



תגובות

הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

בעניין הכשרת כלי נירוסטה

כלל גדול הוא שהתורה קובעת הלכה על פי החושים הטבעיים ולא על סמך בדיקות מדעיות באמצעות מכשירים מלאכותיים.

לעניין הכשרת כלים - התורה דיברה על כלי מתכות בלבד: כסף, זהב, נחושת, ברזל, בדיל ועופרת. חז"ל הבינו שכלי חרס לא ניתן להכשיר, הן על סמך ניסיונם ש'כלי חרס מידייתי', כלומר הם מחלחלים מעבר לעבר (דבר זה ניתן לראות בחוש, ר' פסחים ל), והן על סמך האמור בתורה בכלי חטאת, שכלי חרס 'אינו יוצא מדי דופיו לעולם'. לעומת זאת על כלי עץ לא נכתב בתורה, אך לדעת חז"ל ניתן להכשירם, למרות שהם בולעים יותר מכלי מתכת, אך אינם מחלחלים מעבר לעבר, כמו כלי חרס. (לכן רוב הפוסקים נוטים לומר שכלי פלסטיק אינם חמורים יותר מכלי עץ, וגם אותם ניתן להכשיר). כשהפוסקים דנו בכלי זכוכית הם חשו שאינם בולעים כלל (בעינינו איננו רואים שום בליעה הניכרת לעין, ואחרי השימוש בהם ניתן לשוטפם ולמרקם, ולא נודע כי בא אל קרבם).

המדע יכול לעזור לנו רק להבין את מה שרואות עינינו ולהגדיר הבדלים שניכרים בעין על סמך הגדרותיו המדעיות (ואכן, ידוע שצפיפות החומר בזכוכית היא גבוהה מאוד). אולם לא על סמך המדע קובעים אם החומר בולע, אלא על סמך החוש הטבעי. המדע רק מסייע לנו להגדיר את ההגדרות הנכונות.

לאחר שקבעו את שני הקצוות, החרס מכאן והזכוכית מכאן, על סמך החושים, החילו עליהם הפוסקים הגדרות הלכתיות: כל כלי החרס דינם כבולעים, ולדעת רוב רובם של הפוסקים גם אם יוכח שחרסינה וקרמיקה אינן בולעות - הן בגדר כלי חרס. ומכאן חומרת האשכנזים לעניין כלי זכוכית, שאף על פי שגם הם מכירים בעובדה שאינם בולעים (והראיה שבשעת הדחק גם הם סומכים על כך, ר' רמ"א ס"ס תנא), מכיוון שיצירתם מן החול - דין כלי חרס חל עליהם לפחות לכתחילה. (הדבר נלמד מהל' טומאה, אף שאין הכרח להשוות דין הכשר כלים לדין טומאה); ואולי כל חומרת כלי זכוכית לא נאמרה אלא לעניין פסח בלבד. (ר' מש"כ הגר"ע יוסף בהגדה של פסח).

לפי הגדרה זו כל כלי הזכוכית - דינם אחד: פיירקס ודורלקס וכדו', גם אם יש בהם בליעה כל שהיא, כל עוד לא הגיעה הבליעה לרמת כלי מתכות - דין זכוכית להם. ובדבר זה יכול המדע לסייע לנו, לקבוע את הגבולות של כלי זכוכית שבליעתם מועטה. וכן כל



כלי המתכות - דינם אחד, גם נירוסטה, כי לפי חושינו הנירוסטה היא מתכת ככל המתכות. שאם לא כן אין לדבר שיעור, ונתת תורת כל אחד בידו. הטכנולוגיה מתפתחת וממציאה כל יום סוגים שונים של חומרים וכלים מכלים שונים, ובלא הגדרות קבועות יגדל הבלבול. לא ייתכן שלכל כלי תהיה הגדרה שונה. ההלכה קובעת גדרים משפטיים כלליים ואינה צמודה למדענים (ידוע לנו רק על מקרה חריג שהרדב"ז מדד בליעת כלי, אך מלבדו לא מצינו לפוסקים שהלכו בדרך זו). גם אם יומצא חומר חדש, נגדירו לפי אותן הגדרות קיימות, זכוכית, מתכת, או חרס. לדוגמא, יש היום חומרים חדשים שמשתמשים בהם למשטחי מטבח ולכיורים. הם עשויים בין היתר מחלקיקי אבנים בתערובת של חומרים אחרים. הם לא נראים כחרסינה אלא דומים יותר לשיש. ההתרשמות החיצונית מהם שאינם בולעים, אולם כדי לקבוע עמדה הלכתית ברורה יש צורך בבדיקות מדעיות, כדי לדעת באיזו הגדרה להכליל אותם. אם אכן יוכח שאינם בולעים ככלי חרס, נוכל לסמוך על כך ולדוןם כשיש.

אך לא המדע יקבע את ההגדרה ההלכתית, הוא רק יסייע לפוסקים בהגדרותיהם.



האומנם אין בליעה בכלי נירוסטה?

ישר כוחו של הרב יצחק דביר ('בליעת כלים בימינו', אמונת עתיך 101, עמ' 134-150) שהרחיב וסיכם את השיטות השונות בשאלת בליעה ופליטה בכלים. הכותב פתח בשאלה 'כמעט כל בר בי רב שלומד הלכות תערובות, מעלה בדעתו את השאלה: האומנם יש בליעה בכלים של ימינו?!' והוא מניח כדבר המובן מאליה: 'כיום המחקרים מורים על כך שכמות הבליעה קטנה בהרבה בסביבות אחד ל-175,000'. הוא מפנה בהערה 9: 'עיין בגיליונות 'המעין', תשרי, טבת וניסן התשע"ג, ועיין עוד בעבודתו של הרב יאיר פרנק שאסף את המחקרים העוסקים בנושא זה. המחקרים נעשו בכמה דרכים והם בוחנים צורות שונות של בליעה ופליטה מכלים. אך המשותף מתוצאת כל המאמרים שהבליעה בכלים היא מועטת מאוד, וודאי אינה מגיעה לרמה הנותנת טעם בתבשיל המתבשל בכלי'.

