

אמונת עתִיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 142
שבט תשפ"ד

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

עורך: הרב יואל פרידמן

עורך משנה ועורך הלשון: הרב אב"י ונגרובר a.vengrover@gmail.com

מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יצחק דביר, הרב אריה כץ,
הרב שלמה אישון, הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי,
הרב תומר בן-צבי, הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

6 דברים לזכרו של פרופ' יפתח בן אשר ז"ל / ד"ר מרדכי שומרון

אמונת עתיך

7 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' - משה רבנו במשנת רבי משה בן מימון
/ הרב צבי שורץ
15 איחוד ההפטורות לעדות ישראל / הרב יהודה פויסט

תשובות קצרות

32 1. תשלומי שכירות דירה שפונתה / הרב אריאל בראלי
2. מענק בעקבות המלחמה למי שהתגורר בעבר בדרום /
32 הרב אריאל בראלי
33 3. חזרה מסיכום על מכירת דירה / הרב אריאל בראלי
35 4. הסכמת בעלי הדירות הנדרשת בהתחדשות עירונית / הרב אריה ויזל
34 5. התפטרות ללא מתן הודעה מראש / משפטי ארץ
35 6. התקנת מצלמות בבית הכנסת / משפטי ארץ
37 7. האם דיינים חייבים לנמק את פסק הדין / משפטי ארץ
8. רכוש גנוב שנתרם למוסד - האם על המוסד להשיבו לבעליו /
38 משפטי ארץ
39 9. חשש איסור תורה בהדלקת נורת לד בשבת / הרב מנשה צימרמן
41 10. סדרי עדיפויות בהעברת הודעה בשבת / הרב מנשה צימרמן

הארץ ומצוותיה

43 השרשת ייחור של תות או ורד בציפה של בונה / הרב יואל פרידמן
50 על נוסח הפרשת תרומות ומעשרות הקצר / הרב נתנאל אורבך
53 שיעור הפרשת תרומה בזמן הזה / הרב נתנאל אורבך
62 גמר מלאכה בפירות המיועדים לשוק / הרב אברהם סוחובולסקי
64 קדימות בפירות ארץ ישראל ובפירות שביעית / הרב שמואל אריה ישמח

משפט התורה

73 דין 'הותרה' במלחמה בשבת ומגבלותיו / הרב יעקב אריאל
79 המשפט והמלחמה / הרב אריאל בראלי
משום יישוב ארץ ישראל - סדר העדיפות בדרך יישוב הארץ /
83 הרב איתאל אמיתי
סמכות רוב הציבור לכוף מיעוט לקיום תקנות: שיטת הרב קוק /
90 הרב אריה ויזל
98 מימון בניית כנסיות ע"י מדינת ישראל / הרב זאב שמע
106 הסכם שותפות עסקית על פי ההלכה / הרב הלל גפן
116 מזיק באמצעות מחשבה / הרב משה גרינהוט

- 129 מלאכות האישה לבעלה משום חיבה / הרבנית ד"ר שפרה מישלוב
133 גדרי שנאה המותרת והאסורה / הרב ד"ר רצון ערוסי

כלכלה והלכה

- חיוב מזיק נכס מבוטח בעלות פרמיית הביטוח
137 וביטול הנחת היעדר תביעות / הרב שלמה אישון
144 זיהוי חרקי עלים על ידי תוכנה / הרב אביעד משה
148 אי-ודאות כתנאי לגרמא / הרב הראל דביר

תגובות

- 159 חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה / הרב יואל פרידמן
160 תגובה לתגובה / הרב נתן חי

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב איתיאל אמיתי, מרכז תורה ומדינה, batsheva661@gmail.com
הרב יעקב אריאל, לשעבר הרב הראשי לרמת גן, נשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב משה גרינהוט, מכון משפטי ארץ, moshegreenhut@gmail.com
הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
הרב אריה ויזל, מרכז תורה ומדינה, ariehaleviviz@gmail.com
הרב אב"י ונגרובר, עפרה, a.vengrover@gmail.com
הרב נתן חי, מכון משפטי ארץ, nurith89@gmail.com
הרב שמואל אריה ישמח, גרעין תורני הדר להדר חיפה, shmuel6520@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרבנית ד"ר שפרה מישלוב, מכון משפטי ארץ, מנהלת הקליניקה למשפט עברי, הפקולטה
למשפטים אוניברסיטת בר-אילן, shiframish@gmail.com
הרב אביעד משה, מכון פועה, aviadm24@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב ד"ר רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יהודה פויסט, מורה ומחנך, לשעבר מדריך תושב"ע בחמ"ד, 0547388021f@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב מנשה צימרמן, מכון צומת, menashe@zomet.org
הרב מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
הרב זאב שמע, מרכז אחווה שליד מרכז תורה ומדינה, zeevshama@gmail.com

ד"ר מרדכי שומרון

דברים לזכרו של פרופ' יפתח בן אשר ז"ל

בשבת שמחת תורה נפטר יפתח בן אשר. ליבו הגדול לא עמד בידיעות המחרידות שהחלו להגיע מיישובי עוטף עזה והוא נדם. היכרותי עם יפתח החלה לפני עשרות שנים בגוש קטיף. יפתח, בן קיבוץ גבעת ברנר, הקים בנווה דקלים מרכז מחקר ומעבדה לחקר מדבריות החוף בישראל. יפתח היה איש אקדמיה מבריק, יצירתי ובעל חזון הן בתחום האישי הן בתחום המחקרי-אקדמי. הוא התמחה בתחום הפיזיקה של הקרקע ובאגרואקולוגיה וסייע רבות לקידום החקלאות בגוש קטיף. התפיסה הרווחת הייתה שלא ניתן לגדל בקרקע שהיא אינה קרקע חקלאית אלא חול דיונה, אולם יפתח בכישרונו הרב ובעזרת ידיעותיו המקצועיות הרחבות הוכיח פעם אחר פעם, כי ניתן לגדל בחולות ובהצלחה רבה. יפתח היה איש צנוע ועניו, בעל מידות אישיות נדירות. למרות שהיה פרופסור בעל שם עולמי ומוכר באוניברסיטאות רבות בעולם, אף פעם לא התבלט ולא חיפש כבוד או תהילה, אך ידע לעמוד על דעתו בכל התחומים הרבים בהם עסק. הוא היה אדם נוח לבריות ומצא תמיד שפה משותפת עם כל הסובבים אותו, גם כאשר היו ביניהם מחלוקות. יפתח אהב את הארץ ואת ההתיישבות בכל מאודו. תמיד היה מוכן להושיט עזרה לכל דבר שהיה קשור להתיישבות בארץ ישראל, ולא בכדי הקים את מכון המחקר החקלאי דווקא בנווה דקלים במרכז גוש קטיף. מעטים יודעים את תרומתו הרבה לחקלאי גוש קטיף בכלל ולחברת 'חסלט - עלי קטיף' בפרט. יפתח העמיד תלמידים רבים לתואר השני והשלישי והיה גאה בתלמידיו הרבים. בחדרו במכון למחקר היה ארון ובו עמדו עבודות הדוקטורט של תלמידיו. אני, אישית, חייב ליפתח תודה גדולה על הירתמותו לקידום לימודי האקדמיים. יפתח שסייע לי בלימודי לתואר השני בחקלאות, לא ויתר לי ועמד על כך שאשלים גם את לימודי הדוקטורט. זכיתי לעבוד במחיצתו יותר מארבעה עשורים ומעולם לא שמעתי מפיו טרזניה או ביקורת אישית. תמיד הקפיד להיות ענייני וישיר. יפתח, למרות שגדל בקיבוץ גבעת ברנר ובאדמתו נטמן, לא הסתיר את אהבתו להתיישבות בגוש קטיף וראה בה את החלוציות המודרנית. הייתה לו פתיחות והערכה רבה למסורת וליהדות. יום אחד הייתי בסיור בצפון באזור הכנרת. יפתח התקשר אליי בעניין נושא חקלאי כלשהו ובדרך אגב שאל היכן אני נמצא. עניתי לו שאני נכנס כעת לבית העלמין של המושבה כנרת. יפתח התרגש ואמר לי שאביו נקבר בבית העלמין שנים מספר לפני כן וביקש שאגש לקבר של אביו ואתפלל על קברו 'את מה שאתם הדתיים יודעים שצריך לומר ליד הקבר'. לא הופתעתי, ומובן שמילאתי את בקשתו. יפתח יקירנו, הלכת מעימנו בטרם עת. עוד נכוננו לך אתגרים ומשימות רבות, אך ליבך הגדול שהיה מלא באהבת המשפחה הענפה שכה אהבת, ובאהבת הארץ שזרמה בעורקיך - נדם.

נזכור אותך לעד!



הרב צבי שורץ

'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' - משה רבנו במשנת רבי משה בן מימון

הקדמה

יום פטירתו של משה רבנו ע"ה חל בז' באדר.¹ בעיון זה, נעמוד על ייחודו של משה רבנו ע"ה ומעלתו בעיני הרמב"ם, כפי שעולה מספריו: 'היד החזקה' - 'משנה תורה', פירושו למשנה, 'מורה נבוכים', הקדמותיו ואגרותיו. כבר אמרו על הרמב"ם:² 'ממשה עד משה לא קם כמשה'. וזאת, בשל הקשר העמוק בין משה רבנו לרמב"ם: כמו שמשה רבנו נתן את התורה כולה, גם הרמב"ם ביקש להקיף בחיבורו את כל התורה שבעל פה.³ לכן קרא לספרו 'משנה תורה', כיוון שלדבריו: 'אדם קורא תורה שבכתב תחילה, ואחר כך קורא בזה, ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם' (מתוך ההקדמה ל'משנה תורה').

א. נבואת משה רבנו – שלושה עיקרי אמונה מתוך שלושה עשר

הרמב"ם בפירושו למשנה (בהקדמה לפרק 'חלק' בסנהדרין) העמיד את יסודות האמונה על י"ג עיקרים. שלושה מתוכם הם עיקרי אמונה הקשורים למשה רבנו: **העיקר השביעי** הוא אמונה בנבואתו הייחודית של משה רבנו, שארבעה מאפיינים לה:
... והוא שנאמין כי הוא [משה רבנו] אביהם של כל הנביאים אשר היו מלפניו ואשר קמו מאחריו, כולם הם תחתיו במעלה. והוא היה הנבחר מכל מין האדם, אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא... ונכלל במעלת המלאכים, ונתבטלו ממנו הכוחות הדמיונות והחושיות והשגותיו, ונבדל כוחו המתעורר המשתוקק, ונשאר שכל בלבד.

1. קידושין לח ע"א.

2. כך כתב החסיד רבי יוסף יעב"ץ זצ"ל (חי לפני למעלה מ-500 שנה, בתקופת גירוש ספרד) בספרו אור החיים (תחילת פרק ט): 'אשר כבר נתפרסם על הרמב"ם - ממשה ועד משה לא קם כמשה'. וכן כתב החיד"א זצ"ל בספרו שם הגדולים (מערכת מ אות קי) שמצא כתוב, שלא היה שום תנא או אמורא שנקרא משה, 'והיינו דאמרי אינשי על הרמב"ם ממשה עד משה וכו''. אמרה זו חרותה על מצבת קברו של הרמב"ם בטבריה.

3. גדולי ישראל, ובייחוד הראב"ד, נרתעו משמו הנועז של הספר כשנ' לתורה. הראב"ד מתח על הספר ביקורת חריפה וגם על שם הספר, בטענה שיומרוני מצדו של הרמב"ם לצפות שיצירתו תחליף את כל הספרים שקדמו לו. מסיבה זו, נפוץ יותר השימוש בכינוי 'היד החזקה' על שם ארבעה עשר (י"ד) הספרים הכלולים בו, ושמו לקוח מן הפסוק האחרון בתורה: 'ולכל היד החזקה, ולכל המורא הגדול, אשר עשה משה'.



העניין הראשון - שהיה מדבר עם השם יתברך **בלא אמצעיות** מן המלאכים... כי איזה נביא שהיה, לא דיבר לו השם יתברך אלא על ידי אמצעי, ומשה בלא אמצעי שנאמר 'פה אל פה אדבר בו'.

העניין השני - כי כל נביא לא תבוא לו הנבואה אלא כשהוא ישן... ומשה יבוא עליו **הדיבור ביום**... 'לא כן עבדי משה פה אל פה אדבר בו'.

העניין השלישי - כי הנביא כשתבוא אליו הנבואה, יחלשו כוחותיו ויתקלקל בניינו ויגיע לו מורא גדול מאוד, כמעט שתצא רוחו ממנו... ומשה ע"ה לא היה כן, אבל יבוא אליו הדיבור **ולא ישיגוהו רתת ורעדה** בשום פנים, כמו שנאמר 'ודיבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו'.

העניין הרביעי - כי כל הנביאים לא תנוח עליהם רוח הנבואה ברצונם, אלא ברצון השם יתברך, שיודיע לו הדבר בנבואה, ויעמוד עד שינבא או אחר ימים או אחר חודשים... ומשה רבנו ע"ה **בכל עת שירצה**. אומר (במדבר ט) 'עמדו ואשמעה מה יצווה ה' לכם'.

מדברי הרמב"ם עולה, שמשה הצטיין בכוחותיו השכליים מכל בני האדם, וגם דרגת נבואתו נעלית באופן מהותי מנבואת כל הנביאים, שאינה בכוח הדמיון, אלא בשכל. משה רבנו, לדעת הרמב"ם, קשור גם לשני עיקרים נוספים: גם **לעיקר השמיני** שהתורה שניתנה למשה היא כולה מן השמיים.⁴ ובלשון הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (חלק ב פרק ט):⁵

כי נבואת משה רבנו נבדלת מנבואת זולתו. לכן אני אומר, כי מאותה ההשגה בלבד נתחייבה הקריאה אל התורה, כי קריאה זו של משה רבנו לנו, לא קדמה כמותה לשום נברא ממי שידענוהו מאדם עד לו, ולא באה אחריו קריאה כמותה לאף אחד מנביאנו.⁶

וגם **לעיקר התשיעי** שהתורה לא תשתנה ולא תתחלף (כי אם יש דרגה גבוהה יותר ממשה, אז הוא היה קולט ומבין באופן אחר את התורה, ובעיקר את התורה שבעל פה, ומוסר דברים אחרים). ובלשון הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק ב פרק ט):

וכך יסוד הוא בתורתנו שלא תהיה זולתה לעולם, ולפיכך לפי השקפתנו לא הייתה שם תורה **ולא תהיה זולת תורה אחת והיא תורת משה רבנו**.

ובהערות הרב קאפח (שם) הערה 5:

והוא **היסוד התשיעי** משלש עשרה יסודות התורה, שקבע רבנו בפירושו המשנה לסנהדרין פ"י מ"א.⁷

4. 'היסוד השמיני - היות התורה מן השמיים. והוא שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה ע"י משה רבנו ע"ה, שהיא כולה מפי הגבורה. כלומר, שהגיעה אליו כולה מאת ה' יתברך'.

5. מורה נבוכים, מוסד הרב קוק, מהדורת הרב קאפח, עמ' רנב

6. ובהערות הרב קאפח שם הערה 3: 'שאינה באמצעות כח המדמה, ושאינו אנו יכולים להשיג את אמיתת מהותה וכמו שכתב גם בסנהדרין פ"י מ"א **היסוד השמיני**'.

7. **היסוד התשיעי** - 'אלנסך' (במקור) ובתרגומים: 'ההעתק' או 'הביטול' (והכוונה לניסוח חדש, תוך כדי ביטול הנוסח הקודם, כפי שמאמינים המוסלמים, שהתורה שניתנה למשה בטלה, וניתנה להם תורה אחרת), 'והוא כי זאת **תורת משה** לא תבוטל, ולא תבוא תורה אחרת מאת ה' זולתה. ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע, לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. שנאמר 'לא תוסיף עליו, ולא תגרע ממנו'.

ולכן לדעת הרמב"ם, מי שמכחיש את ייחודה של נבואת משה רבנו נקרא אפיקורס. ומי שאומר שמשה רבנו אמר מעצמו ולא מפי הקב"ה, נחשב **ככופר בתורה**. וזו לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ח):

שלושה הן הנקראים אפיקורסין... **והמכחיש נבואתו של משה רבנו**... שלושה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה', אפילו פסוק אחד, אפילו תיבה אחת - **אם אמר, משה אמרו מפי עצמו, הרי זה כופר בתורה**.

ב. משה רבנו – נביא על

משה רבנו הוא בעל דרגה נבואית השונה מהותית מכל הנביאים. והוא מכונה 'נביא' כי אין מילה אחרת לתאר את נבואתו (מורה נבוכים, חלק ב פרק לה):

אשר אודיעך אותו - כי כל דבר שאומר אותו בנבואה בפרקי זה המאמר, אמנם הוא בצורת נבואת כל הנביאים אשר לפני משה ואשר יבואו אחריו. אמנם נבואת משה רבנו לא אדבר בה באלו הפרקים אפילו מלה אחת לא בביאור ולא ברמיזה. **והוא ששם 'נביא' אמנם יאמר אצלי על משה ועל זולתו בסיפוק** [מונח רב משמע]. וכן העניין אצלי עוד בנפלאותיו ונפלאות זולתו כי אותותיו אינם מכת נפלאות שאר הנביאים. אמנם רָאִיתָ התורה על היות **נבואתו נבדלת מכל מי שקדמו** היא אמרו 'וארא אל אברהם וגו' ושמי ה' לא נודעתי להם' - הנה כבר הודיענו שהשגתו אינה כהשגת האבות אבל יותר גדולה - כל שכן השגת זולתם ממי שקדם. ואמנם **הבדלה מנבואת כל מי שיתאחר** הוא אמרו על צד ההגדה 'ולא קם נביא עוד בישראל כמושה אשר ידעו ה' פנים אל פנים' - הנה כבר התבאר **שהשגתו נבדלת מהשגת כל מי שיתאחר אחריו**.

ובעצם, 'נבואת משה רבנו' שייכת לעולם הנס והפלא:

ואחר שתבדיל במחשבתך נבואת משה ומופתיו כי **פלאיות אותה ההשגה כפלאיות אותם המעשים**, ותהיה בדעה שזו מעלה שאין ביכולתנו להשיגה כפי אמיתתה, תשמע דברי בכל הפרקים הללו בנבואה ובמעלות הנביאים בה כל אלה למטה ממעלה זו.

כך עולה גם מדברי הרמב"ם ב'יד החזקה' (הל' עבודה זרה פ"א ה"ג) שמחשיב את משה רבנו כיצירה אלוקית מיוחדת שהקב"ה **'עשה'** כדי להיות זה, שדרכו תינתן התורה לישראל:

...ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו, **עשה משה רבנו** רבן של כל הנביאים ושלחו. כיון שנתנבא משה רבנו, ובחר ה' ישראל לנחלה, הכתירן במצוות והודיעם דרך עבודתו, ומה יהיה משפט עבודת כוכבים, וכל הטועים אחריה.

כך מסכם הרב יצחק שילת את קבוצת העיקרים העוסקת ב'תורה מן השמיים':⁸

נבואת משה רבנו לא הייתה דרגת נבואה שניתן להשיגה על ידי השתלמות אנושית, אלא היא ניתנה לו באופן על טבעי, לצורך קבלת התורה. התורה היא

8. הקדמות הרמב"ם למשנה, הוצאת מעליות, מעלה אדומים, ביאור ההקדמה לפרק חלק, עמ' ריב-ריג.



יחידה, נצחית ובלתי משתנה, ולפיכך, לא היה ולא יהיה מי שיגיע לדרגת הנבואה של משה רבנו. תורה מן השמים משמעה שכל נוסח ספר התורה כמות שהוא הוכתב למשה רבנו, ונלווה אליו פירוש בעל פה.

ג. משה רבנו במעמד הר סיני

הרמב"ם מחדש שלושה חידושים בשמיעת עשרת הדברות במעמד הר סיני: (א) הקב"ה **פנה בדבריו אל משה**, ולא לישראל, ולכן 'עשרת הדברות' נאמרו בלשון יחיד: 'אנכי ה' אלוֹקֵיך':

נראה לי כי במעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה, הוא כולו המגיע לכל ישראל, אלא **הדיבור למשה לבדו**, ולפיכך בא כל לשון עשרת הדברות בלשון היחיד הבודד, והוא ע"ה יורד לשיפולי ההר ומודיע לבני אדם מה ששמע' ולשון התורה עוד 'בעבור ישמע העם בדברי עמך' וגו', משמע שהדיבור אליו.⁹

(ב) בני ישראל שמעו קול גדול, אבל לא את המילים ופרטי הדברים, ורק **משה שמע את הדיבור** ואת המילים שיצאו מפי הקב"ה:

והם [בנ"י] שומעים את הקול העצום ללא חילוק מילים ועל שמיעת אותו הקול העצום אמר **'כשמעכם את הקול'**, ואמר **'קול דברים** אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול', ולא אמר **דברים** אתם שומעים.¹⁰

(ג) גם את הקול ששמעו בני ישראל, **משה רבנו שמע אותו אחרת**: 'ודע כי גם זה הקול, לא הייתה דרגתם בו שווה לדרגת משה רבנו'.¹¹

ד. תוקף ציווי התורה – דבר ה' למשה רבנו

במשנה בחולין פ"ז מ"ו (העוסקת באיסור גיד הנשה) מובא: אמר רבי יהודה והלא מהלך מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת לה? אמרו לו: **בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו**.

כלומר תוקף האיסור הוא רק בגלל 'מעמד הר סיני'. וזה שבתורה מובא האיסור בבראשית לב, לג: 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה' כי שם אָרַע המפגש של יעקב עם המלאך, ומאורע זה הוא **הטעם לאיסור**, אך לא מקורו ותוקפו. ממשנה זו לומד הרמב"ם עיקרון חשוב:

ושים לְפָנֶיךָ לְכָל־הַגְּדוֹל הַזֶּה הַמּוֹבָא בַּמִּשְׁנָה זו וְהוּא אִמְרָם מִסִּינֵי נֹאסֵר, וְהוּא, שֶׁאֵתָּה צָרִיךְ לְדַעַת, שְׁכָל מָה שֶׁאֵנּוּ נֹזְהָרִים מִמֶּנּוּ אוֹ עוֹשִׂים אוֹתוֹ הַיּוֹם אֵינּוּ עוֹשִׂים זֹאת, אֲלֵא מִפְּנֵי צִוּוֵי ה' עַל יְדֵי מֹשֶׁה, לֹא מִפְּנֵי שֶׁה' צִוּוּהָ בְּכַךְ לְנִבְיָאִים שֶׁקִּדְמוּהוּ, דּוֹגְמָא לְכַךְ, אֵינּוּ אוֹכְלִים אֲבָר מִן הַחֵי לֹא מִפְּנֵי שֶׁה' אִסַּר עַל בְּנֵי נַח אֲבָר מִן הַחֵי, אֲלֵא מִפְּנֵי שֶׁמֹּשֶׁה אִסַּר עֲלֵינוּ אֲבָר מִן הַחֵי, בְּמָה שֶׁנִּצְטוּוּהָ בְּסִינֵי, שִׁישָׂאֵר אֲבָר מִן הַחֵי אִסוּר. וְכֵן אֵינּוּ מִלִּים בְּגַלְל שֶׁאֲבָרָהֶם מִל אֵת עֲצָמוֹ וְאִנְשֵׁי

9. מורה נבוכים, חלק ב, פרק לג.

10. שם.

11. שם.

ביתו, אלא מפני שה' ציוונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה - אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו¹², אלא ציווי משה רבנו, הלא תראה אמרם: 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני'. הרמב"ם במכוון לא השתמש בניסוח המשנה 'בסיני נאמר', אלא חוזר ארבע פעמים על כך שתוקף הציווי הוא דבר ה' למשה רבנו, ולא ציווי ה' לנביאים שקדמוהו. כי תוקף החיוב מסיני הוא דווקא דברי ה' למשה רבנו. וכך הוא הסיק מתוך הגמ' (מכות כג ע"ב): 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני, שנאמר תורה ציווה לנו משה'¹³.

ה. אימות נבואת משה רבנו – מראה עיניים ומשמע אוזניים

הרמב"ם מקדיש את כל הפרק השמיני בהלכות יסודי התורה ב'יד החזקה' לנבואת משה, ובראש ובראשונה כיצד מאמתים את נבואת משה רבנו:

משה רבנו, לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה: שהמאמין על פי האותות יש בליבו דופי, שאפשר שייעשה האות בלט וכישוף... ובמה האמינו בו, במעמד הר סיני שעיינו ראו, ולא זה, ואוזנינו שמעו, ולא אחר האש והקולות והלפידים. והוא ניגש אל הערפל, והקול מדבר אליו; ואנו שומעים: משה, משה לך אמור להם כך וכך. וכן הוא אומר 'פנים בפנים, דיבר ה' עמכם' (דברים ה, ד), ונאמר 'לא את אבותינו, כרת ה' את הברית הזאת' (דברים ה, ג). ומניין שבמעמד הר סיני לבדו, היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר 'הנה אנוכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם' (שמות יט, ט): מכלל שקודם דבר זה, לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

מדבריו עולה, שאימות נבואת משה רבנו היא, כי עם ישראל כולו ראה ושמע את דיבור ה' למשה.

ו. אימות הנבואה של כל נביא – מכוה הציווי של משה רבנו

בשונה מנבואת משה רבנו, הרי אימות הנבואה של כל נביא היא, כי משה רבנו ציווה בתורה לשמוע אל נביא:¹⁴

12. יש מחלוקת, האם גם ליעקב נאסר גיד הנשה, ורק תוקף האיסור לדורות הוא מסיני, או שעד מתן תורה לא הוזהרו כלל (רש"י, חולין ק ע"ב ד"ה אמרו לו). הרמב"ם סובר, שליעקב נאסרה אכילת גיד הנשה, ואילו החיוב לנו לדורות הוא מסיני. וכך מתורצת קושיית הלחם משנה על הרמב"ם בהל' מלכים פ"ט ה"א, לפיו, יעקב אבינו הוסיף איסור 'גיד הנשה', ולדעתו, זה סותר את המשנה בחולין, האומרת שמסיני נאסר. אך אפשר להסביר שיעקב אבינו הוסיף איסור לעצמו, ומסיני נצטוונו לדורות.

13. רמב"ם, הל' מלכים פ"ח ה"י מחדש שמשה רבנו נשלח להנחיל את התורה והמצוות לא רק לישראל, שזהו תפקידו העיקרי, אלא גם להדריך את כל העולם לשמור שבע מצוות בני נח: 'וכן צווה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח'.

14. רמב"ם, הל' יסודי התורה פ"ח ה"ב וה"ג.



נמצאת אומר, שכל נביא שיעמוד אחר משה רבנו, אין אנו מאמינים בו מפני אלת לבדו, כדי שנאמר אם יעשה אות, נשמע לו לכל מה שיאמר; **אלא מפני המצווה שציונו משה בתורה, ואמר אם נתן אות 'אליו תשמעון'** (דברים י"ט, ט): כמו שציונו לחתוך הדבר על פי שני עדים, ואף על פי שאין אנו יודעים אם אמת העידו אם שקר; כך מצוה לשמוע מזה הנביא, אם האות אמת או בכישוף ולט. לפיכך אם עמד נביא ועשה אותות ומופתים גדולים, וביקש להכחיש נבואתו של משה רבנו... [אפילו] אם בא האות והמופת, 'לא תשמע אל דברי הנביא ההוא' (דברים י"ג, ד) שהרי זה בא אליך באות ומופת להכחיש מה שראית בעיניך. והואיל ואין אנו מאמינים במופת **אלא מפני המצווה שציונו משה, היאך נקבל מאות זה שבא להכחיש נבואתו של משה שראינו וששמענו.**¹⁵

ז. משה רבנו ומעלת המשיח

הרמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב) מחשיב את המשיח כנביא **שקרוב** בדרגתו למשה רבנו: מפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח... לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת, שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר: 'ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו' ונאמר: 'והסירותי את לב האבן מבשרכם'. מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יותר משלמה, **ונביא גדול הוא קרוב ממשה רבנו.**

הרב צבי יהודה קוק, התייחס לדברים אלו של הרמב"ם בשיחותיו:¹⁶ הרמב"ם היה 'חסיד' גדול של משה רבנו. הוא מזכירו בהערצה גדולה. ודרגת נבואתו של משה רבנו, הייתה מדרגה מיוחדת במינה. אף שהתנחומא (פרשת תולדות פיס' יד ד"ה שיר) דורש את הפסוק¹⁷ 'הנה ישכיל עבדי, ירום ונישא וג' מאוד' על המשיח: **ירום** מאברהם שנאמר (בראשית יד) **הרימותי ידי אל ה', ונשא מְנִשָּׁה** שנאמר כאשר **ישא** האומן את היונק'. דהיינו **יותר** ממשה רבנו. אבל הרמב"ם בהערצתו הגדולה למשה רבנו כותב שהמשיח יהיה **קרוב למשה רבנו.** ובשיחה אחרת כתב הרב צבי יהודה:¹⁸

הרמב"ם היה 'חסיד' גדול של משה רבנו, ולא יכול היה 'לעכל' שהמשיח יהיה גדול ממשה רבנו. הייתה לו שייכות כל כך עמוקה למשה רבנו, עד כדי קריאת ספרו הגדול 'משנה תורה', ובגלל הערכתו המרובה למשה רבנו הרשה לעצמו 'לשנות' קצת לשון חז"ל.

הרב זאב וולף בוסקוביץ בספרו 'סדר משנה' על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב) תירץ שהמשיח יגדל ממשה רבנו ע"ה במלכות ולא בנבואה:

15. alex-klein.co.il 'נבואת משה רבנו על פי שיטת הרמב"ם' בהערה 15: 'כך שניתן להגיד על נביא שקר שהוא בעצם 'כורת את הענף שהוא יושב עליו', במקרה שהוא מטיל ספק באמיתותה ונצחיותה של התורה, כי הרי מקור סמכותו היא התורה עצמה'.

16. שיחות הרב צבי יהודה, פרשת שופטים, סדרה א, להפטרה, סעיף 5.

17. ישעיהו נב, יג.

18. שיחות הרב צבי יהודה, שיחה 29, חזקיהו המלך, סעיף 5.

זוה הוא כוונת המדרש באמת, דמלך המשיח יתייחד בשלש אלה המעלות המצטרכות להיות **במושל עמים רבים**... ולפקח על צרכי עמו יהיה יותר ממשה, כאמור: 'ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אֶפְרַיִם וְכַרְמֵיכֶם וגו'... אבל במעלת הנבואה לא קם ולא יקום אחריו כמשה.

כמוהו תירץ גם הרב צבי יהודה בשיחותיו, את הסתירה שבין דברי הרמב"ם לדברי המדרש,¹⁹ והסביר שהמדרש שאומר שהמשיח יהיה גדול ממשה רבנו, אין כוונתו לומר שהמשיח יהיה גדול ממשה במעלת הנבואה, אלא יהיה **מנהיג ומלך גדול יותר**, ועל כך אומר המדרש 'נישא וגבה מאד - ממשה', היינו בנשיאות ההנהגה.²⁰

ה. 'משה רבנו לא מת'

הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה מתאר את ימיו האחרונים של משה רבנו: וכשהיה לפני מותו החל לכתוב התורה בספרים, וכתב שלושה עשר ספרי תורה גווילים, כולם מבי"ת בראשית עד למ"ד לעיני כל ישראל (בבא בתרא טו ע"א). ונתן ספר לכל שבט ושבט להתנהג בו וללכת בחוקותיו. והספר השלושה עשר נתנו ללוויים ואמר להם, 'לקוח את ספר התורה הזה' (דברים לא). אחר כך עלה אל ההר בחצי היום השביעי (ספרי פ' האזינו) לחודש אדר (מגילה יג ע"ב) כפי אשר דקדקה הקבלה. **והיה המקרה ההוא אשר קרהו, מוות בעינינו, בשביל שחסרנו ופקדנו אותו, וחיים לו לכבוד המעלה שעלה אליה.** וכן אמרו (סוטה יג ע"ב): 'משה רבנו ע"ה לא מת אלא עלה ומשמש במרום'.²¹

בסוגיה ממסכת סוטה שהביא הרמב"ם מובאות שיטות שונות בדבר מותו של משה רבנו: רב נחמן ורבי אליעזר מבינים שמשה מת, ויש דעה בשם יש אומרים שלא מת: רב נחמן אמר (דברים לד, ה) 'וימת שם משה' וגו' סמליון [שם חכם או שם מלאך] אמר: 'וימת שם משה ספרא רבה דישראל' [הקב"ה שבחו בשעת מותו כסופר הגדול של עם ישראל]. תניא רבי אליעזר הגדול... בת קול משמיע ואומר 'וימת משה ספרא רבה דישראל'. **ויש אומרים לא מת משה** - כתיב הכא 'וימת שם' וכתוב התם (שמות לד, כח) 'ויהי שם עם ה' מה להלן (בעלייתו להר סיני) עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש (לפניו במרום).

מדוע הביא הרמב"ם את הדעה של היש אומרים שמשה רבנו לא מת, שהיא רחוקה מפשוטו של מקרא, ולא את הדעה שעולה מפשט הכתוב, שמשה רבנו מת? אפשר לומר, בעקבות דברינו בעיון דלעיל, שמשה רבנו היה גדול מכל אדם בכל המעלות הרוחניות: חכמה, נבואה, והשגות אלוקיות. והרמב"ם רואה בו 'בחיר ה' מכל המין האנושי... עד

19. הערת הרצי"ה לרמב"ם בהלכות תשובה, מובאת בהערות לשיחתו לפרשת שופטים, סדרה א הערה 38. בשמונה קבצים, קובץ ח, אות קנז. מביא הרב קוק הסבר אחר: 'משה רבנו כולל הוא את כל נשמות ישראל מצד התורה, ומשיח הוא כולל אותם מצד עצמם, מצד מחשבתן של ישראל הקודמת לכל. **ומצד הפנימיות**, הלא נשמתן של ישראל הוא שורש התורה ופנימיותה, והתורה בשביל ישראל נבראה, ע"כ **וגבה מאד נאמר במשיח, גם ממשה, ומ"מ מצד התגלות התורה, הוא רק קרוב למעלת משה**'.

20. כמו שנאמר: 'ועבדי דוד נשיא בתוכם' (יחזקאל לד, כד).

21. במורה נבוכים, חלק ג, סוף פרק נא מסביר הרמב"ם שמשה רבנו מת ב'מיתת נשיקה' (בבא בתרא יז ע"א): 'ואופן זה של מוות הוא ההינצלות [ההצלה] מן המוות באמת'.



שהשיג המדרגה המלאכית, ונהיה במדרגת המלאכים'.²² ואם מצאנו שיש מעלה רוחנית לאחד מאישי המקרא שזכה לחיי נצח, והוא לא מת (כמו אליהו הנביא שעלה בסערה השמימה), מן ההכרח הוא, שיש גם למשה רבנו מעלה זו, ולכן צידד הרמב"ם בדעה זו, שמשה לא מת.



מצבת קברו של הרמב"ם בטבריה



22. הקדמה לפרק חלק בסנהדרין, הוצאת 'מעלות' (שילת), ביסוד השביעי משלוש עשרה היסודות. ובתרגום אבן תיבון: 'והוא היה הנבחר מכל מין האדם אשר השיג מידיעתו יתברך יותר מכל מה שהשיג או ישיג שום אדם שנמצא או שימצא וכי הוא ע"ה הגיע התעלותו מן האנושות עד המעלה המלאכותית ונכלל במעלת המלאכים'.



הרב יהודה פויסט

איחוד ההפטרות לעדות ישראל¹

הקדמה – מצב ההפטרות בימינו

ידוע שבמנהג קריאת ההפטרות בעם ישראל רבו השיטות והמנהגים. סיכום של כל השיטות ניתן לראות בנספח לערך 'הפטרה' שבאנציקלופדיה תלמודית² - מובאים שם כל המובאות וההזכרות של מנהגי ישראל. כמובן, מוזכרים מנהגי שלושת העדות הגדולות והמרכזיות: עדות המזרח, אשכנזים ותימנים, אך גם מנהגי עדות קטנות הנוהגות בימינו, ומלבדם כ-50 אזכורים בספרי פסיקה, סידורים ומחזורים של מנהגים שנהגו בעבר אך כיום אין אף קהילה או עדה הקוראת אותם בפועל. המנהגים חולקו לקטגוריות³ ומפאת ריבויים, אותיות הא-ב שבהם צוינו לא הספיקו, ועורך הערך הוסיף גם חלק מהאותיות הסופיות. הפרשה היחידה בשנה שאין בה מחלוקות הינה פרשת במדבר⁴, בכל שאר הפרשות קיימות דעות שונות, עד לשיא של עשרה מנהגים בפרשה אחת.⁵ ידועה גם פרשת 'ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה', שבה שלוש העדות הגדולות קוראות כל אחת בספר אחר.⁶ עוד יש להוסיף לכל המנהגים המוזכרים בערך ההפטרה הנ"ל, הצעות חדשות של רבני וחוקרי ישראל. בהצעות הללו ישנה התייחסות לקשר בין הפרשה להפטרה,⁷ הן עומדות מחד, בשאיפה לעשרים ואחד פסוקים,⁸ ומאידך, אינן ארוכות מדי

1. מאמר זה עוסק באיחוד ההפטרות בלבד ולא בנושא איחוד נוסחי התפילות ומנהגים אחרים. נושאים אלו לובנו באריכות בתשובות ומאמרים והנם טעונים במתח רוחני גדול. ראה: אבישי גרינצייג והרב רועי סיטון 'האם מותר לאדם להתפלל בנוסח שונה מנוסח אבותיו?', המעין תמוז תשע"ז, ושם מראה מקום בהערה 1; הרב יהודה סגל, 'שינויי מנהגים בעדות שונות לעומת נוסח אחיד', בצומת התורה והמדנה כרך ב, עמ' 207-279; הרב חיים סבתו, בואי הרוח, עמ' 26-27, 59. לעומת זאת בעניין איחוד ההפטרות, שמתייחס לקריאת פסוקים מספרי הנביאים, כמעט לא מצאתי התייחסויות, מה גם שהפתרונות בנושא זה קלים בהרבה.
2. בעריכת הרב נתן פריד, סוף כרך י'.
3. קהילות ספרד, אשכנז, תימן, מנהגי הרמב"ם, ספר האשכול, רמזי רוקח, אבודרהם, איטלקים ועוד.
4. היא מסוכמת בערך ההפטרה הנ"ל בשורה אחת. על דרך המליצה נוכל להביא את דברי המכילתא דרבי ישמעאל על הפסוק 'ויחנו במדבר ויחן שם ישראל נגד ההר' (שמות יט, ב): 'כל מקום שהוא אומר ויסעו ויחנו, נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת, אבל כאן השוו כולם לב אחד'. ומתאים הדבר לפרשת במדבר הנקראת כמעט תמיד לפני חג מתן תורה, עת עמדנו במדבר סיני באחדות וקיבלנו את התורה. בנוסף, ישנה הפטרה שאין בה מנהגי קריאות במקורות שונים, והיא הפטרת יום העצמאות שנקבעה ע"י הרבנות הראשית לישראל - 'עוד היום בנב לעמד ינפך ידו' (ישעיהו י, לב-יב, ו), אך אותה, לצערנו, לא כל עם ישראל קורא.
5. כך הוא בפרשת מסעי. בפרשת קדושים אפשר למנות אף 12 צורות של קריאה שונות.
6. עדות המזרח בירמיהו, אשכנזים בישעיהו ותימנים ביחזקאל. על דרך המליצה נוכל לומר שתחילתו של הספר המספר על גלות מצרים, מאופיין בהפטרות המנציחות את הגלות.
7. כך כתבו הרמב"ם, הל' תפילה פי"ג ה"ג: 'ומפטרין בכל שבת ושבת בנביא מעין שקרא בתורה', ובטור, או"ח סי' רפד: 'ומפטרין בנביא מעניינה של הפרשה'. המחברים עסקו רבות בפענוח קשר זה שבין הפרשה להפטרות. בין הספרים העוסקים בכך מהתקופה הקרובה ניתן למנות: 'פרשת השבוע



כדי לא להטריח את הציבור.⁹ אנו מציעים בזאת טיוטה לקריאת הפטרה אחידה לכל עדות ישראל. הצעה זו תוכל לעמוד מול עיני רבני ומנהיגי ישראל שיובילו מהלך לאיחוד ההפטרות ולקביעת הפטרה אחת שתהיה מקובלת על כל עם ישראל בכל שבת ומועד.

א. בחירת הפטרה – אינו דין אלא מנהג

זאת יש לדעת, שכבר היה כן בעבר - שינוי בקריאות ההפטרות, עת נהגה בארץ ישראל מסורת קריאה תלת-שנתית שבה סיימו את הקריאה בתורה במשך שלוש שנים וחצי. קטעי הקריאה בתורה היו קצרים יותר, ובהתאם היו הפטרות מרובות - יותר מפי שלושה מהמצוי כיום.¹⁰ הפיכת הקריאה מתלת-שנתית לחד-שנתית חייבה להתאים את מספר ההפטרות למצוי היום, תהליך שמיוחס לסוף תקופת הגאונים והמשכו בזמן הראשונים.¹¹ מספר הפרשות וההפטרות נקבע והתמסד, לעומת זאת אופן בחירת ההפטרות לא נקבע, ורבו בו המנהגים. כך תיאר ר' יוסף קארו (כסף משנה, הל' תפילה פי"ב הי"ב) את העניין: ונראה שלא היה להם באותו זמן הפטרות קבועות כמונו היום, אלא כל אחד היה מפטיר עניין שנראה לו שהוא מתייחס לפרשה. וגם בזמננו זה יש חילוק מנהגים בהפטרה.¹²

- והפטרותה, פיבל מלצר; 'בין הפטרה לפרשה' לר' יהודה שביב; הרב אברהם ריבלין 'עיוני הפטרה'; הרב יששכר יעקובסון 'חזון המקרא - סוגיות בתנ"ך על פי עיונים בהפטרות השנה'; הרב עדין שטיינזלץ בתנ"ך המבואר שלו; ר' גדי איידלהייט 'הפטרה לעניין - מסע בעקבות הנביאים'; ספר ההפטרות השלם עם ביאור מנחת כהן לר' משה בן עבו; יהושע רוזנברג, הקשר בין הפרשה להפטרה באתר דעת - לימודי יהדות ורוח, מדור תנ"ך, פרשת השבוע; הרב משה ליכטנשטיין - 'נתיבי נבואה - מבט אל ההפטרות'; ר' שמואל הכהן מונק - 'אבני שהם - על ההפטרות'; הרב שמעון ביטון, 'סוד ההפטרה - על הגלוי והסמוי בין ההפטרה לפרשה'; רחמים מלמד, 'הפטרות השבוע רעיונות חינוכיים'; שלמה ב"ר ניסים שו"ב, 'סיפור מן ההפטרה'; אברהם גוטליב, 'פרשה והפטרותה', ועוד.
8. מנהג זה נובע מהחשבון הבא: כנגד 7 העולים לתורה, הקוראים לכל הפחות שלושה פסוקים, יקראו את אותו מספר פסוקים בהפטרה, כדברי הברייתא במגילה כג ע"א. על ברייתא זו שאל רבא מהמנהג בפרשת צו לקרוא בירמיהו ז, כא: 'עולותיכם ספו' ויש בהפטרה זו למנהגים שונים 8, 11, או 17 פסוקים (אליהם מוסיפים עוד שני פסוקים כדי לסיים בדבר טוב). עונה הגמרא שעושים זאת כשנשלם העניין בהפטרה. למעשה מלבד הפטרה זו הפטרות וישב, ויגש, ויחי, בא, משפטים, תרומה, תצוה ויקהל, ועוד רבות, הינן לרוב המנהגים קצרות מ-21 פסוקים. במסכת סופרים פי"ד ה"א מוזכר מנהג לקרוא 22 פסוקים, והפסוק הנוסף כנגד חזן הכנסת.
9. עניין 'טירחא דציבורא' מופיע בהלכה לגבי דילוגים בנביא. המשנה במגילה (כד ע"א) פסקה שמדלגים בנביא: 'ועד כמה מדלג? עד כדי שלא יפסוק המתורגמן, כלומר מדובר בזמן מועט. לפי פירוש רש"י מגילה כג ע"ב, מנהגו של ר' יוחנן לקצר בהפטרות נבע אף הוא מטירחא דציבורא. אך הגמרא מדגישה שמדובר לפי המנהג שבצמוד לקריאה של הפרשה וההפטרה הוסיפו את התרגום לארמית ואף ביאור לדברים, וזהו דבר הנמשך זמן רב. כיום רק התימנים נוהגים להוסיף תרגום לפרשה ולהפטרה.
10. סיכם את רשימת ההפטרות לפי סדר הקריאה הארץ ישראלי, יוסף עופר, תרביץ נח, תשמ"ט, עמ' 173-175. ובקישור באתר אינטרנט שהוא יותר מעודכן: https://faculty.biu.ac.il/~ofery/papers/Haftarot%203%20years%20_%20Offer2016.xls
11. ראה רחמים שר שלום, 'הקריאה בתורה במחזור השנתי: המנהגים שקדמו למנהג האחיד', המעין 237, ניסן תשפ"א.
12. ואף במנהגי אותה עדה לעיתים אנו עומדים נבוכים מול מובאות שונות. לדוגמה, במנהג בני ספרד לפרשת ויצא ב-ספר ההפטרות השלם עם ביאור מנחת כהן' מסיימים בהושע יב, יב, ואילו הרב מרדכי אליהו מעיר בהערות לספר, שמוסיפים שני פסוקים נוספים. בספר הפטרות זה שיש בו הסכמה של

בגמרא במסכת מגילה אנו מוצאים פירוט ביחס לבחירת הפטרה בחלק ממועדי השנה, ואילו בשאר שבתות השנה אין התייחסות. הסביר זאת ר' שמואל הלוי קעלין (-1806 1724) בעל 'מחצית השקל' (או"ח סי' תכח ס"ק ט):
 והטעם, להיות אותן הפטרות חשובין יותר. כי לכל שבתות השנה לא בררו חז"ל ההפטרות, כי אם אמרו שיקראו בנביא מעניין פרשת היום והניחו הדבר לחכמי הדורות לברר כפי הנאות בעיניהם, מה שאין כן אותן הפטרות שבררו לנו חז"ל ואין רשאי לשנותן.

ב. מהי החשיבות באיחוד ההפטרות?

דורנו זכה לראות את נס קיבוץ הגלויות. במשך 75 שנות עצמאות מדינתנו ואף קודם לכן, ה' קיבצנו ברחמיו מארבע כנפות הארץ, ממזרח ומערב מצפון ומדרום. יהודים בני כל העדות חיים ביחד והתהליך המבורך של נישואין בין בני העדות השונות הולך ומתרחב. כיום באופן טבעי מטשטשים הבדלי ארץ המוצא וישנם שנושאים בגופם גנים של אשכנזי, ספרדי, תימני ועדה נוספת. יישובים חדשים קמים ונוסח התפילה וההפטרה בהם משתנה לפי החזן שהתמנה לאותה תפילה.¹³ ישיבות נוסדו והן משלבות בתוכם ספרדים ואשכנזים הלומדים בצוותא. מניינים מעורבים קיימים בצבא, במקומות עבודה, בבתי חולים ובזרועות הביטחון, תנועת התשובה הביאה בכנפיה יהודים שאין להם מנהג, כל אלו בבואם לקרוא בהפטרה נמצאים במבוכה - איזו הפטרה להעדיף. מנהג אחד בעניין ההפטרה, לא רק שימנע קטטה ומריבה, ויכוח ומחלוקת, אלא יגביר את עוצמת לימוד התורה וההעמקה בלימוד המשותף לכל העדות. לדוגמה, אם חס וחלילה עם ישראל היה ממשיך להיות מפוצל בסדר הקריאות בתורה - חלק מעם ישראל היה קורא את התורה במחזור תלת-שנתי וחלק אחר במחזור שנתי - האם מצב האחדות והעוצמה בלימוד התורה היו כמצבנו היום? כהמחשה לעניין זה נביא דוגמה מלימוד הדף היומי של התלמוד הבבלי. כיום אנו רואים וחווים עוצמה אדירה של לימוד זה, שלא הייתה קיימת

הרב עובדיה יוסף, בפרשת בראשית נאמר שהספרדים מסיימים בישעיהו מב, כא, ואילו בספר ההפטרות בהוצאת יריד ספרים בעריכת הרב שלמה כהן, שגם בו ישנה ברכה מהרב עובדיה יוסף, כתוב שהספרדים מסיימים ארבעה פסוקים קודם לכן - בישעיהו מב, יז. במנהג האשכנזים לפרשת וישלח - בתנ"ך קורן נאמר שקוראים בעובדיה, ואילו בתנ"ך צה"ל ובחומשים מודפסת הפטרה מהושע. בספר ההפטרות, הוצאת יריד ירושלים, מצוין הבדל בפרשת קדושים לתימנים, שהבלדים מסיימים ביחזקאל כ, טו, והשאר, מסיימים חמישה פסוקים לאחר מכן. הרמב"ם עצמו כתב בהל' תפילה פי"ג הי"ט: 'נהגו העם להיות מפטירין קודם תשעה באב בשלש שבתות בדברי תוכחות... ומנהג פשוט בעירנו להיות מפטירין בנחמות ישעיהו מאחר תשעה באב עד ראש השנה, וחזר על כך בסוף ספר אהבה: 'וכן נהגו רוב העם להיות מפטירין בנחמות ישעיהו בן אמוץ מאחר תשעה באב עד ראש השנה, בסוף הל' תפילה לא נמנע להביא הפטרות אחרות שאינם מישעיהו. ר"י קאפח כותב על כך במהדורתו (הערה מט): 'ושלש הפטרות הללו האמורים כאן, אין כיום מי שאומר אותן, ואותו הדבר ניתן לומר על 7 דנחמתא - בפרשות ואתחנן עד ניצבים. השאמים והבלדים חלוקים בהפטרות מסעי ודברים, ובהפטרות מנחה של תשעה באב ישנה מחלוקת בקרב התימנים האם קוראים או לא. ראה הרב אליעזר מלמד, 'בני עדות שונות המתפללים יחד', פניני הלכה, הל' תפילה, עמ' 96-97. העיקרון המנחה הוא לקצר בקטעי תפילה הנאמרים בקול ע"י החזן, שבהם יש הבדלים בין העדות. אם כך נהג, יהיה זה סביר להאריך מעט בעניין ההפטרה, שהיא דברי תורה ולימוד בתורת הנביאים, כפי הצעתנו.

אילולא נעשו כולם אגודה אחת. אין אנו יכולים אפילו לדמיין מצב בו במקביל לר' יהודה מאיר שפירא (נפטר ב-1933), היה קם דרך משל חכם ספרדי, והיה מייסד דף יומי לספרדים שהיה שונה מהדף היומי לאשכנזים, ובאותה עת חכם תימני היה מייסד דף יומי משלו. כל עדה הייתה לומדת במקום אחר, מסיימת את הש"ס בזמן אחר והחזון הענק של הרב שפירא לא היה מתממש בכל עוצמתו. וכה כתב הראי"ה קוק זצ"ל באחת מאגרותיו ('אגרות הראיה', ח"ד איגרת שא) בהקשר לשמועה על מחלוקת בין העדות בתחילת כינונה של הרבנות הראשית בארץ, ואף שאין הוא מתייחס כאן למנהגי הקריאה בהפטרות, דבריו יכולים להוות עבורנו תמרור כיוון משמעותי:

...השמועה בדבר החלוק בין העדות האשכנזית והספרדית בארץ ישראל... איננה נכונה, וכי דבת שוא היא. אנחנו כל עבודתנו היא רק לאחד את כל העדות היהודיות השונות ולאחה את הקרעים... אדיר חפצנו תמיד, רק לקרב את פזורותינו אחת אל אחת, ולא לרחק ולהבדיל בין עדה לעדה.¹⁴

ג. עקרונות בחירת ההפטרות בהצעה החדשה

1. התייחסות בעיקר למנהגי העדות המרכזיות: בני עדות המזרח, אשכנזים ותימנים
תמיד נוכל למצוא בני עדה קטנה שיש להם מסורת בדבר קריאה בהפטרה בצורה שונה, אך אם נידרש לכך, הדבר יסתבך מאוד ולא נוכל למצוא מכנה משותף לקריאה אחידה. דוגמה לדבר - קהילת הרומניוטים (רומניא - יהודים שחיו בטורקיה, יוון והבלקן. מוצאם של יהודים אלו מרומא ועם התפשטותם עבר המנהג לקהילות מרכז איטליה וצפונה, ומכאן השם 'מנהג איטאליאני'), שברבות מהפרשות יש להם מנהג השונה מהמקובל. מדובר בקהילה קטנה ביותר, שכן אסון השואה גרם להכחדת יהודים רבים שאחזו בנוסח זה. כיום קיימות קהילות אחדות בירושלים, בניו יורק ובאירופה המשמרות מנהג זה. במנהגה של קהילה זו, ההפטרות מבוססות על הנהג בקריאה התלת-שנתית, ובו נבחרה בדרך כלל הקריאה של הסדרה הראשונה.¹⁵

2. הוספת פסוקים של בני העדות האחרות

אין כל איסור בהוספת פסוקים נוספים למנהג עדה אחת, במיוחד אם מצאנו שנהגו בזה עדות אחרות. פעמים רבות הוספת הפסוקים מוסיפה הבנות ועומקים לקשר בין הפרשה להפטרה.¹⁶ לעיתים מספר הפסוקים של בני עדה אחת אינם מגיעים ל-21, וכפי שציינו

14. במקום אחר הרב מביע התנגדות לשינוי מבטא בתפילה ומנהגים נוספים (שו"ת אורח משפט, או"ח סי' יח). כפי שציינו בהערה 1 אין אנו מתייחסים כאן לנוסחי תפילה ומבטא, שבהם ניתן לומר שיש כוונות ושערים בשמיים המתייחסים לכל נוסח, אלא לבחירת פסוקי הפטרה המתאימים לפרשה, שהניחו הדבר לחכמי הדורות לברר לפי הנראה להם.

15. ראה דניאל גולדשמידט, על מחזור רומניא ומנהגו, ספונות ח תשכ"ד; ויקיפדיה 'נוסח רומניא'.

16. לדוגמה בהפטרות שבת חול המועד פסח וסוכות, על פי הגמרא מגילה לא ע"א קוראים על חזון העצמות היבשות ביחזקאל לז, א-י. התימנים מוסיפים בתחילה שני פסוקים הבאים קודם לכן (לו, לז-לח) העוסקים בתיאור הגאולה שתהיה בריבוי אוכלוסין, 'כצאן אדם', ושהערים החרבות תתיישבנה. תוספת זו משמעותית למתבונן בגאולה המתרחשת מול עינינו, שבה יש התקיימות של 'ונבנתה עיר על תילה' והדמוגרפיה של העם היהודי מפליאה עין כל רואיה. מן הראוי להביא כאן את דבריו

לעיל, ישנה עדיפות למספר זה. במקרים אחדים ע"י שילוב המנהגים נגיע לכך.¹⁷ בהמשך, לאחר שנביא את רשימת ההפטרות, נתייחס אל חישוב הזמן הממוצע של הוספת הפסוקים, שאינו ארוך, והטענה של טירחא דציבורא אינה קיימת במקרה זה. רש"י על הגמרא (מגילה כד ע"א) העוסקת בהימנעות מבזבז זמנו של הציבור, כתב: שלא ידלג ממקום שהוא קורא אלא כדי שיוכל לגול את הספר ולקרות במקום הדילוג קודם שיגמור התורגמן תרגום המקרא שידלג זה, משום שאין כבוד צבור לעמוד שם בשתיקה.

ודוק, לגרום לציבור שימתין בחוסר מעש ועניין, הוא המעשה של זלזול בכבודו, אך חלילה לנו להשוות זאת לקריאה בציבור של פסוקים מנביאי ה' הקדושים שדבר ה' בפיהם. בזעיר אנפין ניתן לראות תופעה דומה יום יום, בכל התפילות שאנו משתתפים בהם - באמירת הקדישים על ידי היתומים. מנהג אשכנז לומר את הנוסח הקצר ביותר. נוסח ספרד מוסיפים 'ויצמח פורקניה ויקרב משיחה'. עדות המזרח מוסיפים בנוסף לכך גם: 'ושבע וישועה ונחמה ושיזבה ורפואה וגאלה וסליחה וכפרה, וריוח והצלה'. בזמן שיש מנין מאוחד, ובו אשכנזים ובני עדות המזרח, נהגו האבלים האשכנזים לעצור קמעא ולהמתין עד שבעלי הנוסח האחר יסלימו את אמירת 14 המילים הללו. המתנות אלו, שעורכות אומנם בכל קדיש שניות ספורות, מצטרפות יחדיו לזמן לא קצר לפי החישוב של 7 קדישים ביום, בכפולה של ימי השבוע ושל שנים עשר חודשי השנה. לא ראינו מימינו ויכוח על עניין זה. הכול מבינים שלמען האחדות, לטובת הערך של 'ברוב עם הדרת מלך', כדאי לוותר מעט. מעין עניין זה מצאנו גם בברכת ההלל שיש עדות שלא מברכות, ואם עומד חזן מהן, נהגו שאיש מעדה אחרת מברך והוא בזמן זה שותק. בשלוש הרגלים במניינים המאוחדים, בני עדות ספרד נוהגות להוסיף בליל החג פרקי תהילים, והאשכנזים מצטרפים אליהם. גם בענייני מנהג בציעת לחם ראינו שהגמרא (ברכות לט ע"ב) משבחת אדם שנהג לחומרה כמו שני מנהגים ועליו אמרה: 'שלום אתה ושלמה משנתך ששמת שלום בין התלמידים'. במאמר מוסגר נאמר, שמי שזמן התפילה כה יקר בעיניו, ניתן לקצר עבורו בקטעי 'מי שברך' בעליות לתורה הגורמים לאריכות מיותרת.

3. ניסיון לאיזון כשישנה מחלוקת גמורה בין עדות

דבר ברור הוא שכדי שמנהג חדש ומאחד יתקבל, צריכה להיווצר תחושה של שוויוניות בויתורים. כאמור לעיל כאשר מדובר בהוספת מספר פסוקים בדרך כלל נעדיף לנהוג כן,¹⁸ והסיכוי להתקבלות הדבר גדול לאין ערוך ממצב שמקצצים פסוקים לבני עדה

החשובים של הרב יהודה סגל במאמרו הנזכר בהערה 1: 'אם רצוננו ב'איחוד' הרי הדרך פתוחה לפנינו, לקחת כל החומרות מכל העדות, בין אלה שמצד ההלכות, בין מצד המנהגים, ובין מצד הסייגים והתקנות וכו' ואז נגיע לגוי אחד בארץ כאיש אחד ובלב אחד עושים רצון קונם במשמעת אחידה ואמיתית'.

17. לדוגמה, בהפטרות שבת שנייה של חנוכה, אם מצרפים את מנהג שלוש העדות הגדולות עם מנהג קהילת רומניא הקטנה, מגיעים בכך ל-21 פסוקים. מה שאין בקריאה של אף עדה. בפרשת ויקהל אף עדה לא מגיעה ל-21 פסוקים אך שילוב של מנהגי שלוש העדות יחדיו מביא למספר זה.

18. בכך נצא ידי חובת כל הדעות. דוגמאות נוספות לפשרות ולרצון לצאת ידי כולם כיסוד בעיצוב מנהגים ראה דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, ח"א, עמ' לט-מה.



שמורגלת בקריאה זו.¹⁹ בסעיף זה אנו מדברים על מקרים שבהם מדובר על קריאות שונות לגמרי. כאן ננקוט בכלל של העדפת הרוב, כלומר אם שתי עדות נוהגות מנהג אחד ועדה אחרת מנהגה שונה, נעדיף את מנהג השתיים.²⁰

4. התייחסות להצעות שהובאו בחיבורי חכמים ואינן נוהגות בפועל

תורתנו תורת חיים היא והלימוד והעיסוק בה מתפתחים ומתרחבים. אומנם אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם ואם הם כבני אדם אנו כחמורים וכו', אך כנסים על גבי ענקים אנו בדור של עקבתא דמשיחא וקיבוץ כל הגלויות בארץ הקודש, מוצאים אנו אפשרויות חדשות שיגדילו תורה ויאדירוה. וכה כתב הרב יהודה שביב ז"ל ('בין הפטרה לפרשה', הערה 4 בפתח דבר):

אפשר כי מה שנאות לחכמי דור אחד אינו נאות לחכמי דור אחר ומה שיפה במקום פלוני אפשר שבמקום אלמוני ימצאו החכמים נבואה יפה יותר לעניינם. ואולי פתח השאירו חז"ל לחכמי הדורות והמקומות לחפש באופן מתמיד אחר נבואה הולמת שתתאים לא רק לפרשת היום, אלא גם לענייני השעה והמקום. בהצעתנו אנו מביאים הפטרות שעומדות בכללים אלו: התאמה טובה בין הפרשה להפטרה והימנעות מאריכות יתרה אף שאין כיום עדה שנוהגת כך. מקרא לטבלה המסכמת את הצעתנו ביחס להפטרות:



הערת העורך: עקב קוצר המקום מובאות כאן רק ההצעות לחלק מההפטרות. את הטבלה המלאה וכן את קובץ ההפטרות המאוחד לעדות ישראל על פי המוצע בטבלה ניתן לראות בקישור <https://bit.ly/3N8eRqJ> ובקוד לסריקה משמאל.

בטור הפרשה או תאריך מיוחד - נפרט בקצרה מה קוראים ומה מספר הפסוקים. מפאת האריכות לא יכולנו לפרט את כל מה שנכתב בסיכום של ערך 'הפטרה' באנציקלופדיה התלמודית בעריכת הרב נתן פריד, והוספנו הפניה: עיין באנציקלופדיה תלמודית. לא התייחסנו בטבלה לקריאות יום טוב שני של גלויות, משום שהצעתנו נוגעת לבני ארץ ישראל היושבים באחדות בארצם. בן הגולה השוהה בארץ ומתכנן לצאת מקודש לחו"ל, יקרא בכל מקרה את הפטרת המקום ממנו בא.

טור העדות מחולק לארבע: ספרדים, אשכנזים, תימנים, ומנהגים ועדות נוספות.

19. יוצאת מן הכלל פרשת בשלח, שתוספת הפסוקים של מנהג אשכנז ארוכה מאוד (33 פסוקים יותר מבני עדות המזרח), והיא מהווה תוספת, הקדמה ורקע לעיקר ההפטרה - שירת דבורה, שמתאימה לקריאה בשבת בה קוראים על שירת הים. התימנים לעומת זאת, גם מקדימים פסוקים לשירה, אך מסתפקים בשניים. אנו מציעים לבני כל העדות לאמץ את קריאתם. מחד, מובא כאן הרקע לשירת דבורה, ומאידך, התוספת אינה ארוכה.

20. במקרה של פרשת שמות, שכאמור, כל עדה קוראת בספר אחר, נקטנו בהעדפה מתקנת לטובת הספרדים, שקריאתם נבחרה בסיכום הכללי מעט פחות מהאשכנזים (משום שממוצע הפסוקים לספרדים הוא הנמוך מבני העדות, ואנו בחרנו כפי שציינו בסעיף ב' להוסיף את הפסוקים של העדות האחרות). כאן, לצורך האיזון העדפנו את הפטרות. וראה הערה 27 ביחס לשיקולים בבחירת ההפטרה בפרשה זו.

בטורים אלו נביא את מספר הפסוקים הנאמרים לפי כל עדה ומנהג. כאשר ישנה התאמה מלאה בין מנהג העדה להצעתנו יסומן הדבר בשני אגודלים 👍 👍. כאשר ההתאמה אינה מלאה, כגון שמלבד מה שהעדה נהגה לקרוא נוספו לה עוד מספר פסוקים יסומן הדבר באגודל אחד 👍. כאשר אין ברירה ונבחרה הפטרה אחרת, לא יופיעו אגודלים כלל. מתחת לסימונים אלו מצוינים מספר הפסוקים שנוספים או נגרעים למספר הפסוקים שהעדה נהגה לקרוא. הדבר חשוב כדי להראות שלבני כל העדות, בממוצע, נוספים בסך הכול מספר פסוקים מועט והוויתור והאריכות בקריאה אינם משמעותיים. פירוט וסיכום יובאו בסוף הטבלה.

טור מספר הפסוקים לפי ההצעה - בעמודה השמאלית נכתוב את מספר הפסוקים המוצע.

הערות לטבלה - תוספות הסבר והרחבות. כאן נכתוב את השיקולים לבחירת ההפטרה המוצעת ולעיתים נפרט גם לגבי תוכן ההפטרה והקשר שלה לפרשה.

מספר פסוקים לפי ההצעה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד
25	בכתב יד פרסי מוזכר להוסיף את הפסוק הראשון מהפרק הבא 'ויקם וילך ויהונתן בא העיר' (כא, א ס"ה 26 פסוקים)	25 👍 👍	25 👍 👍	25 👍 👍	1 שבת ערב ראש חודש - על פי הגמרא במגילה לא ע"א קוראים 'ויאמר לו יהונתן מחר חדש' - שמואל א כ, יח-מב (25 פסוקים)
25	יש מנהג ג'רבה שמתחילים בפסוק ה', ס"ה (20 פסוקים) 👍 וקהילת רומניא נוהגים לקרוא ביחזקאל מו, א-יח	25 👍 👍	25 👍 👍	25 👍 👍	2 שבת ראש חודש - רוב העדות קוראות את נבואתו של ישעיהו על הגמול לעתיד לבוא של הרשעים והשכר לצדיקים - ישעיהו סו, א-כד (24 פסוקים). בגלל שהפסוק האחרון מדבר על הגמול לרשעים, חוזרים על הפסוק הקודם (ס"ה 25 פסוקים)
38		38 👍 👍	38 👍 👍	38 👍 👍	3 ראש השנה יום א' - גמרא במגילה לא ע"א: 'ויש אומרים בחנה' - שמואל א א, א-ב, י, וכך נוהגות רוב העדות ביום הראשון (ס"ה 38 פסוקים). ויש מנהגים שונים היכן מתחילים והיכן מסיימים, ראה אנציקלופדיה תלמודית














מספר פסקים לפי התענה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
19		19 	19 	19 	ראש השנה יום ב' - על פי הגמרא במגילה לא ע"א מפטירים 'הבן יקיר לי אפרים' - בירמיהו לא, א- יט (19 פסוקים). ויש מנהגים שונים היכן מתחילים והיכן מסיימים, ראה אנציקלופדיה תלמודית	4
					שבת תשובה - בין ראש השנה ליום הכיפורים, יוצאת בוילך או בהאזינו - ראה הפטרת וילך	
24		24 	22 	22 	יום הכיפורים בשחרית קוראים על פי הגמרא במגילה לא ע"א: 'כי כה אמר רם ונשא' (ישעיהו נז, טו). רוב העדות מתחילות פסוק קודם לכן: נז, יד - ומסיימות בפרק נח, יד (ס"ה 22 פסוקים), והתימנים מדלגים ומוסיפים עוד 2 פסוקים נט, כ-כא	5
50		47 	50 	50 	יום הכיפורים במנחה - יונה א, א-ד, יא (47 פסוקים). האשכנזים, הספרדים והאיטלקים מוסיפים עוד שלושה פסוקים ממיכה ז, יח-כ (ס"ה 50 פסוקים). ויש עוד מנהג כמופיע באנציקלופדיה תלמודית	6
22	מנהג רומניא לסיים בפסוק י"ט 	22 	21 	21 	חג ראשון של סוכות - על פי מגילה לא ע"ב מפטירים בפרק האחרון בזכריה הנפתח במילים: 'הנה יום בא לה' (זכריה יד, א) וכך נוהגות רוב העדות. התימנים מתחילים פסוק קודם לכן (יג, ט) ומסיימים בפרק יד, כא (לתימנים 22 פסוקים, לשאר העדות 21 פסוקים)	7

מספר הפסקה לפי התענה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
39		23 👍 16+	22 👍 17+	22 👍 17+	שבת חול המועד סוכות - על פי הגמרא מגילה לא ע"א קוראים בשבת זו 'ביום בא גוג' - יחזקאל לח, יח. התימנים מקדימים מפסוק א' ומסיימים בסוף הפרק (ס"ה 23 פסוקים). האשכנזים והספרדים מתחילים ביחזקאל לח, יח ומוסיפים עד - לט, טז (ס"ה 22 פסוקים). צירוף המנהגים יחזקאל לח, א-לט, טז מביא ל-39 פסוקים	8
					שמחת תורה ראה הפטרת וזאת הברכה	
20		20 👍 👍	20 👍 👍	20 👍 👍	שבת חנוכה (אם יש שתי שבתות זו הפטרת השבת הראשונה) - על פי הגמרא במגילה לא ע"א מפטירים בנרות זכריה - זכריה ב, יד ומסיימים בפרק ד, ז (ס"ה 20 פסוקים). ויש עוד מנהגים כמובא באנציקלופדיה תלמודית	9
24	רומניא 21 👍 3+	11 👍 13+	11 👍 13+	11 👍 13+	שבת שנייה של חנוכה (זהה בחלקה לויקהל). מנהג יהודי רומניא להתחיל במלכים א, ז, כז ולסיים בפרק א, ז, מז ורוב העדות קוראים מלכים א, ז, מ-נ באנציקלופדיה תלמודית ישנם עוד מנהגים אך ללא ציון עדות שנוהגות כך בפועל עיין שם. אם נשלב גם את מנהג יהודי רומניא (המקפידים על 21 פסוקים) וגם מנהג רוב העדות נקרא את מלכים א, ז, כז-נ נגיע ל-24 פסוקים	10



מספר פסוקים לפי התצעה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
21	וישנם עוד חילוקי מנהגים היכן מתחילים והיכן מסיימים ומהיכן קוראים כמופיע באנציקלופדיה תלמודית	17 4+	21 	17 4+	שבת שקלים - אשכנזים ותימנים קוראים על איסוף הכסף ע"י יואש למקדש - מלכים ב, יב, א-יז. ספרדים מוסיפים ל-17 פסוקים אלו עוד 4 פסוקים מהפרק הקודם העוסק ביהוידע הכהן הצדיק אשר הכין את הקרקע לטיהור המקדש ובו נעזר יואש אח"כ לתיקונים נוספים בבניין המקדש - מלכים ב, יא, יז-כ, ומסיימים כאשכנזים ותימנים - במלכים ב, יב, יז, ובכך הם מגיעים ל-21 פסוקים	11
35		34 1+	34 1+	33 2+	שבת זכור - כל העדות קוראות את סיפור מלחמת שאול בעמלק - שמואל א, טו, ישנם הבדלים קלים בין העדות המסתכמים בפסוקים ספורים היכן בדיוק מתחילים והיכן מסיימים. אשכנזים מתחילים בפרק טו, ב ומסיימים בפרק טו, לד (33 פסוקים). ספרדים מתחילים פסוק קודם (34 פסוקים), ותימנים עוד פסוק קודם אך מסיימים בפרק טו, לג (34 פסוקים). מאחר שמדובר בס"ה בתוספת של שלושה פסוקים כדאי לאמץ את התוספות של שלוש העדות: אשכנזים, ספרדים ותימנים ולקרוא משמואל א, יד, גב-טו, לד	12

מספר פסוקים לפי התענה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
23		21  2+	21  2+	23  	פרשת פרה - רוב העדות מתחילות ביחזקאל לו, טז שהוא תחילת הנבואה והעניין. הספרדים והתימנים מסיימים בפסוק לו והאשכנזים מוסיפים עוד שני פסוקים (לז-לח) ²¹	13
35		28  7+	23  12+	28  7+	פרשת החודש - גרעין הקריאה של כל העדות הוא יחזקאל פרק מה המדבר על חודש ניסן וקורבנותיו. כל עדה מתחילה ממקום אחד ומסיימת במקום אחר. אם נרצה לצאת ידי כל השיטות יש לתפוס את השיטה המתחילה ראשונה - שיטת התימנים המתחילים בפרק מה, ט, ולקרוא עד לסיום של האחרונים - שיטת האשכנזים - מו, יח (ס"ה 35 פסוקים)	14
22	מונהג חב"ד שמפטירים במלאכי רק בשבת שבערב פסח. ב'ספר ההפטרות' כתוב שיש נוהגים לקרוא בירמיהו ז, כא-ח, א-ג, ט, כב-כג, אלא ולא מצאתי באנציקלופדיה תלמודית מי אלו שנהגו כך	למנהג התימנים אין הפטרה מיוחדת לשבת זו אלא מפטירים בפרשת השבוע	22  	22  	שבת הגדול - האשכנזים והספרדים מפטירים במלאכי ג, ד-כד וכדי לסיים בפסוק נאה ונעים חוזרים על פסוק כג: 'הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא'	15

21. שהם סיום הפרק ומשלימים את הנבואה גם בתיאור הריבוי של עם ישראל. מאחר שמדובר רק בשני פסוקים שהם חלק חשוב מהנבואה כדאי לאמץ את המנהג האשכנזי.



מספר פסוקים לפי התענה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
16	ויש מנהגים המתחילים בפסוק קודם ומסיימים בפסוק י"ב	16 	16 	15 1+	חג ראשון של פסח - האשכנזים קוראים יהושע ה, בפרק ו, א (15 פסוקים כנגד 5 עולים בחג וכל עולה מקבל 3 פסוקים), ואילו הספרדים והתימנים מוסיפים עוד פסוק לאחר דילוג - ו, כז ²²	16
16		16 	14 2+	14 2+	שבת חול המועד פסח - על פי הגמרא במגילה לא ע"א קוראים בשבת זו על חזון העצמות היבשות - יחזקאל לז, א-יד (14 פסוקים). התימנים מוסיפים בתחילה שני פסוקים הבאים קודם לכן - לו, לז-לח, העוסקים בתיאור הגאולה שתהיה בריבוי אוכלוסין 'כצאן אדם' ושהערים החרבות תתישבנה ²³ (16 פסוקים)	17
51	וישנם מנהגים נוספים עיין באנציקלופדיה תלמודית	51 	51 	51 	שביעי של פסח - על פי הגמרא במגילה לא ע"א מפטירים ב'ידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל אותנו מכף כל אויביו ומכף שאול' - שמואל ב, כב (ובו 51 פסוקים)	18
25		25 	25 	25 	יום העצמאות (כמו שמיני של פסח הנקראת רק בחו"ל) נבואת ישעיהו שנבחרה - י, לב-יב, ו ²⁴ (ס"ה 25 פסוקים)	19

22. הגמרא במגילה לא ע"א פוסקת: 'בפסח... מפטירין בפסח גלגל'. הכוונה לפסח שעשו יהושע והעם בכניסתם לארץ ישראל. הפסוק שהספרדים והתימנים מוסיפים הוא: 'ויהי ה' את יהושע ויהי שמעו בכל הארץ'. פסוק זה מלמדנו שהגאולה המלאה תלויה גם בכך שעמי האזור מכירים מתוך יראה והערכה שאכן ה' עוזר לעם ישראל. ואנו מציעים שגם האשכנזים יאמצו פסוק חשוב זה וגם יקראוהו.

