

אמונת עתיד

**כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל**

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 148
תמוז תשפ"ה

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

עורך: הרב רועי משיח

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

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

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חנים, 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



גיליון 'אמונת עתיד' זה מוקדש לע"נ
מו"ר הרב אברהם אוחיון ז"ל
רבו של היישוב ניצן ת"ו
שנלב"ע בערב ר"ה תשפ"א

תוכן

אמונת עתיד

- 7 'מחיל אֶל חֵיל' - למעמדם של בית הכנסת ובית המדרש / הרב צבי שורן
14 תפילה על משיח בן יוסף ותפילה לשלום המדינה / הרב אהוד אחיטוב

תשובות קצרות

- 24 1. ביצי תרנגולות שהאכילו אותן תערובת חמץ / הרב יהודה הלוי עמיחי
25 2. הפרשת תרומות ומעשרות בחמצוצים / הרב יואל פרידמן
26 3. הצהרה לנהג חדש / הרב אריאל בראלי
27 4. קטן שגנב / הרב אריאל בראלי
28 5. עיון בטלפון של הבת / הרב אריאל בראלי
30 6. הכנסת מעלית למצב שבת לאחר כניסת שבת / הרב הראל דביר
30 7. עקרונות פסיקה והכרעה בענייני טכנולוגיה בשבת / הרב הראל דביר
31 8. שימוש בתריס חשמלי בשבת / הרב הראל דביר
32 9. המשכת מצב במתג מכני במכשיר דיגיטלי / הרב הראל דביר
32 10. הטמנה ומהדרין ב'פלטה מתגלגלת' / הרב מנשה צימרמן
11. עמדת התורה על הפער בין תקשורת ובין לשון הרע
34 / הרב נעם אלטמן
12. עמידה בדרישות להיתר אמירת לשון הרע לתועלת
35 / הרב נעם אלטמן
13. האם יש בעיה בדיבור עקיף, רמיזות או 'בצחוק'? / הרב נעם אלטמן
14. שכן שהרחיב את דירתו ומחמת כן נכנסים חתולים לשכן -
36 על מי מוטל להרחיקם / משפטי ארץ
15. זכויות יוצרים בכתיבה ספרותית לעלון / משפטי ארץ
38 16. נתקל בכלב ונפצע / משפטי ארץ
39 17. עבודה כאיש לשון בעיתון
42

הארץ ומצוותיה

- 45 גודל הפרי שמתחייב בערלה / הרב יהודה הלוי עמיחי
51 שאלה על הפרשת חלה באמצעות שיחת טלפון / הרב נתנאל אורבך
57 קניין כסף וקניין משיכה במכירת מבכירה לגוי / הרב יהודה הלוי עמיחי
63 מעשרות מזיתי ערבים שאינם רשאים למוסקם / הרב יצחק דביר
73 תרביות רקמה באוכלוסיות / הרב יואל פרידמן
רב נחשון גאון - מעולם לא פקעה זכותנו על ארץ ישראל
80 / הרב יעקב זיסברג

טכנולוגיה והלכה

- 86 משמעות למידת המכונה לעולם התורני / הרב אביעד משה

- 95 תא חימום לפלטה / הרב מנשה צימרמן
99 מחיקת השם בקינדל / הרב דניאל רויטלינגר

משפט התורה

- 108 היחס לנתבע אלים / הרב ד"ר רצון ערוסי
חזרת זכויות משפטי המלוכה ליד האומה: עיון במשנת הראי"ה קוק
113 / הרב איתיאל אמיתי
119 גבולות הצבירה: ריבוי כסף וזהב בגופים ממשלתיים / הרב שבח שולמן
129 פדיון שבויים: הצלה או שחרור? / הרב בניה מינצר
133 גרימת נזק בטעות / הרב שלמה אישון
'היו בעיניך כרשעים' - גישת הדיין לבעלי הדין בתהליך המשפטי
140 / הרב אריאל בראלי

רפואה והלכה

- 144 חללות בהזרעה מלאכותית - תוספת מדברי ראשונים / הרב אריה כץ
146 חשש שתוקי בילד שנולד מבנק הזרע / הרב אריה כץ

מידע יישומי

- 153 דף מידע - כשרות במוסדות חינוך / הרב צבי בן ראובן
156 כשרות תרופות - דף מידע יישומי / הרב צבי בן ראובן

תגובות

- 159 כיוון דוד שמש מערב שבת על ידי שעון שבת / הרב יצחק הדס
שני הפסקי טהרה שרק אחד מהם טהור וספק איזה קדם
160 / הרב חיים בועז כדורי
163 תגובה לתגובה / הרב אריה כץ

מתוך האנציקלופדיה ההלכתית חקלאית - על אוכמניות / הרב דוד אייגנר
באתי לגני - מצמחי גן המצוות התלויות בארץ - חיוב ערלה בצמח הגת
/ ד"ר מרדכי שומרון

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
 הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
 הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, h.ehud@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 חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
 הרב צבי בן ראובן, ישיבת ברכת יוסף אלון מורה, tzvi.rabi@gmail.com
 הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
 הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
 הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
 הרב יצחק הדס, ישיבת תורה בציון, yhadas111@gmail.com
 הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
 הרב יעקב זיסברג, לשעבר מרכז מכון להכשרת מורים שליד ישיבת קרני שומרון, yakovzisberg@gmail.com
 הרב חיים בועז כדורי, מו"צ בירושלים, b0548466696@gmail.com
 הרב בניה מינצר, מכון משפטי ארץ, benayamr@gmail.com
 הרב אביעד משה, מכון פועה, aviadm24@gmail.com
 הרב רועי משית, מכון התורה והארץ, roeym@toraland.org.il
 הרב ד"ר רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
 הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, yoelfrie@gmail.com
 הרב מנשה צימרמן, מכון צומת, menashe@zomet.org
 הרב דניאל רויטלינגר, danielreutlinger12345@gmail.com
 הרב שבח שולמן, מרכז תורה ומדינה, shevahs@gmail.com
 ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
 הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com



הרב צבי שורץ

'מַחִיל אֶל חֵיל'

למעמד של בית הכנסת ובית המדרש

הקדמה

במלאת 20 שנה לחורבן בתי הכנסת ובתי המדרש ב'גוש קטיף' ביום המר והנמחר ח' באלול תשס"ה,¹ נעמיק במעמד של 'מקדשי המעט'. בעיון זה ננסה לענות גם על תמיהה במסכת מועד קטן, בעניין 'היוצא מבית הכנסת לבית המדרש, ומבית המדרש לבית הכנסת'. ונסיים בדברי הספד על הרב אברהם אוחיון זצ"ל, שיום פקודת שנתו חל בערב ראש השנה, שחיבר באישיותו את הוויות בית הכנסת ובית המדרש.

א. בית כנסת ובית מדרש - שוויון ושוני

במקומות רבים נזכרים בתי כנסת ובתי מדרש כיחידה אחת. בעירובין כא ע"ב: 'נשכימה לכרמים - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות'. בפסחים פז ע"א: 'אני חומה - זו כנסת ישראל, ושדי כמגדלות - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות'. במגילה כט ע"א: 'ואהי להם למקדש מעט' אמר ר' יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל'. בסנהדרין קה ע"ב: מברכתו של אותו רשע (בלעם), אתה למד מה היה בליבו. ביקש לומר שלא יהו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות - [אמר] מה טובו אוהליך יעקב. ועוד מקורות רבים אחרים.² דברים אלו מלמדים על השוויון ביניהם, ואינם רק ביטוי כולל של בתי קדושה לעומת בתים אחרים, כי הרי מצאנו במפורש הלכות והנהגות רבות, המשותפות לשניהם. כן נאמר בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ג): תני בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש, לא אוכלין ולא שותין בהן, ולא מטיילין בהן, ולא ישנים בהן, ולא נכנסין בהן לא בחמה בימות החמה, ולא בגשמים בימות הגשמים.

אולם, ישנן מספר הלכות, המורות שיש הבדל בין בית כנסת לבית מדרש, והעיקרון המבדיל ביניהם הוא היותו של בית מדרש מקום, שבו לומדים וחיים, ולכן יש בו גם מרכיבים של בית, ואילו בית כנסת מיוחד רק לענייני תפילה וקדושה: לכן בבית המדרש

1. הרב יעקב אריאל, באהלי תורה, חלק ה סי' א דן בעניין זה, ומסקנתו: 'אין להרוס בידיים את בתי הכנסת [בגוש קטיף] על ידי ישראלים, אלא להשאירם במקומם, למרות החשש שהם עתידים להתחלל וליהרס בידי נוכרים'.

2. יומא יא ע"ב; בבא בתרא ח ע"א; חולין קלו ע"א; בראשית רבה, לך לך פר' מב פיס' ג; בראשית רבה, תולדות פר' סג פיס' ו; ויקרא רבה, שמיני פר' יא פיס' ז; במדבר רבה, נשא פר' יא פיס' ב, ועוד.



מותר לישון שינת עראי ובבית הכנסת אסור לאנשים שאינם תלמידי חכמים,³ אך לתלמידי חכמים הלומדים שם, מותר אפילו שינת קבע. וכך כתב ה'לבוש' (סי' קנא סעי' ג):⁴

שלכך נעשה מתחילה שיישנו בו התלמידים, שאי אפשר בלאו הכי, והרי זה כאילו התנו לכתחילה על כך.

גם לגבי טבל, החייב במעשר, אף על פי שבית הכנסת, שאין בו בית דירה, אינו קובע לחיוב מעשר, ולא נחשב כ'טבל שראה פני הבית', בית המדרש, שיושב ולומד שם, קובע לזה, מפני שהוא כביתו, ונחשב 'רואה פני הבית'.⁵ גם בחיוב מזוזה, יש הבדל בין בית כנסת לבית מדרש. הב"ח (יו"ד סי' רפו ס"ק י) מחייב מזוזה בבית המדרש בפתח, העשוי לכול, לכניסה וציאה, וכך נימק את דבריו:

דחייב במזוזה, דבית המדרש שפיר הוא מקום דירה כל היום. דלא דמי לבית הכנסת דלא משתהי ביה, אלא שיעור תפילה בלבד, ואחר כך יוצא ממנו, ואין בה דירה לשום אדם, הלכך פטור. אבל בית המדרש הוא דירה וחייב.

ב. דרגות שונות של קדושה

במסכת מגילה (כז ע"א) נחלקו האם הקדושה של בית המדרש גדולה יותר מקדושת בית הכנסת או להיפך קדושת בית הכנסת גדולה יותר? וכך נאמר שם:

ואמר רב פפי משמיה דרבא: מבי כנישתא לבי רבנן - שרי [מותר לעשות בית מדרש מדמים של בית כנסת שנמכר, כי זו העלאה בקודש] מבי רבנן לבי כנישתא - אסיר. [אסור, כי בית כנסת דרגת קדושתו פחותה]. ורב פפא משמיה דרבא מתני איפכא. [לעשות מבית מדרש בית כנסת מותר, כי בית כנסת קדוש יותר]. אמר רב אחא כוותיה דרב פפי מסתברא דא"ר יהושע בן לוי בהכ"נ מותר לעשותו בית המדרש, ש"מ. דרש בר קפרא מאי דכתיב (מלכים ב, כה, ט): וישרוף את בית ה' ואת בית המלך ואת כל בתי ירושלם ואת כל בית גדול שרף באש; בית ה' - זה בית המקדש. בית המלך - אלו פלטרין של מלך. ואת כל בתי ירושלם כמשמען. ואת כל בית גדול שרף באש - ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי - חד אמר מקום שמגדלין בו תורה [דע"י בנין בית המדרש, שמתקבצין בו רבים ללמוד, מתרבה ומתגדל התורה - מהרש"א] וחד אמר מקום שמגדלין בו תפילה [דתפילת הרבים בקיבוץ בית הכנסת היא יותר מקובלת - מהרש"א] מ"ד תורה, דכתיב (ישעיהו מב, כא) ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר ומ"ד תפילה, דכתיב (מלכים ב, ח, ד) ספרה נא הגדולות אשר עשה אלישע ואלישע דעבד ברחמי הוא דעבד [אלישע נחשב כתפילת הרבים - מהרש"א] תסתיים דר' יהושע בן לוי הוא דאמר מקום שמגדלין בו תורה, דאמר ר' יהושע בן לוי בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש.

3. ב"י, או"ח סי' קנא, בשם מהר"י חביב.

4. ועיין משנה ברורה, סי' קנא ס"ק טו שמתיר דווקא לתלמידים הלומדים שם בקביעות.

5. רמב"ם, הל' מעשר פ"ד ה"ה.

יוצא, שלפי רב פפי, קדושת בית המדרש גדולה יותר, ולרב פפא, קדושת בית הכנסת גדולה יותר. הגמרא תולה מחלוקת זו במחלוקת רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, שדרשו את הפסוק שנאמר בחורבן, שנבוכדנצר שרף את כל 'בית גדול'.⁶ רבי יוחנן אמר ש'בית גדול' הוא בית הכנסת - מקום התפילה, ורבי יהושע בן לוי - זהו בית המדרש - מקום התורה. ולכן אומרת הגמרא שדברי רב פפי שעושים מבית כנסת בית מדרש מסתברים יותר, כי רבי יהושע בן לוי שאמר ש'בית גדול' - זה תורה, והלכה כמותו⁷ צידד בדבריו של רב פפי שעושים מבית כנסת בית מדרש, כי בית של תורה חשוב יותר. ולא הביאו את דעת ר' יוחנן, שסובר כרב פפא, כי במחלוקת זו אין הלכה כר' יוחנן.⁸

ג. 'מחיל אל חיל' - היבור והשלמה בין מעלות, או הדרגה ועילוי

מן הגמרא במסכת מגילה, המביאה מחלוקת, מה קדוש יותר בית כנסת או בית מדרש, קשה על דברי רבי לוי בסוף מסכת מועד קטן:

אמר רבי לוי כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש ומבית המדרש לבית הכנסת, זוכה ומקבל פני שכינה שנאמר (תהלים פד, ח) ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון.

ממה נפשך? אם כדברי רבי יהושע בן לוי בית המדרש קדושתו גדולה יותר משל בית הכנסת, וכך עולה גם מן הגמרא במסכת שבת⁹ שקוראת לתורה 'חיי עולם' ולתפילה 'חיי שעה', אם כן עלייה מבית הכנסת לבית המדרש מובנת. אולם לפי זה, לא מובן איך יציאה מבית המדרש לבית הכנסת נחשבת עלייה, הרי זו ירידה! ובלשונו של הרב ישראל: 'אינו מובן איך שייך 'מחיל אל חיל' אם זה הורדה בקודש?¹⁰ וכן להיפך, אם כרבי יוחנן שבית הכנסת קדושתו גבוהה יותר, כי הוא מבטא קרבה לה' - כי התפילה היא כקרבן, ובית הכנסת הוא 'מקדש מעט', וי"א שקדושתו היא מדאורייתא כקדושת מקדש, וחל עליו דין 'וממקדשי תיראו'¹¹ - אם כן היוצא ממנו לבית המדרש הוא בעל דרגה נמוכה יותר, כיצד אומרת הגמרא שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש נקרא שהולך מחיל אל חיל? וכיצד צירף רבי לוי אמירה אחת שמביעה שתי דעות סותרות, או שבית הכנסת קדוש יותר, או שבית המדרש קדוש יותר. אמנם אפשר לומר, שהביטוי 'מחיל אל חיל' בדברי רבי לוי, אין משמעו עלייה מדרגה פחותה לדרגה גבוהה יותר, אלא על מעלות שונות וייחודיות

6. מלכים ב כה, ט.

7. תוס', חולין צז ע"א ד"ה אמר רבא: 'רבי יהושע בן לוי בר סמכא הוא, והלכה כמותו בכל מקום, ואפילו לגבי ר' יוחנן כדמשמע בפרק בתרא דמגילה (כז ע"א) דאמר רב פפי משמיה דרבא מבי כנישתא לבי רבנן שרי מבי רבנן לבי כנישתא אסור. ורב פפא משמיה דרבא אמר איפכא וקאמר התם כוותיה דרב פפי מסתברא דאמר רבי יהושע בן לוי בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, ואע"ג דרבי יוחנן פליג עליה כדאיתא התם, מייתי רביה מר' יהושע בן לוי.

8. תוס', שם.

9. שבת י ע"א.

10. הרב ישראל, 'מחיל אל חיל', קדושת בית הכנסת ובית המדרש, ישיבת שדרות, שבט תשס"ט, עמ' 31-34.

11. יראים השלם, סי' תט; שדי חמד, מערכת ב אות מג.

שמשלימות אחת את חברתה,¹² כשמעלת 'בית המדרש' היא בהאדרת עולם התורה ולומדיה, ואילו 'בית הכנסת' מייצג את עוצמתו של עולם התפילה והמצוות. ולכן השלמות היא לאחד ולחבר את עולם התורה עם עולם התפילה והמצוות, ועל ידי חיבור זה זוכים לקבל פני שכינה. וכך ראה זאת הרב עקיבא סופר¹³ בספרו 'דעת סופר' (פרשת בחוקות, עמ' רכז) כהשלמה בין הוויות בית הכנסת ובית המדרש, שלכל אחד מהם יש מעלה ייחודית:

בית הכנסת הוא מקום העשייה, וביהמ"ד הוא מקום הלימוד, והא בהא לא סגי. וכל ההולך מביהמ"ד לביהמ"ד, שניהם יתאחדו לא יתפרדו אצלו... וכבר אמרו בקידושין תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה,¹⁴ ועיקר תכלית הלימוד כדי ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים... ושפיר הביא המדרש לזה מה שאמר דוד בכל יום הייתי מחשב ואומר וכו' והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, דהיינו שניהם ביחד ללמוד ולעשות.

יוצא, שחיבור עולמות הלימוד והעשייה נותן עילוי לשניהם: לימוד בלי עשייה הוא חיסרון בתכלית ובמטרת הלימוד, ועשייה בלי לימוד היא חיסרון בהבנת עומק המעשה. צורה נוספת של השלמה מביא ה'דעת סופר' (שם) ש'בית הכנסת' הוא הקבלה (אמונה בתמימות ללא שאלות ובירור שכלי - למשל, כשיטת ר"נ מברסלב) ו'בית המדרש' הוא החקירה (מאמץ שכלי ככל שניתן, לברר ולהבין במהות האלוקות - למשל, כשיטת הרמב"ם). וכדי להיות יהודי שלם צריך גם את ה'חקירה' וגם את ה'קבלה'. וכך רואה זאת גם הרב קוק ('אורות', אורות ישראל פ"ח עמ' סז) ששני יסודות אלו בהתחברם, בונים בנפש את שלמות האמונה:

יסוד האמונה השלמה שבלב נובע הוא מתוך מעמק סגולת הנפש שבישראל. לעומתו מכון קרבן העומר של שעורים, מאכל בהמה, הנוטה רק לרגש הטבעי. אחריו ועל גביו בא יסוד העילוי השכלי והלימודי. אמנם חולשת האדם גורמת, שבהיותו מוכשר למחקר שכלי יוחלש בו יסוד הנטייה האמונית, ובהיותו שלם באמונה הוא עלול למעט בהשכלה וחכמת לב. אבל תכלית דרך הישרה היא שכל כוח לא ימעט את חברו, ולא יתמעט על ידו, כ"א יתגלה בכל מלא עוזו, כאילו היה הוא השולט לבדו. כוח האמונה צריך שיהיה שלם כ"כ כאילו אין לו שום אפשריות

12. כך כתב בערוך השלחן, סי' תרכד סעי' ז: 'המדקדקים מתחילין מיד לעשות הכנת הסוכה במוצאי יוה"כ, כדי להתחיל במצווה מיד, ויקויים בנו ילכו מחיל אל חיל'. רואים שמשמעו של ביטוי זה הוא קשר וחיבור בין שני עולמות שונים של מצוות, שלכל אחד מהם יש מעלה ייחודית, ולאו דווקא ביטוי של היררכיה.

13. רבה האחרון (לפני השואה) של ברטיסלבה, בירת סלובקיה, הרביעי בשושלת רבני פרשבוגר [ברטיסלבה] בני משפחת החת"ם סופר.

14. זוהי הכרעת הגמרא בקידושין מ ע"ב במחלוקת רבי טרפון ורבי עקיבא האם תלמוד גדול או מעשה גדול? הכרעת הגמרא 'תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה' לא כל כך ברורה; כי מצד אחד מתבטאת הגמרא במילים תלמוד גדול, ומצד אחר מדגישה את חשיבותו של המעשה. ורש"י, בבא קמא יז ע"א במפורש אומר: 'אלמא מעשה עדיף' (זו תמיהת תוד"ה והאמר שם). ואולי לזה התכוון הדעת סופר שאין זו סתירה, אלא הבנה שהחיבור בין התלמוד למעשה הוא העיקר, וכדברי רש"י, קידושין מ ע"ב ד"ה שהתלמוד מביא לידי מעשה: 'נמצאו שניהם בידו'. ולפי זה, הכרעת הגמרא היא, לא כרבי טרפון ולא כרבי עקיבא: לא התלמוד גדול לכשעצמו, ולא המעשה לבדו גדול, אלא שניהם ביחד.

של מחקר, ולעומת זה צריך שיהיה כוח החכמה כ"כ מעולה ומזורז כמו לא היה כלל כוח של אמונה בנפש.

אך אם הביטוי 'מחיל אל חיל' (תהלים פד, ח) **משמעו עלייה מדרגה לדרגה גבוהה יותר**, עד 'יראה אל אלוקים בציון' (שם)¹⁵, אם כן קשה על דברי רבי לוי מן הגמרא במגילה. שאלה נוספת על דברי רבי יוחנן שאומר שקדושת בית הכנסת גדולה יותר, היא מהגמרא (שבת י' ע"א): 'רבא חזייה לרב המנונא דקא מאריך בצלותיה, אמר מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה'. וברש"י (שם ד"ה חיי עולם): 'תורה. תפילה - צורך חיי שעה היא: לרפואה, לשלום ולמזונות'. מכאן נראה, שמעלת בית הכנסת (חיי שעה) פחותה ממעלת בית המדרש.

הרב ישראלי מיישב זאת כך: על השאלה הראשונה, אפשר לומר, שאף למאן דאמר 'בית גדול' זה בית כנסת, שהוא מקום תפילה, ומעלתו גדולה ממעלת בית מדרש, יודה, שהיוצא מבית הכנסת לבית המדרש עולה מחיל אל חיל. כי בפסוק המדבר על נבוכדנצר, נאמר ששרף את ה'בית הגדול' כי כך נקרא בית הכנסת לפני החורבן. ואז לדברי ר' יוחנן, מעלת בית כנסת הייתה גדולה כמקדש¹⁶, אך אחרי החורבן ירדה מעלתו, ובית המדרש נהיה חשוב יותר. לכן הגמרא במגילה לא הביאה את דעת ר' יוחנן, לא בגלל שאין הלכה כמותו¹⁷, אלא גם הוא יסבור כרב פפי, שאחרי החורבן אפשר למכור בית כנסת ולעשותו בית מדרש. כמו שרואים במספר מקורות שחל שינוי במעמד התפילה אחרי החורבן. למשל כך נאמר במסכת (לב ע"ב):

אמר ר' אלעזר מיום שחרב בית המקדש ננעלו שערי תפילה, שנאמר (איכה ג, ח) גם כי אזעק ואשוע שְׁתֵּם תפילתי.

וכן נאמר (ברכות ח ע"א): 'מיום שחרב בית המקדש, אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד'.¹⁸ אך לדברי האומר 'בית גדול' זה בית מדרש, לא השתנתה מעלתו גם אחרי החורבן. כך מתיישבים דברי רבי לוי לדברי הכול; כי גם רבי יוחנן מודה שאחרי החורבן מעלת בית המדרש גדולה יותר. ומה שאמר רבי לוי שהיוצא מבית המדרש לבית הכנסת גם הוא עולה מחיל אל חיל, הכוונה כשאין מניין בבית המדרש, כפי שכתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ח ה"ג):

בית המדרש גדול מבית הכנסת, וחכמים גדולים אף על פי שהיו להם בעירם בתי כנסיות הרבה, לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה, והוא שיתפלל שם תפלת הציבור.

15. מלבי"ם, תהלים פד, ח: 'שדרך מסילות אלה... ילך ממדרגה למדרגה'.

16. גם מן הגמרא בברכות לב ע"ב על החסידים הראשונים שהיו מתפללים תשע שעות ביום: 'תורתם היאך משתמרת?!... אלא מתוך שחסידיהם הם - תורתם משתמרת', ומן הירושלמי ברכות פ"ה ה"א: 'על ידי שהיו חסידים הייתה ברכה ניתנת בתורתן'. רואים, שהתפילה היא כל כך חשובה, שהתורה עצמה מתברכת ומשתמרת ע"י דרכי החסידות בתפילה. וצ"ל שתפילתם של החסידים הראשונים היא כמו תפילה לפני החורבן, ברוח דברי הטור, או"ח סי' צח על חסידים ואנשי מעשה: 'שהיו מתבודדים ומכוונים בתפילתם, עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה'.

17. תוס', חולין צז ע"א ד"ה אמר רבא.

18. ברכות ח ע"א.

ולכן, כשיוצא מבית הכנסת לבית המדרש ללמוד, הוא עולה מחיל אל חיל. וכשהולך מבית המדרש להתפלל, אף שקדושת בית המדרש גדולה יותר, גם הוא עולה מחיל אל חיל, כי תפילה בבית כנסת עדיפה, כי שם יש תמיד מניין. ואתי שפיר לכו"ע.

על השאלה השנייה, מן הגמרא בשבת, ששם רואים שמעלת 'חיי שעה' פחותה מ'חיי עולם', וזה בניגוד לדעה ש'בית כנסת' חשוב יותר, אומר הרב ישראלי שהדבר תלוי **באופן שבו עוסקים ב'חיי שעה'**. אם אכן כפירש"י, תפילה היא על צורך 'חיי שעה' – לרפואה, לשלום ולמזונות. הרי ודאי שהנצח עדיף על חיי שעה. אך ייתכן, שרבי יוחנן שאמר שקדושת בית כנסת עדיפה, התכוון לא להשתקעות והשתכרות מ'חיי שעה', אלא דווקא להרגשת האפסיות, הביטול העצמי והארעיות של הקיום האנושי מול הבורא. בהרגשה זו, משיגה הנשמה קרבת אלוקים יתרה, ולכן היא מלווה בהתבטלות כלפי הכוח האלוקי הגדול. או אז, אין חיסרון ב'חיי שעה', כי זו דרגה של דבקות עליונה, שעליה משורר דוד המלך בתהילותיו (תהלים פד, ג):¹⁹ 'נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה', לבי ובשרי ירננו אל א-ל ח'. הרב ישראלי מדמה זאת למעלת הארעיות, הנמצאת גם במצוות סוכה, שהיא דירת עראי ואינה נוחה כדירת קבע, ודווקא במצווה זו נבחנו ונכשלים אומות העולם לעתיד לבוא,²⁰ וכך מתבררת מעלתם של ישראל. כי דווקא בסוכה, בצילא דמהימנותא, מתרוממת הנשמה הישראלית מן הצורך הגשמי, וחשה סיפוק רוחני עצום בארעיות המתנוודת, ובכך היא מבטאת את עומק כיסופיה לא-ל ח'. וכך כתב גם ה'שפת אמת' (סוכות תרנ"ג):

איתא בגמ' מחלוקת אי סוכה דירת ארעי או קבע, ונראה דשניהם לדבר אחד נתכונו דוודאי המצווה הוא צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי כעניין שכתוב בחרתי הסתופף בבית אלוקי וכו' אבל צריכין להאמין ולידע כי זו הדירת ארעי הוא הקביעות ועיקר החיות לכל המקומות. וזה עצמו המכוון שיהא הדירת ארעי, קבע יותר מכל הדירות הקבועין שבעולם. כי בסוכות הושבתי הוא שהוציאנו הקב"ה ממצרים להיות בני חורין ועיקר החירות שלא יהיה הנפש מקושר אל הגשמיות ויוכל לצאת מדירת קבע.

תירוצ נוסף על דברי רבי לוי: לענ"ד, הוא מתאר בדבריו את סדר יומו של יהודי הדבק בבוראו: את היום הוא פותח בתפילת השחר, משם עולה הוא אל בית המדרש ללמוד כל היום. ואילו בסוף היום הוא יוצא מבית המדרש לבית הכנסת להתפלל ערבית. שגרת יומו של אדם כזה, המתחילה בתפילה, אחריה לימוד כל היום, ומסיימת בתפילה, יוצרת אישיות איתנה, שכל חייה הם עלייה מחיל אל חיל.

תיקון למאמרי מגיליון 147

בגיליון 147 במאמרי 'ספירת העומר – חיבור בין מידות מצוות ותורה' כתבתי בעמ' 12: 'מי שמת ביום כיפור מסתבר שלא צם, ומי שמת בפסח כי אכל חמץ, ומי שנפטר בין

19. ואח"כ (פסוק ח) בא הפסוק שהוא נושא עיונו: 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלוקים בציון'. הרי שהרגשת כלות הנפש, שכל מעיינה רק להידבק באל ח', היא המדרגה שממנה עולים מחיל אל חיל כדי לזכות לראות פני שכינה.

20. עבודה זרה ג ע"ב.

פסח לעצרת כי לא נהג כראוי במידות ודרך ארץ. ותלמיד חכם חשוב העיר לי שדברים אלו אינם ראויים ואין לכתבם, שהם מכבשונו של עולם, ואין לנו ידיעה בדברים אלו. וקיבלתי את דבריו ולכן יהיו הדברים הללו כאילו לא נכתבו.

מילי דהספדא

כל הדברים שכתבנו לעיל, ראויים להיאמר על כבוד מעלת מורנו ורבנו האהוב והיקר הרב אברהם אוחיון זצ"ל, שהיה רבו של הישוב ניצן ת"ו, שגלב"ע בערב ראש השנה תשפ"א. הוא היה יהודי שלם. איש של בית הכנסת, שכל כולו טבול במסורת בית אבא, בתמימות של ילד, בלב רגיש, ובארשת תפילה זכה, ואח"כ נכנס לבית המדרש ושוקע בעיון ובהעמקה, ויוצר חידושים, המשמחים אלוקים ואנשים. כך עלה כל חייו מחיל אל חיל, והיווה דוגמה מופלאה של רב, שהיה בו שילוב של כיסופי הדורות מתוך פשטות, ענווה וצניעות, עם מוח חריף, ועצמה של תורה מאירה. מלבד הביאורים שהבאנו לעיל, אפשר למצוא מאפיין נוסף המבדיל בין בית הכנסת לבין בית המדרש: בית הכנסת מאופיין 'ברוב עם הדרת מלך' שאם אין בו מניין של מתפללים, אין קדושה ואין קדיש. אך כשיש מניין, כל מתפללי בית הכנסת פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה, בשירה ובזמרה, ומברכין ומשבחין ומפארים, ומעריצין ומקדישין וממליכין את הקב"ה. ואילו בית המדרש, למרות הלימוד בחברותות המאמץ הוא אישי, ודורש מיצוי של כל הכוחות שה' חנן את האדם. בבית המדרש אין הגבלה או מכסה של לומדים. השלמות היא - לבנות את העצמיות התורנית האישית, ואח"כ להיות חלק מציבור מתפלל, שבו נבנה חלק אחר של הקדושה הכלל ישראלית, וכל יחיד ממניין המתפללים מועצם ע"י אחרים, והופך להיות כללי יותר. 'חבל על דאבדין ולא משתכחין', 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו', שעלה בסערה השמימה, מי יתן לנו תמורתו? למדנו ממנו הלכות יחיד וציבור, דרשות מרוממות בנגלה ובנסתר, ופסיקת הלכה, מתוך לב זך ועין טובה, שכולם התאחדו בנשמתו הגדולה הטהורה, והאירו את כל מי שזכה להיות בקרבתו. 'אחד היה אברהם' - ואין לנו אלא לעמוד על הייחוד הנאדר בקודש, וללמוד מדרכיו ומהליכותיו שיתנו לנו כוח ועזוז לעלות מחיל אל חיל. אמן.



הרב אהוד אחיטוב

תפילה על משיח בן יוסף ותפילה לשלום המדינה על פי משנתם של 'אור החיים' הקדוש והגאון מווילנא זיע"א

ליום השנה לפטירת רבינו חיים בן עטר - 'אור החיים' הקדוש
ט"ו בתמוז ה'תק"ג

הקדמה: עלייתו לארץ ישראל של רבינו חיים בן עטר זיע"א בשנת ה'תק"א

רבינו חיים בן עטר נפטר לפני מאה ושמונים ושתיים שנה, בט"ו תמוז ה'תק"ג. הרבה לעסוק בציפייה למשיח וכדי לזרז את בואו ביקש לעלות לארץ ישראל, עם משפחתו ועם המשפחות של תלמידיו. אך באותם הימים מסע לארץ ישראל היה דבר מורכב: שודדים ארבו להולכי דרכים ואף השייט באונייה ממרוקו לאיטליה היה יקר. מסופר שחלק מהתלמידים היו מוכנים ללכת אחריו ולעלות לארץ ישראל, אך העדיפו לעלות לבדם כדי שלא לסכן את משפחתם. רבינו חיים בן עטר סירב להצעה זו וכדרכו בפירושיו על התורה הוא ענה להם בלשון מליצית בפסוק (שמות י, ט): 'ויאמר משה: בנערינו ובזקנינו נלך, בבנינו ובבנותנו בצאננו ובבקרנו כי חג ה' לנו'. כשכוונתו לרמוז להם שמטרת עלייתו לארץ ישראל אינה עניינו הפרטי אלא היא חלק מתהליך גאולתם של ישראל, ולכן כולם אמורים להצטרף למסע זה, אף אם בשל כך המסע יידחה מספר חודשים. אף שרבינו חיים בן עטר חיבר עשרות ספרים, שמו נקשר לחיבורו על התורה 'אור החיים' בתוספת המילה 'קדוש' מתוך חיבת הקודש לפירוש ייחודי זה על התורה, המלא במקומות רבים בדברי הלכה ואמונה על קדושת ישראל, קדושת התורה וקדושת הארץ וגאולתם של ישראל. כיוון שאנו עוסקים בעלייתו של 'אור החיים' הקדוש לארץ נביא שתי מובאות אחת מני רבות המבליטות את אהבתו לארץ הקדושה, בפסוקים הפותחים שתיים מהמצוות התלויות בארץ.

הראשונה בפירושו לפסוק (ויקרא יט, כג): 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פרו'. פסוק זה ניתן להיקרא כפתיחה גרידא למצוות ערלה ונטע

רבעי, אך 'אור החיים' הקדוש, מלמדנו שבפסוק זאת קיימות 'שלוש מצוות', ובפסוק הבא¹ גם מצוות פדיון נטע רבעי, וכלשונו (אור החיים, ויקרא יט, כג ד"ה וכי תבואו):

ג' מצות נאמרו כאן. א' ביאת הארץ על דרך אומרם:² הכל מעלין לארץ ישראל וכו', ב' לנטוע כל עץ מאכל לשבח הארץ ג' לנהוג שני ערלה.

בהמשך דבריו מרחיב 'אור החיים' ומציין שיש מעלה גדולה לעלייה לארץ אם היא נעשית מתוך חיבה וחשק של קדושת הארץ, ומדבר על חשיבות פעולות של בניין ונטיעה ביישוב הארץ, כלשונו (אור החיים ויקרא יט, כג ד"ה עוד ירמוז):

עוד ירמוז באומרו וכי תבאו אל הארץ שלא תהיה הכוונה לתיאבון המורגשות אלא תהיה כוונת הביאה אל הארץ לחיבוב ולחשק הארץ הקדושה אשר בחר ה' בה הר' שמה, ואמר כי אין כוונת דיבור זה להחליט המניעה מהשתדל ביישוב הארץ אלא ונטעתם וגו', הא למדת שמה שהתנה במאמר אל הארץ הוא בבחינת תכלית המחשבה שתהיה למעלת הארץ במושכלות לא להנאת הגוף...

כהשלמה לדברים הנ"ל ניתן להביא מפירושו לפסוק (דברים כו, א): 'והיה כי תבוא אל הארץ', הפותח את פרשת כי תבוא ואת מצוות ביכורים. שם הוא מדגיש את השמחה במצוות יישוב הארץ. וזו לשונו:

והיה כי תבא אל הארץ. אמר והיה לשון שמחה, להעיר שאין לשמוח אלא בשיבת הארץ על דרך אומרו:³ אז ימלא שחוק פינו וגו'...

את פשרה של השמחה הוא מבאר בהמשך לאור זאת שגם לאחר המשפט הפותח את הפרשה במילים 'והיה כי תבוא אל הארץ' לא מצווה התורה מיד על הבאת הביכורים אלא מקדימה ואומרת: 'אל הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך'. ורק אז מצווה: 'ולקחת מראשית כל פרי האדמה'. כדי שנזכור שארץ ישראל היא מתנת שמיים, אך למרות זאת הקב"ה דורש מאתנו שנילחם עליה, נכבוש אותה וננייב אותה, כשלדעתו בפסוק זה קיימות ארבע מצוות, כלשונו:

ונראה שכוונת הכתוב היא שיצו ה' ארבע מצוות:

אחד שידע בליבו כי לא בכוחו ולא בעוצם גבורתו בא לרשת הארץ אלא מתת ה', והוא אומרו אשר ה' א-להיך נותן לך, ודקדק לומר ה' א-להיך להעיר שעל מנת שיקבל א-להותו עליו הוא נותן.

ב' להוריש הארץ מיושביה הגם שיש לו דבר המספיק לו בארץ אף על פי כן יגרש אויבי ה' מארצו, והוא אומרו וירשתה.

שלישית, ישיבת הארץ שהיא מצוה בפני עצמה כמו שמצינו כמה הפליגו רבותינו ז"ל (כתובות קי"א א) במצות ישיבת הארץ.

רביעית הבאת הביכורים כאומרו ולקחת...

1. ויקרא יט, כד, ועיין בהרחבה במאמרנו, 'נוסח ברכת פדיון נטע רבעי' בימינו - על פירות הארץ ופירות חו"ל, אמונת עתיד 147 סעיף ה, עמ' 37-40, האם עיקר המצווה הוא 'פדיון' נטע-רבעי או עיקר המצווה הוא אכילת הפירות בירושלים.

2. כתובות קי"ב.

3. תהלים קכו, ב.

ברוח דברים אלו פעל רבנו חיים בן עטר, כשעלה לארץ ישראל לקיים בעצמו את מה שכתב בפירושו לתורה. את הסיבה שבגללה הוא לא עלה לארץ קודם לכן, ניתן ללמוד מפירושו לתורה לפחות בשני מקומות, בהם הוא מרחיב אודות הגאולה השלישית. ושם הוא כותב שהזמן בו התחיל שלב משמעותי בגאולה ישראל הוא שנת ה' אלפים ת"ק לבריאת העולם (לפני 277 שנה), כפי שיתבאר להלן.

א. תחילת סיום הגלות בשנת ה' אלפים ת"ק לאלף השישי

בפירושו לספר ויקרא⁴ הוא מבאר על דרך הדרש את הפסוק (ויקרא ו, ב): 'הוא⁵ העלה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבקר...'. וכן את המשך הפסוקים הבאים אחריו. וזו לשונו:

ובדרך רמז תרמוז כל הפרשה על גלות האחרון שאנו בו לנחמנו מעצבון נפשנו... והן היום (בתקופת האור החיים) אלף ותרע"ב מה אייחל עוד? ולא גלות לבד אלא עינוי מהאומות כי כל גוי וממלכה בבני ישראל יעבודו... היא העולה כל הלילה עד הבוקר... דרשו ז"ל על הגלות עד הבוקר שהוא זמן שיריק עלינו כבודו ואתא בוקר, והזמן הוא אחר עבור ת"ק לאלף השישי, לפי מה שקדם לנו מדבריהם ז"ל: כי יומו של הקב"ה אלף שנה, ומהשכל⁶ יהיו ת"ק ראשונה מדת לילה, ות"ק שניה מדת יום, והודיע ה' כי עד הבוקר שכשיגמר ת"ק שנה בגלות עד הבוקר שיהיה העלייה. ובוקר זה אין אני יודע אם בוקר של אלף החמישי או בוקר של אלף השישי? לזה גילה ה' סודו ביד עבדיו הנביאים כי הוא לבוקר שני, והוא אומר: ה' זרועם לבקרים לשני בקרים, לבוקר שני אם לא לבוקר ראשון. ולזה אמר עד הבוקר הידוע... כי אילו ישראל היו שלמים היו נגאלים בבוקר ראשון... שלא נגזר על ישראל גלות אלא יום אחד דכתיב יענך ה' ביום צרה....

מדברי 'אור החיים' מבואר שכיוון שעל פי דברי חז"ל 'יום אצל הקב"ה הוא אלף שנה'. אם כן בלשון הפסוק 'כל הלילה עד הבקר' רומזת לנו התורה שתוקפה של הגלות יכול להסתיים באמצע ה'בוקר' הראשון שהוא אמצע האלף החמישי. ואם לא יזכו תתחיל הגאולה לכל המאוחר בתחילת 'ליל שישי' שהם 500 השנים הראשונות של היממה של האלף השישי. בעקבות כך הוא מבאר, שכאשר תגיע שנת ה' אלפים ת"ק לבריאה יסתיים 'ליל שישי' ויגיע ה'בוקר' המבטא את תחילת התקופה הראויה לגאולה.⁹ דברים דומים

4. אור החיים, ויקרא ו, ב ד"ה ובדרך רמז.

5. לפי הקרי: 'היא העולה'.

6. בראשית רבה יט; ילקוט שמעוני רמז תתנו ד"ה ייראוך עם שמש, ובמקומות רבים; על פי תהלים צ, ד:

'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר'.

7. כוונתו על פי החישוב השכלי.

8. ישעיהו לג, ב.

9. באופן דומה פירש האר"י הקדוש בפירוש יסוד עולם למגילת רות ג, יג: 'ליני הלילה והיה בבקר אם

יגאלך טוב יגאל ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי חי ה' שכבי עד הבקר'. ונזכיר חלק מהדברים

שכתב שם: 'ליני הלילה - לילה מורה על הגלות... והיה בבוקר - כשיתחיל להזריח עמוד השחר בזמן

נכתבו בשם הגר"א בספר 'קול התור' (פ"א אות ד ד"ה עקבות משיחא) המיוחס לתלמידו רבי הלל משקלוב, אשר הוסיף שכל מספר שנים יש תהליך של התקדמות במהלך הגאולה. וזו לשונו:

עקבות משיחא בכללות, נפתחו תחילה בשעה הראשונה של בוקר... היינו שנת ת"ק לאלף הששי דנא. ומשעה לשעה מתקדמים העקבות מבחינות רבות, וכנודע כל שעה ארבעים ואחת שנה ושמונה חדשים.
'אור החיים', מבאר בכיוון זה גם את הפסוק (ויקרא ו, ד): 'ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים והוציא את הדשן... אל מקום טהור'. וזו לשונו:

ואומרו ופשט את בגדיו וגו' להיות שבגדים הראשונים הם לעשות משפט בעושי רעתנו, ועכשיו בא להטיב להוציאנו מהגלות ולהטיב אותנו, לזה ילבש בגדי בחינת ההטבה, כי לא יעכב קיבוץ גליות עד כלות עושי רשעה אלא תיכף ומיד יקבץ נפוצותינו ויציא אותנו ממחנה האנשים הרשעים אל מקום טהור היא ארץ ישראל הטהורה.

לדברי 'אור החיים' המילה 'בגדיו' בפסוק רומזת למידותיו והנהגותיו של הקב"ה.¹⁰ ולפי זה הוא מפרש שכאשר יגיע ה'בוקר' של תחילת הגאולה, ינקום ה' בעושי רשעה כפי הנראה במידת הדין, ורק לאחר מכן 'פשוט את בגדיו ולבש בגדים אחרים', כלומר במידת הטוב והחסד שהם 'בחינת ההטבה' בהם הקב"ה גואל ומקבץ את עמו מארבע כנפות הארץ 'אל מקום טהור היא ארץ ישראל הטהורה'.

ב. דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל – שני אופנים בגאולת ישראל

בחידושו של 'אור החיים' שמשנת ה' אלפים ת"ק, אמורה להתחיל תקופת הגאולה של ה'בוקר השני', אם לא יזכו לגאולה של ה'בוקר הראשון', רומז 'אור החיים' כפי הנראה לדברי הגמרא בסנהדרין (צח ע"א): 'אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב בעתה, וכתיב, אחישנה! זכו - אחישנה, לא זכו - בעתה', כלומר שקיימות שתי אפשרויות של גאולה, גאולה מוקדמת, בבחינת 'אחישנה', וגאולה בזמנה בבחינת 'בעתה'. על כך מרחיב 'אור החיים' במקום נוסף בפירושו לפרשת בלק בביאור הפסוק (במדבר כד, יז) 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל'. וכך כותב 'אור החיים' שם:

כל הנבואה במלך המשיח נאמרה, ויתבאר על פי דבריהם ז"ל, שאמרו בפסוק:¹¹ בעתה אחישנה, זכו אחישנה לא זכו בעתה... וזה לך האות, הן אנו בתחילת מאה הששית לאלף השישי, וכנגד שני קיצים אלו דיבר הכתוב, כנגד אם זכו אמר אראנו... פירוש לדבר שאני עתיד לומר אבל אינו עתה בזמן זה אלא בזמן אחר, ויכול להיות שאינו רחוק כל כך, שאמרו ז"ל,¹² אם היו ישראל חוזרים בתשובה

הגאולה, אם יגאלך טוב יגאל - יהיה הגאולה מיד בבוקר... ואם לא יחפץ לגאלך וגאלתיך אנכי - חי ה' - חי הוא בסוד יסוד, ה' הוא תפארת ויש בכאן רמז גדול שלא ניתן לכתוב באשר שנוגע אל זמן הגאולה.

10. כפי שכתב במפורש בתחילת הפסוק: 'ולבש הכהן מידו בד וגו' ירצה למדת החסד והרחמים...!'

11. כוונתו לפסוק בישעיהו ס, כב: 'הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה'.

12. דברי אור החיים מבוססים על מדרש דברים רבה ב, יא, כב.

כמצטרך, היו נגאלים מיד אפילו לא יעבור עליהם אלא יום אחד בגלות דכתיב: יענך ה' ביום צרה.¹³ וכנגד קץ בעתה אמר אשורנו כמו שצופה מרחוק, והוא אומר: ולא קרוב. כי הקץ של בעתה ארוך עד למאוד בעונות... וכפל העניין ושינוי הלשון, יתבאר על פי דבריהם ז"ל¹⁴ שאמרו שאם תהיה הגאולה באמצעות זכות ישראל יהיה הדבר מופלא במעלה ויתגלה הגואל ישראל מן השמים¹⁵ במופת ואות¹⁶ כאמור בספר הזוהר,¹⁷ מה שאין כן כשתהיה הגאולה מצד הקץ ואין ישראל ראויים לה תהיה באופן אחר, ועליה נאמר שהגואל יבא עני ורוכב על חמור.¹⁸ והוא מה שאמר כאן כנגד גאולת אחישנה... דרך כוכב שיזרח הגואל מן השמים, גם רמז... לנס מופלא כאמור בספר הזוהר שם...

ממשיך 'אור החיים' ומבאר את ההשוואה בין גאולת 'בעתה' להמשך הפסוק בפרשת בלק, וזו לשונו:

וכנגד גאולת בעתה שרמז במאמר אשורנו ולא קרוב אמר וקם שבט מישראל פירוש שיקום שבט אחד מישראל כדרך הקמים בעולם דרך טבע, על דרך אומרם¹⁹ ושפל אנשים יקים עלה, שיבא עני ורוכב על חמור ויקום וימלוך ויעשה מה שנאמר בסמוך.²⁰

'אור החיים' משווה את דברי הגמרא המחלקת בין גאולת 'אחישנה' לגאולת 'בעתה' שבנבואת ישעיהו הנביא, להבטחות התורה בגאולת ישראל בפסוק (במדבר כד, יז) 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל', ולפי זה המילים 'דרך כוכב' שבתחילת הפסוק, רומזות לגאולה פלאית בבחינת 'אחישנה'. וזו לשונו: 'שיזרח הגואל מן השמים כמו כוכב... שיש בו גם רמז לנס מופלא'. לעומת זאת המילים 'קם שבט מישראל' שבסוף הפסוק רומזות למצב בו לא יזכו עם ישראל ואז הקב"ה יביא את הגאולה 'בעתה' ויעשה זאת בדרך הטבע. ודווקא את ההסבר כיצד תהיה הגאולה בדרך הטבע מרחיב כשהוא יעורר אנשים לעלות לארץ כקבוצות בודדות באופן טבעי. חידושו הפרשני של 'אור החיים' המשווה את דברי הגמרא, להבטחות התורה בגאולת ישראל, מבוסס על דברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"א) המבאר שהאמונה בביאת המשיח מבוססת לא רק על הבטחות הנביאים אלא אף על הבטחת התורה על גאולת ישראל שחלקן בפסוקים אלו שבפרשת בלק, וזו לשון הרמב"ם:

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם... וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר,

13. תהלים כ, ב.

14. על פי סנהדרין צח ע"א; כפי שיתבאר בהמשך.

15. כוונתו לפסוק דניאל ז, יג: 'חזה הוית בחזוי ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוה'.

16. עפ"י דברי הגמרא סנהדרין צח ע"א: 'אמר רבי אלכסנדר וכו' זכו - עם ענני שמיא...'. כלומר, אם יזכו, הגאולה תהיה בדרך נס שלמעלה מן הטבע.

17. בפירוש אור החיים הוצאת בלום, מציינים שכוונתו לספר הזוהר, ח"א קיט ע"א; וח"ג ריב ע"ב.

18. על פי זכריה ט, ט: 'גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלם הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות'.

19. דניאל ד, יד.

20. אור החיים כדרכו מביא פירוש נוסף להשוואה זו, עיי"ש.

אלא בתורה ובמשה רבינו, שהרי התורה העידה עליו שנאמר ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך וגו' אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' והביאך ה'... אף בפרשת בלעם נאמר ושם נבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד... ובמשיח האחרון שעומד מבניו שמושיע את ישראל מיד בני עשו, ושם הוא אומר אראנו ולא עתה זה דוד, אשורנו ולא קרוב זה מלך המשיח, דרך כוכב מיעקב זה דוד, וקם שבט מִיִּשְׂרָאֵל זה מלך המשיח.

כאמור 'אור החיים' אף זכה להוציא לפועל את הבנתו הגדולה שתקופתו היא תחילת ה'בוקר השני' של תחילת הגאולה, לעלות לארץ ולשאוף לשלטון ישראלי בארץ עוד לפני בוא המשיח. כאשר בסמוך לאותו תאריך מכונן בתהליך גאולת ישראל, בשנת ה' אלפים תק"א עלה רבנו בעצמו לארץ ישראל עם מספר משפחות מתלמידי, התעכב בעיר עכו ולאחר מכן עלה לירושלים, והקים בה שתי ישיבות, אחת ללימוד הנגלה ואחת ללימוד הנסתר. זמן קצר לאחר עלייתו נפטר רבנו חיים בן עטר, אך לאחר עלייתו התחילו לעלות לארץ ישראל חסידים בודדים של הבעש"ט ושלושים וחמש שנה לאחר מכן, בשנת תקל"ז²¹ הייתה עליית החסידים הגדולה לארץ ישראל בראשותו של רבי מנחם מנדל מויטבסק.²² מאותה סיבה עלו גם תלמידי הגר"א לאחר מכן על מנת לפעול בקירוב הגאולה גם בבניינה המעשי של ארץ ישראל. כפי שכתבו תלמידי הגר"א, בספר 'קול התור' (פ"א אות ב):

עפ"י רבנו הגר"א כל עבודת קבוץ גלויות, בנין ירושלים והרחבת ישוב ארץ ישראל להחזרת השכינה, כל עיקרי העבודה וכל פרטיה ופרטי פרטיה נאחזים בייעודו ובתפקידו של משיח, רז דאחלתא משיח הראשון, משיח בן יוסף שהוא הכוח הנסי המסייע לכל פעולה הנעשית באתערותא דלתתא על דרך הטבע.²³

ג. הצורך להתאמץ בתפילה על משיח בן יוסף במיוחד בתקופתנו

לצד הצורך בעיסוק בבניין המעשי בגאולת ישראל מלמדנו 'אור החיים' על חשיבות התפילה להצלחתו וכינונו של בניין זה שייעשה בפחות ייסורים רוחניים וגשמיים. כפי שהוא מרחיב בפירוש נוסף על אותו פסוק (אור החיים, במדבר כד, יז ד"ה עוד רמז):

עוד רמז במאמר דרך כוכב מיעקב על משיח בן דוד הרמז בכוכב כנזכר, ואומרו וקם שבט מִיִּשְׂרָאֵל ירמוז על משיח בן אפרים, והכוונה בזה כי אם ישראל יהיו בגדר שיהיו נקראים יעקב לא יאיר להם אלא משיח בן דוד אבל משיח בן אפרים

21. כלומר לפני מאתיים ארבעים ושמונה שנה, משנת ה'תשפ"ה בה נכתבים הדברים.

22. על פי אברהם יערי, מחניים, ביטאון הרבנות הצבאית חוברת מו תש"ך.

23. דברים דומים כותב המלבי"ם בפירושו לספר מיכה ה, א-ה; שמשיח בן יוסף השייך לבניין המעשי של הארץ ולקבוץ הגלויות, יהיה בשלב אחד לפני משיח בן דוד. וראה עוד על כך בדברי הרב קוק: עין איה, ברכות ח"ב עמ' 317 אות קנב; וכן במאמר 'המספד בירושלים', מאמרי הראי"ה, ח"א עמ' 94. וכפי שהיה מדגיש זאת הרב צבי יהודה בשיחותיו פעמים רבות, ונציין חלק מהם: שיחות הרב צבי יהודה בעריכת הרב שלמה חיים הכהן אבינר, בראשית וישב שנה א, עמ' 322-323; בראשית, מקץ שנה א, עמ' 365-367; שיחות הרב צבי יהודה, אורות התחיה פרק מ, עמ' 298.

ימות במלחמה ראשונה שיהרגנו רומילוס כאומרם ז"ל,²⁴ אבל אם ישראל יהיו כולן צדיקים שבשם ישראל יתכנו אז אפילו אותו שבט שהוא משיח הבא מאפרים, 'וקם' פירוש תהיה לו תקומה לפני אויביו ולא יהרגנו רומילוס. ותמצא שציון גדולי ישראל,²⁵ לכוין בתפלתנו כשאנו אומרים לישועתך קוינו וגו' לבקש רחמים על משיח בן אפרים²⁶ שלא יהיה נהרג במלחמה. דבריו של 'אור החיים' הם חלק מהדין ההלכתי בשאלה האם צריך להוסיף את המילים 'וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין' בנוסח ברכת 'בונה ירושלים' בתפילה.

ד. הזכרת 'וכסא דוד' בברכת 'בונה ירושלים' בתפילת שמונה-עשרה

1. דעת הסוברים שאין להזכיר 'כסא דוד' בברכת 'בונה ירושלים'

בנוסח התפילה של רב עמרם גאון (סדר רב עמרם גאון, סדר תפילה ד"ה על ירושלים) לא מוזכרת מלכות בית דוד בברכת 'בונה ירושלים'. וזו לשונו: 'על ירושלים עירך ברחמים תשוב ושכון בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בניין עולם במהרה בימינו'. גם בנוסח הרמב"ם (סדר תפילות נוסח ברכות התפילה אות יד), אין אזכור למלכות בית דוד בברכת 'בונה ירושלים'. וזו לשונו: 'תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת ובנה אותה בניין עולם במהרה בימינו...'. וכן בנוסח התפילה שכתב ה'טור' (או"ח סי' קיח), אין אזכור ל'כסא דוד' בברכת 'בונה ירושלים' בתפילה, אלא רק בברכת 'את צמח דוד'. וזו לשונו:

את צמח דוד ותקנוה אחר בונה ירושלים שכיון שבאים לירושלים בא דוד דכתיב: אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' א-להיהם ואת דוד מלכם ונהרו אל ה' ואל טובו באחרית הימים ובה כ' תיבות כמו שיש בפסוק:²⁷ כי נחם ה' ציון.²⁸

2. דעת הסוברים שצריך להזכיר 'כסא דוד' גם בברכת 'בונה ירושלים'

לעומת זאת בנוסח רבי דוד אבודרהם (סדר תפילת שמונה עשרה ד"ה תשכון) שהוא הבסיס לנוסח יוצאי ספרד כיום, מוזכר 'כסא דוד' גם בברכת 'בונה ירושלים'. וזו לשונו: תשכון בתוך ירושלים עירך כאשר דברת, וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין ובנה אותה בקרוב וכו'.

24. סוכה נב ע"א.

25. בפירוש אור החיים הוצאת בלום, מציינים שמקור הדברים הוא כתבי רבנו חיים ויטאל בספר עץ חיים, שער העמידה.

26. כוונתו למשיח בן יוסף, כפי הנראה עפ"י הנאמר בנבואת יחזקאל לז, טז: 'וליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו'.

27. ישעיהו נא, ג.

28. יש לציין שאף שמדברי הירושלמי ברכות פ"ב ה"ד, ניתן להבין שתיקנו ברכה אחת שכלולים בה בניין ירושלים ומלכות דוד, עיין בהרחבה עלי תמר, ברכות פ"ב ה"ד ד"ה וכולל של דוד; אך להלכה פוסקים שהן שתי ברכות נפרדות: 'בונה ירושלים' ו'מצמיח קרן ישועה', עפ"י דברי הגמרא מגילה יז ע"ב; רבנו חננאל, שם ד"ה וכיוון; מאירי, שם ד"ה כלו רשעים; וכן הוא בנוסח הרמב"ם נוסח ברכות התפילה אותיות יד-טו; ה'טור, או"ח סי' קיח, האבודרהם, ועוד.

וכן הוא בנוסח אשכנז וספרד-חסידיים²⁹: 'ולירושלים עירך **ברחמים** תשוב ותשכון בתוכה כאשר דברת וכסא דוד עבדך³⁰ מהרה בתוכה תכין'. ויש להבין מדוע צריך להזכיר מלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים, הרי אנו מבקשים על משיח בן דוד בברכה בפני עצמה - 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח'?! נראה שאפשר לתת שני הסברים לכך.

ה. מלכות בית דוד היא חלק מבניין ירושלים

הב"ח (או"ח סי' קיח אות ב ד"ה יד בונה ירושלים) מבאר זאת בעקבות שאלה נוספת שהוא נשאל שמכיוון שחתימת הברכה היא 'בונה ירושלים' צריך היה לבקש על אותו נושא סמוך לחתימת הברכה, כמנהג עדות המזרח 'ובנה אותה וכו' ברוך את ה' בונה ירושלים'. כשהשאלה היא מדוע יוצאי אשכנז לא נהגו כן, אלא מסיימים לפני החתימה 'וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין?!'. על כך עונה הב"ח שבקשה על כיסא דוד היא אכן 'מעין החתימה'. וזו לשונו:

אבל האמת יורה דרכו שבקשת וכסא דוד מהרה בתוכה תכין הוא מעין ברכה זו שמבקשים שיבנה ירושלים בקרוב כדי שכסא דוד במהרה בתוך ירושלים תכין, כלומר שאין שאלתנו כי אם לצורך גבוה כי אין כסא ה' שלם אלא כשכסא דוד על מכונו בירושלים, ועוד דבשאלתנו וכסא דוד מהרה בתוכה תכין הרי בקשתנו ג"כ על ירושלים שיכונן בתוכה כסא דוד והוא מעין חתימה וזה גם כן טעם הפתיחה ולירושלים עירך ברחמים תשוב. לא לצורך עצמינו אלא כדי להעלות השכינה בתוכה מן הגלות וזהו שאומרים ותשכון בתוכה כאשר דברת ואח"כ ובנה אותה בקרוב וכו' כדי שכסא דוד מהרה בתוכה תכין.

בהמשך דבריו הוא אף מוסיף שבניין ירושלים והקמת כיסא דוד הם דבר אחד ממש. וזו לשונו:

ועוד נראה דשאלת וכסא דוד וכו' היא שאלת בנין ירושלים ממש והוא דבפ"ב דמגילה (יז ב) איתא וכיון שנבנית ירושלים בא דוד שנאמר אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל יי' ואל טובו באחרית הימים ופירש רש"י אחר שישבו לבית המקדש ובקשו את הקדוש ברוך הוא ואת דוד מלכם עכ"ל.

וכך כתב גם ה'שפת אמת'³¹ בביאור סדר תפילת שמונה עשרה. דברי הב"ח וה'שפת אמת' רומזים להלכה מפורשת שמי שלא הזכיר מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו³² - ולכן פשיטא לו שצריך להזכיר זאת בברכה, והשאלה היא היכן האם לפני

29. כלשון הב"ח, או"ח סי' קיח אות ב ד"ה יד בונה ירושלים, שכן הוא מצא ב'נוסחא אשכנזית' שמזכירים 'כסא דוד' ב'בונה ירושלים'; וכן הוא בסידור בית יעקב (עמדין), עמ' 70, ובסידור בני-יששכר, עמ' שצח. וכן כתב ערוה"ש, או"ח סי' קיח סעי' ה; ועיין בהערה הבאה.

30. בערוה"ש, או"ח סי' קיח סעי' ה, כתב שאין אומרים: 'עבדך', כדי שיישארו כ"ה תיבות, כדברי הטור.

31. שפת אמת, מגילה יח ע"א ד"ה בגמ' כיוון שבא דוד: 'ומשום דבנין ירושלים ודוד חדא מילתא היא'.

32. על פי הגמרא ברכות מט ע"א: 'כל שלא אמר וכו' ומלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו', וכן פסקו הרמב"ם, הל' ברכות פ"ב ה"ד; והשו"ע, או"ח סי' קפז סעי' ד.

החתימה או באמצע הברכה. והוא מתרץ שזה מעין חתימה - כי חזרת מלכות בית דוד היא מהותית לבניין ירושלים.

ו. 'בונה ירושלים' – על משיח בן יוסף, 'את צמח דוד' – על משיח בן דוד

הסבר אחר לשאלה הנ"ל מביא רבנו יעקב חיים סופר בספרו 'כף החיים' (או"ח סי' מח ס"ק לה) בשם רבנו חיים ויטל ב'שער הכוונות' שכתב בשם האר"י הקדוש שצריך לומר בברכת 'בונה ירושלים' את המילים 'וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין' כתפילה על משיח בן יוסף ובניין ירושלים. היות שעל מלכות בית דוד, שזה מלך המשיח נבקש רק בברכה הבאה. בהמשך הדברים הוא מביא בנוגע לכך מעשה מופלא. וזו לשונו:

תשכון בתוך ירושלים עירך וכו' וכסא דוד עבדך וכו' כך צריך לומר. שלא כאותם שמדלגים וכסא דוד עבדך ואומרים שאינה מעין ברכה זו אלא מעין ברכת את צמח דוד עבדך וכו'. ופעם אחת נסתכל מורי ז"ל במצח אדם אחד ואמר לו שכל ימך לא התפללת תפילת י"ח שלימה והיה זה בשביל שהיה מדלג וכסא דוד עבדך והודה לו האיש שהוא שכך היה נוהג.

על יסוד זה הוא חוזר בהלכות תפילת שמונה-עשרה (כף החיים, או"ח סי' קיז ס"ק ז):
בברכת תשכון כשאומר וכסא דוד עבדך מהרה בתוכה תכין יכוון שלא ייהרג משיח בן יוסף על ידי ארמילס הרשע כמו שכתב בשער הכוונות ועי' מה שכתבתי לעיל סי' מח בנוסח התפילה.³³

כך גם היה מורה הגר"א להרבות בתפילה על משיח בן יוסף, כפי שמובא בשמו בספר 'קול התור' (פ"א סעי' כד ד"ה עוד יוסף חי):

מצווה וחובה רבה עלינו להתפלל הרבה בעד חייו והצלחתו של משיח בן יוסף, שבו צפון כל קיומנו בסוד שארית יוסף, ושעל ידו קבוץ גלויות, על משיח בן יוסף התחתון שבכל דור ודור... שהוא מוציא לפועל את שליחותו הקדושה בשלמות, שיחזיק מעמד נגד... המבקש להכשילו בכל דרכיו, שיחזיק באמונתו את שליחותו הקדושה והאדירה עד יומו האחרון.

וכן הוא גם כותב בהמשך:³⁴

השיטה היסודית של רבנו היה עוד יוסף חי, היינו שמשיח בן יוסף חי ויחיה ותתבטל הגזירה לההרג ע"י ארמילוס הרשע, כי כאמור בו תלויה כל האתחלתא דגאולה מכל הבחינות. הגזירה מתבטלת ע"י אריכות הגלות וע"י יסוריו שסובל ונושא חליו. וע"י המעשים הנעשים במסירות נפש לקבוץ גלויות שזה הוא תפקידו. וע"י חבלי משיח ויסורי ארץ ישראל וע"י תפלותינו בכל יום תמיד בעד חייו. והצלחתו של מב"י, בתפלות הקבועות כמבואר להלן.

33. יש לציין שמדברי אור החיים משמע שמכוונים על כך במילים: 'לשוועתך קיוונו כל היום', שבברכת 'מצמיח קרן ישועה', ואין בדבריו התייחסות לדין האם להוסיף 'וכסא דוד' בברכת 'בונה ירושלים'.

34. קול התור, פ"א אות ו סעי' א ד"ה השיטה היסודית.

ז. החשיבות להתפלל לשלום מדינת ישראל

לאור הדברים הללו ניתן ללמוד על חשיבות התפילה להצלחתה הרוחנית והגשמית של מדינת ישראל, בהיותה חלק מכוח 'משיח בן יוסף'.³⁵ הן לכוון על כך בתפילת שמונה-עשרה כפי שכתבו חלק מהפוסקים וכפי שכתב גם 'אור החיים', והן להרבות ולהתפלל ולבקש על כך גם בהזדמנויות נוספות כפי שכתב בספר 'קול התור':³⁶ 'מצווה וחובה רבה עלינו להתפלל הרבה בעד חייו והצלחתו של משיח בן יוסף'. ומכאן החשיבות באמירת 'תפילה לשלום המדינה' בשבתות ובמועדים ובאירועים אחרים. ויהי רצון שמתוך כך נזכה בקרוב לגאולה שלמה במהרה ברחמים.



³⁵. על פי הרב שאר ישוב הכהן בפירושו אהבת שי לשיר השירים, עמ' 647; וראה על כך בהרחבה בספר עם וארצו לרב אבינר, עמ' 222-261 בפרק העוסק במשמעות משיח בן יוסף ומשיח בן דוד מהולדת השבטים ועד ימינו.

³⁶. כפי שהבאנו לעיל אות נ.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - ניצן

1. ביצי תרנגולות שהאכילו אותן תערובת חמץ / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | לול שניקו והביאו אוכל לפסח, אבל בטעות הניחו בחג הפסח תערובת חמץ (כ-20% גרעיני חיטה ושעורה, השאר קש, תירס ועוד מיני קטניות), מה דין הביצים?

תשובה | האחרונים נחלקו בדין חלב היוצא מפרה שאכלה חמץ בפסח. ה'משנה ברורה'¹ כתב שדעת ה'פרי מגדים' להתיר את החלב לאחר 24 שעות מאכילת החמץ ואילו ה'ישועות יעקב' כתב שהחלב מותר אפילו באותו היום, אם הפרה אכלה דברים נוספים. ב'שערי תשובה'² הביא את תשובת 'בית אפרים'³ שאם פרה אכלה חמץ אצל גוי - אפשר לשתות את החלב מכיוון שמקרה זה אינו דומה ל'נתפסם באיסור הנאה'. לכאורה נראה שאם החמץ של יהודי אלא שנמכר לגוי במכירת חמץ, וכעת החמץ הוא של גוי ובטעות האכילו ממנו לבהמת ישראל - יש לאסור. ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קמב סעי' יא) כתב: מותר ליטע תחת האשרה ירקות, בין בימות החמה שהם צריכים לצל בין בימות הגשמים, מפני שצל האשרה, שהוא אסור, עם הקרקע, שאינה נאסרת, גורמים לירקות אלו לצמות, וכל שדבר איסור ודבר מותר גורמין לו, הרי זה מותר בכל מקום. לפיכך שדה שזבלה בזבל של עבודת כוכבים, מותר לזרוע אותה. ופרה שפטמה בכרשיני עבודת כוכבים, תיאכל, וכן כל כיוצא בזה.

העולה ש'זה וזה גורם' מותר, ואפילו הרמ"א⁴ שכתב שאם נתפטמה כל ימיה אסורה, אבל בפסח 'כל ימיה' אינו רלוונטי, שהרי האיסור הוא רק בשבעת ימי הפסח. וגם לדעת ה'מגן אברהם'⁵ שבפסח יש להחמיר בדין 'זה וזה גורם', אבל בנידון דידן אין איסור החמץ עומד לבדו אלא מדובר בתערובת חמץ - חיטה עם מוצרים אחרים, וכבר נתבטל החמץ מדאורייתא בערב פסח, ולכן לכאורה אין איסור.⁶ יש להוסיף שיש לחלק בין בהמות ותרנגולים, בבהמות הפרות מפרישות רוק שמחמיץ את התערובת, אבל בתרנגולים (בגלל מבנה הקיבה) אין נוזל רוק מהפה של התרנגול ואדרבה התרנגול בולע את החיטה עצמה

1. משנ"ב, סי' תמח ס"ק לג.

2. שערי תשובה, או"ח סוף סי' תמח.

3. שו"ת בית אפרים, סי' לה.

4. רמ"א, יו"ד סי' ס סעי' א.

5. מג"א, סי' תמה ס"ק ה.

6. עיין בחכמת אדם, פסח שאלה ט, שהאריך להתיר את החלב של פרה שאכלה חמץ, ומשמע שאפילו בהמת ישראל הוא מותר, וכן נראה במשנ"ב שכתב באופן כללי להתיר ולא חילק.

ולא משאיר כלל גרעינים רטובים, אלא הכול נאכל, ואם כן אפילו שיש בתערובת גרעיני חיטה ושעורה, מכל מקום לא ברור שהם החמיצו. וכאמור הם אף בטלו ברוב התערובת. אמנם לעניין בהמה שינקה מטרפה אנו חוששים לחלב שנמצא בעין בקיבה, אבל נראה שבלול תרנגולים אין את הגרעין עצמו אלא מכך נוצרה ביצה חדשה ואם כן אין כאן איסור כלל.

על כן נראה שבתרנגולים אפילו שהן של ישראל והואכלו בשוגג (חוסר ידיעה) אין כל חשש בביצים שנולדו בחול המועד. אבל אם עשו בכוונה יש מקום לקנוס לאכול רק לאחר החג, אבל מעיקר הדין הדבר מותר באכילה.

2. הפרשת תרומות ומעשרות בחמצוצים / הרב יואל פרידמן

שאלה | הילדים קוטפים חמצוצים (חמצץ - Oxalis) - האם צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות?

תשובה | הצמח גדל בר, הוא מין פולש ותפוצתו רבה. לפעמים הוא רב-שנתי ולפעמים חד-שנתי. הפריחה בצבע צהוב, לבן ורוד או אדום. הילדים נוהגים למצוץ את הפרי. כאמור בדרך כלל הוא גדל בר ואין לו בעלים מוגדרים, ולכן לרוב דינו כהפקר. במקרים אלו הפירות פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות.⁷ אם הם גדלים בגינה פרטית והבעלים אינו מתכוון להפקיר, כי אז יש לדמות את דין החמצוצים לדין קני סוכר. לגבי קני סוכר יש מחלוקת אם ברכתם 'בורא פרי העץ', 'האדמה'⁸ או 'שהכל'. הסוברים שיש לברך 'פרי העץ' או 'האדמה' נחלקו אם קני סוכר נחשבים 'עץ' או 'ירק', ואין זה נידוננו. דעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ה) שמברכים 'שהכל' כי רגילים למצוץ את הקנים ולכן קני הסוכר אינם מוגדרים כ'פרי'. וזו לשון הרמב"ם:

הקנים המתוקים שסוחטין אותן ומבשלין מימיהן עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתם אמרו בורא פרי העץ, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר שאין זה פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל, לא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנה על ידי האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה ומברכין עליו שהכל.

בהמשך לכך פוסק הרדב"ז (ח"א סי' תקסג), שכיוון שאין זה פרי, לכן הוא גם אינו חייב בתרומות ומעשרות. וזו לשונו:

אבל לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב פ"ח מהלכות ברכות ואני אומר שאין זו פרי ואין מברכין עליו אלא שהכל ע"כ. וכן אני אומר לענין תרומה ומעשר שאין זו פרי לא של עץ ולא של אדמה שלא נקרא פרי אלא הגדל מן העץ או מן הירק אבל זה אינו אלא מים היוצאין מן העץ ולא נקרא זה פרי... ואין זה דומה לדבש התמרים שזה יוצא מפרי בעצמו שמתמעך ונעשה דבש אבל הסוכר הוא מים מן העץ בעצמו ומבשלין אותו עד שנקרש הילכך אין זה פרי ואין נוהגין בו לא תרומה ומעשר ולא ערלה.

7. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א-ה"ב.

8. ראה מאמרי 'קדושת שביעית בקני סוכר', התורה והארץ ח, עמ' 102-111, ובפרט עמ' 107-109.

בהמשך הרדב"ז כותב שאף לדעת הגאונים, יש לומר שקני סוכר פטורים מתרו"מ, כי אינם פרי.⁹ ואמנם הרדב"ז מביא את דעת ה'כפתור ופרח'¹⁰ שלדעת הגאונים יש להפריש תרומות ומעשרות, וכתב ב'דרך אמונה'¹¹ שאף שנוקטים להלכה כר' יהושע¹² שבדבש תמרים של תרומה אם זר אכל פטור מקרן וחומש, כי הדבש נחשב 'זיעא בעלמא',¹³ מכל מקום חייב בתרו"מ אף שאין חיוב מלקות על כך.¹⁴ אך יש להבחין בין קני סוכר לבין נדון דידן בחמצוצים. בקני סוכר יש כאמור מחלוקת הפוסקים מסתבר שלכתחילה יש להפריש תרומות ומעשרות, כי מגדלים את הקנים או לצורך הפקת הסוכר או לשם מציצת הקנים. אך החמצוצים שגדלים מעצמם ואין אדם הנוטע אותם לשם מציצת הפירות מסתבר שפטורים מתרומות ומעשרות.¹⁵



3. הצהרה לנהג חדש / הרב אריאל בראלי

שאלה | הבן שלי הוא נהג חדש ועל מנת לקבל פטור ממלווה עליי להצהיר שהוא נהג מספר מסוים של שעות. היות שהוא לומד בפנימייה והרכב לא זמין לו, הוא כבר תקופה ארוכה לא מצליח לעמוד בדרישות. כאשר ביקש הארכה במשרד הרישוי אמרו לו שאפשר לחתום גם על סמך השעות שכבר נעשו. האם מותר לי לחתום על אישור על מלוא שעות?

תשובה | אדם מחויב לדבוק באמת בכל אמירותיו ובכל התחייבויותיו, בין בעל פה ובין בכתב, ובייחוד כאשר מדובר במסמך רשמי הנושא ערך הצהרתי וכפי שנאמר בפסוק 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג, ז). במקרה שלפנינו, הדרישה לשעות נהיגה מסוימות טרם קבלת פטור ממלווה נובעת משיקולי בטיחות ומתפיסה מקצועית שנהג חדש זקוק לניסיון מעשי מצטבר בכביש כדי להגיע לרמת מיומנות ובטיחות ראויה. עם זאת, יש לשים לב כי המחוקק בחר להסתפק בהצהרה הורית כאמצעי פיקוח על מילוי הדרישה, ולא הטיל חובת תיעוד מדויק באמצעות מורה נהיגה מוסמך או מערכת ניטור טכנולוגית. בחירה זו מעידה על גמישות מסוימת במנגנון האכיפה. יתר על כן, העובדה שפקיד רשמי במשרד הרישוי מסר לבנך שניתן לחתום על הצהרה גם כאשר לא הושלמו כל השעות

9. וכן פסק בברכי יוסף, סי' שלא אות כב.

10. כפתור ופרח, פרק כו ד"ה תוספתא.

11. דרך אמונה, ביאור הלכה הל' תרומות פ"ב ה"א; וע"ע מנחת יצחק, ח"ח סי' קיא; שם ח"ה סי' סח.

12. משנה, תרומות פי"א מ"ב.

13. רמב"ם, הל' תרומות פי"א ה"ב.

14. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י הכ"ב.

15. ועיין מנחת יצחק, סי' קיא שם, שמביא צדדים לחייב בתרו"מ במשקים לאור דברי הרשב"א, ברכות לא ע"א, שכאשר דרכם לסחיטה מברכים את ברכתם: בפה"ע או בפה"א.