ברם מי שיעיין בעבודתו של הרב יאיר פרנק¹ יגלה כי גם בכלים של ימינו יש בליעה ופליטה גדולות ומשמעותיות! בתגובה קצרה זו נתמקד בבליעת יונים ופליטתם² (בדיקת pH). בניסוי של הרב פרנק נבחנו תשעה דגמים של חומרים שונים: (1) **נחושת אלקטרוליטית UNS C11000** - נחושת מסחרית אשר עוברת תהליך זיקוק כימי חשמלי באלקטרוליזה, לקבלת לוחות המכילות 99.9% נחושת; (2) **פליז C37700** - סגסוגת **נחושת** המכילה קרוב ל-40% Zn (אבץ) ו-2% Pb (עופרת); (3) **פלדה פחמנית DIN ST-37** - פלדת מבנים בעלת חוזק בינוני מכילה פחמן בריכוז של עד 0.2%; (4) **פלדה בלתי מחלידה AISI 304**³ - שימושית מאוד בהכנת סירים וכלי בישול, מכילה כרום בריכוז 18%-20%, וניקל בריכוז 8%-10.5%; (5) **פלדה בלתי מחלידה AISI 316** - פלב"מ, ממשפחת הנירוסטות האוסטיניטיות, בעלת תוספת של כ-2-3% מוליבדניום; (6) **אלומיניום (7) זכוכית פיירקס (8) זכוכית רגילה (9) חרס**. בדגמים שנבדקו, הרכב החרס היה - 62% Lead bisilicate; 30% Cornish stone; Calcium Carbonate; 5% (Whiting); China clay 3.

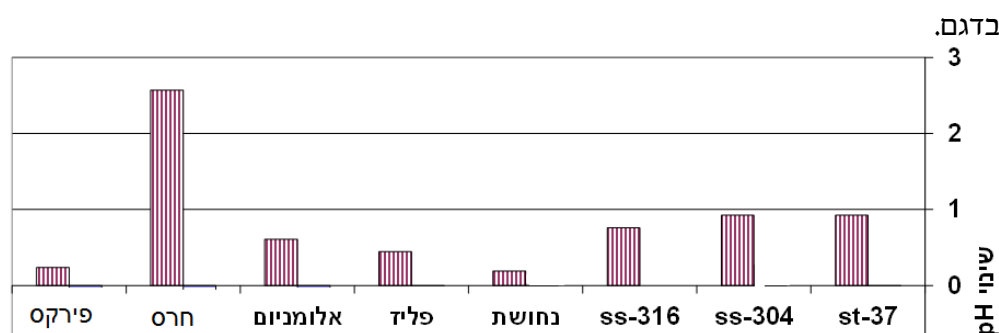
pH (או 'ערך הגבה', pondus Hydrogeni) הוא מדד לרמת חומציות של תמיסה, המתבסס על ריכוזם של יוני ההידרוניום בה. הערך pH=7 מתייחס לרמת החומציות של

- עבודה זו נעשתה בהנחייתי, ותוצאותיה פורסמו בעבודת מחקר לתואר שני, 'בחינת העקרונות ההלכתיים בבליעה ופליטה בכלים תוך השוואה לראליה', אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ג. המסקנות ההלכתיות העיקריות של העבודה עתידות להתפרסם בעז"ה בתחומין לד (תשע"ד) 'בליעה ופליטה בכלים לאור תוצאות המבחן המדעי'. הפרק הניסויי עתיד להתפרסם בעז"ה בבד"ד, 'הניסויים המדעיים לבחינת שאלת בליעה ופליטה בכלים'.
- גם הניסויים של קודמינו וגם ניסוי זה בוחן בליעה ופליטה של אטומים בודדים. כמובן, יש לשאול האם לכך כיוונו חז"ל בשאלת בליעה ופליטה בכלים, ומה הגבול שלפיו נכריע אם הבליעה היא של הבשר/החלב או רק של שאריות חומר שלו. ראה בהרחבה בעבודות שמוזכרות בהערה 1.
- כלים מפלדה בלתי-מחלידה/ פלדת אל חלד (מכונים 'נירוסטה', שהוא בעצם שמו המסחרי של אחד מהסוגים שלה, וקיצור של פלב"מ בגרמנית) עוברים תהליך מיוחד המונע שתוף (קורוזיה). הם עשויים מסגסוגת ברזל אשר מכילה כרום (בכמות של לפחות 11.5% ממשקלה) היוצר שכבת פסיבציה של תלת-תחמוצת הכרום (Cr_2O_3) כאשר הכרום נחשף לחמצן.



