

אמונת עתִיךְ

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: "מאי דכתיב 'והיה אמונת
עתִיךְ חסן ישועות חכמה ודעת'?
אמונת - זה סדר זרעים, עתִיךְ - 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 106
שבת תשע"ה

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

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב גבריאל קדוש, הרב אריה כץ, דן מארנץ,
הרב שלמה אישון, הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:
רעיה קמניצקי raayak@neto.net.il

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325
הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית
yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

תשובות קצרות

1. מסחר באופציות בינארי (הרב יואל דומב והרב ארי דבנר) / 17
2. מתי והיכן יש לחתום על 'היתר עסקא' (הרב שלמה אישון) / 19
3. הלוואות חוץ בנקאיות (הרב שלמה אישון) / 19
4. פיצויי פיטורין (הרב אורי סדן) / 19
5. תוכנה אינטרנטית לשיווק (הרב שלמה אישון) / 20
6. העתקת תוכנה (הרב אריאל בראלי) / 22
7. ייעוץ לפני דיון בבית דין (הרב אביעד תפוחי) / 23
8. עקירת עץ שגורם נזק לשכן (הרב אריאל בראלי) / 23
9. אחריות שכן על עקירת עץ מפריע / 24
10. פיצוי על התנהלות חברת תקשורת וזמן המתנה / 24
11. הסעה פרטית / 25
12. שבועת שכיר בימינו / 26
13. הוצאת חומר תורשתי מנפטר לשם זיהוי או לשם הזרעה (הרב ד"ר מרדכי הלפרין) / 28
14. בדיקת זרע בווריקוצלה (הרב ד"ר מרדכי הלפרין) / 29
15. סירוס כלב עם אשכים טמירים (הרב מאיר אורליאן) / 30
16. קוביות בשיניים (הרב אשר שקאני) / 31
17. סירוס כירורגי הפיך של בעלי חיים (הרב דוד אייגנר) / 32
18. סירוס פלפלים (הרב דוד אייגנר) / 33
19. פיקוח ומניעת קטיף פירות שמטה (הרב אברהם סוחובולסקי) / 35
20. גודל של בית לעניין שביעית (הרב יואל פרידמן) / 36
21. עקירת עץ בשביעית והנחתו בעציץ (הרב יואל פרידמן) / 37
22. החזרת עץ שנעקר למקומו (הרב יואל פרידמן) / 38

הארץ ומצוותיה

- 40 דיני קדימה בברכות בפירות שביעית / הרב איתן קופיאצקי
- 45 קדושת שביעית ושבעת המינים (תגובה) / הרב יהודה לוי עמיחי
- 48 דיני קדימה בברכות בפירות שביעית / מכתב מאת הרב דוב ליאור
- 49 שקילת פירות של אוצר בית דין / הרב נתנאל אורבך
- 57 'כיבוש עולי בבל המתמשך' - חלק מארץ ישראל / הרב שלמה רוזנפלד
- מכירת ארבע אמות בארץ ישראל לצורך קיום מצוות השמיטה
- 63 / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 69 תרופות מצמחי בר בשביעית / הרב יעקב אפשטיין
- מדדים מקצועיים ומדעיים לקביעת גודל הפרי ב'אוצר בית דין'
- 75 / אג' מרדכי שומרון

כשרות והלכה

78 השריית ירק עלים במים בשבת / הרב אליקים לבנון

רפואה והלכה

81 בירור אי פוריות - מבוא / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין
90 נסיעת אחות לבית חולים בשבת וחזרתה לביתה / הרב אריה כץ

טכנולוגיה והלכה

95 מכשור הלכטכני לשמיטה / הרב ישראל רוזן

משפט התורה

101 כל ישראל ערבין זה בזה - וגם נשים? / הרב דוד בן זזון
109 הפקרת גינה בבית משותף / הרב אריאל בראלי
113 היתר פניה לערכאות - המשך / הרב הלל גפן
117 חיוב יורשים בצדקה של אביהם / הרב דניאל כ"ץ

כלכלה והלכה

האם יש חשש ריבית בבחירה בין 'דביט' ל'קרדיט' בכרטיסי חיוב
128 / הרב שלמה אישון
135 קניין באמצעות אנשי ההובלה / הרב יעקב הילדסהיים

מקדש והלכה

142 הכנת כד שמן טהור - הנחיות / הרב עזריה אריאל

מידע יישומי

148 מהי שמיטה למהדרין? / הרב משה כץ

פורום 'הותם'

150 דף עמדה בנושא ניסויים בבעלי חיים
152 דף עמדה בנושא מתווה הקיצוץ המוצע בתקציב המדינה
154 דף עמדה בנושא תיירות מרפא

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, noyerbach@gmail.com
הרב מאיר אורליאן, הרב מאיר אורליאן, מכון שלזינגר, רב ביהכ"נ הקהילתי, יד בנימין,
ravshat@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב דוד בן זון, מדרשת לינדנבאום ורב מכינת יונתן, davidorit@bezeqint.net
הרב אריאל בראלי, מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, gabipuah@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב יואל דומב, מכון כת"ר, מרצה בטורו קולג', עורך ספרים תורניים, dojoel@g.jct.ac.il
הרב ארי דבנר, מכון כת"ר, איש עסקים, ari@dobners.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, mswltd@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot@gmail.com
הרב דניאל כ"ץ, מכון משפטי ארץ, katz.da@gmail.com
הרב אליקים לבנון, ראש ישיבת אלון מורה ורב אזורי שומרון
הרב דב ליאור, ראש ישיבת ניר, ורב קרית ארבע חברון
הרב אורי סדן, רב מושב נוב, מכון כת"ר, urisadan@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב איתן קופיאצקי, ekupietzky@gmail.com
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב שלמה רוזנפלד, ראש ישיבת שדמות נריה ורב אזורי בקעת בית שאן,
shlom.ro@gmail.com
אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@zahav.net.il
הרב צבי שורץ, ר"מ ישיבת תורה מציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com
הרב אשר שקאני, מכון שלזינגר, כולל תפארת יהושע, ביתר עילית
הרב אביעד תפוחי, מכון משפט לעם, astapuchi@gmail.com



אורות חג הסוכות בהנחה

הקדמה

ישנם קשרים רבים בין חג הסוכות לבין ימי החנוכה, במשניות, בתלמודים ובמדרשי הלכה ואגדה. במאמר זה שני חלקים: בחלק הראשון נביא את הדימויים והקשרים שבין חנוכה לסוכות במקורות, ובחלק השני ננסה להבין את הקשר הפנימי שבין סוכות לחנוכה.

א. דימויים, השוואות וקשרים בין סוכות לחנוכה

1. זמן הביכורים - מסוכות עד חנוכה

נאמר במשנה (ביכורים פ"א מ"ו): 'מעצרת ועד החג מביא וקורא מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא'. לכאורה, היה ראוי לומר 'מהחג ועד כ"ה בכסלו', כי ימי החנוכה הם רק מזמן בית שני? מכאן מסיק ה'שפת אמת' (לחנוכה תרמ"ד) ששמחת הסוכות נמשכת עד חנוכה.

2. מספר הנרות בחנוכה פוחת והולך - כפרי חג הסוכות

נאמר בגמרא (שבת כא ע"ב)

תנו רבנן: מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין - נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך... טעמא דבית שמאי - כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל - דמעלין בקדש ואין מורידין. בחג הסוכות מקריבים שבעים פרים בסדר יורד: ביום הראשון ארבעה עשר פרים בשני שלושה עשר וכך הלאה. דימוי זה של נרות החנוכה לפרי חג הסוכות היה לכאורה חסר משמעות, לולא הקשר שבין סוכות לחנוכה.

3. פרשות סוכות בתורה, בפרשת המועדים

בספר 'הרוקח' בפתחת הלכות חנוכה (ס"ו רכה), רבי אליעזר מוורמייזא לומד שיש להשוות בין חנוכה לסוכות, מסמיכות פרשת סוכה לפרשת הדלקת הנרות בתורה. ההשוואה ביניהם היא הן בנוגע למספר הימים שלהם והן בנוגע לאמירת ההלל בהם: בפרשת אמור התחיל שבת ורגלים פסח עצרת ראש השנה ויום הכיפורים וסוכות וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל וסמיך ליה ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור רמז לחנוכה - שמן זית זך מן המובחר. ואמר להעלות נר, יערך את הנרות



ללמד לילה ראשונה נר אחת ואחר כך נרות. סמך שמן ונרות לסוכות. מה סוכות ח' ימים אף חנוכה ח' ימים וגומר את ההלל.

4. עשרים אמה בסוכה ובנרות החנוכה

נאמר בגמרא (שבת כב ע"א): 'נר של חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה - פסולה, כסוכה וכמבוי'. ה'תוספות' (שבת שם, ד"ה נר) מקשים: וא"ת הוה ליה למימר ימעט כמו גבי מבוי דאמר התם מבוי דרבנן תני תקנתא וסוכה דאורייתא תני פסולה? (וחנוכה הוא מדרבנן, והיה צריך לומר ימעט ולא פסולה).

על כך מתרצים ה'תוספות': 'איכא למימר דנקט פסולה משום דבעי למימר כסוכה שהיא מן התורה'. תירוץ זה קשה, מדוע נדמה נר חנוכה לסוכה, ונאמר: 'פסולה'? אפשר היה לדמות את נר חנוכה רק למבוי, המשותף ביניהם הוא ששניהם דרבנן, ושוב יכתבו בחנוכה 'ימעט', כמו במבוי. הרב שמואל דוד אונגר הי"ד, בספרו 'נאות דשא' על המועדים¹, מיישב זאת על פי דברי ה'רוקח' (שהובא לעיל). הוא כותב שהתורה כתבה את פרשת הדלקת המנורה סמוך לסוכות שבפרשת המועדים, כדי לקשר את מצוות נר חנוכה לסוכה - ולכן למדו חז"ל את שיעור הגובה של עשרים אמה בהדלקת נר חנוכה מסוכה.

5. נוי סוכה ומעות חנוכה

נאמר בגמרא (שבת כב ע"א):

אמר רב יהודה אמר רב אסי: אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה... בעו מיניה מרבי יהושע בן לוי: מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה? אמר להו: הרי אמרו, אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. אמר רב יוסף: מריה דאברהם! תלי תניא בדלא תניא?! סוכה - תניא, חנוכה - לא תניא...

רב יוסף שאל כיצד תולים את דין מוקצה בסוכה, המפורש בברייתא, בדין מוקצה בחנוכה, שלא נאמר אלא במאמרו של רב אסי בלבד? לכאורה היה צריך להיפך, ללמוד את איסור הרצאת מעות בחנוכה מאיסור השימוש בנוי סוכה! הגמרא במסקנתה מביאה הסבר אחר לאיסור הרצאת מעות ונוי סוכה, ואומרת שהוא נובע מ'ביזוי מצווה'. אך לכאורה מה הייתה ההווא אמינא בדברי ר' יהושע בן לוי שלמד סוכות מחנוכה? חייבים לומר שר' יהושע בן לוי הבין שיש קשר מהותי בין סוכות לחנוכה.

6. 'מהדרין' בחנוכה ו'הדר' בסוכות

ישנו דין 'הידור' בכל המצוות. במסכת שבת (קלג ע"ב) לומדים זאת מן הפסוק 'זה אלי ואנוהו' - וחז"ל למדו: 'התנאה לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה וספר תורה נאה'. רש"י² תולה את הסיבה שלולב היבש פסול למצוות

1. נאות דשא (אונגר), ח"א עמ' קמב.

2. רש"י, סוכה כט ע"ב, ד"ה יבש.



נטילה בכך שאין זה הידור מצווה, הנלמד מ'זה אלי ואנוהו'. אולם ה'תוספות'³ חולקים על רש"י, כי הידור מצווה שנלמד מ'זה אלי ואנוהו', הוא לכתחילה ואינו מעכב, כמו שיש לאגוד את ארבעת המינים משום 'זה אלי ואנוהו', אך אם 'לא אגדו - כשר'. ה'תוספות' מסבירים שסיבת הפסול של לולב יבש הוא שיש 'היקש בין לולב לאתרוג, ובזה האחרון כתוב פרי עץ הדר'. לפי זה יוצא שבסוכות ובחנוכה יש דין מיוחד של הידור, מלבד הדין הכללי של 'זה אלי ואנוהו'. הפסול של לולב היבש נלמד מאתרוג, והוא מיוחד למצוות ארבעת המינים. כאמור, כמו בסוכות גם בחנוכה מצאנו דין מיוחד של הידור. כשה'שלחן ערוך'⁴ מציין את עיקר דין הדלקת נרות בחנוכה, הוא מביא רק את דין 'המהדרין מן המהדרין', וכך נוהגים כל בית ישראל.

7. הלל שלם שמונה ימים - רק בסוכות ובחנוכה

הן בסוכות והן בחנוכה תיקנו לומר הלל שלם במשך שמונה ימים. בזה שונה חג הסוכות אפילו מפסח - שכן בפסח אומרים הלל שלם רק בחג הראשון, ובסוכות - במשך כל חג סוכות ובשמיני עצרת. החג היחיד מלבד סוכות שחוגגים שמונה ימים, ואומרים בהם הלל שלם הוא חנוכה. זאת ועוד, המספר שמונה בחגיגות המשכן אינו שכיח. מצאנו שבעת ימי מילואים בהקמת המשכן, שנים עשר ימי חנוכה המשכן על ידי הנשיאים, וחנוכה בית ראשון בימי שלמה - שבעה ימים בחודש תשרי. אם כן, אין ספק שאת מספר ימי החנוכה למדו ממספר הימים בחג הסוכות.

8. ריבוי אור בסוכות ובחנוכה

בחג החנוכה תיקנו חז"ל להדליק נרות לזכר הנס, שבעת טיהור המקדש מצאו פך שמן והדליקו בו את מנורת המקדש. להלכה מרבים בנרות כמנהג המהדרין מן המהדרין. גם בסוכות מצאנו ריבוי אור, בשמחת בית השואבה. במסכת סוכה (פ"ה מ"ג) נאמר כך: מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם, וארבעה סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפרחי כהונה, ובידיהם כדים של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל. מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן, מהן היו מפקיעין, ובהן היו מדליקין. ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה. חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן. ובגמרא (סוכה נג ע"א) מסופר שהאור היה כה גדול, עד שאישה יכלה לברור חיטים לאור בית השואבה. עוד עובדה מעניינת היא שסוגיית הגמרא (שבת כא ע"א) מתחילה בפתילות ושמונים שמדליקים בשמחת בית השואבה, ועוברת לפתילות ושמונים שמדליקים בהם בחנוכה.

3. תוספות, סוכה שם, ד"ה לולב יבש.

4. שו"ע, או"ח סי' תרעא סעי' ב.



9. סוכות וחנוכה - סיום והתחלה של 'תקופה' חדשה

התורה מכנה את חג הסוכות 'וחג האסיף תקופת השנה' (שמות לד, כב), כי ביום זה נגמרת תקופה ומתחילה תקופה חדשה. ובגמרא בסנהדרין (יג ע"א) נחלקו האם כל החג צריך להיות בתקופה החדשה (תקופת תשרי) או מספיק שרק היום האחרון של סוכות יחול בתקופה החדשה. גם חנוכה הוא חג שפותח תקופה חדשה, את תקופת טבת. המאפיין את סיום תקופת תשרי, הקודמת לתקופת טבת, הוא שהאור בו פוחת והולך. גם אור השמש פוחת, שכן הימים מתקצרים והלילות מתארכים, וגם אור הירח מתמעט מאמצע חודש כסלו עד ראש חודש טבת, ומשם מתחיל האור לעלות.

במדרש (ב"ר פר' כב) נדרש הפסוק 'ויהי מקץ ימים', שנאמר אחרי שקורבן הבל התקבל וקורבן קין נדחה. מהו 'מקץ ימים', ומתי הרג קין את הבל? בכך נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע: לפי רבי אליעזר, שאמר בתשרי נברא העולם - חי הבל מסוכות ועד חנוכה, ו**בחנוכה נהרג**. לפי רבי יהושע, שאמר בניסן נברא העולם - חי הבל מפסח ועד עצרת ו**בעצרת נהרג**. הרב כשר בספרו 'תורה שלמה'⁵ מסביר מהיכן קבע המדרש את זמן חנוכה ועצרת, ותולה זאת בביטוי 'מקץ ימים', שמשמעו **בסוף תקופה**. בחנוכה מסתיים הסתיו ונכנס החורף (לר' אליעזר), ובעצרת מסתיים האביב ומתחיל הקיץ (לר' יהושע). מכאן אנו למדים שחנוכה מציין תחילת תקופה חדשה. המקור הקדום לייחודם של ימי תקופת טבת, ולקביעתם לימים טובים, הוא בגמרא (ע"ז ח ע"א):

אמר רב חנן בר רבא: קלנדא - ח' ימים אחר תקופה, סטרנורא - ח' ימים לפני תקופה. ת"ר: לפי שראה אדם הראשון יום שמתמעט והולך, אמר: אוי לי, שמא בשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי וחוזר לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, עמד וישב ח' ימים בתענית, כיון שראה תקופת טבת וראה יום שמאריך והולך, אמר: מנהגו של עולם הוא, הלך ועשה **שמונה ימים טובים, לשנה האחרת** עשאן לאלו ולאלו ימים טובים, הוא **קבעם** לשם שמים, והם קבעום לשם עבודת כוכבים.

בנוגע לחג החנוכה נאמר בגמרא (שבת כא ע"ב), שפך השמן שהספיק ליום אחד, נעשה בו נס והדליקו בו שמונה ימים ועל כן - 'לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה'. אי אפשר להתעלם מן הביטויים המשותפים לחג הקדמון ולחנוכה: 'קבעו', 'שמונה ימים', 'לשנה אחרת', 'ימים טובים'. מכאן אנו למדים שחנוכה הוא בעצם חידוש החג הקדמון, הפותח 'תקופה חדשה', וניכר בכך שהיום מאריך והולך.

מכל מה שהובא לעיל עולה שיש קשר בין סוכות וחנוכה: בסמיכות פרשיות בתורה, בהבאת ביכורים, באורך החג, בהידור מיוחד, בריבוי האור, בגובה הראוי לקיום המצווה, בטעם מספר הנרות ובציון תקופה חדשה.

5. תורה שלמה לרב כשר, בראשית ד ג אות כז.



ב. הנוכה בימי השמונאי - חג סוכות שנדחה

נשאלת השאלה מהיכן נובע הקשר בין חג הסוכות לחג החנוכה, ומה הרעיון העמוק שמסתתר בהשוואת חגים אלו זה לזה?

בספר מכבים ב (פרק י, ו-ז) נאמר:

ויחוגו את שמונת הימים בשמחה **כחג הסוכות** בזכרם את רעותם לפני זמן מה

בחג הסוכות בהרים ובמערות כחיות השדה. על כן בענפי עץ עבות ובענפי הדר

ובכפות תמרים בידיהם הודו לאשר הצליח בידם לטהר את המקדש על מכונו.

בזמן המכבים חגגו חנוכה שמונה ימים, משום שלא חגגו סוכות באותה שנה, והיו מנועים מכך בשל חילול המקדש וכיבושו על ידי היוונים. בשנה הראשונה חגגו את חג החנוכה עם ארבעת המינים, ולדורות קבעו להדליק נרות לזכר הנס. 'ערוך השלחן'⁶ מביא את המקור הזה מספר מכבים, בתור תשובה לשאלת ה'בית יוסף' מדוע חוגגים שמונה ימים ולא שבעה. באותה שנה לא חגגו את חג הסוכות, ולזיכרון זה עשו שמונה ימי חנוכה במקום שמונת ימי חג הסוכות של השנה ההיא. בני השמונאי ראו בנס שהשמן דלק שמונה ימים הסכמה מן השמים לקביעה זו של חנוכה שמונה ימים. אולם פרשנים רבים אינם מסתפקים בקשר בין חנוכת החשמונאים לסוכות בתור הסיבה היחידה לקביעת החנוכה. כי ייתכן שקביעת חג החנוכה בכ"ה בכסלו לא נבעה בגלל סוכות שבוטל, אלא יש סיבה עצמית שבגינה קבעו יום זה לחנוכת המזבח. ואכן בספר מכבים א (פרק ד, נד) נאמר:

וישכימו בבוקר בחמשה ועשרים לחודש התשיעי הוא חודש כסלו בשמונה

וארבעים ומאה שנה, ויקריבו קרבן על פי התורה על מזבח העולה החדש אשר

עשו. בעת וביום אשר טימאוהו הגויים בעצם היום ההוא נחנך בשירים ונבלים

ובכינורות ובמצילתיים, ויעשו את חנוכת המזבח ימים שמונה

ועוד נאמר (מכבים א פרק י, ה):

וביום אשר טומא המקדש בידי נכרים ביום ההוא היה טיהור המקדש בעשרים

וחמישי בחודש ההוא הוא כסלו.

לפי מקור זה חנוכה נקבע ביום שטימאו היוונים את המקדש, ושבו טיהרוהו בני

חשמונאי.

ג. חנוכה - הגיגת סיום עונת האסיף שהתחילה בסוכות

הרב יואל בן נון⁷ שואל אודות תאריך כ"ד בכסלו שבו יוסד ההיכל, שמוזכר בספר חגי (ב, יח): 'מיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יוסד היכל ה'". השאלה היא: מה ראו

6. ערוה"ש, או"ח סי' תרע סעי' ה.

7. הרב יואל בן נון, 'יום ייסוד היכל ה'', מגדים יב (תשרי תשנ"א), עמ' 49-97.



לקבוע את יום ייסוד ההיכל דווקא בכ"ד בכסלו? לדעתו, יום זה הוא סיום השנה החקלאית של האחרון בשבעת המינים. חג הסוכות נקרא חג האסיף, כי בו מסתיימת העונה החקלאית של הגורן והיקב. **כ"ד בכסלו הוא סוף עונת מסיק הזיתים.** בכ"ה בכסלו למחרת סיום המסיק חגגו את ייסוד ההיכל, כי יום זה הוא חג אסיף הזיתים. השנה החקלאית שעברה הייתה כולה שנה מקוללת של יבול דל מאוד, וחגי הנביא ראה בכך עונש מן השמים על התעצלות העם בבניין בית המקדש ושקיעתם בענייניהם הפרטיים, וכך נאמר (חגי א, ט-יא):

...ואתם רצים איש לביתו על כן עליכם כלאו שמים מטל והארץ כלאה יבולה ואקרא חרב על הארץ ועל ההרים ועל הדגן ועל התירוש ועל היצהר ועל אשר תוציא האדמה...

חגי מנבא שמיום זה (כ"ה בכסלו), עם התעוררות העם להמשך הבניין, יחל מעגל מבורך של שנת יבול הביכורים הבאה. לכן גם אחרי שנחרב הבית, נשאר יום זה יום חג. לא בגלל ייסוד הבית, כי הרי אחרי החורבן לא היה לייסודו משמעות, אלא בגלל סיום העונה החקלאית. יום זה צוין על ידי הדלקת שמן זית שמונה ימים. **כמו שהג סוכות מציין את אסיף ביכורי הדגן והתירוש, בחגיגה של שמונה ימים, כך גם חנוכה מציין את אסיף הזיתים,** ולכן חגגו שמונה ימים. לפי זה המחלוקת במשנה (ביכורים פ"א מ"ו) אם עד חנוכה מביא ואינו קורא או שמא מביא וקורא, נובעת מן השאלה האם הבאה בתאריך זה היא לכתחילה או בדיעבד: האחד סובר שהבאה זו, אחרי אסיף רוב הביכורים מסוכות עד חנוכה, היא לכתחילה - כי עדיין לא נאסף הזית. אם כן יש בכך שמחת אסיף כמו בסוכות, ומביא וקורא. האחר סובר שהבאה זו אינה אלא בדיעבד. כי אסיף הסוכות של רוב שבעת המינים יש בו שמחה, אך אסיף הזית בלבד אין בו שמחה רבה כל כך, ולכן מביא ביכורים ואינו קורא.

ד. סוכות וחנוכה - חגי המשכן והמקדש

בניית המשכן התחילה בסוכות והסתיימה בכ"ה בכסלו. לפי חשבוננו של הגר"א בפירושו ל'שיר השירים' (א, ד), הציווי לבנות את המשכן נאמר למחרת יום הכיפורים. בט"ו בתשרי התחילו לבנות את המשכן, ואז חזרו ענני כבוד שנסתלקו עם חטא העגל, ולכן אנו עושים סוכות בט"ו בתשרי בשל ענני הכבוד שחזרו. סיומה של מלאכת המשכן הייתה בכ"ה בכסלו. וכן נאמר במדרש (ילקוט שמעוני מלכים רמז קפד): 'א"ר חנינא בכ"ה בכסלו נגמרה מלאכת המשכן ועשהו מקופל עד אחד בניסן'. מכאן שחנוכת המשכן ושמונת ימי המילואים היו צריכים להתחיל בכ"ה בכסלו בשנה הראשונה לציאת מצרים, ולהימשך שמונה ימים, אולם הם נדחו לחודש ניסן. בהמשך המדרש נאמר: ומעתה הפסיד כסלו שנגמרה בו המלאכה. אמר הקב"ה עלי לשלם! מה שילם לו הקב"ה? חנוכת חשמונאים.



גם 'ערוך השלחן'⁸ מביא שחנוכה הוא לזכר מלאכת המשכן שנגמרה בכ"ה בכסלו, ונחגג שמונה ימים, כמו בחנוכת המשכן, שהיו שבעת ימי המילואים וביום השמיני היה גמר התחלת העבודה במשכן. ולפי זה השמחה על חגיגת חנוכת המזבח בימי החשמונאים היא על חנוכת המקדש. כמו שנאמר במכבים (ב פרק א, כא-כב):
יש את נפשנו לחוג את יום חנוכת המזבח בכ"ה לחודש כסלו לא חדלנו להודיע אתכם לחוג אותו עמנו וחגותם אותו כימי חג הסוכות.
לא את חג הסוכות הנדחה באותה שנה חגגו, אלא את חנוכת המקדש, כ'חג סוכות' של בניית המשכן.

בעל ה'שם משמואל'⁹ מסביר שאלמלא חטא העגל, היה נבנה המשכן בסוכות. חשבוננו הוא כי ציווי המשכן היה אמור להיות ב"ז בתמוז, ואחר שבעים ושניים יום, בא' בתשרי, אמורה הייתה להתחיל חנוכת הנשיאים. גמר החנוכה היה חל ב"ב בתשרי, ואחר שלושה ימים שהיו הולכים, כפי שהלכו מחורב עד קדש ברנע - היו מגיעים לארץ ישראל בט"ו בתשרי. מסיים ה'שם משמואל': 'ותיכף היה יורד להם המקדש מהשמים בחג סוכות'. לפי חשבון זה היו אמורים שמונת ימי המילואים לחול בחג הסוכות, חצי שנה לאחר יציאת מצרים. הרב זולדן¹⁰ מסביר שהחשמונאים ביקשו להשיב את שתי הדחיות למקומן ולחברן יחד: דחיית חנוכת המשכן מכ"ד בכסלו לחודש ניסן, ודחיית חנוכת המשכן שהייתה אמורה להיות בסוכות, אילולא חטאו בעגל. במעשיהם, חיברו בני חשמונאי את דורם אל אבותיהם הקודמים, וחגגו בכ"ה בכסלו במשך שמונה ימים את חנוכת המקדש והמשכן עם לולבים, כמו בסוכות, כמו שראוי היה בעת יציאתם ממצרים.

1. חנוכת מקדש שלמה - בסוכות

במלכים א (ח, סה-סו) נאמר:

ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום. ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו.

ובדברי הימים ב (ז, ח-י) כתוב:

ויעש שלמה את החג בעת ההיא שבעת ימים וכל ישראל עמו קהל גדול מאד מלבוא חמת עד נחל מצרים. ויעשו ביום השמיני עצרת כי חנכת המזבח עשו שבעת ימים והחג שבעת ימים. וביום עשרים ושלושה לחדש השביעי שלח את העם לאהליהם שמחים וטובי לב על הטובה אשר עשה ה' לדוד ולשלמה ולישראל עמו.

8. ערה"ש, או"ח סי' תרע סעי' ד.

9. שם משמואל, מועדים סוכות תרע"ד ע"מ קנ.

10. הרב יהודה זולדן, מועדי יהודה וישראל, עמ' 207-216.



כלומר חנוכת המקדש התחילה שבעה ימים לפני סוכות, והשמחה המשיכה לתוך החג, עד שמיני עצרת. ולפי זה לא צמו ביום כיפורים באותה שנה, בשל אכילת השלמים בחגיגת חנוכת המקדש. ונסלח להם על כך, כפי שמובא בגמרא (שבת ל ע"א):
והיינו דכתיב ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו... על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו - שמחלו לו על אותו עוון, ולישראל עמו - דאחיל להו עוון דיום הכפורים.