הנדרשות, מרמזות על פרשנות מקילה של הדרישה מצד הרשויות עצמן.¹⁶ למעשה, הדרך הראויה ביותר היא להימנע מחתימה על הצהרה שאינה תואמת במדויק את המציאות עד להשלמת כל השעות הנדרשות. לכן, אם ביכולתך לבקש הארכה נוספת או אישור חריג בשל הנסיבות המיוחדות (לימודים בפנימייה והיעדר נגישות לרכב), יש לפעול תחילה בדרך זו. אולם, אם לא ניתן להאריך את הזמן, ובהתחשב בכך שהפקיד הרשמי במשרד הרישוי הביע נכונות לקבל הצהרה גם על בסיס חלקי של השעות, ניתן במקרה זה להסתמך על הנחיית הפקיד ולחתום על המסמך. ניתן לראות את ההצהרה כהתחייבות לאחריות הורית על כשירות הנהיגה של בן, יותר מאשר אישור טכני על מספר שעות מדויק. יש להדגיש כי הכרעה זו תקפה רק אם בן אכן נהג שעות משמעותיות ורכש מיומנות נהיגה ראויה, ואתה כהורה משוכנע ביכולתו לנהוג באופן בטוח ללא מלווה.

4. קטן שגנב / הרב אריאל בראלי

שאלה | הבן שלי, שהוא עדיין קטן, נתפס במצלמות האבטחה של הסופר כשהוא גונב ממתקים. בעל הסופר טוען שזו כנראה לא הפעם הראשונה, והוא דורש ממני פיצוי כספי גדול של מאות שקלים, בטענה שהוא סובל מגנבות כבר תקופה. האם מבחינה הלכתית אני חייב לשלם את כל מה שבעל הסופר דורש, ומה עליי לעשות מבחינה חינוכית והלכתית?

תשובה | ראשית, מבחינה חינוכית, חשוב להבהיר לילד שמדובר במעשה חמור, ולנקוט באמצעים חינוכיים מתאימים כולל הגבלת הטבות מסוימות - כדי שיבין את חומרת המעשה וילמד לקחת אחריות על מעשיו. מבחינה הלכתית, קטן (כלומר, ילד שעדיין לא הגיע לגיל מצוות) שגנב - פטור מתשלום, אלא אם כן החפץ הגנוב עצמו נמצא ברשותו, שאז יש להחזירו. עם זאת, נהוג ומקובל שההורה משלם חלק מהנזק או הגנבה שעשה בנו הקטן, אך אין לבעל הסופר סמכות להטיל עליך קנסות או לדרוש סכומים מופרזים מעבר לערך המוצרים שגנבו בפועל.¹⁷ בנוסף, ראוי ללמד את הילד שכאשר יגדל, נכון שיפנה בעצמו לבעל הסופר, יתנצל ויפייס אותו, כפי שכתב הב"ח (או"ח סי' שמג):

קטן שגנב או שהזיק פטור מלשלם כשהגדיל ולא הייתה על זה תקנת חכמים לשלם... אלא שאני קורא עליו גם בלא דעת נפש לא טוב (משלי יט, ב), אף על פי שעבר עבירה בלא דעת, היא לא טוב לנפש כי המשיך עליה טומאה מצד הרע, על כן טוב לו כשיגדיל לשוב בתשובה מעצמו על כל מה שעבר.¹⁸

16. אנו מוצאים שישנם תנאים שגם מי שאומר אותם לא מתייחס אליהם ברצינות גמורה, למשל נאמר במשנה, נדרים פ"ג מ"א: 'היה מוכר חפץ, ואמר: קונם שאיני פוחת לך מן הסלע, והלה אומר: קונם שאיני מוסיף לך על השקל - שניהן רוצין בשלושה דינרין'. המוכר והלוקח נשבעו על סכום המכירה ובכל זאת מותר להם לחרוג ולהסכים על סכום שונה ממה שנקבו בשבועה כי דרך הסוחרים לדבר באופן הזה.

17. עיין שו"ת משפטי ארץ א, עמ' 294 שהביאו בשם הרב נויבירט שיש מנהג מדינה לשלם לפחות חלק מהנזק.

18. עיין משנ"ב, סי' שמג ס"ק ט; שו"ת משפטיך ליעקב, ח"ד סי' כב; שו"ת יביע אומר, ח"ח חו"מ סי' ו.

לסיכום: מבחינה הלכתית אינך חייב לשלם אלא את שווי המוצרים שנגנבו בפועל,¹⁹ ואין לחייבך בקנסות. מבחינה חינוכית, חשוב להסביר לילד את חומרת המעשה ולכוון אותו לתיקון בעתיד, כולל פיוס בעל הסופר כאשר יגדל.

5. עיון בטלפון של הבת / הרב אריאל בראלי

שאלה | הבת שלי, החלה בתקופה האחרונה להסתגר בחדרה, נראית עצובה ומופנמת, ואינה מדברת עם איש - אפילו לא עם חברותיה הקרובות. אני כּאִם מאוד דואגת לה, מרגישה שמשוהו חמור עובר עליה, אך כל ניסיונותיי לשוחח עמה או לעודד אותה לשתף - לא נושאים פרי. אני חוששת שאולי היא מתמודדת עם קושי גדול או אף סכנה, ושוקלת לבדוק את הטלפון הנייד שלה כדי להבין מה עובר עליה. האם מותר לי, מבחינה הלכתית, לעיין בטלפון של בתי ללא רשותה?

תשובה | הטלפון הנייד בימינו אינו רק מכשיר לתקשורת, אלא משמש למעשה כיומן אישי, מקום לשיחות פרטיות, התכתבויות, תמונות, מחשבות ותכנים רגישים - ממש כמרחב האישי והפנימי של האדם. בשל כך, ההלכה הרואה חשיבות בשמירה על פרטיותו של כל אדם,²⁰ ובפרט בעניינים אישיים, מחייבת גם ביחס למכשיר הפלאפון. תקנת רבנו גרשום, הידועה כ'חדר"ג', קובעת במפורש כי אסור לאדם לקרוא באיגרות חברו בלא רשותו, ומכאן נגזר איסור ברור לעיין במסמכים, מכתבים או תכנים אישיים של אדם אחר - לרבות הודעות ודואר אלקטרוני, אפילו אם מדובר בילד.²¹ יש מהפוסקים שראו בכך גם הרחבה של איסור רכילות, שכן חשיפה של פרטים נסתרים של אדם אחר - גם אם לא נאמרו לאחרים - מהווה פגיעה בפרטיותו. כך כתב רבי יעקב חגיז בשו"ת 'הלכות קטנות' (ח"א סי' רעו): 'יש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חברו, ומה לי לא תלך רכיל

19. **תגובת העורך: ר"מ.** ממסקנת הדברים משמע שחל חיוב על ההורים לשלם את שווי גנבת בנם הקטן. ולכאורה הדבר צריך עיון, לא מצאתי בשו"ת משפטי ארץ הנ"ל אמירה זו בשם הרב נויבירט, אכן מצאתיה בספר פניני הוראה, עמ' 290: 'ישנו מנהג מדינה שמשלמים עבור נזקי קטן', מכל מקום למעשה לא נקט כן לדינא אלא חייב רק מחצית מהסכום וגם זאת מכיוון שההורים היו מעוניינים בפשרה. וראה מאמרו של הרב נתן חי, תחומין לד', עמ' 285. לענ"ד קשה לפסוק מכאן בצורה חד משמעית שחל חיוב על ההורים לשלם את מלוא הנזק שגרם בנם הקטן. ואף הרה"ג כותב המאמר כתב כמה שורות לפני מסקנתו 'נהוג ומקובל שההורה משלם חלק מהנזק או הגניבה', ולא מובן מדוע סיים שחל על ההורים חיוב לשלם את הסכום המלא של הגניבה. גם ממקורות אחרים משמע שאין חיוב גמור של ההורים לשלם עבר נזק בנם. ראה בשו"ת תשובות והנהגות, ח"ד סי' ש, שם הוא דן בחובת ההורים לשלם מצד דין חינוך, ומסיק שהאב ייתן כסף לילד כדי שישלם או שישלם בפני הילד כדי לחנכו, אולם הוא מסיים שכשקשה לאב לשלם אי אפשר לחייבו. משמע להדיא שאין כאן חיוב גמור על ההורים לשלם. וכן בסימן שיז (שם) דן בחיוב אב שהביא את בנו לחנות וגנב סוכריות, שיש לחייב מדין 'מעמיד בהמה על קמת חברו', ומסקנתו שאין כאן חיוב מעיקר הדין, אלא שראוי שהאב ישלם. ולא הזכיר כלל שיש מנהג מדינה המחייב את האב לשלם עבור נזקי בנו. מקור נוסף הוא בספר פניני הוראה הנ"ל, עמ' 292, שם מובא פס"ד של הגר"ז גולדברג, שפסק שיש לחייב אם על נזקי תינוקה רק אם העמידה אותו ממש בסמוך לחפץ שניזוק, מדין 'מעמיד בהמה על פירות חברו', אבל כל שלא העמידה ממש פטורה, ולא הזכיר שם כלל שיש מנהג מחייב. במקום אחר (תחומין יח, עמ' 48-51), הסיק הגר"ז גולדברג לחייב אב על נזקי בנו ע"י כדור של האב, משום 'מניח אבנו סכינו ומשאו בראש גגו ונפלו ברוח מצויה', מדין תולדה של אש. ולא הזכיר שיש בכך מנהג מדינה המחייב את ההורים לשלם על נזקי בנם.

20. עיין הרב שלמה דיכובסקי, 'האזנת סתר', תחומין יא, עמ' 299.

21. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' לד; שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' עט.

לאחרים או לעצמו, כלומר עצם החדירה למרחב הפרטי של אדם היא אסורה, גם אם לא מתכוונים להעביר את המידע. יסוד הדברים נלמד מדברי חז"ל המחייבים להקים מחיצה בין חצרות סמוכות כדי למנוע 'היזק ראייה', והרמב"ן מסביר בחידושו למסכת בבא בתרא (ב ע"ב): 'משום לשון הרע ומשום צניעות', כלומר פרטיותו וצניעותו של אדם מחייבות למנוע חדירה למרחב האישי שלו. בנוסף לכך, בעל 'שולחן ערוך הרב'²² הדגיש שאסור להביט או לבדוק בלי ידיעת האדם אפילו מעשים תמימים שהוא עושה בביתו, משום שייתכן שהוא אינו רוצה שאחרים יראו אותו או ידעו על מעשיו הפרטיים. ככלל, אין היתר לעיין בטלפון של אדם אחר - ובכלל זה גם של בתך - ללא רשותו המפורשת משום שמדובר בפגיעה בפרטיותו ובאמון הבסיסי שבין הורים לילדיהם. יחד עם זאת, ישנו כלל הלכתי הקובע כי כל התורה כולה נדחית מפני פיקוח נפש, שנאמר 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה) - וחז"ל דרשו: 'שיחיה בהם ולא שימות בהם' (יומא פה ע"ב). כלומר, כאשר קיים חשש ממשי לפגיעה חמורה בנפש, מותר לעבור על איסורים מסוימים כדי להציל נפש אדם מישראל. כך כתב רבי חיים פלאג' בספרו 'חקקי לב' (יו"ד סי' מט):

נראה לעניות דעתי, שמה שפותח איגרת הגוי הוא בכדי להציל את עצמו, ולהיות מציל מידם. נראה דבכהאי גוונא לא גזר רבנו גרשום והיתר גמור הוא... וכמה דברים התירו חז"ל משום דבר האבד ובמציל מידם.

כלומר כאשר יש חשש לסכנה או הפסד, גזרות איסור פרטיות נדחות מפני הצלת נפש, מצוקה חמורה או סכנת נזק גדול.

לכן, אם מדובר במצב מתמשך שבו הבת מסתגרת ואינה מתקשרת, וכל הניסיונות לפתוח שיחה או לקבל מידע בדרכים אחרות כשלו, ויש יסוד סביר לחשוש שמא היא מתמודדת עם מצוקה קשה, דיכאון, פגיעה או סכנה אחרת - מותר לעיין בטלפון שלה, אך יש לעשות זאת בזהירות רבה, ולהסתפק בעיון במה שיכול לשפוך אור על מצבה בלבד, מבלי לפגוע בפרטיותה מעבר לנדרש. עם זאת, יש לזכור שהדרך הטובה ביותר להתמודד עם מצבים כאלה היא לפתח מראש שיח פתוח, חם ומזמין עם ילדינו, כך שירגישו בטוחים לשתף אותנו בקשיים, וידעו שאנו כתובת תומכת ואוהבת. פעמים רבות, יצירת אווירה של אמון והקשבה תביא את הבת לשתף מרצונה, מבלי שנצטרך להפר את פרטיותה. רק כאשר כל הדרכים האחרות מוצו, והחשש לסכנה ממשיית קיים, ניתן להסתמך על עקרון 'פיקוח נפש' ולפעול בהתאם.

לסיכום: ההלכה אוסרת לעיין בטלפון של אדם אחר ללא רשותו, מתוך שמירה על פרטיותו, אך כאשר יש חשש אמיתי לפיקוח נפש, מותר לעיין במה שנדרש לצורך בירור המצב. פעולה זו מותרת רק כאשר ישנה עילה רצינית לחשש, ומתוך אחריות לשלום הילדה ולמניעת אפשרות של סכנה.

22. שולחן ערוך הרב, הל' נזקי ממון סעי' יא.



6. הכנסת מעלית למצב שבת לאחר כניסת שבת / הרב הראל דביר

שאלה | יש לנו מעלית שבת שנכנסת למצב 'שבת' על ידי סיבוב מפתח לפני כניסת השבת. באחת השבתות שכחנו לסובב את המפתח לפני שבת, ועלתה השאלה האם מותר לעשות זאת בשבת, כשאין העברה מיידית למצב 'שבת' אלא רק לאחר זמן. לדוגמה, להעביר למצב 'שבת' בשש בבוקר, כשבפועל מצב ה'שבת' מתחיל רק בשמונה.

תשובה | הדבר אסור. סיבוב המפתח אמנם אינו משפיע באופן ניכר מייד, אך הוא משפיע לאחר זמן, ויש כאן לכל הפחות 'גרמא' שאסורה בשבת, שלא במקום הפסד או חולה.²³

7. עקרונות פסיקה והכרעה בענייני טכנולוגיה בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | מהם עקרונות הפסיקה בענייני טכנולוגיה בשבת? מצד אחד - פעמים רבות נשמעת האמירה שאין לצרף צדדי קולא ו'שבת אינה עגונה שצריך להידחק בשבילה', ומצד שני - הפוסקים כן דנים בצדדי קולא שונים, כגון הגרש"ז אוירבך בתשובתו היסודית על מקרר.²⁴ אשמח לדעת מהי דרך המלך, ומה היחס בין שני הצדדים הללו.

תשובה | זו שאלה טובה וגדולה שראוי להרחיב בה, ואני מקווה לעשות זאת בעתיד. לעת עתה אענה בקצרה ובראשי פרקים, תוך הבהרה שאין כאן אלא 'קריאת כיוון' ולא ניסיון למצות את הדברים ולהחליף את הצורך בשיקול דעת פרטני בכל שאלה לגופה. אקדים ואומר שכמעט בכל תחום בהלכה קיימות מחלוקות ודעות שונות, ובפסיקה ההלכה קיים צורך תמידי לקבוע מהי הדעה העיקרית, מהי דעה דחויה ומהי דעה שאמנם לא התקבלה להלכה אבל יש לה משקל שראוי להצטרף עם ספקות או דעות אחרות. לאור זאת, דומני שהעקרונות דלהלן הם מוסכמים (מלבד החמישי, כמפורט להלן), ונותנים לפחות מענה ראשוני ועקרוני לשאלתך. אציין בהערות שוליים מקורות לצורך המשך העיון והבירור:

(א) אין לבסס היתר על צירוף סברות חלשות בלי צד היתר חזק ומרכזי. דומני שהמדדים העיקריים שעל פיהם נקבע מה חלש ומה חזק ומרכזי הם שניים: (1) דעתם של גדולי הפוסקים המקובלים על כלל ישראל. (2) שיקול הדעת של הפוסק הנדרש לשאלה לגופו של עניין.²⁵ יש גישות שונות בשאלת המשקל היחסי של כל אחד מהמדדים הללו בפני עצמו, וגם בשאלה מיהם 'גדולי הפוסקים המקובלים על כלל ישראל', ובעוד שאלות משנה רבות, אך דומני שהגדרת היסוד מוסכמת.

23. רמ"א, או"ח סי' שלד סעי' כב; במאמרי 'הגבלת היתר גרמא למקום הפסד', אמונת עתיך 143 (ניסן תשפ"ד) עמ' 129-134, ביאירתי שגם פוסקים ספרדיים רבים נקטו כרמ"א למעשה.

24. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' י.

25. האחרונים דנו באריכות האם לצרף דעת מיעוט ל'ספק ספקא', כלומר, האם ניתן לצרף ספק שקול לספק שאינו שקול שנוטה לחומרא (ראה טל חיים, כללי הוראה עמ' שפד-שצז, שהאריך בזה, ונקט שאין לצרף מיעוט), אך מוסכם שלא ניתן לצרף שני ספקות שנוטים לחומרא (ראה למשל טל חיים, שם ריש עמ' שפז, על צירוף שני ספקות קלושים אליבא דהפני יהושע), ובפשטות גם לא שלושה ויותר, אלא צריך לפחות ספק אחד שקול. לרוב, מה שקובע האם ספק הוא 'שקול' הוא 'מוכרע' הוא שני הפרמטרים שהוזכרו בגוף הדברים.

ב) הלכות שבת כוללות היתרים שונים באופן מובנה הנובעים ברובם מכללי מלאכות שבת והגדרתן, כגון אמירה לגוי לצורך חולה, 'תרי דרבנן' במקום צער גדול, 'גרמא' במקום הפסד, ועוד.²⁶ באופן עקרוני, כל כלל שנאמר בהלכות שבת במציאות המכנית, חל גם במציאות הטכנולוגית.

ג) כנקודת מוצא לדיון הלכתי, שלא בשעת הדחק או במקום חולי - אין לראות בהפעלת מכשירי חשמל איסור דרבנן שחלים בו ההיתרים שחלים בסתם איסור דרבנן, אלא לחשוש לדעות שלפיהן מדובר באיסור תורה.²⁷

ד) כבכל תחומי ההלכה, גם בענייני טכנולוגיה בשבת יש תוקף מחייב למנהג, כחלק בלתי נפרד מההלכה עצמה.²⁸ לכן, אין להתיר דבר שכבר התפשט איסורו, גם אם סבורים שאין בו איסור, אלא אם כן מוכח שהמנהג הוא מנהג טעות שנובע במישרין מהבנה - הלכתית או טכנולוגית - שהתבררה כמוטעית בעליל.²⁹ (ה) ראוי שכל פסיקה משמעותית תנומק כדבעי.³⁰

8. שימוש בתריס חשמלי בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | יש לי תריס חשמלי בבית, שאי אפשר לפתוח ולסגור אותו ידנית. בשבת אני רוצה שהתריס יהיה סגור בלילה ופתוח ביום, האם יש אפשרות כזו?
תשובה | א) פעמים רבות גם בתריס חשמלי יש אפשרות לפתיחה וסגירה ידנית, על ידי רצועה או מוט מסתובב (מנואלה). גם בתריס שאין בו אפשרות כזו שמוטמעת מראש,

26. לריכוז דינים אלו, הלכה למעשה, ראה: שמירת שבת כהלכתה, פרקי מבוא פ"א; מנוחת אהבה, ח"ב פ"א.

27. להרחבה בכלל זה ובמקורות שונים לו, ראה ספר צומת, ח"א עמ' 52-54. להלן חלק מהמקורות שהוזכרו שם לקביעה זו: שו"ת באהלה של תורה, ח"ב סי' כג אות א; שו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' כ אות יב; שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' עג וסי' פד-פה. התייחסות לדעת יחיד של מי שלא נקט כן, רוצה להתיר מעבר בדלת אוטומטית חשמלית בשבת כנגד מנהג ישראל ודברי כל הפוסקים, מופיעה בספר צומת, ח"ב עמ' 22-24.

28. יש הטועים לחשוב שתוקף המנהג מבוסס על חששות בעלמא לפריצת גדר אם יעברו על המנהג, אך לתוקף המנהג יש מקורות איתנים וקדומים. להרחבה, ראה במאמרים שצינו בספר צומת, ח"א עמ' 54 הערה 88. המנהג הפשוט (מלשון התפשטות והתאזרחות בציבור, כמו 'פשט המנהג', ולא במובן של היעדר מורכבות) לאסור נסיעה באופניים בשבת הוא דוגמה מובהקת למנהג שפשט והוא בעל תוקף הלכתי מחייב, והוא מלמד בקל וחומר בן בנו של קל וחומר על רכב אוטונומי.

29. ראה ירושלמי, פסחים פ"ד ה"א: ר"א בשם ר' אבון כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור, נשאל והן מתירין לו; וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור, נשאל אין מתירין לו, ועל פי זה בראשונים: תוס' עירובין קא ע"ב ד"ה ר' יוסי, פסחים נא ע"א ד"ה אי, מגילה ה ע"ב ד"ה דברים; רא"ש פסחים פ"ד סי' ג; טור, ב"י ושו"ע, יו"ד סי' ריד סעי' א.

30. כלל זה אינו מוסכם על הכול ואינו נהוג על ידי הכול. בדברי חז"ל לא מצאנו חובת הנמקה, אלא רק בבית דין ובמקרים מסוימים (סנהדרין לא ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' א). הריא"ה הרצוג ייסד נוהל קבוע של הנמקה בכתב בבתי הדין הרבניים בישראל, וראה בכך צעד הכרחי לכבוד התורה ולביסוס מעמד בתי הדין. ראה: אליאב שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני, עמ' 1129-1139 ועמ' 1345-1346; הרב רצון ערוסי, 'תרומת הגרי"א הרצוג לביסוס סמכות בתי הדין בענייני ממונות ולקביעת דרכי התנהלותם', שערי צדק ח (תשס"ח) עמ' 395-404. במכון צומת אנו משתדלים ללכת בעקבות הרב הרצוג, ולראות בדבריו קביעה מכוננת ויסודית, שכוחה העקרוני יפה גם מחוץ לכותלי בתי הדין ולתחומי עיסוקו, ואכמ"ל. ראה גם שו"ת אורח משפט, סי' קיא; הובא ע"י הרב מנחם פרל במבוא לספר צומת ח"א עמ' 27.

פעמים רבות טכנאי יכול להוסיף את האפשרות, ובשונה מתשתיות אחרות בבית שהחלפתן כרוכה בעלות גבוהה, כאן מדובר בסכום סביר שנוע בין מאות שקלים לאלפים בודדים.

(ב) ניתן לחבר לתריס חשמלי שעון שבת (או אפליקציה המשמשת כשעון שבת) ולתכנן מראש את זמני פתיחתו וסגירתו בשבת באופן אוטומטי. אין איסור בפעולת מכשיר חשמלי בשבת הנעשית באוטומציה, ללא תלות בפעילות אנושית כלשהי בשבת וללא רעש.³¹ אומנם יש מצבים שבהם מחמירים גם בפעולות אוטומטיות, בגלל פגיעתן בכבוד השבת,³² אך בתריס חשמלי כבר התפשט המנהג להקל, וכן כתבו פוסקים שונים, ולא ראו בכך פגיעה בכבוד השבת.³³ ואדרבה, נראה שמכבוד השבת - ובוודאי מעונג שבת - הוא לאפשר שליטה במצב התריס באופן המותר, ולא לצמצם זאת.³⁴

9. המשכת מצב במתג מכני במכשיר דיגיטלי / הרב הראל דביר

שאלה | האם המשכת מצב של תאורה חשמלית מותרת כשנעשית במתג מכני אך התאורה מופעלת ונפסקת על ידי מערכת חכמה דיגיטלית? אסביר את דבריי: יש מנגנון דיגיטלי לתאורה, הנשלט על ידי אפליקציה. אני מכוון לפני שבת את שעות הפעילות של התאורה בבית באמצעות האפליקציה. עם זאת, המנגנון מאפשר ללחוץ על מתג חשמלי ובכך למנוע את הכיבוי ולהשאיר את האור דולק. האם הדבר מותר בשבת?

תשובה | אתייחס באופן עקרוני לשאלה הכללית, תוך הבהרה שיישום הדברים במנגנון כזה או אחר מצריך בדיקה מעמיקה. נראה שעקרונית הדבר מותר, שכן מדובר בהמשך מצב חשמלי קיים ולא ביצירת מצב חשמלי חדש. עמדת רוב הפוסקים, המקובלת גם במכון צומת, היא שהמשכת מצב חשמלי קיים מותרת בשבת.³⁵ השאלה מתעוררת מכיוון שההפעלה והכיבוי הן דיגיטליות, אך התשובה היא שכדי לקבוע את הדין יש לבחון רק את הארכת המצב, ומכיוון שהיא מכנית - אין הבדל בינה ובין המשכת מצב בתאורה שאינה דיגיטלית שמותרת.

10. הטמנה ומהדרין ב'פלטה מתגלגלת' / הרב מנשה צימרמן

שאלה | מדוע אין בעיה של 'הטמנה במקצת' ב'פלטה מתגלגלת'? האם היא מותרת לשימוש כמו פלטה רגילה או שעדיף לא להשתמש בה?

31. הרחבנו בכך בספר צומת, ח"א פ"ב.

32. ספר צומת שם.

33. שו"ת דבר חבון, או"ח ח"ב סי' רכז; שו"ת מדרש רשב"י, ח"א סי' לח; ואומנם אף שהתיר, הזכיר שיש מי שאוסר, בנימוק 'הדבר אינו נפוץ כל כך'; מאז כתיבת הדברים הדבר נעשה ועוד ייעשה נפוץ יותר, ואם כן ייתכן שגם לשיטתו יש להתיר; הרב בן ציון מוצפי (<https://katzr.net/8b4e76>); רבני בית ההוראה 'דין' (<https://katzr.net/c31b0f>) ועוד.

34. על הצעה להשתמש ב'מניעת המניעה' כדי להתיר שינויים במצב התריס בתוך השבת, ראה בספר צומת, ח"ב עמ' 216-217. על האמור שם יש להוסיף שמי שחושש מסגירת התריס על אדם או חפץ יכול לתזמן את הסגירה לזמנים שבהם בני הבית כבר ישנים, או לסגור (ואף לנעול) את דלתות הזכוכית שצמודות לתריס.

35. ספר צומת, ח"א פ"ג.

תשובה | לפי דעת חלק מהראשונים³⁶ וכן נפסק ב'שלחן ערוך'³⁷, וכן דעת ה'חזון איש'³⁸, יש איסור של 'הטמנה במקצת'. המקרה שה'שלחן ערוך' מדבר עליו הוא קדרה המונחת על גחלים, ולפי זה לכאורה יוצא שגם מקור חום מצד אחד נחשב הטמנה, וממילא היה צריך להחמיר בפלטה רגילה. לפי דעת הרמ"א³⁹ אין איסור הטמנה אלא בהטמנה של כל הכלי. לכן לשיטתו, ברור שאין כאן בעיה של הטמנה.⁴⁰ אמנם, גם לנוהגים על פי ה'שלחן ערוך' נאמרו מספר הסברים מדוע אין איסור הטמנה בפלטה רגילה: (א) אין איסור 'הטמנה במקצת' בחומר קשיח שאיננו מאפשר להטמין.⁴¹ (ב) אין איסור הטמנה בדבר שלא רגילים להטמין בו.⁴² (ג) אין איסור 'הטמנה במקצת' בצד אחד בלבד, ולכן אין איסור בהנחה על פלטה. הראשונים שאסרו הטמנה במקצת דיברו על גחלים, ובהנחה על גבי גחלים תמיד יש מעט גחלים העוטפים את הסיר מהצד ולא רק מלמטה.⁴³ (ד) אין איסור הטמנה כשאין חשש חיתוי. (ה) יש מרחק בין מה שנוגע בסיר למקור החום.⁴⁴

כל הטעמים הללו שייכים גם בפלטת סיליקון. גם הטעם הראשון, שהוא העיקרי לפי פוסקים רבים, נכון כאן, שהרי אין אפשרות מעשית לעטוף את הפלטה בסיליקון שהוא יחסית קשיח, גם אם יגלגלו את הפלטה סביב דפנות הסיר היא תיפתח מייד (בלי קשירה) ובכל אופן היא לא מספיק גמישה לכסות את ראש הסיר. לכן המקל להשתמש בפלטה רגילה - יכול להשתמש גם בפלטת סיליקון. נוסף שהאישור המוענק ל'פלטה מתגלגלת' הוא לרוב **אישור רגיל** (מכיוון שיש בה תרמוסטט - שאיננו רגיש), לעומתה בפלטה הרגילה אין שום תרמוסטט, והיא ברמת אישור **מהדרין**. לכן מומלץ להמשיך להשתמש בפלטה הקלאסית, גם לאור העובדה שבדרך כלל חימום המאכלים בה יותר איכותי מבחינת עונג שבת. אך במקרה הצורך, כגון בחופשה כשקשה להביא פלטה רגילה, אפשר **לכתחילה** להשתמש ב'פלטה מתגלגלת'.

-
36. כך דעת הרשב"א, שבת מז ע"ב ד"ה גמרא בשם רה"ג ור"ח, וכן משמע בבעל המאור, שבת טו ע"ב בדפי הרי"ף, וברא"ש, שבת פ"ג סי' א' ובמגיד משנה, הל' שבת פ"ג ה"ד ובעוד ראשונים, ואין כאן המקום להאריך בסוגיה זו.
37. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א.
38. חזו"א, או"ח סי' לז ס"ק יט.
39. רמ"א, או"ח סי' רנג סעי' א.
40. ויש להאריך בשיטתו.
41. שו"ע הרב מהדו"ב, סי' רנט; מנח"ש תניינא, סי' יב אות י'; מנחת אהבה, פ"א סעי' ג הערה 6 ועוד. ראה דברי ר"י בתוספות בשבת מח ע"א ד"ה דזיתים, וראה שם גם בדברי רבנו ברוך.
42. חוט שני, שבת ב פכ"ח סוף ס"ק ג עמ' קמ; ארחות שבת ב, הערה קלח. ראה גם פסק"ת, סי' רנז אות יא.
43. בית מאיר, סי' רנג סעי' א; שבות יצחק, שהיה פ"כ סעי' א עמ' רמא בשם הרי"ש"א; שו"ת אור לציון ב, סי' יז אות א בהערות (וגם הטעמים הנ"ל).
44. שני הטעמים הנ"ל בשו"ת יביע אומר, או"ח ח"ו סי' לג. התשובה דנה בהנחת בגדים על קדירה שעל גבי פלטה חשמלית, ואפשר שהדברים נכונים גם ביחס לפלטה עצמה.



11. עמדת התורה על הפער בין תקשורת ובין לשון הרע / הרב נעם אלטמן

שאלה | אני סטודנט לתקשורת, ובמהלך הלימודים אני נתקל לא פעם בשאלות הלכתיות מורכבות הנוגעות לגבולות שבין חופש הביטוי, פרסום מידע, ולשון הרע. זכור לי מלימודי בישיבה, כי ה'חפץ חיים' מציב שורת דרישות מחמירות ותנאים מדוקדקים כתנאי להיתר אמירת לשון הרע לתועלת. לעיתים נדמה כי ההלכה נוטה בזה להגן על הפוגע ולעטוף אותו בחומות של שתיקה, בעוד הקורבן שניזוק ונפגע - נותר ללא הגנה או מענה. כיצד ניתן להבין את גישת התורה, שלכאורה אינה נחלצת לעזרת הנפגע אלא נוקטת זהירות יתרה דווקא כלפי עושי העוולה?

תשובה | ראשית, ישר כוח על השאלות החשובות והרצון לברר את נושא לשון הרע בהקשר התקשורתי. מאחר שסביר שתעסוק בתחום הזה, מומלץ להשקיע בלימוד והעמקה הלכתית בנושא. אגב, בקרוב צפוי לצאת לאור מחקר יישובי מקיף על תקשורת ולשון הרע, בהוצאת 'מרכז תורה ומדינה'. שאלתך נוגעת בנקודה עמוקה ויסודית בהשקפת התורה - האיזון העדין בין שמירה על שמו הטוב של האדם ובין הצורך לחשוף עוולות ולתקן. אכן, רוחות בציבור תפסה שהתורה 'מגנה על הפושעים', אך זו טעות מהותית. לא זו בלבד שהתורה אינה מקבלת את רעיון 'זכות הציבור לדעת' - אדרבה, היא מחמירה יותר ודורשת בתוקף את קיומה של 'חובת הציבור לדעת'. הפסוק שממנו לומדים את איסור לשון הרע הוא: 'לא תעמד על דם רעך אני ה' (ויקרא יט, טז). ממנו למדו חז"ל (סנהדרין עג"א) שחייב אדם להציל את חברו:

גופא, מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך.

חשוב לציין שמצווה זו אינה אמורה רק במניעת רצח, אלא גם במניעת נזקים נוספים, כפסק הרמב"ם⁴⁵ וה'שלחן ערוך'⁴⁶. יתרה מזאת, התירו חז"ל⁴⁷ לאדם אף לפגוע ברודף כדי להציל את הנרדף. כלומר כאשר אדם רוצה לפגוע בחברו מותר לפרסם את הדבר כדי להציל את הנפגע וכדי ליצור חברה מתוקנת, למרות הנזק הכרוך בפרסום שמו של הפוגע, והמתכסה באצטלת רחמים או בצידוק של 'לא תלך רכיל' עומד על דם איש ישראל. ישנם מקרים בהם מצווה לספר לשון הרע לתועלת, כדי לא לעבור על הציווי 'לא תעמד על דם רעך אני ה'". זאת ועוד, הרב איסרלין (שו"ת 'פתחי תשובה', או"ח סי' קנו) כתב:

כל ספרי מוסר הרעישו העולם על עון לשון הרע ואנכי מרעיש העולם להיפוך, עון גדול מזה וגם הוא מצוי יותר, והוא מניעת עצמו מלדבר במקום הנצרך להציל את העשוק מיד עושקו.

45. רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א הי"ד.

46. שו"ע, חו"מ סי' תכו.

47. ספרא, קדושים פרשה ב פ"ד אות ח.

כאשר אדם נחשף לעוול, וידוע לו שפרסום המידע חיוני כדי להועיל לציבור - יש בפרסומו מצווה. מכאן עולה, שהתורה רואה חשיבות רבה בקיומה של מערכת תקשורת הפועלת בגבולות ההלכה לטובת הכלל. תקשורת כזו עשויה לממש צרכים חברתיים ומצוות, בהם: 'ובערת הרע מקרבך', הצלת עשוק מיד עושקו, פיקוח על תפקודה התקין של מערכת הצדק והמשטר, בנוסף לעדכון הציבור בענייני השעה. עולה אפוא שהתורה לא רק מתירה שימוש בכלי התקשורת, אלא גם רואה בו כלי ערכי, שעשוי לשרת מטרות מוסריות וחברתיות ראשונות במעלה. ההגבלות ההלכתיות שמטילה התורה נועדו למנוע נזקי שווא, רכילות מיותרת, שימוש פסול בכוח הדיבור ולהבטיח כי השימוש ב'כוח הגרעיני' של התקשורת יעשה אך ורק במקום הראוי, ובמידה הנכונה. התורה אינה מגנה על הרשע, אלא דורשת מאיתנו להיות אחראים, מדויקים, ולדבר רק כאשר אכן תצמח תועלת ברורה, ומתוך מטרה לבנות ולא להחריב.

12. עמידה בדרישות להיתר אמירת לשון הרע לתועלת / הרב נעם אלטמן

שאלה | ה'חפץ חיים' מתנה שבעה תנאים, להיתר אמירת לשון הרע לתועלת. מדוע התורה כל כך מגבילה את האפשרות לספר דברים לתועלת הציבור? איך אדם מן השורה אמור לעמוד בכל כך הרבה תנאים כדי לעשות את הדבר הנכון?
תשובה | ה'חפץ חיים' (לשון הרע כלל י אות ב) אכן מונה שבעה כללים, שאם יתקיימו מצווה לומר לשון הרע לתועלת:

א) שיראה זה הדבר בעצמו, ולא על ידי שמיעה מאחרים, אם לא שנתברר לו אחר כך שהדבר אמת. ב) שיזהר מאוד שלא יחליט תיכף את הענין בדעתו לגזל ועושק או להיזק וכיוצא בזה, רק יתבונן היטב את עצם הענין אם הוא על פי דין בכלל גזל או היזק. ג) שיוכיח את החוטא מתחלה ובלשון רכה, אולי יוכל להועיל לו ויטיב על ידי זה את דרכיו, ואם לא ישמע לו, אז יודיע לרבים את אשמת האיש הזה מה שהזיד על רעהו. ד) שלא יגדיל העולה יותר ממה שהיא. ה) שיכוין לתועלת, ולא להנות ח"ו מהפגם שהוא נותן בחבירו, ולא מצד שנאה שיש לו עליו מכבר. ו) אם הוא יכול לסבב את התועלת הזאת גופא בעצה אחרת, שלא יצטרך לספר את ענין הלשון הרע עליו, אזי בכל גווני אסור לספר. ז) שלא יסובב על ידי הסיפור היזק להנידון יותר מכפי הדין שהיה יוצא אילו הועד עליו באופן זה על דבר זה בבית דין.

אם המספר לא עומד בתנאים אלו - הרי שעבר על איסור לשון הרע. ניתן לתמצת את האמור לשלושה תנאים כלליים: מוטל על המספר לוודא כי אכן יש כאן נזק ופלוגי הוא שעשה אותו (א, ב, ד). מוטל עליו לוודא שאין דרך אחרת לטפל בנזק הקיים (ג, ו, ז). כוונה לתועלת ולא פעולה ממניע בעייתי (ה). במילים אחרות אפשר לומר שנדרשים שלושה דברים: אמינות, נחיצות וכוונה לתועלת. זה כבר לא נראה מסובך וארוך. נמצא שפרסום תקשורתי צריך לעמוד בשלושת התנאים אלה:
אמינות - הפרסום צריך להיות מדויק, מבוסס על מידע מהימן ופרשנות מדויקת ללא השערות.

נחיצות - הפרסום נדרש לטובת הציבור, ואין דרך אחרת לטפל בבעיה.
כוונה לתועלת - מטרת הפרסום היא להועיל לציבור, ולא לסגור חשבונות אישיים.

13. האם יש בעיה בדיבור עקיף, רמיזות או 'בצחוק'? / הרב נעם אלטמן

שאלה | כיצד ההלכה מתייחסת לדברים שנאמרים 'בצחוק' – פוסטים עוקצניים, סאטיריים שכוללים ביקורת אישית, או לפרסום עם רמיזות ודיבורי גנות עקיפים – האם יש בכך בעיה של לשון הרע?

תשובה | הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ד) כותב:

ויש דברים שהן אבק⁴⁸ לשון הרע... המספר בלשון הרע דרך שחוק ודרך קלות ראש כלומר שאינו מדבר בשנאה, הוא ששלמה אמר בחכמתו כמתלהלה היורה זקים חצים ומות ואמר הלא משחק אני.

הרי שפרסום 'בצחוק', שינוי מטבע הלשון, או פרסום תמים לכאורה, כאשר יש בו כדי לפגוע בזולת – נכלל בלשון הרע.⁴⁹ התורה אינה מסתפקת באיסור דיבור ישיר בלבד; גם דיבור ציני, רמיזות, ואפילו אמירה שממנה ניתן להבין שיש פגם באדם אחר – נכללים בגדר לשון הרע. הדרישה לטהרת הלשון גבוהה ומחמירה, זאת מתוך מגמת התורה לעצב חברה טהורה ונקייה ככל האפשר מבעיות שבין אדם לחברו, דרך כוח הדיבור.⁵⁰



14. שכן שהרחיב את דירתו ומחמת כן נכנסים חתולים לשכן על מי מוטל להרחיקם /

משפטי ארץ

שאלה | שכן הרחיב דירתו, ומחמת כן עולים חתולים למקום ההרחבה, מול חלונות חדר השינה של השכן שגר מעליו, ומול מרפסת שירות, וכן נכנסים למרפסת סוכה שלו, ומחמת כן נאלץ לעת עתה השכן שמעליו להגיף את חלונות הבית, וכן לסגור תמיד את דלת המרפסת סוכה. על מי מוטל תשלום ההוצאות לעשות גדר להרחיקם, על מי שהרחיב דירתו, או על מי שגר מעליו?

תשובה | אין להכריע בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים. בתשובה זו נעלה צדדים לכאן ולכאן ובית דין יצטרך להכריע בין הצדדים השונים.

א. גיריה דיליה

ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה סעי' טז) כתב:

48. מהשימוש במילה 'אבק' לא ניתן להסיק שהאיסור הוא מדרבנן בלבד. רש"י, סוכה מ ע"ב כתב: 'מידי דלא הוי עיקר האיסור תלוי בו קרוי אבק, וכן אבק רבית, וכן אבק לשון הרע - שאינו לשון הרע גמור, אלא צד לשון הרע, כמו אבק העולה מדבר הנכתש במכתשת'. כלומר אבק נחשב 'טפל' לאיסור העיקרי, לאו דווקא מדרבנן. להרחבה ראה: ד"ר יחיאל וינרוט, 'איסור לשון הרע בהלכה', חיבור לשם קבלת תואר ד"ר בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, (טבת תשע"ה), עמ' 205-217, זמין במרשתת.

49. ראה רבנו יונה, שערי תשובה, שער ג אות עד: 'עוד יתפרש המקרא על ענין לשון הרע, כי יענש על הפשיעה בה אף על פי שלא נתכוין לבזות חברו'.

50. על הפערים בין דרך החוק והמשפט כיום, ובין דרך התורה. ראה מאמרי: 'חוק איסור לשון הרע אל מול הלכות לשון הרע', אמונת עתיך 146, עמ' 99-105.

מרחיקין את הסולם מהשובך של חבירו ארבע אמות, כדי שלא תקפוץ הנמיה, בעת שמניח הסולם, ותעלה לשובך ותאכל את הגוזלות.
 כלומר המזיק צריך להרחיק רק כדי שלא יקרה נזק מייד, אבל בנזק הבא לאחר זמן - על הניזק להרחיק את עצמו.
 אמנם בנוגע לעורבים כתב ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה סעי' לט):
 מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבילות וכיוצא בהן במקומו, ויכנסו העורבים וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו, והרי הם מצירים את חבירו בקולם ובצפצופם או בדם שברגליהם שהם יושבים על האילנות ומכלים פירותיהם... חייב לבטל אותה המלאכה או ירחיק עד שלא יבא לו נזק מחמתן.
 לכאורה הסעיפים סותרים, כך תירץ ה'חזון איש' (בבא בתרא סי' י אות א):
 "ל שאני עובדא דר' יוסף דדרך העורבים לבוא על הדם אבל הסולם אינו גורם שתבוא הנמיה מרחוק והלכך לא חשיב גיריה דיליה אלא בהדי דמנח ליה קפצה.
 כלומר אם השכן יצר דבר הגורם לבעל החיים לבוא, על המזיק להרחיק את עצמו אבל אם יצר דבר שלא גורם לבע"ח לבוא, אלא רק נתן לו אפשרות להיכנס ולהזיק - לא חייב להרחיק, אלא אם כן הנזק מייד. ה'חזון איש' (בבא בתרא סי' יד אות י) הוסיף שרק על סולם יש לחייב אפילו אם הנמיה עלתה מיידית, אבל לא על כל דבר:
 שדוקא סולם מרחיקים אבל מעלות לעלות לעליה הן עיקר הדירה, והן נעשין לכל עליות, אין זה בכלל נזקי שכנים, שלא נאמר אלא בדברים העשויים ליחידים, אמרינן ליה כיון דשכנך ניזוק על ידך עשה מילתא אחרייתא שאין חברך נזוק, אבל דבר שהכל עושין אי אפשר לו למחות.
 לסיכום חלק זה, כיוון שלא סביר שהחתולים הגיעו מיידית - הניזק ירחיק את עצמו, ולדעת ה'חזון איש' בכל מקרה פטור, כי המרחיב נהג כדרכו של עולם.

ב. תקנת היישוב

סיבה אחרת לחייב את המזיק ניתן ללמוד מדברי הרמ"א (חו"מ סי' קנה סעי' מד) שכן כתב בשם הגאונים:

שני שכנים הדורים ביחד, וביתו של אחד נפרץ, וע"י זה באים גנבים לבית השני, ואמר השני: גדור ביתך או מכרנה לאחרים כי אתה גורם לי היזק, י"א דהדין עמו וצריך לתקן היזקו, ויש חולקין דלא הוי גירא דיליה. וכן אם לא גדרה ונעשה לו היזק, פטור מלשלם לדברי הרא"ש.

ה'בית יוסף'⁵¹ הקשה: אין כאן כלל 'גיריה דיליה', כלומר הנזק איננו נובע ישירות ממעשיו, שהרי הוא משאיר את החורבה פתוחה והגנבים באים? ונשאר בצ"ע. ה"ח פסק כגאונים וכרמ"א, ודימה את הדברים למחיצת הכרם שנפרצה שחייב לגדור אותה. ה"ח⁵² חלק על דברי ה"ח שדימה דין כלאיים לדין מחיצת חצר או חורבה שנפרצה. לדבריו, אין לדמות את שני המקרים, שכן בכלאים - ההיזק ברור ומייד, שהרי עצם קיום הכלאיים הוא איסור נוכח וברור - 'ברי היזקא' - ולכן חייב בעל השדה לגדור מיד. מה שאין כן בפרצה

51. ב"י, חו"מ סי' קנה סעי' ד.

52. ש"ך, חו"מ סי' קנה ס"ק כב.

בחורבה – אין ההיזק ודאי, שהרי אין ודאות שיבואו גנבים דרכה; וממילא אין זה נחשב 'ברי היזיקא', ואין לחייב את השכן לסתום את הפרצה רק מתוך חשש שמא ייגרם נזק. ה'חזון איש' (בבא בתרא סי' א אות ג) כתב סיבה אחרת ליסוד הדין: מ"מ הדין אמת, מדין כופין בני העיר לבנות חומה, וכופין לבנות בית שער, ודלת לחצר, ואם כופין משום היזק ראייה, כל שכן מפני היזק גנבים. ואף על גב דבכל הני חייבין לעשות בשותפות, הכא בגדרי החצר מסתבר דכל אחד בונה את שלו. כלומר ה'חזון איש' מבסס את חיוב ההרחקה לא רק מצד דין 'גיריה דיליה', אלא גם מצד דיני 'תקנת היישוב' – כמו שחייבים לבנות חומה לשמירה ולמניעת היזק ראייה. ממילא, גם אם אין כאן 'גיריה דיליה', ייתכן שיש בסיס לתביעה מצד כפייה לתקן נזק מצוי ומתמשך. לעומת זאת, במקרה של הנמיה מדובר על נזק חד פעמי שמתרחש במקרה, ולא פוגע באיכות החיים בצורה מתמשכת. אבל אם מדובר בנזק מתמשך שפוגע בעצם המגורים – יש לחייב את המזיק להרחיק נזקיו. במקרה זה החוק יכול לשמש כראיה לתקנת ציבור מעין זו ואכן בחוק המקרקעין תשכ"ט סעיף 14. וזו לשונו: בעלות וזכויות אחרות במקרקעין, אין בהן כשלעצמן כדי להצדיק עשיית דבר הגורם נזק או אי נוחות לאחר.

ג. תנאי 'מכללא'⁵³ בעצם ההסכמה להרחיב

ישנה סברה נוספת לחייב את המזיק, השכן שהרחיב את הדירה היה צריך לקבל הסכמה של דיירי הבניין שלו. ברור שלא ניתנה לו הסכמה על דעת שייגרם נזק לשכן מכל סוג שהוא, ממילא ההסכמה שניתנה הייתה גם על דעת זה שלא ייגרם לו הנזק של החתולים, ושיטלו עליו תשלומים בגין הרחבת דירת השכן.⁵⁴ ולכן, אם מדובר בשכן שהיה צריך את הסכמתו להרחבה זו, נראה שמוטל על המרחיב לעשות את הגדר. עם זאת, אפשר שאחרי שהשכן נתן את הסכמתו העקרונית ומחילתו, הוא איננו יכול לדרוש תשלומים נוספים הנובעים מנזקים חדשים שלא נוצרו ישירות מהבנייה.⁵⁵ לסיכום, ישנן סברות חזקות לחייב את הבונה בבניית הגדר, אך ישנן סברות הפוכות, ולכן מומלץ להגיע להתפשרות בין הצדדים כדי לצאת ידי כל הדעות והסברות.

15. זכויות יוצרים בכתיבה ספרותית לעלון / משפטי ארץ

שאלה | מהו הדין בנוגע לזכויות יוצרים של סופרת הכותבת בעלון שבית מסוים (באופן לא קבוע). למי שייכות הזכויות על הכתיבה – לעלון או לסופרת? האם מותר לעלון

53. 'תנאי מכללא' הוא תנאי שהצדדים לא כתבו אותו במפורש בחוזה, אבל החוק, ההיגיון, או הנסיבות מצריכים שהוא ייחשב כחלק ממנו.

54. ראה סברה דומה אך לא זהה בשיעורו של הרב אשר וייס באתר 'קול הלשון' 'אחריות בעל הבית על פועליו'. הרב אשר וייס שם מרחיב את הסברה ואומר שלא רק במקרה בו היה צורך לקבל את הסכמת השכנים ניתן לומר שלא על דעת כן נתנו את הסכמתם, אלא אפילו בשיפוץ שלא מצריך קבלת הסכמה (כמו התקנת מזגן) הדין הוא שעל בעל הבית לשלם את הנזקים. זאת משום שהדיירים בבניין המשותף באו לגור במקום זה על דעת 'היושר ההלכה והחוק'. לפי זה מסתבר מאוד להרחיב את דינו של הרב וייס גם למקרה שלפנינו.

55. ובזה שונה המקרה שלנו מהמקרה בו עסק הרב אשר וייס, שם מדובר על נזק שגרם פועל במזיד או בשוגג ונוצר ישירות מהעבודה, ייתכן שנזק אגבי שהתרחש זמן רב אחרי שהעבודה הסתיימה אינו דומה.

לפרסם את הכתבות כספר ללא ידיעת הסופרת? והאם לסופרת מותר לכלול את הכתבות בספר מטעמה? אציין כי הסופרת אינה מקבלת תשלום כלשהו ממערכת העלון עבור כתיבתה.

תשובה | ראשית, חשוב להדגיש כי בנושאים הנוגעים לזכויות יוצרים יש להיוועץ ביועץ משפטי מוסמך. הדבר נכון במיוחד כאשר קיימת אפשרות לתביעה משפטית מצד אחד הצדדים, ולכן אין באמור כאן משום ייעוץ משפטי מחייב. לפי דין תורה, נראה כי זכויות היוצרים שייכות לסופרת. כך כתב ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ער סעי' ג) בעניין בעלות על מציאה שמצא פועל:

מציאת פועל לעצמו, אף על פי שאמר לו: עשה עמי מלאכה היום. ואצ"ל אם א"ל: עדור עמי היום. אבל אם שכרו ללקט מציאות, כגון שחסר הנהר ושכרו ללקט הדגים הנמצאים באגם, הרי מציאתו לבעל הבית ואפילו מצא כיס מלא דינרים. כלומר, אם המעסיק שכר את הפועל שילקט מציאות, המציאות שייכות למעסיק. באותו האופן ה'מציאה' שהיא היצירה שייכת למעסיק.⁵⁶ אולם אם אין יחסי העסקה בין העובד ובין המעסיק שלו - ואחד התנאים המרכזיים לכך הוא תשלום שכר, שאינו קיים במקרה זה - הזכויות נותרות בידי היוצר ולא עוברות למזמין העבודה. עם זאת, ייתכן שלעלון שמורות זכויות מסוימות הקשורות לפורמט או לעיבוד הייחודי שהוא העניק לחומר, כגון עיצוב גרפי, ניסוח כותרות, או עריכה לשונית. כל עוד הסופרת עושה שימוש בתוכן המקורי שכתבה בעצמה, מבלי לכלול רכיבים אלה, הסיכוי לעילה משפטית מצד העלון נמוך. בהתאם לכך, לעלון אין רשות להוציא את הכתבות כספר מבלי לקבל את הסכמת הסופרת.

16. נתקל בכלב ונפצע / משפטי ארץ

שאלה | עובר אורח תמים נתקל בכלב לא קשור, נפל, ושבר את האגן. האם בעל הכלב חייב בתשלומים? אם כן, באילו תשלומים?

תשובה

בדיני ממונות אין לפסוק מבלי לשמוע את שני הצדדים. בתשובתנו הובאו שיקולים לחיוב בעל הכלב, אולם יש לזכור שרבים מהדינים תלויים בשיקול דעת הדיינים ובאופן התייחסותם למעמדו של החוק האזרחי מול דין תורה. לפיכך, ייתכן שבית הדין שידון בתביעה יגיע למסקנה שונה. עם זאת, לדעתנו, השיקולים שהובאו נכונים ומכריעים.

א. הגדרת הכלב כ'בור'

כתב המאירי (בבא קמא לב ע"א):

שתי פרות ברשות הרבים אחת רבוצה ואחת מהלכת כבר... אם הוזק בה אחד כגון שנתקל בה והוזק בגופו חייב בעל הבהמה משום בור ואפילו היתה רבוצה בצד אחד והיה מקום להלך בצד האחר שאין דרכן של בני אדם להתבונן בכך.

⁵⁶ ראה עמק המשפט, ח"ד עמ' רנז-רנח. וראה נייר עמדה 16 של מכון משפטי ארץ, 'זכויות יוצרים בהלכה'.

כלומר כאשר בע"ח שוכב בדרך ונתקל בו אדם - נחשב הדבר ל'בור' ועל כן בעליו חייב בתשלום הנזק. עולה השאלה: האם גם כלב עומד נחשב כ'רובץ', ולכן נאמר שאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים? ניתן היה לטעון ש'רובץ' שונה מ'עומד' מצד גובהו - שהרי כלב עומד גבוה יותר מבעל חיים הרובץ. ואכן, כמה מן הראשונים העירו שבמקום שהנזק נראה לעין (כגון שהוא בגובה העיניים), אין לפטור משום 'אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים'. כך כתב ב'קובץ שיטות קמאי'⁵⁷ וכך כתב הרב צבי יהודה בן יעקב (משפטי' ליעקב, ח"ד עמ' שכז):

הא דאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים לא נאמר אם מונח דבר גדול, שוודאי חייב לראותו, אפילו ללא התבוננות.

אולם נראה כי רוב הכלבים אינם מגיעים לגובה של פרה רבוצה, שעליה דיברה הגמרא בהקשר זה. אפשר גם לומר שהגמרא נקטה דווקא רבוצה ולא עומדת, כדי לשלול מקרה של בהמה עומדת, שמציאותה בדרכים צפויה יותר: במקום שרגילים בעלי חיים לעבור, אנשים מצפים שבעל חיים עשוי לעמוד לפתע, ולכן הם נזהרים. אך הם אינם מצפים לפגוש בבהמה רבוצה, ולכן ייתכן שבמקרה כזה דווקא יש לחייב. אם כן, בזמננו - כאשר כלבים מסתובבים רק בליווי ובפיקוח, והולכים בקצב של בעליהם - ייתכן שאין עוד הבדל בין עמידה לרביצה, והציפייה של עוברי הדרך שווה בשני המצבים. למסקנה, יש להגדיר את הכלב כ'בור' ולכן חייב על נזקו ברשות הרבים.

ב. נתקל בכלב וניזוק מן הקרקע

מן התיאור בשאלה לא ברור האם הנזק אירע מפגיעה בגוף הכלב או מפגיעה בקרקע. התשובה עד כה התייחסה לנזק שאירע מגוף הכלב, אך אם הנזק אירע מפגיעה בקרקע יש לדון בצדדים שונים. כך כתב ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תיא סעי' א):

תולדת הבור... בין נתקל באבן והוזק באבן בין נתקל בקרקע והוזק באבן. אבל אם נתקל באבן והוזק בקרקע, פטור (ופטור) בו ממיתת אדם ונזקי כלים.

הסיבה לפטור זה היא שהאבן רק גרמה נזק ולא הזיקה בעצמה, ו'גרמא' בנזקי 'בור' פטור. אולם נחלקו הראשונים והאחרונים בדיון זה. לדעת ה'לחם משנה'⁵⁸, אם האדם נפל כדרך נפילה, כלומר נתקל ונפל לפניו - מניח הנזק חייב, ורק אם נפל לאחוריו, שלא בדרך הרגילה - פטור. ראה עוד בדברי הגר"א,⁵⁹ שהביא כמה ראשונים הסוברים שאם נתקל באבן וניזוק בקרקע - חייב. ואף מן התוס'⁶⁰ משמע שחייב. על פי החוק הנהוג במדינת ישראל, אין הבחנה בין מקרה שבו אדם נתקל באבן ונפגע מהקרקע לבין מקרה שבו נתקל בקרקע ונפגע מאבן. במקרים כגון אלו, כאשר ישנם פוסקים הסוברים שמדין תורה יש לחייב - יש מקום להכריע לחיוב על פי 'דינא דמלכותא דינא', וכפי שכתב המהרש"ם (שו"ת מהרש"ם ה, סי' מה).⁶¹ וזו לשונו:

57. קובץ שיטות קמאי, על בבא קמא דף לב.

58. לחם משנה, הל' נזקי ממון פ"ב הי"ח.

59. ביאור הגר"א, חו"מ סי' תיא ד"ה אבל אם נתקל.

60. תוס', בבא קמא נ"ב, באחד מתירוניהם.

61. וראה גם משפט שלום, סי' קצד ד"ה כלל.

ועוד אני אומר דלפי מה שכתבתי לעיל דעל כל פנים תליא במחלוקת הפוסקים אי שטר מהני להתחייב על הספק אם כן בודאי אמרינן בזה דדינא דמלכותא דינא דלא הוי כלל נגד דין תורה כיון דגם בדין תורה הוי ספיקא דדינא וגדולה מזו כ' בקצות החושן סי' רנ"ט דהיכי דע"פ הטוב והישר מחויב בדבר שוב מהני דינא דמלכותא דינא לחייבו לגמרי ומכל שכן בזה".

לסיכום, ישנם ראשונים ואחרונים שסוברים שאם ניזוק כתוצאה מהקרקע - חייב, אולם ה'שלחן ערוך' פסק שפטור. לכן, מסתבר שבית הדין ישקול גם שיקולים אלו ויחייב לפחות בחלק מהסכום.

ג. האם ישלם על נזק או על גם על ריפוי ושבתי?

בהלכה מצינו הבחנה בין אדם החובל בחברו, שחייב לשלם חמישה דברים: נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת - לבין אדם המזיק ממון וממון המזיק לאדם, שבהם קיימת חובת תשלום על הנזק בלבד, ללא חיוב בשאר ארבעת התשלומים. ביחס לבהמה שניזוקה באופן שעתיד להתרפא, אך נמנעת ממלאכה בתקופת הביניים, נחלקו הראשונים: האם יש לראות בכך גדר של 'שבת' וכיוון ש'שבת' שייכת רק באדם, אין על כך חיוב בתשלומים, או שמא יש לראות בכך 'נזק'. שתי הדעות הללו הובאו ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שז סעי' ו):

השוכר פרה מחבירו ונולדה בה מכה בפשיעת השוכר שלא מחמת מלאכה, יש אומרים שהוא פטור מלשלם, כיון שסופה להתרפאות מאותה מכה לא הוי אלא שבת, ואין שבת בבהמה, לפיכך אם מתבטלת כמה ימים פטור, כיון שסופה להתרפאות. ויש מחייבים (והסברא הראשונה נראה עיקר⁶²).

אמנם, 'נתיבות המשפט'⁶³ חידש שגם לדעת הפוסקים מתשלום שבת וריפוי בבהמה, אין הפטור חל אלא כאשר מטרת הריפוי היא לזרז את ההחלמה, כלומר שהריפוי רק מקצר את משך הזמן בו הבהמה חוזרת לעצמה, בעוד שבלאו הכי הייתה מתרפאת מעצמה. אך במקרה בו הריפוי נדרש כדי להחזיר את הבהמה למצבם הקודם, וכי בלעדיו אין הם שבים לאיתנם - הרי שאין זו תוספת צדדית אלא מרכיב מהותי בתשלום הנזק. לשיטתו, במקרה כזה יש לחייב גם על ריפוי וגם על שבת לכל השיטות. ה'שלחן ערוך' דלעיל דן במקרה בו אדם הזיק לבהמה. האם מחלוקת הפוסקים בדין זה נאמרה גם להיפך - כשהבהמה מזיקה לאדם? כמו כן, האם חידושו של 'נתיבות המשפט', שנאמר לגבי חיוב אדם המזיק לבהמה, תקף גם במקרה ההפוך - של בהמה המזיקה לאדם (כמו במקרה שלפנינו)? בספר 'משפט המזיק'⁶⁴ תלה את השאלה הראשונה במחלוקת ראשונים.⁶⁵ מסתבר שאף דברי 'נתיבות המשפט' נאמרו לא רק בנוקיה בהמה אלא גם בנזק שהבהמה גרמה כיוון שהריפוי נועד להחזיר את הניזק למצבו הקודם יוגדר הדבר כ'נזק' שחייב, וכן

62. השו"ע, חו"מ סי' שמ סעי' ב הביא רק את דעת הפוסקים, ועמדו על כך הש"ך והסמ"ע בסימן שז.

63. נתיבות המשפט, ביאורים סי' שמ ס"ק ג. אמנם החזו"א, בבא קמא סי' יג אות ב, חולק על נתיבות המשפט והסביר את המחלוקת באופן שונה.

64. משפט המזיק, ח"א סי' מג עמ' תרמה.

65. תלמיד ר"ת, בבא קמא לג ע"א, והאור זרוע, ח"ג פסקי בבא מציעא סי' רסג.

גם 'שבת'. 'נתיבות המשפט' קובע שתשלומי הריפוי היחידים השונים מאדם ובהמה הם תשלומי ריפוי בנוסף לנזק. לכן במקרים אלו יחויב בעל הכלב בתשלום ריפוי ושבת.

ד. החוק במדינת ישראל, והאם הוא מחייב?

סעיף 41א לפקודת הניזקין קובע:

בתובענה בשל נזק לגוף שנגרם על ידי כלב, חייב בעליו של הכלב או מי שמחזיק בכלב דרך קבע (להלן - הבעלים) לפצות את הניזוק, ואין נפקא מינה אם היתה או לא היתה התרשלות מצדו של הבעלים.

וכך נכתב בדברי ההסבר לחוק:

נוכח התגברות תקיפות כלבים על עוברי אורח, יש לראות בבעליו של כלב אחראי באופן מוחלט למעשיו. רק כך יגבר הסיכוי כי בעלי הכלבים יעשו את הדרוש למנוע תופעות אלה.

משמעותו של החוק בדיון תורה כפול: א) חיוב תשלום של ריפוי ושבת בכל מקרה. ב) בעל הכלב חייב בכל מקרה אפילו אם לא הייתה רשלנות. נראה שבית הדין יקבל את החוק אם לא בוצעה שמירה ראויה אבל אם מדובר באונס - בית הדין ייטה פחות לפסוק כך.⁶⁶ אולם צריך עיון רב האם החוק מדבר רק על תקיפת כלבים, או גם על מקרה כמו המקרה שלפנינו בו הכלב היה פסיבי.

17. עבודה כאיש לשון בעיתון

שאלה | אני עובד כאיש לשון בעיתון מוכר ונפוץ. במסגרת תפקידי כיום, שכולל הרבה מעבר לתקינות לשונית של הטקסט, אני נתקל לא פעם בשאלות הלכתיות מהתחום של בין אדם לחברו. עליי מוטל לנסח כותרת, כותרות משנה, כיתובי תמונה, לבחור תמונות וכד'. באופן טבעי, בטקסטים שעוסקים בביקורת על אדם/מוסד מסוים, מבוקש ממני שאבליט אותה, כגון בניסוח הכותרות, בתמונה של מושא הביקורת וכד'. בלי קשר לעמדותי האישיות, אני מרגיש לא בנוח עם הפעולות האלו. אף שהביקורות מוצדקות בעיניי, וכך הייתי מתבטא בעל פה, אינני בטוח אם הפומבי שאני נותן להן מותר הוא. שאלות מסוג זה קשורות כמובן למהותו של העיתון עצמו ולא דווקא לתפקידי הספציפי, אך עד לאחרונה דחיתי את הבירור בהן. כעת אני מבקש לדעת אם ואיך באפשרותי להכריע מתי פרסום הוא בגדר ביקורת מותרת ומתי יש בו משום לשון הרע. מניח שקשה לתת בנושא עקרונות מוגדרים, אך אשמח לכמה שיותר, או אפילו להפנות אותי למקורות נוספים/לכתובת שאצלה אוכל לברר שאלות ספציפיות.

תשובה | אכן זו שאלה מורכבת, ונחלק אותה לשתי שאלות:

א) האם מותר בכלל לכתוב כתבות שיש בהן גם לשון הרע?

ב) אם יש איסור כזה, האם עבודה כיועץ לשוני תהיה אסורה גם היא מדין 'מסייע לדבר עבירה'?

66. וראה בפסק דין של 'ארץ חמדה גזית', תיק 83033 'חיוב בגין נשיכת כלב' דיון בחוק ובמשמעותו.

על השאלה הראשונה כבר נכתב רבות⁶⁷ ונכתוב כאן בתמצות. נראה באופן פשוט שאסור לעבוד כעיתונאי, שהרי חלק מהעבודה הוא פרסום שלילי על אנשים, מוסדות וציבורים מסוימים. אמנם מספר פוסקים⁶⁸ התירו מהטעמים הבאים:

(א) תועלת - לתקשורת יש תפקיד לשמור על היושר בחברה ולכן אפשר לומר שהלשון הרע נכתבת לתועלת, במובן יותר רחב מההיתר לדבר לשון הרע לתועלת אדם פרטי. שכן אחד התפקידים של העיתון הוא לחשוף שחיתויות ופרשיות שתצמח תועלת רבה לציבור אם ישמע עליהן וימנע אותן, ולכן כתבות ותחקירים כאלו מותרים גם אם לא נעשו על פי כללי ההיתר של דיבור לשון הרע לתועלת לאדם פרטי.⁶⁹

(ב) הסכמה - יש שרצו לראות את בחירתו של איש ציבור וכניסתו לתפקיד כ'הסכמה מכללא' שיכתבו עליו לשון הרע. דבר זה לא מוסכם כלל בעיקר בגלל דברי 'החפץ חיים' שאסור לאדם לומר לשון הרע גם על עצמו.

(ג) 'אפי תלתא' - הגמרא בערכין (טז ע"א) כותבת כך:

אמר רבה בר רב הונא: כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא

בישא; מ"ט? חברך חבא אית ליה, וחברא דחברך חבא אית ליה.

הסבר: כל דבר שנאמר לפני שלושה אין בו איסור משום לשון הרע, למה? חברך יש לו חבר, ולחבר גם יש חבר, היינו, הדבר כבר יתפרסם ממילא. הפוסקים נחלקו בהיקף ההיתר⁷⁰ וצ"ע עד כמה היתר זה יועיל במקרה של עיתונאי (גם לדעות המקילות). נראה

67. ראה לדוגמה מאמרו של הרב מאיר בראלי, תחומין לג, עמ' 136-150. הרב ארי יצחק שבט, 'עיתונים וחדשות בהלכה - דבר מצוה או דבר איסור', ישע-ימינו 45 (תמוז תשנ"ה), עמ' 26-63. הרב עזריאל אריאל, 'לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית', צהר ה, עמ' 37-61 (חלק ראשון); צהר ו, עמ' 41-59 (חלק שני); שו"ת חבל נחלתו יד, סי' סב.

68. ראה בקיצור את מאמרו של הרב אליעזר מלמד, 'התקשורת ועבודת העיתונאים בהלכה', אתר 'שיבה'.

69. החפץ חיים, כלל י אות ב-ג, הגדיר שבעה תנאים להיתר לשון הרע לתועלת: (א) שיראה המספר עצמו את העוול, ולא ששמע מאחרים. (ב) שיעיין היטב שאכן יש כאן עוול או נזק, ושאינו דרך להפוך לזכות. (ג) שיוכיח את המזיק או עושה העוולה לפני שיספר לאחרים. (ד) שיספר את הדברים כהוויתם, בדיוק מרבי ללא תוספת וגירעון. (ה) שכוונת המספר תהיה רק לתועלת ושלא תהיה לו הנאה מזה. (ו) שאין למספר אפשרות לפתור את הבעיה ללא סיפור לשון הרע. (ז) שלא יגרום הסיפור נזק למזיק, גדול יותר מאילו היו פוסקים עליו בבית דין. אולם על פי הרבנים המתירים לצורך תיקון החברה נראה שלהוציא מהכלל הרביעי, העיתונאי לא יצטרך להקפיד על כללים אלו. כי תפקידו הוא לשמש כחושף מעשים שאינם ראויים מטעם הציבור. כן כתבו הרב אליעזר מלמד, רביבים, עמ' 100; הרב יצחק זילברשטיין, לעיל הערה 14 (כשהעיתון נוסד ע"י אנשים יר"ש) והרב זאב וולף, 'בגדר לה"ר במקצוע העיתונאי', אות ג, התפרסם בבית יצחק, מס' לט. ולעניין היתר בתנאים ספציפיים - עיין במאמרו של הרב אורי יצחק שבט, לעיל הערה 10, שמתבסס בהיתרו על הכלל שמביא החפץ חיים, ח"ב כלל ט ס"ק כג ועל תשובת היחודה דעת, ח"ד סוף סי' י', לגבי היתר למרות שהעיתונאי עושה לא רק לשם שמיים. ומאמרו של הרב מאיר בראלי, לעיל הערה 10, הדן בהיתר גם כשהעיתונאי לא ראה בעיניו.

70. הרמב"ם, הל' דעות פ"ז ה"ה, כתב שזה רק בתנאי שאינו מתכוון לפרסם יותר את הלשון הרע. התוס' נחלקו בדבר זה - התוס', ערכין טו ד"ה כל מילתא, כתבו שכוונת הגמרא לא להיתר דיבור בפני שלושה, אלא לומר שכל מי שמדבר בפני שלושה אין לו כוונה לומר לשון הרע, אלא לפרסם דבר המועיל. ואילו מן התוס', בבא בתרא לט ע"ב ד"ה לית ביה, משמע שלמדו שכוונת הגמרא להיתר לגמרי דיבור בפני שלושה. החפץ חיים, כלל ב, הביא את ההיתר בדעת הרמב"ם, אבל התקשה בו מאוד ולמעשה כתב בסוף: 'אין לנו שום מקור מהגמרא לקולתו של הרמב"ם בזה על כן צריך עיון אם הלכה כן. ואף על פי כן אין לדחות דבר זה לגמרי'.

שההיתר המרכזי על פי רוב הפוסקים לגבי עבודה כעיתונאי יהיה מצד התועלת,⁷¹ ואילו ההיתרים מצד 'אפי תלתא' ו'הסכמה מכללא', מצטרפים על מנת להיתר בשופי. שלושת היתרים אלו רלוונטיים לחלק מהידיעות ולחלק לא. ננסה לחלק את הידיעות בעיתון למספר סוגים ולכתוב מה תהיה ההלכה לגבי כל סוג:

(א) ידיעות על מעשים של אנשי ציבור בדברים הנוגעים לציבור, למשל היכן כספי ציבור מושקעים, מוסר עבודה - ידיעות אלו יהיה מותר לפרסם בעיתון על פי שלושת ההיתרים שצינו, מפני שגם יש בהם תועלת, גם אפשר לומר שאנשי הציבור הסכימו (מכללא) לפרסום עליהם, וגם הדבר בוודאי כבר פורסם.

(ב) ידיעות על אנשי ציבור בדברים אישיים שאינם נוגעים לציבור - בידיעות כאלו יחולו רק ההיתרים השני והשלישי ('הסכמה מכללא' ו'אפי תלתא'), שהם היתרים חלשים יותר מההיתר המרכזי שהוא התועלת הציבורית.

(ג) ידיעות על אנשים פרטיים בדברים שיש בהם תועלת. לדוגמה, עברייני מין, גנבים וכד' שעוד לא נתפסו, וע"י הפרסום כנראה הנושא יטופל יותר ברצינות - דבר זה יהיה מותר לכל הדעות, בגלל ההיתר הראשון משום תועלת.

(ד) ידיעות על אנשים פרטיים בעניינים שאין בהם תועלת - מותר לפרסם רק לפי ההיתר השלישי ('אפי תלתא') שהוא היתר חלש יותר.

במקרים שבהם היתר תועלת אינו חל, אפשר לחלק בין ידיעות חיוביות על המסוקר, בהם האיסור יהיה מצד 'אבק לשון הרע' ויש בו יותר מקום להתיר,⁷² לבין ידיעות שליליות שהן אסורות באיסור תורה משום לשון הרע, ונראה שיותר קשה להקל בפרסומן.

עד כאן סקרנו את נושא ההיתר לעבוד כעיתונאי בכלל, עכשיו נברר האם ליעץ לשוני בעיתון איסור ליעץ בדברים שאינם מותרים מצד 'מסייע לדבר עבירה'. איסור 'מסייע' הוא איסור דרבנן, שחל גם במקרה בו העבירה הייתה נעשית גם ללא עזרתך. אולם הפוסקים כתבו מספר מקרים בהם הוא לא חל, במקום של הפסד ממון נחלקו הפוסקים.⁷³ אם כן נראה שגם בידיעות שפרסומן הוא לא על פי ההיתר של תועלת, יש מקום להתיר לעבוד כעורך לשוני ולא כעיתונאי ממש, בצירוף דעות המקילים בהפסד ממון ב'מסייע'.



71. ראה תשובת הרב יצחק זילברשטיין, פורסמה בספר אכסניה של תורה, עמ' שס.
72. בביאורים ומוספים של מהדורת 'דרשו' של הספר חפץ חיים, כלל ט סעי' א, דן בכך והביא מקורות להיתר כתיבת מאמרי שבח בעיתונות.

73. שו"ת דברי יציב, או"ח סי' רלה אות ד כתב שאין איסור 'מסייע' כשיש הפסד ממון. אך עיין חוות יאיר, סי' קפג, שמשמע שמחייב הפסד ממון גם ב'מסייע'. ועיין ציץ אליעזר, חט"ו סי' נג שמחלק באיסור 'מסייע' בין סוגים שונים של איסורים.



הרב יהודה הלוי עמיהי

גודל הפרי שמתחייב בערלה

שאלה

עץ לימונים שסיים ג' שנות ערלה בט"ו בשבט, ויש בעץ לימונים שחנטו קודם ט"ו בשבט ויש שחנטו לאחר ט"ו בשבט, האם הם ערלה או לא.

א. הגודל המחשיב את הפרי בערלה

על הגודל הקובע בערלה אנו לומדים במשנה (ערלה פ"א מ"ז):
העלים והלולבים ומי גפנים וסמדר מותרים בערלה וברבעי ובנזיר ואסורים באשרה, רבי יוסי אומר הסמדר אסור מפני שהוא פרי.
מדברי המשנה עולה שסמדר איננו פרי ולכן לא חלים עליו דיני ערלה, אמנם ר' יוסי סובר שסמדר הוא פרי, אבל דעת חכמים היא שסמדר מותר.
הרמב"ם ב'פירוש המשנה' כתב:

וסמדר, הוא אלפקאח אשר ממנו יהיה הפרי, אבל החצרם והוא הנקרא בוסר אין חולק שהוא אסור. אמר ה' וערלתם ערלתו את פרו. ואמרו בספרא פרו פרט לעלים וללולבים ומי גפנים והסמדר... ואין הלכה רבי יוסי.
העולה שסמדר הוא קודם לבוסר, הסמדר מותר שעדיין אינו פרי שחייב בערלה, אבל הבוסר מוגדר כבר כפרי. ב'פירוש המשנה' הנדפס (במשניות ע"א) במקום 'אלפקאח' מופיע 'פרח', ונראה שהכוונה היא לפתיחת עלי הכותרת, שנאמר 'הפרחה הגפן הנצו הרמנים' (שיר השירים ו, יא) מכאן שהפריחה בגפן היא כהנצה ברימונים, לעומת זאת רש"י (ברכות לו ע"א) מסביר שסמדר הוא לא הפרח לפני פתיחתו אלא לאחר נפילת עלי הכותרת כל גרגר נראה בפני עצמו ועדיין אין בו איסור ערלה שהוא סמדר. וזו לשונו:
סמדר אסור - ענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו קרוי סמדר, וקאמר רבי יוסי, כיון שבא לכלל סמדר קרוי פרי, ואסור משום ערלה.
ה'מלאכת שלמה' (ערלה פ"א מ"ט) כתב:

והסמדר. פירש רש"י ז"ל בפרק כיצד מברכין הענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגיר נראה לעצמו קרוי סמדר. ואינו כן שזהו פיתח הסמדר שנפתח הנרתיק כמו הקפרס וניכר השושן הקטן שבו, אבל בעודנו שתום השושן והגרגיר בתוכו קרוי סמדר, ופירוש סמדר סמר דר וסמ"ך וצד"י מתחלפים וכן כתב הרב ז"ל גבי פתח הסמדר.