מים מזוקקים, או תמיסה ניטרלית אחרת, דהיינו שריכוז יוני ההידרוניום (H_3O^+) שווה לריכוז יוני ההידרוקסיד (OH^-). ערכי pH הגבוהים מ-7 הם בסיסיים יותר, ובהם ריכוז ה- H_3O^+ נמוך מריכוז ה- OH^- . ערכים נמוכים מ-7 מייצגים חומציות, ובהם ריכוז H_3O^+ גדול מריכוז OH^- . סולם הדרגות שבו נמדד ה-pH הוא לוגריתמי, כלומר ההבדל בין $pH=1$ ל- $pH=2$ הוא יחס ריכוזים של פי עשר. הרעיון בבדיקה זו היה לבחון בליעה של אטומים בודדים בחומר. בניסוי המתואר להלן נעשה שימוש בתמיסה בסיסית. לתוך 500gr מים מטופלים הוכנסו 7.9163gr סודה קאוסטית 48% NaOH. אחרי פעולה זו נמדד ערך pH של 12.27. הקופונים שלעיל בושלו במשך 5 דקות עם תמיסה בסיסית זו. לאחר הבישול הוצאו הדגמים הנבחנים, נשטפו במים וסבון, הוכנסו לתוך כלי בישול חדש מזכוכית, עם מים ב-pH קרוב לניטרלי (7.65), וחוממו לטמפרטורת רתיחה. לאחר הוצאת הדגמים מכלי הבישול נמדדה רמת ה-pH אשר התקבלה במים בכל כלי וכלי.

השינוי ברמת ה-pH כפי שהתקבלה עבור הדגמים השונים מוצג בתרשים 1. ה-pH של הסביבה לפני הפליטה היה 7.65. מתוך התרשים ניתן לראות כי יש עלייה מובהקת ברמת ה-pH, בפרט בשלושת דגמי הפלדה (נירוסטה), וכל שכן בדגמי החרס, שבהם נצפתה העלייה הגדולה ביותר. העלייה מצביעה על פליטה של חומר בסיסי שהיה בלוע



תרשים 1 - שינוי pH בדגמים לאחר חשיפה לתמיסה בסיסית.

שינוי ביחידת pH אחת הוא שינוי גדול מאוד! שינוי זה מצביע על בליעה גדולה מאוד בכלי הנירוסטה. מניסוי זה לא ניתן להעריך את הבליעה והפליטה הערכה כמותית מדויקת⁴, אך גם ממש אי אפשר לומר שהבליעה היא זניחה, והיא בוודאי גדולה בהרבה מהשיעור שהזכיר הרב דביר, אחד ל-175,000.

על פי מכתבו של הרב דוב ליאור שליט"א שפורסם יחד עם מאמרו של הרב דביר (שם, עמ' 150), נראה שאם היה לפניו תוצאות הניסויים שלנו, הוא לא היה כותב את חידושו. אחרי שאנחנו הצגנו לרב ליאור את תוצאות הניסוי הוא שינה מעט את פסיקתו, ובמכתב

4. עשינו הערכה שכזו בניסויים שביצענו במולקולות גדולות ולא באטומים בודדים, ראה בפרסומים שהוזכרו בהערה 1.



ששלח אלינו בו' מרחשוון תשע"ד כתב⁵: 'לכן, אם יתברר לחלוטין שמתכת מסוימת בליעתה מועטת כ"כ עד שאין בה כדי לתת טעם, מותר גם לדעת הטור החולק על הרשב"א בבליעה מועטת בכלי שתכולתו מועטת... לכן, אוכל שנתבשל בכלים שלפי בדיקת מומחים אינם בולעים כמעט כלום - מותרים בדיעבד'. הרב חזר על התנייתו ש'אם יתברר לחלוטין', כי כאמור, הדבר לא התברר. וכן לא חזר על היתרו לבשל בסיר אחד בשר וחלב עם הפרדת רחיצה בלבד אלא כתב שרק אם כבר התבשל - מותר בדיעבד.

דרור פיקסלר

תגובה לתגובה

עיקרו של המאמר בא להוכיח שכאשר אנשים פשוטים אינם טועמים טעם בתבשיל, יש להתייחס לכלים כאילו לא בלעו. אמת, הבאנו גם את הבדיקות המדעיות המאששות את העניין, אך הן אינן עיקר הדיון. בכל מקרה, כמו שהבנתי כמות הבליעה גם לפי הבדיקות החדשות אינה יוצרת כמות שמתערבת בתבשיל ביותר מ- 60\1 ולכן היא עדיין אינה רלוונטית מבחינה הלכתית. אך גם אם הבדיקות המדעיות יוכיחו על כך שנשארה כמות גדולה הבלועה בכלי, מכיוון שאיננו טועמים אותה, היא אינה משמעותית לקביעת ההלכה (וכפי שהארכנו במאמר אין לטעון שאיננו בקיאים בטעם, מה גם שהוכחנו שבעבר הייתה בליעה משמעותית וממשית).

לגבי דברי הרב ליאור, ניתן לברר את דעתו ולא רק לעסוק בניחושים, ואחר בירור עימו מסתבר שהוא לא חזר בו משום מילה שכתב במכתב שפרסמנו במאמרנו בגיליון 101. יצחק דביר

5. נוסף על מכתבו של הרב דוב ליאור, זכינו לקבל את חוות דעתם של מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, הרב אשר זליג וייס והרב יעקב אריאל, שלושתם אינם מסכימים עם חידושו של הרב ליאור.



על חילול עתידי של רבעי

הרב פרידמן (אמונת עתיך 101, עמ' 22-23) בשתי תשובותיו (16-17) על חילול כרם רבעי שפירותיו נקטפים בזמנים שונים, החטיא שתי נקודות: א. לא הוגדרה הכמות לחילול רבעי בכל חילול וחילול. ב. בחילול עתידי אי אפשר לחלל בברכה.