23. אצל קצת קהילות אשכנז מוסיפים פסוק אחד משני פסוקים אלו - יחזקאל לו, לז.

















24. הרבנות הראשית לישראל פסקה שיש להפטיר בשחרית את פסוקי הגאולה בספר ישעיהו. מה כוללת גאולה? ניצחון על אויבים, הנהגה של העם ע"י 'חטר מגזע ישי', מערכת משפט הדואגת לצדק, אחדות בעם, שלום ושלווה, קיבוץ גלויות, ניסים כבימי יציאת מצרים וקרבה והודיה לקב"ה ואלו בדיוק המרכיבים של ההפטרה.

מספר פסוקים לפי התצעה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
31	יש מנהג שקורא רק את 12 הפסוקים הראשונים בפרק א' ס"ה 12 פסוקים 👍 19+	31 👍 👍	29 👍 2+	29 👍 2+	שבועות - כל העדות והמנהגים קוראים את יחזקאל פרק א' וחותרים בפסוק 'ותשאני רוח' (ג, יב). (ס"ה 29 פסוקים) התימונים מוסיפים באמצע שני פסוקים ראשונים מפרק ב' (ס"ה 31 פסוקים)	20
16				16	מנחה בתענית ציבור - אשכנזים קוראים בישעיה 'דרשו ה' בהמצאו' נה, ו-נו, ח (16 פסוקים). ספרדים ותימונים, יש שאין מפטירין כלל, יש שמפטירין כאשכנזים. ויש שמפטירין בכל התעניות בהושע 'שובה ישראל' יד, ב-יד, ג, ויש שרק בתשעה באב (9 פסוקים)	21
36		36 👍 👍	34 👍 2+	34 👍 2+	תשעה באב בשחרית - התימונים מתחילים בשני פסוקים בירמיהו ו, טז-יז, ומצטרפים לאשכנזים ולספרדים המתחילים בפרק ח, יג 'אסף אסיפם'. כולם מסיימים בפרק ט, כג (ס"ה לאשכנזים ולספרדים 34 פסוקים, ולתימונים 36)	22
35		16 👍 19+	17 👍 18+	31 👍 4+	בראשית - רוב העדות קוראות את ישעיהו פרק מ"ב בעניין גדולת ה' וגאולת עבד ה' שהוא סמל לעם ישראל כולו. התימונים מתחילים בפסוק א' והאשכנזים והספרדים בפסוק ה'. התימונים מסיימים בפסוק ט"ז (ס"ה 16 פסוקים), הספרדים מסיימים בפסוק כ"א (ס"ה 17 פסוקים) ואילו האשכנזים מסיימים בפרק מג, י (ס"ה 31 פסוקים). וישנם עוד מנהגים, ראה	23



מספר פסוקים לפי התענה	עדות נוספות	תמונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
					אנציקלופדיה תלמודית בערך 'הפטרה' (אם נצרף את כל המנהגים ונקרא ישעיהו מב, א-מג, י נגיע ל- 35 פסוקים)	
					פרשות נח-ויגש ראה בקישור.	24 - 33
12	ומנהג רומניא לקרוא במלכים ב, יג	12 👍 👍	12 👍 👍	12 👍 👍	ויחי - רוב העדות קוראות על סיפור מיתתו של דוד וקבורתו - מלכים א, ב, א-יב (ס"ה 12 פסוקים)	34
22		14 8+	22 👍 👍	23 -10	שמות - הספרדים קוראים את תחילת התמנותו של ירמיהו כנביא - ירמיהו א, א-ב, ג (ס"ה 22 פסוקים). התימנים קוראים בנבואת יחזקאל 'הודע את ירושלים את תעבותיה' - טז, א-יד (ס"ה 14 פסוקים) המדברת על מצבו של העם בראשיתו. האשכנזים קוראים בישיעהו על קיבוץ גלויות - כז, ו-יג, ²⁵ וממשיכים בפרק כח, א-יג, ²⁶ ומסיימים בפרק כט, כב-כג (ס"ה 23 פסוקים) ²⁷	35
					פרשות וארא-ויקהל ראה בקישור	36 - 44

25. והם רק 8 פסוקים שאינם מספיקים להפטרה, לכן ישנם תוספות.
26. נבואה קשה על המנהגים השיכורים של אפרים ויהודה, ומגיעים למכסת הפסוקים של עשרים ואחד, אך מאחר שזה דבר פורענות מדלגים ומוסיפים שני פסוקי נחמה על נבואה שלא יבוש יעקב.
27. ההכרעה איזו הפטרה לבחור קשה. יש לשקול את השיקולים הבאים: הפטרת הספרדים נקראת שוב בפרשת מטות או פנחס (אם יוצאת לאחר י"ז בתמוז), וכדי לגוון כדאי לבחור הפטרה אחרת. האשכנזים 'מקופחים' יותר בבחירת ההפטרות מהתימנים, אך הפטרת האחרונים היא הקצרה ביותר. סביר להניח שהאשכנזים והספרדים בבחירת הפטרתם חששו לדעת ר' אליעזר בסוף משנה מגילה הסובר שאין מפטירין ב'הודע'. אך הרמב"ם בפירוש המשנה ובסוף ספר אהבה ברשימת ההפטרות, פסק שאין הלכה כמותו אלא כחכמים המאפשרים קריאה זו.

מספר התענה פסוקים לפי	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
22		10 12+	10 12+	22 	פקודי - ספרדים ותימונים קוראים מלכים א, ז, מ-ג (10 פסוקים). אם נאמץ את מה שהצענו בפרשת ויקהל כששתי הפרשות נפרדות ואין קריאת פרשת החודש, נהיה חייבים כדי לא לחזור על אותם הפסוקים ללכת כאן כמנהג האשכנזים ולקרוא במלכים א, ז, נא-ה, כא (ס"ה 22 פסוקים). כאשר ויקהל פקודי מחוברות - נקרא הפטרת פקודי	45
30		13  17+	30  	30  	ויקרא - כל העדות קוראות בישיעהו מג, כא-מד, ו. מנהג התימונים להסתפק ב-13 פסוקים אלו. האשכנזים והספרדים ממשיכים בפרק ומסיימים בפרק מד, כג	46
					פרשות צו-בהר ראה בקישור	47 - 54
17		27 -10	17  	17  	בחוקתי, וכן אם פרשות בהר ובחוקתי מחוברות - האשכנזים והספרדים קוראים בירמיהו טז, יט-יז, יז ²⁸ (ס"ה 17 פסוקים). התימונים קוראים ביחזקאל לד, א-כז ²⁹ (ס"ה 27 פסוקים)	55
22		22  	22  	22  	במדבר - כל העדות קוראות בהושע ב, א-כב	56
					פרשות נשא-מטות ראה בקישור	57 - 64

28. הברכה והקללה שיבואו לפי התנהגות העם. זהו המנהג הרווח יותר ואותו הצבנו בטבלה והיא הפטרת התימונים לפרשת בהר כשהפרשות נפרדות.

29. על הנהגת העם העתידה. המנהיגים נקראים רועים, ומאחר שהם חטאו הם יפוטרו מתפקידם וה' יביא לעם רועה נאמן.



מספר פסוקים לפי התענה	עדות נוספות	תימונים	ספרדים	אשכנזים	פרשה או תאריך מיוחד	
28	ישנם עוד מנהגים רבים אחרים	27 👍 1+ הבאלדים מפטירים ישעיהו א, א-כ	27 👍 1+	26 👍 2+	מסעי - הפטרת פורענות 2/3 - ממשיכים מהיכן שסיימנו בהפטרה הקודמת. ירמיהו ב, ד-ב, כח (25 פסוקים) ויש תוספת של פסוקים עקב הסיום בדבר לא טוב: אשכנזים את ג, ד, וספרדים ותימנים את ד, א-ב (אם נצרף את כל התוספות נגיע ל-28 פסוקים)	65
31		31 השאמים מפטירים ישעיהו א, א-לא 👍 👍 10 הבאלדים ישעיהו א, א-לא 👍 21+	27 👍 4+	27 👍 4+	דברים - הפטרת פורענות 3/3 - האשכנזים והספרדים מתחילים בישיעהו א, א חזון ישעיהו, ומסיימים בפסוק כז (27 פסוקים), והתימנים השאמים מפטירים בישיעהו א, א-לא (31 פסוקים) והבאלדים מתחילים בישיעהו א, כא ומסיימים בפסוק לא (10 פסוקים)	66
					פרשות ואתחנן-האזינו ראה בקישור	67 - 75
19		10 👍 9+	18 👍 1+	18 👍 1+	וזאת הברכה שמחת תורה - יהושע א, א-יח (18 פסוקים). התימנים קוראים א, א-ט ומדלגים הרבה וקוראים פסוק נוסף ו, כז 'ויהי ה' את יהושע ויהי שמעו בכל הארץ' (10 פסוקים) ³⁰	76
1911		תימנים 1760 +151 =1911	ספרדים 1683 +228 =1911	אשכנזים 1820 +91 =1911	סך הפסוקים לעדות השונות בקריאתם המקורית ותוספת הפסוקים לפי ההצעה	

30. בטבלה אנו מאמצים את קריאת האשכנזים והספרדים, ומוסיפים את פסוק הסיכום של התימנים.

ד. סיכום הנתונים מהטבלה

בדרך כלל הצעת פשרה דורשת 'לשלם מחיר', היינו להוסיף פסוקים על מה שהעדה נהגה עד כה לומר. אך יש להדגיש שאין מדובר בפסוקים רבים. בטבלה מוזכרות 76 הפטרות במשך השנה. ב-30 מתוכן (כמעט 40%) ישנה הסכמה בין העדות העיקריות מה לקרוא. ב-51 מקרים נאמץ במדויק את מנהג התימנים (67% מהמקרים), ב-43 מקרים נאמץ במדויק את מנהג האשכנזים וב-40 את מנהג הספרדים (בין 50% ל-60%). ברוב רובם של שאר המקרים מדובר בהוספה של מספר פסוקים למנהג הקיים. אם במוצע ישנם לספרדים 22.1 פסוקים להפטרה, לתימנים 23.1, ולאשכנזים 23.9, הרי שממוצע הפסוקים לאחר האיחוד יהיה 25.1 כלומר תוספת ממוצעת של פסוקים ספורים שקריאתם לוקחת פחות מדקה. במקרים אחדים יקראו בני עדה אחת את מנהג הקריאה של העדה השנייה למרות שהם לא נהגו בכך, ובזמן אחר יקרה ההפך - בני העדה השנייה יוותרו על קריאתם המקורית ויקראו את הקריאה של העדה הראשונה. כאמור לעיל, מי שיכריע האם לקבל את השינוי הנאמר בעניין ההפטרות, במלואו או בחלקו, הם רבני ומנהיגי ישראל, אשר נושאים יום ויום ושעה בשעה בעול מסע העדה. אחת הנבואות היפות אותה אנו קוראים בשבת פרשת ויגש לקוחה מתוך נבואת יחזקאל לז, יט:

הנה אני לוקח את עץ יוסף אשר ביד אפרים ושבטי ישראל חבריו ונתתי אותם עליו את עץ יהודה ועשיתים לעץ אחד והיו אחד בידי.

מי ייתן ונעשה גם אנו אגודה אחת בנושא ההפטרות ותורה אחת תהיה לנו.



תשובות קצרות



1. תשלומי שכירות דירה שפונתה / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני משכיר דירה בשדרות ועקב המלחמה השוכר עזב וקיבל דיור חלופי במלון על חשבון המדינה. מה דין תשלומי השכירות כאשר הצ'קים אצלי?
תשובה | המדינה הודיעה שעל תושבי שדרות לעזוב את מקומם עקב המלחמה, ואכן רוב תושבי העיר התפנו מהמקום. מצב זה נקרא 'מכת מדינה' ועל כך כתב רמ"א (חו"מ, סי' שיב סעי' יז):

נשרף כל העיר - הוי מכת מדינה, ומנכה לו מן שכירותו מה שלא דר בו, בין הקדים לו שכרו או לא.

אם כן במצב כזה השוכר פטור מלשלם. נראה שההפסד הוא של המשכיר משום שביתו כעת אינו ראוי למגורים. ואף שהשוכר מקבל מהמדינה דיור חלופי רק מכוח הסכם השכירות שמגדיר אותו כתושב העיר, מכל מקום הנאה זו באה בעקיפין ואינה מחייבת מהדין את השוכר בתשלום דמי השכירות. מכל מקום החפצים של השוכר מאוחסנים בביתו של המשכיר ועל כן יש לו לשלם כפי הערך שמשלמים למחסן משודרג.¹ **לפנים משורת הדין ראוי מאוד שהשוכר ימשיך לשלם את דמי השכירות המלאים** כי לא נגרם לו נזק.²

2. מענק בעקבות המלחמה למי שהתגורר בעבר בדרום / הרב אריאל בראלי

שאלה | עברתי דירה מאופקים למרכז אך לא שיניתי את כתובת המגורים, האם אני רשאי לקבל את מענק החירום שניתן לתושבי הדרום? ישנם תווי קניה דיגיטליים שכבר הוזנו לפייבוקס שלי, וישנו מענק שצריך להגיש עבורו טפסים.

תשובה | המדינה ודאי מייעדת את הכספים הללו לתושבי הדרום ולכן אין לך שום היתר לנצל את העובדה שבו אתה רשום בתעודת הזהות באופקים. ולגבי תווי הקניה שכבר הוזנו ישירות לחשבונך ניתן לומר שהמדינה לקחה בחשבון שהכתובת בתעודת הזהות אינה מעודכנת ובכל זאת בחרה לעבוד באופן הזה של הזנה ישירה לחשבונות ללא בדיקה או דרישה שאנשים יצהירו על מקום מגוריהם, לכן נראה שאת התוים הללו אינך חייב להחזיר ומן הסתם גם אין דרך להחזיר אותם.

1. יש שהעריכו זאת בין 30% ל-50% מדמי השכירות.
 2. וגם לחוש לדעה שכאשר האונס לא פוגע בבית עצמו אלא בנסיבות מסביב זו לא 'מכת מדינה'. ש"ך, חו"מ סי' שלד ס"ק ג בשם מהר"ם פדואה, סי' פו.

3. חזרה מסיכום על מכירת דירה / הרב אריאל בראלי

שאלה | סיכמתי בעל פה עם קונה על מכירת הבית ואמרנו שנתקדם לחוזה, ולמחרת קיבלתי הצעה הרבה יותר גבוהה בסכום משמעותי, האם מותר לי לחזור ביי?
תשובה | כל עוד לא נחתם שטר אלא ניתן רק סיכום בעל פה, אין פה חיוב שאפשר לאכוף אותו בבית הדין, מנגד, ראוי שאדם לא ישנה מדבורו גם כאשר מדובר על סכום גדול. וכך פסק 'שלחן ערוך הרב' (הל' מכירה ומתנה פ"א):
 ירא שמים יש לו לקיים אפילו מחשבות לבו שאם חשב וגמר בלבו למכור לו בסכום זה והלה לא ידע ממחשבתו והוסיף לו על סכום זה לא יקח ממנו כי אם סכום זה שגמר בלבו, לקיים מה שכתוב ודובר אמת בלבבו.³
 הרמ"א מביא מחלוקת האם כאשר יש שינוי בשער המכירה יכול לחזור בו מדיבורו או שיש בכך משום 'מחוסר אמנה'.⁴ לכן למעשה מי שחוזר בו יש לו על מה לסמוך, אך רצוי לעמוד בדיבורו.



4. הסכמת בעלי הדירות הנדרשת בהתחדשות עירונית / הרב אריה ויזל

שאלה | בחוקי התוכנית הכלכלית (חוק ההסדרים) האחרונים (תשפ"ב-2022 ותשפ"ג-2023) ירד שיעור הסכמת בעלי דירות הנדרש לצורך קידום תוכניות התחדשות עירונית (תמ"א 38/1, תמ"א 38/2 ופינוי בינוי). עד שנת תשס"ו (2006) נדרשה הסכמת כל בעלי הדירות, עתה ניתן להסתפק בהסכמת 66% מהם. משמעות הדברים היא שבהתחדשות עירונית די בדעת רוב בעלי הדירות כדי להכריע, גם אם עקב כך עלול המיעוט, המתנגד, להיפגע. האם לשם תועלותיה של התחדשות עירונית, אכן נכון היה לחוקק זאת?
תשובה | להתחדשות עירונית יש תועלות רבות, ובהן: ניצול מרבי של משאב הקרקע, בפרט ככלי להתמודדות עם המשבר הדמוגרפי; החייאה של שכונות מצוקה או של אוכלוסייה ותיקה; הגנה מפני רעידות אדמה והתקפות טילים; הורדת מחירי הדירה.⁵ לאור האמור במאמרי 'סמכות רוב הציבור לכוף מיעוט לקיום תקנות: שיטת הרב קוק', המופיע בגיליון זה, נראה שאין הכרח בהסכמה מלאה של בעלי הדירות, משתי סיבות:
 א) הכול מסכימים שרוב הציבור יכול לחייב את המיעוט לנהוג כדעתו בתקנות קהל שנחשבות 'מיגדר מילתא', ויש שפסקו כן אף בנוגע לתקנות הקהל שאינן 'מילי דשמיא', ובלבד שמטרתן למנוע נזק כבד לקהל. נראה שתועלות התחדשות עירונית נחשבות

3. בבא בתרא פח ע"א. מסופר שם על רב ספרא שהתייחס להחלטה שגמר בליבו כדבר מחייב. וכך כתב שם המאירי: 'ואם הוא ירא שמים ורוצה לצרף מחשבתו למעשה, ר"ל: לקיים דברים שבלב עד שיהא נכלל במדת דובר אמת בלבבו - קנה מדין זה אף על פי שלא קנה בדיני אדם'.

4. רמ"א, חו"מ ס' רד סעי' יז.

5. מתן שחק, סוגיות בהתחדשות עירונית בישראל, מסמך מרכז המחקר והמידע של הכנסת, 12 באוקטובר 2021, עמ' 10-11.

ל'מיגדר מילתא'. בדומה לכך, פסק הרב עובדיה הדאיה (שו"ת ישכיל עבדי, ח"ו חו"מ סי' ח) ש'חוק הגנת הדייר' (תשי"ד) תקף, אף שבעיקרו הוא פוגע במשכירים, בעלי הדירות: חוק הדירות ודאי דאינו גרוע מבחינת מגדר מילתא, לטובת בני העיר מחוסרי הדירות, ובפרט בזמן עלייה המוגברת... ואם לא יתקנו תקנה כזו, לטובת היישוב אז רבים היו צריכים לישאר ברחוב מחוסר הדירות, ויוקר שכרם שאין כל אחד ואחד יש לו היכולת לשכור דירה בסכום עצום כל כך.

ייתכן שהתחדשות עירונית נחשבת גם 'מיגדר מילתא' ב'מילי דשמיא', שהרי החייאת שכונות מצוקה עשויה למנוע מקרי פשיעה והתנהגות בלתי הולמת.⁶ כך גם הגנה מפני סכנה (רעידות אדמה והתקפות טילים) נחשבת 'מיגדר מילתא'.⁷

ב) בעל הדירה רשאי לסרב להתחדשות עירונית אם העסקה המוצעת אינה כדאית כלכלית לו, או שלא הוצעו לו מגורים חלופיים הולמים למשך זמן הבנייה.⁸ ברוב המקרים אף מתבצע חידוש של סביבת המגורים, תשתיות, גינות מוסדות חינוך ועוד. אמור מעתה, אף כשיש דיירים המסרבים לתוכנית התחדשות עירונית, באופן עקרוני התחדשות עירונית טובה לכולם, אף להם עצמם. לכן התחדשות עירונית יכולה להיחשב 'רווחא לכולם', שלדעת הרב קוק⁹ בתקנות מעין אלו הכול מודים שאין צורך בהסכמת כולם בפועל.



5. התפטרות ללא מתן הודעה מראש / משפטי ארץ

שאלה | עבדתי אצל מעסיק כפועל תקופה קצרה. מאחר שרציתי להפסיק לעבוד אצלו, הודעתי לו שבעוד יומיים אפסיק לבוא. המעסיק טוען שמן הראוי להודיע שבועיים מראש (דבר שלא ידעתי ולא דובר עליו) על עזיבה, ולכן הוריד לי מהשכר 1000 ש"ח בטענה שהפסיד כסף בעקבות עזיבתי הפתאומית לכאורה (אחרי שעזבתי אמר שהוא תקוע בלי עובד וארגנתי לו מיוזמתי עובד חלופי). האם הוא חייב להחזיר לי 1000 ₪?

תשובה | פועל רשאי להתפטר אפילו באמצע יום העבודה,¹⁰ אלא אם כן מדובר ב'התפטרות פוגענית', כלומר התפטרות שתגרום למעסיק נזק שלא ניתן לתקנו.¹¹ לדוגמה, אם שכר נגן לנגן בחתונה וברגע האחרון הנגן הודיע שלא יגיע, או כשאינן באפשרותו של המעסיק למצוא עובד חלופי ועיכוב בסיום העבודה יגרום למעסיק נזק בלתי הפיך. במקרים כאלו יכול המעסיק לשכור עובדים אחרים ואף לשלם להם יותר על חשבון המשכורת שכבר חייב לעובדים שעזבו. אם לא נגרם למעסיק שום נזק כי הגיע

6. עיין שו"ת ישכיל עבדי ד, אה"ע סי' טו סעי' ד אות ג.

7. ראה משפט שלום (למהרש"ם), קונטרס תיקון עולם סי' רלא אות כ.

8. סעי' 2 לחוק פינוי בינוי (עידוד מיזמי פינוי ובינוי), התשס"ו-2006.

9. שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' י.

10. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ג.

11. שם, סעי' ה-ו.

פועל אחר שהחליף את העובד המתפטר, על המעסיק לשלם לעובד את השכר המגיע לו על התקופה שעבד, אך יש למעסיק 'תרעומת' על העובד.¹² גם כשמותר להתפטר, העובד צריך להודיע מראש למעסיק כדי לאפשר לו למצוא עובד חלופי, אחרת נחשב הדבר ל'התפטרות פוגענית'.¹³ אם לא סוכם בין הצדדים כמה זמן יש להודיע מראש ההלכה נקבעת לפי מנהג המדינה באותו המקום.¹⁴ במדינת ישראל המנהג נקבע על פי החוק, המחייב הודעה מראש לפי הוותק במקום העבודה ועל פי תנאי העסקה.¹⁵ במקרה שהעובד לא הודיע למעסיק מראש, זכאי המעסיק לפיצוי בשווי השכר עבור ימי ההודעה המוקדמת שהוא היה זכאי לקבל ולא קיבל, וגם על פי ההלכה יש לכך תוקף.¹⁶

6. התקנת מצלמות בבית הכנסת / משפטי ארץ

שאלה | האם מותר לרב, גבאי או לבעלים של בית כנסת לשים מצלמות בבית כנסת (cctv) ולראות את הווידאו מתי שהם רוצים ומכל סיבה שהם רוצים? לדוגמה, כי הם רוצים לראות מי התפלל ומי דיבר בתפילה? או שיש איסור לעשות זאת ומותר לראות כשיש צורך (אם נגרם נזק, או כשהתרחשה גניבה)? האם צריך להודיע למתפללי בית הכנסת שהותקנו מצלמות?

תשובה | א. היזק ראייה והזכות לפרטיות

לאדם יש זכות לפרטיות, ובהלכה ניתן להסמיך זכות זו על דיני 'היזק ראייה'. שכן לפי ההלכה אדם יכול לחייב את שכנו להשתתף עימו בהתקנת מחיצה בין חצרותיהם כדי למנוע מהשכן להתבונן במעשיו.¹⁷ אולם אם מדובר בשטח של שותפים שלא ניתן לחלקו, או בשטח ציבורי, אין היזק ראייה כי ממילא אין אפשרות לפרטיות.¹⁸ אולם אף על פי שאין חובה לבנות מחיצה בשטח משותף, אסור לאדם להסתכל בבית חברו ובמעשיו הפרטיים וכפי שכתב הרמ"א (חו"מ סי' קנד סעי' ז):

אסור לעמוד בחלון ולראות בחצר חברו, כדי שלא יזיקנו בראייתו, ובזה איסורא קא עביד... וזה יוכל בעל החצר למחות בו.

כלומר, ישנן שתי הלכות בעניין זה: הראשונה, שיש לאדם זכות למנוע אפשרות להביט לשטחו הפרטי, והשנייה, אף אם מחל על זכות המניעה, אסור להתבונן לתוך רשות אדם באופן המזיק. אולם הרמ"א לא אסר התבוננות במעשי הזולת ברשות הרבים, אלא רק התבוננות לתוך רשות פרטית. אם נשליך מדיני היזק ראייה למצלמות, נוכל לומר כי עצם התקנת המצלמות במקום בו אדם מצפה לפרטיות אסורה, ולכן אסור להתקין מצלמה שתצלם אדם ברשות היחיד שלו. אבל מסתבר שמותר להתקין מצלמות ברשות הרבים

12. שם, סעי' ז.

13. כך למד החזו"א, ב"ב קמ"א סי' כ"ג, מהלכות שכירות בתים בשו"ע, חו"מ סי' שי"ב סעי' ה, וראה הרב אורי סדן, אורות החושן: עבודה וקבלנות, פי"ג סעי' ג. לפי זה מותר לחזור בחצי היום רק אם אין שום פגיעה ומיד ימצא עובד חלופי.

14. ראה אורות החושן, שם.

15. אורות החושן, עבודה וקבלנות פי"ב סעי' ו.

16. אורות החושן, עבודה וקבלנות פי"ג סעי' ג.

17. שו"ע, חו"מ סי' קנד סעי' א.

18. שו"ע (שם).

כיוון שאין שם ציפיה לפרטיות. בספר 'צנעת אדם',¹⁹ הרב איתמר ורהפטיג דן בעניין זה של צילום ברשות הרבים בכוונה על מנת לצלם אנשים מפורסמים (צלמי פפרצ'י), והעלה מכמה מחברים שיש מקום לאסור: מצד 'ואהבת לרעך כמוך' (הרב זילברשטיין), או מצד היזק ראייה לפי הסברו של הרמב"ן.²⁰ הרמב"ן טוען ששלושה טעמים נאמרו לאיסור היזק ראייה: עין הרע, פגיעה בצניעות, ולשון הרע. כאשר אדם מצלם אדם אחר ברשות הרבים באופן שעשוי לפגוע בו יש בכך פגיעה בצניעות ועלול להיות בכך איסור לשון הרע כאשר יש בתמונה משום פגיעה במי שצולם (הרב דוד סתיו). ברוח זו, אדם רשאי להתקין מצלמות בביתו כרצונו, כיוון שכאשר אורח נכנס לבית של אדם אחר עליו לנהוג ממילא בצניעות ובדרך ארץ. אולם, אסור להתבונן באופן קבוע בסרטונים שצולמו אם עלולה להיווצר כתוצאה מכך פגיעה בזולת, למעט כאשר ישנו צורך, כגון, תפיסת גנב, או מניעת אלימות. גם בבית פרטי, אסור להתקין מצלמות במקומות בהם יש פרטיות לאורח, כגון, חדרי שינה וחדרי שירותים.

ב. החוק להגנת הפרטיות והתקנות לשימוש במאגרי מידע

במדינת ישראל ישנם חוקים ותקנות להגנה על הפרטיות. החוקים נוגעים להתקנת מצלמות במקום העבודה ולהתקנת מצלמות בבניין מגורים ובהתחקות אחר אדם ברשות היחיד. צילום אדם כשהוא ברשות היחיד מהווה פגיעה בפרטיות לפי סעיף 2(3) לחוק להגנת הפרטיות. בנוגע למצלמות המופנות לרשות הרבים או המוצבות במקום העבודה, הן מוגדרות כמאגרי מידע וחלות עליהן תקנות הגנת הפרטיות (אבטחת מידע), מס' 5/17, 5/2012. התנאי הראשון להתקנת מצלמות הוא שהמצלמות נועדו למטרה לגיטימית, כגון ביטחון האנשים והרכוש, וכן לצורך פיקוח על איכות השירות שהעובדים מעניקים ללקוחות. אולם אסור למעסיק להשתמש במצלמות למטרות אחרות. בנוסף, צריך לתלות שילוט מתאים המודיע על המצלמות. כפי שראינו, חוק זה ותקנות אלו תואמים מאוד את דין תורה.

ג. התקנת מצלמות בבית כנסת

מסתבר שגם בבית כנסת פרטי וגם בבית כנסת ציבורי מותר להתקין מצלמות במקומות שלא מצופה בהם לפרטיות (למשל, לא בחדרי שירותים) לצורך לגיטימי, כגון, אבטחה ומניעת גניבות. בנוסף, אסור להתבונן בסרטונים שלא לצורך לשמו הותקנו, כאשר התבוננות כזאת עלולה לפגוע בזולת. על פי החוק, צריך לתלות שילוט על כך שהמקום מצולם, כדי שהמתפללים ייזהרו ממעשים מביכים.

מסקנות

- א. מותר להתקין מצלמות לצורך לגיטימי כגון מניעת גניבות ואבטחה בבית כנסת פרטי או ציבורי.
- ב. יש לתלות שילוט המזהיר שהמקום מצולם.

¹⁹ צנעת אדם, עמ' 120.

²⁰ רמב"ן, בבא בתרא נט ע"א ד"ה ומסתברא.

ג. אסור להסתכל בסרטונים למעט לצורכי אבטחה וכדומה, אם הסתכלות כזאת עלולה לפגוע.

7. האם דיינים חייבים לנמק את פסק הדין / משפטי ארץ

שאלה | הלכתי לבוררות אצל רב והוא חייב אותי. לאחר שביקשתי לדעת למה חויבת, נאמר לי שאם לא אשלם, התובע יוכל ללכת להוצאה לפועל. האם יש לי אפשרות לפסול את הבורר או לערער על דבריו לפי דין תורה ולפי החוק?

תשובה | א. נימוק פסק דין לפי תורה

ברירת המחדל בדין תורה היא שאין חובה לנמק את פסק הדין וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יט סעי' ב):

שאל אחד מבעלי הדין שיכתבו לו הפסק דין, אין מזכירין שם המזכים ולא שם המחייבים, אלא כותבים סתם: פלוני בא עם פלוני בעל דינו לפני בית דין, ומדבריהם יצא פלוני זכאי ופלוני חייב.

אך בגמרא מצאנו שני מקרים בהם יש חובה לנמק: האחד, כאשר יש חשד מוצדק שהדין עיוות את הדין,²¹ והשני במקרה בו בית הדין כפה על אחד הצדדים להתדין לפניו ואותו הצד דורש נימוקים.²² ה'שלחן ערוך' והרמ"א (חו"מ סי' יד סעי' ד) מנסחים את המקרים בהם בית הדין חייב לנמק את פסק דינו כך:

יש אומרים שאם רואה הדין שבעל דין חושדו שנוטה הדין כנגדו, צריך להודיעו מאיזה טעם דנו, אפילו אם לא שאל.

הגה: וכל שכן אם אומר: כתבו לי מאיזה טעם דנתוני. מיהו יש אומרים דוקא אם דנו אותו ע"י כפייה, אבל בלאו הכי אין כותבין, וכן עיקר... ואין צריך לכתוב לו הטעמים והראיות, רק כותבין להם הטענות והפסק דין.

כלומר, ה'שלחן ערוך' כתב שבמקרה בו יש חשד של הטיית הדין, בית הדין צריך לנמק את פסק הדין, אפילו אם הצדדים לא דורשים זאת. הסמ"ע²³ מוסיף שצריך לנמק רק כשקיימת סיבה סבירה לחשד, אך גם ללא סיבה כזאת הסמ"ע²⁴ פוסק שאם אחד הצדדים מבקש טעם הדין, ודאי יאמרו לו. הרמ"א הוסיף שבמקרה בו בית הדין כפה על אחד הצדדים להתדין בפניו ישנה חובה לנמק. הכפייה המדוברת אינה כפייה בכוח (כגון, על ידי משטרה), אלא אפילו אם בית הדין שלח זימון לנתבע על מנת שיתייצב לדיון, והנתבע לא בא לבית הדין מרצונו החופשי, יש לנמק את פסק הדין.²⁵ הרמ"א כתב שהנמקה פירושה רק חזרה על טענות בעלי הדין ועל החלטת בית הדין, אבל אין צורך להרחיב בראיות ונימוקים. ה'פתחי תשובה'²⁶ התקשה בהבנת דברי הרמ"א, והכריע שלפחות בעל פה הדין צריך להסביר את הנימוקים והראיות לפסיקה. ה'פתחי תשובה'²⁷

21. בבא מציעא סט ע"ב ובתוספות ד"ה כי האי גוונא.

22. סנהדרין לא ע"ב ובתוספות שם.

23. סמ"ע, חו"מ סי' יד ס"ק כג.

24. שם, ס"ק כד.

25. שו"ת נודע ביהודה, תניינא חו"מ סי' א.

26. פת"ש, חו"מ סי' יד ס"ק י בשם שו"ת חוות יאיר.

27. שם ס"ק ח.

בשם שו"ת 'חתם סופר'²⁸ כתב שאם דרישת הנימוקים נעשית בחוצפה אין להיענות לה. לדין זה ישנם עוד פרטים רבים שלא מנינו אותם כאן. פוסקי זמננו כתבו שבימינו יש חשיבות רבה לנמק את פסק הדין²⁹ וכן נוהגים בבתי הדין של הרבנות הראשית ובבתי הדין של רשת ארץ חמדה גזית.

ב. נימוק פסק הבוררות לפי החוק

לפי התוספת הראשונה לחוק הבוררות (סעיף טו 1) על הבורר לנמק את אשר פסק: 'הבורר ינמק את פסק הבוררות'. במקרה שהבורר לא נימק את פסק הדין, יכול בית משפט לבטל את פסק הדין (סעיף 24(6) לחוק הבוררות), אולם, יתכן שבית המשפט יורה לבורר לנמק את פסק הדין.

יש בתי דין לדיני ממונות המציינים בשטר הבוררות שבית הדין פטור מלכתוב נימוקים, ואז גם על פי החוק הבורר פטור מלנמק. מסתבר שגם על פי ההלכה במקרה כזה בית הדין פטור מלנמק.

סיכום

א. אם הדיין מרגיש שבעל הדין חושד בו שפסק הדין מוטה, וחשד זה עשוי להיות מוצדק ולא קנטרני, או כאשר הדיין כפה על בעל הדין להתדיין בפניו - חייב הדיין לנמק את פסק דינו לפי ההלכה.

ב. על פי החוק, ברירת המחדל היא שיש חובת הנמקה על בורר.

ג. אם צוין בשטר הבוררות של בית הדין שבית הדין פטור מלנמק את החלטותיו - יש לכך תוקף הלכתי וחוקי.

8. רכוש גנוב שנתרם למוסד - האם על המוסד להשיבו לבעליו / משפטי ארץ

שאלה | אדם תרם רכוש למוסד. בדיעבד התברר למוסד שהתורם גנב את הרכוש מבלי שהבעלים היו ערים לכך. בעת קבלת הרכוש פעל המוסד בתום לב גמור, והרכוש כבר נמכר והתמורה גם היא כבר איננה. כעת גילו הבעלים שרכושם נגנב והם דורשים פיצוי מהמוסד, האם הם זכאים לכך?

תשובה | המוסד פטור מתשלום, אולם הנגנב רשאי לתבוע או את הגנב או את מי שהרכוש כרגע בידיו. נרחיב בביאור הדברים.

א. האם היה ייאוש?

פסק הרמ"א³⁰ שבסתם גנבה הבעלים מתייאשים, אלא אם כן ידוע שהבעלים לא התייאשו. במקרה שלפנינו הבעלים לא ידעו שרכושם נגנב, ולכן לא התייאשו (שהרי ייאוש שלא מדעת אינו ייאוש³¹). במקרה שהבעלים התייאשו לאחר שהמוסד מכר את

28. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' יב.

29. ראה משפטי עוזיאל ד, חו"מ סי' א, וראה שו"ת משפטי ארץ, ח"ב עמ' 31.

30. רמ"א, חו"מ סי' שסח.

31. בבא מציעא כא ע"ב. ושם מבואר שהמחלוקת זהה הן בגנבה הן באבדה. וראה פתחי חושן, גנבה פ"ב הערה לט וצ"ע בדבריו.

הרכוש הגנוב לאחרים, קיימת מחלוקת: לדעת הרא"ש³² והתוספות³³ רק אם קודם היה ייאוש ואחר כך 'שינוי רשות' (כגון, מכירת הרכוש הגנוב) הבעלות על הרכוש פוקעת. לדעת הרמב"ם³⁴ גם אם קודם היה 'שינוי רשות' ורק אחר כך ייאוש, הבעלות על הרכוש הגנוב פוקעת. אולם בכל הנוגע למוסד שלפנינו, לא היה ייאוש כל עוד החפץ היה בידיהם, ולכן באותו שלב לכל הדעות הבעלות לא פקעה.

ב. האם יש תקנת השוק?

אם לא היה ייאוש, מי שקנה את הרכוש הגנוב חייב להחזיר אותו לבעליו, וכמו שכתוב בתורה (ויקרא ה, כג) 'והשיב את הגזלה'. אולם חז"ל תיקנו שבמקרה כזה בתמורה לרכוש, הבעלים ישלם לקונה את הכסף שהלה שילם לגנב.³⁵ תקנה זו נקראת 'תקנת השוק'. כל זה אמור בקונה מגנב שאינו מפורסם, אך הקונה מגנב מפורסם לא עשו בו 'תקנת השוק' לדעת השלחן ערוך, ולדעת הרמ"א גם במקרה זה תיקנו 'תקנת השוק'.³⁶ נחלקו הראשונים האם 'תקנת השוק' קיימת רק במכירה ובמתנה אין תקנת השוק, או שמא גם מי שקיבל רכוש גנוב במתנה זכאי לקבל מהבעלים פיצוי על שוויו, כיוון שמתנה ניתנת כחלק ממערכת יחסים של קח ותן.³⁷ במקרה שהרכוש ניתן כצדקה נראה שלכל הדעות אין 'תקנת השוק' שכן לא ניתן לומר שנתן מתנה כיוון שעשה לו טובה.³⁸ לפי זה, אם הבעלים לא התייאשו מהרכוש, מוסד הצדקה היה צריך להשיב להם את החפץ ללא שום תמורה. אולם אחרי שהמוסד מכר את הרכוש לקונה שני יש מחלוקת בין הפוסקים האם 'תקנת השוק' חלה על הקונה השני, והוא זכאי לקבל את מה ששילם.³⁹ מכל מקום, התביעה של הגנב היא תמיד מול מי שהרכוש בידי כעת, או מול הגנב ולא מול מי שהיה באמצע (במקרה זה: המוסד). את מוסד הצדקה יכול לתבוע רק הקונה השני אם הוא יידרש להחזיר לבעלים את הרכוש ולא יקבל מהם פיצוי על מה ששילם.



9. חשש איסור תורה בהדלקת נורת לד בשבת / הרב מנשה צימרמן

שאלה | האם גם בנורות לד יש חשש איסור תורה, בגלל שיש שם מתכת או נוזל שמתחמם?

תשובה⁴⁰ | נורת לד פועלת על פי עיקרון של פליטת פוטונים (מנות אנרגיה קטנות של אור) בזמן מעבר הזרם ממתכת אחת לשנייה שיש ביניהן מרווח של חומר מוליך למחצה

32. רא"ש, בבא קמא פ"י ס"י יח.

33. תוס', סוכה ל ע"ב ד"ה וקרקע.

34. רמב"ם, הל' גנבה פ"ה ה"ג.

35. שו"ע, חו"מ ס' שנו סעי' ב.

36. שו"ע ורמ"א שם.

37. ש"ך, חו"מ ס' שנו ס"ק ד, וראה פתחי חושן, גנבה פ"ג סעי' יב.

38. ראה סברה מעין זו בשו"ת משפטים ישרים, ח"א ס' קמז.

39. שו"ע, חו"מ ס' שנו סעי' י ובסמ"ע שם.

40. תודתי נתונה לרב אליעזר טויק (מהנדס), שחקר את הנושא לעומק וביצע בדיקות מעמיקות. דבריו התפרסמו לאחרונה בגיליון שבהוצאתו, יורה מדע 26.

- אין בה חוט להט או שמן או כל חומר בעירה אחר. המילה לד (LED) היא בעצם ראשי תיבות של 'דיודה מפיקת אור' - Light Emitting Diode. דיודה היא רכיב חשמלי המאפשר מעבר של זרם רק לכיוון אחד, ובדיודת LED האלקטרוניים מאבדים אנרגיה בזמן המעבר והופכים לאור - שהוא בעצם פוטונים רבים. באופן עקרוני, פליטת הפוטונים איננה זקוקה לחום, אדרבה, לאורך זמן הדיודה נשחקת יותר עקב החום, ובמקרים קיצוניים החום גורם להרס מידי. כראיה לכך אפשר להזכיר את מנגנון 'פיזור החום' (heatsink) שנועד להפחית את החום של הLED, בשביל למנוע בלאי ונזק מהמוצר. שלא כתאורה של חוט להט, בה הפקת האור מבוססת על חימום החומר. ברוב נורות הLED, אורך הגל הנפלט מהדיודה עצמה, נראה לעין בצבע כחול, אך כיסוי זרחני על הLED עצמו, גורם לאורכי הגל הנפלטים להיראות כצבע לבן. בנוורת לד ביתית רגילה ישנם במקרים רבים כמה לדים קטנים, והמעטפת החיצונית גורמת לתצוגה אחידה. יש שני סוגי לד עיקריים - אינדיקציה ותאורה. לד אינדיקציה (כגון נורת חיווי על מכשירים חשמליים) לא מגיע לחום של יד סולדת. אבל בלדים שנועדו לתאורה החום עלול להיות הרבה יותר גבוה, הדבר תלוי באיכות הLED ובעוד גורמים. לדים המיועדים לתאורה קדמית של מכוניות חשמליות או טנקים, הם לדים עם תאורה עוצמתית ביותר, ובהם החום גבוה עוד יותר. אמנם גם לד ביתי רגיל יכול להגיע בנקודת פליטת הפוטונים לחום מעל 100 מעלות צלזיוס.⁴¹ החום יכול להיווצר ממספר רכיבים אלקטרוניים, ולא רק מאזור פליטת הפוטונים. ייתכן שהחום בלדים חזקים נוצר בגלל נגדים של ויסות עוצמת הזרם. גם הקבל, שמסייע בהמרת זרם החילופין לזרם ישיר, לעיתים מכיל תמיסה נוזלית, ועלול להגיע מעל לחום של יד סולדת.⁴² מבחינה הלכתית הדעת נוטה לכך שאין בהדלקת לד איסור תורה: אין להחשיב את הLED עצמו כגחלת של מתכת,⁴³ היות שחלק מהותי מהגדרת גחלת של מתכת הוא חום היוצר אור,⁴⁴ מה שאין כן בנוורת לד, בה החום שמופק הוא תופעת לוואי. בנוסף לכך,

41. באופן כללי, נורת לד יעילה מבחינה אנרגטית הרבה יותר מנורת להט. יש המעריכים את 'זבוב' האנרגיה ב-15 אחוז בלבד (שהופך לחום). לעומת זאת, בנוורת להט רק 12 אחוז מהאנרגיה מנוצלת לתאורה.

42. במאמרו של הרב אליעזר טויק חום הLED שנבדק הגיע ל-130 מעלות צלזיוס בערך, והקבל לפחות ל-60.

43. בדברי הגמרא בכמה מקומות יש דיון על 'גחלת של מתכת'. דעת המגיד משנה, הל' שבת פי"ב ה"א, שלהלכה מדובר על אש: 'כבר הזכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור וזה נראה ברור', וכן הכרעת האחרונים. מסיבה זו דעת הפוסקים שיש איסור תורה בהדלקת חוט להט בשבת. בדומה לכך הפוסקים שהתירו שימוש בנר חשמלי עבור נר שבת הזכירו טעם זה (ראה בית יצחק, יו"ד ב מפתחות לא; נחלת שמעון, סי' טו; אחיעזר, ח"ג סי' ס; שו"ת מלמד להועיל, או"ח סי' מט; שו"ת ישכיל עבדי, ח"ד סי' טז; שו"ת משפטי עוזיאל, או"ח השמטות רכז; שו"ת יחווה דעת, ח"ה סי' כד; חזון עובדיה, שבת פ"ו עמ' קיג; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יב, ומאורי אש, פ"ד). יש שתלו מחלוקת זו בשאלה האם מלאכת הבערה (או הגדרת אש) דורשת כילוי החומר, ונחלקו בכך שו"ע הרב, או"ח סי' תצה סעי' ב וקונטרס אחרון ס"ק ב והאבני"ז, או"ח סי' פב ורלח. אך כאמור הכרעת רובם המוחלט של הפוסקים להחמיר בזה ולא כדעת חמדה גנוזה ב, מב ומלכי בקודש ה, ב.

44. לשון המגיד משנה, הל' שבת פי"ב ה"א: 'נעשה אור ושורף', משמע שצריך גם חום וגם אור. וכן משמע מדברי הרש"א שהוזכרו בהערה הקודמת. והאריך בזה בספר החשמל בשבת, פ"ד. ויש עוד מה להאריך בזה, ועוד חזון למועד. אמנם יש הסוברים שאין צורך באדמימות בשביל ההגדרה של גחלת של מתכת. כך יש גם לדייק מדברי רבנו חננאל, שבת מב ע"א ובה"ג, המובא בר"ן, שבת מב ע"א, שכתבו שגחלת של מתכת איננה נראית כלפי חוץ כחמה (אין בה אדמימות). וגם הראשונים שחלקו

לא נראה שיש בחום הלבד מספיק חום בשביל לבשל ולהיות דומה בתכונותיו לאש.⁴⁵ כמו כן, יש מקום לדון האם האור הנפלט מהלבד (צבע כחול) דומה לאור של אש, וכן לא ברור מהי רמת החום של המתכת הצמודה לחומר המוליך למחצה המצוי בין המתכות. כמו כן, נראה שאין לחשוש כאן לבישול של המתכת, אף על פי שהיא מתחממת יותר מחום של יד סולדת, היות שאין תועלת בחימום המתכת לחום זה, כדעת הרב שלמה זלמן אויערבך⁴⁶ ולא כדעת ה'חזון איש'.⁴⁷ כן מוכח ממנהג העולם להתיר הנחת סיר על הפלטה בשבת, אף על פי שמתכת הסיר מתחממת בחום גבוה מיד סולדת. גם אין לחוש לבישול הקבל, משום שמדובר על בישול בחשמל (ולא באש)⁴⁸ של כמות מזערית,⁴⁹ במקרה של 'לא ניחא ליה' (שהרי לאדם אין צורך ותועלת בבישול זה), שהוא גם בישול אחר בישול.⁵⁰

10. סדרי עדיפויות בהעברת הודעה בשבת / הרב מנשה צימרמן

שאלה | בחמ"ל אצלנו לא קיבלנו הוראות ברורות כיצד להתנהל בשבת, ואין לנו שום התקנים המיועדים לשבת (כגון מקלדת או עכבר שבת). במקרה של צורך בעדכון של שאר חברי כיתת הכוננות - מהי דרך התקשורת המועדפת מבחינה הלכתית?
תשובה | בפתח הדברים, חשוב להדגיש שהמענה ההלכתי המדויק ביותר, הן בשאלות אלו הן בשאלות נוספות, יינתן על ידי רב המקום או הסמכות הרבנית האחראית (כגון בחמ"ל צבאי - על ידי הרבנות הצבאית), ויש להשתדל לקבל מהם הוראות ברורות. לפני מניית סדר העדיפויות יש לזכור שיש לדאוג לכך שהדברים ייעשו באופן המועיל יותר מבחינה ביטחונית, ולא יגרמו לשום סכנה ואפילו הקלה ביותר. כאשר אכן כל הדרכים הנמנות להלן שוות, אין מבחינה הלכתית הבדל רב (אין בהן איסור תורה), אך בדרך כלל יש לסדר אותן באופן הבא: 51: א) שיחה בטלפון הנייד.⁵² ב) הקלטה קולית בטלפון נייד.⁵³ ג) הודעה כתובה בטלפון נייד. ד) טלפון קווי (רצוי בלי צג).⁵⁴ ה) מכשיר קשר.⁵⁵ ו) כתיבת מייל במחשב.

עליהם מכוח סוגיות אחרות (ראה ברמב"ן שם) לא חילקו בין סוגי גחלות שונות. אמנם יש להעיר שבדברי ר"ח ובה"ג ברור שהיה שלב בו המתכת הייתה אדומה (עיין שם), וייתכן שמשום כך דינה כאש, ראה גם דברי הרמב"ם, הל' יום טוב פ"ב הל"ח.

45. גם השיטות המחמירות הסוברות שאין צורך באדמימות עבור הגדרת גחלת של מתכת (ראה החשמל לאור ההלכה א, ט) עדיין נוקטות שיש צורך בתכונות של אש, ולא כל מתכת חמה נחשבת אש. ראה גם שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' קז, שמחמיר בנר חשמלי לנרות שבת ומנמק זאת בכך שאיננו מדליק דברים אחרים, ובדומה במהרש"ם, ח"ב סי' רכז, שמסתפק אם יש הבערה בחשמל משום שאיננו שורף (ואינו דומה לתכונות האש).

46. שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' כה; שמירת שבת כהלכתה, פ"א הערה סז.

47. חזו"א, או"ח סי' נ סעי' ט.

48. ראה שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יב אות ב במה שנחלק על החזו"א האם בישול בחשמל אסור מדין 'עיבור' אש (כלומר, האם יש גדרים הלכתיים של אש לתופעה פיזיקלית המסוגלת ליצור אש).

49. ויש מי שכתב שאין בזה איסור חצי שיעור, ראה שו"ת יביע אומר, ח"ד או"ח סי' לג אות יז.

50. ראה טור, ב"י ושו"ע, או"ח סי' שיח סעי' ד.

51. הדירוג מבוסס בעיקר על שיטת הגרשז"א, שאיסור הפעלת מכשיר חשמלי הוא איסור דרבנן, ואין איסור בשינוי זרם. נושאים אלו נידונו בהרחבה יתרה בספר צומת, כרך א.

52. לטלפון הנייד יש יתרון נוסף והוא יצירת השיחה בשינוי (כלאחר יד) בקלות ובלא שיהוי.

53. כאשר יש צורך לשלוח לקבוצה, האפשרות הראשונה במעלה תהיה הודעה קולית.

54. כאשר יש צורך בדו-שיח מתמשך - ייתכן שיש להעדיף טלפון על מכשיר קשר.

סדר האפשרויות הללו נקבע בעיקר על פי השאלה כמה סגירות מעגלים יתבצעו על ידי המכשיר החשמלי: סגירת מעגל חשמלי אסורה בשבת. לעומת זאת, השימוש במכשיר טלפון (כאשר אין צורך בהדלקתו) חשוב כשינוי זרם בלבד, המותר לכתחילה במקרה של צורך ביטחוני. הקלטה קולית מצריכה בדרך כלל מספר פעולות רב יותר, ולכן יש להעדיף שיחת טלפון, הכוללת רק הפעלה אחת של השיחה. כמו כן, יש פוסקים הסוברים שיש בהקלטה איסורים נוספים.⁵⁶ כתיבת הודעה בטלפון מצריכה מספר פעולות רב יותר אפילו מהקלטה קולית. כמו כן, יש מקום לראות פעולה זו כמלאכת כותב.⁵⁷ בנוסף לכך, רבים אומרים שיש בכך פגיעה גדולה יותר באווירת השבת. בטלפון קווי יש צורך בסגירת מעגל בכל לחיצה על כפתור. גם מכשיר קשר מצריך סגירת מעגל בכל העברה של כיוון השיחה (בלחיצה על ה-*ptt*) ולכן מסתבר שיהיו בו יותר סגירות מעגלים מאשר בשימוש בטלפון. השימוש במקלדת כולל סגירת מעגל בכל לחיצה על כפתור במקלדת.



55. ישנם מכשירי קשר ישנים שעדיין נמצאים בשימוש בהם יש חוטי להט, ובהם יש חשש איסור תורה, וזהו בוודאי האופן החמור ביותר. מבחינה חיצונית קשה להבדיל בין הסוגים השונים. אך במקרה רגיל אין לחשוש שמדובר על מכשיר קשר מהסוג החמור, היות שהם אינם מצויים.
56. חלק מן הפוסקים אסרו את ההקלטה בשבת מדין מוליד קול, זאת בשונה מעצם השיחה, בה אין יצירה חשובה הנשארת לאורך זמן. ראה עוד במאמרי 'הקלטה בשבת לצורך מצווה', אמונת עתיך 139 (תשפ"ג) עמ' 146-148.
57. הפוסקים נחלקו ביחס לדין כתיבה על צג דיגיטלי: דעת הרש"ז^א היא שאין כאן כתיבה מן התורה לא רק מצד שהדבר איננו עתיד להתקיים אלא שאין מלאכת כותב כאשר עצם הכתב מושתת על גבי אמצעים אחרים ואינו קיים לכשעצמו (ראה מחלוקת מה תוקף האיסור: קרני אורה, עמ' תתקמה במאורי אש השלם; הרב פרופ' דרור פיקסלר, אמונת עתיך 98 (תשע"ג), עמ' 66-76). במסכי LCD (הנפוצים יותר במכשירים הפשוטים), ו-OLED (הנפוצים במכשירים היקרים יותר) יש צורך בירי אלקטרונים מתמיד, וברגע שלא תהיה פעולה חשמלית לא יראה שום דבר על המסך. בנוסף לכך, יש לראות את השינויים על המסך כשינוי זרם (גם ב-OLED), משום שיש ללכת אחר חושי האדם הרגילים. דעת שבט הלוי, ח"ו, סי' לז אות א, שיש איסור מן התורה בכתיבה על מסך. דעת הריש"א בשו"ת ישא יוסף, ח"א סי' עח; ח"ד סי' פב, קרובה לכך אך פחות ברורה. אמנם פוסקים רבים סוברים שמדובר על כתב שאיננו מתקיים שהוא רק איסור דרבנן. ייתכן שגם לשיטות המחמירות שינויים סתמיים על צג טלפון פחות חמורים, מכתובה מכוונת על מסך מחשב.

הרב יואל פרידמן

השרשת ייחור של תות או ורד בציפה של בננה

שאלה

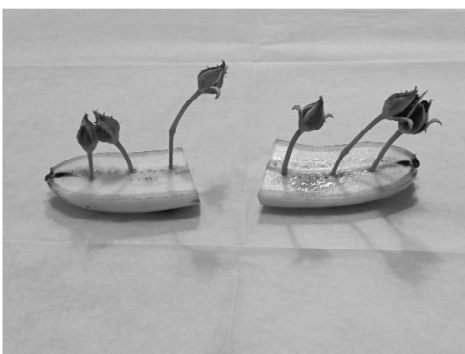
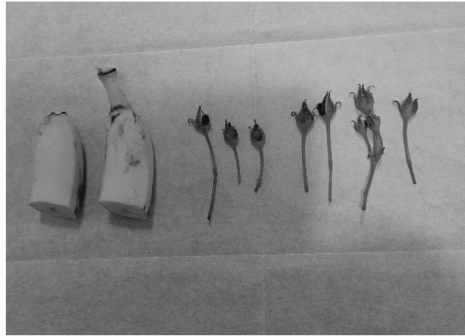
ישנה שיטת גידול חדשה לצרכים ביתיים - שמשרישים תותים, או ורדים בפרי הבננה או בצמח אלוורה. לפי הנראה מדובר בניצול של חומרי ההזנה, המים וההורמונים שבציפה של הבננה או של האלוורה לצורך עידוד יצירת תאי קאלוס של הייחור (התות או הורד) כדי להצמיח שורשים, כפי שמשרישים כיום תרבויות רקמה בתוך מדיום לח ועם חומרי הזנה והורמוני צמיחה. האם יש בשיטת גידול זו בעיה של כלאיים?²

תשובה

ראשית יש לציין שיש איסור כלאי זרעים בשני מינים של צמחים חד-שנתיים כגון ירק או תבואה כפי שביאר ופסק הרמב"ם (הל' כלאיים פ"א ה"א-ה"ד). כמו כן יש איסור כלאי אילן שהוא הרכבה של שני מיני עצי פרי וכן נאסרו הרכבות של עץ פרי בירק כפי שכתב הרמב"ם בהמשך (שם ה"ה) ואף נאסרה הרכבה של עץ פרי באילן סרק כמבואר בירושלמי (כלאים פ"א ה"ז):

תני מניין שאין מרכיבין עץ סרק על גבי עץ מאכל ולא עץ מאכל על גבי עץ מאכל. מין בשאינו מינו מניין תלמוד לו' [ויקרא יט יט] את חקותי תשמורו...
וכן משמע מדברי הרמב"ם (הל' מעשר שני פ"י ה"י) וכן כתבו הרבה ראשונים.³ לאור הנ"ל יש להבחין בין השרשה של תותים בפרי הבננה לבין השרשה של תותים בצמח האלוורה, שכן במקרה הראשון משרישים ייחור של תות **בפרי** הבננה ואילו במקרה השני משרישים ייחור של תות **בצמח** האלוורה. כמו כן יש לציין שהבננה היא ירק ואילו האלוורה הוא צמח סרק. המקרה השלישי הוא השרשה של ורד שהוא צמח סרק בפרי הבננה. בהשרשה של התותים בפרי הבננה יש לדון משני צדדים: האם יש איסור הרכבה בהכנסת ייחור התות בפרי הבננה. כמו כן יש לשאול האם יש כלאי זרעים בעירוב של זרעי התות וזרעי הבננה שמצויים על הציפה של פרי הבננה.

1. נעזרתי בהסברים המקצועיים והבוטניים באגרונום המכון, ד"ר מרדכי שומרון.
2. ראה בקישורית <https://youtube.com/shorts/X6tRQpeBqQM?si=l8hW3RGld3Z5Y2Ai>; וכן בקישורית <https://youtube.com/shorts/RdtzqNRRsTs?si=pa8U41sumrp6qVH8>
3. ראה חוקות הארץ א, עמ' 63.



א. הכנסת ייחור התות בבננה

נאמר במשנה (כלאים פ"א מ"ח):

אין תוחבין זמורה של גפן לתוך האבטיח שתהא זורקת מימיה לתוכו מפני שהוא אילן בירק...

הירושלמי מתלבט בפרשנות המשנה: לכאורה אין צורך להגיע לבעיית כלאי אילן של אילן בירק, שהרי בכל מקרה שיש צמח אבטיח ליד צמח הגפן הדבר אסור משום כלאי הכרם. לכן מפרש הירושלמי שמדובר שצמח האבטיח מצוי בתוך האדמה במרחק של שלושה טפחים, באופן שאין איסור כלאי הכרם, אך כיוון שצמח הגפן תחוב בשורשי האבטיח יש בכך משום כלאי אילן; וזו לשון הירושלמי:

רבי זכריה חתניה דרבי לוי בעי בלא כך אינו אסור משום זרעים תחת הגפן. אמר רבי יוסי תיפתר במעמיק שורש למטה משלשה טפחים חוץ לששה. כהדא דתני שרשי פ'אה הנכנסים לתוך ארבע אמות שבכרם. למטה משלשה טפחים הרי אילו מותרין.

כלומר אין מדובר בתחיבה של גפן לתוך פרי האבטיח אלא תחיבה של צמח הגפן לתוך צמח האבטיח. אלא שהקושי הוא בהבנת התועלת האגרונומית שבפעולה זו וכן בדברי המשנה שמסבירה: 'שתהא זורקת מימיה לתוכו' - מימיה של מי? ומהו לתוכו? מן הלשון משתמע שהגפן זורקת מימיה לתוך האבטיח! ונראה שאפשר ליישב דברי המשנה לפי הגרסה של הר"ש והרא"ש: 'שתהא זורקת מימיה לתוכה', כלומר מימיה של האבטיח, שלפעמים בדברי חז"ל הוא בלשון נקבה, לתוך האבטיח.⁴ לכן כיוון שהאבטיח לח - נראית הגפן שותה ושואבת את לחות האבטיח. אמנם פרופ' פליקס מציע שאין מדובר כאן בהרכבה בשורשים כמשמעות הירושלמי, אלא שאכן תחבו את זמורת הגפן בפרי האבטיח, ולחותו של האבטיח תועיל לגידולו של הגפן וייתכן שסברו שתהיה בכך גם השפעה מצד מתיקות האבטיח על הגפן. הבעייתיות בפירוש זה היא שמן המשנה נראה שהאיסור הוא משום כלאי אילן, כי במשניות ז-ח עסוקה המשנה באופנים שונים של איסור הרכבה, ולגבי תחיבת הגפן באבטיח נאמר: 'מפני שהוא אילן בירק', ולא נראה שיש איסור הרכבה בתחיבת גפן בפרי האבטיח וכדלהלן. יתר על כן הגרצ"פ פראנק כותב במפורש שאין אפשרות להסביר שהמשנה מדברת על תחיבה של זמורה של גפן בפרי האבטיח; וזו לשונו (הר צבי, זרעים ב סי' ל דף ד ע"א):

קשה לי, נימא דמיירי בתוחב זמורה של גפן באבטיח תלוש, ולכן בלי תחיבה לא היה כאן איסור, דאבטיח תלושה אין איסור להניחה בתוך ששה לגפן, ומאי קושיא [של הירושלמי?] לכאורה מכאן ראייה דבמרכיב לתוך פרי שהוא לא ישתרש בקרקע וילך לכליון אין בזה איסור כלאים, ולכן בהכרח לומר דמתניתין באבטיח מחוברת מיירי ושפיר מקשה דא"כ תפ"ל דבלאו הרכבה אסור בלי הרחקה.

4. פרופ' פליקס, כלאי זרעים והרכבה, עמ' 165 הערה 40, מציין שבמשנה תרומות פ"ג מ"א, מצאנו את האבטיח גם בלשון נקבה: 'התורם אבטיח ונמצאת סרוחה', אך בדרך כלל בלשון חז"ל אבטיח הוא בלשון זכר.

1. איסור הרכבה

הריטב"א מגדיר מהו איסור הרכבה לאור ההשוואה של הגמרא (קידושין לט ע"א) בין הרכבה להרבעה. בגמרא (שם) נאמר שיש איסור הרכבת אילן גם בחוץ לארץ כפי שנאסרה הרבעת מין באינו מינו בבהמה: 'מה בהמתך בהרבעה, אף שדך בהרכבה'. ומוסיף הריטב"א (קידושין שם):

מה בהמתך בהרבעה אף שדך בהרכבה. כלומר שהוא דבר מסוים ומערב זה בזה להדיא גוף בגוף מה שאין כן בכלאי זרעים וכלאי הכרם...

הריטב"א משווה בין שני האיסורים באופן הפעולה: 'גוף בגוף' - כמו פעולת הרבעת הבהמה כך פעולת ההרכבה מתבצעת על ידי הכנסה של ייחור של הרוכב לתוך הכנה. ה'חזון איש' (כלאיים סי' ב ס"ק טז) מגדיר באלו אופנים יש איסור הרכבה. ראשית הוא מביא את פירוש ה'תוספות' יום טוב⁵ בהסברת דעת ר' יהודה שסובר שאין איסור הרכבה כשמרכיבים אילן בירק ולהפך. לדעת ר' יהודה עוברים על איסור הרכבה רק כאשר אפשר שכתוצאה מעירוב הצמחים ייווצר פרי חדש: 'דדווקא כשע"י ההרכבה נעשה על ידיהן פרי או ירק משונה - בהו אסרה התורה משום כלאים'. לאור הנ"ל מגדיר ה'חזון איש' שלוש קטגוריות בהרכבה, חלקן אסורות וחלקן מותרות: האחת כאשר מרכיבים או מחברים דבר שאינו צומח באילן, הוא נבלע באילן ומועיל לצמיחה ולגידול של האילן - פעולה זאת לא תיקרא הרכבה אלא מעין השקיה או דישון כמבואר בגמרא (פסחים נו ע"א). ישנן שתי קטגוריות נוספות שיש בהן איסור הרכבה - האחת כשההרכבה גורמת לאיחוי ונוצר מין חדש של פרי והאחרת כאשר הפרי אינו משתנה. ה'חזון איש' מוסיף שאין הבדל בין ייחור לבין 'שרף' (כלשון ה'חזון איש להלן) ובלבד שהנוזל לא יהיה גוף דומם שאין בו חיות אלא שיהיה בו 'כוח ההולדה'. ה'חזון איש' מתחבט בשאלת הדמיון שבין איסור הרכבה לאיסור הרבעה, ומציין שיש גם הבדלים ביניהם; וזו לשון ה'חזון איש' (שם):

נראה דאין חילוק בהרכבה בין מרכיב גוף למרכיב שרף, שאם נוטל שרף ונותנו בסדק והוא חוזר ועושה ענף מאותו השרף הרי זה מרכיב גמור **שאינו בדומם חילוק בין העב להנוזל** וכיון שיש בשרף כח ההולדה חשיב הרכבה [ולא דמי להרבעה שאין איסור בנתינת זרע של מין זה למין אחר דהתם אף באבר תלוש אין בו משום הרבעה **שאינו הרבעה אלא בחי**, אבל יחור כל קורט וקורט הוא בריה כל שראוי להרכיב ולהצמיח והלכך גם השרף הוא בריה שלמה].

ה'שרף' בלשון ה'חזון איש' אינו מה שקרוי בלשונו השרף שנוטף מעצי הפיקוס או האורן, שהוא נוזל צמחי ללא תאים שלמים ואין בו פוטנציאל של צימוח. ה'שרף' בלשונו הוא תאי צמח קטנים הנראים כנוזל שאינו 'עב', אולם יש בהם פוטנציאל לצמוח לצמח שלם בתנאים מתאימים (לחות, מינרלים וחומרי הזנה).⁶ ה'חזון איש' מבדיל בין איסור הרכבה

5. תוי"ט, כלאים פ"א מ"ז.

6. עיין שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רפז, שנשאל אם יש איסור הרכבה בהשרשת ייחור של שושנה לתוך גרעין של חיטה, והוא כותב שהרכבה היא רק כאשר הפעולה נעשית מעל פני הקרקע, אך מציין גם שפעולתו צריכה לגרור צימוח וגידול. גרעין החיטה שנידון בשאלה לחתם סופר אינו משמש אלא כבסיס להשרשת השושנה ובהמשך הוא בלה וכלה מן העולם: 'דלא שייך הרכבה אלא בשני המינים מגודלים למעלה מהקרקע או לכל הפחות שעתידים שניהם לעלות מהקרקע משא"כ הכא שהחטה

לבין איסור הרבעה. הרבעה היא פעולה שנעשית בבעל חיים, והיא פעולת רבייה שנעשית בין שני בעלי חיים 'גוף בגוף' כשהם חיים, ואין איסור דאורייתא בהזרעה מלאכותית.⁷ לעומת זאת הרכבה נעשית בדומם, והגדרת האיסור הוא חיבור של שני איברים של הצמח, ולכן אין הבדל בין הרכבה של ייחור לבין הרכבת 'שרף' ובלבד שיש בה פוטנציאל של הולדה וגידול.⁸ וכך הסביר הרב ד"ר מרדכי הלפרין בהערותו למאמר של פרופ' גולדשמידט בנושא הנדסה גנטית:⁹

כוונת החזו"א די ברורה והיא שבאיסור הרכבה של שני מיני צמחים זה בזה איננו רק בהעברת רכב הבנוי מריקמה צמחית מוצקה (= 'עב') לכנה אלא גם רכב שהוא רקמה תאית במדיום נוזלי משום שהרכב התא המועבר לכנה הינו צמחי בוגר שלם הניתן לשיבוט לצמח מלא (= 'והוא חוזר ועושה ענף מאותו השרף').

לאור הנ"ל נראה שאין בעיה של הרכבה כשמחזירים ייחור של צמח התות או ורד בצפיפה של פרי הבננה, כי הצפיפה כשלעצמה אינה איבר שיש בו פוטנציאל של צימוח וגידול. איסור הרכבה הוא רק כאשר מכניסים ייחור של הרכב או אפילו עין לתוך ייחור המשמש ככנה, שכן גם לייחור וגם לעין יש פוטנציאל של גידול וצימוח.

2. כלאי זרעים

מלבד איסור ההרכבה יש לדון האם אין בהכנסת ייחור של תות או ורד בבננה משום איסור כלאי זרעים. איסור זה הוא כאשר מערבים צמחים חד-שנתיים ובלשון חז"ל ירק או תבואה. ורד הוא צמח רב-שנתי, ולכן ברור שאין בעירובם איסור כלאיים, לעומת זאת, צמח התות הוא חד-שנתי ודינו כירק. כאמור מחזירים ייחור של תות בצפיפה של בננה ומכניסים את ציפת הבננה באדמה. על גבי הצפיפה של הבננה מצויים זרעים ולכאורה בעירוב של התות והבננה יש איסור כלאי זרעים.

-
- הזאת הנתחבת בסדקי הענף כלה ובלה בארץ ואינה עתידה לראות פני תבל רק גורמת שתשרש השושנה בארץ זה לא מקרי הרכבת אילן בירק.
7. וכן כתב הגרש"ז אורבך, מנחת שלמה, הוצאת אוצרות שלמה תשנ"ט, ח"ב סי' צז (עמ' שעא), ועיין שבט הלוי, ח"ח סי' רלה; ועיין עוד הרב לוי יצחק סופר, 'האתרוגים המכונים יאנאווע', אור ישראל (מאנסי) נז/א (תש"ע), עמ' קצט-רכו, ובפרט עמ' רז-ריא.
8. הגרש"ז אורבך, מנחת שלמה תניינא, סי' ק אות ז, נשאל לגבי הנדסה גנטית ומבחין כמו החזו"א בין הרכבה להרבעה. בהרכבה העברת 'חומר' מצמח אחד לאחר אסורה כי 'סוף סוף השדה זרועה כלאים'. מה שאין כן בהרבעה שאיסור ההרבעה הוא דווקא בחיבור שתי בהמות שיש בהן חיות ולא בהעברת חומר מבהמה אחת לאחרת. והגר"ש ישראלי כתב אף יותר מכך וחלק על החזו"א, ולדעתו אין איסור הרכבה ב'שרף' וזו לשונו (ארץ חמדה, כלאים עמ' לה): 'סברא זו [של החזו"א] אינה מוכרחת דנהי דודאי אין חילוק בגודל אילן המורכב היינו משום שכל חלק וחלק שם אילן עליו שאין שיעור לגודל האילן אבל מכל מקום יש לומר שאין שם אילן נופל אלא כשיש ביחור כל הסוגים שמהם מורכב האילן דהיינו העץ עם הקליפה יחד אבל כאן שאין בזה אלא הקליפה לבד והחלק העיקרי העצי איננו יש לומר דאין על זה לחוד שם אילן... ולפני כן (שם, עמ' לג) הסכים עם הפוסקים שמגדירים שהרכבה היא רק כאשר יש אפשרות איחוי בין החלקים של ההרכבה: 'וסברא הוא שבכל מעשה הרכבה עדיין אין בה אלא פעולה שתביא לידי איחור ועיקר ההרכבה הוא רק האיחוי ומתחייב והיינו משום שכל העושה פעולה שתביא לידי איחוי היא ההרכבה שאסרה תורה'.
9. פרופ' אליעזר גולדשמידט וד"ר אריה מעוז, 'הנדסה גנטית בצמחים רקע מדעי והיבטים הלכתיים', אסיא עמ' 50-65.

יש מחלוקת בין האחרונים האם איסור זריעה בכלאי זרעים הוא בעצם פעולת הזריעה או שהאיסור הוא נגזרת של הקליטה וההשרשה. דעת ה'מנחת חינוך'¹⁰ היא שיש איסור בעצם פעולת הזריעה, ויש אומרים שיש איסור ואף חיוב מלקות אם אדם זרע כלאיים והזרעים לא השרישו.¹¹ אמנם הגרש"ז אורבך¹² מאריך להסביר על כל פנים לרוב דעות הראשונים שהאיסור אינו אלא בהשרשה ובקליטה, כי רק אז יש מציאות של שדה הזרועה כלאיים ועובר על 'סדך לא תזרע כלאים'. אמנם בנידון דידן מדובר בהחדרה לציפה של בננה, אך מבירור שערכתי עם אגרונום המכון ד"ר מרדכי שומרון מתברר שבזני הבננה התרבותית שנופצים היום הזרעים שמצויים על הציפה אינם יכולים להנביט. וכך נאמר בתוספתא (כלאים פ"א הי"ד):¹³

הזרע דבר המצמיח על גבי ביצים ועל גבי חילת חייב על גבי סלע ועל גבי אמת המים פטור ודבר שאין מצמיח בין על גבי ביצים בין על גבי חילת ובין על גבי אמת המים פטור.

מבואר אם כן שאיסור כלאיים חל כשהזרע מסוגל להנביט וגם מצע הגידול יהיה כזה שהזרע יכול לצמוח שם. אלא שיש לדון האם רק פטור ועדיין אסור לכתחילה או שמותר לגמרי. ואמנם לדעות שאיסור כלאיים אינו אלא בהשרשה, מסתבר מאוד שזרע שאינו מסוגל להנביט יהיה מותר לכתחילה אך נראה שאפילו אם נאמר שהאיסור הוא בזריעה, מכל מקום ייתכן שזהו רק בזרע שמסוגל להצמיח, אך כשאינו מסוגל להנביט - מותר. ובחסידי דוד¹⁴ למד מן התוספתא, בה נאמר 'פטור', שייתכן שאף אם זרע דבר שאינו יכול להצמיח ובמקום שאינו מצמיח, מכל מקום אסור לכתחילה, כי הזריעה עצמה מיחזי כזרע כלאים. והכלל שנאמר על ידי שמואל (שבת ג ע"א): 'והאמר שמואל: כל פטורי דשבת פטור אבל אסור, בר מהני תלת דפטור ומותר', אינו בהכרח מתייחס לכל האיסורים ובאמת בס' 'יד מלאכי'¹⁵ מביא דעת כמה ראשונים וכן פוסקים שכלל זה נכון רק לגבי הלכות שבת, ובשאר איסורים - פטור ומותר. ונראה שמן הפוסקים שהביאו ראייה מן התוספתא הנ"ל שזריעה בגידולי מים מותרת בשביעית, יש להסיק שהם הבינו שאין זו זריעה ואף מותר שאם לא כן איזו ראייה הביאו משם?¹⁶

סיכום

א. איסור הרכבה הוא רק כאשר מחדירים ייחור או עין לתוך ייחור שמשמש ככנה כי בייחור ובעין יש פוטנציאל של גידול וצימוח. אך ציפה של בננה אינה איבר שיש בו

10. מנחת חינוך, סוף מצווה תקמח.

11. חוקות הארץ א, עמ' 31 והערה 18.

12. מעדני ארץ, כלאיים פ"א ה"א אות א; ועיין עוד הר צבי, זרעים ח"ב ס" כד אות ב.

13. מקבילה לתוספתא זו מוזכרת בירושלמי כלאים פ"א ה"ט, ועיין מראה הפנים לירושלמי שם.

14. חסדי דוד, לתוספתא כלאים פ"א הי"ד.

15. יד מלאכי, כללי הפ"ה ס"ק תקכו, ומציין לדעת המרדכי, פסחים ס"י תקמה ושם תענית ס"י תרכז; וכן כתב הראב"ה, תענית ס"י תתס; ועיין עוד שדי חמד, כללים אות פ"ה ס"ק תמב.