2. כ"ה בכסלו - שתי חנוכות בבית שני

ר' יעקב עמדין¹¹ אומר שחג החנוכה בימי החשמונאים נקבע לזכר חנוכת הבית בימי שיבת ציון. חגי הנביא מעורר את העם לבנות את בית ה', ומוכיח אותם על שהם ספונים בבתיהם בעוד הבית חרב: 'שימו נא לבבכם מן היום ומעלה **מיום עשרים וארבעה לתשיעי למן היום אשר יוסד היכל ה'** שימו לבבכם'. לפי זה מסיק ה'מור וקציעה' שלמחרת יום כ"ה בכסלו 'אשר יוסד היכל ה'', חנכוהו בהדלקת המנורה ובהקרבת קרבנות. ר' יעקב עמדין מסיים: 'וטעם חנוכה נראה לי דבר חדש בעז"ה וזה נכון מאוד שלא שיערוהו הקדמונים', שכאמור חג החנוכה נקבע בכ"ה בכסלו, לזכר חנוכת הבית בימי שיבת ציון. הרב קלמן בר¹² מוצא דברי ר' יעקב עמדין דחוקים, שכן החשמונאים נתנו את השם חנוכה על אשר אירע כמאתיים שנה קודם לכן, בחנוכת בית שני. והוא מחדש, שבתחילת ימי בית שני לא שרתה שכינה, ורק בימי החשמונאים חזרה מלכות לישראל וגם חזרה השכינה לשרות. לדבריו, בחנוכה חגגו את חנוכת היכל ה', אבל לא לזכר חנוכת ההיכל בימי שיבת ציון, כדעת ר' יעקב עמדין, אלא על חנוכת הבית וחזרת השכינה בימי חשמונאים. לכן תיקנו זאת על ידי הדלקת נרות המנורה, המסמלים את השראת השכינה בישראל. גם מדברי ה'שפת אמת'¹³ עולה שחנוכת המקדש בימי החשמונאים הייתה עיקר חנוכת בית שני, משום שרק אז זכו לעצמאות מדינית. וכך הוא כותב:

בבית שני שהיו תחת האומות לא היה יכול להתגלות ההתחדשות כראוי ולכן בעת ביטול מלכות יוון הרשעה נתגלה להם ההתחדשות כראוי כאילו אז היה חנוכת בית שני ממש וכן נראה מנבואת זכריה דמנורה של חשמונאי היה היסוד של בניין בית שני והגם היה זמן רב אח"כ עם כל זה היה מעשה זה עיקר חנוכת בית שני.

4. חג החנוכה - 'אם כל החנוכות'

אם נצרף את כל האמור לעיל, נלמד שבכ"ה בכסלו בימיהם חיברו החשמונאים את כל החנוכות הקודמות לחנוכה אחת: את חנוכת המשכן שהייתה ראויה להיות בכ"ה בכסלו; את שמונת ימי חג הסוכות, שהיו ראויים להיות ימי המילואים במשכן לולא חטאו בעגל;

11. מור וקציעה, סי' תרע.

12. הרב קלמן בר, 'מאי חנוכה', מעשה רקם, עמ' 183.

13. שפת אמת, פרשת מקץ (תרמ"א).



את חנוכת בית ראשון שהייתה עד שמיני עצרת, בכך שעשו חג שמונה ימים, כמספר ימי סוכות, וגם תיקנו את הקלקול שהיה ביום הכיפורים בימי שלמה - ולכן שמונה ימים ולא ארבעה עשר; את יום ייסוד היכל ה' בתחילת בית שני בכ"ד כסלו, וחנוכתו בכ"ה בכסלו - שבתחילה היה בצמצום ובלי השראת שכינה, ועתה חגגו את חנוכת הבית מתוך עצמאות מדינית. החשמונאים חיברו את חג החנוכה לסוכות בכך שבשנה ראשונה חגגו את החנוכה עם ארבעת המינים, כדי לרמוז על חנוכת הבית בימי שלמה. אך מאז ואילך נקבע חג חנוכה בהדלקת נרות, כפי שניבא זכריה בנבואת המנורה, המרמזת לחנוכה בימי המכבים, שהיא עיקר בית שני.

ה. יהס חנוכה וסוכות כיחס הלבנה והחמה

ה'שפת אמת' מסביר שנתחדשו שלושה חגים על ידי חכמים, כנגד שלושה חגים של תורה שבכתב. חנוכה הוא כנגד סוכות. ההארה של חג הסוכות על האומה היא אשר חידשה את חג החנוכה. הארה זו של סוכות שממנה חידשו חכמים את חנוכה היא כדמיון חמה ולבנה. וכך כותב ה'שפת אמת' (חנוכה תרמ"א):

חנוכה ופורים הם הארות מרגלים רק הג' רגלים המפורשים בתורה הם תורה שבכתב ויש נגד זה ג"כ רגלים מתורה שבע"פ והם אורות המקבלים כדמיון אור הלבנה שהיא מאור החמה כידוע. כן ע"י כוחן של בני" בקבלתם היו"ט כראוי נשאר מכל יו"ט רשימה בכנס"י ובכח זה הוציאה כנגדן רגלים אחרים וחנוכה הארה מחג הסוכות ופורים מחג השבועות ומחג הפסח מקוים אנו להיות עוד כמ"ש כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות.

ו. סוכות - תורה שבכתב וחנוכה - תורה שבעל פה

1. הארון והמנורה

בדברי ה'שפת אמת' ישנו רובד נוסף של חיבור בין סוכות לחנוכה, וזו לשונו: 'שלוש הרגלים המפורשים בתורה הם תורה שבכתב, והרגלים מדרבנן הם תורה שבע"פ'. חג השבועות בתור חג תורה שבכתב ופורים בתור חג של תורה שבעל פה - עולים מתוך המדרש (תנחומא, פ' נח). את התורה שבכתב קיבלו ברצון בשבועות, ואת התורה שבעל פה קיבלו ברצון בפורים. גם סוכות וחנוכה הם שני החלקים של התורה. סוכות - מלבד היותו חג שכתוב במפורש בתורה שבכתב, יש בו מדרגה של תורה שבכתב במהותו. סוכות הוא חג של השראת שכינה ושל ענני כבוד. לפי דברי הנצי"ב מוולוז'ין¹⁴ ההבדל שבין הארון למנורה הוא שהארון מסמל את התורה שבכתב והמנורה את כוח הפלפול של התורה שבעל פה. לכן חנוכת בית ראשון בסוכות הייתה מסביב להכנסת הארון לקדש הקדשים. אך בבית שני, שרבו ישיבות והעמידו תלמידים חנכו את הבית על ידי

14. העמק דבר, שמות כז כ.



המנורה, בחנוכה שמסמלת את תורה שבעל פה. לכן ראה הנביא זכריה מנורת זהב בחזונו, סמל לסיום בניין בית שני, ולכן נס חנוכה בבית שני בימי החשמונאים נעשה דווקא במנורה.

2. חנוכה - חג של תורה שבעל פה במחשבת החסידות

הרב ישראל דנדרוביץ¹⁵ מעמיק בדברי ה'שפת אמת'¹⁶ אודות הנאמר בגמרא (שבת כא ע"ב) 'תלי תניא בדלא תניא, סוכה תניא חנוכה לא תניא', המחברים בין חג החנוכה לחג הסוכות. הוא מסביר שנרמז שסוכות הוא בגדר תורה שבכתב - 'תניא', ואילו חנוכה הוא בגדר תורה שבע"פ - 'דלא תניא'. כידוע, יש השפעה הדדית בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. תורה שבעל פה היא גילוי של תורה שבכתב. ולכן בגמרא שם, יכול רבי יהושע בן לוי ללמוד את דיני סוכה מנר חנוכה. הביטוי 'מריה דאברהם' אינו ביטוי של תמיהה אלא ביטוי של ניהותא.

אפשר להוסיף שחנוכה הוא נס שאינו ניתן להיכתב, לעומת פורים - שניתן להיכתב (יומא כט עא). ואולי רמז נוסף לחנוכה בתור חג התורה שבעל פה יש בכך שרבי יהודה הנשיא לא ערך משנה למסכת חנוכה, והלכותיה לא נכתבו במשנה והן נשארו רק ללימוד בעל פה.

ה'שפת אמת'¹⁷ מסביר את הפיוט 'מעוז צור'. נאמר שם: 'בני בינה ימי שמונה' - בינה - הבינו דבר מתוך דבר, לאמור הבינו את הרבדים הפנימיים של חג החנוכה מתוך חג הסוכות; וזו לשון ה'שפת אמת':

הבינו דבר מתוך דבר וקבעו שמונה ימים מתוך ההבנה שעומק נס החנוכה קשור הוא לימי הסוכות ואם הסוכות משתרע על פני שמונה ימים בדין הוא שאף ימי החנוכה יהיו כן.

כך מסביר ה'שפת אמת' את הפסוק (תהילים קיח): 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח' - סוכות הוא החג של עבותים (ענף עץ עבות), ואילו חנוכה ופורים הם קרנות המזבח: 'כי קרניים הם ענפים שיוצאים מגוף הרגל והם הארות המתפשטים מן התורה', וצריכים לחבר ולאסור (מלשון חיבור) את הסוכות לחנוכה ואת התורה שבכתב לתורה שבעל פה.

3. שני יסודות בתורה שבעל פה - במצוות נר חנוכה

נאמר בגמרא (שבת כג ע"א) בקשר לברכת הדלקת נר חנוכה:

מאי מברך? מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו להדליק נר של חנוכה. והיכן ציונו? רב אויא אמר: מלא תסור. רב נחמיה אמר: שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך.

15. 'מן החג ועד חנוכה - הקשר בין חג החנוכה לחג הסוכות באספקלריית רבותינו חידושי הרי"מ והשפת אמת', קונטרס היכל הבעש"ט - מאסף למשנת החסידות, גיליון א שנה ז (כה, כסלו תשס"ט), עמ' סא-פד.

16. שפת אמת, ליקוטים חנוכה, ד"ה בגמ' בעי מיניה.

17. שפת אמת, תרמ"ב, ד"ה בני בינה.



שני יסודות האלו הם שני עמודים של תורה שבעל פה: הראשון הוא חכמי התורה והסנהדרין, שמדבריהם אין לסור. השני הוא מנהג ומסורת אבות מקדושתם של כלל ישראל. לכן אפשר לומר 'וציונו', כי התורה שבעל פה נובעת מציווי הבורא עצמו. למותר לציין שבחנוכה יש שלוש מצוות מתוך שבע שהן מצוות מדרבנן - קריאת הלל, הדלקת נר חנוכה וברכות.

4. מלחמות החשמונאים - הופעה של חיי תורה שבעל פה

אולם לא רק עצם לימוד התורה שבעל פה ותקנת מצוות דרבנן מציינים את חנוכה בתור חג תורה שבעל פה אלא גם העצמאות המדינית שזכו בה בימי החשמונאים שייכת למדרגת תורה שבעל פה. כל המציאות של הרחבת החיים של כלל ישראל בארץ ישראל, מבטאת את תכונת 'תורה שבעל פה' של האומה. הרב חן חלמיש¹⁸ מסביר את דברי הרב קוק זצ"ל (אורות התורה פ"א סעי' ב): 'תורה שבעל פה מונחת בעצם אופייה של האומה'. לא רק לימוד פרטי התורה בלבד הם 'התורה שבעל פה', אלא החיים הישראליים במלוא ממשותם הם גילויים חיים של תכונת 'תורה שבעל פה' של ישראל. וכך כותב הרב קוק:

וצריכה ארץ ישראל להיות בנויה וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם, מקדש ומלכות, כהונה ונבואה, שופטים ושוטרים וכל תכסיסיהם, אז חיה היא תורה שבעל פה בכל זיו תפארתה.

לכן בעל הניסים' שבחנוכה אנו מזכירים את כל המדרגות השייכות לתורה שבעל פה ולכלל ישראל: ניצחון רבים ביד מעטים, זדים ביד עוסקי תורתך וגיבורים ביד חלשים. גבורתם של בני חשמונאי במלחמותיהם וטהרת המקדש הם החזרת התורה וישראל למרום עוזם, ממי שרצו להשכיח תורה ולבטל כוחם של ישראל וסדריו הלאומיים. ניצחון החשמונאים במלחמה וחזרת המלכות הם החזרת כוח של תורה שבעל פה במילואה. זו באה לידי ביטוי בטהרת המקדש, בהגברת התורה וכאמור, בתיקון עצמאות ישראל והחזרת סדר חייהם הלאומיים. לכך זכינו בימי חשמונאים בימים ההם, ולכך אנו הולכים וזוכים בימינו בזמן הזה.



18. הרב חן חלמיש, 'חנוכה - תורה שבעל פה וגבורת הכלל', בתוך 'מיכאל לימינך' (תשס"ו) עמ' 33-54.

תשובות קצרות



1. מסחר באופציות בינארי (הרב יואל דומב והרב ארי דבנר)
שאלה | מה צריך לבדוק לפני כניסה למסחר באופציות בינאריות? האם יש לשאול את etrader אם יש להם 'היתר עסקא'? האם המסחר ב- etrader הינו מותר או אף כשר למהדרין לכתחילה?

תשובה | עקרונית, אין במסחר באופציות איסור ריבית, ולכן מבחינה זאת אין צורך שיהיה לחברה 'היתר עסקא'; אם כי כדאי שיהיה לה 'היתר עסקא' עבור פעולות פיננסיות אחרות שהיא מבצעת. אולם יש בעייתיות גדולה במסחר באופציות בינאריות, לא מבחינת איסור ריבית אלא משום שיש בזה חשש גזל, משום שהדבר נחשב כ'אסמכתא'.¹ גביית הכסף מהמתחייב בהתחייבות המוגדרת 'אסמכתא' - אסורה על פי ההלכה.

מדוע נחשב המסחר באופציות בינאריות כ'אסמכתא'?
 אין בעצם המבנה של אופציות בינאריות מרמה או דבר פסול יותר מכל נגזרים פיננסיים אחרים, כמו אופציות רגילות על מדדים וסחורות. בכל נגזרים אלו יש אלמנט של מינוף ומורכבות, שמגדילים את הסיכון הכרוך בהם. יש גם תועלת כלכלית בקיום מוצרים פיננסיים אלו, כמו לצורך גידור סיכונים, או מינוף לקרנות גידור מקצועיות. ולכן שוק מסחר בהם לגיטימי ונצרך, כמו הצורך בשוק המניות לגייס הון לחברות. בכל שוק כזה יש מתווכים, משווקים וכדומה, שמרוויחים מהמסחר בהם, למרות שאין להם שום צורך עצמי במוצרים אלו. אין בעסקת קנייה של מוצרים אלו בעיה של 'אסמכתא', למרות שקנו רק חוזה שאפשר להרוויח ואפשר להפסיד, גם אם לפי הסטטיסטיקה התוצאות הם רנדומליות. לעומת זאת, יש שוק הקזינו, שבו מציעים לאנשים את היכולת להמר. זה מה שנקרא בלשון המשנה 'משחק בקוביא', סוג של משחק המלווה בהימור. זה לא נחשב סוג של השתדלות להשיג פרנסה אלא משחק לבידור. ואכן, מי שפרנסתו בזה, לאמור הנכנס לקזינו וכן בעל הקזינו, אינו עוסק ב'יישובו של עולם', והחכמים פסלו אותו לעדות. מי שעושה זאת באקראי מבין שאין כאן השתדלות לפרנסה, והוא מוכן להפסיד

1. 'אסמכתא' הוא מושג הלכתי שמשמעותו התחייבות מותנית שאדם מקבל על עצמו - כאשר קיימת הנחה שהמתחייב לא גמר בדעתו לבצע את ההתחייבות.

סכום מסוים לחשבון הבית לצורך בידור, לצורך התקווה וההתרגשות שבקבלת פרס בהפתעה.

חברות פורקס ואחרים שמציעים זירת מסחר לציבור הרחב באופציות בינאריות, משתמשים בכפל לשון שיש בו פסול וסיכון. מצד אחד, הם מדברים על השקעה, ומציעים אופציות על נכסים סחירים אשר נהוגים בהם השקעה ומסחר מקצועי. הם גם מציעים שיטות, נתונים וקורסים, כאילו יש כאן איזה מקצוע והגיון. אם היו משווקים את אותם מוצרים כמשחקים, בילוי והימורים, רובם ככולם של קהל יעד שלהם לא היה מגלה שום עניין בכך. מצד שני, המודל העסקי של זירות מסחר הוא מודל של קזינו, ומעודדים את האנשים לבוא לקזינו עם כמה שיותר כסף ועם חלומות כמה שיותר גדולים, כדי שיפסידו הכול לחשבון הבית. אם הלקוחות שלהם היו יודעים על הסטטיסטיקה ושיטת הקזינו שלהם, לא היו משקיעים כלל - או בגלל שאין להם עניין בהימורים או שעדיף להם להמר בצורת בידור עם משחקים וכו'. לפני כשנה, הוגשה תביעה ייצוגית מטעם לקוחות שנפלו קורבן לזירות מסחר אלו והפסידו הרבה כסף מהר מאוד. הם גילו רק אחר כך שלא טעו רק בבחירת ההימורים שביצעו, אלא שטעו בעצם ההחלטה להשקיע במשחק הימורים אשר תוצאותיו היו ידועות מראש למציעי המסחר. גם הכנסת מצויה בעיצומו של תהליך חקיקת חוק שנועד להגביל את זירות המסחר, בגלל הדאגה לקורבנות הרבים שהתמוטטו כלכלית בגלל מזימות אלו.

בסוגיית 'משחק בקוביא' (סנהדרין כה ע"ב), פסלו חכמים את המשחקים בקוביא לעדות, משום שהמפסידים אין להם גמירות דעת אמיתית להפסיד את כספם, ולכן נחשבים הזוכים באמצעות משחק זה כגזלנים. לדעת רב ששת, דבר זה אינו נחשב 'אסמכתא', וכך אמנם פסק הרמ"א² משום שאנשים מוכנים להקנות את כספם למנצח במשחק מעצם ההנאה של משחק ההימור עצמו; וכפי שכתב רבנו תם (תוס', סנהדרין שם, ד"ה כל):

משום דכיוון דשנים הם כל אחד מקני לחבריה מגו דאי מרווח בעי איהו למקני בההיא הנאה גמר ומקני לחבריה.

לפי זה מותר להמר אם ברור שבכל הימור מוכנים להסתכן בהפסד כדי להרוויח על חשבון השני. מהמשך הגמרא רואים שכאשר הצדדים יודעים שאין כאן הימור מוחלט, למשל כאשר צד אחד חושב שיש לו שיטה מדעית לנצח ועל סמך זה הוא משחק, זה נחשב 'אסמכתא', משום שלא היתה ספיקא בידו' (רש"י). הוא לא עשה את זה בתורת הימור, השיטה שלו התגלתה כשגויה והוא לא היה מוכן להפסיד משום כך. גם במקרה של מסחר באופציות בינאריות, הלקוח לא חשב כלל להמר על כספו כמהמר רגיל, אלא להשקיע אותו באופן מחושב. בעלי זירת המסחר הטעו אותו לחשוב שיש כאן השקעה ממש ולא הימור, ועל פי שכל וידע - אפשר לנצח ולהרוויח בהשקעתו, ככל השקעה אחרת. אך למעשה אין מדובר כלל בהשקעה אלא בהימור, ולכן ברור שבמקרה זה הדבר ייחשב 'אסמכתא' גם לדעת הרמ"א.

2. רמ"א, חו"מ סי' רז סעי' ב.



2. מתי והיכן יש לחתום על 'היתר עסקא' (הרב שלמה אישון)

שאלה | חברת הגז שלחה חשבון גז ובו סכום לתשלום וריבית. החשבון מהחברה נשלח במועד הרגיל שלו (לא היה איחור בתשלום). סכום הריבית היה שלוש אגורות (פחות משווה פרוטה בעת התשלום). א. האם קיים איסור ריבית בריבית של פחות משווה פרוטה? ב. האם יש צורך לחתום 'היתר עסקא' עם כל חברות הטלפון, החשמל, הגז, המים, או עם העירייה שאני מקבל ממנה שירותים? ג. כיצד 'היתר עסקא' עם בנקים וחברות אשראי תופס, אם הלקוח עצמו לא חתם על ההיתר?

תשובה | א. ב'שלחן ערוך'³ נפסק כי יש איסור ריבית גם בפחות משווה פרוטה, אך אינו יוצא בדיונים - כלומר לא ניתן לתבוע זאת בבית הדין.

ב. אין צורך לחתום עם החברות הללו על 'היתר עסקא' נפרד, ודי בכך שהם חתמו על 'היתר עסקא' כללי, שמחייב כל מי שמקבל מהם אשראי או נותן להם אשראי.

ג. ההיתר תופס משום שכל לקוח עובד עם הבנק על דעת התקנון של הבנק, והיות שהיתר העסקא הוא חלק מהתקנון - הוא מחייב את כל מי שהבנק מתעסק עמו.

ד. נציין שלדעת הרב אלישיב, אדם אינו עובר על איסור ריבית כאשר גובים ממנו ריבית בעל כורחו - וכסף זה נחשב לגזלה בידו של הגובה.

3. הלוואות חוץ בנקאיות (הרב שלמה אישון)

שאלה | לאחרונה הושק אתר חדש ושמו 'בלנדר', להלוואות חברתיות. אני מעוניין לדעת האם מותר לקחת ולתת הלוואות דרך חברה זו, שהיא חברה חוץ בנקאית? התקשרתי לחברה כדי לברר אם יש להם 'היתר עסקא', והם לא ידעו על מה אני מדבר.

תשובה | אתר 'בלנדר' הוא בעצם מתווך בין מלווים ללווים, שהם כולם אנשים פרטיים. היות שמדובר באנשים פרטיים ולא בבנקים או בתאגידים אחרים, איסור הריבית הוא חמור הרבה יותר. המלווה שם בלא 'היתר עסקא' עלול לעבור על כמה איסורי תורה, וכן הלווה. ועל כן יש להיזהר מאוד שלא ללוות ולהלוות דרך האתר כל עוד אין לו 'היתר עסקא'. יש להדגיש ש'היתר עסקא' שם צריך לכלול את כל המלווים, ולא את אתר 'בלנדר' בלבד, שכאמור הוא אינו המלווה אלא רק המתווך.

4. פיצויי פיטורין (הרב אורי סדן)

שאלה | מוסד חינוכי שהיה בבעלות פרטית הועבר למשרד החינוך. האם יש חובה הלכתית לשלם לעובד פיצויים עבור שנות העבודה? לטענת המוסד הם לא פיטרו את העובד, ולעומת זאת העובד לא יקבל פיצוי ממשרד החינוך עבור שנות עבודתו ברשת הפרטית.

תשובה | חוק פיצויי פיטורין התקבל על ידי כל בתי הדין וגדולי ישראל בתור חוק מחייב מבחינה הלכתית. כך נכתב בשו"ת 'מנחת יצחק'⁴ באחד מפסקי הדין שלו, דקדק בית

3. שו"ע, י"ד סי' קסא סעי' א.

4. מנחת יצחק, ח"ו סי' קסז.

הדין בירושלים⁵ בלשון החוק כדי לחשב את שיעור הפיצויים. הרב שטרנבוך⁶ קובע כי יש לקבל את חוק פיצויי הפיטורין ככתבו וכלשונו:

בפיצויי פיטורין שיעקר חיובם אינו מדין תורה אלא מצד מנהג המדינה וקי"ל שכירות פועלים הכל כמנהג המדינה, היינו דוקא מה שכתוב במפורש בחוק כהסדר לפיצויים, והשוכר את הפועל שניהם מקבלים על עצמם את מנהג המדינה.

בלשון החוק מפורש כי שינוי מעביד אינו משפיע על זכאותו של העובד לפיצויי פיטורין על כל תקופת עבודתו באותו מקום עבודה, וכך מפורש בסעיף הראשון לחוק: מי שעבד שנה אחת ברציפות אצל מעביד אחד או במקום עבודה אחד ופוטר, זכאי לקבל ממעבידו שפיטרו פיצויי-פיטורים.

זוהי משמעותו הפשוטה של החוק וכך מנהג בתי המשפט לפרשו.⁷ עקרון זה נקרא 'עקרון רצף הזכויות' והוא מנהג פשוט המחייב גם על פי ההלכה. בנוגע לשאלה האם עצם המעבר של מקום העבודה מידיים פרטיות לידיים ציבוריות הוא עילה לקבלת פיצויי פיטורין, הדבר אינו מפורש בחוק, וממילא יהיה נתון לפרשנות של בית הדין (גם בתי המשפט מתחבטים בשאלה זו, ומכריעים בה לפי שיקול דעתם בכל מקרה לגופו). לעניות דעתי, התנאים של משרד החינוך בדרך כלל טובים יותר (לאורך זמן), ולכן עצם העברת הבעלות אינה 'הרעה מוחשית בתנאי העבודה' שהובילה להתפטרות המזכה בפיצויי פיטורין. אולם בהחלט ייתכן כי בחינה של המקרה לגופו עשויה להוביל למסקנה שונה. למעשה, יש לדרוש ממשרד החינוך את שמירת זכויותך, המחויבת על פי ההלכה וכן על פי החוק. אם משרד החינוך יסרב לכך, יש לפעול באמצעים משפטיים. אם אכן יתברר כי מסיבה זו או אחרת רצף הזכויות ייפגע, מסתבר כי תהיה שמורה לעובד הזכות להתפטר ולקבל פיצויי פיטורין, שכן אין הרעת תנאים גדולה יותר מאיבוד זכויות עבודה של שנים.

5. תוכנה אינטרנטית לשיווק (הרב שלמה אישון)

שאלה | אנו מייצרים תוכנות אינטרנטיות ומוכרים אותן לסוכנים שישווקו אותן לחנויות תמורת סכום חודשי מבעלי החנויות. הרעיון הוא שהסוכנים יוכלו לפתוח לעצמם עסק פרטי של שיווק התוכנות מהבית. המוצרים שלנו עולים בין 1000 ₪ ל- 4000 ₪, תשלום חד פעמי, וכל חודש אנחנו מציעים מוצר חדש. בדרך כלל כל סוכן קונה עד שלוש תוכנות. אנחנו גם מאפשרים לקונים שלנו לקבל את הכסף שלהם חזרה לאחר חודש, אם הם רואים שהמקצוע הזה אינו מתאים להם. שיטת המכירה שלנו היא באמצעות וובינר (כמו שיעור חי באינטרנט), שבבת אחת משתתפים בו אלף איש. בדרך כלל מתוכם מאה ושמונים איש (18%) קונים את המוצר שאנחנו מסבירים עליו. אנחנו מסבירים לאנשים

5. פס"ד ירושלים, דיני ממונות ובירורי יהדות ג עמוד קצא.

6. שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה ס' שסג.

7. ראה ד"מ 2481/02 טלי שני נ' רנ"ר החברה לפיתוח גנים בע"מ.



בשיעור שצריך להשקיע מאמץ כדי להצליח, וזה לא פשוט 'לחיצה על כפתור ומקבלים מיליונים'. הבעיה היא שרק כ- 10% מהקונים שלנו מרוויחים כסף מהמוצר שהם קונים. שאלתי היא האם מותר לנו למכור תוכנות אלו? התשובה שאמרו לי בעלי החברה היא שהמוצר עובד טוב, אבל הבעיה היא שאנשים מתעצלים ואינם משקיעים את הזמן והמאמץ הדרוש כדי להשיג לקוחות, ולכן זו לא הבעיה שלנו.

תשובה | ה'מוצר' שאתם מוכרים לסוכנים אינו התוכנה עצמה (שהרי הסוכנים רוכשים אותה כדי למכור אותה) אלא הזכות למכור את התוכנה. יש אפוא לדון האם 'מוצר' זה נחשב 'מוצר' שיש בו פגם שעל המוכר לגלות אודותיו לקונה. ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רכח סעי' ו) נפסק:

אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. אף אם הוא עובד כוכבים, לא ימכור לו בשר נבילה בחזקת שחוטה.

והוסיף הסמ"ע (לשו"ע שם, ס"ק ז):

אע"פ שאין בו אונאת ממון מ"מ היה לו להודיעו, והוא דומה לגניבת דעת דאסור אע"פ שאין בו חסרון ממון.

גם בנידון דידן, ברור שהסוכנים שפונים אל החברה כדי לרכוש את המוצר עושים זאת על דעת כך שקיים סיכוי סביר שיצליחו למכור ולהרוויח, וברור שאילו היו יודעים שרק 10% מהם ירוויחו - לא היו נכנסים לעסק הזה. מכאן שיש חובה להודיע מראש ללקוחות שהם לוקחים סיכון של 90% בערך, שלא יצליחו למכור, ואם לא הודיעו להם - הרי זו גניבת דעת. לא סביר לטעון שאין במוצר כל פגם, והעובדה שרק 10% מהסוכנים מרוויחים נובעת מעצלנות של 90% מהם. העובדה שרק 10% מרוויחים מעידה שהמדובר במוצר שיש בו חיסרון אובייקטיבי, שעל המוכר לחשוף בפני הקונה. יש להדגיש שחיסרון אין פירושו בהכרח שהתוכנה איננה תקינה. יכולים להיות חסרונות אחרים (למשל עלות גבוהה יחסית לתועלת), שגורמים לכך שאובייקטיבית, היכולת להרוויח משיווק התוכנה נמוכה בהרבה מן המקובל במסחר. כאמור, על החברה לחשוף לפני הסוכנים חסרונות אלה, שכן יש סיכוי סביר שאילו הסוכנים היו יודעים אודותיהם, לא היו נכנסים לעסק. אמנם ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים. לדעת ה'אגרות משה'⁸ אין המוכר מחוייב לגלות כל זמן שהלוקח אינו שואל כשצריך לשאול, ואילו לדעת ה'דברי יוסף'⁹ 'על המוכר להודיע ולא על הקונה לשאול'. אלא שגם לדעת ה'אגרות משה', אף שאין על המוכר חובה לגלות מראש כל זמן שהקונה איננו שואל, עליו לאפשר לקונה לשאול. ואם אכן שאל - על המוכר להציג לפניו את הנתונים המלאים. אם כן יש לבדוק האם בחברה שבה אתה עובד מתנהלים הדברים באופן זה.

8. אגרות משה, יו"ד ח"א סי' לא.

9. דברי יוסף, יו"ד סי' ט.



6. העתקת תוכנה (הרב אריאל בראלי)

שאלה | האם מותר להשתמש ללא תשלום בתוכנת אדריכלות מקצועית באמצעות רשת האינטרנט?