לגבי הגדרת הכמות לחילול רבעי, לענ"ד קשה לומר שכל פרי לכשייטלש - יחולל על פרוטה, כיוון שלא נקבעה כמות מבוררת, ואם כן בבציר ענב ראשון - הוא יחולל על פרוטה, ובבציר ענב שני - הוא יחולל על עוד פרוטה, וכן הלאה. אם כך כמות הפרוטות שהפרי מחולל עליהן גדול מאוד, ומספרן כמעט שלא נשלט. אף אם נאמר שלא כל ענב וענב מחולל בפני עצמו אלא כל אשכול ואשכול, קשה מאוד לאמוד את כמות הפרוטות הנצרכת ליום אחד, כל שכן לכלל הקטיף.

על כן לפי ענ"ד, מן הראוי להגדיר שכל הפירות שנבצרו באותו יום **יחוללו יחדיו על פרוטה**, עם יציאתם מן הכרם או עם סיום הקטיף היומי, ולא בעת תלישתם. (הצעה זו מובאת בספרי, 'חבל נחלתו' ח"ג סי' לה, העוסק בשאלה זוהה).

כמו כן אם הבוצרים רוצים לאכול בעת הבציר, מן הראוי לבצור עבור אכילתם את כמות הפירות הנצרכת, ולחלל את כל הפירות אחר הבציר וקודם אכילתם.

לגבי הברכה, כיוון שבצורה של התנאה על חילול עתידי מפסידים את הברכה, הצעתי (בתשובתי, שם) שבפעם הראשונה יחללו לאחר הבציר לא בדרך תנאי (לכש...), אלא כאשר הפירות לפניהם.

בנוגע לברכת 'שהחיינו' בפדיון נטע רבעי, עי' 'מעשה רקח', הל' מאכלות אסורות פ"י הי"ז; ו'דרך אמונה', הל' מעש"ש פ"ט ה"ו ס"ק נד.

יעקב אפשטיין

תגובה לתגובה

א. הדגשתי שיש להעריך ולוודא שיש מספיק פרוטות פנויות לכל החילולים במשך היום, ולפעמים יש צורך לחלל ולרוקן מידי יום את הרבעי מן המטבעות שברשותו.

ב. ההצעה שהצעתי על חילול עתידי של רבעי היא כאשר יש חשש שהמדריכים והפועלים יאכלו מן הפירות בלא חילול הרבעי. לכן במקרה זה עדיף לחלל מראש, כדי שלא ייכשלו באכילת איסור, אף שמפסיד את הברכה. במקרה של חילול מראש, ההצעה לחלל על חלק מן הפירות כשהם קטופים, ולברך על חילול זה, לא תועיל לגבי שאר החילולים שיחולו רק בעת שייקטפו. באלו, בכל אופן הריהו מחלל בלא ברכה.

יואל פרידמן

על כשרות בעופות

במאמר 'סקירה על ההבדלים בין הכשר רבנות להכשר בד"ץ בעופות', אמונת עתיך 100 (תשע"ג), עמ' 143-157, משתמש הרב משה כץ במושג 'עופות' לאורך כל המאמר, וכנראה הוא מתכוון לתרנגולות פיטום בפרט ולא לעופות בכלל. למה אני חושב שהוא מתכוון רק לתרנגולות פיטום?



במאמר שם עמ' 144, שורה שלישית: 'הם נשחטים בערך 38-42 יום לאחר הבקיעה'. שם בשורה רביעית: 'העופות מקבלים חיסון אחד, בערך ביום האחד עשר לחייהם הקצרים'. שם, עמ' 147: שחיתת 10-15 עופות לדקה. שם, עמ' 149: 'השוחט שמחזיק את העוף...'. שם: 'בדיקת צומת הגידים'. כל הנאמר בציטוטים המוזכרים לעיל נוגע רק לשחיתת תרנגולות פיתום ולא לשחיתת תרנגולי הודו, ברווזים, מטילות זקנות ותרנגולות רבייה זקנות.

מהו עוף?

לפי קונקורדנציה 'אבן שושן': עוף - שם כללי לבעלי חיים אשר להם כנפיים לעוף. לפי מילון 'אבן שושן': עוף - 1. מחלקה של בעלי חוליות שסימניהם האופייניים הם: מקור קרני חסר שיניים, מעטה נוצות על פני הגוף, גפים קדמיים עשויים בתבנית כנפיים לעוף (Aves). 2. (בלשון הדיבור והמסחר) כינוי לעופות הבית שבשרם משמש למאכל, ובייחוד לתרנגול או לתרנגולת.

בדף השבת 'שבת בשבתו' (פרשת ואתחנן תשע"ג גיליון מס' 1483) במדור 'פרשה וטבעה' יש מאמר שמסביר מהי 'ציפור' ומהו 'עוף' לפי המקורות.

מכל המקורות האלו (למעט החלק השני של הפירוש של מילון אבן שושן המביא את הפירוש לפי 'לשון הדיבור והמסחר') ברור שהמילה 'עוף' אין משמעותה רק תרנגולות. למה זה חשוב?

כל מי שלומד גמרא, ראשונים ואחרונים, ישים לב לבעיה לזהות בעלי חיים וצמחים לפי שמותיהם העממיים. בעיות אלו גורמות לא מעט שאלות הלכתיות בעניין כשרות, כלאיים ושאלות אחרות. מאמרי הלכה שנכתבים היום יהיו מקור לדיונים הלכתיים בעוד עשר, מאה ואלף שנים. אז יתחילו לדון על איזה בעל כנף דיבר הרב משה כץ במאמרו ב'אמונת עתיך'.

גם לא לכל הקוראים היום ברור שהמאמר נסב רק על תרנגולות פיתום ולא על בעלי כנף אחרים.