16. עיין הר צבי, זרעים ב ס"י לא אות ה; ועוד הביאו ראייה מדברי הרמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ו, שהתיר לכתחילה לשרות זרעים בשביעית.

פוטנציאל לצימוח, ולכן אין בהחדרת ייחור של תות או ורד בציפה של בננה משום איסור הרכבה.

ב. לעניין כלאי זרעים אנו נוקטים שאם אחד המינים ראויים למאכל והאחר אינו מאכל אך רגילים לזרוע ממנו שדות שלמים - אסור.¹⁷ ואמנם הבננה נחשבת ירק וראויה למאכל אדם וכן התות, ומכל מקום אין בעירובם משום איסור כלאי זרעים כי הזרעים של זני הבננה המשווקים כיום אינם ראויים להנבטה.

ג. יש לציין שהוורד הוא צמח רב-שנתי, ולכן בוודאי שאין איסור כלאי זרעים בעירובו עם הבננה.

ד. צמח האלוורה הוא קקטוס רב שנתי. הכנסת עלה בלבד לקרקע או למצע גידול - לא תניב צמח. צריך להשתמש בגבעול עם פקעי צימוח ולא רק עלה. לכן נראה שאין איסור גם בהחדרת ייחור של ורד או תות לעלה של אלוורה.



17. הלכות הארץ, עמ' 169, על פי הכסף משנה, לרמב"ם הל' כלאים פ"א ה"ד; ואמנם עיין חזו"א, כלאיים סי' א ס"ק יד ד"ה כלאי, שמקל כשאחד המינים אינו מאכל אדם או בהמה.

הרב נתנאל אוירבך

על נוסח הפרשת תרומות ומעשרות הקצר

שאלה

בעקבות מלחמת 'חרבות ברזל', נמצאים חיילי צה"ל בקרב ובשטחי כינוס ללא סידור או טלפון. נשאלנו, האם בבואם להפריש תרומות ומעשרות הם יכולים לומר נוסח מקוצר?

הקדמה

כתב ה'חזון איש' (דמאי סי' טו ס"ק ו):

מי שיש לו נוסח כתוב להפרשת תרומות ומעשרות ע"פ חכם, והוא בדרך ואין בידו הנוסח ואינו בקי להפריש, יקח יותר מאחד ממאה ויאמר שיחול הכל כמו שכתוב בנוסחו כדת, וזה מועיל.¹

א. הבנת נוסח ההפרשה

טרם נדון בראיותיו של ה'חזון איש', יש לשים לב שהצעתו ניתנה רק לשעת הדחק, כלשונו: 'והוא בדרך ואין בידו הנוסח', אך אין להרחיב את דבריו למקרים שאינם במסגרת 'שעת הדחק'.² זאת ועוד, יש שלמדו מלשונו 'אינו בקי להפריש' שמדובר אף 'שאינו יודע

1. הובאו דבריו אצל: הרב אברהם גולדברג (מצוות הארץ כהלכתן, פרק שישי אות ה עמ' עד; הארץ ומצוותיה השלם, פי"א אות ח עמ' כז); המעשר והתרומה, פי"א בית האוצר ס"ק לח; שמירת שבת כהלכתה, פי"א סעי' כג, בעניין הפרשה בערב שבת בתנאי; הרב שלמה יוסף זווין, אישים ושיטות עמ' שיג-שיד; מנוחת אהבה, ח"ג פרק כד סעי' לו, ושם הערה 103; דרך אמונה, הל' תרומות פי"ג הכ"ד ס"ק רכה.

2. קריינא דאגרתא, ח"ב סי' קלג ד"ה מרן: 'אין זה משנת חסידים להתנהג כן תמיד דהוי כזלזול במצוות הפרשת תרומה'; הרב אברהם גולדברג (מצוות הארץ כהלכתן, פרק שישי אות ז עמ' עד-עה; הארץ ומצוותיה השלם, פי"א אות ט עמ' כח); הרב בן ציון אבא שאול (שו"ת אור לציון, ח"א יו"ד סי' כד; כתובות ח"א סי' נט עמ' רב-רד); חוט שני, הל' תרומות פי"ג סוף הכ"ג אות ד, בעניין הפרשה בין ברכה לאכילה; הרב יוסף שלום אלישיב, משפטי ארץ, תרומות ומעשרות פי"י הערה כט; דרך אמונה (הל' תרומות פי"ג ה"ט ס"ק עט; שם, ביאור ההלכה ד"ה מקום; שם הכ"ד סוף ס"ק רכה). אמנם, יש שהרחיבו דבריו גם למקרים שאינם 'שעת הדחק' וכתבו שכן יכול לעשות לכתחילה כל מי שאינו בקי. ראה: קונטרס הל' תרו"מ שנדפס ע"פ מרן החזון"א, בתוך דרך אמונה ח"ג עמ' שעח ד"ה נוסח; שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' פה ד"ה מי שאינו; מצות הארץ (כהנא, מהדורת שביעית מתוקנת תש"ס), עמ' יד אות ג; שמירת שבת כהלכתה, פי"א סעי' כג. ניתן לציון מקרה שאינו מוגדר 'שעת הדחק' ומכל מקום יש ליישם בו את הצעת החזון"א, כשיש הכרח להפריש מיד, כגון משקים הנמצאים בתזוזה מתמדת ובקריאת הנוסח הארוך יהיה שיהוי זמן המשנה את מיקום התרומה והמעשרות, ראוי לכתחילה לומר את הנוסח הקצר, ראה: דרך אמונה, הל' תרומות פי"ג ה"ט ביאור ההלכה ד"ה מקום.

את חלות התרומות ומעשרות לפרטותיה בדיוק וסומך בליבו שיחולו כפי הדין והמצווה.³ אולם רבים הם הסוברים שאמירת נוסח ההפרשה ללא הבנה אינה מפקיעה את היכול מאיסור טבל,⁴ וכלשונו של הרב ישראל יעקב אלגאזי (שו"ת מהר"י אלגאזי, קונטרס הספיקות סי' יב עמ' קא-קב):

לעניין עם הארץ שאינו יודע בטיב הפרשת תרומות ומעשרות מן היין ומשאר דברים ומסר לו חד צורבא מרבנן סדר הפרשתן ואשר יאמר עליהן בפיתקא בכתב שיאמר הדברים מן תוך הכתב, אבל הוא איננו מבין בורין של דברים שמוציא מפיו כלל, אם תועיל לו הפרשתו באמור הדברים כאשר המה גם בלא דעת... כשהוא עצמו אינו מבין מה שמוציא בשפתיו, אין הפרשתו עושה כלום, דבעינן פיו וליבו שוין.

ואכן יש מי שכתב בדעת ה'חזון איש', שלא מועילה הפרשה בסגנון הצעתו זו אלא אם כן האדם מבין את משמעות ההפרשה.⁵

ב. מחלוקת ה'חזון איש' והרב פראנק

לחידושו זה מביא ה'חזון איש' ראייה מדיני תנאים, שם כתב הרמ"א (אה"ע סי' לח סעי' ג): דאפילו לא פירש כל דיני תנאי, רק אמר סתם שמתנה כתנאי בני גד ובני ראובן, הוי תנאי גמור.

וכן מדברי הגמרא בסנהדרין,⁶ שאם באו עדים להעיד ואמר אחד מהם את גוף העדות, יכול השני לומר אחריו 'אף אני כמוהו' ועדות זו כשרה בדיני ממונות ונפשות כאילו אמר את גוף העדות. הרב צבי פסח פראנק⁷ התייחס להצעת ה'חזון איש' ודחה אותה לגמרי. לדבריו, אין ראייה מדברי הרמ"א העוסק ב'משפטי התנאים' (תנאי כפול, תנאי קודם למעשה, הן קודם ללאו) אותם ניתן ליתר בהצהרה סתמית 'כפי תנאי בני גד ובני ראובן', שכן דינים אלו הם הניסוח של התנאי ואינם מהות העניין כלשונו: עצם חלות העניין הלא נעשה בדברים ברורים ומפורשים, והתנאי אינו אלא גילוי מילתא בעלמא באיזה אופן יחול הקנין.

אבל בהפרשת תרומות ומעשרות מדובר על קביעת חלות, ואין מועיל להחיל דבר מאליו ללא דברים ברורים ומפורשים המהווים את החלות. גם את הראיה השנייה דחה הרב

3. קונטרס הל' תרומות ומעשרות שנדפס ע"פ מרן החזו"א, בתוך דרך אמונה ח"ג עמ' שעח ד"ה נוסח; דרך אמונה (הל' תרומות פ"ג הכ"ד ס"ק רכה; שם ציון ההלכה ס"ק תנח הוסיף: 'אבל מי שאינו יודע כלל שצריך לחול כאן משהו וחושב שהוא איזה תחינה צ"ע אם מהני').

4. כן כתבו: שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' סב אות י; חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' קצב; שו"ת תשובות והנהגות, ח"ד סי' רנה ד"ה ונ"ל עוד. יש שאמנם לא כתבו שהיכול לא יצא מטבלו בהיעדר הבנת הנוסח, מכל מקום כתבו שנכון וראוי להבין את נוסח ההפרשה, ראה: כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פי"ט סעי' ב; הרב אברהם גולדברג (מצוות הארץ כהלכתן, פרק שישי אות ה עמ' עד; הארץ ומצוותיה השלם, פי"א אות ח עמ' כז).

5. הרב משה שטרנבוך (שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תרסז; שם, ח"ד סי' רנה ד"ה ונ"ל עוד; הערות לספר חיל הארץ, עמ' קיז).

6. סנהדרין ס ע"א.

7. הרב צבי פסח פראנק (שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' מח; כרם ציון השלם, ח"ב הר צבי סי' ג; שם ח"ג הלכות פסוקות פי"ט סעי' כא; הר צבי, סנהדרין ס ע"א; הר צבי, ערכין ה ע"א).

פראנק באותו עיקרון. בהגדת עדות מפי העדים אין יצירת חלות, אלא גילוי מילתא לבית הדין כיצד להכריע בנידון שלפניהם. לעומת זאת באמירת נוסח הפרשת תרומות ומעשרות ישנה יצירת חלות, איסורית וממונית, ולשם כך יש צורך באמירה ברורה ומפורשת ולא באופן של 'לישנא קטיעה כזה שהעיקר חסר ולא נודע דבר ממה שהוא עושה... ואין זה מפקיע איסור טבל'. נמצא אם כן שלדברי הרב פראנק הפרשה בדרך זו, גם כשנעשית ב'שעת הדחק', אינה כלום:

דאין לסמוך להקל בהוראה זו, דלא מועיל מה שרומז מה שנרשם אצלו, כי צריך להתפיס חלק מהכרי בשם תרומה, לכן צריך שיאמר מה שעושה. ובאמירה שיהא כמו שרשום אצלו, אין זה דברים כלל.⁸

מסקנה

1. ראוי ונכון ללמוד את עקרונות הפרשת תרומות ומעשרות.
2. לכתחילה, יש לומר את כל נוסח ההפרשה מתוך הכתב.
3. בשעת הדחק, שאין מצוי לו לאדם נוסח ההפרשה, יכול להפריש תרומות ומעשרות ולומר 'שיחול הכל כמו שכתוב בנוסח המצוי אצלי בבית'.



8. כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פי"ט סעי' כא. כשיטתו, כן כתבו: חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' קצב; הרב צבי יהודה קוק (עטורי כהנים, גיליון 154 תשרי תשנ"ח עמ' 45; מתוך התורה הגואלת, מועדים וזמנים עמ' 201 אות ה).

הרב נתנאל אוירבך

שיעור הפרשת תרומה בזמן הזה

הקדמה

חזרת ישראל לארצם מלווה בהתעוררות האדמה לקראתם, כדברי הנביא יחזקאל (לו, ח):
'ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא'. אחד מענפי
החקלאות המשגשים הוא ענף הזית, אחד משבעת המינים שהשתבחה בהם הארץ. אחת
השאלות שעולות בתקופת מסיק הזיתים היא, מהי כמות השמן שצריכים להפריש
לתרומה גדולה?

א. הסבר הדין

כדי להבין את העומד בבסיס שאלה זו יש להקדים שתי הקדמות.

1. בין שיעור תורה לשיעור חכמים

בירושלמי (תרומות פ"ד ה"ג) מובאת מחלוקת אמוראים מהי כמות הפרשה בתרומה
מהתורה:

עד כמה אדם פוטר טבלו דבר תורה? רבי יוחנן אמר, אחד למאה כתרומת מעשר...
דרבי ינאי אמר, אפילו אחד מאלף. אמר רבי מנא, לית כאן שיעורא דכתיב ראשית
דגנך תירושך ויצהרך ואפילו כל שהוא.

בבבלי¹ מובאת דעת שמואל התואמת לדעת רבי מנא בירושלמי: 'דאמר שמואל, חיטה
אחת פוטר את הכרי'.² דעה זו הובאה להלכה ברמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"א):
תרומה גדולה אין לה שיעור מן התורה, שנאמר ראשית דגנך כל שהוא, אפילו
חיטה אחת פוטר הכרי.

אמנם מהתורה אין כמות מחייבת וניתן להפריש כלשהו,³ מכל מקום חכמים קבעו שיעור
להפרשת תרומה, כפי שמופיע במשנה בתרומות (פ"ד מ"ג):

1. שבת יז ע"ב; עבודה זרה עג ע"ב; חולין קלז ע"ב.
2. יש לציין לקידושין נח ע"ב, שם הובא שדעתו של שמואל אינה מוסכמת על כולם: 'מר אית ליה
דשמואל, ומר לית ליה דשמואל'.
3. יש שהבחינו בין הפקעה מאיסור טבל שהיא בכלשהו ועליה אמר שמואל את דבריו 'חיטה אחת
פוטר את הכרי' מאיסור טבל, אך למצוות נתינה לכהן יש להפריש יותר מכך, ראה: תוספות רי"ד,
קידושין נח ע"ב ד"ה חיטה: 'ונראה לי לתרץ דבוודאי מצווה ליתן לו דבר חשוב... אבל מיהו אעפ"י
שמצוותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצווה זו ותרום חיטה אחת מכל הכרי ניתקן ויצא מידי טבלו אלא
שלא קיים מצוות נתינה; מהר"ם חלאווה, פסחים לב ע"ב ד"ה ואין; משנה למלך, הל' מתנות עניים פ"ו
ה"ז; מהר"צ חיות, גיטין כ ע"א ד"ה תוד"ה דלמא; הרב שלום מרדכי שבדרון (דעת תורה, יו"ד ח"א
פתיחה להל' שחיטה אות לז; שו"ת מהרש"ם, ח"ו סי' קכז ד"ה ובעיקר תירוצו). בשו"ת נודע ביהודה,
תנינא יו"ד סי' רא, הבחין אף הוא בחילוק זה עליו כתב: 'ויש לי לומר בזה דבר חדש לא קדמני בזה

שיעור תרומה: עין יפה - אחת מארבעים, בית שמאי אומרים אחד משלושים. והבינונית - מחמישים. והרעה - משישים.⁴

2. שימושי תרומה

תרומה טהורה מיועדת לכהן טהור לשימושים המקובלים, כגון: אכילה, שתייה וסיכה.⁵ לעומתה, תרומה טמאה מיועדת לשריפה והכהן ובני ביתו יכולים ליהנות ממנה בעת שריפתה, כגון: הדלקת הנר וחימום הבית.⁶

3. בין שיעור לשימוש

כאן מתעוררת שאלה האם בזמן הזה שהתרומה והכהן טמאים עדיין יש להפריש כשיעור חכמים, או שמא יש לשוב לדין התורה בשיעור מינימלי שכן ממילא אין הכהן יכול להשתמש בתרומה? השאלה הבסיסית העומדת לדין היא שאלת היחס בין שיעור תורה לשיעורי חכמים בתרומה טמאה, האם היעדר השימוש המיטבי (אכילה) של הכהן בתרומה מהווה עילה להפקעת שיעורי חכמים וחזרה לשיעור תורה, או שמא גם כשהתרומה טמאה יש להפריש ממנה כשיעורי חכמים. השאלה הבאה שעלינו לברר היא מהו שיעור הפרשת תרומת שמן, שכן אמנם אין הכהן יכול ליהנות מהשמן בשתייה, אך השימוש המותר לו הוא הנאה באמצעות שריפה, ואם כן ייתכן ומחמת כך יש להפריש כשיעור חכמים.

ב. שיעור הפרשת תרומה בזמן הזה

1. כלשהו כדין תורה

כאמור שייכות התרומה לכהן מעניקה לו שימושים רבים, שהיוו עילה לתקנת שיעורי חכמים בהגדלת שיעור ההפרשה. משום כך, פוסקים רבים סוברים שבזמן הזה שהכהן לא יכול לאכול את התרומה מחמת טומאתו יש לשוב לשיעור הפרשת תרומה כדין תורה, כלשון הרב ברוך ב"ר יצחק בעל ספר 'התרומה': 'כיון שלא הייתה ראויה לאוכלה מחמת טומאתה יפרישו מעט, דמן התורה חיטה אחת פוטרת את הכרי'.⁷ כך פסק גם הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"א): 'ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, יש לו להפריש כלשהו לכתחילה'.⁸ מלשונו ניכר שהסיבה לחזרה לדין תורה בשיעור הפרשה כלשהו היא

שום מפרש או פוסק, אך יישם אותו רק ביחס לחלה בה יש שיעור מינימלי להפרשה לעומת תרומה שחייב להפרישה גם מפרי אחד וממילא אין צורך מדין התורה להפרשה בכמות גדולה לנתניה.

4. בירושלמי, תרומות פ"ד ה"ג, הובאו מקורות שונים להבחנות אלו.

5. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"א.

6. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ד-ה"טו.

7. ספר התרומה, הל' ארץ ישראל מהדורת פרידמן, עמ' 169. השווה גם לדבריו שם, עמ' 171-172; שם, עמ' 198.

8. כן כתבו: תשובות הרמב"ם (בלאו), סי' שלו; סמ"ג, עשין סי' קלג; מרדכי, הל' ארץ ישראל (מהדורת דיקמן, עמ' ה); הל' ארץ ישראל המיוחס לטור, דין חיוב חלה סעי' יב (כן כתב בקונטרס ארץ ישראל, מהדורת קופפר, קובץ על יד ז [יז, תשכ"ח] עמ' 113); כפתור ופרח (פ"א ד"ה התרומה הוא; פמ"ה ד"ה כבר הקדמתי); טור, יו"ד סי' שלא; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יט; לבוש, שם; חרדים, מצוות התלויות

משום שבזמן הזה הכהן אינו יכול לאכול את התרומה וכל ייעודה הוא שריפה ולכן יש לשוב לדין התורה בהפרשת שיעור כלשהו. לשיטה זו, שיעורי חכמים להפריש יותר משיעור כלשהו נאמרו ביחס לתרומה טהורה שאותה הכהן יכול לאכול, אך בזמן הזה שאפשרות האכילה אינה קיימת יש להפריש כלשהו כדין תורה.⁹

2. הפרשה כשיעור חכמים

פסק ההלכה של הרמב"ם קנה שביתה במנהג העם בהפרשת תרומות ומעשרות בזמן הזה בארץ ישראל, כפי שהעיד הרב יהוסף אשכנזי¹⁰ שהגיע לעיר צפת וראה את מנהג הפרשת תרומות ומעשרות, כאשר העם היו מפרישים תרומה בשיעור תורה, כלשהו, כדעת הרמב"ם:

כך נהגו העם ונמשכו אחריהם כל הבאים אחריהם מגדולם ועד קטנם, כי מנהגם כן הוא שבתחילה נוטלים לתרומה גדולה חיטה אחת או טיפה אחת ושופכים אותה בצד החבית.¹¹

הוא שולל מנהג זה בחריפות:

ובודאי כל מי שיש בו דעת יבין את זאת אם ראוי לסמוך על מנהגים כאלו או על מי שיש להם מנהגים כאלו, כי התרומה אע"פ שאמרו רבותינו חיטה אחת פוטר את הכרי מ"מ לא אמרו שמצווה לעשות כן, כי אע"פ שהולכת לאיבוד צריכה שיעור.

בדבריו הוא לא מציין את השיעור המתבקש, שהרי בתקנת חכמים ניתנו שלושה שיעורים: 'עין יפה' (1/40), 'עין בינונית' (1/50) ו'עין רעה' (1/60). את השיעור המדויק מצאנו בדברי ה'כפתור ופרח' (פמ"ה ד"ה גם אביא) שהביא את דברי רבו 'טהור קודש מה"ר אליעזר זצק"ל',¹² שגם בזמן הזה יש להפריש תרומה כשיעור 'עין בינונית' (1/50): דלא סגי בחיטה אחת נמי, שכל התרומות שמפרישין טמאות צריך ליתן לכהן כדינם אחד מחמישים ולא סגי בחיטה אחת. ואע"ג דאמר שמואל דבר תורה חיטה

בארץ פנ"ב אות יד; רדב"ז, הל' תרומות פ"ג ה"א; שם ה"ג; של"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה א אות קיח-קיט.

9. רדב"ז, הל' תרומות פ"ג ה"א ד"ה ובזמן; ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק ל; בית הלל, שם ס"ק ב; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג ה"ג ס"ק יט.

10. אודותיו, ראה: הרב צבי הלוי איש הורוויץ, 'תולדות ר' יהוסף אשכנזי התנא מצפת', סיני ז (תש"א) עמ' שיא-של. על חסידותו ותורתו, ראה: אברהם משה לונץ, ירושלים ב (ירושלים תרמ"ז), עמ' 145, שהביא שנקרא גם רבי יוסף מוורונא. על הכינוי 'תנא' כתב החיד"א, שם הגדולים מערכת גדולים אות י [קייב]: 'היו קורין אותו תנא שהיה שונה המשניות בניגון'. למקורות נוספים אודותיו, ראה: הרב יואל פרידמן, 'מחלוקת המב"ט ובית יוסף בענין פירות הגוי בשביעית והפולמוס סביבה', התורה והארץ ח, עמ' 129-130.

11. בתוך: שו"ת הרב בצלאל אשכנזי, סי' ב. תשובה זו היא של הרב יהוסף אשכנזי, ראה: דרישה, יו"ד סי' שלא סוף אות יא; הרב צבי הלוי איש הורוויץ, 'תולדות ר' יהוסף אשכנזי התנא מצפת', סיני ז (תש"א) עמ' שכז הערה כז. על מנהגי נתינת מעשר עני, ראה במאמרי 'נתינת מעשר עני במגזר החקלאי - סקירה הלכתית-היסטורית', אמונת עתיך 130 (שבט תשפ"א) עמ' 43-44.

12. אודותיו, ראה: כפתור ופרח, הוצאת בימ"ד להלכה בהתיישבות ח"א עמ' 19-20. ניתן להביא מקור קדום יותר, מהלכות גדולות, סי' עג הל' בכורות ד"ה עשר בגבולין, הוצאת מכון ירושלים עמ' תרע: 'תרומה... הוה מפריש מן כריה תרומה ויהיב לכהן שיעור תרומה עין יפה אחד מארבעים'.

אחת פוטרת, מ"מ אסמכוה רבנן אקרא וחייב ליתן בטומאה כמו בטהרה והוא יעשה ממנה מה שירצה.

גם הגר"א מ"מאן בשיטת הרמב"ם, ובביאורו לירושלמי חרג מפירושו, והאריך לדחות את שיטת הרמב"ם:

גבי תרומה אין לעשות כאותן שסוברין כיון דהשתא הולך לאיבוד אוקמינן אדאורייתא דחיטה אחת פוטרת את כל הכרי, דהא אמרינן בהדיא במתניתין תרומה טמאה אחד משישים אף שהיא הולכת לאיבוד.¹³

כוונתו להקשות מדברי הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"א) והתוספתא (תרומות פ"ה ה"ז) ששיעור תרומה טמאה הוא 1/60 כדין חכמים: 'תרומה טמאה אחד משישים', משום 'שאינן הכהנים מקפידים עליה'. מבואר אם כן, אף שייעודה של תרומה טמאה לשריפה מכל מקום יש להפריש כשיעור חכמים 1/60 ולא כשיטת הרמב"ם. ברם, יש להעיר מדבריו של הגר"א עצמו בהגהותיו 'לשלחן ערוך', שם הוא העמיד את קושייתו זו על ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' יט) שפסק כדעת הרמב"ם: 'תרומה גדולה בזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, שיעורה כל שהוא'. אך בעוד שבביאורו לירושלמי הקושי היווה את בסיס התנגדותו לפסק הרמב"ם, הרי שבהגהותיו 'לשלחן ערוך' הוא מיישב קושי זה:

ואע"פ שבתוספתא וירושלמי אמרו שתרומה טמאה אחד משישים... היינו בזמניהם שהייתה תרומה נאכלת, משא"כ עכשיו שאין שום תרומה נאכלת.¹⁴

לדבריו, הסיבה לפסק הרמב"ם ו'השלחן ערוך' נובעת מכך שבזמן הזה שאין תרומה נאכלת לכהן, אין להפריש אלא כשיעור של תורה ולא כשיעורי חכמים. ה'חזון איש' (שביעית סי' ה ס"ק ד"ה ד"ה ומ"מ), למד שמגמת הגר"א להסביר את דברי ה'שלחן ערוך' אך את דעת עצמו לא נדע, כלשונו: 'בעיקר הדין לא גילה לנו הגר"א ז"ל דעתו'.¹⁵ ברם, אם אכן הערת הגר"א אינה משקפת את דעתו האישית הרי שניתן ללמוד עליה מביאורו לירושלמי, שהובא לעיל, ולדעתו יש להפריש בזמן הזה כשיעור חכמים 1/60.¹⁶

13. גר"א, ביאור לירושלמי מעשר שני פ"ד ה"א ד"ה עד כדון.

14. גר"א, ביאור לשו"ע, יו"ד סי' שלא ס"ק לה.

15. על היחס בין דברי הגר"א בביאורו לשו"ע לפירושו על הירושלמי, יש לציין את קביעת החזו"א, ערלה סי' ב ס"ק ה, שדברי הגר"א בהגהותיו לשו"ע מבוססים יותר, כלשונו: 'ודברי הגר"א בביאורו הן עיקר שהן כתי"י הגר"א ז"ל', בשונה מדברי הגר"א לירושלמי שהם כתבי תלמידיו. ברם, קביעה זו של החזו"א נסתרת מדברי עצמו במקום אחר (חזו"א, שביעית סי' ד ס"ק ד ד"ה ועובדא; שם סי' כ דין שביעית בשדות נכרים ד"ה הנה בסה"ת) שהעדיף את דברי הגר"א בביאורו לירושלמי ביחס לסוגיית קניין הגוי בארץ ישראל להפקעת קדושת הארץ למצוותיה, אחד מהיסודות ההלכתיים השוללים את ה'יתר המכירה' בשמיטה, על פני דבריו בביאורו לשו"ע שם משתמע אחרת. עוד על היחס בין הגהותיו לירושלמי להגהותיו לשו"ע, ראה: ירון זילברשטיין, 'הגהות וביאורי הגר"א לתלמוד הירושלמי העיסוק בנוסח והבנת הלשון', בתוך: תלמידי הגר"א בארץ ישראל - היסטוריה, הגות, ריאליה (תשע"א) עמ' 163-131. ביחס להגהות וביאור הגר"א לירושלמי זרעים בפרט, ראה: ישורון ד (תשרי תשנ"ט) עמ' מג-עז. על יחסו של החזו"א לגר"א כאחד מהראשונים, שיש לקבל את דבריו ללא עוררין, ראה: בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהגי המהפכה החרדית, ירושלים תשע"א עמ' 461.

16. כן כתב חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' טו, לדעה זו.

ג. שיעור הפרשת תרומה טמאה

1. דעת הרדב"ז

כאמור, לדעת הרמב"ם בזמן הזה שיעור הפרשת תרומה הוא כלשהו כדין תורה, כלשונו: 'ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, יש לו להפריש כלשהו לכתחילה'.¹⁷ הקושי העומד כלפי פסק הלכה זה הוא מדברי הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"א) והתוספתא (תרומות פ"ה ה"ז), שם מבואר ששיעור תרומה טמאה הוא 1/60 כדין חכמים: 'תרומה טמאה אחד משישים', משום 'שאיין הכהנים מקפידים עליה', קושי שהכריח את הגר"א בביאורו לירושלמי להתנגד לפסק הרמב"ם.

אך יתרה מכך, דברי הירושלמי והתוספתא נפסקו ברמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ג) עצמו: 'כל תרומה שאין הכהנים מקפידין עליה... ניטלת לכתחילה אחד משישים... תרומה טמאה'.¹⁸

א"כ מדוע פסק הרמב"ם שבזמן הזה יש להפריש תרומה בשיעור כלשהו משום 'שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה', הרי כל שימושי תרומה טמאה בשריפה ומ"מ יש להפריש כשיעור חכמים 1/60?

כשנבקש לחדד את הקושי על שיטה זו של הרמב"ם, עלינו לשוב לשימושי התרומה, שכן אמנם תרומה טמאה לא ניתנת לאכילה ותכליתה היא שריפה אך מ"מ הכהן יכול ליהנות בה בעת השריפה, כגון חימום הבית, הסקה תחת תבשילו, הדלקת הנר וכדו', א"כ מדוע שלא נתייחס לשימושים אלו כדי להגדיל את שיעור הפרשה?

הרדב"ז (הל' תרומות פ"ג ה"ג)¹⁹ מיישב את 'הסתירה' ברמב"ם, ולדבריו שיעור הפרשת תרומה טמאה 1/60 היה נוהג אף בזמן בו הייתה טהרה בישראל, אז הבחינו חכמים בין תרומה טהורה ששיעורה 1/40 לתרומה טמאה ששיעורה 1/60, אבל בזמן הזה שהכל בטומאה העמידוה על דין תורה ששיעורה כלשהו משום שאין לכהן הנאת אכילה.²⁰ לפיכך מה שכתב הרמב"ם ששיעור הפרשת תרומה טמאה הוא 1/60, היינו בזמן בו שרתה הטהרה בישראל, אבל בזמן הזה שאין כל תרומה טהורה יש לשוב לדין התורה בהפרשת כלשהו. דברי הרדב"ז עשירים במקום אחר, בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סי' תשלא)

17. רמב"ם, הל' תרומות פ"ג ה"א.

18. אף על פי שיש הנאה לכהנים בתרומה טמאה, להדלקת הנר והסקת התנור (ראה: רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הי"ד), מכל מקום לא הצריכו לתת בעין יפה (1/40) כדברי הרש"ס, ביכורים פ"ג ה"א ד"ה תרומה, שאין זה אלא רווח מועט אזי 'לא חשיב עין רעה בשישים'; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג ה"ג ס"ק יט. ר"ש ליברמן, תרומות פ"ה עמ' 359 ציון 26, דייק מלשון התוספתא שמדובר על תקנת חכמים שאף שיש שימושי הנאה לכהן בתרומה טמאה, מכל מקום קבעו חכמים שיעור של 1/60 ולא יותר, וזו לשון התוספתא: 'כל תרומה שאין הכהנים מקפידין עליה כגון תרומת הכליסין והחרובין ניטלת אחד משישים, ותרומה טמאה ניטלת אחד משישים'. הפרדת 'תרומה טמאה' מ'תרומה שאין הכהנים מקפידין עליה' מלמדת ששיעור הפרשת תרומה טמאה אינו משום שאין הכהנים מקפידים עליה, אלא היא תקנת חכמים מיוחדת.

19. כן כתבו: ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (מהדורת פרידמן, עמ' 172) בתירוץ הראשון; חרדים, מצוות התלויות בארץ פנ"ב אות יד; של"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה א אות קיה; גר"א, לשו"ע י"ד סי' שלא ס"ק לה ד"ה תרומה. לביאור נוסף, ראה: מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ג ה"ג אות א ד"ה ומיהו.

20. רדב"ז, הל' תרומות פ"ג ה"א ד"ה ובזמן.

כאשר הוא מתאר את 'סדר הפרשת תרומות ומעשרות בירושלים'. לדבריו, הסיבה שבזמן הזה יש להפריש כלשהו כדין תורה היא מפני שאין נותנים את התרומה לכהן מחשש תקלה שמא יאכלה:

עוד דע, כי אע"פ שהתרומה היא טמאה ניתנת לכהן שנאמר נתתי לך את משמרת תרומותי וכו', הני-מילי בזמן שהוא טהור, אבל האידנא שכולם טמאים אין נותנים להם תרומה לא טמאה ולא טהורה שמא יבוא לידי תקלה, ושורפין אותה או משליכה לאיבוד במקום שלא יבואו בה לידי תקלה.

במאמרי בגיליון הקודם²¹ התמודדתי עם דברי הרדב"ז והבאתי את דברי הפוסקים²² שסברו שגם בזמן הזה שהכהנים טמאים ואינם יכולים לאכול את התרומה, יש לתת להם את התרומה שישתמשו בה באופנים המותרים בטומאה, כגון הנאה בשריפה, ואין לחוש לתקלה. מכל מקום נמצאנו למדים משיטת הרדב"ז שבזמן הזה שיעור הפרשת תרומה טמאה הוא כדין תורה, כפי שפסק הרמב"ם, למרות יכולת השימוש במינים מסוימים בעת שריפת התרומה. בביאור שיטה זו נראה הסברו של הרב אלעזר אזכרי, המבאר שהקביעה שבזמן הזה יש לשוב לדין התורה ולהפריש רק כלשהו היא תקנת הגאונים²³ שביטלו לגמרי את השיעור שקבעו חכמים ולכן גם בתרומה כזו שהכהן יכול ליהנות ממנה בשריפה יש להפריש כלשהו כדין התורה.²⁴ מדברים אלו מבואר שבזמן הזה אין חייבים להפריש תרומה יותר משיעור של תורה, כלשהו, ואין להבחין בין מינים כאלו שיש לכהן שימוש מותר לבין מינים כאלו שאין לו יכולת שימוש כלל, שכן מדובר על הפקעת שיעורי חכמים.²⁵

2. דעת ה'חזון איש'

על שיעור הפרשת תרומה בזמן הזה כשיעור תורה ניתן ללמוד גם מדברי ה'חזון איש' שעסק בנתינת התרומה. לדעת ה'חזון איש' (הל' שביעית ס"ה ס"ק יב) יש להימנע בזמן הזה לתת תרומות לכהן,²⁶ משום שנתינתן לכל כהן הנוהג במנהגי כהונה ללא עדות על כך מהווה פגיעה בייחוס הכהנים, כי יתערבו זרים שיחפצו בטובת הנאה זו. וזו לשונו:

וכיון שאין ב"ד מדקדקין שלא יעלה לנשיאת כפים ולתורה ע"פ עצמו, ראוי שלא ליתן להם לאותן שעולין ע"פ עצמן. וכיון שכבר חלפו דורות שעלו ע"פ עצמן וכן נוהגין עכשיו, אין ראוי ליתן להם. וכמדומה שכן נוהגין, שכל אחד שורף תרומתו

21. 'נתינת תרומה לכהן בזמן הזה', אמונת עתיך 141 (תשרי תשפ"ד) עמ' 44.

22. שם, הערות 23-24.

23. ייחוס זה לגאונים מופיע גם בכפתור ופרח, פ"א ד"ה התרומה הוא, בשם 'רוב הגאונים'; של"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה א אות קיח-קיט. על ייחוס דין זה לגאונים, ראה: ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (מהדורת פרידמן, עמ' 169 הערה ל).

24. חרדים, מצוות התלויות בארץ פנ"ב אות יד. כן כתב של"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה א אות קיח.

25. שו"ת הלכות קטנות, ח"ב סי' קמג; ברכי יוסף, יו"ד סי' שכב ס"ק ב; האדר"ת, אחרית השנים פ"ה אות ט; מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ג ה"א אות א ד"ה אולם; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג ה"א ס"ק ט. ראה גם במקורות שהובאו לעיל הערה 8.

26. לדבריו יש להימנע מלתת גם מעשר ראשון ללוי, ראה על כך במאמרי 'אכילת מעשר ראשון ומעשר עני', אמונת עתיך 132 (תמוז תשפ"א), עמ' 34-41.

וחלתו בארץ ישראל ואינו נותנו לכהן... והלכך כיון שאין בידינו להעמיד הדת על תילה, ראוי שלא ליתנן.²⁷

לאור דבריו שאין נותנים בזמן הזה כל תרומה לכהן, כתב הרב חיים קנייבסקי (דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג ה"א ציון ההלכה ס"ק טז), שממילא שיעור הפרשת התרומה הוא כדין תורה, כלשונו: 'בזמנינו שאין נוהגין כלל ליתן לכהן... לא שייך זה'. ברם, הסיבה אותה עורר ה'חזון איש' להיעדר נתינת תרומה לכהן בזמן הזה משום ייחוס הכהנים, אינה עולה בקנה אחד עם פסיקת הרמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' יט): 'ונותן בזמן הזה לכל כהן שירצה... ואפילו אינו מיוחס רק שמוחזק בכהן'.²⁸ נמצא אם כן, שגם בזמן הזה קיימת חובת נתינה לכהן, ולכן ייתכן שבמינים שיש לכהן שימוש, כגון שמן להדלקת הנר, יש להפריש תרומה כשיעור חכמים.

ד. שימושיות התרומה כקובעת שיעורה

לאחר שמצאנו שתי גישות מנוגדות ביחס לשיעור הפרשת תרומה בזמן הזה,²⁹ בהן אין הבחנה בין המינים השונים, עלינו להציג את הדרך האמצעית המבחינה בשיעור ההפרשה בין מינים שאין בהם לכהן יכולת שימוש בהיתר לבין מינים שיש לו בהם יכולת שימוש בהיתר. בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' פה) דן במנהג שהיה רווח בזמנו להפריש כלשהו לתרומה גדולה: 'ראיתי ונתון אל לבי על מה שנהגו העולם בעניין הפרשת המעשרות שמוציאין כלשהו תרומה גדולה'. לדבריו, כאשר אין לכהן שימוש מעשי בתרומה מצטמצמת ההפרשה לשיעור כלשהו כדין תורה, אך אם יש לו שימוש בתרומה אף שטמאה היא יש להפריש כתקנת חכמים:

ומה שנהגו העולם עכשיו להפריש תרומה גדולה כלשהו כשמואל דאמר חיטה אחד פוטרת את הכרי, זהו לפי שהיא תרומה טמאה והולכת לאיבוד ואין אנו נותנים אותה לכהן מוקמינן לה אדאורייתא.

בהמשך הוא מבאר את הסיבה לכך:

ואפילו גבי חלה דחזיא לכהן להסיקה תחת תבשילו אין אנו מפרישין אלא כל שהוא מזה הטעם, דכהנים אסחוי מסחי דעתייהו מינה דלא חשיבא עלייהו להסיקה תחת תבשילם. וכן בתרומת יין, אע"ג דחזיא לכהן לזילוף אין זילוף עכשיו נהוג אצלנו ולא קפדי כהני בהכי.³⁰

27. ראה גם: חזו"א, הל' שביעית סי' ה ס"ק ד ד"ה עוד צריך טעם; שם ס"ק יב ד"ה ויש לעיין; הל' דמאי סי' ב ס"ק ו; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ו ה"ב ס"ק יט; קונטרס בהל' תרומות ומעשרות, דרך אמונה ח"ג עמ' 754.

28. ראה במאמרי 'נתינת תרומה לכהן בזמן הזה', אמונת עתיד 141 (תשרי תשפ"ד), עמ' 40-46.

29. ראה: חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' טו, שהביא את שתי השיטות וקרא להן בשם 'מחמירים' להפריש כשיעור, ו'מקילים' להפריש כלשהו.

30. בהבחנה זו בין תרומה שמיועדת לאכילה שאין לכהן שימוש בה והוא מסיח דעתו וממילא אין חובת נתינה, לבין תרומה שיש לכהן שימושים שונים, יש ליישב את סתירת הרמ"א - לגבי נתינת תרומות לכהנים בזמן הזה כתב (יו"ד סי' שלא סעי' יט): 'ונותן בזמן הזה לכל כהן שירצה... ואפילו אינו מיוחס רק שמוחזק בכהן'. ואילו לגבי נתינת חלה כתב (או"ח סי' תנז סעי' ב) שאין לתת כיום לכהנים משום שאין מאכילין חלה בזמן הזה לשום כהן. על כך תמה בשו"ת נודע ביהודה, מהדו"ת יו"ד סי' רא:

לדבריו, היעדר שימוש מעשי בתרומה מהווה עילה להפרשה כשיעור כלשהו. ברם, במינים שיש בהם לכהן יכולת שימוש מותרת ומשמעותית, כגון הדלקת נר בשמן תרומה, שיעור הפרשה הוא כתקנת חכמים:

אבל בתרומת שמן, נראה בעיני שאין טעם לפטור עצמינו משיעור תרומה כדי לקיים מצוות נתינה לכהן, דודאי חזיא ליה להדלקת הנר וחשובה עליה דסתם שמן להדלקה קאי וקפיד עליה.³¹

לשיטה זו אין הפקעה לתקנת חכמים בשיעור הפרשת תרומה טמאה, אלא רק במינים שונים שאין בהם לכהן אפשרויות שימוש, אך במינים שיש בהם שימוש מותר, כגון שמן להדלקת הנר, יש לשוב לשיעורי חכמים.³² ניתן לסייע להבנה זו המתבססת על הקפדת הכהן ושימושיו הקובעת את שיעור הפרשה, מדברי הירושלמי (ביכורים פ"ג ה"א) שקבע ששיעור הפרשת תרומה טמאה הוא 1/60 כדין חכמים: 'תרומה טמאה אחד משישים', והנימוק הוא: 'שאיין הכהנים מקפידים עליה'. נראה שהשיעור הנמוך במדרג שיעורי חכמים נקבע לאור הקפדת הכהנים בשימושי התרומה, שכן שימושיה של תרומה טמאה מוגבלים יותר משימושיה של הטהורה.³³ אך מכל מקום ניתן ללמוד מכך יסוד הלכתי, כדברי המהרי"ט, ששיעור הפרשה נקבע על פי שימושי הכהן במינים השונים.

סיכום

ראינו ששיעור הפרשת תרומה גדולה מהתורה הוא כלשהו ואילו חכמים קבעו מדרג (1/40-1/60) כפי ראות עיניו של האדם. הדיון שנערך בראשונים ובפוסקים הוא בשאלה האם גם בזמן הזה שאין לכהן שימוש מיטבי בתרומה יש לשוב לדין התורה בהפרשת כלשהו, או שמא עדיין יש לשמור על שיעורי חכמים. בניגוד לשיטות שאינן מבחינות במינים השונים והיכולת השימושית הנוספת שיש לכהן בתרומה טמאה, ראינו את דעת

³¹ ומצווה ליתן טעם הגון מדוע נשתנה דין חלה בזמן הזה שכתב רמ"א... לעניין נתינה לכהן, למה גרע שם נתינת חלה מעניין תרומה גדולה. לפי דברי המהרי"ט נראה שההבדל נעוץ בשימושיות התרומה עבור הכהן - החלה מיועדת לאכילה ומכיוון שאין הכהן יכול לאוכלה הוא מתייחס מקבלתה ולכן פקעה מצוות נתינתה, לבין תרומה במינים שיש בהם לכהן אפשרויות הנאה מותרות, כהדלקת הנר, שלא פקעה חובת נתינה עבורו. ראה עוד במאמרי 'נתינת תרומה לכהן בזמן הזה', אמונת עתיך 141 (תשרי תשפ"ד) עמ' 42-43.

³² כן כתבו: שו"ת המבי"ט, ח"ג סי' מז; שירי כנסת הגדולה, הגהות הטור יו"ד סי' שלא אות כג; של"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה א אות קלא; ארץ חיים (סתהון), יו"ד סי' שלא סעי' ד ד"ה ואם לקח; חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פי"א סעי' א; דברי ישראל, הערות על חכמת אדם, שער מצוות הארץ פי"ד אות ז, ביחס לחלה; השווה לדבריו שם פי"א אות ג, ביחס לתרומה; ארץ חפץ, הל' תו"מ נתיב ד נתיב ים ס"ק לז; המעשר והתרומה (פ"א סעי' יד בית האוצר ס"ק כח; שם סעי' יז הערה 1); הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי (ספר ארץ ישראל, עמ' ככו סעי' ב; עיר הקדש והמקדש, ח"ג עמ' סח סעי' ה; שם עמ' מ); כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פי"ט סעי' יב.

³³ במעדני ארץ, הל' תרומות פ"ג ה"א אות ד ד"ה ועיין, הרחיב דעה זו גם ביחס להפרשת תרומת שעורים ושיבולת שועל, שיש להפריש תרומה בשיעור שקבעו חכמים (1/50), משום שמינים אלו 'עומדים לבהמה כמו לאדם'. בדברינו לא התייחסנו לנתינת תרומה טמאה בזמן הזה לבהמת כהן, משום רוחב הנושא עליו יש לדון במאמר נפרד. להרחבה בנושא זה, ראה: תרומות הארץ, ח"א פ"ב הי"ד-הט"ו אות ב.1.

³³ רש"ט, ביכורים פ"ג ה"א ד"ה תרומה.

המהרי"ט שהבחין בין תרומה שיש לכהן שימוש בה, כשמן להדלקת הנר, שאותה יש להפריש כשיעורי חכמים, לבין מינים אחרים שאין לכהן יכולות שימוש והוא אינו מקפיד על כך ולפיכך שיעור ההפרשה כדין תורה, כלשהו. אמנם המהרי"ט והפוסקים בעקבותיו לא ציינו בדבריהם את כמות ההפרשה (1/60-1/40) רק ציינו שאין להפריש כלשהו כדין תורה, אך ייתכן ומכיוון שמדובר על תרומה טמאה יש להפריש 1/60, שהוא השיעור שנקבע בירושלמי³⁴ ובתוספתא.³⁵ מנגד יש לטעון, שהנימוק שהובא לשיעור מופחת זה הוא משום 'שאינן הכהנים מקפידים עליה', אך במקום בו הכהנים מקפידים משום השימוש להדלקת הנר, ייתכן שיש להפריש שיעור גבוה יותר.

הנהיות מעשיות

1. רצוי להפריש תרומה גדולה בשיעור של 1/60 מכלל השמן, בנוסף לתרומת מעשר (1% מכלל השמן).
2. את התרומה ותרומת המעשר יש להניח בכלי ולרשום עליו 'תרומה טמאה להדלקת הנר'.
3. לפני אמירת הנוסח, יש לגעת בשמן כדי לטמא אותו.
4. לאחר סיום אמירת נוסח ההפרשה, יש לתת את הכלי ובו התרומות לכהן עבור הדלקת נרות שבת והדלקת נרות חנוכה (לא את נר השמש).³⁶



34. ירושלמי, ביכורים פ"ג ה"א.

35. תוספתא, תרומות פ"ה ה"ז.

36. ראה מה שהתבאר בהרחבה בתרומות הארץ, ח"ב פי"א הי"ח.

הרב אברהם סוחובולסקי

גמר מלאכה בפרי המיועד לשוק

שאלה

העובדים אצל חקלאים בלקיטת ירקות בשדות. האם מותר להם לאכול מהירקות בזמן הקטיפ מהארגזים לאחר מילואם, ללא הפרשת תרומות ומעשרות?

א. קביעות למעשר

פסק הרמב"ם¹ על פי המשנה במעשרות² שפירות שהגיעו לעונת המעשרות דהיינו שכבר ראויים לאכילה, כל עוד לא נגמרה מלאכתן בשדה, כגון בתבואה ההפרדה של הגרעינים ומירוחם ובפירות אחרים סיום הכנסתם לארגזים או לכלים,³ מותר לאכול מהפירות אכילת עראי - אכילה מזדמנת, כפי שרגילים לאכול בשדה בלא הכנה מיוחדת כבישול או סחיטה, בלא הפרשת תרומות ומעשרות. לאחר שלב זה מתחלק הדין בין פירות העומדים לשיווק ובין פירות העומדים להביא לבית. פירות העומדים לשיווק הואיל וכבר נגמרה מלאכתם, אסור לאכול מהם בלא הפרשת תרומות ומעשרות, אך פירות שלא עומדים לשיווק אלא עומדים להביא לבית, מותר עדיין לאכול מהם אכילת עראי בלא הפרשת תרומות ומעשרות עד הכנסתם לבית. שלב הכנסת הפירות לבית נקרא קביעות למעשר, ולא רק הכנסה לבית קובעת למעשר אלא ישנם עוד שישה דברים הקובעים למעשר, ואחד מהם הוא המקח. בעבודה אצל חקלאים, הפירות כמובן מיועדים לשיווק, ולכן מתחייבים בתרומות ומעשרות מיד בעת גמר המלאכה. לעומת זאת, בגינה פרטית - מותר לאכול ארעי כל זמן שלא נקבעו הפירות למעשר ולא הוכנס לבית. בירושלמי⁴ התבאר ממה נובע ההבדל בין פירות שמיועדים לשיווק לבין פירות שמיועדים לבית: מה בין המוליך לשוק מה בין המוליך לביתו? בשעה שהוא מוליך לביתו בדעתו הדבר תלוי, ובשעה שהוא מוליך לשוק לא בדעתו הדבר תלוי, בדעת הלקוחות הדבר תלוי, שמא ימצא לקוחות ונטבלו מיד. כלומר הואיל והפירות עומדים למקח מיד, כבר משלב גמר מלאכה חל עליהם קביעות למעשר, כאילו כבר נעשה המקח.

ב. מהו גמר מלאכה בימינו

בזמן חז"ל היה מקובל שיווק ישיר מן השדה לשווקים ואם היו באים לקנות כבר בשדה היה בעל השדה מוכר להם מיד. אך היום ישנו שלב ביניים והוא בית אריזה, שתחילה מעבירים את הירקות לבית האריזה לצורך ניקוי או מיון לפי גדלים ורק לאחר מכן

1. רמב"ם, הל' מעשר פ"ג ה"א-ה"ג.

2. משנה, מעשרות פ"א מ"ה.

3. רמב"ם, הל' מעשר פ"ג ה"א.

4. ירושלמי, מעשרות פ"א ה"ד.

הפירות נשלחים לשווקים. עולה השאלה מהו השלב הקובע בפירות העומדים בימינו לשיווק, האם גמר מלאכה בשדה או רק לאחר הכנתם בבית האריזה? בשאלה זו נחלקו הפוסקים. הרב אהרונסון⁵ כתב בתשובה שאם בית האריזה שייך לחקלאי והפירות לא נשלחים לשיווק באריזות שנתמלאו בשדה, גמר המלאכה הוא לאחר הכנת הפירות לשיווק בבית האריזה. הגר"ש ישראל⁶ כתב שכל פעולה שרגילים לעשותה בפירות טרם הכנסתם לבית, כדוגמת פעולות הנעשות בגורן וביקב, נחשבת שעדיין לא נגמרה מלאכתם. אבל לאחר שמלאכת השדה נגמרה וצריך להכניס את הפירות הביתה לשם גמר הכשרתם לאכילת אדם (בישול וכדומה) נחשבים הפירות כנגמרה מלאכתם. ובמכתב⁷ הרחיב יותר שלא רק כל עוד יש צורך בהכשרת גוף הפרי נחשב שלא נגמרה המלאכה, אלא כל שלא נארז בצורת השיווק, עדיין אין זה גמר מלאכה. וזו לשונו:

נראה פשוט שעד ההכנסה לשקים **שזוהי צורת השיווק** שלו אין זה גמר מלאכה דומה שזוהי בדיוק גם **צורת השיווק** של תבואה שהיא אחר מירוח. הטחינה והבישול וכו' הרי זה כבר לאחר שהקונה מכניס אותו למקומו.

הרב שלמה מן ההר⁸ הרחיב עוד וכתב שלא צורת האריזה לשיווק קובעת מהו גמר מלאכה, **אלא דעתו** של החקלאי, וכל זמן שאין דעתו למכור את הפירות אלא רק בשווקים, לא גרע דינם מפירות המיועדים לביתו, כפי שפירות אלו אוכל אכילת עראי עד שיגיע לביתו, כך יכול לאכול מן הפירות המיועדים לשוק עד שיגיע לשוק ממש. מנגד, הרב מרדכי אליהו⁹ נקט שהדבר תלוי בסוג הפעולה המתבצעת בפירות בבית האריזה. אם היא פעולה משמעותית בדומה להכנת יין ושמן, כגון ניקוי או הפרדת הפסולת, גמר המלאכה יהיה רק לאחר מכן בבית האריזה. אך פעולות כגון, מיון ואריזה לפי איכות או ציפוי בדונג, אינן משמעותיות לעניין, והפירות נחשבים כנגמרה מלאכתם בשדה.

מסקנה

א. כל עוד לא סיימו את הקטיף לא נגמרה מלאכתם של הירקות וניתן לאכול מהם אכילת עראי ללא הפרשת תרומות ומעשרות.
 ב. לאחר שסיימו לקטוף והניחו את הירקות בארגזים, אם הארגזים נלקחים מיד לשיווק הרי נגמרה מלאכתם לשוק, ואין לאכול מהם ללא הפרשת תרומות ומעשרות. אם הירקות עוברים לבית אריזה של החקלאי לצורך מיון ואריזה ולא ישירות לשיווק, נראה שלרוב הפוסקים האיסוף בשדות לא נחשב גמר מלאכה והעובדים בקטיף יכולים לאכול מהם ללא הפרשת תרומות ומעשרות. אכן לדעת הרב מרדכי אליהו אם לא נעשית בירקות פעולה משמעותית כניקוי מעפר (כבגזר ותפוחי אדמה) הרי נגמרה מלאכתם בשדה, ואין לאכול מהם ללא הפרשת תרומות ומעשרות.



5. שו"ת ישועת משה, ח"ד סי' ז אות א.
6. עמוד הימיני, סי' כט עמ' רצז.
7. התורה והארץ ב, עמ' 316.
8. התורה והארץ ב, עמ' 243.
9. הפרשת תרומות ומעשרות במערכה הציבורית, עמ' 47.



הרב שמואל אריה ישמח

קדימות בפירות ארץ ישראל ובפירות שביעית*

שאלות

אדם העומד לאכול כמה פירות, ואחד מהם הוא פרי מא"י, האם יש לברך את ברכת 'העץ' דווקא עליו? אם אכן פרי מא"י קודם - האם הוא קודם אף לפרי שהוא משבעת המינים או לפרי שלם וכו'? האם יש עדיפות לפרי שיש בו קדושת שביעית? והאם יש קדושה בפירות ארץ ישראל ובפירות שביעית?

מבוא

כאשר מונחים מאכלים שברכתם שווה יש להקדים ולברך על המאכל החשוב יותר, לפי הסדר הבא: ז' המינים, שלם, חביב, נקי, גדול. כל הקודם ברשימה זו קודם לברכה (הקדימות נוגעת רק לפרי שעליו מברכים, אולם אחרי שכבר בירכו על הפרי הראשון ואכלו ממנו מעט, מעתה אין סדר לאכילת שאר הפירות). לדוגמה: אדם העומד לברך 'העץ', ולפניו מונחים כמה פירות, עליו לברך על הפרי שהוא מז' המינים (ואם יש כמה - יברך על הפרי שקרוב יותר לתיבת 'ארץ'), ואם כל הפירות אינם מז' המינים - יברך על הפרי השלם, ואם יש כמה פירות שלמים, או שכל הפירות חצויים - יברך על הפרי שחביב עליו. אם הפירות שווים בחביבותם - יברך על הפרי ה'נקי' (יפה וטרי) יותר, ואם הפירות שווים באיכותם - יברך על הפרי הגדול יותר.¹ השאלה בה נעסוק כעת היא: האם יש משמעות בדיני הקדימות לכך שאחד הפירות גדל בא"י?

א. הסוברים שאין קדימות לפירות א"י

בראשונים ובאחרונים לא נזכרת עדיפות לפירות א"י. נראה שזו הסיבה המרכזית לכך

* מפאת קוצר היריעה נסתפק כאן בתמצית הסברות והדעות בעניין, והדברים בשלמותם יובאו במאמר ארוך שחיברנו בנושא זה, ושם הובאו כל המקורות והסברות בפירוט רב מאוד. כמעט כל משפט בתשובה כאן הורחב שם מאוד. המאמר המורחב יפורסם בעז"ה בירחון האוצר פה (טבת תשפ"ד), פו (שבט תשפ"ד). ניתן יהיה לקבל בכתובת SHMUEL6520@GMAIL.COM גרסה משופרת של המאמר המורחב.

1. קדימות מין שבעה על חביב מובאת בשו"ע, או"ח סי' ריא סעי' א (וכן כתבו משנה ברורה, ס"ק יג, בן איש חי, מטות ב, וחזון עובדיה, ברכות עמ' עד"ר). קדימות שלם מובאת במשנה ברורה, סי' ריא ס"ק ד. מעלת 'נקי' ואחריו 'גדול' מובאת לגבי מיני מזונות בשו"ע, או"ח סי' קסח סעי' ב, ד, ובמשנה ברורה ס"ק ו, טו, ורבים כתבו שגם בשאר המאכלים יש מעלת 'נקי' ו'גדול'. למשל, הלכה ברורה לרב דוד יוסף, סי' ריא, שעה"צ ג. במאמר הארוך הרחבנו בכל דיני הקדימות, ובכלל זה בשאלה האם שתי מעלות נמוכות יכולות לגבור על מעלה אחת שקודמת להן.

שרוב הפוסקים בזמננו נקטו שאין קדימות לפרי מא"י.² היה מקום לדחות ולומר שקדימות זו לא נזכרה בקדמונים משום שבדורות הקדומים לא היה מצוי בחו"ל פרי מא"י. אולם, טענה זו קשה, שהרי בכמה מקומות מצאנו דיונים הלכתיים על פירות א"י הנמצאים בחו"ל וכדו.³ בסעיפים הבאים ננסה להסביר מדוע רוב הפוסקים לא נתנו קדימות לפירות א"י.

ב. השוואה לדין שבעת המינים

יש שכתבו שמצאנו קדימות לפירות ז' המינים שנשתבחה בהם א"י, ואם כן יש ללמוד מכאן שיש קדימות לפירות שגדלו בא"י.⁴ אולם יש להשיב על ראיה זו: התורה לא שיבחה את ז' המינים בזה שהם גדלים בא"י, אלא להיפך: התורה שיבחה את א"י בזה שגדלים בה ז' המינים שהם מינים משובחים ביותר מצד עצמם.⁵ לפי זה מובן בפשיטות מדוע יש דין קדימות לז' המינים אף אם הם גדלו בחו"ל. זאת ועוד, גם אם נאמר שהסיבה להקדמת ז' המינים היא בגלל מעלת א"י ולא בגלל חשיבותם העצמית כפי שהבאנו לעיל, אין מזה ראיה לנידון דידן, שהרי ייתכן שנותנים קדימות רק ל'מין' פרי שיש בו שבח א"י, כגון למין התמר או למין הרימון, אך אין לתת קדימות לפרי מסוים שגדל בא"י, למשל תפוז, שהרי לא ניכר בו שום שינוי לעומת התפוז האחר שגדל בחו"ל, ומטעמים נוספים.⁶

ג. קדושה בפירות א"י

בפירות א"י יש מעלות רוחניות, וכדברי הידועים של הב"ח⁷ שיש קדושה בפירות א"י. מדוע אם כן לא יקדמו הפירות? נציין שלשה טעמים לכך:

2. הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, משפטי עוזיאל, או"ח סי' כד; הגר"א וייס, מנחת אשר, שביעית תניינא מהד' תשע"ה סי' נו; הרב יהודה הלוי עמיחי, אמונת עתיך 106, עמ' 45; כנראה כך דעת הגר"ד ליאור, אמונת עתיך 106, עמ' 48; לענ"ד כנראה כך דעת רוב חכמי ישראל שחיברו ספרים מקיפים על הלכות ברכות ולא הזכירו כלום בזה, ונראה לענ"ד שכך דעת רוב החכמים שדנו בעניין העדפת אתרוגי א"י ובמעלתם, שהרי הם הזכירו רק את מעלת 'וחי אחיך עמך' ומעלת חיזוק יושבי א"י וכן הלאה, ולא הזכירו שיש להם קדימות. ראה לדוגמה בדברי הרבנים שהובאו ב'פרי עץ הדר - קובץ מכתבים' שנדפס בקראקוב תר"ס ע"י שלמה מרכוס. במאמר הארוך סיכמנו את דברי כל החכמים שהתייחסו להקדמת אתרוגי א"י, וביארו מה הטעמים להקדמתם.
3. משנה, חלה פ"ב מ"א; רמב"ם, הל' תרומות פ"א הכ"ב; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יב; רשב"א, ברכות מד ע"א; ר' יונה שם; שו"ע, או"ח סי' רח סעי' י; ובעוד מקומות.
4. בעל היש"א ברכה, מעשה אי"ש, סי' ד, והרמ"מ לנדא מצ'נוב בקונטרסו 'פרי הארץ' הנספח לסוף ספר 'ויעש אברהם' של סבו הר"א מצ'נוב.
5. כך העיר הג"ר אשר וייס, מנחת אשר, שביעית תניינא מהד' תשע"ה סי' נו, ונראה שלכך גם כוונת הגר"ח זונגפלד, תורת חיים, חלק התשובות, מהד' תשס"ה סי' נ, וכך פירשו רבים: ראב"ע, רשב"ם, ר' בחיי, ועוד מפרשים לדברים ח, ה, וכן רש"י ברכות מא ע"א, ד"ה ופליגא, ועוד ראשונים ואחרונים.
6. ע"פ הגר"א וייס (שם). אעיר כי מובא בשם הרב רוגוזניצקי שפרי מא"י שווה במעלתו למעלת פרי 'גדול', על פי דברי חז"ל בספרי דברים ו, ועוד, שהביאו שלמרות שנהר פרת הוא קטן, מכל מקום מכיוון שהוא מקיף את א"י לכן הוא נקרא 'גדול'. חישוקי חמד, בכורות מו ע"א, בשם רבי אריה לייב רוגוזניצקי. בדברי הרב וייס יש תשובה גם על סברתו של הרב רוגוזניצקי.
7. ב"ח, או"ח סי' רח אות ח.



(1) נראה שקדושת פירות א"י הנזכרת בדברי הב"ח⁸ היא עניין פנימי, השייך יותר לתורת הנסתר, בה עסק רבות רבנו הב"ח⁹, אך בענייני הלכה לא נותנים מקום לעניין טמיר זה. יש להוסיף שאף הב"ח רק הסביר את הגרסה 'ונאכל מפריה' שהייתה לפניו, אך הוא לא אמר שיש לגרוס 'ונאכל מפריה' ע"פ דבריו העמוקים, ובוודאי שלא נתכוון הב"ח לחדש הלכה.

(2) לפי דברי הב"ח אין כל הזמנים שווים, ואם חס וחלילה ישראל מטמאים את הארץ הרי אז נמשכת הטומאה גם בפירותיה, וכעין זה כתבו חכמים נוספים, ויש חכמים שכתבו שגם כאשר יש קדושה בפירות מכל מקום אם אדם אוכל מהפירות לשם הנאה גשמית גרידא, אכילת הפירות אינה מרוממת אותו, אלא להיפך. מעתה, יש מקום לומר שאין להקדים את פירות א"י כל עוד לא זכינו לגאולה שלמה, שהרי עדיין לא ברור האם כבר יש בהם קדושה ומעלה. כעין זה יש לדון: האם כאשר בעל המטע שמגדל את הפירות הוא אפיקורס או גוי שונא ישראל - האם גם אז תהיה קדושה בפירות?! אם הפירות גודלו חס וחלילה באיסור של חילול שבת והשמטה וכדו' - האם גם אז תהיה קדושה בפירות?!¹⁰ זאת ועוד, מכיוון שקדושת הפירות אינה קיימת תמיד, אם כן מסתבר שאין לפירות דין קדימות אפילו בזמן שיש בהם קדושה, שהרי בדרך כלל לא קובעים הלכה שאינה שווה בכל זמן.

(3) נראה שדברי הב"ח אינם מוסכמים: כמה ראשונים ואחרונים נקטו שלא לומר 'ונאכל מפריה' בסיום ברכת מעין שלוש, משום שלא ראוי לבקש לעלות לא"י כדי לאכול מפירותיה. הב"ח חלק עליהם והטעים את הגרסה הזו, שהרי יש קדושה בפירות א"י. נראה שרבים חלקו עליו, שהרי מדברי הסמ"ג, הסמ"ק, הרקנאטי, ה'לבוש', וכנראה גם ה'טור', עולה בפשטות שאין קדושה בפירות, וכך נראה גם מדברי ה'בית יוסף' ה'פרישה' והיעב"ץ ועוד חכמים, וכך עולה לענ"ד גם מדברי ר"י אבן שועיב, ה'מגלה עמוקות', הגר"א, ועוד.¹¹ יש לשים לב לכך שלמעלה מ-25 ראשונים אינם גורסים את המילים 'ונאכל מפריה',¹² וגם רבים מהאחרונים נקטו שלא לומר תיבות אלו (כגון המג"א, ה'לבוש', הגר"א, 'ערוך השלחן', ו'שער הציון'¹³), וכן המנהג בימינו אצל יוצאי

-
8. בעוד אחרונים הובאו מעלות רוחניות שיש לפירות א"י: חסד לאברהם לר"א אזולאי, מעין ג נהר כא; חת"ס בחידושו לחולין קמב ע"א, ועוד רבים, כנזכר במאמר הארוך.
9. הב"ח חיבר ספרים בחכמת הנסתר, כגון ביאורים לפרדס רימונים לרמ"ק.
10. עוד נעיר: כאשר ישראל מטמאים את הארץ חס וחלילה, וממילא פירותיה טמאים, כדברי הב"ח, האם אז אין אויר א"י מחכים ולא כדאי לשבת בארץ?! לא נראה לומר כך. מעתה, נראה שיש להבין את דברי הב"ח ביתר עומק, ובכל מקרה קשה לגזור מדבריו הלכות למעשה.
11. סמ"ג, מצווה כז; סמ"ק, מצווה קמח (ויש מהדורות שהוא בסי' קנא); כלבו, ריש ס' פז, מהד' הרב דוד אברהם ח"ה עמ' תקמד; ריקנאטי, ס' עח; טור, או"ח ס' רח; ב"י ופרישה, על הטור שם; לבוש, ס' רח אות י. כך נראה גם מדרשות ר"י אבן שועיב, פרשת ואתחנן; מגלה עמוקות, ריש אופן ט, וכעין זה שם אופן נט; מעשה רב, אות עו, ועוד.
12. ראב"ה, ס' קכא; ראב"ן, ברכות ס' קצ; ספר הבתים, הל' ברכות שער תשיעי ס"א, אור זרוע, הל' סעודה ס' קפא; פסקי הרי"ד, ברכות מד ע"א; הרוקה, ס' שמא, ועוד רבים. במאמר המורחב סקרנו את כל הגרסאות בראשונים ובאחרונים, בנוגע לאמירת 'לאכול מפריה' באמצע הברכה, ולאמירת 'ונאכל מפריה' בסיומה.
13. מג"א, ס' רח ס"ק טז; לבוש, ס' רח אות י; ערוה"ש, או"ח ס' רח סעי' א; הגר"א, מעשה רב, אות עו, שעה"צ, ס' רח אות נא, ועוד רבים.

ספרד,¹⁴ וכן נהגו בעבר חלק מיוצאי אשכנז.¹⁵ יש להביא ראיה לדעת החולקים על הב"ח מן העובדה שלא מצאנו מקור קדום שיאמר שיש לפירות ארץ ישראל מעלה רוחנית, ורק מתקופת הב"ח והלאה מצאנו כן, למרות שמקורות קדומים רבים עוסקים בשבח א"י הן מבחינה גשמית הן מבחינה רוחנית, ובשבח הגשמי של פירותיה.¹⁶ נראה לבאר שאף על פי שיש קדושה בפירות א"י, כפי שכתב הב"ח, מכל מקום החולקים עליו סוברים שאין קדושה זו מורגשת דיה כדי שנוכל לומר שמצינו יש בהם קדושה.

ד. קדימות משום 'כיוון שנתקיימה בהם מצווה אחת'

כלל נקוט בידינו בכמה מקומות 'כיוון שנעשתה בו מצווה אחת תיעשה בו מצווה אחרת'. למשל, משום כך ראוי לעשות 'לחם משנה' בשבת על פת שעליה נעשה העירוב.¹⁷ לפי זה, מכיוון שבפירות א"י נתקיימו המצוות התלויות בארץ, כגון תרומות ומעשרות, ראוי היה לעשות בהם מצווה אחרת ולברך עליהם 'העץ'.¹⁸ אולם יש מקום לדחות זאת, שהרי אינה דומה מצוות תרומות ומעשרות למצוות עירוב, משום שכאשר עושים עירוב המצווה

14. כן הוא בסידורים: איש מצליח, רינת ישראל עדות המזרח, קול אליהו לגר"מ אליהו, כוננת הלב עדות המזרח, עוד יוסף חי, ועוד רבים.

15. כך הוא בכמה סידורים אשכנזיים קדומים, כגון 'סדור מברכה כמנהג ק"ק אשכנזים', ונציה שפ"ג, וראה בהערה שבסידור איזור אליהו שכתבו שכך גרסו רוב הסידורים האשכנזיים הישנים.

16. במאמר הארוך הרחבנו להראות שמכלל שבח א"י הוא שפירותיה משובחים בגודלם ובטעמם וכדו', כפי שמובא הרבה בחז"ל, והבן איש חי, תורה לשמה, סי' תיח, כתב שמי שטורח לאכול מהפירות המשובחים שבה משום חיבת הארץ שבלביו - קדוש יאמר לו. אולם, עדיין יש לדון האם יש לפירות מעלה רוחנית. אווירה של א"י מחכים (בבא קנח ע"ב), והמהלך בא"י מובטח לו שהוא בן עולם הבא, ואפילו שפחה כנענית, והדר בה שרוי בלא עוון (כתובות קיא ע"א), וכעין זה מובא הרבה במדרשים בראשונים ובאחרונים, ואם כן מסתבר שהארץ הקדושה משפיעה על הצומח ועל החי שבה, שהרי 'כוח הפועל בנפעל', דהיינו הכוח של מי שפועל ויוצר דבר מצוי בתוך הדבר הנפעל ונוצר ממנו. אולם, הסברה הנ"ל של 'כוח הפועל הנפעל' אינה מוכרחת, שהרי לפי אותה סברה היה ראוי לומר שיש טומאה במנגינה שהלחין גוי אפיקורס ורשע, אך ברוב ככל הפוסקים מבואר לא כך. כעין זה היה ראוי לומר לפי אותה סברה שיש פגם בספרי רפואה שחוברו והודפסו ע"י גויים וכדו', אך בפוסקים נראה לא כך. מעתה נראה לומר ש'כוח הפועל בנפעל' (הנזכר בכמה ספרים, לגבי כמה עניינים) אינו דבר גלוי כל כך ולכן אין מתחשבים בו בענייני הלכה, ורק משום מידת חסידות וכדו' מתחשבים בזה. בנוסף, נראה לומר שאין כל העניינים שווים, וככל שה'נפעל' רחוק יותר מה'פועל' כך יש פחות השפעה ביניהם, והקדושה (ולהבדיל הטומאה) משפיעה על הסובב אותה במינונים שונים, ומשום כך קדושת א"י שופעת על האוויר והעפר שבה באופן גלוי יותר, אך ייתכן שעל הצמחים היא שופעת פחות, עד כדי שאין לכך משמעות אצלנו. לפי הנ"ל יש מקום לדון האם יש קדושה בעפר א"י ואבניה, במלח ובמים שלה, שהם קרובים יחסית אל ה'פועל', והאם יש קדושה גם בפירות ובירקות שלה, והאם יש קדושה גם בבשר הבהמות שאכלו מעשביה ונשמו את אווירה, שהם רחוקים יותר מה'פועל'. ליקטנו את המקורות אודותיהם, וסיכמנו כי במקורות לא מצאתי שיש קדושה בירקות א"י, ובמלח שלה, וקל וחומר במים שבה ובבשר הבהמות שרועות בה. מצאתי מעט מקורות על מעלתם מבחינה גשמית, דהיינו מבחינת איכותם וגודלם וכדו', אך כמעט ולא מצאתי מקורות על מעלתם הרוחנית.

17. רמ"א, או"ח סי' שצד סעי' ב, ורמ"א, או"ח סי' תרסד סעי' ט, ועוד.

18. כך הציעו בשו"ת בצל החכמה, ח"ג סי' סז-סח; הגר"א ונבצאל, הערות ביצחק יקרא על המשנ"ב, סי' ריא הערה א, ועוד. מצאנו גם ביומא לג ע"א, וזבחים פט ע"ב, ועוד שיש קדימות לדבר שנעשות בו מצוות מרובות ואם כן גם מצד זה יש לכאורה קדימות לפירות א"י. וראה בדברי הרב אליעזר רבינוביץ בספרו כרם אליעזר, שביעית סי' לג.



נעשית בפת עצמה, ואילו בתרומות ומעשרות המצווה נעשית בחלק התרומה שהופרש, אך שאר החלקים שנותרו רק הותרו ע"י ההפרשה והמצווה לא נעשתה בהם עצמם. כך נקטו כמה חכמים (ואחרים נחלקו עליהם בזה).¹⁹ בזה יובן מדוע לא אומרים שיש להעדיף לחם שהופרשה ממנו חלה לעירוב תבשילין, או בשר מבהמה שנמנתה בתהליך מעשר בהמה. היה מקום לדחות מצד נוסף, ולחלק בין לחם משנה לבין ברכת 'העץ': כשעושים לחם משנה משתמשים בחלה עצמה לשם קיום המצווה, אולם כשמברכים 'העץ' אין המצווה נעשית בפרי עצמו אלא בדיבור והפרי אינו אלא החפץ שבגללו האדם מחויב לברך. אולם, מדברי 'ספר העתים'²⁰ נראה שכלל זה קיים גם לגבי ברכת 'העץ'. במאמר הארוך ביררנו עוד את גדרי הכלל 'תיעשה בו מצוה אחרית', והבאנו את כל המקומות בהם נאמר כלל זה. עוד יש לדחות ולהעיר: אף אם נאמר שיש קדימות לפירות א"י בגלל שנעשתה בהם מצווה אחת, מכל מקום ייתכן שהם קודמים רק ל'שלם', או אולי רק ל'חביב', ואולי אף הם בסוף רשימת הקדימויות!²¹

ה. דין חביב בפירות א"י

אחת מהמעלות שזכרות בדיני קדימות בברכות היא מעלת 'חביב', דהיינו פרי שהאדם מחבב אותו בדרך כלל, בגלל טעמו וכדו'. אם כך, יש מקום לומר שאדם שמחבב את פירות א"י יהיה לפירות אלו גדר 'חביב' אצל אותו אדם, ואכן כך כתבו כמה חכמים.²² יש מי שטען שאין מתחשבים בחביבות רוחנית,²³ אולם לענ"ד טענה זו מיוחדת, ולא מצאתי לה ראייה. הגר"ש אלישיב סבר, כפי הנראה, שיש דין 'חביב' בדבר שחביבותו נובעת ממעלתו הרוחנית, שהרי מובא בשמו שאדם שקיבל פרי מה'שירים' של האדמו"ר שלו, ולכן אותו פרי חביב עליו ביותר, יש בזה דין 'חביב'.²⁴ מצאתי ראייה לזה גם מדברי הרב פנחס הלוי אב"ד ברודשין²⁵ ועוד חכמים, וכמה חכמים כתבו שיש מעלת 'חביב' לפרי שביעית.²⁶ ניתן להציע ראייה לשיטתם: מצאנו בהלכות קדימות בברכות שפת טהורה נקייה קודמת לפת טמאה נקייה, ואם הפת הטמאה נקייה והטהורה איננה נקייה - יקדים איזה שירצה, ומכך למדו הפוסקים, שפת ישראל נקייה קודמת לפת נקייה שאפה נכרי במאפייה שלו, ואם פת הנכרי היא נקייה ופת ישראל איננה נקייה - יקדים איזה

19. ראה לדוגמה שו"ת דבר אליהו (לרב אליהו לרמן אב"ד טארלה), סי' יח, ד"ה ואבקש, שנקט כסברתנו, ולעומתו ראה בצל החכמה (שם) שסבר שכלל זה שייך אף בתרומות ומעשרות.