תשובה | נקודת המוצא ההלכתית היא שיש לשמור על זכויות יוצרים ואסור להעתיק תוכנות או סרטים¹⁰. אכן ישנה דעה שהאיסור חל רק **בהעתקה ישירה** אך הורדה ממרשתת האינטרנט מותרת¹¹. טעם הדבר הוא שהיוצר מודע לכך שאינו יכול למנוע העתקות, ולכן הוא מתיימש מראש. אך רבים מהפוסקים חולקים על כך, וסוברים שהורדה מן האינטרנט אסורה¹² (אלא אם כן היוצר עצמו העלה את היצירה לרשת, כלומר הוא עצמו הפקיר אותה לכול¹³). נראה שהסבר לכך הוא שאף על פי שיש רבים המעתיקים ואינם שומרים על זכויות יוצרים, אין בכך די כדי לגרום לייאוש הבעלים. הרי יש אנשים שרוכשים את היצירה אף על פי שבאפשרותם להוריד אותה בחינם. וכלפיהם ודאי שאין ייאוש, ולהכנסה הצפויה הזו הבעלים כן מחכה. ניתן לדמות זאת לאבדה בעיר שרובה גויים, שבדרך כלל הבעלים מתיימשים מן האבדה והיא שייכת למוצא. למרות זאת כתב הרמ"א¹⁴ שאם מדובר על ספרי קודש, הבעלים אינו מתיימש מהם, כי ספרים אלו אינם מעניינים את הגויים. כך גם בתוכנה ברשת: יש עשרות אלפי אנשים שלא ישלמו עבורה ויעתיקו אותה באיסור, כמו שלא ישיבו אבדה בעיר שרובה גויים. אולם בשונה מאבדה, גם לאחר ההעתיקות אלו, החפץ אינו כלה והתוכנה תמיד קיימת; והיוצר מצפה מכל גולש לשלם על השימוש (ויש שאכן משלמים), בדיוק כמו שהמאבד ספרי קודש בעיר שרובה גויים אינו מתיימש.

לסיכום, יש לאסור¹⁵ הורדת תוכנות מהרשת בחינם.

10. ראו באריכות בספר עמק המשפט, זכויות יוצרים פרק ד. ובשו"ת יביע אומר, ח"ז חו"מ סי' ט' לדינא פשט המנהג לאסור הן מדינא דמלכותא והן על פי גזרת והסכמת המחברים.

11. הרב ליאור דימה זאת להיתר של אבדה שנשטפה על ידי זוטו של ים, שו"ת משפטי ארץ, תשע"א עמ' 262.

12. שם.

13. כפי שהתירו להקליט שיר המושמע ברדיו (פד"ר ירושלים כרך ו עמ' פג, בשם הרב עובדיה יוסף).

14. רמ"א, חו"מ סי' רנט סעי' ג.

15. אם מדובר על שירים או סרטים שהמשתמש לא היה קונה אותם, יש יותר מקום להקל, כי ממילא אין הפסד ליוצר (ציץ אליעזר, חלק יח סי' פ), ואז ניתן לצרף את הדעה שהפגיעה בזכויות יוצרים אסורה רק מטעם 'יורד לאומנות חברו' ולא מצד גזל (עמק המשפט, שם עמ' תקצ).

**7. ייעוץ לפני דיון בבית דין** (הרב אביעד תפוחי)

שאלה | מה הם הדברים שמותר לייעץ לבעל דין לפני הדיון בבית הדין, והאם יש מגבלות הלכתיות בנוגע לייעוץ לו?

תשובה | נאמר במשנה באבות (פ"א, מ"ח) 'אל תעש עצמך כעורכי הדיינים'. יש לדון להלכה בשני עניינים: א. על איזה סוגי טענות דיברה המשנה. ב. האם האיסור חל רק על הדיין או על כל אדם.

א. כתב השו"ע (ח"מ, סי' יז סעי' ט):

ראה הדיין זכות לאחד מהם, ובעל דין מבקש לאמרו ואינו יודע לחבר הדברים, או שראוהו מצטער להציל עצמו בטענות אמת, ומפני החימה והכעס נסתלקה ממנו, או נשתבש מפני הסכלות, הרי זה מותר לסעדו ולהבינו תחלת הדבר, משום פתח פיך לאלם וצריך להתיישב בדבר זה הרבה כדי שלא יהיה כעורכי הדיינים.

אסור להציע לבעל דין **טענות חדשות** שלא חשב אודותם, אבל מותר לסייע לו לסדר את הטענות שהתחיל לטעון בעצמו.

ב. דעת הש"ך¹⁶ שהאיסור לסייע לבעל דין נאמר רק בנוגע לדיין, אך לאדם אחר מותר לסייע לו. אבל האחרונים¹⁷ חלקו עליו, והוכיחו שהאיסור להיות 'כעורכי הדיינים' נאמר גם בנוגע לאדם אחר. וכן הלכה. אך לדין זה יש יוצא מן הכלל. הגמרא¹⁸ אומרת שכלפי קרוב משפחה, יש מצווה לייעץ לו, שנאמר 'ומבשרך אל תתעלם', ולכן מותר לקרובו של בעל הדין לסייע לבעל דין לטעון את טענותיו¹⁹.

לסיכום, מותר לעזור לבעל הדין להביע ולבסס את מה שכבר טען אך לא להציע לו טענות חדשות, אלא אם כן הוא קרוב משפחה.

8. עקירת עץ שגורם נזק לשכן (הרב אריאל בראלי)

שאלה | לשכני יש עץ המשיר הרבה ענפים ופרחים אדומים לחצרי. הדבר גורם הרבה טרחה וגם נזק, כגון כתמים לבגדים התלויים על חבל הכביסה. נראה שאין פיתרון אלא לקצוץ את העץ. האם אפשר לחייב את השכן לעקור אותו?

תשובה | כלל חשוב בהלכות שכנים שעל הניזק להרחיק את עצמו, כי 'זה נוטע בתוך שלו וזה חופר בתוך שלו' (בבא בתרא כה ע"ב). לאור זאת, אי אפשר להכריח את בעל האילן לקוץ את אילנו. המשנה מחדשת שיש מקרים שמותר לניזק לקצוץ את ענפיו של המזיק. גם אז, ישנה זכות לניזק לקצוץ, אך המזיק אינו חייב לדאוג לכך²⁰. וכן נפסק ב'שלחן ערוך'²¹ שאם אילן חברו נוטה לתוך שדהו, מותר לקוצצו עד הגובה שבו יוכל לחרוש ללא הפרעה. וכתבו הפוסקים שכך הדין באילן הנוטה לחצר ומפריע לחדירת אור

16. ש"ך, חו"מ סי' סו ס"ק פב.

17. ב"ח, חו"מ סי' יז; שער משפט שם סי' יז ס"ק ה. וכן הכריע ב'הלכה פסוקה' סי' יז.

18. כתובות פה ע"ב.

19. אדם חשוב יש לו להימנע מזה, שכן אחרים ילמדו ממנו ויסייעו גם למי שאינו קרוב משפחה.

20. בנין ציון, ח"א סי' סא; חלקת יעקב, חו"מ סי' י.

21. שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' כו.

או אוויר, שמותר לקוצצו בגובה שבו לא יפריע לאור או לאוויר לחדור.²² אך אם יוכח שהנזק קבוע ואינו נסבל, אזי הדין ישתנה עד כדי אפשרות לחייב את המזיק לקצוץ את האילן.²³



9. אחריות שכן על עקירת עץ מפריע

שאלה | אני גרה בבניין משותף בקומה שלישית. השכן בקומת הקרקע נטע עצים בחצרו לפני כמה שנים, ואחד העצים מגיע כיום לתוך חלונות ביתי. העצים הם מטרד קבוע, הם חוסמים את חדירת האוויר והאור וכן מביאים יתושים ושאר מעופפים. בעל העצים טוען שהעצים מנעימים לו ומצלים על חצרו, ואף על פי כן הוא מוכן להרשות לי לגזום את העץ על חשבוני. שאלתי היא מי אמור לממן הוצאה זו?

תשובה | אם יש אילן המזיק את השכן, מותר לניזק לקצוץ את האילן, אך ההוצאות עליו, היות ועל הניזק להרחיק עצמו. וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (ח"מ סי' קנה סעי' כו, כח):

מי שהיה אילן חברו נוטה לתוך שדהו, קוצץ... את כל הנוטה עד שיהיה שקול כנגד המצר... ראובן יש לו תאנה והנוף (פי' חלק האילן שעל הארץ היינו נופו של אילן) נוטה על עלייתו של לוי ומעכבו מלהטיח גגו, יכול לוי לקוץ הנוף המעכבו. יש לציין שאם מדובר בעץ פרי, יש למעט בקציצה עד כמה שאפשר, ועדיף לעשותה על ידי גוי, היות ויש בזה חשש איסור וחשש סכנה.²⁴

10. פיצוי על התנהלות חברת תקשורת וזמן המתנה

שאלה | אני רוצה לתבוע פיצוי ממוני על זמן המתנה ארוך לנציג שירות, זמן המתנה ארוך לטכנאי, יחס בלתי הולם וחוסר מקצועיות. לא נגרם לי נזק ממוני אלא עצבנות ועגמת נפש. האם מותר לי לתבוע פיצוי במקרה כזה?

תשובה | ההלכה מחייבת עובד לעבוד בהגינות, ולהשתדל לעשות את המיטב עבור מעסיקו.²⁵ גם העוסקים במקח וממכר ראוי שינהגו כראוי מול לקוחותיהם.²⁶ לגבי שאלתך האם ניתן לדרוש פיצוי על יחס לא נעים, הרי נראה שמבחינת דיני נזיקין או דיני מקח וממכר, אין מקור לחייב בתשלום על דברים אלו, שאינם נזק של ממש.²⁷ מובן

22. פתחי חושן, נזיקין פרק יג הערה צא.

23. שו"ת הרשב"א, ח"ז סי' תקי; אילן המזיק את הבית מותר לקוצו על פי סוגיית הגמרא, בבא בתרא כו ע"א: 'זיל קוץ' וכן 'למחר אייתי ליה מקורייהו'. ואם מאפיל על ביתו יכול לחייבו לקצוץ, ע"י פתחי תשובה, חו"מ סי' קנד ס"ק יא.

24. ראה פתחי תשובה, חו"מ סי' קנד ס"ק יא; ושו"ת חלקת יעקב, חו"מ סי' י.

25. ראה שו"ע, חו"מ סי' שלז סעי' כ וע"י בט"ז שם.

26. ראה באריכות בשו"ת משפטי עוזיאל, חו"מ סי' מב.

27. כאמור, אין בהלכה פיצוי על עוגמת נפש כשלעצמה. אך מצאנו חיוב על בושת וכד' (עי' שו"ע, חו"מ סי' תכ סעי' לח). כמו"כ נכתב בספר חסידים, סי' תקצח, שכאשר בא לפצות את הנגזל, כדי לצאת ידי



שאם נגרם נזק כגון הפסד כספי מכוח העיכוב או זמן עבודה הארוך וכדומה, יש מקום לדון על פיצוי מדין חיוב לצאת ידי שמים. במקום שבו הציבור מתאגד ומתקן תקנות לטובת הקונים, וקונס את המתרשלים בטיפול בהם, יש לכך תוקף גם על פי ההלכה. על כן אם היה חוק המחייב פיצוי, היה מקום לחייב על כך.²⁸

11. הסעה פרטית

שאלה | אני נוסע ברכבי למקום לימודי בכולל, ולוקח איתי ברכב אברכים שמשלמים תשלום חודשי קבוע, אפילו אם אינם באים. א. כאשר הם אינם באים ואני לוקח מישהו אחר בתשלום, האם עליי להחזיר להם את דמי הנסיעה? ב. האם הם יכולים לשלוח מישהו אחר במקומם בעל כורחי ולגבות ממנו כסף, והאם מותר להם לגבות כסף רב יותר ממה שהם משלמים לי?

תשובה | א. בשכירות נהג רכב יש שני חלקים: שכירות הרכב ושכירות הנהג. ראשית נבחן מה דין כל אחד מהם בנפרד, ואז נבחן מה הדין כששניהם מצטרפים יחדיו.²⁹ לגבי שכירות בית, רמ"א³⁰ מכריע שאם המשכיר השכיר לאחר את הבית בזמן שהשוכר לא היה בו, עליו לנכות את הכסף מדמי השכירות. סמ"ע³¹ מחלק שאם השוכר הקדים לשלם לו מראש, אינו מנכה לו, ויש שחלקו עלי³². יש לציין שבבית יש סברה מיוחדת להתיר למשכיר להשכירו לאחר, שכן הבית מתקלקל בלא דירין. במקרה של מיטלטלין, לא ברור שלמשכיר יש היתר כלל להשכיר לאחרים. לגבי שכירות פועל - מי ששכר פועל לזמן, ובזמן הפנוי שלו הפועל עבד עבור מישהו אחר, במקרים שהדבר מותר, השכר של הפועל, ויש לנכות הוצאות שנדרשו לכך ממה ששילם המעסיק הראשון ולהשיב לו.³³ נמצא שיש הבדל בין שכירות פועל - שהשכר לפועל, לבין שכירות בית - שהשכר לשוכר, אלא אם כן הקדים שכרו. שכירות נהג ושכירות רכב יחדיו - יש לבחון האם להפריד בין שכירות הפועל לשכירות הרכב, והפוסקים נחלקו בכך לעניין השוכר עגלון עם סוס. לדעת 'תרומת הדשן'³⁴ המובאת ברמ"א³⁵, יש להעריך בנפרד את שני החלקים. לדעת 'מחנה אפרים'³⁶ ו'קצות החושן'³⁷ שכירות הפועל - הנהג - היא העיקרית, והחפץ - הרכב - נמשך אחריה, ומחילים את דין שכירות פועל גם על הרכב.

שמים צריך גם לפצות אותו על הצער שנגרם לו. דומה לכך מצאנו שבמסגרת פשרה, כאשר יש דין ודברים בין שני צדדים, אפשר לחייב גם על עוגמת נפש (עי' הרב יועזר אריאל, תחומין יד, עמ' 152; הרב שלמה חיים שאנן, שורת הדין ו, עמ' קעד).

28. להרחבה בשאלת תוקפם של חוקי המדינה ראה: <http://www.dintora.org/files/Emda03LowInIsrael.pdf>

29. מובן שבמקרה שיש חוזה, ובחווה יש סעיפים הדנים במקרים כאלה, החוזה הוא הקובע.

30. רמ"א, חו"מ סי' שטז סעי' א.

31. סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק ג; ועיין פתחי תשובה, לשו"ע שם ס"ק ב.

32. קצות החושן, ס"ק ב; ונתיבות המשפט, ס"ק ב.

33. ראה פתחי חושן, שכירות פרק ז סעי' יג ובהערה.

34. שו"ת תרומת הדשן, ח"א סי' שיח.

35. שו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' לג.

36. מחנה אפרים, הל' גזילה סי' יא.

בשו"ת 'אגרות משה'³⁸ נכתב בנוגע למקרה של רכב שכור, שהעלו נוסע אחר בתשלום במקום נוסעים שכבר שילמו וירדו. הוא מסתפק למי שייכים דמי השכירות, ומכריע לפשר ולחלק בין המשכיר לשוכר. אמנם במקרה שבו הוא עוסק, היה מדובר ברכב שכור שלא היה נהג מטעם החברה ברכב. במקרה דנן מדובר ברכב שיש בו גם נהג שעובד. למעשה, נראה להוסיף את המחלוקת בנושא זה בתור שיקול לפשר ולחלק את התשלום, ויש מקום להפחית חלק נוסף מחלקו של השוכר עקב המחלוקת הזו, ולתת רק שלישי לשוכר. אמנם היות והדבר שנוי במחלוקת, אין חובה לפצות את השוכר, שכן 'המוציא מחברו עליו הראיה'.

ב. במקרה שהשוכר רוצה להשכיר את החפץ השכור, הכלל הוא שאין השוכר רשאי להשכיר מיטלטלין,³⁹ ובפרט שכאן גם יש שכירות פועל. על כן לכאורה נראה שאין מקום לכך כלל. אמנם בדבר שעומד לשכירות ודרך להסיע בו כל מי שמוכן לנסוע, כותב הרשב"א⁴⁰ שהשוכר רשאי להשכיר. לפי זה, אם אין טענה מיוחדת כנגד הנוסע החדש, נראה שמצד השימוש ברכב היו הנוסעים רשאים להשכיר לאחרים במקומם. אמנם לגבי הנהג, בוודאי שהנוסעים אינם יכולים להשכירו לאחר, וכפי שכבר ציינו, יש שיגדירו את הרכב כחלק משכירות הפועל. לאחר כתיבת התשובה התייעצנו עם אחד מגדולי הדיינים, והוא השיב שלדעתו הרווח הולך לאברכים השוכרים, וכן הם יכולים להעמיד נוסע אחר במקומם. ואיננו יודעים להלום את דבריו עם המקורות דלעיל.

12. שבועת שכיר בימינו

אישה שכרה שתי עוזרות בית ושילמה להן את שכרן מידי שבוע במזומן. שבוע אחד לא היה לה כסף מזומן, והיא סיכמה איתן שתשלם בשבוע הבא עבור פעמיים. בשבוע שלאחר מכן זוכרת בעלת הבית היטב שהיא הוציאה כסף מארנקה ושילמה אותו לעוזרות הבית כפי שסוכם, ולא השתמשה בו לדברים אחרים. שתי העוזרות טוענות שהחוב לא נמחק מהפנקס שבו הן רושמות את החובות, ולכן היא חייבת את הסכום, ולא שילמה להן. כאמור בעלת הבית טוענת ששילמה את החוב. היא מבהירה גם שאינה סומכת על דבריהן, מכיוון שבזמן העסקתן היו חפצים שנשברו תוך כדי הניקיון, אך הן לא דיווחו על כך והעלימו ממנה זאת. היא גם חושבת שהן לא נמצאות בכל שעות העבודה שהן סיכמו איתה עליהן. אין עדים על שכירות העוזרות, אבל דבר שכירתן ידוע ומוכר. בהנחה ששני הצדדים אינם מוכנים להגיע לפשרה:

א. האם נוהגים כיום דין שבועת שכיר, שנשבע ונוטל שכרו? האם הדין של שבועת שכיר שונה בין שכיר גבר לשכירה אישה?

37. קצות החושן, סי' שלג ס"ק ב.

38. שו"ת אגרות משה, חו"מ חלק א סי' עד.

39. שו"ע, חו"מ סי' שז סעי' ד.

40. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף קמה.



ב. נדמה לי שכיום לא מקובל להשביע, מפאת חלישות הדורות⁴¹ - ואם כן, האם הדין עדיין תקף גם ללא השבועה, ויכול השכיר ליטול שכרו מבעל הבית?
 ג. האם עצם העובדה שמבחינת בעלת הבית יש ריעותא באמון בינה לבין העוזרות - מלמדת על כך שאינן דוברות אמת (מעין 'שכיר חשוד')?
 ד. מהו הפיתרון המוצע למחלוקות מסוג זה כשהצדדים מתבצרים בעמדתם? (כדאי לקחת בחשבון את הסיכון של הפסקת העסקתן של העוזרות אם אמנם תידרש בעלת הבית לשלם את הסכום שהן דורשות).

ה. האם חל איסור 'בל תלין' בעצם דחיית התשלום לשבוע הבא, אף שהתשלום נדחה בהסכמת העוזרות, או שמא הסכמתן מועילה לבטל את האיסור? במקרה שמדובר בשכיר קטן - (כדוגמת שמרטפית):

א. האם דיני 'שבועת שכיר' חלים גם על שכיר קטן? (שהרי לכאורה אין פה את הסברה של 'כדי חייו', אך אולי יש את סברת הגמרא ש'בעל הבית טרוד בפועליו', על אף שמדובר בפועל אחד, ואולי סברא זו לא שייכת כלל כיום?) דעת הרמב"ם היא ששבועת שכיר היא רק אם שכרו בעדים, ואם כן האם לעניין זה הורי הקטין נחשבים עדים לשכירות זו של ילדם?

ב. האם חל איסור 'בל תלין' אם לא ישלמו לקטן באותו היום אלא ביום למחרת וכדומה?⁴²

תשובה | שאלת חכם חצי תשובה, וכבר ציין השואל למקורות רבים בנושא. ונלך בעקבות הקוצרים, על פי דברים הנהוגים בבתי הדין לממונות.

א. בשבועת שכיר אין הבדל בין שכיר לשכירה.⁴³ אלא שאין היום דיני שבועות וחרמות כלל בבתי הדין. נזכיר שני תנאים לקיומה של שבועת שכיר (אף שאינה נוהגת, יש לה משמעות כדהלן לעניין פשרה): 1. שיש שני עדים כשרים המעידים על השכירות והעבודה.⁴⁴ 2. שהעובד תבע סמוך לזמן התשלום.⁴⁵ אשר על כן יש אפשר מן הדין, וכפשרה הקרובה לדין, במקום שבו יש דין שבועה, על פי שיקול דעת הדיין ולפי הנסיבות ואומדנות מוכיחות.⁴⁶

אין שום משמעות לחשדות לא מבוססים. כדי לפסול אדם בשבועה צריך עדויות כשרות בבית דין.⁴⁷ ישנן שיטות שניתן להביא בחשבון את הרישום של השכיר (או חנווני),⁴⁸ אך במקרה דנן לא נראה שניתן לסמוך על כך, שכן לא הוחזק הפנקס כמהימן.⁴⁹

41. וכפי שביאר באריכות הרב נתן חי בקובץ משפטי ארץ, ח"ב עמ' 459, והובא בספרו של הרב ניר אביב, ביכורי אביב, עמ' 37.

42. כך נוקט לכאורה החפץ חיים בספרו אהבת חסד, ח"א פרק ט סעי' י.

43. בבא קמא טו ע"א: "השווה הכתוב אישה לאיש לכל דינין שבתורה".

44. שו"ע, חו"מ סי' פט סעי' ג.

45. שם.

46. לעקרונות הפשרה במחויבי שבועה, עי' שו"ת דברי מלכיאל, ח"ב סי' קלג; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' ה; אגרות משה, חו"מ ח"א סי' לב (בסוף); שו"ת תרשיש שהם, ח"ב סי' ע"א ע"ב.

47. שו"ע, חו"מ סי' צב סעי' ה.

ב. בשיקול דעת של פשרה הקרובה לדין הבאה במקום שבועה, אין מקום לשיקולים כגון 'כיצד הם יעבדו בהמשך', אלא רק שיקולים הנוגעים לעצם התביעה וצדקתה. יש סוג אחר של פשרה, הבאה מרצונם של הצדדים ובהסכמתם, כדי לפייס ביניהם, ואז ייתכן שזהו שיקול בעל משמעות. ואף על פי כן לענ"ד אין להפריז בחששות כגון אלו, ויש להתמקד בגופו של עניין.⁵⁰

ג. אם העובד מסכים לדחייה, אין איסור 'בל תלין' בדחיית התשלום לו.⁵¹
ד. קטן אינו בר שבועה.⁵²

ה. לגבי 'בל תלין' מכריעים הפוסקים שגם בקטן יש 'בל תלין' כפי שצינת⁵³. ואדרבא לגבי ילדים וילדות שעובדים, יש להקפיד שלא לאחר את שכרם מתוך זלזול בעבודה שלהם.



מכון שלזינגר

13. הוצאת חומר תורשתי מנפטר לשם זיהוי או לשם הזרעה (הרב ד"ר מרדכי הלפרין)
שאלה | האם מותר להוציא מנפטר או נפטרת חומר תורשתי לזיהוי חלל, לקביעת אבהות או לתרומת זרע?

תשובה |

א. נטילת זרע או ביצית מן הנפטרים

אם הייתה הסכמה מפורשת מן הנפטר או הנפטרת בעודם בחיים - מותר ליטול מהם תאי רבייה. בלא הסכמה מפורשת מנפטרת, אסור להוציא מגופה תאי ביצית. מנפטר שאין לו צאצאים, לדעת הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א יש מקום להתיר גם בלי הסכמתו המפורשת.⁵⁴ אך אם כבר יש לנפטר צאצאים, אזי אסור ליטול זרע מגופתו בלא הסכמתו בעודו בחיים.

48. עיי' ערוך השולחן, חו"מ סי' צא סעי' ז-ח; שו"ת ברכות שמים, ח"ג סי' כב. ועיי' גם בספר משפטיך ליעקב, ח"ב סי' ה אות א, ובספר חבל נחלתו, ח"ג סי' מז.
49. עיי' במקורות הנ"ל, ועיי' הרב יעקב הכהן יהונתן, אור תורה, (תשסא) מעמ' תרסז ואילך.
50. מקורות לסעיף זה והרחבה במהותה של פשרה הארכנו בנייר עמדה של המכון המצוי באתר 'דין תורה', וגם נדפס בקובץ שערי צדק, חלק י.
51. שו"ע, חו"מ סי' שלט סעי' י.
52. שו"ע, חו"מ סי' צו סעי' ה, ואף שכתב הרמב"ם, הל' שכירות פי"א ה"ו, שהקטן נשבע ונוטל, והסכים עמו המגיד משנה, להלכה אין פוסקים כמותו, וראה בראב"ד על אתר ובכסף משנה ועוד.
53. ראה גם פתחי חושן, הל' שכירות פרק ט סעיף י.
54. ראה תשובת הגר"נ גולדברג, בספר אסיא יג עמ' 211, ובספרי 'רפואה מציאות והלכה' סימן כז, פרק ג.

**ב. הוצאת חומר תורשתי מועט לצורכי זיהוי**

בדרך כלל כמות החומר הביולוגי הנדרש לזיהוי גנטי (לדוגמא דם, ליחה מחלל הפה או חתיכה זעירה של רקמה - אין כלל צורך להשתמש לשם כך בתאי זרע) היא קטנה מאוד, ולכן אין בנטיילתה משום ניוול, ומותר לעשות זאת. במקרים הנדירים שבהם צריך לקחת קצת יותר מכמות מינימאלית, יש לדון בכל מקרה לגופו (ברוב המקרים יש חזקה שהנפטר היה רוצה שהזיהוי ייעשה. כך למשל לצורך היתר עגונות וכדומה).

ג. הוצאת חומר תורשתי מנפטר לקביעת אבהות

משמע מדברי הפוסקים שמותר לקחת מן המת דגימה מרקמות המכילות חומר גנטי, כמצוין בסעיף ב', לשם קביעת אבהות. ראו עוד במאמרי 'דיני יוחסין, יבום וירושה בנולד מזרע קפוא שהופשר לאחר מות אביו'.⁵⁵

14. בדיקת זרע בווריקוצלה (הרב ד"ר מרדכי הלפרין)

שאלה | אני רופא צבאי, ומדי פעם מקבל חיילים עם וריקוצלה. יש המלצה מאורולוג לעשות להם בדיקת זרע, עקב סיכוי לבעיות בפוריות, וכך לקבל החלטה על הטיפול. האם מותר לעשות בדיקות זרע? אם כן, האם יש צורה מותרת או מקום מיוחד שיש לבצע בהם את הבדיקה?

תשובה | א. ראשית יש לשאול האם הבדיקה באמת חשובה מבחינה רפואית. ראה מאמר של ד"ר אלחנן בראון וד"ר דוד ויס, 'השפעת דליות האשך (Varicocele) בגיל הבגרות על פוריות עתידית - בעיה סבוכה ובלתי פתורה'.⁵⁶

ב. לגבי שאלת ההיתר לעשות את הבדיקה, בהנחה שהיא אכן חיונית, ראה מאמרו של הרב דייכובסקי, 'פוריות ותפקוד זוגי - עילה לגט וטיפולים לפני נישואין'.⁵⁷ אך יש לדעת כי חלק מההיתרים שם שנויים במחלוקת. ראה מה שכתבתי בספר הכינוס הבינלאומי לאתיקה רפואה והלכה, 'אי פוריות הגבר וליקויי זיקפה - רקע רפואי והיבטים הלכתיים'.⁵⁸ וכן במאמר 'הקפאת זרע לשם קיום מצוות פרו ורבו'.⁵⁹

55. פורסם ב'אסותא' - קובץ תורני בענייני רפואה (עורך: הרב אליקום דבורקס, ירושלים תשס"ו) עמ' של-שנו. גרסה ראשונה של מאמר זה נדפסה בשם: 'מעמד הלכתי של הנוול מהזרעה מלאכותית לאחר מות אביו לענין יבום, ירושה, יוחסין ואיסורי קרובים', ופורסמה בספר 'דברים שאין להם שיעור', (תשס"ה), עמ' 159-180. גרסה אחרונה של מאמר זה פורסמה בספרי 'רפואה מציאות והלכה' (מכון שלזינגר, ירושלים תשע"ב), ס' כז.

56. ד"ר אלחנן בראון וד"ר דוד ויס, 'השפעת דליות האשך (Varicocele) בגיל הבגרות על פוריות עתידית - בעיה סבוכה ובלתי פתורה'. אסיא סז-סח, עמ' 23-34 (בהוצאת מכון שלזינגר, ירושלים, 2001).

57. הרב דייכובסקי, 'פוריות ותפקוד זוגי - עילה לגט וטיפולים לפני נישואין' - שו"ת, שם עמ' 13-22, בעמ' 13-16.

58. ספר הכינוס הבינלאומי לאתיקה רפואה והלכה, 'אי פוריות הגבר וליקויי זיקפה - רקע רפואי והיבטים הלכתיים', עמ' 131-140, בעמ' 13-136.

59. הרב משה ביתן והרב מרדכי הלפרין, 'הקפאת זרע לשם קיום מצוות פרו ורבו', אסיא נז-נח עמ' 221-216; וראו עוד נשמת אברהם כרך ג', אבן העזר סי' כג' ס"ק א-ב.