העולה שלרמב"ם אפילו בשעה שניכר הפרי אין בו איסור ערלה, ואילו לרש"י אפילו לאחר נפילת עלי הכותרת והכרת הפרי אין בו איסור ערלה שהוא סמדר.
הב"ח (יו"ד סי' רצד ד"ה ומ"ש אבל העלים) כתב:

ומ"ש אבל העלים והלולים ומי הגפנים. משנה שם ואיכא לתמוה דהא חשיב נמי סמדר ופירש הרמב"ם במשנה שהוא הפרח שיוצא ממנו הבוסר ואמאי השמיטו רבינו? ואפשר דבמשנה תני רבי יוסי אומר הסמדר אסור מפני שהוא פרי נסתפק רבינו שמא הלכה כרבי יוסי לחומרא, אבל הרמב"ם כתב במשנה דאין הלכה כרבי יוסי, וכן פסק בחיבורו סוף פרק ט' דהלכות מעשר שני. וצ"ע באשיר"י הלכות ערלה כתב הרמב"ם בפירוש המשנה אבל הבוסר עצמו הכל מודים שהוא פרי ופשוט הוא.

העולה שלכולי עלמא אין ערלה בסמדר, אלא שנחלקו הראשונים מהו הסמדר, לדעת רש"י סמדר הוא כשרואים את גרעין הפרי ועד שלב זה אין בכך איסור ואילו לרמב"ם הסמדר הוא לפני פתיחת הפרח.

ב. בוסר

הרמב"ם אמר שסמדר מותר אבל בוסר אסור. מהו הבוסר האסור בערלה? הרמב"ם ב'פירוש המשנה' (ערלה פ"ג מ"ו) כתב שהוא 'חצרם'. ב'פירוש המשנה' (עוקצין פ"ג מ"ו) הוסיף הרמב"ם והסביר: 'ובוסר - אלחצרם והוא מצב הפירות אחר היותם פגים ולפני גמר בישולם'. אם כן בוסר הוא השלב שיש כבר פגים והם לפני גמר בישולם, דהיינו לפני עונת המעשרות. הפירות אז אכילים אלא שהם חמוצים מאוד, 'אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה' (ירמיהו לא, כח). זה לא השלב הראשוני לאחר נפילת הפרחים אלא שלב מתקדם יותר - 'לפני גמר בישולם'. ברור שבשלב זה כבר יש מיץ מסוים בענב וכפי שהמשנה (שביעית פ"ב מ"ח) אומרת: 'הבוסר משיביא מים'. רש"י (גיטין לא ע"א) כתב: כשהן כפול הלבן נקראין בוסר וכשלחלוחית נכנסת וגדילה בתוכו שיכול לעצור מהן כל שהוא היינו כניסת מים.

שלב הבוסר הוא שיש מעט נוזלים בענב וכבר אפשר לסחוט אותו מעט, והוא מאוחר לפחות כחודש לאחר שלב החנטה (כפי שאנו מחשיבים). הגמרא (ברכות לו ע"א) אומרת שהבוסר הוא 'כפול הלבן' וכך נפסק להלכה.¹ שהבוסר הוא כפול הלבן. את גודל פול הלבן אין אנו יודעים במדויק אבל הוא בוודאי בקוטר של כ-10 מ"מ. יש עוד להוסיף שאולי צריך כבר לראות גרעין בפרי, כפי שהגמרא² אומרת שהוא 'גירוע' והמפרשים הסבירו שיש כבר גרעינים בפירות, אם כן ברור ששלב הבוסר האסור בערלה הוא הפרי הקרוב לגמר בישולו, אמנם עדיין לא בשל לגמרי.³ יש להסיק שהשלב הקובע בערלה הוא הבוסר. כל הגפנים שהיו בוסר לפני ט"ו בשבט של סוף השנה השלישית הם ערלה, וכל שקטן מבוסר אינו ערלה אלא נטע רבעי.

ג. שאר פירות

ב'משנה ראשונה' (ערלה פ"א מ"ז) שאל מה הדין בשאר פירות לעניין ערלה. וזו לשונו:

1. שו"ע, או"ח סי' רב סעי' ב.

2. ברכות לו ע"א.

3. להרחבת הדברים עיין אנציקלופדיה חקלאית הלכתית, ערך 'בוסר'.

וסמדר. פי' הר"ב הוא הפרח שממנו יצא הבוסר וכ"כ הרמב"ם, ורש"י פי' בפ' כיצד מברכין דל"ו ענבים כיון שנפל הפרח וכל גרגר נראה לעצמו נקרא סמדר, ודקדק לכתוב ענבים וכ"מ מפי' הר"ב כאן שכתב ממנו יצא הבוסר ושם בוסר אינו אלא בענבים, והיינו כדמסיק התם בגמ' (פסחים נב ע"ב) דלא פליגי רבנן עליה דר' יוסי אלא בענבים אבל בשאר אילנות מודו דסמדר הוי פרי, ומוכח לה ממתני' פ"ד דשביעית מ"ז דתני כל האילנות משויציאו, וצ"ע על הרמב"ם שסתם וכתב בפירושו ובחבורו דסמדר מותר ואין הלכה כר"י ולא חילק לומר דוקא בענבים, ובגמ' מוכח דלית מאן דפליג בהא וצ"ע.

הגמרא⁴ אומרת שגם לרבנן שלב הבוסר הוא המחייב לעניין ענבים, אבל בשאר הפירות גם רבנן מודים שחייבים בערלה משויציאו. ראיית הגמרא היא מדברי המשנה בשביעית⁵ שאוסרת לקצוץ עץ שהוציא פירות, ומשמע שמשעה שהוציא פרי הוא מוגדר כפירות שביעית האסורים בקציצה והפסד, ומכאן שבשאר הפירות משויציא העץ, שהוא סמדר וחנטה חייבים הפירות בערלה. מכך הקשה ה'משנה ראשונה' על הרמב"ם שסתם את הדברים, ומשמע מדבריו שגם בשאר הפירות הגודל הקובע בערלה הוא בוסר. אלא שאין כאן שאלה מכיוון שהרמב"ם (הל' שמיטה פ"ה ה"ח) כתב:

ומאימתי אין קוצצין האילן בשביעית, החרובין משישלשלו, והגפנים משיגרעו, והזיתים משינצו, ושאר כל האילנות משויציאו **בוסר**.

הרמב"ם הוסיף את המילה 'בוסר' ולא סתם הוצאה אלא כתב מפורש על כל האילנות שהם פרי לעניין שביעית משעת 'בוסר'. מכאן שגם לעניין ערלה יציאת הפרי המחייבת היא שעת הגעת הפרי לגודל של בוסר. גם ב'פירוש המשנה' ביאר הרמב"ם⁶ ש'משויציא' לא עלים ירוקים אלא יוציא פרי שהוא פג, ומשמע שרואים כבר פרי ממש⁷. אם כן, הרמב"ם סבר שהזמן הקובע גם בשאר העצים לעניין ערלה הוא בוסר.⁸ נראה להביא ראיה לדברי הרמב"ם שרק בוסר אוסר בערלה, מדברי הירושלמי (ערלה פ"א ה"ה):

תני רבי יוסי אומר סמדר אסור מפני שהוא פרי. וקשיא אם אסור בנזיר למה לי פרי אם פרי הוא יהא אסור בכל. מילתיה דר' יצחק אמר שהוא אסור בכל. ר' יצחק שאל מאן תנא אין מרכיבין בכפניות של ערלה רבי יוסי.

משמע שרק לרבי יוסי אין מרכיבין בכפניות (שהם כסמדר בגפן) אבל לחכמים מותר שאין ערלה בכפניות אלא כשמגיע לבוסר ושם הדיון הוא על שאר פירות, והירושלמי סתם שמותר להרכיב בסמדר, משמע שלא נחשב פרי גם לעניין ערלה. וכן כתבו הראשונים⁹ שרק לר' יוסי אסור להרכיב בכפניות אבל לרבנן מותר שאין זה פרי ערלה.¹⁰ וזו לשון הר"ן (עבודה זרה מח ע"ב):

לפיכך נראין דברי הראב"ד ז"ל שפירש דכפניות היינו מתחלי דאמרין בפסחים

4. ברכות כו ע"ב.

5. משנה, שביעית פ"ד מ"ז.

6. רמב"ם, פירוש המשנה, שביעית פ"ד מ"י (במהדורתו האחרונה).

7. עיין בהערת הרב קאפח מס' 24 לפירוש המשנה שם.

8. וע"ע במלבושי יו"ט, חובת הקרקע סי' טז ד"ה עוד ראיתי.

9. ראב"ד, ר"ן ונימוקי יוסף, עבודה זרה מח ע"ב.

10. למרות שהכפניות הן כסמדר, עיין בנימוקי יוסף.

(ג'ב א') מפני שנעשה שומר לפרי בשעת עבדו נאסר ורבי יוסי לטעמיה דאמר סמדר אסור מפני שהוא פרי, ומש"ה קאמר רבי יוסי דאין מרכיבין ייחור שיש בו כפניות של ערלה לפי שכפניות הללו הן עצמן מוציאות ייחורין ואסורות הן לרבי יוסי כדאמרין סמדר אסור מפני שהוא פרי, אבל רבנן שרו להרכיבן לכתחילה משום דס"ל שאין תורת פרי עליהן.

גם ב'ערוך השלחן' (יו"ד סי' רצד סעי' יט) כתב: 'וכן כל בוסר שבכל הפירות חייבין בערלה', דייק לכתוב שבוסר בכל הפירות הוא המחייב ולא סמדר. הגר"א¹¹ העיר שה'שלחן ערוך' השמיט דין איסור הרכבת כפניות מכיוון שלרבנן הדבר מותר, ומה שהביא לעניין כפניות זהו דינו של רבי יוסי בלבד ולא כדעת חכמים המתירים הרכבה.¹² העולה שיש כאן מחלוקת ראשונים מהו גודל הפרי להחשיבו כפרי ערלה. אמנם רש"י ותוספות¹³ נקטו שחנטה קובעת לעניין ערלה, וכן עוד ראשונים שהזכירו חנטה בשאר הפירות, ומשמע שלשיטתם בשלב 'משויציא' - הרי זה חייב בערלה. ה'חזון איש'¹⁴ נקט כפשטות הגמרא¹⁵ שבשאר הפירות גם סמדר אסור לעניין ערלה, ובדיני ערלה (ס"ק מא) כתב: 'ולשון הפוסקים משמע דאין קדוש רבעי אף בוסר, וצ"ע ליישבו עם הגמ'. אולם כבר כתבנו שהרמב"ם הכריע כדעת הירושלמי שבכל העצים רק בוסר הוא קובע, וכן כתב בהלכות שמיטה. בתשובת הרדב"ז¹⁶ כתב במפורש שמותר להריח בפרח של סמדר. אנו רואים שלמרות דברי הגמרא, שבשאר הפירות משויציא אסור, הרמב"ם נקט שהכוונה היא לבוסר ולא יציאת הפרח.

ד. מכתב הרב קוק

על פי זה נבין את דברי ה'משפט כהן' (סי' ג). וזו לשונו:

קבלתי המכתב בצירוף הענפים, ובמקום הפסד גדול הננו פוסקים, שהחנטה היא יותר קרוב לפרי בהגמרו ולא ציצים בעלמא, ע"כ אין להפסיד את השקדים הללו, שהשנה הרביעית שלהם היא שנתנו, ע"י מה שהוציאו הציצים הללו לפני ט"ו בשבט, אם הם דבר חשוב.

הרב קוק נקט את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה ממסכת עוקצין בהגדירו את שלב הבוסר שהוא קרוב לגמר הפירות. לרב קוק ברור שמה שאנו רואים חנטים שהם עלים שנפתחו ואפילו נפילתם ('ציצים' בלשון הרב קוק) בעצים בט"ו בשבט, אין להם שייכות לדני ערלה אלא אם היו הפירות בט"ו בשבט בגודל של בוסר, כפי שכתבנו לעיל שהוא כחודש לאחר החנטה.¹⁷ נראה שהרב קוק חשש לאותן דעות שמשעת היות הפרי בגודל

11. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצד ס"ק לו.

12. ועיי"ש בגר"א שהסביר שהרמב"ם הביא את דינו של ר' יוסי האוסר להרכיב, ללמדנו שבדיעבד הדבר מותר מדין 'זה וזה גורם'.

13. רש"י ותוספות, ראש השנה י ע"א.

14. חזו"א, ערלה סי' ג ס"ק כה.

15. ברכות לו ע"ב.

16. שו"ת רדב"ז, ח"א סי' מד. הובא בשירי ברכה, סי' רצד סעי' ב ד"ה אבל העלים.

17. על תשובת הרב קוק עיין במועדי הראיה, פי"ד ט"ו בשבט, חנטה מהי. ובכרם ציון, הל' ערלה פ"ט סעי' ד גידולי ציון אות ו וגאון צבי ס"ק ו.

של חנטה (סמדר) נאסרים הפירות בערלה, ולכן אדם פרטי בהפסד קטן, צריך ללכת לפי חנטה. אבל להלכה במקום הפסד גדול והוא 'דבר חשוב', קיבל הרב קוק את דעת הרמב"ם שרק מגודל בוסר נאסר הפרי בשאר העצים ולכן לא החשיב את הציצים שהיו בענף, וקבע שאין להחמיר בכך כפי שהרמב"ם ועוד ראשונים נקטו שרק בוסר הוא האוסר והוא שלב אחרי הסמדר, ברור שאין בו הבשלת הפרי אלא שהוא גמר גודל הפרי.¹⁸

סיכום

העולה לנו לדינא:

1. נחלקו הראשונים מהו הגודל הקובע לערלה בשאר הפירות, לדעת הרמב"ם גם בשאר פירות השלב הוא בוסר. ומכאן שכל הפירות שהיו סמדר בשנה השלישית אין הם ערלה. אלו שהיו בוסר לפני ט"ו בשבט הם ערלה, וכן כתבו הראב"ד והר"ן, שמותר להרכיב על כפניות של ערלה, וכן פסק 'ערוך השלחן', לעומת זאת לרש"י ותוס' ועוד ראשונים, משמע שחנטה היא הקובעת, והיא שלב יציאת הפרחים, וכן כתבו 'מקדש דוד'¹⁹ וה'חזון איש'.
2. קשה להגדיר מהו הבוסר, כפי שראינו שיש מספר גורמים הקובעים את הגדרת בוסר, כגון: לחות, גרעינים וקרוב לגמר הפרי, אבל הם לפני עונת המעשרות.²⁰

בשולי המאמר / הרב יואל פרידמן

לאורך כל המאמר הרב עמיחי מתמקד בעיקר בשיטת הרמב"ם שהיא דעתם של חלק מן הפוסקים שסוברים שיש לאחד את השלב הקובע את השנה של הפרי לעניין תרו"מ, ערלה ועוד ואת שלב החיוב של הפרי.²¹ לכן בכל מקום כתב הרמב"ם שהשלב הקובע את השנה הוא עונת המעשרות גם בפירות האילן, אף שמן הבבלי²² מבואר שהחנטה היא הקובעת את השנה של הפרי. ולאור הנ"ל נחלקו הפוסקים לדעת הרמב"ם אם השלב הקובע את השנה בשאר פירות (מלבד הגפן) הוא סמדר או בוסר כדין שעת החיוב של

18. עי' באהלה של תורה, ח"ד סי' לט עמ' 300: 'הרב זצ"ל באומרו שהחנטה היא יותר קרוב לפרי בהגמרו ודאי לא התכוון לשלב מתקדם שהפרי ראוי לאכילה וקרוב להבשלה. נראה לי שכוונתו לגמר צורת הפרי. ראייה לכך שבתשובה הרב מציין שהוא קיבל ענפים מהשקד שעליהם הוא נשאל התאריך המצויין בתשובה הוא ח"י בשבט תרס"ט בתקופה זו של השנה השקד נמצא בשלב מוקדם לאחר ההתעוררות לפעמים השקד פורח ולפעמים הפרחים כבר נבלו, אבל בודאי שהפרי עדיין רק בתחילת התפתחותו לכך כותב הרב זצ"ל שלא נטעה לקבוע שהחנטה היא מיד בעת נבילת הפרחים אלא במקום הפסד היבול יש להקל שהחנטה היא יותר קרוב לפרי בהגמרו רוצה לומר קרוב לגמר צורת הפרי. הרב זצ"ל בודאי ידע שפרי שמגיע לשלב של בוסר חל עליו איסור ערלה לא יתכן א"כ שהתכוון לשלב מאוחר הקרוב להבשלת הפרי מהו בוסר אין לכך הגדרה מדויקת וע"כ אין להכנס לספקות חמורים אך בוסר הוא לפחות לאחר שצורת הפרי כבר ניכרת ולכן לפני גמר צורת הפרי אפשר להקל'.

19. מקדש דוד, סי' ס ד"ה והנה לעניין ערלה.

20. עיין חזו"א, שביעית סי' ז ס"ק כ.

21. עיין פני יהושע, ראש השנה יב ע"ב ד"ה בגמרא תנן התם; וע"ע תוס' רע"א, למשנה מעשרות פ"א מ"ב.

22. ראש השנה יג ע"ב; שם, טו ע"ב ועוד.

ערלה בשאר פירות. אך דעת רוב הראשונים (רש"י, תוספות, ר"ש, ריטב"א)²³ היא שיש להפריד בין השלב הקובע את השנה בפירות האילן שהיא החנטה לבין שעת החיוב. השלב הקובע את השנה הוא החנטה כי שלב זה בגידול הפרי קשור לירידה הגשמים ולט"ו בשבט כמבואר בגמרא.²⁴ לעומת זאת שעת החיוב תלויה בהגדרת 'פרי' ובכל איסור הוא לפי עניינו: בתרומות ומעשרות - בשעת עונת המעשרות שאז ראוי הפרי למאכל בשעת הדחק ולכן אפשר להפריש. לגבי איסור ערלה יש כאמור מחלוקת אם בשאר פירות נחשב פרי בשעת ה'סמדר' או כשהפרי מגיע לשלב של 'בוסר'. אך לשיטתם השלב הקובע את השנה לאיסור ערלה הוא חנטה וכפשוט הבבלי. נמצא שלגבי השלב הקובע את השנה לערלה, יש ספק דאורייתא וקיי"ל לחומרא ובפרט שאפילו אם ננקוט כדעת הרמב"ם, יש אומרים ששעת החיוב בערלה בשאר פירות מלבד הגפן היא 'סמדר' (שלב לפני בוסר). ואמנם השלבים חנטה, סמדר ובוסר אינם לגמרי מוגדרים, לכן למעשה יש להחמיר שכל הפירות שהגיעו לצורת פרי (מיד לאחר החנטה) לפני ט"ו בשבט - יש לשייכם לשנה השלישית והם אסורים בערלה. וכ"כ מו"ר הרב יעקב אריאל בתשובה הנזכרת.²⁵

ולהלן כמה הערות פרטניות:

1. בסוף פרק א כתב: 'העולה שלרמב"ם... ואילו לרש"י אפילו לאחר נפילת עלי הכותרת והכרת הפרי אין בו איסור ערלה שהוא סמדר' - כאמור לדעת רש"י השלב הקובע את השנה הוא חנטה והסמדר אינו רלוונטי לקביעת השנה אלא לשעת חיוב איסור ערלה. כנ"ל בסיכום, 'העולה לנו לדינא... וכן כתבו הראב"ד והר"ן...' אך דעתם היא לגבי שעת חיוב הערלה ולא לקביעת השנה של הפרי.
2. הרב עמיחי משווה בין מה שכתב הרמב"ם לגבי שביעית 'משויציאו בוסר' לבין ההלכה בערלה (הל' מעשר שני פ"ט ה"י) שכתב: 'וכל מה שיוציא האילן...' - שמא 'משויציאו בוסר' לחוד ו'משויציאו אילן' לחוד, וכך סוברים הפוסקים שבשאר פירות האילן האיסור הוא מסמדר.
3. אי אפשר להביא ראיה מן המשפט הסתום שכתב ב'משפט כהן' (סי' ג) 'שהחנטה היא יותר קרוב לפרי בהגמרו ולא ציצים בעלמא' כדי להוכיח שיש להקל כדעת הרמב"ם. הרב עמיחי הביא בהערה את הסברו של מו"ר הרב יעקב אריאל שהתשובה הזו נכתבה בח"י בשבט תרס"ט והשקדים רק חנטו ולכן כתב שחנטה אינה תחילת החנטה אלא כאשר רואים צורת הפרי ולא התכוון להקל כשיטת הרמב"ם שגם כשהפרי היה בוסר לפני ט"ו בשבט - הפירות מותרים.



23. מקורות ראה שבת הארץ, עמ' 392 הערה 6.

24. ראש השנה יד ע"א. ועי' במאמרי 'ראש השנה לאילנות בשביעית', התורה והארץ ו, עמ' 164-174.

25. שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' לט.



הרב נתנאל אוירבך

שאלה על הפרשת חלה באמצעות שיחת טלפון

הבעיה

אישה הפרישה חלה כדין אך החלה התערבה בעיסה ואין בעיסה פי מאה מהחלה כדי שהחלה תתבטל. בצר לה, פנתה האישה לבית ההוראה של 'מכון התורה והאריז' שהורו לה להישאל על ההפרשה ולחזור ולהפריש שוב. האישה טענה שבעקבות בעיה רפואית אין באפשרותה לצאת מהבית ולאסוף שלושה אנשים שתישאל בפניהם. האם היא יכולה להישאל על ההפרשה באמצעות שיחת טלפון?

א. שאלה על ההפרשה

ממקורות שונים נראה שאדם יכול להתחרט על הפרשת חלה¹ ותרומות ומעשרות² באמצעות התרת נדרים, היינו להישאל על ההפרשה. בכך, מתבטלת ההפרשה וחוזרות החלה והעיסה להיות כעיסה שלא הופרשה ממנה חלה, וכן התרומות חוזרות להיות חולין. האפשרות להישאל על הפרשת תרומות ומעשרות נפסקה להלכה ברמב"ם (הל' תרומות פ"ד הי"ז):

המפריש תרומה או מעשרות³ וניחם עליהן הרי זה נשאל עליהן לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמות שהייתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות.⁴

1. פסחים מו ע"ב.

2. נדרים נט ע"א; עירובין ל ע"ב.

3. לדעת הרמב"ם, מועילה שאלה הן בתרומות והן במעשרות, כ"כ: סמ"ג, עשין סי' קלד ד"ה המפריש תרומות; תוספות, קידושין לח ע"א ד"ה והוא הדין (השני); רא"ש (נדרים עח ע"א ד"ה לומר; תוספות הרא"ש, קידושין לח ע"א ד"ה וה"ה לערלה [השני]; שם, בבא מציעא נג ע"א ד"ה הוה ליה); מאירי (נדרים עח ע"א ד"ה ומה שיצא, הראשון; בבא בתרא קכ ע"ב ד"ה הקדש טעות); רשב"ם, בבא בתרא קכ ע"ב ד"ה שיש שאלה; המיוחס לריטב"א, בבא מציעא נג ע"א ד"ה שם ואם איתא; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מח; לבוש, שם; קרית ספר, הל' תרומות פ"ד; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' רצ אות ג; שו"ת בית יצחק (שמלקיש), יו"ד ח"א סי' כא אות ג; אחרית השנים (האדר"ת), הוצאת אהבת שלום עמ' נה אות ו; חזו"א, דמאי סי' יב ס"ק כד ד"ה ועדיין; המעשר והתרומה (פ"ד אות ב; שם, בית האוצר ס"ק כה); מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ד הי"ז אות ח ד"ה אולם; דרך אמונה (הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קעה, בדעת הרמב"ם; שם, פ"ג הכ"ג ס"ק רו). יש שהזכירו בדבריהם רק מעשר שני, ראה: תוספות, פסחים מו ע"ב ד"ה הואיל אי בעי; תוספות רבינו שמואל, קידושין לח ע"א ד"ה לערלה בשתיים; שו"ת הרשב"א, ח"ד סי' רב ד"ה וזה אשר השבתי. אולם, לדעת המאירי, שבת קכז ע"ב ד"ה כבר ביארנו, בשם 'ויש אומרים', לא מועילה שאלה במעשרות אלא רק בתרומות. על כך העיר אמרי בינה, דיני פדיון הבן סי' א ד"ה אך י"ל: 'והוא דבר חדש מאד'. לדעת שו"ת בית יעקב (צויזמיר), סי' קי ד"ה אמנם, מועילה

מלשוננו של הרמב"ם 'וניחם עליהן' נראה שניתן להישאל על ההפרשה אף לכתחילה וללא סיבה ייחודית, כפי שדייק הרא"ה קוק (שו"ת משפט כהן, סי' לט אות א):

ולשון הרמב"ם... המפריש תרומה וניחם הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו וכו', מורה שמוותר לכתחילה למיעביד הכי.⁵

אך רבים הם הסוברים ששאלה על הפרשת תרומות ומעשרות וחלה מתאפשרת רק כאשר יש סיבה מוצדקת לכך.⁶ הטעם הוא שהפרשת תרומות ומעשרות וחלה הן כ'נדרי הקדש' שמצווה לקיימם ולא להישאל עליהם אלא מחמת הדוחק, כהבחנת השלחן ערוך (יו"ד סי' רג סעי' ג):

הנודר כאילו בונה במה בשעת איסור הבמות, והמקיימו כאילו הקריב עליה קורבן, שטוב יותר שישאל על נדרו. והני מילי בשאר נדרים, אבל נדרי הקדש מצווה לקיימן ולא ישאל עליהם אלא מדוחק.

לאור דבריו כתב הש"ך (יו"ד סי' שכג ס"ק ז), שהפרשת חלה נידונה כ'דבר שאין לו מתירים', שכן היא כנדרי הקדש שיש מצווה לקיימם ואין להישאל על ההפרשה אלא מדוחק בלבד:

דהכא בנדרי הקדש כיון דאינה מצווה לישאל עליהן אלא מדוחק... לא הוי דבר שיש לו מתירים.

הדין הפשוט עליו כתבו הפוסקים שיש להישאל על ההפרשה, הוא במקרה שהתערבה החלה בעיסה ואין בעיסה כדי שיעור ביטול, היינו פי מאה מהחלה עצמה.⁷ במקרה כזה, שאין החלה מתבטלת היא אוסרת את כל העיסה ומחמת הפסד העיסה ניתן להישאל על ההפרשה, כדברי הסמ"ק (מצווה רמו): 'טוב לישאל עליה אם חזרה ונתערב בעיסה'. את דבריו נימק 'הגהות מיימוניות' (זרעים אות ו) שהפרשת תרומות וחלה היא כנדר הקדש עליו יש אפשרות להישאל, וזו לשונו: 'דקיימא לן יש שאלה בהקדש'.⁸

שאלה במעשרות פרט למעשר שני. ביחס לשאלה על מעשר שני, בעצי אלמוגים, סי' שפו אות כ ד"ה ובה, כתב שלא ניתן להישאל על מעשר שני אלא רק בירושלים שבתוך החומות. ואילו לדעת העמק שאלה, שאילתא קלב ס"ק יח (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' צח עמודה שנייה), ניתן להישאל על מעשר שני גם בירושלים שבתוך החומות.

4. סמ"ק, סוף סי' רמו; אורחות חיים, הל' חלה אות א ד"ה ומזה הטעם; בית יוסף (יו"ד סי' שכג ד"ה ומ"ש וכן; שם סי' שכד בדק הבית ד"ה כתוב באורחות חיים, בשם האורחות חיים); שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מח.

5. כ"כ: שו"ת דברי יוסף (אירגאס), סי' כו ד"ה ונלע"ד.

6. מאירי, בבא מציעא נג ע"ב ד"ה ממנה; ריטב"א (פסחים מו ע"ב ד"ה ר' אליעזר; נדרים כד ע"ב סוף ד"ה וליטעמך); ר"ן, נדרים נח ע"א ד"ה וכל דבר; ש"ך (יו"ד סי' שכג ס"ק ז; שם נקודות הכסף סעי' א). בעניין זה, ראה: שו"ת באר יצחק (ספקטור), יו"ד סי' כז; כרם ציון השלם (ח"ג הלכות פסוקות פרק לג סעי' א; שם סעי' ד). ראה: שו"ת פני מבין (פריד), יו"ד סי' רלה ד"ה ואמנם, שאם נשאל ללא צורך נחשבת ברכתו הראשונה לבטלה.

7. אמנם מדין תורה מין במינו בטל ברוב, אך חכמים תיקנו שתרומה בטלה רק כשיש בהיתר פי מאה ממנה, ראה: משנה, תרומות פ"ד מ"ז; ערלה פ"ב מ"א; רמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"א; הל' מאכלות אסורות פ"ו ה"ג; שם הט"ז).

8. דין זה מובא גם באורחות חיים (לוניל), הל' חלה אות א ד"ה ומזה הטעם; בית יוסף, יו"ד סי' שכד בדק הבית ד"ה כתוב באורחות חיים; רמ"א, יו"ד סי' שכג סעי' א.

ב. להישאל בפני המתירים

האפשרות להישאל על ההפרשה במקרה שהתערבה החלה בעיסה ואין בעיסה כדי ביטול, הובאה להלכה על ידי הרמ"א (יו"ד סי' שכג סעי' א):
ואם חזרה ונתערבה בעיסה, ואין ק"א לבטל... ישאל לחכם עליה ויתיר לו כנדר, דנשאלין על ההקדשות, ויחזור ויטול חלה אחרת.
אמנם מדבריו נראה שיש להישאל בפני חכם אחד בלבד, אך לאור דברי ה'שלחן ערוך'⁹ שיש להתיר נדרים ע"י שלושה אנשים,¹⁰ כתבו הפוסקים שיש להישאל על החלה בפני שלושה אנשים¹¹ שמבינים את ענייני הנדרים וההתרה.¹² נחלקו הראשונים האם הנשאל על נדרו צריך בעצמו לעמוד לפני המתירים שיתירו לו את הנדר ואינו יכול לשלוח שליח, או שמא הוא יכול לשלוח להם שליח או מכתב שהוא מבקש להישאל על נדרו.¹³ לדעת הרמב"ם (הל' שבועות פ"ו ה"ד) עליו לבוא בעצמו לפני המתירים, וזו לשונו: 'שיבוא לפני החכם להתיר לו... ואינו עושה שליח להישאל לו על נדרו'.¹⁴ אולם, הרא"ש (נדרים פ"א סי' ז) כתב בשם רבי אליעזר ממין¹⁵ שאין הנשאל צריך לבוא בעצמו לפני המתירים, אלא מספיק 'רק שידע החכם שהנודר מתחרט יכול להתיר לו', ולכן אפשר לשלוח מכתב למתירים שיתירו לו, כפי שסיים הרא"ש: 'הורה רבי שמשון ז"ל, דאם שלח אדם חרטת נדרו בכתב לחכם דמתיר שלא בפניו'.¹⁶

1. שליחת מכתב למתירים

הרמב"ם לא התייחס בדבריו לשליחת מכתב למתירים, שייתכן שדרך זו אינה מועילה משום שהיא כלולה במיאונו לשלוח שליח, שכן יש צורך שיעמוד הנשאל עצמו בפני המתירים. כהבנה זו כתב הב"ח (יו"ד סי' רכח אות יט): 'הרמב"ם כתב אינו עושה שליח... כל שכן דעל ידי כתב אין לו התרה'.¹⁷ אך בשו"ת הריב"ש (סי' שע) כתב בדעת הרמב"ם, שאמנם הוא ממאן בשליחת שליח אך יודה שאפשר לשלוח מכתב למתירים: 'דאפילו אם נאמר דע"י שליח לא, בכתב ידו שרי משום דכיון דכתב ידו הוא עדיף מע"י שליח'.¹⁸ כדי להבין טעמי מחלוקת זו בדעת הרמב"ם, עלינו להתחקות אחרי טעם דבריו שעל הנשאל לעמוד בפני המתירים ולא מועיל לשלוח אליהם שליח.¹⁹ הרדב"ז²⁰ נימק זאת משום

9. שו"ע, יו"ד סי' רכח סעי' א.

10. כ"כ: רא"ש, נדרים פ"ג סי' ד; טור, יו"ד סי' רכח.

11. מקדש מעט, יו"ד סי' שכג ס"ק יב; ש"ך, יו"ד סי' רכח ס"ק ד.

12. מקדש מעט, יו"ד סי' שכג ס"ק יב.

13. מחלוקת זו הובאה ללא הכרעה בר"ן, נדרים ח ע"ב ד"ה בעל מהו; טור, יו"ד סי' רכח.

14. כ"כ: שו"ת הריב"ש, סי' שע; 'אלא בוודאי בפניו ממש בעינן כדברי הרמב"ם'; שו"ע, יו"ד סי' רכח סעי' טז.

15. שיטה מקובצת, נדרים ח ע"ב ד"ה אי לא, בשם הרא"ש.

16. רשב"א (נדרים ח ע"ב ד"ה מהו; שו"ת ח"א סי' תקנד).

17. כ"כ: ט"ז, יו"ד סי' רכח ס"ק כ.

18. הובאו דבריו בבית יוסף, יו"ד סי' רכח אות יט ד"ה והרשב"א; שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' ס.

19. ראה גם: קרן אורה, נדרים ח ע"ב ד"ה גמרא רבינא, שהסתפק בטעם דין זה: 'וצריך לדקדק מנא לן הא דאין הנודר עושה שליח לחרטתו, אי משום דדומה לדין שצריך לעמוד בפני ב"ד... אי משום דלא מהימנין לשליח על חרטתו וצריך שישמע החכם מפי המתחרט'; מהר"ץ חיות, נדרים ח ע"ב ד"ה ר"ן ד"ה בעל, נימק שלא מועילה שליחות בהפרת נדרים משום דין 'מילי לא ממסרן לשליח'.

20. רדב"ז, הל' שבועות פ"ו ה"ד.

שהתרת הנדר דורשת חקירה מיטבית למצוא פתח וחרטה כדי להתיר את הנדר, על כן הנודר צריך להיות נוכח בעצמו בפני המתירים שישאלו אותו.²¹ עוד הוסיף, שכאשר עומד הנשאל לפני המתירים הוא מתבייש בסיטואציה אליה הגיע וכך לא יהיה רגיל בשבועות ונדרים.²² על פי נימוקים אלו נראה, כשם שמיאן הרמב"ם בשליחת שליח כן הוא ימאן בשליחת מכתב, שכן באמצעות המכתב לא ניתן לעמוד על טיב דבריו למצוא פתח וחרטה, וכן באופן כזה של מכתב לא תושג המטרה לביישו שלא יהיה רגיל בשבועות ונדרים, וכפי שכתב הרדב"ז (שם) בדעת הרמב"ם: 'דעת הרב ז"ל דאין מתירין ע"י כתב'.²³ אולם ה'קרבן נתנאל'²⁴ נימק את הצורך בעמידת הנשאל בפני המתירים משום שהתרת נדרים דומה לדין, בו יש צורך שבעל הדין יהיה נוכח בפני בית-הדין.²⁵ לאור נימוק זה נראה להסביר את דברי הריב"ש, שאמנם הרמב"ם שלל את האפשרות להישאל ע"י שליח אך הוא יודה שאפשר לשלוח מכתב למתירים, משום שבדין אפשר לשלוח את הטענות לבית-הדין באמצעות מכתב.²⁶

2. שאלה באמצעות שיחת טלפון

עתה יש לדון האם אפשר להישאל על החלה שהתערבה באמצעות שיחת טלפון. נראה שהתשובה לשאלה זו תלויה בטעמי הדין שעל הנשאל לבוא בפני המתירים - אם הנשאל צריך לעמוד בפני המתירים כדי שהם יוכלו לחקור אותו ולעמוד על אמיתות דבריו כדי להתיר לו את הנדר, שליחת מכתב לא תועיל כפי שהתבאר, אך שיחת טלפון תועיל שכן באמצעותה ניתן לחקור את הנשאל ובכך להתיר לו, כפי שכתב בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ז סי' קיז):

כל זה מתקיים גם כשמבקש התרה בטלפון לשלושה המכירין קולו, שכיון שמדבר עמהם בטלפון הרי יכולים לדורשו ולחקרו כמו שהיה עומד לפניו.
אם הטעם שהנשאל צריך לעמוד בפני המתירים הוא משום דמיון התרת נדרים לדין, שעל בעל הדין לעמוד בפני הדיינים, נראה שכשם שמועילה שליחת טענותיו לבית-הדין באמצעות מכתב הוא-הדין בחרטה על הפרשה באמצעות שיחת טלפון. אך לפי הטעם שצריך שיעמוד הנשאל בפני המתירים כדי שיתבייש ויזהר להבא לא להיות רגיל בשבועות ונדרים, ייתכן ששיחת טלפון למתירים בה הוא יתחרט בפניהם על הפרשת החלה תועיל, משום ששמיעת קולו בטלפון עדיפה משליחת מכתב, כפי שכתב בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ז סי' קיז):

21. כ"כ: הגהות מיימוניות, הל' שבועות פ"ו ה"ד אות ב; ערוך השלחן, יו"ד סי' רכח סעי' ג.

22. כ"כ: יד שאול, יו"ד סי' רכח ס"ק כא.

23. כ"כ: הגהות מיימוניות, הל' שבועות פ"ו ה"ד אות ב; מעשה רוקח, שם ד"ה זה.

24. קרבן נתנאל, נדרים פ"א סי' ז אות ס.

25. יש שכתבו שאינו דין שהרי אפשר להתיר נדרים בלילה ואילו דין אינו מתקיים בלילה, ראה: קרן אורה, נדרים ח ע"ב ד"ה גמרא רבינא; קצות החושן, סי' עט ס"ק ז (ראה: שו"ת יהודה יעלה, יו"ד סי' שכ). אולם נראה שאין הכוונה שלהתרת נדרים יש דין של עדות בבית-דין המלווה במשא ומתן, אלא היא כגמר דין בו המתירים מכריעים ומתירים את הנדר, וכיון שכך היא יכולה להתבצע גם בלילה שכן גמר דין מתבצע גם בלילה.

26. רמ"א, חו"מ סי' יג סעי' ג.

גם לטעם זה יש לומר דמועיל לבקש התרה ע"י הטלפון משלושה המכירין קולו כיון שבדיבור בטלפון עם שלושה שמכירין קולו אף שאינה כמו בושתו של נודר העומד לפני המתירין מכל-מקום הרי הוא מתבייש יותר מאילו שלח שליח או שולח חרטתו בכתב.²⁷

ברם, על טעם זה יש להעיר, שייתכן ששיחת טלפון אינה שוות-ערך לעמידה עצמית מול המתירים המלווה בבושה יתרה שתגרום לנשאל להיזהר יותר להבא. למעשה, ביחס למחלוקת אודות שליחת מכתב למתירים, כתב 'פתחי תשובה' (יו"ד סי' רכח ס"ק ט) שלכתחילה אין לשלוח מכתב למתירים שיתירו לו, אך 'בשעת הדחק אפשר קצת להקל'.²⁸ לאור זאת נראה שבמקרה המדובר, שהאישה אינה יכולה לגשת אל המתירים מחמת בעיה רפואית, יכולה היא להתקשר אליהם ולהישאל על ההפרשה.²⁹ כמו כן נראה, שישנה עדיפות יתרה להישאל על ההפרשה באמצעות 'זום' או שיחת וידאו, שבאמצעותם ניתן גם לראות וגם לשמוע את הנשאל, ובכך מתקיימים כל הטעמים בצורך העמידה בפני בית-דין, והדבר נחשב כנוכחות לפני בית-הדין כי שני הצדדים רואים זה את זה ומדברים אחד עם השני באופן ברור.

ג. התכנסות המתירים

מלבד עמידת הנשאל בפני המתירים, יש לדון בהתכנסות המתירים, האם עליהם להיות מכונסים יחד כדין בית-דין³⁰ או אפשר שהנשאל יישאל בפני כל אחד ואחד מהם בנפרד? שאלה זו העלה בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רמה):

יש להסתפק בנדרים דבעינן שישאל על נדרו בפני שלושה, אי סגי בדיעבד בזה שלא בפני זה?

בבבא בתרא³¹ מובא שהפרת נדרים בשלושה, וכתב הרשב"ם³² שיש להתיר את הנדר בפני 'שלושה דהוו בית-דין'. לפי זה נראה שצריכים המתירים להתכנס יחד כדי להתיר את הדין, כפי שהכריע המהרש"ם (שם): 'נראה דכיון דצריך בית-דין של שלושה לא מהני אא"כ הם שלושתן יחד'. לאור דברים אלו נראה שהנשאל על ההפרשה באמצעות שיחת

27. ייתכן שטעם זה אינו שייך בהפרשת חלה, שהרי אנו לא מעוניינים למנוע הפרשות חלה עתידיות, בניגוד למניעת שבועות ונדרים, שכן 'טוב שלא תדור'. אך ייתכן, שגם בהפרשת חלה אנו מעוניינים שהמפריש ישים לב ויקפיד שלא תתערב החלה בעיסה.

28. כ"כ: שו"ת זרע אמת, ח"ג סי' קכה.

29. כ"כ: שו"ת תשובות והנהגות, ח"ז סי' קיז. אולם, בשו"ת שבט הקהתי, ח"ד סי' רלט, התיר אף לכתחילה. ראה גם: שו"ת מעין אומר, ח"ה הל' נדרים סי' כ, בשם הרב עובדיה יוסף, שיש להקל בזמן הזה שחיוב חלה מדרבנן; משפטי ארץ, תרומות פי"ח הערה 48, בשם הרי"ש אלישיב, שהתיר להישאל על ההפרשה באמצעות שיחת טלפון רק למשגיח כשרות: 'אין להקל בזה רק במשגיח שטעה בהפרשתו, שבלאו הכי יש לדון משום לתקוני שדרתיך ולא לעוותי'. לאור דבריו, שטעם ההיתר משום הפרת השליחות של המשגיח מול הבעלים, ייתכן שלפי הסוברים שאישה המפרישה חלה היא שליחה של בעלה, אזי דינה כדין משגיח שאפשר לה להישאל בטלפון.

30. ראה: שו"ת הריב"ש, סי' רלב; שו"ע, אה"ע סי' קמא סעי' ס. בטעם הדין, ראה: שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' קמב אות ב.

31. בבא בתרא ק"ב ע"ב.

32. רשב"ם, בבא בתרא ק"ב ע"ב ד"ה לומר.

טלפון, עליו לזום 'שיחת ועידה' בה שותפים שלושת המתירים כדי שיהיו יחדיו כדי בית-דין. כמו כן נראה שניתן להישאל על הפרשה באמצעות 'זום' או שיחת וידאו, שם הדיינים נמצאים יחדיו.³³

מסקנה

- כאשר התערבה החלה בעיסה ואין בעיסה פי מאה -
א. יש להישאל על הפרשה בפני שלושה אנשים הנמצאים יחד, שמבינים את ענייני הנדרים וההתרה.
ב. בשעת הדחק אפשר להישאל באמצעות שיחת טלפון, כאשר שלושת המתירים יהיו במעמד השיחה.
ג. אופן השאלה - על הנשאל לומר:³⁴ 'מתחרט/ת אני שעשיתי חתיכה זו חלה. ואילו הייתי יודע/ת שאתחרט, לא הייתי נודר/ת'. המתירים יאמרו: 'מותר לך, מותר לך, מותר לך'.³⁵
לאחר מכן, יש להפריש שוב חלה ללא ברכה.³⁶



33. ביחס ל'מותב תלתא' בדין באמצעות 'זום', ראה במרשתת: הרב אוריאל לביא, כנס הדיינים תשע"ב עמ' 281; הרב אביעד תפוחי, 'מושב בית דין במצלמת אינטרנט ('זום')' אמונת עתיך 128 (תמוז תש"פ), עמ' 169. אך בענייננו שמדובר על שאלה בפני בית-הדין, נראה שהתכנסות הדיינים באמצעות 'זום' או שיחת וידאו קלה יותר.
34. אם אישה הפרישה חלה, היא זו שצריכה להישאל עליה, בין אם המצווה מוטלת עליה ובין אם היא שליחה של הבעל, עליה להישאל כי היא הפרישה, ראה: מקדש מעט, יו"ד סי' שכג ס"ק יב; שו"ת באר יצחק, יו"ד סי' כח; ערוך השלחן, יו"ד סי' שכג סעי' יד; שו"ת אחיעזר, ח"ב סי' לז. אך מכל מקום כתב בשו"ת ישכיל עבדי, ח"א יו"ד סי' יז אות ז: 'דנכון הדבר להצריך שניהם לשאול, הבעל והאישה'.
35. ראה: מקדש מעט, יו"ד סי' שכג ס"ק יב; כרם ציון, השלם ח"ג הלכות פסוקות פל"ג סעי' ב; המעשר והתרומה, פ"ד סעי' כ.
36. הפוסקים נחלקו האם ניתן לברך על הפרשה השנייה שלאחר השאלה - יש שכתבו שאינו צריך לברך שוב על הפרשה אלא הברכה שבירך בתחילה עולה לו להפרשה השנייה, ראה: שו"ת משפטי צדק (גארמיזאן), סי' צא; שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' מח; רש"ש, נדרים נט ד"ה ודע. ראה מה שתמחו על נימוק זה: פתחא זוטא, הל' חלה סי' שכג ס"ק ט ד"ה והיכי; הלכה רווחת (הרב בן ציון אלקלעי), הגהות לשו"ת הלכות קטנות, שם; ציץ הקדש, ח"א סי' כ אות ה ד"ה שוב ראיתי. יש שכתבו לא לברך אך מטעם אחר, שכן הט"ז, יו"ד סי' שכג ס"ק ב, חלק על הרמ"א שכתב שאפשר להישאל, ראה: שו"ת הרי בשמים (הורוויץ), ח"ג סוף סי' ע ד"ה והנה; שו"ת פרי השדה (דייטש), ח"ג סי' עב סוף אות א; ברכי יוסף, יו"ד סי' שכג ס"ק א; מקדש מעט, סי' שכג ס"ק יג. בטעם שיטה זו וההשלכה מכך, ראה: פתחא זוטא, הל' חלה סי' שכג ס"ק יב; ציץ הקדש, ח"א סי' כ אות ה ד"ה שוב ראיתי. ראה גם: שו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סי' כא אות יב; ח"ט או"ח סי' קג אות ט). ויש שכתבו שעליו לברך שנית על הפרשה, ראה: הרב מאיר אריק (שו"ת אמרי יושר, ח"ב סי' מז; מנחת פתים, יו"ד סי' שכג ד"ה שם בהגה, בשם בנו שמואל); שו"ת בית דוד (ביסטריץ), ח"ב סי' שכג ד"ה עיי' בס'; שו"ת אפרקסתא דעניא, ח"א סי' קז ד"ה מה שנתעורר; שו"ת יין הטוב, יו"ד סוף סי' טו ד"ה ומה ששאלת; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פרק לג סעי' ד; לקט העומר, פ"ד הערה יח; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קפד. למעשה, לדעת הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' רנח, ונימוקו שם עמ' רסז), יברך על הפרשה השנייה בהרהור בליבו. לדעת הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ד הי"ז אות ג ד"ה אך היות; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' סב אות יג), לפני השאלה יפריש שוב בלא ברכה ורק לאחר מכן יישאל על הפרשה הראשונה.



הרב יהודה הלוי עמיהי

קניין כסף וקניין משיכה במכירת מבכירה לגוי

שאלה

כבשה שיש חשש שלא ילדה מעולם והיא בהיריון מתקדם. בעל הכבשה רצה למכור לגוי חלק בכבשה כדי שהטלה לא יהיה חייב בבכורה. בגלל לחץ זמן וחשש לידה קרובה, בעל הכבשה פנה לדרוזי וסיכם שהם יהיו שותפים בכבשה וכתבו ביניהם לשון דלהלן: 'אני (הנכרי) קונה חלק 1/100 מכל כבשה בעדר של (יהודי). במידה וארצה לקנות את שאר החלקים זה יהיה על פי החלטה של החקלאי (היהודי). חתימת החקלאי והנכרי.

יש לציין שאין חתימה על השטר.

לאחר מכן שלח הגוי לבעל הכבשה הודעה בוואטסאפ שהוא שותף עמו בכבשה מסוימת (המעוברת) לא בכל הכבשים. כמו כן שלח כסף על חלקו בכבשה, לא היו כאן מעות בפועל אלא העברה באמצעים דיגיטליים. נשאלת השאלה האם הטלה הנולד הוא בכור או לא?

א. מה צריך למכור לגוי?

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכ סעי' ב) כתב:

שותפות העובד כוכבים פוטר, שאם היה העובד כוכבים שותף בפרה או בעובר,

אפילו היה לו אחד מאלף באם או בולד, הרי זה פטור מהבכורה.

מלשון ה'שלחן ערוך' משמע שאין צורך לפרט היכן מקום בעלות הגוי בבהמה. הש"ך הסביר שכיוון שיש לו בעלות מסוימת באם ייתכן שחלקו הוא הלב או המוח, אבל אם יש לו שותפות באיבר מסוים, כגון יד ורגל שאינם מקום חיות האם, יש לבדוק שאם ייחתך האיבר לא יהיה בעל מום. הט"ז² כתב שפטור השותפות עם הגוי הוא מכך שבבכור נאמר: 'פטר רחם בישראל' וצריך שהכול יהיה של ישראל, ואם יש לגוי חלק בכבשה אין זה פטר רחם בישראל, ולכן כשקנה אחד מאלף אין כאן 'כולו בישראל'. ה'בית יוסף' (יו"ד סי' שכ אות ג ד"ה ומ"ש) כתב:

ומ"ש ואפילו אין לו עמו שותפות אלא באוזן בין באם בין בעובר פטור. פלוגתא

דאמוראי שם (ג.) ופסקו הרא"ש (סי' ב) והתוספות (ד"ה דקא מפקע) כרב הונא

דאמר אפילו אזנו בין באם בין בעובר, דרבי יוחנן קאי כוותיה דאמר אפילו מום קל

1. ש"ך, יו"ד סי' שכ ס"ק ג.

2. ט"ז, יו"ד סי' שכ ס"ק ג.

ואמרינן דהיינו כדרב הונא ולאפוקי מאינך אמוראי. ומיהו בפרק בתרא דע"ז (עא.) כתבו התוספות (ד"ה רב אשי) וז"ל: בפ"ק דבכורות פליגי אמוראי מה צריך שיקנה הגוי מן הבהמה, איכא מאן דאמר שצריך שיקנה דבר שעושה אותו טריפה ואיכא מאן דאמר אפילו אזנו, ונראה להחמיר ולהקנות לגוי דבר שעושה אותו טריפה, כגון: הריאה והראש מן הבהמה או מן העוברא. אמנם אין צריך שיתן הגוי מעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנם בפרוטה ואף על פי ששוה יותר כפלים אפילו הכי אין לחוש משום ביטול מקח דאנן סהדי שישראל גמר ואקני לגוי כדי להפטר. מדברי ה'בית יוסף' אנו לומדים שלכתחילה יש למכור לגוי דבר שעושה את הבהמה טריפה, אמנם יש מקילים למכור גם את האוזן. לכאורה משמע שלדעת התוס' צריך שתהא מכירה באבר מסוים כגון: אוזן, יד וכדו' שאלו אברים שלמים. וכן נראה מלשון הגר"א³ שצריך למכור לו איבר שלם כדי שייחשב שותף. אמנם מלשון ה'שלחן ערוך' כאמור משמע שאפילו מכר לו אלפית מהכבש הרי זה מועיל. אמנם אם יש לגוי בעלות על איבר מסוים יש לבדוק האם חיתוך האיבר יעשה את הכבשה בעלת מום ורק אז פוטרת (כמבואר בסעי' ד). ה'בית יוסף' הקשה על דברי התוס' שבאיבר הנמכר לגוי צריך שלא יהיה מום, כיצד ייתכן שייטלו איבר והבהמה לא תהיה בעלת מום? ותירץ ה'בית יוסף' שהדבר ייתכן אם יש לבהמה אצבע מיותרת ביד או ברגל וכשירידו אותה לא תיעשה הבהמה בעלת מום. מכך שהזיק חתוך כל האצבע השניה, משמע שצריך חיתוך כל האיבר ולא חלקו.⁴ למסקנה, נראה שיש מקום להקל בדיעבד בשותפות מסוימת של הגוי בכבשה כדי לפטור מבכורה.

ב. דרכי הקניין

בנידון דידן הגוי שלח ליהודי כסף עבור חלקו בכבשה, ונשאלת השאלה האם קניין כסף מועיל להפקיע מדיני בכורה. ה'טור' (יו"ד סי' שכ) כתב: לרש"י שפירש שמעות קונות בנכרי צריך להקנות לו במעות ולר"ת דמשיכה קונה בנכרי צריך שימשוך הבהמה לרשותו או לסימטא, הילכך לצאת ידי שניהם צריך שיתן הנכרי מעות וגם ימשכנה לרשותו, והמחזור שבכולם שיקבל פרוטה מהנכרי ומקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם והמקום יקנה לו האזן. ה'טור' המליץ שהגוי ייתן פרוטה לבעל הכבשה ובתמורה לכך היהודי יקנה לגוי את המקום ששם הכבשה ואגב קרקע יקנה את האוזן לגוי, בכך תיפטר הכבשה מדיני בכורה. גם ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכ סעי' ו) כתב: בזמן הזה, מצוה לשתף עם העובד כוכבים קודם שיצא לאויר העולם, כדי לפטור מהבכורה, אף על פי שמפקיע קדושתו, הכי עדיף טפי כדי שלא יבא לידי מכשול ליהנות ממנו בגיזה ובעבודה. ואם יקנה לעובד כוכבים חלק בעובר, אין הקנין חל, לפי שהוא דבר שלא בא לעולם, לכך יקנה לו חלק באם (או יקנה לו האם כדי

3. ביאור הגר"א, יו"ד סי' שכ ס"ק ד.

4. עיין בט"ז, יו"ד סי' שכ ס"ק ד, ונראה שיש לדחות דבריו.

להקנות לו חלק בעובר). והקנין יהיה שיקבל פרוטה מהעובד כוכבים ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם והמקום יקנה לו חלק באם.
וזו לשון הרמ"א שם:

או שיקבל מעות מן העובד כוכבים, וימשוך הבהמה לרשותו או לסימטא דאז משיכה קונה לו עם המעות. (טור לדעת רש"י ורבינו תם).
ה'שלחן ערוך' הביא את הדרך המהודרת שבכך יוצא ידי כל השיטות והיא קניין הקרקע ובקניין 'אגב' או 'חצר' יקנה הגוי את החלק בכבשה. הרמ"א הוסיף עוד דרך שהיא מעות ומשיכת הכבשה לרשות ישראל.
הש"ך (יו"ד סי' שכ ס"ק ח) כתב:

ויקנה לו המקום כו'. משום דיש מחלוקת בין הפוסקים ר"ת וסייעתו סוברים דמשיכה קונה בעובד כוכבים ולא מעות ורש"י וסייעתו סבירא להו דמעות קונות ולא משיכה ולצאת ידי ספק צריך לעשות קנין דמשיכה ומעות, **ומשמע דאפי' דיעבד אם לא עשה אלא קנין אחד משיכה או מעות לא נפטר מבכורה** וכ"כ בתשו' מהר"ל ומביאו הדרישה וכ"פ הב"י ושאר אחרונים. כתב עוד הב"ח דאפי' עבד תרוייהו משיכה ומעות אלא דלא נתן העובד כוכבים מעות מיד בשעת הקנין אלא שהבטיחו ליתן לו מעות כך וכך, והאמין לו אף על פי שנתן לו העובד כוכבים אח"כ מה שהבטיח לו אין אלו מעות קונות.

מדברי הש"ך עולה שאם נתן מעות או עשה קניין משיכה הרי זה ספק בכור ואי אפשר להקל בכך. בנידון דידן משיכה בוודאי לא הייתה, גם הכסף לא היה כסף קניין אלא שנשלח לאחר מכן כהעברה בנקאית ואין זה 'כסף קניין', כמבואר בב"ח⁵ ואפילו אם היה 'כסף קניין' לא היה קונה בדיעבד בגלל שלא נעשתה כאן פעולת משיכה, על כן נראה שהטלה שנולד הוא בכור ולפחות ספק בכור. גם מן הט"ז (יו"ד סי' שכ ס"ק ח) נראה כן. וזו לשונו:

כתב בתשובת מהר"י סג"ל סי' קע"ד דאם לא מכר רק בדרך א' במעות או במשיכה הוה ספק בכור אפי' בדיעבד כיון דלא ידעינן כמאן קי"ל. ובתשובת רמ"א סי' פ"ז כ' היינו דוקא לכתחלה דצריך מעות וגם משיכה אבל דיעבד ודאי קי"ל כר"ת מדפסקו כל הפוסקים דמעות קונות בישראל ממילא בכותי קונה משיכה כו' ועל כן אם לא משך ישראל הפרה פשיטא דהפרה עדיין ברשות כותי עומדת, ואין חילוק בין כותי קונה מישראל או ישראל מן כותי.

גם לפי הט"ז כסף בלבד לא קונה, ולגבי משיכה בלבד בדיעבד יש לפסוק כר"ת שמספיקה משיכה, שכך נקטנו לדינא בעוד מקומות ב'שלחן ערוך'. וכן כתב 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שכ סעי' יב):

כבר בארנו בח"מ סי' קצ"ד סעי' י' דקנית כותי במטלטלין לדעת רש"י דווקא בכסף, ולדעת הרמב"ם בפ"א מזכיה דקונה בין בכסף בין במשיכה, ולדעת ר"ת רק במשיכה לבדה ולא בכסף. ולדעת ר"ת הסכימו רוב רבותינו. וכתבנו שמה דכן

5. ב"ח, יו"ד סי' שכ ד"ה בהמת, שלא היה כסף בשעת הקניין.

עיקר לדינא. ורק בענין בכור החמירו רבותינו בעלי הש"ע בס"י זה לצאת ידי כל הדיעות ולעשות כסף ומשיכה וזהו חומרא בעלמא מפני חומר קדשים בחוץ. העולה שלדעת 'ערוך השלח' אין להקל בקניין מהגוי או להקנות לגוי בכסף בלבד, יש מקום לדון במקרה שעשו משיכה בלבד, ולעניין בכור אפילו במשיכה בלבד צריך גם כסף כיוון שזה דין של 'קדשים' שמחמירים בהם. אבל כסף בלבד לא מועיל.

ג. קניין כסף בארץ ישראל ובהו"ל

בספר 'יד אברהם' (ס"י שכ) כתב שבחו"ל אפשר להקל בספק בכור בקניין כסף בלבד ללא פעולה נוספת, וטעמו שחייב בכור הוא מדרבנן ובפרט בזמן הזה. וזו לשונו: משום שכתב הרמב"ם דבחוצה לארץ בכור דרבנן, וכן כתב החינוך פרשת בא [מצוה יח], ועיין בהגהת מרדכי שלהי חולין [רמז תשמב] דבכור בזמן הזה דרבנן, ואם כן הו"ל ספק דרבנן.

ה'מנחת חנוך' (מצווה יח אות טו) כתב באריכות שקדושת בכור בזמן הזה בארץ ישראל היא רק מדרבנן, מכיוון שאין ארץ ישראל קדושה לעניין מצוות התלויות בה רק מדרבנן וא"כ גם בבכור חיובו הוא מדרבנן. וזו לשונו:

והנה כתבתי לקמן ומובא ג"כ במצוה זו כיון דאיתקש בכור למעשר לענין ח"ל הן שאין מקריבין להרמב"ן או לשיטת הרהמ"ח דאינו קדוש מה"ת כלל ה"ה האידנא בא"י, ואפילו בזמן בית שני בימי עזרא כיון דלשיטת הר"מ מעשר דגן אינו נוהג מן התורה בא"י וגם בימי עזרא גם בכור אינו נוהג לכל חד כדאית ליה או לענין הקרבה או לענין קדושת בכורה. ומ"ש הרהמ"ח כאן דנוהג בא"י בכל זמן ולקמן פ' קרח נראה דס"ל כדעת הר"מ לענין מעשרות כוונתו כאן בכ"ז היינו שאינו תלוי בזמן המקדש רק אם הארץ קדושה לענין מצוה הנוהגת אף דאין בהמ"ק מ"מ נוהג בכור ג"כ אף דאינו יכול להקריבה מכל מקום קדושת בכור עליו, אבל בזמן שאין ארץ ישראל בקדושתה ה"ל לענין זה כחוצה לארץ אף בזמן בית המקדש כנלע"ד ברור.

וחזר ה'מנחת חנוך' (מצווה רפז אות יח) על יסוד זה, והסביר שיש היקש בין חיוב בכור לבין חיוב תרומות ומעשרות. וזו לשונו:

ומדי עברי בזה תמיה לי טובא על פסק הר"מ כאן כר"ע דאין מקריבין בכורות הבאים מח"ל כר"ע בתמורה כ"א וכמשנה דחלה בן אנטיגנוס העלה בכורות מבבל ולא קבלו ממנו ודריש זה מהיקישא ואכלת לפני ד' כו' מעשר כו' מקיש בכור למעשר במקום שאתה מביא מעשר כו' וממקום שאין אתה מביא מעשר כגון בח"ל אי אתה מביא בכור.

ה'מנחת חינוך' התקשה לדעת הרמב"ם שסובר שחיוב תרומות ומעשרות בבית שני היה רק מדרבנן, שאם כך יוצא שלדבריו לא נהג חיוב בכור מדאורייתא בבית שני. והרי מכמה סוגיות בגמרא משמע שהקריבו בכורות בבית שני. ואפשר להסביר שבבית שני הביאו בכורות למזבח למרות שתרומות ומעשרות נהגו רק מדרבנן, מכיוון שהריבוי בגמרא ש'ממקום שאתה מביא מעשר דגן אתה מביא בכורות' שייך רק לחו"ל, שאין שם חיוב תרומות ומעשרות כלל אלא שהחמירו ולכן אין להביא משם בכורות גם כן, אבל בארץ

ישראל, שיש בה קדושת הארץ אלא שאין מצוות התלויות בה מדאורייתא משום דין 'ביאת כולכם', יש להביא בכור גם בזמן כזה.⁶ על כן נראה שה'יד אברהם' לא דן אלא על בכור בחו"ל שהוא דרבנן בלבד, ובזה יש מקום להקל בקניין כסף, אבל בא"י לא יצא להקל כלל בקניין כסף לבד. העולה שאין קניין כסף מועיל לבכור בא"י ללא קניין משיכה.

ה. קניין כסף בימינו

ה'דרישה' (יו"ד סי' שכ אות ג) דן באפשרות שעל ידי המעות נקנית הבהמה בקניין אגב. וזו לשונו:

יש להסתפק בזמן הזה שרוב המוכרים הבכור אינן מקבלים מן העכו"ם אלא מעות ואינן מקפידין על המקום אי י"ל בזה כל המקבל מעות מהעכו"ם אדעתא דרבנן הוא מקנה ודעתו גם אמקום כדאמרינן באבן העזר סימן כ"ח (עמ' רסד) לענין קידושי אשה גבי המשאיל חפץ לחבירו לקדש בו אשה. ה'דרישה' שאל שמא בימינו מכיוון שקונים במעות, הרי זה כאילו קנה הגוי גם את המקום, ואז אגב המקום קנה את הבהמה. אבל זה תמוה מאוד לומר שבימינו מסתמא מקנה המוכר את הקרקע כדי שהקונה יקנה, והרי אין הם יודעים כלל דיני מכירה. אלא שיש לדון שמא יש ללכת כפי המנהג שהוא כיום קניין כסף. וכפי שדן ב'פתחי תשובה' (יו"ד סי' שכ ס"ק ד). וזו לשונו:

עיין בתשובת כנסת יחזקאל חלק או"ח סימן י"ד שכתב דקנין צו שלאק [תקיעת כף] לבד בלי שום אויף גאב [דמי קדימה] כסף נמי מהני במקום שהמנהג בין התגרים לקנות בו כמ"ש בח"מ סימן ר"א ס"ב והא דתיקנו בבכור שהקנין יהיה במשיכה וכסף היינו דהמה השוו מדותיהם דין דמהני בכל אתר ואתר משא"כ צו שלאק [תקיעת כף] לא מהני בכל המדינות נהרא נהרא ופשטיה אבל במדינות אלו קונה בלי ספק... ועיין (בתשובת חתם סופר סי' שי"ד) האריך שם בענין אם קנין דרבנן מועיל להפקיע איסור דאורייתא. וכתב בסוף דסטומתא הוא קנין דאורייתא ממש... אמנם ראיתי להגאון בנתה"מ סי' קפ"ד (צ"ל ר"א) דפשיטא ליה דסטומתא לא הוי אלא קנין דרבנן דלא עדיף מקניני דרבנן וכבר כתבתי דלא דמי להדדי. ועכ"פ בנדון שלפנינו לו ישקל סברת הגאון הנ"ל עם סברתי. הוי ס"ס ספק אולי סטומתא קונה מה"ת ואת"ל מדרבנן אולי קנין דרבנן מהני לדאורייתא ועוד כיון דמשמע מלשון השאלה (דהאנד שלאק) קונה מדינא דמלכותא באתרא דהשואל ודינא דמלכותא בזה הוא מן התורה בלי ספק כו' וליתר שאת יש לגרום ע"י עובד כוכבים להטיל בו מום באופן שלא יהיה צער ב"ח בכך ע"ש.

ה'חתם סופר' שנוצר בדברי ה'פתחי תשובה' סבר שיש מקום להקל כיוון שהייתה פעולת קניין - תקיעת כף וגם קניין כסף, אבל בקניין כסף בלבד לא הקל. על כן אפילו אם נאמר שהיה כאן 'קניין כסף' - לא יועיל, ובייחוד לא אצל גוי שלדעת רוב הפוסקים אין קניין כסף לגוי. על כן אי אפשר להסתמך רק על קניין הכסף. אמנם ה'פתחי תשובה' (יו"ד סי'

6. וכן כתב במעדני ארץ, שביעית סי' יב אות ו.

שכ"ק (ו) הביא את הערת רבי עקיבא איגר בהקשר לאחד שמכר לרועה גוי בכסף, והרועה גם משך בלא כוונה לעשות מעשה קניין משיכה. ולמעשה ר' עקיבא איגר מקל מכוח ספק ספקא. וזו לשונו:

ועוד מטעם ספק ספקא שמא כבר ילדה, ושמא הלכה דעובד כוכבים קונה בכסף, ואף דעל זה לחוד אין לסמוך כיון שהוא במקום חזקה דלא ילדה, אם לא היכא שהיתה חולבת דאז הרוב מסלק להחזקה, מ"מ סניף מיהא הוי, ועוד יש סניפים ע"ש באריכות גדול.

למדנו שר' עקיבא איגר לא צירף ספק בכור וספק שמא יש קניין כסף לגוי, להיתר אלא בעוד סניפים לקולה. עוד כתב ר' עקיבא איגר שאין אנו אומרים שבסתמא הקניין הוא על דעת רבנן באופן 'היותר מועיל', ולכן קניין כסף לא מועיל ללא קניין נוסף ובספק בכור אפשר להקל בחו"ל.

סיכום

במקרה שלפנינו היה רק קניין כסף לכן הטלה שנולד הוא ספק בכור, אסור בגיזה ועבודה אבל אין חובת נתינה לכהן.



7. חידושי ר' עקיבא איגר, על שו"ע יו"ד סי' רצד סעי' טו.



הרב יצחק דביר

מעשרות מזיתי ערבים שאינם רשאים למוסקם

הקדמה

סמוך ליישובים יהודים ביהודה ושומרון מצויים כרמי זיתים רבים שעל פי רשויות החוק הם שייכים לערבים.¹ מחמת קרבתם של עצים אלו ליישובים נאסר על הערבים לבוא ולמסוק מהם את הפירות, מחשש ביטחוני (הדבר נכון על אחת כמה וכמה בעצים שבתוך היישוב עצמו), בשל כך פעמים רבות תושבים יהודים מוסקים את הזיתים שעל העצים הפוסקים נחלקו האם מותר לקטוף מן העצים הללו ללא רשות של הערבים המוגדרים כבעליהם: לדעת הרב יעקב אריאל² אסור לקטוף מן הפירות הללו מכמה סיבות: (א) אין ייאוש לקרקע, ויש אומרים שאף בפירות שמחוברים לקרקע. (ב) מצד חובת השבת אבדה לנכרי.³ מנגד, לדעת הרב דב ליאור⁴ הקרקע אמנם שלהם, אך הפירות הפקר מכיוון שהם אינם יכולים לקוטפם. לאור האמור נבקש לבחון את חיובם של הזיתים הללו בתרומות ומעשרות.⁵

א. פירות שאינם נשמרים אך אינם הפקר

כך אומרת המשנה (מעשרות פ"א מ"א): 'כלל אמרו במעשרות: כל שהוא אוכל, ונשמר, וגידולו מן הארץ, חייב במעשרות'. השמירה על הפירות היא תנאי לחיוב בתרומות ומעשרות, וממילא עצי זית שבתחומי ההתיישבות ובעליהם הערבים אינם יכולים לשמור עליהם יהיו פטורים, גם לשיטות הסוברות שמבחינה ממונית אסור לקטוף מהם. אלא שבגמרא⁶ מבואר שהפטור נאמר על הפקר: 'ונשמר - למעוטי הפקר', הפקר הוא מושג ממוני, ואם כן לשיטת הסוברים שלא הופקעה הבעלות על הפירות מן הערבים יש לדון

1. לא נדון במסגרת זו בשאלות הקשורות לקניין כיבוש או לגזלת הקרקע על ידי גויים, מאחר שלמעשה המדינה רושמת את הקרקעות בבעלותם, ויש בכך 'דינא דמלכותא'.
2. הרב יעקב אריאל, 'מסיק זיתי נוכרים הנטועים בתחום ישוב יהודי', תחומין, כרך כג. דבריו פורסמו בתמציתיות בגיליון צהר כרך יג.
3. במאמר שם מופיעה טענה נוספת: בעלי הפירות בטוחים ביושרתם של התושבים היהודים ומעריכים שלא יקטפו מעציהם ולכן אינם מתייאשים, אלא שכמדומני שבמבחן המציאות טענה זו אינה מתקיימת במקומות רבים שבהם הקטיפה על ידי היהודים הפך לנוהג קבוע.
4. שו"ת דבר חברון, ח"ג סי' נה-נז.
5. חשוב להעיר, שישנן סוגיות נוספות הקשורות ליישום דין זה למעשה: איסוף פירות הפקר רבים ב'גורן', ותערובות עם פירות שאינם הפקר בבית הבד.
6. שבת סח ע"א; נדה נ ע"א. במסכת שבת הדברים התפרשו לגבי מתנות עניים, אך בנדה השוו בין המשניות ומשמע שפרשנותן שווה.

האם כוונת הגמרא שדווקא הפקר הלכתי פוטר ממעשרות, או שדי בכך שהפירות אינם נשמרים בדומה להפקר? נבקש לבחון שאלה זו בעיון במקורות לפטור הפקר ממעשרות. בירושלמי (מעשרות פ"א ה"א) הובאו לכך שני מקורות:

(א) 'ראשית דגנך - ולא של הפקר'.

(ב) 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך - ממה שיש לך ואין לו אתה חייב ליתן לו, יצא הפקר שידך וידו שווין בו'.

מקור נוסף הביא הרמב"ם בפירושו למשנה (מעשרות פ"א מ"א): 'שנאמר: זרעך - המיוחד לך, לא המופקר לכל אדם שאין לו בעלים'.⁷

בפשטות, המקורות הדורשים 'דגנך' או 'זרעך' דורשים הפקר ממוני, וכלשון הרמב"ם 'שאיין לו בעלים', וממילא אי אפשר לפטור פירות שבבעלות ערבים. הדיון מתאפשר לפי המקור השני ('ובא הלוי') שממנו יש שהבינו שגם פירות שאינם 'הפקר' מבחינה ממונית פטורים מתרומות ומעשרות כאשר כל אחד רשאי לקטוף מהם. אלא שהיתר זה נובע מכך ש'יד הלוי' שווה בפירות הללו והוא רשאי לקטוף ממנו, וממילא כאשר ההלכה אוסרת לקטוף מן הפירות, אין מקור לפוטורם מתרומות ומעשרות.⁸ אלא שלכאורה יש מקום לתלות שאלה זו במחלוקת אמוראים המובאת במסכת ראש השנה (טו ע"א), שם דנה הגמרא בעניין חיוב תרומות ומעשרות באתרוג בשנת השמיטה. דעת רבה שאתרוג בתחילת השמיטה (שהתחיל לגדול בשישית) פטור ממעשרות, למרות שעדיין לא חלים עליו דיני שביעית. הוא מנמק זאת כך: 'יד הכל ממשמשיך בה, ואת אמרת תיחייב במעשר?', ומסביר שם רש"י:

נהי דלא מחייב לאפקורה דלא נהגא בה שביעית, מיהו כל שדות ופרדסות הפקר

הן בשביעית, ואין אתרוג זה נשמר בה לבדו, ועל כרחו הכל ממשמשיך בו, והפקר

פטור מן המעשר.

נראה מדבריו שלמרות שלציבור אסור לקטוף מן הפירות הללו, הם אינם חייבים במעשרות משום שהם אינם 'שמורים'.⁹ מנגד, דעת רב המנונא שם שאתרוגים בתחילת השמיטה חייבים במעשר. את דבריו נימקו ראשונים רבים כך: 'משמוש יד הכל שבה אינו אלא גזל, ואין הפקר כזה פטורה מן המעשר'.¹⁰ כלומר רשות השימוש היא תנאי להחלת פטור הפקר ממעשרות. למעשה, לתוספות¹¹ היה פשוט שכאשר אסור לקטוף, הפירות חייבים במעשרות אף אם הבעלים מתייאשים מהם, משום שפטור הפקר נלמד מן הפסוק

7. לימוד זה העתיק גם, מעשרות פ"א מ"א. כעין זה כתב רש"י חולין קלד ע"ב - פטור מתנות עניים ממעשרות נובע מלשון הפסוק 'כרמך' ולא כתב זאת מדין הפקר.

8. ראה משנה ראשונה, מעשרות פ"א מ"א, שכתב שאם היה הזוכה מביא פירות מרחוק, ממקום שהלוי אינו יכול להביא ממנו, לא ייפטרו הפירות מדין 'ובא הלוי'. וראה עוד בפירוט במאמר נוסף בגיליון זה: 'חיוב מעשרות מפירות שכל אחד רשאי לקטוף'.

9. ייתכן שגם רבה אינו סובר שגם כשאסור לקטוף הפירות נפטרים ממעשרות, אלא שלדעתו המצב ש'יד הכל ממשמשיך' גורם לכולם להתייאש ולהפקיר, וממילא מותר לקטוף.

10. לשון רש"י, ראש השנה טו ע"א, וכ"כ רשב"א, שם, תוספות רי"ד, שם, חידושי הר"ן, שם.

11. תוס', בבא קמא סט ע"א ד"ה כל שלקטו. אכן ראה שם שתוספות הוסיפו תירוץ נוסף, וצ"ע אם לתירוץ זה גם הפקר של גזל ייחשב כהפקר. אכן בחידושי ר' נחום שם פשוט לו שמחמת 'ובא הלוי' יש לפטור את הפירות, והעמיד שם את דברי התוספות באופן אחר.

'ובא הלוי' וכאן אין לו חלק בפירות שהרי אסור לזכות בהם.¹² וכן להלכה פסקו הרמב"ם¹³ והשלחן ערוך¹⁴ שאתרוג בתחילת השמיטה חייב במעשרות. יתרה מזו, הרמב"ם (שם) חייב את האתרוג בתחילת השמיטה במעשר, למרות שהחיל עליו דיני שביעית. רבים התקשו והלא אם חלים עליו דיני שביעית הרי הוא הפקר, ומדוע חייב במעשרות?¹⁵ יש שהסיקו מכך שהוא אכן לא חייב להפקיר.¹⁶ אמנם ה'חזון איש' (שביעית סי' ז ס"ק יד) כתב: 'ואע"ג שאין הוא רשאי לעכב על מי שבא לזכות דהוי ספק איסורא מ"מ אין אחר רשאי לזכות מספק'. מכל הנ"ל אנו למדים שכדי לפטור ממעשרות לא די בכך שהפירות אינם נשמרים על ידי בעל הבית, אלא צריך שיהיה מותר לאחרים לקטוף מהם. וממילא בנידון דידן לשיטת הסוברים שאסור לקטוף מן הפירות הם לא ייפטרו ממעשר אף שבעליהם אינו יכול לשומרם.¹⁷

ב. פירות שהופקרו בניגוד לרצון בעליהם

לשיטת המתירים לקטוף מן הפירות משום שבעליהם הערבים מתיישים מהם, עלינו לברר האם עצם הייאוש די בו כדי לפטרם ממעשרות, או שמא יש צורך בהפקר מפורש מצד הבעלים? בגמרא¹⁸ נאמר שתאנים שנותרו בשדה לאחר הקטיף פטורות מן המעשרות, אף שלא הפקירן בפירוש. וכך ביאר זאת ה'חתם סופר' (יו"ד סי' שטז):
והכלל: כל שסתמא מופקר, כמו סופי תאנים, ע"כ צריך שיעשה מעשה שיהיה משומר (על מנת שיתחייבו הפירות). מה שאין כן כל שסתמא משומר, צריך להפקירו ממש.