20. ספר העתים, הל' קידוש סי' קנז.

21. כעין זה העיר הגר"א ונבצאל, הערות ביצחק יקרא על המשנ"ב, סי' ריא הערה א, וכתב בשו"ת בצל החכמה (שם) שכלל זה אינו קודם לגדרי הקדימות האחרים כגון חביב או נקי, וכעין זה כתבו עוד חכמים.

22. כך כתבו הגר"ח זוננפלד, תורת חיים, חלק התשובות, מהד' תשס"ה סי' ג, הרמ"מ לנדא מצ'נוב, קונטרס 'פרי הארץ' הנספח לסוף ספר 'זיעש אברהם'; הגר"א שטרנבוך, תשובות והנהגות, ח"א סי' קפח.

23. הרב יהודה הלוי עמיחי, אמונת עתך 106, עמ' 45.

24. חישוקי חמד לרב זילברשטיין, על ברכות לט ע"א.

25. הובאו דבריו בקונטרס פרי עץ הדר - קובץ מכתבים שנדפס ע"י שלמה מרכוס בקראקוב תר"ס.

26. הגר"ד פוברסקי, יתד המאיר, גיליון 160 אלול תשע"ה סי' קט עמ' 10; הגר"ש דבליצקי, בנתיבות ההלכה, חלק מג, עמ' 324, ועוד.

שירצה.²⁷ הרי לנו שיש קדימות לפת טהורה ולפת יהודי, אף על פי שהמעלה שיש בהם היא מעלה רוחנית. יש אמנם לדון האם מעלת הפת טהורה/פת ישראל היא מדין 'חביב', ובמאמר הארוך הרחבנו בכך. נראה שיש שסברו שיש לפירות א"י מעלת 'חביב' אף אצל אדם שאינו מחבב אותם.²⁸ שיטה זו היא שיטת יחיד, ונראה שהסיבה שרוב הפוסקים לא כתבו כן היא משום הקושי שיש בשיטה זו, שהרי במציאות יש לצערנו בני אדם רבים שיחבבו ויחשיבו יותר את הפרי מחו"ל מכל מיני סיבות, כגון טעמו, מרקמו, נדירותו, ולפיכך לא ניתן לומר ש'בטלה דעתם אצל כל אדם'. אלו שמעדיפים את פירות א"י קדוש יאמר להם, אך אין זו הנהגה מחייבת לכול, והפוסקים לא קבעו להלכה קדימות לכולם על פי מידת חסידות זו. בנוסף, הרי בסדר המעלות בברכות הנהנין מעלת פרי 'חביב' קודמת למעלת פרי 'נקי', והרי במציאות יש לצערנו בני אדם רבים שיעדיפו פרי יפה וטרי מחו"ל על פרי מא"י שאינו יפה וטרי.

1. קדימות בסוף כל המעלות

כאמור לעיל, רוב הפוסקים נקטו שאין קדימות לפירות א"י, ויש ראייה חזקה לשיטתם. אולם, מכיוון שפוסקים אלו יסכימו שאפשר להקדים את פירות א"י לאחר כל שאר המעלות, דהיינו אחר מעלת 'גדול', לכן נראה שכדאי לנהוג כך, הן כדי לצאת ידי השיטה שנקטה שהם ראשונים בסדר המעלות וקודמים אף לז' המינים,²⁹ הן כדי לצאת ידי שיטת הפוסקים שסברו שיש להם קדימות, והיא האחרונה בסדר הקדימויות.³⁰

2. הדין בפירות שביעית

רוב ככל הסברות שהבאנו, לכאן ולכאן, בנוגע להקדמת פירות א"י לפני פירות מחו"ל, נכונות גם לגבי הקדמת פירות שביעית, ואין צורך לפרטן שוב. מכל מקום, קיימים כמה הבדלים בין שני הנידונים, ונציין רק את ההבדל הבולט ביותר: לגבי פירות שביעית יש מחלוקת האם יש מצווה באכילתם,³¹ ולדעת ה'חזון איש' ושאר החכמים שנקטו שאין בזה מצווה ייתכן שגם אין בהם כל קדושה. כלומר ייתכן שאף שיש קדימות לפירות א"י מפני

27. שו"ע, או"ח סי' קסח סעי' ה, ועוד.

28. כך נראה להסיק ע"פ דברי כף החיים, או"ח סי' ריא ס"ק ז, ואולי כך גם דעת הגר"מ אליהו, בהערותיו לקיצושת"ע, פנ"ו הערה ד, וכעין זה מובא בשמו בסתמא בספר וזאת הברכה, ריש פ"ג, אך השווה למובא בספרו מאמר מרדכי, מועדים ט"ו בשבט פס"א סעי' לב-מ.

29. כך הסתפק הגר"א ונבצאל, הערות ביצחק יקרא על המשנ"ב, סי' ריא הערה א, ובעקבותיו כך כתב הרב איתן קופיאצקי, אמונך עתידך, גיליון 106 עמ' 40-44, שהביא שהגר"י אריאל כתב שהעושה כך אין מזניחין אותו, ומצאנו שכן כתב הגר"מ לנדא מצ'כנוב, קונטרס 'פרי הארץ' הנספח לסוף ספר 'ויעש אברהם', ובפשטות נראה שהסכים עמו בעל הנפש חיה, בהסכמתו על תשובת הרמ"מ לנדא, ולכאורה קצת צ"ע מדבריו בנפש חיה, או"ח סי' ד, וקל ליישב.

30. מעשה אי"ש, סי' ד; פסקי תשובות, סי' ריא סעי' ב; הליכות ברכות לרב אופיר מלכא, סי' ריא סעי' ה, וכך כתב בשמו של בעל שבט הלוי, נכדו הרב מרדכי גלבר, בספרו מלבושי מרדכי, דיני קדימה בברכות, סי' ה ס"ק כב הערה לב, וכן עולה משו"ת בצל החכמה, ח"ג סי' סז-סה, וייתכן שגם הם כוונתם רק שכדאי לעשות כך כדי לצאת ידי כולם.

31. לסיכום הדעות בעניין זה ראה אמונת עתידך 71, עמ' 10.



קדושתם אין קדימות לפירות שמטיה על פני פרי מא"י מהשנה השישית, משום שאין בהם כל קדושה הנובעת מהשמיטה. ניתן לחלק בין המקרים גם להיפך, כלומר ייתכן שלפרי מא"י אין קדימות, מפני שאין בו קדושה, ומכל מקום יש מצווה באכילת פרי שביעית ויש בו קדושה וממילא יש להקדימו. כמה מחכמי דורנו נשאלו האם יש קדימות לפירות שביעית, ותשובותיהם נחלקות לכמה שיטות: יש מהם שכתבו שאין שום קדימות לפירות שביעית, בגלל שקדימות כזאת אינה נזכרת בפוסקים.³² יש שנקטו שפירות שביעית קודמים לכל המעלות, ואפילו לפרי מז' המינים שאין בו קדושת שביעית.³³ יש שכתבו שלפירות שביעית יש מעלה של 'חביב', אם אותו אדם אכן מחבב אותם.³⁴ יש שכתבו שיש בהם מעלה רק לדעת הנוקטים שיש מצווה באכילת פירות שביעית,³⁵ ולשיטתם יש לדון האם מעלה זו נמצאת רק בסוף סדר הקדימויות.

מסקנות³⁶

1. מעלת א"י גדולה מאוד, כפי שנאמר במקורות רבים מאוד. פירות א"י משובחים במראיהם וכו', כמובא בחז"ל, והאחרונים כתבו שיש להם גם מעלות רוחניות. העיקר להלכה הוא כשיטה שנקטה שאין לכך השלכה הלכתית, ואין לפירות אלו קדימות בברכות.
2. למרות זאת, מי שיש לפניו שני פירות ששוים בכל גדריהם, דהיינו ששניהם אינם ממין שבעה, והם שווים מצד שלמותם וחביבותם וטריותם וגודלם - טוב ויפה שיקדים לברך על הפרי מא"י, שהרי אינו מפסיד בזה מאומה, והוא רק מרוויח לצאת ידי השיטות שנקטו שיש קדימות לפירות א"י, וגם זוכה להדר בחיבת ארצנו הקדושה. לענ"ד יקדים את הפרי מא"י לפני הפירות שנשתבחו בהם ישראל, כגון אגוז ותפוח.
3. אדם שיודע בעצמו שהוא רגיל בכל השנה להחשיב יותר את פירות הארץ הקדושה ולהעדיפם בקנייתו וכדו', יש שסברו שפירות א"י אינם נחשבים אצלו בגדר 'חביב', אך נראה לענ"ד יותר כדעה האחרת, שנקטה שבגלל חביבותם אצלו הם אכן נקראים 'חביב' אצלו,³⁸ ולכן אדם כזה יקדים את פירות א"י לפרי אחר שהוא 'גדול' או 'נקי'. אולם אדם כזה לא יקדים את הפרי מא"י לפרי שהוא 'שלם' או לפרי מז' המינים, שהרי להלכה נפסק שז' המינים קודמים ל'חביב',³⁹ ואפילו 'שלם' קודם לחביב. מכל מקום, מי שמקדים את

32. מנחת אשר, שביעית תניינא מהד' תשע"ה סי' נו ועוד, וכנראה גם הגר"ד ליאור, אמונת עתיך 106, עמ' 48, ועוד, וכנראה כך סבר גם הגאון האדר"ת, הובאו דבריו בספר הר המור, שביעית הוצאת מכון הרב פרנק תשנ"ד, עמ' מט.

33. הגר"א נבנצאל, הערות ביצחק יקרא על המשנ"ב, סי' ריא הערה א, הרב איתן קופיאצקי, אמונת עתיך 106, עמ' 40-44, שהביא שכתב הגר"א אריאל שהעושה כן אין מזניחים אותו.

34. הגר"ד פוברסקי, יתד המאיר, גיליון 160 אלול תשע"ה סי' קט עמ' 10; הגר"ש דבליצקי, בנתיבות ההלכה, חלק מג, עמ' 324.

35. הגר"א שלזינגר, שו"ת שואלין ודורשין, ח"ח סי' פו אות ב ואות ה ועוד, וכן גם דעת הגר"י ליברמן, שו"ת משנת יוסף, חי"ג סי' שב אות ב, שנקט שאין מצווה באכילתם, וכן נקטו עוד חכמים.

36. לא הגעתי להוראה, ולכן אין לסמוך למעשה על דבריי אלו, אלא לאחר התייעצות עם מורה הוראה.

37. שהרי החביבות כאן אינה ב'מין' הפרי, ומשום שזו חביבות רוחנית.

38. כך נראה להכריע, הן מצד הסברה, הן משום שכך נקטו כנראה רוב החכמים.

39. בה"ג, ר' יונה, תוס', ראב"ד, רשב"א, רי"ד, סמ"ג, מהר"ם, רא"ש, טור, ועוד ראשונים רבים, הובאו בהלכה

החביב לפני 'שלם' ולפני ז' המינים - אין למחות בידו, שהרי יכול לסמוך על הרממ"ח לנדא וסיעתו (שנקטו שפירות א"י קודמים לז' המינים), ובוודאי יכול לצרף לזה את שיטת הרמב"ם⁴⁰ שנקט שחביב קודם לשבעת המינים, והיו מהאחרונים שכתבו שאין בזה הכרעה ושלכן מי שרוצה יכול לנהוג בזה כרמב"ם⁴¹.

4. לדעת רוב הפוסקים גדר 'חביב' הוא הפרי שחביב עליו בדרך כלל, ולא הפרי שחביב עליו כעת.⁴² לכן, מי שאינו רגיל בדרך כלל להחשיב יותר את פירות א"י כנ"ל, אולם ביום מסוים, כגון בט"ו בשבט, התעוררה בליבו חיבת הארץ והוא מחשיב אז יותר את פירות א"י ורוצה להקדימם באותו היום, לא יקדים את הפרי מא"י שחביב עליו כעת לפני הפרי ה'חביב' עליו בדרך כלל, ובוודאי שלא יקדימו לפני 'שלם' ולפני ז' המינים.⁴³ ומכל מקום, מי שכן יחשיב את הפרי מא"י ל'חביב' ויקדימו לפני הפרי שחביב עליו בדרך כלל - יש לו בהחלט על מי לסמוך, שהרי הרמב"ם ועוד חכמים⁴⁴ נקטו שגדר 'חביב' הוא מה שחביב עליו כעת, וכמה אחרונים חשובים פסקו שאין הכרעה הלכתית כמי לפסוק בזה ושלכן הרוצה יכול לפסוק כרמב"ם⁴⁵, וכאן יש גם לצרף את השיטות⁴⁶ שנקטו שתמיד יש להקדים פרי שגדל בא"י. מעתה, אם יקדים את הפרי מא"י אף לפני מעלת 'שלם' ואף לפני ז' המינים - אין למחות בידו.⁴⁷

5. מי שפירות א"י אינם חביבים עליו בדרך כלל, וגם אינם חביבים עליו באותה העת, ומכל מקום הוא חושב להקדימם לז' המינים משום ששמע שכך ההלכה וכדו', ראוי לסובבים אותו לתקנו וללמדו בנחת את הדינים שהובאו לעיל, ומכל מקום אין למחות בו, שהרי סוף סוף כך היא דעת כמה חכמים,⁴⁸ והאמת והשלום אהבו.

6. קדימות פירות שביעית: נראה שכל הדינים הנ"ל נכונים גם לגבי הקדמת פירות שביעית. דהיינו, טוב להקדימם, אולם רק לאחר העדיפות של פרי שלם וחביב ונקי וגדול.

-
- ברורה, לרב דוד יוסף, סי' ריא שער הציון ו, וכן פסקו משנ"ב, סי' ריא ס"ק יג ושעה"צ ס"ק ה, בן איש חי, מטות ב, כף החיים, סי' ריא ס"ק ז, ועוד.
40. רמב"ם, הל' ברכות פ"ח ה"ג, וכן דעת רב האי, רי"ף, ר"ח, ראבי"ה, ועוד ראשונים, הובאו בהלכה ברורה, סי' ריא שער הציון ז.
41. ט"ז, או"ח סי' ריא ס"ק א; מגן גבורים, אלף המגן ס"ק ה, וכן כתבו בסדר ברכת הנהנין, לגר"ז, פ"י סעי' ח ובערוה"ש, או"ח סי' ריא סעי' ט.
42. טור, או"ח סי' ריא, וכתב הב"י שכן דעת ר' יונה והרא"ש, וכן משמע בשו"ע, או"ח סי' ריא סעי' א, וכו' כתבו המשנ"ב, סי' ריא ס"ק י, יג, לה; כף החיים, סי' ריא אות כח; הלכה ברורה, סי' ריא סעי' ה, ועוד.
43. יש קצת מקום להורות לו להקדים את פרי הארץ לפני מעלת 'נקי' או 'גדול', שהרי כמעט ולא מפורש בפוסקים הקדמונים שהקדמויות הללו קיימות גם בפירות, ובנוסף נצרף לזה את דעת הרמב"ם, הל' ברכות פ"ח ה"ג, ועוד פוסקים שסברו ש'חביב' הוא מה שחביב עליו כעת, ובנוסף נצרף לזה את דעת כף החיים והרמ"מ לנדא שסברו שיש קדימות לפרי מא"י.
44. רמב"ם שם; ספר החינוך, מצווה תל; פר"ח, סי' ריא ס"ק ב.
45. ט"ז, סי' ריא סוף ס"ק א; מגן גבורים, אלף המגן ס"ק ה; סדר ברכת הנהנין לגר"ז, פ"י סעי' טו; ערוה"ש, או"ח סי' ריא סעי' ט; משנ"ב, סי' ריא ס"ק יא שהעושה כן יש לו על מה לסמוך, פניני הלכה, ברכות פ"ט סעי' ט, הערה 9, אך בהליכות ברכות לרב אופיר מלכא, סי' ריא סעי' ח, כתב שבני ספרד אינם יכולים לפסוק כך שהרי לא כך משמע בשו"ע.
46. שיטת כף החיים, וכן שיטת הרמ"מ לנדא וסיעתו.
47. כמובא לעיל סוף ס"ק 3 שהט"ז כתב שניתן לפסוק כרמב"ם, ושניתן לצרף לזה את שיטת הרממ"ח לנדא.
48. הרמ"מ לנדא (וכנראה הסכים עמו הנפש חיה), והסתפק בזה הגר"א נבנצאל.



ומכל מקום נראה שיקדים אותם לפני אגוז ותפוח וכו' שנמשלו להם ישראל. אם הוא רגיל לחבב את הפרי של השביעית אז יש לפרי דין 'חביב', ולכן הוא קודם לפרי גדול ונקי, אך אינו קודם ל'שלם' ולפרי מז' המינים, ומכל מקום במקרה כזה אם יקדים את פרי השביעית לפני 'שלם' ולפני ז' המינים - אין למחות בידו. וכן הלאה.



הרב יעקב אריאל

דין 'הותרה' במלחמה בשבת ומגבלותיו

לע"נ גיבורים וקדושים שמסרו נפשם במלחמת חרבות ברזל שנפתחה עם צאת חג הסוכות בשחר שמחת תורה. ה' יקום דמם.

א. 'הותרה' בשבת משום 'עד רדתה'

הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א) פוסק שהשבת 'דחוויה' במקום פיקוח נפש:
דחוויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת ובהמשך כתב הרמב"ם (שם ה"ח):

חולה שהיה צריך לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עוקצין ושלש גרוגרות בעוקץ אחד כורתין העוקץ שיש בו שלש אף על פי שאין צריכין אלא לשתיים **כדי שלא ירבו בבצירה** אלא יכרתו עוקץ אחד ולא יכרתו שנים וכן כל כיוצא בזה.

אילו הותרה לגמרי שבת מפני פיקוח נפש לא היה צורך לדקדק ולכרות דווקא בעוקץ אחד, וכיוון שהחולה צריך שתי גרוגרות היינו מתירים לו לבצור אותן אפילו בשני עוקצין. אלא שבאמת השבת היא רק דחוויה במקום פיקוח נפש, ולכן יש למעט בחילול שבת. מאידך גיסא כתב הרמב"ם (שם ה"ד): 'עושין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה מפני שהצינה קשה לחיה, ופירש ה'מגיד משנה' שמשמע מדברי הרמב"ם שמחללים את השבת ועושים כל צרכי החולה אף על פי שאין במניעת עשייה זו משום סכנה. אמנם ה'מגיד משנה' עצמו לא סבר כן, והתיר רק דבר הנחוץ להצילו מסכנה. וכן דעת הרמב"ן ועוד ראשונים.¹ אך אילו הותרה השבת מפני פיקוח נפש היו מסכימים לדעת הרמב"ם שגם דבר שאינו נחוץ להצלה מותר, אם הדבר תורם לבריאותו של החולה. באותו פרק בהמשכו מתייחס הרמב"ם לדיני מלחמה בשבת (שם הכ"ה):

צרין על עירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואף על פי שהיא מלחמת הרשות, מפני השמועה למדו עד רדתה - ואפילו בשבת ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת.

לשם מה יש צורך בלימוד מיוחד של 'עד רדתה' הרי פיקוח נפש דוחה שבת? אלא על כרחך הלימוד מ'עד רדתה' בא להוסיף על ההיתר של פיקוח נפש גם דברים שאינם

1. ראה ביאור הלכה, ס' שכח ד"ה כל שרגילים.

פיקוח נפש ממש. יש אומרים שבעוד שלעניין סכנת נפשות השבת רק 'דחוייה' - לעניין מלחמה היא 'הותרה'.² לא ברור שאכן כך יש להגדיר מציאות של מלחמה בשבת, אך מוסכם בין פוסקי דורנו ש'עד רדתה' בא להרחיב את ההיתר של דין פיקוח נפש שדוחה שבת. במלחמה שהיא מצווה ציבורית יש דברים שהותרו למרות שלא הותרו בפיקוח נפש רגיל. הסברים שונים ניתנו לכך, וכאמור ייתכן שהרחבה זו מקבילה למושג 'הותרה'.³

ב. הסברים נוספים להרחבת היתר פיקוח נפש במלחמה

לענ"ד יש לומר הסבר נוסף, מלחמה היא מושג ציבורי. המהר"ל ב'גור אריה'⁴ טוען שרק עימות בין **אומות** נחשב למלחמה. אך עימות בין יחיד, או יחידים מישראל, לבין גויים יחידים הוא בגדר קטטה ולא בגדר מלחמה. להגדרה זו יש השלכות רבות, כגון פגיעה באוכלוסייה אזרחית, היתר להסתכן, מאכלות אסורות לחלוצי צבא, חומרתן של פקודות בשעת מלחמה ועוד. וייתכן שגם לעניין שבת, יש להבחין בין פיקוח נפש פרטי לבין מציאות של מלחמה. את כל זה למדנו מ'עד רדתה'. סימוכין לכך אפשר להביא מהירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ד):

ריב"ל שאל לרשב"ל מהו ליקח בתים מן העכו"ם בשבת? ... מותר... שכן מצאנו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת...
זאת ועוד בגמרא (גיטין ח ע"ב) נאמר:

והקונה שדה בסוריא - כקונה בפרוארי ירושלי'; למאי הילכתא? אמר רב ששת: לומר, שכותבין עליו אונו ואפילו בשבת...

ואכן צ"ע מדוע מצוות 'יישוב א"י' חמורה כל כך עד שהתירו עבודה כתיבת אונו בשבת כדי לקנות קרקע בארץ ישראל? כתב על כך הרמב"ן (שבת קל ע"ב) 'דהתם מצוה ותועלת לכל ישראל הוא שלא תחרב ארץ קדושה'.⁵ כלומר הלוקח בית מגוי בשבת הוא בעצם שליח של כלל ישראל לגאול את אדמת א"י. מצאנו שליחות דומה לזו בעת כיבוש הארץ בימי יהושע, וזו לשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב):

ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל א"י לשבטים אף על פי שלא נכבשה כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו...

אמנם ליחיד הקונה בית לעצמו, לא התירו מלאכה דאורייתא, כי סוף סוף אין בו שליטה ציבורית, אלא רק דומה לה.⁶ אך במלחמה ציבורית, שבה א"י עוברת לריבונות עם ישראל, הותרו גם מלאכות דאורייתא. ומצאנו מצוות ציבוריות שהשבת הותרה בהן, כגון עבודת

2. ראה הגר"ש גורן, תורת השבת והמועד, עמ' 92 ואילך; הרב אברהם אבידן, 'מלחמה בשבת וביום הכיפורים', תורה שבעל פה, הכנס ה-17, תשל"ה, עמ' קמט.

3. ראה עוד משיב מלחמה לגר"ש גורן ח"א סי' ב; מלחמות שבת לרמ"צ נריה; שבת ומועד בצה"ל לגר"א אבידן ועוד.

4. גור אריה, בראשית לד, יג; עיין עוד מאהלי תורה, א סי' ל.

5. וכן כתב הריב"ש, סי' שפז.

6. ראה אגלי טל, טוחן אות לח.

המקדש⁷ וכן קידוש החודש⁸ ומכיוון שגם כיבוש א"י הוא מצווה ציבורית יש אולי מקום לומר שהותרה בשבת. אך ראייה אין מכאן. מלחמה אינה דומה לעבודת המקדש, שהותרה במפורש בשבת. וקידוש החודש מקיים את 'אותות האומה' כמו שכתב הרמב"ם ב'ספר המצוות'⁹ כי אין להעלות על הדעת את המשך קיומו של עם ישראל ללא לוח יהודי על כל המועדות התלויים בו.

1. המקור ל'הותרה' במלחמה בשבת

יש להביא ראייה שמלחמה נחשבת כ'הותרה' במקום פיקוח נפש מ'ילקוט שמעוני' (עקב ס' תתס):

כתיב וזכרתי את בריתי יעקוב וגו' והארץ אזכור. מן הפסוק הזה אתה למד שני דברים שארץ ישראל שקולה כנגד המילה. כשם שמילה דוחה את השבת כך כיבושה של ארץ ישראל דוחה את השבת.
והנה ב'שלחן ערוך' (יו"ד ס' רסו סעי' יד) פסק:
יש ליזהר שלא ימולו שני מוהלים מילה אחת בשבת, שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע.
ומוסיף שם הרמ"א:

ולא מצאתי ראייה לדבריו, ואדרבה נראה לי דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עובדים ומחללים שבת, דמאחר דשבת ניתן לדחות הרי הוא כחול לכל דבר.

בביאור הגר"א¹⁰ סבר בתחילה לדחות את הרמ"א כי מילה דוחה שבת ולא הותרה ופיקוח נפש ודאי דחוויה היא כמו שכתב הרמב"ם רפ"ב דהל' שבת. אך לבסוף הוא מסכים לרמ"א שמילה הותרה בשבת,¹¹ כי מילה הוקשתה לעבודה.¹² ולפי ה'ילקוט שמעוני' שהשווה כיבוש הארץ למילה גם כיבוש הארץ הותר בשבת. ואולי הגמרא בשבת (יט ע"א) שלמדה מ'עד רדתה' לא דורשת את דרשת ה'ילקוט שמעוני' ממילה. וצ"ע.

7. מנחות מו ע"ב.

8. משנה, ראש השנה כא ע"ב.

9. ספר המצוות, עשה קנג.

10. ביאור הגר"א, יו"ד ס' רסו ס"ק כה.

11. הערת עורך: י"פ. אמנם כך משתמע מדברי הגר"א, אך המקור לדין הרמ"א הוא מכ"י בס' התרומה (ר' ס' התרומה מהד' פרידמן עמ' 228) וזו לשון התרומה: 'ושני מוהלין בשבת אחד יכול למול והשיני יעשה פריעה ואין ראשון עשה איסורא במה שמלו עשה חבורה ולא גמר המצוה כיון שהשיני גמרה כדאמ' רב פפא דמצי אמ' אנא עבדי פלגא דמצוה ואתון עבידן אידך פלגא דמצוה וכן בתמיד אחד שוחט ואחד זורק ואפילו בשבת היה הפייס כן של שנים עשר כהנים העוסקים בתמיד'. הראיה השנייה של התרומה היא מהדמיון לשחיטה וזריקה של קרבן התמיד. ובספר לקט יושר, הל' ברית מילה, מכון ירושלים עמ' צת, מסביר שאף שבמל הפריעה מעכבת מכל מקום מל ולא פרע קיים מצווה שלמה וכמו שאברהם אבינו שלא נצטווה על הפריעה ואף על פי כן ברור שקיים מצוות מילה. וכן בקרבן פסח שחל להיות בשבת, הישראל שוחט והכהן זורק אף שללא זריקה אינו כלום. ועל כרחק מפני שאף שהזריקה מעכבת השחיטה לבדה היא מצווה שלמה. על כל פנים לפי זה אין לדין זה קשר ל'הותרה' מילה בשבת.

12. שבת קלג ע"ב.

ג. מגבלות דין 'הותרה' במלחמה

גם אם נניח שמלחמה הותרה בשבת, ההיתר אינו גורף, כמבואר בגמרא (יומא ו ע"ב):
טומאת המת, רב נחמן אמר: הותרה היא בציבור, ורב ששת אמר: דחוייה היא
בציבור. היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב - כולי עלמא לא פליגי
דטהורין עבדי, טמאין לא עבדי. כי פליגי - לאהדורי ולאיתויי טהורין מבית אב
אחרינא...

גם אם 'הותרה טומאה בציבור', אם יש באותו בית אב טהורים, יעבדו הם ולא הטמאים.
ואף בנדון דידן יש לומר שאם במלחמה יכול חייל לחזור בערב שבת אין הכרח לחלל
שבת. אולם, כל זה ללישנא קמא, אך ללישנא בתרא ההיתר נראה לכאורה כגורף; וזו לשון
הגמרא:

איכא דאמרי: אפילו היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב פליגי רב נחמן
ואמר, עבדי נמי טמאין, דכל טומאת מת בציבור - רחמנא שרייה.
לפי לישנא זו, למאן דאמר 'הותרה טומאה בציבור' - מותר לטמא לעבוד גם אם יש טהור
באותו בית אב. אולם מהמשך הגמרא משמע שגם ללישנא בתרא 'הותרה' מוגבלת אף
היא:

מיתבי: היה מקריב מנחת פרים ואילים וכבשים ונטמאת בידו, אומר ומביאין
אחרת תחתיה [אלמא: דחוייה היא בציבור]. ואם אין שם אלא היא - אומרין לו: הוי
פקח, ושתוק. מאי לאו - פרים אילים וכבשים דחג. אמר לך רב נחמן: לא, פרים -
פר עבודה זרה, אף על גב דציבור הוא, כיון דלא קביע ליה זמן - מהדרינן.
מכיוון שיש אפשרות להקריב את פר העבודה זרה בהזדמנות אחרת לא מקריבים אותו
עכשיו, למרות שטומאה הותרה בציבור. אלא שצ"ע לדעת לישנא זאת, מאי שנא כהנים
טמאים, שמותר להם לעבוד למרות שיש כהנים טהורים באותו בית אב, ואילו פר עבודה
זרה, מכיוון שיש אפשרות להקריבו בפעם אחרת דוחים את הקרבתו? ויש לבאר על פי
דברי התוספות, וזו לשונם:

והא דאמר אומר לו הוי פקח ושתוק ומביא אותה בטומאה לאו משום דטומאה
דחוייה בציבור דהא לא דחי שבת כיון דלא קביעא ליה זמן וטומאה נמי לא דחי
כדאמר לקמן פרק הוציאו לו (דף ג.) **כל שאין זמנו קבוע** אינו דוחה לא את השבת
ולא את הטומאה אף על פי שהוא קרבן צבור

כלומר, רק קרבן שזמנו קבוע יש להקריב משום טומאה הותרה בציבור, אך קרבן שאין
זמנו קבוע לא הותר, למרות שהוא קרבן ציבור. אם כן זהו דין מיוחד בטומאה שלא
הותרה בקרבן שלא קבוע לו זמן. למלחמה, לכאורה, אין זמן קבוע ואם כן אי אפשר
לומר שהיא הותרה בשבת. אולם מלחמת 'עזרת ישראל מיד צר' - זמנה דחוף ואי אפשר
לדחותה לזמן אחר. ואם כן יש לומר שזמנה קבוע ולכן אפשר לומר שהיא הותרה בשבת.
מה שאין כן מלחמות מצווה אחרות שאין להן זמן קבוע אין להן דין 'הותרה'; וצ"ע. לשתי
הלשונות המושג 'הותרה' אינו היתר גורף, והוא הדין לעניין מלחמה. גם אם נגדיר אותה
כ'הותרה' לא הכול מותר. יש צורך לקבוע גדרים להיתר הלחימה בשבת.

1. גבולות ההיתר

המושג 'הותרה' מובא ע"י הר"ן (ביצה ט ע"ב מדפי הרי"ף) לעניין אוכל נפש ביו"ט. והוא מגביל אותו. רק ריבוי בשיעורים מותר, אך לא בישול שאין בו צורך אוכל נפש ביום טוב: כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שיהא בטורח אחד תוספתו כמוהו. ועוד שנראה להם לחכמים שכיון שאמרה תורה אך אשר יאכל לכל נפש **לא הוצרכה לשקול ולדקדק** שלא יבשל אלא המצטרך אליו בלבד ומשום הכי רבויי בשיעורא כל היכא דלא מפיש בטרחא שרי אבל בשבת שהעיקר אסור אף תוספתו כמוהו מדאורייתא ולא ניתן לידחות אצל חולה...

גדר 'הותרה' לדעתו הוא 'לא הוצרכה לשקול ולדקדק'. אך בישול שלא לצורך, כגון לבהמה, לנוכרים, או לצורך מחר, אסור מהתורה. הגדרה דומה, בנושא דידן - מלחמה - נוקט הרדב"ז בפירושו לרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"א), וזו לשון הרמב"ם: חלוצי צבא כשיכנסו בגבול העכו"ם ויכבשום וישבו מהן, מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו, **אם ירעב** ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האסורים.

וכתב על כך הרדב"ז:

לא איירי שהם מסוכנים אצל הרעב, אלא **שאינם צריכין לטרוח** לבקש מאכל היתר. כיון שנכנסו לגבול העמים אם ילכו לבקש מאכל היתר יקומו עליהם העמים ודמיה להא דאמרינן צרין על עיירות של העמים ואפי' בשבת... שלא יותר להם **אלא ע"י צורך** שאין להם מה לאכול ובגבול העכו"ם.

כלומר, יש להתיר כל דבר המונע חשש סיכון, גם אם הוא חשש רחוק. אם לא נתיר אותו עלול להיגרם ללוחמים סיכון כלשהו, כגון מחסור במזון (לכן הותר במבצע 'חומת מגן' לאפות לחם בפסח כדי שהלוחמים יאכלו לתיאבון ויהיה להם כוח להילחם בעה"י). אך דבר שאין בו שום חשש לסיכון אין להתיר.

2. 'עד רדתה' במלחמת הגנה

ועדיין צ"ע, מ'עד רדתה' למדנו היתר כיבוש בשבת, אך הגנה שאין בה כיבוש אולי דינה ככל פיקוח נפש ותו לא. אולם יש לומר שהגנה דינה ככיבוש. המשך החזקת הכיבוש גם הוא נחשב כיבוש. 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו', ודמיון לזה מצאנו בהקשר לדין קדושה ראשונה ש'לא קידשה לעתיד לבוא' לעומת קדושה שנייה ש'קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא'. ופירש הרמב"ם¹³ בגלל שקדושה ראשונה באה מכוח הכיבוש. נמצא שכל זמן שהארץ כבושה תחת יד ישראל היא מתקדשת. ברגע שיצאה הארץ מידי ישראל פקע הכיבוש ועמו פקעה הקדושה. כלומר, המשך התפיסה גם הוא כיבוש. יתר על כן, יש להקשות על הרמב"ם: אמנם תחילת אחיזת ישראל בארץ הייתה ע"י שכבשו אותה משך שבע שנים, אך אח"כ היו גם שבע שנים של חלוקת הארץ, ואז קיבל כל אחד את נחלתו והחזיק בה. אם כן גם קדושה ראשונה הייתה מכוח החזקה ולא רק מכוח כיבוש, והרי קדושה שהיא מכוח חזקה התקדשה לשעתה וגם לעתיד לבוא כמו קדושה שנייה? ולאור האמור הדברים מבוארים, כי כיבוש אינו חד-פעמי, אלא מעשה הנמשך. אי

13. רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז.

לכך, גם חזקה הבאה מכוח כיבוש היא המשך הכיבוש. רק חזקה ללא כיבוש, כבימי עזרא, מקדשת גם לעתיד לבוא.

מסקנה

מלחמה בשבת מותרת. גדרי ההיתר רחבים יותר מפיקוח נפש של יחיד. או משום שנאמר 'עד רדתה' או משום שנחשבת כ'הותרה'. בין כך ובין כך לא הכול מותר בשבת, אלא רק דברים נחוצים הבאים למנוע חשש רחוק של סיכון, שאלמלא ההיתר המורחב של מלחמה היינו אולי נמנעים מלהתירם, ובגלל הרחבת ההיתר הוא מותר בשבת. אך דברים שאינם נחוצים אסורים. וצריך שיקול דעת בכל מצב ומצב. שה' ינחה את האחראים לכך בעצה טובה.

השלכות רבות יש לשאלה זו, אסתפק בדוגמה אחת: חיילים שגויסו בתקופת החגים לא הספיקו להתאמן כראוי. עם פרוץ המלחמה בשמחת תורה התברר שיש צורך דחוף ביותר לאמן את הטירונים במהירות על מנת להכשיר אותם כחיילים קרביים בהקדם האפשרי. במקום אימון שנמשך בדרך כלל כמה חודשים ריכזו את האימונים ודחסו אותם לכמה שבועות. יש הכרח להתאמן גם בשבתות. האימון כולל 'יבש' דהיינו תרגול ללא אש חיה ו'רטוב' - תרגול באש חיה. הצעתי לנצל את השבתות לאימון 'יבש' בלבד. אומנם יש בו הרבה מלאכות דרבנון, ריצה, קפיצה, זחילה, טלטול מוקצה ובכרמלית ועוד. אך אימון באש חיה שהוא איסור מפורש בתורה 'לא תבערו אש...', ייערך רק בימות החול. זכות שמירת השבת, במידת האפשר גם בשעת מלחמה, תעמוד לנו שהפורש סוכת רחמים, חיים ושלום יפרוש את שלומו על כל עמו ישראל ועל ירושלים.



הרב אריאל בראלי

המשפט והמלחמה

א. תכלית המשפט

המשפט בישראל מכוון לקביעת הצדק ומבדיל בין טוב לרע, וזאת בהתאמה למשפט האלוקי כפי שהביע זאת אברהם אבינו כלפי רבנו של עולם (בראשית יח, כה):

חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חללה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט.

הדבר בא לידי ביטוי גם בתיאור דמותו של הדיין הרצוי, כאשר הרמב"ם מדגיש שלא די בכך שהוא בעל ידע תורני נרחב אלא עליו גם להזדהות עם חיפוש הצדק, הדיין הרצוי הוא מי שטבעו לחפש צדק ולהתקומם כנגד עוול, וכך מתאר זאת הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ז):

ובכלל אנשי חיל, שיהיה להן לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כעניין שנאמר: (שמות ב): ויקם משה וישיען.

הרמב"ם בחר בדוגמה הזו של משה רבנו כדי להדגיש שמדובר על תנועת נפש טבעית של משה עוד בטרם קיבל נבואה. הוא איש זר ובכל זאת מתערב ומתקומם כנגד עוול ומושיע את בנות מדין. תכונה זו של הדיין חשובה דווקא משום שהמשפט בישראל אינו מסתפק במתן מענה לסכסוך מקומי, אלא עניינו לרומם את הציבור ולהטמיע בו את המחויבות ליושר ולצדק באמצעות הפסיקה שמתפרסמת ותורמת לחידוד תפיסת הצדק בציבור, לכן רק דיין שהרצון להציל עשוק מיד עושקו טבוע בנפשו פסקי הדין שלו ישקפו את ההבחנה המדויקת בין טוב לרע ובין צדיק לרשע. כמוכן הוא יתבסס על עדויות,¹ הוכחות ובחינת טענות הצדדים.² ההלכה מעמידה לרשותו של הדיין מנעד רחב של הגדרות משפטיות שעל ידן הוא יכול לדייק את תפיסת הצדק. פעמים שההכרעה תהיה חדה וברורה - פלוני גזל או רימה ולכן הוא רשע ופסול לעדות. פעמים שההכרעה אינה פוסלת את האדם כולו אלא המעשה נחשב בעיני חז"ל למעשה רשע והוא עדיין כשר לעדות,³ ובחלק מהמקרים הצד שכנגד יכול להחזיק כלפיו טינה - 'תרעומת'.⁴

1. מעיקר הדין היה יכול דיין להכריע על פי התרשמותו אלא שעקב ירידת הדורות הוא חייב להתבסס על עדויות והוכחות, רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ד ה"א: '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'.
2. בשלב הראשוני יש לחשוד בשניהם כפי שנאמר במסכת אבות פ"א מ"ח: 'כשיהיו בעלי דינין עומדים לפניך, יהיו בעיניך כרשעים'.
3. עני המהפך בחררה ובא חברו ונטלה נקרא רשע, קידושין נט ע"א. אולם אין מוציאים מידו, אלא מכריזים עליו בבית הכנסת שעשה מעשה רשע, סמ"ע, חו"מ סי' רלז ס"ק א, ובפתי"ש ס"ק א, שם דן האם הוא רשע מהתורה.
4. המושג תרעומת מובא במשנה, בבא מציעא עה ע"ב, בנוגע להסכם עבודה שהפר אחד הצדדים, ונמצא לו מחליף, ולא נגרם נזק לצד שכנגד. בספר דרכי חושן, ח"א עמ' ש כתב: 'תרעומת - זכות לגעור בבעל הדבר, וזכות לפרסם זאת לאחרים'.



ופעמים שהביקורת על מעשיו עוד יותר מתונה - 'אין רוח חכמים נוחה הימנו', או 'מחוסר אמנה'.⁵ כאמור, תכלית המשפט היא להבחין בין צדיק לרשע וזה מתקיים על ידי הכרעת הדין, בנוסף הפסיקה אמורה להשפיע גם על תפיסת הצדק הכוללת ולכן בעלי הדין נדרשים לראות בפסק הדין הדרכה לצדק התורני וליישר עצמם אליו. ה'חזון איש' בספרו 'אמונה ובטחון'⁶ מסביר שלפעמים הנטייה הטבעית שלנו לקביעת הצדק אינה נכונה, ועל כן עלינו לדייק אותה על ידי בירור ההלכה. הוא מביא דוגמה איך שינוי מסוים משנה את הדין וממילא את היחס כלפי אותו מעשה. בדרך כלל אסור לפתוח עסק מתחרה סמוך לעסק קיים (מלבד תושב העיר הרשאי להתחרות עם שכנו) וממילא כאשר אדם ינסה לפתוח עסק חדש שמתחרה עם תושב העיר, הוא פועל שלא כדין והיחס אליו יהיה בהתאם. לעומת זאת, כאשר מדובר על תלמוד תורה, ההלכה שונה, ויכול אדם לפתוח מוסד חדש (על מנת להרבות בלימוד תורה), וממילא אדם שלפניו כן הקפיד על מי שפתח עסק חדש עכשיו יקדם בברכה את התלמוד-תורה החדש, נמצא שהיחס למקרים אלו משתנה על פי קביעת ההלכה.⁷

ב. מלחמה ומשפט

המשפט קובע את דיני המלחמה הן בעצם ההחלטה לצאת למלחמה הן מצד אופן הלחימה כגון פגיעה באוכלוסייה אזרחית תוך כדי פעילות צבאית.⁸ מערכת המשפט נותנת גיבוי משפטי ומוסרי לדרך הלחימה, כך עולה מן ההלכה האומרת שכדי לצאת למלחמת רשות צריך להתייעץ עם הסנהדרין,⁹ ובמדרש נאמר שדוד המלך קיבל את גיבוי הסנהדרין לכל מלחמותיו. וזו לשון המדרש (בראשית רבה סג, ח):

אדמוני אמר רבי אבא בר כהנא כאלו שופך דמים, כיון שראה שמואל את דוד אדמוני דכתיב (ש"א טז, יב): וישלח ויביאהו והוא אדמוני, נתיירא ואמר אף זה שופך דמים כעשו, אמר לו הקב"ה עם יפה עינים. עשו מדעת עצמו הוא הורג אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג.¹⁰

5. עיין שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' נח.

6. אמונה ובטחון, פרק ג.

7. וזו לשונו: 'מחובות המוסריות שישתדל האדם לטעת בלבבו את העיקר הגדול הזה, שבכל מקרה אשר הוא נפגש עם רעהו צריך לשקול בפלס ההלכה לדעת מי הוא הרודף ומי הוא הנרדף... ומי שלא הוקבע בלבבו היסוד הזה, לא יועילנו רב לקחו ואמץ שקידתו לקנות מדות מתוקנות, כי בהפגשו בתעצומות עם רעהו בטח יחרץ משפטו כנטיתו הטבעית, ואף אם הנן מתוקנות לא יתאימו לעתים קרובות עם ההלכה השמימית... שגדרי הגזל והחמס אינן נפתרין ע"פ דעת בני אדם רק ע"פ חוקי התורה... וכל מעשה שהוא בדין הוא קיום משפט אף שזה נגד הדעות האנושיות'.

8. במלחמה הזו עולה גם השאלה האם מותר להפציץ מקומות שיש סיכוי שנמצאים בהם חטופים יהודים, וכן הנושא של שחרור מחבלים באמצע מלחמה.

9. משנה, סנהדרין פ"א מ"ה. וכך פסק הרמב"ם, הל' מלכים פ"ה ה"ב: 'אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד'.

10. בראשית רבה, סג ת. גם הנקמה מוזכרת בתנ"ך יחד עם המשפט - א-ל-ל נקמות הופיע הנשא שפט הארץ, תהלים צד, א-ב. וכן 'לעשות נקמה בגוים תוכחת בלאמים... לעשות בהם משפט כתוב', תהלים קמט, ז-ט.

מעבר לצידוק המוסרי ישנו שינוי גם באופן שבו בוחן המשפט את דיני המלחמה, אם בשגרה כל מקרה נידון לגופו, הרי שבזמן מלחמה ההסתכלות היא ציבורית, לא בוחנים האם אדם פלוני צדיק או רשע אלא בוחנים את שייכותו לעם, בבחינת 'הלנו אתה אם לצרינו?' המשפט לא יעסוק במעמדו הפרטי של המחבל - האם הוא היה מעורב ממש או רק הביע תמיכה, אלא בשייכותו לקולקטיב - לעם וזה כשלעצמו מצדיק פגיעה בו. הדרכה זו למדנו מתורתו של המהר"ל¹¹ אשר בא להצדיק את שמעון ולוי אשר הרגו את כל אנשי שכם ולא הבחינו בין מי שפגע בדינה לבין יתר אנשי העיר. הוא מסביר שבזמן מלחמה המאבק הוא בין העמים ובמלחמה יש להתייחס לעם בכללו ולא לפרטים. דין אנשי שכם נבע מהיות 'אומה' אחת, כבני יעקב שהם 'אומה' אחת, 'ומכיון שהיו באותה אומה שעשה רע להם, מותרים לבוא עליהם למלחמה'. העולה מדבריו ששמעון ולוי פגעו בתושבי העיר למרות שהתושבים לא פגעו או הרעו להם אלא אך ורק בגלל שייכותם לעיר שכם, ובהמשך דבריו הוא מסביר שהיה בכך תועלת (נקמה) ולא מדובר בהריגה לשמה. הפוסקים הבינו מכך שכל פעולה מלחמתית הנדרשת להכרעת הקרב - מותרת, גם אם היא תפגע באופן שאינו מידתי בבלתי מעורבים¹². כך כתב הרב צבי שטר (בעקבי הצאן, סי' לב עמ' רז):

אם יש צורך בכך - כי לפעמים מן הנמנע לברר מי הם המחבלים והטרוריסטים המארגנים את הפרעות ואת המהומות - רשאים וחייבים צה"ל להכות ואף להרוג כפי הדרוש לנצח במלחמה אף אחרים מאותה האומה שהם חפים מפשע.
בעקבות המהר"ל כתב הרב יעקב אריאל (תחומין י, עמ' 62):

במלחמה נוהגים כללים אחרים מאשר בחיים האזרחיים. הטעם לכך הוא, שמלחמה שונה מסכסוך אישי, היא עימות בין עם לעם (גור אריה פרשת וישלח), ואין בית דין שיכול לדון בין העמים. רק על מלך המשיח נאמר ושפט בין הגויים (ישעיהו ב). אולם עד אז אין לעמים אפשרות אחרת אלא להגן על עצמם מפני תוקפיהם על ידי השבת מלחמה שערה עד הנצחון הסופי.

דברים אלו מופנים גם כלפי הפרקליטות אשר בימים אלה החלה בהליך משפטי של חקירות ואיסוף נתונים כנגד מחבלים שהיו מעורבים בטבח בשמחת תורה.¹³ כיום אין בית משפט מיוחד לשפיטה של מחבלים ועל כן ברירת המחבל היא בית משפט פלילי.¹⁴

11. מהר"ל, גור אריה, בראשית לד, יג.

12. דבר חברון, ח"ג סי' תנד; הרב אברהם שפירא, תחומין, ח"ד, עמ' 112. וכן נקט הרב אשר וייס בשיעורו 'הלכות מלחמה-פגיעה באזרחים בשעת מלחמה': 'מותר לפגוע באזרחים אבל רק במידה הנצרכת והמתחייבת כדי לשמור על נפש שלנו'.

<https://www.kolhalashon.com/new/Media/PlayShiur.aspx?FileName=45895>

13. https://www.calcalist.co.il/local_news/article/s1gpcxzn6

14. בראיון שנערך באתר כלכליסט (הערה קודמת) עם השופט בדימוס והאלוף במיל' אילן שיף, לשעבר הפרקליט הצבאי הראשי (הפצ"ר) נאמר: 'עד תחילת שנות ה-2000 פעל בית משפט צבאי בלוד ששפט מחבלים מכוח תקנות ההגנה (שעת חירום - 1945) כשהייתי נשיא בית הדין הצבאי לערעורים החלטנו ביחד עם נשיא בית המשפט העליון אז, אהרן ברק, היועץ המשפטי לממשלה והרמטכ"ל לסגור את בית המשפט הזה. היו מעט תיקים, אבל בעיקר בית המשפט הזה פעל לפי כללים משפטיים שלא התאימו לרוח התקופה, והתבססו על התנהלות המנדט הבריטי מול המחותרות. היתה ביקורת בינלאומית עלינו בשל שיטת המשפט הזו. נימוק מרכזי בסגירת בית המשפט הצבאי, היה בשל העיקרון שבמדינה דמוקרטית מי ששופט אזרחים, גם אם הם מחבלים, הוא בית משפט אזרחי.'



לפי מה שנתבאר אין לכך כל פשר, וזו טעות בתפיסת דיני המלחמה. לפי משפט התורה אין שום מעמד משפטי למחבל. אין לנהל משפט פרטי נגד כל מחבל שנעצר במסגרת הלחימה עמנו, השייכות שלו ברורה ומעתה אין לו שום זכות משפטית, במוכן של הוכחות וראיות, כי די בכך שהוא השתייך למתקפה מולנו. זה עניינה של מלחמה, המחבל מאבד את זכותו להליך פלילי רגיל שבו הוא זכאי לייצוג על ידי הסגוריה הציבורית. יתרה מזו, כללי הדין של המשפט הפלילי לא מיועדים למחבלים, הם מיוסדים על חזקת החפות וכדי להרשיע אדם צריך השופט להשתכנע מעבר לספק רגיל. כאמור על פי המהר"ל די בשיון מחבל לאומה רשעה, כדי להתיר את דמו ואין צורך בניהול תיק משפטי מפורט כנגדו.¹⁵

ג. רוח הלחימה

דברי המהר"ל על הצד הציבורי שיש במלחמה מובאים באופן דומה על ידי הרמב"ם בהלכות מלכים כאשר הוא מתאר את רוח הלחימה ששורה על הלוחם בעם ישראל. הרמב"ם פסק כי לוחם היוצא לקרב צריך להתמקד במשימה ולהסיח דעתו מבני ביתו, היות שהזהות הפרטית שלו אינה העיקר אלא במקומה מגיעה רוח קרב וגבורה היונקת את כוחה מהציוד המשפטי והמוסרי של הלחימה, ועל כן כתב הרמב"ם (הל' מלכים פ"ז הט"ו):

ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשב לא באשתו ולא בבניו.

סיכום

בימים שבשגרה תפקיד המשפט להציל עשוק מיד עושקו ולהטמיע בציבור את התפיסה הנכונה לצדק על פי הדרכתה של תורה. דיני המלחמה מכוונים רק כלפי האומה ולא לפרטיה, ועל כן במקום שיש מלחמה כנגד הרוע יהיה גיבוי משפטי ומוסרי לדרכי הלחימה המכוונים למגר את הרשעה כולה ופועלים לניצחון מלא ללא מגבלה של 'מידתיות'. כמו כן בזמן מלחמה, אין מקום להליך משפטי פרטי כנגד מחבלים ותומכיהם, די בכך שהם שייכים לצד הרשע כדי להטיל עליהם אשמה. הרמב"ם פוסק שזו רוח הקרב שאמורה ללוות את החייל במלחמה לעזוב את ענייניו הפרטיים ולהתמלא בידיעה שהוא נלחם את מלחמות ה'.



15. ישנו מצב דומה שבו ההנהגה האלוקית אף היא, מכוונת לכלל ולא מתייחסת למעמדו האישי של הפרט. בזמן של דין - המשחית 'אינו מבחין בין צדיק לרשע', בבא קמא ס ע"א. וביאר הגר"א, אבן שלמה השמטות בסוף הספר, שיש לכל אדם מזל פרטי ויש לו גם מזל כללי, ובשעת צרה כשהמשחית פוגע הוא פועל על פי המזל הכללי אשר מכריע את המזל הפרטי.

הרב איתיאל אמיתי

משום יישוב ארץ ישראל - סדר העדיפות בדרך יישוב הארץ*

פתיחה

מצוות יישוב ארץ ישראל מחייבת 'שלא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה' כדברי הרמב"ן הידועים.¹ אולם יישוב חבל ארץ יכול להיעשות באופנים שונים, ייעור, בינוי וכו'.

האם ניתן לקבוע קריטריונים הלכתיים להעדפת דרך יישוב אחת על פני חברתה? שאלה זו עלתה כבר על שולחנם של גדולי ישראל זצ"ל, ודנו בה גם גדולי ישראל החיים עימנו היום לאורך ימים ושנים. ויש מהם שרצו להסיק מסוגיית הגמרא בבבא מציעא פרק שמיני,² שיש להעדיף נטיעת אילנות על פני בניית בתים. אין משיבין את הארי לאחר מיתה ובוודאי שאין משיבין אותו בחייו, אולם יש מקום לדון בקרקע וללבן דברי רבותינו חכמי הש"ס בסוגיה זו.

א. האיסור לעקור אילן שניטע מאליו או בשגגה

במשנה בבא מציעא (פ"ח מ"ה) נאמר: 'שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חברו - יחלוקו' בפירות. ומבואר בגמרא שם³ שדין זה נוהג רק בשלוש השנים הראשונות לאחר ששטף הנהר את העצים וניטעו במקומם החדש, אך מהשנה הרביעית ואילך אין לבעל העצים זכות בפירות, והם רכושו של בעל הקרקע בלבד. עוד מבואר בבבא מציעא המובאת שם בגמרא, שאסור לבעל העצים לעוקרם מהמקום בו ניטעו, כדי שלא לפגוע ביישוב ארץ ישראל.⁴ בהמשך דנה הגמרא במקרה של אדם שנטע את עציו בשדה חברו בשגגה,

* סוגיית הגמ' בבבא מציעא פרק השואל (ק ע"ב-קא ע"ב), שבירורה עומד ביסוד הדברים הכתובים בפנים, נלמדה ע"י כותב השורות, סמוך ונראה להעלות נשמתו של מו"ר ראש הישיבה הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל (יב בכסלו תשפ"ג). ובעת עיסוקי בסוגיה עמוקה זו שמשתרעת על פני כמה וכמה נושאים (הל' שכנים, הל' נזיקין, דיני ערלה, וגדרי מצוות יישוב א"י) עמדה לנגד עיניי דמותו הגדולה, ועוד יותר מכך, תביעתו העצומה בחייו, לבירור האמת בלימוד של כל סוגיה וסוגיה, ותפילתי בפי שאזכה לכוון לאמיתיה של תורה.

1. הרמב"ן בהשגתו הרביעית למניין מצוות העשה של הרמב"ם.

2. בבא מציעא קא ע"א-ע"ב.

3. בבא מציעא קא ע"א.

4. כלומר, משום יישוב ארץ ישראל מוכרח בעל העצים שנסחפו ע"י הנהר וניטעו בקרקע חברו למכור את עציו לבעל הקרקע. וראה להלן הערה 18 דברי רב האי גאון בספר המקח והממכר. בראשונים (ריטב"א על המשנה, עמ' תתכג בהוצאת מוסד הרב קוק, ובשמו בנימוקי יוסף על המשנה שברי"ף, נז ע"ב, בשניהם ד"ה שטף, ובטור, חו"מ ס' קסח), מבואר שתנאי לכך הוא, שבעל הקרקע רוצה בהשאת העצים שניטעו בקרקעו, וכן נפסק בשו"ע, חו"מ ס' קסח סעי' א. עוד כתבו הראשונים (הראב"ד בפ"ד

ומסקנתה⁵ היא שאף במקרה זה אסור לבעל העצים לעוקרם מהמקום בו ניטעו. אלא ששם מוסיפה הגמרא טעם נוסף, מלבד הפגיעה ביישוב ארץ ישראל, מדוע אסור לעקור, והוא, הפגיעה בקרקע של חברו שהוכחה במשך הזמן שהיו נטועים בה העצים.⁶ עוד דנה שם הגמרא במקרה בו אדם נכנס לחורבתו של חברו ובנאה שלא ברשותו. במקרה זה נחלקו תנאים ואמוראים, אם רשאי הבונה שלא ברשות, לפרק את שבנה ולקחת את חומרי הבניין, העצים והאבנים, ששיקע בבניית החורבה שאיננה שלו, ומסקנתה היא, שהוא רשאי.⁷ שלא כבנוטע שלא ברשות חברו, שהגמרא הטעימה את הכרעתה (לאיסור) משום יישוב א"י והכחשת הקרקע, הרי שבבונה שלא ברשות חברו, הגמרא לא טרחה להטעים את הכרעתה (להיתר). מכל מקום ברור שהגמרא לא חשה לפגיעה ביישוב א"י שייגרם בשל פירוק העצים והאבנים ששוקעו בבניין החורבה ע"י הבונה, שהרי אילו הייתה חוששת לכך הייתה אוסרת זאת, כשם שאסרה את עקירת העצים ע"י נוטעם. על האמור יש להוסיף את ההלכה שהייתה פשוטה לרוב הראשונים שהביעו דעתם בה, והיא, שהן במקרה בו שטף הנהר את העצים, הן במקרה בו נטע האדם עצמו בשדה חברו שלא ברשות, רשאי בעל הקרקע לומר לבעל העצים לעקור את עציו, ולקחתם משדהו. גם בזה, ברור היה לראשונים שאין לחוש לפגיעה ביישוב א"י שנגרמת בשל כך.⁸ יוצא מן הכלל

מהל' שכנים ה"י, ותוס' בבא מציעא קא ע"א ד"ה ואם אמר), שחייב בעל הקרקע לשלם לבעל העצים את שוויים כפי שהיה בטרם נשטפו, וכן הובא להלכה בשו"ע שם. הרמב"ם שם לא כתב שחייב בעל הקרקע לשלם לבעל העצים את שוויים (ולכן השיג עליו הראב"ד), ונחלקו המגיד משנה והכסף משנה בדעתו, אם השמיט דין זה מכיוון שלא סבר אותו (מגיד משנה), או שקיצר בלשונו ולא הביא דין שהוא פשוט מסברה (כסף משנה).

5. בבא מציעא קא ע"ב.
6. כלומר, ואם כעת ירצה בעל העצים לעוקרם, לא יוכל להשיב לבעל הקרקע את הכחשת הקרקע שהייתה בינתיים. פירוש זה, שהכחשת הקרקע הנוכרת בגמ' היא ההכחשה במשך הזמן בו העצים היו נטועים בה, הוא פירוש רש"י (וכן פירשו תוס', כדמוכח מדבריהם שם בד"ה בשדה, כמו שכתב הפרישה, חו"מ סי' שעה ס"ק א). אמנם הלבוש שם סעי' ב פירש שכונת הגמרא היא להכחשת הקרקע שנעשית בפעולת העקירה של העצים, ומלבד רש"י ותוס' כנ"ל שפירשו שלא כמותו, כאמור, גם מפסקי הרמב"ם, בהל' גזילה פ"ד ה"ה, והשו"ע, חו"מ סי' שעה סעי' ב, משמע שפירשו את הגמרא כפירוש רש"י, וכמו שהעיר על כך הסמ"ע, חו"מ סי' שעה ס"ק ה.
7. בסתירת חורבה, אין מחלוקת בין הראשונים, שרשאי הבונה, בעל העצים והאבנים, לסתור את בניינו ולהשיב לעצמו את חומרי הבניין. אמנם, ביחס לבניין שאדם בונה בשדה חברו, ולא כאשר בונה חורבה, שלא ברשותו, נחלקו רש"י והרמב"ם, כמבואר לקמן הערה 12, אך מאחר ואין נוגע הדבר לפגיעה ביישוב א"י, כיוון שהרמב"ם בין כה וכה לא פסק להלכה את הטעם 'משום ישוב ארץ ישראל', אין מקום להתעכב על כך במסגרת זו. ובעל אבן האזל, הל' גזילה פ"י ה"ט, העיר שלדרכו של הרמב"ם בפירוש הגמרא, לטעם 'משום ישוב ארץ ישראל' צריך לומר שגם בניין אבנים גורם לפגיעה ביישוב, אלא שכאמור, אין לכך נפקא מינה להלכה.
8. הרשות שניתנת לבעל הקרקע לומר לבעל העצים לעקור את עציו ולקחתם, עולה כמעט במפורש מסוגיית הגמרא באשר למקרה בו אדם נטע את עציו שלא ברשות, כמו שהוכיח הגר"א על שו"ע, חו"מ סי' שעה ס"ק ב, וכן כתב בביאורו על שו"ע, חו"מ סי' קסח ס"ק ה, לגבי מקרה בו שטף הנהר את העצים. באשר למקרה בו שטף הנהר את העצים, אף שאינו מפורש, לכאורה, בגמרא, הראשונים כתבוהו מבלי להביא לו ראייה (כן כתב הריטב"א על המשנה, עמ' תתכג בהוצאת מוסד הרב קוק, והביאו הנימוקי יוסף, נז ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה שטף, בשמו, והטור, חו"מ סי' קסח. הש"ך, חו"מ סי' שעה ס"ק ב, ציין לספר אגודת אזור בחידושו על בבא מציעא בסוגיה שהוכיח שגם לתוס', ד"ה בשדה, היה פשוט הדבר. השו"ע, חו"מ סי' קסח סעי' א פסק כן להלכה לגבי שטף נהר עציו, ובסי' שעה סעי' ב לגבי נטע שלא ברשות בשדה חברו.

הוא הראב"ד⁹ שכתב שאין בעל הקרקע רשאי לומר לבעל העצים לעוקרם כיוון שבזה הוא פוגע ביישוב א"י, אולם דעה זו לא באה לידי ביטוי ב'שלחן ערוך' או בנושאי כליו.¹⁰ אם כן, הדבר צריך ביאור: אם חוששים אנו לפגיעה ביישוב א"י, מדוע עקירת עצים אסורה ואילו סתירת בניין מותרת? ומדוע עקירת העצים ע"י בעל העצים אסורה, בעוד שעקירתם ע"י בעל הקרקע מותרת?

ב. ביאורו המהודש של ה'אור שמה' לשיטת הרמב"ם

לעיל הזכרנו את דברי הברייתא המובאת בגמרא (בבא מציעא קא ע"א), שאין בעל העצים רשאי לעקור את עציו ולקחתם, ואת הטעם לכך 'משום יישוב ארץ ישראל'. וכך נאמר בגמרא שם:

תנא: אמר הלה [בעל העצים] זיתי אני נוטל אין שומעין לו. מאי טעמא? אמר ר' יוחנן משום יישוב ארץ ישראל. אמר ר' ירמיה כגון דא צריכא רבה. [רש"י - שאם לא פירשה ר' יוחנן, לא היינו אומרים אותה מסברא].¹¹

דברי הברייתא נאמרו ביחס לאמור במשנה, 'שטף נהר זיתיו'. בהמשך אומרת הגמרא: בבית [רש"י - היורד לתוך חורבה ובנאה שלא ברשות] שומעין לו, בשדה [רש"י - היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות ואמר נטיעותי אני נוטל] אין שומעין לו.¹² מאי טעמא? משום יישוב ארץ ישראל. איכא דאמרי משום כחשא דארעא.

מאי בינייהו? איכא בינייהו חוצה לארץ [רש"י - למ"ד משום כחשא דארעא, ממונא אפסדיה ואפילו בחוצה לארץ נמי אין שומעין לו]. הרמב"ם, כדרכו, פסק את שתי ההלכות במקומן המתאים בספרו. בהל' שכנים (פ"ד ה"י) הביא את הכרעת הסוגיה במקרה ששטף נהר זיתיו, וכתב: שטף נהר זיתיו ושתלם בתוך שדה חברו ואמר הלה זיתי אני נוטל - אין שומעין לו, משום יישוב הארץ, אלא יעמדו במקומן. ובהל' גזילה ואבידה (פ"י ה"ה) הביא את הכרעת הסוגיה במקרה שנטע עציו בשגגה בקרקע חברו, וכתב:

9. השגת הראב"ד בהל' גזלה פ"י ה"ה.

10. הפרישה, חו"מ סי' קסח סעי' ב העלה אפשרות בדעת הרמב"ם שבמקרה ששטף נהר עציו, הל' שכנים פ"ד ה"י, סובר הרמב"ם שאין בעל הקרקע יכול לומר לבעל העצים לעקור את עציו, מפני יישוב ארץ ישראל. אולם, בהמשך דבריו הוא מעלה גם אפשרות אחרת, לפיה יכול בעל הקרקע לומר כן לבעל העצים, ונראה יותר שזו מסקנתו. בנוסף לכך על דבריו באפשרות הראשונה קשה, לכאורה, מדברי הרמב"ם המפורשים במקרה שנטע עציו שלא ברשות בשדה חברו, הל' גזילה פ"י ה"ה, שרשאי בעל הקרקע לומר לבעל העצים שיעקור את עציו, וצ"ע.

11. הריטב"א שם (ד"ה אמר ר' ירמיה, עמ' תתכד בהוצאת מוסד הרב קוק) ביאר יותר: 'פירוש, שאלמלא דאמרה ר' יוחנן הוה אמינא דטעמא [של הלכה זו] משום דאכחשו בארעיה, ואפילו בחו"ל נמי'.

12. הרמב"ם, הל' גזילה פ"י ה"ט, פירש את חלוקת הגמ' בין 'בית' ל'שדה', שלא כרש"י (כפי שהעיר אבן האזל במקום), ונראה מדבריו שכל פעולה שפועל אדם זר בשדה חברו, הן בנטיעה הן בבנייה, גורמת להכחשת הקרקע, ולכן אין הוא רשאי להוציא (כלומר, ע"י עקירת עציו או סתירת בניינו) את עציו או את חומרי הבניין שלו מקרקע חברו.

היורד לתוך שדה חברו שלא ברשות ונטעה... אמר לו בעל השדה עקור אילנך ולך - שומעין לו. אמר הנוטע הריני עוקר אילני - אין שומעין לו, מפני שמכחיש את הקרקע.

מלשון הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה עולה שלהלכה הוא חשש רק לטעם השני המובא בסוגיית הגמרא¹³: הכחשת הקרקע. וכמו שנראה גם מהשגתו של הראב"ד במקום שכתב: 'נראה לי שאין אומרים כך בא"י, מפני ישוב ארץ ישראל'. כלומר, הראב"ד הקשה מדוע לא חשש הרמב"ם לטעם מפני יישוב א"י, שנזכר בגמרא גם כן. מהי אם כן כוונת הרמב"ם בהל' שכנים, כשכתב: 'אמר הלה זיתי אני נוטל - אין שומעין לו, משום ישוב הארץ?' מחדש ה'אור שמח' במקום עפ"י דקדוק לשון הרמב"ם, שאין כוונתו שאסור לעשות כן משום יישוב ארץ ישראל, אלא משום יישובם של ישראל, ואפילו בחו"ל.¹⁴ וכמו שפירש הרמ"ך, המובא ב'שיטה מקובצת' (בבא מציעא קא ע"א ד"ה ומשום ישוב א"י):

ואם אמר בעל הזיתים, זיתי אני נוטל, בארץ ישראל אין שומעין לו ובחוץ לארץ נמי נראה דאין שומעין לו.¹⁵

דברים דומים מצאנו ברמב"ם במקום נוסף (הל' שכנים פי"ד ה"א), בדיני 'בר מצרא', שמדוקדק בלשונו שההלכה האמורה מתייחסת ליישוב ישראל, ולא ליישוב ארץ ישראל: היה רוצה הלוקח לקנותה לבנות בה בתים וכן המצר רוצה לזורעה, הלוקח זוכה משום ישוב הארץ.

לעומת זאת, כשהרמב"ם מביא הלכות שיסודן במצוות יישוב ארץ ישראל הוא מקפיד לכתוב זאת במפורש, למשל בעניין לקיחת בית בא"י בשבת (הל' שבת פ"ו הי"א) כך כתב: הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לגוי בשבת אסורה מדבריהם ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה.

ובעניין עצי מערכה (הל' איסורי מזבח פ"ז ה"ג) כתב:

כל העצים החדשים כשרים למערכה, ולא היו מביאין משל זית ולא משל גפן משום ישוב ארץ ישראל.

אכן, מהשגתו של הראב"ד על הרמב"ם ברור שפירש כי כוונת הגמרא שהטעם לכך שאסור לבעל העצים לעקור את עציו היא משום 'מצות יישוב ארץ ישראל', ולכן גם בעל הקרקע אינו רשאי לעשות כן. מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד בפירוש הסוגיות ובהכרעה בהן, כפולה. בסוגיית 'שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חברו' נחלקו בפירוש דברי ר' יוחנן,¹⁶ אם 'משום יישוב ארץ ישראל' כוונתו ל'מצוות יישוב ארץ ישראל'

13. בבא מציעא קא ע"ב.

14. וצריך לומר לפי זה שבעל הקרקע רשאי בוודאי לומר לבעל העצים לעקור את עציו מקרקעו. השמטתה של הלכה זו בהל' שכנים, מתבארת לדרכו של הכסף משנה במקום שכתב, באשר לפרט אחר בסוגיה, הנזכר לעיל בהערה 4, שהרמב"ם קיצר בהלכה זו בלשונו.

15. לפני האור שמח, כשכתב את ספרו, לא היה ספר בית הבחירה לרבנו מנחם המאירי על בבא מציעא, שיצא לאור לראשונה רק בשנת תשי"ט, שאף הוא מזכיר שיטה זו: 'ואילו אמר בעל הזיתים זיתי אני נוטל בארץ ישראל - אין שומעין לו, משום חבוב ישובה. ויש פוסקין כן אף בחוצה לארץ, ומפרשים בשמועה זו ארץ ישראל, קרקע של ישראל' (בבא מציעא ק ע"ב ד"ה שטף נהר, ולפלא על שלושת המהדירים השונים של המאירי על בבא מציעא, שאף אחד מהם לא העיר, ששיטה זו מתאימה לשיטת הרמ"ך המובאת בשיטה מקובצת).

16. בבא מציעא קא ע"א.

(הראב"ד) או לחיזוק יישובם של ישראל (הרמב"ם). וכן נחלקו כיצד להסביר את הכרעת הגמרא בסוגיית 'הנוטע ברשות חברו',¹⁷ שאסור לבעל העצים לעקור את עציו - האם חוששים לשני הטעמים, ליישוב א"י ולהכחשת הקרקע (הראב"ד) או שחוששים רק להכחשת הקרקע (הרמב"ם). עד כאן ביאורו של ה'אור שמח לדברי הרמב"ם, בתוספת נופך בביאור שיטת הראב"ד והסוגיה בכללה, לדרך זו. לדרכו זו של ה'אור שמח' ניתן להבין את החילוק שבין עקירת עצים ע"י בעל העצים, ובין עקירתם ע"י בעל הקרקע. האיסור לעקור עצים שניטעו בידיים, או מאליהם, כדי לחזק מקום התיישבותם של יהודים, בכל מקום בו הם נמצאים, ולא דווקא בארץ ישראל, אין מטרתו לפגוע בזכות הקניין, ולכן, בעל הקרקע אינו חייב להשאיר את העצים בקרקע שבבעלותו. כמו כן, ניתן גם להבין מדוע יש חילוק בין סתירת בניין לעקירת עצים. שהרי גם לאחר שהבונה ייקח לעצמו בחזרה את חומרי הבניין ששיקע בבניית החורבה של חברו, אחיזתו של בעל הקרקע לא תיפגע באופן מוחלט, שהרי החורבה עדיין קיימת, וההתיישבות היהודית לא נפגעת מכך באותו אופן שבה היא נפגעת בעקירתם של עצים. לפי שיטת ראשונים זו שבגמרא, שלדרכו של ה'אור שמח' גם הרמב"ם נמנה עמהם, יש לומר שהאיסור על בעל העצים לעוקרם, הוא מתקנת חכמים שמטרתה, כאמור, היא חיזוק יישוב ישראל במקומותיהם.¹⁸

ג. הבנת הסוגיה אליבא דרוב המפרשים שפירושו יישוב ארץ ישראל' כפשוטו

כמובן לא ניתן לבטל במחי יד את הבנתו המחודשת של ה'אור שמח' ברמב"ם, מה גם שבדברי המאירי נמצא סיוע של ממש לשיטה זו.¹⁹ עם זאת, גדולי נושאי כלי הרמב"ם,

17. בבא מציעא קא ע"ב.

18. הגדרת איסור עקירת העצים, ולדעות ראשונים אחרות, גם סתירת הבניין, כתקנת חכמים, אינה מפורשת בראשונים ובאחרונים. רב האי גאון הביא להלכה בספר המקח והממכר, שער ז דין יח, את תמצית סוגיית נוטע ובונה בשגגה ברשות חברו, ולהלכה פסק כטעם השני המובא בגמרא, משום פגיעה בקרקע, ולא משום יישוב א"י, אך את דין שטף נהר עציו לא הביא. ר"י אלברצלוני, שהוא המתרגם של ספר המקח והממכר מערבית לעברית, הוסיף מעצמו בראש הספר את תמצית הדינים, והכתרת שנתן לדין של סוגייתנו היא: 'במה שבי"ד נזקקין ודנים למכור ממון שאינו שלהם'. בדברים אלו, לא מפורש שהאיסור על עקירת העצים או סתירת הבניין הוא מדברי חכמים, אלא רק שהשלכות של איסור זה הן, שחכמים כלומר בית דין כפו למעשה על בעל העצים, ועל בעל חומרי הבניין, למכור את עציו ואת חומרי הבניין שלו, לבעל הקרקע, וכמו שכתבנו לעיל הערה 4. לעצם ההגדרה של 'תקנת חכמים' בסוגייתנו, נתעוררתי מתוך עיון בספר בית לחם יהודה, על בבא מציעא ח"ב פרק השואל, אות קפז, אלא ששם נזקק להגדרה זו מתוך הקשר אחר של הסוגיה.

19. ויש להוסיף על כך את גרסת רבנו ברוך הספרדי המובאת בשיטה מקובצת 'הנר' (לרבנו זכריה אגאמתי), בשתי הלשונויות של הגמרא בדף קא ע"ב, בטעם האיסור על בעל העצים לעקור את עציו, שהגרנ"א רבינוביץ זצ"ל ב'יד פשוטה' על הל' גזילה פ"ה ה"ה, זיהה כמסייעת אף היא לפירוש זה, יעוין בדבריו שם. אמנם ה'משנת יעקב' על הרמב"ם בהל' שכנים שם השיג על חידושו של האור שמח. וכן יבל"א הרב יהודה זולדן, קובץ התורה והארץ, כרך ה, עמ' 260-261, מעיר הערות אחדות על דבריו, אך אין בדבריהם כדי לבטל את דברי האור שמח.