ג. יש לזכור כי רוב האנשים עם וריקוצלה הם פוריים (אם כי אחוז הסובלים מווריקוצלה בקרב גברים לא פוריים הוא גדול יותר מאחוז הסובלים מווריקוצלה בין הגברים הפוריים). הערכת הרופאים כיום היא שווריקוצלה גורמת לירידה הדרגתית בפוריות. לכן חשוב להדריך את הגבר הסובל מווריקוצלה להתחתן מוקדם משיקולים רפואיים. לעומת זאת לא תמיד מומלץ לבצע בדיקות לאיתור בעיות פוריות לבחור רווק, שכן אם הבדיקות יראו שיש בעיית פוריות חלקית ייתכן שתהיה חובה למסור מידע זה לבת הזוג המיועדת. מצב כזה יכול לפעמים למנוע או לעכב מאוד את אפשרות הבחור להתחתן בעתיד. אם יפעל לפי ההמלצה למעלה, ויתחתן בהקדם תוך ידיעה שרוב סיכוייו להיות פורה, מצבו המשפחתי יהיה טוב יותר מכל הבחינות. לסיכום, מבחינה רפואית ההמלצה היא שבחור עם וריקוצלה יתחתן בגיל צעיר יותר, גם אם מראש תכניותיו לגבי גיל הנישואין היו שונות (זה די קשה, אך אפשרי). סיכוייו להיות אב תוך זמן קצר הם גבוהים, וברוב המקרים הוא אכן הופך לאב בלי עיכובים. אבל אם לזוג שהבעל סובל מווריקוצלה יש קשיים בכניסה להיריון, מומלץ אז לבצע את הבדיקות הנחוצות ואת הטיפול המתאים. מכאן ניתן להסיק כי ההמלצה הגורפת לבצע בדיקת זרע אצל נערים עם וריקוצלה, אינה תמיד באמת לטובת הנער. הצעה כזו, הבאה רק מסיבות מדיקן-ליגליות של הרופא, איננה מוסרית, ולדעתי גם אינה נכונה מן הבחינה המשפטית.

15. סירוס כלב עם אשכים טמירים (הרב מאיר אורליאן)

שאלה | מה הדין בנוגע לסירוס כלב עם אשכים טמירים (שיש סיכון גבוה להתפתחות סרטן אצלו). כנראה אחד האשכים בתעלה ואחד עדיין בבטן. מדובר בכלב מעל גיל שנה, והרופא טוען שאין סיכוי שהאשכים ירדו. כמוכן, הרופא גם טוען שיש סיכון בהשאת אשכים טמירים במקומם. האם יש דרך להתיר סירוס במקרה כזה?

תשובה | אסור מן התורה לסרס זכר בהמה, ונפסק ב'שלחן ערוך'⁶⁰ שגם אסור מדרבנן לעשות זאת על ידי נכרי, משום אמירה לנכרי. אולם בעניין אשך טמיר, נכתב בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סי' יב): 'אינו מוליד בלא יכולה לבוא למקומה, והוא כבשר בעלמא ואין בזה משום איסור סירוס'. וכעין זה נכתב ב'נשמת אברהם'⁶¹ בשם הגרש"ז אויערבאך. יש לדעת שגם המבנה של אשך טמיר בבטן איננו תקין, ולעתים ניתן לאבחנו אפילו באמצעות אולטרה-סאונד ללא נטילת ביופסיה. יש לדון גם בדברי ה'חזון איש' (אה"ע סי' יב ס"ק ז) בעניין ניתוח פרוסטטה, שכתב כך לגבי שבילי הזרע שנכנסים בעומק הגוף:

משמע דבמקום שהשבילין בפנים אינם בכלל פצוע דכא ואינו נפסל אלא אם נפצע ונדך בגיד וביצים וחוטין שבהם... למה שכתבתי אין בזה איסור סירוס דאורייתא רק דרבנן כמו שתיית כוס עיקרין.

60. שו"ע, אה"ע סי' ה סי"א, סי"ד.

61. נשמת אברהם, אה"ע סי' ה ס"ז, (ז)ב1.



ויש לעיין לדבריו, האם הוא הדין באשך טמיר שנמצא בעומק הגוף, בבטן, ולא בכיס. מצד אחד הוא כביצה - שבדרך כלל מקומה בחוץ - אך מצד שני הוא בפנים. ולכן את האשך הטמיר שבתוך הבטן מותר אף לרופא יהודי לכוות, על סמך דברי ה'אגרות משה', כיוון שאינו מתפקד כלל כאשך והוא כבשר בעלמא. אולם, לגבי האשך שנמצא בתעלה, יש להסתפק. תלוי כמה ירד, והאם יוכל לתפקד ולהתפתח כאשך תקין. ולכן, למעשה, לכאורה אין להתיר את הניתוח של האשך שבתעלה על ידי ישראל, שהוא ספק דאורייתא, אלא על ידי נכרי, שהוא ספק אמירה דרבנן. ועוד, כיוון שיש בזה חשש חולי לבהמה, עיין ב'שמירת שבת כהלכתה'⁶² שיש להתיר אמירה לנכרי כשהבמה חולה או בצער.

16. קוביות בשיניים (הרב אשר שקאני)

שאלה | האם קוביות בשיניים 'גשר' הופכות להיות בשריות באכילת מאכלי בשר חמים? ואם לא מדוע?

תשובה | א. קוביות הגשר הנמצאות בשיניים אינן נעשות בשריות על ידי אכילת בשר. ב. אך צריך להיזהר לנקותן היטב בין אכילת הגבינה לאכילת הבשר, מחשש להימצאות בשר בין הקוביות לבין השיניים.

א. האוכל שמגיע לתוך הפה ונוגע בקוביות הגשר הוא אוכל מכלי שני שאין היד סולדת בו, ואם כן מדינא אין צריך שום הכשרה לקוביות הגשר. שכן אפילו אם איזה פעמים אכל אוכל ושתה משקה מכלי שני שהיד סולדת בו, מכל מקום אנו הולכים אחר רוב תשמישו, ועל פי הרוב - אין היד סולדת בו. ועוד, שאפילו לדברי המחמירים בחמץ בפסח אפילו בכלי שני, בעירו מכלי שני מודים שאין צריך הכשר כלל. וכן כתב הגאון מהר"י טייב ב'ערך השלחן'.⁶³ הנותן מתוך כלי שני לתוך פיו, אינו עדיף מעירו מכלי שני, שאינו אוסר כלל. ועוד יש לצרף לזה מה שכתב ה'חמודי דניאל',⁶⁴ דבלא שהה האיסור כלל - אינו בולע, וכדמוכח מדין 'ניער וכיסה', או שקדם וסילק האיסור. וכן נכתב בשו"ת הרדב"ז.⁶⁵ אם כן, בשיעור שעובר המאכל והמשקה בתוך הפה, אינו בולע כלל. וכמו כן נכתב בשו"ת 'צור יעקב',⁶⁶ שעיקר הטעם להקל בשינים תותבות, הוא מפני שהמאכל והמשקה באים לפה מכלי שני, ואף על פי שיש לפעמים ששותים מכלי ראשון, כבר ידוע שאין הולכים בכלי אלא אחר רוב תשמישו. ואפילו אם יאכל דבר גוש מכלי שני, שמהרש"ל⁶⁷ דן אותו ככלי ראשון, כבר כתב ה'חתם סופר' שיש לו קבלה מרבתי להקל, דלא הוי ככלי ראשון. ואם כן אינו פולט מהשיניים. וכן נכתב בשו"ת 'אור לציון',⁶⁸ שנהגו

62. שמירת שבת כהלכתה, סי' כז סעי' נח והערה קפט.

63. ערך השלחן, סי' תנא ס"ק ה.

64. חמודי דניאל, הל' תערובות סי' א ולד.

65. שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' רכג.

66. שו"ת צור יעקב, סי' קפח.

67. ים של שלמה, פ"ח סי' עא.

68. אור לציון, ח"ב פרק ל, תשובה טז.

המורים בבני ספרד להורות להקל בדין גוש ככלי שני, בדיני איסור והיתר ובדיני שבת. ועיין עוד בספר 'ארחות חיים',⁶⁹ והובא שם בשם ה'שדי חמד'⁷⁰ ששן תותבת העשויה מכסף או עצם, ובכל הימים אוכלים בה חמץ, אין לחוש שנבלע בה חמץ על ידי דחיקת השן בלעיסתו, להצריכה בהגעלה כדי להכשירה לפסח. וכן נכתב בספר 'בית האוצר'.⁷¹ וכן נכתב בדומה לנדון דידן בשו"ת 'שאלת שלום':⁷²

...כי לדעתי אין כל חשש בהשיניים הזרים אשר רבים יעמדו להם בפיהם ויאכלו בהם מאכלי בשר ומאכלי חלב. כי מלבד שאין ידוע אם לא המה של זכוכית... [ואינן בולעות], אך אף אם המה של עצם, בוודאי הם ממין עצם קשה, וגם שועים המה וי"ל דלא בלעי, כמו כלי זכוכית. וגם המאכלים שיאכלו המה עפ"י הרוב מכלי שני, ואינם חמים כ"כ שיהא היד סולדת בהם ובודאי דלא בלעי... ואם לא כן יקשה איך אוכלים בשיניים העצמיים מאכלי בשר וחלב, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת...

וכן נכתב בשו"ת מהרש"ם.⁷³ ונכון שהגשר הנמצא על השיניים נעשה ממין הבולע, אך עדיין יש להקל מהסיבות האחרות שכתבנו. ב. כיו"ב כתב המהרש"ל ב"ם של שלמה⁷⁴ ומרן החיד"א⁷⁵ ו'זבחי צדק',⁷⁶ והובאו דבריהם בשו"ת 'יחווה דעת'.⁷⁷



17. סירוס כירורגי הפיך של בעלי חיים (הרב דוד אייגנר)

שאלה | אחת האפשרויות למניעת התרבות של בעלי חיים משוטטים היא קשירת צינורות הזרע של הזכרים⁷⁸ או החצוצרות של הנקבות. עד לפני מספר שנים, פעולה זו הייתה בלתי הפיכה ומשמעותה הייתה סירוס מלא של בעל החיים, אולם לפי מידע

69. ארחות חיים (כהנא, ח"ב), סי' תנא ס"ק יז.

70. שדי חמד, חמץ ומצה סימן ד אות כד.

71. ס' בית האוצר, חמץ ומצה סימן ד אות כד.

72. שו"ת שאלת שלום (טויבש), מה"ת סי' קצה.

73. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' קצז; וע"ע בשו"ת יביע אומר, ח"ג או"ח סי' כד אות ז.

74. ים של שלמה, חולין פ"ח סי' ו.

75. שיורי ברכה, סי' פט אות ג, כג.

76. זבחי צדק, ח"ב סי' קה ס"ק כז-כח.

77. שו"ת יחווה דעת, ח"א סי' ת.

78. על ידי ניתוק הצינורות המובילים זרע מהאשכים אל השופכה.



שקיבלנו לאחרונה מוטרנירים, ניתן לחדש מערכות אלו באמצעות ניתוח. יש לשאול האם פעולה זו מותרת.⁷⁹

תשובה | איסור הסירוס נאמר בתורה (ויקרא כב, כד): 'ומעוך וכתות ונתוק וכרות... לא תעשו'. וכן נאמר 'לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'". מפסוקים אלו למדו חז"ל שאין לעשות באברי ההולדה הן של בני אדם והן של בעלי החיים פעולה שגורמת להם לאבד את יכולת ההולדה לצמיתות. איסור זה הוא גם אם לא ניתן לראות את הפגיעה עצמה.⁸⁰ וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (אה"ע סי' ה סע' יא.) 'איסור להפסיד אברי הזרע, בין באדם בין בבהמה חיה ועוף...'. איסור זה הוא גם בצינורות הזרע, כפי שמובא ב'שלחן ערוך' בהמשך:

ובא אחר וכת חוטי ביצים, או שבא אחד ומעך את הגיד, ובא אחר ונתקו, ובא אחר וכתו, כלם לוקים ואע"פ שלא סירס אחרון אלא מסורס (שהרי כבר היה מסורס), בין באדם בין בבהמה, חיה ועוף.

אם כן, גם קשירה של צינורות הזרע, שגורמת לסירוס בעל החיים, אסורה. ובפשטות נראה שעל אף שניתן לתקן את הדבר, מכל מקום יהיה אסור לקשור את צינורות הזרע. זאת כיוון שהתיקון דורש התערבות נוספת, ואינו תיקון שיבוא ממילא (כפי שמתרחש בעיקור הורמונלי), ולכן בסיום הניתוח לקשירת הצינורות, בעל החיים מסורס לכל דבר. ואכן נראה שרוב הפוסקים נוטים לאסור, כפי שכתב ב'אגרות משה' (אה"ע ח"ד סי' יז)⁸¹: מכיוון שאי אפשר להתרפא אלא על ידי ניתוח לתוך הגוף... ברור שהוא איסור גמור ואסור אף באישה.

אמנם יש מן הפוסקים שכתבו שאם הסירוס אינו קבוע וניתן להתרפא ממנו, אין זה גדר של הסירוס האסור, וכתבו כן גם בנוגע לסירוס שנעשה על ידי אדם.⁸² למעשה הורה לנו הגר"י אריאל שליט"א שמכיוון שלפוסקים רבים איסור הסירוס בנקבות הוא מדרבנן, ניתן להקל ולהתיר קשירת חצוצרות הנקבה. אך בזכרים אין להתיר פעולה זו, מכיוון שאיסור הסירוס הוא מן התורה, ופוסקים רבים אסרו כל פעולה שפוגעת באברי הזרע, וכן מכיוון שתיקון הסירוס אינו בא מאליו אלא על ידי ניתוח.

18. סירוס פלפלים (הרב דוד אייגנר)

שאלה | צמח הפלפל הוא צמח דו מיני, דהיינו באותו פרח יש גם את החלק הנקבי - עמוד העלי וצלוקת, וגם את החלק הזכרי - אבקנים. ישנם חקלאים שמעוניינים לקבל יבול איכותי ולכן מורידים מהפרח את החלקים הזכריים וכן את עלי הכותרת של הפרח, ומאבקים אותו באבקה שהם מעוניינים בה, ולא באבקה של הפרח עצמו. הגדרתה

79. שאלה זו היא עקרונית בנוגע לעצם הפעולה, ופשוט הוא שאם אדם בא למנוע את יכולת ההולדה מבעל החיים שלו, עדיף לכתחילה לעשות פעולות הורמונאליות, שאינן פוגעות באברי ההולדה כלל.

80. קידושין כה ע"ב.

81. וכ"כ גם שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קפד, שאם החזרה של אברי ההולדה תהיה רק על ידי ניתוח, הדבר נחשב כסירוס גמור, וכ"כ גם שו"ת ויען דוד, אה"ע ח"ה סי' י.

82. נצר מטעי, סי' לח; שו"ת דבר יהושע, ח"ג סי' ז.

המקצועית של פעולה זו היא 'סירוס פלפלים'. נשאלת השאלה האם מותר לעשות פעולה זו בשמיטה. יש לדון בכמה שאלות: א. האם מותר לעשות האבקה בשמיטה? ב. האם פעולת סירוס זו מוגדרת פעולה שעומדת בפני עצמה או שמא היא חלק מפעולת ההאבקה? ג. מה הדין בעשיית מלאכה זו כשהשטח נמכר בהיתר המכירה?

תשובה | מובא בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ד) 'אין מרכיבין דקלים מפני שהיא עבודה' וביאר הרש"ס (לירושלמי שם) שמדובר בהאבקת הדקלים.⁸³ האבקה זו נחוצה על מנת ליצור פרי. מלאכה זו אסורה מדרבנן בשמיטה, משום שהיא איננה נחוצה לקיום העץ עצמו, והיא אסורה מדין 'אברויי'.⁸⁴ לכן עקרונית אין לבצע האבקה בשמיטה. אם כן נשאלת השאלה איך מוגדרת פעולת הסירוס, האם היא חלק מפעולת ההאבקה או שמא היא פעולה בפני עצמה?

יש להדגיש כי הסירוס כשלעצמו מזיק לפרח, שהרי בסיומו הצמח אינו יכול להפרות את עצמו. אלא שהוא הכנה לפעולה שתגרום ישירות ליצירת פירות טובים יותר בשית. ייתכן שהיה מקום להשוות עשיית פעולה זו לדין 'זומר וצריך לעצים', שחייב משום נוטע וזורע, מכיוון שפעולה זו בהכרח תגרום לתוספת צימוח בעץ. אלא שיש לחלק ולומר שכשאדם זומר, אזי אין צורך במלאכה נוספת כדי לקבל את התוצאה הרצויה, אלא היא תגיע מאליה. אולם בנדון דידן עדיין נחוצה פעולה נוספת, חיצונית, כדי שהתוצאה הרצויה תגיע.

נראה לומר שבשמיטה, הגדרת פעולה בתור פעולה מותרת או אסורה היא לפי מטרתה, כפי שמצאנו ברמב"ם:⁸⁵ 'החורש והחופר לצורך הקרקע'. כלומר האיסור בחפירה וחרישה הוא רק כשהן נעשות לשם תיקון הקרקע, אך אם אינן נעשות לצורך הקרקע אלא לצורך מטרה אחרת, מותר לעשותן בשמיטה.⁸⁶ ובהמשך דבריו,⁸⁷ לאחר שמנה את כל המלאכות האסורות מדרבנן, כתב: 'וכן שאר כל עבודות האילן'. מובן שכל מלאכה לצורך האילן אסורה. לכן במקרה זה, מכיוון שהמטרה בפעולת סירוס זו היא ביצוע האבקה, האסורה בשמיטה, אין לעשות פעולה זו.⁸⁸ אולם אם השטח נמכר בהיתר

83. הדקל הוא צמח דו ביתי, דהיינו ישנם עצים זכריים ועצים נקביים, וכדי לקבל יבול נאות יש לקחת את האבקה מהעצים הזכריים ולהאביק בהם את העצים הנקביים.

84. לכן, למקלים כשיטת החזו"א לגבי דיני 'אוקמי פירא', אם ללא האבקה זו לא יהיה יבול מסחרי במטע, מותרות פעולות האבקה שונות, עפ"י סדר עדיפויות מוגדר, ראה שבת הארץ, עמ' 210, ומדריך שמיטה לחקלאי (תשע"ה), עמ' 52 ועמ' 57-58.

85. רמב"ם, הל' שטו"י פ"א ה"ד.

86. ראה בהרחבה מאמרו של הרב יואל פרידמן, 'מלאכות שאינן חקלאיות בשמיטה', התורה והארץ ו, עמ' 143-148.

87. שם, סוף הלכה ה.

88. הערת עורך, י"פ: אמנם נכון שמלאכות שאינן חקלאיות מותרות בשמיטה גם בלא להזדקק להיתר של 'אינו מתכוון', והמטרה היא חלק אינטגרלי מהגדרת המלאכה, אך רק מן ההיבט של ההיתר, שעשיית פעולה כזו שאינה 'עבודה שבשדה ושכרם' - מותרת. אך אין זאת אומרת שיש לאסור פעולה בגלל תכליתה, אף שהפעולה כשלעצמה אינה אסורה. והראיה שנחלקו הגרצ"פ פראנק, הר צבי, זרעים ב, סי' לב-לג, וחזו"א, שביעית סי' כה ס"ק לה, ד"ה החורש, לגבי זריעה וחרישה בגרמא. הגרצ"פ סבר שאם אלו המלאכות נעשו בגרמא, אינן אסורות מדאורייתא. ומכאן שהמעשה הוא הקובע ולא



המכירה, מותר לעשות פעולת סירוס בפלפלים שבשטח זה. שהרי לאחר ששטח נמכר בהיתר המכירה מותר לעשות בו מלאכות האסורות מדרבנן על ידי יהודי, וגם האבקה נכללת בהיתר זה.

19. פיקוח ומניעת קטיף פירות שמיטה (הרב אברהם סוחובולסקי)

שאלה | בבית ספר נשתלו ירקות קודם השמיטה וגדלו בשמיטה, והינם קדושים בקדושת שביעית. צוות ההוראה מעוניין לפקח על הקטיף, שכל תלמיד יקטוף רק ירק אחד ולא יותר, כדי שיזכו כל התלמידים ליהנות מהקטיף ומאכילת הירקות. נשאלת השאלה האם מותר לפקח על הקטיף, ולהרשות נטילת כמות קטנה בלבד או למנוע מאנשים מסוימים ליטול מן הפירות.

תשובה | פירות הגדלים בשנת השמיטה הינם הפקר לכל ישראל, ואסור שתהיה שום זיקה של בעלי הקרקע לפירות שגדלו, שנאמר (שמות כג, יא): 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'. והתבאר במכילתא⁸⁹ שמצווה זו כוללת גם שאסור לבעל השדה לאסוף את כל הפירות ולמנוע מן אחרים לאסוף הפירות, אף שבדעתו להפקיר כל הפירות לבסוף או לחלקם לעניים. וכן פסק הרמב"ם⁹⁰ על פי המכילתא. איסור זה אינו רק על בעלי השדות, המצווים בהפקר פירות השמיטה שבשדותיהם ובמטעיהם, אלא גם על אחרים, שאינם בעלי השדות. גם הם אסורים במניעת הנטילה של פירות שביעית מן השדות, ועוברים על 'איסור שמור'. זאת משום שיסוד מצוות 'תשמטנה ונטשתה' הינה שאסור לכל אדם לבטא בעלות על פירות שמיטה, שניתנו רק לצורך אכילה ושימוש המותר. יסוד זה נלמד מהסבר ה'תוספות'⁹¹ למשנה (שקלים פ"ד מ"א): 'שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה'. לקראת מצוות הנפת העומר היה בית הדין מעמיד שומרים בשדות השעורה, ושכרם היה מתרומת הלשכה. נשאלת השאלה: והרי אין לשמור על גידולי הפקרה?! וביארו 'תוספות' שבשמירתם על השדות אכן לא מנעו מליטול מן ההפקר, רק הודיעו לציבור ששדות אלו מיועדים לצורך קיום המצווה של הנפת העומר, והציבור פורשים מאליהם. כנגד האיסור לבטא בעלות על פירות שביעית, יש גם מגבלה על הציבור, שלא ייכנסו וייטלו ללא רשות בעלי השדות. גרסת המשנה (עדיות פ"ה מ"א): דעת בית הלל 'פירות שביעית אין אוכלים אלא בטובה'. והראב"ד מבאר הטעם:⁹² שאף

התוצאה, שאם לא כן בוודאי אין להתיר מדין גרמא. ואף החזו"א לא התיר, כי סבר שאין זה גרמא וזו דרך המלאכה. וע"ע במש"כ מו"ר הגר"י אריאל, באהלה של תורה ג, סי' ה. ולפי"ז ייתכן שהסירוס כשלעצמו אינו אסור ואסורה רק ההאבקה.

89. שמות, פר' כ אות ריד.

90. רמב"ם הל' שמטו"י פ"ד הל' כד. 'מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכ"מ שנאמר ואכלו אביוני עמך'.

91. מנחות פד ע"א, ד"ה שומרי ספיחין בשביעית: 'שומרי ספיחים דהכא לא היו מונעים בני אדם מליקח אבל היו מודיעין להן והם פורשין מאליהן'.

92. 'ונראה לי טעמייהו דבית הלל משום דגזרי שביעית אטו שאר שני שבוע כדי שלא יהא אדם רגיל לכנס בשדה חברו ובגנתו ובפרדסו שלא מדעתו אבל מן התורה ודאי מותר דכתיב ובשנה השביעית תשמטנה...!'

שבעלי השדות חייבים להפקיר שדותיהם, ומן התורה הפירות מותרים לכל, מכל מקום גזרו חכמים שאין לציבור להיכנס ליטול את פירות השמיטה בלא קבלת רשות מבעלי השדות, כדי שלא יתרגלו אף בשאר השנים להיכנס ללא רשות. ודברי הראב"ד הובאו ב'שבת הארץ' (פ"ו הל' טו), והוסיף עליהם:

ונראה פשוט שבעל הבית מחוייב הוא לתן רשות, ואסור לו למנוע שום אדם שבעולם מלאכול את פירותיו בשביעית. ונראין הדברים שלדעה זו אם עבר בעל הבית ולא נתן רשות, אף על פי שעבד איסורא בזה, ועובר משום מצות עשה של השמטת הפירות מכל מקום אסור לעבור על דעתו ולאכול הפירות בלא רשותו. **לאור זאת נראה** שצוות ההוראה אינו יכול למנוע מן התלמידים ליטול מהירקות שגדלו בשמיטה בחצר בית הספר, והינם הפקר. אך יכולים אנשי הצוות לומר לתלמידים שהם מעוניינים שכל אחד מן התלמידים ייטול מעט, כדי שכל התלמידים יזכו ליהנות מן ירקות הקדושים בקדושת שביעית. ובטוחים אנו שהתלמידים יבינו זאת ויפרשו מאליהם. כמו כן, אף שהירקות מותרים לכל, מן הראוי שהתלמידים לא ייטלו מהם ללא רשות, כדי שלא יתרגלו ליטול אף בשאר שנים ללא רשות.

20. גודל של בית לעניין שביעית (הרב יואל פרידמן)

שאלה | בגן ילדים רוצים לעשות ניסויים של גידול במצע מנותק. על הקרקע פורשים יריעה של פלסטיק ומניחים כעין גיגיות בגודל של מטר על מטר, ובכל גיגית רוצים לבנות מתקן שיחזיק מעליו כיסוי עשוי מרשת (יותר מ- 50% חומר). האם אפשר להחשיב את המבנה הזה כבית, והאם אפשר לגדל בו בשביעית?

תשובה | לגבי איסור ערלה נאמר (ויקרא יט, כג) 'כי תבאו אל הארץ'. לכן מבואר בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) שהנוטע בבית חייב בערלה, מפני שבית נחשב 'ארץ'. לעומת זאת לגבי מעשרות נאמר (דברים יד, כב) 'היצא השדה', ולכן פירות שגדלו בבית פטורים ממעשרות מדאורייתא, מפני שבית אינו 'שדה'. לגבי שביעית כתוב (ויקרא כה, ב-ד) הן 'שדך לא תזרע' והן 'ושבתה הארץ', ולכן נשאר הירושלמי בספק. העיקרון שנלמד בירושלמי הוא שבית אינו בכלל 'שדה'. השאלה היא מהו הגודל המינימלי שבו מקום ייחשב בית? יש מקום לומר שבדרך כלל בית הוא מקום שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות, ובפחות מזה אינו בית, לעניין מזוזה, מעקה, טומאת נגעים ועוד הלכות רבות, כמבואר בגמרא (סוכה ג ע"א); והוא הדין גם לעניין שביעית. אך הרב קוק זצ"ל ב'שבת הארץ'⁹³ מוכיח מאותה גמרא (שם ע"ב) שלעניין סוכה אין צורך בד' אמות על ד' אמות, מפני שהיא דירת ארעי. לדעתו אף אם המקום אינו מוגדר 'בית' לכל דבר, העיקר שהוא לא יוגדר 'שדה'; וזו לשונו:

אלא דעצם הדבר דחוק דנהי דאינו בכלל בית, אבל מ"מ מוצא הוא מכלל שדה... דמ"מ כיוון דלא בעי דירת קבע [בסוכה] חשיבא גם בפחות מד"א, א"כ לא חשיב בכלל אופן כיושב בחוץ, וה"נ ל"ח שדה וכרם...

93. שבת הארץ, קונ"א, סי' ג, עמ' 741.



וייתכן שלזה התכוון ה'חזון איש'⁹⁴ באומרו שגדר 'בית' אינו דווקא בית החייב במזוזה: וגדר בית ודאי אין צריך בית שחייב במזוזה והדעת נוטה דהעיקר תלוי בכיסוי⁹⁵ ואולי צריך מחיצות 'י' טפחים ג"כ.

לגבי דין בית בשביעית, 'פאת השלח'⁹⁶ הקל בזמן הזה, כדין כל ספק דרבנן. אך ה'חזון איש' (שם) חלק על הכרעה זו, כי גם במעשרות, שבהן נאמר רק 'השדה', אנו נוקטים כרמב"ם,⁹⁷ שמחייב במעשרות בבית. ואם כן, איך נקל בשביעית, המסופקת, יותר מאשר במעשרות, הוודאית? לכן ה'חזון איש' צידד להקל רק כאשר מגדלים בבית במנותק מן האדמה. זאת ועוד, הפוסקים לא הכריעו הכרעה ברורה שאין צורך בבית שגודלו המינימלי הוא ד' אמות על ד' אמות.⁹⁸ כאמור, ה'חזון איש' כתב רק שאין צריך בית שחייב במזוזה, ולא ציין במפורש את גודל הבית, ואף הרב קוק זצ"ל כתב רק שהדעת נוטה שאין צריך ד' אמות. לכן נראה שאין להקל בכך, ואין להחשיב את המבנה הנ"ל כבית ולגדל בו בשביעית; ובפרט שגם הגג עשוי מרשת בלבד ואינו גג אטום לגמרי.

21. עקירת עץ בשביעית והנחתו בעציץ (הרב יואל פרידמן)

שאלה | אדם מרחיב ביתו, ולצורך כך הוא נאלץ לעקור עץ מאכל. האם מותר לו לעקור עם אדמה ולהניחו בתוך חבית נקובה בשנת השמיטה? הוא אינו רוצה להניחו בחבית שאינה נקובה, כדי שלא להפסיד שנות ערלה.