עולה מכאן שפירות שברור לכול שהם מופקרים, פטורים ממעשרות אף שבעליהם לא הפקירו אותם בפירוש. כך גם נראה מדברי המשנה (מעשרות פ"ג מ"ד) שכתבה שתאנים הנופלות בדרך 'מותרות משום גזל ופטורות מן המעשר', וביארו רבים שמכיוון שהבעלים התייאשו מהתאנים הנופלות הרי הן הפקר ופטורות ממעשר.¹⁹ ההשוואה של הלכות גזל ודיני מעשר מצויה במקורות נוספים,²⁰ והיא מחזקת את ההבנה שבכל מקרה שמותר

12. וראה גם באפיקי ים, ח"ב סי' כו שנטה לומר שכאשר הכהנים והלוויים מודרים מנכסיו והפקירם אינו פטור ממעשר כיוון שאסור להם לזכות בהם, למרות שהם הפקר גמור.

13. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד הי"ב.

14. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' קכד.

15. ראה שער המלך, על רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד הי"ב; ערוה"ש, זרעים סי' כג סעי' ו; אפיקי ים, ח"ב סי' כד, ועוד.

16. חדרי דעה, יו"ד סי' שלא סעי' כו; מקדש דוד, חנטה סי' ט; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ד הי"ב בבה"ל שם, וכעין זה בשואל ומשיב, מהדו"ג ח"א סי' שצט.

17. יש מקום לחלק שבעניין שמיטה מאחר שכולם אינם רשאים לקטוף, יישארו הפירות על העץ ויעמדו לשימוש של בעל הבית, שבפועל הוא היחיד שרשאי לקטוף מהם. לעומת זאת בנידון דידן הפירות ממילא לא יגיעו לבעליהם. אולם קשה לומר שחילוק זה ישנה את הדין, מאחר שדין 'נשמר' אינו שונה ביניהם, ובשניהם הבעלים אינו שומר על הפירות.

18. פסחים ו ע"ב.

19. כך הבינו את דברי המשנה שם ראשונים רבים: רש"י בבא מציעא כא ע"ב; המאירי ורוב הפרשנים בגמרא שם, וכן כתב הראב"ד, הל' מעשר פ"ג הכ"ד, וכן דעת הר"ש והרא"ש (מעשרות שם) והר"א פולדא, מעשרות פ"ג מ"א. גם תוספות, בבא קמא סט ע"א כתבו בפירוש שייאוש פטור ממעשרות.

20. תוספתא, כלאים פ"ה ה"א; תוספתא, מעשרות פ"ב הי"ח-ה"ט.

ליטול את הפירות בלא רשות, הם פטורים ממעשרות, אף שלא הופקרו על ידי בעליהם בפירוש. אולם, מקורות אחרים מלמדים על הבחנה בין היתר נטילת הפירות לפטור ממעשר:

(א) כך נאמר בתוספתא (מעשרות פ"ב ה"ט):²¹ 'מצא תבואה ממורחת העשויה כרי אסורה משום גזל, מפוזרת מותרת משום גזל, בין כך ובין כך עושה אותה תרומה ומעשרות'.

(ב) וכך נאמר במשנה (דמאי פ"ג מ"ג): 'המוצא פירות בדרך ונטלן לאוכלן ונמלך להצניע - לא יצניע עד שיעשר'.²²

יש שיישבו שהמקורות הללו עוסקים בפירות שאבדו לאחר שנגמרה מלאכתם, והפקר לאחר גמר מלאכה אינו פוטר ממעשרות.²³ אלא שתירוצן זה מבוסס על ההנחה שפירות שהופקרו לאחר גמר מלאכה חייבים במעשרות,²⁴ אך מלשונן של הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג ה"כ) שכתב שאחר גמר המלאכה 'לא יפקיר' דייקו רבים שבדיעבד פירות שהופקרו לאחר גמר מלאכתם פטורים ממעשרות.²⁵ ואכן, הרמב"ם²⁶ כתב שהמוצא תאנה תחת העץ חייב לעשר אותה, למרות שמותר לו ליטול ממנה (אלא שיעשר אותה רק מספק, שמא נפלה ממשהו שכבר עישר אותה). הרדב"ז²⁷ מסביר שהפירות שמצא אינם פטורים ממעשרות משום שבעל השדה 'לא מפקר לה', וכעין זה ביאר ה'פני משה'²⁸ את התוספתא שהובאה לעיל.²⁹ מדבריהם נראה לכאורה שדיני גזל שונים מדיני תרומות ומעשרות: איסור גזל פוקע בכל מצב שאין אדם מקפיד על הפירות, ובשביל לפטור

21. הובאה גם בירושלמי, מעשרות פ"ג ה"א.

22. גם במשנה הקודמת שם (משנה ב) נאמר שהזורק ממשאו ירק צריך לעשר קודם לכן. אולם במקרה זה מדובר בהפקר מודע, ולכאורה נהיה מוכרחים לומר שמדובר לאחר גמר מלאכה ועליו להפריש כדי שלא לפטור את הפירות שהתחייבו ממעשרות (לשיטת הסוברים שהפקר לאחר גמר מלאכה פוטר), או כדי שלא להכשיל אחרים (לשיטת הסוברים שהפקר לאחר גמר מלאכה אינו פוטר).

23. כך יישבו את התוספתא במנחת ביכורים שם; מאירי, בבא מציעא כא ע"ב; ר"א פולדא, מעשרות פ"ג ה"א. ואת המשנה במסכת דמאי כך ביארו תוספות יו"ט ומשנה ראשונה שם.

24. כשיטה זו סוברים התוספות, רבנו חננאל, הרשב"א והמאירי (בבא מציעא כא ע"ב), וכן כתב רבנו מנוח, הל' לולב פ"ח ה"ב (והאריך בשיטתו בספר שער המלך בהלכות לולב) וכך סובר גם המהר"ם חלאווה, פסחים לה ע"א. הרידב"ז, תוספות הרי"ד, דמאי פ"ג ה"א, תלה מחלוקת זו במחלוקת הבבלי והירושלמי. והגרש"ז אויערבך, מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ב ה"א, אות א, הסכים לדבריו. ושם אות ב נקט למעשה שהפקר אחר גמר מלאכה אינו פוטר. וכן פסק ערוך השלחן, זרעים ס' נח סעי' יא.

25. רדב"ז, הל' מעשר פי"א ה"ז; ר"ש סירלאו, פאה פ"א ה"ו; מראה הפנים, מעשר שני פ"ג ה"ו; ר' איסר זלמן מלצר, כרם ציון, ח"י עמ' מח (בהמשך המאמר יובאו דעות שביארו שגם לדעת הרמב"ם הפקר לאחר גמר מלאכה אינו פוטר). כך הציע גם במנחת חינוך, מצווה שצה. וכך גם דייק בשו"ת שואל ומשיב, מהדו"ג ח"א ס' שצט מהש"ך, יו"ד ס' שלא ס"ק קטז, שכתב שאיסור ההפקר אחר גמר מלאכה הוא משום גזל השבט, משמע שבדיעבד הפקרו פוטר וגוזל את השבט.

26. רמב"ם (פירוש המשנה מעשרות פ"ג מ"ד; הל' מעשר פ"ג הכ"ד).

27. רדב"ז, הל' מעשר פ"ג הכ"ד.

28. פני משה, מעשרות פ"ג ה"א.

29. הוא מסביר שסיבת החיוב במפוזרים מפני שלא הפקירם, זאת למרות שמותרים משום גזל.

ממעשרות נדרש הפקר מפורש.³⁰ אולם קביעה זו קשה לאור דברי הגמרא לעיל שפטרה בפירוש 'סופי תאנים', למרות שלא הופקרו במפורש.³¹

1. ייאוש אינו כהפקר

בשו"ת 'שואל ומשיב' (מהדו"ג ח"א סי' שצט) ביאר מדוע חייב הרמב"ם חייב אבדה במעשרות: 'דבאמת שם לא הפקיר בפירוש רק דמה שפטור משום גזל הוא משום שנתייאשו הבעלים וייאוש לאו היינו הפקר גמור'. פוסקים נוספים הסכימו שייאוש אינו פוטר ממעשרות, וזאת משום שהייאוש אינו מפקיע מהבעלים את הפירות עד שהזוכה זוכה בהם, וממילא מעולם לא היו חסרי בעלים.³² לדבריו יש ללמוד לכאורה שפירות הערבים אינם פטורים ממעשרות, למרות שהבעלים התייאשו מהם. ה'מרחשת' תמה על שיטה זו, שהרי גם אם נסכים שהבעלות אינה עוברת אלא בשעת הזכייה, הרי לדעת רבים, כדי לפטור ממעשרות אין אנו זקוקים להפקר ממש, אלא די בכך שתהיינה ידו ויד הלוי שווים, ומכיון שכל אחד יכול לזכות באבדה / בפירות שהתייאשו מהם הבעלים יש לפטורם ממעשרות.³³

ניתן ליישב את דברי הרמב"ם בכמה אופנים:

(א) הגרא"ז מלצר³⁴ ביאר שאכן ייאוש פוטר ממעשרות מחמת הפסוק 'ובא הלוי, אך פטור זה נאמר רק בתנאי שהבעלים התייאשו לפני המירוח, אך פירות שהתייאשו מהם הבעלים לאחר המירוח כבר התחייבו בשעת המירוח ואינם נפטרים.³⁵ לביאור זה, בענייננו, שעוד לפני המירוח היה ייאוש בעלים, נפטרו הפירות ממעשרות אלא שאם כך הוא אינו מיישב את דעת הרמב"ם שלא פטר מתרומות ומעשרות תאנה שנשרה לקרקע, אף שגם ממנה בוודאי התייאשו לפני גמר המלאכה.³⁶

(ב) ביאור נוסף אפשר ללמוד מפירושו של הרב חיים סופר³⁷ שהבין שהפסוק 'ובא הלוי'

30. אכן ראה בספר שם משמעון (סטרליץ), מעשרות פ"ג ה"ד שביאר שהרמב"ם סובר שאינו הפקר אך בעל הבית אינו מקפיד עליהם ונחשב כנותן מתנות לכל המעוניין.

31. בתוספות הרי"ד, דמאי פ"ג ה"א הוסיף לדחות את האפשרות שצריך הפקר מפורש לפטור ממעשרות, מהכרעת הירושלמי (דלהלן) שאף הפקר בית דין פטור ממעשרות.

32. סברה זו נאמרה כבר בנתיבות המשפט, סי' רסב ס"ק ג (אלא שהזכיר זאת כשהייאוש היה בידי הגזלן, וצ"ע אם כוונתו בדווקא). וכ"כ בנחל יצחק, חו"מ סי' ו; שו"ת בית שערים מכת"י, סי' נד; שם משמעון (סטרליץ), מעשרות פרק ג, משנה ד, כתבי קהילות יעקב החדשים, גיטין לז אות כז. וכעין זה בחזו"א, שביעית סי' יט ס"ק כד, שהסביר שספק הירושלמי בקשר לפטור מעשרות בהפקר בית דין הוא האם הפירות מופקעים רק בעת הזכייה וממילא לא נפטרו ממעשרות.

33. מרחשת, ח"א קונטרס בענין יאוש אות ה; כדבריו כתבו גם מהר"ם שיק, יו"ד סי' שפט; נטע הארץ, עמ' רעט; מנחת שלמה, בבא קמא סט ע"א; אמונת יוסף, דמאי פרק א הלכה א; הגרא"ז מלצר, כרם ציון, ח"י עמ' מט. וכ"כ גם אפיקי ים, ח"ב סי' כו ד"ה ושבת. אלא שבקונטרס אחרון בסוף התשובה שם כתב שדבר שאין מקפידים עליו דינו כמתנה ואינו פטור מהפקר, וצ"ע בדעתו.

34. כרם ציון, ח"י עמ' מט, ושב על דבריו בכרם ציון השלם, ח"ב פ"ג הלכה כ.

35. הגרא"ז מלצר לא כותב את דבריו ביחס לשואל ומשיב, אכן בשואל ומשיב התייחס גם הוא להפקר לאחר מירוח, אך מלשונם שם ומהמשא ומתן בדבריו לא נראה שהבין שדווקא לאחר המירוח אינו מועיל.

36. ראה להלן בשם מקדש דוד שסבר שהרמב"ם החשיב נפילת שתי תאנים יחד לגמר מלאכה. אך דבריו מחודשים.

37. מתלמידי החת"ס. קול סופר, מעשרות פרק א משנה א אות שד.

אינו פוטר כל מצב המתיר ליטול מן הפירות אלא דווקא כשהפירות מוגדרים כהפקר גמור מבחינה הלכתית, אך פירות שמותר ליטול מהם ואינם מוגדרים כהפקר אין ללוי 'חלק ונחלה עמו' בשווה.³⁸ לדבריו, הפטור ממעשרות במקרים שאינם הפקר גמור אך בעל הבית אינו מקפיד עליהם נלמד מן הפסוק שהביא הרמב"ם - 'זרעך - המיוחד לך'.³⁹ למקור הלימוד יש משמעות רבה למעשה. משום שמקור הלימוד 'זרעך' נאמר ביחס לפטור לקוח ממעשרות, ושם פסק הרמב"ם שאם הלקוח מירח את הפירות בעצמו הם יהיו בגדר 'זרעך' ויתחייבו, ממילא הוא הדין לענייננו - פירות שלא הופקרו ממש והם פטורים רק מצד 'זרעך' יתחייבו אם הזוכה יעשה את גמר המלאכה.⁴⁰ לפי זה מובן מדוע הרמב"ם פסק שתאנים שנשרו מן העץ חייבים במעשרות, וכוונתו שיתחייבו לאחר גמר המלאכה. מביאור זה יש להסיק לענייננו שהזוכה שיכין מהזיתים את השמן יתחייב במעשרות.

ג) ה'קהילות יעקב'⁴¹ יישב את דברי הרמב"ם באופן אחר. לדבריו יש שני סוגי ייאוש: כאשר אדם אינו יכול לממש את בעלותו על הפירות ולכן הוא מתייאש מהם - נפטרים הפירות ממעשרות. אך כאשר אדם יכול לממש את בעלותו אלא שהדבר כרוך בטירחה (כמו: תאנים הנושרות מתחת לעץ) ייאושו הוא כעין נתינת רשות לכול לזכות בפירות, ואינו כהפקר לפטור מתרומות ומעשרות.⁴² לדבריו, זיתי ערבים שאינם יכולים לממש את בעלותם פטורים מתרומות ומעשרות גם לשיטת הרמב"ם.

2. הפקר בעל כרחו

הר"ש סירלאו (דמאי פ"ג ה"ג⁴³) כתב:

שאני הפקר דגול מהפקר דמעשר, הפקר לאפקועי איסור גזל מהני אפילו מציל מן הגיס, דאע"ג דעומד וצווח... אבל לאפקועי איסור מעשר - הפקר דמדעתיה מהני

38. בסברה פשוטה נראה להיפך, שהפסוק 'ובא הלוי' אינו דורש הפקר ממש אלא אפשרות לכל אחד לקחת. אך ראה בר"ש סירלאו, שקלים פ"א מ"ב שאף הוא הבין שפסוק זה מורה דווקא על הפקר הנעשה מדעתו. וראה עוד בהערות החתם סופר לירושלמי, פאה פ"ה ה"א שנקט יותר מכך שמו"ב הלוי' לומדים רק הפקר שהפקירה התורה, כשמיטה ומתנות עניים.

39. כך הוא מסביר מדוע הרמב"ם הביא לימוד זה דווקא על משנה זו, כדי לבאר את דין 'נשמר'. אכן דבריו קשים בלשון הרמב"ם שכתב 'לא המופקר לכל אדם שאין לו בעלים', וגם בשו"ת שבט הלוי, ח"א סי' קעה שתמה שמהמילה 'זרעך' משמע יותר שדווקא מה שאינו שייך לו מבחינה ממונית פטור.

40. מקורה של דרשת 'זרעך' בבבא מציעא פח ע"ב לעניין חיוב לקוח: 'זרעך - ולא לוקח'. הרמב"ם, הל' מעשר פ"ב ה"ב פוסק שאם הלוקח מירח את הפירות ברשותו הם נחשבים ל'זרעך', ובהקבלה לענייננו יש ללמוד שאם הזוכה מן ההפקר מירח את הפירות לאחר שזכה בהם - הם חייבים במעשרות. ואמנם הראב"ד (שם) הקשה על הרמב"ם שחייב פירות שהתמרחו על ידי לקוח, שהרי הפקר (שאף הוא נלמד מ'זרעך') פטור ממעשרות אפילו אם מירח הזוכה, מדבריו נראה שהיה לו ברור שהרמב"ם יסכים בוודאי שלגבי הפקר הלימוד מ'זרעך' יהיה נכון גם אם הזוכה מירח, ולפיכך התקשה מדוע לא יהיה הדין בלוקח שווה. אך בספר בתי כהונה, ח"ב סו"ס א, אכן השיב שהרמב"ם פוטר פירות שנתמרחו ברשות הזוכה על סמך הפסוק 'ובא הלוי' ולא מצד 'זרעך'. משמע שהבין ש'זרעך' האמור לעניין הפקר אף הוא אינו נוהג לאחר מירוח.

41. כתבי קהילות יעקב החדשים, גיטין לז אות כז.

42. תירוצו דומה לקול סופר ולחת"ס בכך שהוא לא רואה בפסוק 'ובא הלוי' מקור לפטור ממעשרות כאשר הפירות אינם הפקר מבחינה הלכתית.

43. העתיק את דבריו מהר"ם בן חביב, פני משה, על הירושלמי דמאי פ"ג ה"ג.

והפקר דבעל כרחיה לא מהניא.

כלומר, אף שפירות נפטרים ממעשרות גם כאשר לא הפקיר אותם בעליהם בפועל, הדבר נכון רק כאשר דעתו מסכימה לכך, אך הפקר שחל בניגוד לדעת הבעלים אינו פוטר ממעשרות. חילוק זה מיישב אמנם את דברי הרמב"ם, ולפיו מובן מדוע אבדה אינה פטורה ממעשרות, אך צריך ביאור מה המקור לחילוק זה, ומה ההיגיון שבו? נראה שהר"ש סירלאו למד זאת מן הירושלמי⁴⁴ שדן אם הפקר בית דין פוטר ממעשר והביא לכך ראיות שונות. בירושלמי לא מפורש מדוע יש מקום לחלק בין הפקר בית דין להפקר רגיל (שהרי לא ערערו על חלותו של הפקר בית דין ועל כך שלאחריו כל אחד רשאי לזכות בפירות). אך הר"ש סירלאו (שקלים פ"א ה"ב) מסביר את סיבת הספק:

דבשלמא הפקר ידידיה דמדעתיהו נפקא לן בפ"ק דחלה מדכתיב ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, אלא הפקר ב"ד דעל כרחיה דאיהו עומד וצווה דדידיה ניהו היכן שנינו במשנה או בברייתא דתקון רבנן דבכה"ג נמי ליפטר מן המעשרות? קשה להתעלם מהדמיון בביטויים שבין שני המקורות בר"ש סירלאו, ובפשטות ניתן להסיק שהוא מבין שהירושלמי עצמו הסתפק האם הפקר בעל כרחו פוטר ממעשר, ומדבריו במסכת דמאי עולה שלדעתו למעשה הוכרע שהפקר בית דין אינו פוטר ממעשרות, וממילא גם הפקר בעל כרחו אינו פוטר.⁴⁵ אמנם מאידך, קשה ללמוד משם הלכה למעשה משתי סיבות:

(א) רבים הבינו שלהלכה נפסק שהפקר בית דין פוטר ממעשרות.⁴⁶
 (ב) במסכת פאה מוזכר שוב הדיון בקשר לפטור הפקר בית דין ממעשרות, גם שם הר"ש סירלאו⁴⁷ מפרש באופן דומה אך הוא מוסיף: 'דכיון דבעל הבית עומד וצווה נראין כעוקרין דבר מן התורה', משמע שמבין שמעיקר הדין ההפקר פוטר ממעשרות גם

44. ירושלמי, פאה פ"ה ה"א; שקלים פ"א ה"ב.

45. כך גם הבין מקדש דוד, חנטה סי' ט את הכרעת הרמב"ם, וכך הוא מיישב את שאלת שער המלך, שמיטה פ"ד ה"ב על הרמב"ם (שם) שחייב במעשרות אתרוג שנכנס לשביעית, למרות שהחיל עליו דיני שביעית, וממילא לכאורה הרי הוא מופקר. המקדש דוד מסביר שחכמים גזרו להתייחס לפרי כהפקר מחמת הספק, ולפיכך מוגדר הדבר כ'הפקר בית דין' שלדעת הרמב"ם אינו פוטר ממעשרות. כעין זה ניתן לבאר את דעת הרמב"ם שסובר שיש דיני שביעית על גבולות עולי מצרים, אך מנגד סובר שחייבים בהם בתרומות ומעשרות (ראה קהילות יעקב, זרעים סי' ב, ושביעית סי' ג). ישנם אכן תירוצים רבים אחרים לקושיית שער המלך על הרמב"ם, וכן יש שנתנו טעמים אחרים לחיוב המעשרות בגבולות עולי מצרים, אך אין ראיה מהם שגם הפקר בעל כרחו מפקיע ממעשרות, משום שאחר שקבעו חכמים להפקיר ייתכן שזהו רצונו, כמובא בהערה הבאה.

46. רדב"ז ור"י קורקוס, מתנות עניים פ"ד ה"ו; תוספות הרי"ד, דמאי פ"ג מ"א, ורבים ממפרשי המשנה, פאה פ"ה מ"א. אמנם נראה שאין להוכיח מכך שגם הפקר בעל כרחו חייב, וייתכן שלהפקר שקובעים חכמים יש מעמד מיוחד, ועוד שרצונו של אדם לקיים מצוות חכמים, וכעין 'כופין אותו עד שיאמר רוצה אני'. יש מקום לומר ששאלת הפקר בעל כרחו היא העומדת ביסוד מחלוקת המב"ט והב"י לעניין שמיטה: הב"י שסובר שבשביעית אדם מפקיר בעצמו, סובר שפטור תרומות ומעשרות בשמיטה נובע מדין הפקר (מפני שהפקירו מדעתו), ואילו המב"ט סובר שמדובר ב'אפקעתא דמלכא' סובר שהפטור בשמיטה אינו נובע מן ההפקר (מפני שהוא בעל כרחו). אמנם מעיון בדברי המב"ט, שו"ת המב"ט, ח"א סי' כא ובדברי המהרי"ט, ח"א סי' מב נראה שהם אינם פוסלים את ההפקר כמקור לפטור מעשרות בשמיטה, אלא שהם סוברים שיש לימוד נוסף שפוטר (אין ללמוד מכאן להיפך, שאף הפקר בעל כרחו מועיל, שאפשר לומר שמצוה אינה נחשבת בעל כרחו, כאמור לעיל).

47. רש"ס, פאה פ"ה ה"א.

כשעומד וצוות, ורק כשהפקר מתקנת חכמים הסתפקו שמא יש בכך טעם לפגם.⁴⁸ לפיכך נראה שיש למצוא מקור אחר לקביעת הר"ש סירלאו ש'הפקר בעל כרחו' אינו פוטר ממעשרות, נראה שמקורו מן המחלוקת המובאת במסכת ראש השנה⁴⁹ ביחס לחיוב תרומות ומעשרות באתרוגים בתחילת שנת השמיטה. רבה פטר ממעשר את האתרוגים הנכנסים לשמיטה משום ש'יד הכל ממשמשין בה, ואת אמרת תיחייב במעשר?', ומסביר שם רש"י:

נהי דלא מחייב לאפקורה דלא נהגא בה שביעית, מיהו כל שדות ופרדסות הפקר הן בשביעית, ואין אתרוג זה נשמר בה לבדו, ועל כרחו הכל ממשמשין בו, והפקר פטור מן המעשר.

כמה ראשונים הדגישו בפירוש שרבה פוטר מן המעשר 'אף על פי שהוא הפקר שלא מדעת'.⁵⁰ ואולם, רב המנונא חולק על רבה, ומחייב במעשר אתרוגים הנכנסים לשביעית. וביאר בתוספות רי"ד (לירושלמי פאה פ"ה ה"א):

ורב המנונא פליג עלי' דרבה ואמר כיון דאיהו לא אפקריה מדעתיה ורחמנא נמי לא אפקריה אינו דין שיפטור מן המעשרות מפני משמוש הידים שגזל הוא בידן. כמה אחרונים הבינו שהמחלוקת בין האמוראים היא אם הפקר בעל כרחו נחשב להפקר לפטור מן המעשרות.⁵¹ אם כך הם פני הדברים, יש להכריע שהפקר בעל כרחו אינו נחשב להפקר, משום שהרמב"ם פסק שאתרוגי שישית שנכנסו לשביעית חייבים במעשרות. ומסתבר שמכאן למד הר"ש סירלאו את דינו.

אמנם, למעשה אין הכרח להכריע כך מדברי הרמב"ם מכמה סיבות: (א) רוב הראשונים שביארו את דברי רב המנונא הסבירו שלדעתו אין זה הפקר אלא 'גזל'. נראה שדווקא בנידון זה שהלוקטים מן האתרוגים נוהגים שלא כדין, ואינם יכולים לתלות היתר בייאוש הבעלים ש'ליסטים שכמותך כבשוה' אין זה בכלל 'ובא הלוי' משום שאין הלוי רשאי ליטול מהפירות. אמנם אין ללמוד מכאן למצב שבו ישנה סיבה חיצונית הגורמת לבעלים להתיימש, כמו אבדה או כאשר הבעלים אינו יכול להגיע אל הפירות. (ב) יש שביארו שרב המנונא חייב במעשרות מטעמים אחרים, ולא משום שחלק על דין הפקר בעל כרחו.⁵²

נוסף על כל הנ"ל, הר"ש סירלאו סתר את דבריו בכמה מקומות והתייחס לפירות שהתיימשו מהם הבעלים כהפקר הפוטר ממעשר.⁵³ ובפירושו במסכת דמאי (שם) כתב בתחילה שהפירות שנמצאו אינם פטורים מדין הפקר משום שידוע שנגמרה מלאכתם וראו פני הבית, ובפירוש 'אמונת יוסף' (דמאי שם) הבין שלדעתו דווקא הפקר לאחר גמר מלאכה אינו פוטר כשהוא הפקר בעל כרחו, אך הפקר לפני גמר מלאכה פוטר אפילו אם

48. נראה שזו גם כוונת לשונו במסכת שקלים 'היכן שנינו דתקון רבנן דבכהאי גוונא...'.
49. ראש השנה טו ע"א.

50. ראה רשב"א, ריטב"א ור"ן ראש השנה שם.

51. גן נעול, כפתור ד פרח יא אות ג ד"ה ואפתח; שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' קעה, וכן הציע באפיקי ים, ח"ב סי' כו.

52. ראה צל"ח ראש השנה שם; אפיקי ים, ח"ב סי' כו, וראה רע"א, ראש השנה שם שהעיר שמדברי התוספות משמע שסברת יד הכל ממשמשין היא סברת תנאים שלא מצאנו מי שחולק עליה.

53. ראה ר"ש סירלאו, מעשרות פ"ה ה"ג ד"ה משום יאוש, שם הלכה ב ד"ה ופטורות מן המעשר, וכן משמע מדבריו בהלכה א שם ד"ה שעד עכשיו.

הוא שלא מדעתו. וממילא בנדון דידן הפקר יועיל.⁵⁴

3. הבנות נוספות בדעת הרמב"ם

האמור עד כה התבסס על ההבנה הפשוטה ברמב"ם, שהוא פוטר פירות שהופקרו לאחר גמר המלאכה. אלא שאחרונים רבים הבינו שגם הרמב"ם אינו פוטר פירות שהופקרו לאחר גמר מלאכה,⁵⁵ ואם כן בכל המקרים שבהם חייבו במעשר למרות ההפקר ניתן ליישב שמדובר לאחר גמר המלאכה. עדיין קשה מפסיקת הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הכ"ד): 'מצא תאנים תחת התאנה הרי הם ספק... שמא מתאנה זו נפלו או מתאנים שנתעשרו'. מלשון הרמב"ם 'או מתאנים שנתעשרו' עולה שאם ברור למוצא שנפלו התאנים מעץ זה יהיו חייבים בוודאי, למרות שהתירו לו לקחת והפירות הפקר. כאן מדובר בפירות שנשרו מהעץ ולא בפירות שנגמרה מלאכתם, וממילא מבואר שגם פירות כאלה אינם נפטרים בהפקר שאינו מפורש. אמנם קשה להכריע את ההלכה לפי דיוק זה מכמה סיבות:

(א) הרמב"ם בהלכות אבדה⁵⁶ כתב בפשטות שהמוצא תאנה תחת העץ פטור ממעשר, ולא הזכיר כלל חיוב מספק. וכתב שם ה'מגיד משנה' בפשטות: 'ופטור המעשר הוא כדין הפקר שפטור'.

(ב) ה'כסף משנה' (הל' מעשר פ"ג הכ"ד) השיב על דברי הראב"ד שתמה מדוע הרמב"ם לא פטר ממעשר את פירות האבדה מחמת ההפקר, וכך כתב: 'ואין בזה השגה על רבינו דאיכא למימר חדא מתרי טעמי נקט'. יש שכתבו שלהבנתו גם לדעת הרמב"ם פירות שנשרו מן האילן והתייאו מהם הבעלים פטורים ממעשרות.⁵⁷

(ג) יש שהבינו מדברי הרמב"ם שהצורך לעשר מספק הוא שמא הגיעו מבחוץ פירות שאינם מעושרים, אך אם יודע בוודאות שנפלו מהאילן, אינו צריך לעשר אותם כדין הפקר.⁵⁸

(ד) ב'מראה הפנים'⁵⁹ דקדק בלשון הרמב"ם שלא הזכיר שמדובר בתאנה שמצויה ברשות

54. לדבריו פירושו אינו מיישב את הרמב"ם. יש להעיר שאם לא נתעלם מההקשר של דברי הרש"ס לעניין הפקר בית דין, מוכח שדבריו אמורים גם לעניין פירות שלא נגמרה מלאכתם. ואת דברי הרש"ס שם אפשר לבאר שכוונתו שרק בשל כך שידוע שנגמרה מלאכתם אסור לאוכלם וחייב לעשר מהם.

55. ר"י קורקוס, הל' מעשר פ"א ה"ז; חזון איש, דמאי סי' ז ס"ק ח; מרכבת המשנה, מעשר פ"ג הכ"ד; קהלות יעקב, מקדש דוד מעשרות סי' ו; כתבי קהילות יעקב החדשים, גיטין סי' לז.

56. רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פט"ו הט"ו.

57. אין בכך הכרח, משום שהראב"ד אינו טוען שהפירות הפקר, אלא שהספק היה צריך להיות 'שמא הפקירם', ובפשטות הכוונה שאין ההפקר מועיל אלא מדעת, והספק שמא הפקיר מדעת.

58. מרכבת המשנה, מעשר פ"ג הכ"ד; שער המלך, מאכלות אסורות פ"ח ה"א, כך עולה גם מן הסוברים להלן שמדובר בחצר פרטית והספק הוא מחמת הפירות שהגיעו ממקום אחר, וכך עולה מדברי מחנה אפרים, הל' מעשר פ"ג הכ"ד שהבין שלשיטת הרמב"ם הפירות אינם מופקרים ואם היו מופקרים היו הפקר (משמע) שהספק להחמיר מחמת הפירות דאנו מעלמא). וראה בספר הלכה למשה, גזילה ואבדה פט"ו הט"ו; ערוה"ש, זרעים סי' ק סעי' יד; חזו"א, דמאי סי' ז ס"ק ח; חוט שני, הל' מעשר פ"ג אות לד שתמהו על לשון הרמב"ם. בפירוש יד פשוטה לרמב"ם מעשר שם הבין שהמילים 'שמא נתעשרו' הם יסוד הספק, דהיינו שכל הספק הוא שמא נפלו פירות ממקום אחר שמעמדם הוא 'שמא נתעשרו' ולא 'ודאי נתעשרו'. ובדרך אמונה, הל' מעשר פ"ג ס"ק רנד ביאר שלפי הרמב"ם יש שני ספקות: ספק אם נפל מהתאנה והבעלים התייאו, ואף אם נפל מאחרים ספק אם עישרו.

59. מראה הפנים, הל' מעשרות פ"ג ה"ב ד"ה לא אמרו.

הרבים, אלא בחצרו, ועל כן אין כאן ייאוש כלל ופירות האילן חייבים בוודאי, אלא שיש ספק שמא אלו פירות אחרים שאינם מעושרים. כדבריו כתבו כמה אחרונים.⁶⁰ ולדבריהם הרמב"ם כלל אינו חולק שאם הפירות נפלו והופקרו נפטרו בכך. (ה) בספר 'דברי חיים'⁶¹ כתב שהרמב"ם בהלכות מעשר דיבר על מצב שבעל העץ הוא זה שאוסף את הפירות שנשרו, ולכן לא חל עליהם דין הפקר, משום שהייאוש מתבטל. אולם אם זכו אחרים חל עליהם דין הפקר ונפטרו ממעשרות. וכן כתב ה'קהלות יעקב'.⁶² (ו) הרב חרל"פ הבין שהרמב"ם החמיר דווקא במקרה זה, משום שייתכן שהזוכה לקח מן הפירות לפני שידעו הבעלים והתייאשו.⁶³

4. הכרעה למעשה

דברי הרמב"ם שחייב להפריש תרומות ומעשרות מספק מפירות שנמצאו תחת העץ - לא הובאו ב'שלחן ערוך', וכאמור, רבים מן האחרונים יישבו את הרמב"ם באופנים שונים משום שהיה ברור להם שייאוש פוטר ממעשרות.⁶⁴ כך גם עולה מדברי פוסקים שונים בני דורנו שדנו בקשר לחיוב מעשרות בגידולים המצויים בשטחים שנכבשו מן הערבים, ולכולם היה ברור שאם מעמדם כהפקר הרי הם פטורים, אף שהופקעו מהם הפירות בעל כרחם.⁶⁵

סיכום

לשיטת הסוברים שמותר לקטוף מן הזיתים מחמת ייאוש הבעלים, הם יהיו פטורים מתרומות ומעשרות. ואף שיש שביארו שייאוש או הפקר בעל כרחו אינם פוטרים ממעשרות, נראה שלדעת רוב האחרונים והפוסקים הם פטורים. לשיטת הסוברים שאסור לקטוף מן הזיתים, הפירות חייבים בתרומות ומעשרות, למרות שהבעלים אינם יכולים לשומרם.



60. אברהם יגל, הל' מעשר פ"ג הכ"ד; הרא"ה קוק, טוב רואי פסחים ו ע"ב אות מ; חידושי הגר"ז מלצר, זרעים הל' מעשר פ"ג הכ"ד; עשר תעשר, הלכה רה. הם מבארים שהרמב"ם בהלכות גזלה דיבר על תאנה ברשות הרבים ולכן פטר בפשטות. הקושי בביאור זה שהרמב"ם בפירוש המשנה כתב על תאנה שבדרך שחייב להפריש ממנה דמאי. הרב קוק שם יישב שלמעשה הרמב"ם חזר בו מפירוש המשנה. גם במקדש דוד, מעשרות סי' ו הבין שמדובר בתאנה שבחצר, אלא שבעקבות זאת ביאר שהצטברות שתי תאנים נחשבת לגמר מלאכה (כמו שאיסוף של שניים בחצר מתחייב), ועל כן נפילת שאר התאנים נחשבת להפקר לאחר גמר מלאכה.

61. דברי חיים (אורבך), ח"ב דיני אבדה סי' א.

62. כתבי קהלות יעקב החדשים, בבא מציעא סי' לד.

63. בית זבול, בבא מציעא סי' יט אות ו.

64. וכן רבים נוספים פשוט להם שייאוש פוטר ממעשרות, ראה: מהר"ם שיק, יו"ד סי' שפט; תרומת הכרי, חו"מ סי' רסב ס"ק ה; אפיקי ים, ח"ב סי' כו; מרחשת, ח"א קונטרס בענין יאוש, אות ה.

65. ראה משפטי עזיאל, ח"ו סי' צו (שלמעשה סבר שהכיבוש אינו הפקר ורק משום כך לא פטר), הרב הרצוג, פסקים וכתבים ח"ג סי' לו אף הפנה לגמרא בראש השנה טו כדי להוכיח שייאוש פוטר ממעשרות. משמע שהבין שדברי רבה 'יד הכל ממשמשין' לא נדחו מהלכה. גם בשו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' יז יצא מנקודת הנחה שאם הערבים ברחו נחשבים נכסיהם להפקר ופטורים ממעשרות, אך בסוף התשובה כתב: 'יש לדון אי מיפטרי מטעם הפקר', ולא ביאר מהם צדדי הדיון.



הרב יואל פרידמן

תרביות רקמה באוכמניות

שאלה

הכינו תרביות רקמה בחו"ל והעבירו אותן לכלים קטנים עם מצע גידול, ולאחר מכן לכלים גדולים יותר. יצוין שכל הגידול מתבצע במצע מנותק. השאלה היא לגבי מניין שנות ערלה - האם אפשר למנות שנות ערלה מהכנת תרביות הרקמה בחו"ל או שמא יש למנות את שנות הערלה רק מהעברתן למקום גידולן הקבוע בארץ.

נספח מקצועי מאת האגרונום יהודה הלר

להלן תהליך יצירת תרבית רקמה באוכמניות, בהתאם לשיחה שנעשתה עם ד"ר גיא תמיר מוולקני שבמעבדתו מבצעים יצור אוכמניות מתרבית רקמה.

התהליך

בשלב הראשון יש לקחת חומר ריבוי מצמח בוגר. לשם כך, לוקחים חיק עלה (החלק התחתון של העלה בו הוא מחובר לגבעול) עם ניצן מצמחי אוכמניות (בדר"כ באביב). לאחר מכן, לצורך שמירה על ניקיון ממחלות, עושים לו חיטויים במעבדה (ניתן לשמור איבר זה בחדר גידול זמן רב ולבצע את המשך התהליך כשרוצים).

ריבוי והתארכות

בשלב הבא, שמים את חומר הריבוי בחומר כעין ג'ל מיוחד, עם חומרי הזנה והורמונים. בתהליך זה גורמים ליצירת תאי קלוס (דומים לתאי גזע בבני אדם), ובהמשך פורצים מספר נצרים מכל עין (ניצן). מפרידים כל עין, וגורמים לה להתאריך בנפרד. בדר"כ לאחר הפיצול מעבירים כל נצר לאגר חדש, שם מתבצע שלב ההתארכות. כל התהליך לוקח לפחות 4 חודשים - חודשיים לפיצול וריבוי נצרים ועוד כחודשיים להתארכות, לאורך הרצוי (מספר סנטימטרים). שלבים אלו וגם חלק מהשלבים הבאים נעשים בכלי סגור ללא מגע עם האוויר לשמירה על סטריליות.

השרשה

ההשרשה יכולה להיעשות בשתי דרכים:

- (1) מבצעים בדר"כ את ההשרשה במצע קוקוס + כבול בתבנית קטנה (פלגים).
 - (2) השרשה במצע הג'ל. יותר מסובך לביצוע מהשרשה בפלגים.
- תהליך ההשרשה לוקח כחודש.

הקשחה

לאחר שלב זה הוא מועבר לעציץ קטן (הסופי אותו ימכרו) ומבצעים לו הקשחה עד ליצירת שתיל קטן המוכן לשתילה. עוד כחודשיים. סה"כ 8-10 חודשים מתחילת התהליך.

השלב בו מעבירים חומר ריבוי מחו"ל: נראה שעל פי רוב השתילים מועברים עם שורשים (בפלים או בג'ל), כלומר לאחר שלב ההשרשה אך לפני שלב ההקשחה. עם זאת, דבר זה יכול להשתנות בהתאם לדרישת היצרן בארץ.

הסבר לגבי הגידול בתוך מצע הג'ל ('אגר')

היתרון של האגר (ג'ל) הוא בראש ובראשונה היכולת לשים את הצמח במצע שיש בו את כל הדרוש (מים, יסודות הזנה, הורמונים) לתהליך הריבוי ללא צורך בהשקיה וכו'. הג'ל הוא מצע שיש בו סוכרים, מוכנסים בו מראש חומרים נצרכים להתפתחות הצמח ואין צריך בהמשך להחסיר או להוסיף. הוא שומר על רטיבות ולחות שמספיקות לקיום הצמח לתקופה מסוימת, כך ניתן לסגור את הצנצנת שבה הצמחים הזעירים. דבר זה חשוב כדי לשמור על הסטריליות שהיא הסיבה שמרבים בתרבויות רקמה. באדמה או בשאר מצעי גידול, צריך להוסיף מדי פעם את החומרים הנצרכים וכן הלחות הנצרכת. לפי הנראה יכולים להתפתח שורשים גם באגר, אך יותר קשה לצמח לפתח שורשים באגר מאשר באדמה או במצע גידול אחר. לא מוסיפים לאגר מים או יסודות הזנה אלא ניתן לחדש ולהחליף אותו אם חומרי ההזנה בו נדלדלו. לכן, החזקת צמח באגר דורשת החלפתו מדי פעם.

בהתאם לסיבות לעיל נראה שאי אפשר להצמיח צמח גדול בג'ל. אחת הסיבות לכך שהתפתחות של צמח היא כמובן דינמית ולכל שלב - הצרכים שלו. אי אפשר להשקות ולדשן את הצמח שמצוי בג'ל לאורך התפתחות הצמח לאור השינויים שעוברים על הצמח.

תשובה

ישנם שני נושאים שצריכים בירור: א) האם אפשר להחשיב את שנות הערלה ממקום הגידול בחו"ל אף שיש הבדל בחומרת החיוב בין ארץ ישראל לבין חו"ל. ב) האם תרבויות רקמה יכולות להיחשב כתחילת גידול, והאם האגר (ג'ל) יכול להיחשב כגוש אדמה שיכול לחיות ממנו כנדרש לגבי ערלה.

א. העברת שתילים מחו"ל לארץ ישראל

מבואר ב'שלחן ערוך'¹ שאיסור ערלה בארץ ישראל הוא מדאורייתא ובחו"ל הוא הלכה למשה מסיני אלא שבחו"ל יש קולא גדולה - הספקות מותרים. אף שבדרך כלל אפשר למנות שנות ערלה מהזריעה או מהנטיעה אם מעבירים את העץ בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו, ייתכן שזה רק כאשר לא משתנה חיוב הערלה. אך כאשר בתחילה היה חיוב ערלה מדרבנן כגון בעציץ שאינו נקוב ולאחר מכן העבירו את העץ לקרקע, יש למנות שנות ערלה מחדש גם אם העץ היה בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו.² נד"ד התברר לכאורה בסוגיה ערוכה בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב), וזו לשון הגמרא שם:

1. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' ח, עפ"י קידושין לט ע"א.

2. עיין תוספתא, ערלה פ"א ה"ג; ועיין באריכות במאמרנו 'הנחת שתילים שגדלו בעציץ שאינו נקוב על הקרקע', אמונת עתיך 131 (תשפ"א), עמ' 65-72.

רבי יאשיה מיייתי נטיעות מח"ל בגושיהן ונציב לון בארץ. רבי יונה לשכרו שנים.
רבי יוסי לשכרו רבעי.

הגמרא מספרת שר' יאשיה הביא עצי פרי שמצויים בגוש אדמה מחו"ל ונטעם בארץ ישראל. השאלה היא מה רצה ר' יאשיה להרוויח בהעברת העצים?³ נחלקו בכך ר' יונה ור' יוסי: ר' יונה סבר 'לשכרו שנים' ואילו ר' יוסי סבר 'לשכרו רבעי'. בביאור הגר"א לירושלמי מפרש שלפי ר' יונה ר' יאשיה רצה להרוויח שנות ערלה. נקודת המוצא היא שמדאורייתא אין ערלה בחו"ל, וכיוון שהתחיל בפטור לא מתחדש חיוב חדש של ערלה בעת העברת העצים לארץ ישראל. לפי ר' יוסי אין רווח מצד איסור ערלה, שכן מניין השנים ממשיך כדין העברת עץ בארץ ישראל ולכן יש לפרש שר' יאשיה רצה להרוויח את חיוב הרבעי, שכן אם אין מניין של שלוש שנים בארץ ישראל - אין חיוב רבעי.⁴ לפי רש"ס,⁵ אליבא דר' יונה אין הבדל בין העברת עץ מחו"ל לבין העברתו בארץ ישראל, ולכן כיוון שהעץ שהעביר ר' יאשיה היה בן שלוש שנים, הריהו פטור מן הערלה כשהעבירו לארץ ישראל בגוש. לפי ר' יוסי, ר' יאשיה הרוויח את חיוב רבעי וכפירוש הגר"א דלעיל.

היוצא מהנ"ל שכאשר מעבירים עץ בגושו מחו"ל לא"י, יש אומרים שפטור לגמרי מדין 'שורש פטור',⁶ והמחייבים סוברים שיש להמשיך את מניין שנות ערלה, ואם נהג ב' שנים בחו"ל חייב בשנה אחת בלבד. אמנם ה'חזון איש'⁷ כתב שבארץ ישראל מתחייב בערלה כדין ספק ערלה שבארץ ישראל אסור. וכך סיכם ה'חזון איש' את ההלכה (דיני ערלה ס"ק יח):

אילן שנעקר מחו"ל, וסלע עפר עמו, ונטעו בארץ, חייב בערלת א"י, וספיקו אסור, ומונין לו משעת נטיעתו הראשונה, ואם נטעו לאחר שנות ערלה, יש להסתפק אי חייב ברבעי, ומיהו ברבעי חו"ל יש לחייבו, אם הוא כרם.

1. הבדל בין ערלה לבין תרו"מ ושביעית

במשנה (חלה פ"ב מ"ב) מבואר שאם מעביר צמח עם עפר מחו"ל לארץ ישראל, חייב בתרומות ומעשרות ובשביעית. וזו לשון המשנה: 'עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ חייב במעשרות ובשביעית'. ומבאר ב'משנה ראשונה' (ד"ה עפר) שכיוון שהצמחים יונקים גם מאדמת ארץ ישראל לכן חייבים בתרו"מ; וזו לשונו: 'דקמ"ל הכא אפילו זרע בעפר חו"ל ויונק מעפר חו"ל הואיל שהוא בארץ - חשוב כארץ...'. ולכאורה יש לשאול: מאי שנא מדין ערלה שפטור בכהאי גוונא מן הערלה כמבואר לעיל, שר' יאשיה העביר את העץ בגושו מחו"ל לא"י? בספר 'תורת הארץ' (קליעוס) הסביר שדין ערלה שונה מדין תרומות ומעשרות ושביעית בכך שבערלה סיבת החיוב היא מעשה הנטיעה, וכיוון שהעבירו עץ עם גוש האדמה שסביבו - אין כאן מעשה נטיעה, ולכן פטור. וזו לשונו:

... ושם היה יכול לחיות מעפר חו"ל ובודאי גם באילן הדין כן אם היה נטוע בחו"ל

3. עיין פתחי תשובה, סי' רצד ס"ק יג שהביא מ"ש בלבושי שרד שלא התירו העברה בגוש אלא בדיעבד, אך מירושלמי דידן נראה להיפך.

4. כי בחו"ל אין חיוב נטע רבעי, ע"י שו"ע, שם סעי' ז; וע"ע שם, סוף סעי' כג.

5. וכן פירש מהר"א פולדא; וכעין זה בפירוש הפני משה אלא שמסביר אליבא דר' יונה שהיה פטור מן הערלה כי לדעת ר' יאשיה פטור מן ערלה בחו"ל או שחייב רק מדרבנן בלבד.

6. לפי ביאור הגר"א לירושלמי שם. ועיין חזו"א, ערלה סי' א ס"ק יא.

7. חזו"א, שם.

ועקרו עם הגוש שסביבותיו שיכול לחיות ממנו ונטעו באר"י לענין שביעית ותרומ"מ דינו כאר"י ממש ולענין ערלה שאני דחויב ערלה תלוי בהנטיעה וכיון שהנטיעה היתה בחו"ל ולא היה אח"כ נטיעה חדשה באר"י לא נתחדש ע"ז שום חיוב אף שעתה גדל באר"י...

לאור הנ"ל יש להשיב על סתירה לכאורה בפירושי הגר"א. הגר"א משנה את הגרסה של התוספתא (ערלה פ"א ה"ג): 'נטעו בעציץ שאינו נקוב נשבר וחזר ונטעו בעציץ נקוב - חייב' ואת הדין שמובא שם: 'אם יכול לחיות...' העמיד כפסקה עצמאית.⁸ ולדבריו אם היה במצב של פטור ונשבר העציץ - מתחייב בערלה. מאידך גיסא כשמעביר את העץ עם גוש אדמה מחו"ל, שהוא מקום פטור לארץ ישראל שהוא מקום חיוב - פטור מדין 'שורש פטור' - פוטור'. והתשובה היא שבהעברה של העץ מחו"ל לאר"י, כיוון שהעץ היה בגוש אדמה לא השתנה שום דבר מבחינת הקשר לקרקע, וכל השינוי אינו אלא שינוי דיני בלבד. אין כאן נטיעה חדשה ולכן אין כאן סיבת חיוב חדשה בערלה. מה שאין כן בעץ שהיה נטוע בעציץ שאינו נקוב, ונשבר העציץ - התחבר העץ לקרקע ולכן נחשב כנטיעה שמחייבת בערלה.⁹ והרצ"פ פראנק כתב כן בפירוש בשו"ת 'הר צבי'¹⁰ ומסביר כנ"ל שכאשר מעביר עץ מעציץ שאינו נקוב לעציץ נקוב, אין לפטור מטעם 'שורש פטור' שכן סיבת החיוב בערלה היא הנטיעה, ועל כן חייב. וזו לשונו:

... וכל עיקר הפטור בעציץ שאינו נקוב הוא מטעם דלאו נטיעה היא וגבי חיוב ערלה ונטעתם כתיב וא"כ נמצא דבשעה שהוא מעבירו לארץ או לעציץ נקוב ומשתרש מחדש ההיא שעתא אתחלתא דנטיעה...

ב. האם יש להחשיב תרבות רקמה כמצע גידול לנטיעה

נחלקו הפוסקים בדין עץ פרי שנטוע בעציץ שאינו נקוב שמנותק לגמרי מן הקרקע כדוגמת עציץ של מתכת, ובימינו עציץ המונח על יריעת פלסטיק. הארכנו בעניין זה במאמרנו,¹¹ וכאן נתייחס לכך רק בקציר האומר. הרש"ז אוירבך והר"ש ישראל סברו שיש להתייחס לעציץ שאינו נקוב כאל ספק לעניין חיוב ערלה, וייתכן שפטור לגמרי.¹² אך אנו נקטנו כחזון איש¹³ שיש חיוב ערלה מדרבנן וגוזרים איסור בעציץ שאינו נקוב אטו נקוב. אלא שברור שיש מקום לגזור בעציץ שאינו נקוב רק כאשר הוא דומה לעציץ נקוב. וכיון שאנו רואים שבערלה סיבת החיוב היא הנטיעה באדמה ובערלה יש דין ייחודי שרק

8. ראה מאמרנו, אמונת עתיך שם.

9. ואמנם להלן יוסבר, לדעת הגרשז"א שלא הנטיעה דווקא היא המחייבת אלא כל פעולה שהופכת את הצמח לחי באופן עצמאי - מכל מקום גם לדעתו כשמעביר צמח בגוש מחו"ל לארץ ישראל לא נעשית שום פעולה ממשית בצמח, וכל השינוי הוא דיני בלבד. אך כאשר מעביר מעציץ שאינו נקוב לנקוב וכדומה עושה פעולה ממשית בצמח, ומעת ההעברה הצמח יונק מקרקע עולם.

10. שו"ת הר צבי, זרעים ב סי' יד.

11. אמונת עתיך, שם.

12. מנחת שלמה א, סי' ע עמ' ת; שם, סי' מא אות ד; חוות בנימין א, סי' ב עמ' יב; וע"ע מנחת יצחק, ח"ח סי' צב ס"ק ד.

13. חזו"א, דיני ערלה אות לב.

כאשר העץ מצוי בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו, ממשיך החיוב ומניין שנות ערלה, כמבואר במשנה (ערלה פ"א מ"ג) - מתעוררת השאלה מה הם הקריטריונים והפרמטרים שקובעים שהעץ מצוי בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו? מהי אדמה שיכולה להיחשב כמקום שהעץ נטוע בו.

אנשי המקצוע מסבירים שיש לאדמה שני פקטורים: א) עיגון הצמח. ב) הזנת הצמח. כאשר צמח מצוי בעציץ, עיגון הצמח מתקיים על ידי האדמה שמצויה בעציץ ואילו את חומרי ההזנה מקבל הצמח מן האדמה שבעציץ וכן מן היניקה של הצמח מן האדמה עליה מונח העציץ. אך פעמים שמצע הגידול של הצמח הוא אינרטי (כגון חול, טוף, או כבול) והצמח מקבל את חומרי ההזנה בצורה מלאכותית על ידי המגדל ולא ממצע הגידול שהוא מצוי בתוכו. אמנם בעציץ נקוב הצמח יונק גם מ'קרקע עולם'.

השאלה שנשאלת אם כן היא האם ייתכן להחשיב את הצמחים שהחלו להתפתח מתרבויות רקמה ומצויים בתוך ג'ל כצמחים ששתולים ונטועים במצע גידול. אם כן ייתכן להחשיב את הצמחים שמצויים בג'ל כדין עציץ שאינו נקוב, ואם נעביר את הצמחים עם הג'ל שמסביבם (גוש אדמה שיכול לחיות ממנו) לעציצים יותר גדולים עם אדמה, כי אז נתחיל את מניין שנות הערלה, משלב מסוים שנצטרך לקבוע, בעוד הצמחים מצויים עדיין בתרבויות רקמה. וכאמור העובדה שייצור תרבויות הרקמה נעשה בחו"ל אינו מעכב את המשך מניין שנות ערלה.

1. גידולי מים

הפוסקים דנו איך להתייחס לגידולי מים. שאלה זו נשאלה לפני כ-300 שנה ונידונה על ידי הרב יונה נבון בשו"ת 'נחפה בכסף'¹⁴ וכן ע"י הרב אברהם מיוחס בשו"ת 'שדה הארץ'.¹⁵ השאלה המעשית הייתה בהקשר להשרשה של ענף חבצלת וגידולו בצנצנת מים עם מעט עפר. לדעת שניהם יש לאסור גם בשביעית בזמן הזה, כדין עציץ שאינו נקוב, שכן גזרו גם בשביעית 'אינו נקוב אטו נקוב'. מו"ר הרב יעקב אריאל¹⁶ מציין ששניהם הדגישו שמלבד המים היה גם קצת עפר בצנצנת, וזו הסיבה המרכזית שבגללה הם אסרו. אך כאשר הגידולים הם במים לבדם, אין זו זריעה ואין זו מלאכה בשביעית וגם פטור מחיוב תרומות ומעשרות. אמנם הרצ"פ פראנק¹⁷ דן בגידולי מים בשביעית, כפי שמקובל בחקלאות המודרנית. גידול זה הוא במים בלבד ללא תוספת אדמה ואף על פי כן הרצ"פ פראנק אוסר בשביעית ומחייב בתרומות ומעשרות, שכן לדעתו 'מיא כארעא סמיכתא' ואף כשזה במנותק מן האדמה יש לגזור 'אינו נקוב אטו נקוב'. עיקר ביסוסו של הרצ"פ פראנק הוא על תשובת הרדב"ז¹⁸ שמתייחס לדברי הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ח ה"ב): 'השורה חטיין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע'. הרדב"ז מסביר שמדובר בשורה את החיטים והשעורים במים זמן רב, וכיוון שהשריה היא ההכנה לזריעה, לכן פעולה זו היא תולדה של זורע. בהמשך לכך סובר הרצ"פ פראנק שגידולי מים בשביעית

14. שו"ת נחפה בכסף, ח"א יו"ד סי' ה.

15. שו"ת שדה הארץ, ח"ג סי' כח.

16. שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' מז, עמ' 381-384.

17. שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' לא.

18. שו"ת הרדב"ז, ח"ה סי' א'תריא.

אסורים, כיוון שפעולת נתינת הזרעים או הצמחים אינה לצורך הכנה לזריעה אלא לצורך הצמחה ממש כמו בזריעה רגילה. וזו לשונו:

יש מקום לחקור ולומר דדוקא בזריעה של הכנה מחלק הרמב"ם בין חיוב שבת לשביעית כיון דהשריה במים אינה מגדלת פירות אלא רק הקדמה לזריעה שיהיו מוכנים להזרע בארץ אחרי השרייה בכה"ג אין מקום לחייב בזה משום שביעית דנהי דחשיב מלאכה מעין זריעה שחייבין עליה בשבת אבל עכ"פ עבודת קרקע איננה וי"ל דמה"ט מתיר הרמב"ם לשרות זרעים במים כדי לזרועם במוצאי שביעית אבל בנ"ד שהזריעה היא במים ולא משום הכנה והקדמה לזריעה שניה אשר יזרע אח"כ דזריעה הזאת שנתחדשה בזמן האחרון היא מצמחת פירות גמורין ואין זה בגדר הכנה לזריעה אלא אדרבה זריעה זו מביאה להם יכול יותר מזריעה שבקרקע ממש, זה לא מבואר ברמב"ם שזריעה זו מותרת גם בשביעית...

הרצ"פ פראנק מדגיש שיש להחשיב את נתינת הזרעים במים בגידולי הידרופוניקס כזריעה כי בשיטה זו הזרעים נותנים פירות ומסוגלים להוציא יכול אף יותר גדול מן המקובל בזריעה רגילה. סיכומם של דברים, יש מחלוקת הפוסקים איך להתייחס לגידולי מים, ואף הרצ"פ פראנק שאוסר זהו מפני שמתקבל יכול רגיל (ואף למעלה מזה) בשיטת גידול זו. ובנד"ד יש לברר אם ניתן לגדל עץ פרי בתוך הג'ל ששימש את תרבויות הרקמה. האם ניתן יהיה לקבל פירות מן העצים שגדלים שם. אם לאו מסתבר שהשרשה בג'ל לא תיחשב כזריעה בניגוד לגידולי מים שנידון לעיל.

ולענ"ד יש להבחין הבחנה נוספת בין דין ערלה לבין הנידון בפוסקים לגבי גידולי מים. הם דנו לעניין שביעית, תרומות ומעשרות וכלאיים. השאלה שהם דנו בה היא האם יש להחשיב את מעשה נתינת החבצלת במים או את הגידול בשביעית כפעולה של זריעה האסורה בשבת, שביעית וכלאיים. אך לעניין ערלה אין אנו דנים על מעשה הנטיעה אלא על היות העץ נטוע באדמה, כפי שנאמר במפורש בפסוק (ויקרא י"ט, כג): 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל...' - ונטעתם בארץ, ולאחר שהעץ נטוע יש למנות שנות ערלה. כבר הזכרנו במקום אחר¹⁹ שדעת הרבה פוסקים שמניין שנות ערלה מתחיל מהקליטה של הצמח. נמצא שלא מעשה הנטיעה - כמעשה - הוא הגורם, אלא התוצאה - היות העץ נטוע. לכן הגרש"ז אוירבך²⁰ מגדיר שלא מעשה הנטיעה מחייב אלא הפיכת העץ לצמח עצמאי, והוא מוכיח זאת מן ההברכה, שדי בניתוק הילדה מן האם כדי לחייב את הילדה במניין חדש של ערלה. לכן נראה שגם הרצ"פ פראנק שמתייחס לפעולת הזריעה במים כמעשה זריעה יודה שלעניין ערלה - פטור כי על כל פנים העץ אינו נטוע בארץ.

2. גזירת 'אינו נקוב אטו נקוב'

כיוון שכאמור נקטנו שיש איסור ערלה מדרבנן בעציץ שאינו נקוב שכן גוזרים 'עציץ שאינו נקוב אטו נקוב' - המבחן צריך להיות לכאורה האם ייתכן לנקב את הכלי שיש בו ג'ל ולהעמידו על הקרקע כפי שנמצא עציץ נקוב על קרקע עולם. האם הצמח שגדל בג'ל יינק גם מקרקע עולם? האם ציור זה אפשרי בכלל מבחינה טכנית? אם אין הדבר אפשרי, לכאורה אין סיבה לגזור אינו נקוב אטו נקוב.

19. עיין שם במאמרו, אמונת עתיך 131.

20. מנחת שלמה, ח"א מעמ' תד.

מבירור עם אגרונום המכון ד"ר מרדכי שומרון התשובה לשאלה לעיל היא כדלהלן. תרבות הרקמה גדלה במערכת סגורה בתוך כלי / צנצנת סגור מכל צדדיו כדי למנוע חשיפה לוירוסים והצמח ניזון בצורה מלאכותית מן הג'ל. כדי לבחון את השאלה שהעלינו אנו מדברים רק על מקרה שהצמח שהתחיל להתפתח מתרבות הרקמה, ועבר כבר את התהליכים עד ליצירת מערכת שורשים של הצמח בג'ל. אם נניח את הכלי עם תרבות הרקמה על האדמה ונחזור את תחתית הכלי, כי אז אם האדמה שמתחת יבשה, יתבצע תהליך פיזיקלי והאדמה תספוג את הלחות של הג'ל, והצמח שבכלי ימות. רק אם האדמה תהיה רטובה דיה לא יתבצע התהליך הפיזיקלי הנ"ל ואז תיתכן השרשה של הצמח באדמה. בזה שונה הנחה של כלי או עציץ עם גוש אדמה על הקרקע. במקרה זה לא יתבצע תהליך פיזיקלי של ספיגת הלחות של גוש האדמה אלא יחל תהליך בוטני של השתרשות הצמח באדמה כשזה מחפש מקורות מחייתו באדמה שמתחתיו. לסיכום, הסיכוי של השתרשות הצמח בתרבות רקמה שמונחת על האדמה הוא קטן הרבה יותר וסיכויי שרידותו אף הם קטנים בהרבה מצמח שנמצא בתוך גוש אדמה. לאור הנ"ל ספק גדול אם כשהצמח מצוי בג'ל יש מקום לגזור 'אינו נקוב אטו נקוב', וממילא לא מתחיל מניין שנות ערלה אפילו מדרבנן אלא בעת שמעבירים את הצמח מן הג'ל לאחר ההשרשה למצע גידול מאדמה, או מצע גידול אחר כגון קוקוס כבול ועוד.

3. גוש אדמה שיכול לחיות ממנו

נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ג): 'אילן שנעקר והסלע עמו שטפו נהר והסלע עמו אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב', וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצד סעי' יט): אילן שעקרו רוח או שטפו נהר והוליכו למקום אחר, ומהעפר שסביב שרשיו עמו, והוסיף עליו שם עפר ונשרש שם בארץ, אומדים אותו אם היה יכול לחיות בעפר הראשון שבא עמו בלא תוספת עפר אחר, הרי זה כנטוע במקומו ופטור מהערלה. ואם לאו, חייב.

כלומר שכדי להמשיך את מניין שנות הערלה צריך שיהיה גוש אדמה מסביב לעץ. גם אם אפשר לשמור על הצמח באמצעים מלאכותיים - אין בכך ד'. צריך שיהיה גוש אדמה מסביב לשורשי העץ, והסיבה לכך - כדברי ה'שלחן ערוך' - 'הרי זה כנטוע במקומו'. העובדה שיש מסביב לשורשים גוש אדמה מחשיב את העץ כאילו נטוע במקום הראשון. בנד"ד תרבויות היו בג'ל, ולאחר מכן העבירו את הצמחים הזעירים למצע גידול כגון אדמה טוף או כבול. גם אילו הייתי מסיק שהג'ל נחשב כמצע גידול והייתי סובר שהשתיל נחשב שתול והייתי מתייחס לג'ל כאל גוש אדמה שיכול לחיות ממנו, הרי בעת ההעברה למצע הגידול, חלק גדול מן הג'ל שהיה סביב השורשים בוודאי נזל או הוסר, ולכן ברור שההכנסה למצע הגידול החדש - כמוה כנטיעה חדשה, וממילא מחייבת במניין חדש של ערלה.

סיכום ומסקנה

נראה שלא ניתן להתחיל למנות שנות ערלה מהשלב בו הצמח גדל בתרבות הרקמה, אלא מהשלב בו הצמח הועתק למצע גידול סטנדרטי.





הרב יעקב זיסברג

רב נחשון גאון - מעולם לא פקעה זכותנו על ארץ ישראל

הקדמה

הקנייה אגב קרקע - 'קנין אגב', שהיא אחת הדרכים להקניית מטלטלין מבלי לבצע בגופם משיכה או הגבהה, מבוססת על ההנחה שיש קרקע למקנה, ואגב אותה קרקע נקנים המטלטלין. השאלה הנשאלת, מה יהיה על אלה שאין להם קרקע? בתחילת תקופת הגאונים מצאנו פתרון מחודש, שאף מי שאין לו קרקע יוכל להקנות מטלטלים אגב ארבע אמות שיש לו בארץ ישראל. תשובה זו מצאנו אצל רב הילאי שהיה גאון סורא;¹ אצל רב צמח בן פלטוי גאון, גאון פומבדיתא,² ובתשובת רב נחשון בר צדוק גאון, גאון סורא; ועוד.³ בדברינו להלן נדון בתשובת רב נחשון גאון שהיא המפורטת ביותר, הובאה בראשונים ודנו בה האחרונים. המסקנה העולה מתשובה זו היא: מעולם לא פקעה זכותנו על ארץ ישראל, גם בזמן שהארץ נכבשה והייתה בידי נכרים.⁴

א. תשובת רב נחשון גאון

בתשובה לשאלה שנשלחה אליו, קובע רב נחשון גאון שיכול כל אדם מישראל להקנות מטלטלין בשטר אגב-קרקע, גם אם לכאורה אין לו שום קרקע, הואיל וכל יהודי יש לו ד' אמות בארץ ישראל, והריהו נחשב לבעל-קרקע. לדבריו, גם בזמן שארץ ישראל גזולה היא מאתנו בידי אומות העולם, לעולם לא יוכל שום כיבוש להפקיע מישראל את קניין ארץ ישראל. וזו לשונו:⁵

1. תשובות הגאונים, הרכבי ס' קצט.
2. תשובות הגאונים, אסף מדעי היהדות ח"ב ס' נה.
3. סקירה מפורטת ראה: נחום רקובר, השליחות וההרשאה במשפט העברי, ירושלים תשל"ב, פרק שביעי 'הקנאה אגב קרקע על ידי מי שאין לו קרקע', תקופת הגאונים - עמ' 254-269. על נושא זה בכלל, בתקופת התלמוד, בתקופת ראשונים, האחרונים והפוסקים, עמ' 253-306. לתשובות גאונים נוספות ראה: הרב ישראל שציפאנסקי, ארץ ישראל בספרות התשובות, ירושלים תשכ"ז, ח"א פ"ד - 'קנין אגב קרקע שיש לכל אחד מישראל', עמ' כו-לב.
4. ראוי לציין כבר בהקדמת הדברים כי חידוש זה לא נתקבל על דעתם של הרבה גאונים וראשונים, מפני שהוא לא נזכר במשנה ובתלמוד, וגם משום שראו בזה הערמה גדולה יותר מדאי. ראה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, עמ' רעז-רעה; נחום רקובר, סיכום: עמ' 306-307. אולם יש להבחין בין הבעיות המשפטיות הפרטיות שבחידוש זה שנדון בהן להלן, כשהקרקע אינה ידועה ומוגדרת למקנה ולקונה; לבין העיקרון שעליו מבוססים דברי הגאונים הללו, שבהחלט ייתכן שיש לגביו הסכמה רחבה יותר, כדלהלן.
5. הובאה בשו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג תרנ"ה, מהדורת משה א' בלאך, ס' תקלו. על הנוסחאות והגרסאות בדבריו ראה, נחום רקובר, השליחות וההרשאה במשפט העברי, ירושלים תשל"ב, עמ' 257-258. רב נחשון בר רב צדוק גאון סורא בשנות ד"א תרל"א-תרל"ט (871-879 למניינם) בערך, אחר רב

וששאלת, הני שטרות דכתיב בהו אגב ד' אמות בחצרי, מי שאין לו קרקע כיצד היא עושה שטר פסול... אלא הכי פירושא, דקים להו לרבנן דאין כל אחד מישראל שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל. ואם תאמר נטלוה ישמעאלים ואנו בגלות, קיימא להו לרבנן דקרקע אינה נגזלת, ובחזקת ישראל היא, וארץ ישראל נקראת על שם ישראל, דאפילו בזמן שישראל שרויין על אדמתם אין להם רשות למסור שדותיהן לצמיתות שנאמר: והארץ לא תמכר לצמיתת (ויקרא כה, כג), וכתוב: לה' הארץ ומלואה (תהילים כד, א), ועתידין אנו לחזור ולירש אותה.

ניתן להביא סיוע לדבריו מהכתוב 'וכל הארץ הזאת אשר אמרתי אתן לזרעכם ונחלו לעלם' (שמות לב, יג). הנצי"ב בפירושו 'העמק דבר' (שם) כתב: 'דמשמעו שאין לה הפסק, ואפילו בשעה שגולים ממנה, הרי היא שלהם, אלא שגולים ממנה'. לפי פירוש זה ישנו מקרא מפורש כדברי רב נחשון גאון שלכל יהודי בכל דור ודור יש בעלות של ד' אמות קרקע בארץ ישראל.⁶

ב. ההסברים בדבריו

דבריו של רב נחשון גאון הובאו בראשונים⁷ ובאחרונים. רב נחשון גאון שאל: איך הקניין יכול לחול, הרי הארץ כבושה על ידי הגויים - 'נטלוה ישמעאלים ואנו בגלות'. להבהרת שאלתו יש להקדים:

א) יש דעות שקרקע גזולה שנתייאשו ממנה הבעלים נקנית לגזול.⁸
 ב) כיבוש מלחמה מקנה את הקרקע לכובש שהרי 'עמון ומואב טהרו בסיחון' (גיטין לח ע"א).⁹

על פי שתי סיבות אלו לכאורה אין אפשרות להקנות ארבע אמות בארץ ישראל, שהרי היא כבושה בידי האומות. על כך משיב רב נחשון גאון: 'והארץ לא תמכר לצמיתת (ויקרא כה, כג)... ועתידין אנו לחזור ולירש אותה'. האחרונים עסקו בביאור דבריו. בגיליוני הש"ס הסביר מדוע אין כאן ייאוש בעלים, הרב קוק וב'קובץ שיעורים' הסבירו מדוע כיבוש מלחמה אינו קונה. להלן נביא את דבריהם ונדון בהם, ובמסקנה ההלכתית המעשית היוצאת מהם.

1. הרב יוסף ענגיל

כך כתב הרב יוסף ענגיל ב'גליוני הש"ס' (בבא בתרא מד ע"ב ד"ה שם תוד"ה דלא):
 ומה שכתב [רב נחשון]: דאפילו ישראל אין להם רשות למכור לצמיתות שנאמר: והארץ לא תמכר לצמיתת... כוונתו, דמזה ראינו דארץ ישראל היא עדיין של ה' יתברך, ולא ניתן גם לישראל נתינה חלוטה מדלא ניתן להם הכוח למכור לצמיתות,

עמרם גאון, גם בנו רב האי הגיע לגאונות בישיבת סורא. רב נחשון חיבר פירושים למסכתות והשיב הרבה תשובות.

6. הרב משה צוריאלי, דרישת ציון, בני ברק תשס"ו, פרשת תשא, עמ' 60. והוסיף: 'ואפילו הלויים יש להם חלק בקרקע מפני ערי הלויים'.

7. לדוגמה: תוס', בבא בתרא מד ע"ב, ד"ה דלא הוה ליה ארעא מעולם.

8. תוס', בבא בתרא מד ע"א ד"ה דוקא בשם ירושלמי.

9. עיין שם בתוס' ד"ה אבל, שכתבו שכיבוש מלחמה קונה עבדים.

כמו שהוא בדבר שהוא שלו לגמרי, וכתוב - לה' הארץ. ועל כן כיוון דהארץ של ה' יתברך עדיין הו' ליה לגבי ישראל גופייה רק כעין משולחן גבוה קזכי; ולמי שאין הגבוה נותנו הו' ליה לגביה של ה' יתברך לגמרי ואי אפשר שיזכה בו כלל, ועיין גיטין מז, ע"א.

ומה שכתב: ועתידין אנו לחזור ולירש אותה, כוונתנו להחזיק הסברא הקדומה דקרקע אינה נגזלת, ועל כן כיוון דיש דעות דיאוש מועיל גם בגזילת קרקע, לכן כתב דאין כאן יאוש כיוון דעתידין אנו לחזור עליה.

רב נחשון גאון מבסס את דבריו על העיקרון ההלכתי שקרקע אינה נגזלת. הרב יוסף ענגיל עומד על הצורך בשני נימוקים שהזכיר רב נחשון גאון בדבריו: (א) הפסוק 'והארץ לא תמכר לצממת'; (ב) 'עתידין אנו לחזור ולירש אותה'. ומבאר את הצורך בשני הנימוקים כך: למרות שאנו בגלות והארץ נטלוה הישמעאלים, היא עדיין בחזקת ישראל מפני שקרקע אינה נגזלת. שהרי אפילו בזמן שישראל שרויים על אדמתם אין להם רשות למסור שדותיהם לצמיתות שנאמר 'לה' הארץ ומלואה', מוכח שהארץ היא של ה' יתברך. והסיבה, מפני שארץ ישראל לא ניתנה לישראל נתינה חלוטה, שהרי אין הם יכולים למכור אותה לצמיתות שנאמר 'והארץ לא תמכר לצממת', וכשמגיע יובל חייב הקונה להחזיר את הקרקע למוכר, לכן היא בידיהם רק כעין משולחן גבוה קזכי; ומכיוון שהיא של ה' יתברך, היא אינה יכולה להיות של הגויים גם אם הם כבשו אותה. ולמרות שיש דעות כי ייאוש מועיל בגזילת קרקע, כאן אין ייאוש 'כיוון דעתידין אנו לחזור עליה'.

2. הרב קוק

הסבר נוסף כתב הרב קוק,¹⁰ ובדבריו התייחס גם למשמעות נוספת בדברי רב נחשון גאון לפסוק 'והארץ לא תמכר לצממת'. וזו לשונו:

לעולם לא יוכל שום כבוש להפקיע מישראל את קנין ארץ ישראל, גם אם נניח שכיבוש נחשב לקניין המפקיע אצל כל העמים וארצותיהם; כי רק ארץ אשר יש בידי הבעלים למסור אותה לידי אחרים, ברצונם, אם הם מסכימים לזה, יכול אולי גם איזה כבוש להפקיע, אבל לארץ ישראל וקשורה עם ישראל ישנו כוח עליון, כוח אלקי, אשר לא ניתן להפקעה גם ברצונם של הבעלים, כדבר ה' והארץ לא תמכר לצממת כי לי הארץ (ויקרא כה, כג), קל וחומר ששום כוח של אלמות לא יוכל להפקיע את קניינו הנצחי.

בדברים שאמר בעל-פה הוסיף:¹¹

אמנם הלכה היא, שגם אם הקרקע אינה נגזלת, הרי היא נכבשת, וכיבוש במלחמה נחשב לקניין על-פי דין, ויפה כוחו להפקיע את זכות הבעלות, אבל הלכה זו

10. בהקדמתו לספר של ד"ר ראובן גפני, זכותנו ההיסטורית-המשפטית על ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ג; הסכמות הראי"ה, ירושלים תשמ"ח, סי' פז, עמ' 107.

11. בנאום שנשא בחנוכת בית הקרן הקיימת לישראל בירושלים בקיץ תר"ץ (1930 למנינים) ונתפרסם ב'הד', סיון תר"ץ; מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ח, נאום על ישוב א"י (קנין קרקע), עמ' 252-253; הרב משה צבי נריה, מועדי הראי"ה, ירושלים תשע"ה, 'חבלי הגאולה', עמ' 386-387; הסבר על פי אותו עיקרון בסגנון אחר נמסר על ידי הרב משה מאיר ישר, החפץ חיים חייו ופועלו, ח"ג, תל-אביב תשכ"א, עמ' תתכג. לשאלת הרב ישראל שציפאנסקי אמר לו הרב ישר ששמע הסבר זה מפי הגרא"י קוק (ארץ ישראל בספרות התשובות, ח"א, עמ' כז הערה 6).

שקניין באמצעות כיבוש, יכול הוא להפקיע בעלות, אמורה היא רק במקום שקניין רגיל של כסף כוחו יפה להפקיע בעלות, ודמים תרתי משמע: א) נתינת כסף. ב) על ידי נתינת דמים בחירוף נפש על הכיבוש. לכן בקרקע שמועיל בה קניין דמים, כלומר הכסף, מועיל בה גם קניין דמים [של חירוף נפש].¹² אולם בארץ ישראל שבה הדין והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ, ואין מועיל בה גם קניין כסף להפקיעה מבעליה, משום כך אין גם כוח בדמים שהנכרים שפכו על כיבושה להפקיעה מיד בעליה.