ובראשם ה'כסף משנה'²⁰, פירשו את דברי הרמב"ם בהל' שכנים שהחשש לפגיעה ביישוב הארץ, הוא משום מצוות יישוב ארץ ישראל, כהבנה הרווחת של ביטוי זה בגמרא, וזו גם דרכם של הראשונים בפירוש הסוגיה. אולם, אחר שהתחדש לנו, עפ"י דרכו של האור שמח', ההסבר שבסוגייתנו 'ישוב ארץ ישראל' התעצב ע"י חכמים בצורה של תקנה, ניתן לאומרה גם בשיטת רובא דרובא של הראשונים והאחרונים בסוגיה, שפירשו את דברי הגמרא 'משום יישוב ארץ ישראל', כפשוטם. כלומר, חכמים הם שמצאו לנוכח לחזק את יישוב ארץ ישראל, שיסודו, לכל הפחות אליבא דהרמב"ן וסיעתו, במצווה דאורייתא. החידוש שבתקנת חכמים הוא ה'לעיכובא', כלומר, גם לפני התקנה, נטיעה של עץ, או בנייה של חורבה, מחזקת את האחיזה בארץ, אולם, אין מניעה לכאורה לעקור את העץ לכשצריך²¹ או לסתור את הבניין, וזה מה שהתחדש לאחר תקנת חכמים, במגבלות תקנתם.²² נראה שדרך זו בהבנת הסוגיה רמוזה, אגב אורחא, בלשונו הזהב של מרן הרב זצ"ל בסוף מאמרו-תשובתו 'הלכה ומעשה' שנתפרסמה בחייו וזו לשונו:²³

ורבו התקנות שתיקנו חז"ל בשביל ישוב א"י הנוהגים בכל הדורות ובכל הזמנים. והיה יקר להם עץ אחד שנתוסף במטעי הארץ, עד שנפסקה ההלכה בב"מ קא ע"א, שאם שטף הנהר זיתיו ושתלן בתוך שדה חברו, בארץ ישראל אסור לעקור אותם, שמאחר שניטע עץ בא"י חסו שלא להחריבו,²⁴ וכ"ה להלכה בשו"ע חו"מ סי' קסח ס"א, אלא נותן לו דמי זיתיו כמו שעומדים לנטיעה, ובלבד שלא תיגע יד למעט את ישוב א"י.

לאור ההבנה שעיקרה של סוגייתנו היא תקנת חכמים שיסודה הוא במצוות יישוב א"י, ולא גדרי הדאורייתא של מצוות יישוב א"י, סרות מאליהן השאלות שהעלינו לעיל בסוף סעיף א.

ד. סדר העדיפות בקיום מצוות יישוב א"י

מאחר שאיסור העקירה של עץ הניטע מאליו או בשגגה הוא תקנת חכמים, נראה שלא

20. מדברי המגיד משנה במקום שציין לדברי הגמרא בפרק השואל בבבא מציעא וכתב 'ומשום יישוב ארץ ישראל', אין הכרח שפירש את דברי הרמב"ם שלא כאור שמח, שהרי גם האור שמח סובר שזו גרסת הרמב"ם בגמרא, אלא שלדרכו של האור שמח, לשון הגמרא בסוגיה זו מתפרשת כקרקע שבבעלות ישראל, ואין לה שייכות למצוות ארץ ישראל.

21. דברינו אמורים מצד מצוות יישוב א"י, ולא מצד איסור בל תשחית וכו'.

22. כגון, שאיסור העקירה מוטל על בעל העצים ולא על בעל הקרקע.

23. בשנת תרצ"א. מאמר-תשובה זה התפרסם כ'מענה לשאלה המשפטית שהתעוררה ע"י הממשלה הבריטית בלונדון: האם הקק"ל היא חברה התישבותית-כלכלית רגילה או תפקידה הוא דתי-ציבורי'. נדפס בקובץ 'חזון הגאולה' התש"א, עמ' י-לד, ושוב במאמרי הראיה, ח"ב, עמ' 524-537, מהדורה חדשה תשע"ו. חלקו האחרון של מאמר זה, שממנו לקוח הציטוט המופיע בגוף הדברים, הוא סקירה הלכתית של האזכורים של מצוות יישוב א"י בספרות חז"ל.

24. הרב זצ"ל מתייחס בדבריו רק למקרה ש'שטף נהר עצי' ולא למקרה ש'נטע בקרקע חברו שלא ברשות', וקצת משמע בדבריו שזו הייתה עיקר התקנה. אילולא דברי הרב, ניתן היה לומר שתקנת חכמים הייתה בעיקרה על "נטע בקרקע חברו שלא ברשות", שהוא מקרה מצוי יותר, וכדי לחזק תקנה זו, תיקנו חכמים שלא לעקור עצים אפילו במקרה בו העצים ניטעו מאליהם ע"י סחיפת נהר, שהוא מקרה מצוי פחות.

ניתן ללמוד מסוגיה זו לגבי ההגדרה מדאורייתא של מצוות יישוב א"י. עיקר התקנה של חכמים היא שמאחר שניטע עץ, יש להשתדל על מנת שהאחיזה שנוצרה בא"י בשל כך לא תיפגע. אמנם מסקנתנו זו היא שלא כדבריהם של הגר"ש גורן זצ"ל ויבל"א מו"ר הגר"י אריאל שרצו לגזור השלכה מעשית על הדרך הנאותה לכתחילה בדרך יישובה של ארץ ישראל לאור סוגיה זו.²⁵ למעיין בדבריהם נראה שסברו שסוגיית הגמרא דנה ברובד הדאורייתא של מצוות יישוב הארץ וממילא ניתן להסיק ממנה על אופן קיום המצווה, ולאור זאת הסיקו שיש להעדיף נטיעת עצים על פני בניית בתים. אולם, אם כן, יוקשו מאוד השאלות שהעלינו לעיל סוף סעיף ב, אם איסור עקירת העץ ע"י בעליו הוא מדאורייתא, ומשום מצוות יישוב א"י, מדוע רשאי בעל הקרקע לעוקרו?²⁶ כאמור, לפי הדרך בה הלכנו, אין ללמוד מאיסור עקירת עץ בארץ ישראל על סדר העדיפות בקיום מצוות יישוב ארץ ישראל. ואם כן יש לברר מהו סדר העדיפות באופן קיום יישוב הארץ? האם ניתן לקבוע בזה גדרים ברורים? נראה שהצורך המעשי הוא הדרך העדיפה ליישוב הארץ. הצורך המעשי, הוא גם זה שצריך לקבוע, הן מבחינה ציבורית, הן מבחינה פרטית, מהי הדרך הטובה ביותר לעשות כן. ותלויים הדברים במציאות הספציפית הניצבת לפנינו, ובצורך השעה או המקום, וייתכן שהעדפה זו תשתנה מחבל ארץ אחד בא"י למשנהו, ובאותו חבל ארץ עצמו, ישתנו הדברים מתקופה לתקופה.²⁷



25. תשובותיהם של הגר"ש גורן זצ"ל ויבל"א הרב יעקב אריאל שליט"א נדפסו בקובץ התורה והארץ, כרך ה. תשובתו של הגר"י אריאל נדפסה שוב בספר באהלה של תורה, ח"ה סי' יב. וראה גם שו"ת שאילת חמדת צבי, מאת הגאון ר' משה דב וולנר זצ"ל, רבה של אשקלון, ח"א סי' א אות א - בביאור שיטת הרמב"ן במצוות יישוב א"י.
26. לשם יישוב קושיה זו מחדש הגר"י אריאל (אות א, בתשובה הנ"ל) שהרמב"ם והראב"ד, בהל' גזילה פ"י ה"ה שנחלקו אם רשאי בעל העצים לעקור את עציו, נחלקו בגדרה של מצוות יישוב א"י אם זוהי מצוה אובייקטיבית מצד הארץ, ולכן, לא ניתן לעקור את העץ הניטע בה (הראב"ד) או שזוהי מצווה סובייקטיבית מצד האדם המיישב את הארץ, ולכן מותר לו עפ"י צרכיו לעקור את העץ (הרמב"ם). לדברינו, מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד היא בגדרי התקנה, כמו שהוסבר בפנים בסעיף ג, ולדרך זו ביאר בספר בית לחם יהודה על בבא מציעא, הנזכר לעיל סוף הערה 18, שלדעת הראב"ד טעם התקנה, משום יישוב א"י, הוא המגדיר את התקנה, ולכן אין לעקור עץ שניטע בא"י, וגם בעל הקרקע אינו רשאי לעשות כן. והרמב"ם סבר שטעם התקנה אינו קובע את גדרי התקנה, ולכן חכמים לא תיקנו שהיא תפגע בזכותו הממונית של בעל הקרקע, וכמו שכתבנו בפנים בסוף סעיף ב. ויעוין גם בהערות הגר"מ הרש"ל על תוס' הרא"ש בבא מציעא שבהוצאתו, קא ע"א הערה קלו, שביאר באופן אחר את מחלוקתם של הרמב"ם והראב"ד.
27. מדברי הגר"ד ליאור שליט"א, שנמסרו ע"י הרב יצחק (איציק) אמיתי, הובא בקובץ התורה והארץ, כרך ה, עמ' 259, סוף הערה 1, ישנו סיוע של ממש לדברים אלו.

הרב אריה ויזל

סמכות רוב הציבור לכוף מיעוט לקיום תקנות: שיטת הרב קוק

הקדמה

מבחינה הלכתית, ציבור יכול להתנהל בהתאם למערכת חוקים ותקנות שאותה הוא מייסד, כל עוד אינם מנוגדים להלכה. יסוד הדברים בתוספתא (בבא מציעא פ"א הכ"ג) ובגמרא (בבא בתרא ח ע"ב): 'ורשאים בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן'. הפוסקים חלוקים בשאלה אם רוב הציבור יכול לכפות את תוקף התקנות על המיעוט, או שתוקפן מותנה בהסכמת כל הציבור. עם זאת, ישנם מקרים רבים שבהם כל סיעה מודה לחברתה. אף הרב קוק חיווה את דעתו ביחס לשאלה זו, בעיקר בתשובה שנדפסה בשו"ת 'אורח משפט'¹. ברם, הבנת הכרעתו ההלכתית אינה אפשרית ללא הצגת ספרות השו"ת שעמדה ברקע הפסיקה בד בבד עם חשיפת פרטים היסטוריים שנוגעים לתשובה זו.²

א. מחלוקת הפוסקים

לדעת הראב"ה³ וראשונים נוספים⁴ מיעוט הציבור כפוף להחלטת הרוב. הרא"ש (שו"ת הרא"ש, כלל ו סי' ה) הטיב לבטא זאת: והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים, דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר... לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים אחרי רבים להטות.

ברם, רבנו תם⁵ ומהר"ם מרוטנבורג⁶ סוברים שסמכותה של תקנת קהל מותנית בהסכמת כל הקהל, ורוב אינו יכול לכוף את דעתו על מיעוט, אפילו לא על יחיד. סמכות קהל להעניש את מי שעובר על התקנה (להסיע על קיצתן) אינה אלא משום שהתקנה התקבלה בהסכמת הכול. כך לדוגמה, באחת הקהילות ביקש הרוב לקבוע שהיטל המס

1. שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' י.
2. להרחבה ולהשלמה ראה בספר 'כל יושביה עליה', הוצאת מרכז תורה ומדינה, תשפ"ד.
3. שו"ת מהר"ח אור זרוע, סי' רכב. תשובה זו הובאה במרדכי, בבא בתרא סי' תפב. גם בספר הראב"ה ג, סימן אלף וכה ד"ה ואפילו, כתב דברים דומים.
4. כל בו, סי' קמב מהדורת אברהם עמ' פא; שו"ת הרשב"א ג, סי' תי ושם, ח"ד סי' רצו ושם, ח"ה סי' קכה וסי' קכו ושם, ח"ז סי' שמ.
5. מרדכי, בבא קמא סי' קעט; מרדכי, בבא בתרא סי' תפ; שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד"פ סי' רסח; שו"ת מהר"ח אור זרוע, שם.
6. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד"פ סי' תתקמא וסי' תתקסח.

לא יחושב רק לפי מעות אלא גם לפי קרקעות. תקנה זו טובה לרוב הקהל, אך פוגעת במיעוט - בעלי הקרקעות, וכך 'פסידא להאי ורווחא להאי'. מהר"ם מרוטנבורג⁷ פסק שתקנה זו אינה תקפה, בשל התנגדות המיעוט - בעלי הקרקעות. השאלה נדונה רבות במהלך הדורות, והיא נתונה במחלוקת.⁸ מחד גיסא רבים פסקו שהרוב כופה את המיעוט,⁹ ומאידך גיסא רבים פסקו שאין לדחות את המיעוט.¹⁰ ויש שלא הכריעו בשאלה, אלא קבעו שהמוחזק¹¹ יוכל להכריע כדעתו, בטענת 'קים לי'.¹² עם זאת, במקרים רבים יש הכרעה מוסכמת על הכול בשאלה זו.

7. שם, סי' תתקמא.
8. רבים מהפוסקים סוברים שלדעת הרמ"א, חו"מ סי' ב סעי' א, במקום שיש מנהג קבוע ללכת אחר דעת הרוב, דעת המיעוט נדחית מפניה. כך אף משתמע מתשובת הרמ"א, סי' עג. ראה: שו"ת אבן שהם (גץ), סי' לט ד"ה ועוד וכי; ר' דוד אופנהיים שם; ר' דוד פנצי, תשובה, הובאה בשו"ת שאילת יעב"ץ, מהדורת תשע"ו סי' עח ד"ה ואע"פ; שו"ת נודע ביהודה, חו"מ סי' כ ד"ה ואומר: טובי העיר הם שצריכים להביא ראיה שהמנהג הוא ללכת על פי הרוב - הובא בפתחי תשובה, חו"מ סי' ב ס"ק ה; שו"ת מהר"א הלוי ב, סי' מו: אם התקנה נוסדה על ידי טובי העיר, עליהם להביא ראיה שהמנהג הוא כדעת הרוב. בעוד שאם התקנה נוסדה על ידי רוב הקהל, ייתכן שהרוב הוא המוחזק, ואינם צריכים להביא ראיה שהמנהג כמותם (ואף יכולים לומר 'קים לי' כדעת הראב"ה - ראה להלן הערות 11-12); שו"ת ליצחק ריח, סי' נב ד"ה ועוד; אבני החושן, חו"מ סי' ב ד"ה וגם; עיין ערוך השלחן, חו"מ סי' ב סעי' ג; שו"ת יד רמה (פוקס), חלק שני סי' ס ד"ה ולדינא; שו"ת שם משמעון השלם, א, יו"ד סי' ג ד"ה ובר; שו"ת יד מרדכי, סי' לח ד"ה מבואר; שו"ת וחיודשי רבינו יוסף נחמיה, סי' קו אות ב. כן משמע בשו"ת שערי דעה (ליטוין), תנינא סי' רסא ובשו"ת הרי בשמים ג, סי' קב ותורת רפאל ג, סי' יב ד"ה והנה. עם זאת, עיין תורת השלמים (ריישר), שאלות ותשובות סי' א ד"ה ועל דבר מה; שו"ת בית שלמה (דרימר), חו"מ סי' מה ויו"ד ח"ב סי' קד ד"ה וע"ד; משפט שלום (למהרש"ם), קונטרס תיקון עולם סי' רלא אות יז.
9. שארית יהודה (טאיטאצאק), פסקי מר שמואל נא ע"ב; שו"ת מהרשד"ם, או"ח סי' כ ויו"ד סי' קיז, ושם סי' קכז וחו"מ סי' תז: לפחות כאשר התקנה נקבעה בהרם; שו"ת מהר"ם אלשיך שם; עיין ב"ח, חו"מ סוף סי' ב ושו"ת הב"ח הישנות, סי' יח ד"ה ועוד נראה לי ושם סי' ס; פרי חדש, או"ח סי' תצו, דיני מנהגי איסור אות כא; תורת השלמים (ריישר), שאלות ותשובות סי' א ד"ה ועל דבר מה ושבות יעקב א, סי' עד ושם ח"ב, סי' קמג; עיין שו"ת בר ליואי, חו"מ סי' לא; שם עולם (ראבין) א, סי' ק ד"ה אך בעיקר; שו"ת באר חיים מרדכי א, חו"מ סי' סג ד"ה ואם; שו"ת ציץ אליעזר ב, סי' כג אותיות ד-ח.
10. ר' זלמן קיצנינג, תשובה שהובאה בשו"ת מהר"ם מיניץ א, סי' סג (ב); מהרי"ק, שורש א ושורש קפ, ועיין שורש קפא; עיין שו"ת בנימין זאב, סי' רצ; שו"ת הרדב"ז ג, סי' תתקצד ד"ה תשובה ושם ח"ה, סי' ב' אלפים רמח: 'ולא ראיתי בזה חולק' (ועיי"ש ח"א סי' תתקי ד"ה ולענין השטר ומשפט שלום שם אות יח); עיין שו"ת מבי"ט א, סי' שז ושם, ח"ב, שאלות השניות, סי' עז (ועיי"ש, א, סי' פד ומשפט שלום שם אות טז); משפטי שמואל (קלעי), סי' ס מד ע"א וסי' סה ד"ה תשובה מז ע"ב, וסי' קא ד"ה אני, קה ע"א, וסי' קי ד"ה תשובה, ועיין סי' כה ד"ה ועוד וסי' עד; שו"ת מהרש"ך, ח"א סי' קנט; שו"ת ר"מ גלאנטי, סי' עא; שו"ת תורת חסד (פרחיה), סוף סי' קצט; ר' דוד אופנהיים, תשובה, הובאה בשו"ת אבן שהם (גץ), סי' סו מג ע"א; שו"ת שמש צדקה (מורפורגו), חו"מ סימן ה ד"ה גדולה יח ע"א: מלבד בתקנת 'מיגדר מילתא' שבה הכל מסכימים שהרוב כופה כדלקמן, ועיי"ש יו"ד סי' כד; שו"ת שם משמעון השלם א, יו"ד סי' ג ד"ה ובר; עיין ערוך השלחן, חו"מ סי' ב סעי' ג; שו"ת אורח משפט (קוק) חו"מ סי' י; שו"ת ישכיל עבדי ג, חו"מ סי' א; ח"ד אה"ע סי' טו סעי' ד אותיות ג-ד; ח"ו חו"מ סי' ה; שם, סי' כח סעי' ב אותיות ה-ז; אה"ע סי' יג סעי' ה.
11. לרוב הדעות המובאות להלן המיעוט הוא המוחזק, ויש שכתבו שהרוב הוא המוחזק, ויש שכתבו שהדבר משתנה בין מקרה למקרה. ראה גם שו"ת פרת יוסף (אלפנדר), חו"מ סי' ה.
12. שו"ת לחם רב, סי' סג ד"ה גם; בעי חיי, יו"ד סי' רד ד"ה ולענין קנב ע"ב וחו"מ סי' רמד ד"ה ומה ש ע"א; שו"ת דרכי נועם, חו"מ סי' לח ד"ה מיהו רנב ע"ב; פחד יצחק (למפרונטי), ערך 'רוב הקהל כופה' עמ' כקג; אור ישראל (ליפשיץ), סי' מה ד"ה ובנ"ד פ ע"א; חקרי לב, חו"מ סי' קטו להלכות מסים סי'

ב. תקנות שלא נועדו לטובת כלל הציבור

הכול מסכימים שרוב אינו יכול לכופ מיעוט בתקנות שלא נועדו לטובת כלל הציבור,¹³ ועל אחת כמה וכמה בתקנות שייעודן הוא פגיעה במיעוט.¹⁴

ג. מיגדר מילתא

מדקדוק לשונו של המהר"ם מרוטנבורג¹⁵ עולה, שאם מדובר במקרה של 'מיגדר מילתא', הכול מודים שדעת הרוב קובעת,¹⁶ וכן פסקו רבים.¹⁷ עם זאת, הדעות חלוקות בגדרו ובהיקפו של דין זה. למהר"ק¹⁸ לא היה כל ספק שהמינוח 'מיגדר מילתא' האמור בענייננו, זהה במשמעו לאמור ביחס לסמכות בית דין לעקור דבר מן התורה ולהעניש משום 'מיגדר מילתא'.¹⁹ לכן, לדידו, דין זה אינו אמור אלא 'במילי דשמאי שהדור פרוץ לעבור על דברי תורה ורוצים לגדור גדר ולעשות סייג'. כדבריו פסקו רבים.²⁰ ברם, יש שהחילו את 'מיגדר מילתא' אף על תקנות קהל שאינן 'מילי דשמאי', ובלבד שמטרתן היא למנוע נזק כבד לקהל.²¹ כך לדוגמה, תקנות שנועדו לפרוע חוב גדול שמוטל על

- קסג, ד"ה תשובה קסז ע"ב; נדיב לב ב, חו"מ סי' כט, לסי' קסג, ד"ה פש; ליצחק ריח, סי' גב ד"ה והנה; שו"ת וחי'דושי רבינו יוסף נחמיה, סי' קו אות ג.
13. שו"ת מהר"ק, שורש יד; שו"ת מהרשד"ם, יו"ד קיז וסי' קכז; כך עולה מלשון הריטב"א, עבודה זרה לו ע"ב ד"ה כתוב; כן משמע בסוף שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' נט; כן משמע בשו"ת הרמ"א, סי' עג. ועיין שו"ת הרשב"א, ח"ז סי' קח וסי' שמ ושו"ת בנימין זאב, סי' רצ ושו"ת הב"ח הישנות, סי' ס.
14. מאסף לכך: ראה כנסת הגדולה, טור סי' רלא אות צד; שו"ת הרמ"ז, חו"מ סי' ד; מטה שמעון (סלוניקי) ג, סי' רלא אות צ.
15. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד"פ סי' תתקמא.
16. סמ"ע, חו"מ סי' ב ס"ק יג; ב"ח, חו"מ סי' ב; תומים, סי' ב ס"ק ח.
17. לבד מהפוסקים להלן, עיין שו"ת מהר"ל החדשות, סי' קמז וסי' קנא; תשובות רד"ך, בית יב חדר א וב; שו"ת תורת חיים (שבת) ח"ג, סי' ל ד"ה גם וסי' לח ד"ה ואומר; סמ"ע, שם; ב"ח, שם; תומים, שם; פרשת מרדכי (בנט), או"ח סי' ו ד"ה ונמצינו; שואל ומשיב, תליתאה, ח"ג סי' קסב ד"ה והנה בש"ק דברים; קרן לדוד (גרינוולד) א, או"ח סי' קג. ועיין זה כתב ידי (דיין), חו"מ סי' ב אות ה ואלפי מנשה (אייכנשטיין), חו"מ שם אות ב.
18. שו"ת מהר"ק, שורש קפ.
19. יבמות צ ע"ב.
20. שו"ת בנימין זאב, סי' רצ וסי' רצו; משפטי שמואל (קלעי), סי' כו כא ע"ב וסי' עד ד"ה תשובה וסי' קי; שו"ת מהרשד"ם, יו"ד סי' קיז ד"ה תשובה וסי' קנג ד"ה וא"כ וכן בתשובתו שהובאה במשפטי שמואל שם סי' כו ד"ה ובהיות; עיין שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' נט; משפט צדק (מלמד), ח"א כרך ב סי' נד ד"ה והנה, קעד ע"ב; נחלת שבעה, סי' כז אות יא; אור ישראל (ליפשיץ), סי' מה ד"ה יצא עז ע"ב; שו"ת דברי חיים (הלברשטם) ב, חו"מ סי' נט; שו"ת מחנה יהודה (קצין), עמ' כב-ל; שו"ת באר חיים מרדכי, ח"א חו"מ סי' סג ד"ה אמנם ע"י. ועיין שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ה. וראה חזו"א, בבא בתרא סי' ד ס"ק טו ד"ה במהר"ק וסי' ה ס"ק ד ד"ה ובעניני.
21. ר' יוסף פורמון, הובא במשא מלך - דיני מיסים ומנהגים (מהד' יד הרב ניסים), חלק חמישי, שער ראשון עמ' קנט-קס; עיין משא מלך שם (ראה מחנה יהודה שם ד"ה הן); שו"ת בעי חיי, יו"ד סי' רד ד"ה ואחרי וד"ה אמור; עיין פני משה (בבנישתי) א, סי' ד י ע"א ושם ב סי' צג ד"ה האמנם וסי' קי ריב ע"א; ידיו של משה, ח"א חו"מ סי' מב ד"ה ומיהו; עיין שו"ת ישכיל עבדי ה, חו"מ סי' ח אות ב, וראה שם ח"ג יו"ד סי' יא סעי' ב אותיות ב-ג. ועיין שו"ת מהר"ל החדשות סי' קמז וסי' קנא; שו"ת שארית יהודה (טאיטצאק), פסקי מר שמואל נב ע"א; שו"ת תורת חיים (שבת) ג, סי' לח; שו"ת שער אפרים (הכהן), מהדורת תש"ע, סי' עב ד"ה וראיתי ושם סי' סג ד"ה ואפילו; ר' דוד פנצי, מכתב, הובא בשו"ת

הציבור וריבית אוכלת בהם,²² או לדוגמה מניעת מצב בו אף את 'שארית הפליטה יקחו הרשעים, וישארו בני ישראל בלא חנות ואומנות להביא טרף לביתם'.²³

ד. 'רווחא להאי כמו להאי'

כאמור, לבני העיר יש סמכות 'להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים'. לסוברים שרוב אינו יכול לכפות מיעוט יש לתהות על כך, שכן הדבר פוגע בסוחרים ובפועלים! מהר"י בן לב²⁴ סובר שהגבלה זו אינה מהווה הפסד לפועלים אלא דווקא מטיבה איתם. שכן אם שכרם יהיה גבוה, בני העיר ימצאו חלופות אחרות והפועלים והמוכרים יפסידו. בהתאם, מקרה כזה אינו מוגדר 'רווחא להאי ופסידא להאי' אלא 'רווחא להאי כמו להאי', ובו הכול מודים שדעת הרוב קובעת.²⁵ מדברי פוסקים אחרים משתמע שתקנה שבעיקרה אינה מבדילה בין יחיד או יחידים ובין שאר הקהל, ומכוונת כלפי הכול בשווה, אינה נחשבת 'רווחא להאי ופסידא להאי'.²⁶ ויש שכתבו כי גם בתקנה שבתחילה היא רווח לזה והפסד לזה, אם בנקודת זמן אחרת הדבר עלול להתהפך, ויהיה הפסד לאותו אחד שהיה לו רווח ורווח לאותו אחד שהיה לו הפסד, אין זה בכלל 'רווחא לזה ופסידא לזה'.²⁷ לדעות אלה, הצורך בהסכמת הכול אינו אלא בתקנות כדוגמת תקנת מס

שאילת יעב"ק, מהדורת תשע"ו, סי' עח ד"ה והרב; שו"ת דברי אמת (בכר), סי' יא ד"ה וזה לה ע"ב; שו"ת יד רמה (פוקס), חלק שני סי' ס ד"ה אלא.

22. פני משה שם.

23. ידיו של משה שם.

24. שו"ת מהר"י בן לב ד, סי' טו.

25. ועיין שו"ת מהר"י בן לב שם וכן שם סי' לח תירוץ אחר לסמכותם של בני העיר להתנות על המידות והשערים. מדד אחר להגדרת 'רווחא להאי כמו להאי' ראה שו"ת המבי"ט א, סי' רלז, וראה שו"ת שואל ומשיב, תליתאה ג סי' קסב סוף ד"ה והנה בענין ומשפט שלום, קונטרס תיקון עולם סי' רלא אות טז.

26. עיין ר' מאיר פדוואה, הובא בשו"ת רמ"א, סי' עה: תקנה שמונעת מבני העיר לעסוק במסחר עם סוחרים הבאים לעיר מעיר אחרת אינה נחשבת ל'פסידא', אף שיש כבר מבני העיר שעוסקים עימם במסחר. טעמו של דבר הוא, שגם לאחרים שאינם עוסקים עימם יש זכות לעשות זאת, ונמצא שהתקנה היא תקנה לכל בני העיר; ר' יוסף פורמון, פורסם בכתב עת מיכאל, ז' עמ' כג וכו': תקנה שכל בני העיר - אף בני קהילה מסוימת בעיר - ידונו בפני מעריכים משאר קהילות העיר אינה אלא 'רווחא להאי ולהאי' (כיוון שמעריכים אלו אינם פועלים לרעת בני אותה קהילה מסוימת); שו"ת מהרש"ך, ח"א סי' סו; עיין שו"ת דרכי נועם, חו"מ סי' לח ד"ה כלל רנד ע"א: הכרעה כדעת הרוב בתקנה שאין בה לא רווח ולא הפסד כגון לעשות יום טוב זכר לנס ביום מסוים; שו"ת מחנה יהודה (קצין), מהדורת אהבת שלום, עמ' כא ד"ה ובעיקר ועמ' לד ד"ה באופן ועמ' מ ד"ה נקטינן ועמ' ר אות ב: לכן מעיקר הדין יכול הרוב יכול לכפות את המיעוט בתקנות כגון אלו: א. לא ילכו לבקר איש רעהו בחגים מפני מראית עיני הגויים. ב. לא ייכנס הארוס לבית חמיו. ג. לא יטיילו הנשים על פלגי המים בגנות ובפרדסים (לדידו תקנות אלו אינן נחשבות 'מילתא'); ר' יוסף מיוחס, תשובה, הובאה במחנה יהודה שם עמ' קסה ד"ה ואני וד"ה ואמנם; עיין שו"ת משיב כהלכה (פרנקל), חו"מ סי' ו; באר אליהו (קוק), חו"מ סי' ב אות ט: 'מה שמותר בלא דעת כולם הוא רק ענין המדות והשערים ושכר פועלים שהוא דבר השווה לכל בני העיר'; שו"ת ישכיל עבדי ו, חו"מ סי' כח סעי' ב אות ו: משום כך יש תוקף הלכתי לחוקי המיסוי של מדינת ישראל. ועיין חקרי לב, חו"מ ב סי' כד להלכות הונאה סי' רלא ד"ה וכת' לד ע"ב ומטה שמעון (סלוניקי) ג, שו"ת סי' ל ד"ה וראיתי.

27. שו"ת דברי ריבות, סי' סג: כגון תקנה שפלוגי ישלם סכום מס קבוע שנתי ללא תלות שווי ממונו באותה העת וללא תלות שיעור המס שיוטל על הקהל; עיין שו"ת פני משה (בבבנישת) ב, סי' קי ריב ע"א; ר' רפאל שלמה לניאדו - הובא ברועי ישראל (הדאיה) ב, סי' ה ד"ה ואף, ובלבד שהיטל המס

על קרקעות, שההפסד בה ברור, והיא באופן מובהק מרעה לקבוצה מובחנת.²⁸ מכל מקום, תהא אשר תהא הגדרת 'רווחא להאי כמו להאי', התמונה העולה ברורה: הכול מסכימים שבתקנות שעקרונית אינן נחשבות ל'פסידא', אין הכרח להתחשב בדעת המיעוט, הגם שהמיעוט מוחה ואינו מסכים לקבל אותן. ככלל, כך כתבו פוסקים רבים.²⁹ כך ניתן לדייק גם מלשונו של מהר"ם מרוטנבורג.³⁰ משמעות הדברים היא שאף לרבנו תם ולמהר"ם מרוטנבורג, הסכמת הכול אינה מדד בלעדי בתקנות הקהל. אף בכוחו של רוב לחייב, ובלבד שלא יתקן תקנה שפוגעת במיעוט.³¹

ה. שיטת הרב קוק – 'רווחא לכולם'

בתשובת הרב קוק³² מובאת החלטת אספה כללית של בני המושבה רחובות: 'להחליף את הדרך, להעתיקה ממקומה בערך עשרים מטר לתיקון המושבה בכלל'. על כך שאל אותו ועד המושבה: 'אם יש לחוש להמוחים, היחידים'. הנחת המוצא של הרב הייתה שיש לבחון זאת על פי נידונו: האם ניתן לתקן תקנה על פי דעת הרוב במקום של 'רווחא להאי ופסידא להאי'. הרב קוק קובע כך:

ברוב הפעמים יש פנים להימנע מלתקן דבר הנוגע ליחידים ולחוש לדעת הסוברים דאפילו יחיד יכול לעכב.

כך ניתן להסיק מדבריו גם במקומות אחרים.³³ עם זאת, דעתו היא שעקרונית יש להבחין בין מחלוקת הפוסקים הנ"ל, ובין השאלה שהובאה לפניו:

- יהיה קבוע לאורך כל ימי חיי הנישום (לא כן בתקנה לשנים ספורות קרובות, שאז המדד הקובע הוא זמן קביעת התקנה); שו"ת וחיידושי רבינו יוסף נחמיה, סי' קו אות ב; הרב דוב ליאור - קובץ זכור זאת ליעקב (כהן), עמ' קמח-קמט; ועד מושב יכול לקבוע מחיר אחיד שנתי עבור תוצרת, אף ללא התחשבות במחיר השוק באותה העת, משום שלא ידוע מי ירוויח ומי יפסיד מכך. ברם, בשו"ת המב"ט א, סי' שז חלק על כך, וראה משפט שלום, קונטרס תיקון עולם סי' רלא אותיות טו-טז. עם זאת, אף הוא מודה שניתן לסמוך על דעת הרוב במקרה שבתחילה לא ניכר למי יהיה רווח ולמי יהיה הפסד, ראה שם, סי' רלז ד"ה ונראה, ומשפט שלום שם אותיות יד-טו.
28. עיקר ייעודן של תקנות 'פסידא להאי' הוא טובת הכלל, הגם שהן מרעות לקבוצה מסוימת. אך כאמור, לעיל הערות 13-14, תקנות שייעודן אינו כזה, אינן תקפות כלל.
29. שו"ת בני שמואל (חיון), סי' כג נה ע"ב טור ב; פרח מטה אהרן (פרחיה) א, סי' נד ד"ה עוד כתב ועוד, קז ע"ב; עיין זה כתב ידי (דיין), חו"מ שם אות ה ד"ה והנה: הגם שהגבלת המידות פוגעת במוכר החיטים, היא מועילה לו במקרה שהוא רוצה לקנות דבר אחר; ידיו של משה, ח"א חו"מ סי' מב ד"ה ועיין; שו"ת כנף רננה, או"ח סי' י ד"ה והנה וד"ה ובאמת, הסובר שכן דעת המהר"ם מרוטנבורג. ועיין שו"ת מהר"י בן לב, ח"ב סי' עא ד"ה ומה: 'ואף זאת ההסכמה... דנראה לכאורה דהוי רווחא ליה ופסידא דכולי עלמא אפילו הכי לא הוי חששא לכולי עלמא דכשם שעתה חששו להפסד ה"ר יום טוב גם כן יחושו לפסידא דאחריני'. ועיין שו"ת מהר"י בן לב, ח"ד סי' טו ושם סי' מה, ושו"ת פני משה, סי' ד י ע"א-ע"ב.
30. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד"פ סי' תתקמא. ועיין מקור ברוך (קלעי), סי' יט ואור ישראל שם, עה, א - עו, א.
31. הפוסקים נקטו שדברי רבנו תם אינם אמורים ב'רווחא להאי כמו להאי', הגם שמלשונו אין ראייה לכך. זאת כנראה על פי המהר"ם, וכן מסברה שרבנו תם יודה בכך, ובפרט לאור ההכרח לנמק את הסמכות להתנות על המידות, השערים ושכר הפועלים.
32. שו"ת אורח משפט, חו"מ סי' י. תאריך התשובה הוא יז אדר ראשון תרס"ה, וראה להלן הערה 39.
33. בבאר אליהו, חו"מ סי' כב אות ט כתב, שאין כוונת הרמ"א לקבוע כלל גורף שהולכים אחר הרוב,

כפי ראות עיני, ענין קביעות הדרך באופן המוסכם הוא תקנה כללית לכלל בני המושבה...³⁴ אבל בעיני קביעות דרכים שהוא ענין גדול וכללי, דעתי נוטה דכו"ע מודים שכל שרוב הציבור מסכים עם הועד אין לחוש כל כך על טענת יחידים, והיחידים בעצמם זאת היא טובתם לגרום טובה לכלל בני המושבה.

דברים אלה טעונים ליבון. ראשית, ההבחנה אומרת דרשני: רוב ככול התקנות שדנו בהן הפוסקים הן תקנות משמעותיות וחשובות לכלל הקהל, אם כן מדוע תקנה זו נחשבת 'תקנה כללית' ו'ענין גדול וכללי' עד שהכול יודו בה? נראה שאין כוונתו לטעון שהכול מודים משום 'מיגדר מילתא', שהרי מסתבר שהעתקת דרך אינה נחשבת 'מיגדר מילתא', בפרט שלרבים מהפוסקים 'מיגדר מילתא' אמור רק ב'מילי דשמיא'.³⁵ אף לא משמע בדבריו - וגם אין זה מסתבר - שתקנה זו נחשבת 'רווחא להאי כמו להאי'.³⁶ גם סיום דברי הרב: 'והיחידים בעצמם זאת היא טובתם לגרום טובה לכלל בני המושבה', טעונים הסבר, שהרי היחידים מתנגדים ומביעים את מחאתם, כיצד נוכל להתעלם מדעתם ואף להכתיב להם מה הטובה הראויה להם? ניכר שמשפט זה לא נכתב כתוספת שולית אלא מהווה חלק מהותי בדבריו. צריך אם כן להכיר את המציאות, את הרקע העובדתי. בתשובה זו הדברים אינם מפורטים, אך ב'ארכיון לתולדות רחובות' ישנם פרוטוקולים שמתעדים את אספות המושבה, ומהם ניתן לדלות פרטים אלו.³⁷ מהפרוטוקולים המתעדים את אספת ועד המושבה (מס' 324) ואת אספת כל בני המושבה (מס' 82),³⁸ עולה שתושבי המושבה ביקשו להרחיב רחוב שמקשר בין שני רחובות מרכזיים. בין הרחובות המרכזיים היו קיימים לפחות שני רחובות, כאשר המערבי שבהם כבר שימש במידה מסוימת - או נועד - לקשר בין הרחובות המרכזיים. באספת ועד המושבה הודיע החבר פיינשטיין שלצורך ההרחבה הוא מוכן לוותר על ארבעה מטר לאורך כל חלקתו, ובלבד שמיקומו של הרחוב יהיה סמוך אליו, בצד המזרחי. החלטת הוועד הייתה להעלות את הצעתו להצבעה בפני כל בני המושבה. באספת כל בני המושבה,³⁹ עלתה הצעה נוספת, שההרחבה תתבצע במיקומו של הרחוב המקורי (המערבי). ברם, בנוגע להצעה זו הועלו פקפוקים, שמא

כדלעיל הערה 8. ובבאר אליהו (קוק), חו"מ סי' ז אות מח ציטט את תוס' בבא קמא קטז ע"ב ד"ה ורשאים שמשמע מלשונו שסובר שאין לרוב סמכות לכופ את המיעוט, (ראה אוהב משפט [סיגט], סי' יח ד"ה ואיכא לו ע"ב). ועיין בשו"ת אורח משפט, סי' ב ובאר אליהו שם ב אות ט.

34. הרב קוק מוסיף: 'והדחי' תוכל לגרום עיוות שלא יהי אפשר אח"כ לתקנו'. מתשובתו נראה שדברים אלו אינם אלא סניף משני, ועיקר הטעם לסמוך על דעת הרוב נשען על הדברים להלן. וראה להלן הערה 40.

35. דומה שאם כוונתו לפסוק שאף מקרים שאינם 'מילי דשמיא' כלולים בכך, היה עליו לכתוב זאת בפירוט.

36. שהרי הוא כתב בפירוט שתקנה זו דומה ל'רווחא להאי ופסידא להאי'. ואם כוונתו לחזור בו ולומר שאף שבהשקפה הראשונה מקרה זה נחשב ל'פסידא', באמת אין זה כך, ותקנה זו חשובה 'רווחא להאי כמו להאי', היה עליו להדגיש זאת. גם אין סיבה לומר שתקנה זו תיחשב 'רווחא להאי כמו להאי'.

37. תודתי נתונה לגב' הדס אביבי, מנהלת הארכיון, שאפשרה את הגישה לארכיון, והקדישה מזמנה לאיתור מסמכים רלוונטיים. על מעורבות הרב קוק בחיי המושבה רחובות, ראה דביר גוטל, 'על מעורבותו והשפעתו הפעילה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק על המושבה רחובות: הלכה - משפט - חברה 1904-1914', עבודה סמינריונית, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ז (2016).

38. ספר הפרוטוקולים השני, הארכיון לתולדות רחובות, רחובות, מיכל 21 ספר 1.

39. התאריך המצוין הוא: מוצש"ק אור ליד אדר ראשון ה'תרס"ה.

הצעה זו אינה בת ביצוע.⁴⁰ בסופה של הישיבה, 'אחדים מבני המושבה' מחו נגד ההצעה המקורית באומרים:

כי ע"פ ד"ת [כנראה: דין תורה] אין הרשות לשום איש להחליף את הרחוב ממקום אשר הוא עתה, למקום אחר אשר לפי דעתם רחוק להם הדרך... לערך 20 מטר. לבסוף הוחלט לקיים הצבעה שהותנתה בהסכמת הרב קוק, וכך נאמר שם: אך בתנאי כי ישלחו מכתב להראב"ד מיפו לשאול אם הרשות בידי המושבה להרחיק את הדרך בעשרים מטר לצד מזרח, אם יש עתה בידינו להרחיב את הרחוב.

ההצעה התקבלה ברוב דעות: עשרים ושישה - בעד, ושמונה - נגד. מכתב חברי המושבה לרב קוק אינו בידינו, אך אין ספק שתשובת הרב (לעיל) מתייחסת להחלטה זו.⁴¹ העולה מהדברים, שהכול מסכימים שההרחבה נחוצה. עיקר הדיון אינו הפקעת שטח מסוים,⁴² או הפסד קונקרטי מכוון. ההתנגדות להחלטה על העתקת הדרך הייתה רק משום המרחק שקיים בין מיקום המתנגדים ובין מיקום הדרך החדשה, ולא משום שההחלטה פוגעת - עקרונית - במתנגדיה. אמור מעתה: התקנה בדבר הרחבת הדרך היא תקנה שבעיקרה מועילה וטובה אף למתנגדים, ורק סיבה צדדית היא שגרמה להתנגדותם. נראה שלדידו של הרב קוק, בתקנות מעין אלו - ורק בהן - כולם מסכימים שלא נדרשת הסכמת הכול. משמעות הדברים היא שיש לבחון את עצם התקנה, אם היא מהווה תועלת מרובה לכולם - 'רווחא לכולם', לא נדרשת הסכמה בפועל של כולם. במקרים כאלה, טובת כולם העולה מהחשבון הכללי היא הקובעת. בהתאם, ניתן להתעלם מהמתנגדים ואף להכתיב להם את טובתם: 'והיחידים בעצמם זאת היא טובתם לגרום טובה לכלל בני המושבה'. לשון אחר: לדעתו, אף לסוברים שככלל הסכמת הכול נצרכת, אין זה משום שהליך ההסכמה הוא שיוצר את החובה להישמע להוראת הקהל, אלא משום שבדרך כלל הסכמה פה אחד מורה שהתקנה היא תקנת כולם. לכן ייתכן שיהיו מקרים שנאמר שיש בהם הסכמת כולם, אף שלמעשה לא הכול מסכימים עליהם.⁴³ הד לכך ניתן למצוא בתשובתו של הרב מרדכי בן יהודה הלוי.⁴⁴ נדון שם מנהג סוחרים יהודים לרכוש מגויים ריעות פשתן על מנת לסחור בהן ולשלחן לארצות מערב אירופה. ברבות הימים נוכחו

40. פיינשטיין הוסיף שאם הצעתו לא תתקבל עתה, הוא לא יהיה מוכן בעתיד לוותר על חלקו אפילו תמורת תשלום. לכך מכוון הסניף הנוסף להיתר - לעיל הערה 34.

41. הן ממשמעות הדברים, הן משמות האישים הזוהים בתשובת הרב קוק ובפרוטוקולים (בוכרסקי, פיינשטיין) והן מצד קרבת התאריכים (ראה לעיל הערות 32, 39).

42. שלא כהשערתו של הרב מ"צ נריה, חיי הרא"ה, עמ' 280.

43. נראה שדין 'רווחא לכולם' אינו זהה לגמרי לדין 'רווחא להאי כמו להאי'. כאמור עיקרו של דין 'רווחא להאי כמו להאי' הוא שהתקנה מצד עצמה אינה מבחינה בין יחיד או יחידים ובין שאר הקהל ומכוונת כלפי הכול בשווה (ראה לעיל הערה 26). התועלת שנגרמת ממנה היא תועלת לציבור בכללו, אך היא אינה תועלת ישירה לכל אחד ואחד מבני העיר. לא כן 'רווחא לכולם' שמועילה באופן ישיר לכולם. עם זאת, ייתכן ששורשם זהה, ואף 'רווחא להאי כמו להאי' נובע מכך שלא הסכמת כולם היא שמהווה את גורם החיוב להישמע לתקנות הקהל, אלא עצם המשמעות שהתקנה היא 'תקנת כולם'. כל ההבדל ביניהם הוא רק כיצד להגדיר שהתקנה נחשבת ל'תקנת כולם'. בדין 'רווחא להאי כמו להאי', עצם העובדה שהתקנה אינה מכוונת כנגד פלח מסוים, מספיקה כדי להחשיב את התקנה ל'תקנת כולם' ואינה בכלל תקנת 'רוב'.

44. אב"ד מצרים וגלילותיה לפני למעלה מ-300 שנה - שו"ת דרכי נועם, חו"מ סי' ל.

הגויים 'שיש להם קונים הרבה, העלו ערכם ליותר מרביע שוויים וכל אחד אפשר שיעלה בדמים כדי לקנות ויתקלקל המקח'. כדי להתמודד עם מצב זה, נקבעו תקנות שמחייבות את הסוחרים היהודים לרכוש את היריעות רק במחיר נמוך. אלא שאחד מהסוחרים לא הסכים לכך. הרב מרדכי בן יהודה הלוי נשאל 'אם יכולים לכופו מן הדין'. הוא פותח בהצגה ארוכה של מחלוקת הפוסקים, וכותב תחילה שלא ניתן לכפות את היחיד.⁴⁵ אלא שהמשך דבריו שונה וכך כתב:

בנדון דהכא לא באו הסוחרים לחדש תקנות וגזרות חדשות אלא לעשות תיקון ביניהם שלא יתקלקל מקח והיחיד בזה גם מטי ליה הנאה שלא יתייקר השער ויתנו [אולי צ"ל: ויקחו] כלם בזול וזהו דבר מוחש... ואיך יבוא איש פריץ רע מעללים לספוק חיותם וליקר השערים להזיק לעצמו ולאחרים... ומבין ריסי עיניו נכר שכונתו למונעם מלהסתחר, וישתבח עם הסוחרים שבפראנקיאה שהוא השתדל לקנות יריעות מה שלא יכול זולתו לקנות.⁴⁶

הרב מרדכי בן יהודה מניח שלאותו סוחר יש אינטרס אישי כלכלי, ולמרות זאת דעתו היא שבמקרה שהתקנה בעיקרה מועילה אף למתנגד - 'רווחא לכולהו', התועלת הכללית היא אבן הבוחן. נראה שאף פוסקים נוספים כיוונו לדרך זו.⁴⁷

סיכום

ישנן תקנות בהן הכול מודים שרוב הציבור יכול לכופ את דעתו על המיעוט, כדוגמת תקנות 'מיגדר מילתא' ו'רווחא להאי ולהאי'. הרב קוק מוסיף שהכול מודים שאין צורך בהסכמת כל הציבור כאשר מדובר בתקנות שמועילות גם למתנגדים עצמם, ורק סיבה צדדית היא שגורמת להם להתנגד.



45. ראה לעיל הערה 12.

46. שו"ת דרכי נועם, חו"מ סי' לח ד"ה ואמנם, רנב ע"ב.

47. עיין שו"ת נדיב לב ב, חו"מ סי' כט לסי' קסג ד"ה אלא - ד"ה ברם, ס ע"א. לאור שיטה זו ניתן ליישב את תמיהת אוהב משפט (סיגט), סוף סי' ד על תשובת הרד"ך, בית יב.

הרב זאב שמע

מימון בניית כנסיות ע"י מדינת ישראל

מבוא

מדינת ישראל מעניקה תקציבים למוסדות דתיים, ככלל, לצורכי בנייה, וזאת כחלק ממחויבותה לאזרחי המדינה כולם.¹ עיקרון זה מושתת על מגילת העצמאות, בה נאמר שהמדינה תהיה מבוססת על שוויון זכויות דתיות:

תשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל יושביה... תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות; תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות...²

עיקרון זה גם הפך לחוק באמצעות חוק יסודות התקציב (התשמ"ה - 1985) כפי שיבואר להלן.³ לאור זאת נכון לבחון את השאלה אם מותר למדינת ישראל לתקצב כנסיות.⁴

1. 'התמיכה הממשלתית לשירותי הדת ללא־יהודים – שכר כמרים, אימאמים, קאדים ושייח'ים, מערך הכשרות המוסלמי, שיפוץ ותחזוקת מסגדים, כנסיות ובתי תפילה דרוזיים - מגיע מהאגף לעדות הלא יהודיות במשרד הפנים. התקציב הזה עמד אשתקד על כ־93 מיליון שקל... במדינות מפותחות אחרות, מוסדות הדת מתקיימים מתרומות בלבד, זה המצב בארה"ב, צרפת, הולנד, אוסטרליה, יפן, טאיוואן, קוריאה הדרומית, קפריסין ועוד'. <https://www.zman.co.il/372641/popup>
2. יש מקום לדיון בשאלה מה משמעו ההלכתי של ערך השוויון כפי שהוא נהוג כיום במדינת ישראל, ברם, במאמר זה התמקדנו במשמעות המעשית שלו ביחס לבניית כנסיות, וקיבלנו את השוויון כנתון שעל פיו נוהגת המדינה.
3. לכאורה ניתן להתיר תקצוב בניית כנסיות על פי דבריו של הריא"ה הרצוג בספרו 'תחוקה לישראל' (עמ' 18): 'נתנה לנו האפשרות לקבל מהאומות כוח להקים בארץ ישראל מדינה יהודית, אך בתנאים שנסבול בני דת אחרת, יהיו אפילו עובדי אלילים... מה עלינו לעשות? להגיד לאומות: אין אנו יכולים לקבל תנאי זה...'. הרב הרצוג מבסס היתר זה על 'מעין שותפות' שקיימת לכאורה בין ישראל לבין האומות בהקמת המדינה. אמנם יש מקום להעיר על כך שתי הערות: (1) דברים אלו נכתבו בשנות הקמת המדינה כאשר היה ברור שהקמת המדינה מבוססת על החלטת האו"ם, וממילא עם השותפות עימה, ברם, מאז עברו הרבה שנים וידוע שמדינת ישראל בהחלטות רבות אינה נשמעת למועצת האו"ם ואם כן קשה לומר שמדינת ישראל רואה את האומות כשותפים מתמשכים להקמת המדינה. (2) גם אם נקבל את הנחתו של הרב הרצוג הדיון פה הוא בהנהגה הנכונה לכתחילה וכפי שכותב הרב אלישע אבינר במאמרו 'מעמד הישמעאלים במדינת ישראל לפי ההלכה', תחומין, ח תשמ"ז, עמ' 362: 'לית מאן דפליג שיש להתחשב בשיקולים של 'דרכי שלום' ו'איבה' אולם הם מציגים אילוצים שונים, חייבים אנו להפריד הפרדה מוחלטת בין הנהגה של לכתחילה אליה עלינו לשאוף לבין הנהגה של דיעבד. מחוייבים אנו להתחשב באילוצים שונים אבל יחד עם זה עלינו להדגיש מה הם העקרונות היסודיים על פיהם אנו רוצים לבנות את החברה, כדי שהם לא יטשטשו או ישחקו, זוהי המטרה לשמה נכתב המאמר'.
4. המאמר אינו דן בשאלת תקצוב מסגדים, וזאת למרות המחלוקת שמופיעה בראשונים אם יש לישמעאלים דין של עובדי עבודה זרה. המאירי, עבודה זרה נז ע"א, מביא בשם יש אומרים שהם כעובדי עבודה זרה על סמך הגמרא בעבודה זרה יא ע"ב שאומרת כי 'חמישה בתי עבודת כוכבים

- לשם כך יש לברר מספר נושאים:
- (1) המהנה לעבודה זרה.
 - (2) האם בני נח מוזהרים על ה'שיתוף'?
 - (3) אם התשובה לשאלה זו שלילית, האם מותר לישראל לסייע בידם בכל שכרוך ב'שיתוף'?
 - (4) האם יש משמעות הלכתית למחויבות המדינה לשוויון כל אזרחיה?
 - (5) האם בניית כנסייה בארץ ישראל חמורה יותר מבניית כנסייה בחוץ לארץ?

א. המהנה לעבודה זרה

בהנחה שהנצרות היא עבודה זרה, פשוט - לכאורה - שאסור לתקצב בניית כנסיות. איסור זה מקורו בדין המהנה עבודה זרה (עבודה זרה יג ע"א). ר' יוחנן (שם) סובר שאסור להנות עבודה זרה: 'נהנה אסור - מהנה לא כל שכן',⁵ וכפי שמבואר הדבר ב'שלטי גיבורים' (ד ע"א מדפי הר"ף):

ויש ללמוד מכאן כשעובדי כוכבים רוצים לעשות בנין והולכים עם הקופה אנה ואנה לשאול מעות, אע"פ שלא בפירוש לבנין עבודת כוכבים הם אומרים, כיון דברור לכל משום זה הם הקוצבים, נראה לי דאסור לתת דבר ואפילו ישאלו סתמא.

אמנם בגמרא שם נראה שר' שמעון בן לקיש חולק וסובר שמותר להנות עבודה זרה. הראשונים⁶ שואלים כיצד יסביר רבי שמעון בן לקיש את המשנה (עבודה זרה ג, ו) שבה נאמר כי 'מי שהיה ביתו סמוך לעבודת כוכבים ונפל - אסור לבנותו', והגמרא (מז ע"ב) שואלת: 'והא קא מרווח לעבודת כוכבים', ומכאן עולה שאסור להנות עבודה זרה. רבנו תם והריטב"א מיישבים את דעת רבי שמעון בן לקיש באופן הבא: סוגיה אחת (עבודה זרה יג ע"א) עוסקת במצב בו יש שתי אפשרויות ביחס למכס המורם לעבודה זרה: להניח עיטור של עבודה זרה בראש האדם ובכך להיפטר מתשלום המכס לעבודה זרה, או לשלם את המכס. באופן זה מכריע רבי שמעון בן לקיש שאין בתשלום המכס משום מהנה עבודה זרה, בגלל שבסירובו להניח את העטרה בראשו ובהעדפתו לשלם את המכס הוא משפיל את העבודה זרה, ולכן המהנה שם מותר, לדעתו. לעומת זאת בסוגיה

קבועין ה... נשרא שבערביא, וכן סבור הר"ן, סנהדרין סא ע"ב, שלמרות שהישמעאלים לא עשו את מוחמד לא-לוה, 'מכל מקום הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של א-לוהות, דין עבודה זרה יש להם לכל דבר איסור'. וכן ראה שו"ת הרדב"ז, ח"ד סי' צב. להלכה רוב הפוסקים מאמצים את שיטת הרמב"ם שאינה רואה באסלאם עבודה זרה, וכפי שהסביר זאת בשו"ת הרמב"ם, סי' תמח: 'אינם עובדי עבודה זרה כלל, וכבר נכרתה מפיהם ומליבם, והם מיחדים לאל יחוד כראוי'. כך גם פסק בהל' מאכלות אסורות פ"א ה"ז: 'וכן כל עכו"ם שאינו עובד עבודה זרה כגון אלו הישמעאלים, יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה וכן הורו כל הגאונים; וכן פסק הב"י, יו"ד סי' קכד. ברם, ניתן לדון בשאלת תקצוב מסגדים על פי דברי הרמב"ם, הל' מלכים פ"י ה"ט שכותב ביחס לבני נח 'כללו של דבר אין מניחן אותן לחדש דת' אך ניתן לומר שהאיסור הוא לקיים מצוות 'שמעיות' כשבת ולימוד תורה אך מצוה שהיא 'שכלית' הותר להם (עיין רמב"ם, שם פ"י ה"י, ודברי ירמיהו, על רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט ה"א).

5. ועיין שם תוס', ד"ה ק"ו נהנה, שדן במי שקונה בשוק וגובים ממנו מכס לבנין עבודה זרה.

6. תוס', שם ד"ה אבל מהנה שרי, ריטב"א, שם יב ע"ב ד"ה אבל בפירות מותרות.

האחרת (עבודה זרה מז ע"ב) מדובר במהנה שרוצה בקיומה של עבודה זרה, שם גם לדעת רבי שמעון בן לקיש אסור. ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קמט סעי' ג) נפסק שאסור להנות עבודה זרה:

הולכים ליריד של עובדי כוכבים ולוקחים מהם בהמה, עבדים... וכותב ומעלה בערכאות שלהם. בד"א, בלוקח מבעל הבית, שאינו נותן מכס, אבל הלוקח שם מן התגר, אסור מפני שהוא נותן מכס והמכס לעבודת כוכבים.
ומכאן שאסור לכאורה לממן בניית כנסייה מכספי משלם מיסים יהודי.

ב. האם בני נח מוזהרים על השיתוף?

בראשונים ובאחרונים יש דיון נרחב בשאלת יחסה של ההלכה לנצרות. בשישה מקומות ב'משנה תורה' פוסק הרמב"ם שהנוצרים הם עובדי עבודה זרה. הרב עובדיה יוסף⁸ דן בשאלה האם מותר להיכנס לכנסייה, ומפנה לרבים מהאחרונים שנקטו כרמב"ם. לפי דעות אלה, לכאורה אסור לממן בניית כנסייה.⁹ אמנם יש מהראשונים שנקטו שנוצרים אינם עובדי עבודה זרה.¹⁰ אמנם עקב התפצלותה של הנצרות לכתות שונות, יש לבחון את יחסה של ההלכה לכל כת וכת.¹¹ דיונו יתמקד בעיקר בדברי הרמ"א (או"ח סי' קנו סעי' א), אשר לא מעט אחרונים נשאו ונתנו בדבריו:

ויש מקילין בעשיות שותפות עם הכותים בזמן הזה, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודת אלילים, ואף על גב דמזכירין העבודה זרה, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשותפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, דהרי אינם מוזהרין על השיתוף (ר"ן ספ"ק דע"ז, ור' ירוחם נ"ז ח"ה, ותוס' ריש פ"ק דבכורות).

הרמ"א סובר שמותר לבני נח לעבוד עבודה זרה בשיתוף, לכן אין הנצרות כעבודה זרה. וכן שב ופסק הרמ"א (יו"ד סי' קנא סעי' א):

"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר (מרדכי דפ"ק דע"ז), ויש מחמירין. ונהגו להקל

7. הל' עבודה זרה פ"ט ה"ד; שם, ה"י ה"א; הל' תשובה פ"ג ה"ח; שם פ"ג ה"י; הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ז; הל' מלכים פי"א ה"ה.

8. שו"ת יחווה דעת, ח"ד סי' מה.

9. לקמן (ו) נדונה השאלה אם יש הבדל בין ארץ ישראל לחוץ לארץ בבניית כנסייה. לכאורה, לפי הרמב"ם שרואה את הנצרות כעבודה זרה, ודאי שבניית כנסייה בארץ ישראל תהיה עבירה חמורה יותר, וכפי שפסק בהל' עבודה זרה פ"ז ה"א: 'מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשו להם וגו', ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו'.

10. שו"ת רש"י, סי' שכז; תוס', עבודה זרה ב ע"א ד"ה אסור; דברי ר"ת סנהדרין סג ע"ב תוד"ה אסור לאדם; רבנו ירוחם, נתיב יז ח"ה.

11. ועיין תחומין, כב עמ' 68, במאמרם של הרב פרופ' דרור פיקסלר ועו"ד גיל נדל 'האם הנוצרים בימינו עובדי עבודה זרה הם?', ועיין בספרו של הרב אליהו רחמים זייני 'חסד לאומים חטאת', עמ' 77-169: 'נוצרים ומעמדם ההלכתי'.

כסברא הראשונה,¹² וכל בעל נפש יחמיר לעצמו (ר"ן שם, ובתוספות ואשיר"י והגמ"ר פ"ק דשבת לדעת הרב).

וכן פסק הש"ך¹³ כדעת הרמ"א. מכאן, שהרמ"א רואה את הנוצרים כ'משותפים שם שמים ודבר אחר', היינו עובדי עבודה זרה בשיתוף. הרב ישעיה שטיינברגר הסביר את מהותו של שיתוף זה באופן הבא: 'אמנם מאמיניה מאמינים בבורא עולם אך עובדים אותו בשיתוף, דהיינו אמונת השילוש'.¹⁴ רבי עקיבא איגר¹⁵ תמה על פסיקת הרמ"א: ואני בעניי זה ימים רבים שעמדתי על דברי הרמ"א, אם נפרש כפשוטן דבני נח אין מוזהרים על השיתוף היינו לעבוד בשיתוף, זה תמוה מאוד, דהיכן מצינו דעבודה זו מותרת לבני נח, דלענין עבודת עבודה זרה אין חילוק בין ישראל לבני נח, כדאמרינן בגמ' סנהדרין נ"ו ע"ב דברים שבית דין של ישראל ממיתים עליו בני נח מוזהרים עליו, וכיון דשיתוף בית דין של ישראל ממיתים, כדילפינן מקרא דזובח לאלקים יחרם בלתי לה' לבדו למשתף שם שמים ודבר אחר, ויחרם היינו מיתה...¹⁶

גם ה'נודע ביהודה' (תנינא יו"ד סי' קמח) השיג על ההבנה הרווחת בדברי הרמ"א, שלכאורה אינה אוסרת לבני נח עבודה זרה בשיתוף:

ונ"ל דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין ב"נ מוזהר על השיתוף היה ע"פ טעות שראו בהתוס' במסכת בכורות דף ב' ע"ב ד"ה שמא יתחייב לו כו' כתבו דנוהגין להשתתף עם נכרים הואיל והם נשבעין בקדושיהם כו' ואף על גב שמשתף שם שמים ודבר אחר אין כאן לפני עור לא תתן מכשול דב"נ לא הוזהרו על כך ולדידן לא אשכחן איסור בגרם שיתוף עכ"ל.

ה'נודע ביהודה' טוען שתוספות¹⁷ לא התירו לבן נח אלא רק לשתף בשבועתו את קדושיהם עם שם שמיים, מכיון ששיתוף בשבועה לא נאסר על בן נח, אך הם לא התכוונו להתיר עבודה זרה בשיתוף לבן נח. ה'פתחי תשובה' (יו"ד סי' קמז ס"ק ב), שהביא את דברי ה'נודע ביהודה', סיכם את ההלכה כך:

לע"ד אף שהאמת כן הוא,¹⁸ מ"מ אי אפשר לומר כן בדעת הרמ"א ז"ל, דמדבריו בדרכי משה (לקמן סימן קנ"א המובא בש"ך שם סק"ז) מבואר להיפך ע"ש. ועיין בספר משנת חכמים ריש הלכות יסוה"ת סוף לאו א' שהביא דהגאון מהור"ר ישעיה בערלין זצ"ל מברעסלא כתב אליו בדבר זה והאריך בעוצם ידו דאין ב"נ מוזהר כלל על השיתוף, וגם הוא ז"ל השיב לו באריכות, וגוף הפלפול שהיה ביניהם לא נזכר שם.¹⁹

-
12. מדברי הרמ"א בדרכי משה (שם) מתבאר שהמחלוקת בין הדעות השונות היא האם מכירת אביזריהו דעבודה זרה מותרת במקרה שהגויים יכולים להשיג אותה ממקום אחר (וכפי שיתבאר להלן פרק ד) או שמא בכל אופן יש בזה משום מסייע לדבר עבירה.
13. ש"ך, יו"ד סי' קנא ס"ק ז.
14. 'שנת אלפיים - אתגרים הלכתיים', שנה בשנה תש"ס, עמ' 212. וכן עיין בשו"ת בני בנים, ח"ג סי' לה.
15. הגהות כרם שלמה, קונטרס א כסלו תשל"ח, עמ' יא.
16. דברי רבי עקיבא איגר המובאים כאן הם למעשה הרחבה להגהתו על דברי הרמ"א, יו"ד סי' קנו סעי' א ד"ה משום שאין.
17. תוס', בכורות ב ע"ב ד"ה שמא יתחייב.
18. כדעת ה'נודע ביהודה'.
19. כן ראה הכתב והקבלה, דברים ד, יט, שהאריך בסוגיה זו ובדברי הרמ"א, וכן עיין במקורות השונים

למעשה, למרות שהמחלוקת היא בענייני עבודה זרה החמורים,²⁰ פוסקי אשכנז הקלו כדעת הרמ"א.²¹

ג. סיוע לבן נח בכל שכרוך בשיתוף?

בשו"ת 'מטה לוי' (או"ח ב סי' כח) דן בשאלה אם אסור ליהודי לתרום כסף לכנסייה. לאחר שהסיק שלהלכה אין איסור לבני נח לעבוד עבודה זרה בשיתוף - על פי שיטת הרמ"א הנ"ל - כתב:

דכיון שבני נח אינם מצווים על השיתוף, ואנן לא מוזהרים אלפני עור בזה כדעת ר"ת והרמ"א, אין זה דומה אלא להא דמחזיקין בדברים את מי שאינו ישראל העובד את שדהו בשביעית... ומה דשם אסור להיות מסייע ביד היינו לעשות מלאכה ממש בשביעית כמובן. אבל פה לגרום ולסייע לבנות הוי הרבה יותר קל מלגרום שישבע בשיתוף, דהא בנידון דידן אינו גורם רק לעשות הבנין, ובנין הזה לדעת הפוסקים שרי אפילו לעשותו בית הכנסת אף אחר שהיה להם בית תפילה עיין במג"א סי' קכד ס"ק יז... ועל כל הדרכים האלו נגיע לתכלית הדבר, ופשוט שאצלנו אין כאן שום איסור כלל וכיון שאיסורא ליכא... מצוה נמי איכא היינו מצות קידוש שמו הגדול (וידוע כי... סיר משה מנטפירוע ז"ל קידש שם שמים ע"י זה שבנה להם בית תפילה ברמסנט).

מדבריו עולה שיהודי שתורם כסף לבניית כנסיה (שעבודתה בשיתוף), הרי הוא כיהודי שמשאיל לגוי מחרשה בשנת שמיטה. מאחר שהגוי אינו מצווה על שמיטה, הרי שאין בכך איסור, כך אין איסור ליהודי לתרום כסף לבניית כנסייה, משום שבן נח אינו אסור לבנותה ואף להתפלל בה.²² ברם, בשו"ת 'מלמד להועיל' (ח"ב י"ד סי' קמח) חלק על ה'מטה לוי', למרות שגם הוא סבור כי עבודה זרה בשיתוף אינה אסורה לגוי:

מ"מ לישראל אין חילוק בין בשיתוף בין ע"ז ממש, וא"כ האיך יוכל הישראל ליתן מעות לבנין בית שעובדין שם בשיתוף, הא מסייע לבנין בית שהוא לישראל בית ע"ז. ורק אי נותן מעות סתם, ויש לתלות שאפשר שיצטרכו המעות לדבר אחר, אזי אף שאפשר שיתנו אותו לבנין בית תפלה מותר, עפ"י תוס' ע"ז י"ג ע"א והגהת רמ"א סי' קמ"ט ס"ד עיין שם.

שהביא הרב ראובן מרגליות, מרגליות הים, סנהדרין נו ע"ב אות יב. כדברי הרמ"א פסק בשאלת יעב"ץ, ח"א סי' מא.

20. עיין שו"ת מעיל צדקה, סי' כב.

21. יש מקום לבירור מקיף מפני מה הקלו הפוסקים האשכנזיים ביחסם לנצרות כאמור לעיל. האם זה בגלל שהם סברו שאכן יש היתרים הלכתיים משמעותיים להחשיב את הנצרות כעבודה זרה בשיתוף או בגלל ש'קים לן בגויהו דלא פלחו לעבודת כוכבים' (עבודה זרה ב ע"א, תוס' ד"ה אסור לשאת ולתת עמהם). או שמא בגלל שעת הדחק. על מנת לברר שאלה זו יש צורך במחקר היסטורי הלכתי רחב. לתוצאות מחקר זה יש השלכות רחבות היקף על היחס לנצרות בעת הזו בכלל, ובמדינת ישראל בפרט.

22. כך פסק גם הרב יצחק אונא, שו"ת שואלין ודורשין, סי' לה, וכן פסק הרב שלום משאש בשו"ת שמי"ש ומגן, ח"ג או"ח סי' ל, לא. ועיין באור תורה, אלול תשנ"ז סי' קלד, במאמרו של הרב דוד אביטן 'בענין עזרה לנוצרים בבנין הכנסיה שלהם', שחלק על הרב משאש.

לדידו, אמנם לגוי מותרת עבודה זרה בשיתוף, ולכן גוי יכול לתרום לבניין כנסייה, אך מכיוון שעל ישראל נאסרה עבודה זרה בשיתוף, לכן כל תרומה של ישראל לבניין הכנסייה הרי היא כמהנה עבודה זרה. דברים דומים כתב גם בשו"ת 'בנין ציון' (סי' סג) ביחס לשאלה אם ניתן לקנות דירה שלא נבנתה לשם כנסייה אך לימים הפכה לכנסייה ללא צלמים, ועתה רוצים להופכה לבית מדרש?

אכן בזה יש לפקפק, דמה בכך שלא הכניסו ע"ז, מכ"מ הרי התפללו בו לאליל להם, והאומר לע"ז אלי אתה והמקבלו לאלוהי אפי' שלא בפניו ג"כ מקרי עובד ע"ז, כדילפינן בסנהדרין (סג ע"א) מ'ויאמרו לו אלה אלהיך'. וגם מה שב"נ אינם מצווים על השיתוף לא מהני, שהרי ישראל נצטוו, ואכתי לגבי ישראל מקרי עובד ע"ז ממש כנראה (שם), ולכן לכתחילה ודאי יש להחמיר.²³

ד. מחויבות מדינת ישראל לערך השוויון

מדינת ישראל רואה את עצמה מחויבת לערכי השוויון, כפי שאלה נוסחו במגילת העצמאות. ערכים אלו עוגנו בחוק יסודות התקציב (התשמ"ה - 1985). וכך מוסברת מטרת החוק:

ביסוד ההסדר שנקבע בחוק עומד עקרון השוויון בתמיכת המדינה בגופים השונים הפעילים באותו תחום, לשם השגת התכלית של הענקת תמיכה על פי עקרון השוויון.²⁴

לאור זאת יש לשאול האם יש למחויבות זו משמעות הלכתית, ובפרט כאשר היא נוגדת לכאורה את ההלכה. הרב בניהו שנדורפי במאמרו 'סמכותה של הנהגה תורנית ביחס לתקנות אזרחיות',²⁵ מונה פוסקים רבים שסבורים כי 'חוקי המדינה תקפים, זאת מדין תקנת הקהל, ולמרות שאין הסכמת אדם חשוב'. ואולם נידונו שונה שכן מדובר בחוק שמחייב את המדינה לפעול - לכאורה - בניגוד להלכה.²⁶ יש מקום להתיר למדינה לממן בניית כנסיות - אפילו אם נניח שנצרות מוגדרת עבודה זרה - על פי דברי הגמרא בנדרים (סב ע"ב):

רב אשי הוה ליה ההוא אבא, זבניה לבי נורא. א"ל רבינא לרב אשי האיכא לפני עור לא תתן מכשול! א"ל, רוב עצים להסקה ניתנו.

תוספות (שם, ד"ה רוב עצים להסקה) הסיקו מגמרא זו:

23. מעין זה הייתה גם השגת הרב יעקב אריאל על כותבי המאמר בתחומין כב (עי' הערה 8): 'מה שהביאו מחברי המאמר... שבעלי התוספות סוברים שהנצרות אינה ע"ז - לא זו הכוונה בדבריהם! התוספות מגדירים את הנצרות כ'ע"ז בשיתוף', ע"ז כזו אינה אסורה להם, כבני נח, אבל מבחינתנו זוהי עבודה זרה גמורה. ועובדה היא שאבותינו מסרו את נפשם ומביניהם מבעלי התוספות, על סירוב להתנצר, ועליהם אנו אומרים מדי שבת בשבתו 'אב הרחמים'.

24. מתוך דו"ח מבקר המדינה ביחס לתמיכות משרדי ממשלה במוסדות ציבור התשע"ו-2016, עמ' 103.

25. ספר 'עדרו ירעה', הוצאת מרכז תורה ומדינה, עמ' 233.

26. ועיין בשו"ת אמרי יושר, ח"א סי' נ שכתב שיהודי שמשלם מס לעבודה זרה מכוח חוק הממשלה הרי שאין בזה 'מהנה לעבודה זרה' בגלל שהוא משלם רק מכוח החוק המחייב את כולם לשלם, אמנם בנידון דידן המדינה אינה אנוסה מכוח החוק ויכולה להיפטר מתשלום זה שהרי הוא 'מהנה לעבודה זרה'.

וכל היכא דאיכא למיתלי בהיתירא תלינן. מכאן יש ללמוד שאסור להלוות מעות לצורך בנין עבודת כוכבים או לצורך תכשיטיה, כ"ש למכור להם משמשין ודברי תיפלות כגון גביעים מחתות וספרים, והמונע יצלית. וכך נפסק ב'שלחן ערוך'²⁷ בשו"ת 'בני בנימ' (ח"ג סי' לו) דן בפשרן של המילים 'והמונע יצלית':

לא אסרו התוספות להלוות לצורך בנין ע"ז אלא כשאי אפשר לנכרים לבנות ללא הלוואה שאז עובר המלווה על לפני עור ועלה קאי דברי התוספות... ומתורץ סיום דברי התוספות 'והמונע יצלית' עכ"ל, שקשה במה עדיף איסור זה משאר איסורים שלא נאמר בהם כן. אלא 'המונע' פירוש מונע מעכו"ם, שעל ידי שמסרב להלוותם אינם יכולים לבנות בית לע"ז, ובזה בוודאי זכותו גדולה. מה שאין כן להלוות להם כשהם יכולים לבנות ללא הלוואה, או שיכולים ללוות מעכו"ם אחר, לא דברו בזה התוספות... ולכן אם הנוצרים יכולים לבנות בלעדי תרומתו... מותר לע"ד לתרום לבנין בתי תפילה אלה... אין כאן משום מתנת חנם כיון שעושה כדי להכיר טובה ולמנוע איבה. ועל צד הטוב ביותר יתנה שנותן המעות על מנת שיבנו בהן את השירותים או את הצנרת או את מגרש החניה - כל מה שאינו קשור להיכל שבו עובדים עבודתם, כי אלה בודאי אינם אלא לשימוש האנשים. וכן כתב שו"ת 'עטרת פז' (ח"ב יו"ד סי' ב):

... י"ל כדאמרן דהכא מיירי באופן שיכול להשיגו מאחר ועל כן כתב מרן דרק יש להחמיר, דהא כאמור במקום שיכולים להשיגו יש מקלים. לפי זה נראה, שבדרך כלל אין איסור למדינת ישראל לתמוך תקציבית בבניית כנסיות, משום שברוב המקרים הנוצרים יכולים לממן זאת גם ללא עזרת המדינה. עם זאת, ככל שהדבר אפשרי, נכון להתנות את התקצוב בהפנייתו לתועלת ציבורית, לא פולחנית.