תשובה | ראשית, חשוב מאוד שלפני שהוא מעביר את העץ, הוא יגזום את העלווה של העץ גיזום מקסימלי, מפני שככל שהעלווה מרובה, נצרך גוש אדמה גדול יותר. נראה שאין בגיזום זה משום איסור, כי הגיזום אינו לצורך ההצמחה, אלא כדי לשמור על העץ בעת ההעברה. ועוד, כיוון שהוא גוזם חלק גדול מן הענפים עד הקצה, אזי מבחינת גדרי המלאכה הוא מקלקל. וזה כעין מה שכתבו התוספות,⁹⁹ שמותר לזמור לעצים אם עושה זאת באופן 'שקשיא ליה'. שנית, חשוב שהוא יוציא את העץ עם גוש אדמה גדול מספיק כדי מחיית העץ במשך שבועיים, וצריך שיתאם עם גנן שיכול להביע דעתו שכן הוא. שלישית, כדי שלא תהיה 'מראית העין' שהוא עושה עבודות גינון בגינתו, צריך להניח בלוקים וכדומה, שמיועדים להרחבת הבית, כדי שהרואה יבין שהוא עוסק בבנייה ולא בגינון.

לגופה של השאלה, הגרש"ז אויערבאך¹⁰⁰ דן בשאלה האם מותר להרים עציץ נקוב ולהורידו. הוא כותב שייתכן שכיוון שהעץ יכול לחיות זמן מה מן הלחות שהייתה לו כשהיה מונח על האדמה, אזי מותר להורידו מדין אוקמי. נוסף על כך, הוא כותב שייתכן

94. חזו"א, שביעית סי' כב ס"ק א.

95. מקור דבריו בירושלמי, מעשרות פ"ה ה"ב: 'זרע בחורבה והביאה שליש ואח"כ סיכך ע"ג'. מן הירושלמי הזה מוכיח הגרצ"פ פראנק, הר צבי, ח"ב סי' לד, ד"ה וכן, שאין צורך במחיצות.

96. פאת השלחן, סי' כ, בית ישראל ס"ק נב.

97. רמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"י.

98. ע"י גם בתורת השביעית, לר' יוסף צבי הלוי, עמ' יג-יד.

99. תוס' ב"ב פ' ע"ב, ד"ה לא מקשי; תוס' סנהדרין כו ע"א, ד"ה לעקל.

100. מנחת שלמה, ח"א סי' מא, עמ' ריט.

שעקירה לזמן קצר אינה עקירה. למעשה הוא כותב: 'מ"מ נראה שבתוך בית מקורה אפשר שפיר להקל'. נראה שעקירת עץ ממקומו והנחתו כמות שהוא, בלא להוסיף אדמה, דומה להגבהת עציץ והנחתו. לכן אפשר להציע שלפני העקירה של העץ, יניח על הקרקע עציץ גדול וריק או חבית ריקה שיש בהם נקב, במקום מקורה. לחילופין, אפשר לפרוס רשת (מעל 50% חומר) כעין גג במקום מסוים בגינה. את החבית או העציץ יניח תחת הרשת, ולאחר עקירת העץ, יכניס אותו כמות שהוא בעציץ או בחבית הנ"ל, ללא הוספה של אדמה. אם אכן גוש האדמה מספיק למחייתו של העץ והוא ישקה אותו כנדרש, יוכל העץ לעבור את השמיטה ללא צורך במניין חדש של ערלה, ולאחר השמיטה אפשר יהיה לטעת אותו במקום המיועד לו.

22. החזרת עץ שנעקר למקומו (הרב יואל פרידמן)

שאלה | עץ שנעקר ממקומו אך עדיין נשאר מחובר קצת לאדמה, האם מותר בשביעית להחזיר אותו למקומו ולהוסיף אדמה?

תשובה | היה מקום לומר שכיוון שעדיין הוא נשאר מחובר ולו בשורש קטן לאדמה, אין כאן מלאכת נטיעה מן התורה, ויש להתיר כדין אוקמי במלאכות דרבנן. וכך נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ג-מ"ד):

אילן שנעקר והסלע עמו שטפו נהר והסלע עמו אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב... אילן שנעקר ונשתייר בו שורש פטור וכמה יהא השורש רבן גמליאל אומר משם רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא כמחט של מיתון.

ההנחה היא שסיבת החיוב בערלה היא הנטיעה. וכיוון שמצאנו שהעברת עץ שמצוי בגוש אדמה פטור מערלה, סימן הוא שאין בהעברתו נטיעה חדשה, אלא העץ ממשיך לחיות מכוח הנטיעה הראשונה. הוא הדין גם כשעץ נעקר, אך עדיין נשאר מחובר אפילו בשורש קטן, שאין מונים מניין חדש של ערלה, וסימן הוא שהחזרת העץ למקומו אינה מוגדרת נטיעה. הגרי"מ טיקוצ'ינסקי¹⁰¹ השווה בין חיוב ערלה להגדרת הנטיעה בשביעית, ולכן הוא התיר לטעת עץ פרי שמצוי בגוש אדמה. אך רוב הפוסקים חלקו עליו,¹⁰² ולו מהסיבה שיש בנטיעה החדשה לפחות משום מלאכה דרבנן לאברויי אילנא. ויש להוסיף שכל ההשוואה אינה מוכרחת.¹⁰³ שכן בערלה, לאו דווקא מעשה נטיעה מחייב בערלה, אלא כל פעולה שהופכת את העץ להיות עצמאי ולחיות עצמאית - מחייבת בערלה. והראיה לכך היא ניתוק עץ מוברך מעץ האם,¹⁰⁴ שמונים שנות ערלה מרגע הניתוק, אף שבוודאי אין זאת נטיעה.¹⁰⁵ ובנדון דידן יש להוכיח שאף שלעניין ערלה, אין מונים שנות ערלה מחדש כשהעץ עדיין מחובר בשורש קטן, מכל מקום ייתכן שהחזרת העץ למקומו תוגדר מלאכת נטיעה. הרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רכה) דן בשאלה

101. ספר השמיטה, עמ' יח סעי' י.

102. עי' שבת הארץ, עמ' 192 ובהערות 13-14; קטיף שביעית, עמ' 41 והערות 8-9.

103. עי' תורת השמיטה, לגר"ז גרוסברג, סי' ב סעי' ה והערה יג (תשל"ט, עמ' ט).

104. רמב"ם, הל' מע"ש פ"י הל' יד-טו.

105. כ"כ מנחת שלמה, ח"א, סי' סט (עמ' שעט).



אם הפטור מערלה בעץ שמצוי בגוש אדמה הוא רק כשהגוש מספיק למחיית העץ שלוש שנים או אפילו אם מספיק למחיית העץ במשך כמה ימים בלבד. הוא מוכיח שדי בגוש אדמה קטן, שמספיק למחייה כמה ימים, מהדין של עץ שנעקר ונותר שורש קטן שמחבר אותו לאדמה. וזו לשונו:

והיינו טעמא נמי, דכי לא נעקר ממקומו לגמרי, אלא שעדיין מחובר כל דהו במקום נטיעתו, ואפילו כחוט הסרבל, אותו המועט פוטרו ומעמידו על היתר הראשון, אעפ"י שאינו יכול לחיות ממנו כלל...

מדבריו אנו למדים שכל זמן שעדיין העץ מחובר וממשיך לחיות מכוח הנטיעה הראשונה - די לנו בכך ולא נוצר חיוב חדש ('שורש פטור - פוטר'), אף שבוודאי העץ אינו יכול להתקיים יותר מכמה ימים. לאור כל זאת נראה שאם העץ נעקר כמעט לגמרי, בוודאי הוא אינו מסוגל לחיות כך יותר מכמה ימים; לכן אסור להחזיר אותו למקומו, אלא עדיף לעקור אותו לגמרי ולהעבירו לעציץ או לחבית, כפי שביארנו בתשובה הקודמת. אם העץ רק מוטה על צדו והוא יכול להמשיך לחיות כך, כי אז מותר להחזירו למקומו, שכן אין בפעולה זו נטיעה ממש, וההחזרה מותרת, כדין אוקמי אילנא.





הרב איתן קופיאצקי

דיני קדימה בברכות בפירות שביעית

שאלה

האם יש להקדים בברכות את פירות שביעית לפירות משבעת המינים שאינם גידולי שביעית?

א. דין הקדמת שבעת המינים לשאר פירות

נאמר במשנה (ברכות פ"ו מ"ד):

היו לפניו מינים הרבה ר' יהודה אומר אם יש ביניהם ממין שבעה מברך עליו וחכמים אומרים מברך על איזה מהם שירצה.

בגמרא (בבלי, ברכות מא ע"א) לא הוכרעה המחלוקת בין רבי יהודה לבין חכמים, אך בירושלמי (ברכות פ"ו ה"ד) מסקנת הסוגיה היא כרבי יהודה, וכך נאמר שם:

רבי יהושע בן לוי אמר מה פליגן ר' יודה ורבנן כשהיה בדעתו לאכול פת אבל אין בדעתו לאכול פת כל עמא מודיי שאם יש ביניהן ממין שבעה עליו הוא מברך.

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' ריא סעי' א-ב) נכתב:

היו לפניו מיני פירות הרבה, אם ברכותיהם שוות ויש ביניהם ממין שבעה, מקדים מין ז' אעפ"י שאינו חביב כמו המין האחר... ולהרמב"ם אם היה מין אחד חביב לו יותר, בין שברכותיהם שוות בין שאינם שוות בין שיש בהם ממין ז' בין שאין בהם ממין ז', מקדים החביב לו...

להלכה פסקו רוב הפוסקים כדעה הראשונה, שמין שבעה קודם, וכן נפסק ב'משנה ברורה' על פי הכרעתם.

ב. הסיבה להקדמת פירות שבעת המינים - מעלתם

בספר דברים (ח, ו-י) אמר הכתוב:

ושמרת את מצות ה' אלהיך ללכת בדרכיו וליראה אתו. כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר. ארץ חטה ושערה

1. משנה ברורה, שער הציון סי' ריא ס"ק ת.

וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש. ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה... ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטבה אשר נתן לך.

הצל"ח (ברכות שם) מסביר שהתורה מנתה דווקא פירות אלו כדי להראות את שבחה של ארץ ישראל, ומכאן שיש להם מעלה מיוחדת על שאר פירות. אך השאלה היא מהו ייחודם של פירות אלו? ה'אבן עזרא' (דברים, שם) מסביר שיש לפירות שבעת המינים ערך תזונתי גבוה. והרב חיים דוד הלוי² מרחיב ואומר שה'תורה רצתה למנות במקרא זה, את עושרה התזונתי של ארץ ישראל'. הריקאנטי (שם) מסביר שהמעלה של שבעת המינים אינה מעלה גשמית, אלא שבפירות שבעת המינים באים לידי ביטוי מעלתה ושבחה הרוחניים של ארץ ישראל; וזו לשונו:

אין לומר שכוונת השבח היתה כפי הפשט לבדו, כי באחד מן המקומות שבחוצה לארץ שבעה מינים אלו לרוב מאד, אמנם נשתבחה בשבעה מינים רמז לשבעה ימי בראשית, והארץ הנזכרת כלולה מכולם, ועוד כי נכלל בחטה כוסמת, ובשעורה שבלת שועל ושיפון, הרי בין הכל עשרה, ועתה הבן השבחה.

ובדרך זו פירש רבנו בחיי (שם):

ארץ חטה ושעורה. לפי שהארץ מכוונת כנגד העשירית, לכך נשתבחה בעשרה דברים, כי התבואה חמשה מינים, ולקח מהם השנים שהם עיקר, והניח שבלת שועל ושיפון וכוסמין שהן בכלל חטה ושעורה, הרי חמשה, וגפן ותאנה ורמון זית ודבש, הרי עשרה, וכן נשתבחה בארץ זבת חלב ודבש, כלומר הרצון המשפיע הרחמים והדין, כלשון: (בראשית לו, לט) בת מי זהב, והמשכיל יבין.

כך או כך, אנו רואים שהתורה שיבחה את ארץ ישראל על ידי שבעת המינים, ולכן גם בברכת הנהיג על הפירות, משבחים את ארץ ישראל בהקדמת הפירות שנשתבחה בהם לפירות אחרים. מהבנה זו עולה הסבר חדש במחלוקת רבי יהודה וחכמים. ניתן לומר שלכולי עלמא יש לברך על הפרי החביב לאדם. אלא שרבי יהודה סובר שעל האדם לחבב את פירות ארץ ישראל, מפני שהתורה עצמה מחבבת אותם מכל שאר פירות. מו"ר הגר"א נבוצל שליט"א ב'יצחק יקרא' (או"ח סי' ריא סעי' א) כותב תשובה לשאלה האם יש להקדים פירות ארץ ישראל לפירות שבעת המינים מחוץ לארץ. לדעתו, ייחודם של שבעת המינים הוא בכך שהם ראויים לביכורים, ומקיימים על ידם את המצוות התלויות בארץ:

...ואלו בשל א"י התקימו בפעל המצוות התלויות בארץ. וקצת סמך לדבר מהא דמברכינן ארפתא דערובא (ברכות דף לט עמוד ב), אלא דהתם הלא הכל משבעת המינים.

לכן הוא מסיק שיש להקדים את פירות הארץ לפירות משבעת המינים שגדלו בחו"ל, שכן באלו הראשונים קיימו בפועל את המצוות התלויות בארץ, 'והואיל ואתעביד ביה

2. שולחן ערוך מקור חיים, ח"ב פרק פט.



מצוה חדא, נעביד ביה מצוה אחרית³ (ברכות לט ע"ב).³ לאור דברי הגר"א נבוצל ועל פי הבנתנו לעיל, נראה לפרש שרבי יהודה מסכים עם דין חכמים ש'חביב קודם'. אלא שדין קדימת חביב איננו קדימת מה שחביב בפועל אלא מה שראוי להיות חביב.

ג. מעלת פירות שביעית - קדושת הפירות

בפירות שביעית יש מעלה מיוחדת שהם קדושים בקדושה מיוחדת, קדושת שביעית; כפי שמובא בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ז):

כתיב [ויקרא כה יב] כי יובל היא קודש תהיה לכם וגו' מה היא קודש אף תבואתה קודש. רבי יוסי בן חנינא מנשק לכיפתא דעכו עד כה היא ארעא דישראל ר"ז עבר ירדנא במנוי רבי חייא בר בא מתעגל בהדא אליסוס דטבריא ר"ח רבא מתקל כפי רבי חנינא מתקל גושייא לקיים מה שנאמר [תהילים קב טו] כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו.

מרצף דברי הירושלמי ברור שקדושת פירות שביעית נובעת מקדושתה ומעלתה של ארץ ישראל. שאם לא כן, לא מובן מדוע הירושלמי עוסק דווקא כאן בקדושת ארץ ישראל.⁴ על כן יש מקום לומר שיש להקדים פירות שביעית לפירות שבעת המינים משנה אחרת, מצד קדושתם של פירות השביעית. הרי הסיבה להקדמת הפירות משבעת המינים היא שהם מורים על שבחה של ארץ ישראל. לכן בדין הוא להקדים פירות שביעית, שקדושתם מורה בכל עוז על שבחה של ארץ ישראל ועל קדושתה. אמנם ייתכן שהמעלה של קדושת פירות שביעית אינה גוברת על מעלת חיוב התורה את שבעת המינים. אלא שיש להוסיף עוד מעלה בפירות שביעית, כפי שיבואר לקמן.

3. בספר תשובות והנהגות, ח"א סי' קפח, נכתב שלא כדברי הגר"א נבוצל: 'בברכות הנהנין שתלוי מדינא גם כן בחביב עליו אכילתו, לא מקדימין שבח הארץ לחביב, ומקדימין בשבעה מינים כפי שמקדים בפסוק, אבל לא מצינו שחייב להקדים של ארץ ישראל כשחביב לו יותר של חו"ל. ולכן נראה שמקדים של חו"ל אם חביבים לו וטעימים יותר ואינו צריך לברך ולהקדים פירות ארץ ישראל דוקא וכו'. מדברי הרב שטנבוך שליט"א עולה שיש מעלה לפירות ארץ ישראל אך אין המעלה הזאת חשובה ממעלת חביבות פרטית של טעם הפירות על האדם. אמנם אפשר להשיב שאכן לא מצינו שחייב להקדים פירות ארץ ישראל כשחביבים לו יותר פירות חוץ לארץ, אבל כן מצינו שחביבות המצוות על ישראל 'הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא, נעביד ביה מצוה אחרית' וחביבות זו חביבה לאדם יותר מטעם הפרי.

4. העיר לי ידידי הרב יהודה ראק שליט"א, שאולי ניתן להביא עוד חיזוק לדברים אלו מהרמב"ם, הל' שמטו"י פ"ד הכ"ה, שלעניין הדין ששביעית נוהגת רק בארץ - לא הסתפק בדין הכללי של מצוות התלויות בארץ אלא הביא 'גזרת הכתוב' מיוחדת. כלומר זיקת שביעית לא"י היא מיוחדת, ולא רק משום שתלויה בארץ.



ד. פירות שביעית - אכילתם מצווה

ישנה מעלה נוספת לפירות שביעית, על פי דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם (מצות עשה ג). בגין מעלה זו יש להקדים פירות שביעית לפירות שבעת המינים; וכך כתב הרמב"ן:

אמרה תורה (ויקרא כהו) בפרות שביעית: והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, ודרשו: לאכלה ולא לסחורה. וזה דבר-תורה הוא, כמו שאמרו בפרק בתרא דע"ז (סב ע"א): נמצא פורע חובו בפרות שביעית, והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה...

נחלקו האחרונים בהבנת דברי הרמב"ן בגדר מצווה זו של אכילת פירות שביעית. המגילת אסתר' (לרמב"ן שם) וכן המהרי"ט אלגזי⁵ וכן שו"ת' הר צבי⁶ הבינו שעל פי הרמב"ן יש מצוות עשה לאכול פירות שביעית. לעומתם פוסקים אחרים מסבירים שגם לרמב"ן אין מצווה באכילת פירות שביעית, אלא יש איסור לסחור בהם ולהפסיד אותם.⁷ נוכל לומר שלדעת הסוברים שיש מצוות עשה באכילת פירות שביעית, בכל מקרה יש חובה להקדים פירות שביעית לשבעת המינים, מדין 'מצווה הבאה לידיך אל תחמיצנה'. וכן נאמר במכילתא (בא פרשה ט):

ושמרתם את המצות: ר' יאשיה אומר אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצוות כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא אם באה מצוה לידיך עשה אותה מיד.

וה'נשמת אדם'⁸ כותב שדין זה הינו חיוב מדאורייתא. בשו"ת' לב אברהם' (סי' ל) נידונה השאלה האם יש להקדים פרי שמברך עליו 'שהחינו' לפירות שבעת המינים. בסוף תשובתו כתב הרב כך:

יש להוסיף בסברה ולומר דהא דצריך להקדים מין שבעה למה שחביב עליו, היינו מטעם שהשבעה מינים הם חביבים מצד התורה וזה קדום למה שחביב מצד האדם, אבל כאן שגם חביבות הפרי החדש הוא מצד המצוה שיש עליה ב' ברכות, שוב הדרין למעלת חביב, ויש להקדים הפרי החדש כנ"ל.

לאור סברה זו נראה שגם למאן דאמר שאין מצוות עשה באכילת הפירות, יש להקדים פירות שביעית לפירות שבעת המינים. זאת מפני שתי מעלות שבפירות שביעית: הראשונה - קדושתם, והשנייה - שיש באכילתם משום 'לאו הבא מכלל לעשה'. שתי מעלות אלו מצטרפות, ומביאות לחביבות מיוחדת בפירות הללו, ועל כן יש להקדים לפירות שבעת המינים.

שלחנו את מאמרנו לפוסקי דורנו. מו"ר הגר"א וייס שליט"א כתב שעם כל האמור לעיל, בכל זאת אין להקדים פירות שביעית לשבעת המינים; וזו לשונו:

5. מהרי"ט אלגזי, הלכות חלה סי' ב אות יד.

6. שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' סח.

7. חזון איש, שביעית סי' יד ס"ק י; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' צ; בשו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' רלב; וכן מסביר גם הרב בלון, תחומין חלק כח עמ' 331; לדעת הרב קוק זצ"ל, שבת הארץ, קונ"א סי' כא.

8. נשמת אדם, בחיי אדם ח"א כלל יג.



וכפי הנראה אין דין קדימה אלא מצד חשיבותה של עצם מין הפרי, אך לא מצינו דין קדימה משום קדושת הפרי וסגולתה הרוחנית... לפי פשוטן של דברים חשיבותן של שבעת המינים משום שנשתבחה בהן ארץ ישראל... ומה שדן מצד מצוות אכילת פירות שביעית. כבר הארכת במקום אחר לבאר עיקר כהבנת החזון איש דאין כוונת הרמב"ן דיש מצוות עשה באכילתן, אך מ"מ נראה דוודאי יש בהן קדושה מסוימת והן קדושים לאכילה אך מ"מ אין בקדושה זו לתת דין קדימה כמבואר. וכיון שאין מצווה גמורה באכילתן אין זה שייך לכל הסוגיא דאין מעבירים על המצוות... סוף דבר, דברים רבים יש התלויים בהרגשות דקות וטהרת הלב שהנוהג בהן יש בהנהגתו ממעלות העבודה והטהרה, אך אין בהם גדר מסויים בהלכה. וכן בדבר הזה, המקדים פירות שביעית לפירות שאין בהן קדושת שביעית) שאין בהן גדר קדימה בגדרי ההלכה) משום חיבתן של פירות שביעית יש בהנהגתו חיבוב מצווה ותוספת טהרה, אך להלכה נראה דאין בזה דין קדימה. ואמנם מו"ר הגר"א נבצל שליט"א כתב ש'אכן נלענ"ד דיש להקדים פירות שביעית לשאר פירות'. מו"ר הגר"י אריאל שליט"א כתב במענה לדברי: 'יש מקום לסברתו... אך ראיה מפורשת אין... עכ"פ העושה כן אין מזניחין אותו'.





הרב יהודה לוי עמיהי

קדושת שביעית ושבעת המינים - תגובה

בתגובה למאמרו של הרב איתן קופיאצקי, כתבנו את הנראה לענ"ד. הדין הוא בשתי שאלות: א. האם לקדושת פירות שביעית יש מעמד הלכתי, שבגינו יש להקדים פירות אלו לפירות שבעת המינים? ב. האם שייך לומר כאן שאין מעבירין על המצוות?

א. חביבות וקדושה

המשנה (ברכות פ"ו מ"ד) מביאה מחלוקת רבנן ורבי יהודה: היו לפניו מינים הרבה, רבי יהודה אומר אם יש ביניהם ממין שבעה מברך עליו, וחכמים אומרים מברך על איזה מהם שירצה.

לדעת רבי יהודה, מקדים את הפירות משבעת המינים, ואילו לדעת חכמים, מקדים איזה מהם שירצה. בביאור דעת רבי יהודה כתב רב האי גאון: 'ששוכחה בהן ארץ ישראל'. כיסוד זה כתב גם הרע"ב (ברכות פ"ו מ"ד), ולכן שבעת המינים, בין שגדלו בארץ ובין שגדלו בחו"ל, יש בהם שבח של ארץ ישראל. הפרי עצמו ומקום גידולו אינם חשובים מצד עצמם אלא מינים אלו חשובים משום שהם מביאים לידי ביטוי שבחה של ארץ ישראל. ההקדמה של פירות משבעת המינים מרוממת ומחשיבה את ארץ ישראל. לדעת רבי יהודה אנו מסתכלים על כל ארץ ישראל ושבחה, ולכן אפילו שאין המין הזה חביב כל כך, כיוון שיש כאן שבח ארץ ישראל - יקדים פירות אלו, ולדעת רבנן הולכים לפי החביבות של הפירות. יסוד זה בא לידי ביטוי גם בנוגע לברכה אחרונה על שבעת המינים, שמברך עליהם 'מעין שלוש' בגלל שנשתבחה בהם ארץ ישראל. אין זה מצד הפירות עצמם, אלא 'שבעת המינים' זה שם כללי לשבחה של ארץ ישראל, ומקדימים את ארץ ישראל לכל דבר. להלכה רוב הפוסקים נוקטים כדעת רבי יהודה, ששבחה של ארץ ישראל גובר; ובמקום שיש פירות שבעת המינים ושאינם משבעת המינים (אפילו כשהברכות אינן זהות) יש לברך על שבעת המינים.¹

על פי יסוד זה ברור שכאשר יש פירות שבעת המינים ופירות ארץ ישראל שקיימו בהם מצוות התלויות בארץ, יש להקדים את שבעת המינים, מכיוון שהם מבטאים שבחה של ארץ ישראל. אמנם פירות שקיימו בהם מצוות ביכורים ותרומות ומעשרות יש להם

1. ע"י משנה ברורה, ס' ריא.

מעלה,² אבל אין היא שייכת לדיני קדימה. הקדימה נובעת משבח ארץ ישראל ואילו פירות שקיימו בהם מצוות התלויות בארץ או מצוות אחרות (כגון: פירות מבושלים לעירוב תבשילין וכדו') אין מעלתם שבח ארץ ישראל. אמנם התקיימו בהם מצוות פרטיות שיש להם מעלות מסוימות, אבל לא לעניין הקדמה בברכות.

הסברה שפירות שקיימו בהם מצוות התלויות בארץ נחשבות חביבות ולכן יש להקדימם, לא מצאנוה בראשונים, וקשה לסמוך על סברות מחודשות לדינא. החביבות היא בטעם הפרי³ אבל חביבות של מצוות וכדומה אינה שייכת במושגי החביבות כאן. לא שייך לומר על דבר מצווה שהוא 'חביב', אדרבא 'מצוות לאו ליהנות נתנו'. דבר שקיימו בו מצוות תרומות ומעשרות איננו חביב יותר מאשר פרי טעים. פרי שנתקיימו בו מצוות נמדד על פי מדד רוחני (קדושה), ואילו המדד הקדימה הברכות הוא טעם הפירות או שבחה של ארץ ישראל. כאמור ההלכה היא כרבי יהודה, ששבחה של ארץ ישראל עדיף על פני החביבות.

אולי אפשר להטעים את הדברים על פי מה שכתב הרשב"א,⁴ שהמושג 'חביב' אין משמעותו סתם חביבות בטעם אלא החשיבות של הפרי. ולכן לדעת רבנן החביב קודם, משום שיש לו חשיבות. אבל רבי יהודה סובר שאמנם לפרי החביב יש חשיבות, אבל יש חשיבות גבוהה יותר מכך, והיא חשיבותה של ארץ ישראל. על כן לדעתו כשיש פרי משבעה מינים, חשיבותה של ארץ ישראל קודמת לחשיבות הפרטית של חביבות הפרי. על פי יסוד זה, מובן מדוע פסקו כדעת רבי יהודה אף על פי שחכמים חלוקים עליו: מכיון שכאשר אנו דנים בחשיבות ארץ ישראל, אין זה לפי כללי ההלכה הרגילים שהלכה כרבים, אלא חשיבות ארץ ישראל נותנת מעמד מיוחד. נראה שכן גם לעניין הפירות שהפרישו מהם תרומות ומעשרות או מצוות אחרות - אין בהם ביטוי לשבחה של ארץ ישראל, אלא קיום מצוות פרטיות, ואילו בשבעת המינים יש שבח ארץ ישראל. על כן אם יש לפנינו פירות ארץ ישראל שהפרישו מהם תרומות ומעשרות, ופירות משבעת המינים שגדלו בחו"ל, יש להקדים את פירות שבעת המינים מחו"ל, שזהו שבחה של ארץ ישראל.⁵

ב. אין מעבירין על המצוות

נחלקו האחרונים בשאלה האם יש מצווה באכילת פירות שביעית, והובאו הדעות ב'שבת הארץ' (פ"ה ה"א). אבל נראה שלכולי עלמא, המצווה היא 'קיומית' ואינה 'חיובית', שהרי אין חובה לאכול פירות שביעית. וכי אדם צריך לשבת כל היום ולאכול פירות שביעית?! אמנם ב'שבת הארץ' (קונ"א סי' כא) נכתב שאדם שיש לו פירות שביעית, אסור לו לשבת

2. עי' שפת אמת, בשלח תרנ"ו.

3. ויש מחלוקת אם מדובר בהעדפה ובחביבות קבועות או חד-פעמיות.

4. חידושי הרשב"א, ברכות מא ע"א, סד"ה אלא.

5. עי' הגהות יצחק יקרא, על מ"ב סי' ריא שלא הסביר כן.



בתענית רשות, אבל זה צריך עיון. מכיוון שגם לדעה שיש מצווה לאכול פירות שביעית, הכוונה היא שהאוכל מקיים מצווה, אבל ברור שאין חיוב לאכול ירקות ופירות הקדושים בקדושת שביעית.⁶ בתלמוד אנו מוצאים ש'אין מעבירין על המצוות' בשתי מצוות,⁷ או בשני מקומות.⁸ אבל במקום שאין חיוב בעצם האכילה אלא אם אדם אוכל הוא מקיים מצווה, לא שייך לדון על 'מעבירין על המצוות'. זאת מכיוון שהמצווה (אם היא שייכת) נעשית בשעת האכילה וקודם לכן אין מצווה. על כן לא שייך כאן לדון משום 'אין מעבירין על המצוות'.

מדברינו עולה שגם מטעם 'אין מעבירין על המצוות' אין להקדים פירות שביעית לפירות של שבעת המינים. אמנם יש לקדש פירות שביעית בקדושה (כגון: נטילת ידיים, שמירת חלקי הפרי בקדושה). אך כאמור אין זה שייך לדיני קדימה בברכות, ולכן יש להקדים את שבעת המינים שאינם קדושים בקדושת שביעית לפירות אחרים הקדושים בקדושת שביעית.