ישנו הבדל בין הסבר הרב יוסף ענגיל להסבר הרב קוק. הרב יוסף ענגיל דן בדברי רב נחשון גאון, בגדרי דיני קניין גזילה, ומסביר מדוע במקרה זה קרקע אינה נגזלת. לדבריו, ארץ ישראל תהיה לעולם בחזקת ישראל מפני שארץ ישראל לא ניתנה לישראל נתינה חלוטה, והיא אינה שלהם אלא של הקב"ה, לכן אינה יכולה להיות ארצם של הגויים גם אם הם כבשו אותה. לעומתו, הרב קוק מתייחס לדברים מצד דיני קניין כיבוש, ומסביר בדברי רב נחשון גאון, מדוע כיבוש מלחמה של הגויים אינו מועיל בקרקע. לדבריו, רק בקרקע שמועיל בה קניין דמים-כסף, מועיל בה גם קניין של כיבוש מלחמה, אולם בארץ ישראל שאין מועיל בה קניין של כסף - 'כי לי הארץ' - אין הכיבוש יכול להפקיע מישראל, שהרי הכיבוש גם הוא סוג של קניין. לכן הרב יוסף ענגיל מסביר גם את המשפט האחרון בדברי רב נחשון: 'ועתידין אנו לחזור ולירש אותה', לפי הדעות שייאוש מועיל בגזלת קרקע, כאן אין יאוש 'כיוון דעתידין אנו לחזור עליה'. הרב קוק אינו מתייחס כלל למשפט זה, כי עיקר דבריו נאמרו ביחס לשלילת תוקף הכיבוש של הגויים במלחמה בלבד. וייתכן שהרב קוק יסביר שגם משפט זה בא לבאר מדוע הכיבוש אינו מועיל, כהסברו של ה'קובץ' שעורים' להלן.

רב נחשון גאון כתב:

ואם תאמר נטולה ישמעאלים?... קרקע אינה נגזלת ובחזקת ישראל היא, וארץ ישראל נקראת על שם ישראל.

העיר על כך הרב פרופ' נחום רקובר¹³ שבמשפט זה יש תשובה לשאלת ה'חזון איש'¹⁴, אם 'נשתקע שם בעלים'¹⁵ קונה? רב נחשון משמיענו כי שם בעלים לעולם לא נשתקע.

3. הרב אלחנן וסרמן

מהסברו של הרב אלחנן וסרמן לדברי התוס' (בבא בתרא מד ע"ב ד"ה דלא) עולה הסבר נוסף. שיטת רב נחשון גאון הוזכרה בתוס' (מבלי שהזכירו אותו בשמו) ותוס' הקשו עליה. וזו לשונם:

מכאן תשובה לאומרים דמה שנהגו לכתוב בהרשאות: ונתתי לו ארבע אמות בחצרי, אע"ג דלית ליה קרקע, משום דאין לך אדם שאין לו ארבע אמות בארץ ישראל דקרקע אינה נגזלת... דהכא משמע דאפשר דאין לו קרקע.

12. שהרי הכיבוש אינו אלא צורה מסוימת של קניין, ואין לו עדיפות מהותית על קניינים אחרים, ומכאן שבמקום שקניין רגיל אינו יכול להפקיע בעלות, גם כיבוש-מלחמה אין בכוחו להפקיעה.

13. ראה הערה 3.

14. חזו"א, חו"מ סי' א אות כז.

15. ירושלמי, כלאים פ"ז ה"ד; רמב"ם, הל' כלאים פ"ה הל' ט-י.

הרב אלחנן וסרמן ב'קובץ שעורים' (ח"א בבא בתרא אות קצב עמ' רמג) הקשה על דברי ה'אומרים' שהזכירו התוס'. וזו לשונו:

וקשה, דהא בכיבוש מלחמה קונה גם כן עכו"ם מישראל (גיטין לז, א), וכן מבואר ברמב"ם (בהלכות בית הבחירה פ"ו הט"ז)? ולדברי התוספות צריך לומר, דשאני ארץ ישראל שאנו מובטחים שתחזור לנו בביאת הגואל אשר נחכה לו בכל יום שיבוא.

הרב וסרמן הקשה, כיוון שכיבוש על ידי מלחמה נחשב לקניין שמפקיע את זכות הבעלות, מדוע לא יקנה העכו"ם מישראל? ותירץ, שכיבוש ארץ ישראל שונה מכל כיבוש מלחמה אחר משתי בחינות: א) יש לנו הבטחה שתחזור לנו הארץ בביאת הגואל. ב) אנו מחכים לגואל בכל יום שיבוא. משמעות דבריו לדיני הקניין היא שאין לך אדם מישראל שאין לו קרקע בארץ ישראל ואין כיבוש המלחמה של העכו"ם קונה. ומכיוון שהבטחתו של הקב"ה כאילו היא עשויה, אין לכיבוש הארץ בידי נכרים משמעות של קניין ואין כיבוש המלחמה של הגוי קונה.¹⁶ נראה שתשובת רב נחשון גאון לא הייתה לפני הרב אלחנן וסרמן וכל דבריו הם סברות שלו (ואכן הוא מייחס את הדברים לתוס' ואינו מזכיר שמקור שיטה זו הוא בתשובת רב נחשון גאון), שהרי רב נחשון גאון כתב בעצמו את התנאי הראשון שהזכיר ה'קובץ שעורים' בסוף דבריו: 'ועתידין אנו לחזור ולירש אותה'.¹⁷ בנוסף, כפי שראינו לעיל, הרב קוק הקשה את אותה קושיה, ותירץ תירוץ אחר שהתבסס על הפסוק שהוזכר בדברי רב נחשון גאון: שבארץ ישראל שבה הדין 'והארץ לא תמכר לצמתת כי לי הארץ', אין מועיל גם קניין כסף להפקיעה מבעליה, משום כך אין גם כוח בכיבוש - בדמים שהנכרים שפכו על כיבושה, להפקיעה מיד בעליה. לעומתו, ה'קובץ שעורים' לא הזכיר כלל את דברי רב נחשון וסברותיו בדבריו.

לסיכום: הרב יוסף ענגיל ב'גליוני הש"ס', תירץ את הטענה הראשונה שייאוש מועיל בגזילת קרקע, כאן אין ייאוש כיוון שעתידיים אנו לחזור אליה ולירש אותה. ומה שכתב רב נחשון גאון ש'והארץ לא תמכר לצמתת', בא לתרץ שלא יועיל בה כיבוש. הרב קוק התייחס לטענה מדוע כיבוש מלחמה אינו קונה, וביאר שכיבוש מועיל במקום שאפשר למכור בכסף, אבל ארץ ישראל אינה נמכרת ולכן כיבוש לא מועיל. ה'קובץ שעורים' תירץ באופן אחר - כיבוש קונה רק במקום שאין עתידיים לחזור, אבל כשיש הבטחה שיחזרו - לא יועיל כיבוש.

16. ראה עוד בדברי הרב יחזקאל אברמסקי, ארץ ישראל נחלת עם ישראל, לונדון תש"ה, בהקדמה עמ' 7, שהביא את דברי התוס' הנ"ל בעניין הרשאה אגב ד' אמות בארץ ישראל וכתב: 'העם העברי אף בהיותו עומד כעני מחוץ לארץ הוא נחשב כבעל הבית העומד בפנים; כי זכות שזכתה לנו מלכות שמים, אין שעבוד מלכויות מערער את תוקפה המשפטי שיסודותו בספר מלחמות השם, ואינה נפקעת לא בכבוש של חרב ולא בכבוש של כוח'.

17. ראה בדברי הרב יוסף ענגיל שהובאו לעיל. יש הבדל בין הרב יוסף ענגיל לקובץ שעורים. הרב יוסף ענגיל במשפט זה רצה להוציא מהשיטות הסוברות ש'ייאוש' מועיל בגזילת קרקע, ולכן כתב שאין כאן ייאוש כיוון ש'עתידין אנו לחזור ולירש אותה'. לעומתו, לקובץ שיעורים היה קשה, מדוע כיבוש במלחמה אינו קניין שמפקיע בעלות, ותירץ כדלעיל.

ג. ישיבת ארץ ישראל - מצווה עצמית

נראה שאפשר ללמוד מדברי רב נחשון עניין נוסף. כמו שנאמר לעיל, הארץ היא של ה' יתברך שנאמר: 'והארץ לא תמכר לצמתת' (ויקרא כה, כג), וכתוב: 'לה' הארץ ומלואה' (תהילים כד, א), ומכיוון שהיא של ה' יתברך, לכן לא יוכל שום כיבוש לגרום שתהיה של הגויים ולהפקיע מישראל את הקניין בארץ ישראל. הסבר זה שהארץ היא של ה' יתברך אנו מוצאים בהקשר נוסף, בהגדרה של מצוות ישיבת ארץ ישראל. שתי גישות מוצאים אנו בראשונים ביחס למצווה זו. האם היא מצווה עצמית שנובעת מקדושתה של הארץ, או שהיא אמצעי (הכשר) לקיום המצוות התלויות בארץ.¹⁸ השיטה הראשונה נתבררה ברמב"ן¹⁹ ובספר 'כפתור ופרח'.²⁰ ניסח אותה הר"י עמדין ('מור וקציעה' סי' שו). וזו לשונו: 'גזירת מלך היא ואינה צריכה טעם, מה גם [ש]הטעם גלוי, כי נחלת ה' היא אשר בחר לשכנו'. נראה שזה גם ההסבר שעומד בבסיס דבריו של רב נחשון גאון מתוך הפסוקים והטעמים שמביא בתשובתו. לאור זאת ייתכן שגם רב נחשון סובר שמצוות ישיבת ארץ ישראל היא מצווה עצמית הנובעת מקדושתה של הארץ. לשיטת רב נחשון צריך לברר, מה כן עושה הכיבוש של הגויים? נראה שהוא גורם לשינוי בהלכה ביחס למצוות התלויות בארץ. כשהארץ ביד גויים - חיובן מדרבנן ולא מהתורה וקניינם של הגויים בארץ הוא קניין פירות בלבד. לכן ייתכן שלדעתו מצוות ישיבת ארץ ישראל היא מצווה עצמית ולא אמצעי לקיום המצוות התלויות בארץ.

המסקנות מדבריו

- א. הקשר הנצחי שלנו לארץ ישראל - גם בזמן שארץ ישראל נכבשה מאתנו והיא בידי נכרים, לעולם לא יוכל שום כיבוש להפקיע מישראל את קניין ארץ ישראל.
- ב. ייתכן שמצוות ישיבת ארץ ישראל היא מצווה עצמית הנובעת מקדושתה של הארץ.



18. ראה נחלת יעקב, ח"א 'מצות ישיבת ארץ ישראל - מצווה עצמית או אמצעי לקיום מצוות התלויות בארץ' עמ' 313-356.

19. רמב"ן, במדבר לג, נג; חידושים למסכת שבת קל ע"ב; השמטות לספר המצוות, מצוות עשה ד.
20. כפתור ופרח, פ"י.



הרב אביעד משה

משמעות למידת המכונה לעולם התורני

הקדמה

בשנים האחרונות מדובר הרבה על עידן חדש שאנחנו בתחילתו, עידן ה-AI. למרות כל הדיבור סביב טכנולוגיה זו, טיבה עדיין לא ברור לרוב המוחלט של הציבור. יש חשיבות רבה להבנתה שכן הפיתוחים החדשים של ה-AI מביאים איתם שינויים מהותיים בסביבה הקרובה ובטכנולוגיות היום יומיות. במאמר זה ברצוני להגדיר בצורה ברורה מה זה בעצם AI, ולבחון האם יש להיערך לשינויים שהוא מביא לעולם מבחינה תורנית והלכתית.

א. השם של הטכנולוגיה החדשה

השם AI הוא קיצור של Artificial intelligence משמעות המילה Artificial היא מלאכותי והיא כנראה באה מהמילה art דהיינו מלאכה או אמנות. פירוש המילה Intelligence הוא חכמה או בינה. ובתרגום לעברית - 'בינה מלאכותית'.¹ שם נוסף של התחום החדש הוא Machine learning² בתרגום חופשי: 'למידת מכונה'.³ השם הראשון משווה למכונה חכמה או בינה והשני מתאר סוג מסוים של למידה שהיא מושג אנושי. נוצר הרושם שהמכונה יודעת מה שהאדם יודע. השמות השונים הם ניסיון לשוות למכונה יכולות אנושיות, אין לצפות שהטכנולוגיה תעשה את המכונה לאדם על כל משמעויותיו, אמנם עם התקדמות הטכנולוגיה ובעיקר בפיתוח של שלוש השנים האחרונות המודלים מגיעים לביצועים מרשימים מאוד ביכולת להבין שפה אנושית ולהחזיר תשובות נכונות בתגובה לפנייה אנושית אליהם. הפוטנציאל הגלום בהם הוא רב וכן גם הסכנה, יותר ויותר אנשים מתחילים להתבלבל בנוגע להגדרה של חכמה לגבי הטכנולוגיה שנקראת

1. ישנו הבדל דק בין השם באנגלית לבין השם בעברית, שכן בעברית נוצר הרושם שהעיקר הוא הבינה ושיש כאן בינה, ואילו באנגלית בגלל הסדר השונה החלק המלאכותי של השם עושה יותר רושם. כמו כן לא ברור למה התרגום המקובל משתמש במילה 'בינה' במקום 'חכמה' מלאכותית, שתהיה כפי המבואר להלן אינם מבטאות נכון את המציאות. בהקשר של תוכנה אין הבדל בין 'חכמה מלאכותית' ל'בינה מלאכותית' שכן במציאות אין כאן 'חכמה' או 'בינה' כלל וכלל. כיוון שאין כאן 'חכמה' השם הזה גם מטעה אלא שהוא משווה רושם של משהו גדול ומשמעותי ואפשר שלכן מקובל יותר בשפה המדוברת.

2. שם מדויק יותר הוא: learning machine אלא ששם זה מתייחס למכונה ספציפית בעוד שמדובר על שיטת תכנות במחשבים.

3. עוד הערה סמנטית על הדרך שאנשי תוכנה מתייחסים לפעולות של תוכנה, והיא השימוש החוזר על המילה הלועזית magic, 'קסם' בתרגום חופשי, יש כאן נטייה לשוות מעמד מיסטי לתוכנות מורכבות כשהצופה מן הצד אינו מבין את התהליך.

AI.⁴ דווקא משום שאנשים נוטים לייחס לטכנולוגיה זו מה שאין בה, חשוב לתת לה שם נכון, שהרי בסופו של דבר אין בה יותר מאשר מודלים מתמטיים מורכבים שמיושמים על ידי תוכנה.

ב. ההיסטוריה של ה-AI

כדי להבין נכון את התהליך בעולם הטכנולוגיה והמחשוב, צריך ללכת אחורה בזמן לייסוד של האינטרנט (בערך בשנת 1995), שכן האינטרנט הוא היסוד שעליו עומד ה-AI. האינטרנט מאפשר מעבר מידע בין כלל בני האדם ובכך הוא גרם להאצת הפיתוח הטכנולוגי בתחום התוכנה.⁵ האינטרנט מאפשר גם לאגור מידע בסדר גודל אחר לגמרי ממה שהיה אפשר עד אז. המידע כשלעצמו חשוף לכול באתרי האינטרנט השונים, אבל את היכולת לאסוף מאגרי מידע ענקיים יש רק ל'חברות ענק'. המידע יכול להיות למשל אתר של שאלות ותשובות של מומחים בתחום הרפואה או הכלכלה, מתכנת יכול לסרוק את **האתר ולהכניס** את המידע שלו למודל,⁶ אולם המתכנת היחיד הוא מוגבל בכמות היכולת שלו לדלות מידע. 'חברות ענק' עושות זאת על בסיס קבוע לכלל האתרים הקיימים ובכל השפות. המידע עובר עיבוד ונכנס למודלים שתוכננו למטרות שונות. ככלל ככל שמודל AI מסוים מתלמד על יותר מידע הוא נהיה יותר מהימן ומדויק. היכולת לבנות תוכנות AI מתקדמות יותר תלויה בכמות המידע ובאמינות של המידע. בתחילת הדרך תוכנות היו עובדות על בסיס קלט קבוע וידוע. אחרי שהתקבל סוג הקלט הקבוע המתכנת כותב לתוכנה אילו פעולות לעשות עם קלט זה, ברגע שמתקבל קלט שהמתכנת לא חשב עליו מראש בדרך כלל נוצר באג. חכמת התוכנה השתכללה בהתאם לזמן הפיתוח ויכולת הפיתוח של המתכנת. עם הזמן התחילו לשלב בתוכנות פונקציות מתמטיות שמטרתן לקלוט טבלאות מספרים שמתארות תהליך מסוים ולגלות מהו הגרף או הפונקציה המתאימה לתהליך המתואר במספרים. למשל מכניסים טבלה שמתארת מחירי דירות ביחס לשטח ומצפים שהתוכנה תיצור את הגרף שמתאים לכל מחירי הדירות ביחס לשטח. בשלב יותר מתקדם התחילו ליצור רשתות נוירונים. מהנדסים ניסו לגרום לתוכנה לפעול באותה צורה שפועל המוח האנושי, ולדמות רשתות של נוירונים שמקבלות מתח חשמלי ומחליטות האם להעביר אותו ולאן להעביר אותו. שיטה זאת נקראת בלועזית deep learning, כדי לבנות מודל שתואם את המידע שמכניסים אליו כקלט. כל מודל AI מתחיל בעצם משכבות רבות של משתנים עם מקדמים כשבהתחלה הם רנדומליים לגמרי, ועם טבלאות ענק של מידע מקוטלג מראש עם קלט והפלט הנכון שלו. למשל אם נבקש מאדם בישראל להשלים את המשפט: 'אנחנו גרים במדינת...' הוא

4. יש המייחסים לטכנולוגיה החדשה חכמה אנושית, לדעתי זאת טעות וזה דומה למי שמייחס חכמה אנושית למסך שממנו הוא קורא את המידע. הטכנולוגיה היא רק צינור להעביר את המידע האנושי בצורה טובה יותר.

5. שיתוף הידע אפשר למתכנתים ללמוד מרחוק ללא תלות בשיעורים פרונטליים.

6. מודל בלמידת מכונה הוא סדרה של פונקציות מתמטיות שמכניסים אליה מצד אחד את הנתונים שרוצים ללמוד מהם ומצד שני מקבלים את התשובה. המודל יודע לשנות לעצמו את הפונקציות עד שהתשובה שמתקבלת היא התשובה הרצויה.

מן הסתם ישלים: 'ישראל'. אולם כדי ללמד תוכנה להשלים צריך לתת לה כמות גדולה של משפטים שמתחילים במילים 'אנחנו גרים במדינת' ואז כפלט את המילה 'ישראל'. כך שהמודל ילמד להחזיר את הפלט הזה כאשר הקלט יהיה 'אנחנו גרים במדינת...'. את התהליך הזה צריך לעשות על כל המידע הזמין באינטרנט. כאשר המהנדס מחליט איך שכבה אחת תשפיע על הבאה אחריה ומהו הקריטריון להעברת המידע הלאה. בשלב הראשון כאשר מזינים את הקלט למודל כמובן מתקבלת תוצאה מוטעית לחלוטין, אלא שפה ישנו שלב נוסף של פונקציה שמעריכה את רמת הדיוק של התשובה של המודל אל מול התשובה הנכונה, חישוב מתמטי יודע לקחת את הפער בין התשובה של המודל לבין התשובה הנכונה ולתרגם אותו לשינוי של המקדמים של המשתנים הרבים של המודל בצורה כזאת שמקרב את ההפרש למינימום. כך שבפעם הבאה שייכנס מידע הוא כבר יעובד בצורה שתואמת יותר את התשובה האמיתית. ככל שמאמנים את המודל על מידע מורכב יותר ההתקדמות והשינוי שלו עד לרמת דיוק טובה איטית יותר, ומצריכה הרבה מאוד חזרות של כל התהליך. זהו התהליך שנקרא למידה בתחום ה-AI.⁷ סביב התהליך של למידת מכונה נבנה עולם שלם של יכולות ושיטות למידה בכל התחומים: ניתוח כתב אנושי, ניתוח מלל, ניתוח תמונה, עיבוד אותות וכל סוגי הנתונים. בעזרת מצלמות, מכשירי הקלטה ורמקולים, ה-AI עוסק בכל החושים של האדם, ראייה, שמיעה, ודיבור, למעט ריח ומישוש. בגלל היכולות שנבנו עד כה והסנסורים השונים שאפשר לחבר לתוכנה הקלט הפוטנציאלי ללמידה כולל את כלל המידע העולמי. מה שחסר זה הקטלוג האנושי, מה נכון ומה לא. היתרון של חברה אחת על השנייה הוא בכמות הידע המקוטלג שהיא יכולה להשיג. אם כן במהות שלו AI מעבד את הידע הזמין של כלל האנושות בצורה אוטומטית ומביא אותו לידי שימוש האדם.

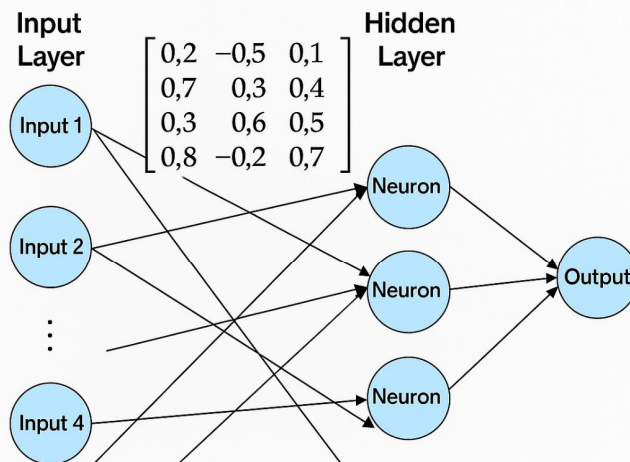
7. עם הזמן התברר שכאשר יש כמות מספקת של מידע אנושי שנכנס, המודל מצליח לפתור את הבעיה הספציפית שלה הוא נועד באחוזים גבוהים מאוד, כמעט מאה אחוז, ובתחומים מסוימים מודלים אלו תפקדו טוב יותר מבני אדם. מהבחינה הזאת הבינה המלאכותית שנבנית על גבי שיטות התכנות המקובלות פורצת את המחסום של התלות במתכנת שכן היא בונה פונקציה שתיתן תשובה על כל קלט (כמובן לא על כל סוג של קלט תהיה תשובה נכונה, אך זה כבר לא קשור למתכנת אלא למידע שעליה המודל מתלמד). ה-AI הביא איתו מודלים שאמנם מובנים למוח האנושי מצד המתמטיקה שלהם. אך אינם ניתנים להבנה מדויקת בגלל הממדים הענקיים של הפונקציות שמעבדות את המידע לפני שהוא מגיע לשלב הפלט. אמנם מבחינת הרצוי מהתוכנה אין שינוי, דהיינו הרצוי ממודל AI הוא הפלט או התשובה הסופית. אין משמעות לדרך שבה התוכנה הגיעה לתשובה זו. השימוש בפונקציות מורכבות עוזר כדי לתת את אותה תשובה כשהקלט משתנה בחלקו אך במהותו הוא שווה, מודל שהתאמן על מידע רב מאוד יכול לקלוט את ההקשרים הפנימיים במידע. למשל מודל שהתאמן על שפה אנושית והקשרים בין מילים יוצר מצב שבו הקלט יכול להיות מילים אנושיות וכך גם לגבי הפלט. זהו בעצם מעבר בין שימוש בפקודות לשימוש במודלים מתמטיים. מודלים אלו מאפשרים בניית פונקציה מאלפי, אם לא מיליוני משתנים, רק מחשב יכול לעבד את המידע. המודל הראשוני בעצם אחראי על בניית הפונקציה המורכבת שגם היא יכולה להשתנות עם הזמן. קוראים לזה למידה, בגלל שהתוכנה יכולה לשנות את הפונקציה בהתאם לכל מידע חדש שמעובד על ידה בתנאי שיש מספיק מידע מקוטלג שיתקן את המודל בזמן הלמידה שלו. התוכנה יודעת לבד לעדכן את הפונקציה המורכבת שהיא בונה בהתאם לרמת ההצלחה אך רק בתנאי שמישהו דאג לקטלג את המידע מראש. כל זה יעבוד בתקווה שהפונקציה שנבנית היא לא תלוית במידע הספציפי שהוזן בתהליך הלמידה, והצליחה להבין את ההיגיון הפנימי של המידע שהוזן. בכך תלוי ההצלחה שלה על מידע חדש שנכנס בהמשך.

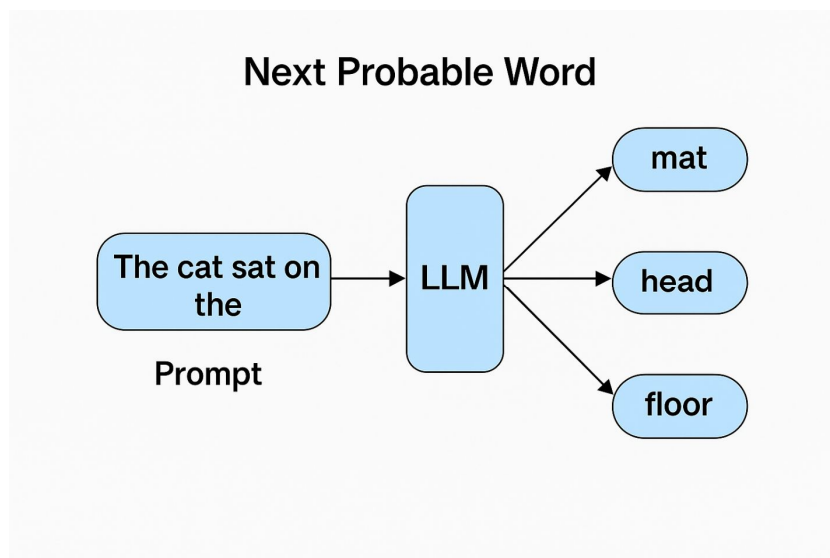
ג. הפיתוח האחרון של מודלי שפה

עד השנים האחרונות הציבור הרחב עדיין לא היה חשוף למלא היכולות של התחום, כיוון שרק מהנדסי תוכנה ידעו לבנות ולהשתמש במודלים של למידת מכונה. בשנים האחרונות פיתוח של תת תחום של למידת מכונה העוסק בשפה אנושית התפתח עד כדי האפשרות לתת לציבור הרחב שימוש ישיר במודל. המודל נבנה בשיטה המקובלת בלמידת מכונה שבו המתכנתים של המודל נותנים למודל להבין לבד את החוקיות וההקשרים הפנימיים של המידע שמזינים לתוכו. מטרת המודל היא לקבל קלט מסוים ולהחזיר את המילה הבאה הנכונה בסבירות הגבוהה ביותר. לאחר שהתקבלה המילה הראשונה מכניסים את המשפט שנוצר שוב למודל ומקבלים את המילה הבאה וכן הלאה עד שהמודל מזהה שזהו סוף הקטע. מסתבר שכאשר עושים את התהליך הזה במודל עם שכבות רבות ועם מידע גדול, המודל שנוצר תוך כדי התהליך מצליח להגיע לרמת דיוק גבוהה מאוד אלא שאפילו המתכנתים שבנו אותו אינם יודעים איך הוא מחזיר את התשובות שהוא מחזיר, בגלל הכמות העצומה של משתנים ופעולות מתמטיות לא ניתן לעקוב אחר תהליך קבלת ההחלטות של המודל. כל מה שרואים זאת התשובה הסופית שהיא מדויקת להפליא באחוזים גבוהים. מהנדסים גילו שככל שמאמנים את המודל על מידע רב ומגוון יותר התשובות שמתקבלות הן מדויקות יותר, ובמודלים האחרונים אכן כמויות המידע האנושי שהכניסו למודל כולל מספרי ענק של טריליוני מילים ומידע אנושי כנראה קרוב לכלל המידע הזמין באינטרנט. היכולת אולי הכי חזקה של המודלים האלו היא בכתיבת קוד למחשב שתאורטית מאפשר להם לשנות את הקוד של המודל עצמו תוך כדי הפעולה שלו כך שהתלות של המודל במתכנתים קטנה.

התמונה הראשונה מציגה מודל בינה מלאכותית. שכבות המספרים עוברות דרך הפונקציות שבעיגולים.

התמונה השנייה מייצגת מודל שמטרתו לנבא את המילה הבאה.





ד. הבנה מוטעית של המציאות

היכולות שהפליאו גם את המהנדסים של המודל גרמו לתהיות כגון מהי חכמה, מהו ידע, האם יש ידע שהוא לא אנושי. מעבר לשאלות פילוסופיות אלו, גם במציאות ישנן תהיות. נוצר מצב שהתוכנה יכולה לעשות מה שבן אדם עושה הרבה יותר טוב עם ידע הרבה יותר מדויק, אם כך, נשאלת השאלה 'מהו מותר האדם מן הטכנולוגיה'. כדי לתאר את פעולת הטכנולוגיה משתמשים בהאנשה שלה, ושוב עולה שאלה, אם כן מה ההבדל בין המכונה לאדם. מי שלא רוצה להתבלבל צריך להשתמש במינוחים המדויקים של מהנדסי תוכנה, דא עקא מינוחים אלו קשים להבנה, וככל שהטכנולוגיה משמשת יותר בציבור הרחב, גם אנשי המדע משתמשים יותר ויותר במינוחים לא מדויקים ומטעים. במאמר קודם שלי⁸ כבר הצבעתי על מקור הטעות, הפילוסופיה הדטרמיניסטית בנוגע לשיטת העבודה של המוח האנושי היא זאת שעומדת מאחורי כל הדמיון בין מכונה לבין אדם. מי שמאמין שהמוח האנושי עובד בעצם ביסודו כמו מכונה מורכבת ושגם לו יש בעצם שכבות רבות של נוירונים שנותנים לאדם את היכולת ללמוד, הוא גם יכול לטעות ולחשוב שמכונה תגיע לרמה של אדם ביכולת ההבנה שלה את המציאות. כיהודים מאמינים אנחנו לא רואים שום איום בטכנולוגיה זו, שכן אנו מכירים בכך שהנשמה היא עיקר האדם, ושהקב"ה הוא חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה. אם כן אין לנו ממה להתפעל יותר מאשר להעריך את חכמת המתמטיקה שמגיעה לשיא תפארתה ברגע שמיישמים אותה נכון בעזרת כלים כמו מחשבים. הגמרא⁹ מספרת על רבא שברא גברא ורבי חנינא ורב אושעיא שבראו עגל כל יום שישי. עם יכולות פוטנציאליות לברוא במוצא פינו גולם וחיות, אין לנו להתפעל על טכנולוגיה שגם לאחר 20 שנה של מחקר ופיתוח

8. 'שימוש בתוכנות מבוססות voice recognition בשבת', אמונת עתיך 133 עמ' 135.

9. סנהדרין סה ע"ב.

אינה מגיעה אפילו לרמת החכמה של נמלה. הגם שרואים יכולת מרשימה לדלות ידע ותשובות מדויקות אין זה כי אם החכמה האנושית של מהנדסים שפועלת בתוכנה לא התוכנה כשלעצמה.

ה. מהירות הפיתוח

כשמדובר על השינויים שמביאה איתה טכנולוגיה חדשה חשוב לקחת בחשבון את מהירות השינוי. בתחום של למידת מכונה בגלל היכולת של המודלים החדשים לכתוב קוד מהירות השינוי גבוהה הרבה יותר מבכל תחום אחר. נוספת לזה ההשקעה הכספית של משקיעים רבים כדי לגרום לפיתוח מהיר. מסיבה זו עולה החשש שהציבור הרחב לא יספיק לבנות כלים להבנה נכונה של ההזדמנויות וכן הסכנות של הטכנולוגיה.

1. הסכנות ב-AI

פיתוח יכולת של תוכנה לעבד מידע וליצור ממנו תשובות לבני אדם עלול להביא עמו כמה סכנות, שאפשר לחזות מראש וכאלה שקשה לחזות מראש. התוצאה הישירה של איסוף כלל הידע האנושי ועיבודו בצורה טובה מבן אדם, מעלה תהיה, מה משמעות האדם כיצור שצובר ידע? האם יש חשיבות להיות מומחה בתחום מסוים אם בכל מקרה ישאלו את המכונה במקום את האדם? מצד אחד ידע מתחיל להיות שווה לכלל האנושות. ומצד שני האנושות מתחילה להפיץ ידע שהוא לא אנושי אלא מעובד. ובפוטנציאל גם מוטה. השלכה נוספת, בטכנולוגיה החדשה הכמות משפיעה יותר מהאיכות. וזה בעצם לוקח כהנחת בסיס שהמידע האנושי הכללי הוא ברמה מספיק טובה. תהליך נוסף ובלתי נמנע מהשימוש ב-AI הוא החלפת עבודה אנושית בתוכנה. אנחנו כבר עדים לתפקידים שנעשים בחלקם על ידי תוכנה דוגמת הקופאית במרכולים.¹⁰ ברור שאם הזמן וככל שהמודלים החכמים יצברו ניסיון, הרבה מאוד חברות יעבדו עם הרבה פחות כוח עבודה אנושי. נראה שככל שהעבודה דורשת פחות הפעלת שיקול דעת, כך היא תוחלף יותר מהר בתוכנה. עיקרון זה מוביל אותי למסקנה שתפיסת האדם את עצמו כמי שצובר ידע ומשתמש בו, כבר לא תהיה רלוונטית. תהיה קומה נוספת של האדם כמי שמחבר את העולם לקב"ה. ניקח לדוגמה את מערכת המשפט כפי שהיא כיום במדינת ישראל. ניכר שעבודת השופטים **מסתכמת בעיבוד מסמכים** משפטיים בכל מיני שפות של כל מיני עמים, לאורך הדורות. אם זאת המטרה היא שה-AI יעשה את זה יותר מדויק והרבה יותר מהר. אם כן למה שלא נפנה אנשים לבתי משפט דיגיטליים בלי התורים הארוכים של בתי המשפט. כאלו שיהיו הרבה יותר אובייקטיביים. חששות נוספות שמעלים אנשי רוח בעולם, כוללים חשש מפגיעה אנושה ביכולת של אנשים לתקשר באופן חופשי, שכן עלול להיווצר מצב שבו כלי תקשורת הדיגיטליים יוצפו במכונות שמטרתן להסיט את דעת הקהל, בלי שאפשר לדעת שאלו לא אנושיים. קיימות הגזמות כגון החשש שתוכנות חכמות יצליחו בתהליך הלמידה שלהן לצאת משליטת האדם

10. כבר היום קופות במרכולים מנהלות על ידי מחשב.

וללמוד גם מהו רגש, ואולי גם רצון. מומחים לבינה מלאכותית דוחים חששות אלו על הסף. היכולת העצומה של הבינה המלאכותית מצריכה שמישהו (נקווה שיהיו אלו תלמידי חכמים) יכניס משמעות לכל התהליך.

ז. שני יסודות בהבנת ההידוש שבתחום הטכנולוגי החדש

המודלים החדשים הם כולם 'ישן' אך גם כולם 'חדש', הם מאומנים על מידע אנושי מהעבר ועושים עליו סינתזה ומצליחים להגיע לביצועים טובים על שאלות שבהווה. אך חסר להם את ממד הזמן. האדם חי בזמן ומושפע מהעתיד, המכונה אינה חיה כיוון שאין לה מושג של זמן לא של עבר ולא של עתיד.

יסוד נוסף להבין את עומק התהליך שעובר על עולם המדע ביצירת המודלים החדשים הוא שבפעם הראשונה המדע מוכן באופן מודע לוותר על היכולת שלו להבין את התהליך לפרטיו ומקבל את האמת כפי שהיא. מהנדסי התוכנה בונים מטריצות בעלות מיליארדי משתנים ומקדמים ובכך מאפשרים לריבוי הממדים¹¹ ליצור תהליך שאדם לא יכול להבין, מתברר שדווקא שם מצליחים הרבה יותר ממודלים שבהם האדם בשליטה. באופן מסורתי המדע לדורותיו תמיד שאף להבין הכול עד לפרטי פרטים. כשלאחרונה נוצרה הבעיה של סופרפוזיציה של אלקטרונים בניסוי שני החריצים¹² היה זה לא נוח למדע להודות בכך שהוא לא מבין לעומק מה קורה. אולם לפתע דווקא מהצד הטכנולוגי מהנדסי מחשב באופן מודע בונים מערכות ומודלים שכל מטרתם היא לנטרל את השליטה של האדם על התהליך שעוברת המערכת, ולתת לחוקי המתמטיקה ובעצם לכוחות הטבע ולחכמה לעבוד בלי שאדם יודע מה קורה.

ה. העתיד של מודלי למידה חכמה

מבחינת המודלים הקיימים יהיו שיפורים בתחום התמונה, וידאו וקול. מבחינת הדור הבא של המודלים מומחים מדברים על מודלים שידעו לבצע משימות מהתחלה עד הסוף ולא רק לענות על שאלות. הדור הזה של המודלים יצטרכו כבר להיות עם אפשרות סנכרון של כמה תחומי ידע שונים. מה שעדיין לא קיים כיום כאשר כל מודל מצטיין בתחום שלו. מבחינת איכות המודל, המודלים כיום עושים שני דברים, האחד הם ממחזרים ידע קיים והשני הם עושים סינתזה לידע חדש. אמנם אין להם עדיין את היכולת להמציא משהו שאינו דומה כלל למה שהם מכירים כבר. מומחים אינם יודעים לומר האם מודלים יוכלו להגיע ליכולת הזאת. אי אפשר לומר בוודאות מה יהיו הפיתוחים הבאים, מה שכן ניתן לומר, שמה שיש כיום ייכנס יותר ויותר לכלל המכשירים הדיגיטליים הקיימים היום.

11. ראה להרחבה מה שכתב בעניין הרב שם טוב גפן בספרו המימדים הנבואה האדמתנות.

12. להרחבה ראה 'ניסוי שני הסדקים' ב'ויקיפדיה'.

ט. חלקם של תלמידי החכמים בתהליך

לעניות דעתי ראוי לתלמידי חכמים, להבין לעומק מה זה למידת מכונה. כפי שלפני 100 שנה תלמידי חכמים למדו מה זה חשמל ופסקו בהתאם לגביו בשבת וכדו' ומי שלא הבין נכון את החשמל לא היה רלוונטי לדור. אפשר לחלק את המשמעות של הטכנולוגיה החדשה לשלושה נושאים שבהם יש לתלמידי חכמים מה לתרום:

(א) משמעות הלכתית.

(ב) משמעות מוסרית.

(ג) משמעות אמונית.

מבחינת המשמעות ההלכתית יש כמובן את השאלות בעניין שמירת שבת בסביבה שכולה רווית מודלים חכמים וסנסורים. כדי להמחיש את המשמעות של הטכנולוגיה החדשה לעולם ההלכה, נעלה **שאלה** שעדיין לא רלוונטית כיום אך מן הסתם תהיה בעתיד הקרוב. ברור שטכנולוגיות חדשות ומודלים ייכנסו לכלל מכשירי החשמל השונים שבסביבתנו, האינטראקציה ביניהם לבין האדם לא תהיה גלויה וישירה אלא סמויה ועל ידי סנסורים אולם המשמעות שלה תהיה שינוי ארוך טווח בקבלת ההחלטות של המודלים השונים. האם יהיה מותר להשאיר אותם פועלים במשך השבת או לא? במאמר קודם טענתי שכבר בשואבים הרובוטיים עולה שאלה זאת כאשר הם פועלים במשך השבת בבית כשאנשי הבית מסתובבים. ומה יהיה הדין כאשר מערכת המים הביוב, החשמל וכל שאר המערכות גם יהיו מסונכרנות עם פעולות שאדם עושה במשך השבת שהם שלעצמם אין בהם חילול שבת. את דעתי כבר כתבתי במאמר הקודם אולם חשוב שגדולי הדור גם יביעו את עמדתם מתוך הבנה עמוקה של מלוא המשמעות של המודלים החכמים האלו. אולם החשיבות העמוקה יותר של הבנת הטכנולוגיה החדשה היא לא כדי לפסוק הלכה בהלכות שבת, אלא כדי להנחות מוסרית את אנשי המעשה מה לעשות ומה לא לעשות עם הטכנולוגיה החדשה. כבר עכשיו החברות הכי מתקדמות בתחום של AI בעצמן פונות לממשלות על מנת לחייב רגולציה על הטכנולוגיה שלהן. דא עקא, כאנשי תרבות המערב אין לאף אחד מושג מה מותר ומה אסור מה נכון ומה לא. מצער לראות את הדוגמאות של אנשי אקדמיה ואנשי תוכנה לשימוש בטכנולוגיה הכול כך עוצמתית שישנה. זיהוי שחקני כדורגל על מגרש, מציאת הדקה המסוימת במשך הקלטה של משחק וכדו'. ואילו קידום הרפואה זכויות סוציאליות וכדו' נדחקים לפינה בגלל שאין להם פוטנציאל מספיק טוב לרווח.

מי אם לא תלמידי חכמים שאמונים על תיקון עולם במלכות ש-די צריכים להיכנס תחת עובי קורה זו ולעשות סדר. השאלה, האם ראוי להכניס את למידת המכונה גם לעולם התורני, כעזר וסיוע היא כמובן כבדת משקל, אולם היא לא עיקר העניין שעומד לפנינו, ולענ"ד ברור שהתהליך גם בתחום התורני בחלק המעשי שלו הוא בלתי נמנע.¹³ השאלה

13. חשוב להעיר בעניין זה שמי שמבין איך נבנה מודל חכם כזה שאפשר לתקשר איתו ביום יום, מבין לבד שלא ניתן לסמוך עליו מבחינת פסיקת הלכה כיוון שהמודלים האלו בנויים על בסיס המטרה להתאים את עצמם לרצונות של המשתמש על מנת ללמוד מה מעניין אותו ולהציע לו בפרסום מוצרים שהוא ירצה לקנות. מובן מאליו שאין פה מערכת שאפשר לסמוך עליה, שתהיה אובייקטיבית לפסיקת הלכה.



העיקרית היא האם עולם התורה נגרר אחרי הטכנולוגיה במלחמת מאסך או שיוצא בראש המחנה ומתווה את הדרך לניצול פיתוחים החדשים לטוב. חשוב שכבר בתחילת כל עידן תהיה אמירה ברורה, מה מותר ומה אסור, ולא לחכות לאנשי הטכנולוגיה לנסות כל מיני דברים הרסניים ואז להילחם בזה. לבסוף ראוי שתלמידי חכמים יתנו את דעתם לתהליכי העומק שבאים לידי ביטוי בטכנולוגיות החדשות. בראש ובראשונה יש כאן תהליך של ידע שנהיה זמין לכל כמו מים. מה שלפני כמה שנים היה רק למי שהחזיק בביתו ספרייה גדולה היום יש לכל אדם בכיס. מעבר לזה העובדה שבעתיד רוב העבודה האנושית תיעשה על ידי מכונה מצריכה כבר עכשיו תלמידי חכמים ליצוק תוכן למהות החיים גם שלנו כיהודים אך גם לעולם כולו, שהשאלות על מהות החיים רק ילכו ויתגברו אצלם עם הזמן. הנביא ישעיהו כותב ועמדו זרים ורעו צאנכם, דומה שלפי הנבואה הזאת יש משמעות חיובית לכך, שהטיפול בתחום החומרי ייעשה על ידי אחרים, ואילו האדם ינווט ויתקן את מידותיו וידבוק בקב"ה.



הרב מנשה צימרמן

תא חימום לפלטה



הצגת השאלה והרקע המציאותי

האם מותר להשתמש במין קופסא המתלבשת על הפלטה, וכך מאפשרת להגביר את חום הפלטה? התא שהובא בפנינו עשוי רשת ועטוף בבד שומר חום. את התא אפשר לקפל, והבד נשלף. בנוסף לכך, בתא החימום יש מדף המאפשר חימום של מוצרים נוספים (בעיקר מיני מאפה וסלטים שאינם דורשים חום רב). גם המדף עשוי מרשת, והוא מתחבר על גבי הרשת הכללית של התא. הרשת מיועדת לבנייה לפני שבת, אך היא מתקפלת ונבנית בקלות, ובאופן עקרוני אפשר לבנותה גם במהלך השבת. מבדיקות שערכנו, החום הכללי של משטח הפלטה עלה בערך ב-10 מעלות צלזיוס בזמן השימוש בתא זה.



א. צדדי הדיון ההלכתי

יש כמה שאלות הלכתיות בנוגע לשימוש במוצר: (א) האם יש כאן איסור של הטמנה? (ב) האם יש כאן איסור של בישול או איסור אחר? נידונים נוספים שלא נעסוק בהם כאן, הם דין הבנייה של התא בשבת, וגם השימוש בו לבשרי וחלבי והכשרתו לפסח (אך יצוינו בקצרה בסיכום).

ב. הטמנה בתא פלטה

תא פלטה העוטף את הפלטה מסביב ולא נוגע בסירים המונחים עליה, אינו אסור משום הטמנה.¹ לפי הרמ"א² אין איסור הטמנה אלא בהטמנה של כל הכלי. לכן ברור שאין כאן בעיה של הטמנה.³

1. כך עולה מסוגיית הגמרא שבת מז ע"ב - מח ע"א בדין קופה ו'אסוקי הבלא'. ראה למשל ברש"י מז ע"ב ד"ה קופה, שביאר את הסוגיה על קופה שיש בה מוכין, וכן עולה מפסק השו"ע, או"ח סי' רנז סעי' ח ושו"ע הרב, או"ח סי' רנז סעי' י, ועוד.

2. רמ"א, או"ח סי' רנז סעי' א.

3. הפוסקים נחלקו בדעת הרמ"א האם יש איסור הטמנה אם מכסה מלמעלה או אם מכסה מכל הצדדים או אם מכסה את הכלי עד המקום שהאוכל מגיע אליו.

לפי חלק מהראשונים⁴ וכן נפסק ב'שלחן ערוך'⁵ וכן דעת ה'חזון איש'⁶, יש איסור של 'הטמנה במקצת'. לפי שיטה זו לכאורה אסור להשתמש בפלטה זו. אולם פוסקי זמננו ביארו שאין בכך איסור הטמנה היות שאי אפשר להטמין בחומר שממנו עשויה הפלטה.⁷ או משום שכל איסור 'הטמנה במקצת' הוא רק כאשר יש מעט הטמנה מצד הקדרה ולא רק מתחתיה (כך נעשה בדרך כלל בהנחה על גחלים).⁸ ועוד אפשר שבמקרה זה לא נוהגים כמו ה'שלחן ערוך' בגלל שהמנהג אינו כמותו משום 'עונג שבת'.⁹ הרב עובדיה יוסף מוסיף שאין לחשוש להטמנה במקרה שאין חשש חיתוי.¹⁰ אמנם, יש המחמירים ואינם משתמשים בפלטה רגילה, אלא בפלטה שיש בה הגבהה מעל גוף החימום.¹¹ לפי

4. בעיקר בשבת מז ע"ב.

5. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א.

6. חזו"א, או"ח סי' לז ס"ק יט.

7. מנוחת אהבה, פ"א סעי' ג הערה 60, וכן בשו"ת תפילה למשה, סי' א, ראה גם שש"כ, פ"א הערה קצה (אין איסור הטמנה על להבת גז, כי אין אפשרות להטמין בה). יסוד זה, שאין איסור 'הטמנה במקצת' בדבר שאי אפשר להטמין בו כולו, מוזכר בפוסקים בכמה מקומות, ראה למשל דברי שו"ע הרב מהדור"ב, סי' רנט: 'דמיחם לא מיחלף כלל ברמץ', וכבר מצינו ראשונים שהשתמשו בסברה זו. ויסודו כבר בדברי התוספות שבת מח ע"א ד"ה דזיתים, וכן כתב הרש"א בדעת הב"י, מנח"ש (תנינא) סי' יב אות י: 'שאי אפשר להטמין בהם לא דמי לרמץ'. וכן כתבו עוד פוסקים: חוט שני, שבת ב פכ"ח סוף ס"ק ג עמ' קמ: 'והחילוק בין גחלים לאש, דגחלים הוי דבר שמטמינים בו... אם מפסיק בין האש לקדירה ע"י טס של מתכת, נראה דלא חשיב כמטמין על גבי האש כיון שזה נעשה למעט החום, ואין זה הטמנה כלל...'; ארחות שבת ב, הערה קלח: 'מה שהקדירה עומדת על גבי פלטה או פח שע"ג האש, אינו בגדר הטמנה כלל, דאין זו צורת הטמנה... שהגחלים הם דבר שרגילים להטמין בו, ושם הטמנה ועטיפה עליהם אף כשהם מונחים רק מלמטה'. ראה גם פסק"ת, סי' רנז אות יא.

8. ראה: הרב אלישיב, 'דאין ראוי לשקוע בהם הקדירה', שבות יצחק, שהיה וחזרה פ"כ סעי' א עמ' רמא. שיטה זו מיוסדת על דברי הבית מאיר, סי' רנג סעי' א: 'דלא ימלט שאיזה גחלים מסבבים הקדירה'. ולפי שיטה זו משמע ש'הטמנה במקצת' אסורה כאשר הסיר מוטמן מלמטה וגם מעט מהצדדים. סברה זו וגם הסברה הקודמת, הובאו בשו"ת אור לציון, ח"ב סי' יז אות א בהערות, וראה בניסוח הטעם הראשון: 'שאין דרך הטמנה בכך ואינו יכול להטמין בתוכו'.

9. בשו"ת יביע אומר, או"ח ח"ו סי' לג הדברים מובאים (בשם מספר פוסקים) בנוגע לדין 'הטמנה במקצת' בדבר המוסיף הבל משום דבר אחר - נתינת בגדים על קדרה המונחת על פלטה, ראה עוד בהערה 11. וביביע אומר נראה שנקט שהוא הדין לפלטה, שיש להחשיב את פח הפלטה כמוסיף הבל משום דבר אחר (גוף החימום החשמלי), אך בשו"ת שמש ומגן, ח"ג סי' נ ובשו"ת ישכיל עבדי, או"ח ח"ג סי' י לא הזכירו סברה זו, ובכל זאת הקלו, ואולי כוונתם שיש להקל בכל 'הטמנה במקצת', או שהסתמכו על הטעם שאין אפשרות לחתות, וצ"ע.

10. יביע אומר, או"ח ח"ו סי' לג, וכן בחזון עובדיה, שבת פ"א עמ' ס.

11. כך דעת הרב מרדכי אליהו, ראה שו"ת מאמר מרדכי, ח"ד סי' ז' דין פלטת שבת, וכן בגיליון קול אליהו 215, ויצא התשנ"ט, וכן מפורסם אישורו ל'פלטת ירושלים'. וקצ"ע מה מועילה ההגבהה, שהרי בסופו של דבר מניחים את הסיר על דבר המוסיף הבל, ויש בזה לכאורה איסור אפילו מערב שבת. לפי שיטת הרב אליהו יש גם איסור 'שהייה' בפלטה, אף שאין אפשרות לשנות את החום, ובנוגע לחשש זה מובן מה היתרון בהגבהה הנוספת, אך לכאורה אין זה פותר את בעיית ההטמנה הקיימת לשיטתו. ואפשר אולי לצרף השיטות שאין איסור 'הטמנה במקצת' בדבר שאינו מוסיף הבל (שו"ע הרב), וגם שדבר המוסיף הבל מחמת דבר אחר אינו נקרא מוסיף הבל (רמב"ן) וכן"ל ביביע אומר (ראה הערה 9). אך השו"ע, או"ח סי' רנז סעי' ח החמיר בנידון האחרון, כדעת הרשב"א ורבנו יונה, וכן כתב במנוחת אהבה, ח"א פ"ג סעי' כ למעשה. אך ביביע אומר, או"ח ח"ו סי' לג ובחזון עובדיה, שבת פ"א עמ' נז כתב להקל בזה מכמה טעמים: א) הרבה ראשונים הקלו (כרמב"ן) והמנהג קדם למרן, מהר"ם בן חביב, הובא בארץ חיים (סתהון), סי' רנז סעי' ח. הרבה ראשונים הקלו בהטמנה כאשר אין חשש חיתוי (רש"י לשיטתו ששהייה כהטמנה; ר"י מאורליינש במאב"ד; ראשונים שהתירו הטמנה לצורך מחר ועוד).

ההסבר בדעת ה'שלחן ערוך' שאין איסור הטמנה בפלטה משום שאי אפשר להטמין בה - הרי שאסור להניח שמיכה או מגבת על הסירים הנמצאים על הפלטה.¹² אם כן נמצא שיש יתרון גדול לשימוש בתא החימום הזה בכך שהוא מאפשר לשמור יותר על חום המאכלים גם בלי שימוש בשמיכה או מגבת האסורים בהטמנה. אמנם, אם הבד העוטף את הרשת צמוד לרשת, והסיר צמוד לרשת - נראה כאילו הסיר מוטמן בבד, ושוב יש לאסור משום הטמנה לפי שיטת השו"ע.¹³ ובוודאי שיש להיזהר כשהסיר צמוד לבד הנמצא בחזית התא, שם אין רשת מתכת כלל, מפני שייתכן שזו הטמנה של דופן שלמה של תבנית (שאיננה עגולה אלא עם דופן ישרה). כמו כן, לפי הסברה השנייה שהוזכרה לעיל, יש מקום לומר שאפילו נגיעה קלה ברשת אסורה מדין 'הטמנה במקצת', היות שהסיר מונח בצד שלם על הפלטה. **לכן, על מנת שלא יהיה כאן איסור הטמנה לפי ה'שלחן ערוך', יש לשים לב שהסיר לא יהיה צמוד לבד העוטף את הרשת.**

עוד יש לדון, האם יש איסור להלביש את הבד על תא החימום במהלך השבת, היות שהתא יכול להיחשב ככלי שמטמינים אותו. אמנם יש מקום גדול להקל, שהרי אין זה ממש כלי, אלא מעין 'חדר' שעוטף כלים אחרים, ובוודאי שאין איסור הטמנה ב'חדר', וגם אם נגדיר אותו ככלי, לא שמענו על איסור הטמנה בכלי שעוטף כלי אחר. ולמעשה נראה שאין בזה שום פקפוק, וכמו שה'שלחן ערוך'¹⁴ התיר לשים בגדים על קופסה או תנור שיש בהם קדרה,¹⁵ כאשר הבגדים אינם נוגעים ישירות בסיר, ומשמע שדיבר על נידון הדומה למקרה זה.

סיכום

- א. אין בעיה של הטמנה בשימוש בתא חימום זה.
- ב. לפי הפוסקים האוסרים 'הטמנה במקצת', יש מי שסובר שאין להצמיד את הסיר לבד או לדופן מתכת רציפה.
- ג. אין איסור הטמנה בעטיפת תא החימום בבד.

אמנם יש שכתבו שהמנהג להקל בזה הוא רק שעשה כן מערב שבת, הכשרות למעשה, שבת, הטמנה. בהקשר לכך יש לציין לדעת קצות השולחן, סי' עא בדי השולחן ס"ק כט שחידש שכל דין 'הטמנה במקצת' הוא רק בדבר המוסיף הבל מחמת עצמו, כגון גחלים, ולפי זה אתי שפיר, וכן בארחות שבת, ח"ב סי' צז הערה קסח, אך לכאורה זה לא כפשוטו השו"ע וכו"ל.

12. אלא אם כן נקבל את שילוב השיטות המופיע בהערה הקודמת. ועוד סברה להקל היא משום שגם 'הטמנה במקצת' היא רק מלמטה או מהצדדים ולא במקרה שמכוסה רק מלמעלה. ראה בזה בספר הכשרות למעשה, שבת הטמנה הערה מ-מא.

13. מסתבר לומר שבדיני הטמנה יש ללכת לפי חוש בני האדם, ומה שנראה כמוטמן נחשב הטמנה, גם אם יש הפסק אוויר זעיר בין הדבר העוטף ובין הסיר. אמנם, בשו"ע הרב, או"ח סי' רנז סעי' י (בסוגריים), משמע שלא צריך הפסק אוויר ניכר. וצ"ע. וראה גם ארחות שבת, פ"ב סעי' פה שהביא שהרב ניסים קרליץ סבר שיש הטמנה בהנחת בגד על כמה סירים סמוכים, כי מחשיבים את כל הקדרות כקדרה אחת, ובקצות השולחן, סי' עא בדי השולחן ס"ק מח ד"ה ויש טומנין הסתפק בזה. וייתכן שגם מחלוקת זו תלויה בשאלה עד כמה דין הטמנה תלוי בדעת בני אדם.

14. שו"ע, או"ח סי' רנז סעי' ח.

15. ואף ששם התיר רק כאשר הקדרה לא נוגעת בגחלים, וכאן הקדרה נוגעת בפלטה - אין בזה איסור, כי תנאי זה הוא משום שיש 'הטמנה במקצת' בגחלים, ולא בפלטה, ואין זה קשור לכיסוי החיצוני.

- ד. יש להיזהר לא לסגור את תא החימום במהלך השבת כאשר יש בתוכו תבשיל שאינו מבושל כל צורכו.
- ה. ראוי להקפיד להרכיב את תא החימום לפני שבת.
- ו. מומלץ להימנע משימוש בו זמנית בתא החימום לבשר וחלב.
- ז. כמו כן, יש להימנע מפתיחת סיר בשרי בתוך התא ולהפך כאשר הוא מתכוון להשתמש במתקן גם לחלבי (ולהפך).





הרב דניאל רויטלינגר

מחיקת השם בקינדל

פתיחה

ברוך ה' אנו זוכים לראות בהתפתחות העולם ויחד עם הברכות הרבות שאנו מתברכים בהם צצות ועולות שאלות חדשות ומעניינות. חלק מהשאלות מצריכות מהפוסקים לעיין במקורות לכל עומק ורוחב הש"ס על מנת לדון במקרה החדש שעלה וחלק מהשאלות דורשות דיון מחודש במקורות תוך הבחנה והתייחסות במקרה המיוחד שעולה על שולחנם. במאמר זה איני בא לפסוק הלכה, בשאלות חדשות אני סבור שראוי שיתנהל דיון רחב בנושא ושמנהיגי הציבור יכריעו את ההלכה, אף על פי כן ברצוני לנסות לפרוס את הסוגיה כפי הבנתי אותה, בתקווה שאזכה שמתוך דבריי יתפתח דיון ותצא תורה לישראל.

א. הסבר קצר על מערכת הקינדל

הקינדל היא מערכת לקריאת ספרים אלקטרונית, מערכת זו שונה מהצג הרגיל של המחשב בכך שבניגוד לצג המחשב המצריך זרם חשמלי תמידי¹ והתצוגה נעלמת ומופיעה מחדש כמה פעמים בשנייה (בשל העובדה שמדובר על ריצוד מהיר מאוד מתקבלת תמונה שנראית יציבה) המערכת של הקינדל קיימת בפועל ללא ריצוד ומצריכה חשמל רק על מנת ליצור שינויים בתמונה. מערכת הקינדל בדומה לספרים אלקטרוניים רבים מבוססת על תצוגה אלקטרופורטית. תצוגה אלקטרופורטית (E-Paper) פועלת באמצעות מנגנון המבוסס על חלקיקים זעירים הכלואים בתוך קפסולות מיקרוסקופיות, המלאות בנוזל שקוף. כל קפסולה כזו מכילה בדרך כלל שני סוגי חלקיקים:

(א) חלקיקים לבנים טעונים שלילית.

(ב) חלקיקים שחורים טעונים חיובית.

כאשר מופעל שדה חשמלי על הקפסולה - בעזרת אלקטרודות שנמצאות מאחוריה - אחד מסוגי החלקיקים נמשך כלפי מעלה (אל פני התצוגה), והשני נמשך כלפי מטה (הרחק מהעין). כך, לפי סוג המטען שמופעל בכל נקודה, ניתן לשלוט איזה צבע יוצג: לבן, שחור או אפור (כאשר החלקיקים מתערבבים חלקית). מאפיינים מרכזיים של הטכנולוגיה:

(א) התצוגה אינה מאירה את עצמה, אלא מחזירה אור כמו דף נייר, מה שמאפשר קריאה נוחה גם באור שמש ישיר.

1. ישנם סוגים רבים של צגים והטכנולוגיה כל הזמן מתפתחת אך הגורם הקיים עדיין בכולם שישנו צורך מתמיד בחשמל על מנת לקיימם, ואם ייפסק החשמל הם ייעלמו מיד.



(ב) צריכת החשמל מתרחשת רק בעת שינוי התמונה או הטקסט, ולא בזמן תצוגה קבועה.
(ג) התצוגה שומרת את התוכן גם ללא מקור חשמל, עד שמופעלת פקודה חדשה לשינוי התמונה.

בשל יתרונות אלו, תצוגות אלקטרופורטיות נפוצות בעיקר בקוראי ספרים אלקטרוניים, אך גם בשילוט דיגיטלי, תגי מדף חכמים וביישומים נוספים הדורשים תצוגה חסכונית וברורה.² מבחינה הלכתית טכנולוגיה זו מעלה שאלה בדבר היחס למחיקת שם ה'. שאלה זו נידונה במקומות רבים ביחס למחיקת שם ה' המופיע במחשב אך החידוש הגדול כאן הוא שבניגוד למחשב בו הכתב מופיע ונעלם פעמים רבות, דבר שהופיע כשיקול להקל אצל פוסקים רבים, בקינדל הכתב הרבה יותר קיים ואם לא יגעו במסך, הכתב יכול להתקיים אף שנים רבות.

ב. איסור מחיקת השם

לאחר הקדמה זו נפתח במקור לאיסור מחיקת שם ה' ומתוך כך נתקדם למקרים מיוחדים סביב מחיקת השם ונסה להגיע למסקנה לגבי השימוש בקינדל. איסור מחיקת השם נלמד מהסמיכות בין הפסוקים, כך כותב הרמב"ם³ על פי הספרי⁴ וכן פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רעו סעי' ט). וזו לשונו:

כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם.

בפשטות נראה שאיסור מחיקת ה' בתורה הוא אנטייתזה למצווה לאבד ולהשחית כל זכר מעבודה זרה, זוהי נקודה חשובה שנעמוד עליה בהמשך משום שלענ"ד היא מלמדת על האופי של האיסור, שהרי אם המצווה היא דווקא הריסה של השחתה של עבודה זרה ניתן להבין שהאיסור במחיקת השם (או לפחות עיקר האיסור) הוא דווקא בדרך של השחתה. הלאו של מחיקת השם מופיע בפשטות כאשר מוחקים בצורה ישירה שם שנכתב בקדושה, הגמרא והפוסקים דנים במקרים בהם השם נכתב שלא בקדושה או שהמחיקה נעשית ב'גרמא'. בפשטות, האיסור הוא דווקא בפסוקים בהם מופיע אחד השמות שאינם נמחקים, אמנם הראב"ד⁵ סובר שאיסור מחיקת השם קיים אף כאשר כותב פסוק שלם אף שלא מופיע בו אחד השמות שאינם נמחקים, אך ה'בית יוסף' כותב שאין הלכה כראב"ד.⁶

2. להרחבה ראה אתר 'ויקיפדיה', ערך 'תצוגה אלקטרופורטית'. וכן האתר (באנגלית) 'eink'.

3. רמב"ם, הל' יסודי התורה פ"ו הל' ב-ג.

4. ספרי, דברים פרשת ראה פסקה סא.

5. מובא בב"י, יו"ד סי' רעו.

6. יש לציין שהרב יעקב אריאל, 'מיחזורם של עלוני בתי כנסת', תחומין, כרך ל, כותב שלכתחילה יש לדאוג שלא יהיו בעלוני שבת פסוקים שלמים.

ג. שם שנכתב שלא בקדושה

הגמרא אינה עוסקת במפורש בשם שנכתב שלא בקדושה אך בכל זאת ניתן ללמוד על כך מתוך הסוגיות. בירושלמי⁷ רב ושמאל חולקים לגבי המשמעות של המילה 'הללויה', האם היא מילה אחת הנחלקת לשתיים, רישא שבח ('הללו') וסיפא שם שאינו נמחק ('-ה') או שמא המילה כולה היא שבח ואינה כוללת שם שאינו נמחק. הגמרא מביאה את עדותו של רב שרבי חייא היה מוכן למחוק את כל 'הללויה' שבספרי תהילים שכתב רבי מאיר משום שרבי מאיר כתב אותם שלא לשמם, כי היה סבור שהמילה אינה נחלקת ולכן אינה קודש בעוד רבי חייא סבר שהמילה נחלקת ואמורה להיכתב בקדושה. יוצא אם כן לענייננו שלדעת רב ורבי חייא מותר למחוק שם שנכתב שלא בקדושה.

כך ניתן ללמוד גם מהברייתא (שבת קד ע"ב וגיטין כ ע"א):

דתינא: הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר.

בברייתא ישנה מחלוקת בדבר התועלת במעבר נוסף על האותיות על מנת לקדשן אך מוסכם הן על רבי יהודה והן על חכמים שאין בכך בעיה של מחיקת השם הראשון על ידי כתיבה מעליה. וכך גם כותב הסמ"ק (מצווה קס): 'שלא למחוק אחד משמות של הקדוש ברוך הוא... ומיירי שנכתב מדעת אבל שלא מדעת לא'. וכן כתב ה'יראים' (סי' שסו, דפוס ישן - סי' ט): 'אם כתב [אותיות של שם] ולא נתכוין לקדשן בכתיבתן אין בהם קדושה'⁸. וכך כותבים ה'בית יוסף'⁹ וה'חות יאיר'¹⁰ ובדורות האחרונים הגר"ש קלוגר¹¹ והרב אשר וייס¹² אך הש"ך¹³ כתב שכאשר נכתב שלא לשמה מותר למחוק דווקא לצורך תיקון. הרב עובדיה יוסף¹⁴ ביאר שהסיבה להגבלה של הש"ך היא משום 'מחזי כמנומר', כלומר הספר תורה 'מנומר' מרוב מחיקות ופסול משום פגיעה בהדר ובמצווה של 'זה אלי ואנוהו', אך ה'מנחת חינוך'¹⁵ הבין שאף אם נכתב שלא לשמה עדיין יש בכך איסור דרבנן ולכן מותר דווקא לצורך תיקון. המקרה הנדון במאמר יהיה נפקא מינה בין השיטות, שכן אין בקידול בעיה של 'מחזי כמנומר' כיוון שהספר לא מתמלא בסימני מחיקה ואם כן ייתכן שנתיר אף ללא צורך מיוחד לפי הרב עובדיה יוסף. לעומת זאת, ישנם פוסקים שהבינו שמה

7. ירושלמי, מגילה פ"א ה"ט.

8. נראה שרוב הפוסקים הבינו שהיראים סבור שניתן למחוק, אך הברכי יוסף, יו"ד סי' רעו ס"ק כד, הבין שאינו קדוש לעניין ספר תורה אך עדיין אסור למחוק.

9. ב"י, יו"ד סי' רעו.

10. שו"ת חות יאיר, סי' טז.

11. שו"ת שנות חיים, סת"ם סי' ה.

12. שו"ת מנחת אשר מנחת אשר, ח"ב סי' נה.

13. ש"ך, יו"ד סי' רעו ס"ק יב.

14. יביע אומר, יו"ד ח"ד סי' כא. ולענ"ד אף הגר"ש קלוגר, שנות חיים שם, הבין כך בש"ך כיוון שהתיר בפשטות בלא הגבלה של צורך מיוחד.

15. מנחת חינוך, מצווה תלז.



שלא נקדש השם היינו דווקא לעניין קדושת ספר תורה, אך איסור מחיקת השם קיים ואף לוקים עליו. וכך כותבים ה'פרי חדש',¹⁶ ה'ברכי יוסף'¹⁷ ורעק"א.¹⁸ מקור משמעותי לשיטה זו מביאים הפוסקים מדברי הרמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ו ה"ו). וזו לשונו:

כלי שהיה שם כתוב עליו קוצץ את מקום השם וגונזו, ואפילו היה השם חקוק בכלי מתכות או בכלי זכוכית והתיך הכלי הרי זה לוקה אלא חותך את מקומו וגונזו. הרמב"ם אינו מציין אם השם נכתב על הכלים הללו בכוונה לקדשם ולכן יש לגנוזם או שאף על פי שלא נכתב על מנת לקדשם אסור למחקם. ה'ברכי יוסף' וכך נראה מה'פרי חדש', הבין שמדובר אף כאשר לא התכוון לקדש את הכתב ואף על פי כן אנו לומדים שאסור למחקו. אך הרב עובדיה יוסף הביא שישנה מחלוקת כיצד לפרש את הרמב"ם אם כאשר התכוון לקדש את השם או לא. ה'כסף משנה' מפנה לגמרא בערכין,¹⁹ ואף שם לא ברור שהתכוון שלא לקדש את הכלי.

לסיכום, ישנו דיון האם מותר למחוק שם שנכתב שלא לשמה, פוסקים רבים התירו זאת לגמרי, יש שחששו לש"ך, והתירו רק במקום צורך²⁰ ויש שאסרו את הדבר לגמרי.²¹

ד. מהי כתיבה שלא לשמה?

שאלה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא מהי ההגדרה של כתיבה שלא לשמה, האם יש צורך בכוונה מודעת לא לקדש את הכתב או שמא מספיק שלא התכוון לקדשו. אם נדייק בדברי ה'יראים' נראה שלא נתכוון לקדשו חשיב כתיבה שלא לשמה, וכך נראה שהבין הגר"ש קלוגר,²² שכתב שקטן שכתב את שם ה' על גבי כלי לא קידשו משום שלקטן אין מחשבה, ומשמע שאין צורך בכוונה שלילית וכך נראה גם בתשובת הרב אשר וייס.²³ אך ה'שערי אפרים',²⁴ הסתפק בדבר ולדינא נטה להחמיר. ה'חשוקי חמד'²⁵ כתב שאם יודע שזה שם ה' יש צורך בכוונה שלילית בעוד אם אינו יודע זאת אין צורך בכוונה מיוחדת. ואף ה'ברכי יוסף' כתב שכל דבריו בדבר האיסור למחוק שם שנכתב שלא לשמה הוא דווקא כשהתכוון לכתוב את השם אך לא לקדשו, אך כאשר לא התכוון כלל לכתוב את השם אין בכך איסור, וזאת על פי הסוגיה בגיטין הנ"ל על המתכוון לכתוב

16. פרי חדש, הל' יסודי התורה פ"ו ה"ו.

17. ברכי יוסף, יו"ד סי' רעו ס"ק כד.

18. שו"ת רעק"א, מהדורה תניינא סי' טו.

19. ערכין ו ע"א.

20. וכך כתבו הרב שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות ג, יו"ד סי' שכו; שו"ת שבט הלוי ז, סי' ד; שו"ת בית שלמה, יו"ד ח"ב סי' קסב וסי' קעה; שו"ת עין יצחק, או"ח סי' ה. בשו"ת מראה הבזק, ח"ט סי' יב עמ' 46, 'שימוש בקינדל בשבת', דנו בשאלה זו והתירו משום שנכתב שלא לשמה בצורך שיקולים נוספים שיובאו בהמשך.

21. הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, יו"ד ח"ד סי' כא, מביא את הפוסקים האוסרים וכותב שיש להחמיר לכתחילה אך ניתן להקל בצירוף ספק אחר.

22. שו"ת שנות חיים, סת"ם סי' ה.

23. שו"ת מנחת אשר, ח"ב סי' נה.

24. שערי אפרים, על הרמב"ם, הל' יסודי התורה פ"ו.

25. חשוקי חמד, על הרמב"ם, הל' יסודי התורה פ"ו.

יהודה וכתב שם הויה שנראה שאין חולק בסוגיה על כך שאין בעיה למוחקו. הנצי"ב²⁶ דן לגבי קרעקטין (דפי טיוטה של בתי דפוס שהיו מדפיסים לפני הדפסת הספרים ולאחר מכן אין בהם שימוש ונזרקם) וכתב שם שכאשר אינו מתכוון לקיים את הכתב אין איסור כלל במחיקתו. נקודה זאת משמעותית בענייננו בו כל הזמן מקטינים ומגדילים את הכתב ומעבירים עמוד וכל עצם הקיום של הכתב הינו על מנת למוחקו לאחר קריאתו.²⁷ אם כן ראינו דיון בפוסקים האם שם שנכתב שלא בקדושה ניתן למחקו. וכתב על כך הרב עובדיה יוסף²⁸ שיש להחמיר לכתחילה, אך ניתן להקל בצרוף שיקולים נוספים.²⁹

ה. מחיקת השם ב'גרמא'

גם כאשר השם נכתב על מנת לקדשו יש מחלוקת האם מותר למחקו בדרך של 'גרמא'. על פי מה שנאמר לעיל, שאיסור מחיקת השם נלמד מהחובה להשחית עבודה זרה מהארץ יש מקום לדון שכאשר הדבר נעשה ב'גרמא' יהיה יותר מקום להתיר. כך נאמר בסוגיה הדנה בזה (שבת קכ ע"ב, יומא ח ע"א):

הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו - הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת. נזדמנה לו טבילה של מצוה - כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף! - שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשייה הוא דאסור, גרמא - שרי.

מסוגיה זו נראה שאין איסור במחיקת השם ב'גרמא' וכך הבינו בפשטות פוסקים רבים וביניהם ה'חתם סופר'³⁰ 'שבט הלוי'³¹ והרב משה פיינשטיין.³² ברם, בנו של ה'נודע ביהודה'³³ הבין ששאלת מחיקת השם תלויה במחלוקת רש"י ותוס' מדוע אסור לאדם זה לרחוץ, לשיטת התוס' הסיבה היא משום שאסור לעמוד לפני ה' ערום בעוד רש"י סבור שזה משום מחיקת השם והלכה כרש"י המחמיר.³⁴ אך מסייג בנו של ה'נודע ביהודה' שלצורך מצווה מותר למחוק את השם ב'גרמא', ומודה שיש מקום להקשות עליו משום שהפוסקים לא הזכירו מחלוקת מעין זו, אך הוא מתרץ שניתן לומר שהם סמכו על כך שהדבר יילמד מהחיוב לגנוז ספר תורה שבלה בכלי חרס. כן כותב גם ה'חזון איש'³⁵

26. שו"ת משיב דבר ב, סי' פ.

27. ועיין בציץ אליעזר ג, סי' א ובשו"ת כנסת יחזקאל, סי' לז, שמקילים עוד בדפי טיוטה אלו.

28. שו"ת יביע אומר, ח"ד יו"ד סי' כ.

29. יש לציין שישנו דיון נוסף לגבי מחיקה לצורך תיקון אף כאשר השם קדוש. ראה רדב"ז א, סי' עז וש"ך, יו"ד סי' רעו ס"ק יב, אך כיוון שאין בדבר נפקא מינה לענייננו לא הבאתי את הדברים.

30. שו"ת חתם סופר, ח"ב יו"ד סי' רסו.

31. שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' מד ד"ה הנערה.

32. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' ח ד"ה והא דהקשה.

33. שו"ת נודע ביהודה מהדורה תניינא אורח חיים סימן יז

34. ואף שעפר אני לרגליו אעיר שההבנה ברש"י מפתיעה שהרי רש"י בד"ה כורך עליו גמי כותב שהמטרה של הגמי היא להגן על השם מחוזק שטף המים ואם כן משמע שהבעיה ברחיצה ללא גמי היא שהמחיקה לא תהיה ב'גרמא' ונפלה הוכחתו מרש"י האוסר רחיצה סתם משום מחיקת השם. וכך כותב החשק שלמה בהערותיו לנודע ביהודה (ללא ההוכחה שהבאתי).

35. חזו"א, יו"ד סי' קסד ס"ק ב. וכן בחשק שלמה, שבת קכ ע"ב, המתיר 'גרמא' רק במקום מצווה.