ה. בניית כנסייה בארץ ישראל

ההיתרים השונים שניתנו לעיל לתרום לבניית כנסיות (פרק ג) התייחסו להקמת כנסייה בחוץ לארץ, ובחלק גדול מהתשובות אחד מהסניפים להיתר מבוסס על חשש איבה ומשום דרכי שלום.²⁸ השאלה היא אם חששות אלו רלוונטיים במדינת ישראל - האם מדינת ישראל צריכה לחשוש שאם לא תתמוך בהקמת כנסיות, הדבר עלול ליצור איבה מצד תושביה הנוצריים של המדינה שתשפיע על מצבה המדיני והביטחוני, כמו גם מצד נוצרים ברחבי העולם, שעלולים לפגוע ביהודים בחוץ לארץ בשל כך.²⁹ היבט נוסף שיש לתת עליו את הדעת: גם אם נצרות היא עבודה זרה בשיתוף ואינה אסורה לבני נח, שמא בארץ ישראל דבר זה - לכל הפחות - אינו ראוי. בהקשר זה כתב רבי יעקב עמדין (מור וקציעה סי' רכד):

27. שו"ע, יו"ד סי' קלט סעי' טו.

28. שו"ת בני בנימ, שו"ת שואלין ודורשין, שו"ת מטה לוי והרב משאש הנ"ל.

29. וכפי שכותב הרב הרצוג, תחוקה לישראל, עמ' 19: 'כללו של דבר לא כל האיבות שוות ולא כל הענינים שווים ויש שמתירים איסור דאורייתא, ואפילו חילול שבת, אך הכל תלוי במצב לפי הערכת בקיאים במצב ומומחים בהלכה'.

וכן הארץ נחלת ה' היא, צבי לכל הארצות, מורשה לעם ה', ומיוחדת למקבלי עול מלכותו בלבד, ואינה סובלת עובדי אלילים להתיישב עליה, על כן הקיאה עובדי ע"ז ממנה. וגם אחר שגלו ישראל, שממו עליה אויבינו, כמ"ש בתורה (ויקרא כו, לב) ובמלכים (ב' יז, כו) בגרי האריות שהיו הורגין באשר לא ידעו משפט אלהי הארץ, משא"כ בשאר ארצות, כשם שלא נצטוו יושביהן על השתוף כך אין צריך לבקש על עקירת ע"ז מהן, דהא בהא תליא ודאי.

לדידו, גם אם לכן נח בחוץ לארץ אין איסור לעבוד עבודה זרה בשיתוף, ארץ ישראל - נחלת ה', אינה סובלת עובדי עבודה זרה בכלל, גם בשיתוף, ולכן היא מקיאה גם אותם. על פי זה ייתכן שיש הבדל בין חוץ לארץ לארץ ישראל בעניין זה, ובארץ ישראל חמור הדבר שבעתיים.³⁰ אגב כך יצוינו דברי הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלכות ציבור, כרוז רג) שבדין אודות שימוש בתאריך לפי הלוח הנוצרי, סבור שאיסור עבודה זרה בארץ ישראל חמור יותר:

...שגם אם הגויים אינם מוזהרים על השיתוף, אמנם אלינו לישראל יש בזה איסור, ועל אחת כמה וכמה בא"י.

ובהרחבות שם (עמ' תפג) מבואר שאיסור עבודה זרה בשיתוף בארץ ישראל מבוסס על דברי היעב"ץ הנ"ל.

סיכום

ניתן לבסס היתר לתקצוב בניית כנסיות על ידי מדינת ישראל, על הטיעון הבא: עיקר האיסור הוא כאשר בניית הכנסייה אינה יכולה להיעשות בלא תקצוב המדינה. במרבית המקרים לא זה המצב, וכנסיות יכולות להיבנות גם ללא תקציבי מדינה. כך מעיקר הדין, ועם זאת, ייתכן שבמדינת ישראל יש מקום להחמיר ולא לתקצב, משני נימוקים:

- א. ההיתרים ניתנו בחוץ לארץ והם היו מבוססים על חשש איבה ומשום דרכי שלום, יש לבחון מה המשמעויות של חשש איבה ביחס לאדם פרטי הגר בחוץ לארץ מול חשש איבה למדינה, ובאלו דרכים המדינה יכולה להתמודד איתם.
- ב. יש הסוברים שמימון עבודה זרה בשיתוף בארץ ישראל חמור יותר מבחוץ לארץ.



30. ראה הרב בן ציון קריגר, בני ישראל ובני נח, עמ' 72: 'סיכום - לדעת רוב גדולי ההוראה כגון נודע ביהודה, פמ"ג, ושער אפרים, הוזהרו בני נח על השתוף. אף לדעת אלו שלא הוזהרו, קיימת דעתו של ריעב"ץ שבא"י ודאי הוזהרו.'

הרב הלל גפן

הסכם שותפות עסקית על פי ההלכה

א. מעשה קניין ליצירת שותפות עסקית

לדעת פוסקים רבים הקמת שותפות דורשת מעשה קניין. לדעת הרמב"ם¹ על השותפים להקנות זה לזה את הנכסים שכל אחד מהם משקיע בשותפות. לדעת הרמב"ן² השותפים הם כשכירים העובדים זה עבור זה, ויש צורך בקניין המועיל אצל פועלים. לעומתם יש פוסקים³ הסוברים שדי בגמירות הדעת הנוצרת על ידי ההנאה שהשותפים שומעים זה לזה, גם ללא מעשה קניין. בימינו מקובל שהשותפים חותמים על הסכם שותפות, הקובע את תנאי השותפות ביניהם, וכיוון שכך, החתימה על הסכם שותפות מועילה כמעשה קניין מדין סיטומתא (מעשה קניין המקובל בין הסוחרים), שדי בו גם כדי לענות על דעת הפוסקים הדורשים מעשה קניין⁴, וכך נקטנו בדוגמת הסכם השותפות (סעיף 12.2).

ב. רישום השותפות

פקודת השותפויות (סעיף 4) קובעת כי יש לרשום כל שותפות אצל רשם השותפויות תוך 30 יום מיום היווסדה, אך הקנס היומי המוטל על שותפות שלא נרשמה לא עודכן במשך שנים רבות, והוא עומד (היום, בשנת תשפ"ד) על 15 לירות (!) לכל שותף (פקודת השותפויות, סעיף 6). כיוון שדרישת הרישום אינה נאכפת, רבות מן השותפויות במדינת ישראל אינן רשומות, לפיכך השארנו את עניין רישום השותפות כאפשרות ('הואיל' הראשון). דעה משפטית מקובלת היא ש'שותפות אינה כשירה לתבוע מכוח עצמה אם לא נרשמה כדין על פי פקודת השותפויות [נוסח חדש], התשל"ה-1975. במקרה כזה, על השותפים להצטרף לשותפות כתובעים נוספים' (גורן, 'סוגיות בסדר דין אזרחי' (מהדורה עשירית), עמ' 102). לפי זה שותפות שאינה רשומה אינה תאגיד, וכאשר יש לה תביעה השותפים הם התובעים, ויש להגיש את התביעה בשמם. מבחינת ההלכה כתב בספר 'פתחי חושן' (שותפים ומצרנות פ"א סעי' לג):

חברות ותאגידים שעיקר תקפם הוא מכח החוק, נראה שדנים בהם לפי התקנות ולפי חוקי המדינה.

1. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"א.
2. חידושי הרמב"ן, בבא בתרא ט ע"א, ד"ה הא.
3. מרדכי, בבא קמא סי' קעו בשם מהר"ם מרוטנבורג.
4. פסקי דין רבניים, ח"ה, עמ' 270, 317. שם ח"ח, עמ' 52. שם ח"ג, עמ' 193.

לפי זה כאשר שותפות לא רשומה נתבעת בבית הדין לממונות, יהיה על בית הדין לזמן לדין את כל השותפים. אולם בשותפות רשומה די בזימון מנהלי השותפות לדין עבור השותפות.

ג. ניהול השותפות

ישנן דעות שונות בפוסקים כיצד להכריע כאשר השותפים נחלקים ביניהם בשאלות שונות הנוגעות לניהול השותפות. יש שסברו שאין לפעול פעולה כלשהי בממונו של שותף ללא הסכמתו, ולכן נדרשת הסכמת כל השותפים כדי לפעול בממונו.⁵ לעומת זאת יש שסברו שבאופן כזה אי אפשר לנהל את השותפות באופן יעיל, ולכן יש להכריע על פי הרוב.⁶ אמנם, גם הם סברו ש'החלטות חשובות' זקוקות להסכמת כל השותפים, ואי אפשר להכריע בהן על פי הרוב. כמו כן, לאותן הדעות שאפשר להכריע על פי הרוב, נשאלה השאלה האם הולכים אחר רוב האנשים או רוב הממונו.⁷ הואיל וכל תנאי שבממונו קיים, המלצנו (סעיפים 6.4-6.5) לקבוע מראש שהכרעות הנוגעות לניהול השותף יתקבלו על פי דעת הרוב, ומשקל דעתו של כל אחד מן השותפים יהיה על פי שיעור האחזקות שלו בשותפות. החלטות מהותיות מחייבות הסכמה פה אחד.

ד. חלוקת רווחים

על פי ההלכה, ברירת המחדל לאופן חלוקת הרווחים הנובעים מהתעסקות בממונו השותפות, כאשר השותפים לא קבעו במפורש אופן אחר, היא חלוקת הרווחים בשווה. זאת למרות ששיעור ההשקעה שלהם בשותפות היה שונה זה מזה. הראשונים נתנו כמה טעמים לדבר, או משום שלפעמים סכום קטן יחסית מאפשר קניית סחורה שבלעדיו לא הייתה אפשרות לקנותה,⁸ או משום שדעת השותפים היא לחלוקה שוויונית כל זמן שלא פירשו אחרת,⁹ או משום שאחד השותפים עובד יותר מחברו, או כישרוני יותר ממנו.¹⁰ על כל פנים מבואר שזו ברירת מחדל בלבד, ואם השותפים מסכימים ביניהם לחלוקה באופן אחר הכול יהיה לפי תנאם. בהסכם זה (סעיף 3.1) המלצנו על חלוקה בהתאם לשיעור האחזקות בשותפות. בנוסף, הצענו (סעיף 7.1) לקבוע שכר לכל אחד מהשותפים בהתאם לעבודתו בשותפות, מתוך הנחה שייתכן שמידת העבודה של השותפים תהיה שונה. כמובן אם השותפים מסכימים ביניהם על חלוקה באופן אחר הם יכולים לשנות.

5. רבנו תם, מובא במרדכי, בבא בתרא ס" תפ.

6. רבנו אבי העזרי, מובא במרדכי, בבא בתרא ס" תפב; שו"ת הרא"ש, כלל ו ס" ה. בדומה לכך כתב גם ערוך השלחן, חו"מ ס" קסג סעי' ב. ראה גם שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב ס" כג.

7. ראה שו"ת מהרי"ט, ח"א ס" ט; הרב יוסף גולדברג, טובי העיר, פי"א סעיף י; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב ס" כד; ח"ג ס" כט.

8. ירושלמי, כתובות פ"י ה"ד; רש"י, כתובות צג ע"א ד"ה שור לחרישה.

9. תוס', כתובות צג ע"ב ד"ה הותירו.

10. ירושלמי, כתובות פ"י ה"ד, הובא ברא"ש, כתובות פ"י ס" י.

ה. חלוקת הפסדים

אופן חלוקת הפסדים דומה באופן עקרוני לאופן חלוקת הרווחים. לדעת הרמ"ה¹¹ אחריות השותף להפסדים מוגבלת לסכום שהשקיע, אבל אם ההפסד גדול מזה לא ישלם מכיסו. לדעת הרמב"ם¹² צריך שותף אחד לפצות את חברו מכיסו כדי ששיעור ההפסדים של שניהם יהיה שווה לשיעור ההשקעה. להלכה, נחלקו האחרונים כיצד פסק ה'שלחן ערוך'¹³. למעשה, קבענו בהסכם (סעיף 3.1) כי ההפסדים יתחלקו לפי שיעור האחזקות.

ו. סיום השותפות

כאשר הוקמה שותפות לזמן קצוב, והגיע זמן זה, רשאי כל שותף לפרק את השותפות. כפי שבזמן יצירת השותפות צריך לעשות קניין בנכסים המשותפים, העוברים מבעלות יחידית לבעלות משותפת, כך גם בשעת פירוק השותפות צריך לעשות מעשה קניין כדי להעביר כל נכס מבעלות משותפת לבעלות יחידית.¹⁴ ה'שלחן ערוך'¹⁵ פסק כדעת הרמב"ם¹⁶ שאם השותפים ביררו את החלקים המגיעים לכל אחד על ידי גורל יש בכך גמירות דעת הבאה במקום קניין. אולם הרמ"א (שם) פסק כדעת הרא"ש¹⁷ שיש צורך במעשה קניין גמור.

ז. הזכות לפרק את השותפות

כאשר השותפות אינה קצובה בזמן יש רשות לכל שותף לדרוש את פירוקה. כך כתב הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ד):

נשתתפו סתם ולא קבעו להם זמן, הרי אלו חולקין כל זמן שירצה אחד מהן, וזה נוטל חלקו מן הסחורה וזה נוטל חלקו.

לדעת הרמב"ם כאשר השותפות קצובה בזמן אין רשות לשותף לדרוש את פירוקה בתוך הזמן. מדברי 'נימוקי יוסף'¹⁸ נראה שהוא חולק על הרמב"ם, ולדעתו שותף יכול לפרק גם שותפות שזמנה קצוב, כמו פועל שנשכר לזמן קצוב ויכול לחזור בו. יש מן הפוסקים שכתבו שגם לפי התוספות¹⁹ שותף יכול לחזור בו בתוך הזמן, ויש שכתבו שהוא יכול לחזור מההתחייבות לעבוד אך לא לבטל את שיתוף הרכוש.²⁰ בהסכם (סעיף 5.2) שלפנינו ניתנה אפשרות לשותף לדרוש את פירוק השותפות גם בתוך הזמן הקצוב, על

11. רמ"ה, מובא בטור, חו"מ סי' קעו.

12. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"י ה"ה.

13. ראה שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' ו, ולעומת זאת ראה שו"ע, חו"מ סי' צג סעי' יג.

14. ראה פתחי חושן, שותפים ומצרנות פ"ג סעי' ל.

15. שו"ע, חו"מ סי' קעג סעי' ב.

16. רמב"ם, הל' שכנים פ"ב הי"א.

17. בתשובה, מובאת בטור, חו"מ סי' קעג.

18. נימוקי יוסף, בבא מציעא סג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ואמר רבא.

19. תוס', בבא מציעא קה ע"א ד"ה הני.

20. מחנה אפרים, הל' שותפות סימן ב.

ידי הודעה מראש כדי לא ליצור מצב בו הצדדים כבולים זה לזה בניגוד לרצונם, מה שבמידה רבה של ודאות יגרום להם הפסדים ועוגמת נפש.

ה. אופן פירוק השותפות

כאשר מפרקים שותפות, יש הבדל בין שותפות בעלת מרכיבים שונים שניתן לחלקה, לבין שותפות שהיא יחידה אחת שלא ניתנת לחלוקה. במשנה (בבא בתרא יא ע"א) נקבע: 'זה הכלל כל שיחלק ושמו עליו חולקין, ואם לאו אין חולקין'.²¹ למשל, שותפים בסחורה שהחליטו להיפרד זה מזה, יכולים לחלק את הסחורה ביניהם, כיוון שחלוקת הסחורה לא תשנה את מהותה. לעומת זאת אין אפשרות לחלק חנות, כיוון שלאחר החלוקה, כל חלק בנפרד לא ייחשב 'לחנות'.²² כאשר מדובר בעסק שלא ניתן לחלק אותו, הדרך לפרק את השותפות היא בהליך של 'גוד או אגוד', המכונה בימינו במב"י (Buy Me Buy You), כלומר השותף המעוניין בחלוקה מציע מחיר שהוא מוכן לשלם עבור חלקו של חברו, וחברו רשאי לבחור האם למכור את חלקו באותו מחיר, או לקנות את חלקו של המציע במחיר תואם.²³ ההלכה מעדיפה דרך זו, המשאירה את הנכס לפחות בידי שותף אחד. אולם ההלכה מכירה גם באפשרות למכור את הנכס המשותף לצד ג',²⁴ בתנאים הבאים:

(א) כאשר יש זכות לאחד השותפים לפרק אותה.

(ב) כאשר אין אפשרות לחלק את ממון השותפות.²⁵

(ג) כאשר אף אחד מהשותפים לא מציע 'גוד או אגוד'.²⁶

בעניין חלוקת שותפות במקרקעין החוק²⁷ מעדיף את פירוק השיתוף בדרך של מכירת המקרקעין לצד שלישי וחלוקת הפדיון. ייתכן שבמרבית המקרים לא יהיה הבדל בין דרך זו לבין מה שכתבנו, כיוון שכאשר מעמידים את הנכס למכירה, יכול גם השותף המעוניין לקנות את חלק חברו, להציע הצעת מחיר ולזכות בנכס. אולם ייתכנו גם מקרים שבהם ייווצר הבדל בין הדרכים, כאשר קיים צד שלישי חזק שמעוניין מאוד בנכס ומוכן להעלות את מחירו. כיוון שבמקרים רבים השותפים אינם מסוגלים לממן את קניית החלק של חברם, והדבר גורם לכך שהם נשארים לכודים ביחד למרות שאינם מסתדרים ביניהם, מוצע בהסכם (בסעיף 9) שברירת המחל היא מכירת השותפות לצד שלישי.

21. בבא בתרא יא ע"א.

22. שו"ע, חו"מ סי' קעא סעי' א.

23. שו"ע, חו"מ סי' קעא סעי' ו.

24. שו"ע, חו"מ סי' קעא סעי' ז; סי' קעו סעי' טז.

25. שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' טז.

26. ש"ך, חו"מ סי' קעו, ס"ק כט.

27. חוק המקרקעין סעיף 40 (א): במקרקעין שאינם ניתנים לחלוקה, וכן אם נוכח בית המשפט כי חלוקה בעין תגרום הפסד ניכר לשותפים, כולם או מקצתם, יהיה פירוק השיתוף בדרך של מכירת המקרקעין וחלוקת הפדיון. (ב) המכירה תהיה בדרך שנמכרים מקרקעין מעוקלים בהוצאה לפועל, זולת אם הורה בית המשפט על דרך אחרת שנראית לו יעילה וצודקת יותר בנסיבות העניין.

ט. פטירת אחד השותפים

כאשר אחד השותפים נפטר רשאי חברו לפרק את השותפות ולתת ליורשיו של הנפטר את חלקם,²⁸ כיוון שיכול לטעון 'נשתתפתי עם אביכם מפני שידעתי שהוא בקי בטיב משא ומתן או טעם אחר, ואין כן אני עמכם' (סמ"ע, סי' קעו ס"ק ג). בשותפות שיש בה שלושה שותפים ומעלה, ואחד מהם נפטר, נחלקו אחרונים: יש אומרים שאין שאר השותפים יכולים לפרק את השותפות ביניהם טרם זמנה.²⁹ ויש הסבורים כי בפטירת אחד השותפים בטלה השותפות.³⁰ בהסכם (סעיף 5.4) קבענו כי במקרה של פטירת אחד השותפים ברירת המחל הוא פירוק השותפות, כיוון שסביר שהיעדרו של אחד השותפים תערער את האיזון הפנימי של השותפות. כמובן, הצדדים ויורשיהם רשאים להחליט על הסכם חדש.

י. דוגמת הסכם שותפות על פי ההלכה³¹

הסכם שותפות

שנערך ונחתם בתאריך _____ ובמקום _____
בין

_____ , ת.ז. _____
מרח' _____ טלפון: _____
מצד אחד (להלן: 'צד א');
לבין

_____ , ת.ז. _____
מרח' _____ טלפון: _____
מצד שני (להלן: 'צד ב');
לבין

_____ , ת.ז. _____
מרח' _____ טלפון: _____
מצד שלישי (להלן: 'צד ג')

הואיל, והצדדים מעוניינים להקים שותפות רשומה / לא רשומה (מחקו את המיותר)
(להלן: 'השותפות');

והואיל וברצון הצדדים לקבוע את התנאים וההוראות בנוגע לשיתוף הפעולה ביניהם בהפעלת השותפות, השקעותיהם בשותפות, היחסים ההדדיים בינם לבין עצמם ביחס לניהול השותפות ובנוגע לזכויותיהם וחובותיהם לגביה;
והואיל ואין כל מניעה משפטית או אחרת להתקשרותו כל אחד מהצדדים בהסכם זה, וכי

28. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ה הי"א; שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' יט.

29. שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' קגג.

30. שו"ת רדב"ז, ח"א סי' קלב.

31. הסכם זה מבוסס על דוגמת הסכם שותפות מאתר משפטי, מבית זאפ, לאחר תיקונים ושינויים. איננו אחראים לכל נזק שייגרם עקב שימוש בהסכם זה.

הסכם זה וביצועו והתחייבויותיו על פיו אינם עומדים בניגוד או בסתירה לפסק דין, לצו או להוראה של בית משפט, לחוזה או הסכם כלשהו שהוא צד לו, למסמכי היסוד שלו, או לכל התחייבות אחרת שלו, בין מכוח הסכם (בעל פה, בהתנהגות או בכתב) ובין מכוח הדין.

והואיל ויש בידי כל אחד מהצדדים את היכולת הכלכלית הנדרשת לצורך קיום חיוביו על פי הסכם זה.

לפיכך הצדדים הסכימו, התנו והצהירו כדלקמן:

1. כללי; פרשנות

1.1. המבוא להסכם זה ונספחיו מהווים חלק בלתי נפרד הימנו. כותרות הסעיפים וסעיפי המשנה בהסכם זה משמשות לצורכי נוחות בלבד, והן לא תשמנה באופן כלשהו לפרשנות הסכם זה.

1.2. בהסכם זה לשון יחיד כוללת רבים, ולהיפך; ולשון מין זכר כוללת מין נקבה, ולהיפך; כל מונח כהגדרתו בהסכם זה - לרבות הטיותיו.

2. הקמה ורישום השותפות (מיועד לשותפות רשומה בלבד)

2.1. הצדדים להסכם זה מקימים בזאת שותפות, ולשם כך יחתמו הצדדים על כל המסמכים הדרושים לרישום השותפות ויגישו אותם לרישום כדין אצל רשם השותפויות עד ולא יאוחר מתום 13 ימים ממועד חתימת הסכם זה.

2.2. העתק ממסמכי רישום השותפות מצורף כנספח להסכם זה, וכולל את שם השותפות, מקומו הראשי של העסק, שמו, מענו, הגדרתו של כל שותף, שמות בעלי זכויות החתימה בשם השותפות ומועד חתימת הסכם זה.

2.3. שם השותפות יהא _____ או כל שם אחר אשר יוסכם על הצדדים בכתב ושיאושר על ידי רשם השותפויות. הוראות הסכם זה תהוונה את תקנון השותפות המוגבלת.

3. הון השותפות, השקעות וחלוקת רווחים

3.1. חלקו של כל אחד מהצדדים בשותפות (להלן 'שיעור האחזקות'), ובכלל זה, ברווחיה ו/או בהפסדיה ו/או בכל דבר אחר, יהא כדלקמן:

צד א' % _____ צד ב' % _____ צד ג' % _____

3.2. הצדדים מתחייבים בזאת להשקיע בשותפות הון התחלתי (לא כולל עבודה) על פי הפירוט הבא: ההון שיושקע על ידי צד א' בשותפות הינו סך השווה בש"ח ל- _____, ועל ידי צד ב' סך השווה בש"ח ל- _____, ועל ידי צד ג' סך השווה בש"ח ל- _____ . וזאת, עד לתאריך _____.

3.3. הצדדים מתחייבים בזאת כי כל השקעה נוספת בשותפות תיעשה אך ורק על פי הסכמה בכתב של כל הצדדים להסכם זה.

4. מטרות השותפות

מטרותיה העיקריות של השותפות תהיינה כדלקמן:

1. _____
2. _____

להלן: 'מטרות השותפות העיקריות'.

5. תקופת השותפות ויציאה ממנה

- 5.1 השותפות תחל להתקיים ביום חתימת הסכם זה לתקופה בלתי מוגבלת / ועד ליום _____ (מחקו את המיותר) (להלן: 'תקופת השותפות').
- 5.2 הצדדים ו/או מי מטעמם יהיו רשאים לפרק את השותפות ו/או לדרוש פירוק השותפות ו/או לפרוש מהשותפות במהלך תקופת השותפות, ובלבד שנתנו הודעה בכתב לשאר השותפים לפחות ____ יום מראש על רצונם לעשות כן.
- 5.3 לכל אחד מהשותפים הזכות לדחות או לאשר מכירת חלקו של שותף לצד שלישי שאינו צד להסכם זה ואין הוא חייב לנמק אישור ו\או אי אישור כאמור.
- 5.4 במקרה של פטירת אחד השותפים ח"ו, תפורק השותפות בתוך 60 יום, אלא אם כן יסכימו כל השותפים, ובכלל זה, יורשי השותף שנפטר על הסכם שותפות חדש.

6. ניהול השותפות

- 6.1 השותפות תנהל חשבון או חשבונות בנק אשר באמצעותו או באמצעותם יתבצעו כל התשלומים והתקבולים של השותפות. חשבון הבנק יפתח בכל בנק שהוא, בהסכמת הצדדים.
- 6.2 השותפות תנהל ספרי חשבונות לפי המקובל בעסקים דומים לעסקי השותפות ובהם ירשמו כל הפרטים הרלוונטיים לענייני השותפות.
- 6.3 ספרי החשבונות, המכתבים, הניירות והמסמכים השייכים לשותפות או כאלה הנוגעים לענייניה, ישמרו במקום העסקים העיקרי של השותפות וכל שותף יוכל לעיין בהם, לבדוק אותם ולהעתיקם בכל זמן.
- 6.4 החלטות הנוגעות לניהול השותף של השותפות יתקבלו על פי רוב, לפי שיעור האחזקות של הצדדים. כך שניתן לקבל החלטה שתומכים בה בעלי רוב האחזקות, כפי שפורטו בסעיף 3.1.
- 6.5 החלטות הנוגעות להשקעות הצדדים בשותפות, חלוקת רווחים, הגדלת או הקטנת הון השותפות, מינוי מנכ"ל לשותפות, וכל דבר נוסף אשר הוסכם בכתב על ידי הצדדים (להלן: 'החלטות חשובות') תוכרענה על ידי הצדדים פה אחד.
- 6.6 בכל מקרה שהצדדים לא הצליחו להגיע להחלטה פה אחד בנוגע להחלטה חשובה כמפורט לעיל, יימסר נושא ההחלטה להכרעתו של _____ ו/או כל אדם אחר שהצדדים הסכימו לגביו פה אחד בכתב שימש כפוסק יחיד אשר יכריע בנושא והחלטתו תהא סופית, ללא זכות ערעור הצדדים החתומים, והיא תיחשב להחלטת השותפות לכל דבר ועניין (להלן: 'המכריע'). המכריע יהא חייב לשמוע את טענות כל הצדדים באופן צודק ולבדוק את השאלה העומדת להכרעה בכל דרך שימצא לנכון. החלטת המכריע תקפה רק אם התקבלה בכתב ונמסרה לצדדים.
- 6.7 חריגה מ'מטרות השותפות העיקריות' מחייבת הסכמה פה אחד של הצדדים ואינה נתונה להחלטת המכריע.

6.8. חתימתם של כל הצדדים להסכם זה בתוספת חותמת השותפות או שמה המודפס תחייב את השותפות בכל דבר ועניין. אולם, הצדדים רשאים להסמיך מי מהם לקבל החלטות והתחייבויות בעניינים מסוימים ללא צורך באישור של חבריו.

7. חלוקת העבודה בין הצדדים לשותפות

7.1. הצדדים מצהירים ומתחייבים בזאת לתרום ו/או לעבוד ו/או לעשות למען השותפות כדלקמן:

צד א' יעסוק ב_____ ושכרו החודשי יהיה בסך _____ ברוטו.

צד ב' יעסוק ב_____ ושכרו החודשי יהיה בסך _____ ברוטו.

צד ג' יעסוק ב_____ ושכרו החודשי יהיה בסך _____ ברוטו.

7.2. השכר מותנה בביצוע העבודה כפי שסוכם.

7.3. במקרה שהשותפות לא תרוויח מספיק כדי לשלם את שכרם של השותפים, יזקף השכר האמור בס"ק הקודם כחוב לזכותם של השותפים. במקרה שיש אפשרות לתשלום חלקי, ישולם לכל שותף חלק זהה מהשכר שהובטח לו.

7.4. הצדדים מתחייבים ומצהירים בזאת לשרת את השותפות ביושר, בנאמנות ולעשות כמיטב יכולתם כדי לקדם את האינטרסים של השותפות ולהביא לפריחתה ולשגשוגה.

8. התחייבויות השותפים

8.1. השותפים מתחייבים לנהוג ביושר ובנאמנות איש עם רעהו תוך יחסי אמון מרביים.

8.2. השותפים מתחייבים למסור איש למשנהו מידע נכון ושלם על כל דבר ועניין הנוגע לעסקי השותפות.

8.3. השותפים מתחייבים להודיע ללא דיחוי על ניגוד אינטרסים אשר עלול להיווצר בינם לבין עצמם ו/או בינם לבין השותפות.

8.4. השותפים מתחייבים כי במשך כל תקופת השותפות לא יעסקו, לא במישרין ולא בעקיפין, בשום עבודה ו/או עסק המתחרה בעסקי השותפות.

8.5. השותפים מתחייבים כי יביאו בפני השותפות, ללא דיחוי, כל פניה והצעה שהופנו למי מהם מצד שלישי כלשהו לשם פעילות כדוגמת הפעילות בשותפות.

8.6. שותף שפרש מן השותפות לא יעסקו, במישרין ו/או בעקיפין, במשך _____ שנים מתאריך פרישתו, בשום עבודה ו/או עסק המתחרה בעסקי השותפות.

9. פירוק השותפות

9.1. במקרה של פירוק השותפות (להלן: 'פירוק השותפות') יפעלו הצדדים יחדיו על מנת לפרק ולחלק את נכסי השותפות באופן היעיל ביותר.

9.2. פירוק השותפות יתנהל באופן הבא:

9.2.1. השותפות תמשיך לפעול למשך _____ חודשים נוספים מיום מתן ההודעה על החלטה לפירוק.

- 9.2.2. השותפים יערכו חשבון כללי ומלא של כל הנכסים, המלאי, הזכויות, החובות, ההתחייבויות וכל עניין אחר הנוגע לשותפות.
- 9.2.3. השותפים ימכרו את כל הנכסים והמלאי, ישולמו החובות, ישוחררו ההתחייבויות וישולמו הוצאות פירוק השותפות.
- 9.2.4. ישולמו הלוואות שניתנו לשותפות על ידי השותפים.
- 9.2.5. היתרה שתישאר, אם תישאר, תחולק בין השותפים לפי חלקיהם בשותפות.
- 9.2.6. במקרה שנותרו חובות על השותפות, הם יתחלקו בין השותפים הנושאים באחריות אישית בהתאם לאחזקות שלהם בשותפות כמפורט בס"ק 3.1.
- 9.2.7. שותף שיערים קשיים על פירוק השותפות מתחייב לפצות את חבריו בסך _____ ש"ח לכל יום עיכוב. סכום זה כולל בין השאר פיצוי על בזבז זמן, מניעת רווח ועגמת נפש. כל זאת בנוסף לפיצוי על פי דין. הבורר המוזכר לקמן רשאי להפחית סכום זה על פי שיקול דעתו.

10. סעדים במקרה של הפרת ההסכם

- 10.1. ס"ק שמספרם 2.1, 3.2 הם תנאי לעצם השותפות, והפרתם גוררת את ביטולה והמפר מתחייב לשלם פיצוי ללא הוכחת נזק בסך _____ ש"ח.
- 10.2. שותף שהפר את אחת ההתחייבויות האמורות בסעיפים הקטנים של סעיף 8, מתחייב לשלם לחבריו פיצוי ללא הוכחת נזק בסך _____ ש"ח, וזאת בנוסף לפיצוי על הנזק שגרם.
- 10.3. הבורר המופיע להלן ס"ק 12.1 רשאי להפחית את שיעור הפיצוי על פי שיקול דעתו.

11. שונות

- 11.1. הצדדים להסכם זה יהיו רשאים להאריך או לקצר כל מועד הנקוב בהסכם זה, וכן לוותר על ביצוע הוראה כלשהי מהוראות הסכם זה, כל זה בין פעם אחת ובין מספר פעמים, אך ורק באמצעות הודעה בכתב, ללא צורך בכל אישור נוסף.
- 11.2. הסכם זה מכיל, מגלם, ממזג, מבטא וממצה באופן מלא את כל הסכמות הצדדים להסכם לגבי הנושאים המוזכרים בו בלבד. מבלי לגרוע מכלליות האמור בהסכם זה לעיל, לחילופי המסמכים שבין הצדדים טרם חתימת הסכם זה, לרבות הטיוטות שהוחלפו ביניהם, לא תהיה משמעות בפרשנות הסכם זה.
- 11.3. שום התנהגות של מי מהצדדים לא תיחשב כוויתור על איזו מזכויותיו על פי הסכם זה - או על פי כל דין, או ויתור או הסכמה מצידו לאיזו הפרה או אי קיום תנאי ההסכם על ידי הצד האחר, או כנותנת דחייה או ארכה או כשינוי, ביטול או תוספת של איזה תנאי שהוא, אלא אם כן נעשו במפורש ובכתב.
- 11.4. לא אכף מי מהצדדים, או אכף באיחור, זכות כלשהי מהזכויות המוקנות לו על פי הסכם זה או מכוח הדין, במקרה מסוים או בסדרת מקרים, לא יראו בכך ויתור על הזכות האמורה או על זכויות אחרות כלשהן.

- 11.5. הצדדים ישתפו פעולה ביניהם לצורך מימוש הוראות הסכם זה, ויסייעו אלו לאלו במידת הסביר והנחוץ, ובכלל זה יחתמו על כל מסמך, בקשה ואישור סבירים שיידרשו לצורך זה.
- 11.6. כתובות הצדדים לצורך חוזה זה הן כנקוב בראשו וכל הודעה שישלח צד למשנהו בדואר רשום בישראל, תיחשב כהודעה שנתקבלה בתום 71 שעות ממועד מסירתה בדואר רשום.
- 11.7. הודעה שתישלח על פי כתובות הצדדים המפורטות במבוא להסכם זה באמצעות פקסימיליה למספר המפורט בהסכם זה ו/או לדוא"ל המפורט בהסכם זה ו/או לחשבון הוואצאפ, תיחשב כאילו נתקבלה על ידי הצד הנמען בתוך יום עסקים אחד ממועד שיגורה.
- 11.8. נמסרה הודעה כאמור ביד תיחשב כאילו נתקבלה במועד מסירתה.
- 11.9. כל צד יהא רשאי לשנות את כתובתו לצורכי הסכם זה לכתובת אחרת בישראל בהודעה בכתב אשר תימסר למשנהו בכתובת האמורה.

12. בוררות ותוקף הלכתי

- 12.1. *הצדדים מסכימים, כי כל סכסוך או חילוקי דעות בין הצדדים בקשר להסכם זה, בין הנובע באופן ישיר ובין הנובע באופן עקיף ממנו, הן ביחס לביצועו, פירושו תחולתו או תוקפו, יועבר להכרעתו של בית הדין _____ עפ"י הסכם הבוררות הנהוג אצל אותו בית דין. חתימת הצדדים על הסכם זה, כדין חתימה על הסכם בוררות של רשת בתי הדין.
- 12.2. *הצדדים מקבלים על עצמם את דעת הפוסק המקיים הסכם זה. הצדדים מודים שכל ההתחייבויות וההקנאות נעשו על פי היתר עסקה כתקנת מהר"מ מקרקא, וכל התנאים נעשו על פי דיני התנאים על פי תקנת חכמים. כל הקניינים, החיובים ותנאי הסכם זה נעשו בקניין היותר מועיל על פי דין תורה, בכלי הכשר לקנות בו, בבית דין חשוב מעכשיו, באופן שאין בו אסמכתא, כתיקון חכמים.

ולראיה באו הצדדים על החתום במקום ובמועד הנקובים לעיל:

צד א' שם _____ חתימה _____
 צד ב' שם _____ חתימה _____
 צד ג' שם _____ חתימה _____



הרב משה גרינהוט

מזיק באמצעות מחשבה*

הקדמה

הפעלה והנעה באמצעות מחשבה הייתה עד לאחרונה לכל היותר חלום. בשנים האחרונות פותחו טכנולוגיות שונות העוסקות בהפעלת מכשירים אלקטרוניים באמצעות מחשבה. פיתוחים אלו נועדו לאפשר לבעלי מוגבלות גופנית לבצע פעולות בעזרת מכשירים, שהם אינם יכולים לבצע בדרך אחרת. כמו כן, פיתוחים אלו שימושיים בתחום של משחקי מחשב. מכשירים אלו פועלים באמצעות סורקים הסורקים את מקום ועוצמת הזרמים החשמליים שבתאי המוח, ועל פיהם, לאחר תהליך של למידת מכונה את מוח האדם (ככלל או בהתאמה לאדם מסוים), יכולים מכשירים אלו לבצע פעולות על פי מחשבות האדם. להלן יידון מעמדה של מחשבה מפעילה זו, לעניין דיני התורה שבהם אדם נושא באחריות על מעשיו, כדיני נזיקין וקניינים. הדיון להלן יתייחס למקרים בהם אין מקום לפטור מאחריות משיקולים צדדיים, כיוון שהתקיימו התנאים הבאים:

(א) המחשבה הפעילה את המכשיר בצורה תקינה וללא תקלות.

(ב) המפעיל הוא בר דעת הנושא באחריות למעשיו.

(ג) המפעיל היה מודע לתוצאות שיתקבלו באמצעות מחשבתו.

א. אחריות לעצם המחשבה

יש לברר האם לפי התורה האדם אחראי על מחשבתו כשם שאחראי על מעשיו, או שאדם פטור מאחריות על מחשבתו. לגבי מצווה מצינו¹ ש'מחשבה טובה [הקב"ה] מצרפה למעשה', ואדם מקבל עליה שכר, אולם לגבי עבירה נאמר שם ש'מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה'. אולם המחשבות עליהן מדובר שם הן תוכניות עתידיות, כלשון הגמרא: 'חשב לעשות מצוה'² ולגביהן מחלק הקב"ה בין מחשבת מצווה למחשבת עבירה.³ נראה שעל מחשבה, במונח של החלטה בזמן הווה, מוטלת על החושב אחריות מלאה. בכמה הלכות נקבע שמחשבה משנה את המעמד ההלכתי (חלות). למשל, לגבי

* תודה לרב עדו רכניץ על הארותיו.

1. קידושין מ ע"א, וראה שם לגבי מחשבת עבירה.
2. כך גם מוכח מהגדרת הגמרא לאחר מכן: 'מחשבה שעושה פירות הקב"ה מצרפה למעשה', ופירש רש"י: 'שעושה פירות - שקיים מחשבתו ועשה'. הרי שהגמרא עוסקת במחשבת תכנון ולא במחשבת החלטה.
3. גם לגבי מחשבת עבירה ישנו חריג: מחשבת עבודה זרה, בה הקב"ה מצרף מחשבה למעשה ומעניש גם על המחשבה, קידושין מ ע"א.

הפרשת תרומה⁴ והקדשת חפץ⁵ מחשבה יוצרת חלות והופכת את הפירות לתרומה ומעבירה את החפץ לבעלות הקדש.⁶ כן הדין גם בקביעת גמר מלאכת כלי לעניין קבלת טומאה,⁷ די במחשבה כדי שהכלי יקבל טומאה. מכאן שבאופן עקרוני האדם נושא באחריות למחשבתו, והחלטה במחשבה יכולה לחול ולשנות מצב משפטי או הלכתי של חפצים. עד כאן עסקנו בענייני איסור והיתר, כעת נבחן את מעמדה של מחשבה לעניין נזיקין. לכאורה מדיני איסור והיתר ניתן להסיק שאדם אחראי על נזק שגרם באמצעות מחשבתו שהפעילה מכונה. אלא שייתכן שלמרות האחריות העקרונית של אדם על מחשבתו, המזיק במחשבה יהיה פטור, מנימוקים מקומיים: כגון, שכדי להתחייב בנזיקין על המזיק לפלוש למרחב של חברו, או בגלל שנוק במחשבה מחייב מעורבות של מכונה, וייתכן שמעורבות זו פוטרת את המזיק. כדי לבחון את דינו של מזיק במחשבה נבחן תחילה את דינו של מזיק בדיבור.

ב. ראיות שמזיק בדיבור חייב

המזיק לחברו במעשה חייב, מלבד זאת מצינו בהלכה שאף מזיק לחברו באמצעות דיבור, נושא באחריות וחייב בתשלום:

(א) מוסר - מי שמסגיר את ממון חברו לשלטון הזר חייב לשלם גם כשעשה כן בדיבור ולא במעשה.⁸

(ב) דיין שטעה וגרם נזק - לדעת חלק מהראשונים⁹ דיין שטעה וגרם נזק (כגון שחייב בטעות והתובע גבה את החוב מהנתבע וכעת לא ניתן לאתר את התובע) חייב לשלם בחלק מהמקרים גם אם לא עשה כל מעשה.

(ג) עדים זוממים - עדים שהוכח שהעידו עדות שקר וחייבו אדם לשלם שלא כדין - חייבים לפצות אותו על הדיבור שלהם שגרם נזק. בגמרא¹⁰ עדים זוממים נמנו כאחד מאבות הנזיקין.

-
4. בבבלי בכמה מקומות (קידושין מא ע"ב ועוד) נאמר שתרומה ניטלת במחשבה והפירוש הרגיל בראשונים (רש"י, רמב"ן, רשב"א וריטב"א גיטין לא ע"ב) הוא שניתן להחיל שם של תרומה במחשבה בלבד. וכן פסקו הרמב"ם, הל' תרומות פ"ד הט"ז והשו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מו: 'הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה'. אולם דעת רש"י, בכורות נט ע"א, והמאירי, שבועות כז ע"א, שתרומה ניטלת רק בדיבור.
 5. שבועות כז ע"ב, רמב"ם, הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב על נדר ונדבה.
 6. לגבי צדקה נחלקו ראשונים ונחלקו להלכה השו"ע והרמ"א, ראה שו"ע, חו"מ סי' ריב סעי' ח ויו"ד סי' רנח סעי' יג.
 7. משנה כלים פכ"ה מ"ט: 'כל הכלים יורדים לידי טומאתן במחשבה', הובאה בבבלי שבת נב ע"ב, סוכה יג ע"ב, קידושין נט ע"א ומנחות סט ע"א. פסקה רמב"ם, הל' כלים פ"ח ה"י.
 8. בבא קמא קטז ע"ב: 'הוא דאחוי אכריא דחיטי דבי ריש גלותא... חייביה רב נחמן לשלומי'. התיאור בגמרא אינו מפרש כיצד הראה אותו אדם על כרי החיטים, אולם מספר ראשונים הדגישו שאותו אדם הראה על הכרי בדיבור (ראב"ד בחידושיו ובשיטה מקובצת קטז ע"ב; פסקי רי"ד קטז ע"ב; פסקי ריא"ז לפרק י הלכה ו אות ד). וכן ברמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ח ה"ג: 'ועמד המוסר ואמר הרי יש לפלוני... במקום פלוני, הועתק לשונו בשו"ע, חו"מ סי' שפח סעי' ב. אולם מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא פ"י סי' מו, הביא תשובת רשב"ם שרק המוסר במעשה נושא באחריות ולא המוסר בדיבור.
 9. תוס', סנהדרין לג ע"א; רא"ש, סנהדרין פ"ד סי' ה וכן פסק הרמ"א, חו"מ סי' כה סעי' א.
 10. בבא קמא ד ע"ב.

בנוסף מצינו בגמרא¹¹ דיון על חיוב בושת כשבייש את חברו בדיבור. אמנם, מסקנת הגמרא שהמבייש פטור, אולם הרא"ש¹² נימק זאת בכך שדווקא חיוב על בושת מותנה בביצוע מעשה.¹³ מכאן שככלל קיימת אחריות נזיקית על דיבור. במקרים אלו אדם נושא באחריות על נזק שאירע מכוח דיבורו, למרות שנזק זה לא אירע במעשה. מידת האחריות לנזק אינה זהה, האחריות במקרה של דיין שטעה ובמוסר הינה במסגרת 'גרמי' - אחריות על גרימת נזק עקיף. לעומת זאת, האחריות של עדים זוממים מוסכמת לדברי הכול, אולם חיובם שונה מחיובי נזיקין רגילים, בכך שחייבים גם אם הנזק לא התבצע בפועל ואפשר שאין ללמוד מחיובם למזיקים אחרים.

ג. סוגיות הנוגעות למזיק במחשבה

עד כאן ראינו מקרים שיש בהם חיוב על גרימת נזק בדיבור, אולם ייתכן שיש לחלק בין דיבור למחשבה.¹⁴ כדי לעמוד על כך, נעיין בשורה של ראיות וסוגיות. תחילה יפרסו הסוגיות ודברי ראשונים האמורים עליהם, ולאחר מכן ידונו הסתירות ומסקנות הסוגיות לפרטיהן.

1. מחיצת הכרם שנפרצה

בברייתא (בבא קמא ק ע"א, בבא בתרא ב ע"א) נאמר:

מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדור, נפרצה - אומר לו גדור, נתייאש ממנה ולא גדרה - ה"ז קידש וחייב באחריותו.

כרם הנטוע בסמוך לשדה זרעים אוסר אותם בהנאה בגלל איסור כלאיים. הברייתא עוסקת בכרם הנטוע בסמוך לשדה זרוע, כשביניהם מחיצה, המתירה את זריעת הזרעים סמוך לכרם. במקרה שנפרצה המחיצה מוטל על בעל הכרם לתקן אותה. אם בעל הכרם לא מילא את חובתו, נאסרים הזרעים ועל בעל הכרם לשלם על כך. הגמרא¹⁵ קבעה שבעל הכרם חייב משום 'גרמי', שבו נחלקו תנאים. הרמב"ן¹⁶ בקונטרס 'דינא דגרמי',

11. בבא קמא צא ע"א.

12. רא"ש, בבא קמא פ"ח ס' יד.

13. כך עולה גם מהגמרא עצמה, שמסיקה מדברי רב פפא הפוטר יריקה על בגדו של אדם מדמי בושת (בשונה מיריקה על גופו) שביישו בדברים פטור, מכאן שהפטור נובע מכך שהבייש לא מגיע לגוף, ולא מכך שהמבייש אינו נושא באחריות על דיבורו.

14. לעניין זה ראה באנציקלופדיה תלמודית ערך 'גרמא בנזקין; גרמי' - בפרק ה' גרמי במחשבה' טורים תעט-תפ.

15. בבא קמא ק ע"א.

16. זו לשונו: 'תו איכא למידק היכי שמעינן מהאי מתניתא דדיינינן דינא דגרמי, הא ממונו הוא דאזיק שהגפנים שלו הם שהולכין ומתערבין עם תבואתו של חברו [ו]אוסרין אותה, ומאחר שעליו לגדור מפני האיסור ולא אמרין בה על הניזק להרחיק את עצמו אמאי לא לחייב לכולי עלמא, הא שורו הוא דלא טפח באפיה מאחר שהיה לו לגדור ולא גדרה, ומפרקי לה רבנן ז"ל להך קושיא דלא מתסר מחמת ערבוב לחודיה אלא מפני שנתיאש מלגדור, ויאושו הוא הגורם האיסור והוא הגורם לו להתחייב, וגמרי לה ממתניתין דתנן במסכת כלאים (פ"ה מ"ו) הרואה ירק בכרם ואמר לכשאגיע לו אלקטנו מותר אמר אלך לביתי כשאחזור אלקטנו אם הוסיף במאתים אסור, ומפרשי מאי מותר שלא נאסר הירק ולא הכרם ומאי אסור שקדש, ושמע מינה דרישא אף על פי שהוסיף מותר מפני שלא נתיאש ודעתו לעקור, אף כאן אלו לא נתיאש ודעתו לגדור לא נאסר בתוספת מאחר דלא [ניחא] ליה ויאושו

נתקשה מדוע מחשיבים את האיסור שנוצר עקב עירוב הגפנים והזרעים כ'גרמי', השנוי במחלוקת תנאים, ולא כנזקי ממונו שחיובם מוסכם? רמב"ן השיב שהיות שאיסור ההנאה הכרוך בכלאיים חל ע"י מחשבת האדם, המתייאש מעירוב הכרם והזרעים, נזק זה מוגדר כ'גרמי'.¹⁷ על פי הרמב"ן לכאורה מוכח שנוצר עקב מחשבה ('נתייאש ממנה') מחייב בתשלום משום 'גרמי'. ראשונים אחרים¹⁸ ביארו בדרכים אחרות מדוע מוגדר הנזק כ'גרמי', ולדבריהם לא צוין השיקול של מחשבת האדם בדיון.

2. כהן המפגל

במשנה (גיטין נד ע"ב) נאמר: 'הכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבים'. כלומר, כהנים שעשו את אחת מעבודות הקרבן מתוך מחשבה שאכילת הקרבן תיעשה אחרי הזמן המותר באכילה, הרי הקרבן פסול ובשרו אסור באכילה והקטרה. בגמרא (נג ע"א) נתבאר שפיגול נחשב 'היזק שאינו ניכר', שנחלקו אמוראים אם מחייב בתשלום מעיקר הדין. להלכה¹⁹ היזק שאינו ניכר אינו נזק מן התורה, וחייב המזיק הינו רק משום קנס. ראשונים נחלקו אם פיגול חל גם במחשבה²⁰ או רק בדיבור.²¹ נמצא שלראשונים שפיגול חל במחשבה יוכח לכאורה שמחשבה המזיקה מחייבת בתשלום, שהרי בגמרא מבואר שאם היזק שאינו ניכר נחשב נזק מעיקר הדין, כהן המפגל חייב מעיקר הדין. הראשונים התייחסו לכך, וכפי שיובא להלן.

3. המוכר שטר חוב וחזר ומחלו

בגמרא (כתובות פה ע"ב) נאמר: 'המוכר שטר חוב לחברו וחזר [המוכר] ומחלו, מחול'. בהמשך הגמרא²² מובא שלדעת המחייב בדינא דגרמי, מוכר שמחל על החוב, חייב לשלם

ומחשבתו הוא שאסרו והוא שחייבו לשלם, ותנן גמי (פ"ז מ"ז) הרוח שעלעלה את הגפנים יגדור מיד ארעו אונס מותר, כך תירץ הרב רבי יצחק הצרפתי ז"ל בעל התוספות.

17. כדברי רמב"ן אלו כתב גם האור זרוע, בבא קמא ס' קלז.

18. רמב"ן, קונטרס דינא דגרמי, הביא דעת 'יש אומרים' שהיות שהנזק הוא הלכתי, לכן הוא מוגדר כ'גרמי'. רמב"ן הקשה על דעתם מדין 'היזק שאינו ניכר' בגיטין נג ע"א שמשמעו נזק הלכתי. כפי הנראה לדעתם בכלאיים יש להבדיל בין פעולת הגפנים שהיא צמיחה, לבין התוצאה המופשטת שהיא 'עירוב הכרם והתבואה' שאסורה. תוצאה מופשטת זו נחשבה בעיני ראשונים כ'גרמא' (כיוונים אחרים בביאור דעת ה"א ברמב"ן, ראה בחידושי רבי שמואל (רוזובסקי) בבא בתרא ס' ג). יד רמ"ה, בבא בתרא ב ע"א למד מדין מחיצת הכרם שכל מי שמוטלת עליו חובה לעשות משהו, וכתוצאה מחובה זו אירע נזק, נחשב מזיק ב'גרמי'. לדעתו, פעולת הצמיחה אינה מוגדרת כנזק, כנראה משום שצמיחת הגפנים מתרחשת בתוך רשות המזיק, וממילא היה עלינו לראות את הנזק רק כ'גרמא' שכן לא עשה דבר. אולם הדרישה ההלכתית לגדור, עושה את בעל הכרם למזיק ב'גרמי'. כך גם לשון המאירי, בבא בתרא ב ע"א: 'ואף על פי שלא עשה מעשה הואיל והותרה לגדור ולא עשה ואח"כ בא ההיזק הרי הוא כעושה בידים'. בכיוון זה הלך גם בשו"ת הרשב"א, ח"ג ס' קז.

19. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ג; שו"ע, חו"מ ס' שפה סעי' א.

20. רמב"ן, קונטרס דינא דגרמי; רשב"א וריטב"א, גיטין נג ע"א; ר"ש משאנץ בדרך אחת בשיטה מקובצת בבא מציעא מג ע"ב; מאירי, פסחים סג ע"א. וכן פשוטו הרמב"ם, הל' פסולי המוקדשים פ"ג ה"א כפי שכתב המשנה למלך על אתר.

21. תוס', בבא מציעא מג ע"ב; רא"ש, הלכות ספר תורה ה"ג. לסיכום שיטות הראשונים בעניין ראה עולת שמואל (רוזנר), עמ' קלז-קמו.

22. כתובות פו ע"א.

על הנזק שנגרם לקונה השטר. בדרך כלל, מחילה ובכלל זה מחילת חוב, נעשית בדיבור.²³ דעת המהרש"ל²⁴ ועוד²⁵ שמחילת חוב חלה גם בלב. כאמור לעיל, מוכר שטר שמחל על חובו חייב לשלם ללוקח, דין זה נאמר בפשטות²⁶ בכל מחילה,²⁷ ולכאורה מכאן שגם מחילה בלב מחייבת לשלם למרות שהנזק נגרם באמצעות מחשבה. בספר 'נחל יצחק'²⁸ חלק מכוח טענה זו על מהרש"ל, והסיק שמחילה בלב אינה תקפה, מפני שלא ייתכן שהיא תחייב את המוחל בתשלום על מחשבה בלבד.²⁹ סברת ה'נחל יצחק' נובעת מסוגיית העושה מלאכה בפרת חטאת שתובא להלן.

4. העושה מלאכה בפרה אדומה

בגמרא (גיטין נג ע"א), אגב הדיון אם היזק שאינו ניכר נחשב נזק מעיקר הדין, הובאה ברייתא: 'העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים'. בתחילה הבינה הגמרא שפטור מדיני אדם, מפני שההיזק אינו ניכר. אחר כך דחתה הגמרא את ההסבר הזה, ופירשה שמדובר שהכניס עגלה, המיועדת להיות פרה אדומה, למכלאה במטרה כפולה - כדי שתינק מאימה ואגב כך גם תדוש את התבואה המפוזרת במכלאה. רש"י³⁰ פירש שפטור משום שהנזק אירע באמצעות המחשבה - בגלל **שהתכוון** שהעגלה תעשה מלאכה (תדוש את התבואה), הפוסלת פרה אדומה, משמע שהמזיק

23. הראשונים דנו אם מחילה צריכה קניין, ורובם הסיקו שאינה צריכה קניין, ראה מחלוקת בה"ג ותוס' בתוס', סנהדרין ו ע"א, להלכה פסק השו"ע, חו"מ סי' יב סעי' ח שמחילה אינה צריכה קניין.

24. ביאור מהרש"ל לסמ"ג, עשה מח.

25. ראה באנציקלופדיה תלמודית ערך 'מחילה', טורים תרב-תרד, ובפרט ציונים 301, 312.

26. מלבד סתימת הדין המראה שגם כשמוחל במחשבה חייב לשלם. יש להוכיח זאת מדברי התוספות, כתובות פו ע"א. תוספות הוכיחו שהמוחל חייב לשלם רק את הסכום ששולם על השטר ולא את סכום החוב המלא מכך שרב נחמן ייעץ לקרובתו למחול כדי שתרוויח, ואם הייתה חייבת לשלם את מלוא הסכום שבשטר לא הייתה מרוויחה דבר. אולם אם יכולה למחול בלב הרי שגם למחייב מזיק ב'גרמי' יכולה למחול ולהיפטר לגמרי, כך שאין ראייה מהו סכום החיוב.

27. ואין לומר שהודעתו שמחל היא הנזק, שהרי בהודעה זו מקיים את הדין ואינו יוצר נזק. ומסתבר גם שיש להאמין לטוען שמחל, שהרי בידו למחול ומי שבידו לעשות דבר נאמן עליו (באיסורין עד אחד נאמן כשבידו ליצור את האיסור וההיתר, יבמות פח ע"א. אב נאמן שקידש את בתו שבידו לקדשה, קידושין סד ע"א. כהן נאמן להעיד שזה בנו וכהן שבידו להאכילו תרומה, כתובות כה ע"א. נאמן לומר שמעות של יורשים שייכים להקדש או מעשר שני כשבידו ליטלם, סנהדרין ל ע"א. בעל שאמר גירשתי את אשתי נאמן שבידו לגרשה, בבא בתרא קלד ע"ב). הנחל יצחק, סי' צח אות א ענף ה, נקט שנאמן רק במיגו שיכול למחול בפה וממילא חייב לשלם כפי שהיה חייב אם היה מוחל בדיבור. אולם הדבר תמוה, שמי שבידו ליצור תוצאה נאמן מפני שיכול לעשותה, ולכן יש להאמין לו מפני שבידו למחול בלב למרות שייפטר מלשלם, וכן כתב השואל ומשיב, תליתאה חלק ב סי' קמב, שנאמן לומר שפיגל בלב לפסול את הקרבן, לולי שאין אדם משים עצמו רשע, וממילא לעניין ממון תועיל הודאתו גם כשמישים עצמו רשע.

28. נחל יצחק, חו"מ סי' צח אות א ענף ה.

29. הנחל יצחק הרחיב את טענתו לכך שייפטר גם כשמוחל בדיבור, כיוון שגם כשהכניסה לרבקה שתינק ותדוש ואמר זאת בפיו פטור לדעתו, היות שדי במחשבה, וממילא אם מחילה בלב תועיל ייפטר גם כשמוחל בפה מפני שדי במחשבה.

30. רש"י, גיטין נג ע"א ד"ה ותדוש. זו לשונו: 'דתשלומין ליכא אמעשה ידיו דאמר לטובה הכנסתיה שתינק ופסולה לא הוי אלא מחמת מחשבתו שנתכוין אף שתדוש וגרמא בניזקין פטור דאמחשבה לא מחייבין ליה דפסולה מחמת מחשבה הוא כדאמר (פסחים כו): עובד דומיא דעבד דניחא ליה'. וראה להלן דיון בדעתו.

במחשבה פטור. גם רשב"א, ריטב"א ור"ן פירשו שהעושה מלאכה בפרת חטאת פטור משום שהנזק נעשה במחשבה בעלמא. ומשמע שהמזיק במחשבה פטור. הרא"ש בפסקיו³¹ ובעל 'אור זרוע' (במסקנתו)³² והר"י קרקושא³³ פירשו אף הם שלתשובת הגמרא העושה מלאכה בפרת חטאת פטור משום שהנזק נעשה ב'מחשבה בעלמא'. למרות זאת הם סבורים שסוגיה זו לא נפסקה להלכה, שכן לרבי מאיר המחייב מזיק ב'גרמי', גם העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת באמצעות היסח הדעת חייב לשלם.³⁴ לשיטת הרא"ש, הברייתא בגיטין הפוטרת מלשלם, חולקת על רבי מאיר וסבורה שמזיק ב'גרמי' פטור. לדעתו, נזק במחשבה נכלל ב'גרמי' ולכן מחייב תשלום להלכה.

5. הגדרת 'גרמי' על פי הראב"ד

הראשונים דנו מהי ההבחנה (והאם אכן ישנה הבחנה) בין 'גרמא' ל'גרמי', וקיימות מספר שיטות להסביר את ההבדל, שאינן נוגעות לענייננו. הראב"ד³⁵ סובר שההבחנה בין 'גרמא' בנזיקין שפטור בדיני אדם ל'גרמי' שחייב בדיני אדם, היא ש'גרמי' נגרם ע"י גוף האדם, דיבורו או מחשבתו ואילו 'גרמא' נגרם ע"י ממונו. וביאר שבמחיצת הכרם שנפרצה חייב לשלם מפני שמזיק במחשבתו.³⁶

31. רא"ש, בבא קמא פ"ט ס' יג, בבא בתרא פ"ב ס' יז. הפלפולא חריפתא על הרא"ש בבא קמא פקפק במקוריות של קטע זה, אולם העיר שמכך שנזכר ברא"ש בשני מקומות נראה שמדובר בקטע מקורי. לכן יש להוסיף את המקבילות שבדברי האור זרוע ור"י קרקושא. אמנם אין להסיק מכאן מהי דעתו של הפלפולא חריפתא על מזיק במחשבה בהיזק ניכר, שכן דבריו אמורים בהיזק שאינו ניכר. דברי הרא"ש בפסקיו סותרים את דבריו בתוספותיו גיטין נד ע"ב שמובאים להלן.

32. אור זרוע, בבא קמא ס' קלז.

33. בבא בתרא כב ע"ב.

34. על פי ההנחה שהיזק שאינו ניכר נחשב נזק. יש לציין שלמאן דאמר היזק שאינו ניכר אינו היזק וחיובו רק משום קנס, לא הוצרכה הסוגיה בגיטין ליישב את דין העושה מלאכה במי חטאת ופרת חטאת. ולכן, כפי שכתב מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא פ"ט ס' כו, דברי הרא"ש אינם להלכה משום שההיזק אינו ניכר, רק שיש בהם נפקא מינה שבהיזק ניכר יתחייב גם להלכה. לדברי מהרש"ל אלו הסכים שער המלך, על הרמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ג, וביאר על פי זה מדוע פטר הרמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ה את המסיח דעתו מפרה אדומה: 'הכניס פרה למרבק כדי שתינק ותדוש והסיח דעתו ממי חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים', אף שפסק בהל' חובל ומזיק פ"ז ה"ז, שגורם להיזק חייב. וראה להלן בשיטת הרמב"ם.

35. ראב"ד, חידושים בבא קמא צח ע"ב, הובאו דבריו בשיטה מקובצת. זו לשונו: 'גם יש לדקדק כיון דדינין דינא דגרמי מאי טעמא אמר גרמא בניזקין פטור. וי"ל דגרמא בניזקין שהוא פטור בנזקי ממונו הוא כגון אשו ונעורת פשתן שלו אבל נזקי גופו בין שהוא נזק בידים בין שהוא מזיק בדיבורו כגון מסור וכגון מראה דינר לשלחני ונמצא רע ואפילו במחשבתו כגון מחיצת הכרם שנפרצה ונתיאש הימנה ולא גדרה אחר שהתרו בו שתי פעמים מזיק הוא במחשבתו ובכוונתו וחייב ורבה דלא דאין דינא דגרמי לא סבירא ליה כרבי מאיר דדאין כדאיתא לקמן'.

36. הראב"ד החשיב את הנזק כ'גרמי' ולא כנזק בידיים, בדומה לרמב"ן המובא לעיל. מדברי רמב"ן מבואר שהסיבה שאין זה נזק בידיים היא מפני שהמחשבה גורמת לגפנים שיאסרו את התבואה. אולם מדברי הראב"ד נראה שלא נתכוון לדחות את האפשרות שהגפנים האוסרות ייחשבו כממון המזיק שחייב עליו לדברי הכול, אלא שייחשב כמזיק ב'גרמא'. ואם כן נראה שסבר כדעה ששלל הרמב"ן שהגפנים רק גורמות לאיסור שיבוא ואינן מזיקות בעצמן. רק שהראב"ד מחשיב מצב כזה כ'גרמא', ורק מפני שנגרם ע"י מחשבת האדם עצמו חייב בתשלום כ'גרמי'.

6. סיכום ביניים

לכאורה לפנינו מחלוקת סוגיות: בסוגיית העושה מלאכה בפרה אדומה מצינו שהמזיק במחשבה פטור, ואילו בסוגיית כהן המפגל מצינו שהמזיק במחשבה חייב. כמו כן ראינו שיש לכאורה מחלוקת בין הפוסקים, ראשונים ואחרונים, בשאלה האם מחשבה שגרמה נזק מחייבת לפצות את הניזק. לדעת הראב"ד, הרמב"ן והרא"ש מחשבה מחייבת וכן עולה משיטת מהרש"ל, ואילו לדעת רש"י, ריטב"א, ר"ן ורשב"א מחשבה אינה מחייבת בניזקין. כעת נראה כיצד יישבו הפוסקים את כלל הסוגיות עם שיטתם.

ד. דיון בסתירות בסוגיות הגמרא ובראשונים

1. יישוב הסתירה בין מפגל לבין פסילת פרה אדומה

הראשונים עמדו על הסתירה שבין פיגול שמחייב תשלום גם על נזק שנגרם במחשבה, לבין מחשבת עבודה בפרה אדומה שאינה מחייבת בתשלום. ותירצו בכמה דרכים: דעת הר"ש משאנץ (בדרך השנייה³⁷) - מחשבת פיגול היא מחשבה ממוקדת לפסול, לעומת מחשבת היסח הדעת במי אפר פרה אדומה, והמחשבה שפרה אדומה תעשה מלאכה תוך כדי שהיא יונקת, שאינן מחשבות מפורשות לפסול ולכן אינן פוסלות.³⁸ דעת הר"ש משאנץ (בדרך הראשונה) ותוספות הרא"ש - פיגול חל רק בדיבור, ואילו מחשבה המזיקה אינה מחייבת. דעת הרמב"ן³⁹ רשב"א וריטב"א - פיגול נחשב נזק במעשה היות שהוא חל בעבודות הקרבן (כגון, כהן שעושה עבודה בקרבן, למשל, זריקת הדם, כדי לאכול בשרו לאחר הזמן המותר). כלומר המחשבה מצטרפת למעשה ומגדירה אותו, ולכן ניתן לומר שהנזק נגרם ע"י השחיטה ולא ע"י המחשבה. לדרך הראשונה (הר"ש משאנץ בתירוץ השני) עולה שנזק במחשבה מחייב, אולם לכאורה משתמע מכללל משתי השיטות האחרונות שמזיק במחשבה אינו נושא באחריות בדיני אדם. וכהן המפגל חייב לשלם מפני שאינו נחשב מזיק במחשבה, אלא במעשה.

2. דעת ריטב"א

אולם נראה שדברי הגמרא הפוטרים מזיק במחשבה (כגון, בסוגיית פרה אדומה) אמורים רק כאשר התוצאה של המחשבה היא 'היזק שאינו ניכר', וייתכן שכאשר המחשבה תגרום להיזק ניכר, המזיק יתחייב. ואכן הריטב"א כתב בפירוש שהסיבה לפטור שבגמרא קיימת

37. עליה הסיק הר"ש משאנץ 'וכל זה דוחק'.

38. לשון תוס' שאנץ, הובא בשיטה מקובצת בבא מציעא מג ע"ב: 'וההיא דפגלו במקדש כיון שמתכוין בפירוש לפוסלו ולפוגלו חשיב היזק לא בדיבורייהו. בהכניסה לרבקה שתדוש ולא תינק ודוקא בתינק ותדוש פטור מדיני אדם אבל בתדוש לחודיה חייב בדיני אדם'. חילוק זה הורחב בקובץ שיעורים, בבא קמא אות קכט ובשיעורי רבי שמואל (רוזובסקי), בבא בתרא ב ע"א אות לג.

39. הרמב"ן, קונטרס דינא דגרמי, לימד את העיקרון שפיגול נחשב נזק במעשה, אולם לא התייחס להקבלה שבין פיגול למי חטאת אלא לקושיה אחרת, היות שלדעתו נזק במחשבה נחשב 'גרמי', וכמובא לעיל, נתקשה מדוע לא למדו שלר' מאיר חייב ב'גרמי' מהמשנה שמחייבת כהן המפגל, שהרי הוא מזיק במחשבה וממילא נחשב רק 'גרמי'. ועל כך השיב שמחשבת הפיגול מגדירה את המעשה וממילא נחשב מזיק במעשה.

רק בהיזק שאינו ניכר. בו חייב רק במעשה ולא במחשבה, אבל בהיזק ניכר חייב גם על מחשבה. ומכיוון שכלאי הכרם נחשבים להיזק ניכר⁴⁰ מחשבה זו מחייבת בתשלום. הסבר הדבר - גם מי שמחייב ב'היזק שאינו ניכר' מחייב דווקא כשפעולת הנזק ניכרת, אבל אם גם תוצאת הנזק אינה ניכרת וגם מעשה הנזק אינו ניכר, אין חיוב. כך נראה גם מלשון תוס' שאנן⁴¹ ותוס' הרא"ש.⁴² לפיכך, יעלה מדבריהם שבמקרה בו אנו דנים, שנגרם נזק ניכר בעזרת מחשבה - המזיק יהיה חייב לכולי עלמא.⁴³

3. דעת רמב"ן

מסתבר שלדעת הרמב"ן מזיק במחשבה חייב גם בהיזק שאינו ניכר. שכן רמב"ן סבר שהנזק בכלאיים נחשב היזק שאינו ניכר, ובכל זאת חייב את המזיק בכלאיים במחשבה⁴⁴ (ועל רקע זה הקשה שהגמרא תוכיח ממפגל שמזיק בגרמי חייב). מעתה חוזרת השאלה, מדוע לדעת הרמב"ן, העושה מלאכה במי חטאת במחשבה פטור, הרי מחשבה נחשבת כ'גרמי' וחייב עליה בנזיקין? ואין לומר ששיטת הרמב"ן היא שעל פי ההלכה שהמזיק ב'גרמי' חייב, גם העושה מלאכה במי חטאת במחשבה חייב, שכן רמב"ן הביא ברייתא זו להלכה, בניגוד לרא"ש ו'אור זרוע' שהובאו לעיל. יישוב הקושי לדעת רמב"ן ייתכן בכמה דרכים:

40. תוס', בבא בתרא ב ע"ב; רמב"ן, קונטרס דינא דגרמי.
41. דברי התוס' שאנן הובאו בשיטה מקובצת, בא מציעא מג ע"ב כשהוכיח שפיגול חל רק בדיבור: 'ועוד אמרין בהניזקין כהנים שפגלו מזידין חייבים ומייתי לה על חזקיה דאמר דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק ואי במחשבה בעלמא היכי מחייב והא העושה מלאכה במי חטאת פטור מדיני אדם אפילו לחזקיה אף על גב דאסח דעתיה **דלא חשיב כהיזק שאינו ניכר דעלמא הואיל דליכא אלא במחשבה בעלמא**, הרי שטענתו היא שהיזק כזה לגמרי אינו ניכר.
42. תוס' הרא"ש, גיטין נד ע"ב, כשקבע שפיגול נעשה דווקא בדיבור ולא במחשבה, כתב: 'ויש להביא ראיה ממתני' דכהנים שפיגלו במקדש מזידין חייבין דמשמע לעיל למ"ד היזק שאינו ניכר שמי' היזק שוגגין פטורין מפני תיקון העולם מזידין חייבין מן הזין ואי במחשבה היכי מחייב והא אמרין דהעושה מלאכה במי חטאת פטור מדיני אדם אפי' לחזקי' אף על גב דאסח דעת' דלא חשיב כהיזק שאינו ניכר הואיל וליכא אלא מחשבה בעלמא'.
43. לעיל הובאה סוגיית מחילת חוב במחשבה כמקור לכך שמחשבה המזיקה מחייבת תשלום. אולם יש להעריך זאת מחדש לאמור כאן. שכן החיוב תלוי בכך שמחילת חוב נחשבת להיזק ניכר. ואכן זו דעת רוב הראשונים (פשטות רמב"ן בקונטרס דינא דגרמי וכתובות פה ע"ב; רשב"א, גיטין נג ע"ב; ריטב"א ור"ן, גיטין נג ע"א, שמחילה נחשבת היזק ניכר מפני שנטל ממון מאחד והביאו לאחר ואינו יכול לומר לו 'הרי שלך לפניך'. בדומה לכך בתוספות, גיטין מא ע"א. וראה חידושי הרי"מ, סנהדרין לג ע"א). אולם דעת ראב"ד, כפי שהובאו דבריו בשיטה מקובצת כתובות פה ע"ב, וברמב"ן, כתובות פה ע"ב, וספר התרומות, שער נא חלק ו, שמוחל שטר חוב נחשב היזק שאינו ניכר, ולדעתם מדיני נזיקין ייפטר במחילה במחשבה, שכן זו מחשבת היזק שאינו ניכר שפטורה (ספר התרומות עצמו חייב במוחל שטר חוב שלא מדיני נזיקין אלא משום אחריות על המכר, ולדעתו שורף שטר שונה ממוחל, בניגוד לפשטות הגמרא כתובות פו ע"א שמחייבת בשניהם מדיני נזיקין).
44. זו לשון הרמב"ן: 'ויש לומר דהאי נמי היזק שאינו ניכר הוא ומשום קנסא מחייב ליה ר' מאיר, שכל הגורם לממונו של חברו שיאסר חייב דומיא דמטמא ומדמע ומנסך ומפגל, והיינו דתניא אומרין לו גזור משום דבעי התראה כדכתיבנא לאידך סברא, ואף על גב דהתם קנסא הוא והיכא דגלו רבנן בלחוד כגון מטמא ומדמע חייב וכל היכא דלא פרישו [לא], כדאמרין חזרו לומר אף המנסך דמקנס לא גמרינן כדאיתא לקמן באידך הגוזל (ק"ז א'), איכא למימר כיון דכל הני מנו, כל האוסרין במשמע ובכולן קנסו, אלא כיון שאין האיסור בא מחמת מעשה אלא מחמת מחשבה גמרינן מינה דמחשבה כמעשה לר"מ ושמע מינה דדאין דינא דגרמי, וכל שכן הוא ומה הכא דהיזק שאינו ניכר הוא ומדינא לא שמיה היזק עביד גרמא כמעשה, בהיזק הניכר לא כל שכן'.

א) מחשבת מלאכה בפרה אדומה אינה מחשבה הפוסלת, שכן היא מהווה רק תנאי הלכתי, והעיקר הוא המעשה (הדישה שביצעה הפרה האדומה), ולכן נחשבת המחשבה 'גרמא'. לעומת זאת, מחשבה בכלאיים יוצרת את הנזק, ולכן היא נחשבת 'גרמי'. כך כתבו 'לבוש מרדכי'⁴⁵ וב'שיעורי רי"ד סולובייצ'ק'⁴⁶.