6. עי' תורת הארץ, פ"ח אות כו.
7. כגון דישון והטבת הנרות.
8. כגון עומר שמביאים מהקרוב לירושלים או כוהן גדול היוצא מקודש הקודשים צריך להתחיל להזות בקרן הקרובה ביותר לקודש הקודשים.



הרב דוב ליאור

רב העיר וראש הישיבה
קרית ארבע היא חברון ת"ו

בס"ד ב כסלו תשע"ה

לכבוד

ר' איתן קופיאצקי
השלו' והברכה וכט"ס,

קיבלתי את החוברת שלך בנושא קדימת פירות שביעית לפני שבעת המינים לעניין ברכות הנהנין.

ראשית ברצוני לשבח את הבירור הנאה והמקיף שערכת החל ממקורות הראשונים עד גדולי הפוסקים האחרונים כדרכה של תורה, בשקלא וטריא לפי כללי התלמוד.

אולם לענ"ד קשה לקבל את מסקנתך שיש להקדים בברכות הנהנין פירות שביעית לפני שבעת המינים. בשבעת המינים נחלקו רבי יהודה וחכמים האם החביב קודם או המוזכר בכתוב קודם, וכן המוקדם בפסוק הקודם למאוחר בו. לכל דעה יש ביסוס הלכתי וסברה מפני מה הוא קודם.

רצית לומר שיש מצווה באכילת פירות שביעית ולכן יש להקדימם בברכה. והנה נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ן, ויש הסוברים שהרמב"ן לא התכוון לומר שיש מצווה בעצם אכילת פירות שביעית, אלא זהו קיום תעשה "לאכלה" – ולא להפסד, אך אין חיוב על האדם לאכול מהם כמו חיוב אכילת הסעודות בשבת ויום טוב. כ"כ לא מצינו מי שיאמר שמברכים על אכילתם ברכה מיוחדת כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תרומות פט"ו הכ"ב) שהאוכל תרומה מברך ברכת המצוות חוץ מהברכה על אותו מאכל.

לכן נראה שבברכות הנהנין יש להקדים את פירות שבעת המינים לפני פירות שביעית, מפני שבהם קבעו חז"ל דיני קדימה (כרבי יהודה או כחכמים) ולא בפירות שביעית.

החותם לכבוד התורה ולומדיה,

דוב ליאור



הרב נתנאל אירבך

שקילת פירות של אוצר בית דין

א. הצגת השאלה

הפירות והירקות המשווקים על ידי אוצר בית דין קדושים בקדושת שביעית, דבר שגורר בעקבותיו איסור מדידה ושקילה של תוצרת זו. במציאות השיווק של ימינו כמעט שאין אפשרות לשווק פירות ללא שקילה, ואכן רבים המשווקים תוצרת של אוצר בית דין, שנוהגים לשקול את הפירות. האם מותר לעשות כן, ומה יסוד ההיתר?

ב. הטעמים לאיסור מדידה ושקילה

במשנה שביעית (פ"ח מ"ג) נאמר: 'אין מוכרין פירות שביעית לא במידה ולא במשקל ולא במניין'. טעמים שונים נאמרו לאיסור זה: הירושלמי (שביעית פ"ח ה"ג) מנמק את טעם איסור שקילה ומדידה כך:

למה, כדי שימכרו בזול. וישקלו בליטרא וימכרו בזול? אם אמר את כן, אף הוא אינו נוהג בהן בקדושה.

בתחילת דבריו מנמק הירושלמי את האיסור למדוד ולשקול פירות שביעית, מחמת הצורך במכירתם בזול. על נימוק זה מקשה, 'וישקלו בליטרא וימכרו בזול'. כלומר, אם אכן הסיבה לאיסור היא מצד הצורך במכירה בזול, הרי שניתן למדוד ולשקול, ומכל מקום להזיל את המחיר. תשובת הירושלמי 'אם אמר את כן, אף הוא אינו נוהג בהן בקדושה', יכולה להתפרש בב' אופנים:

א. בתשובתו דוחה הירושלמי את הצעת המקשן, למדוד ולמכור בזול, וטוען שאין מודדים ואין שוקלים כדי להראות שאינו סוחר בפירות שביעית. לפי זה איסור המדידה והשקילה הוא מטעם איסור סחורה. כאמור, בירושלמי נאמר: 'אם... אינו נוהג בה קדושת שביעית', שכן זאת הסיבה לאיסור הסחורה,² השקילה והמדידה.³

ב. בתשובתו טוען הירושלמי, שעל ידי התקנה למכור פירות שביעית בזול, יבואו האנשים להכיר בכך שמדובר בפירות הקדושים בקדושת שביעית. לפי זה,⁴ שורש איסור המדידה

1. על הבעיות הנוספות במכירת אוצר בי"ד בלא מדידה ומשקל, ראה: הרב זאב וייטמן, לקראת שמיטה ממלכתית, עמ' 232-233.

2. הרש"ס, לירושלמי, שביעית שם, ד"ה ומסיק.

3. תורת השביעית, עמ' תח.

4. פאת השולחן, סי' כו ס"ק י. ראה רע"ב, שביעית פ"ח מ"ג, שכתב שהיחס בין מכירה בזול לאיסור המדידה והמשקל הוא 'אי נמי', היינו שהמכירה בזול וחוסר המדידה משרתים עניין אחד של היכר כי פירות אלו בקדושת שביעית. וכן כתב הרב עמנואל חי ריקי, הון עשיר, שם.

והשקילה ותקנת המכירה בזול הוא אחד - לעשות היכר לכך שמדובר בפירות שיש בהם קדושת שביעית.

ההבדל למעשה בין שני הביאורים הוא בחלוקת פירות שביעית שלא בדרך מכירה. אם סיבת איסור המדידה והמשקל היא משום איסור סחורה - הרי שבחלוקה שאינה בדרך של ממכר לא יחול האיסור. ברם אם הסיבה היא משום ההיכר בפירות קדושת שביעית על ידי הממכר בזול (הנובע מאי-המדידה והשקילה), הרי שזו סיבה עצמית שאינה מושפעת מדרך המכירה או מדרך החלוקה, ויהיה איסור למדוד ולשקול גם בדרך חלוקה. דבריו של הרמב"ם (הל' שמטו"י פ"ו ה"ג) יכולים להתפרש לפי שתי הדעות הללו ולהתאים לכל אחת מהן, וזה לשונו:

כשמוכרין פירות שביעית, אין מוכרין אותן לא במידה ולא במשקל ולא במניין, כדי שלא יהיה כסוחר פירות בשביעית, אלא מוכר המעט שמוכר אכסרה להודיע שהוא הפקר.

מפשט דבריו נראה שיש ב' טעמים לאיסור מדידה ושקילה: שלא יהיה נראה הדבר כסחורה בפירות שביעית, וכן להודיע שפירות אלו הם הפקר.⁵ ברם יש שפירשו⁶ בדבריו שטעם אחד הוא - להראות בדבר היכר והבחנה שפירות אלו הם פירות שביעית, ומכירתם מתבצעת באופן שונה מבכל שנה. השוני וההבחנה באים לידי ביטוי באיסור המדידה והמשקל, שבאופן כזה 'לא יהיה כסוחר פירות בשביעית', וכאשר המכירה אינה נעשית בדרך הסחורה הרגילה, באה לידי ביטוי מהות השוני 'שהוא הפקר'.⁷ לפי הסבר זה בדעת הרמב"ם, המטרה באיסור המדידה והמשקל היא להוות היכר למהותם של פירות השנה השביעית ולאיסוריה.

מדברי הגר"א⁸ למדים אנו על טעם נוסף לאיסור המדידה והמשקל בפירות שביעית, שהוא 'משום ביזיון'.⁹ בביאור סברתו כתב ה'מקדש דוד',¹⁰ שהאיסור למדוד ולשקול פירות שביעית הוא מטעם ביזיון קודשים.¹¹ מביאורו זה בדברי הגר"א עולה שעצם המכירה במידה ובמשקל היא ביזיון לפירות השביעית, וממילא יש כאן איסור עצמי למדוד ולשקול פירות שביעית.

לאור כל זאת נראה, שיש להגדיר את השאלה בדבר איסור המדידה והמשקל של פירות שביעית כך: האם איסור המדידה והשקילה נובע הוא מאיסור סחורה, או שמא הסיבה

5. ראה גם דבריו בפירוש המשנה, שביעית פ"ח מ"ג.
6. פאת השולחן, סי' כו ס"ק י; שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה.
7. רדב"ז על הרמב"ם, שם.
8. שנות אליהו, שביעית פ"ח מ"ג, ד"ה אין; ראה פאת השולחן, סי' כו ס"ק י, שהביא דבריו של הגר"א וביארם בהשוואה לדברי הרמב"ם.
9. מילים קצרות אלו של הגר"א הובאו בכמה הוצאות בסוגריים, אך כאמור, תלמידו הרב ישראל משקלוב הביאן באופן ברור.
10. מקדש דוד, סי' נט ס"ק ה, ד"ה כתב המהרי"ט.
11. כע"ז ראה רמב"ם, הל' איסורי מזבח פ"א ה"ב.



לאיסור המדידה והמשקל היא ביזיון הפירות הנמכרים באופן זה, או שסיבת האיסור היא המצווה למכור פירות שביעית בזול?

ג. תוצאות של הסיבות השונות לאיסור

ההבחנה שהבחנו אודות טעמי האיסור, אם מדובר על איסור עצמי או מדובר על איסור המסתעף מהאיסור הבסיסי של סחורה, מעלה היא כמה וכמה תוצאות למעשה, כפי שיפורט.

1. האיסור על המוכר או גם על הקונה

השאלה אם האיסור למדוד ולשקול חל על המוכר או גם על הקונה, תלויה היא בטעמי האיסור המוזכרים לעיל: אם טעם האיסור הוא משום ביזיון פירות הקדושים בקדושת שביעית, אזי האיסור חל גם על הלוקח, מה עוד שמטרת האיסור היא להזכיר גם ללוקח לנהוג קדושה בפירות אלו.¹² אולם אם סיבת האיסור היא כדי שימכור המוכר בזול את פירות השביעית, הרי שהאיסור חל עליו בלבד.¹³ אך אם הטעם לאיסור המדידה והמשקל נובע הוא מאיסור הסחורה בפירות שביעית, הרי שדין זה תלוי בשאלה מי עובר באיסור סחורה, המוכר או הקונה.¹⁴

2. מידה ומשקל בקונה יבול מן הגוי

הפוסקים נחלקו אם איסור מדידה ומשקל בפירות שביעית חל גם בגוי המוכר את יבולו. זה תלוי במידה רבה בשאלה הקודמת, האם האיסור חל על המוכר או גם על הלוקח, שהרי אם האיסור חל רק על המוכר המודד והשוקל את הפירות, הרי הוא גוי, ולא איכפת לנו שישקול וימדוד פירות שביעית.¹⁵ אבל אם האיסור חל גם על הלוקח, הרי שגם לקונה מן הגוי יש איסור למדוד ולשקול, אף על פי שהוא אינו שוקל ומודד אלא מקבל אל ידיו פירות שביעית מדודים ושקולים. אמנם נראה ששורשה של שאלה זו תלוי האם יש קדושת שביעית ביבול נכרי.¹⁶ שהרי אם הסיבה לאיסור המדידה והמשקל היא משום ביזיון קדושתם של פירות שביעית, הרי אם אין קדושת שביעית ביבול גוי, אזי אין איסור מדידה ושקילה.¹⁷ ברם אם ישנה קדושת שביעית ביבול גוי, הרי שיש איסור של ביזיון קדושת הפירות,¹⁸ ועל כן יש איסור מדידה ושקילה.

12. שמיטה כהלכתה, פ"ד ס"ק ה, בדעת הגר"א.

13. שו"ת משנת יוסף, ח"ג עמ' קכו.

14. בשאלה זו דן בשו"ת נודע ביהודה, אבן העזר סי' עז, וכתב שאין איסור על הלוקח. לעומת זאת, השואל, שם סי' עו, מוהרי"ץ הלוי מהמבורג, סבור שיש איסור גם על הלוקח; כן דעת ספר המקנה, קידושין נב ע"א. ראה עוד שבת הארץ, פ"ו ה"א אות נ.

15. שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה.

16. נחלקו בכך: הרב יוסף קארו סובר שאין בפירות אלו קדושת שביעית, שו"ת אבקת רוכל סי' כד-כה; כסף משנה, הל' שמטוי"י פ"ד הכ"ט. לעומתו, הרב משה טיראני סובר שיש בפירות אלו קדושת שביעית, שו"ת המבי"ט ח"א סי' יא.

17. אף שאמנם תלייה זו של האיסור בקדושת שביעית ביבול נכרי מתבקשת, מ"מ שונה היא בזה שיטתו

והנה, בשאלה האם יש קדושת שביעית ביבול נכרי, נחלקו גם המנהגים למעשה. המנהג המקובל בארץ ישראל הוא שאין קדושת שביעית בפירות הגוי.¹⁹ ואמנם החזון איש²⁰ הכריע שיש בפירות אלו קדושת שביעית. הכרעתו זו של החזון איש העלתה את בעיית הסחורה בפירות שביעית, שהרי המוכר היהודי הקונה מן הגוי, מוכר פירות אלו לחברו היהודי, דבר האסור באיסור סחורה. כדי שלא תהייה בעיה של איסור סחורה הוציע החזון איש, שכל קונה בפני עצמו ימנה את בעל המכולת להיות לו לשליח מול הנכרי,²¹ על ידי שטר. באופן זה אין בעיה של סחורה, שהרי אין כאן צד שלישי אלא רק שני צדדים: הנכרי והקונים, ובעל המכולת הוא שליח. כיוון שאין במכירה זו איסור סחורה, יש להתיר לבעל המכולת למדוד ולשקול את הפירות.²² היתר זה מתבסס על כך שבמכירה זו אין איסור סחורה.

אך לאור הטעמים השונים באיסור מדידה ושקילה של פירות שביעית, אם האיסור למדוד ולשקול פירות שביעית הוא מסיבה עצמית (כגון חיוב המכירה בזול ואיסור הביזיון) ואינו תלוי באיסור סחורה - הרי שהוא קיים גם כאשר אין בעצם המכירה איסור סחורה.²³ בנושא זה יש לדון בשאלה האם מותר לקונה הסובר כהכרעת החזון איש, שיש קדושה ביבול נכרי, לקנות אצל מוכר הסובר כדעת רבי יוסף קארו ומנהג ארץ ישראל, שאין קדושה ביבול נכרי, וממילא למדוד ולשקול לקונה את הפירות שלדידו של הקונה הם קדושים. אם איסור שקילה נובע מאיסור סחורה, וזה חל על המוכר בלבד, הרי שאין לו לקונה למנוע מהמוכר לשקול בעבורו את הפירות שלדידו הם קדושים; ואף יותר מכך, יוכל הקונה לשקול בעצמו את הפירות.²⁴ ברם, אם חלות האיסור היא גם על הקונה, אזי אסור לשקול עבורו את הפירות. כמו כן ברור שאם האיסור לשקול הוא איסור עצמי,

-
- של המב"ט, ח"א סי' יא, הסובר שיש קדושת שביעית ביבול נכרי, ואעפ"כ סבור הוא שאין איסור סחורה ביבול נכרי, שם סי' שלו, וממילא אין גם איסור מדידה ומשקל ביבול זה, שם ח"א סי' כא; שם ח"ג סי' מה. טענתו היא שאיסור סחורה הוא עניין ממוני.
18. ראה שו"ת משנת יוסף, ח"ג עמ' קכה אות יא, שכך נהג המהרי"ל דיסקין. ראה כך גם משנת שביעית, סי' ז עמ' לה; שמיטה כהלכתה, פ"ד ס"ק ה בהערה.
19. בארץ ישראל נהגו כהכרעת רבי יוסף קארו, שאין ביבול נכרי קדושת שביעית, כך פסק הרא"ה קוק, שבת הארץ, מבוא פי"א, שם פ"ד הכ"ט; משפט כהן, סי' ע; וכן מעדני ארץ, סי' ב; שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' לט; שו"ת יביע אומר, ח"ג יו"ד סי' יט; ארץ חמדה, נוספות לשער ה סי' ב. אולם החזו"א, שביעית סי' ג ס"ק ח, הכריע כהמב"ט, שיש קדושת שביעית ביבול נכרי.
20. חזו"א, שביעית סי' ג ס"ק ח.
21. ראה משפטי ארץ, סוף פכ"ו; דרך אמונה, ח"ד הל' שמו"י פ"ו סע' ג עמ' קמ אות יח, שהביאו הצעה זו של החזו"א ואת הסוגים השונים של שטרי השליחות.
22. דרך אמונה שם, ביאור הלכה, ד"ה כשמוכרין.
23. ראה הרב מרדכי גרוס, שיעורי שביעית, עמ' קלז, שהיו כמה רבנים בירושלים שנהגו קדושה בפירות נכרי ובניהם המהרי"ל דיסקין. ויתכן שזהו טעמם, שקנו מן הנכרי באופן שלא יהיה מדידה ושקילה, מפאת החשש לדעת המב"ט, שיש קדושה ביבול נכרי, ולטעמו של הגר"א שסיבת האיסור היא משום ביזיון פירות שביעית. ראה שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה. אולם, הרב משה שטרנבוך, שמיטה כהלכתה, פ"ד סע' ו, הסתפק בכוונתו זו של המהרי"ל דיסקין, אם נהג כך להחמיר על עצמו או מעיקר הדין.
24. שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה. ראה עוד שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' מד; מעדני ארץ, קובץ הערות סי' ז, שהתיר גם כן אך מטעמים שונים בגדרי לאו 'לפני עיוור'.



כביזיון הפירות הקדושים בקדושת שביעית, הרי על הקונה למנוע מן המוכר לשקול בעבורו את הפירות שלדו קדושים המה, פן יעבור באיסור מדידה ושקילה.²⁵

3. מדידה ושקילה שלא למטרת מכירה

האם מותר למדוד ולשקול פירות שביעית שלא למטרות מסחר אלא לצורך שימוש ביתי? לפי טעמו של הגר"א, שסיבת האיסור היא משום ביזיון פירות שביעית, הרי גם בשקילה לצורך שימוש ביתי יש בזיון קדושת פירות שביעית. אולם אם שורשו של האיסור נובע מאיסור סחורה, הרי אם האדם מודד ושוקל שלא למטרת מסחר, אין בכך איסור.²⁶

4. מכירת פירות שביעית בהבלעה

אם האדם מוכר או קונה פירות שביעית בהבלעה, כלומר הוא קונה יחד עם הפירות גם דבר שאינו קדוש בקדושת שביעית, יש שכתבו²⁷ להתיר לשקול ולמדוד; כי אין זו מכירה אלא מתנה²⁸, ובאופן זה אין איסור למדוד ולשקול את הפירות. אולם יש שאסרו²⁹ מדידה ושקילה בהבלעה. מחלוקתם זו תלויה היא בטעם איסור מדידה ושקילה של פירות שביעית, שכן אם איסור זה נובע מאיסור סחורה - אסור; אך אם סיבת האיסור הינה סיבה עצמית - מותר.

5. מדידה ושקילה באוצר בית דין

אחת המסקנות שאליה אנו חותרים היא בדבר השאלה האם איסור המדידה והמשקל של פירות שביעית חל גם במכירה של יבול השייך לאוצר בית-דין. לצורך הבנת הנושא, יש להקדים ולומר שעיקרה של תקנת אוצר בית דין, כפי שמופיע בתוספתא (שביעית פ"ח ה"א), הייתה חלוקה עבור בני הבית, ולכן לא היו נזקקים למדידה ומשקל. אולם לצורך תפעול מערכת אוצר בית הדין, היו בית הדין נזקקים לשכור פועלים לעבודות הבציר והקטיף, דבר הכרוך בהוצאות. לפי הנראה שכר הפועלים שולם על ידי האנשים המקבלים את הפירות מהאוצר, ובאופן כזה לא נתפסו הדמים בקדושת שביעית.³⁰ כדי

25. בשם הרב יוסף שלום אלישיב, משנת הגרי"ש, פ"ג ס"ק ב-ג.

26. דרך אמונה, על הרמב"ם הל' שמיטה פ"ו ה"ג, שם ביאור הלכה, ד"ה כשמוכרין עמ' קמ; שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה.

27. שמיטה כהלכתה, פ"ד סעי' ה; שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' כג אות ד.

28. ראה עוד שו"ת משנת יוסף, שם אות ו, שכתב להוכיח שאין בהבלעה איסור סחורה מפאת שלא הוי כדרך מסחר.

29. שו"ת ישועת משה (אהרונסון), זרעים סי' ג אות יז.

30. חזון איש, שביעית סי' יב ס"ק ו; משנת יוסף, שביעית פ"ז מ"ג עמ' נב. ואכן, בשנת השמיטה תר"ע, לאחר שהחקלאים הפקירו את שדותיהם לפני הראי"ה קוק, מינה הרב קוק את בעלי השדות לשלוחי ב"ד, וכתב בטור ההרשאה: 'וכל המחיר הניתן עבור הפירות הנ"ל ע"י כל המתעסקים... יהיה הכל לא מחיר הפירות אלא כי אם מחיר הטורח והמכשירים'. ראה שטרות אלו בסיני, שנה 15 כרך לא עמוד עט-פ. וראה בדברי הרב שאול ישראלי, חוות בנימין, ח"ג סי' צח, שהביא מכתבו של הגרי"מ חרל"פ לראי"ה קוק, שבו תיאר את דרך אוצר ב"ד בירושלים, ומבואר שם שכל אחד היה משלם לפי חשבון ההוצאות והטורח. ראה עוד קובץ אגרות חזו"א, ח"ב אגרת עג: 'מה שכתבתי לחשב לפי הטורח... רק

שיהיה מתאם בין הפירות המחולקים לבין התשלום עבור טרחתם של הפועלים יש לשקול ולמדוד את הפירות. מסתבר שמי שמקבל כמות גדולה של פירות, ישלם ביחס מתאים לכמות זו עבור טרחת הפועלים. גם במקרה דנן, אם איסור שקילה הוא תוצאה של איסור הסחורה, אזי מותר לשקול במסגרת אוצר בית דין. ברם אם סיבת איסור המדידה והמשקל הינה סיבה עצמית, הרי שגם במקום שבו משווקים שלא בדרך של סחורה האסורה, מכל מקום יעמוד בעינו איסור המדידה והמשקל.

ד. המנהגים המקובלים לגבי שקילה באוצר בית דין

בהכרעה בשאלת השקילה באוצר בית דין, מצאנו מנהגים שונים: המגיד הירושלמי הרב בן ציון יאדלר³¹ מתאר את מנהג בית הדין שבירושלים, שהיה מקפיד לחלק את פירות אוצר בית הדין שלא במידה ובמשקל אלא 'חילק בלא משקל'. אם כנים הם הדברים, הרי שבבית הדין של ירושלים סברו שאיסור מדידה ושקילה של פירות שביעית אינו תלוי באיסור סחורה, אלא שזהו איסור עצמי, כטעמו של הגר"א. ממילא גם במקום שבו אין חשש של איסור סחורה, כבאוצר ב"ד, יחול האיסור של מדידה ושקילה. לעומת זאת, בשטר אוצר בית דין שניסח ה'חזון איש'³² נכתבו הדברים הבאים: הנ"ל יגבה... כל ההוצאות אשר יהיו לו מאלה שיקחו את הפירות לכל מידה ומשקל כפי שיעלו ההוצאות.

משמע מדברים אלו שמותר לשליח בית הדין לחלק את הפירות במידה ומשקל, ומכאן שלדעת ה'חזון איש' איסור מדידת ומשקל פירות שביעית תלוי הוא באיסור הסחורה.³³ כאמור, אלו הם שני מנהגים שונים אשר שורשיהם נעוצים בטעמי האיסור. ברם, להלכה נחלקו האחרונים האם יש לקבל את טעמו של הגר"א לאיסור מדידת פירות שביעית ושקילתם שיסודו הוא ביזיון פירות שביעית, וממילא לאיסור המדידה והשקילה בתוצרת של אוצר בית דין, או שמא אין לקבל את טעמו של הגר"א. הרב בנימין זילבר³⁴ כתב לדחות את טעמו של הגר"א, הן מהסיבה שלא נזכר טעמו זה בשאר הראשונים, והן מהסיבה 'שאין קדושה ממש על פירות שביעית, ואין מצוות אכילה כמו בתרומה וקדשים, למה נחמיר כלל באיסור משקל דרבנן'.³⁵ לעומתו, הרב יוסף ליברמן³⁶ כתב

חובתנו שיהיו מעשינו מכריזים על קיום התורה ולפרסם קיומנו מצוותיה, וכאשר חושב את המחיר כבכל שנה משכח את עניין מצוות שביעית.

31. הרב בן ציון יאדלר, בטוב ירושלים, עמ' רל. הובאו הדברים בחוברת הליכות שדה, גיליון 50 עמ' 34-35; הרב פנחס אליהו אייזנטל, תורת השמיטה, עמ' קט.
32. הליכות שדה, גיליון 92 עמ' 39. ראה עוד הליכות שדה, גיליון 50 עמ' 34-35, שהביאו רשימות דברים ששאל הרב פלס את החזו"א, ובעניין זה אמר לו החזו"א: 'לבי"ד מותר גם אריזה וגם מידה'.
33. שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה; דרך אמונה, ח"ד עמ' 280 בביאור הלכה.
34. שו"ת אז נדברו, ח"י סי' מה.
35. אין כאן המקום להאריך בנוגע לקדושת פירות שביעית ומצוות אכילתם, אך ראה: הרב יהודה עמיחי, התורה והארץ, ח"ו עמ' 251-253; הרב יהודה זולדן, אמנת עתיך גיליון 105 עמ' 49.
36. שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' כג אות ג.



שלדעת הגר"א סיבת האיסור היא ביזיון פירות שביעית בקדושתם, ועל כן אין לדחות את טעמו.

ה. הבנה חדשה בדברי הגר"א

עד כה צעדנו בדרך של הבחנה בין שורשי טעם האיסור השונים, ושאלנו האם האיסור הוא איסור עצמי או סניף מאיסור סחורה. לאור הסבר ה'מקדש דוד' בדברי הגר"א, למדנו שהאיסור הוא משום בזיון קדושת פירות שביעית, ולכן גם אם אין איסור סחורה, מכל מקום יהיה איסור מדידה ומשקל, מחמת שאיסור זה הינו איסור עצמי. אולם נראה להציע ביאור שונה בדברי הגר"א.³⁷ מעיון בדברי המשנה שביעית (פ"ח, מ"ג), שעל דבריה מוסבים דברי הירושלמי הנ"ל, ניתן להבחין שהאיסור למדוד ולשקול פירות שביעית מושתת על הגעת הפירות ללקוח באמצעות מכירה: 'אין מוכרין פירות שביעית לא במידה ולא במשקל ולא במניין'.

כלומר, המקרה שעליו מדברת המשנה ואוסרת מדידה ומשקל של פירות שביעית הוא שהמדידה והמשקל נעשים בתור חלק מהליך של מכירה. דברי הגר"א, הטוען שסיבת האיסור היא משום בזיון קדושת פירות שביעית, מוסבים המה על דברים אלו, דבר המורה שבזיון הפירות הוא במדידתם ובמשקלם בדרך המכירה הרגילה, ככל השנים. אך אם אין המדידה והשקילה נעשות בדרך של מכירה, כבכל השנים, הרי שאין בזיון במדידה ובשקילה של פירות שביעית סתם כך, ואין בכך איסור.³⁸ זאת ועוד, תלמידו של הגר"א, הרב ישראל משקלוב (פאת השולחן, סי' כו ס"ק י) הביא את דבריו וטען שדעתו כדעת הרמב"ם, אשר נימק וטען שסיבת האיסור היא משום איסור סחורה, איסור החל רק בדרך של מכירה.³⁹

אמנם היו שטענו⁴⁰ שנימוקו של הגר"א בביאורו לירושלמי נובע מהמשך דברי הירושלמי בנוגע לאיסור שקילת בכור בעל מום, שקדוש הוא, שבנידון זה הטעם הוא משום ביזיון⁴¹ קודשים. ולכאורה מן ההשוואה יש להסיק שגם בפירות שביעית, טעם האיסור של המדידה והמשקל הוא משום בזיון קדושתם של פירות שביעית, והוא איסור עצמי שאינו נובע מאיסור סחורה. אך נראה שגם איסור שקילה של בכור אינו חל אלא בדרך של מכירה, כלשון המשנה בכורות (פ"ה מ"א) וכפסקי הרמב"ם.⁴² וממילא המשותף בין מכירת פירות שביעית לבין מכירת בכור בעל מום הוא שבדרך של מכירה יש הוראה של חולין וזלזול בקדושת הדבר, לכן תיקנו חכמים שבדרך של מכירה יש איסור לשקול

37. דרך אמונה, ח"ד הל' שמטו"י פ"ו ציון ההלכה ס"ק נט, הניח דברי הגר"א ב'צריך עיון'.

38. ראה: הרב יצחק אייזיק פרג, שיח השדה שביעית, סי' יד אות ג; הרב אהוד אחיטוב, התורה והארץ, ח"ו עמ' 416-419, שמטעם זה הסיקו כן בביאור הגר"א.

39. יש להביא סיוע לכך מפשט לשון הרמב"ם, הובא לעיל אות ב: 'כשמוכרין פירות שביעית, אין מוכרין אותן לא במידה ולא במשקל'. היינו, שהאיסור הוא רק בדרך של מכירה.

40. הרב אליהו ליברמן, בית אליהו סי' כ אות ד.

41. רש"י, בכורות לא ע"א, ד"ה הנאתן; תוספות שם, ד"ה חוץ.