שהאיסור הוא דווקא כאשר האדם מביא את הכיליון על השם, אך אם הכיליון בא מעליו אין בכך בעיה של השחתה, אך עדיין יש בכך חוסר כבוד כלפי ה' ואסור מהתורה, אלא אם כן יש בכך צורך וכבוד לה', כגון לצורך מצווה.³⁶ בניגוד לפוסקים הנ"ל, הרב גרודזינסקי³⁷ לומד מדברי ה'מגן אברהם'³⁸ שמחיקת השם גם ב'גרמא' אסורה מהתורה וכך כותב הרשב"א³⁹ שההיתר הוא דווקא כאשר לא ודאי שהכתב יימחק. וכותב 'ערוך השלחן'⁴⁰ שכל ההיתר במחיקת השם ע"י 'גרמא' הוא דווקא בטבילה אך בשאר עניינים 'גרמא' אסורה לגמרי. גם לדעות המתירות מחיקת השם ב'גרמא' יש לדון בהגדרת ה'גרמא' המותרת. ישנם פוסקים שהתירו לגמרי מחיקת השם ב'גרמא' ללא סיוג מיוחד וכך פירש ה'כסף משנה' את דעת הרמב"ם,⁴¹ וב'שבט הלוי'⁴² מביא שאלה דומה למקרה בגמרא בו נערה כתבה שם על ידה, ופסק שאין איסור מחיקה ב'גרמא', אך מציין ל'בית אפרים',⁴³ שמחמיר לכתחילה כשאפשר בדרך אחרת. וכך מתיר בפשטות הרב אשר וייס,⁴⁴ ומוסיף ומסביר שהיתר זה נובע ממקור האיסור של מחיקת ה', כפי שראינו מחיקת ה' נלמדת מהמצווה להשחית את העבודה זרה ואם כן שאף באיסור מחיקת ה' מדובר על מעשה של השחתה דווקא.⁴⁵ התשב"ץ⁴⁶ כתב שההיתר בגמרא למחוק את השם ב'גרמא' אינו היתר גורף אלא דווקא במצב הדומה למקרה בגמרא, בגמרא מדובר על שם שכתוב על גופו של אדם, במצב כזה חמימות הגוף עתידה למחוק את השם בלאו הכי והטבילה ממזהרת את המחיקה. דבר שבפני עצמו היה אמור להיות אסור לולא העובדה שהפעולה נעשתה ב'גרמא'. אם כן, אומר התשב"ץ ההיתר למחוק את השם בגמרא הינו אך ורק במצב בו השם עתיד להימחק ועדיין ישנו איסור כאשר הוא לא יימחק בפני עצמו. בדברי התשב"ץ אין התייחסות לחומרת איסור מחיקת השם ב'גרמא' כאשר השם אינו עתיד להימחק אך הרב חיים גרודזינסקי⁴⁷ הבין שהאיסור לדעת התשב"ץ הינו רק מדרבנן. הרב חיים גרודזינסקי דן לגבי דפי הטיטה שבבתי הדפוס (שנקראו אז 'קארעקטן'), על מנת להדפיס ספרים ועלונים. אי אפשר להמנע מהדפסת דפים אלו אך לאחר הדפסת הספר אין מה לעשות עם הדפים הללו, והרב גרודזינסקי נשאל האם חייבים לגנוזם ככתבי קודש (דבר שיגרום לטרחה מרובה). הרב גרודזינסקי התיר לאבד דפים אלו על ידי 'גרמא' משום שספרים אלו אינם ניתנים לקריאה.⁴⁸ אם כן אנו רואים שלדעתו ההיתר של

36. וכותב החזו"א שזה נתון לחכמים לחשב מתי יהיה צורך שמצדיק מחיקת השם ומתי לא.

37. שו"ת אחיעזר, יו"ד ח"ב סי' מח.

38. מג"א, או"ח סי' קנד ס"ק ט.

39. רשב"א, שבת קכ ע"ב.

40. ערוה"ש, יו"ד סי' רעו סעי' לו.

41. כסף משנה, על הרמב"ם, הל' יסודי התורה פ"ו ה"ו.

42. שו"ת שבט הלוי, או"ח סי' מד.

43. שו"ת בית אפרים, יו"ד סב ס"א.

44. שו"ת מנחת אשר ב, סי' נה, ומביאו גם הרב שכטר, קובץ בית יצחק, חלק מד עמ' 455.

45. וכך נראה גם מהמנחת חינוך, מצווה תלז, שעיקר האיסור הוא דווקא בדרך השחתה, אך הוא מחמיר במחיקת השם מטעמים אחרים וראה שם.

46. שו"ת תשב"ץ, ח"א סי' ב.

47. שו"ת אחיעזר, ח"ב יו"ד סי' מח.

48. אך העדיף שיעשה על ידי אמירה לגוי שיאמר לגוי משום איסור דרבנן שבו.

'גרמא' הוא דווקא כאשר הדפים אינם ראויים לשימוש. כיוון נוסף נמצא ב'חתם סופר'⁴⁹ אשר כותב שכאשר האדם עושה מעשה אקטיבי שיגרום בסופו של דבר למחיקת השם, אף אם המחיקה תיגרם בדרך עקיפה, אין הדבר נחשב 'גרמא'. והקשה בעל 'שדי חמד'⁵⁰ על ה'חתם סופר' מדוע הטבילה נחשבת 'גרמא' לשיטתו הרי עושה מעשה בידים? וענה על כך הרב פיינשטיין⁵¹ שהשאלה היא מה כוונתו של האדם, ולכן אם האדם מתכוון לטבול גם אם השם יימחק הדבר נחשב 'גרמא'. ונראה לענ"ד שהדבר נובע מכך שהאיסור תלוי בכך שהפעולה נחשבת השחתה ואם הפעולה מוגדרת אחרת הרי אינה פעולת השחתה.

נסכם את השיטות השונות בעניין 'גרמא':

בנו של ה'נודע ביהודה', 'חזון איש' - מחיקת השם אסורה אף ב'גרמא' אם לא במקום מצווה.

'ערוך השלחן' - מחיקת השם אסורה לולא טבילת מצוה (לכאורה יש מקום להבין שסובר כבן ה'נודע ביהודה').

'כסף משנה', 'שבט הלוי' ר"א וייס, הרב שכטר - מחיקת השם ב'גרמא' מותרת ללא סיוגים.

תשב"ץ - מחיקת השם ב'גרמא' מותרת כאשר עומד להימחק בפני עצמו.

'אחיעזר' - מחיקת השם ב'גרמא' מותרת כאשר אינו ניתן לשימוש.

'חתם סופר', 'אגרות משה' - מחיקת השם מותרת כאשר אינו מכוון למחיקה.

סיכום

לאחר דיון זה במקורות נשוב ונעיין בקינדל. השאלה הראשונה שיש לדון בה היא מי מגדיר את ה'לשמה' של השמות שבקינדל, האם יש להתייחס לכותב התוכנה, שייתכן שהוא בכלל גוי עובד עבודה זרה, כזה שיגדיר את ה'לשמה' או שמא מי שמגדיר את ה'לשמה' הוא מי שמוריד את הספר למכשיר, ואולי האדם שמפעיל את המכשיר או עובר בין הספרים במכשיר, מגדיר כיצד יש להתייחס לכתב. נראה לענ"ד שכותב התוכנה אינו מגדיר את ה'לשמה' שבשמות, ונראה שכיוון שכל פעם שמעבירים עמוד או מעבירים ספר האותיות בקינדל מתארגנות על פי מילים, עושה הפעולה הוא העובר בין הדפים או הספרים והוא יהיה זה שיגדיר האם הכתב הוא 'לשמה' או לא. לגבי כתיבה שלא לשמה ראינו שה'יראים' הסמ"ק, התשב"ץ וה'בית יוסף' התירו למחוק שם שנכתב שלא בקדושה,⁵² ואף שראינו מחלוקת האם צריך כוונה מעשית שהכתיבה אינה לשמה נראה לענ"ד שכיוון שאינו מכוון לכתוב את השם אלא להעביר עמוד ובכך יעלו מילים רבות שביניהן יהיו שמות שאינם נמחקים, הרי כוונתו עוד יותר רחוקה מהכוונה של אדם

49. שו"ת חת"ס ב, יו"ד סי' רסג.

50. שדי חמד, מערכת המ"ם כלל יא.

51. שו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' ח ד"ה והא דהקשה.

52. בשיטת הש"ך המצריך צורך תיקון נראה שסיבת האיסור היא משום 'מחזי כמנומר', ואם כן אין צורך בכך כאן, בנוסף לדברי שו"ת אבני ישפה, ח"ד סי' קה שכותב לגבי מחשב שחשיב מחיקה לצורך תיקון שכך שימוש ועל כן חשיב תיקון ומותר אף לסוברים שהש"ך התיר רק לצורך תיקון.

שכותב את השם אך אינו בפועל מתכוון לקדשו.⁵³ וניתן לצרף את פתרונו של הרב יצחק ספקטור,⁵⁴ שמציע לבעל בית דפוס שיש לו דפי טיוטה רבים שיש בהם שמות ה', שיתנה מראש שכל הדפים שיודפסו יהיו שלא לשמה ואז מותר לשורפם, ולפי זה גם בנידון דידן יוכל להסתפק בתנאי שיעשה בזמן הורדת הספר. ואף לשיטת האוסרים⁵⁵ מחיקת השם שנכתב שלא לשמו ניתן להציע שיקלו בדיננו, משום שאף הם מודים שכאשר לא התכוון לכתוב את השם אינו קדוש ובדיננו האדם לא התכוון דווקא לשם המפורש אלא התכוון להעביר עמוד ועל ידי כך יעלו מילים רבות שבהן ייתכן שיהיו שמות שאינם נמחקים והדבר דומה במקצת. ונדויק בדברי ה'ברכי יוסף' (י"ד ס' רעו ס"ק כד) וזו לשונו:⁵⁶ 'דרוצה ומכוין לכתוב השם וכתב השם, אף שלא נתכוון לקדשו, אימא דאסור למוחקו, משמע שרוצה ומכוון לכתוב השם, וכאן לכאורה אינו רוצה בכך.⁵⁷ לדברי ה'חות יאיר'⁵⁸ כאשר השם נכתב על דבר שעניינו שימוש להוצאה מתייחסים לכתובה ככתיבה שלא לשמה ואין צורך להתייחס אליו בקדושה. ה'משנה ברורה'⁵⁹ וה'פרי מגדים'⁶⁰ כותבים אף שמותר להתיר מטבעות שיש עליהם שם ה'. אם כן לסוברים שניתן למחוק את השם שלא קידשו אותו אין כלל איסור בדיננו ואף לסוברים שצריך כוונה חיובית שנכתב שלא לשמה הרי ניתן להתנות זאת בתחילה ואף ניתן להניח שזאת כוונתו, ואף לסוברים שמותר למחוק השם רק כאשר כתב את השם בטעות דינו דומה לכך משום שאינו כותב את השם אלא עושה פעולה אחרת הגורמת למגוון תוצאות שביניהן כתיבת השם. גם לאחר שדנו מצד הכתיבה יש לדון כיצד להתייחס לפעולה של העברת העמוד או כיבוי מכשיר הקינדל, האם נגדיר זאת כמחיקה ממש או שמא יש פה מחיקה ב'גרמא'. לכאורה מצד המנגנון החשמלי של המכשיר קשה להגדיר פעולה זו שהאדם עושה כ'גרמא' כיוון שהיא תוצאה ישירה של מעשיו, אך כאמור נראה מדברי הרב משה פיינשטיין וה'חתם סופר' שהגדרת 'גרמא' נובעת מהגדרת התודעה של האדם, כלומר האם האדם התכוון במעשיו למחוק את השם, אין ספק שאדם המעביר עמוד במכשיר אינו מתכוון למחיקה אלא למעבר לעמוד הבא. יש להוסיף על כך את דברי ה'חות יאיר' וה'משיב דבר' שכתבו לגבי אותיות בראשי הספרים שמותר לדפדף בהם בשבת משום שהאותיות עצמן עומדות לפירוד. נראה שאף שאם לא נפתח את הספר האותיות יוכלו לעמוד כך ימים רבים כיוון שעיקר השימוש בספר הוא על ידי פתיחתו הרי האותיות נחשבות כעומדות לפירוד, אף

53. וראה בשו"ת משיב דבר ב, ס' פ שכותב שכל מה שנאמר שמסתמא אדם שכותב את השם מתכוון לקדשו הרי זה כאשר הדבר לתועלתו אך בנידון דידן הדבר אינו לרצונו וניתן להניח שאינו רוצה בכך (וכך גם כתב הנצי"ב לגבי הקרעקטין בבתי הדפוס).

54. שו"ת עין יצחק, ח"א או"ח ס' ה.

55. כאמור, הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר ד, י"ד ס' כא, כתב שניתן להקל בכך בצירוף ספק אחר, ולענ"ד הזכרתי פה כמה וכמה שיקולים.

56. הפרי חדש לא הרחיב בדבריו ולכאורה בדבריו אין מקום להקל, אך הברכי יוסף מציע את פירושו כפירוש לפרי חדש.

57. וניתן לשקול אף את הצד שפעולה זו של העברת העמוד אינה דומה לגמרי לכתובה ואולי אף יוכל להיות צד להקל.

58. שו"ת חות יאיר, ס' טז בסוף דבריו.

59. משנ"ב, ס' שלד ס"ק נב.

60. פמ"ג, או"ח ס' שלד ס"ק טז.

כאן, השימוש בקינדל הוא על ידי הדפדוף בעמודים והאותיות הנוצרות עומדות למחיקה.⁶¹ הרב אשר וייס⁶² התיר שימוש בספרים במקרה בו כתבו שם שאינו נמחק בראשי הספרים אף למחמירים בשימוש בספר כגון זה בשבת. ונימק דבריו משום שכל מהות האיסור הוא דווקא בדרך השחתה ובכך אין השחתה. ואף לבנו של ה'נודע ביהודה' וה'חזון איש' שאסרו מחיקה ב'גרמא' אם אינו לצורך מצווה, אולי משום שכלי זה משמש את האדם ללימוד תורה ובצירוף השיקולים הנוספים שהוזכרו, ניתן להקל בכך.⁶³ עד כאן הבאתי את הדברים מצד עיונם ההלכתי, אך לסיום ברצוני להציע כיוון נוסף וסברה נוספת מבחינה עיונית, שאף ניתן לראות שתופסת מקום בפסיקת ההלכה אצל פוסקים רבים. כיוון שאיסור מחיקת השם נלמד מהמצווה להשמיד ולכלות עבודה זרה הרי ניתן להבין שכשם שהמצווה בהשחתת עבודה זרה היא דווקא בדרך השחתה הרי כך יהיה גם לגבי האיסור במחיקת השם,⁶⁴ וכך נלע"ד להסביר את דברי ה'אגרות משה' וה'חתם סופר' על פי רעיון זה, אם האיסור הוא ששם ה' לא יהיה בעולם לכאורה כוונתו של האדם לא משמעותית אך אם נאמר שהאיסור הוא דווקא משום ההשחתה והביזיון שבדבר אזי ניתן להסביר בקלות מדוע הדבר מושפע מדעתו וכוונתו של האדם. ואף כך נראה מדברי הרדב"ז.⁶⁵ אך אעיר שמדברי ה'חזון איש', שהאיסור הוא לגרום לכיליון של חפץ ששם ה' נקרא עליו, שבכך פוגע בכבוד ה' יש לדון להלכה, ואף לדעת ה'מנחת חינוך', הכותב שישנו איסור נוסף של 'את ה' אלוקיך תירא' הדבר נתון יותר לדיון, אך לדעת שניהם יש מקום לדון האם יש בכך ביזיון לה' כאשר מעבירים עמוד בקינדל. אם כן, הקינדל הינו כלי שימושי וטוב שנכנס לחיינו ולא ירחק היום שישתמשו בו רבים מישראל ובשל כך יש להתייחס לדבר בהקדם על מנת למנוע מבוכה מעם ישראל קדושים. מכל השיקולים שהצגתי לעיל ברצוני להציע (והדבר תלוי בדעתם של רבנים חשובים ממני שיפסקו בפסיקות כלליות מעין אלו) שיש מקום רב להקל ולהתיר שימוש בקינדל אף בדברים שבקדושה ואף בשמות שאינם נמחקים, ואתפלל שלא תצא מכשלה מתחת ידינו.



61. ולא אמנע בעצמי מלהציע אף לדעת התשב"ץ על פי החות יאיר שהאותיות עומדות למחיקה אולי אף בכגון זה יהיה מותר למחוק ב'גרמא' ואצרך דברי האחיעזר שהוזכרו לעיל, שאף כאשר אינו נמחק האיסור ב'גרמא' הוא רק מדרבנן.

62. מוזכר בדברי הרב שכטר, קובץ בית יצחק, חלק מד עמ' 455.

63. והמעין יראה בחזו"א שאינו מצריך מצווה ממש אלא הדברים נתונים לשיקולם של חכמים מה מוסיף יותר כבוד שמיי, ואדם שיש לו תנ"ך במכשיר זה בוודאי ילמד יותר מאשר אם נאסור לימוד מהמכשיר והוא ישמש רק לדברי חול, אך זוהי סברה שרבנים גדולים ממני צריכים להכריע בה וכל רצוני כאן הוא להביא את הצדדים.

64. ולענ"ד שיוסכם שהאדם אינו מקיים מצוות 'ואבדתם את שמם' על ידי דפדוף בקינדל, ואם כן אולי אף אינו עובר על איסור 'לא תעשון כן'.

65. שו"ת רדב"ז, ח"א סי' עז.

הרב ד"ר רצון ערוסי

היחס לנתבע אלים

הקדמה

במאמר זה נעסוק ביחסו של בית הדין כלפי בעל דין שהוא אלים. ונייחד את הדיבור לנתבע שהוא אלים. באילו צעדים ניתן לנקוט כדי להגן ולהסיר איומים מבעל הדין שכנגדו ומבית הדין.

א. סוגיית הגמרא

נעיין בתחילה במעשה שהובא בגמרא.¹ אדם אחד בא מבי חוזה, וטען שהוא אחיו של מרי בר איסק, ולכן תבע ממארי בר איסק חלק בירושה. מארי בר איסק טען שהוא אינו מכיר את התובע. ודבר זה ייתכן, כי אפשר שאביו של מרי בר איסק יצא למדינה אחרת, ושם נשא אישה אחרת, וילדה בן, שהוא אח למרי בר איסק, ולכן זכאי הוא לרשת את האב בשווה. ואפשר שגם האחים נפרדו כשהתובע עדיין היה קטן, כפי שיוסף הכיר את אחיו במצרים. והם לא הכירוהו. רב חסדא שישב בדין אמר לתובע שעליו להביא עדים שהוא אח של מרי בר איסק, ואז הוא יהיה זכאי לחלוק בירושה. התובע השיב לרב חסדא, שיש לו עדים, אלא שהם פוחדים לבוא להעיד בבית הדין, מאחר שהנתבע מרי בר איסק, 'גברא אלימא הוא'. לכן רב חסדא שינה את החלטתו, והורה למרי בר איסק, שהוא יביא עדים שהתובע אינו אחיו, ואז הוא יהיה פטור מלחלוק בירושה. הנתבע מרי בר איסק, תמה ושאל: 'דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה?!' כלומר הרי יש כלל גדול בדיני הראיות, שעל התובע שרוצה להוציא ממון מחבירו הנתבע, להוכיח את תביעתו, ואז הוא יזכה בדין. ואין מחייבים את הנתבע שיוכיח שהוא פטור. על טענה זו השיב רב חסדא: 'הכי דינינא לך ולכל אלימי דחברך'. כך אני דן לך ולכל חבריך האלימים. כלומר בית הדין רשאי לחרוג מן הכלל היסודי בדיני הראיות, כשהנתבע הוא אלים, ולגלגל את חובת ההוכחה על הנתבע האלים, שיוכיח שהוא פטור. מרי בר איסק שאל את רב חסדא, אם אכן הוא אלים, והעדים פוחדים ממנו, אם כן מה התועלת שרב חסדא מחייב אותו להביא עדים, הרי הם עלולים לבוא לבית הדין ולא להעיד אמת? ועל כך השיב לו רב חסדא, שדבר זה לא יתכן. 'תרת' לא עבד'. לא ייתכן שיבואו עדים לבית הדין, וגם ישקרו. אם יבואו לבית הדין, הם יפחדו וישתקו, ואם ידברו ויעידו, בית הדין יעמוד על טיב עדותם. לבסוף, באו עדים והעידו שהתובע הוא אחיו של הנתבע. ובית הדין פסק שמגיע לתובע חצי בירושה. והתובע לא הסתפק בחצי מן הקרן של הירושה, ותבע חצי גם בהשבחה שהנתבע השביח את הקרקע, וזכה גם בתביעתו זו.

1. בבא מציעא לט ע"ב.

ב. זהירות מתביעות סרק

גישתו של רב חסדא ראויה להערכה, כי יש בה כדי להגן על התובע החלש, מפני הנתבע האלים. אולם בית הדין צריכים להיות זהירים מאוד. כי מי לידינו יתקע שבעלי דין לא יתבעו תביעות סרק, ויטענו שהנתבעים אלימים, כדי שבית הדין יגלגל את חובת ההוכחה על הנתבעים, בעוד שייתכן שהנתבעים אינם אלימים. ומשאלה, לא יוכלו להוכיח, שהם פטורים, הם יתחייבו בדין, ואפשר שבשקר יחייבו בדין. התוס' על הסוגיה² היו ערים לחשש אמיתי זה. ועל כך השיבו, שרק כשהתובע טוען בפני בית הדין שיש לו עדים כדי להוכיח את תביעתו, אלא שהם פוחדים להופיע ולהעיד אמת בפני בית הדין, בגלל הנתבע האלים יורה בית הדין לנתבע, שיגרום לכך שעדי התובע יופיעו בפני בית הדין. ולכן מרי בר איסק טען בפני רב חסדא שאם הוא אלים, הרי אין תועלת שהוא יגרום לכך שעדי התובע יופיעו לבית הדין ויעידו, כי הם יעידו שקר. ועל כך השיבו רב חסדא, שלא ייתכן שהם יעשו שתי עבירות, גם יופיעו לבית הדין וגם יעידו שקר.

ג. שיטת בעלי התוספות

בתוס' במסכת כתובות³, הובאה שיטת ר"י, שהיא מרחיקת לכת אף יותר, ולפיה התובע שטען שהנתבע אלים, והעדים שלו מפחדים מן הנתבע, הביא לבית הדין את העדים שלו, אלא שהם סירבו להעיד באותו עניין, שבנסיבות כאלה יש רגליים לדבר, שהנתבע אלים. וכשיש רגליים לטענת התובע שהנתבע אלים, בית הדין מחייב את הנתבע להביא את אותם עדים שמפחדים מפניו, כדי שיעידו שהוא אינו אחיו, או שיעידו שהם אינם יודעים שהוא אחיו, ואין חוששים שהם גם יבואו וגם יעידו שקר. על כל פנים מדברי התוס' בבא מציעא למדנו שלא די שהתובע טוען שהנתבע אלים, אלא עליו לטעון שיש לו עדים שיכולים להוכיח את תביעתו, אלא שהם פוחדים מן הנתבע, ובית הדין לא מגלגל את חובת ההוכחה על הנתבע אלא מחייב אותו שיביא את אותם עדים שפוחדים ממנו כדי שיעידו. ולפי התוס' בכתובות, לא די שהתובע יטען שיש לו עדים ושהם פוחדים מן הנתבע, אלא עליו להביא את עדי, ואם עדים אלו באו וסירבו להעיד, אז יש רגליים לדבר שהנתבע אלים.

ד. שיטת רש"י

מדברי רש"י⁴ משמע כפירוש התוס', שאין צורך שיוכח לבית הדין שיש רגליים לדבר שהעדים פוחדים ע"י שהם מופיעים ומסרבים לדבר, אלא די בטענת התובע שיש לו עדים, שהם מפחדים להופיע, והוא מציין את שמם. ובית הדין מחייבים את הנתבע להביא את אותם עדים, ויעידו כפי גרסת הנתבע, או שהנתבע יביא עדים משלו שתומכים בגרסתו.

2. תוס', בבא מציעא לט ע"ב ד"ה זיל את.

3. תוס', כתובות כז ע"ב ד"ה אמר ליה.

4. רש"י, בבא מציעא לט ע"ב.

ה. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' עדות פ"ג הי"ב) פסק הלכה על פי המעשה של מרי בר איסק. וזו לשונו: כל מי שיש לו ראייה בעדים מטפל בעדים עד שיביא אותן לבית דין. ואם ידעו בית דין, שבעל דינו אדם, וטען התובע שהעדים מפחדים מבעל דינו שיבואו ויעידו לו, הרי בית דין כופין את בעל דינו שיביא הוא את העדים. וכן כל כיוצא בדברים אלו דנין בהן לאלם.

מדוע הקדים הרמב"ם לדין נתבע אדם, שכל מי שיש לו ראייה בעדים מטפל בעדים עד שיביא אותן לבית דין? הרב קאפח בפירושו לרמב"ם הביא את 'דברי שאול' לרב שאול נתנזון, לפיהם, הרמב"ם רצה להדגיש את חשיבות הבאת עדים, שכשיש עדים לבעל דין, חייב הוא להביאם ולטפל בהבאתם, אף שיכול להיפטר ע"י שבועה, או להיות נאמן ע"י טענת מגו. והרב קאפח כתב שרבונו כתב את ההלכה שבעל דין שיש לו עדים צריך לטפל בהבאתם, כדי להשמיענו דין האדם, אך הוא סתם ולא פירש. ונלענ"ד להסביר את שיטת הרמב"ם, כ'דברי שאול', שרבונו אכן רצה ללמדנו עד כמה חשובה הבאת העדים. שכשיש עדים, אין להסתפק בשבועה או בטענת מגו, ולא כגר"א,⁵ שציין לבבא קמא מו ע"ב, שם נאמר, שעל המוציא מחבירו להביא ראיה, שנאמר: 'מי בעל דברים יגש אלי'. אולם דווקא בגלל חשיבות הבאת העדים לבית הדין, כאשר לבית הדין ברור שהנתבע הוא אדם, והתובע טוען שהעדים פוחדים ממנו, אין לבית הדין לוותר עליהם, גם אם התובע יכול להוכיח את צדקתו ע"י שבועה או ע"י טענת מגו, אלא בית הדין יחייב את האדם שהוא יביא את אותם עדים. ובדין זה יש חידוש כפול ומכופל. כי לא זו בלבד שהאדם חייב להביא לבית הדין את עדיו של התובע, בגלל חשיבות העדים, יותר משבועה, או מטענת מגו, אלא בגלל חשיבות העדים, בית הדין יקבל אותם בליט ברירה, גם שלא בפני הנתבע, אם הם פוחדים להעיד בפניו. למרות שלפי ההלכה, צריכים העדים להעיד בפני בעלי הדין. והלכה זו רמז אותה הרמב"ם בסיימו את הלכת האדם בדברים הבאים: 'וכן כל כיוצא בדברים אלו דנין בהן לאלם'. כי לפני הלכה זו, כתב הרמב"ם (שם, הי"א):

גם בדיני ממונות אין מקבלין עדות אלא בפני בעלי דין, ואם היה בעל דין חולה, או שהיו העדים מבקשים לילך למדינת הים ושלחו לבעלי דין ולא בא. הרי אלו מקבלין עדים שלא בפניו.

הרמ"א,⁶ כתב שיש שתי שיטות, שיטה אחת לפיה אין מקבלין עדות שלא בפני בעל דין, ואם קיבלו, אין דנים על פיו, והיא שיטת ה'בית יוסף', ולפיה אותם עדים שהעידו בבית דין שלא בפני בעל דין חוזרים ומעידים בבית הדין בפני בעל הדין, ויכולים אף לשנותם בעדותם, ממה שהעידו תחילה. ושיטה שנייה, שאם בית הדין קיבל עדות שלא בפני בעל דין, בדיעבד, העדות כשרה. וכך כתב הרמ"א בשולי שיטה זו:

ולכן אם הבעל דין הוא אדם והעדים יראים להגיד לפניו, מקבלין העדות שלא בפניו, ודנין על פיו. מיהו אם אפשר לכופ האדם כדרך שנתבאר לעיל סימן זה סעיף ה', עדיף טפי.

5. ביאור הגר"א, חו"מ סי' כח ס"ק לא.

6. רמ"א, חו"מ סי' כח סעי' טו.

בסעיף ה, שאליו הפנה הרמ"א בדבריו, פסק ה'שלחן ערוך' כלשון הרמב"ם: כל מי שיש לו ראייה בעדים מטפל בהם להביאם לבית דין. ואם ידעו בית דין שבעל דינו אדם, וטען התובע שהעדים מפחדים מבעל דינו ללא להעיד (ויש הוכחה לדבריו) (טור), הרי בי"ד כופין את בעל דינו שיביא הוא העדים. וכן כל כיוצא בדברים אלו, דנין בהן לאלם.

ואם כן יוצא לפי הרמ"א, שהיא כנראה שיטת הרמב"ם. שאם ידוע לבית הדין שהנתבע אדם, והתובע טוען שיש לו עדים, אלא שהם מפחדים להעיד בפני הנתבע, בתחילה בית הדין מחייבים את הנתבע שיביא הוא את אותם עדים של התובע. ואם לא עשה זאת, או שהעדים סירבו בכל תוקף להעיד בפניו, בית הדין ישמע עדותם בלית ברירה, גם שלא בפני הנתבע האדם. כלומר על בית הדין להעדיף עדותם של עדים, על חיוב התובע בשבועה, או על טענת מיגו של התובע.

מדברי הרמב"ם וה'שלחן ערוך', אנו למדים שבית הדין משנים את דיני הראיות בגלל האדם, בחיוב הנתבע להביא את עדי התובע, ובשמיעת עדי התובע שלא בפני הנתבע, רק כשהם יודעים שהנתבע אדם, והתובע טוען שיש לו עדים, אלא שהם פוחדים מן הנתבע בגלל אלימותו. ה'טור', ובעקבותיו הרמ"א, הוסיף שיש הוכחה לכך שהעדים מפחדים מפני הנתבע האדם. כלומר, רק אם בית הדין יודע שהנתבע הוא אדם, או שמשכנעים את בית הדין שהנתבע אדם. ואין בית הדין מפעיל את דיני האדם, רק ע"י טענת התובע שהנתבע אדם. כמו כן מסתבר, שלא די בכך שהנתבע אומר שיש לו עדים, שהם פוחדים מן הנתבע שהוא אדם. אלא, עליו לציין שמות העדים, באופן כזה שבית הדין יוכל להזמין אותם, ואפילו שלא בפני הנתבע. אולם מהו הדין, אם הנתבע לא יכול להביא את עדי התובע לבית הדין, ובית הדין לא הצליח לסלק פחדיהם, באופן שיבואו להעיד, אפילו שלא בפני הנתבע? מדברי רש"י למדנו, שבמקרה זה חובת ההוכחה כדי להיפטר עוברת לנתבע, ולכן הנתבע צריך להביא עדים משלו, כדי שתוכח צדקת טענתו. אלא שהרב יצחק אלמדיה,⁷ כתב שלפי ה'אגודה' הדין הוא שרק אם הנתבע טוען טענת 'שמא', ולא טענת 'ברי', אז חובת ההוכחה להיפטר, עוברת אליו, אם עדי התובע סירבו בתוקף להופיע בבית הדין מחמת פחד.

1. שיטת ה'שלחן ערוך'

אלא שעדיין זקוקים אנו לברר את שיטתו של ה'שלחן ערוך', שכן מדבריו,⁸ משמע שאין לקבל עדות שלא בפני בעל דין, ואפילו אם קיבלו בדיעבד, העדות אינה עדות. וכך קבע הרב עובדיה יוסף,⁹ שזו שיטת מרן ר"י קארו ורוב הפוסקים. ואם כן, לפי שיטתו אי אפשר לקבל עדות שלא בפני בעל דין, ואפילו הוא אדם, שלא כשיטת הרמ"א והרמב"ם. אולם שיטתו עדיין צריכה עיון, שהרי הוא העתיק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' כח סעי' ה), את דברי הרמב"ם, בעניין דיני האדם, וסיים כדברי הרמב"ם: 'וכן כל כיוצא בדברים אלו דנין בהן

7. הגהות ר' יצחק אלמדיה לספר האגודה, בבא מציעא לט ע"ב.

8. שו"ע, חו"מ סי' כח סעי' טו.

9. שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' א אות ז.

לאלם'. מהם דברים אלו, מלבד הדין שכבר נתבאר שבית הדין מחייבים את הנתבע האלם, שהוא יביא בעצמו את עדיו של התובע? אולי גם לדין שמקבלים עדות שלא בפני בעל דין שהוא אלם. זאת ועוד, הרב עובדיה יוסף¹⁰ הביא בשם הרדב"ז, שלגבי נתבע אלם, בית הדין יקבל עדות שלא בפניו, כמו שבית הדין מקבל עדות שלא בפני בעל דין, כשהעדים עמדו לצאת למדינת הים, ואם כן אפשר שגם מרן ר"י קארו יודה לדין זה. אולם גם אם מרן ר"י קארו לא יודה לדין זה, בית הדין לא יחייב את הנתבע האלם שיביא את עדי התובע. ואם כן, מה יהיה אם העדים סירבו להופיע מחמת פחדם מן הנתבע? נראה שבית הדין יגלגלו את חובת ההוכחה על הנתבע שהוא יביא עדים משלו, שתומכים בגרסתו, אם אסור לבית הדין לשמוע את העדים שלא בפני הנתבע.

סיכום

אכן דין מיוחד יש לנתבע אלם, כדי שלא יהיה חוטא נשכר. אך בית הדין ינקוט זהירות ביישום הדין. הן מתוך מגמה לבסס את הטענה שהנתבע אלם, ולא לפעול על בסיס טענה הפורחת באוויר, שהנתבע אלם. והן מתוך מגמה לבדוק שהתובע לא מנצל לרעה את העובדה שהנתבע אלם, ומסתתר אחרי הטענה, שיש לו עדים, וטוען שהם מפחדים להעיד בגלל הנתבע. בעוד שיתכן שלתובע אליבא דאמת אין עדים. ולכן בית הדין יבדוק אם יש לתובע עדים. ויש אומרים שבית הדין ינסה לגבות עדות מעדי התובע, ואם ראה שהם מסרבים להעיד, אז ורק אז, בית הדין יחייב את האלם שהוא עצמו יביא את עדי התובע לבית הדין. אם גם ניסיון זה לא עלה יפה, יש אומרים שבית הדין רשאי לגבות עדות מעדי התובע שלא בפני הנתבע, ויש אומרים שאינו רשאי לעשות כן. אך אפשר שבית הדין בנסיבות אלו, יגלגל את חובת ההוכחה על הנתבע, שהוא יביא עדים משלו, ואם לא הצליח, הוא יחויב בדין.



הרב איתיאל אמיתי

חזרת זכויות משפטי המלוכה ליד האומה: עיון במשנת הראי"ה קוק

פתיחה

חידוש הלכתי של מרן הרב זצ"ל, שנודע ונתפרסם בהיכלי התורה, ואשר יש לו השלכה, הלכה למעשה, הנוגעת לכינונה של מדינה, הוא העומד ביסוד הבירור ההלכתי דלהלן. בשו"ת 'משפט כהן'¹ במענה להערתו של הרב פינס, מבסס הרב את דעתו שניהול מלחמות, הינו חלק מ'משפטי המלוכה'. כלומר, 'משפט המלך' שבספר שמואל², אשר נפסק להלכה ברמב"ם³ ועוסק בזכויות הפרטיות של המלך,⁴ אינו כולל את כל משפטי המלוכה. ישנן הלכות נוספות הכלולות ב'משפטי המלוכה', וניהול מלחמות ע"י המלך אף הוא כלול בהם. הרב מוסיף ואומר ש'משפטי המלוכה' אינם מתבטלים בהיעדר מלך, כפי שהיה בתקופות שונות, גם כאשר עם ישראל היה בארצו. וזו לשונו:

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב האומה בכללה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה, וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לעניין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל.⁵

הרב חוזר על עיקרון זה וכותב:

למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם... כשמתמנה מנהיג האומה, לכל צרכיה בסגנון מלכותי... ודאי עומד הוא במקום מלך, לעניין משפטי המלוכה, הנוגעים להנהגת הכלל.⁶

חידוש הלכתי זה של הרב זכה להתייחסויות מרובות. להלן נעמוד על דיוק דבריו של הרב ועל המשמעות ההלכתית של חידושו, כפי שהובנה על ידי פוסקים שנסתייעו מדבריו.⁷

1. על ביסוסה של תשובת הראי"ה, על תוכנה ועל חידושה, ראה מאמר הרב נריה גוטל, 'סמכויות מנהיגי ישראל', ברורים בהלכות הראי"ה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 91-120; ועי' בספרו חדשים גם ישנים, עמ' 134-166 (ושם עמ' 144-147, ביחס לשאלת 'מלך - מלוכה' שתידון להלן).
2. שמואל א ח, יא-יז.
3. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ד הל' א-ו.
4. כפי שטען הרב פינס, באיגרת השאלה אל הרב. האיגרת נדפסה בכתב העת מוריה, גיליון ג-ד, שבט התשנ"ה עמ' סא, וכן כנספח לספר מסירות נפש, מאת הרב פרופ' נחום רקובר, עמ' 235.
5. משפט כהן, סי' קמד אות טו-א עמ' שלז.
6. שם, עמ' שלח.
7. דברי הפוסקים אליהם אנחנו מתייחסים להלן, הם אותם שדנו בדבר בעשרות השנים הראשונות

א. האם חידושו של הרב קוק הוא רק ביחס להנהגת שליט יחיד?

דבריו המפורשים של הרב קוק באשר לחזרת⁸ הזכויות של 'משפטי המלוכה' ליד האומה בכללה, נאמרו במקורם ביחס להנהגת שליט יחיד, הגם שאינו מלך. הדבר מפורש בכל הציטוטים שהובאו לעיל, בהם מדבר הרב באופן עקבי על 'שופט שקם בישראל' וכן על 'מנהיג האומה'. עם זאת, ייתכן שהרב ניסח את דבריו בלשון האמורה, משום שהדיון בינו ובין הרב פינס נסב על תוקפה ההלכתי של מלכות החשמונאים, שאופן התנהלותה היה בהתאם למקובל באותם זמנים, כמלוכה שמנהיג יחיד עומד בראשה. כן ייתכן שהרב ניסח את הדברים בהתאם למה שהיה מקובל עד זמנו, שבראשן של מדינות עמדו מנהיגים יחידים. עם זאת, עקרונית, קביעתו ש'זכויות המשפטים' [של המלך] חוזרים ליד האומה, פותחת שער להענקת תוקף הלכתי גם לצורות שלטון, שאינן מבוססות על מבנה היררכי שבראשו עומד שליט יחיד, הגם שאינו מלך, כאמור. במכתב לרב חיים הירשנזון, שנדפס עוד בחיי הרב קוק בספרו של הרב הירשנזון 'מלכי בקודש' (ח"ד, עמ' 4-5),⁹ כתב הרב:

ובעניין מינוי מלך גם כן אין צריך להאריך, שכל זמן שלא נתגלה מלך המשיח בתנאים המיוחדים, אין שום איסור להנהיג כח ממשלתי באיזה צורה היותר נאותה, וכל מה שהוא יותר נראה לטובתן ולכבודן של ישראל הרי זה משובח. בדברים אלו הרב קוק אינו נוקט לשון חיובית החלטית, אלא רק 'אין שום איסור'. אולם, מצירוף דבריו בתשובה שב'משפט כהן' לדבריו שבמכתב זה, ייתכן שניתן ללמוד על דעתו באשר ליחס ההלכתי למציאות של מערכת שלטונית, שבה אין שליט יחיד והיא מתנהלת בצורה של רפובליקה-דמוקרטית.¹⁰

שלאחר הקמת המדינה, כאשר הוצבה התשתית ההלכתית ל'הלכות המדינה', אי לכך נמנענו מלהתייחס לדבריהם של פוסקים מאוחרים יותר. כן נמנענו מלהתייחס למאמרים שבעיקרם הם דברי הגות, או שנכתבו כמאמרים פובליציסטיים-ספרותיים, גם אם נכתבו ע"י תלמידי חכמים מובהקים. מאמריו של הרב גורן, שבאופן יחסי הרבה להביא את דברי הרב ולדון בהם, דורשים התייחסות מפורטת לשעצמה. חלקם הם מאמרים הגותיים-ספרותיים, וחלקם בלולים מהלכה ואגדה, ולעיתים קשה להציב גבול ברור להגדרתם; התייחסנו אפוא רק לחלקם.

8. על משמעות המילה 'חזרת', ראה מה שכתב הרב יהודה שביב, במאמרו 'למי משפט המלוכה', בירורים בהלכות הרא"ה, עמ' 149, בתוך הערה 2: כוונת הרב בלשון 'חוזרים אלה הזכויות' אינה חזרה במשמעות של זמן - היו בעבר ועתה חזרו, אלא במשמעות של מקור: במקורן היו הזכויות שמורות לאומה, והיא ברצונה העבירה הזכויות למלך, וכשאינו מלך הן חוזרות לאומה. אמנם, שם הציע גם אפשרות נוספת לכוונת הרב.

9. וכן מובאים הדברים באגרות הראיה, ח"ד איגרת לה עמ' מד.

10. 'תרגום' קביעת הרב באשר למציאות של המערכת השלטונית הנוהגת במדינת ישראל, והחלת דברי הרב עליה, בטרם יידונו ההשלכות המעשיות של קביעה זו, נהגו ע"י הרב וולדינברג, הלכות מדינה, ח"א שער ג - מלכות ישראל פ"ה - משפט המלוכה; הרב ישראלי, עמוד הימיני, סי' ז - סמכות הנשיא ומוסדות ממשל נבחרים בישראל אות ה, והרב גורן, 'מדינת ישראל לפי חזון הנבואה וההלכה', בתוך תורת המדינה, עמ' 471. אם כי יש לציין שניתן להעמיס על הגדרה עקרונית זו, יותר ממשמעות הלכתית אחת. כדוגמה לכך נעיר כי להלן, באות הבאה, הובאו דברי הרב צבי יהודה, שכתב לכאורה אותם דברים, אך ברור שהמשמעות ההלכתית המעשית העולה מדבריו הייתה, לכל הפחות, שונה מזו

ב. תוקפה ההלכתי של המערכת השלטונית במדינת ישראל

כאמור, הרב קוק לא כתב בצורה מפורשת שלממשלה הנבחרת בבחירות דמוקרטיות ישנה מעלה הלכתית, 'כדין מלך', או 'עומדת במקום מלך', לעניין 'משפטי המלוכה'.¹¹ אך בנו - הרב צבי יהודה, הגדיר זאת במפורש, ואלביא דשיטת הרב. הוא כתב כן בכתב ידו בכרוז שפרסם בישיבת 'מרכז הרב', בשנת תשל"ד, סמוך ונראה לאחר מלחמת יום הכיפורים:

מה שנאמר... בדין התנהגות עם שבויים, שמוסדות הממשל שלנו, הכנסת והממשלה, אין עליהם דין של שררה ומלוכות וכו'... הם דברים בטלים ומבוטלים לאור דברי קדשו של אאמו"ר הרב זצ"ל, המפורשים במשפט כהן עמ' שלז, שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, בכללה, ומה שנוגע להנהגת הכלל כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם.¹²

לאור פרשנותו החד משמעית של הרב צבי יהודה, שלדברי הרב הנ"ל ישנה נפקא מינה גם במדינת ישראל דהיום, יש לברר מה כלול באותם 'משפטי המלוכה' שגם בהיעדר מלך מסורים להנהגה, ובאופן מעשי לממשלה? כלומר, חידושו של הרב קוק יכול היה להתפרש כהגדרה עקרונית שאין לה השלכות מעשיות, ואולם, עיון בדברי הפוסקים שדנו בחידוש זה, ונסתייעו בו, מעלה שהם הבינו שלגישת הרב ישנן השלכות מעשיות. קודם שיובאו דברי הפוסקים שהסיקו מדברי הרב נפקויות מעשיות, יש להסיר מהפרק שתי נפקויות-לכאוריות:

- של הרב ישראלי, שכן דבריו, שיצוטטו להלן, נאמרו בניגוד לדעתו של הרב ישראלי, וכתגובה להם. ואין כאן המקום להרחיב בנקודה זו שחורגת ממסגרת מאמרנו.
11. לכאורה ניתן היה לומר, שגם אם נאמץ את סברת הרב קוק, אין הדבר אמור אלא רק כאשר מבנה המערכת השלטונית מבוסס על כך שבראשה ניצב שליט יחיד. אולם, אם מבנה המערכת השלטונית, מנוגד במהותו לכך, ומטרת העל היא שכוח השלטון לא יהיה מרוכז בידי של איש אחד, אלא אדרבה, על ביזור סמכויות וקיום של מנגנוני פיקוח וניטרול של הכוחות השלטוניים השונים, אזי לא ניתן לאמץ את גישת הרב קוק. או אז, גם הרב קוק יודה שבמדינה שבה המערכת השלטונית מתנהלת בצורה של רפובליקה דמוקרטית, כדוגמת מדינת ישראל של היום, סברתו אינה ניתנת ליישום, ולכן לא ניתן לומר שבמדינת ישראל יש לממשלה 'דין מלך' וכדו' לעניין 'משפטי המלוכה'. ראה ספר דינא דמלכותא, מאת הרב דוד שלמה שור, בפרק בו הוא מתייחס לשלטון דמוקרטי, פרק ג, סוף חלק א אות ט - 'פרשת מלך בשלטון דמוקרטי', עמ' תיג-תיז; וראה גם בדבריו שם בתחילת חלק ג - 'גדר כח ההנהגה בשלטון דמוקרטי', עמ' תכז-תכח. ויש להעיר שדבריו במקומות האמורים אינם מתייחסים כלל לסברתו של הרב קוק שמוזכרת בספר פעמים אחדות, בציון מקורה.
12. מובא בשינויים קלים, בספר מתוך התורה הגואלת - מועדים וזמנים, עמ' 60. הנוסח המצוטט הוא בהתאם לצילום כתי"ק של הרב צבי יהודה הנמצא בידי, שאינו מופיע בספר הנ"ל. למעשה, עוד קודם לכן, בריאיון עיתונאי, שנערך בשנת תשכ"ז, סמוך ונראה לאחר מלחמת ששת הימים, אמר הרב צבי יהודה דברים כמעט זהים. במענה לשאלה 'האם הנהגת האומה הקיימת היא בשבילך בבחינת מלכות ישראל?', השיב: 'המלכות היום זה כל מה שמנהיג את האומה בהסכמת האומה... להנהגה זו יש ערך כמו מלכות במידה מסוימת, וצריך לעבור זמן עד שהיא תתבסס' (פורסם בחוברת המערכה הציבורית, מהדורה שניה התשפ"ב, עמ' 133). עם זאת יצוין ששם לא אוזכרה ולא נדונה משנת הרב שבמשפט כהן.

(א) הרב קוק עצמו, באותה תשובה, בסמוך לדברים שצוטטו לעיל, מביא את דעת הרמב"ן בתשובה¹³, שמשפטי המלוכה שנוגעים לזכויות פרטיות של המלך, כדוגמת ההיתר לשאת פילגש, נוהגים רק במלך 'ממש'. על זכויות כאלה לא נאמר שהם 'חוזרים ליד האומה'.
(ב) תחום רחב הנוגע לתפקיד ההנהגה הציבורית, הוא זכות השליט או השלטון, להטיל מסים, מכסים וכדו', מה שכלול בין השאר בכלל ההלכתי הידוע: 'דינא דמלכותא דינא'. פוסקים מאוחרים לרב קוק, נסתייעו בדבריו הנ"ל שב'משפט כהן', כדי להוכיח שלחוקי המדינה יש תוקף הלכתי, ולכן אסור להעלים מס וכדו'.¹⁴ למען האמת, לשם כך אין צורך להיזקק לחידושו הנ"ל של הרב, שכן גם בלעדיו יש סיבות הלכתיות מבוססות דיין לחייב כל אזרח בתשלומי מסים, ולאסור הלכתית העלמת מס או הברחת מכס וכדו'. סוגיה זו נדונה זה כבר אצל גדולי הפוסקים לאחר קום המדינה, וכמעט כולם הסכימו על הדבר מבלי להיזקק לדבריו הנ"ל של הרב.¹⁵
במקביל לשתיים אלה - שהוסרו, הרי שעיון בדברי פוסקים המאוחרים לרב, אשר מציינים את שיטתו, מעלה מגוון נפקויות מעשיות שנובעות מגישתו, ולהלן שלוש דוגמאות.

ג. מעמדן ההלכתי של מלחמות מדינת ישראל

עוד טרם הקמת מדינת ישראל, הרב הרצוג, נתן דעתו להגדרת מעמדן ההלכתי של מלחמות שתהיינה, לכשתקום המדינה היהודית. הוא העלה קושי בהגדרת מלחמה של

13. תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רפד. התשובה נכתבה ע"י הרמב"ן, והפנה אליה הכסף משנה, הל' אישות פ"א הל' ד' (שו"ת הרשב"א, מהד' מכון י-ם, ח"ז עמ' רלב). מדברי הרב שם משמע שיש דעה החולקת על הרמב"ן, ולפיה כשם שפילגש מותרת למלך כך מותרת היא לשופט, אולם הרב אינו מייחס דעה זו לראשון או אחרון ספציפי. אולם גם אם יימצא מפורשות ראשון או אפילו אחרון שאומר שפילגש מותרת לשופט, עדיין אין זה אומר שהוא יסבור כן גם באשר לשר בממשלה במשטר דמוקרטי.

14. כך לדוגמה, הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחיה דעת, ח"ה סי' סד: 'וכן מבואר מדברי הגרא"י קוק בשו"ת משפט כהן (סימן קמד אות יד), שגם בזמן שאין מלך בישראל, חוזרים כל משפטי המלוכה בכל מה שנוגע למצב הכללי של תושבי ארץ ישראל, אל העם השוכן בתוכה, והממשלה הנבחרת על ידו יש לה כל דיני מלכות'. וראה גם כתר אפרים, סי' טו: 'מערכת המיסים לפי ההלכה', אות ד (סוף עמ' קמד): 'הסמכות להטלת מיסים והיטלים שונים וגבייתם, שאחר שהביא את דברי הרב, כתב: 'לפי זה המוסד העליון שלנו, הכנסת, שהיא נבחרת מצד כל העם כולו או רובו, הרי דין מלך יש לה, ובאפשרותה, יכולתה ותוקפה לחוקק חוקים של הטלת מיסים שונים על אזרחי הארץ... גם לממשלה הנבחרת... הרשות לחוקק חוקים של הטלת מיסים'. על דבריו אלה של הרב עובדיה יוסף, נשאל הרב עמאר: 'בממשל דמוקרטי, שזה בודאי אינו מלכות אלא שלטון העם, ואיך פסק [היחזה דעת] שיש בו דינא דמלכותא והרי אין שם מלך אלא ראש ממשלה, ואין לו שום זכות לעשות דברים לטובתו?'. והשיב: 'באמת אין מלכות ולא דמות מלכות, רק סידור שלטוני שמוסדר ע"י רצון העם... וכתב [היחזה דעת] דיש לזה דין דינא דמלכותא, ולשון זה לענין שלטון דמוקרטי הוא לשון מושאל, שאין כאן מלכות וזה היפך ממשטר מלכותי בהיפך הגמור ממש' (שמע שלמה ח"ט, סי' ג).

15. ראה לדוגמה, ישכיל עבדי, ח"ו חו"מ סי' כח סעי' ב אות ו, שכתב שבית הנבחרים במדינת ישראל, כלומר הכנסת, לא גרע כוחו מ-ז' טובי העיר. ככלל יש לומר, שכל המקורות ההלכתיים המובאים כדי לאושש את סמכותה של המדינה להטיל מיסים, לקוחים מהמישור הקהילתי. ראה שו"ת בנין אב, ח"א סי' עה - סמכות הרשויות המקומיות בהלכה; תחומין ו, 'מסים במועצה אזורית', סעי' ב - מקור הסמכות להטלת מס.

היישוב היהודי עם הערבים הבאים לכלותנו כ'מלחמת מצווה', ואפילו כאשר היא 'עזרת ישראל מיד צר', משום שהרמב"ם¹⁶ כותב שמי שמוציא את העם למלחמה הוא המלך, ואם כן בעת שאין מלך, לכאורה גם אין 'מלחמת מצווה'. הרב הרצוג ('על הקמת המדינה קודם ביאת המשיח', תחוקה לישראל על פי התורה, ח"א עמ' 129-130) השיב שמגבלה זו תוסר, אם יוגדר כוחו של העם היוצא למלחמה, ככוח המלכות. וזו לשונו: 'סברא היא, שעל כל פנים לא גרע כוחם של הממנים כולם יחד, מכח מי שמתמנה על ידם'. והוסיף שזו כוונת הרב קוק ב'משפט כהן', בדבריו הנ"ל.¹⁷ בדומה לזה, הרב וולדינברג, בספרו 'הלכות מדינה',¹⁸ בבואו לתור אחר מקור להיתר יציאה למלחמת רשות ע"י המדינה, רצה להיסמך על דברי הרב, שהיעדר מלך יכול להיות מושלם ע"י כוח העם המסכים ליציאה למלחמה.¹⁹ כך גם הרב גורן,²⁰ שמביא את דברי הרב כדי להוכיח שהמלחמות שניהלה מדינת ישראל, היו מלחמות של 'מלך ישראל', כלומר הממשלה שהיא תחת המלך, עמדה בראשן.

ד. תוקפם ההלכתי של כיבושי הצבא ופקודות הצבא

הרב כתריאל פישל טכורש,²¹ כותב שכיבושי המדינה של חבלי ארץ שלא נכבשו ע"י עולי מצרים - כגון אזור העיר אילת, החילו על אזורים אלה קדושה לעניין חיוב המצוות התלויות בארץ. ולמרות שכיבושים אלו צריכים להיעשות ע"י מלך, די בכך שהכיבוש נעשה ע"י צבא המדינה, שכן למוסדותיה - הכנסת והממשלה, יש תוקף של מלכות, על פי דברי הרב קוק. כדברים האלה כתב גם הרב וולדינברג²² בתשובה לשאלה 'אודות חיוב הארץ בתרומות ומעשרות לאור הכיבוש החדש שזכינו לו כעת במלחמת ששת הימים', ובהסתמך על שיטתו הנ"ל של הרב קוק. וכן קבע גם הרב גורן.²³ נפקות נוספת הועלתה ע"י הרב חיים דוד הלוי (שו"ת 'עשה לך רב', ח"ז סי' סח), שבמענה לשאלה של חייל דתי - 'מהו מקור החיוב בהלכה לציית לפקודות הצבא', השיב שהמקור ההלכתי הראשוני לזה הוא החיוב לציית להוראות המלך, וזכותו להעניש, ואפילו בעונש מוות, את מי שאינו נשמע לו, כדין מורד. בהמשך הדברים הוא מבסס את הקביעה ש'חובת הציות חלה גם על פקודות של כל מנהיג נבחר', אף שאינו 'מלך', על פי דברי הרב קוק. וזו לשונו:

16. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ה הל' א-ב.

17. ראה פסקים וכתבים, או"ח סי' קטו סוף אות ב, עמ' תקכ; היכל יצחק, או"ח סי' לז אות ג; פסקים וכתבים, או"ח סי' מח אות ג; היכל יצחק, או"ח סי' לט; פסקים וכתבים, או"ח סי' מט.

18. הלכות מדינה, ח"ב שער ד - סוגי המלחמה פ"ד: מלחמת הרשות אות ח.

19. הרב וולדינברג שם, מקשה, שקיימת סתירה - לכאורה - בכתבי הרב קוק, שכן בסי' כמה במשפט כהן, הרב כותב שאין אפשרות להוציא את העם למלחמת רשות ללא 'מלך' ממש! והשאיר את הדברים בצ"ע; עיי"ש.

20. משיב מלחמה, ח"א סי' ג - מלחמות ישראל בזמן הזה לאור ההלכה, עמ' קז; שם ח"ב סי' ב - מלחמת שלום הגליל לפי הלכה, עמ' רנח: 'ארבעה צווים מהווים את היסוד והסמיכות להוצאת העם למלחמת מצוה'.

21. בספרו, כתר אפרים, סי' א - מלחמת הרשות מצוה או חובה סוף אות ו, עמ' טז.

22. שו"ת ציץ אליעזר, ח"י סי' א אות יד.

23. 'קדושת אזורי הכיבוש לפי ההלכה', תורת המועדים, עמ' 623 במהדורת התשכ"ד, עמ' 667 במהדורת התשנ"ו - המאמר נכלל גם בספר תורת הארץ (התשפ"ב), סי' ד, עמ' נח.

במדינה דמוקרטית שהשלטון נבחר ע"י העם בבחירות כלליות, הרי שהממשלה הנבחרת ע"י העם, דין מלכות לה, וגם (ביחס אליה) חל אותו חיוב לציית לפקודותיה. לדבריו, 'חובת הציות' קיימת גם אם היא אינה ניתנת 'מפיו (של המלך) ממש' אלא 'באמצעות פיקודיו, או בכתבו'.²⁴

ה. המשמעות ההלכתית של קום המדינה, וביסוס המצווה שבהקמתה

הרב גורן, במאמרו 'מדינת ישראל לפי חזון הנבואה וההלכה', שנדפס בספר 'משנת המדינה' (עמ' 471), מתייחס למשמעות ההלכתית שבהקמתה של המדינה. בין השאר הוא מסתמך על דברי הרב קוק, בקובעו שבהתקיימות המדינה בצורת השלטון הנוכחית הנוהגת בה, מתקיימת, ולו גם בצורה חלקית, המצווה למנות מלך. וזו לשונו: ממשלה יהודית עצמאית מהווה תחליף למלכות ישראל... צורת השלטון איננה רלוונטית לנושא זה, באשר מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל קבע בספרו משפט כהן בהלכות מלכים סימן קמד: כשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי עפ"י דעת הכלל ודעת בי"ד ודאי עומד הוא במקום מלך. יוצא איפוא שאם השליטים אינם תופסים את השלטון בכוח... אלא על ידי בחירה חופשית של העם, שלטונם מוגדר כמלכות ישראל.²⁵

סיכום

מכלול המקורות ההלכתיים שהובאו לעיל מורים בעליל כי דברי הרב קוק נאמרו כקביעה הלכתית, ולא כדברי הגות בעלמא. חידושו ההלכתי של הרב הוא יסוד הלכתי, שעליו נשענו הפוסקים בדור שאחריו, כדי לבסס מסקנות הלכתיות ב'הלכות המדינה'. יסודו ההלכתי של הרב, על הבנת החידוש שבו, מחייב תשומת לב למה שכלול בו ולמה שאינו כלול, הן במפורש והן במשתמע, ולא ניתן לתלות בו חידושים שהרב לא התכוון אליהם. דרך המלך שהרב החל לסוללה, נסללה בזהירות בעקבות דבריו ע"י הפוסקים שבאו אחריו, לצורך ביסוס ועיגון הלכתי של המציאות החדשה של מדינה יהודית.



24. וראה בספר הצבא כהלכה, מאת הרב יצחק קופמן, שבפרק ד - 'סמכות הצבא ותוקף פקודותיו לפי ההלכה' מבסס אף הוא את החיוב ההלכתי לציית לפקודות הצבא על דברי הרב קוק הנ"ל, בדרך דומה.

25. מקורות נוספים לקביעה הלכתית זו, ממחברים בני דורנו, מובאים בספר שלחן מלכים, על הל' מלכים ומלחמותיהם פ"א הל' א אות ז סעי' 1, עמ' 51 הערה 65, ודבריהם נכתבו גם מבלי להיסמך על דברי הרב קוק.

הרב שבה שולמן

גבולות הצבירה: ריבוי כסף וזהב בגופים ממשלתיים

פתיחה

האיסור התורני על המלך להרבות כסף וזהב: (דברים יז, יז): 'וכסף וזהב לא ירבה לו מאד',¹ משמש נקודת מוצא לבירור גבולות הצבירה המותרים למדינה מודרנית. במאמר זה נבחן את השלכות איסור זה על גופים ממשלתיים, תוך התייחסות למקורות תלמודיים ופסיקות הלכתיות רלוונטיות. בשו"ת 'משפט כהן' (סי' קמב-קמד) קובע הרב קוק שכאשר אין מלך חוזרות זכויותיו לידי האומה. הוא מוסיף ואומר: 'שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל'. לדבריו, שלטון דמוקרטי הנבחר בידי ישראל שואב את סמכויותו בעניינים רבים מדין המלך.² הרב קוק אינו מפרט האם חזרת 'משפטי המלוכה' כוללת גם איסור ריבוי כסף וזהב במשטר דמוקרטי, ומוסדותיו הממלכתיים. במאמר זה ננסה להבהיר אפוא, עד כמה מותר לגבות מיסים מאזרחים לצורך ניהול המדינה, והאם רשויות ממשלתיות רשאיות לצבור רזרבות תקציביות לעתיד. כמו כן, נציע דרכים להגדלת משאבים לאומיים באופן המותר. תחילה נדון בתקציבים שונים, כגון ביטחון ושכר פקידי הממשל. לאחר מכן נבחין בין הגדלת תקציב שנובע ממיסוי עודף, ובין הגדלת תקציב שנובע מקנסות. לדוגמה: בשנים הקרובות צפוי להיכנס לתוקפו חוק 'אגרת גודש', שעשוי להכניס לקופת המדינה הכנסות רבות.³ בדברים להלן נבחן את היחס בין צבירה כזו לאיסור על מלך או שלטון להרבות כסף וזהב.

א. ריבוי כסף לצורכי ביטחון

המשנה בסנהדרין (פ"ב מ"ד) התירה ריבוי כסף לצרכי ביטחון: 'וכסף וזהב לא ירבה לו

1. וראה רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ד.

2. ראה בהרחבה משפט כהן, סי' קמד עמ' שלז: 'חוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה. וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו, לענין כמה משפטי המלוכה, וביחוד למה שנוגע להנהגת הכלל... אבל למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם ולמעמד העולם'. ועיין בקובץ ברורים בהלכות הראי"ה, יישום מעשי לדבריו בנושאי צבא, מלחמה וסמכויות מנהיגי ישראל. וראה בספרו של הרב פרופ' נריה גוטל, ממשפטי המלוכה - אחריות לאומית כשיקול פסיקה, על יישום העיקרון הלכה למעשה.

3. חוק 'אגרת גודש' מטרתו עידוד שימוש בתחבורה ציבורית והקטנת עומסי תנועה בכניסה לערים הגדולות בגוש דן, על ידי גביית מס מכלי רכב שנכנסים בשעות העומס לאזורים מוגדרים.

מאד - אלא כדי ליתן אספניא, היינו לצורך חייליו.⁴ הגמרא (סנהדרין כא ע"ב) מבארת שאסור למלך להרבות לו כפי שנאמר בפסוק 'וכסף וזהב לא ירבה לו מאד' - רק 'לו', לצורך המלך, אסור להרבות, אבל לצורך אספניא מותר ואפילו 'בהרווחה'. נמצאנו למדים שמותר להרבות כסף לצורכי הצבא והביטחון, ואסור רק לענייני הפרטיים של המלך.⁵ אולם בתלמוד הירושלמי⁶ מובאת דעת ר' יהושע בן לוי שצבירת כסף לאספניא גם היא אינה מותרת אלא רק לצורך שנה אחת בלבד. ואולם הריבוי האסור לדעתו הוא עבור אנשי הצבא, צבירת כסף לרכישת אמצעי לחימה, וביטחון שוטף כלל לא הוגבלה.⁷ הרמב"ם מכריע בתלמוד הבבלי, ואינו מגביל את ריבוי הממון עבור אנשי הצבא, ובכך מאפשר גמישות תקציבית רבה יותר למשרד הביטחון בניהול צרכיו המתמשכים.⁸ פוסקים אחרים, מכריעים בתלמוד הירושלמי, וסוברים שיש להגביל ריבוי זה,⁹ כדי למנוע צבירה מופרזת.¹⁰

4. רבים פירשו ש'אספניא' אלו חיילים - ראה רש"י, שם ד"ה אספניא: 'שכר חיילות מדי שנה בשנה הנכנסין והיוצאין עמו כל השנה'. וראה שפתי חכמים, שם בדעת רש"י - 'אכסניא', היינו ביגוד, אוכל וכל הנצרך 'לחיילותיו ולפרשיו ולעבדיו'. וראה יד רמיה, שם ד"ה פסקא: 'אפסוניא - שכר חיילותיו', וכ"כ בפירוש הספרי המיוחס לראב"ד, שם ד"ה אפסניא. וראה מאירי, שם כא ע"א ד"ה וכן (השני), שמפרש 'אפסניא' - חיילים היוצאים למלחמות הציבור. וכן כתב בספר במסילה העולה, סנהדרין שם. וראה פירוש רבינו נתן אב הישיבה, סנהדרין שם: הוצאות הצבא. וכן נראה באילת השחר, דברים יז, יז ד"ה וכסף. ועיין תולדות אדם (אשכנזי), ספרי שם, שמפרש אספניא: 'חיילותיו לעת צרנו'.
5. ראה ספרי דבי רב, דברים פסקה קנט, בדעת הרמב"ם כאן: 'כל שאינו לצורך עצמו להתגאות או להתנאות מותר, ומצווה נמי איכא, בין לצורך בית המקדש בין לצורכי ציבור'.
6. ירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"ו.
7. ר"ח, סנהדרין כא ע"ב, ע"פ הירושלמי שם, אפסניא היא 'הוצאת המאכל והכסות'; ראה רש"י, סנהדרין שם ד"ה אספניא: 'שכר חיילות מדי שנה בשנה', וראה חוקת עולם, סי' מג עמ' סטז: הרמב"ם מחלק בין היתר ריבוי אפסניא, שהיא שכר החיילים, לבין שאר צורכי ציבור ומלחמותיהם שמצווה להרבותם. ריב"ל הגביל אפסניא לשנה, ולא הגביל היכן שמצווה להרבות.
8. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ד. מלאכת שלמה, סנהדרין פ"ב מ"ד ד"ה כדי ליתן. וראה באר מרים, כאן ד"ה ומעתה מיושבת: לפי התלמוד הבבלי אסור הריבוי הוא לצורך עצמו בלבד, וכך פסק הרמב"ם. ראה יד פשוטה, שם: ע"פ הפירוש הרגיל בירושלמי, אם תפרון מלחמה בסיום שנת המס לא יהיה ביד המלך תקציב עבורה עד שיגבה מיסים חדשים, ולפיכך הכריע הרמב"ם כבבלי שאין שיעור לריבוי.
9. רב סעדיה גאון, ספר המצוות (כתאב אלשראיע, תשע"ט), פכ"א עמ' 203: 'שווה כסף של הוצאות חילותיו במשך שנה אחת, יהיו אשר יהיו; ר"ח, סנהדרין כא ע"ב, ע"פ הירושלמי שם, על 'הוצאת המאכל וכסות'; ראה רש"י, סנהדרין שם ד"ה אספניא: 'שכר חיילות מדי שנה בשנה', וראה הסבר ברכת שי (ברמן), סנהדרין שם עמ' פג ד"ה וכסף, והסבר שו"ת השבי"ט ד, סי' יד; וראה פירוש רש"י והריב"ן, שם ד"ה כדי ליתן לאפסניא: 'של שנה זו'; ערוך, ערך 'אפסנא': 'ההוצאה שנותן לחיילותיו חדש בחדש, והוא נוטל המס בשנה' (הובא ביד רמיה, סנהדרין יח ע"ב ד"ה ולא, הסבר שני); ר"י מלונגיל, סנהדרין משניות לדף כא ע"ב ד"ה וכסף וזהב: כרש"י שם, וסיים: 'אבל לא יאצור יותר'; וראה מאירי, סנהדרין כא ע"א ד"ה וכן (השני); רבנו בחיי, דברים יז, יז; פסקי ריא"ז, סנהדרין פ"ב ה"ב אות ד; ברטנורא, סנהדרין פ"ב מ"ד ד"ה אספניא: קרית ספר, מלכים פ"ג אזהרת שנו; שירי קרבן, שם, בדעת הרמב"ם: פני משה, ירושלמי שם.
10. שיירי קרבן, שם בדעת הרמב"ם; ערוך השלחן העתיד, הל' מלכים סי' עב סעי' ט, בדעת הרמב"ם: כוונת המשנה והבבלי כירושלמי. וראה משפט המלוכה, כאן, עמ' פב: על פי שיטת ראב"ע, שאסור להרבות מיסים כדי למלא את קופת הצבא לשנים רבות.

ב. ריבוי לצורכי ציבור

שני התלמודים אינם מפרטים מה כולל ההיתר להרבות כסף בשביל 'אספניא', והאם ניתן להרבות לצורכי ציבור נוספים. זו לשון הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ד):
וכל כסף וזהב שירבה לאוצר בית ה' ולהיות שם מוכן לצרכי הציבור ולמלחמותם, הרי זה מצוה להרבותו.

מדבריו משמע שמותר ואף מצווה להרבות לצורכי הציבור ולתועלת עם ישראל,¹¹ כגון לשמור על עריהם מן האויבים.¹² לפיכך, לשיטתו מותר ואף מצווה להרבות תקציב עבור רווחת הציבור, וכן מותר לאגור תקציבים רבים עבור פרויקטים לאומיים יקרים.¹³ על כן, ניתן להרבות ממון בקופה הציבורית ממיסים, קנסות ורווחים לאומיים אחרים שיופנו לטובת פרויקטים ציבוריים ופיתוח תשתיות.¹⁴ קביעתו של הרמב"ם כי מצווה להרבות כסף 'להיות שם מוכן לצרכי הציבור' היא הבסיס התאורטי להקצאת תקציבים למשרדים שתפקידם לספק שירותים ציבוריים. משרדי הרווחה, הבריאות, החינוך, התחבורה והתשתיות, נדרשים לתקציבים משמעותיים כדי לממש את אחריותם כלפי האזרחים. הצורך בפרויקטים לאומיים ארוכי טווח, כגון בניית בתי חולים, סלילת כבישים או פיתוח מערכות חינוך, מתיישב עם ההיתר ואף הציווי להרבות כסף לצורכי הציבור לפי הרמב"ם. להלן נבחן האם ניתן להרבות כסף וזהב ללא ייעוד מסוים אלא רק לצורך רזרבות או משכורות עתידיות.¹⁵

ג. הטעמים לאיסור הריבוי באוצר המלוכה

כדי ללמוד מאיסור ריבוי כסף וזהב של המלך על ריבוי תקציב בשלטון דמוקרטי, נברר מה הם הטעמים לאיסור הריבוי, שכן אלה משליכים על גדרי האיסור ופרטיו. התורה אסרה על המלך להרבות שלושה דברים: סוסים, נשים וכסף וזהב. טעם האיסור בריבוי סוסים מבואר בתורה: 'ולא ישיב את העם מצרימה' (דברים יז, טז), וכן מבואר בתורה טעם האיסור בריבוי נשים: 'ולא יסור לבבו' (שם, יז). אולם לגבי איסור 'וכסף וזהב לא ירבה לו מאד' (שם), הטעם אינו מפורש בפסוקים.¹⁶ ב'ספר המצוות'¹⁷ כתב הרמב"ם שיש

11. ראה רמב"ם, ספר המצוות, ל"ת שסה: מותר להרבות; ספר החינוך, מצווה תקב: 'אבל מרבה'; דגול מרובה (טריויזש), קסד ע"ב - קסה ע"א, ד"ה ואגב היות, בדעת הרמב"ם כאן: המלך צריך להרבות ככל היותר, ולמצווה ייחשב לו; וראה ספרי דבי רב, דברים פסקה קנט (ראה לעיל שם): אין כוונת הרמב"ם לכלול היתר ריבוי לצורכי ציבור בהיתר אספניא האמור בחז"ל, אלא קבע את היתרו לאחר שהסיק שהאיסור הוא לצורך עצמו 'להתגאות בו או להתנאות בו', ולא בממון לצורכי הציבור.

12. ספר החינוך, מצווה תקב.

13. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה ב, מהד' ארץ חמדה, סעיף צב הערה 47, שהסתפק האם לשיטה זו המלך רשאי להפקיד כספים גם לצורך שעת חירום מסוג אחר, כגון התמודדות עם מגפה, רעידת אדמה וכדו'.

14. אכן מטרת החוק היא להפנות תקציבים לשיפור התחבורה הציבורית.

15. וראה תקציב המדינה, הצעה לשנת הכספים 2025, כסלו תשפ"ה ירושלים, עמ' 205, סעיף בנושא רזרבה תקציבית. וראה עוד הרזרבות בתקציב המדינה בשנים 2016-2024, המחלקה לפיתוח תקציבי, ז באלול תשפ"ד.

16. ביאורי מהרא"י (איסרלין), דברים שם; אברבנאל, דברים שם: שהטעם בזה לא זכרו הכתוב; אלשיך, דברים יז, יז; של"ה, תורה שבכתב ווי העמודים פי"ט אות כ; עיון יעקב, סנהדרין כא ע"ב אות לא;

טעמים לשלושת האיסורים, והם שגרמו לכישלון שלמה המלך.¹⁸ במשנה תורה (הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ד) ביאר הרמב"ם שאסור למלך להרבות כסף וזהב 'להתגאות בו או להתנאות בו'. נראה שבדבריו הוא התבסס על האמור בהמשך פרשת המלך: 'לבלתי רום לבבו מאחיו' (דברים יז, כ).¹⁹ זו גם דעת רבים, שפסוק זה הוא הטעם לאיסור ריבוי כסף וזהב,²⁰ אף שהדבר לא נכתב בסמיכות לאיסור.²¹ שתי תקלות משמעותיות נגרמות מרום ליבו של מלך - הראשונה היא התגאות על אחיו, והשנייה היא שהריבוי יגרום למלך לבטוח בממונו במקום לבטוח בה'.²²

- מלאכת הקדש (טולידאנו), דברים יז, יז, ד"ה וע"ל; רש"י הירש, דברים שם; משך חכמה, דברים יז, כ; נשמת חיים (משאש), דברים שם ד"ה ולדעת. וע' תוספות חכמי אנגליה, סנהדרין כא ע"ב ד"ה שני טעמי: לפי התלמוד טעם איסור ריבוי כסף וזהב אינו מפורש, אף על פי שהוא עולה מהפסוקים.
17. ספר המצוות לרמב"ם, ל"ת שסה.
18. ספר המצוות לרמב"ם, ל"ת שסה: 'וכבר באר... בכתוב טעם שלש מצות אלה, רצוני לומר לא ירבה לו סוסים ולא ירבה לו נשים וכסף וזהב לא ירבה לו, ובעבור שנודע טעמם וסבתם הגיע בעבורם מהנטיה מהדת, מה שכבר התפרסם מספור שלמה עליו השלום, עם גודל מדרגתו בידיעה ובחכמה והיותו ידיד-יה'.
19. עיין נר מצוה (ואלק), מצווה שסה עמ' קלה; באר מרים, כאן ד"ה ונמצא; נתיבות ים, סנהדרין כא ע"א ד"ה ובעיקר; אמרות מלך, כאן, ביאורים כג.
20. פירוש רס"ג הארוך, בראשית עמ' 287: התורה אסרה על המלך ריבוי כסף וזהב, לשמירה וסייג שלא יבוא לידי רום לבבו מאחיו; בכור שור, דעת זקנים מבעלי התוספות, חזקוני, הדר זקנים, פנענ רזא, הרא"ש על התורה - דברים שם, כ; ר"י מלוניל, סנהדרין, כא ע"ב ד"ה וכסף וזהב, בפירוש הראשון; מאירי, סנהדרין כא ע"א ד"ה ודברים: 'ודברים אלו כולם, שלא להתגאות במלכותו יותר מדאי'; רבנו בחיי, בראשית כח, כ: העושר מביא לגסות הרוח וגבהות הלב, ועל כך התפלל שלמה המלך: 'ראש ועושר אל תתן לי, הטריפני לחם חקי' (משלי ל, ח). וראה להלן הערה 26; ספר החינוך, מצוות תצט, תקב; רלב"ג, דברים שם, בפירושו השני, ושם פסוק כ, ושם פ"ח התועלת הששה עשר; המיוחס לר"ן, סנהדרין כא ע"ב ד"ה לו, בפירוש הראשון; עיין זוהר הרקיע, לאוין רמח, על שורה צח; צידה לדרך, שם, יז, בפירוש השני; אברבנאל, דברים יז ד"ה ואפשר לפרש: 'יביאהו לגסות הרוח'; כלי חמדה (פלאצקי), דברים יז, יד אות ט, דף קכב ע"ב-קכג ע"א; משך חכמה, שם יז, כ: 'לבלתי רום לבבו מאחיו' הוא טעם לשני דברים: איסור ריבוי כסף וזהב ומצוות כתיבת משנה התורה. ראה ספר הבתים, מצווה שסה: כוונת המצווה כפי שביאר בריבוי סוסים, ושם פירש בפירושו הראשון: 'למען לא ירום לבבו ולא יהיה כמלכי הגוים מולכים בגאווה, לא להנהיג העם ביושר ומשפט'. וכתב זאת לאחר שהביא את דברי הרמב"ם בספר המצוות שם, שגם ריבוי כסף וזהב התפרש טעמו.
21. משך חכמה, שם.
22. עיין תרגום המיוחס ליונתן, דברים יז, יז: 'דלא יתרומם לביה לחדא וימרוד באלהא שמיא' (וראה משך חכמה, שם, כ), וראה יד פשוטה, כאן: לדעת התרגום, 'ולא יסור לבבו' (שם, יז) ו'לבלתי רום לבבו מאחיו' (שם, כ), שניהם מתייחסים גם לאיסור ריבוי זה; אזהרות לרבינו שלמה בן גבירול, צח: 'ולא יסור לבבו בסוסי מרכבו וכספו וזהבו וחמדת האוצרים', וראה דינא דחיי, לאוין רכד, על דבריו; ראה ר' עזרא מגרוניא, 'תרי"ג מצוות היוצאים מעשרת הדברות' (בתוך כתבי רמב"ן, ב, הוצאת מוסד הרב קוק, ד"ה לא יהיה לך, עמ' תקמ): ריבוי כסף הוא בכלל 'לא יהיה לך אלהים אחרים' שבעשרת הדברות, ויוצא מהפסוק 'ורם לבבך ושכחת' (דברים ח, יד, עיי"ש יג: 'וכסף וזהב ירבה לך'), ומהפסוק 'וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל' (הושע ב, י). וראה ספר חסידים (מהד' מק"נ), סי' תתתרמא, בהסברו השני; רבנו בחיי, דברים יז, יז, בפירושו הראשון: נימוקו בפסוק 'לבלתי רום לבבו' - 'כי בעשותו אוצר לכסף ולזהב יבטח באוצרו ויסיר בטחונו מה' יתברך, וראוי למלך שישים ה' מבטחו ושיהיה יראת ה' אוצרו ומבצרו', וראה אלשיך, שם: 'והוא מאמר שלמה על העושר (משלי ל, ט): ופן אשבע וכחשתי ואמרת מי ה', ועיין רש"י, משלי ל, א, על שלמה: 'ארבה זהב ולא אסור'; נחלת אבות (אברבנאל), פ"ו מ"ה: 'להניח בבית גנזיו ולהתגאות בו כי בוטח בה' יושגב (ע"פ משלי כט, כה); כלי יקר, דברים יז, יח; של"ה, תורה שבכתב, שופטים, תורה אור, שש מעלות לכסא, עמוד הדין ד"ה ומלך: שמא יבטח בעושרו וחיליו ולא בה'; טעמי מצות (ר' מנחם בן משה הבבלי), מצווה רפט: 'בריבוי אוצרותיו יחשוב

טעם נוסף לאיסור ריבוי כסף וזהב הוא חשש מריבוי מופרז של מיסים שיוטלו על העם.²³ בהקשר של תקציבי משרדים, עיקרון זה מחייב את משרד האוצר לבחון בקפידה את בקשות התקציב של כל משרד ולוודא שהן תואמות את הצרכים האמיתיים של המשרד והציבור. לכן, יש לשאוף לתכנון תקציבי מדויק ומניעת צבירה עודפת של כספים שאינם מיועדים להוצאה מיידית או לפרויקטים מוגדרים.²⁴

ד. ריבוי ממון בקופה הציבורית במשטר דמוקרטי

לעיל (באותיות א-ב) התבאר שבמשטר מלוכני ניתן להרבות ממון בקופה הציבורית לצורכי ביטחון ולצורכי הציבור בכלל. לשיטת התלמוד הבבלי והכרעת הרמב"ם הותר להרבות ללא גבול, ולפי התלמוד הירושלמי, ניתן לצבור כסף לשנת המס הקרובה בלבד. עתה נותר לבחון, האם נכון להגביל תקציב ממשלתי במשטר דמוקרטי לשנה אחת בלבד, או לאפשר את היתרה בו ללא גבול. לכאורה, איסור ריבוי ממון באוצר הממלכה מחשש לגאווה של המלך כלפי ה' או עמו אינו שייך בנציגי ציבור שנבחרו בהליך דמוקרטי לתקופה מוגבלת. אם כי במציאות הממשלתית, עקרון זה מחייב את השרים ובכירי המשרדים לפעול בשיקול דעת ובצניעות בניהול המשאבים הציבוריים, בהבנה שתפקידם הוא לשרת את הציבור ולא לצבור כוח או יוקרה אישית באמצעות תקציבים גדולים מהנדרש. עם זאת, מדינה עשירה ומבוססת מבחינה צבאית וכלכלית עלולה ליפול לתחושת 'כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח, יז).²⁵ אולם אם הטעם העיקרי של איסור הריבוי הוא חשש ממיסוי-יתר, צריך לבחון עד כמה מותר להרבות בתקציב

שינצח כל העולם... וישכח יד ה' החזקה'; גבול בנימין (וויטאלי), ג, דרוש ה, פרשת חיי שרה ד"ה המלך הוקם: על ידי כך יאבד את מלכותו, כפי שנאמר: 'בוטח בעושרו הוא יפול' (משלי יא, כח); עיין קדמוניות היהודים ד, ח, יז: דיני המלך - אם יגיעו לידיו 'המון זהב וסוסים... ירום לבבו על המצוות'.
23. ראב"ע, שם יז, יז: 'לפיכך רגמו את אדונירם שהיה כמנוה על המס' (הובא ברבנו בחיי שם, בפירושו השני); ר"י מלוניל, שם, בפירושו השני: אסור לנהוג כשלמה שהטיל מס כה גדול על ישראל עד שהיה מניח בשווקים אבני זהב גדולות וכבדות שלא ייגנבו; עי' יד רמה, סנהדרין כא ע"ב ד"ה פיסקא וכסף; ספר הבתים, לאו שסה, בנימוקו השני; ראה מיוחס לר"ן, סנהדרין כא ע"ב ד"ה לו, בפירושו השני: 'שלא יבקש מס גדול להתעשר'; עי' צרור המור (סבע), דברים יז, טז: 'להרבות כסף וזהב לבלי חוק'; מנחה בלולה (רפאפורט), דברים שם; מדרש סגולת ישראל, דברים שם, בפירושו השני; שו"ת התעוררות תשובה, ד, יו"ד סי' קפג (מהד' ישנה, או"ח סי' סט): אסור להרבות כסף וזהב לחייליו ושריו, וזאת דווקא אם לוקח אותם מהעם על פי משפט המלוכה המתואר בספר שמואל א' (ח, יז-יז), אבל מותר להרבות ממון ממתנות ושלל מלחמות; עיין שבילי דוד, חו"מ סי' שסט אות א, הסבר ראשון; שד"ל, דברים, שם: שלא יכביד עולו על עמו. וראה ספר העיקרים, מאמר ד פכ"ו ד"ה האחד: משמע שאומנם שורש האיסור הוא בחשש שיבוא לקחת מעמו 'שיהיו הצאן לפרנס הרועה, ולא הרועה לשמור הצאן', אבל גדרו הוא שמחמת כך על המלך להיות שונא בצע ולא לחמוד ממון, לפי שאם ישתדל להרבותו - אפילו מן האויבים - כשלא ימצא לו די כסף וזהב, ייקח מעמו.
24. הבדלים הלכתיים בין השיטות ראה אצל ר"ש פיק, 'וכסף וזהב לא ירבה לו מאד', ירחון האוצר מד, עמ' שנה אות א.