לסיכום, כדאי להבהיר שהמאמר של הרב משה כץ מדבר על הכשרות של תרנגולות פיתום. שם הלטיני של התרנגולת הוא *Gallus gallus* (בעבר היה *Gallus domesticus*). 'פסם' הוא תרנגול שמגדלים לצורך בשר בלבד.

דר' אליקום ברמן

על 'מבוא למדינת רווחה יהודית'

להלן כמה הערות על מאמרו של הרב עדו רכניץ ('מבוא למדינת רווחה יהודית', אמונת עתיך 100, עמ' 105-109).

א. גם בשו"ע⁶ וגם ברמב"ם⁷, מערך הצדקה מופיע בתור מערך מוניציפלי (עירוני) ולא

6. שו"ע, יו"ד רנו א.

7. הלכות מתנות עניים פרק ט הלכה א.



בתור מערך לאומי. בכלל המאמר משתמש הכותב במקורות אודות המערך העירוני להוכחת חובותיו של המערך הלאומי, בלי הסבר.

ב. בסעיף 11 כתוב 'למי שאינם אזרחים ניתן הסיוע לפי החלטת ההנהגה', עם הפניה להערה 16, שבה מצוטט הרמב"ם. הרמב"ם המצוטט שם כותב בפירוש שהסיוע ניתן רק לעניי העיר בלבד, וכך מובא גם בשו"ע בסימן רנ"ד סעיף ד'. כלומר הסיוע ניתן אך ורק לעניי אותה עיר ולא לעניי עיר אחרת, ק"ו שלא לעניי מדינה אחרת.

ג. בסעיף 13 כתוב שמערך הרווחה מחויב לדאוג לעצמאות כלכלית של העניים. מעבר לכך שדברים אלו סותרים את דברי האמת שבסעיף 9, הם גם לא מסתדרים עם המקור שהובא בתור הוכחה. אם הרמב"ם מונה מעלות זו למעלה מזו, זו הוכחה שמדובר בהתנדבות ולא בחובה. ועוד, אי אפשר להגדיר שהמעלה הגבוהה ביותר היא המינימום המחייב.

ד. על פי סעיף 14, מערך הרווחה רשאי לפעול לצמצום הפערים הכלכליים. בתור הוכחה מובאים דברי ה'ציץ אליעזר' (בחלק ב סעיף כב), אך המעיין במקור יראה פרט נוסף חשוב מאוד, שלא הובא בסעיף: ההנהגה הציבורית רשאית לעקור דבר מהתורה (כמו למשל לפעול לצמצום פערים כלכליים), רק אם כל בני העיר מסכימים לכך, ואפילו אדם אחד יכול לעכב בעדם.

ה. בנוגע לסעיף 17, אפילו על פי המקורות המובאים בהערות, לא רק שההנהגה אינה רשאית לתת סיוע לכל בלי לבחון אלא להפך; הרמב"ם שם כותב בפירוש שבנתינת כל סיוע שאינו מזון, חייבים לבדוק מאיפה העני (כי עניי עיר אחרת אינם ניזונים מהקופה אלא מן התמחוי בלבד, שהוא המערך ההתנדבותי) והאם הוא באמת עני.

רוני מרטן

תגובה לתגובה

ראשית כל, אני שמח על התגובה, הן בגלל שמדובר בסוגיות שמחייבות דיון וביקורת, והן בגלל תוכן הדברים.

א. המקורות עוסקים בצדקה ברמה הקהילתית - זו עובדה. אולם לענ"ד (וכך נכתב בסעי' 2 במאמר): 'הקהילה היהודית בתור גוף פוליטי, ניהלה מערכת רווחה שממנה אפשר להסיק לגבי מדינה, בהתאמות הנדרשות'. ומדוע? כיוון שבשעה שנכתבו הדברים, הקהילה הייתה המסגרת הפוליטית היחידה של העם היהודי. לא הייתה אפשרות לדון בהטלת האחריות על המדינה, ולכן לא ניתן להסיק מהמקורות שהאחריות חייבת להיות מוטלת על הרשות המוניציפלית ולא על המדינה. יתרה מזו, קהילה כלל אינה ישות מוניציפלית. בדרך כלל היה מדובר על יהודים שגרו במקום מסוים, והיו חלק מהאוכלוסייה הכללית. האם מכן צריך להסיק שיש להטיל את האחריות החברתית בימינו על בית הכנסת שמתפלל בו הנזקק?! ברור שיש לפעול על פי הכלל 'דון מינה ואוקי באתרא'. מה גם שלא סביר להטיל את האחריות רק על הרשות המוניציפלית, כאשר ידוע לכל שיש רשויות 'חזקות' ויש רשויות 'חלשות'. הטענה במאמר הייתה שאת



ההלכות שנסבו על המסגרת הפוליטית שהייתה בעבר, יש ליישם על המסגרת הפוליטית שיש כיום, קרי, על המדינה (כמובן, בהתאמות הנדרשות).

ב. אכן כן. המקורות מוכיחים שאין חובה לסייע למי שאיננו אזרח, ולכן יש צורך בהחלטת נבחרי הציבור להרחיב את הסיוע. באופן כללי, המאמר מצביע על כך שיש סמכות לנבחרי הציבור להרחיב את הסיוע הרחבה סבירה, מעבר למינימום שההלכה מחייבת.

ג. ההערה במקומה - כוונת הדברים הייתה שיש חובה לספק לנזקקים אמצעי קיום בסיסיים. אולם, מעבר לכך, יש ערך לפעול להבאת הנזקקים לעצמאות כלכלית.