42. רמב"ם, הל' בכורות פ"א הי"ח; שם, הל' איסורי מזבח פ"א הי"ב.

ולמדוד, כדי להורות על הקדושה של הדבר הנמכר. ולפי זה נראה שבדרך שאינה של מכירה אין האיסור חל כלל ועיקר.⁴³ הסברה העולה מביאור זה בדברי הגר"א נעוצה היא בהבנת דברי התורה 'לכם לאכלה'.⁴⁴ דברים אלו מורים על הייעוד של יבול השביעית - ניצול מרבי של היבול. כך נראה מן הכלל שטבעו חז"ל⁴⁵ 'הנאתו וביעורו שווין'. כלל זה טומן בחובו את מימוש הייעוד של היבול, בניצולו המרבי.⁴⁶ לכן, כל הסייגים שדרשו חז"ל⁴⁷ על דברי התורה 'לאכלה' הם סימן להחטאת ייעוד זה, חוסר הניצול של היבול. ומכאן שלא אסרו חז"ל את עצם הפעולה,⁴⁸ כגון סחורה והפסד, אלא רק אם מבטלת היא את הייעוד של היבול ואינה מממשת אותו. אך אם נשמר הייעוד של היבול, והוא מנוצל ניצול מרבי - לא נאסרו ההפסד והסחורה. לפי זה גם באיסור המדידה והשקילה יש לומר שאינן אסורות בעצם אלא רק כאשר הן נעשית בדרך של סחורה האסורה, ועל כן מותר יהיה למדוד ולשקול תוצרת שנמכרת בדרך של אוצר בית דין.⁴⁹

סיכום

הסכמת רוב הפוסקים היא שאיסור שקילה ומדידה נובע מאיסור סחורה. אף את טעמו של הגר"א, שיש בשקילה ומדידה ביזיון קדושת שביעית, יש לפרש שגם הביזיון הוא תוצאה של איסור סחורה. לכן כאשר החלוקה והשיווק אינם בדרך של סחורה - מותר לשקול ולמדוד⁵⁰, ולכן תוצרת המשווקת בדרך של אוצר בית דין מותרת בשקילה ובמדידה.



43. ראה בדברי תוספתא, שביעית פ"ו ה"ט; ירושלמי, שביעית פ"ח ה"ג, שאם האדם מודד פירות שביעית בכלי בביתו ואח"כ מוכר אותם באותו כלי בשוק, הרי זה אסור משום מדידה ושקילה של פירות שביעית, אע"פ שלא מודד בשוק. לאור דברינו, עולים הדברים יפה, שהרי האיסור למדוד ולשקול אינו איסור עצמי אלא הוא רק כאשר הדבר נעשה בדרך של סחורה, לכן אסור לסוחר בשוק למכור בכלי זה, הגם שאינו מודד בו אלא מסתמך על המשקל ששקל בביתו. ראה ר"ש, שם. ראה כע"ז פאת השולחן, פכ"ו ס"ק יא.

44. ויקרא כה ו.

45. סוכה מ ע"א; בבא קמא קא ע"ב.

46. ראה בדברי רבינו חננאל, סוכה מ ע"א.

47. בכורות יב ע"ב.

48. ראה תוספות, סנהדרין כו ע"א, ד"ה ימכרו; תוספות, ראש השנה כב ע"א, ד"ה אלו.

49. הל' שביעית (זילבר) סי' ז סעי' ג ביאור הלכה, ד"ה כסוחר; שמיטה כהלכתה, פ"ד סעי' ה; וע"ע שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' כג אות ג; הרב משה יצחק דייטש, זיו הים, פ"ח ה"ג אות א.

50. ראה הרב אהוד אחיטוב, התורה והארץ ח"ו עמ' 419; הרב זאב וייטמן, תחומין ח"ג עמ' 70; הרב זאב וייטמן, לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל, עמוד 178.



'כיבוש עולי בבל המתמשך' - חלק מארץ ישראל

הקדמה

בגיליונות 'אמונת עיתך' האחרונים התנהל דיון מרתק בין הרב נחום אליעזר רבינוביץ לרב ישראל אריאל אודות גבולות הארץ הדרומיים. איננו רוצים 'להיכנס בין הרים גבוהים' אלה, אלא רק להעלות נושא שכמעט לא הוזכר, והוא 'כיבוש עולי בבל המתמשך'.

א. התיישבות מדרום לים המלח בימי בית שני

לפי מקורות הכתובים ולפי ממצאים, נראה כי בכל התקופות של בית ראשון ושני, ובעיקר בתקופה הרומית, הייתה התיישבות גם באזור הנגב. כבר בימי שלמה היה יישוב יהודי בתמנע,¹ אך יותר מכך באילת, כנזכר במלכים אודות אוניות שלמה שם. הרב טיקוצינסקי בספרו 'ארץ ישראל'² כותב גם כי מעלה העקרבים, הנזכר בפרשת מסעי, הוא על יד אילת, כפי שנזכר בתרגום רס"ג, שמעלה עקרבים הוא עקבה.³ לכן קשה קצת סברת מו"ר הרב יעקב אריאל כי הערבה לא הייתה **בכיבוש עולי מצרים**, כיוון שלא נזכר

1. מתוך ויקיפדיה: נלסון גליק, שהיה הארכיאולוג הראשון שקיים חפירות מסודרות ושיטתיות בתמנע בשנות השלושים, ייחס את המכרות בתמנע, בשלבם המפותח ביותר, למאה העשירית לפני הספירה, עקב חרסים שנמצאו. הוא קשר את האתר עם שלמה המלך וממלכתו, על פי המקרא, ומכאן גם השם שניתן למקום - 'מכרות המלך שלמה'. כשלושים שנה אחריו, בחפירות שהחלו ב-1959, מצא בנו רותנברג במקום מקדש מצרי, ולכן ייחס את שיא הכרייה לימי הפרעונים הרעמססיים של השושלות 19-20 של הממלכה החדשה של מצרים. משנת 2009, כחמישים שנה לאחר ממצאיו של רותנברג, חוזרים הארכאולוגים לתיארוך של גליק, דהיינו ייחוס שיא מפעל הכרייה במקום לתקופת ממלכת ישראל המאוחדת, ימי שלמה המלך. זאת בעקבות חפירות חדשות שהחל בהן ד"ר ארז בן יוסף מאוניברסיטת תל אביב ב-2009. בן יוסף מצא בבדיקות פחמן 14, שמחנה ההתכה העיקרי היה פעיל במאה העשירית לפני הספירה, כלומר, תקופתו של המלך שלמה. בן יוסף מעריך כי המכרות הופעלו על ידי חברה מקומית, ועל פי הדמיון לאתר כריה בואדי פינאן שבירדן, הוא סבור שהיה זה גרעין קדום של הממלכה האדומית. אותה חברה מקומית הייתה כפופה לירושלים, אחרי מסע הכיבושים של המלך דוד, ובמקום ישב גם חיל משמר מטעם ירושלים, שפיקה, הגן וגבה מס מהאדומים. רוב המכרות בתמנע שייכים למפעל הענק שכאמור, יוחס לחילופין לימי ממלכת ישראל המאוחדת, ולממלכה החדשה של מצרים - ימי הפרעונים הרעמססיים של השושלות 19-20, וכיום שוב מיוחס לימי דוד ושלמה.

2. ספר ארץ ישראל, עמ' פד-פז.

3. דיון רחב כבר דן בו הרב ישראל אריאל, בחוברת אמונת עיתך 104 (תמוז תשע"ד).



בגבולות פרשת מסעי ציון דרומי מדרום לים המלח.⁴ במיוחד שגם הזיהוי של מעלה העקרבים בימינו מושך הרבה דרומה מים המלח. **ועוד**, הרי כן נזכר שם מדבר צין שתופס חלק ניכר מהנגב.⁵

לגבי כיבוש עולי בבל, ידועה הברייתא דתחומין, בירושלמי פ"ו ה"א, ובעוד מקורות,⁶ ונזכר שם 'ורקם גיאה', המופיע בתרגומים בתור קדש ברנע. ויש המזהים אותו בתור פטרה.⁷ וכן אצל יוסף בן מתתיהו, קדש הוא רקם המקראי, הוא פטרה ביוונית.⁸

הדבר החשוב הוא שהיה כיבוש מתמשך על ידי עולי בבל. ינאי המלך כבש והרחיב גבולות הארץ, כנזכר ב'ספר החשמונאים' וכן ב'קדמוניות היהודים'. הרב טיקוצינסקי דן בכיבושי החשמונאים, ומסכים שאכן משמע ממקורות אלה שהם כבשו 'כל הנגב מדרום לים המלח, מארץ אדום עד לעקבה'. גם בדברי החוקרים מצאנו כי חלקים רחבים מהנגב היו מיושבים. אריה כשר מביא בספרו 'כנען, פלשת, יוון וישראל',⁹ כי המלך ינאי הגיע עד צוער שבדרום ים המלח, ומשם עד אל עריש במערב, וכן בדרום עד אזור חלוצה. ואכן מצאנו אצל יוספוס ב'קדמוניות'¹⁰ כי ינאי כבש את רפיח.

החוקר דוד בן גד הכהן מתאר את הגבול הדרומי:¹¹

תחילת מהלכו של הגבול היא בנחל זרד, שאותו הצענו לזהות עם ואדי סעידה. בנחל זה ירד הגבול מערבה אל ואדי אל-מוג'יב הוא הארנון ואתו הגיע עד ים המלח. כאן פנה הגבול דרומה בקו המגע בין ההר לים המלח. עם התרחקות ההר מהים נצמד הגבול אל מרגלות ההר, כשהוא כולל בתוך תחום ארץ ישראל את צוער ושדותיה. המדרון המערבי, המדברי, של הרי דרום-ירדן הוא לדעתנו מדבר צין. לאורך מדבר צין המשיך הגבול את מהלכו דרומה עד נקב א -רבעי הוא מעלה עקרבים. בסלע רוברטס, אשר מדרום למעלה, סבב הגבול לצפון מערב

4. הרב יעקב אריאל, גבולות הארץ להלכות שביעית, תורה שבעל פה, לה תשנ"ד, עמ' קיט; ושוב בשו"ת באהלה של תורה ג, עמ' 16.
5. הרי אדום שוכנת דרומה לים המלח וממילא מדבר צין שעל יד אדום הוא עמוק בתוך הנגב.
6. בירושלמי שביעית, מהדורת פליקס, ירושלים תשמ"ו, חלק שני, עמ' 34, והשוואתו בין המקורות השונים.
7. ירושלמי שביעית פ"ו ה"א, ברש"ס וכן בהערות פרופ' פליקס שם, עמ' 48 והערה 119.
8. מתוך ויקיפדיה: עד העת האחרונה זוהתה פטרה כקדש המקראית. הזיהוי התבסס על התרגום לארמית בו נקראה קדש בשם רקם וקדש ברנע בשם רקם גיאה או רקם גיעה: "מהלך חד עשר יומין מחורב אורח טורא דשעיר עד רקם גיאה". (תרגום אונקלוס על דברים א' ב: 'אַחַד עֶשְׂרִי יוֹם מֵחֶרֶב דְּרָךְ הַר שְׁעִיר עַד קְדֵשׁ בְּרִנְעַ').
9. יוסף בן מתתיהו המשיך את גלגול השם רקם לפטרה: 'ורקם (מלך מדין), אשר שמו היה כשם העיר, המרכז והבירה של כל ערב, אשר עדיין נקראת על ידי האומה הערבית בשם א-רקם על שם המלך שבנה אותה. אבל היוונים כינוה פטרה' (קדמוניות ספר רביעי פרק שביעי). מכאן שקדש היא פטרה, הסלע האדום בירדן.
9. אריה כשר, 'כנען, פלשת, יוון וישראל - יהודים והערים ההלניסטיות בתקופת הבית השני', ירושלים, תשמ"ח. עמ' 163. וכן בספרו השני: 'אדום, ערב, וישראל - יהודים ועממי הספר בתקופה ההלניסטית והרומית', ירושלים תשמ"ח, עמ' 97.
10. קדמוניות היהודים, יג ג.
11. ד. בן גד הכהן, גבולה הדרומי של א"י בספרות התנאית ובמקרא, קתדרה 88, תמוז תשנ"ח.



לעבר עין תצבה היא תמר, כאן פנה הגבול לדרום מערב ועלה בנחל צין ב'דרך הגדולה ההולכת למידבר'. הגבול נמשך עם הדרך עד לתל קודיראת היא קדש ברנע במקרא, היא רקם גיאה בספרות התנאים.

בכלל, זמנה של ברייתא דתחומין היא ימי התקופה הרומית. כלומר, זה תיאור מצב של תקופה המאוחרת לכיבושי שיבת ציון, שהרי חלק ניכר ממקומות אלה אינם נזכרים בספר עזרא כלל. מוכרחים אנו לומר שהמקומות הנזכרים הם מקומות שהייתה בהם התיישבות מתמשכת של כמה וכמה תקופות; מימי שיבת ציון, דרך התקופה היוונית וחשמונאית ועד חלק מהתקופה הרומית. משמע שהייתה התיישבות יהודית באזורים שונים בנגב. זאת בניגוד להבנה כי האזור הדרומי לא היה מיושב על ידי יהודים. אמנם, ההתיישבות הייתה חלק מהכיבוש המתמשך של כל תקופת עולי בבל, מימי שיבת ציון עד לימי הרומאים, שזו זמנה של הברייתא בתחומין. נוסף לכך, כי קשה למתוח קווים ברורים לגבולות עולי בבל, ובוודאי לא קווים קבועים וישרים לכיבושים אלה. ונכונים מאוד דברי הרב יוסף אפרתי¹² כי כבר כתב ה'חזון איש' שקשה מאוד לזהות את המקומות הנזכרים בתור גבולות היום. לאור ה'נ"ל, מכיון שיש אפשרויות שונות ורבות לזיהוי. באזור הדרומי, כיצד אפשר לחתוך ולקבוע כי נחל זה או אחר הוא הגבול?! במיוחד, אם נקבל את הזיהוי של רקם בתור פטרה, הרי לפי זיהוי זה ישבו יהודים בדרום המזרחי הרחוק של הנגב. לכן, קשה לצמצם ולמקד את שטח ההתיישבות של עולי בבל.

ב. כיבוש החשמונאים והתיישבותם

האחרונים נחלקו בשאלה האם יש להתחשב בכיבושי החשמונאים ואחרים ובהתיישבותם, לעניין קדושת הארץ. ה'כסף משנה'¹³ קושר את כיבוש עולי בבל גם בכיבושים שנעשו בימי מלכי החשמונאים, כגון ינאי המלך. וכן דעת היעב"ץ¹⁴, אלא שהוא סובר, שקדושה ראשונה או שנייה הועילו רק אם המקום נשאר בידי ישראל עד גלותם; כלומר: התיישבות במשך כל ימי הבית השני הועילה לקדושה שנייה. לכן, הערים שנלקחו מישראל בעודם על אדמתם, ירדו ממעלת ארץ ישראל המוחלטת, אך לא נגרעה מעלתן ממעלת סוריה לחיוב מעשרות, מדאורייתא או מדרבנן. לכן, בית שאן אמנם הייתה מיושבת בתקופות כלשהן על ידי יהודים, אך ברוב ימי הבית השני הייתה בידי נכרים. לדעתו של היעב"ץ, אפילו בעיר עצמה היה חיוב תרומות ומעשרות ושביעית בשדות של יהודים. הרי"ם טיקוצ'ינסקי¹⁵ מחזיק בדעת היעב"ץ, כי 'קדושת הארץ קיימת רק כל זמן שבני ישראל יושבים עליה'. אך כאמור יש בכך קושי, הרי חלק ממקומות אלה שבברייתא דתחומין לא היו בימי עזרא, וחלקם לא היו בימי החשמונאים, ובכל זאת הן נחשבות כארץ ישראל!?

12. הרב י' אפרתי, אורייתא ט' (תשמ"ז מהדורה ב), עמ' קלו-קמב.

13. כס"מ, הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ח.

14. שו"ת מור וקציעה, סי' שז בקונטרס ארץ ישראל.

15. ספר ארץ-ישראל, עמ' פו-פז.



מהתוספתא בשביעית (פ"ד), בעניין העיירות המותרות בתחום נווה שנאסרו, כגון ציר ומייר וכו', הוכיח גם ה"ר שלמה גורן¹⁶ שקדושה שנייה הייתה לפי מידת ההתיישבות במשך כל תקופת הבית השני. לכן, העיירות הנ"ל, כיוון שבתחילה לא הייתה בהן התיישבות יהודית, לא נתקדשו; ולאחר שהתיישבו שם יהודים, נתקדשו ונתחייבו. **רק מקומות יחידים נותרו, שבהם התנו מראש שלא תחול הקדושה**, כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית.

אמנם לפי דעת ר' יהוסף שוורץ,¹⁷ קדושה שנייה נקבעה רק על פי המצב שהיה בתקופת עזרא. בכך הוא מבאר מדוע הותרו עכו, קיסרי, צור וצידון, אף שלפי ספרי ההיסטוריה החזיקו בהם בית חשמונאי. בכך הוא מבאר מדוע אין ארץ פלשתים, אדום, מואב, עמון וסוריה (ארם צובה) נחשבות חלק מארץ-ישראל להתחייב בהם בתרומות ומעשרות, אף על פי שכבשום מלכי בית חשמונאי. וכן מבואר להיפך, מדוע יהודה נחשבת בתחום עולי בבל, אף שבימי החשמונאים הייתה בחלקה מיושבת על ידי נכרים. גם הגרש"ז אורבך (מנחת שלמה תנינא ב- ג, ס' מו) סובר כן:¹⁸

וכיון שכן צריכים לומר שיודעים היו חז"ל שרק עזרא וסיעתו בלבד קדשו את הארץ, אבל את אשר כבשו אח"כ לא החזיקו בהם ע"מ לקדשם בקדושת הארץ ולפיכך אינם נמנים כלל בשום מקום תוך התחום של עולי בבל, גם אפשר ליתן עוד כמה טעמים לכך. ויהיה איך שהוא עכ"פ פשוט הוא דכל מה שכבשו הורדוס והחשמונאים לא חשיבי בכלל כבוש עולי בבל.

ה"ר משה פינשטיין¹⁹ מעלה את האפשרות שבתקופה אחת ישבו יהודים במקומות שלא כבשו עולי בבל, ובתקופה אחרת נעדרו משם. הוא רמז לכך בציינו שהרמב"ם השמיט את הפרטים אודות סביבת קיסריה ובית-שאן, 'משום שאינו דין מוחלט, שמתחלף לפי הזמנים'. **על דעת הרב גורן, שרק מקומות יחידים נותרו, שבהם התנו מראש שלא תחול הקדושה**, (כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית), נראה להוסיף את העובדה שבכתובת רחוב, המרחיבה את הברייתא הנ"ל, כל המקומות הנזכרים בתור פטורים, כמו צור ובית שאן וסוסיאתא, אלה היו ערים מעורבות; ונזכר בכל אחת במדויק מהו התחום שנאסר ממנה, ואיזה יישובים בתחומן מותרים או אסורים. משמע שרק בגלל מעורבותן עם הנכרים לא נתקדשו, אך מסביבן ואף לאחריהן, אם ישבו יהודים - כן נתקדשו. גם מקומות שרק מאוחר יותר יושבו על ידי יהודים, כמו המקומות שלא נזכרים בעזרא ונזכרים בברייתא דתחומין - כן המשיכו את קדושת עולי בבל.

16. חוברת מאורות, הוצ' הרבנות הראשית לישראל לקראת שנת השמיטה תש"מ, בפרק 'התחום סביב בית-שאן'.

17. תבואת הארץ, מהדורת לונץ עמ' כ-כב.

18. וע"ע מעדני ארץ, הל' תרומות פ"א ה"ז אות ד.

19. הרב משה פינשטיין, חידושים וביאורים, ירושלמי (הוצ' מכון מוצל מאש) דמאי פ"ב ס"ק לד-לה, עמ' מא-מג.



ג. הכיבוש בימינו

השאלה האם יש ביכולתנו לחדש חיוב על אזור מסוים, קשורה בשאלה האם קדושה שנייה הייתה קדושה חדשה. מפשט הגמרא בחולין ובערכין משמע שקדושה ראשונה בטלה, וקדושה שנייה החלה מצב חדש. ואם כך, רבי הבין שבית-שאן בכלל לא נכללה בקדושה השנייה. אך בספר 'מעדני-ארץ' על הרמב"ם, דוייק מלשון הרמב"ם, שכתב 'והניחו אותם המקומות שהחזיקו בהם עולי מצרים ולא החזיקו בהם עולי בבל כשהיו', שבקדושה השנייה החילו את הקדושה בתור המשך לקדושה ראשונה, ופטרו את בית-שאן ואשקלון. **לכן, אם היום נחייב שוב את הערים שהיו נכריות בעבר, וכיום הן מיושבות רק על ידי יהודים**, כמו בית שאן וקיסריה ואשקלון, או אם נחייב מקומות אחרים שלא קידשו במפורש עולי בבל, הרי אנו מחזירים את המצב כפי שהיה בקדושה הראשונה. כלומר: אנו רק מסירים את הפטור, ואיננו מחייבים מחדש, ואין צורך בהקדשה מחדשת. כל זה לשיטת הרמב"ם, הסובר שרבי פטר לגמרי את בית-שאן. לשאר הראשונים, שלדעתם רבי לא פטר לגמרי את בית שאן, אלא רק בדמאי או בירק, פשוט יותר החיוב מחדש של מקומות אלו, כי אין אנו יוצרים חיוב מחדש על מקום הפטור לגמרי, אלא אנו רק מסירים פטור חלקי ממקום שעקרונית היה חייב בתרומות ומעשרות, כמו בכל כיבוש עולי מצרים.

יש לצרף לכך את מה שהביא הרב שאול ישראל²⁰ בשם הרדב"ז בדעת הרמב"ם, שכל כיבוש בימינו, גם מחוץ לתחום עולי בבל, יתחייב מן התורה אם יהיה 'ביאת כולכם' (או מדרבנן, ללא 'ביאת כולכם'). אמנם זוהי אינה דעת 'כסף משנה', שצריך גם הקדשת ערי חומה. אך על כל פנים לדעת הרדב"ז, כיוון שנכבשה חלקת ארץ בימינו, היא מתחייבת מחדש בתרומות ומעשרות ובשביעית.

ה'ציץ אליעזר'²¹ דן בכיבושי ימינו עקב מלחמת ששת הימים, ומסיק שיש מקום לומר, על פי תשובת הרא"ה²², שיש מעמד של מלך לשלטון ימינו, ובכיבושי מלחמת מצווה, הרי הם מקבלים קדושה אף ללא בית דין. אך נשאר ב'צריך עיון' בדבר, במיוחד משום שהמדינה לא החליטה שתחזיק בוודאות בשטחים אלה. ונראה להוסיף כי בימינו, מקומות כמו קיסריה ועכו נחשבים לארץ ישראל, ופוק חזי מאי עמא דבר. משמע שהיה חיוב שהוסר ממנו הפטור, שאם חזרו יהודים למקומות שנפטרו על ידי עולי בבל, תמשיך הקדושה לחול.

לאור האמור לעיל:

1. זיהוי נקודות דרומיות בפרשת מסעי, כתמנע ואילת, הוא כיבוש עולי מצרים.
2. זיהוי פטרה, קדש ברנע ועוד, הוא כיבוש עולי בבל המתמשך, לאור כיבושי ינאי

20. ארץ חמדה, ספר א ג, יג.
21. ציץ אליעזר, ח"י סי' א פרק ד.
22. משפט כהן, סי' קמד.



והחשמונאים, ואף התיישבות בעידן הרומי, לפי השמות ב'ברייתא דתחומין' ואחריה בכתובת רחוב.

3. סיעת אחרונים רחבה, מה'כסף משנה' והלאה, נותנים תוקף לקדושה המתמשכת, ואולי אף לכיבושי ימינו.

4. הקושי בזיהוי ומגוון האפשרויות השונות, אינו מאפשר להקל ולהפחית את שטחי ההתיישבות בכיבושי עולי בבל, וכדברי החזון איש, שקשה לסמוך על כך להקל. אלא שאנו אף מוסיפים להיפך, שדווקא לאור ריבוי המחקרים המאששים שהייתה התיישבות בימי בית ראשון ובתקופת עולי בבל המתמשכת בנגב ובערבה, **אין לנהוג מידת הצמצום בכיבוש עולי בבל.**

לאור זאת, קשה לצמצם את גבול עולי בבל בנגב ובערבה ולהתיר בהם את העבודה בשמיטה, אלא אם כן נסמוך על היתר המכירה.

סיכום

א. גם אם יש בעיה בזיהוי הגבול הדרומי בפרשת מסעי, היו כיבושים של ינאי ואחרים, שלפי זיהויים שונים של רבותינו וחוקרי זמננו הגיעו לליבו של הנגב בימינו.

ב. נראה כי לדעות ברורות כמו דעת ה'כסף משנה' ואחרים, קדושת עולי בבל היא מתמשכת, מעזרא ועד לתקופתה של 'ברייתא דתחומין', בימי השלטון הרומי, לפחות.

ג. יש מקום לומר שכיבושי ימינו והתיישבות ימינו תופסים קדושה מחדש, או ממשיכים את קדושת כיבוש עולי בבל, לאחר שהוסר הפטור.

ד. אף על פי כן, יש סברא חזקה של הרב יעקב אריאל כי הניחו גם פוסקי דורנו חלק מהנגב והערבה, 'כדי שיסמכו עליהם' ישראל שבימינו בשביעית. אך זה אומר שיש לצמצם הגבול ולהתיר העבודות רק לאחר היתר מכירה ותנאי.





הרב יהודה הלוי עמיהי

מכירת ארבע אמות בארץ ישראל לצורך קיום מצוות השמיטה

הקדמה

הוקמה חברה חדשה שתשכיר לכל יהודי ד' אמות רבועות בעבור סך מסוים לכל חודש. אדמות אלו יזרעו ויעובדו עד השביעית, ולאחר מכן יופקרו כדי שהכול יוכלו ליהנות מהפירות. בפעולה זו, מבטיחים המארגנים, יהיו קוני ד' האמות הללו ל'גיבורי כח עושי דברו', ויזכו לראשונה בחייהם לקיים מצוות עשה של 'ושבתה הארץ שבת לד' ומצוות 'והשביעית תשמטנה ונטשתה'. האומנם זו הדרך לקיים את מצוות השמיטה בכלל ואת מצוות 'ושבתה הארץ' בפרט?

א. מצוות שאינן בגוף האדם

תחילה עלינו לבאר מניין שיש להשתדל בקיום מצוות שאין יכולת לקיים אותן באופן הרגיל? האם על האדם לקנות בית עם גג כדי לעשות מעקה לגג; האם עליו לקנות אתון כדי לקיים מצוות פטר חמור; האם עליו לקנות בהמה כדי לקיים מצוות עשה של 'למען ינוח שורך', וכדומה?
נאמר בגמרא (מנחות מא ע"א):

דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא (מלאך פגש את רב קטינא עטוף בסדין שהוא כסות לילה ובלא ציצית), אמר ליה: קטינא, קטינא, סדינא בקייטא (סדין בקיץ) וסרבלא בסיתוא (סרבל בחורף, אין לו ד' כנפות ופטור מציצית), ציצית של תכלת מה תהא עליה? אמר ליה (קטינא למלאך): ענשיתו אעשה? אמר ליה (המלאך לרב קטינא): בזמן דאיכא ריתחא ענשינן (בזמן שיש כעס מענישים גם על כך שלא לובשים ציצית)....; אלא הכי קאמר ליה (המלאך לרב קטינא): טצדקי למיפטר נפשך מציצית (תבקש תחבולות לפטור עצמך מציצית?!).
ה'תוספות' (ד"ה הכי קאמר) אומרים שכיוון שאנו מכריעים שציצית היא 'חובת האדם', על כן מענישים את מי שמנסה להתחמק ממצווה זו. אבל במצוות שאין בהן 'חובת האדם', אין מענישים את האדם, שהרי אין לו חובה. וכתב על כך ה'שפת אמת' (מנחות שם):

כוונתם דבמצוה שבגופו ודאי שייך למהדר אחריו להשלים גופו בכל המצות, אבל אי חובת טלית היא, אין סברא שיהא מוטל עליו ליקח טלית כדי לקיים בהטלית

המצוה, כמו דלא מצינו שיהא חייב לקנות שדה כדי להפריש תרומות ומעשרות וכדומה.

למדנו מדברי ה'שפת אמת' שרק במצוות שבגוף האדם, יש להתאמץ ולקנות ולעשות, אבל במצוות שאינן בגוף האדם, אין חובה כלל להתאמץ ולקנות. ולכן אין חובה לקנות שדה כדי להפריש תרומות ומעשרות, וברור שאין חובה לקנות שדה על מנת לשמטה, ולא חמור לקיים בו מצוות פטר חמור. דעת הרמב"ם¹ היא שאפילו ציצית, שהיא חובת האדם, אין חובה להתאמץ ולקיימה אלא על החסיד שהוא מעולה במידות, אבל אדם רגיל אין לו חובה אפילו לקנות ציצית על מנת ללבושה, אף שהיא חובת הגוף.² כשיטה זו מוכח גם מדברי הגמרא (חולין פד ע"א) לגבי קודשי בדק הבית שנשחטו ואסורים בהנאה, ולכן פטורים מכיסוי הדם. הגמרא שואלת: אם כן, שיפדה את קודשי בדק הבית ויהיו מותרים באכילה, וממילא יתחייב בכסוי הדם?! על כך שואלים 'תוספות' (ד"ה וליפרקינהו): 'תימה מנלן שצריך לפדותו ולהתחייב בכסוי'. שאלת 'תוספות' באה מכיוון שאין כאן חובת הגוף לפדות קדשי בדק הבית, ואם כך ברור שאין חובה לעשות פעולה המחייבת, ובודאי לא פעולה הדורשת הוצאת ממון. ועוד האריך בכך בספר 'נחלת יהושע'.³ יוצא אפוא שאין חובה על האדם להשתדל בקיום מצוות שאינן בגופו של אדם.