25. ראה מכתבים ומאמרים א (ש"ך), עמ' ו-ח. הובא בארץ חמדתנו (זייני), עמ' 188. וראה תוך הנחל (שיק) ב, תצוה עמ' קצה. וראה ר"ח גנין, על החירות קובץ שיעורים - ישיבת בין הזמנים גבעת שמואל, קובץ ב (תשס"ז), עמ' 119-120. וראה בבלי סנהדרין קב ע"א: 'אמרו דבי רבי ינאי, אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להן לישראל עד שיאמרו דיי גרם להם לעשות להם אלהי זהב. משל אין ארי דורס ונוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר'.

העודף על שנת מס אחת. וכן אם קיים הבדל בין תקציב המיועד עבור משרדי הממשלה השונים ובין רזרבות תקציביות. יתרה מזאת, גביית מס מעבר לצורך עלולה להיחשב כגזל, וחובה להשיבה לציבור.²⁶ הרמב"ם מחלק בין תקציב שמיועד לצורכי ציבור שמצווה להרבות, ובין תקציב אנשי הצבא שמותר להרבותו.²⁷ על כן, ניתן, ואף מצווה, להרבות תקציבים בקופה הציבורית לצורך פרויקטים ציבוריים עתידיים ויקרים. אולם משכורות פקיד משרט ועובדי מדינה דומה למשכורות אנשי הצבא, ואין מצווה להרבות עבורם. בספרו 'חוקת עולם' סובר הרב שמואל טוביה שטרן כי במקום שאין מצווה להרבות, קיימת הגבלה של ריבוי לשנה אחת בלבד.²⁸ במדינת ישראל יש הוצאות לצורך תשלומי שכר של פקיד המדינה, כמו הצירים של בית הנבחרים וכל משרתי ופקיד המדינה ואנשי הצבא. לצורך אלו אפשר להרבות ולהקציב מס על אנשי המדינה, אבל אסור להקציב אלא על פי חשבון ההוצאות של כל שנה ושנה, ואסור לבקש מס מאנשי המדינה לעשות אוצר למען תשלומי הפקידים של השנים הבאות, אלא קובעים ההכנסות של המדינה על פי חשבון של ההוצאה השנתית מידי שנה בשנה.

כך כותב הרב שטרן ('חוקת עולם', סי' מד עמ' שיח):

יש לחשוב הוצאות של כל שנה ושנה לבד ואי אפשר לעשות הכנסות המדינה של שנה זו מתוך צפיה להוצאות השנה הבאה, כי אסור להרבות אוצר מכסף ציבורי שלא לצורך ההווה, אלא בעד שמירת בטחון המדינה אשר מצוה לעשות קרן לדבר זה.

דעתו של הרב שטרן, המחייב הגבלת תקציב לשנה אחת בלבד כדי למנוע מיסוי עודף, מצריכה חשיבה מחודשת על אופן ניהול יתרות תקציביות בסוף שנה במשרדים השונים. לעומת זאת, עמדת הרמב"ם, שמתירה ריבוי לצורכי ציבור וביטחון ללא הגבלת זמן, יכולה להצדיק גמישות רבה יותר בתכנון וביצוע פרויקטים ארוכי טווח על ידי המשרדים הרלוונטיים.

שלוש הנחות יסוד עקרוניות עולות מדברי הרב שטרן. ראשית, הגבלת המלך בריבוי כסף וזהב נכונה גם למשטר דמוקרטי-מודרני. למצער, מצופה ממנהיגי ישראל ללכת בדרך התורה, ולא להרבות ממון יתר על הנצרך. שנית, ראוי לחוש לדברי הירושלמי, ולהגביל את התקציב עבור משכורות עובדי המדינה לשנה אחת בלבד. שלישית, הטעם המרכזי לאיסור ריבוי הכסף הממלכתי הוא חשש ממיסוי עודף. על כך יש להעיר, ששלוש הנחות יסוד אלה נתונות במחלוקת, כפי שנפרט להלן.

26. משפט המלוכה, עמ' פב. וראה תורת המלך (אריאלי), הלכות מלכים פ"ג ה"ד: מלך הלוקח יותר מצרכיו הוי גזל.

27. וראה רדב"ז וכסף משנה על הרמב"ם, שם: היתר ריבוי עבור חיילי, עבדיו ושמשיו נלמד מהיתר המשנה להרבות לאפסניא. וראה בדברי המאירי לעיל הערה 4, שמדובר בחיילים היוצאים למלחמת ציבור. וראה פירוש המשנה לרמב"ם, סנהדרין פ"ב מ"ד: אפסניא הם 'החיל והצבא'. אולם ראה בפירוש ספרי לרבנו הלל, דברים קנט: אפסניא הם 'חיילות ההולכין עמו'.

28. חוקת עולם, סי' מג עמ' שטז.

(א) ההנחה שמנהיגים, מושלים וראשי ממשלה, אסורים בריבוי כסף וזהב אינה מוסכמת, ויש טוענים שהמצוות המיוחדות למלך אינן חלות על שאר בעלי שררה.²⁹ לכן, אין איסור על ראש ממשלה להרבות נשים וסוסים, והוא לא מחויב לכתוב לעצמו ספר תורה.³⁰

(ב) הרמב"ם³¹ אינו מזכיר את הירושלמי המגביל גביית מיסים לשנה אחת בלבד. ה'לחם משנה'³² מבאר שהרמב"ם פסק כתלמוד הבבלי שלא הזכיר תנאי זה. כך הורה גם ה'מלאכת שלמה' (סנהדרין פ"ב מ"ד): 'כול להרבות כסף וזהב כדי ליתן לחיילותיו ממנו כל ימי מלכותו'. הרב דוד מן, בספרו 'באר מרים', מבאר שלפי הבבלי והרמב"ם אין הגבלה בריבוי לצורך ביטחון המדינה, והתורה הגבילה את צרכיו האישיים של המלך בלבד.³³ אולם, הרב אבידן בספרו 'אמרות מלך', מגביל את היתרו של ה'לחם משנה', שאומנם ניתן להרבות ליותר משנה אחת, אך יש גבול סביר 'בהתאם לזמן והנסיבות'.³⁴

(ג) ראב"ע סובר שהגבלת אוצר הממלכה נובעת מחשש למיסוי יתר. ברם, הרמב"ם ופוסקים נוספים סוברים שהטלת מיסים מיותרים אינה הסיבה לאיסור הריבוי, אלא החשש לגאווה ורוממות הלב.³⁵

נמצאנו למדים אפוא שקיים עוגן רחב בהלכה להרבות תקציבים של משרדי ממשלה שונים עבור עובדי מדינה לשנים רבות. ההיתר תקף בין בתקציבי ביטחון ופיתוח תשתיות שמצווה להרבותם, ובין בתקציב עבור משכורות לפקידי ממשל, שאין מצווה להרבותם.

ה. ישראל נהגו לגבות לשנת מס אחת

למרות שלפי הבנת כמה מנושאי כליו סובר הרמב"ם שהתקציב אינו מוגבל לשנה אחת, להלן נסקור מספר מקורות מסוגיות אחרות המראות שתקציב המלך, הפרט, הקהילה והציבור היו שנתיים.

29. ענבי פתחיה, עמ' 296 אות ב ד"ה ומה, למד כן מהרמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"א ה"ח: 'נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל... הרי זה מלך, וכל מצוות המלכות נוהגות בו'; כן משמע גם מנתן פרי, נדרים כח ע"א ד"ה ונראה, ע"פ הרמב"ם שם; וראה שבילי דוד, חו"מ סי' שסט אות א: מכוחו של 'דינא דמלכותא דינא', מותר למלך גוי להרבות מיסים על העם אף כשאין לו צורך בממון, ולמלך ישראל הדבר אסור מן התורה. מדברי שבילי דוד עולה שלשיטה זו, מלך ישראל, שלא חל עליו איסור הריבוי, מותר בריבוי כסף וזהב ממיסים, אם קיים בו דינא דמלכותא דינא; משטר ומדינה בישראל על פי התורה, שם עמ' 460 הערה 51.

30. באר מרים, פ"א ה"ח ד"ה ומעתה נראה (הראשון): כיוון שאינו מלך מצד הגברא עצמו, אינו אסור בריבוי נשים, סוסים וכסף וזהב. לגבי חיוב ספר תורה ראה שו"ת משיב דברים ב, יו"ד סי' קנט, נאמר על ספר התורה של המלך 'יושב בדין והיא עמו'. הואיל ורק מלכי דוד יושבים בדין, שאר מלכים אינם כלולים במצוות כתיבת ס"ת. כמו כן, נראה שחובת כתיבת ספר תורה היא למלך על כל ישראל שנמשח מאת המקום. אומנם, לשיטת הרמב"ן, דברים יז, טז, לא ראוי לציבור ולמנהיגיהם להגזים בכמות הכסף וכלי המלחמה כדי שלא יבואו לידי גאווה ושכחת השם. אך נראה שהרב שטרן נוקט כדעת האבן עזרא שחושש לריבוי מיסים.

31. רמב"ם, הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ד.

32. לחם משנה, על הרמב"ם שם.

33. באר מרים א, עמ' קי ד"ה ומעתה.

34. אמרות מלך, עמ' קלו חידושים כה.

35. ראה לעיל אות ג.

1. מחזור שנתי בתקציב המלכותי

בימי שלמה המלך, הונהגה מערכת מסודרת לגביית תקציב שנתי מעם ישראל, שבה כל אחד משנים-עשר השבטים סיפק את צורכי המלך וחצרו במשך חודש אחד בשנה. מערכת זו מתוארת בספר מלכים א ד, ז-יט, שם מוזכרים שנים-עשר נציבים, כל אחד אחראי על אספקת המזון והצרכים המלכותיים מחבל ארץ מסוים.³⁶ במסכת סנהדרין,³⁷ נדונה השאלה כיצד התמודדו עם שנה מעוברת, שבה יש חודש נוסף. אחת השיטות המובאות שם מציעה כי בשנה מעוברת היה נציב נוסף שמילא את תפקיד אספקת המזון בחודש השלושה-עשר. כך נשמרה החלוקה השוויונית בין השבטים, וכל חודש בשנה, כולל החודש הנוסף, זכה לנציב אחראי.³⁸

2. מחזור שנתי בהלכות צדקה

בהלכות מתנות עניים (פ"ז ה"ה) כותב הרמב"ם שהצדקה שאדם מחוייב לתת נגזרת מתקציבו השנתי: 'בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת נותן לו כפי השגת ידו... ולעולם לא ימנע עצמו משלישית השקל בשנה, וכל הנותן פחות מזה לא קיים מצוה'.

3. מחזור שנתי במקדש

במשנה שפותחת את מסכת שקלים נאמר: 'באחד באדר משמיעין על השקלים'. מבאר תפארת ישראל (שם): מכריזין בכל גבול ישראל שיביא כל אחד מחצית השקל שחייב למקדש כל שנה ושנה, ומהשקלים הללו החדשים מקריבין מא' בניסן ולמעלה תמידין ומוספים עד א' בניסן בשנה הבאה. כלומר, בבית המקדש היה תקציב שנתי, וזה היה מורכב ממחצית השקל שתרמו עד ראש חודש ניסן.³⁹

4. קופה קהילתית-ציבורית

ב'שלחן ערוך (חו"מ סי' ט סעי' ג) נפסק שעל ישראל לפרנס את דייניהם וחכמיהם,⁴⁰ ולכן גובים בתחילת שנה סכום שיספיק להחזקתם. וזו לשונו: נהגו לעשות לבית דין קופה, שפוסקין ממון לפרנסת בית דין, ומגבין אותה בתחילת השנה או בסופה. הרב מרדכי אשכנזי מוסיף שעל פי 'שלחן ערוך הרב',⁴¹ אין זה דין בדיינים בלבד, אלא גובים תשלום בתחילת שנה עבור כל עובד ציבור שמצווים לפרנסו. ב'פנקס הכשרים' של

36. 'ולשלמה שנים עשר נצבים על כל ישראל וכלכלו את המלך ואת ביתו חדש בשנה יהיה על האחד לכלכל'.

37. סנהדרין יב ע"א.

38. וראה אברבנאל ורלב"ג מלכים שם פסוק ז, וכן בפסוק יט: המס מיועד לפרנסת המלך ואוכלי שולחנו.

39. וראה עוד חינוך, מצווה קה. וכן רד"ק, דברי הימים ב כד, ו.

40. וראה רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ג ה"ה: אסור לדיין לקבל שכר עבור הדין, אך מותר לקבל תשלום עבור ביטול מלאכה.

41. הלכות תלמוד תורה משולחן ערוך אדמו"ר הזקן, פ"ד עמ' 472 סימן א/22.

קהילת פוזנא (עמ' 11) מתוארים מעשיהם של גבאי קהילת פוזנא שהיו גובים את החובות פעם אחת בשנה בערב חג הפסח:

ומהיום ההוא והלאה עד ביאת הגואל מחוייבים לגבות בכל שנה לפי צרכיהם... ויחשבו מחשבות צדק ואמת קודם כל פסח של כל שנה ושנה ויגבו כל צרכיה תוך שנתו קודם פסח.

ממקורות אלו לומד הרב נפתלי בר-אילן ש'ממדת התורה על מלך או מדינה לערוך תקציב שנתי, ולשער מראש את הוצאות למשך שנה'.⁴² בכך נראה שהרב בר-אילן מסכים לדברי ה'חוקות עולם' להגביל את התקציב השנתי של מדינת ישראל לשנת מס אחת קדימה, ולא יותר. בעל 'שלחן ערוך העתיד' (הל' מלכים ס' עב סעי' ט), חש גם הוא לשיטות המגבילות את התקציב לשנה. וזו לשונו:

ובירושלמי איתא שיכין על שנה מה שצריך לחיילותיו וכו' ולא יותר, וכתבו שהרמב"ם לא חש לה מפני שאינו בגמ' דידן (לח"מ), ולענ"ד אינו כן דממילא כן הוא דאם לא כן איזה שיעור תתן, ובהכרח שכוונת המשנה והגמרא גם כן - כן. בפירוש 'שיירי קורבן' לירושלמי,⁴³ מבואר שהרמב"ם אינו חולק על הירושלמי, וגם הוא מגביל את התקציב לשנת מס אחת. סיוע לשיטה זו ניתן להביא מדברי ה'שלחן ערוך' (ח"מ ס' שסט סעי' ז), שמלך יכול ליטול מס מכל בני העיר לשנה. וזו לשונו: 'דבר קצוב משנה לשנה... אינו גזל'. מקורות אלה מלמדים שמנהג הקהילות היה לגבות מס לשנה עבור תשלום עובדי הציבור,⁴⁴ דבר העולה בקנה אחד עם דברי הירושלמי העוסק בקופה הממלכתית. לפיכך, מסורת של גבייה שנתית של משאבים לצורכי ציבור, כפי שעולה מהלכות צדקה, מגביית השקלים ומנהגי הקהילות, תומכת במודל של תקציב שנתי גם במשרדי ממשלה. כל משרד אמור לתכנן את פעילותו והוצאותיו על בסיס שנתי, תוך התאמת רזרבה סבירה לצורך גמישות במקרים של פרויקטים רב-שנתיים או אירועים בלתי צפויים.

אחרית דבר

בימים אלו מדינת ישראל נמצאת בחובות גדולים, והוצאות מלחמת 'חרבות ברזל' הוסיפו חוב נוסף של כמאה מיליארד ₪ בשנת 2024.⁴⁵ אנו תקווה, כמובן, שדברים ישתנו לטובה, ומדינת ישראל תפרע את חובותיה. המאמר שלפנינו עסק באפשרות התיאורטית שמדינת ישראל תאגור עודפי תקציב, ובדקנו מהן המטרות לשמן ניתן לעשות זאת. בידינו עלה, שניתן להרבות תקציבים ולגבות מיסים ככל שאכן נצרך לטובת אמצעי לחימה, לשמירת הביטחון ולפיתוח תשתיות. אמנם, ראינו שה'חוקות עולם' ופוסקים נוספים ביקשו להגביל את יתרות התקציב עבוד עובדי המדינה והציבור, שיספיק לשנה אחת בלבד. אך מדברינו עלה שמעיקר הדין אין הגבלה לתקציב הממשלתי במדינת

42. שטר ומדינה בישראל ג, עמ' 1176.

43. שיירי קורבן, על הירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו.

44. ראה משטר ומדינה בישראל על פי התורה ג, עמ' 1167 הערה 14: קהילות רבות קבעו שומה אחת לשנה, וכן רשום בפנקס תקנות מדינת ליטא.

45. ראה יהלי רוטנברג, דוחות על ביצוע התקציב 2024, החשב הכללי, דברי פתיחה.

ישראל, ומותר לאגור במשרדי הממשלה גם לשנים רבות. שלושת הנימוקים המרכזיים לכך הם:

א. בשונה ממלך, למדינה דמוקרטית אין איסור 'וכסף וזהב לא ירבה לו מאד'.
ב. הרמב"ם הטעים את איסור הריבוי ברום לבבו של המלך, וזה אינו שייך במשטר שהעם הוא הריבון.

ג. הרמב"ם, בעקבות התלמוד הבבלי, אינו מגביל תקציב למטרות שמותר להרבות עבורן. למסקנה נראה אפוא שאין איסור מוחלט על צבירת כספים על ידי המדינה, ועקרונות 'גבולות הצבירה' מספקים מסגרת חשובה לבחינת אופן הפעלת תקציבי המדינה על ידי משרדי הממשלה. יש לשאוף לאיזון בין הצורך בהקצאת משאבים מספקת למילוי תפקידי המשרדים השונים, ובין הזהירות מפני צבירה עודפת ומיסוי-יתר. במיוחד בכל הנוגע לתקציבים המיועדים לשכר עובדי המדינה בכל משרד, נראה שנכון להגביל את היתרה לשנה אחת, כדי למנוע גביית מיסים מעבר לצורך. בנוסף, כל משרד צריך לפעול בשקיפות ובאחריות תקציבית, תוך התחשבות בערכים מוסריים והלכתיים. עם זאת נראה שבימים עברו, הגבלת התקציב לשנה הייתה מושפעת ממחזוריות הטבע ושנת היבול החקלאית. לא כן כיום, כאשר ההתנהלות הכלכלית הציבורית והפרטית אינה מושפעת הרבה מהשנה החקלאית, ניתן אם כן לקבוע תקציב ממשלתי לתקופות זמן אחרות, כדוגמת תקציב דו-שנתי. דבר זה עשוי להקל על ניהול תקציבים של משרדי ממשלה העוסקים בפרויקטים ארוכי טווח הדורשים יציבות תקציבית.



הרב בניה מינצור

פדיון שבויים: הצלה או שחרור?

א. מחלוקת הראשונים ופסיקת הרב עובדיה יוסף

חלק מרכזי במשא-ומתן ההלכתי במצוות פדיון שבויים בזמננו¹ קשור למחלוקת הראשונים בפדיון שבויים המצויים בסכנת חיים, סביב תקנת המשנה במסכת גיטין (מה ע"א): 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם'. הרמב"ן² טוען כי התקנה הזו תקפה אפילו במקום שבו השבוי נמצא בסכנת נפשות ממשית, ומבסס זאת על דברי הגמרא (בבא בתרא ח ע"ב): 'מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדיון שבויים מצוה רבה היא... שבי קשה מכולם, דכולהו איתנייהו ביה'. מכיוון שהגמרא אומרת שבפסוק (ירמיהו טו, ב) 'והיה כי יאמרו אליך אנה נצא ואמרת אליהם כה אמר ה' אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי', כל המאוחר בפסוק הוא מכה קשה יותר. נמצא ששבי הוא המכה הקשה ביותר כיוון שהיא כוללת את כל המכות שקדמו לה. אם כן ברור שהיא גם כוללת את סכנת המוות המופיעה בתחילת הפסוק. לעומתו, התוס'³ קובעים שבמקום סכנת נפשות אין התקנה חלה כלל, ומוכיחים כן מן המסופר על ר' יהושע בן חנניה שפדה תינוק במחיר מופקע.⁴ המאירי (גיטין מה ע"א) מציע תירוץ לקושיית הרמב"ן מהגמרא, וכותב: 'שבי שעיקרו לממון אין בו חשש מיתה', כלומר התקנה מוגבלת לשבי שעיקרו לממון ולא בסכנה ממשית. הרב עובדיה יוסף⁵, פוסק כשיטת התוס', וקובע שבמצב שבו השבוי נתון בסכנת נפשות אין להגביל את סכום הפדיון, תוך שהוא נשען על דברי המאירי ועל הסיפור של ר' יהושע שפדה את התינוק 'בממון הרבה' ובכל מחיר שדרשו ממנו - ועל האחרונים שנטו אחר עמדה זו.

ב. חקירה במהות מצוות פדיון שבויים

נראה שהראשונים הללו נחלקו בשאלה מהותית: מהי המטרה העיקרית של מצוות פדיון שבויים - הצלה מסכנת נפשות או שחרור ממצב העבדות? מחד, יש הרואים בשבי סכנה קיומית מיידית, וממילא מבינים שפדיון שבויים הוא מעשה הצלה, שהרי הגמרא⁶ קובעת ששבי מוגדר כ'מצווה רבה' משום שהוא בכלל סכנת נפשות. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"י) מפרט ואומר: 'השבוי בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות',

1. במסגרת מאמרנו לא נתייחס לשאלה הרחבה יותר: האם המציאות של ימינו מתאימה לתקנת המשנה - הדורשת דיון נרחב. מצד דיני מדינה או מצד דיני מלחמה.

2. רמב"ן, גיטין מה ע"א.

3. תוס', גיטין נח ע"א ד"ה כל ממון.

4. גיטין נח ע"א.

5. שו"ת יביע אומר, ח"י חו"מ סי' ו.

6. בבא בתרא ח ע"ב.

ומוסיף שהמתעלם מפדיון שבויים עובר על 'הצל לקוחים למוות' (משלי כד, יא), מה שמרמז שכל שבוי נתון בסכנה ממשית. מאידך, יש הרואים בשבי בעיקר אובדן חירות, והפדיון נועד לשחרר את השבוי משעבוד. הרמ"ה⁷ דן בשאלה האם שבוי יכול לברך 'שלא עשני עבד', משמע שהבין שצרת השביה עיקרה העבדות ואובדן החירות. ובהתאם לכך, נראה שהיציאה לחירות היא עיקרה של מצוות פדיון שבויים, וכן נאמר בפסוק (ישעיהו סא, א): 'לקרא לשבויים דרור ולאסורים פקח קוח', פדיון השבויים מתואר כיציאה מעבדות לחירות.⁸ ונראה שבחקירה זו נחלקו התוס' והרמב"ן. הרמב"ן שהסתמך על הגמרא בבבא בתרא, הסיק שהצרה המרכזית בשביה היא סכנת הנפשות. ובעקבות כך, מצוות פדיון שבויים היא פעולה של הצלת נפשות. ולכן לא רצה הרמב"ן לחלק, כדברי התוס', בין המשנה בגיטין אשר לשיטתם עוסקת שלא במקום סכנה, לגמרא בגיטין, משום שלשיטתו הסכנה המציאותית העיקרית בצרת השבי היא סכנת נפשות, כפי שעולה מפשט הסוגיה בבא בתרא. התוס', לעומת זאת, הבינו כשיטת 'כד הקמח'. מציאות השביה שעליה נאמר במשנה 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן', אינה מציאות של חשש סכנה, אלא של צרת העבדות. ותקנת פדיון שבויים במשנת גיטין נאמרה רק על שבי מעין זה.

ג. שיטת הרמב"ם וה'שלחן ערוך'

יש להבין מדוע הרב עובדיה יוסף שהציב את הראשונים מערכה למול מערכה, פסח על פסיקת הרמב"ם שהובאה לעיל, המניח שכל שבוי 'ועומד בסכנת נפשות', ועליו נאמר: 'הצל לקוחים למוות'. וכפי שכבר הערנו, בפשטות דבריו זהים לרמב"ן. לעניין זה משמעות רבתי הלכה למעשה, שכן דברי הרמב"ם הובאו להלכה ב'שולחן ערוך' (יו"ד סי' רנב סעי' ב):

המעלים עיניו מפדיון שבויים, עובר על לא תאמץ את לבבך (דברים טו, ז). ועל לא תקפוץ את ירך (דברים טו, ז). ועל לא תעמוד על דם רעך (ויקרא יט, טז). ועל לא ירדנו בפרך לעיניך (ויקרא כה, נג). ובטל מצות פתוח תפתח את ירך לו (דברים טו, ח). ומצות וחי אחיך עמך (ויקרא כה, לו). ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח). והצל לקוחים למוות (משלי כד, יא). והרבה דברים כאלו.⁹

אם כן אין מדובר על מחלוקת בין דעת יחיד של הרמב"ן, לדעת התוס' והמאירי - המגובה גם בלהקת אחרונים. השיטה שתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן'

7. רמ"ה, מובא בבית יוסף, או"ח סי' מו.

8. וכך מצאתי בספר כד הקמח (לר' בחיי בר אשר) בערך 'צדקה': 'ואפשר לומר כי לגודל המצוה שבח את עצמו בה בדבור ראשון של אנכי הוא שאמר (שמות כ) אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים ולא אמר אשר בראתי שמים וארץ כי רצה להזכיר המצוה. והוא מצות פדיון שבויים של ששים רבוא יותר מן הפלא העצום של בריאת העולם'. ומדבריו יוצא שהשבי הוא מצב של עבדות - ומצוות פדיון שבויים הוא שחרור והוצאת השבוי מעבדות לחירות.

9. שיטה זו, שפדיון שבויים נאמר בעיקרו במקום סכנת נפשות, עולה בהלכה נוספת המובאת בדברי השו"ע, יו"ד סי' רנב סעי' ג, שמקורה בדברי המהרי"ק: 'כל רגע שמאחר לפדות השבויים, היכא דאפשר להקדים, הוי כאילו שופך דמים'. ההבנה שהמתאחר במצוות הפדיון כאילו עובר על שפיכות דמים, מדגישה שעיקר מצוות פדיון שבויים היא ההצלה למיתה, כפי שעולה מדברי השו"ע בסעי' ב.

נאמרה אף במקום סכנת נפשות היא שיטת הרמב"ם והרמב"ן - ונפסקה להלכה בדברי ה'שלחן ערוך' - דבר שעשוי להטות את ההלכה לשיטה זו.¹⁰

ד. ההקשר התלמודי של תקנת 'אין פודין את השבויים'

התוס' ביססו את הבחנתם בין סוגי שבי על יסוד המשנה בגיטין (פ"ד מ"ט): 'המוכר את עצמו ואת בניו לגוי אין פודין אותו אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן'. הגמרא (מז ע"א) מתנה את הגבלת המשנה בכך שאין מדובר על מקרה של סכנת נפשות. וזו לשון הגמרא:

תנן: המוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים משום קלקולא, וכ"ש הכא דאיכא קטלא.

ומכאן למדו שהתקנה מוגבלת לשבי שאינו כרוך בסכנה, אלא שבי למטרות ממון ועבדות. בסוגיה נוספת (גיטין מז ע"א) נאמר: 'המוכר עצמו ואת בניו לגוי, אין פודין אותו, ואם יש חשש קטלא - פודין בכל מחיר', והתוס' משווים זאת לתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן'. אלא שדברי התוס' אינם ברורים, מדוע יש ללמוד מתקנה אחת לרעותה? עיון ברצף המשניות ובסוגיות הגמרא חושף זיקה עמוקה בין דיני עבדים לשביה בכלל ופדיון שבויים בפרט. המשנה הראשונה בחטיבה שעוסקת בדיני עבדים (גיטין פ"ד מ"ד) מציגה מקרה של פדיון שבויים, ודנה ביחס שבין פדיון עבד ופדיון בן חורין. וזו לשון המשנה:

עבד שנשבה ופדאוהו אם לשום עבד ישתעבד אם לשום בן חורין לא ישתעבד רבן שמעון בן גמליאל אומר בין כך ובין כך ישתעבד עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים ושחררו שורת הדין אין העבד חייב כלום אלא מפני תקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על דמיו רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו כותב אלא משחרר.

אף המשנה הבאה (משנה ה) עוסקת בדיני עבדים - דין חצי עבד וחצי בן חורין, ולאחר מכן, משנה ו (לפי סידור המשניות שלפנינו) עוסקת ב'מוכר עבדו לגוי', וב'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן' - וגם כאן: הסמיכות בין עבדות לבין פדיון שבויים מובהקת.¹¹ לאחר מכן יש יחידה 'אגבית', הסוטה מהנושא הכללי של הפרק, וזאת אגב

10. למעשה, הרב עובדיה יוסף מזכיר את דברי הרמב"ם בדיון אגבי בשאלה, כיצד ייתכן שחלה תקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן', הרי בלאווין אדם צריך למסור את כל ממונו. ומתוך תירוץ דבריו נראה שהרב עובדיה יוסף הבין בסתמא דברי הרמב"ם כמאירי. אומנם, עניין זה מתמיה עוד יותר, שהרי פשטות דברי הרמב"ם מורים שאיירי במקום סכנת נפשות, ואף אם מיאן הרב עובדיה יוסף בפירוש זה - היה לו לפרש את הדבר. ועוד ועיקר, מדוע דברי הרמב"ם הוזכרו בהקשר אגבי, ולא כחלק מהדיון היסודי במחלוקת הראשונים.

11. יתר על כן. הגמרא בדף לז ע"ב-לח ע"א דנה בהרחבה בשיטת רבא בפירוש המשנה. ומצביעה על כך שהיסוד לקניין עבדים הנקנים בקנין הגוף הוא ע"י לקיחתם בשבי - 'וישב ממנו שבי', היינו על ידי כיבוש מלחמה. עולה שבסוגיה הראשונה במקבץ העבדים, לבד מהזיקה שעולה במשנה בין מציאות העבדות למצוות פדיון שבויים. השביה בעצמה היא היוצרת את דין העבד. וגם מכאן עולה הזיקה בין

תקנת השבויים - שנאמרה: 'מפני תיקון העולם', מופיע במשנה ז דין 'המוציא אשתו משום שם רע', שגם שם מובא במשנה עניין 'מפני תיקון העולם'. ומשנה נוספת הנשנית אגבה של 'המוציא אשתו משום איילוניות'. ושוב, אנו חוזרים לעיסוק ביחס לעבדות, ובמקרה הזה - עבדות יזומה: 'המוכר את עצמו ואת בניו לגוי אין פודין אותו אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן'. ובמשנה ט שנינו: 'המוכר עצמו לגוי'. שם קובעת המשנה: 'המוכר את עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן'. נדגיש שהמשנה כאן חוזרת ומציגה ביחס לעבדות הגבלה של חובת הפדיון והשחרור - אומנם, עצם הדמיון במושגי הפדיון מורה על דמיון שבין שחרור מעבדות ופדיון שבויים - וכעיקר טענתנו. בביאור העניין נראה שמקבץ ההלכות שבמשנה, החורז את הלכות עבדות והלכות פדיון כאחד, בא להדגיש את ההיבט המציאותי הזהה שבין מציאות העבדות למציאות השבי, ולדברינו, נראה שמגמתה להצביע על כך שעיקרה של מצוות פדיון שבויים הוא הצלת אדם ממציאות השבי. לאור הזיקה הכוללת בפרק ובסוגיה הסיקו התוס', שדין פדיון שבויים שנאמר בגיטין - והגבלתו מהכלל 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן', נאמר על צרת השבי המקבילה לעבדות - שלילת החרות וההשתעבדות לשבאי. ולא לסכנת נפשות - כגמרא בבבא בתרא. ומכאן גם הכריעו התוס' שדברי המשנה 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן', לא נאמרו במקום סכנת נפשות. ושחלוקה מציאות השבי בסוגייתנו ממציאות השבי במסכת בבא בתרא ח ע"ב.¹²

מסקנה: תמיכה בשיטת הרב עובדיה יוסף

אף שנלענ"ד שתמונת המצב בראשונים כפי שהציג הרב עובדיה יוסף¹³ אינה מדויקת לחלוטין - במיוחד לאור דברי הרמב"ם וה'שלחן ערוך'. נראה כי ההקשר ההלכתי והמציאותי בסוגיות תומך בעמדתו כשיטת התוס'. פרק רביעי בגיטין, עם הקשרו העמוק בין שבי לעבדות כפי שפירטנו, מצביעים על כך שתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם' נאמרה על שבי ממון ולא על מקום סכנה ממשית. ומכאן ראייה חזקה להכרעתו של הרב עובדיה יוסף, במקום שבו השבוי נתון בסכנת נפשות אין להגביל את סכום הפדיון.



מציאות העבדות למציאות השבי - המובילה אף היא להבנה שמציאות השבי, ביסודה, דומה למציאות של העבדות.

12. המציאות הרווחת בתנ"ך תומכת בתפיסה שעיקר השבי הוא לצורך עבדות. שבי בתנ"ך נועד בדרך כלל לעבדות ולא להריגה, כפי שכתוב בישעיהו (יד, ב): 'ולקחום עמים והביאום אל מקומם והתנחלו בית ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות והיו שבים לשביהם', שם השבויים נלקחים לשעבוד או נמכרים בשוק העבדים. בישעיהו (סא, א) נאמר: 'לקרא לשבויים דרור ולאסורים פקח קוח'. לעומת זאת, שבי מסוכן מוצג כחריג, כבגזירת המן (אסתר ז, ד): 'כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד', שמטרתו השמדה ולא שעבוד. אסתר רבה (פתיחתות ס' ג) מפרשת: 'לעבדים ולשפחות אי אתם נקנין, אלא להשמיד להרוג ולאבד', ומדגישה את ההבחנה שבדבר. כך גם מתבאר תקנת המשנה העוסקת בשבויים בעלי 'דמים' המיועדים למכירה כעבדים, ולא ב'לקוחים למוות' כבבא בתרא.

13. שו"ת יביע אומר, ח"י חו"מ ס' ו.

הרב שלמה אישון

גרימת נזק בטעות

שאלה

שותפות בדירה השכירו אותה למספר ימים. לכשיצאו השוכרים השאירו בה מספר פריטים וביניהם משקפי שמש. אחת השותפות פנתה לשוכרים בשאלה מה לעשות בפריטים והם נתנו אישור לזרוק את הכול פרט למשקפי השמש. מתוך היסח הדעת אמרה אותה שותפה לחברתה שהשוכרים מרשים לזרוק את כל הפריטים, ובעקבות זאת זרקה החברה גם את משקפי השמש. האם אחת השותפות חייבת לשלם לשוכרים על משקפי השמש?

א. יתומים ששחטו בטעות בהמה שאולה שהניח להם אביהם

נאמר בגמרא במסכת כתובות (לד ע"ב):
אמר רבא: הניח להן אביהן פרה שאולה - משתמשין בה כל ימי שאלתה, מתה - אין חייבין באונסה; כסבורין של אביהם היא, וטבחוה ואכלוה - משלמין דמי בשר בזול; הניח להן אביהן אחריות נכסים - חייבין לשלם.
וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שמא סעיף ד):
חשבו שהיא של אביהם, וטבחוה ואכלוה, משלמים דמי בשר בזול, שהוא שני שלישים, והעור ישלמו כולו. ואם הניח להם נכסים וטבחוה, משלמים דמיה מנכסיו.¹

וביאר הסמ"ע שהטעם שמשלמים דמי בשר בזול הוא משום שיכולים לומר שאילו היו יודעים שאינה של אביהם לא היו אוכלים בשר, אבל שני שלישים משלמים שכן דרך בני אדם לקנות בשר בזול ולאכול אף אם בלאו הכי לא היו אוכלים בשר. על עיקר דין זה הקשה 'תוספות הרא"ש', מדוע מחויבים היתומים לשלם רק על ההנאה שנהנו מהבשר, ואין הם מחויבים בתשלום מלא על הנזק שגרמו לפרה ששחטו מדין 'אדם המזיק'. אמנם היו אנוסים אך הלא אדם מועד לעולם בין בשוגג, בין במזיד, בין באונס ובין ברצון.² ותירץ 'תוספות הרא"ש' (כתובות לד ע"ב ד"ה משלמין דמי בשר בזול) שהאונס כאן הוא אונס גמור בו פטור גם אדם המזיק, וזו לשונו:

דאונס גמור אדם פטור (פירוש כגון זה שהיו סבורים שהיתה של אביהם) כדאיתא בירושלמי שנים שהיו ישנים במטה והזיק הראשון לשני פטור משום דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה דליתי איניש אחרינא בהדיה הזיק שני את הראשון חייב, וכן

1. וכן הוא ברמב"ם, הל' שאלה ופיקדון פ"א ה"ה.

2. משנה, בבא קמא כו ע"א.

בפרק המניח דקתני המניח כד ברשות הרבים ובא אחר ונתקל בו ושברו פטור ופריך בגמרא אמאי פטור איבעי ליה לעיוני ומיזל ומוקי לה באפילה כלומר דהשתא הוי אונס גמור, ועוד תניא התם הנכנס לתוך חנותו של נגר שלא ברשות וניתזה בקעת וטפחה לו על פניו פטור משום דאונס גמור הוא.³

גם התוספות סוברים שאדם המזיק פטור באונס גמור, אך הרמב"ן סובר שאדם המזיק חייב גם באונס גמור,⁴ ולכן לשיטתו צריך הסבר אחר מדוע פטורים היתומים מתשלום הנזק. ה'קהילות יעקב' (בבא קמא ס' כד) ביאר שפטורם של היתומים אינו משום שהזיקו באונס אלא משום שהיה מותר להם מן הדין לעשות את המעשה, וזו לשונו: נראה דהכא שאני, דכל אונס הרי המעשה ההיזק אסור לו לעשותו, ורק שנאנס בעשייה זו, אבל הכא כיון דחזקה שתחת יד אדם שלו הוא, היה מותר להם ע"פ דין לטבוח ולאכלו וברשות התורה קעביד, וכה"ג ליכא מדין אדם המזיק.

ונראה שלכך נתכוון הריטב"א (כתובות לד ע"ב) שכתב: דהא ודאי לאו פושעים ניהו כלל דחזקה כל מה שאדם מוצא בבית מורישו בחזקת שלו הוא ואפילו לא היה אמיד כי יש מתרושש והון רב.

אם כן יש שתי דרכים לבאר את פטורם של היתומים מלשלם על הנזק שגרמו לפרה: לשיטת תוספות המעשה שעשו נחשב מעשה אסור אך הם פטורים מלשלם עליו מחמת היותם אנוסים באונס גמור, ולשיטת הרמב"ן המעשה שעשו נחשב מעשה מותר ומשום כך פטורים מלשלם. בספר 'ישועות ישראל' (סימן עב עין משפט ס"ק ב) לרבי ישראל יהושע טרונק כתב, שבהניח להם אביהם פרה שאולה וסברו שהיא של אביהם וטבחוה ביום הכיפורים - חייבים מ'דין מזיק', שאף ששגגו בממון מכל מקום הזידו באיסור יום הכיפורים ואין זה אונס, ומתוך כך הקשה על הריטב"א שכתב שבהניח להם אביהם תרומה, וסברו שהיא של אביהם ואכלוה חייבים על הנאת האכילה בלבד ולא על הנזק שגרמו לתרומה, וזו לשונו:

ותמהתי על פה קדוש שיאמר דבר זה, דהא כיון דהא דזר שאכל תרומה ע"כ במזיד בתרומה איירי... וכיון דהזיד בתרומה וידע דחייבין עליו מיתה או מלקות נהי דשגג וסבר שהוא שלו, ודאי לא מקרי אונס שיפטור מדין מזיק.

ולענ"ד הדבר תלוי בשתי הדרכים שהובאו לעיל: לשיטת תוספות שפטורם של היתומים הוא מחמת שנחשבים אנוסים באונס גמור, אכן אין מקום לפוטרם כאשר ידעו שאסור להם לאכול מחמת איסור יום הכיפורים או מחמת שמדובר בתרומה האסורה לזרים. אך לשיטת הרמב"ן ששחיתת הפרה או אכילת התרומה נחשבים, מבחינת דיני ממונות, כמעשה מותר ואינם מוגדרים כלל כמעשה של נזק, אף שאינם מוגדרים כאנוסים, סוף סוף אין מקום לחייבם מדין מזיק, שהרי המעשה שעשו נחשב מעשה מותר ואינו מוגדר כלל כמעשה של נזק. על פי זה מובן שהריטב"א לשיטתו ששחיתת הפרה ע"י היתומים

3. וראה תוספות, בבא קמא כז ע"ב ד"ה ושמואל, שהוכיחו מכאן שאדם פטור באונס גמור.

4. רמב"ן, בבא מציעא פב ע"ב ד"ה ומצאתי בתוס'.

אינה מוגדרת כלל מעשה נזק, סובר גם כן שאין מקום לחייב את היתומים בתשלומים על הנזק שגרמו לתרומה שאכלו מתוך שסברו שהיא של אביהם.⁵

ב. השתמש בספר מתוך מהשבה מוטעית שקיבל רשות מבעליו

פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' עב סעי' לג):

ראובן תובע ללוי ספרים שמשכן לשמעון, ואמר ששמעון המחזהו אצל לוי לתת אותם לו כשיתן לו המעות, וכשהוציא לוי הספרים לתת לראובן, אומר שנפחתו ונפסדו בידו, ותבעו לשלם לו הפחת, ולוי אומר: ממי שקבלתי הספרים הוא הרשני ללמוד בהם כל זמן שיהיו ברשותי, כיון שלוי היה יודע שהספרים של ראובן, אף אם הרשהו שמעון ללמוד בהם לא היה לו לשמוע לו, ולפיכך חייב לשלם לראובן כל מה שנפחתו הספרים בתשמיש שנשתמש בהם.

ודייק הש"ך מלשון ה'שלחן ערוך', שרק אם לוי טוען ששמעון הרשה לו ללמוד בספרים, לוי חייב שהרי ידע שהספרים של ראובן וממילא שמעון אינו מוסמך להרשות להשתמש בהם. אולם, אם לוי טוען ששמעון אמר לו שראובן נתן רשות לכל מי שיקבל את הספרים הללו כמשכון להשתמש בהם - לוי יהיה פטור מלשלם. ב'שער משפט' דייק מלשון ה'שלחן ערוך' שלוי חייב רק כשידע שהספרים של ראובן אבל אם סבר שהספרים של שמעון שהרשה לו להשתמש בהם - פטור. שני הדיוקים הללו, של הש"ך ושל 'שער משפט', מפורשים בתשובת הרא"ש (כלל צג סי' ב) שהיא המקור להלכה שהובאה ב'שלחן ערוך', וזו לשונו של הרא"ש:

שאלה: ילמדני רבינו ראובן תבע ללוי ספרים שמשכן לשמעון ואמר ששמעון המחזהו אצל לוי הנזכר לתת אותם לו בשבילו כשהיה נותן לו המעות כמה שהיו ממושכנים. וכשהוציא לוי הספרים לתת אותם לראובן אמר שנפחתו ונפסדו בידו ותבע ממנו לשלם לו הפחת ולוי אמר לאו בעל דברים ידי את כי ממי שקבלתי הספרים הרשני ללמוד בהם כל זמן שיהיו ברשותי וצוני כשתתן לי המעות שאתנן לך, אם תרצה תן לי המעות אתנן לך ואם לאו ישארו עד שיבא שמעון. והשיב ראובן משעה שהמחני אצלך לא היה לך ליגע בהם וכיון שלמד בנך בהם באופן שנפחתו יש לך לשלם לי הפחת.

תשובה: מה שטען והשיב לוי לאו בעל דברים ידי את כי אותו שמסרם בידי הרשני ללמוד בהם כל זמן שיהיו ברשותי, טענה זו היתה מועלת לו אלו היה סבור שהיו הספרים של שמעון אבל הוא היה יודע שהספרים היו של ראובן כי צוהו שמעון ליתנם לראובן כשיתן לו המעות. הילכך אפילו הרשהו שמעון ללמוד בספרים לא היה לו לשמוע לו כי מה כח היה לשמעון להרשות ללוי להשתמש בהם בלא רשות ראובן, והוא לא טען שהרשה ראובן לשמעון ללמוד בהם, הילכך

5. אמנם לא מצאתי בריטב"א את מה שמביא הישועות ישראל בשמו, אלא בספר בית יעקב, לר' יעקב לורברבוים, בעל ה'נתיבות', כתובות ל' ע"ב ד"ה בגמרא מדאגביה קניא.

שלח יד שלא ברשות וחייב לשלם כל מה שנפחתו הספרים בתשמיש שנשתמשו בהן.

וביאר 'קצות החושן'⁶ שאם לוי לא ידע שהספרים של ראובן הוא נחשב כאנוס באנוס גמור ולכן ייפטר. מדובר כאן שהספרים היו בידיו של שמעון והוא זה שמסרם ללוי. בנסיבות אלו מובן שלוי ייחשב כאנוס באנוס גמור כאשר לא ידע שהספרים של ראובן, משום שבהתאם לחזקה שכל מה שתחת ידו של אדם שייך לו, רשאי היה לוי להניח שהספרים שייכים לשמעון שמסרם לו. נחלקו הדעות במקרה בו אדם נתן רשות להשתמש בחפץ שאיננו שלו כאשר אותו חפץ אינו בידיו, כגון ששמעון אומר ללוי שהוא מרשה לו להשתמש בספר המונח על שולחנו של ראובן, כאשר זה הספר שלו. כך נאמר במשנה (בבא קמא ע"א):

נתנו לבכורות בנו או לבעל חוב, לשומר חנם, לשואל, לנושא שכר ולשוכר, והיה מושכו ומת ברשות הבעלים - פטור, הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים ומת - חייב.

וביאר תוספות⁷ שהגנב נתן בהמה שאינה שלו לכהן או לשומר וכו', ואותו גנב מתחייב בהגבהה או במשיכה שעשו הכהן או השומר. ואף שאין שליח לדבר עבירה, מכיוון שהמושך והמגביה לא ידעו שהם גונבים וסברו שהבהמה שייכת לגנב - יש שליח לדבר עבירה.⁸ וכ"כ המרדכי (בבא מציעא פ"א רמז רלז) שכאשר השליח סבור בטעות שהחפץ שייך למשלח ונמצא שאין הדבר כן - המשלח ששלח את השליח לגנוב הוא החייב. וזו לשונו:

ואם (*תופס) אמר לחבירו קח לי שור מבית פלוני שהוא שלי ונמצא שלא היה שלו אלא לגנבו נתכוון נתחייב שולחו באחריות של שור במשיכת השליח.⁹ נחלקו האחרונים בטעם פטורו של השליח לשיטת תוספות: 'קצות החושן' (סי' כה ס"ק א) כותב שהשליח אינו נחשב אנוס באנוס גמור, ואם היה מדובר בחיובי נזיקין היה חייב. לדבריו, הטעם שהשליח פטור כאן הוא משום שבשונה מנזיקין, בגזילה השוגג פטור, וזו לשונו:

אף על גב דאדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד היינו דוקא במזיק וכמ"ש, אבל בגזילה כיון דגוף החפץ לא הזיק אלא הגביה ונתנו לאחר והיה שוגג בו דכסבור שהוא של אחר לא מחייב על השוגג. 'קצות החושן' מבאר שכאן לא ניתן לומר שהשליח אנוס באנוס גמור וזו לשונו: דאינו נראה שיהיה אנוס גמור דהא חזקה כל מה שיש תחת יד אדם הוא שלו וא"כ לא היה לו ליקח מבית בעליו.

6. קצות החושן, סי' עב ס"ק לה.

7. תוספות, בבא קמא ע"א ד"ה נתנו.

8. וכ"כ רש"י שם בהסבר השני.

9. דברי המרדכי הובאו בדרכי משה, חו"מ סי' שמח ס"ק ג. וראה גם בסמ"ע, סי' שמח ס"ק כ ובש"ך ס"ק ו.

ה'מרחשת' (ח"ב סי' לב) חולק על 'קצות החושן' וסובר שאין לחלק בין נזיקין לבין גזילה, וכפי שריבתה התורה שוגג כמזיד לעניין נזיקין, הוא הדין לעניין גזילה. לדבריו הטעם שהשליח כאן פטור הוא משום שנחשב אנוס באונס גמור, וזו לשונו:

באומר לחבירו טול חפץ פלוני דשלי הוא והשליח סובר שהוא שלו שעל זה ליכא חיוב מזיק משום דהוי כמו אנוס וכמו בסבורין של אביהם הם שאין חייבין משום מזיק וגזילה... שאינו מחוייב לאסוקי אדעתיה דשל אחרים היא.

ה'נימוקי יוסף'¹⁰ הביא דעה חולקת, על פיה הכהן או השליח הם החייבים, ולשיטה זו ברור שאף שסברו בטעות שהבהמה שייכת למי שאמר להם לקחתה - אין הם נחשבים אנוסים. נמצא אם כן שכאשר שמעון הרשה ללוי להשתמש בספר הנמצא על שולחנו של ראובן, ולוי השתמש בו מתוך מחשבה מוטעית שהספר שייך לשמעון, וכתוצאה מהשימוש הספר ניזוק, לפי ה'נימוקי יוסף' ו'קצות החושן' - לוי חייב, ואילו לפי ה'מרחשת' - לוי פטור.

ג. האומר לחברו להזיק לאדם אחר

פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שפ סעי' ב):

האומר לחבירו: שבר כליו של פלוני על מנת שאתה פטור, ושברו, הרי זה חייב. ואעפ"י שהעושה הוא חייב לשלם, הרי זה האומר לו שותפו בעון, ורשע הוא שהרי הכשיל עור וחזק ידי עוברי עבירה.¹¹

וכתב הסמ"ע¹² שה'שלחן ערוך' כינה את השובר עור אף שהוא יודע שהכלים שייכים לאותו פלוני, משום שהוא סבור שבעל מנת לפטור הוא פטור. ה'מנחת פתים'¹³ דייק מדברי הסמ"ע שדין ה'שלחן ערוך' נאמר רק כאשר השובר ידע שהכלים שייכים לאותו פלוני אך אם סבר שהכלים שייכים לאותו אדם שאמר לו לשבור - הרי זה פטור. בטעם הדבר ביאר ה'מנחת פתים', שאף שאדם המזיק חייב אף באונס, הסובר שהוא של אותו אדם שאמר לו לשבור הוי כאנוס גמור ועל כן פטור. וכן כתב ה'מחנה אפרים'¹⁴ שאם השובר סבר שהכלים של מי שאמר לו לשבורם - הרי זה אנוס גמור ופטור, אך מוסיף שנראה שאותו פלוני שאמר לו לשבורם חייב שהיות שהנזק שהתרחש על פי דיבורו הוא נזק ודאי נחשב הדבר כאילו הוא בעצמו שבר. דיוקו של ה'מנחת פתים' מהסמ"ע, וכן דבריו של המחנה אפרים הם שלא כ'נימוקי יוסף' ו'קצות החושן' שהובאו לעיל, ומהווים ראייה לשיטת ה'מרחשת'. ה'ב"ח'¹⁵ כתב שגם אם ידע שהכלים שייכים לאותו פלוני, אם אותו אדם שאמר לו לשבורם אמר לו שישברם על מנת לפטור - פטור. ותמה עליו ב'תרומת הכר' (על השו"ע חו"מ סי' שפ סעי' ב): 'מה לו לזה להתנות עצמו לפטור על כליו של חבירו?!'. ונראה ליישב שכוונת ה'ב"ח' שכאשר אמר לו בפירוש 'על מנת לפטור'

10. נימוקי יוסף, בבא קמא כט ע"א בדפי הרי"ף.

11. וכן הוא ברמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ה ה"ג, ומקורו במשנה בבא קמא צב ע"א.

12. סמ"ע, חו"מ סי' שפ ס"ק ו.

13. מנחת פתים, על השו"ע חו"מ סי' שפ סעי' ב.

14. מחנה אפרים, הל' נזקי ממון סי' ז.

15. ב"ח, חו"מ סי' שפ.

סבור השומע שהוא אומר זאת בשליחותו של בעל הכלים, שהרי לא יעלה על הדעת שהוא מעצמו קובע שבעל הכלים יפטור את המזיק. והיות שהשומע סבור שהדברים נאמרים לבקשתו של בעל הכלים הרי כאשר שוברם הוא נחשב אנוס באנוס גמור ועל כן פטור, כפי שפטור כאשר לא ידע שהכלים של חברו. ונראה ש'תרומת הכר' סבור שאין מקום בכגון זה לפטור מחמת אנוס גמור, או משום שאינו נחשב אנוס גמור או משום שגם באנוס גמור יש לחייב אדם המזיק. ורק כאשר על פי הבנתו של השובר אין כאן כלל מעשה אסור של נזק, כפי שכתב ה'קהילות יעקב' בשיטת הרמב"ן - הרי זה פטור. כך ניתן לומר כאשר השובר סבר שהכלים שייכים למי שאמר לו לשוברם, אך לא כאשר הוא ידע שהם שייכים לאדם אחר אך סבר שאותו אדם התחייב לפוטרו מתשלומים.

ד. אין לחייב מדין 'מזיק'

בנידון שלפנינו ידעה השותפה שזרקה את המשקפיים שהיא זורקת דבר שאינו שלה, אלא שסברה, בהסתמך על דברי חברתה, שבעלת המשקפיים הרשתה לעשות זאת. זריקת משקפיים של אדם אחר ודאי מוגדרת כמעשה של נזק, ועל כן לשיטת המחייבים אדם המזיק גם באנוס גמור - יש מקום לחייב את הזורקת. אולם לסוברים שאדם המזיק פטור גם באנוס גמור נראה שכאן שהזורקת סברה בתום לב שהיא עושה זאת ברשות בעלת המשקפיים, יש מקום להחשיבה כאנוסה באנוס גמור ולפטורה. השותפה שאמרה לה בטעות שבעלת המשקפיים הרשתה לזרוקם ודאי פטורה מתשלום מדין 'מזיק', דלא גרע ממה שפסק ה'שלחן ערוך' שהאומר לחברו שבור כליו של פלוני - פטור. וכאן שהיה זה בשגגה ודאי שאינה נחשבת כמי שחזקה ידי עוברי עבירה.

ה. חיוב מדין שומרים

בנידון דידן יש לראות את הפריטים שנשכחו בדירה שהושכרה כאבידה, וממילא נחשבות השותפות בדירה כשומרות אבידה. אכן אם עבר זמן מאז שיצאו השוכרים מהדירה, הרי יש להניח שהיה יאוש מצידם והשותפות בדירה זכו בפריטים בקניין 'חצר'¹⁶ ובמקרה כזה ודאי שלא ניתן יהיה לחייבם לא מדין 'מזיק' ולא מדין 'שומר'. אולם אם חלף זמן מועט יש להניח שעדיין לא התייאשו וממילא חייבות השוכרות להשיב את הפריטים. נחלקו הדעות ביחס לדינו של שומר אבידה: לדעת ה'שלחן ערוך'¹⁷ דינו כשומר שכר, ולדעת הרמ"א דינו כשומר חנם, וכן הכריע הש"ך להלכה. יש אפוא לדון האם נחשבות השותפות בדירה כפושעות בשמירת האבידה ויש לחייבם כדין שומר חנם החייב בפשיעה. כפי שכתבנו לעיל, השותפה שהסתמכה על דבריה של חברתה וזרקה את המשקפיים נחשבת כאנוסה ולכן ודאי שפטורה מלשלם. אך היה מקום, לכאורה, לראות את השותפה שנתנה לחברתה את האישור לזרוק את המשקפיים כמי שפשעה בשמירה ולחייבה. ונראה שהדבר תלוי

16. אלא שהדבר תלוי במחלוקת האם דין יאוש שלא מדעת שייך גם בקניין חצר. ראה ש"ך, חו"מ סי' רסח ס"ק ב, וסי' רסב ס"ק א. מחנה אפרים, הל' מכירה - קנין חצר סי' ה. וראה חזו"א, בבא קמא סי' יח ס"ק ד, שאף אם חצרו לא זוכה לו אם הגיע אליה קודם יאוש, עדיין יכול לזכות בהגבהה לאחר יאוש.

17. שו"ע, חו"מ סי' רסז סעי' טז.

במה שדנו הפוסקים בשאלה האם שכחה כמוה כפשיעה. בשו"ת 'סמיכה לחיים'¹⁸ עוסק בדינו של שותף שחבירו הזהיר אותו שלא ימכור מן הסחורה בהקפה, ושכח ומכר בהקפה, ומביא בהקשר לכך מחלוקת בשאלה האם שכחה מוגדרת פשיעה, ומסקנתו שמספק אין מוציאים ממון. ובשו"ת 'חסד לאברהם' (תנינא חו"מ סי' לו) נשאל אודות סרסור שקיבל חפצים למכור ושכח שבעל החפץ אמר לו שלא ימסור לאדם פלוני, וכתב בהקשר לכך:

ומה שטען ששכח אם הזהירו שלא ליתן לזה ואייתי כ"ת מדברי שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן קמח שפלפל אי שכחה חשוב אונס או פשיעה היא כמו דאמרי' בפרק המפקיד כל לא ידענא פשיעותא היא, ובשבות יעקב שם כתב דאין ללמוד מפקדון לדברים אחרים משום דבפקדון רמי עליה למידק ע"ש, וגם אף אם נחשב שכחה לאונס לא מפטר ש"ש באונס רק כשנאנס גופו של חפץ אבל אונס להשומר אינו פורט מלשלם.

כלומר שומר שכר חייב בשכחה ודווקא בפיקדון שמוטל עליו לשים לב. ומשמע שבנידונו שדין השותפות כשומר חנם, ולא מדובר בפיקדון שהופקד בידו, לא קיימת הסברה 'רמי עליה למידק', ולכן השותפה שנתנה אישור לזרוק את המשקפיים לא תיחשב כמי שפשעה בשמירה והיא פטורה מלשלם. נמצא אפוא שגם מדין שומרים אין מקום לחייב את השותפות לתשלום על המשקפיים שנשכחו בדירה ונזרקו בטעות.¹⁹



18. שו"ת סמיכה לחיים, חו"מ סי' יז.

19. **הערת עורך:** ר"מ. לענ"ד אמירת השותפה לחברתה שאפשר לזרוק את הכול משום היסח הדעת ושכחת דברי השוכרים, מהווה פשיעה ולכן היא חייבת בתשלום. התורה הטילה על מוצא אבידה דין שומר והוא לא יכול לטעון שאין זה פיקדון שהופקד בידו, אלא המציאה דינה כפקדון לכל דבר ועניין. בגמרא (בבא מציעא מב ע"א; לה ע"א) מבואר ששומר חנם ששכח היכן הניח את הפיקדון חייב מדין פשיעה: 'ההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה א"ל הב לי זוזאי, א"ל לא ידענא היכא אותבינהו. אתא לקמיה דרבא א"ל כל לא ידענא פשיעותא היא זיל שלים. ההוא גברא דאפקיד כיפי (נזמים) גבי חבריה, א"ל הב לי כיפי, א"ל לא ידענא היכא אותבינהו. אתא לקמיה דר"נ א"ל כל לא ידענא פשיעותא היא זיל שלים'. שם מדובר על שומר חנם ששכח היכן הניח את הפיקדון ורבא ורב נחמן, חייבוהו מכיוון שהדבר מהווה פשיעה. וכתב המרדכי (בבא מציעא רמז רסח): 'כל לא ידענא פשיעותא היא וצריך לשלם מיד ואין לדחותו ולומר המתן עד שיבוקש ואחזיר לך'. וזו לשון הריטב"א (הובא בשיטה מקובצת בבא מציעא לה ע"א): 'כל לא ידענא פשיעותא היא. פירוש, אמרינן כל, לרבות אפילו היכא דאמר יודע אני שהנחתים במקום המשתמר אלא שאיני זכור מקומם, דאפילו הכי חשיב פשיעותא, כי היה לו להניחו במקום שיוכל ליתנו לו כשיתבענו ממנו. ומכאן דן רבינו בסרסור שנתנו לו חפץ למשכן, ואחר כך אמר איני יודע היכן משכנתי, שהוא חייב, ואפילו היה סרסור בחנם, וכל שכן אם היה בשכר'. מבואר בריטב"א שעל השומר לשמור את החפץ באופן כזה שכשהמפקיד ידרשנו הוא יוכל ליתנו לו. גם בענייננו ברגע שאמרו לה לא לזרוק את המשקפיים, היה מוטל עליה לדאוג לכך שתוכל להחזירם לשוכרים, ומשלא עשתה זאת פשעה. וכן פסק השו"ע (חו"מ סי' רצא סעי' ז): 'המפקיד אצל חבירו בין כלים בין מעות, ואמר תן לי פקדוני, ואמר לו השומר איני יודע אנה הנחת פקדון זה, או באיזה מקום קברתי הכספים המתן לי עד שאבקש ואמצא ואחזיר לך, הרי זה פושע וחייב לשלם מיד'. והסביר הסמ"ע (שם, ס"ק יב) שכל שומר מחויב לתת לב איפה הניחו. וכל שכן במקרה שלנו שהיה עליה לשים לב ולומר לשותפתה שלא לזרוק את המשקפיים, ומשלא עשתה כן, הדבר נחשב לפשיעה ויש לחייבה על כך.

הרב אריאל בראלי

'יהיו בעיניך כרשעים' – גישת הדיין לבעלי הדין בתהליך המשפטי

הקדמה

המחויבות המוסרית וההלכתית של בית הדין היא לפעול ללא לאות למען חשיפת האמת והגשמת הצדק, מתוך מחויבות עמוקה להצלת הנפגע ולמניעת עוול. תהליך השיפוט דורש מהדיינים רגישות אנושית, חכמה מרובה ויכולת הבחנה עדינה בין טוב לרע, כמשתקף בתפילתו של שלמה המלך: 'ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך, להבין בין טוב לרע, כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה' (מלכים א ג, ט). הרב חיים דוד הלוי מדגיש כי השופט אינו מסתפק בהתרשמות שטחית מהצדדים ואינו פסיבי בדיון, אלא מוטלת עליו אחריות מלאה לבירור נקודת האמת. תפקיד הדיין הוא ליזום, לבדוק, לחקור ולדרוש אקטיבית, ולא להסתפק במה שמובא לפניו ע"י בעלי הדין או עורכי דינם; כך מצוות התורה: 'ודרשת וחקרת ושאלת היטב' (דברים יג, טו). כלומר, דרישה זו מהדיין היא לברר כל טענה עד תומה, לרדת לפרטי הפרטים ולבחון איך התרחשו הדברים בפועל, עד שיגיע לחקר האמת.

א. 'יהיו בעיניך כרשעים'

המשנה (אבות פ"א מ"ח) מדריכה את הדיין לנהוג זהירות יתרה:

אל תעש עצמך כעורכי הדיין, וכשיהיו בעלי דינים עומדים לפניך יהיו בעיניך כרשעים, וכשנפטרים מלפניך יהיו בעיניך כזכאים כשקיבלו עליהם את הדין. על הדיין לראות בשני הצדדים כחשודים בשעה שהדיון מתנהל, כדי שלא ייטה אחר מראית עין או הרושם הראשוני, ורק לאחר קבלת הדין יראה בהם כזכאים. נמצא כי אחריות גדולה מוטלת על הדיין - לא להסתפק בצדק פורמלי, אלא להתעמק, לדרוש ולהגיע אל עומק האמת. וכן פירש שם 'תוספות יום טוב':

לפעמים יחשוב אדם כי פלוני זה צדיק והוא רשע, ומצדד זכות אל אחד מהם כאשר דעתו מסכמת שזה צדיק וזה רשע, ועל זה אמר שיהא בעיניך ששניהם רשעים. ומה שלא אמר שיהיו בעיניך ששניהם צדיקים, שאם כן לא יחפוש בטענותיהם וידון כל אחד לכף זכות, ולא ירד לאמתת הדין כשלא יחפוש בטענותיהם, אבל כששניהם בעיניו כרשעים יחפש בטענותם של כל אחד וברמאות של כל אחד בשביל כך ירד לאמתת הדין, אבל במה ששניהם כצדיקים לא יעסוק בטענות כלל.

1. דבר המשפט, הל' סנהדרין פכ"ד סעי' א.

הדרכה זו התקבלה להלכה כפי שכתב הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ג ה"י): 'ולעולם יהיו בעלי דינים לפניך כרשעים, ובחזקת שכל אחד מהן טוען שקר, ודון לפי מה שתראה מן הדברים'.² ה'תוספות יום טוב', מציע הסבר נוסף לכוונת המשנה 'היו כרשעים' - אין שני הצדדים נקראים רשעים באותה מידה שהרי יש להניח שאחד מהם דובר אמת, אלא שמכנים את שניהם רשעים עקב האחריות העקיפה של מי שדובר אמת לכך שהוא לא התנהל נכון ועכשיו ישנו ויכוח שהגיע לכלל בירור משפטי המצריך שבועה. הוא הוכיח זאת מהגמרא³ שעקב הצורך להשביע את אחד הצדדים, היא מכנה את שני בעלי הדין - 'רשעים'. וכך כתב:

גם יש לומר דכיון שעכ"פ האחד מן הבעלי דינים הוא עושה שלא כדין וכן בעל הדין השני שיש לו דין עמו הרי הוא כמוהו שכך אמרו (שבועות לט ע"א) לענין שבועה העומדים שם אומרים זה לזה סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים וגו' ואמרו שם (ע"ב ומז ע"ב) שבועת ה' תהיה בין שניהם מלמד שהשבועה חלה על שניהם. נמצא שלפי הפירוש הראשון לעולם חייב הדיין לייחס כוונות זדון לשני בעלי הדין והם חשודים באותה מידה, אך לפי הפירוש השני, יש צד אחד שהוא דובר אמת ואינו רשע, אלא שעקב האחריות העקיפה שלו למצב של הטלת שבועה ובירור משפטי בבית הדין - הוא מכונה 'רשע'. בדברי הראשונים ישנו 'בית אב' לכל אחד מהפירושים הללו: רש"י (שבועות לח ע"ב) כתב: 'שניהן נענשין בה שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן ובאו לידי חלול השם', משמע מדבריו ששני הצדדים שווים בכך שגרמו לחילול ה' (שבועה לשקר) ועל כן נקראים שניהם רשעים.⁴ לעומתו כתב המאירי (שם לט ע"א) שבאמת הנשבע בלבד נקרא רשע ומה שכתוב 'סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה' (במדבר טז, כו) היינו משום ש'אחד מהם רשע בודאי הואיל ושבועה זו על טענת ודאי היא באה'. לדבריו, רק בעל דין אחד מכונה 'רשע'.⁵ כל זאת מלמד כי הדיין, חייב לנקוט בגישה ביקורתית וזהירה, לבדוק כל צד ללא משוא פנים ולפסוק רק על פי האמת שתתברר בפניו.

ב. בירור המציאות

לפעמים הבירור המציאותי מורכב ועדין יותר מן הבירור ההלכתי, לכן על הדיין להתמצא גם בהוויות העולם כפי שמובא בשם הגר"א (בפירושו למשלי ו, ד):
הדיינים צריכין להיות בקיאים גם בטבעו של עולם בכדי שלא יהיה דין מרומה, דאם לא יהיה בקי בעניינים אף שיהיה בקי בדין תורה, לא יצא אמת לאמתו, כלומר אף על פי שיפסוק אמת לא יהיה לאמתו.

2. כן פסק השו"ע, חו"מ סי' יז סעי' י: 'לעולם יהיו שני בעלי הדין בעיניו כרשעים, ובחזקת שכל אחד מהם טוען שקר'.

3. שבועות לח ע"ב.

4. וכן כתב קובץ שיטות קמאי: 'אף התובע בכלל עונש זה, שלא היה לו לתת את שלו בלא עדים'.

5. וכן כתב אור החיים בפירושו על הפסוק (ויקרא יט, יא): 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלוקיך' - 'ואמרו לא תשבעו להזהיר גם למשביע אם יודע שחברו נשבע לשקר שלא ישיבנהו, ואין בחלול ה' אלא הנשבע לזה אמר וחללת לשון יחיד'.

וכך הדגיש ה'חזון איש' (אגרות ח"א אגרת יד):

ברור משפט הלכה למעשה נחלק לעיונים שונים. העיון הראשון, להניף הסלת הנקיה טעמי משפט התורניים, ואחריו העיון השני, החדירה לעובדה הנוגעת לפנינו במעלותיה ומגרעותיה, ובדיוק משקל של כל פרק מפרקה, כדי להתאים את הנדון אל סעיף ההלכה הנכון עליו, ומרובים המכשולים של התאמה הכוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה... ובהעלמה זו מוציא משפט מעוקל מעוות לא יוכל לתקון.

ג. קבלת תלונה על פגיעה מינית

לאור כל זאת, כאשר בית דין שומע תלונה על פגיעה מינית הרי שעליו לנקוט בל האמצעים העומדים לפניו כדי להגיע לחקר האמת. אולם, בהקשר של נפגעי פגיעה מינית, גישה זו עלולה לפגוע קשות ביכולת 'להציל עשוק מיד עושקו' ועל כן יש לאמץ את ההסבר למשנה 'היו בעיניך כרשעים' במובן שאחד מהצדדים הוא רשע ואין חובה להתייחס כרשע לכל בעל דין. פגיעה מינית גורמת לטראומה משמעותית המתאפיינת בתחושות של השפלה, בושה, אשמה וחוסר אונים. כאשר נפגע או נפגעת באים לחלוק את סיפורם, הם חשים פגיעות נפשיות עמוקה. כל רמז של חשדנות, חקירה נוקשה או חוסר אמון משדר להם מסר שהם נדרשים להוכיח את אמיתות חווייתם הטראומטית, דבר שעלול לגרום להם להסתגר, להתרחק משיתוף פעולה. חוסר אמון והטלת ספק בנכונות הפגיעה, יכול להחמיר את סבלם הנפשי, ולהעמיק את הפגיעה הנפשית שכבר חוו, ולהרתיע אותם מלשתף את סיפורם הכואב. זהו שיקול חדש שנובע מהספרות המקצועית שהתפתחה ביחס לתהליך הנפשי שעוברים הנפגעים. לאור ממצאים אלו, נראה כי יש לאמץ מדיניות הלכתית המותאמת למצבם הנפשי של הנפגעים. ראשית, ליצור אווירה של אמון ואמפתיה כלפי הנפגעים, הקשבה ללא שיפוטיות וללא פקפוק באמיתות דבריו. שנית, בהמשך הדיון כאשר הדיינים מבררים את פרטי האירוע, חשוב להבהיר לנפגע כי השאלות הנשאלות אינן נובעות מחוסר אמון, אלא מהצורך לברר את העובדות באופן שיאפשר טיפול מיטבי במקרה. שלישית, יש להדגיש בפני הנפגעים כי ישנם כללים הלכתיים קבועים בנוגע לבירור התלונות וככל שניתן לתמוך את טענותיהם בראיות נוספות, בעדויות נוספות, בית הדין יהיה מסוגל לברר את העניין ולפעול בנחרצות רבה יותר.