ב) דברי הגמרא בסוגיית פרה אדומה, שמחשבה שגרמה לנזק היא בגדר 'גרמא', לא נשארו למסקנה, היות שהם נאמרו מתוך הנחה שהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, אולם, למסקנה היזק שאינו ניכר אינו מחייב מעיקר הדין אלא משום קנס, ממילא אין צורך בתשובת הגמרא שמדובר במחשבה שגרמה נזק. כיוון שגם העושה מלאכה בידי ממש בפרה אדומה פטור משום שהיזק שאינו ניכר אינו היזק. למבואר עד כה, לדברי הכול⁴⁷ המזיק במחשבה חייב לשלם (לפחות כ'גרמי'), ונחלקו רק בהיזק שאינו ניכר: לריטב"א, תוס' הרא"ש ותוס' שאנץ פטור במחשבה, ואילו לרמב"ן, רא"ש, 'אור זרוע' ור"י קרקושא חייב.⁴⁸

4. דעת רש"י

לכאורה יש להבין מרש"י שלדעתו מזיק במחשבה פטור בכל מקרה, ולא רק בהיזק שאינו ניכר. שכן בברייתא (גיטין נג ע"א) נאמר: 'העושה מלאכה במי חטאת ופרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים', ונתקשה הגמרא לדברי האומר היזק שאינו ניכר שמיה היזק מדוע פטור מדיני אדם. והשיבה שמדובר שהכניס את הפרה למכלאה כדי שתניק ותדוש את התבואה המפוזרת שם. רש"י שם פירש:

דתשלומין ליכא אמעשה ידיו דאמר לטובה הכנסתיה שתניק ופסולה לא הוי אלא מחמת מחשבתו שנתכוין אף שתדוש וגרמא בניזקין פטור דאמחשבה לא מחייבין ליה דפסולה מחמת מחשבה הוא.

משמע שלדעת רש"י נזק במחשבה נחשב 'גרמא', ולכן המזיק פטור, ולא משום שבמחשבה ההיזק אינו ניכר כלל.⁴⁹ לכאורה יעלה מכך שלשיטת רש"י יש לפטור כל

45. לבוש מרדכי (אפשטיין), בבא בתרא ס' ד אותיות ב-ג.

46. שיעורי רי"ד סולובייצ'ק על בבא קמא נו ע"א.

47. אולם ראה בספר פרי משה (סגל), אדם המזיק, עמ' 536-537, שציטט את מחלוקת הראשונים כמחלוקת כללית במזיק במחשבה.

48. באחרונים מצינו הבחנות נוספות בין מחשבות המקימות אחריות נזק למחשבות שאינן מקימות אחריות לנזק. לבוש מרדכי (אפשטיין), בבא בתרא ס' ד אות ב-ג ורי"ד סולובייצ'ק, שיעורי רי"ד סולובייצ'ק על בבא קמא נו ע"א, נקטו שהמחשבה במי חטאת היא רק תנאי הלכתי וממילא לא היא שעושה את המלאכה, ולכן נחשבת רק 'גרמא'. שיירי קרבן, גיטין ל ע"א ד"ה מתני' מסייעא, למד מדברי הירושלמי שמחשבה שבה מכוון להזיק נחשבת מעשה ואילו כשלא כיוון להזיק פטור על מחשבתו. אבני נזר, יו"ד ס' תע אות ו, פירש שלרש"י בגיטין מחשבה דינה 'גרמא', וקבע שלמרות זאת מחשבת ייאוש בכלאיים אינה 'גרמא', מפני שהעובדה שמוטל על הבעלים לעשות מעשה בסגירת המחיצה מגדירה את המחשבה כמעשה. בכך פירש האבני נזר את דברי הרמב"ן בדומה לדברי רמ"ה ומאירי, לעיל הערה 18.

49. זו גם ההבנה שעמדה ביסוד דברי האור זרוע, רא"ש ור"י קרקושא שהובאו לעיל, שכן לאחר שהגדירו 'גרמי' כנזק מיידי הקשו שבגמרא בגיטין נאמר בעושה מלאכה במי חטאת שניזק במחשבה הוא 'גרמא' ופטור, והשיבו שדין זה אמור לפוטרים ב'גרמי', אבל המחייבים ב'גרמי' יחייבו גם נזק במחשבה. אם כן גם לדעתם פירוש דברי הגמרא הוא שניזק במחשבה הוא 'גרמא', ולא שניזק במחשבה הוא היזק שאינו ניכר כפי שפירש הריטב"א.

מזיק במחשבה. אולם אין הדבר כן, שכן רש"י עצמו⁵⁰ סבור שאין להבדיל בין 'גרמא' ל'גרמי' ומחלוקת התנאים היא בכל הגורם נזק לחברו, אם חייב לשלם בדיני אדם. ממילא, כשנאמר בגמרא שפטור משום 'גרמא', פטור זה הוא רק לדעת התנאים הפוטרים גורם נזק, אבל להלכה⁵¹ שהגורם נזק חייב, יתחייב גם המזיק במחשבה.⁵² בכך שיטת רש"י דומה לשיטת ה'אור זרוע' והרא"ש המובאת לעיל, שהפטור של מזיק במחשבה הוא רק לשיטה שפוטרת ב'גרמי', שלא נפסקה להלכה. אלא של'אור זרוע' ורא"ש יש הבדל בין 'גרמא' ל'גרמי', ומזיק במחשבה הוא 'גרמי'. ואילו לרש"י אין הבדל בין 'גרמא' ל'גרמי', ומזיק במחשבה הוא 'גרמא', ובכל זאת חייב. בנוסף יש להציע הסבר אחר בעיקר דעת רש"י, לפיו, כוונת רש"י היא שהכנסת הפרה לרבקה גורמת לפרה לעשות מלאכה הפוסלת אותה. אולם אין מכניס הפרה לרבקה נחשב כעושה מלאכה בעצמו בפרה, אלא כמי שגורם לפרה שתעשה את המלאכה ותפסול את עצמה.⁵³ כלומר, לדברי רש"י מחשבה שגרמה נזק אינה מחייבת רק כאשר הנזק נגרם עקב המעשה של הפרה. אולם, כאשר המחשבה גרמה לנזק באופן ישיר - המזיק יהיה חייב. על פי הסבר זה, בפרה אדומה מדובר ב'גרמא' במונח הרגיל שלה, פעולה (מחשבת האדם) הגורמת לדבר אחר שיעשה נזק (הפרה האדומה שדשה בעצמה) ראה עוד על כך בהערה 46.

ה. שיטת הרמב"ם

נראה שלרמב"ם יש שיטה משלו בעניין זה. שכן הרמב"ם⁵⁴ קבע שהזיק שאינו ניכר פטור מן התורה וחייב רק משום קנס כאשר הזיק במזיד. כך פסק בעניין מי חטאת ופרת חטאת (הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ד):

העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת במזיד חייב לשלם בשוגג פטור.

-
50. רש"י, בבא בתרא כב ע"ב, וכן הבינו דבריו רמב"ן, בבא בתרא כב ע"ב, והש"ך, חו"מ סי' שפו ס"ק ד (וראה שם דעת מהרש"ל בים של שלמה, בבא קמא פ"ב סי' לז).
51. רש"י עצמו לא פירש בבירור כמי הלכה. אולם הרמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ז, שאף הוא השווה ביניהם (ראה ש"ך, חו"מ סי' תיח ס"ק ד וסמ"ע, חו"מ סי' שפו ס"ק א) הכריע ש'כל הגורם להזיק ממון חבירו חייב לשלם'.
52. ובזה שוותה בפועל שיטת רש"י לשיטת האור זרוע, רא"ש ור"י קרקושא, שמחייבים את העושה מלאכה בפרת חטאת ומי חטאת במחשבה, מפני שדנים להלכה 'דינא דגרמי'. רק שהם חלוקים במשמעות 'גרמי', שלרש"י בכל 'גרמא' חייב ואילו לדבריהם ב'גרמא' פטור אלא שמחשבה זו מוגדרת 'גרמי' ולכן מחייבת תשלום בדיני אדם. ועדיין יש לדון אם הדברים תלויים זה בזה. כי אפשר שפירוש רש"י בגיטין עומד לעצמו בביאור הגמרא, שמחשבה נחשבת 'גרמא'. וגם ראשונים המחלקים בין 'גרמא' ל'גרמי' עשויים לסבור שנוזק במחשבה דינו 'גרמא' ולא 'גרמי' וממילא פטור עליו. אולם להסבר השני שנתבאר בדברי רש"י לא פטר רש"י כל מחשבה.
53. לפי הסבר זה, הסיבה שמכניס פרה לרבקה כדי שתדוש חייב, ואינו נחשב 'גרמא' היא שכשמטרת ההכנסה מובהקת היא מהווה מעשה של שימוש בפרה ולא רק גורמת לפרה שתעשה מלאכה בעצמה. מדברי תוס', בבא בתרא כב ע"ב, נראה שהבינו שהחושב כדי שתינק ותדוש אינו נחשב שהוא עושה בה מלאכה אלא גורם לבהמה שתעשה מלאכה כאשר תדוש לאחר זמן, שחילקו שני חילוקים בין 'גרמא' ל'גרמי': 1. 'גרמי' הוא כשעושה בעצמו הנזק ו'גרמא' כשגורם לאחר שיעשה. 2. 'גרמי' הוא נזק מידי 'גרמא' לאחר זמן. משמע שחילוקים אלו תקפים גם לגבי עושה מלאכה בפרת חטאת שנחשב שגורם לאחר שיעשה הנזק, והנזק קורה לאחר זמן. הבנה זו אפשרית רק אם לא מחשבתו היא שעושה את הנזק אלא מעשיה של הפרה.
54. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ז הל' א-ג.

אולם בהלכה הבאה כתב:

הכניס פרה למרבק כדי שתינק ותדוש והסיח דעתו ממי חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

דין זה דורש הסבר, שהרי הוא מבוסס על תירוצי הגמרא לשיטה שהיזק שאינו ניכר נחשב נזק מעיקר הדין. אולם, הרמב"ם אינו זקוק לתירוצים אלה, שכן לדעתו היזק שאינו ניכר אינו נחשב נזק מן הדין. ה'מגיד משנה'⁵⁵ פירש שהרמב"ם שפוסק שהמזיק היזק שאינו ניכר במזיד חייב מדרבנן, סובר שתירוצי הגמרא נדרשים גם לשיטה שהיזק שאינו ניכר אינו נזק מן הדין, אלא כקנס. ולכן כתב הרמב"ם שפטור כשהכניס פרה אדומה לדוש מפני שהנזק נגרם עקב כוונתו 'שתינק ותדוש'. הסבר תשובת הגמרא לשיטת ה'מגיד משנה' יכול להיות ככל אחד מן הראשונים האמורים לעיל.⁵⁶ אין ברמב"ם רמז לאחת השיטות, אולם ככל שסיבת הפטור היא שאין חיוב על נזק במחשבה, הרי שעל פי שיטת ה'מגיד משנה' ייתכן שגם הרמב"ם סבר שמזיק במחשבה פטור. אולם לדעת 'שער המלך'⁵⁷ הרמב"ם סבור שהמכניס פרה אדומה 'כדי שתינק ותדוש' נחשב למזיק בשוגג, מפני שכוונתו גם לפעולה שמטיבה לפרה (תינק). ממילא לשיטת הרמב"ם הוא פטור כדין היזק שאינו ניכר בשוגג. נמצא שלדעתו המכניס פרה כדי ש'תינק ותדוש' פטור בגלל שהוא שוגג ולא בגלל שהיזק במחשבה.⁵⁸

1. סיכום ביניים

לדעת הרא"ש בפסקיו, 'אור זרוע' (בתירוצו הראשון) ור"י קרקושא מזיק במחשבה חייב לשלם מ'דינא דגרמי' בין בהיזק ניכר ובין בהיזק שאינו ניכר (למאן דאמר שמיה היזק, ולהלכה רק במזיק במזיד). כך גם עולה מדברי **רמב"ן** ב'קונטרס דינא דגרמי'. **לדעת הריטב"א ותוספות שאנץ (בתירוצו הראשון)** מזיק במחשבה חייב כשהיזק ניכר. אולם בהיזק שאינו ניכר פטור גם למאן דאמר שהיזק שאינו ניכר נחשב נזק. **לתוספות שאנץ (בתירוצו השני) ול'אור זרוע' (בתירוצו השני)** מחשבת נזק מפורשת מחייבת בתשלום, ומחשבת נזק שאינה מפורשת אינה מחייבת. **לדעת רש"י** ייתכן שמחשבת נזק אינה מחייבת, אולם פטור זה כנראה נכון רק לדעה שמזיק ב'גרמא' ו'גרמי' פטור, שאין הלכה כמותה. ולכן למסקנה נראה שגם רש"י סבר שמחשבה שגרמה נזק - מחייבת. **לדעת ה'שיירי קרבן'** מחשבת נזק מחייבת רק כשמתכוון להזיק וכשאינו מתכוון להזיק פטור. **לדעת ה'נחל יצחק'**⁵⁹ **וה'אבני נזר'** כל מזיק במחשבה הוא 'גרמא', ופטור מדיני אדם. אם

55. שם, ה"ה.

56. להוציא, דרך הרא"ש הדוחה את הברייתא מהלכה, שהרי הרמב"ם פסק אותה להלכה.

57. שער המלך על הרמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ד.

58. כך גם לפי ההסבר ברמב"ם שהציעו יד המלך (לנדא) ור' חיים הלוי (בתחילת דבריו): לפיו לרמב"ם אם יכניס את הפרה למכלאה כדי שתדוש יתחייב כגזלן ולא כמזיק, אולם אם הכניסה כדי שתינק אינו גזלן מפני שמכניסה לצורך עצמה. גם להסבר זה לא הביא הרמב"ם הגבלה כלשהי במזיק במחשבה.

59. הנחל יצחק לא כתב במפורש שדעתו לפטור גם מזיק במחשבה בהיזק ניכר, אולם כך עולה מדבריו, שכן מוחל שטר חוב נחשב היזק ניכר לרוב הראשונים (ראה לעיל הערה 43) ובכל זאת פטר את המוחל משום שמזיק במחשבה, מכאן שדעתו לפטור גם כאשר היזק ניכר.

כן, מפעיל מכשיר באמצעות מחשבה יישא באחריות נזיקית המחייבת בדיני אדם לדעה הרווחת בראשונים, ולדעת כמה אחרונים ייפטר מתשלום על נזקיו.⁶⁰

אחרית דבר: מפעיל מכשיר במחשבה נחשב כעושה מעשה

עד כה הנחנו שמפעיל מכשיר באמצעות מחשבה מוגדר כמזיק במחשבה. אולם נראה שיש היגיון רב להגדירו כעושה מעשה גמור, ולחייבו על נזק לכל הדעות. שכן, עד כה עסקנו במחשבה הפועלת בשתי דרכים:

(א) מחשבה המחילה דין - כגון מחשבת פיגול ומחשבת מחילה. מחשבות אלו פועלות בשדה ההלכתי או המשפטי.

(ב) מחשבה הגורמת לדבר אחר להזיק - מחשבה הכוללת רצון במצב מסוים, הגורמת לתחולה של דין ולנזק, כגון, רצון במלאכה של פרה אדומה, ורצון הגורם לאיסור כלאיים. המחשבה מאפשרת לגפנים המתערבים בתבואה ולמלאכה הנעשית בפרת חטאת ובמי חטאת, לפסול אותם.

גם מחשבה הגורמת לדבר אחר להזיק מזיקה רק בדרך הלכתית או משפטית ולא בדרך פיזית, וכך המחשבה מאשרת את המלאכה הנעשית באופן פיזי במי חטאת אולם אינה יוצרת אותה. לעומת זאת, מחשבה המפעילה מכשיר בדרך פיזית אינה מתנהגת כלל כמחשבה אלא כמעשה, מכמה היבטים:

(א) מחשבה תחומה באדם החושב אותה, ואילו מעשה הוא פעולה המניעה את המרחב שמחוץ למחשבה. בהפעלת מכשיר, המחשבה מתפקדת כמעשה שהרי היא גורמת לתנועה במרחב שמחוץ לאדם.

(ב) מחשבה פועלת באמצעות תוכן המחשבה,⁶¹ ואילו מעשה פועל באמצעות הכוח והתנועה שבמעשה. מחשבה המפעילה מכשיר פועלת באמצעות המתח החשמלי שבמוח האדם, וממילא פעולתה היא באמצעות הכוח ולא באמצעות תוכן המחשבה. העלה בדעתך, הלא כל מזיק בפעולה הוא מזיק במחשבה, שכן איברי האדם העושים את המעשה נעים מכוח פקודת מחשבתו, כך שהאחריות על מעשה של אדם היא בעצם אחריות על מחשבתו שלא תניע דבר, וממילא יש לשפוט כל מחשבה המפעילה מכשיר כמעשה גמור ולא כמחשבה, ולחייב עליה בנזיקין. המחשה לסברה זו ניתן להראות

60. לעניין זה יש לציין למה שאינו שייך לנידון של מזיק באמצעות מחשבה. במקרה של מזיק באמצעות מחשבה של תפילה או הקפדה, בה מצינו לחז"ל (רשב"י, שבת לג ע"ב ולד ע"א; רב יוחנן, בבא בתרא עה ע"א וסנהדרין ק ע"א) מקרים שבהם נתנו עיניהם באדם, ובעקבות נתינת עיניהם מת. לפי שבמקרים אלו לא היו אנשים אלו חייבים מיתה, שהרי לא זימנום החכמים למות, אלא מחשבת החכמים היא כתפילה שנענו לה מן השמיים. וממילא לא נותן העיניים הוא המזיק אלא הנענה לתפילה - ה'. עוד בעניין זה והמסתעף ממנו למזיק בדרך סגולית ראה: קהילות יעקב, בבא קמא סי' מה על מזיק בסגולה. הרב איתמר ורהפטיג 'מזיק באמצעות סגולה', עלון שבות 73.

61. אחרונים דנו בחלויות החלות במחשבה אם צריך לחשוב במילים או בצורה מופשטת, ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'מחשבה' טור ריז, הערות 6-13. אולם הן הרעיון הן המילים הם תכנים ולא מציאות פיזית.

במבחן המחשבתי הבא - על פי ההלכה⁶² גמר מלאכתו של כלי לטומאה הוא במחשבה שהסתיימה מלאכתו, ואילו הפקעת כלי מקבלת טומאה צריכה מעשה המבטא שהמלאכה טרם הסתיימה. ודאי שלעניין זה, הכלי יוצא מקבלת טומאה במעשה מפני שחזרו לשייף אותו, ואין הבדל אם השיוף נוצר במחשבה או במעשה. מכאן שההבחנה ההלכתית בין מחשבה למעשה היא בין תוכן מופשט שמוגדר כמחשבה לבין מציאות הקיימת בפועל שמוגדרת כמעשה. ולכן, למעשה נראה שנוזק שנגרם באמצעות מחשבה שהפעילה מכונה הוא נזק לכל דבר, שכן הוא מוגדר כנוזק במעשה, ולכן המזיק חייב לדברי הכול.



62. משונה, כלים פכ"ה מ"ה; רמב"ם, הל' כלים פ"ח ה"י.

הרבנית ד"ר שפרה מישלוב

מלאכות האישה לבעלה משום חיבה

הקדמה

בימים עברו, חלוקת התפקידים בין נשים לגברים בתוך המשפחה הייתה בדרך כלל ברורה ודיכוטומית: האיש אחראי על הפרנסה, ואילו האישה על מלאכות הבית וגידול הילדים. בדברי חז"ל אנו מוצאים תקנות המשקפות חלוקה זו. בתקופתנו - עם השינויים ברמת החיים ובאפשרויות התעסוקה שהביאה עימה ההתפתחות הטכנולוגית, הרי שבמקומות רבים מקובל שזוגות נשואים מחלקים ביניהם את נטל הפרנסה ועבודות הבית. נשאלת השאלה מה תוקפן של תקנות חכמים המחייבות נשים במלאכות הבית במציאות המשתנה.

א. חובה או עצה טובה

המשנה (כתובות פ"ה מ"ה) מגדירה את חובות האישה:

אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר. הכניסה לו שפחה אחת לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת. שתיים אינה מבשלת ואינה מניקה את בנה. שלש אינה מצעת לו המטה ואינה עושה בצמר. ארבעה יושבת בקתדרא. רבי אליעזר אומר אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי זימה. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה יוציא ויתן כתובתה שהבטלה מביאה לידי שיעמום.

הגמרא (כתובות סא ע"א) מביאה ברייתא המוסיפה על מלאכות אלה ואף מרחיבה את רשימת המלאכות בה חייבת אף מי שמסוגלת לממן שפחות שיבצעו את המלאכות במקומה:

אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: אף על פי שאמרו יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו כוס, ומצעת לו את המטה, ומרחצת לו פניו ורגליו.
 מדברי רש"י (שם) משמע שחכמים אינם מחייבים את האישה לעשות כן, אלא מייעצים לה זאת כעצה טובה, גם אם הכניסה לו שפחות משום שאין במלאכות אלה טורח אלא הבעת חיבה:

לפרוס סדין ולבדין דבר שאינו טורח ומשום דמילי דחיבה ניהו כדי שתתחבב עליו ולא דמי למצעת דמתני' דהוי דבר של טורח ובכפייה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל.
 חיזוק לדברי רש"י ישנו בהמשך דברי הגמרא (שם):
 אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: כל מלאכות שהאשה עושה לבעלה - נדה

עושה לבעלה, חוץ ממזיגת הכוס, והצעת המטה, והרחצת פניו ידיו ורגליו. והצעת המטה.

נידה אינה עושה מלאכות אלה משום שמדובר בפעולות של חיבה העשויות לקרב בין האישה לאישה בזמן שיש צורך דווקא בהרחקה. לעומת רש"י, התוספות (כתובות סג ע"א ד"ה רב) הבינו שחכמים חייבו אישה במלאכות אלה, והיא אינה פטורה מהן גם אם הכניסה שפחות:

ומורדת ממלאכה היינו מזיגת הכוס והצעת המטה והרחצת פניו ידיו ורגליו דמסתברא דחייבת אפילו אמרה איני ניזונת ואיני עושה מידי דהוה אושבת בקתדרא דחייבת בהן.

כך גם הגדיר הרמב"ם (הל' אישות פכ"א ה"ז) חמש מלאכות שאישה מחויבת בהן ולא יכולה להיפטר מהן באמצעות משרתות, ושש מלאכות שאם יש לה משרתות אינה מחויבת בהן:

נמצאו כל המלאכות שכל אשה עושה אותן לבעלה חמש מלאכות. טוה ורוחצת פניו ידיו ורגליו ומוזגת את הכוס ומצעת את המטה ועומדת ומשמשת בפניו. והמלאכות שמקצת הנשים עושות אותן ומקצתן אינן עושות שש מלאכות. מטחנת ומבשלת ואופה ומכבסת ומניקה ונותנת תבן לפני בהמתו.

גם המאירי (כתובות נט ע"ב) כתב שאין לפטור את האישה ממלאכות שנועדו לחיבה: ומ"מ פירשו בגמ' שאפי' בארבע [שפחות] מוזגת לו את הכוס ומרחצת לו פניו, ואנו גורסים בה ומצעת לו את המטה אלא שאנו מפרשים אותה בהצעת סדין לבד מפני שדברים אלו מביאין אותה לידי חיבה, ואין לה להפקיע את עצמה מדברים המחבבים אותה אצל בעלה...

אם כן, גם הראשונים המחייבים את האישה במלאכות אלה, ולא רק כעצה טובה, סוברים שמדובר במלאכות שנועדו להביא לחיבה, ולכן פטורה מהן בעת נידה. נראה שה'בית יוסף' נוקט כדעת רש"י אותה הוא מביא ראשונה בדבריו על ה'טור', שכאשר אישה מכניסה שפחות חכמים ממליצים לה בכל זאת לבצע משימות אלה לבעלה משום חיבה, אך לא מחייבים אותה בכך.¹ כך הבין ה'בית שמואל' (אה"ע סי' פ ס"ק ז) את ה'בית יוסף', אם כי הוא חלק עליו ונקט כדעת ראשונים אחרים² שמלאכות אלה הן בגדר חובה החלה גם על אישה שיש לה שפחות:

מלאכות אלו עושה. משמע דמחייבים לעשות וכן משמע מתו' דף ס"ג וכן הוא דעת הרמב"ם והג"א ולא כרש"י שכתב עצה טובה היא שתעשה מלאכות אלו ובטור משמע דס"ל כרש"י.

לעומתו, בעל ה'הפלאה' (קונטרס אחרון סי' פ ס"ק ז) סבר שגם רש"י לא התכוון בדבריו אלו לפטור נשים ממלאכות שיש בהן חיבה, רק להבהיר שמי שאינה עושה אותן לא תיחשב כמורדת: 'נראה דכונת רש"י ז"ל דלא הוי משום זה מורדת ממלאכה כמו בשאר מלאכות'. לגבי מלאכות שיש בהן חיבה ואהבה בהנחה שהאישה מחויבת בהן, נחלקו

1. ב"י, אה"ע סי' פ.

2. וראה באר היטב על שו"ע אה"ע סי' פ, המעמיד את שיטת רש"י מול שאר הראשונים. שו"ת דברי שלום, אה"ע ח"ב סי' עו, מביא שגם הרא"ש (תוס' הרא"ש כתובות סג ע"א ד"ה רב הונא) סובר כרש"י.

הרמב"ן והראב"ד האם מדובר בחיוב ממוני בלבד של האישה כלפי בעלה, או שמא אישה שאינה עושה מלאכות אלה נחשבת מורדת וניתן לגרשה ללא כתובה.³ לפי שיטת הראב"ד שנחשבת כמורדת, ניתן להתבונן על מלאכות אלה כהרחבת מסגרת הקרבה האישית בין האיש והאישה, שהיא חלק מהותי מהגדרת הנישואין. כך הסביר את המחלוקת הרב משה רבינוביץ ('המלאכות שאישה עושה לבעלה', אתר תורת הר עציון):

הראב"ד סובר ש'נישואין' פירושם יצירת מסגרת משותפת של חיים. בניית בית במוכן הרחב של המילה. וממילא המלאכות שאשה עושה לבעלה מהוות חלק מהותי מאותה מערכת ולא חיוב חיצוני שמתווסף... יתכן אף לראות זאת כמעין הרחבה של מושג האישות. שלדעת הראב"ד אינו כולל רק את תשמיש המטה אלא גם את המלאכות הללו.

ב. מקרים בהם נשים פטורות ממלאכות אלה

ה'שלחן ערוך' (אה"ע סי' פ סעי' ד, י) התנה את החיוב במלאכות אלה במנהג הרווח במשפחה:

ד. וכן כל אשה רוחצת לבעלה פניו, ידיו ורגליו; ומוזגת לו את הכוס; ומצעת לו את המטה; (וי"א דמחוייבת להציע כל מטות הבית); ועומדת ומשמשת בפני בעלה, כגון שתתן לו מים או כלי או שתטול מלפניו, וכיוצא בדברים אלו; אבל אינה עומדת ומשמשת בפני אביו או בפני בנו (וי"א דוקא באינן סמוכין על שלחן בעלה)...

י. כל אלו המלאכות אין מחייבים אותה, אא"כ יהיה דרך משפחתו ומשפחתה לעשותן.

המהר"י אלמנדרי (מובא בשו"ת דברי שלום, אה"ע ח"ב סי' עו) סובר מדקדוק בלשון רש"י שהדבר תלוי במנהג המקום - שבמקום שהשיאיה חכמים עצה טובה כדי שתתחבב על בעלה כופין אותה 'מחמת המנהג', ונפקא מינה דבמקום שלא נהגו כן, אין כופין אותה. המהר"י באסאן⁴ סיכם את הסוגיה בהגדירו שלושה סוגי מלאכות שהאישה עושה לבעלה:

א) מלאכות שיש בהן תועלת כלכלית לבעל, כגון: עושה בצמר (מעשה ידיה) - האישה נפטרת ממלאכות אלה אם מוחלת על חיוב הבעל במזונותיה.⁵

ב) מלאכות שהן לתיקון צורכי הבית, כגון: טוחנת, מכבסת ומלאכות קטנות שבבית - האישה נפטרת ממלאכות אלה אם יכולה לממן שפחות (או מכוונות וכדו') שיעשו אותן במקומה.

ג) מלאכות שיש בהן משום חיבה ואהבה כגון: מוזגת לו כוס ומרחצת פניו ורגליו - מלאכות אלה או דומות להן מחייבות בכל מקרה לדעת רוב הראשונים.

בנוסף, ה'חלקת מחוקק' (אה"ע סי' פ ס"ק יא) צירף את הדעות שאין כופין אותה במקרה

3. ראב"ד בהשגותיו על הרי"ף, כתובות כו ע"א בדפי הרי"ף; רמב"ן, ספר הזכות שם.

4. שאלות ותשובות מהר"י באסאן, מכון הכתב תשס"ו, סי' לח.

5. הרב נריה צבי, 'בעלות נשים נשואות בימינו וחיובן בנזיקין', תחומין מא, עמ' 332-340.

שיש לה כסף לשפחות או שמלאכות אלה לא נהוגות במשפחתה, עם דעת הראשונים שצוינו שיש לחייבה במלאכות חיבה, וקבע כי אין לחייב את האישה במלאכות אלה דווקא, וזו לשונו:

דכל אשה צריכה לעשות שירות קטן לבעלה והוא ק"ו מהצעת מטתו מכל שכן להושיט לו כלי אחד.

כלומר לשיטתו, די במלאכה כלשהי המבטאת חיבה כדי לצאת ידי חובת דעות הראשונים. וכך כתב הרב יעקב אריאל ('מבנה המשפחה המודרנית - השלכות הלכתיות', תחומין כב, עמ' 133-134) לאור כל זאת:

המצב היום דומה לאישה שהכניסה כמה שפחות שהיא פטורה אפילו מהצעת מיטות. אומנם רחיצת פניו ורגליו ומזיגת הכוס לכאורה אינן תלויות בעבודותיה האחרות של האישה, שהרי גם מי שמכניסה כמה שפחות חייבת בהן, ואם כן גם אישה עובדת בימינו לכאורה תתחייב בהן, מכל מקום לא מקובל היום שאישה עושה מלאכות אלו לבעלה ובתמורתן יש מעשי חיבה אחרים שהאישה צריכה להיות חייבת בהם.

סיכום ואחרית דבר

מכל האמור עולה שבימינו במקומות שנהוגה חלוקה שיתופית בין בני הזוג במלאכות הבית ונשיאה משותפת בנטל הפרנסה, אין חובה על נשים לבצע דווקא מלאכות כאלה ואחרות. אולם נותר חיוב (לדעת רוב הראשונים) או המלצה טובה (לדעת רש"י) לנשים לעשות מלאכות כלשהן שיבטאו חיבה כלפי בעליהן. חשוב לציין כי לצד החיוב (או ההמלצה) לנשים לנקוט בפעולות ביתיות של חיבה כלפי בעליהן, ההלכה⁶ גם מחייבת את הגברים במעשים שיש בהם משום חיבה, כמו קניית בגדים ותכשיטים לנשים לקראת החגים. על אף השוני באופי הפעולות המחויבות לכל אחד מבני הזוג, ההלכה משווה בצורך של שני בני הזוג לנהוג בחיבה אחד כלפי השני. מעניין לציין שבמקביל להשתלבות הולכת וגוברת של נשים בעולם התעסוקה, מתעוררת בשנים האחרונות תגובת מטוטלת למגמה להשוות בין גברים ונשים בכל דבר ועניין ולטשטש הבדלים ביניהם, מחוץ ובתוך המשפחה. דוגמה לכך ניתן למצוא בספר 'לדעת להיכנע' המבקש לשקם את מוסד הזוגיות והפך לרב מכר. המחברת קוראת לנשים לזנוח את 'מיתוס השוויון' בכל הנוגע לחלוקת התפקידים במשפחה, ומציעה להן להעניק תשומת לב ואהבה לבעליהן באופן רך ואינטימי באמצעות פעולות חיבה, וכן לאפשר לעצמן להישען על בני זוגן, בין השאר בכל הנוגע לדאגה לכלכלת המשפחה.⁷ חכמינו בראיתם למרחוק העמיקו לראות איך גם במציאות כלכלית וחברתית משתנה, ישנן הנהגות שחשוב לשמר, על מנת לטפח את האינטימיות הזוגית באופן התואם לאופיו של כל אחד מבני הזוג.



6. שו"ע, או"ח סי' תקכט סעי' ב.

7. לורה דויל, לדעת להיכנע, מודן 2002, עמ' 127-133.



הרב ד"ר רצון ערוסי

גדרי שנאה המותרת והאסורה

הקדמה

בגלל שנאת חנם חרב הבית השני. במאמר זה נדון בשאלה האם יש מקרים בהם מותר לשנוא אדם, או אפילו מצווה לשנוא. לכאורה התשובה חיובית כמו שנאת הרשע.

א. האם מותר לשנוא?

בגמרא פסחים (ק"ג ע"ב) מנו חכמים שלושה שהקב"ה שונאן: 'המדבר אחד בפה ואחד בלב, והיודע עדות בחברו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו'. ורבנו חננאל (שם) כנראה גורס בגמרא: 'והרואה דבר ערוה, יחיד, ומעיד לו'. ופירשה הגמרא, שאסור לעד אחד להעיד על מעשה רע שעשה חברו. כי הוזהרנו, שלא יקום עד אחד באיש. ומאחר שבית הדין לא יוכל להעניש את החוטא, על פי עד אחד, הרי עדותו של עד אחד, היא בבחינת הוצאת שם רע. וסיפרו בגמרא, שזיגוד ראה את טוביה חוטא, ובא לפני רב פפא, והעיד לבדו את אשר ראה, ורב פפא הענישו שהעיד. וזיגוד תמה, 'טוביה חטא, וזיגוד מינגד?!'. אולם בגמרא (שם), אמרו, שאף על פי שעד אחד אינו מעיד נגד החוטא, מותר לשנוא אותו:

אמר רבי שמואל בר רב יצחק, אמר רב, מותר לשנאתו, שנאמר: כי תראה חמור שנאך רובץ תחת משאו. מאי שונא? אילימא שונא נכרי, והא תניא שונא שאמרו, שונא ישראל ולא שונא נכרי? אלא פשיטא שונא ישראל. ומי שריא למסנייה? והכתיב לא תשנא את אחיך בלבבך? אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא, כולי עלמא מיסני סני ליה. מאי שונא האי? אלא לאו, כי האי גוונא, דחזיא ביה איהו דבר ערוה. רב נחמן בר יצחק אמר, מצווה לשנאתו. שנאמר יראת ה' שנאת רע.

מדברי גמרא זו למדנו, שהפסוק (שמות כג, ה) 'כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו, וחדלת מעזב לו, עזב תעזב עמו', מדבר על שונא ישראל, שלפי רב, יש ומותר לשנוא ישראל, ולפי רב נחמן בר יצחק יש ומצווה לשנוא ישראל. אלא שכתוצאה מקביעה זו, נזקקו לברר, כיצד יהודי שונא יהודי, והתורה הזהירה, שאסור לשנוא זה את זה בלב. והשיבו בגמרא, שמדובר באדם שראה מישהו שעשה עבירה, שלפי רב מותר לשנואו. ולפי רב נחמן בר יצחק מצווה לשנואו. אלא שגם לפי הסבר זה, הבחינו בגמרא, בין חוטא שיש כנגדו שני עדים כשרים, שחטא, שאז כולם שונאים אותו. ובין חוטא, שרק אחד ראה אותו, כשחטא. שאז רק, זה שראהו, שונאו. ועליו הזהירה תורה, שבכל זאת יפרוק את בהמת שונאו, ממטענה הכבד. למרות שהוא שונאו ובהיתר, לפי רב, ולפי רב נחמן בר יצחק יש בזה אף מצווה.

ב. שיטת הרמב"ם וה'שלחן ערוך'

הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"ג הי"ד) פסק כרב נחמן בר יצחק, שמצווה לשונאו. אולם הוסיף לכך תנאי, וזו לשונו: 'שראהו לבדו שעבר עבירה, והתרה בו ולא חזר. הרי זה מצוה לשנאו עד שיעשה תשובה וישוב מרשעו'. הרי שהמצווה לשונאו, היא רק משהתרה בו, ולא חזר. וגם אז, המצווה לשנאו, היא עד שיעשה תשובה. ונראה מדברי הרמב"ם, ששנאה זו, אינה שנאה ממשית, שכן כתב בהמשך (הט"ו):

אע"פ שעדיין לא עשה תשובה, אם מצאו נבהל במשאו, מצוה לפרוק ולטעון עמו. ולא יניחנו נוטה למות, שמא ישתהה בשביל ממונו ויצא לידי סכנה. והתורה הקפידה על נפשות ישראל. בין רשעים בין צדיקים. מאחר שהיו נלויים אל ה' ומאמינין בעיקר הדת, שנאמר, אמר אליהם חי אני נאם ה' אלקים, אם אחפוץ במות הרשע, כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה.

הרי ששנאה זו היא אמצעי להחזרתו בתשובה, ולא מטרה שהיא לעצמה. ולכן הרמב"ם חשש ששנאה זו, לא תקנה שביתה בליבו, ומשום כך הוא פסק (הי"ג): 'אם היה אחד שונא ואחד אוהב, מצוה לטעון עם השונא תחילה, כדי לכוף את יצרו הרע, ופירושו, שאם אדם עבר וראה שני מקרים לפניו, בהמת אוהבו כורעת מחמת כובד המשא שעליה, ומצווה שיפרוק מעליה המשא, ואת שונאו, מתקשה לטעון את המשא על גבי בהמתו. אף שבדרך כלל מצוות פריקה קודמת למצוות טעינה, משום שיש בה צער בעלי חיים, ומצוות פריקה היא בחנם, וטעינה בשכר, ולא עוד, שבמקרה דנן, מצוות הפריקה היא לאוהבו, והטעינה היא לשונאו, בכל זאת הקדימה ההלכה והעדפה את הטעינה עם השונא, כדי שהטוען יכוף את יצרו הרע. כלומר, לא ייכנע ליצר השנאה. ולכאורה, גם בהלכה זו, מדובר, בשונא שמותר לו לשונא, או שמצווה עליו לשונא. ובכל זאת צריך הוא להיזהר שלא ישנא באמת, ויהיה רגיל בשנאה. כי דבר זה מעצת יצר הרע. ואפילו לשנאת רשע. וכהלכות האלה פסק מרן ב'שלחן ערוך',² אלא שהרמ"א הגיה, על דברי השו"ע (שם) בעניין העדפת טעינה של שונא, על פריקה של בהמת אוהב, וזו לשונו:

ודוקא בשונא בעלמא, דלא עבד איסורא. אבל אם עביד איסורא, ושונאו משום שעבר עבירה, אין צריך לטעון עמו, כדי לכוף יצרו. דהא יפה עושה ששונאו. כלומר, לפי הרמ"א, שונא ששונא מישהו מחמת שעשה עבירה, אין מצווה להעדיפו ולהטעין עמו, שהרי יפה הוא עושה ששונאו. והש"ך (שם ס"ק ב) כתב: 'והב"ח פסק אף בשונא דעביד איסורא'. והמעין בביאור הגר"א,³ יראה שיש שתי שיטות: שיטת התוספות, והיא שיטת הרמ"א, ששנאת רשע אינה נדחית מפני פריקת בהמה, כי יפה עושה ששונאו, ולכן אין להקדימו, ולטעון עמו. ושיטת הרמב"ם וה'שלחן ערוך', שיש לדחות שנאת הרשע, וגם ע"י העדפת טעינה עמו, על פריקת בהמת אוהבו, כדי לכוף יצר הרע של הפורק והטוען. ובהקשר זה מן הראוי לעיין בדברי ר' אליעזר ממיי בספרו 'יראים'.⁴ כי לפי הרא"ם אין איסור לשונא בלב את מי שאינו נחשב לאח במצוות, שהוא רשע. אולם

1. על פי הנאמר בגמרא בבא מציעא לב ע"ב.

2. שו"ע, חו"מ סי' רעב סעי' י-יא.

3. ביאור הגר"א, שם ס"ק יד-טו.

4. יראים, סי' קצה.

זה דווקא כשהתבאר היטב ע"י שני עדים כשרים, או כשאדם ראה אותו בשעת עבירה, ואין עד נוסף. ולכן רק הוא רשאי לשונאו. אבל אחרים, אינם רשאים לשונאו. אבל כשחושדו שעשה כנגדו דבר רע, או שחושדו שחטא לשמיים, אין היתר לשונאו, מבלי שיוכיחנו תחילה. ורק אם הוכיחנו ולא קיבל, ישנא אותו. ואותה שנה, אסור שתהיה בלב, אלא גלויה ונראית לעין. וגם כשיוכיחנו, אסור שיביישנו, אלא יוכיחנו בצינעא. וכן כתב הר' יצחק מקורביל בספרו 'ספר מצוות קטן'⁵. גם בעל 'תועפות ראם'⁶ סובר שאסור לשונא רשע בלב, אלא לשונאו שנה גלויה.

ג. שיטת ה'יראים'

לפי ה'יראים', מותר לשונא רשע, גם בלב, וגם שנה גלויה. אבל דווקא לאחר שהוכיחו בצינעא ולא קיבל התוכחה. נראה שהמקור לשיטת היראים, הוא ה'שאלתות' ([מירסקין] בראשית וישב כט) וזו לשונו: 'ודאסור למשניה, היכא דקא נהג כשורה. אבל לא נהיג כשורה, שרי למשנייה ולמלטייה, ולמעבד ביה מעשה'. כלומר, לא רק שמותר לשונאו, אלא לקללו, ולעונשו. אולם ניתן לומר, שה'שאלתות' מתכוון רק למי שיש שני עדים כשרים כנגדו, שחטא, והוא ממשיך בדרכו הנלוזה. אז רשאים לשונאו ואפילו לנדותו, או להענישו. כדוגמת המקרה שבו דן בשו"ת 'בנימין זאב'.⁷ שם מדובר על יהודים שפעלו אצל השלטונות שלא תהיה אוטונומיה שיפוטית ליהודים, לא בדיני נזיקין ולא בדיני ממונות, ולא בדיני אישות. אלא בערכאות של גויים. ובשו"ת 'בנימין זאב' ראה בהם עבריינים מחללי ה', שמצווה לשונא אותם ולנדותם. אבל באחד שלא הוכחה רשעותו, והוא רק חשוד, או רק אחד ראהו, אין ספק שלכל השיטות, לא תותר שנה ממשית, או שנה למראית עין, רק אחרי שהוכיחוהו. והוא עומד בשלו. שאז, לפי הרמב"ם מצווה לשונאו, כאמצעי בלבד, עד שיחזור בתשובה. ואסור שהשנה תהיה ממשית. ולפי ה'יראים' והתוספות נראה שמותר לשונאו ממש. וגם יודו שאם חזר בתשובה שאסור עוד לשונאו.

ד. הידוש ה'חות יאיר'

אלא שאם הגענו עד הלום, צריכים אנו להתמודד עם שאלתו של ה'חות יאיר' (סי' סב), כיצד הדין דן רשע וצדיק, אם הוא שונא לרשע? זו לשונו: ומזה דאז"ל דמ"ש, כי תראה חמור שונאך, מיירי בישראל, שמותר לשנאתו. דע האיך ידון במשפט, שאחד צדיק, ואחד רשע. דמעשה בכל יום. והרי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ה) פסק: באו שנים לפניך לדין. אחד כשר ואחד רשע, אל תאמר הואיל ורשע הוא, וחזקת זה שאינו משנה בדברו, אטה את הדין על הרשע. על זה נאמר, לא תטה משפט אביון בריבו. אע"פ שהוא אביון במצוות. לא תטה דינו.

5. סמ"ק, מצווה יז.

6. תועפות ראם, על היראים שם.

7. שו"ת בנימין זאב, סי' רפב.

ולכן שואל ה'חות יאיר', מאחר שמצווה לשנוא את הרשע. 'והרי הוא שנאוי ולא חזי ליה זכותיה?'. ותירץ ה'חות יאיר', שכך התורה גזרה, שאף על פי שמצווה לשנוא את הרשע, בכל זאת לא נטה משפטו. שאין השנאה הטבעית רק עפ"י דבר ה'. ואף על פי שיש חידוש בדברי ה'חות יאיר', הוא מעיד שאחד היה חייב לו כסף, והודה במקצת בשקר, ונשבע לשקר, ובא דינו לפניו, והוא פסל עצמו מלדון בדינו, ולא בגלל שהוא פסול מחמת שמותר לשונאו בשל רשעתו.

סיכום

נמצאנו למדים, שביחס לשנאת הרשע, יש שתי שיטות, שיטת הרמב"ם וה'שלחן ערוך', שאין לשונאו ממש. ורק מצווה לשונאו, אם לא שב מדרכו, גם לאחר שהוכיח אותו, עד שישוב בתשובה. והשונא צריך להיזהר שלא תקנן שנאה בליבו. ואילו לפי התוספות וה'יראים', מותר לשנוא את הרשע ממש, אבל דווקא אם הוכיחו בצינעא, ולא שב. ומסתבר שדווקא מי שעושה עבירה והוא שייך לציבור דתי. אבל למי שעושה עבירה והוא חילוני, כמו בימינו, שהם כמו תינוקות שנשבו. וגם שהם סבורים שהם הרוב. ושהם הצודקים, ואנחנו הטועים, אין היתר לשונאם.⁸ כי שנאה כזו, לא תקרב אותם לתשובה, אלא תדחה אותם. וספק אם הם בגדר יראת ה' שנאת רע. אלא יותר מסתבר, שבימינו, יש לקרב ולא לרחק, ולהסביר את דבר ה', בבחינת, הלוואי אותי עזבו, ואת תורתי שמרו, שהמאור שבה מחזירן למוטב. ובזכות זה, ה' יבנה את בית מקדשנו, במהרה בימינו אמן.



8. חזו"א, אה"ע סי' קיח ס"ק ו; יו"ד סו"ס ב.



הרב שלמה אישון

היוב מזיק נכס מבוטח בעלות פרמיית הביטוח וביטול הנחת היעדר תביעות

הצגת המקרה

רכבו של ראובן פגע ברכבו של שמעון וגרם לו נזק. ראובן לא היה מבוטח בביטוח צד ג, ושמעון פנה אליו ישירות בדרישה לתשלום הנזק. היות שהצדדים לא הגיעו להסכמה הפעיל שמעון את הביטוח שלו וקיבל מחברת הביטוח שיפוי על הנזק שנגרם לו בניכוי השתתפות עצמית. לאחר מכן תבע שמעון מראובן את סכום ההשתתפות העצמית וכן את עלות ביטול הנחת היעדר תביעות אותה איבד כתוצאה מכך שתבע את חברת הביטוח. במקביל תבעה גם חברת הביטוח מראובן להשיב לה את הכספים ששילמה לשמעון. להלן נדון בשאלה האם חייב ראובן לשלם לשמעון את עלות ביטול הנחת היעדר התביעות. יש לציין שאם אכן ישלם ראובן לשמעון את עלות ביטול הנחת היעדר התביעות, משמעות הדבר היא שראובן ישלם מעבר ל-100% של הנזק, שהרי הוא משיב לחברת הביטוח את הכספים שהיא שילמה לשמעון, וכן משלם לשמעון את סכום ההשתתפות העצמית. סך התשלומים הללו מהווה 100% מהנזק, ואם בנוסף יפצה את שמעון על ביטול הנחת היעדר התביעות נמצא שהוא משלם למעלה מ-100% של הנזק. לשם בירור העניין נדון ראשית בשאלה, האם, בהנחה שחברת הביטוח אינה תובעת את המזיק, חייב המזיק לשלם לניזק את מלוא הנזק, אף שהניזק מקבל שיפוי מחברת הביטוח, ולחלופין, האם יכול הניזק לתבוע מהמזיק את עלות פרמיית הביטוח שבזכותה נפטר המזיק מתשלום מלא הנזק.

א. היובו של המזיק נכס מבוטח

נחלקו הפוסקים בשאלת דינו של השורף בית מבוטח: בשו"ת מהרש"ם כתב כדבר פשוט שהשורף ביתו של חברו חייב לשלם - גם אם בעל הבית קיבל כבר שיפוי מחברת הביטוח. המהרש"ם (שו"ת מהרש"ם, ח"ד סי' ז) מבאר שאין לשורף שום זכות בביטוח שעשה בעל הבית, וזה עניינו של בעל הבית בלבד מול החברה המבטחת. על כן יכול בעל הבית לתבוע את התשלום - בין אם עבור עצמו ובין אם עבור חברת הביטוח ששילמה לו. וכך כותב המהרש"ם:

פשוט בעיני מסברא שאין להשורף שום זכות במה שעשה זה לעצמו מסחר עם הסיקיראציע והוא ריוח של מסחר והלא גוף הבית הוא של הבעה"ב והוא שורפו

ואיך יעלה עה"ד שהוא ירויח ע"י שזה עשה לעצמו מסחר מבחוץ וגובה דמי ההיזק גם מאחרים שיופטר השורף ע"ז. ולכן לענ"ד גם מסברא פשוט דהשורף חייב לשלם להבעה"ב אם עבור עצמו ואם עבור חבורת האסיקראציע ואם הוא יקחהו לעצמו ולא יתן לבעלי האסיקראציע מה לו להשורף בזה.

לדעת המהרש"ם חובתו של המזיק לשלם על הנזק שרירה וקיימת גם לאחר שחברת הביטוח שילמה, והשאלה האם בעל הבית ישתמש בכספים לעצמו או שיתנם לחברת הביטוח אינה מעניינו של השורף. עם זאת ברור שהמזיק אינו חייב לשלם פעמיים על הנזק שגרם, ועל כן כאשר ייתכן שחברת הביטוח תתבע את המזיק לאחר שזה שילם לניזק, הוא רשאי להתנות את התשלום לניזק בערבות לכך שאם חברת הביטוח תתבע אותו, יחזיר הניזק למזיק את הסכום אותו קיבל מחברת הביטוח.¹ סברה זו, שדמי הביטוח שמקבל הניזק אינם מעניינו של המזיק מובאת גם ע"י ה'אור שמח'² הדן בחיובו של שוכר בתשלומי נזקי שרפה שהתרחשה בבית אותו הוא שוכר. ה'אור שמח' כותב, שהשוכר חייב לשלם בהתאם לאחריות שקיבל, ואינו יכול לטעון שהאחריות שקיבל לא הייתה על דעת שהמשכיר יקבל פיצוי מחברת הביטוח כשהבית נשרף. ה'אור שמח' מביא מספר ראיות לדבריו, ונציין שתיים מהן. הראיה הראשונה היא מסוגיית הגמרא במסכת בבא קמא (קטו ע"ב) בדין 'שטף נחל חמורו וחמורו חבירו'. במשנה שם נאמר:

שטף נחל חמורו וחמורו חבירו, שלו יפה מנה ושל חבירו מאתים, והניח זה את שלו והציל את של חבירו - אין לו אלא שכרו; ואם אמר לו אני אציל את שלך ואתה נותן לי את שלי - חייב ליתן לו.

הנידון במשנה הוא מקרה אדם שמציל את חמורו של חברו משטף הנהר ותוך כדי כך נשטף בנהר חמורו שלו. על פי דין המשנה, המציל יהיה זכאי לתשלום מבעל החמור אותו הוא הציל על חמורו שאבד רק אם התנו זאת מראש. אם לא התנו מראש 'אין לו אלא שכרו'. ובגמרא שם (קטז ע"א): 'בעא מיניה רב כהנא מרב: ירד להציל ועלה שלו מאליו, מהו? א"ל: משמיא רחימו עליה'. מבואר אם כן שגם אם בסופו דבר ניצל חמורו של המציל מן השטפון ועלה מאליו - חייב חברו לשלם לו את דמי החמור, אף שבסופו של דבר לא הפסיד, משום ש'משמיא רחימו עליה', ואין זה פוטר את החבר מלעמוד בהתחייבותו. מכאן מוכיח ה'אור שמח' שההתחייבות לשלם לניזק שרירה וקיימת גם אם בסופו של דבר לא נגרם לו נזק, ואם כן הוא הדין בנידון דידן, השוכר לא נפטר מהתחייבותו אף שחברת הביטוח משלמת:

אף על גב דאנא ממציא גוונא דלא אתינא לידי הפסד עפ"י הבטחון בחברת האחריות, אתה לא נפטרת מהאחריות שקבלת עליך... ואם החברה לא תשלם האם תפטר אתה מן האחריות, כן כי משלמים במה נפטרת מאחריותך, אנא קא מרווחנא ואתה תשלם מה שנתחייבת.³

1. ראה תשובות והנהגות, ח"א סי' תתכב.

2. אור שמח על הרמב"ם, הל' שכירות פ"ז ה"א.

3. ועיין שם שמוכיח שבסוגיית הגמרא בעניין 'שטף נהר חמורו' החמור לא יצא מרשות הבעלים ואם כן מה שזכה בחמורו אינו זכייה מההפקר.

ראיה נוספת מביא ה'אור שמח' מדין השוכר פרה מחברו והשאלה לאחר (בבא מציעא לה ע"ב), וכך נאמר שם:

השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה - ישבע השוכר שמתה כדרכה, והשואל ישלם לשוכר. אמר רבי יוסי: כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו? אלא, תחזור פרה לבעלים.⁴

הרי שלדעת חכמים, השואל החייב באונסין משלם לשוכר, ואילו השוכר פטור מלשלם למשכיר - כדין שוכר הפטור באונס. ומבואר שם בסוגיה שלעיתים השוכר מקבל פרה מהמשכיר בנוסף לתשלומי הפרה שמקבל מהשואל. כגון אם שכר למאה יום והשאל לתשעים יום ומתה הפרה כדרכה, הרי שהשואל ישלם לשוכר דמי הפרה, ובנוסף ייתן המשכיר לשוכר פרה לעשרת הימים הנותרים בהם הפרה לא הייתה שאולה. הרי שהתחייבותו של המשכיר להעמיד פרה לשוכר נשארת בתוקפה אף שבפועל מקבל השוכר דמי פרה שלמה מהשואל. וכך הסיק ה'אור שמח' מהסוגיה:

אבל דא מוכח מסוגיין דחייב לו להעמיד פרה על משך השכירות היותר מן זמן השאלה, אף ע"פ שכעת יש לו מן השואל פרה חלוטה לעולם, דאם היה הפרה בחיים לא היה לו, והפרה הוי הדרא לבעלים אחר זמן השכירות, דמאי איכפת ליה במה דמרויח מן עלמא, כן נידון דידן.

אמנם להלכה נפסק כר' יוסי שהשואל ישלם לבעלים ולא לשוכר,⁵ אך אין זה מחמת שלשוכר לא נגרם הפסד אלא מן הטעם שאין אדם עושה סחורה בפרתו של חברו, ועל כן כתב בשו"ת 'שבות יעקב'⁶ שבמקרה ששומר חינום מסר לשומר שכר ונגנבה או נאבדה, גם ר' יוסי יודה שהשומר חינום פטור והשומר שכר משלם לשומר חינום. הטעם לכך הוא שבמקרה זה אין נחשב כעושה סחורה בפרתו של חברו, משום שהשומר חינום קנה בכספו את השמירה הטובה בכך ששילם לשומר השכר, ונמצא שאין זה ממון חברו אלא ממון עצמו. הרי שאף שהשומר חינום פטור ואינו מפסיד דבר חייב השומר שכר לשלם לו על הגניבה - כדין שומר שכר, ואינו יכול לטעון כלפי השומר חינום שהיות שלא נגרם לו הפסד הוא פטור מלשלם, ומכאן שגם במזיק נכס מבוטח יהיה המזיק חייב לשלם אף שלא נגרם לניזק כל הפסד. אך בשו"ת 'חלקת יואב'⁷ העיר שנעלם מדברי ה'שבות יעקב' דברי התוספות,⁸ שכתבו שגם בשומר חינום שמסר לשומר שכר אין השומר שכר משלם לשומר חינום אלא לבעלים דהלכה כר' יוסי דאמר אין הלה עושה סחורה בפרתו של חברו. עם זאת, כתב בשו"ת 'חלקת יואב' (שם) שאין בכך לפטור את המזיק נכס מבוטח, משום שהטעם שבשומר חינום שמסר לשומר שכר התשלום עובר לבעלים ולא לשומר חינום הוא משום שהדבר עצמו שהוזק אינו קנוי לשומר, מה שאין כן במזיק נכס מבוטח שם מדובר בתשלום לבעל הנכס. מוסיף ה'חלקת יואב' שאף שחברת הביטוח משלמת לניזק, תשלום זה אינו מחמת ההפסד שנגרם למבוטח אלא מחמת העובדה

4. משנה בבא מציעא לה ע"ב.

5. רמב"ם, הל' שכירות פ"א ה"ו; שו"ע, חו"מ סי' שז סעי' ה.

6. שו"ת שבות יעקב, ח"ג סי' קמח.

7. שו"ת חלקת יואב, חו"מ סי' צא.

8. תוס', בבא קמא יא ע"ב ד"ה לא מבעיא.

ששילם את הפרמיה, וגם אם ביטח את בית חברו ובית חברו ייפסד לא בעל הבית יקבל את הפיצוי מחברת הביטוח אלא מי ששילם לחברה את הפרמיה, וכמו כן אם אדם יבטח את רכושו בכמה מדינות - כאשר רכושו ייפגע יקבל פיצוי מכולם. על כן פשוט שעצם העובדה שחברת הביטוח מפצה את הניזק אינה פוטרת את המזיק מתשלום על הנזק שגרם לרכושו של הניזק. בדברי ה'חלקת יואב' שם מבואר שהנידון דידן אינו דומה לאדם המזיק חפץ של חברו באופן שלחברו לא נגרם מכך הפסד כספי, שם יש להסתפק האם חיוב התשלומים הוא על עצם הפגיעה בחפץ או על ההפסד הכספי שנגרם לחברו,⁹ משום שבנידון דידן אכן יש הפסד כספי לבעל החפץ ומה שהוא מקבל את דמי הביטוח אינו מתקן את הנזק, והרי זה דומה למי שנגרם לו נזק ובאו קרוביו או ידידיו שריחמו עליו ונתנו לו מה שהוזק, שברור שאין המזיק נפטר מתשלומים מחמת זה.¹⁰ בשו"ת 'הרי בשמים'¹¹ חולק על האמור לעיל, וסובר שהמזיק נכס מבוטח פטור. הוא מביא שני טעמים לדחיית הראיה שהביא ה'אור שמח' מדין 'שטף נחל חמורו':

א) המציל כבר התייאש מחמורו וממילא כאשר חמורו עלה מאליו לא היה זה חמורו אלא חמור הפקר ועל כן לא היה בזה בכדי לפטור את חברו מתשלום, ובאמת אילו לא היה מתייאש מחמורו וחמורו היה עולה מאליו נמצא שחמורו לא אבד וממילא היה חברו פטור מלשלם.

ב) לא שייך לומר מזלו גרם ו'משמאי רחימו עליה' אלא במידי דאתי מעלמא, מה שאין כן בנידון דידן, שבעל הבית ביטח את ביתו לתכלית זו, פן יישרף ולא יהיה לו ממי לגבות נזק, שישולם מהביטוח, ואין זה תלוי במזל כיוון שבא ע"י חריצותו שנזדרז להבטיח את ביתו.

על כן מסיק בשו"ת 'הרי בשמים' שהניזק אינו רשאי לתבוע מהמזיק יותר מהנזק שנגרם לו בפועל, ורק אם חברת הביטוח לא שילמה לו את מלא הנזק, יהיה רשאי לתבוע מן המזיק את ההפרש. אכן מדבריו שם משמע שאם חברת הביטוח תתבע את המזיק לאחר ששילמה לניזק - יהיה המזיק חייב לשלם לה. נראה שביסוד המחלוקת עומדת השאלה כיצד לראות את עסקת הביטוח. המהרש"ם רואה זאת כעין הימור: כמו אדם המשקיע מכספו כדי לרכוש את הזכות לקבל סכום כסף אם יתרחש משהו שאינו תלוי בו, כך גם בביטוח, אדם משקיע מכספו כדי לרכוש את הזכות לקבל את התשלומים מחברת הביטוח במקרה שיתרחש מקרה הביטוח. וכך מבאר את הדברים בספר 'תשובות והנהגות' (ח"א סי' תתכב):

דמה שהניזק מקבל מחברת ביטוח זהו תמורת כספו הפרטי שהשקיע במשך הזמן, שהרי הניזק משלם כל חודש או שנה וזהו כמו השקעה בהגרלה, שאם יוזק יקבל

9. המקרה שמביא שם הוא של ישראל שלוה כסף מעכו"ם על המשכון, והעכו"ם הפקידו אצל ישראל אחר, ונאבד אצל האחר באופן שאינו משלם לעכו"ם, והשאלה, האם במקרה שהמשכון נאבד בפשיעתו של הישראל האחר, הוא מחויב לשלם לישראל הלווה אף שאין ללווה הפסד שהרי נפטר מלשלם לעכו"ם ע"י אבדת המשכון. ועיין שם שמסיק שהחייב הוא על עצם הפגיעה בחפץ אף שאין לחברו הפסד כספי.

10. כן כתב בפתחי חושן, שכירות פ"ח הערה יח.
11. שו"ת הרי בשמים, ח"ב מהדורא תניינא סי' רמה.

מהם כסף וירויה מהביטוח, ואם לא יוזק מפסיד את כספו, ואין השקעה זו ענין למזיק שייפטר לשלם משום שהניזק מקבל תמורת כספו וז"ב.

על פי הבנה זו תשלומי חברת הביטוח אינם בעצם פיצוי על הנזק אלא כעין תשלום המשולם בעת זכייה בהגרלה כאשר התרחשותו של מקרה הביטוח היא כעין זכייה בהגרלה. על כן, כשם שאם היה הניזק זוכה בהגרלה לא היה הדבר פוטר את המזיק מחיובו, כך גם כאשר קיבל את השיפוי מחברת הביטוח אין זה פוטר אותו מחיובו. לעומת זאת, שו"ת 'הרי בשמים' רואה את עסקת הביטוח כלקייחת אחריות של חברת הביטוח על נזקיו של המבוטח, והתשלום של החברה מהווה פיצוי על הנזק. על פי זה תשלומי הפרמיה שמשלם המבוטח אינם כעין תשלום על ביטוח אלא תשלום על הסכמתה של חברת הביטוח לשלם למבוטח במקום המזיק. נמצא שתשלומי חברת הביטוח מהווים פריעת חובו של המזיק, ומשום כך ברגע שהניזק קיבל שיפוי מחברת הביטוח בטל חובו של המזיק והניזק לא יהיה רשאי עוד לתובעו.

ב. המצב החוקי

סעיף 55 לחוק חוזה הביטוח קובע:

(א) בביטוח נכסים חייב המבטח לשפות בעד נזק שנגרם למבוטח או למוטב מחמת שהנכס המבוטח אבד או ניזק.

(ב) הנכס המבוטח יכול שיהיה של המבוטח או של זולתו.

מכאן שקיימת אמנם אפשרות לאדם לבטח נכס שאינו שייך לו, אך זה בתנאי שהביטוח נועד לשפות אותו בעד נזק שנגרם לו. כלומר אין אפשרות לאדם לבטח רכושו של אחר - אלא אם כן הנזק שייגרם לרכושו של האחר יגרום גם לו נזק. על כן שוכר דירה יוכל לבטח את הדירה בה הוא מתגורר אף שאינה שייכת לו משום שאם ייגרם נזק לדירה גם הוא עלול להינזק, אך אדם לא יוכל לבטח דירתו של אדם אחר שאין לו שום קשר אליה. בסעיף 59 (ג) לחוק נקבע, ביחס לביטוח כפל: 'המבטחים ישאו בנטל החיוב בינם לבין עצמם לפי היחס שבין סכומי הביטוח'. הרי שגם כאשר אדם ביטח את עצמו אצל יותר ממבטח אחד, בקרות מקרה הביטוח הוא לא יקבל יותר מאשר 100% מהנזק, והתשלום יתחלק בין המבטחים. מכאן ברור שהסכם הביטוח הנהוג במדינת ישראל אינו דומה לרכישת כרטיס הגרלה, כפי שעולה מדבריהם של המהרש"ם וה'אור שמח', אלא לקייחת אחריות של המבטח על הנזקים - כתפיסתו של שו"ת 'הרי בשמים'. כך גם עולה מסעיף 62 לחוק חוזה הביטוח, וזו לשונו:

(א) היתה למבוטח בשל מקרה הביטוח גם זכות פיצוי או שיפוי כלפי אדם שלישי, שלא מכוח חוזה ביטוח, עוברת זכות זו למבטח מששילם למוטב תגמולי ביטוח וכשיעור התגמולים ששילם.

(ג) קיבל המבוטח מן האדם השלישי פיצוי או שיפוי שהיה מגיע למבטח לפי סעיף זה, עליו להעבירו למבטח; עשה פשרה, ויתור או פעולה אחרת הפוגעת בזכות שעברה למבטח, עליו לפצותו בשל כך.

מכאן שהחוק רואה את המבטח כמי שפוער את חובו של המזיק בתמורה לפרמייית הביטוח שקיבל, וממילא הניזק אינו רשאי לתבוע את המזיק לאחר שקיבל פיצוי מחברת

הביטוח, וזכות התביעה עוברת למבטח שפרע את חובו. העולה מן הדברים כי המזיק נכס מבטוח חייב לשלם על הנזק, אלא שאם הניזק קיבל פיצוי על הנזק מחברת הביטוח אין המזיק חייב לשלם לניזק אלא לחברת הביטוח. מכאן, שלאחר שהניזק קיבל פיצוי מחברת הביטוח, השאלה האם חברת הביטוח תתבע את המזיק או שלא תתבע אותו - אינה עניינו של הניזק, ועל כן גם אם חברת הביטוח לא תבעה אותו - לא יוכל הניזק לתבוע מן המזיק את פרמיית הביטוח ששילם, שהרי, כאמור, תשלום הפרמייה ע"י הניזק לא פטר את המזיק מחובו וממילא לא נגרמה לו מכך כל הנאה כספית, ואף אם בסופו של דבר חברת הביטוח מחלה לו - הנאה זו לא נגרמה למזיק באופן ישיר מהפרמיה ששילם הניזק.

ג. תשלום על הפסד הנחת היעדר תביעות

העובדה שהניזק תבע את חברת הביטוח שלו על הנזק שנגרם לו, הביאה לכך שהפסיד את הנחת היעדר התביעות בשלוש השנים הבאות, ולכאורה היה מקום לחייב את המזיק על הפסד זה, אלא שקיימות כאן שלוש סיבות לפטור אותו מתשלום:

(א) הפסד הנחת היעדר תביעות אינו מוגדר כנזק אלא כמניעת רווח.

(ב) מעשהו של המזיק שנמנע מלשלם על הנזק, ושבעקבותיו תבע המזיק את חברת הביטוח שלו מה שגרם לאבד את הנחת היעדר התביעות - נחשב 'גרמא' ולא נזק ישיר.

(ג) הפסד הנחת היעדר התביעות אינו ודאי שהרי ייתכן שבכל מקרה יפסיד את הנחת היעדר התביעות כתוצאה מתביעה על נזק אחר שייגרם לו.

בספר 'משפטיך ליעקב'¹² חקר האם הנחת היעדר התביעות היא הנחה של המחיר הקיים שניתנת כעידוד להיעדר התביעות, או שהמחיר הוא המחיר המופחת וכאשר מוגשת תביעה יש תוספות לדמי הפוליסה. וכתב שאם זו רק הנחה הרי שהמזיק נחשב 'מבטל כיסו של חברו' שהרי רק גרם לו שלא ירוויח את ההנחה ועל כן פטור, ואילו אם המחיר הוא המחיר המופחת הרי שיש כאן גרימת נזק בכך שגרם לו לשלם יותר ועל כן חייב. לעניות דעתי אף אם נאמר שהמחיר המופחת הוא המחיר ותביעת חברת הביטוח גרמה לעליית המחיר עדיין אין זה מוגדר כנזק אלא כמניעת רווח, שהרי לא מצאנו שמי שגורם להתייקרות נקרא מזיק, והראיה שאף שנחלקו הפוסקים בשאלה האם מותר לכתחילה למכור מוצר במחיר גבוה ממחיר השוק כאשר הייקור הוא פחות משות, מוסכם שהקונה אינו יכול לתבוע מהמוכר להשיב לו את הכסף העודף משום שהייקור היה בפחות משיעור אונאה.¹³ אילו היינו אומרים שהמוכר במחיר יקר נחשב מזיק, יכול היה הקונה לתבוע את המוכר מדין מזיק, ומכל מקום חברות הביטוח מציגות את היעדר התביעות כהנחה מן המחיר הקיים ואם כן ברור שמדובר במניעת רווח. והנה אף שההלכה היא ש'מבטל כיסו של חברו' פטור, יש המחייבים גם על מניעת רווח אם מדובר ברווח ודאי, אך בנידון דידן אין מדובר ברווח ודאי שהרי לא ברור שהמבטח אכן היה מקבל הנחת היעדר תביעות, הן משום שייתכן שיגיש תביעה נוספת בגין נזק אחר כנגד

12. הרב צבי בן יעקב, משפטיך ליעקב, ח"ה ס' יח אות ט.

13. ראה רא"ש, בבא מציעא פ"ד ס' כ; שו"ע, חו"מ ס' רכז סע' ו.

חברת הביטוח הן משום שייתכן שימכור את רכבו וכלל לא יהיה מבוטח. מעבר לכך, כאמור, אף אם היה מדובר בנזק ולא במניעת רווח אין זה נזק ישיר אלא 'גרמא'. אמנם מצאנו שלפעמים מחייבים גם על 'גרמא' אך נראה שאין מקום לעשות זאת בנידון דידן: הרא"ש¹⁴ כתב שיש מקום לחייב אף ב'גרמא' אם הגורם לנזק נהנה מחסרונו של הניזק. עפ"י דבריו היה מקום לחייב את המזיק בתשלום הפסד הנחת היעדר תביעות (אם היה מוגדר כנזק ולא כמניעת רווח) אם כתוצאה מהעובדה שהניזק תבע את חברת הביטוח והפסיד את הנחת היעדר התביעות נפטר המזיק מלשלם. אך היות שהמזיק אינו פטור, וחייב לשלם לחברת הביטוח ממילא אין לו כל הנאה בתביעה שתבע הניזק את חברת הביטוח ובהפסד הנחת היעדר התביעות ועל כן אין מקום לחייבו על הפסד הנחת היעדר התביעות. כמו כן, אין לחייבו מדין קנס, אף שכתב הריצב"א¹⁵ שבכל דבר המצוי ורגיל לבוא קנסו חכמים כדי שלא יהיה כל אחד הולך ומזיק לחברו, והחשיבו זאת כ'גרמי' שחייב, כל זה הוא כאשר אילולא היו קונסים אותו היה פטור, אך בנידון דידן שבכל מקרה המזיק משלם לחברת הביטוח - אין מקום לקונסו אף אם היה זה נחשב דבר המצוי ורגיל לבוא.

סיכום

המזיק רכב מבוטח חייב בתשלום הנזק לניזק, או לחברת הביטוח במקרה שזו שילמה לניזק על הנזק. אם הביטוח מחייב השתתפות עצמית של הניזק - חייב המזיק לשלם זאת לניזק. בכל מקרה, גם אם חברת הביטוח לא תבעה את המזיק, לא יכול הניזק לתבוע מן המזיק את עלות פרמיית הביטוח ששילם. היות, שכאמור, המזיק חייב לשלם על הנזק שגרם על כן אין מקום לחייבו בהפסד הנחת היעדר התביעות שנגרמה לניזק כתוצאה מהתביעה שהגיש.



14. רא"ש, בבא קמא פ"ב סי' ו.

15. הובא ברמ"א, חו"מ סי' שפז סעי' ג.



הרב אביעד משה

זיהוי חרקי עלים על ידי תוכנה

הקדמה

במאמר של מכון כושרות ב'אמונת עתיך' 141, עמ' 152 פירוט הכותבים על תהליך בדיקת ירקות עלים במעבדות, כמו כן העלו הכותבים את הבעייתיות הגדולה שיש בחברות מסוימות. במאמר זה ברצוני להציע אפשרות של שימוש בתוכנה בתהליך בדיקת ירקות העלים שיכולה להקל על המשגיחים וכן על חברות העלים ואף לסייע בתהליך הכשרות.¹ במאמר זה אסביר בקצרה איך ניתן לזהות חרקים על ידי תוכנה, לאחר מכן אסביר מדוע אין חשש ששימוש בתוכנה הוא בגדר חומרה שלא לצורך מצד שהתוכנה עלולה לגלות חרקים שאינם נראים לעין אדם. על מנת להסביר איך ניתן לזהות חרקים על ידי תוכנה אקדים שתי הקדמות קצרות האחת על הטכנולוגיה של זיהוי עצמים על ידי תוכנה והשנייה על שיטת העבודה במעבדות לזיהוי חרקים בירק עלים.

א. הסבר קצר על זיהוי עצמים על ידי תוכנה

זיהוי עצמים על ידי תוכנה הוא טכניקה ידועה בתחום של הנדסת תוכנה, היא מיושמת כבר שנים רבות והולכת ומתפתחת בקצב מהיר מאוד. בעולם מקובל בימינו לסמוך על תוכנה לזיהוי עצמים גם במצבים שבהם טעות בתוכנה תגבה חיי אדם. למשל רכב ה'טסלה' מסתמך על זיהוי עצמים של תוכנה. סביר להניח שיש כבר היום תוכנות לזיהוי חרקים לשימושים מסחריים. כך שהפניית טכנולוגיה זאת לסיוע למערך הכשרות היא לא בגדר פריצת דרך מדעית או טכנולוגית.

ב. שיטת העבודה במעבדות לזיהוי חרקים

לפי מסמך רשמי של הרבנות הראשית משנת תשע"ט - חברה המספקת ירק עלים נקי מחרקים צריכה מעבדה צמודה שתפקח על הנקיות של העלים. המעבדה צריכה לבדוק ולפסול שטחים של ירק עלים לפי מדגם של 1% מהשטח החקלאי. הבדיקות כוללות בדיקות תוך כדי גידול ולאחר הקטיף. במעבדה עובדים לבורנטים/יות שעברו הכשרה מקיפה. שיטת הבדיקה היא שריה במי סבון בדלי - פעמיים. את המים שופכים על גבי מסננת ואז שוטפים בזרם מים תוך כדי שפשוף קל מעל בד הסינון. את המסננת בודקים

1. **הערת עורך י"פ.** יש להדגיש שהתוכנות ואמצעי העזר שנידונים מיועדים רק לתעשיית ירקות עלים ללא חרקים ולשם ביקורת על איכות הכשרות של המוצרים שיוצאים מן המפעל. המטרה והמגמה של אמצעים אלו היא למצוא חרקים כדי לוודא את רמת הנגיעות של המוצרים. אין לכך קשר לבדיקה שחייבו חז"ל למי שרוצה לאכול פרי או ירק שיש בהם שכיחות של חרקים ברמה של מיעוט המצוי שלגביהם אנו מחויבים לבדוק כדרך שבני אדם בודקים בצורה נורמלית כדי לוודא שהירק או הפרי שלפניהם אינו נגוע ושהוא מותר באכילה.