ד. בתור ראיה לכך שניתן להרחיב מעבר לחובה על פי ההלכה, הובאו כמה מקורות, אחד מהם הוא ה'ציץ אליעזר'. ה'ציץ אליעזר' כתב שכאשר נבחר הציבור הוסכמו לתקן תקנות מרחיבות, היחיד אינו יכול להתנגד.

ה. גם כאן, מדובר על כך שנבחר הציבור רשאים להרחיב את הסיוע, מעבר לחובה על פי ההלכה.

עדו רכניץ

על 'יתר כנטול דמי' בתרגול המשי

ב'אמונת עתיד' 101, עמ' 45-56, דנו הרב עמיחי והרב אשר וייס בכשרות תרגול המשי. אחת הטענות שהם העלו לאוסרו באכילה הייתה מצד אצבע יתרה במין זה של תרגולים. הם התבססו על הדיון של בעל שו"ת 'דובב מישרים' (ח"א ס' פט), שהעלה את הטענה כלפי אצבע יתרה במיני עופות ש'יתר כנטול דמי', ולכן הם טרפים. ויש להעיר על כל הדיון:⁸

א. הרבנים האוסרים נשענו על פירוש רש"י ש'יתר כנטול' ונוטל עמו, ולכן העוף נחשב כבעל שלוש אצבעות. אבל הרשב"א (חולין נח ע"ב) הביא פירוש הרמב"ן, שפירש שה'יתר' נחשב כנחתך וחסר בידי אדם, ואם כן בכל מקום שאינו עושה טרפה - אינו פוסל. ואצבע יתרה כשהיא למטה מצומת הגידין אינה אוסרת. וכן נכתב בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ח"ד [דפוס פראג] ס' תריג):

מעשה בא לפני רבותי בתרגולת שהי' לה במקום צומת הגידין למעלה בירך אצבע א' יתר והי' בו עצם א' וצפורן ונחלקו בדבר יש אוסר מטעם כל יתר כנטול דמי ויש מתיר ואמר דוקא רגל הוי יתר דטרפה אבל אצבע לא הוי יתר וכשירה וכן השיב רבינו יהודה משפירא.

אם כן רבי יהודה משפירא התיר לגמרי, משום שאינו רגל אלא אצבע, ושם המקרה היה באצבע בצומת הגידין, שהוא מקום המטריף, ולא בכף הרגל, שאפילו נחתכו כל אצבעותיה - כשרה. וכן הובא בספר 'האגור' (הל' טריפות הריאה ס' אלף קיב), והביא כן מה'מרדכי' בשם ראב"ן, ומה'אור זרוע', ועי' ב'רוקח' (הל' טריפות ס' תה). וכן ענה

8. ביתר אריכות יופיע בע"ה בספרי 'חבל נחלתו' חלק יד.



במפורש שו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' קעב), וכן ביאר ה'בית יוסף' (יו"ד סי' נה אות ד), והביא את הראשונים שהבאנו, וסיים:

וכבר כתבתי בדין היתרת בסימן מ"א (סה. דיבור ראשון): ואם נבראת חסרת רגל כבר נתבאר בסימן מ"א (סה. בסוף הסימן) ובסימן נ' (בסוף הסימן) דלהרמב"ם (פ"ח הכ"ד) כשרה ולהרשב"א (ב"ב ש"ג קצר מא: ארוך מה.) דינה כאילו ניטל וביאר דבריו בתורת הבית (הקצר מא.) שאם נבראת חסרת עצם העליון או האמצעי טרפה אבל נבראת חסרת רגל הנמכר עם הראש כשרה שאפילו נחתך שם כשרה.

אם כן אין מקום לדון על אצבע יתרה מדין 'יתר כנטול וחסר'.

ב. כל הדין של 'יתר כנטול' התחיל בדיני טרפות, והיינו בבעל חיים בעל מום מכלל כל המין שכולו בלא האיבר היתר, וכשר. אבל לדין זה אין שום השלכה בנוגע למין של בעל חיים, שהוא חי וקיים בתור מין בפני עצמו, והאיבר הנוסף אינו מפריע לו בגידולו. שהרי אנו רואים שכל המין חי וקיים ופרה ורבה, ואם כן האיבר הנוסף 'היינו רבתייהו'. ועל מין שלם של בעל חיים המתפתח ומתקיים אי אפשר להגיד שכולו טרפה מדין זה, שהרי המציאות מוכיחה את ההיפך. ולכן לא שייך כלל לדון מדין 'יתר כנטול' על כשרותו של מין שלם.

יעקב אפשטיין

בעניין ביטול הזמנת חדר במלון

באמונת עתיך 101, עמ' 94-100, כתב הרב יעקב הילדסהיים מאמר בנוגע ל'ביטול הזמנת חדר במלון במקרה ששולמה מקדמה עבורו'. הרב הילדסהיים חקר האם אדם המזמין חדר במלון נחשב שוכר חדר או קונה זכות שימוש בו. מסקנתו היא שהוא קונה זכות שימוש. זכות שימוש נחשבת 'לדבר שאין בו ממש' ומכיוון שכך לא חל כלל הקניין. אולם בסוף הוא מוכיח מדברי 'ערוך השלחן' שאם יש מנהג קבוע או 'דינא דמלכותא' שמועיל קניין אפילו 'לדבר שאין בו ממש', אם כן יש להזמנת החדר תוקף ויש קניין. לכן מסקנתו היא שאם האדם שהזמין חדר בבית מלון ושילם על כך בטלפון רוצה לבטל את הזמנתו, הוא חייב לשלם עבור כל הימים שהזמין. לענ"ד, נראה שהואיל ומדין תורה אין תוקף לקניין כזה, אלא רק מצד 'דינא דמלכותא', אם כן היה נכון להיצמד בזה לחוק. החוק מבחין בין עסקה שנעשית מרחוק לבין עסקה שנעשית פנים אל פנים, ובין מקרה שהמלון יידע את הצרכן בנוגע למדיניות ביטול עסקה למקרה שהמלון לא יידע את הצרכן על כך, ועוד חילוקים שאין כאן המקום לפרטם. אם כן היה נכון לנהוג על פי החוק, לברר את פרטיו ולפסוק בהתאם, ולא לחייב את המזמין לשלם עבור כל הימים, שכן אין זה מתחייב על פי החוק⁹.