ד. בירור האמת

לצד אמפתיה, הקשבה רגישה ופתיחות כלפי הנפגע, יש להקפיד על בירור האמת ולא להחליט מראש שהחשוד אשם. הציווי 'שְׁמַע בֵּין אַחִיכֶם' (דברים א, טז) מחייב התייחסות מכבדת והוגנת גם כלפי החשוד, ולכן חובה להקפיד על שמיעת הצד שכנגד בסבלנות ובלב פתוח. יש לזכור כי בין כלל התלונות האמיתיות קיימים גם מקרים של תלונות שווא, המחייבים הכרעה זהירה.⁶ הדיין חייב להפריד בין היחס הנדרש לנפגעים לבין

6. אמנם, הרבה ממקרי ההאשמות הכוזבות מתגלים דווקא בהקשרים של סכסוך על רקע גירושין או מאבקי משמורת, בהם המתיחות בין בני הזוג גוברת ויש מי שמנסה לנצל את ההליך לרעה ומגיש תלונות שווא ככלי במאבק המשפטי. אך כאשר בית דין מטפל בתלונות ספציפיות על פגיעה מינית,

הכרעת הדין, כאשר המחויבות לבירור אמת, והזהירות ושמירה מפני הכפשת שמו של אדם אשר יש לו חזקת כשרות, היא דבר מרכזי בפסיקה. הש"ך⁷ הזהיר את הדיין שאם ניכר שהוא השתכנע מדברי צד אחד עוד לפני ששמע את השני, הרי שבכך הוא נפסל מלשמש כדיין.⁸ על המורכבות הזו שיש בתפקיד הדיין כתב רבי אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי השם 'על הרחמנות') את הדברים הבאים:

המידה התרומית הזאת (רחמנות) אין פירושה שיהא האדם רך - לב ומתרשם יותר מדי כמו חלושי הנפש שמקצתם מרחמים אפילו על שחיתת תרנגול וכדומה, אלא שתהיה הנפש נוטה מצד האכזריות אל צד הרחמנות ורכות הלב ואז ירחם (האדם) על מי שטעון רחמים, יעזור לנופל בצרה ויציל עשוק מידי עושקו ויאכיל רעבים וילביש ערומים וכדומה, וימנע רחמיו ממי שצוותה התורה להתאכזר אליו כמו שצוה ה' יתעלה שלא להגן על הרוצח (שמות כא, יד): 'וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות'... ועל אלה אמרו (ברכות לג) 'אין מרחמין אלא על מי שיש בו דעת'. הווי אומר: רחמנותך או נוחותך להתרשם או סגולתך לעמוד נגד רכות לבך תהיינה כפי הרצוי לפניו יתעלה ולא כפי שיחייב טבעך הפגום או הרגליך שלא נוסדו על חוקות התורה.

סיכום

- א. חובה גמורה לברר את האמת ולהגיע לדין עם לב פתוח הבודק כל דבר לאשורו.
- ב. הוראת המשנה להחזיק את שני בעלי הדין כרשעים אינה מכוונת ליחס של חשדנות כלפי מתלוננים על פגיעה מינית.
- ג. בית הדין ישמע את התלונות מתוך רגישות ואמפתיה ויתרחק מכל דיבור על אשמה.
- ד. בית הדין מצווה להחזיק את החשוד בחזקת כשרות ועל כן ישמע את כל דבריו בסבלנות.



הניסיון המצטבר מלמד כי תופעת תלונות השווא אינה שכיחה. למעשה, בבית הדין לפגיעות מיניות על פי רוב, הפוגעים עצמם מודים במעשיהם לאחר תהליך בירור מעמיק ויסודי, דבר המעיד על אמיתות התלונות ומחזק את ההבנה כי יש להתייחס אליהן ברצינות הראויה אך עם בדיקה זהירה ואחריות לכל צד.

7. ש"ך, חו"מ סי' יז ס"ק ט, וזו לשונו: 'אם כבר נשאל מדיין וכתב לו פסק ודעתו עליו, אין רשאי לפסוק דחשיב כנוגע'. דבריו עוסקים בדיין שכבר כתב פסק ולכן נחשב כנוגע, אך נראה שכל שהדיין גמר בדעתו שהתלונה אמת עוד לפני ששמע את הצד השני, הרי שהוא בכלל אותו פסול של נוגע.
8. החפץ חיים, לשון הרע כלל ו באר מים חיים ס"ק ב, פסק כי המורכבות הזו קיימת גם בהלכות לשון הרע, ועל כן אסור להאמין אלא לעדות שהתקבלה בבית דין, וזו לשונו: 'וחפשתי ומצאתי ראייה ברורה לדין זה דאסור מן התורה (להאמין ללשון הרע), ברמב"ם וז"ל - אסור לדיין לשמוע דברי בעל דין קודם שיבוא חבירו או שלא בפני חבירו, ואפילו דבר אחד אסור שנאמר שמוע בין אחיכם, וכל השומע מאחד עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא שמע שוא, ובכלל לאו זה אזהרה למקבל לשון הרע ומספר לשון הרע ומעיד עדות שקר, וכן בעל דין מזהר שלא ישמיע דבריו לדיין קודם שיבוא בעל דין חבירו וכו' עכ"ל. ואם כן כי היכי דלענין דין אסור אפילו לשמוע לבד, כדי שלא יכנוס צורת הדברים לאזניו ושוב יהיה קשה להוציא הדברים מלבו וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה רפ"א, כן הוא הדבר בזה'.

הרב אריה כץ

חללות בהזרעה מלאכותית – תוספת מדברי ראשונים

ב'אמונת עתיך' 95 (שבט תשע"ב, עמ' 54-57, ובתוספת דברים בשו"ת שאגת כהן, ח"א סי' לח) פורסם מאמרי 'חללות בהזרעה מלאכותית'. במאמר זה הובא ספקו של הגרש"ז אויערבאך, אם בן של כהן וחללה (כגון כהן שנשא אישה גרושה, שמיידי לאחר שבא עליה בפעם הראשונה היא הופכת לחללה) שנולד מהזרעה מלאכותית, דינו ככהן כשר או כחלל. במאמר הובא, שפשט דברי הגמרא¹ הוא שבן של כהן וחללה הוא חלל עקב מעשה העבירה (ביאה אסורה) שנעשה ביצירתו, ולא עקב העובדה שנולד לאם חללה. אף על פי כן, ב'חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם'² מבואר, שהחללות נוצרת לא רק עקב ביאה אסורה, אלא עקב העובדה שהוולד נולד לאב כהן ולאם חללה. לפי זה, גם אם הוא נולד כתוצאה מהזרעה מלאכותית ולא כתוצאה מביאה אסורה, עדיין דינו כחלל.³

במאמרי הנ"ל הראיתי, שדברי ר"ח הלוי סותרים לכאורה את דברי הרמב"ם⁴, שתלה את החללות ב'טיפת עבירה', כשכאן לא היה מעשה עבירה. אף על פי כן, כיוון שהורה זקן (הגרש"ז אויערבאך), וכדי שלא לתת יד לעוברי עבירה שמחפשים דרך לעבור עבירות מבלי לפגוע בזרעם, כתבתי במסקנת הדברים שיש להתייחס לוולד כזה כאל ספק חלל, ולתת עליו חומרי כהנים וחומרי חללים – מצד אחד אסור לו להיטמא למתים ולשאת נשים פסולות לכהונה (כדין כהן כשר), אך מצד שני אין לתת לו לעלות לתורה ראשון ולשאת את כפיו (כדין חלל).

והנה, העירני תלמידי, הרב ישראל מאיר סבתו, שלדברי ר"ח הלוי יש מקור קדום מפורש מאחד הראשונים הקדומים, הפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה⁵ לתמורה. הגמרא⁶ עוסקת בכהן גדול שנשא אלמנה ומצטטת את המשנה (קידושין סו ע"ב): 'כל מקום שיש קידושין ויש עבירה, הוולד הולך אחר הפגום', וכך כתב רבנו גרשום (תמורה ו ע"א): 'הוולד הולך אחר הפגום. היינו אחר האלמנה והגרושה, ונעשה חלל'. הרב חיים סבתו ('טוב עין', עמ' 158), דייק מדברי רבנו גרשום את הדברים הבאים:

1. קידושין עז ע"א.
2. רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ז ה"ב.
3. ראה בהרחבה בשו"ת שאגת כהן הנ"ל, כיצד ר"ח הלוי מיישב את דבריו עם דברי הגמרא בקידושין, ומדוע הוכרח לטעון כן.
4. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ט ה"ז.
5. ראה מאמרו של אברהם עפשטיין, 'פירוש התלמוד המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה', נטועים ו, תש"ס, עמ' 107-133 (תרגום לעברית של המאמר המקורי שפורסם בגרמנית בשנת 1896), שפירוש זה לא חובר על ידי רבנו גרשום עצמו, אלא על ידי חכמי מגנצא שחיו בתקופתו של רש"י. אולם עדיין מדובר בפירוש קדום מאוד.
6. תמורה ה ע"ב.

לדעת רבנו גרשום, בת שנולדה מכהן שבא על הפסולה לו, אינה נעשית חללה מכוח הביאה, אלא מכיוון שהאם נעשית זונה⁷ בביאה זו, והוולד הולך אחר הפגום. דהיינו בסופו של דבר, לדעה זו, מה שיוצר את החללות אצל בן של כהן וחללה, אינו מעשה האיסור שנעשה בביאה, אלא שחללה מעבירה את הפגם שיש בה לבנה (ובתנאי שאביו כהן, כדברי ר"ח הלוי).⁸ אם כן, אין כאן רק מחלוקת לכאורה בין הרמב"ם לבין אחד מהאחרונים, אלא מחלוקת ראשונים קדומה בשאלה האם ניתן להעביר חללות מאם לבנה גם ללא מעשה עבירה, או שחללות ביצירת ולד עוברת רק כתוצאה ממעשה עבירה או מאב לבנו.

מעתה, מתחזקת מסקנתנו במאמר זה, שוולד שנולד כתוצאה מהזרעה מלאכותית (או הפריה חוץ גופית) לכהן שחי עם אישה פסולה לכהונה באיסור, דינו כספק חלל, ואף על פי שלא נעשתה עבירה ביצירתו, הוא אינו יכול להיות כהן כשר.



7. לכאורה צריך לומר: חללה.

8. ראה שם בטוב עין, שהר"ח סבתו הראה שדברי הפירוש המיוחס לרבנו גרשום חולקים על הרמב"ם בפירוש המשנה לקידושין פ"ג מ"ג. הדבר מתאים לשיטתו של הרמב"ם שראינו שם, שלכאורה חולקת על דברי ר"ח הלוי.

הרב אריה כץ

חשש שתוקי בילד שנולד מבנק הזרעי

פתיחה

התופעה החברתית של נשים שלא מצאו את זיווגן ומחליטות להוליד ילד תוך שימוש בזרע שנלקח מבנק הזרע הולכת ומתרחבת בשנים האחרונות. במאמר זה לא נדון במשמעויות החברתיות והרוחניות של תופעה זו אלא אך ורק בשאלת היוחסין שנגררת ממנה. הבעיה מתחילה מכך שעל פי התקנות (אין כיום חוק במדינת ישראל שמסדיר את הנושא), מנהל בנק הזרע מחויב לשמור על האנונימיות של התורמים, ואין לאישה דרך לדעת מיהו תורם הזרע. בעניין זה קיימות שתי בעיות הלכתיות:

(א) חשש אח נושא אחותו:

חשש זה הוא סיבה הלכתית מובהקת לאסור את מתן התרומה, על פי דברי הגמרא (יבמות לז ע"ב) שנפסקה להלכה ב'שלחן ערוך'², ואוסרת נישואים שיש בהם חשש של יצירת אח ואחות מן האב שאינם מודעים זה לזו:

אמר ר' אליעזר בן יעקב: לא ישא אדם אשה במדינה זו וילך וישא אשה במדינה

אחרת, שמא יזדווגו זה לזה, ונמצא אח נושא את אחותו.

אמנם מדברי הגמרא³ עולה, שאין בכוחו של טעם זה לפסול את הוולד מלבוא בקהל לאחר מעשה.

(ב) חשש שתוקי:

המשנה (קידושין סט ע"א) אומרת:

עשרה יוחסים עלו מבבל: כהני, לויי, ישראל, חללי, גירי, וחרורי, ממזירי, נתיני, שתוקי, ואסופי. כהני, לויי וישראלי - מותרין לבא זה בזה; לויי, ישראלי, חללי, גירי וחרורי - מותרין לבא זה בזה; גירי וחרורי, ממזירי ונתיני, שתוקי ואסופי - כולם מותרין לבא זה בזה. ואלו הם שתוקי - כל שהוא מכיר את אמו ואינו מכיר את אביו, אסופי - כל שנאסף מן השוק ואינו מכיר לא את אביו ולא אמו. אבא שאול היה קורא לשתוקי בדוקי.

1. במאמרי 'תרומת ביצית מיהודייה לא ידועה', אמונת עתיך 125, תשרי תש"פ (פורסם לאחר מכן בספרי שו"ת שאגת כהן ח"א סי' כ), עמ' 139, הערה 15, עוררתי בקצרה את הדיון האם מי שנולד מתרומת זרע של אדם שאינו ידוע, כשר לבוא בקהל. במאמר זה ברצוני להציג את הדברים ביתר אריכות ובפירוט.

2. שו"ע, אה"ע סי' ב סעי' יא.

3. קידושין עג ע"א.

על פי המשנה אדם שאינו יודע מיהו אביו מוגדר כשתוקי, והוא פסול מלבוא בקהל,⁴ שמא אביו היה פסול קהל בעצמו, ולכן יש כאן ספק ממזר. מדברי רבא בגמרא⁵ עולה ששתוקי אסור מלבוא בקהל מדרבנן, שכן ספק ממזר מותר מן התורה, וחכמים פסלוהו מצד מעלה ביוחסין. פסול זה קיים גם במקום של רוב כשרים, שכן איננו יודעים אם האישה הלכה לבועל או הבועל הלך אליה. במצב כזה יש לנו חשש של קבוע, ו'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'. לפי זה לכאורה, מי שנולד מבנק הזרע הוא 'שתוקי', והוא פסול מלבוא בקהל. כך אכן כתב שו"ת 'שרידי אש' (ח"א סי' עט): 'לכן, נולד בהזרעה מלאכותית יש דין שתוקי, שהוא מכיר את אימו, ואינו מכיר את אביו'. אף על פי כן, הפוסקים חיפשו דרך כדי להתיר את הילדים הללו לבוא בקהל.⁶

א. רוב כשרים כשאין חשש קבוע

מלבד דין 'שתוקי', יש עוד סוג של ספק ממזר שאסור לבוא בקהל והוא 'אסופי'. אסופי הוא מי שנמצא בשוק, ואיננו יודעים מיהם הוריו. הגמרא⁷ אומרת שהספק אצלו הוא מפני מה השליכוהו: האם מכיוון שהוא ממזר או עקב רעב או פנויה שזינתה. לכן יש להתייחס אליו כספק ממזר ולאסורו מלבוא בקהל מדרבנן. בהמשך הביאה הגמרא⁸ מקרים שבהם מוכח שמי שהשליך את האסופי רצה שיחיה (כגון שהוא נראה מטופל, או שהשאירוהו במקום שבו חיות אינן יכולות להגיע אליו), ולכן אין הוא נחשב 'אסופי', וכשר לבוא בקהל. על כך הקשה שו"ת 'נודע ביהודה' (קמא אה"ע סי' ז), שגם אדם כזה אינו טוב לכאורה מ'שתוקי':

והנה לכאורה הדבר תמוה, דהרי בגוף דין איסור לבוא בקהל, אין חילוק בין שתוקי לאסופי, דשניהם אסורין לבוא בקהל. והנה כל אסופי, מלבד שהוא אסופי, הוא גם כן שתוקי, שהרי לא נבדקה אימו, ולא אמרה ממי נתעברה וילדה. ואטו משום דגם את אימו לא ידענו, עדיף הוא? ואם כן קשה טובא, מה בכך דכל הני דלית בהו משום אסופי, אכתי שתוקי הוא, וכל שתוקי הוא אצל אימו והיא מגדלתו ומרחמת עליו וחסה על חייו, ואטו בשביל זה מחזיקין אותו בכשרות? הא ודאי ליתא, וכל שלא העידה עליו אימו בפירוש שכשר הוא, הרי הוא שתוקי, ואם כן מאי רבותא של ולד הנמצא שרואין בו סימנים שאימו חסה על חייו, אכתי הרי הוא שתוקי, ומה לנו במה שאין בו משום אסופי, דמה חומר יש באסופי יותר מבשתוקי?

בתירוצו הראשון כתב ה'נודע ביהודה' שאין הכי נמי, גם אותו 'אסופי' שמוכח שרצו שיחיה נחשב 'שתוקי', אלא שמי שבא ואמר על 'אסופי' שהוא בנו, אינו נאמן עליו לאחר שכבר אספוהו מן השוק, אבל אם אין בו משום 'אסופי', נאמנים עליו גם לאחר שאספוהו

4. בסוגיית הגמרא דף עד ע"א מתבאר שלדעת רבי אליעזר שתוקי אסור להינשא גם לממזר או לבן מינו. ובדף עה ע"א הגמרא פוסקת הלכה כר' אליעזר.

5. קידושין עג ע"א.

6. כאמור לעיל, ההיתר לבוא בקהל אינו היתר לעשיית הפעולה (מעבר לבעיות החברתיות והרוחניות שיש בה).

7. קידושין עג ע"א.

8. שם, ע"ב.

מן השוק. במקרה כזה, אם באים שני הורים ואומרים שהוא בנם - הרי הוא כשר, וגם אם באה אם, יש להאמינה אם טוענת שלכשר נבעלה (כמו שמאמינים בשתוקי). אלא שה'נודע ביהודה' כתב שמדברי ה'טור'⁹ מוכח ש'אסופי' כזה כשר לבוא בקהל גם אם לא הגיעו הוריו.

לאחר מכן כתב ה'נודע ביהודה' תירוץ אחר: 'שתוקי' הוא בן של פנויה, דהיינו אנו יודעים שאימו נתעברה בזנות. מכיוון שכך, יש לנו ריעותא ובמצב כזה חכמים עשו מעלה ביוחסין. אבל ב'אסופי', ייתכן שהוריו נשואים זה לזו, ואין ריעותא כזאת. כשמוכח שהושלך למיתה, יש ריעותא והוא פסול מלבוא בקהל, אבל כשיש הוכחה שלא הושלך למיתה, שוב אין בו שום ריעותא, ואפילו שאיננו יודעים מיהם הוריו, אין לנו להחמיר. אלא שגם את התירוץ הזה דחה ה'נודע ביהודה', שכן הגמרא שאלה מדוע יש לפסול 'אסופי', וענתה שיש כאן מחצה על מחצה ו'מעלה עשו ביוחסין'. הסיבה שיש מחצה על מחצה היא שמול ארוסות מזנות ונשים שהלך בעלן למדינת הים, יש פנויות שזינו וכאלו שהשליכו ילדיהן עקב רעבון ולא עקב זנות. אולם אם נאמר שכשפנויה מזנה ממילא יש כאן דין 'שתוקי' (עקב הריעותא), אז שוב במקרה של 'אסופי' יש רוב לאיסור (לפחות מדרבנן), ואין להתיר אפילו כשיש בו סימן שלא הושלך למיתה.

לכן כתב ה'נודע ביהודה' תירוץ שלישי, שאותו קיבל להלכה: בשתוקי הדיון אינו מתחיל מהולד אלא מהאם - אם היא נבעלה לכשר או לפסול (ואם היא נבעלה לפסול, היא עצמה נאסרת להינשא לכוהן). אצל האם יש חשש של 'קבוע', ותלוי מי הלך למי. ברגע שאנו דנים על האם (ופוסלים אותה מחשש 'קבוע'), איננו יכולים לדון על הולד בנפרד ולהכשיר אותו בה בשעה שפסלנו את האם. לעומת זאת, ב'אסופי' איננו יודעים מי הוריו, והדיון הוא רק על הולד עצמו - הספק שלנו נולד בשעה שמצאנו את הולד, ובשעה זו הוא נמצא בשוק, דהיינו היה בגדר 'פריש'. הטעם שגזרו על 'שתוקי' אפילו במקום רוב כשרים הוא עקב החשש שיש כאן מחצה על מחצה מחמת הקבוע. חשש זה אינו קיים ב'אסופי', ולכן כשהוא לא מוגדר 'אסופי', הוא גם לא יוגדר 'שתוקי'. וכך כתב ה'נודע ביהודה' בהמשך דבריו:

לפי זה יש חומר בשתוקי מבאסופי, שבשתוקי אסור אפילו ברוב כשרים, שמתוך שאתה דן גם על האם, הוזה ליה קבוע, ובאסופי אינו פוסל אלא בדליכא רוב כשרים, אבל ברוב כשרים אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

אמנם למעשה גם ב'אסופי' פוסלים ברוב כשרים, אבל זה מכיוון שכאשר הוא מושלך למיתה אנו מתייחסים לזה כמחצה על מחצה, אבל כשמוכח שלא הושלך למיתה, ואין בו דין 'אסופי', ממילא הוא כשר, כיוון שיש לנו רוב כשרים. מתוך זה חידש ה'נודע ביהודה' שגם כשמדובר ב'שתוקי', אם הדיון הוא רק על הולד ולא על האמא, הוא יהיה כשר במקום רוב כשרים. וזו לשונו:

ומעתה אני אומר, שתוקי שלא נבדקה אימו כלל עד שמתה, כגון שילדה במקום שאין בית דין, או שלא נזקקו הבית דין לזה לשלוח לשאול את פיה ולבודקה ממי נתעברה, ועברו כך ימים ושנים, עד שמתה האם בלי בדיקה, וכיוון שמתה אין לנו

9. טור, אה"ע סי' ד.

שוב שום עסק לדון על האם למי נבעלה, שהרי כבר מתה, ואין אנו דנין רק על הוולד, והולד מיקרי פירש, כמו שהארכתי לעיל, ובוולד הזה שאין שום רגליים לדבר שפסול הוא, שהרי גידלתו אימו ולא השליכתו למיתה, אם כן אם רוב כשרים - הוולד כשר.

לפי זה הוא הדין בוולד שנולד מבנק הזרע - כיוון שלא היה כאן מעשה זנות של ביאה, האם אינה נפסלת בכל מקרה, וממילא הדיון הוא רק על הוולד. במקרה כזה, לדעת ה'נודע ביהודה' סומכים על כך שיש לנו רוב כשרים, והוולד כשר לבוא בקהל. במקרה של ולד שנולד מבנק הזרע, יש מי שטען שגם ללא חידושו של ה'נודע ביהודה' יש מקום להתיר. בשו"ת 'ביע אומר' (ח"י אה"ע סי' י) כתב, שכיוון שתורמי הזרע הולכים לבנק הזרע, והאישה אינה הולכת אליהם, אלא אף היא הולכת לשם אחרי שכבר נלקח הזרע, ממילא הדיון הוא על הזרע, והוא כבר פריש. וזו לשונו:

שעה שהזרע נלקח מהתורם, הוא בחינת פירש, וכל דפריש מרובא פריש, וכשהאשה מקבלת הזרע, היא מקבלת ממה שפירש, ואין לזה שייכות למה שאמרו בקידושין (עג א) שמא היא הלכה אצל הבועל והוזה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי.¹⁰

ג. רוב כשרים כשאין בעילת זנות

ה'בית מאיר'¹¹ חלק על ה'נודע ביהודה', וכתב שיש ראייה מדברי התוספות (כתובות טו ע"א ד"ה דלמא), שגם על הוולד עצמו יש חשש קבוע. כך כתבו התוספות: 'וכן גבי תינוק מושלך בעיר, לא חשיב קבוע, הואיל ולא נמצא בבית'. ומכאן ראייה שאם התינוק נמצא בבית, הוא נחשב 'קבוע' גם כשדנים רק עליו. אלא שגם מדברי ה'בית מאיר' יש מקום להקל בנידון של בנק הזרע. את קושייתו של ה'נודע ביהודה' מאסופי תירץ ה'בית מאיר' באופן אחר:

וכבר תירץ זה הרמ"ה בלשונו, מאחר שהן משמרים אותן, בחזקת כשרות הוא. ואי דקשיא לו הא שתוקי נמי אימו משמרת? כבר מחלק בעצמו לנכון, דבמקום דיש ודאי זנות, לא סמכינן על חזקה זו, מה שאין כן באסופי, דיש לומר אין כאן בעילת זנות.

לפי זה, במקרה שלא הייתה בעילת זנות (וכמו בבנק הזרע, שאין שם בעילה כלל), יש ללכת אחרי חזקת כשרות, כיוון שהאם משמרת את הבן. אלא שעדיין יש מקום לבעל דין לחלוק: באסופי העובדה שמשמרים אותו ודואגים לחייו היא הוכחה שהוולד כשר. גם בשתוקי זו הייתה אמורה להיות הוכחה לולא הייתה הריעותא של בעילת זנות. לעומת זאת, בתינוק שנולד מבנק הזרע, האם עצמה אינה יודעת אם הוא כשר או פסול, ולכן העובדה שהיא משמרת אותו, אינה סיבה להכשירו.

¹⁰ ראה גם פסק דין של בית הדין בבאר שבע בראשות הרב אליעזר איגרא, פורסם באסיא קא-קב, עמ' 84-78.

¹¹ בית מאיר, סי' ד סעי' כו.

ד. שיטת המכשירים ברוב כשרים

לעיל ראינו את דברי רבא, שחכמים פסלו שתוקי אפילו במקום רוב כשרים. דברים אלו לכאורה סותרים את דברי המשנה בכתובות¹², שדנה בתינוקת שנאנסה על העין והכשירה ברוב כשרים.¹³ הגמרא¹⁴ דנה מי התנא שמצריך רוב כשרים כדי להכשיר את האם – אם מדובר ברבן גמליאל, הרי הוא מכשיר אפילו ברוב פסולים (כשהאישה טוענת שלכשר נבעלה), ואילו רבי יהושע פוסל אפילו ברוב כשרים. תשובת הגמרא היא שהאונס אירע מחוץ לעיר בזמן שהיו שם סיעות של בני אדם, ויש כאן תרי רובי להכשיר: רוב העיר כשרים ורוב אנשי סיעה כשרים. מדברי הגמרא שם עולה שתרי רובי אינם רוב סטטיסטי מובהק יותר, אלא שכיוון שיש חשש קבוע (שהוא כמחצה על מחצה), כאשר יש אפשרות שהבועל הגיע משתי קבוצות שונות, שבכל אחת מהן יש רוב להכשיר, החשש של קבוע קטן (כי בסיעה אין כלל קבוע ורק בעיר יש חשש קבוע). אמנם מעיקר הדין כשאין קבוע הולכים אחר רוב רגיל, אבל 'מעלה עשו ביוחסין'. הראשונים התחבטו כיצד עונה תשובת הגמרא על שאלתה. מרבית הראשונים ענו אחת משתי תשובות:¹⁵

א) רבן גמליאל מכשיר דווקא כשהאישה טוענת ברי. המקרה של תינוקת שנאנסה על העין הוא כשאינה טוענת ברי. במקרה כזה היא (והוולד) פסולים, אלא אם כן יש תרי רובי להכשיר.

ב) הגמרא¹⁶ אמרה, שאמנם בדיעבד רבן גמליאל מכשיר, אבל לכתחילה אין לעשות מעשה עד שיהיו רוב כשרים, אפילו כשהיא טוענת ברי. לדעת הגמרא כאן, אין די ברוב כשרים אלא צריך תרי רובי, ואז בצירוף הברי שלה, מכשירים אפילו לכתחילה.

לפי תירוצים אלו, כשהאישה אינה טוענת ברי ואין תרי רובי, יש לפסול אפילו בדיעבד ואפילו ברוב כשרים. אלא שיש לעיין בשיטת בעל 'המאור'.¹⁷ לדבריו, רבי יהושע הוא זה שמצריך תרי רובי, והגמרא ענתה על קושייתה שאם מדובר ברבי יהושע, הוא פוסל אפילו ברוב כשרים, שבתרי רובי הוא מכשיר, אבל רבן גמליאל מכשיר באחד משניים: טענת ברי או רוב כשרים. בעל 'המאור' דייק את דבריו גם משיטת רש"י (כתובות יד ע"ב ד"ה אמר ליה) שכתב: 'לעולם כרבי יהושע...'. לפי זה, בכל מקום שיש רוב כשרים, הוולד כשר. אמנם רוב הראשונים וה'שלחן ערוך'¹⁸ כתבו שבמקום שאינה טוענת ואין תרי רובי, אפילו בדיעבד יש לפסול, אבל ה'שב שמעתתא' (שמעתתא ד פרק כב) כתב:

אם באנו לפסול הוולד יצא מזה כמה מכשולים ע"ש. בזה נראה בשעת הדחק לסמוך על שיטת רש"י ובעל המאור דסבירא להו דסגי בחד רוב.

12. כתובות יד ע"ב.

13. אמנם שם הדין הוא על האם עצמה (אם היא כשרה לכהונה), ואילו כאן הדין הוא על הוולד. אולם בכתובות יג ע"ב מובא דיון האם יש להשליך מהאם לוולד, ולהלכה כשהאם כשרה, גם הוולד כשר.

14. כתובות יד ע"ב.

15. ראה תוס', כתובות יד ע"ב ד"ה כמאן, שהביאו את שתי התשובות הללו.

16. כתובות יד ע"א.

17. המאור, כתובות ה ע"א מדפי הרי"ף.

18. שו"ע, אה"ע סי' ו סעי' יח.

נוסף על כך, ה'נודע ביהודה' (שם) כתב, שיש מקום לומר שדווקא לעניין כהונה, כולל הכשר הוולד לכהונה, הצריכו תרי רובי, אבל כדי להתיר לבוא בקהל, די ברוב אחד.¹⁹ ה'שב שמעתתא'²⁰ האריך להביא ראיות לשיטה זו.

ה. ייתכן שיש כאן תרי רובי

בשו"ת 'יביע אומר' (ח"י אה"ע סי' י) העלה עוד סברה להקל, והיא שיש לומר שבקרב תורמי הזרע יש תרי רובי להכשיר:

ואפשר דהכא נמי איכא תרי רובי להיתרא, שרוב העיר כשרים, וגם רוב הסטודנטים תלמידי האוניברסיטאות שבאים מכל קצות הארץ לתרום זרע, הם כשרים. והוה ליה כרוב סיעה ורוב העיר.

מדבריו נראה שיש לצרף עובדה זו רק כשאנו יודעים שאכן פרופיל תורמי הזרע הוא של סטודנטים וכדומה, שאינם תושבי אותה העיר. הגר"י אריאל (שו"ת באהלה של תורה ח"ו סי' כג) כתב שיש תרי רובי מטעם אחר: המגיעים לבית החולים הם רוב אחד (שהרי בתי חולים משרתים גם אוכלוסייה שאינה תושבי העיר שבה נמצא בית החולים), ואנשי העיר שבה נמצא בית החולים הם רוב אחר. לפי זה, גם אם איננו יודעים מהו פרופיל תורמי הזרע, עדיין אנו יכולים להכשיר מטעם תרי רובי.

ו. בימינו אין כמעט ממזרים ידועים

עוד טעם להקל הוא העובדה שבימינו אין כמעט ממזרים ידועים. כשאנו דנים על פסול האם, כל מי שפוסל אותה בביאתו מצטרף לפסולים. הדבר כולל גם גויים ואת כל פסולי החיתון. לעומת זאת, כשמדובר על הוולד (ואין ביאה אסורה), האפשרות היחידה שהוא יהיה פסול היא אם תורם הזרע עצמו הוא ממזר או פסול קהל אחר (אבל לא גוי, שכן גוי הבא על בת ישראל - הוולד כשר). על כגון זה כתב ה'בית שמואל' (סי' ו ס"ק לא):

ונראה הא דבעינן תרי רובי, איירי כשיש על כל פנים מיעוט פסולין, אבל כשליכא מיעוט פסולין, לא בעינן תרי רובי.

נראה שאין כוונתו כשידוע שאין פסולים כלל, שהרי במצב כזה אין כלל חשש וספק, ומהיכא תיתי להחמיר. אלא כוונתו כשלא ידוע על פסולים ספציפיים. על פי דבריו כתב ה'שב שמעתתא' (שמעתתא ד פרק כב):

ועוד נראה, אפילו לדעת הפוסקים דלא מהני חד רוב, לא חיישינן למיעוטא, אלא היכא דאיכא מיעוט פסולים בעיר. אבל היכא דליכא מיעוט פסולין בעיר, כולי עלמא מודו דכשר הולד. וכמו שכתב בית שמואל (סימן ו ס"ק לא), עיין שם. והאידינא לא שכיח כלל אפילו מיעוט, דמיעוט מפסולי קהל מצרי ואדומי ונתיני

19. אלא שהמעין בנודע ביהודה שם, יראה שטעמו שדי ברוב אחד הוא שיש לצרף לזה 'חזקת אישה בודקת ומזנה' (עם כשר). חזקה זו לא קיימת כאן, שהרי האישה אינה יודעת ממי היא קיבלה את מנת הזרע.

20. שב שמעתתא, שמעתתא ד פרק כ.

כולם נתבלבלו, ומשום חשש ממזר נמי לא חיישינן היכא דלא קביע ממזר בעיר והכל כשרין אצלה. ואם כן הוולד שנולד מפנויה, אפילו לא נבדקה אימיה, כשר. לדבריו, יש שני אופנים של פסולי קהל: האחד הוא גרים מאומות שפסולות לבוא בקהל (כגון עמוני ומואבי). לפסול זה איננו חוששים כיום, כיוון שאומות אלו התערבבו בשאר האומות, ואינן קיימות בפני עצמן. האופן השני הוא ממזרים, אולם כל עוד לא ידוע שיש ממזר באותו מקום, אין לנו לחשוש לכך. יש להחמיר רק במקומות שבהם קיימים פסולי קהל ידועים.

סיכום

למעשה יש להכשיר מי שנולד מבנק הזרע בארץ ישראל בתרומה אנונימית לא ידועה, מהטעמים הבאים:

1. מכיוון שהדיון הוא רק על הוולד ולא על האם, אין כאן חשש 'קבוע' ודי ברוב כשרים.
2. גם לסוברים שיש מקום לחשוש ל'קבוע' אף כשדנים רק על הוולד, ברגע מסירת הזרע לבנק הזרע דינו הופך להיות 'פריש'.
3. יש סוברים שכשלא הייתה בעילת זנות די ברוב כשרים אחד.
4. בשעת הדחק ניתן לסמוך על שיטת רש"י ובעל 'המאור' שלהלכה תמיד מכשירים ברוב כשרים.
5. יש מקום לומר שיש כאן תרי רובי, שבזה מכשירים לכולי עלמא.
6. במקום שבו לא ידוע על ממזר, וייתכן אף במקום שבו הפסולים הם מיעוט שבמיעוט, אין צורך בתרי רובי.

מעבר לנימוקים הללו, יש שצירפו את שיטתו של שו"ת 'אגרות משה'²¹ שממזרות אינה עוברת בתורשה שלא בדרך ביאה. אולם במקום אחר²² הארכתי לדחות שיטה זו ולהראות שכלל הפוסקים אינם סוברים כמותה. בכל אופן, חשוב להדגיש שכל האמור הוא רק בדיעבד, לאחר שנולד ילד כזה, שכן אף שבסופו של דבר יש להכשיר את הוולד לבוא בקהל, כפי שנכתב לעיל במבוא, קיים איסור גמור להוליד ילד שלא ידוע מיהו אביו, עקב גזירת חז"ל שלא ליצור מציאות שבה תיתכן אפשרות של אח שנושא את אחותו מאביו.²³



21. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ג סי' יא.

22. שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' כד-כה.

23. אמנם ניתן לפתור איסור זה באמצעות לקיחת תרומת זרע מחו"ל של אדם שאינו יהודי, אלא שבכל אופן, הסכמת הפוסקים היא שלא נכון להביא לעולם ילד ללא אב, ראה בהרחבה בתשובות הפוסקים לשאלה 'הורות ללא נישואין', שו"ת פוע"ה ח"ב - פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 250-279.

הרב צבי בן ראובן

דף מידע – כשרות במוסדות חינוך

במוסדות חינוך רבים - אף התורניים ביותר מביניהם - נושא כשרות המאכלים לא מטופל מתחילה ועד סוף בצורה מקצועית. ישנם מקומות שבהם ישנו טבח שמועסק ע"י המוסד ואין עליו שום השגחה. ישנם מקומות שבהם מזמינים אוכל מקייטרינג כשר, אך במוסד ישנו 'מטבח קצה' שעושים בו 'השלמות', חימום מזון והכנת חביתות וסלטים לארוחות בוקר וערב. ופעמים רבות אין פיקוח ראוי על הנעשה ב'מטבחי קצה' אלה. לתופעה זו ישנן שתי סיבות מרכזיות:

(א) הורים השולחים את בנם או בתם למוסד חינוך דתי, לוקחים כמובן מאליו שהאוכל שיוגש להם יהיה כשר. זו אכן המציאות ברוב המקרים, אך במקרים לא מעטים ענייני הכשרות לא מנוהלים כמו שצריך להיות מנוהל מטבח כשר.

(ב) לעסק שמוכר אוכל בשוק, שם הכשרות לא מובנת מאליה, וכן לקהל ישנן עוד אפשרויות רבות כך שללא תעודה מוסמכת ומסודרת אף לקוח ירא שמיים לא ירצה לקנות ממנו. למנהלי המוסדות לעומת זאת - אין זרז חיצוני להוציא כסף ואנרגיה על כשרות מסודרת של רבנות מקומית למטבח של מוסד הלימודים שלהם, משום שקהל ה'לקוחות' הוא 'קהל שבוי' שלוקח כמובן מאליו את ענייני הכשרות.

(ג) מוסד חינוכי פנימייתי בדרך כלל פועל גם בשבתות וחגים. כך שישנו אתגר של השגחה ותפעול בכלל ובפרט בכל הנוגע לחימום אוכל בשבת.

(ד) המוסדות מספקים לתלמידים גם אוכל בשרי וגם אוכל חלבי. בדרך כלל, עסקים כשרים מוגדרים חלביים או בשריים, או שיש מטבחים נפרדים לגמרי לכל אחד מהשימושים.

חשוב להבהיר שבוודאי שבכל מוסד חינוכי דתי/תורני וכיו"ב, ישנו צוות ירא שמיים שרוצה שההתנהלות תהיה על פי ההלכה בלבד. אך לא בכדי אומרת הגמרא (שבועות מב ע"א): 'כל מילתא דלא רמיא עליה דאיניש - לאו אדעתיה', כלומר כאשר אדם לא מופקד על נושא מסוים - הוא לא על דעתו, כך שהוא לא יטפל בו כמו שצריך עד לפרטים הקטנים והחשובים.

כך, כאשר מחנך בא לעבודת הקודש שלו כל יום - בדרך כלל הוא לא כולל בתוך שלל תחומי אחריותו גם השגחת כשרות, ופעמים רבות הוא אף לא מודע מספיק לבעיות המצויות בעולם הכשרות ולדרך ההלכתית הנכונה להתמודד עמהן משום שזה פשוט לא התפקיד שלו.

להלן רשימה חלקית של בעיות שעשויות להתעורר במוסדות השונים:

(א) חוסר היכרות עם עדכוני כשרות על זיופים ותקלות ומוצרים שיש להחזיר לספק - דבר שיכול להביא לכניסת חומרי גלם לא מאושרים או לאכילת מוצרים לא כשרים ללא בקרה.

(ב) חוסר קביעת סטנדרט מחייב את המטבח. כשרות 'רגילה' או 'מהדרין' ואיזו רמת 'מהדרין' - כך שאם נקבע שהמקום 'מהדרין' אין להשתמש במוצרים בכשרות 'רגילה'. כמו גם קבלת עובדים דתיים מרקעים שונים עם פרשנויות שונות של נהלי הכשרות שמוכרים להם מביתם ולא נהלי כשרות שהמוסד קבע.

(ג) אחריות על ברירה ושטיפה של חומרי גלם, כגון קטניות וירק עלים הזקוקים לטיפול. (ד) תרומות - פעמים רבות מוסדות מקבלים תרומות מזון ללא פיקוח - דבר שדורש תשומת לב הלכתית כגון הפרשת תרומות ומעשרות, בקרה על רמת הכשרות האם היא מתאימה למוסד וכיו"ב.

(ה) הכנסת מזון ע"י התלמידים מהבית - מרקעים שונים.

(ו) בישול ע"י התלמידים במסגרת רשמית או לא רשמית.

(ז) הימצאות של בשר שאינו 'חלק' במקומות שבהם כמובן לומדים תלמידים שפוסקים לפי ה'שלחן ערוך'.

(ח) שימוש בסכינים בשריות/חלביות לחיתוך ירק חריף בצורה לא מבוקרת.

(ט) לינת לילה של ביצים ללא קליפה וללא טיבול.

(י) שימוש בראש שום יבש שלם ללא קילוף - בו ישנה נגיעות גדולה מאוד של חרקים.

(יא) הימצאות מוצרים שאינם 'מהדרין' כלל וכלל, במקומות שבהם רוב ככל התלמידים מגיעים מבתיים המקפידים לאכול ברמת 'מהדרין'.

ישנן כמה דרכים לטפל בבעיה זו שיפורטו להלן, אך ראשית יש לציין שהדבר הכי חשוב הוא המודעות של ההורים לעניין זה. ראש מוסד שמקבל בעניין זה פניות מהורים - ואפילו בודדות - קרוב לוודאי שיפעל בנושא. דבר זה נכון לגבי הורה שבנו או בתו כבר לומדים במוסד הלימודים, ונכון לא פחות להורה שבנו או בתו בודקים את מוסד הלימודים לקראת שנת הלימודים הבאה. אם מנהל מוסד נשאל פעם אחר פעם מה מצב הכשרות במוסד - הוא מבין שזהו תנאי הכרחי לרישום התלמידים למוסד שלו.

שנית, על כל מוסד להגדיר באיזו רמת כשרות נכון שהוא יתנהל - 'רגילה' או 'מהדרין' על פי אילו קריטריונים יוחלט מה 'מהדרין' ומה לא 'מהדרין' רק כאשר יוחלט על ההגדרה המתאימה - המוסד יוכל לשקף את המצב לכל המעוניין. להלן כמה פתרונות אפשריים במקרים שונים:

(א) במוסדות המחזיקים מטבח משלהם - הטוב ביותר והמתבקש הוא שיפנו למועצה הדתית של הרבנות המקומית או האזורית לשם קבלת כשרות מוסמכת ומסודרת. אגב, זו גם ההוראה בחוזר מנכ"ל של משרד החינוך ('הזנה וחינוך לתזונה נכונה במוסדות החינוך' פרק 4.2): 'הספק יספק מזון כשר ויציג תעודות כשרות מגורם מוסמך על-פי חוק איסור הונאה בכשרות, התשמ"ג-1983, שתיבדק על-ידי הרשות המקומית או על-ידי הגורם המתקשר עם הספק. ספק המספק מזון למגזר הלא-יהודי בלבד יכול לפנות בבקשה להחריגו מחיוב זה. הספק יתחייב להמציא עותק של תעודת הכשרות גם להנהלת המוסד החינוכי'.

(ב) ישנם מוסדות שמודעים לבעיה זו ולכן מטילים את משימת ההשגחה על אחד המחנכים או אנשי הצוות. פתרון זה יכול לעבוד רק במידה ואיש הצוות הנ"ל עבר הכשרה של משגיח, עסק בתחום בעבר וחשוב לא פחות - יקבל תוספת למשכורת

החודשית שלו במיוחד בעבור תפקיד זה, ולא יעשה תפקיד זה בהתנדבות. כמובן איש הצוות הנ"ל יתעדכן בעדכוני בכשרות של הרבנות הראשית היוצאים מדי שבוע-שבועיים. עם זאת מומלץ שאיש הצוות יעבוד בשיתוף פעולה עם הרבנות המקומית ויזכה לפיקוח ובקרה על עבודתו.

ג) מומלץ לדרוש עמידה בנהלי הכשרות של הרבנות הראשית לישראל בנוגע למוסדות חינוך, נוהל זה נמצא באתר הרבנות וכן מופיע באתר 'כושרות'.

ד) במוסדות קטנים יותר - הזמנה של כל הסעודות במהלך הימים והשבתות מקייטרינג המחזיק בכשרות של הרבנות לפחות. יש להימנע מהכנה של אוכל ב'מטבח קצה' הממוקם במוסד משום שקשה עוד יותר לפקח על הנעשה במטבחים אלה. אם אין ברירה, יש למנות את אחד מאנשי הצוות כמשגיח על 'מטבח הקצה' על פי התנאים שהוזכרו בסעיף הקודם.

ה) בכל מקרה תלמידים לא ייכנסו לבשל ב'מטבח הקצה' או במטבח הרגיל, בייחוד לאחר שעות הפעילות הרגילות של המטבח, ללא אישור והשגחה של ממונה הכשרות במוסד.



הרב צבי בן ראובן

כשרות תרופות – דף מידע יישומי

הקדמה:

ככלל כל מאכל צריך כשרות. אך במצבים שונים של חולי ניתן לעיתים לצרוך תרופות ומוצרים אחרים אף ללא כשרות ובכך נעסוק בהמשך. אך ראשית לכול, חובה עלינו להדגיש, שכל העיסוק בדף מידע זה הינו בחולה שאין בו סכנה. אבל חולה שיש בו סכנה² או אפילו ספק סכנה³ - חובה קדושה לקחת כל תרופה (כגון תרופות אנטיביוטיקה) שתועיל ע"פ המלצת רופאים. חולה שיש בו סכנה כולל כל מצב שבו לפי דעת הרופא יכול להגיע למצב של סכנת חיים. כולל גם מחלות (כרוניות) כגון סוכרת, סרטן וכיו"ב שבהן אם לא תינטל תרופה בקביעות עלול מצבו של החולה להתדרדר לכדי סכנה.⁴ אם אין רופא זמין בסביבה אפשר לסמוך על כל יהודי נאמן המתמצא קצת בענייני רפואה. בדף מידע זה אפשר למצוא הדרכה מעשית לנטילת תרופות ללא כשרות בחולה שאין בו סכנה. תחילה נעסוק בתרופות שטעמן מר/ללא טעם, ולאחר מכן נעסוק בתרופות עם טעם.

א. תרופות ותוספי מזון שטעמן מר/ללא טעם

חולה שאין בו סכנה הוא חולה שכלל לא נשקפת לו סכנת חיים בשל מחלתו, לא בזמן הקרוב ולא לאחר זמן ממושך. כמו כן מי שאינו חולה אך עלול לחלות אם לא יקבל את הטיפול המתאים מבעוד מועד.⁵ במצב זה יכול החולה ליטול לרפואתו תרופה שטעמה פגום (מר/ללא טעם).⁶ לדוגמה אקמול לטיפול בחום, משככי כאבים שונים, או אפילו ויטמינים כגון ברזל.⁷ חולה קל הוא חולה שלא נפל למשכב מחמת חוליו, ולא מרגיש את החולי בכל גופו. כגון כאבי ראש, כאבי בטן או כאבי גרון קלים. במקרים כאלה לכתחילה יש ליטול רק תרופות עם כשרות או כאלה הידועות ככשרות. חולה המסתפק אם הוא מוגדר כחולה קל או כחולה שאין בו סכנה יכול ליטול במקרה זה

1. הדרכה זו הינה סיכום של שני מאמרים רחבים ומעמיקים יותר שנכתבו בעבר ע"י 'כושרות': 'האם צריך כשרות על כדורים ותרופות שטעמן מר?'; 'כשרות לתרופות עם טעם עבור חולה שאין בו סכנה'. יומא פה; שו"ע, יו"ד סי' קנה סעי' ג; פת"ש, יו"ד סי' קנה ס"ק ד.
2. שו"ע, או"ח סי' תריח סעי' א; משנ"ב, שם ס"ק ב; ביה"ל, שם ד"ה חולה.
3. ע"פ האמור בשו"ע, או"ח סי' שכח סעי' ד; משנ"ב, שם ס"ק יד וס"ק יז; ביה"ל, שם ד"ה כל שרגילים; שש"כ, פל"ב סעי' ח, וכך משמע לענייננו גם משו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יח.
4. שולחן שלמה, ערכי רפואה ח"א עמ' קעד.
5. כתב סופר, או"ח סי' קיט; יד יהודה (מהדורה חדשה), יו"ד סי' קג פירוש הארוך אות ח; אגרות משה, או"ח ח"ב סי' צב; ציץ אליעזר, ח"ו סי' טז.
6. שולחן שלמה, ערכי רפואה ח"ב עמ' רז.

תרופות ללא כשרות אך ללא טעם כגון כדורי שינה או משככי כאבים.⁸ בריא המעוניין ליטול תוספי מזון / ויטמינים שטעמם פגום (מר/ללא טעם) לחיזוק גופו: (א) לכתחילה ייטול דווקא תוספי מזון או ויטמינים עם כשרות. (ב) כאשר לא ניתן להשיג מוצר דומה עם כשרות ולא ניתן לדעת אם איסור כלשהו מעורב במוצר ומהי כמות האיסור - ניתן לצרוך אף ללא כשרות.⁹ (ג) כאשר ברור שהמוצר מורכב מרוב איסור, לדוגמה קפסולות של שמן דגים, שמקורן בדרך כלל בדגים אסורים באכילה, אין היתר לקחת ללא כשרות.¹⁰ (ד) ויטמינים שלדעת הרופאים יש חובה לקחתם כדי שלא יגיע המטופל למצב של חולי כגון: ברזל לנשים בהיריון או לאנשים הסובלים מאנמיה, חומצה פולית, מולטי ויטמין לנשים הרות, ויטמין B12 וכדומה - ניתן לקחתם ללא כשרות.¹¹ (ה) תרופות הומאופטיות - כאשר יש ספק האם נעשה מאלכוהול המופק מסתם יינם של נוכרים - יש המקילים לתת לחולה שאין בו סכנה.¹² (ו) תרופות לאיזון נפשי - בכל תופעה נפשית שמוגדרת ברפואה כתופעה הדורשת טיפול תרופתי - מותר ליטול תרופות שטעמן מר גם אם קיים חשש שהן מכילות איסור.¹³ (ז) פוריות - הזקוקים לתרופות פוריות נחשבים לדעת רוב הפוסקים כחולה,¹⁴ ומותר להם ליטול תרופות ללא כשרות. (ח) גלולות למניעת היריון - אישה שלאחר התייעצות עם רב פוסק הותר לה למנוע היריון יכולה ליטול תרופות אלו לכתחילה.

ב. תרופות עם טעם

כלל, תרופות עם טעם אסורות לחולה שאין בו סכנה.¹⁵ וגם אם התרופה עצמה פגומה/ללא טעם ורק הוסיפו לה ממתק - אין אפשרות להתיר משום שצריך מידע על כשרותו של הממתק, וכאשר אין כשרות קשה מאוד להשיג מידע זה. לכן למשל צריך לשים לב כאשר נותנים לילדים תרופות בצורת תרחיף/סירופ אקמול בטעם מתוק - לוודא שתרופות אלה כשרות. תרופה שאין עליה כשרות ולא ניתן לברר אם היא כשרה - יש לברר אצל הרופא המטפל אם קיים לה תחליף כשר או לכל הפחות ללא טעם. אם אין לה תחליף, והרופא מורה לצרוך את התרופה מחשש לפיקוח נפש, חובה לקחת את התרופה. עם זאת בדרכים ובמקרים הבאים ניתן להקל:

8. נשמת אברהם, יו"ד סי' קנה עמ' צו-צז הערה 1 בשם הגרש"ז אויערבך, שאמר זאת בדרך האפשר. הובא גם בשולחן שלמה, ערכי רפואה ח"א עמ' קמד.
9. רמ"א, יו"ד סי' קי סעי' ט; יביע אומר, יו"ד ח"ו סי' כד.
10. ש"ך, יו"ד סי' קנה ס"ק יג, וכן משמע ברמ"א, יו"ד סי' קנה סעי' ג. ובמשנ"ב סי' תמז ס"ק צו.
11. כך משמע בשולחן שלמה, סי' שכח סעי' א אות א.
12. מנחת יצחק ח, סי' סח.
13. ע"פ שולחן שלמה, ערכי רפואה עמ' קמד.
14. ראה בהרחבה במאמרו של הרב גדעון ויצמן, תחומין כרך כג, עמ' 223 ואילך.
15. שו"ע ורמ"א, יו"ד סי' קנה סעי' ג.

(א) ניתן לבלוע תרופה שיש בה טעם כשהיא עטופה בדבר מה שמונע את הרגשת טעמה, כגון עלה של חסה, קפסולת פלסטיק או אפילו נייר וכיו"ב.¹⁶

(ב) לפי חלק מהשיטות ניתן להקל ולבלוע גם תרופה שיש בה טעם.¹⁷

(ג) כאשר ישנה סכנה לאחד מהאיברים - מותר להתרפאות באיסורי דרבנן,¹⁸ ויש שהתירו אפילו איסורי דאורייתא.¹⁹

(ד) כאשר מדובר בתרחיף/סירופ שטעמם טוב ואין להם תחליף, התירו חלק מהפוסקים לערב בהם דבר מר וכך לבלעם.²⁰

(ה) כאשר אין אפשרות לבלוע או לעטוף את התרופה, ואין אפשרות למצוא לה תחליף כשר - ניתן להקל וליטול תרופה עם טעם גם אם אין סכנה לאחד מהאיברים - זאת על ידי צירוף כמה ספקות ושיטות להקל בשעת צורך גדול.²¹ כל חולי משמעותי נחשב כצורך גדול לעניין זה.

בריא המעוניין ליטול תוספי מזון / ויטמינים בעלי טעם טוב לחיזוק גופו - ייטול דווקא תוסף או ויטמין עם כשרות אמינה ומוסמכת.

להלן רשימת כשרות של תרופות שיש בהן טעם והשימוש בהן נפוץ.

ג. מהי כשרות מוסמכת על תרופות

ניתן למצוא כיום כשרויות על תרופות, אך נושא זה טרם הוסדר בצורה ברורה ויש לחלק בין גופי כשרות הבודקים את הרכיבים לבין גופי כשרות החותמים את כשרותם על ויטמינים בלא בדיקה של כשרות הרכיבים, תוך שהם מסתמכים על דעת המתירים להשתמש בוויטמינים ללא כשרות וכפי שנכתב לעיל זוהי לא דעתנו. לכן, מומלץ לחפש מוצרים שעליהם מצוין 'מאושר על ידי העדה החרדית', או תרופות וויטמינים של חברת סולגאר המאושרים על ידי גוף הכשרות כפי קיי.

תרופות המיועדות לשימוש חיצוני (משחות, טיפות, פתילות, זריקות, משאפים לסוגיהם, מדבקות לעור, סוגי 'יוד') - מותרות בשימוש במקום הצורך ולא לשם הנאה.²²



-
16. שו"ת אור לציון, ח"ג פ"ה סעי' ב בהערה; הליכות שלמה על מועדי השנה, פ"ד ה"ז.
17. שש"כ, פ"מ סעי' צח.
18. פרי מגדים, או"ח סי' שכח משבצות זהב ס"ק ז.
19. ש"ך, יו"ד סי' קנז ס"ק ג.
20. שו"ת זרע אמת, ח"ב סי' מט, הובא בשערים המצוינים בהלכה, על קיצור שולחן ערוך סי' מז הערה א.
21. ע"פ אור שמח, הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח; שו"ת האלף לך שלמה, יו"ד סי' רב; שו"ת הר צבי, יו"ד סי' קג עמ' פד-פה, הוצאת מכון הרב פראנק, ירושלים תשל"ו.
22. ביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' שכו סעי' י, וכן בביה"ל שם.



תגובות

כיוון דוד שמש מערב שבת על ידי שעון שבת / הרב יצחק הדס

בגיליון 'אמונת עתיד' 141 עמ' 147, פסק הרב מנחם פרל להתיר לכוון דוד על ידי שעון שבת מערב שבת כדי שמיד במוצאי שבת יהיו מים חמים. בדבריי אתייחס רק לעניין הכנה מקודש לחול.

כך סיכם את הדברים:

הכנה מקודש לחול שייכת רק במקום שאדם עושה פעילות בשבת ולא מערב שבת, אף שאשכנזים נהגו להחמיר בדבר מסוים אינו מצד הדין וטעמו כלל לא ברור לפוסקים אם כן אין ללמוד ממנו למקום אחר.

ברצוני להציע הבנה שתסביר את עניין ההכנה שיש בנידון זה, וכיוון שיובן טעם הדין ממילא אפשר יהיה ללמוד גם למקום אחר. יסוד האיסור ב'טור' (או"ח סי' תרט) מהגאונים שאסור להטמין חמין מערב יום הכיפורים למוצאי יום הכיפורים. וזו לשונו:

מפני שאין טומנין החמין אלא לכבוד שבת וזה שאוכל בחול במוצאי יום הכיפורים אין לו להטמין לכבוד החול.

וכן פסק רמ"א.¹ רבותינו האחרונים רצו לבאר את האיסור מטעמים שונים - המשותף לכל דרכים אלו שאין האיסור מטעם הכנה. אבל² מלשון רבותינו גאונים וראשונים שפסקו לדין זה משמע להדיא שהטעם הוא משום הכנה. וכן גם לשון הרבה אחרונים.³ כך היא לשון 'שבלי הלקט' (סי' ט):⁴

משום הכנה⁵ דמכין מיום הכיפורים לחול דמצטמק ויפה לו ואף על גב דשבת מותר זהו מפני ששבת מכינה לעצמה.

היינו⁶ שורש איסור הכנה הוא משום שמשתמש בזמן הקודש של שבת לצורכי חול, ובעצם 'חוסך' זמן במוצאי שבת על ידי כך שכבר עשה את הפעולה הנצרכת לו בזמן של

1. רמ"א, או"ח סי' תרט.

2. סדר רב עמרם גאון, סוף דיני יו"כ פ': 'מפני שאין טומנין את החמין אלא לכבוד שבת וזה נמצא אוכלו בחול... כדי שלא ימצא מטמין לכבוד החול'. ראב"ן, תחילת יו"כ פ': 'שאין טומנין אלא לכבוד השבת אבל לכבוד החול לא', והועתקה לשונו בראב"ה, סי' תקכח, ובמחזור ויטרי, (יו"כ פ' סי' שמא, ובאגור, סי' תתקלב, ובכלבו, סוף סי' ע, וע"ע אור זרוע, הל' ע"ש סי' ט, ובמהרי"ל, עיו"כ אות יא, וברדב"ז ד, סי' אלף קו כתב בנידון שלנו: 'ובכל דבר אנו אומרים קבלת הגאונים תכריע'.

3. שו"ת בנימין זאב, סי' רטז, והובא במג"א, או"ח סי' תרט ס"ק א; שו"ע הרב, או"ח סי' תרט; דרך החיים; חיי אדם, כלל קמ"ד סעי' יג; קיצור שו"ע, סי' קלא סעי' יג; ציץ אליעזר, ח"ט סי' יד, ח"ד סי' לז.

4. אמנם בהמשך הביא מאחיו, רבנו בנימין, שאין בהטמנה זו שום איסור. וכן להיתרא בשו"ת גאוני מזרח ומערב, סי' סג.

5. הרי שמפורש משום הכנה. אם כן אף לשון שאר ראשונים - שהם מעט סתומים - יש לפרש משום הכנה ואין לנו לעשות מחלוקת בחינם.

6. עיין בהגדרה זו: שו"ת מהרש"ג, או"ח ח"א סי' סא: 'דזה ודאי הוא אמת דאסור להכין בשבת קודש על ימי החול וכו' היינו דווקא באם כוונת העושה להרוויח הזמן שלא יצרך לעשות בימי החול'. שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' קז: 'דהא סוף כל סוף הוא מכין משבת לחול דאם לא יעשה עכשיו יניח



שבת. כיוון שהחמין 'מצטמק ויפה לו' כדברי 'שבלי הלקט', והיינו שצריך זמן מסוים של בישול על מנת שהתבשיל יהיה משובח וטעים, נמצא שלמרות שאת פעולת ההטמנה עשה מערב שבת, יש כאן צד מסוים של הכנה, כלומר שימוש בזמן של שבת לצורך חול, כי הזמן שבו נשתבח התבשיל - כדי שיהיה מוכן וטעים מייד במוצאי שבת - היה בשבת. ואם היה מטמין רק במוצאי שבת הרי שהיה צריך לחכות עוד פרק זמן מסוים כדי שהתבשיל יגיע למצב המיטבי והטעים של 'מצטמק ויפה לו'. וכן ב'שלחן ערוך הרב' (סי' תרט): 'לפי שהתבשיל מתחמם ביום הכיפורים ונמצא יום הכיפורים מכין לחול'. ב'דרך החיים'⁷ חילק בין מצב שבו מכין כמות גדולה מערב שבת, דשרי, לבין כמות קטנה שמשתמש בה 'מייד' במוצ"ש. חילוק זה מתבאר על פי טעם האיסור, 'שמשתמש' בזמן של שבת לצורך חול, למרות שהפעולה עצמה נעשית מערב שבת. וכיון שיש באיסור זה מן החידוש⁸ לכן יש לסייגו - שאם משתמש ונהנה 'מייד' במוצאי שבת זהו כשימוש מובהק בזמן של שבת לצורך חול - לכן אסור. אבל אם אינו משתמש 'מייד' במוצאי שבת, אלא עושה לזמן רב, כבר אינו ניכר כל כך הכנה מקודש לחול ובזה מותר אף לגאונים. חילוק זה מופיע גם בספר 'פתחי עולם'⁹ שהובא ב'ציץ אליעזר' (חי"ט סי' יד, ועי' חי"ד סי' לז) וזו לשונו:

יעוין בספר פתחי עולם שכותב לחלק בין כשעושין הרבה בפעם אחת על זמן רב שמותר לבין שמטמין רק לצורך אכילה במוצאי יום כיפור שאסור.¹⁰ ועי"ש בתשובת ה'ציץ אליעזר' שאסר לשים כרטיסיה של אוטובוס בנעלו מערב שבת, כדי שתהיה לו מוכנה בחזרתו במוצ"ש, על פי דברי רמ"א הנ"ל. הרי להדיא שלמד מהרמ"א להרחיבו למקרים נוספים. על פי האמור נראה שהמקל יש לו על מי לסמוך, אך המחמיר בזה לאשכנזים, אינו מן המתמיהים.

שני הפסקי טהרה שרק אחד מהם טהור וספק איזה קדם / הרב חיים בועז כדורי

בגיליון האחרון (ניסן תשפ"ה עמ' 154) יצא הרה"ג אריה כץ נר"ו לדון בהוראה מחודשת מאוד שלענ"ד הרבה יש לתמוה עליה לאחר המחילה. היה ראוי להאריך קצת בדבר אך אין עיתותי בידי, ומכל מקום פטור בלא כלום אי אפשר והנני בכמה הערות קצרות. הנידון הוא באשה שעשתה ב' בדיקות לצורך הפסק בטהרה, הרב קבע כי בדיקה אחת היא טהורה והשנייה טמאה, אך האישה אינה זוכרת איזה בדיקה ראשונה ואיזו שנייה. לדעתו של הרב הכותב נר"ו יש לפסוק כי עלתה לה ההפסקה בטהרה מכמה טעמים:

- הבגדים המלוכלכים בתוך מכונת הכביסה] יצטרך לעשותו אחר כך וזה אסור. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' קה אות ג: '... האמא רוצה להקדים [להלביש בפיג'מה לפני צאת שבת] בשביל שעתה יש לה פנאי יש טעם גדול לאסור'.
7. והובאו דבריו בשער הציון, סי' תרט ס"ק ג. הנידון הוא ביחס למלאכות המתחילות מערב שבת ונגמרות בשבת דשרי, וביאור החילוק בין זה לבין דין הגאונים הוא כנ"ל, ודלא כמג"א סי' רנז ואכמ"ל.
8. בעומק הדבר, הסייג אינו 'כנגד' הדין, אלא אדרבה מחזקו - כי הוא מברר את גבולות החידוש ואכמ"ל.
9. הרב דב בער קארסיק, פתחי עולם, או"ח סי' תרט.
10. דברי הפתחי עולם לקוחים מדרך החיים הנ"ל.

א) יש כאן ספק ספקא, שמא הבדיקה השנייה היא הטהורה וההפסק טהור, ואת"ל שהבדיקה השנייה טמאה שמא ראייה בעד אינה אסורה אלא מדרבנן וספק דרבנן להקל וכמש"כ הש"ך וכו'. והנה לדבריו יוצא חידוש עצום, שלדעת הסוברים שבדיקת עד אינה אסורה אלא מדרבנן, אישה שעשתה הפסק טהרה וראתה דם טמא בבדיקתה, מן התורה עלה לה הפסק ורק מדרבנן לא עלה לה הפסק (מובן שהמדובר הוא לפי הדעה הרווחת שבדיקת הפסק טהרה הוא מן התורה, אבל לדעת הסוברים שבדיקת הפסק טהרה אינה אלא מדרבנן בלאו הכי היא טהורה מן התורה. אך ברור שאין לתלות את עצם הדיון אם בדיקת הפסק מן התורה או מדרבנן במחלוקת אם ראייה בבדיקת עד אסורה מן התורה כי הם שני נידונים שונים). ודבר זה אי אפשר לאומרו, כי ברור שכדי להוציא אשה מחזקת טומאה לחזקת טהרה צריך עד בדיקה נקי, וכל עוד שנמצא בו דם הרי היא עומדת בחזקתה שהיא טמאה מן התורה. וכבר האריכו רבים מן האחרונים לבאר כי כל זמן שלא הפסיקה האישה בטהרה הרי היא טמאה גם בראייה שבאה בלא הרגשה, שהרי הרגשה על פי רוב אינה אלא בתחילת ראייה ואעפ"כ הרי היא בחזקת טמאה כל שלא הפסיקה בטהרה וראה מה שצינתי בזה בס"ד בשו"ת 'דעה חכמה'¹¹ ולכן הדבר ברור לענ"ד שאין שום צד כאן לומר שאינה אסורה אלא מדרבנן, וא"כ אין כאן ס"ס. בנוסף יש להעיר שכיוון שאישה זו נמצאת במצב של חזקת טומאה (ולהלן נתייחס לדברי הרב הכותב נר"ו שהניח להפך) הרי דעת הש"ך ב'כללי ספק ספקא'¹² שאין לעשות ס"ס נגד חזקה, וכדעתו סוברים רבים מן האחרונים. אמנם דעת ה'פרי חדש' ב'כללי ספק ספקא' להקל,¹³ וכך ההוראה הפשוטה אצל חכמי הספרדים¹⁴ ובראשם מהר"ם בן חביב ז"ל.¹⁵ אבל כיוון שמכלל ספקא לא יצאנו הרי עצם הס"ס מוטל בספק. גם יש להעיר שהס"ס כאן הוא ספק אחד בדין וספק אחד במציאות, ובכהאי גוונא יש מחלוקת נוספת באחרונים אם עושים ס"ס נגד חזקה. איברא שבדרכו של הרב הכותב נר"ו יכולנו לעשות ס"ס באופן שונה, שמא עצם ההפסק טהרה אינו אלא מדרבנן, וכמו שהראה פנים לשיטה זו הרב עובדיה יוסף בספרו 'טהרת הבית' ח"ב באורך,¹⁶ ואת"ל שהיא מן התורה שמא בבדיקתה השנייה היא הטהורה, והרב עובדיה יוסף צירף שיטה זו לס"ס. והנה גם באופן זה הוי ס"ס נגד חזקה, ומכל מקום הרב ז"ל לשיטתו דס"ל דעבדינן ס"ס נגד חזקה. ומכל מקום לענ"ד קשה לסמוך על זה לדינא כיוון שהדעה שהפסק טהרה אינו אלא מדרבנן היא דעת מיעוט, ונחלקו הפוסקים אם אמרינן בכהאי גוונא ס"ס.¹⁷ ומה שסמך הרב ז"ל בספר

11. שו"ת דעה חכמה, ח"א חיו"ד סי' ב אות ב.

12. ש"ך, יו"ד סי' קי כלל כט.

13. שם כלל טז.

14. וכמו שכתב בשם הפני יהושע, כתובות קונטרס אחרון סי' מו.

15. ספר גט פשוט, אה"ע סי' קכט אות יג.

16. טהרת הבית, עמ' רכט והלאה.

17. מאחר שחזקה אינה מועילה בספק שהוא בדין, וכמש"כ הפרי חדש, כללי ס"ס יו"ד סי' קי אות א, ועוד רבים מהאחרונים, א"כ הרי ס"ס נגד חזקה כשספק אחד בדין וספק אחד במציאות הוי ס"ס נגד חזקה כשהחזקה רק נגד ספק אחד, ובכהאי גוונא נחלקו האחרונים, בשו"ת נודע ביהודה, תניינא יו"ד סי' ו, סובר שבזה לכו"ע מועיל ס"ס נגד חזקה. ובשו"ת רע"א, סי' לז ד"ה וביותר, סובר שבזה לכו"ע לא מועיל ס"ס נגד חזקה. ויש בזה אריכות באחרונים.



'טהרת הבית' להקל בעשתה הפסק טהרה על ס"ס, ואחד מהספקות הם שבדיקת הפסק טהרה הוא מדרבנן, אין זה ראיה, כי המעיין יראה ששם יש כמה ספקות בלאו הכי. (ב) נימוקו השני של הרב הכותב נר"ו להקל הוא משום שיש כאן חזקת טהרה, מאחר שבכל מקרה בדיקה אחת הייתה טהורה והיא יצאה מכלל חזקת טומאה לחזקת טהרה, ומעתה שיש לנו ספק אם בדיקה ראשונה או שנייה הייתה טמאה יש לנו להעמידה בחזקת טהרה ולומר שהראייה השנייה הייתה טהורה. סברה זו לענ"ד תמוהה מאוד, שהרי אנו באים לדון מתי התחילה חזקת טהרתה, ואם כן איך נעמידנה בחזקת טהרה כשעדיין לא ברור מתי התחילה חזקתה בכלל. וזה גרע ממה שכתבו התוס'¹⁸ שחזקה שלא נתבררה שעתה לא היא חזקה. ע"ש. ובתוס' הרא"ש¹⁹ ומה שהעיר שיש לנו להעמידה בחזקת טמאה עד הבדיקה השנייה מטעם:

שכשידוע שהחזקה השתנתה אך לא ידוע מתי היא השתנתה יש ללכת אחרי החזקה שהייתה עד השלב המאוחר ביותר שבו עדיין אפשר ללכת אחר החזקה. הנה לענ"ד אין זה ברור כלל שבמקרה כזה שהחזקה השתנתה מכוח מעשה ולא השתנתה מאליה שיש עדיפות לחזקה הראשונה על השנייה, דשאני חזקה שהשתנתה מאליה שמעמידים בחזקה ראשונה וכדילפינן מנגעים וכמש"כ התוס'²⁰ דילפינן דאף דכעת השתנתה החזקה מעמידים בחזקה הראשונה. ע"ש. אבל במקרה שלפנינו שהחזקה השתנתה מכוח בדיקה הרי הבדיקה עצמה מריעה את החזקה וכמש"כ התוס'²¹ כהאי גוונא וצ"ע. והנה הרב הכותב נר"ו הניח בפשטות שמיד בשעה שהיא בודקת עצמה ומצאה שהיא טהורה הרי זו בחזקת טהרה, ואף שעדיין לא הגיע הלילה. אך באמת שהדבר שנוי במחלוקת בין כמה מחכמי דורנו ז"ל ויבדל"א, ודעת רבים שאין האישה מוחזקת בטהרה אלא כשהגיע הלילה והיא בטהרתה, ולפי זה אין כלל מקום לדון כאן מצד חזקת טהרה. איברא כי לענ"ד נראה כהנחת הרב נר"ו וכמו שהארכתי בשו"ת 'דעה חכמה' (שם) להוכיח שמיד כשעשתה האישה בדיקה ומצאה שהיא טהורה הרי זו בחזקת טהרה, וע"ש שהארכתי בזה. ומכל מקום כאמור בלאו הכי טענותיו של הרב הכותב קשה להולמן. סוף דבר שלענ"ד קשה מאוד להסכים עם טענותיו של הרב הכותב נר"ו, וקשה להקל בזה בלא ראיה ברורה.

אגב אורחא ראיתי במאמרו החשוב של הרה"ג יצחק דביר נר"ו (עמ' 62) שדן ב'חיוב מעשרות מפירות שכל אחד רשאי לקטוף', ובמסקנת דבריו העלה להחמיר לחייבם תרו"מ. והנני להעיר כי בספרי 'באר בשדה'²² העליתי לפטור פירות אלו מתרו"מ. ע"ש. ואינני אלא מראה מקום, כי אין עיתותי לעיין בראיותיו של הרב הכותב נר"ו. עוד רגע אעיר על מאמרה החשוב של הרבנית ד"ר שפרה מישלוב תחי' (עמ' 144) בעניין דיבור נשים בציבור בפני גברים. כי יש לסייע מסקנתה שאין איסור עקרוני בדבר,

18. תוס', חולין יא ע"א.

19. תוס' הרא"ש, נדה ב ע"ב.

20. תוס', חולין י ע"ב ד"ה ודילמא.

21. תוס', כתובות כג ע"א ד"ה תרווייהו.

22. באר בשדה, תרו"מ פ"ג סט"ו.

ממעשה רב של הרבנית אסתר ברזאני ז"ל שהייתה מלמדת תלמידים בישיבה של אביה עוד בחיי אביה ז"ל.²³

תגובה לתגובה / הרב אריה כץ

ישר כח לרב חיים בועז כדורי, שטרח לקרוא את מאמרי ולהגיב עליו. כמדומה שעיקר השגותיו הם בשלושה עניינים עיקריים:

1. לדבריי שיש לעשות ספק ספקא שמא העד הטהור הוא השני, ואז היא טהורה, ואף אם הוא העד הראשון, ואחר כך הייתה הבדיקה הלא טובה, שמא היא נפסלת רק מדרבנן (ובכחאי גוונא אומרים ספק ספקא להקל כמבואר במאמרי שם), יוצא שלמ"ד שדם בבדיקת עד הוא מדרבנן, אישה שעשתה הפסק טהרה וראתה דם טמא בבדיקתה, מן התורה עלה לה הפסק ורק מדרבנן לא עלה לה הפסק.

ובמחילה מכבוד תורתו לא הבנתי את דבריו. כאן לא מדובר שהאישה ראתה דם בבדיקת הפסק הטהרה, שכן על הצד שהבדיקה הראשונה הייתה הטובה, היא כבר עשתה הפסק טהרה טוב לפני כן, ורק עכשיו נפסלה, ויש צד שהפסילה היא רק מדרבנן. ואינו עניין לאישה שכלל לא הייתה לה בדיקת הפסק טהרה טובה. דהיינו כאן אחד משניים: או שהיה הפסק טוב שאחריו לא היה דם, או שהיה הפסק טוב שאחריו היה דם. על הצד הראשון היא טהורה, ועל הצד השני יש ספק אם מה שאינה טהורה (כי הייתה בדיקה שפסלה אותה) הוא מן התורה או רק מדרבנן, וממילא יש כאן ספק ספקא להקל. אבל מי שעשתה רק בדיקה אחת וראתה בה דם, לכולי עלמא אין לה שום הפסק, ואין כאן במה לדון. ולא הבנתי את השגתו זו.

2. גם אם יש ספק ספקא, אין זה מוסכם שאומרים ספק ספקא כנגד חזקת טומאה. הנה מלבד העובדה שלא ברור שיש כאן חזקת טומאה, וכדלהלן, הרב המשיג כתב בעצמו שיש סוברים שאומרים ספק ספקא, והיינו שיש מקום לומר סברה זו, אלא שקשה להסתמך עליה בפני עצמה כיוון שיש חולקים. במאמרי הנ"ל כתבתי בפירוש שאי אפשר להקל על סמך טעם אחד בלבד אלא סמך כל הטעמים יחדיו, שכן על כל טעם בנפרד יש מקום להשיג, ולכן איני מבין את השגתו זו.

3. על הטעם השני שיש לה חזקת היתר השיג הרב כדורי שלא ייתכן להעמיד על חזקה כשאין אנו יודעים מתי היא התחילה. ולא הבנתי השגה זו, שהרי על הצד שהבדיקה השנייה הייתה טובה, אין כאן שום בעיה, ועל הצד שהראשונה הייתה טובה, הרי היא הייתה כבר בחזקת טהרה, ומה אכפת לנו שאין אנו יודעים מתי זה התחיל, אם בכל מקרה זה התחיל. ואינו עניין לדברי התוס' בחולין שחזקה שלא נתבררה שעתה אינה חזקה, ששם מדובר שמעולם לא הייתה ידיעה בעולם שהבהמה אינה טרפה, אבל במקרה שלנו כשעשתה את הבדיקה הטובה כבר נודע שהיא טהורה (רק שהיא לא ידעה להבחין בכך, ואם הייתה יודעת, הייתה יכולה לראות בעצמה), ורק אחר כך נולד הספק איזו מהבדיקות הייתה הבדיקה הראשונה ואיזו השנייה.

23. ראה ויקיפדיה בערכה.



ומה שהשיג שיש סוברים שאין חזקת הטהרה מתחילה עד הלילה, אכן ידעתי שיש חולקים וסוברים כן, ולדעתם אישה שעשתה הפסק טהרה וראתה כתם קודם הלילה, אף שמדובר בכתם שאינו מטמא (כגון שהוא פחות מגריס או נמצא על בגדי צבעונין וכדומה), לא עלה לה הפסק הטהרה. אולם מלבד שדעתי אינה כן (וכן דעתו בעצמו של הרב המשיג), וגם שאלתי כמה מרבתיי ולא נראתה להם סברת המחמירים, גם על זה אענה כפי שעניתי קודם לכן, שעקב העובדה שהטעם להקל אינו מוסכם, יש לצרף כמה טעמים ביחד להקל, ואין להקל על סמך כל טעם בנפרד.

סוף דבר, על משמרתי אעמודה, שבמקרה שבו מתקיימים כל הטעמים להקל שמוניתי במאמרי, יש מקום להקל בדבר.