לזהות אילו חרקים היו בעלים. הבדיקה של המסוננת נועדה לבדוק גם חרקים נשטפים וגם חרקים שאינם נשטפים לפי ההסבר הבא:

סוגי החרקים:

נשטפים: עכבישון, פסוק, זבובון, טריפס, פרפר, רימת זבוב, ציקדה, חיפושית.
לא נשטפים: אקרית, זחל עש, נמטודה, פסילת הגזר, סוגי כנימות, ביצה, גולם, חלזון, מנהרן.

סוג הירק	כמות מדגם	נשטפים ליחידה	לא נשטפים	כיתוב מיוחד	פסול	פסול במיוחדים
סלרי, מנגולד, סוגי חסה	5 יח'	5	0	7	8	4
כוסברה, פטרוזיליה, נענע, שמיר, טימין, רוזמרין, בזיליקום, טרגון, מרווה, פאקצ'וי, זעתר, שיבא, קייל, ראשד, תרד,	5 יח' או 1/2 ק"ג	2	0	4	5	2
בצל ירוק, עירית, לוף, כרוב, כרובית, ברוקולי, עלי בייבי, עלי מיקרו, נבטים, אספרגוס, קלחי תירס, עלים שטופים	5 יח' או 1/2 ק"ג	0	0	0	1	1

הסבר לטבלה:

יח': כמות שנארזת בשקית.

כיתוב מיוחד: מדבקה בולטת עם אזהרת חובת השטיפה.

פסול: אם נפסל בגלל כמות גבוהה של חרקים נשטפים ניתן לעשות 'ניעור' או 'שטיפה' אך בשום אופן אין לעשות כן בשאינם נשטפים.

ג. שיטת העבודה בכתיבת תוכנה לזיהוי חרקים

כאמור הבדיקה במעבדה נעשית על גבי מסוננת ולכן בהצעה שלנו לגבי תוכנה שמזהה חרקים מדובר על מצלמה שתהיה במרחק קבוע מהמסוננת ותצלם את המסוננת או לחלופין תמונה או מספר תמונות שהמסוננת מצלם במצלמה של מכשיר חכם ומעלה מיד לתוכנה שיושבת בענן אינטרנטי. התוכנה תקבל את הצילום ותסרוק אותו על מנת למצוא צורות שדומות לחרק על פי קריטריונים של גודל, צבע וצורה. למשל במקרה של אקרית אדומה מחפשים אליפסה בצבע אדום-חום ובגודל רלטיבי של 0.3-0.5 מ"מ.



כמובן לכל חרק יש את הקריטריונים שלו. אם נמצא בתמונה מקום שבו הקריטריונים תואמים המקום יסומן בעיגול על מנת למקד את המשגיח בחרק וכמו כן המידע של סוג החרק והכמות בתמונה יתועדו. בשלב הראשון שנקרא שלב ה'למידה' של התוכנה המתכנת עובר על הרבה תמונות שבהן מופיע חרק מסוים ובודק שהקריטריונים שהתוכנה מחפשת אכן מתאימים לחרק כפי שהוא מופיע בתמונות שונות. אם הקריטריונים לא תואמים בכל התמונות המתכנת צריך להוסיף עוד קריטריונים או להוסיף עוד סט של קריטריונים לאותו חרק. בשלב הזה המתכנתים יחד עם צוות המעבדה צריכים להחליט מהו אחוז הזיהוי המינימלי הנדרש מהתוכנה. לאחר שהמתכנתים מגיעים למצב שהתוכנה מזהה נכון באחוז הזיהוי המינימלי, עוברים לשלב הבדיקה וההוכחה של התוכנה. בשלב הבדיקה וההוכחה התוכנה מקבלת תמונות חדשות שהיא לא 'למדה' עליהן, התוכנה מזהה מה שהיא מזהה בתמונה ולאחר מכן התמונה עוברת לבדיקה של משגיח. המשגיח צריך לתת ציון לתוכנה לגבי זיהויים נכונים / זיהויים שגויים / ואי זיהויים. אם התוכנה לא קיבלה ציון טוב בשלב הבדיקה וההוכחה חוזרים לשלב הלמידה על מנת לעדכן את הקריטריונים לזיהוי או אי זיהוי של חרק על מנת לקבל ציון מספק בשלב הבדיקה. חשוב לציין שיש אפשרות להמשיך וללמד את התוכנה גם תוך כדי השימוש המסחרי שלה. ויש לה יכולת להשתפר עם הזמן לפי השיטה של שלב הלימוד ושלב הבדיקה שתוארת בפסקאות הקודמות. כמו כן בהחלט ייתכן שהתוכנה תזהה היטב חרקים מסוימים ובחרקים אחרים תתקשה בזיהוי. אמנם נכון לכתיבת המאמר התוכנה עדיין לא נכתבה ולכן העקרונות המוצעים הם תיאורטיים.

ד. שימושים שונים שיעשו בתוכנה

בראש ובראשונה התוכנה תשמש את המשגיח והלבורנטית במעבדה להתמקד במקומות במסננת שיש בהם סיכוי גבוה למציאת חרקים, כשהמטרה הסופית לקצר ולייעל את מהלך בדיקת המסננות. ישנה גם תוצאה נלווית של השימוש בתוכנה והיא התיעוד שנעשה תוך כדי השימוש בה שיש לו חשיבות כשלעצמו כשמנסים לאבחן בעיות עומק בתהליך הכשרות.

ה. יתרונות בשימוש בתוכנה במעבדה לזיהוי חרקים

מאז ומעולם נדרשה בהלכה נאמנות מיוחדת בתהליך זיהוי תולעים בירקות מחמת הטורח שבו. יעידו על כך דברי 'ערוך השולחן' (יו"ד סי' פד סעי' פ-פב):

יש מי שאומר שאין הנשים נאמנות בבירית תולעים מירקות שיש בהן טורח גדול ואף שאנו סומכים על הנשים בכמה איסורי תורה זהו בדבר שאין כאן טורח רב אבל בטירחא מרובה אין נאמנות.

אמנם הוא מסיים בהמשך:

ועוד כתב אחד מן הגדולים דעתה החוש מעיד שיש לסמוך על בדיקת נשים שמעיינות הרבה יותר מאנשים שנחפזים לצאת לעסק...

ובסוף מסיק:

ולמדנו מדבריו דכל שידועות שיש כאן איסור אפילו אם הטירחא מרובה לא יניחו מידן בלא בדיקה יפה יפה ובבדיקת ירקות ופרות וקטניות הלא יודעות שמוחזקין הן בתולעים ובדקות יפה יפה.

מכלל דבריו למדנו שיש בתחום הניקוי מתולעים וחרקים קושי מיוחד מחמת הטרחה. מה עוד שדברי הפוסקים נסובו בעיקר על עקרונות בית שמכניות אוכל ביתי ולא על תעשייה שלמה ששם הטרחה היא פי כמה וכמה. במעבדה כיום בבדיקת מסננת אחת לוקחת בין 5 דקות ל-20 דקות. הזמן שלוקח לבדוק מסננת תלוי בידיעה הקודמת לגבי טיב השטח שנבדק, וכן בסוג הירק ובסוג החרקים שמחפשים במסננת. מספר המסננות שמשיגה אמור לבדוק ביום עבודה יכול להגיע למאות. כך שטיב הבדיקה של המשגיח בהכרח מושפע ממידת הריכוז, הסבלנות, העייפות, וכן היראת שמיים שיש לו. תוכנה אם כן היא פתרון טוב לגיבוי של המשגיח. סיבה נוספת ליתרון של תוכנה בתחום הזה של הכשרות היא הקושי שיש בהכשרה של משגיחי כשרות שידעו לזהות חרקים, שכמובן מקשה על תהליך הבדיקה של הירק. תוכנה אם כן תוכל לשמש כגיבוי במצב שיש חוסר בכוח אדם. אחת ההסתייגויות משימוש בתוכנה לזיהוי חרקים בירקות עלים היא החשש שהתוכנה תתיר את האסור או שתאסור את המותר. אולם לחששות האלו אין בסיס משתי סיבות:

(א) התוכנה אינה פוסקת הלכה, היא אינה קובעת האם מותר לאכול את הירק או שאסור. כל מה שהתוכנה עושה זה סימון זיהויים שנראים כחרקים על גבי משטח הבדיקה כך שעבודתו של המשגיח נעשית קלה יותר. כמובן המשגיח יעבור בעצמו על המשטח ויקבע בסוף האם יש חרק וכן האם חרק כזה נראה בדרך כלל לעין אנושית. הדבר דומה לתוכנה שמגיה תפילין, כמובן המגיה אינו סומך על התוכנה בלי לעבור בעצמו אך ברור שהיא מקילה עליו את העבודה ועלולה למצוא טעויות שהוא פספס.

(ב) אין חשש שהתוכנה תגלה חרקים שאינם נראים לעין אדם בגלל שיטת הבנייה של התוכנה. התוכנה נבנית על בסיס תהליך למידה של חרקים בעזרת משגיחים מומחים לדבר. היא מתוכננת כך שהיא תמצא חרקים מוכרים מראש על בסיס תמונה רגילה מתאימה למה שאדם ממוצע רואה בעיניו. לתוכנה אם כן אין סיכוי למצוא חרקים שהיא לא למדה מראש לזהות. היא גם אינה מצוידת במיקרוסקופ אלא מתבססת על תמונה רגילה ממצלמה דיגיטלית שקולטת מה שעין אנושית רואה. לעניות דעתי סביר להניח שכאשר תוכנות ייכנסו לשימוש קבוע במעבדות המחיר של ירק נקי מחרקים יוזל במשך הזמן מכיוון שתהליך הבדיקה ייקח פחות זמן.

סיכום

הצגתי במאמר זה את האפשרות של סיוע בתוכנה למערך הכשרות של ירקות עלים. סקרתי את שיטת הזיהוי של חרקים במעבדות לירק עלים, וכן את שיטת בניית התוכנה לזיהוי חרקים. לאחר מכן סקרתי בקצרה את הבעיות השונות שיש בתהליך הזיהוי של ירק עלים וכיצד תוכנה יכולה לסייע לפתור בעיות אלו. לבסוף הסברתי למה אין חשש של חומרה שלא לצורך בשימוש בתוכנה בזיהוי חרקים בירקות עלים.

הרב הראל דביר

אי-ודאות כתנאי לגרמא

פתיחה

מלאכה הנעשית בגרמא אינה מיוחסת באופן ישיר לאדם שעשה את הפעולה שהביאה לעשייתה, ולכן הותרה במצבים מסוימים בשבת.¹ יש לברר, האם היתר גרמא נאמר גם כאשר מדובר בתהליך שתוצאותיו ודאיות, לדוגמה: סגירת מתג חשמלי כאשר שעון השבת במצב כבוי, והוא עתיד להידלק בעוד כשעה. במשנה ובגרמא,² לא הוזכרה אי-ודאות כתנאי לחלות היתר גרמא, ומפשטות הלשון נראה שהיתר גרמא אינו מותנה באי-ודאות, אלא חל גם כשברור שהתוצאה תתרחש.³ כך היא גם משמעות המושג 'גרמא' [גרימה], כלומר מעשה שאינו ישיר, ואינו מיוחס פיזית ליוזם, גם אם התוצאה ודאית. לכאורה, כך נראה גם מהדוגמה העיקרית להיתר גרמא במשנה (שבת פט"ז מ"ה): 'ועושין מחיצה בכל הכלים, בין מלאין בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה'. ישנם מצבים שבהם ברור לאיזה כיוון האש מתקדמת, ואין ספק שהיא תגיע לכלים,⁴ ובכל זאת הותר לעשות מחיצה בכלים ללא כל סיג.⁵ עם זאת, בראשונים ובאחרונים קיימת שיטה המתנה את היתר גרמא באי-ודאות. להלן יבחן מי ומי ההולכים בשיטה זו, ומיהם החולקים עליה.

א. ראשונים שלא התנו את ההיתר באי-ודאות

מדברי ראשונים רבים, עולה שהיתר גרמא אינו מותנה באי-ודאות. כן עולה בפשטות מדברי הרמב"ם (הל' שבת פי"ב ה"ד), שכתב:

ומותר לעשות מחיצה בכל הכלים, בין מלאים בין ריקנים, כדי שלא תעבור

1. ראה שבת קכ ע"א-ע"ב; שו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כב.

2. שבת קכ ע"א-ע"ב.

3. בדומה לכך, כתב הביאור הלכה שמפשטות הגמרא עולה שההיתר חל אף במתכוון: 'כן מוכח שם גם בדף ק"כ ע"ב, דמפיק דגרמא שרי מדכתיב לא תעשה בו מלאכה - עשייה הוא דאסור, גרמא שרי, ודומיא דעשייה שרינן בגרמא'. בפשטות נראה שדבריו יפים גם לנידוננו, שהיתר גרמא הוא דומיא דעשייה, וכשם שעשייה אסורה בתוצאה ודאית, כך גרמא מותרת בתוצאה ודאית. לעצם העניין, כדברי הביאור הלכה עולה גם מהאחרונים הרבים שהתירו גרמא בפסיק רישא, והבינו שגרמא שהותרה מן התורה ונאסרה מדרבנן שלא במקום הפסד, היא אפילו במתכוון.

4. וכגון שהאש גדולה, והמרחק בין האש לכלים הוא קטן ומלא בחומרי בעירה, ואין עננים בשמיים, והרוח נושבת לכיוון הכלים, והכלים עשויים מחומר שבוודאי יתבקע, וכמות המים גדולה ויש בה די לכיבוי האש.

5. לכאורה, גם מהאמור בגמרא בבא קמא ס ע"א שזורה היה מוגדר כגרמא אלמלא דין מיוחד של מלאכת מחשבת, מוכח שגם תוצאה ודאית יכולה להיחשב גרמא. ועמד על כך המנחת אשר (מכות סי' לב, נדפס גם בדברים סי' יז, הובא להלן הערה 32). עם זאת, יש מקום לומר שהצורך באי-ודאות הוא גופא כלול בדין מלאכת מחשבת, ויעוין בזה במאמרו של הרב עמנואל מולקנדוב: 'גדר גרמא בשבת וביו"ט והאם מותרת לכתחילה', האוצר מט (שבט תשפ"א) עמ' קכו.

הדליקה; אפילו כלי חרש חדשים מלאים מים, עושין מהן מחיצה אף על פי שודאי מתבקעין ומכבים, שגרם כיבוי מותר.⁶

וכן עולה מדברי תוספות בשבת,⁷ תוספות בביצה,⁸ רא"ש,⁹ תוס' רבנו פרץ,¹⁰ מיוחס

6. יובהר כי אזכור הוודאות ('שודאי מתבקעין') אינו מתייחס לכל התהליך, אלא רק להתבקעות הכלים והכיבוי שנגרם בעקבותיה, ולא נאמר שהאש מגיעה בוודאות אל הכלים. ועם זאת, אזכור הוודאות בנוגע להתבקעות ולכיבוי מחזק ומוכיח את מה שעולה מסתימת דברי הרמב"ם, שהיתר גרמא אינו מצריך אי-ודאות, וקשה מאוד להעמיס בלשונו הבנה שלפיה אין ודאות שהאש תגיע לכלים, ורק אם תגיע, אז התבקעותם תתרחש בוודאות. אם הקשר בין פעולת הנחת הכלים לתוצאה הסופית של הכיבוי אינו ודאי, לא ברור מדוע הרמב"ם ציין את העובדה שאחד מהשלבים הוא ודאי. ואכן, רבים הבינו בדעת הרמב"ם שהיתר גרמא אינו מותנה באי-ודאות: שו"ת חלקת יעקב, או"ח יז ח; שו"ת אגרות משה, או"ח ד, לט ד"ה ודברי הרשב"א; ברכת אביב (ברינקמן), סי' ב אות ב; מנחת אשר, שבת, מכתבי תורה אות יא עמ' שמג-שמד; שיעורי הרב צבי אשר פרידמן, שבת עמ' רטו; שו"ת ברית שלום ג, נו ד"ה עוד לע"ד; טל חיים, שבת ב, עמ' לז-לח; מנחת תושיה, סי' סז עמ' רע; קונטרס עניני מלאכת מחשבת, עמ' 221; הרב יעקב ורפהטיג, כתלנו טו, עמ' 295; הרב עידוא אלבה, 'גדר גרמא בשבת וביו"ט והאם מותרת לכתחילה' - מאמר תגובה, האוצר נ [אדר תשפ"א] עמ' שצב-שצג, ושוב בהמשך דבריו. וכן הבין הישועות יעקב, או"ח סי' שלד ס"ק ו מלשון השו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כב, הקרובה ללשון הרמב"ם. כן הבין מלשון השו"ע גם הרב עקיבא דרשוביץ, קובץ זכרון שבת וזריחה א [תשע"ז] עמ' קכ. במאורי אש, פ"ד עמ' רמ (מהד' תש"ע), כתב הרב אויערבך שאין מדברי הרמב"ם סתירה לצורך בחוסר ודאות, משום שהוודאות שהזכרה ברמב"ם מתייחסת להתבקעות ולא להגעת האש, וסיים בצ"ע. וכאמור, נראה שאף שהדברים מצד עצמם נכונים, מכל מקום, אזכור הוודאות ברמב"ם מחזק ומוכיח את ההיתר אף בוודאי העולה מסתימת לשונו, ונראה שלא בכדי נשאר הרשד"א בצ"ע. בדעת הרשד"א, יעוין עוד בהערות הרב קורן (מאורי אש שם), ובמאמרו של הרב משה קוטקס, 'גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית', בית האהרן וישראל רכח (אב תשפ"ג) עמ' קטז-קכז. הרב עמנואל מולקנדוב, 'תגובה בעניין גדר גרמא בשבת וביו"ט והאם מותרת לכתחילה', האוצר נ [אדר תשפ"א] עמ' תיב כתב שאין כוונת הרמב"ם להיתר כיבוי ודאי, ולדעתו, הסיבה לכך שהרמב"ם לא סייג את דבריו היא שהספק בדבר הגעת האש אל הכדים אינו 'תנאי' להיתר, אלא 'מציאות', והרמב"ם כתב את הדין ולא את טעמו, ובדומה למשנה שלא הזכירה את אי-הוודאות ובכל זאת יש ראשונים שהוסיפו זאת כפירוש למשנה. יש להעיר על דבריו: ראשית, דרך הרמב"ם לפרש את דבריו יותר מהמשנה, וחיבורו מיועד לשמש לפסיקה למעשה לכל ישראל, ולכן אין להתייחס לסתימתו כפי שמתייחסים לסתימת המשנה. שנית, כאמור, אזכור הוודאות בנוגע להתבקעות הכלים והכיבוי מחזק את ההבנה שמוותר אף בכיבוי ודאי, ובכך שונה לישון הרמב"ם מלשון המשנה, שבמשנה לא הזכירה ודאות זו (ומעין זה כתב לו הרב אלבה, בתכתובתם שם). שלישית, מכיוון שאין הסכמה שכך המציאות, אלא אדרבה, המציאות היא שבפעמים רבות האש תגיע בוודאות לכדים - לכן נראה שאין בהבחנת הרב מולקנדוב בין תנאי למציאות כדי ליישב את סתימת הרמב"ם. רביעית, עיקר החילוק בין תנאי למציאות אינו ברור כל כך. במרכבת המשנה (חעלמא) על הרמב"ם הל' שבת פ"ב ה"ד השתית את דברי הרמב"ם על דבר שאינו מתכוון ואינו פסיק רישא, ונקט שהיתר גרמא מתייחס רק לעצירת ההתפשטות של האש, שהיא גרם כיבוי שמוותר, ולא לגרימת הכיבוי, שעקרונית חמורה מגרם כיבוי. ואולם, נראה שברמב"ם אין ביסוס מספיק לחלוקה זו בין עצירת ההתפשטות ובין כיבוי האש הדולקת המותרת רק מדין דבר שאינו מתכוון.

7. תוס', שבת מז ע"ב ד"ה מפני: 'דהתם הוא דשרי לעשות מחיצה מכלים שיש בתוכן מים, שאינו מכבה כלום עד שיתבקעו הכלים, אבל הכא אין הפסק בין מים לניצוצות, ומיד נכבות כשנופלות בכלי, והוי כמחיצת מים דאסירא'. בהנחה שהניצוצות נכבים בוודאות, כפי שכתבו ראשונים רבים, מוכח מהתוס' שההיתר אינו מותנה באי-ודאות, שכן חילקו בין מחיצה מכלים המותרת ובין כלי עם מים לקבל ניצוצות שאסור, מבלי לתלות זאת במידת הוודאות. במקום אחר (שבת יז ע"ב ד"ה אין) כתבו התוס': 'אין פורסין מצודות כו' - אף על גב דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת, שאינו יודע אם יצוד אם לאו - מכל מקום, גזרו לפרוש מצודה, דפעמים אתי לידי חיוב חטאת, כגון שבשעת פריסתו ילכוד; דהכי קתני בתוספתא: הפורס מצודה לבהמה או לעוף ונכנס לתוכה, חייב'. מדברים אלו הסיק הפמ"ג, א"א סי' שטז ס"ק ט שיש צורך באי-ודאות להיתר גרמא. כך נקט גם הרב יאיר וסרטייל (שיעור בנושא גרמא, בכתובת: <https://www.yeshiva.org.il/midrash/33093>, ד"ה התוס') שהתוס' מתנים את היתר גרמא באי-ודאות, 'שהרי פירש שבדרך כלל מותר בגלל שאינו יודע אם יצוד, ואם כן, צריך לומר

לר"ן,¹¹ רבנו ירוחם,¹² 'הגהות אשרי'.¹³ בנוסף, דברי הרמב"ם צוטטו ללא הסתייגות על ידי כמה ראשונים: 'אור זרוע',¹⁴ 'ארחות חיים',¹⁵ 'צרור החיים',¹⁶ 'ספר הבתים',¹⁷ וכן על ידי

- שהסיבה שמחייב אחר כך בניצודה מיד, היא שאז הוא רואה אותה לידו ויודע, בוודאות שהחיה תיצוד'. נראה שיש קושי בהסבר הרב וסרטייל לצידה המיידית שהוזכרה בתוס', שכן במשנה (שבת שם) מדובר על מצודות חיה עופות ודגים, ופעמים רבות בעלי חיים אלו הם מהירים ביותר, ודגים גם נמצאים במים, ובמקרים רבים אינם נראים בכירור בזמן פריסת המצודה. ולכן, קשה לומר שהאדם הפורס את המצודה יודע בוודאות שבעל חיים הולך להילכד בה מיד. לפיכך, נראה יותר שגורם החיוב הוא עצם כניסת בעל החיים מיד, ומה שכתבו התוס' 'אינו יודע' מתייחס לצידה מיידית, ולא לעצם הצידה. ואם כן, אין מכאן מקור לצורך באי-ודאות כחלק מהגדרת גרמא. וכן הבין מהר"ם מלובלין, על תוס' ד"ה אין מוכרין, והרב וסרטייל הודה שכך יש להבין את דברי הרא"ש בתוספותיו, שם ד"ה אין, שכתב כעין דברי התוס' אלא שהבין שכוונת התוס' שונה. ויעוין עוד במה שהרחיב בזה בספר עיוני תוספות (קרויס), על התוס' שם, עמ' קכא-קכב. ועל כל פנים, גם אם התוס' אכן הצריכו אי-ודאות כדי לפטור מאיסור תורה, אין בזה כדי ללמד על גדרי גרמא הכלליים, שכן צידה היא מלאכה שדרכה בהעמדת מלכודת, וייתכן שהתוס' סברו שזה מה שמפקיע את דין גרמא, אלא אם כן התוצאה אינה ודאית, שאז אי-הוודאות מועילה להחשיב את הצידה כגרמא.
8. תוס', ביצה כב ע"א ד"ה והמסתפק: היתר חיתוך נר שעווה ביו"ט. התוס' הגבילו את ההיתר לחיתוך באור ולא לחיתוך על ידי סכין, אך לא משום שחיתוך בסכין נחשב כמעשה בידיים, אלא משום תיקון כלי, כמבואר בגמרא שצינו התוס' כמקור לאיסור החיתוך בסכין (ביצה לב ע"א-ע"ב).
9. רא"ש, ביצה פ"ב סי' יז: 'נראה לי טעמא דמסתפק מן הנר משום שממהר כיבוי. ואף רבנן דרבי יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחייב. דעד כאן לא פליגי התם אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק אלא עושה דבר חוצה לו הגורם את הכיבוי כשתגיע שמה הדליקה. אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמים את הדליקה והממעט מאחד מהן וממהר את הכיבוי חייב'. נראה שהסתפקות מן השמן מקדימה בוודאות את הכיבוי, ולמרות זאת הרא"ש לא החשיב אותה כמעשה גמור בגלל הוודאות, אלא רק בגלל היותה בגוף הדבר הדולק. אם כן, מוכח מדבריו שגרמא בדבר חיצוני מותרת אף כשתוצאתה ודאית. וכן מבואר בהגהות אשרי (שם), שהעתיק את דברי התוס' בביצה הנ"ל.
10. תוס' רבנו פרץ, ביצה כב ע"א ד"ה המסתפק, כדברי התוס' בביצה.
11. מיוחס לר"ן, שבת קכ ע"א ד"ה טלית: 'היתירא דפושטה ומתכסה בה קלישא [קל יותר] מנותן מים בצד טליתו, דאע"ג דבין בהא ובין בהא לא קא עביד מידי למקום שהאור בו, אלא שגורם שלא יתפשט להתפשט יותר - מכל מקום, נותן מים עדיפא, דאלו התם [בנותן מים בצד טליתו], אם בא [האש] להתפשט, **בוודאי נכבה לאלתר כשיגיע למים**; אבל כאן [בהיתר פשוטה ומתכסה בה], אפשר לו עדיין להתפשט [ואין ודאות שהאש תכבה], בצירוף דבריו שם קכ ע"ב ד"ה הוא: 'קיימא לן כרב יהודה, דטלית שאחז בה האור, נותנין עליה מים מצד אחר, וכן פסק הרא"ה ז"ל. ולא דמיא למאי דאמרינן לעיל בשלהי פרק כירה: ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה... דהתם חשיב מכבה ממש, שסופן של ניצוצות ליפול לתוך המים, (ואין) [אבל] בנותן מים בצד הטלית, במקום שאין שם אור הוא נותן, ואין כאן כבוי כלל אם לא יתפשט האור מעצמו, ודומה לעושה מחיצה בכלים. והכי מוכח לישנא דרב יהודה דאמר ואם כבתה כבתה, שנראה שאין סופה של כבוי לבא עכ"פ כמו בכלי מים שתחת הנר'. הרב עמנואל מולקנדוב, 'גדר גרמא בשבת וביו"ט והאם מותרת לכתחילה', האוצר מט [שבט תשפ"א] עמ' קכא, הביא רק את דברי המיוחס לר"ן בשבת קכ ע"ב, והסיק מהם שהוא מצריך אי-ודאות.
12. רבנו ירוחם, נ"ד ח"א כט ע"ב: הדעה המתירה חיתוך נר דולק ביו"ט באמצעות סכין.
13. הגהות אשרי, ביצה פ"ב אות יז.
14. אור זרוע, ח"ב סי' כח.
15. ארחות חיים, ח"א הל' שבת אות רז, ובכלבו, סי' לא ד"ה המבעיר. וכן משמעות דברי הארחות חיים במקום נוסף, הל' יו"ט אות נח, ובכלבו, סי' נח ד"ה אין מעשנין.
16. צרור החיים, ח"ג סי' יא עמ' סה.
17. ספר הבתים, בית מנוחה על הל' שבת לרמב"ם, פכ"ג עמ' של-שלא. בספר הבתים נכתב 'שהם' במקום 'שודאי', ולכן ההוכחה מדבריו אינה חד משמעית, אף שנראה שכוונתו להתיר אפילו כשהתוצאה ודאית, ובפרט נראה כן לפי מה שכתב המהדיר (עמ' שלא הערה 16) שהבתים בא להוציא מדברי הרמ"ך, יעוין שם.

ה'טור' והשלחן ערוך.¹⁸

ב. איסור קירוב כיבוי ויחסו להיתר גרמא

1. פתיחה

נאמר במשנה (שבת מז ע"ב): 'נותנין כלי תחת הנר, לקבל ניצוצות; ולא יתן לתוכו מים, מפני שהוא מכבה'. על כך נאמר בגמרא (שם):

ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. לימא תנן סתמא כרבי יוסי, דאמר: גורם לכיבוי אסור. ותסברא? אימור דאמר רבי יוסי - בשבת, בערב שבת מי אמר? וכי תימא הכא נמי בשבת, והתניא: נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות בשבת, ואין צריך לומר בערב שבת, ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה מערב שבת, ואין צריך לומר בשבת. אלא אמר רב אשי: אפילו תימא רבנן, שאני הכא מפני שמקרב את כיבוי.

בגמרא מבואר שקירוב כיבוי הוא חמור יותר מגרם כיבוי, שקירוב כיבוי אסור גם לרבנן המתירים גרם כיבוי, ולכן אין בסתם משנה זו הכרעה כר' יוסי שאסר גרם כיבוי. דברי הגמרא הללו מצריכים להגדיר את ההבדל בין גרם כיבוי לקירוב כיבוי. מצאנו בראשונים כמה התייחסויות לכך, ומתוכן מתבהרת עמדתם בנוגע לשאלת הצורך באי-ודאות כחלק מהגדרת גרמא, וכפי שיתבאר.

2. שיטת הרי"ד

בביאור האיסור לקרב כיבוי, כתב הרי"ד (פסקים שבת מז ע"ב ד"ה פיס' ולא יתן): שאני הכא, מפני שמקרב את כיבוי. פי' הנה בעיקר הוא מכבה, כיון שמשים מים בכלי, ואף על פי שבלא המים הם כבין, הוא מקרב את כיבויין; אבל שם, בכלים, ספק יכבו ספק לא יכבו.

בעוד שמתחילת דברי הרי"ד משמע שהגורם המכריע הוא מיקום ואופן הפעולה (בעיקר - אסור, וזו המציאות בכלי עם מים המקבל ניצוצות; שלא בעיקר - מותר, וזו המציאות בהנחת כלים מלאים מים ליד אש בוערת), מסוף דבריו נראה שהגורם המכריע הוא מידת הוודאות. וצ"ע.¹⁹

3. שיטת הרמב"ן והרי"ף

שיטת הרמב"ן עולה מתוך הסברו לדברי הרי"ף. נאמר בגמרא (שבת קכ ע"א): אמר רב יהודה אמר רב: טלית שאחז בה האור מצד אחד - נותנין עליה מים מצד אחר, ואם כבתה - כבתה. מיתבי: טלית שאחז בה האור מצד אחד - פושטה ומתכסה בה, ואם כבתה - כבתה. וכן ספר תורה שאחז בו האור - פושטו וקורא בו, ואם כבה כבה. הוא דאמר כרבי שמעון בן ננס. אימר דאמר רבי שמעון בן ננס -

18. שו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כב. הטור והשו"ע אף הוסיפו על לשון הרמב"ם, והתנסחו בלשון: 'שודאי יתבקעו כשתגיע אליהם הדליקה', ומכך שלא כתבו 'אם תגיע', נראה שהגעת הדליקה היא ודאית ואינה מסופקת.

19. יש דמיון מסוים בין הספק בדעת הרי"ד, ובין הספק בדעת הרשב"א דלהלן, יעו"ש.

מפני שהוא מחרך, גרם כיבוי מי אמר? אין, מדקתני סיפא: רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים שאינן יכולים לקבל את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה - מכלל דתנא קמא שרי.

רב יהודה מוסר בשם רב שמותר לתת מים על גבי טלית הדולקת באש, במקום שהאש עדיין לא הגיעה אליו. הגמרא מקשה על כך מברייתא המתירה הורדת הטלית ולבישתה בחזרה אף על פי שהדבר עלול לגרום לכיבוי האש. כלומר, מהברייתא משתמע שרק אופן זה מותר, ולא נתינת מים ישירה. הגמרא מתרצת שדברי רב נאמרו לפי רבי שמעון בן גנס. רבי שמעון בן גנס הוא התנא קמא החולק על רבי יוסי שאסר גרם כיבוי, וסובר שגרם כיבוי מותר. הרי"ף (שבת מה ע"א בדפי הרי"ף) כתב: 'ולית הלכתא כר' יוסי, דקסבר גרם כיבוי אסור'. בדברי הרי"ף מבואר שפסק כחכמים המתירים גרם כיבוי. עם זאת, הרי"ף השמיט את היתרו של רב, לתת מים על טלית שאחז בה האור, אף שהגמרא הסבירה שהתנא האוסר זאת הוא ר' יוסי שאסר גרם כיבוי. הרמב"ן²⁰ ביאר את השמטת הרי"ף, על פי החילוק בין מחיצת כלים שנחשבת גרמא ומותרת, למחיצת מים שנחשבת מעשה בידיים ואסורה, כפי שעולה מדברי הגמרא,²¹ ואף הביא לכך ראייה מהירושלמי. עם זאת, הרמב"ן עצמו כתב שיותר נכון לחלק בין כיבוי ודאי למסופק, והוכיח זאת מהלשון 'ואם כבתה כבתה', המופיעה בדברי רב שהרי"ף השמיט, המלמדת שהכיבוי אינו ודאי. נראה שעיקר ביסוסו של הרמב"ן אינו לשון זו, אלא המבואר בגמרא שהיתר נתינת מים על הטלית מתאים לחכמים ורק ר' יוסי האוסר גרמא חלוק עליו, ולכן סבר הרמב"ן שאין להשמיט את ההיתר. לפי זה, קשה לכאורה להבין את דברי הרשב"א,²² שכתב בדעת הרי"ף את חילוק הרמב"ן בין ודאי לספק, וכתב שכך פירש גם הרמב"ן את דברי הרי"ף. ולכאורה הרי"ף לא חילק כן, ואף הרמב"ן שחילק כן לא כתב זאת בדעת הרי"ף.²³ בדעת הרמב"ן, יש לדון האם חילוקו בין ספק לוודאי הוא הסברו להבדל בין גרם כיבוי שמותר למקרב כיבוי שאסור, או שגרם כיבוי מותר גם בוודאי, והחילוק בין ספק לוודאי מתייחס רק למקרב כיבוי ולא לגרם כיבוי. ומלשונו בתחילת דבריו 'שיש לחוש לשמא יבקע' משמע כאפשרות הראשונה, דהיינו, שגרמא הותרה רק כשהתוצאה אינה ודאית. אך אין בזה הכרח, ובפרט לאור לשונו בהמשך דבריו: 'שהוא מקרב גוף הכיבוי להדיא', לשון שממנה נראה שסיבת החומרה במקרב כיבוי אינה מסתכמת בתוצאה הוודאית, אלא קשורה גם (או רק) לאופי הקשר בין הפעולה לתוצאה.²⁴ לגופה של שיטת הרי"ף, נראה שיש מקום לבירור הנוסח המדויק של דבריו. לפי נוסח הדפוסים שלפנינו, הרי"ף מייחס לרב יהודה את מה שמופיע בכל עדי הנוסח של הגמרא כברייתא, שממנה הקשו על המימרה של רב יהודה - כן הוא בכתבי היד ובדפוסים הקדומים של הגמרא, וכן

20. רמב"ן, שבת קכ ע"א סד"ה הא.

21. שבת מז ע"ב.

22. רשב"א, שבת קכ ע"ב ד"ה הא דאמר.

23. והעיר על כך הרב מולקנדוב, האוצר מט, עמ' קכה.

24. ויעוין עוד בטל חיים, שבת ב, עמ' לט שסיכם שלושה צדדי מורכבות בדעת הרמב"ן: שמא החמיר להצריך אי ודאות רק מדרבנו, שמא למעשה לא חלק על הרי"ף, ושמא החמיר דווקא בכיבוי ולא בכל גרמא. הרב אלבה, האוצר נ עמ' שצ ד"ה לענ"ד טען שהרמב"ן הזכיר את אי הוודאות כסיבה נוספת להקל, ולא חלק על עיקר ההיתר בתוצאה ודאית אך עקיפה.

בראשונים. נמצא שאין כאן השמטה בעלמא, ולא רק פסיקה כדעה כזו או אחרת, אלא שינוי גדול לגופו של עניין, מנוסח הגמרא שבידינו.²⁵ לפיכך, רגליים לדבר שכמה מילים נשמטו בטעות הדומות,²⁶ ובדברי הרי"ף במקורם לא היה שום חיסרון.²⁷

4. שיטת הרשב"א

בגמרא²⁸ נידון מקרה שבו שם ה' כתוב על בשרו של אדם, והוא יורד לטבול ובכך גורם למחיקת שם ה'. הגמרא הגדירה זאת כגרמא. על כך הקשה הרשב"א (שבת קכ ע"ב ד"ה לעולם): 'דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים, הרי זה כמקרב את כיבויו'. הרשב"א תירץ: ויש לומר דלא קרינן מקרב את כיבויו אלא בכעין נותן מים בכלי שתחת הנר, ואי נמי בנותן בצד הטלית שאחז בו האור, משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה, ודאי תכבה, אבל כאן - אפשר דלא ימחק; שאילו ודאי נמחק, היינו כמשפסף, שהרי הוא נותן ידו במים.

25. הנוסח שבידינו מופיע בהבדלים קלים גם בשלושת כתבי היד, קטע גניזה ושני הדפוסים הישנים של הגמרא. שני קטעי כריכה של דף זה אינם נגישים לנו לעת עתה.
26. כלומר, דילוג של המעתיק שנובע ממילים דומות שמופיעות פעמיים, והמעתיק דילג מהמופע הראשון לשני. הנה לשון הגמרא, בהדגשת המילים הדומות שביניהן דילג המעתיק, לפי אפשרות זו: 'אמר רב יהודה אמר רב: **טלית שאחז בה האור מצד אחד** - נותנין עליה מים מצד אחר, ואם כבתה כבתה. מיתבי: **טלית שאחז בה האור מצד אחד** - פושטה ומתכסה בה'. טעויות מסוג זה מצויות מאוד בקרב מעתיקי כתבי יד, ומוכרות היטב לכל העוסק בכתבי יד ולו במעט. ראה דוגמאות מייצגות לכך, בספר עמודים בתולדות הספר העברי - הגהות ומגיהים, עמ' 144 הערה 59, עמ' 275 ליד הערה 133: 'ואם באנו לכתוב את כל הדוגמאות המצויות המתאימות לסעיף זה, אין אנו מספיקים', עמ' 406, עמ' 610 סעיף 21, עמ' 635 סעיף 25, עמ' 643 הערה 146.
27. אפשרות זו מתחזקת לאור העובדה שבתשובת רב נטרוניא (אוצה"ג שבת, תשובות ס' שמה) בפירוש ר"ח, וכן באחד מכתבי היד של הרי"ף, אין השמטה (https://library.alhatorah.org/?r1=Rif_Shabbat_45a), הערה כח). כאפשרות זו צידד גם בטל חיים (שבת ב, עמ' כט-ל). הצענו את הדברים לפני מהדיר הרי"ף, ד"ר עזרא שבט, וכתב לנו: 'יש כמה דוגמאות אחרות שבהן הרי"ף עורך את הסוגיא מחדש, שלא כנוסחאות התלמוד. אמנם קשה, אך יותר סביר מלומר שכל עותקי המזרח והגניזה השמיטו והנוסח המקורי השלם נשמר רק בעותק ספרדי המתוארך לשנת קנ"ד, היינו סוף ימי הראשונים. וכפי שהזכרת, הראשונים נאלצו לדון בעריכת הרי"ף, שאינו כבתלמוד. כך שבוודאי גם הנוסח העומד ברי"ף שלפניהם'. לאור דברי ד"ר שבט, נראה שיש מקום לאפשרות נוספת, והיא שמשפט זה נשמט בטעות הדומות כבר בנוסח הגמרא שהגיע לידי הרי"ף. שמא יש לסייע לאפשרות זו, מהיעדרו של משפט זה בשני פירושי הגמרא הצפון-אפריקניים שנכתבו סביב הרי"ף: פירוש רבנו פרחיה ופירוש נוסף מבן דורו של רבנו פרחיה. בשניהם אין כל התייחסות למימרה המתירה נתינת מים על הטלית, ויש התייחסות להיתרי הלבשה והפשיטה של הטלית וספר התורה. ראשונים אלו אינם פסקנים כרי"ף, וקשה יותר לומר שהשמיטו את דינו של רב יהודה בגלל שדחאוהו להלכה. ולכן, אף שניתן לתלות את השמטתם בכך שלא ראו צורך לדון בדברי רב יהודה, ייתכן שיש לראות בדבריהם עדות קדומה להשמטה בנוסח הגמרא שעמד לפניהם. אף בספר העיתים (ס' קס) הובאה הברייתא ללא דברי רב יהודה, וגם בטל חיים (שם) הוצעה אפשרות זו. אמנם ד"ר שבט הסתייג גם מאפשרות זו, וכתב לנו: 'יש מקום להסתייג, כיון שאפשר שהרי"ף אינו לומד תלמוד מהכתב כי אם בעל פה, כנהוג בישיבות הגאונים, ולכן אין מקום לטעות על פי הדומות'. ויעוין עוד בשפת אמת, שבת קכ ע"א ד"ה בגמ' מיתבי, שהציע גם הוא להגיה את לשון הרי"ף, כדי ליישב את דבריו. **לסיכום**: הוצעו שני שלבים שבהם התרחשה טעות הדומות שהביאה להשמטת המשפט: במהלך העתקת דברי הרי"ף, או במהלך העתקת הגמרא עוד לפני הגעתה לידי הרי"ף. המשותף לשתי האפשרויות, הוא שלפיהן ההשמטה אינה נובעת מבחירה של הרי"ף לדחות את המשפט מההלכה, אלא מטעות הדומות.
28. שבת קכ ע"ב.

יש מי שהוכיח מדברי הרשב"א הללו שאי-ודאות נדרשת כחלק מהגדרת גרמא.²⁹ אחרונים רבים³⁰ דחו הבנה זו, משתי סיבות עיקריות:³¹ יש שכתבו³² שהרשב"א כאן דן על מקרים שנחשבים לקירוב כיבוי ולא לגרמא, כמפורש בדבריו, והסיבה להחשבתם לקירוב כיבוי היא שהם נעשים בגוף הדבר (הכנסת גוף הכתב של שם ה' לתוך המים, והבאת מים שעל ידיהם נכבים הניצוצות שנוצרים בטבעיות ונופלים בטבעיות³³), ודווקא במצב זה כתב הרשב"א שנדרשת אי-ודאות כדי להגדיר את הפעולה כגרמא. ויש שכתבו³⁴ שאי-הוודאות המוזכרת ברשב"א מתייחסת למחיקה מיידיית בעקבות הכניסה הראשונית למים, ואין הרשב"א חולק על כך שמחיקה עתידית בעקבות השהייה הממושכת במים חשובה גרמא ללא צורך בגורם אי-הוודאות. לפי זה, גם נתינת מים תחת הנר נאסרה בגלל האפשרות שניצוצות יפלו למים תוך כדי החזקת הכלי עם המים.³⁵ יש מאחרונים אלה שהבליעו בדבריהם את התמיהה על עצם האפשרות להתנות את דין גרמא באי-ודאות, כשהדבר לא הוזכר ולא נרמז.

5. שיטת הריטב"א

בביאורו לדין מקרב כיבוי, עסק הריטב"א³⁶ בשאלת היחס בין איסור מקרב כיבוי להיתר גרמא, וכתב מעין דברי רש"י ותוס' הנ"ל, ובכל דיונו לא הזכיר את אי-הוודאות כהסבר להבדל בין מקרב כיבוי לגרמא, ומדבריו משמע שגרמא הותרה גם בתוצאה ודאית. עם זאת, במקום נוסף³⁷ דן הריטב"א בשיטת הרי"ף, לאור השמטתו את דין נתינת המים על

29. שו"ת דובב מישרים א, סי' צט ד"ה כל זה, וכן כתב הרב מולקנדוב, האוצר מט עמ' קכג.
30. מלבד המקורות דלהלן, ראה גם באחרונים שנסאפו ב'דף על הדף', שבת קכ ע"ב ד"ה לא תעשה כל מלאכה ובמאמרו של הרב משה קוטקס, 'גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית', בית אהרן וישראל רכח (אב תשפ"ג) עמ' קכא-קכב.
31. לכל אחת משתי הדרכים העיקריות צוינו מקורות רבים יחסית, כדלהלן מיד. ישנם הבדלים שונים בין המקורות, בניסוחים וגם בגוף ההגדרות, ומקוצר היריעה לא הוענקה התייחסות להבדלים אלו, כדי להציג תמונה כללית ותמציתית של השיטות העיקריות.
32. שו"ת חלקת יעקב, או"ח יז, ח-ט; מנחת אשר, שבת מכתבי תורה אות יא עמ' שמג-שמד; וכעין זה במנחת אשר שבת סי' נו ד"ה ואפשר (נדפס גם במנח"א, שמות סי' סד עמ' תכח ד"ה ואפשר); אך ראה מנחת אשר, מכות סי' לב (נדפס גם במנח"א, דברים סי' יז), שדן בדברי הרשב"א מבלי לכתוב כדבריו במנח"א שבת ושמות, ומשמע שמקבל את ההבנה שהרשב"א מצריך אי-ודאות בכל גרמא, ולא רק בקירוב כיבוי. ועל כל פנים, במנח"א מכות ודברים, נשאר בצ"ע על הרשב"א, מהמבואר בגמרא בבא קמא ס ע"א שזורה היה מוגדר כגרמא אלמלא גדר בהלכות שבת המחייב עליו, ודוחק גדול לומר שהזרייה אינה ודאית; ארחות שבת, פכ"ט הערה כז; טל חיים, שבת ב, עמ' לה-לו; אמרי נעם (ארן), עמ' 331-332; הרב אלבה, האוצר נ עמ' שצב; הרב יהושע לישנסקי, שלמי יוסף, שבת ג, סי' תי אות י ד"ה וא"ת, עמ' קעד. וקרובים לכך הם דברי הרש"ז אוירבך, מאורי אש, פ"ג ענף ד אות ה, עמ' קצו במהד' תש"ע, בלשון: 'נראה פשוט', שצמצם את דברי הרשב"א למעשה בגוף המכבה או בגוף הדליקה, וחילק בינם ובין גרמא אלקטרונית ודאית.
33. לכאורה יש קצת דוחק בהבנה שהניצוצות נחשבים טבעיים יותר מאשר התפשטות האש.
34. שו"ת בית אפרים, אה"ע א ט ע"א ד"ה ועוד; אחיעזר ב, סי' מח ד"ה לכאורה; תשובות רבי אליעזר (גורדון) ח"א יב ט; חזו"א, ידים סי' ח סעי' יז סד"ה והא דאמרינן; רש"ז אוירבך, מאורי אש השלם, ח"א פ"ג ענף ד סי' ב, עמ' קפד במהד' תש"ע; אור המועדים, שיעורי הרז"ן גולדברג, שיעור א עמ' ה ד"ה ונראה.
35. ומעין מה שכתבו התוס', שבת מז ע"ב ד"ה מפני, יעו"ש.
36. ריטב"א, שבת מז ע"ב ד"ה אלא.
37. ריטב"א, שבת קכ ע"ב ד"ה וכיון.

הטלית שאחז בה האור וכו"ל. הריטב"א הציע להגדיר את דין הטלית כקירוב כיבוי שנאסר ושונה מגרם כיבוי שהותר, אך דחה זאת, שכן בגמרא נאמר במפורש שזהו גרם כיבוי, שדינו תלוי במחלוקת חכמים ור' יוסי. בסיום דבריו, כתב הריטב"א שהחילוק בין גרם כיבוי לקירוב כיבוי הוא בין ספק לוודאי.³⁸ וכן צידדו האחרונים בדעת הריטב"א.³⁹ הרב יצחק שילת⁴⁰ כתב שגם לפי הריטב"א, יש דין גרמא לשימוש ב'לחצן גרמא' שנבדק בסריקה מחזורית, שכן לחצן זה אינו מייצר או מביא את החשמל, אלא מהווה מעין הסרת סכר בפניו, וייתכן שבזה גם הריטב"א מסכים להגדירו כגרמא למרות הוודאות. כעין זה כתב הרב אליהו כימיגרופ.⁴¹ והרי זה כעין דברי האחרונים הנ"ל בדעת הרשב"א: הצורך באי-ודאות נאמר דווקא במקרה כיבוי, שעושה פעולה בגוף הדבר, אך פעולה חיצונית מהווה גרמא גם כשתוצאתה ודאית. לפי זה, חילק הרב כימיגרופ בין נתינת מים על הבגד הנשרף שהותרה רק על סמך אי-ודאות ובין נתינת כלים שהותרה אף בתוצאה ודאית.

6. שיטת 'המנהיג'

'המנהיג'⁴² הזכיר אי-ודאות, אך מפורש בכל דבריו שגם תוצאה ודאית נחשבת גרמא, ונראה שאי-הוודאות הוזכרה בדבריו רק כתנאי להתיר לכתחילה, ובלעדיה יש איסור דרבנן בגרמא, ומעין שיטת הראשונים שנפסקה ברמ"א, האוסרת גרמא לכתחילה. 'המנהיג' אינו מחלק בין קירוב כיבוי לגרם כיבוי, אלא כותב במפורש שקירוב הכיבוי שבנתינת כלי עם מים לקבל ניצוצות הוא סוג של גרמא.⁴³ ואף שעדיין היה מקום לומר שגרמא זו אסורה מן התורה, אין זה מרווח. ויתרה מזו, 'המנהיג'⁴⁴ מתיר גרמא בדבר שאין מתכוון, ואפילו בפסיק רישיה, ומוכח מזה שגם גרמא ודאית אינה נחשבת כמעשה גמור.⁴⁵

38. וזו לשון הריטב"א: 'ודאי שמע מינה דהא דרב יהודה גרם כיבוי בלחוד הוא, ולא דמי לנותן מים בכלי שנותן תחת הנר, שהוא מקרב את כיבוי, דניצוצות אי נפלי ודאי יכבום המים, אלא הכא מי אמר שיגיע האור עד המים, וכי מטי להתם - מנ"ל דכבו המים, דילמא לא כבו. תדע, דנקט בלישניה דרב יהודה: 'ואם כבתה כבתה', אלמא אפשר דלא כביא כלל'.

39. הרב מולקנדוב, האוצר מט עמ' קכא-קכב; הרב אלבה, האוצר נ עמ' שפט ד"ה הריטב"א; הרב קוטקס, בית אהרן וישראל, רכח עמ' קכב-קכג, הציע לפרש את דברי הריטב"א באופן שונה מעט, אך נראה שגם הוא מודה שפשטות הדברים כהבנה המחלקת בין ודאי לספק, ואכמ"ל.

40. במסילה העולה, שבת סי' קי עמ' רסה-רסו.

41. בירור הלכה, עמ' רנב.

42. המנהיג, הל' יו"ט הצריכות עמ' תקיח.

43. וזו לשון המנהיג: 'ואם יש פתילה אחת בנר, מותר לתת בו כמה פתילות שירצה, ואף על פי שימהר ויכלה השמן במהרה ויותר אין זה גורם לכבוי... וגם מה שנהגו בכל מקום לתת שמן ומים בעששית שלזכוכית בחול, להיות ד' לכבוד שבת וי"ט, אין זה גורם לכיבוי, שהמים אין גורמין לו את כיבוי, שלא יכלה עד שיכלה השמן שבו. ואין גורם לכיבוי אלא כאותה ששינונו בפ' נותנין כלי תחת הדלף בשבת, ותחת הנר לקבל ניצוצות בשבת, ואין צריך לומר בי"ט. פי', דאין זה מבטל כלי מהיכנו, וניצוצות אין בהן ממש וראוי לטלטלו, ולא יתנו לתוכו מים בערב שבת מפני שהוא מכבה, ואין צריך לומר בשבת, מפני שמקרב את כיבוי, וזהו גורם לכיבוי דאסור, דפסיק רישיה ולא ימות, דאי אפשר שלא יכבה, אבל גורם לכיבוי דשמא לא יכבה, מותר, כדתנן בפרק כל כתבי: ועושי' מחיצה בכל הכלים, בין מליאים בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה'. הרב מולקנדוב, האוצר ג, עמ' תי הסיק מהלשון פסיק רישיה שמדובר באיסור תורה, אך נראים דברי הרב אלבה (שם עמ' תיג), שכתב שלשון זו רק באה לבטא ודאות, ולא לדרג את האיסור.

44. שם, וכפי שהוכיח בהרחבה במנוחת אהבה, ח"ב פ"א הערה 53.

45. ודחוק מאוד לומר שגרמא ודאית נחשבת כמעשה גמור, ורק לענין דבר שאינו מתכוון יש הבדל.

7. שיטת הרמ"ך

בהגהות הרמ"ך על הרמב"ם,⁴⁶ נאמר שהרי"ף השמיט את היתר נתינת מים על טלית שאחז בה האור משום שבמקרה זה הכיבוי הוא ודאי, ולאור זה הקשה הרמ"ך על הרמב"ם שהתיר נתינת מים על טלית שאחז בה האור, ונשאר בצ"ע. מכך נראה שהרמ"ך סבר שהיתר גרמא מותנה באי-ודאות.

8. ראשונים שהביאו דעות שונות: 'אור זרוע', מאירי, מרדכי

ה'אור זרוע' הביא בדבריו דעות שונות בנוגע לצורך באי-ודאות כחלק מהגדרת הגרמא: במקום אחד,⁴⁷ העתיק את לשון הרמב"ם ללא הסתייגות, ומכך נראה שאין צורך באי-ודאות. במקום נוסף⁴⁸ הביא את היתרו של ריב"א לקצר נר שעווה ביו"ט, משום שהכיבוי נעשה בגרמא, ואף שהכיבוי הוא ודאי. עם זאת, ה'אור זרוע'⁴⁹ הביא ללא סייג גם את החילוק בין גרם כיבוי שהוא ספק לקירוב כיבוי שהוא ודאי.⁵⁰ המאירי⁵¹ הזכיר אי-ודאות כחלק מהגדרת הגרמא. עם זאת, בהמשך דבריו⁵² הביא המאירי פירושים שונים להיתר לקצר נרות שעווה, ואמנם לפי חלק מהפירושים זה בגלל שאין פסיק רישיה, או מלאכה שאינה צריכה לגופה, אך לאחד הפירושים, 'מאחר שאינו מכבה אלא גורם - אף בפסיק רישיה מותר'. אף במרדכי מופיעות שתי הדעות, ונראה שאין ביניהן הכרע.⁵³

ג. איסור קירוב כיבוי – מן התורה או מדרבנן?

כאמור, יש מהראשונים שהבינו מהגרמא שיש חילוק בין גרמא שמותרת לקירוב כיבוי שאסור. יש לברר, האם לשיטתם האיסור בקירוב כיבוי הוא מן התורה או מדרבנן. בירור זה

46. הגהות הרמ"ך על הרמב"ם, הל' שבת פ"ב ה"ו (ומשמם בכסף משנה על אתר).

47. אור זרוע, ח"ב סי' כה.

48. אור זרוע, ח"ב סי' שמח אות א.

49. אור זרוע, ח"ב סי' כה.

50. וזו לשון האור זרוע: 'והא דרב גרם כבוי הוא אף על גב שנותן מים ע"ג הטלית אפ"ה אין זה קרב כבוי אלא גרם כבוי מפני דשמא יכבה קודם שיגיע במקום השרוי ואפ"י כשיגיע שם שמא לא יכבה שחום הלהב והאור מייבש המים ונשרף גם השרוי שאפ"י דבר השרוי במים הולך ונשרף'.

51. המאירי, שבת קכ ע"א ד"ה טלית: 'שמא לא תתפשט'.

52. מאירי, שבת קכ ע"ב ד"ה מי ששכח נר.

53. במקום אחד (מרדכי, ביצה ס' תרפג), התיר חיתוך נר ביו"ט, כדברי התוס' בביצה. הרב מולקנדוב (האוצר, מט עמ' קכה) הקשה מאזכור אי-ודאות במקום אחר במרדכי (שבת, סי' שיז), ותירץ שחיתוך פתילה או הסתפקות מהשמן אינם כיבוי אלא מניעת המשך הבעירה. תירוץ זה דחוק, גם מצד עצמו וגם משום שהמרדכי בביצה כותב במפורש שהדבר מותר משום ש'כיון שאין כאן אלא גרם כיבוי, אין כאן איסור', ולדברי הרב מולקנדוב ההיתר אינו מדין גרמא אלא מדין 'מניעת המשך הבעירה'. לגוף הסתיירה במרדכי, נראה ליישב באחד משני אופנים: א) בשבת דן רק במקרב כיבוי ולא בגרמא, שהנחת מים בעין מהווה קירוב כיבוי, וחמורה מגרמא (כדברי הרב מולקנדוב עצמו, שם עמ' קכד ד"ה וכן מתבאר, וצ"ע שלא כתב זאת כאן), ובביצה דן בגרמא. ב) דבריו בביצה הם העתקה מהתוס' בביצה, ודבריו בשבת הם העתקה מהיראים (סי' רעד), וכלל גדול הוא שכאשר המרדכי מעתיק דברים מראשונים אחרים, הדברים לא בהכרח משקפים את דעתו האישית, ואף שבסתמא דמילתא יש להניח שמשקפים, כאשר יש סתירות מצינו שניתן ליישב כך (ראה ש"ך, חו"מ סי' לט ס"ק ב ועוד, שכתבו כן בנוגע לדברי הרא"ש בשם ראשונים, ודון מינה ואוקי באתרין). לאור כל האמור, נראה שאין לקבוע בוודאות מהי דעת המרדכי עצמו בנידוננו.

ישליך על מידת הצורך לחשוש לשיטה המצריכה אי-ודאות כחלק מהגדרת הגרמא, שכן אינו דומה החשש לשיטה האוסרת מדאורייתא לחשש לשיטה האוסרת מדרבנן. יש ראשונים⁵⁴ שכתבו לשון 'גרם' או 'גרמא' בנוגע להנחת כלי עם מים לקבל ניצוצות, ומדבריהם משמע שהאיסור אינו מן התורה. כך עולה גם ממה שכתבו כמה מהראשונים שהנחת הכלי נאסרה מחשש להרמתו ממש ברגע שבו נופלים ניצוצות, שתיחשב מעשה בידיים;⁵⁵ הרי שללא ההרמה, אין ההנחה הראשונית חשובה מעשה בידיים. כך נראה גם בסברה, שכן הנחת הכלי נעשית לפני היווצרות הניצוצות, וקשה לומר שהיא מהווה מעשה בידיים. לעומת זאת, רש"י⁵⁶ כתב שהמניח כלי עם מים הוא 'מכבה ממש'. הריטב"א⁵⁷ הקשה על רש"י, שאין כאן כיבוי ממש, וכתב שלושה הסברים: א) חוששים להרמת הכלי ממקומו תוך כדי נפילת הניצוצות, שהיא מעשה ממש. ב) חוששים לנתינת מים בכלי תוך כדי נפילת הניצוצות, שהיא מעשה כיבוי ממש אפילו ללא הרמה. ג) גם הנחה רחוקה מרגע נפילת הניצוצות היא מעשה ממש. לשני ההסברים הראשונים, נראה בעליל שהנחה שאינה בזמן נפילת הניצוצות אינה מעשה כיבוי ממש, ואף שנאסרה והוגדרה כקירוב כיבוי, אין זה מן התורה. להסבר השלישי, יש מקום להבין שאיסור ההנחה הוא מן התורה, אך אין בזה הכרח, ובפרט לאור לשון הריטב"א בהמשך דבריו: 'גרם כיבוי כי האי מיתסר', הרי שאין כאן אלא גרם כיבוי ולא כיבוי גמור.⁵⁸ לעומת זאת, יש ראשונים שכתבו שהמקרב כיבוי הוא 'כמכבה בידיים': סמ"ג,⁵⁹ 'הגהות מיימוניות'⁶⁰ ועוד, ויש מקום להסיק מזה שהם סבורים שהדבר אסור מן התורה.⁶¹ אמנם נראה שאין בזה הכרח, וניתן להבין שכ' הדמיון לא באה לדמות באופן מוחלט, אלא רק להבדיל מגרמא.⁶² אמנם מפשטות דברי הרי"א⁶³, נראה שהדבר אסור מן התורה. ויעוין עוד במאמרי הרבנים מולקנדוב ואלבה,⁶⁴ שדנו במשמעות לשונותיהם של ראשונים שונים בעניין זה.

סיכום דעות הראשונים והכרעת האחרונים

ראשונים רבים לא הצריכו אי-ודאות כחלק מהגדרת גרמא: הרמב"ם, תוס' בשבת, תוס' בביצה, הרא"ש, תוס' רבנו פרץ, המיוחס לר"ן על שבת, רבנו ירוחם, 'ארחות חיים', 'צרוך החיים', 'הגהות אשרי', 'טור' ו'שלחן ערוך'. לעומת זאת, יש מהראשונים שהזכירו צורך באי-ודאות, אך בדברי חלקם לא ברור שאכן נקטו כן להלכה. הראשונים שנראה שאכן

-
54. רמב"ם, פיהמ"ט, שבת פ"ג מ"ו; הערוך, ערך 'נר'.
 55. תוס', שבת מז ע"ב ד"ה מפני.
 56. רש"י, שבת מז ע"ב ד"ה שמקרב.
 57. ריטב"א, שבת מז ע"ב ד"ה אלא.
 58. על כל זה, ראה במאמרו של הרב אלבה, האוצר, נ עמ' שפז-שפט. ועדיין לא ברור לגמרי, לפי ההסבר השלישי, במה חמור מקרב כיבוי מגרמא.
 59. סמ"ג, לאו סה ד"ה אמרינן בסוף.
 60. הגהות מיימוניות, הל' שבת פ"ה אות נ.
 61. וכן הבינו הרב גדעון פרל, 'השימוש במדיח כלים - כשרות ושבת', תחומין יא עמ' 173 והרב מולקנדוב, האוצר, נ עמ' תי.
 62. וכן הבין הרב אלבה, האוצר, נ עמ' תיג-תיד.
 63. פסקי ריא"ז, שבת פ"ג ה"ד אות ח.
 64. צוינו בהערות לעיל.

נקטו כן להלכה באופן ברור, הם: הרי"ד, הריטב"א והרמ"ך, וראשונים נוספים שנטו לכך אך אין הכרח בדעתם, הם הרמב"ן, הרשב"א והמנהיג. להלכה, הכריעו רוב הפוסקים כדעת הראשונים שאינם מצריכים אי-ודאות כתנאי לגרמא, כפשטות הגמרא וכפשטות דברי הרמב"ם, הרא"ש והשלחן ערוך. כן כתבו בשו"ת 'מנחת שלמה'⁶⁵ ובשו"ת 'ביע אומר'⁶⁶ וכן פשטות ה'שמירת שבת כהלכתה'⁶⁷ וכן נקטו הרב חיים קניבסקי,⁶⁸ 'מנוחת אהבה'⁶⁹, 'טל חיים'⁷⁰, 'פסקי תשובות'⁷¹, 'פניני הלכה'⁷², הרב עידוא אלבה,⁷³ הרב משה קוטסקי;⁷⁴ וכן נטיית ה'ארחות שבת'⁷⁵ וכל זה, שלא כדברי הרב עמנואל מולקנדוב שהחמיר.⁷⁶ היתר גרמא גם בתוצאה ודאית, עולה גם מרובם המוחלט של הפוסקים הרבים שדנו בשימוש במכשירי גרמא לצורכי רפואה וביטחון, וכמעט אף אחד מהם לא הזכיר צורך באי-ודאות כסיבה להחמיר בכך - ובכלל זה גם הפוסקים שהתירו שימוש במכשירי גרמא,⁷⁷ וגם הפוסקים שאסרו.⁷⁸



65. מנחת שלמה, קמא סי' י אות ו; תנינא סי' כח אות א; וכן עולה ממקורות רבים נוספים בכתבי הרש"ז אורבך, כפי שהתבאר בהרחבה במאמרו של הרב משה קוטסקי, 'גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית', בית אהרן וישראל, רכח (אב תשפ"ג) עמ' קטז-קכז.
66. שו"ת 'ביע אומר', ח"ג או"ח סי' כ אות ו; שם סי' כו. וכן מפורש בדברי הרב יצחק יוסף, במאמרו, 'פתיחת שערי מחנות צה"ל ב'גרמא'', תחומין לד (תשע"ד) עמ' 15-18.
67. שמירת שבת כהלכתה, מבוא פ"א סעיף כה-כט. השש"כ לא נדרש לדיון זה, אך כך עולה מכל דבריו, ובעיקר מההגדרה בסעי' כה, שאינה כוללת צורך באי ודאות.
68. קדושת השבת, ח"א נספח יג.
69. מנוחת אהבה, ח"ב פ"א סעי' יג-טז. המנוחת אהבה לא נדרש לדיון זה, אך בכמה מקומות בדבריו בסעיפים אלה מפורש שההיתר חל אף כשהתוצאה ודאית.
70. טל חיים, שבת ב, עמ' מ (ובהערה 16 נימק זאת גם אם לא מכריעים בשאלה האם האיסור מדרבנן או מדאורייתא).
71. פסקי תשובות, סי' שלד סעי' ז.
72. פניני הלכה, שבת פ"ז סעי' יח (וכן בהרחבות לפניני הלכה, שבת פט"ז סעי' ו, ד).
73. האוצר, נ עמ' תטו-תטז.
74. במאמרו: 'גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית', בית אהרן וישראל רכח (אב תשפ"ג) עמ' קטז-קכז.
75. ארחות שבת, פכ"ט הערה כז.
76. האוצר, נ עמ' תיב.
77. כגון ר' ישמעאל הכהן (שו"ת זרע אמת, ח"א סי' מד ד"ה ומעתה; אמנם בסוף התשובה החמיר לכתחילה במקרה המסוים שעליו נשאל, משום מראית עין); משמעות החזו"א (או"ח סי' לח סעי' ד; ויעוין עוד בדעת החזו"א בזה במאמרו של הרב קויפמן, בקובץ בית אהרן וישראל, פו [תש"ס] עמ' סט-ע; ואכמ"ל); הרי"י וייס בעל המנחת יצחק (הובא ע"י הר"מ שטרנבוך בבית אהרן וישראל שם עמ' עו), הר"ש ישראלי (חוות בנימין, סי' א אות כז; וכן במאמרו: 'טלפון גרמא בשבת למטרות רפואיות', תחומין לא [תשע"א] עמ' 73-76; וכן בתשובתו שנדפסה באסיא, לד עמ' 29); הרי"י נויבירט (בהיתר החליבה שבשש"כ, פכ"ז סעי' ג, שמבוסס על החזו"א הנ"ל; וכן בתשובות רבות לרב ישראל רוזן, שחלקן פורסמו בסוף מאמרו של הרב רוזן: 'גרמא' בשבת - מושג ושימושי, תחומין לד [תשע"ד] עמ' 19-30); הר"מ שטרנבוך (במכתבו בבית אהרן וישראל שם; ושוב בריש שו"ת 'בקש תורה, לרב קויפמן על הל' שבת; ובשו"ת תשובות והנהגות, ח"ד סי' פה).
78. כגון הרי"ש אלישיב (קובץ תשובות, ח"ה סי' כא תשובה ב; וכן בתשובתו שנדפסה בשו"ת ישא יוסף, או"ח ח"ב סי' פח; ויעו"ש סי' פז וסי' קכד; וכן הובא בשמו בספר שבות יצחק - בדיני מיקרוגול, דוד שמש, גרמא, חשמל; פט"ו עמ' קלח-קלט; ובמאמרו של הרב שלום יוסף גלבר בקובץ ישורון, כ עמ' קיג), משמעות דברי הר"ן קרליין (חוט שני, שבת ח"א עמ' רו-רז); משמעות דברי הרש"י גלבר (שם). הרי"ש אלישיב דן להחמיר מסיבה אחרת במכשירי חשמל, ראה במאמרו של הרב קוטסקי שם, ואכמ"ל.



תגובות

חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה / הרב יואל פרידמן

נהייתי מאוד ממאמרו של הרב נתן חי 'חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה', אמונת עתיך 141 (תשפ"ד), עמ' 81-90, בבחינת 'דבר בעתו מה טוב' (לימוד דף יומי של מסכת בבא קמא). הרב נתן חי סוקר בתחילה את שכיחות נזקי נשיכות הכלבים שמתגברת בשנים האחרונות. בהמשך הוא דן בהתמודדות בתי המשפט האזרחיים הפועלים על פי החוק המקובל במדינת ישראל ובהתמודדות בתי הדין לממונות. הנחת היסוד של בתי הדין לממונות שנשיכת כלבים משתייכת לקטגוריה של נזקי ה'קרן', ולכן כל זמן שאין הכלב מועד, החיוב שאפשר להטיל על בעלי הכלב הוא חצי נזק בלבד, הנחשב כקנס ולכן אין אפשרות בימינו לחייב תשלום זה, כמבואר ב'שלחן ערוך'.¹ בהמשך הוא סוקר שיטות שונות של התמודדות בתי הדין עם בעיה זו, אך לדבריו הפתרונות מוגבלים ולוקים בחסר. טענתו המרכזית היא שיש הבדל גדול בין גידול כלבים בזמנים עברו לבין הנהוג בימינו. בעבר, הכלבים שימשו לשמירה, לא היו מצויים במרכזי אוכלוסייה צפופים, וכיוון שרמת החיים הייתה ירודה הכלבים סבלו כל הזמן מתת-תזונה וחיפשו טרף למילוי רעבונם. לכן השאלות והתשובות עסקו בנזקי 'שן' של כלבים ובזה בתי הדין יכולים לפסוק כיוון שחיוב זה נחשב ממון ולא קנס. בימינו, הכלבים הם חיות מחמד, הם מטופלים, אינם רעבים, והנזק העיקרי שלהם נגרם בעקבות תקיפה ונשיכה, וכאמור בתי הדין מתייחסים לכך כנזקי 'קרן'. לאור השינוי בהרגלי גידול הכלבים ושכיחות נשיכות הכלבים, טוען הרב נתן חי שאין להתייחס לנזקי הנשיכות כ'קרן' שהיא 'משונה' ואינה שכיחה, והתשלום עליה הוא קנס שרק בית דין שאינו קיים בימינו יכול להטיל. הוא מציע להתייחס לנשיכות כלבים כנזקים שכיחים שהחיוב עליהם נחשב כממון. בגמרא (בבא קמא טז ע"א) מבואר שיש סוגים של בעלי חיים שהם מועדים מתחילתם אפילו הם בני תרבות: 'הזאב והארי הזוב והנמר והברדלס והנחש'. וכתבו התוספות שכיוון שהם מועדים מתחילתם והנזק שלהם שכיח יש לדון בנזקים שהם עושים כדין 'שן' או כדין 'רגל'; וזו לשון התוספות:

ובמידי דאורחיהו דמשלם נ"ש היינו דוקא בחצר הניזק אבל ברה"ר פטור דהוי שן ברה"ר כדאמר שמואל בגמ' ארי ברה"ר דרס ואכל פטור ואפי' נחש שאין נהנה מנשיכתו כדאמרינן בפ"ק דתענית (דף ה.) שנתקבצו כל החיות אצל הנחש ואומרות לו מה הנאה יש לך מ"מ כיון דאורחיה בהכי הוי כמו רגל ופטור ברה"ר...
וכן כתב ה'מגיד משנה' (הל' נזקי ממון פ"א ה"ו):

וכל אלו אם עשו מעשה שן ורגל דינם כדין שן ורגל ואם עשו מעשה קרן והם ה' מעשים הנזכרים למעלה דינן כדין קרן לענין חלוק הרשויות כמבואר בסמוך אלא שהן מועדים מתחלתן.

1. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' א.



וכן ב'בית יוסף'² ואמנם ב'פרישה' מציין שנחלקו התוספות והרמב"ם אם חמישה מיני בעלי חיים שהוזכרו חייבים דווקא בנזקים שהם רגילים, ודינם כדין 'רגל' שפטורים בהם ברשות הרבים (תוספות) או שהם מועדים בכל הנזקים כולם, גם כאלו שאין הם רגילים בהם, וממילא יהיו נזקים שחייבים בהם ברשות הרבים (רמב"ם). אך ברור לכולי עלמא שנזק השכיח ושרגילים בהם דינו כדין 'רגל' שפטור ברשות הרבים. ובמחלוקת הרמב"ם והתוספות נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א³ שה'שלחן ערוך' כרמב"ם והרמ"א כתוספות.⁴ ועיין 'ים של שלמה'⁵ ו'אבן האזל'⁶ שתמהו מדוע בעלי חיים אלו פטורים ברשות הרבים, הרי בעלי חיים אינם רשאים ללכת ברשות הרבים, והפטור ברשות הרבים נובע מכך ש'יש לה רשות להלך בכאן' (רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"א ה"ח), ותירצו שלמרות זאת, חכמים לא שינו את הגדרות וחיובי 'שן' ו'רגל'. ויש לדון אם בימינו כלבים נחשבים כחמשת מיני החיות המוזכרים בגמרא, ומכל מקום בדרך כלל הכלבים הם חיות מחמד, ובוודאי יש להם רשות להלך ברשות הרבים, ולכן אם כדברי הכותב נזקם שכיח - נשיכתם נחשבת כ'רגל' שפטורה ברשות הרבים. וכיוון שרוב רובם של נשיכות הכלבים מתרחשות ברשות הרבים אם כן מה הועילו חכמים בהצעתם?

תגובה לתגובה / הרב נתן חי

במאמרי 'חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה' הצעתי כמה יסודות לחיוב על נשיכת כלב בימינו. בכלל זה, קניית סמכות מכוח בעלי הדין, חיוב מדין תקנת הציבור, וכן חידוש שנשיכת כלב בימינו איננה בגדר קרן, כיוון שהיא שכיחה. הרב יואל פרידמן בתגובתו העיר כי גם אם נשיכת כלב בימינו שכיחה, לדעת התוספות דינה כדין שן או רגל, ולכן אין לחייב במקרה של נשיכה ברשות הרבים. ראשית ברצוני להודות לרב פרידמן על הערתו. לגופו של עניין, כאמור, ישנם יסודות נוספים לחיוב בימינו גם ברשות הרבים. בנוסף, כאמור בתגובתו של הרב פרידמן, שיטת הרמב"ם היא שחיות טורפות שהזיקו חייבות גם ברשות הרבים נזק שלם.⁷ כיוון שיש מחלוקת בדבר, ניתן לסמוך על שיטת המהרש"ם⁸ שיש תוקף לחוק במקום כשהוא תואם את אחת השיטות בהלכה, קרי, את שיטת הרמב"ם המחייב ברשות הרבים.



2. בית יוסף, חו"מ סי' שפט.
3. שו"ע, חו"מ סי' שפט סעי' ח.
4. וממילא יכול לטעון 'קים לי כרמ"א', עיין נתיבות המשפט, כללי דיני תפיסה (לאחר סי' כה), ס"ק כ, ואכמ"ל.
5. ים של שלמה, בבא קמא פ"א סי' מז.
6. אבן האזל, הל' נזקי ממון פ"א ה"ח.
7. עיין גם שם ה"ו.
8. שו"ת מהרש"ם, ח"ה סי' מה; וראה עוד: הרב הלל גפן, 'הכרעה במחלוקות בימינו', משפטי ארץ: בית הדין לממונות, עמ' 189-190.