איל בן דוד

9. ראה לדוגמא:

<http://www.consumers.org.il/category/ordered-an-hotel-room-and-asked-to-cancel-the-next-day>.



תגובה לתגובה

ישר כוח על ההערה. לגופו של עניין, כפי שכתב הרב איל בן דוד, ב'ערוך השלחן' נכתב שמ'דינא דמלכותא' או ממנהג קבוע במדינה, יש קניין בדבר שאין בו ממש, עד כאן דבריו. והנה, מה שכתב 'ערוך השלחן' - 'מנהג הקבוע במדינה', כוונתו שיש לזה תוקף של 'סיטומתא', וכפי שהבאתי שכן נכתב גם ב'פתחי חושן'. נוסף על כך מסקנותי התבססה גם על מה שנכתב ב'נתיבות המשפט', שיש שעבוד הגוף של המשכיר (הובא במאמר). לכן הטענה - 'הואיל ומדין תורה אין תוקף לקניין אלא רק מצד דינא דמלכותא', אינה מדויקת. כיוון שגם ל'ערוך השלחן', התוקף שיש לקניין אינו רק מ'דינא דמלכותא' אלא גם מדין 'סיטומתא', שהרבה פוסקים סוברים שקונה מדין תורה. כמו כן מסתבר שגם מה שנכתב ב'נתיבות המשפט' שיש שיעבוד הגוף - הוא מהתורה.

נוסף על כך, גם אם נניח ש'רק מדינא דמלכותא' יש קניין, אין זה מחייב שכל גדרי הקניין יהיו על פי החוק. עי' אמונת עתיך 97, במאמרו של הרב אורי סדן (עמ' 79-86) ובנספח מהרה"ג יעקב אריאל שליט"א (שם, עמ' 86-87), שתוקף 'דינא דמלכותא' נובע מהכרת הציבור בחוק. לכן ודאי שאם הוסכם מראש בין הצדדים שכל העסקה כפופה לחוק, הרי שיש לנהוג עפ"י החוק. אבל אם לא הוסכם כך, הרי לגבי קניין 'דבר שאין בו ממש', שבימינו שכיח הוא ונפוץ, הקניין חל, אבל שאר פרטי החוק אינם מחייבים, ולכן בנוגע אליהם יש לנהוג על פי דין תורה.

יעקב הילדסהיים

על 'התכנית הכלכלית 2013 - מבט הלכתי'

א. הרב אורי סדן במאמרו ב'אמונת עתיך' 101 (עמ' 101-115), בחן את התכנית הכלכלית של הממשלה הנוכחית מבחינה הלכתית. נקודת המוצא הסמויה של המחבר היא שדין מדינה ריבונית כדין קהילה יהודית הפועלת בתוך מדינה ריבונית. כך למשל, בחן המחבר את שיטות המיסוי במדינת ישראל לאור שיטות המיסים שנהגו בקהילות היהודיות (מיסוי לפי ממון ומיסוי לפי נפשות - עמ' 106-103). הוא קבע שמצוות הצדקה מוטלת על המדינה, בהתבסס על הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פ"ט ה"א, ה"ג), כי:

כל עיר שיש בה ישראל חייבין להעמיד מהם גבאי צדקה... מעולם לא ראינו ולא שמענו בקהל מישאל שאין להן קופה של צדקה...

כאן נשאל: מדוע לדמות מדינה ריבונית לקהילה ולא למלכות?

ואם דומה המדינה הריבונית למלכות, אז מהם תפקידיה? הרמב"ם כתב בהלכות מלכים (פ"ד ה"י):

...שאין ממליכין מלך תחילה, אלא לעשות משפט ומלחמה: שנאמר ושפטנו מלכנו

ויצא לפנינו, ונלחם את מלחמותינו...

לפי דברי הרמב"ם, תפקידי המלך הם שניים בלבד: השלטת סדר ציבורי והגנה מפני אויבים חיצוניים. וכך מצינו בכל התנ"ך, שרק בכך עסקו המלכים. נראה לומר אפוא שהמלכות - או המדינה הריבונית - רשאית ליטול על עצמה תפקידים נוספים, כנהוג במדינות המתוקנות שבכל דור, אך הדבר נתון לשיקול דעתה. ניתן להציע שהתורה



מבחינה לכתחילה בין שתי מוסדות ציבוריים - המדינה והקהילה - ולכל אחד מהם תפקידים שונים, ואכמ"ל.

בכל אופן נראה שצריך להיזהר טרם מטילים חובות נוספים על המדינה, כמו צמצום פערים חברתיים (עמ' 103). ובהערת אגב נעיר כי יש סבורים שאין ההלכה מציבה יעד כזה בפני קברניטי הציבור (כפי שעולה ממאמרו של הרב רכניץ בצהר י"ט, המוזכר בהערה 5 של המאמר).

ב. במקום אחד ביסס המחבר את טענתו נגד המדינה על דיני מלכות: כשהציג את ההפחתה במוסדות לימוד תורניים כ'דינא דגזלנותא', מכיוון שהפחתה זאת אינה עומדת בעיקרון השוויון, שהוא תנאי (לא יחיד) לתוקף ההלכתי של 'דינא דמלכותא'. המחבר לומד על חוסר השוויון מההשוואה בין ההפחתה למוסדות לימוד תורניים לבין תוספת התקציב לאוניברסיטאות (עמ' 113-114).

השאלה העקרונית היא האם זהו אי השוויון הנדרש להחלת 'דינא דגזלנותא', שהרי אין כאן פגיעה ישירה באף קבוצה. שהרי כל הציבור יכול ללמוד באוניברסיטאות, וכל הציבור יכול ללמוד במוסדות לימוד תורניים. אם כך האפליה, אם היא קיימת, היא עקיפה. נוסף על כך, בשנים 2000-2009 נעשה קיצוץ חד בתקציבי האוניברסיטאות ואילו תקציבי מוסדות הלימוד התורניים המשיכו לגדול - האם לשיטת המחבר גם אז היה למדיניות כלכלית זאת 'דינא דגזלנותא'? כמו כן, לא נראה לבחון את בחינת השוויון לפי תחומים, שכן בכל תקציב יש תוספות לתחום מסוים (כמו לתעשייה) והפחתות לתחומים אחרים (כמו לחקלאות); וקשה לטעון כי העובדה שהחקלאים נפגעו מהתקציב יותר מאשר התעשיינים היא הוכחה לאי שוויון. מסתבר כי אי-השוויון משמעותו פגיעה ישירה בבני קבוצות שונות, כמו מס מיוחד המוטל על בני קבוצה אחת.

נעיר כאן כי לטובת העניין, נראה לנו כי הטיעון בעד צמצום הפגיעה במוסדות לימוד תורניים צריך לעמוד בפני עצמו, ולא תוך זיקה לעניינים אחרים.

ג. המחבר קבע שאין להעמיד את חובת לימודי הליכה בתור תנאי לתמיכה ממשלתית, שכן הוא סבור שמחלוקת אידיאולוגית אינה צריכה לבוא לידי ביטוי בתקציב המדינה. הוא סבור שאין לכפות על החרדים לימודי ליבה באמצעות תקציב המדינה; ושאינן דרישה זאת שוויונית, כי אין המדינה מתנה תמיכה תקציבית בלימודי ליבה במוסדות לימוד של קבוצות אחרות (עמ' 114). טרם נדון בעיקר הטיעון, נעיר כי המחבר לא הוכיח את נימוקו האחרון, בדבר אי התניית תמיכה תקציבית בהחלת לימודי ליבה במוסדות לימוד של קבוצות אחרות. גם הטענה המופיעה בהמשך דבריו, כי מי שאינם לומדים לימודי ליבה מצליחים להשלים את החסר במהירות, ללמוד במהירות לימודים אקדמיים ולהתפרנס מהם, טרם הוכחה כראוי.

באשר לעיקר הטיעון, נטען כי כל תקציב מבטא ערכים וסדרי עדיפויות בין ערכים. למשל, כשהמדינה נותנת לשיבות הסדר תקציב גבוה יותר מהתקציב לשיבות הגבוהות, היא מבטאת בכך את ערכיה. לכן מוזרה הטענה שרק בתחום לימודי הליכה אין מקום למדינה להביע את ערכיה, שבמדינה דמוקרטית, הם הערכים המועדפים על הרוב, לפחות בכנסת. מה עוד שלמעשה, המדיניות של מימון מוסדות שאינם מלמדים לימודי



ליבה מעודדת הרחבת מוסדות אלו, והגדלת מספר הלומדים בהם גם היא מבטאת העדפה ערכית שאינה מקובלת על רוב אזרחי המדינה.

צריך גם לזכור שאין המדינה כופה על החרדים לימודי ליבה. חוק לימוד חובה תשי"ט-1949 מאפשר למדינה להכיר במוסדות פטור, וההורים השולחים את ילדיהם אליהם אינם עוברים על החוק. השאלה נוגעת אפוא למימון מלא או חלקי שמממנת המדינה, לא לכפיית לימודים. כאן אנו נכנסים לשאלה רחבה יותר: האם המדינה צריכה להשתתף במימון מוסדות לימוד תורניים? עד כמה עליה לממן? האם עליה לממן לאברכים לימודים לכל החיים? האם עליה לממן מוסדות לימוד בכל מקום? בכל גודל? של כל רסיס קבוצה?

היריעה קצרה מלענות על כך במסגרת תגובה למאמר. אך דומה שדי בהעלאת השאלות כדי להצביע על הצורך בעידוד ההעמקה בסוגיות שהתחדשו במדינה ריבונית; סוגיות הנוגעות להגות מדינית - כמו תפקידי המדינה - וסוגיות הנוגעות להגות כלכלית-חברתית, ובכללן קביעת עדיפויות ערכיות בתקציב המדינה. וכאן המקום להזכיר את דברי הרב חיים דוד הלוי (שמערכת החינוך הממלכתית דתית עוסקת בדמותו ובפועלו בשנה זאת) כי 'זה כוחה וגדולתה של תורה שאין בה משטר מדיני ברור ומוגדר, לא מדיני ולא כלכלי' (תחומין ח, 366). כלומר, לא ניתן לצפות לקביעות הלכתיות חד-משמעיות בתחומים אלו.

יצחק גייגר