ב. תרי"ג מצוות כנגד תרי"ג איברים

השאיפה לקיים כל המצוות אפילו שאינן בגופו של אדם, אינה משום חובה הלכתית אלא היא שאיפה רוחנית, ויסודה בסודה של תורה. הגר"ח וויטאל זצ"ל בספרו 'שערי קדושה' (ח"א ש"א) מפתח מאוד את התפיסה שהגוף הוא לבוש של הנשמה, והמצוות מקיימות את הגוף ונותנות חיות לכל אחד ואחד מאבריו:

גוף האדם איננו האדם, אבל הוא ענין לבוש אחד תתלבש בו נפש השכלית, אשר היא האדם עצמו בעודו בעוה"ז ואחר הפטירה יופשט מעליו הלבוש הזה ויתלבש בלבוש זך נקי רוחני... וכל איבר מן רמ"ח איברים נזון ממצוה פרטית המתיחסת לאותו אבר, וכאשר יחסר לאדם קיום איזו מצוה גם האבר הפרטי המתיחס למצוה יחסר ממנו מזונו הנמשך לו מד' אותיות ההוי"ה, כמ"ש ואתה מחיה את כלם, ובהם תלויים כל המצוות... ונמצא האבר ההוא מת לגמרי ובהסתלק הקדושה ממנו אז יתלבש בו רוח הטומאה... ולכן צריך האדם לחפש בכל כחו לקיים כל תרי"ג מצוות, וכאשר יקיים איזה מצוות עשה יכוין להסיר מהאבר הפרטי של נפשו המתיחס אל המצוה ההיא זוהמת הקליפה ההיא.

1. רמב"ם, הל' ציצית פי"ג הי"א.

2. עי' רבינו יונה, שערי תשובה, שער ג מדרגה שניה אות כב.

3. נחלת יהושע, (מטיקטין), סי' כ.



אנו לומדים שעל האדם לחפש לקיים את כל התרי"ג מצוות, לא מעיקר הדין אלא כדי להשלים את גופו ונפשו בשלמות, שהרי בהיחסר לו מצווה אחת ממילא גם אבר מסוים מגופו יש בו זוהמה. יסוד זה הובא בפסיקתא דרב כהנא (פרשה יב ד"ה א ר' יהודה):
בסיני נצטווה תרי"ג מצוות, מאתים וארבעים ושמונה מצוות בעשה, ושלוש מאות וששים וחמש מצוות בלא תעשה. מאתים וארבעים ושמונה מצוות בעשה, כנגד מאתים וארבעים ושמונה איברים שיש באדם, כל אבר ואבר אומר לאדם בבקשה ממך עשה בי את המצוה הזאת.
גם 'נפש החיים'⁴ האריך לבאר את העניין של התאמת תרי"ג מצוות לתרי"ג אברים. נמצאנו למדים שצריכה להיות רדיפה לקיום המצוות כולן, כדי להשלים את גופו ונפשו של האדם.

ג. לימוד נחשב כמעשה

ה'חפץ חיים' (מאמר 'תורה אור' פ"ד) הביא את דברי האר"י, והוסיף עליהם:
על ידי שמירת השס"ה לאוין והרמ"ח עשין נשלם צורת כל האדם, כי רמ"ח איברים שבאדם ושס"ה גידין מכוונים נגד הרמ"ח עשין והשס"ה לאוין והם המקיימין ומחייין צורת נפשו לעתיד לבוא בכל איבריו וגידיו... ויש לנו לשאול שאלה עצומה, התינוח בזמן שבהמ"ק קיים היה אפשר להשתלם כל מצוות התורה במעשה, ואף כי יש הרבה מצוות עשה שתלוי בכהנים לבד וכיו"ב שאין שייך לכל ישראל, י"ל כיון דכל ישראל נפש אחד נקראו וכמו שאמר הכתוב כל הנפש הבאה לבית יעקב... לכן אף המצוות שציווין רק על הכהנים וכיו"ב מועיל להשלמת הנפש של כלל ישראל... אבל בזמן שאין בהמ"ק קיים הלא יחסר מהכל מצוות מרובות שהרבה פרשיות שבתורה בנויות עליהן ובמה תושלם צורת הנפש לעתיד לבוא שהוא רק על ידי קיום כל העשין והלאוין שבתורה? ועל כרחינו צ"ל כמו שכתבו הספרים שהמצוות שאי אפשר לקיימן בפועל יושלמו על ידי הלימוד והחזרה בהן, שיחשוב הקב"ה כאלו קיים אותם בפועל כיון שעמל עליהן ומצפה שיבואו לידי קיום נחשב לו כמעשה.
החפץ חיים מורה שמצוות שאי אפשר לעשותן בפועל, יש לקיימן על ידי לימוד, והלימוד נחשב כמעשה.

ד. השלמת קיום המצוות בגלגול

הגר"ח ויטאל ('שער הגלגולים' פ"ד) כתב שאדם שיחסר לו קיום אחת המצוות הרי שיצטרך להשלימו, עד שיקיים את כל המצוות. ולכן אם חסרה אחת מהמצוות הרי

4. נפש החיים, שער ד פרק כט.

שיצטרך להתגלגל שוב בעולם כדי להשלים את אשר החסיר בעולם. וזה לשונו (ספר הגלגולים עמ' ח):

כל המצות שיש יכולת ביד האדם לקיימם בגלגולו כמו תפילין וכיו"ב צריך האדם לרדוף אחריהם ולקנות שדה ולקיים מעשרות, ואם לא קיימם מוכרח להתגלגל ולקיימם על כל פנים, ומצות הנוהגות גם שלא בפני הבית אלא שאין בידו לקיימם כמו פדיון הבן ויבום וחליצה יש בו חילוק... והמצוות התלויות בבנין בהמ"ק הנה כל הניצוצות שבאו קודם שנבנה בהמ"ק או בזמן בהמ"ק כולם צריכין להתגלגל או בכהנים, לויים ישראלים עד שיתקנו כולם.

לא רק ששלמות האיברים תלויה בקיום כל המצוות, אלא אדם שלא קיים את כל המצוות גם חייב להתגלגל שוב לעולם כדי לקיים את כל המצוות. לפי דברים אלו, גם המצוות שתלויות בבית המקדש, נצטרך להתגלגל בכהנים ולוויים על מנת לקיימן.

ה. מצוות התלויות בארץ

למדנו מתורת הסוד שיש מקום לרדוף אחר קיום כל המצוות, אפילו שאינן תלויות בגוף האדם. אלא שנחלקו האם התיקון ייעשה על ידי לימוד ההלכות של המצוות שאינן נוהגות כיום, או שיש לקיימן למעשה ממש, ולכן צריך לחזור בגלגול על מנת לקיימן. אלא שיש לעיין בדברי הגר"ח ויטאל: הרי המעשרות בימינו אינם חיוב תורה אלא מדרבנן,⁵ ובכל אופן כתב שיש לרדוף ולקיים את המצווה מדרבנן. אך האם קיום מצוות מדרבנן מביא לשלמות בגופו ונפשו של אדם כפי שמביא לה קיום המצוות מדאורייתא? לעניין הפרשת תרומות ומעשרות, מצאנו אמנם שהיו מזכים לבני חו"ל שיעשו עבורם בארץ את המצוות התלויות בה. וכן כתבו באגרות תלמידי הגר"א,⁶ שעל פי עצת הגר"ח מוואלוז'ין קנו קרקעות וזיכו לקונים בחו"ל, על מנת לקיים מצוות התלויות בארץ, והכספים הועברו לעניי צפת שסבלו חרפת רעב.⁷ נראה שהיה בכך יותר בגדר זכות לקיום היישוב היהודי בארץ ישראל, מאשר עצם קיום המצווה. אמנם האדר"ת היה מהדר מאוד בקיום המצוות, והוא כותב (נפש דוד אות מו) שהשתדל מאוד לקיים מצוות מתנות כהונה: זרוע, לחיים וקיבה כדת, ושלח במיוחד כסף לארץ ישראל שיקיימו בעבורו מצווה זו. אבל תרומות ומעשרות לא שלח שיקיימו בשבילו בארץ ישראל. ונראה שסבר שיש להשתדל רק בקיום מצוות דאורייתא, ומתנות כהונה נוהגות בזמן הזה מדאורייתא.⁸ אבל תרומות ומעשרות נוהגים מדרבנן, ולכן לא השתדל כלל לקיים.

5. רמב"ם, הל' תרומות פ"א הכ"ב.
6. הובא בפתיחה לפאת השלחן.
7. אגרות תלמידי הגר"א, אגרת א, משנת תק"ע, מובא בפתיחת לפאת השלחן.
8. עי' שו"ע, יו"ד סי' סא סעי' כא.



ו. שליחות במצוות התלויות בארץ

ה'כרתי ופלט⁹ הביא את מנהג חסידים ואנשי מעשה מחוץ לארץ לשלוח מעות לארץ ישראל לקנות להם בהמות בארץ, ולהפריש מהם ראשית הגז, זרוע, לחיים וקיבה. על כך הקשה: הרי כלל נקוט בידינו שכל דבר שאדם אינו יכול לעשות בעצמו, גם אינו יכול לשלוח שליח לעשות עבורו. וכפי שכתבו ה'תוספות'¹⁰ שאם הדבר ב'יד המשלח', הרי זה נחשב כ'בידו', אבל מכיוון שבחו"ל אינו יכול לעשר, אם כן אין המשלח יכול למנות שליח שיעשר בעבורו בארץ ישראל. כשיטה זו גם נכתב ב'שדה הארץ'.¹¹ ב'חזון עובדיה'¹² הביא דעת מהרי"ט,¹³ שכתב שאם המשלח אמר ברורות שהוא רוצה שהשליח יעשה את השליחות, אף שהוא כעת אינו נמצא במקום, הרי הוא יכול למנות שליח. על כן גם בתרומות ומעשרות אפשר למנות שליח שיעשר במקומו, אף על פי שהמשלח בחו"ל, כיוון שאין זה אלא מרחק גיאוגרפי ויכול לבוא לארץ ולעשר. ועיי"ש שהאריך בראיות לכך בויוכח האם אפשר למנות שליח למי שאינו יכול לעשר במקומו. כפי שהבאנו לעיל, היו הרבה אחרונים ששלחו שליחים לא"י שיפרישו בעבורם (בייחוד ראשית הגז ומתנות כהונה), וכפי שפסק ה'חכמת אדם'¹⁴ שאדם בחו"ל יכול למנות שליח להפריש תרומות ומעשרות בארץ.

יש לעיין האם כלל זה שייך גם בהשבתה בשביעית. בשלמא פעולות של עשייה (הפרשת תרומות ומעשרות או נתינת זרוע, לחיים וקיבה) ישנה פעולה מעשית שהשליח עושה, ועל כן מינה אותו המשלח. אבל בהשבתה, אדם אינו עושה דבר, מניין שיש בכך שליחות? האם מכיוון שתושב ארץ ישראל ישבות בשליחות המשלח, המשלח יקיים בזה מצווה? אמנם יש דעות שמצוות 'ושבתה הארץ' היא על הקרקע שתשבות, ולכאורה הקרקע של המשלח שובתת ואין עובדים בה. אבל כפי שכתבו הרב קוק והחזו"א¹⁵ אין מצווה עצמית של שביטה, אלא המצווה היא שאדם לא יעבוד בקרקע וישבות בה, ואם כן משמע שזהו דין על האדם שלא יעשה, ולכאורה אין בכך שליחות.

ז. גיבורי כוח

על 'גיבורי הכוח' בשביעית אומר המדרש (ויקרא רבה פ"א):

גיבורי כח עושי דברו במה הכתוב מדבר? א"ר יצחק בשומרי שביעית הכתוב מדבר, בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום א', לשבת אחת, לחודש א', שמא לשאר ימות השנה? ודין חמי חקליה ביירה כרמיה ביירה ויהבי ארנונא ושתיק יש

9. כרתי ופלט, סי' סא ס"ק ה.

10. תוספות, נזיר יב ע"א, ד"ה מ"ט.

11. שדה הארץ, ח"ג או"ח סי' יא.

12. חזון עובדיה, תרו"מ, עמ' קע.

13. שו"ת המהרי"ט, ח"ב חוה"מ סי' כג.

14. חכמת אדם, שער מצוות הארץ פ"ח.

15. שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' א. חזו"א, סי' יז ס"ק כה ד"ה ובזמן הזה.

לך גבור גדול מזה? וא"ת אינו מדבר בשומרי שביעית נאמר כאן עושי דברו ונאמר להלן (דברים טו) וזה דבר השמיטה מה דבר שנאמר להלן בשומרי שביעית הכתוב מדבר אף דבר האמור כאן בשומרי שביעית הכתוב מדבר. המדרש אומר שאנשים הרואים שדוניהם כשהן בורות, וכן כרמם שהוא בור, ולא עוד שצריכים לשלם מס למלכות, ובכל זאת שותקים, הם הנקראים 'גיבורי כח'. המדרש מדבר על אדם ששדהו היא פרנסתו, שכל שנה ושנה חי ממנה ומתפרנס ממנה, והנה כעת בשביעית היא בורה; וכן כרמו נותן יינו, שכל שנה מוציא ממנו את לחמו והשנה אינו מניב, הרי זה 'גיבור כוח' לשמוע בקול דברי הקב"ה, להניחם בורים ולא לעבדם. ברור שאין הכוונה לאדם שפרנסתו ממקום אחר ואינו מאבד אפילו מעט מן המעט מפרנסתו, אלא קנה חלקה שאיננו יודע את מקומה כלל, ואיננו יודע מהי מגדלת, והוא מפקירה, מה 'גבורת כוח' יש בזה?

סיכום

1. אין חובה הלכתית לרכוש דברים כדי לקיים מצוות שאינן בגופו של אדם.
2. אין חובה הלכתית לרכוש חלקות כדי לקיים מצוות שמיטת הקרקע.
3. מתורת הסוד להשתדל לקיים את המצוות כולן.
4. נראה שההשתדלות היא בייחוד במצוות דאורייתא. מצוות דרבנן, יש שנהגו להשתדל לקיימן, ובייחוד אם הכספים עוברים לעניי ישראל לחזקם, ולא לאנשים שמרווחים מכך.
5. מצוות שאינן באפשרותנו לקיימן בזמן הזה, יש להשתדל ללמוד את הלכותיהן.
6. נחלקו האחרונים האם אפשר למנות שליח להפריש תרומות ומעשרות בארץ, אבל נראה שבהשבתה אין מועילה שליחות.
7. 'גיבורי כוח' בשביעית הם החקלאים המשמטים את השדות שהן פרנסתם האמיתית. כל המסייע בידם לקיים את מצוות השמיטה, הרי הוא שותף עם 'גיבורי כוח'.





הרב יעקב אפשטיין

תרופות מצמחי בר בשביעית

שאלה

אדם מלקט בחורשות או בפאתי יישובים צמחים, ומרכיב מהם תמציות לבליעה המשמשות לריפוי מחלות שונות או משחות למריחה וכדומה. הצמחים הם צמחי סרק חד שנתיים או עצי סרק (כגון אצטרובלים של ברוש). האם יש לחוש בהם לקדושת שביעית או שאין בהם קדושה כלל?

פתיחה: באלו צמחים יש קדושת שביעית

א. יש לחקור, האם צמח שגדל ברי קדוש בקדושת שביעית? האם העובדה שגדל בר ואינו משמש לצורך האדם גורמת שלא תהיה בו קדושת שביעית; או שמא כיוון שיכול וראוי לשמש לצורכי אדם - קדוש בקדושת שביעית?
ב. צריך לברר על אלו מטרות לשימושי אדם בצמחים אין קדושת שביעית חלה.

א. סוג השימוש בצמח וסוג החלק מהצמח שקובעים לגבי קדושת שביעית

בסוכה (מ ע"א, וכן ב"ק קא ע"א) נאמר:

טעמא דלולב בר ששית הנכנס לשביעית הוא, הא דשביעית - קדוש, אמאי? עצים בעלמא הוא, ועצים אין בהן משום קדושת שביעית, (דתנן) [דתניא] עלי קנים ועלי גפנים שגבבן לחובה על פני השדה, לקטן לאכילה - יש בהן משום קדושת שביעית, לקטן לעצים - אין בהן משום קדושת שביעית! - שאני התם, דאמר קרא 'לכם לאכלה' לכם דומיא דלאכלה - מי שהנאתו וביעורו שוה, יצאו עצים שהנאתן אחר ביעורן. - והאיכא עצים דמשחן דהנאתן וביעורן שוה! - אמר רבא: סתם עצים ולהסקה הן עומדין.

עוד שנינו שם 'דתניא: אין מוסרין פירות שביעית לא למשרה ולא לכבוסה, רבי יוסי אומר: מוסרין'. עולה מן הסוגיא שאסור לעשות עם פירות שביעית משרה וכביסה, משום שפעולות אלו הנאתן אחר ביעורן, ואינן כאכילה. עוד עולה שלפי רבנן אין קדושת שביעית בצמחים (ולא בפירות) שהנאת האדם מהם היא לאחר ביעורם, כגון עצים. (ור' יוסי סובר שאף בהם יש קדושת שביעית, ואינה נוהגת אלא במה שאין הנאתו שווה אצל

1. נקטתי בכוונה בר ולא הפקר, כיוון שבשמיטה כל הצמחים המשמשים לאדם וצרכיו הם הפקר, וכאן מלבד שהם הפקר הם גדלים בר ללא זריעה או שתילה מכוונת.

כל אדם). וכן כתבו רש"י, 'המאור הקטן' (סוכה יט ע"ב), ריטב"א (מ ע"א), 'שיטה מקובצת' בשם רשב"א (ב"ק קא ע"ב).

מתבאר שהלימוד של 'לאכלה' - מי 'שהנאתו וביעורו שווה' הוא בעל משמעות כפולה: בפירות שביעית הוא מלמד על איסור עשיית פעולות מסוימות בהם, כיוון שאינן דומות לאכילה. ובצמחים המשמשים להנאות אחרות אבל לא לאכילה, הוא מלמד על היתרם, שאינם קדושים כלל בקדושת שביעית. הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"י) כתב:

מיני כבוסים כגון בורית ואהל קדושת שביעית חלה עליהן ומכבסין בהן שנאמר והיתה שבת הארץ - לכם לכל צרכיכם, אבל אין מכבסין בפירות שביעית ואין עושין מהם מלוגמא שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא למלוגמא ולא לזילוף ולא להקיא ולא למשרה ולא לכביסה.

יש בהלכה זו שני חלקים: האחד - חלקי צמח שאינם משמשים לאכילה אבל משמשים לכביסה חלה עליהם קדושת שביעית, ומותר לכבס בהם. השני - פירות שביעית המשמשים לאכילה, וממילא קדושים בקדושת שביעית, מותר לאוכלם, אבל אסור לעשות מהם מלוגמא, זילוף, להקיא, משרה וכביסה. הרמב"ם חלק על מסקנת הבבלי, וסבר שצמחים המשמשים לכביסה - חלה עליהם קדושת שביעית, בניגוד לבבלי, המסיק שעצים להסקה אינם קדושים בקדושת שביעית. פרשני הרמב"ם: הרדב"ז, מהר"י קורקוס וה'כסף משנה', כתבו שהרמב"ם סמך דבריו בנוגע ל'מיני כיבוסים' על הירושלמי (שביעית פ"ז ה"א):

מיני כביסות מהו שיהא עליהם קדושת שביעית נשמענה מן הדא הירענין והבורית והאהל יש להם קדושת שביעית.

אמנם לגבי החלק השני בהלכה, שפירות שביעית שנאכלים בדרך כלל, אין מכבסים בהם, נחלקו מפרשי הרמב"ם מה מקורו. הרדב"ז כתב שמקורו מברייתא ב'תורת כהנים' (פר' בהר): 'ולא לעשות ממנה זלחין ולא לעשות ממנו מלוגמא ולא אספלנית ולא לעשות ממנה אפיקטויזין', ומברייתא בתוספתא (פ"ו הכ"ה) 'פירות שביעית אין נותנין אותן לא לתוך המשרה ולא לתוך הכבוסה ר' יוס' אומ' נותנין אותן לתוך הכבוסה'. וכן מהמשנה (שביעית פ"ז מ"א). מהר"י קורקוס וה'כסף משנה' כתבו שהרמב"ם למד זאת מן הסוגיות בסוכה וב"ק (שם), וסובר שרק פירות שביעית שנאכלים - אסור לעשות בהם שימוש שההנאה מהם היא 'אחר ביעורו'. אם כן נחלקו הרדב"ז ומהר"י קורקוס מהו מקורו של הרמב"ם, והאם הוא קיבל את הגדר של 'הנאתו אחר ביעורו'. חידושי 'בית אב' על הרמב"ם (בהלכה זו), מקשה איך מתיישבים דברי הרמב"ם עם הנאמר בבבלי בסוכה לגבי עצים להסקה. שכן מבואר שם, שכיוון שהסקה נחשבת 'הנאתו אחר ביעורו', לא חלה קדושת שביעית על עצים. ואם כן, מדוע כתב הרמב"ם שיש קדושת שביעית בצמחים שמיועדים לכביסה? חידושי 'בית אב' כתב שיש שמגיהים ברמב"ם 'אין קדושת שביעית חלה עליהם', ודוחה הגהה כזו. ולכן מתרץ שכביסה נחשבת 'הנאתו וביעורו שווה', ועל כן לפי הרמב"ם יש בהם קדושת שביעית. הוא גם נשאר בקושיא על רש"י,



שכתב שמשרה וכביסה 'הנאתן אחר ביעורן'. אלא שבהסברו יש קושי לא רק על רש"י אלא על הגמרא, שכן היא השוותה בין כביסה לעצים להסקה. וכן ביאר בעל 'המאור הקטן' (סוכה יט ע"ב):

ולת"ק דר' יוסי דאמר לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו **משרה וכביסה שהנאתן אחר ביעורן** אין קדושת שביעית נוהגת בכל דבר שהנאתו אחר ביעורו כיון שאינו דומיא דלאכלה ועצים להסק' לדידהו אין בהם משום קדושת שביעית כלל.

וכן דברי הריטב"א והרשב"א המובא ב'שיטה מקובצת' (שם). ולכן נראה ברור שיש מחלוקת בין הבבלי לבין הירושלמי, והרמב"ם סבר כירושלמי.² מתבאר מן הדברים שצמחים המשמשים לצורכי האדם בקביעות וההנאה מהם אחר ביעורם, נתונים במחלוקת בין הבבלי לירושלמי. הרמב"ם פוסק כירושלמי, שיש בהם קדושת שביעית,³ והראשונים האחרים פוסקים כבבלי, שאין בהם קדושת שביעית והם נחשבים כעצים להסקה.

ב. האם יש קדושת שביעית בצמחי בר

כתב הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ג):

הא למדת שאין אוכלין מפירות שביעית אלא פירות האילנות והעשבים שאין זורעין אותם רוב האדם כגון הפיגם והירבוזין השוטים וכל כיוצא בהן, אבל הירקות שדרך רוב האדם לזורעם בגנות ומיני תבואה וקטניות כל הצומח מהן אסור מדבריהם והמלקטן מכין אותו מכת מרדות.

וכוונתו שעל הירקות שדרך לזורעם - יש איסור ספיחין. מהר"י קורקוס וכן ה'כסף משנה' כתבו שמקור הרמב"ם לגבי פיגם וירבוזין הוא מן המשנה (פ"ט מ"א):

הפיגם והירבוזין השוטים והחלגלוגית כוסבר שבהרים והכרפס שבנהרות והגרגר של אפר פטורין מן המעשרות ונלקחין מכל אדם בשביעית שאין כיוצא בהם נשמר...

מפירוש המשנה לרמב"ם וכן מיתר המפרשים משמע שהם קדושים בקדושת שביעית. וכן ב'דרך אמונה' לרמב"ם (שם סעי' כב) נכתב:

והעשבים שאין זורעין אותן כו'. ומ"מ יש עליהן כל קדושת שביעית וחייב להפקירן ואסור לשמרן בהתנהגות בעלות וכדין כל פירות שביעית ורק איסור ספיחין לא גזרו עליהן שטעם האיסור שמא יזרע כנ"ל ואלו אין דרך בנ"א לזורען.

2. ועי' בדרך אמונה ובמעשה רקח על הרמב"ם, הל' שמיטה פ"ה ה"י, שמנסים ליישב את הסתירה לכאורה בין הבבלי לבין פסיקת הרמב"ם.

3. הערת עורך, י"פ: יש להדגיש שגם לדעת הרמב"ם שיש קדושת שביעית במיני כביסה, ברור שמותר לכבס בו, ובנד"ד גם אם נאמר שיש במיני תרופות קדושת שביעית, ברור שמותר להשתמש בהם לתרופה.

הוספת הכותב: אבל אסור לסחור בהם!

ומקורותיו כתב שהם מה'חזון איש'. ולפי דעתו אף פירות וירקות הבאים מגידולי בר קדושים בקדושת שביעית. אמנם 'תפארת ישראל' (הלכתא גבירתא, שביעית פ"ט ס"א) כתב:

ספיחי שביעית שאינן מאילן. אסורים לכל אדם בשביעית מד"ס. ורק בירקות שגדלין במקום הפקר בלי זריעה מותרים: וכגון רויטעקרויט. ווילדער שפארגעל. בארצעל קרויט. פעטרזיליען. שגדל מעצמו אצל הנהר. וכסבר שגדל בעצמו במקום הרים. ואוריגא שגדל באחו. כל אלו אין בהן קדושת שביעית. ופטורים מתרומה ומעשר.

ועולה מדבריו שלא רק שאין בהם איסור ספיחין אלא אף אין בהם קדושת שביעית. ראייה נוספת נראית מנדרים (נג ע"א), שם נאמר בברייתא: הנודר מן הירק בשאר שני שבוע - אסור בירקות הגינה ומותר בירקות השדה, ובשביעית - אסור בירקות השדה ומותר בירקות הגינה. ומפרש הר"ן (נדרים שם):

בשביעית אסור בירקות השדה - אם נדר בשביעית א"א לומר שנתכוון לירק גינה דהא אין זורעין ולא נוטעין בשביעית אלא ודאי לירק השדה שעולה מאליו נתכוון. וקצת משמע שירק זה אינו קדוש בקדושת שביעית, שאם לא כן היה אסור מצד ספיחין.⁴ ועדיין צריך בירור האם צמחי בר שיש אנשים המשתמשים בהם לצורכם לתמציות ורפואות יהיו קדושים בקדושת שביעית.⁵

נראה לענ"ד שיש הבדל גדול בין דורנו לדורות המשנה והתלמוד, בכך שאצלנו יש הבדל ברור מאוד בין צמחים שאדם מגדל לשימוש לבין צמחי בר. בימינו רוב ככל הציבור אינו אוכל ולא צורך צמחי בר לאכילה, לשימוש ולתרופות, ויש גידולי תרבות המיועדים לאכילה, לשימושים שונים (כגון כותנה לבגדים) ולתרופות ותמרוקים (כגון חוחובה). אבל אצל חז"ל הבחנה זאת לא הייתה קיימת, והרבה צמחים שנאכלו או שהשתמשו בהם לשימושים שונים, כגון כביסה, צביעה, רפואה וכדומה נאספו על ידי אנשים מכל הגדל, בין גידול מכוון ובין גידולי בר והפקר. בדורנו, רוב האנשים אוכלים ומשתמשים רק בצמחים שגודלו גידול מבוקר על ידי מגדלים שהתמחו בכך, והצמחים עברו עיבוד והפקת החומרים הפעילים לשימושים השונים. ולעומת זאת בימי חז"ל השימוש היה רחב הרבה יותר, מכל הגדל. לדוגמא צבעי היה מלקט את כל הדרוש לו בכל מקום אשר תשיג ידו, ולא היה חקלאי המגדל עבורו חומרי צביעה. ממילא, צמחים שבימי חז"ל נמנו על הצמחים שקדושים בקדושת שביעית, כי מהם היו נוטלים, בימינו הם ממשיכים

4. הערת עורך, י"פ: אין מכאן ראייה, שכן ברור שזהו דין בנדרים, שאם נדר שלא יינה מן השביעית, הגמ' דנה אם כוונתו גם לירק השדה.

5. הערת עורך, י"פ: יש להוכיח גם לנד"ד מדברי הרמב"ם, הל' שמטו"י פ"ה הי"א, שבעיקרון יש ק"ש בצמחי בר, שכן הרמב"ם כתב שם: 'וכל שאינו מיוחד למאכל אדם כגון קוצין ודרדרין הרכים עושין מהן מלוגמא לאדם אבל לא לבהמה' - לא לבהמה כי יש ק"ש, וברור שקוצים גדלים בר, עי' למשל רמב"ם, פיה"מ כלאים פ"ה מ"ח; שם מו"ק פ"א מ"ב; רמב"ם, הל' שחיטה פ"ג הכ"א; שם הל' כלאים, פ"ה הי"ח.



להיות צמחים הגדלים בר, ללא יד מכוונת, ובימינו אדם הנוטל מהם הוא חריג מאוד מכלל הציבור. לאור הנ"ל מסתבר מאוד שבימינו, כולי עלמא יודו שאין קדושת שביעית בצמחי בר.⁶

ג. הנאתו שווה אצל כל אדם

כתב בעל ה'מאור' (סוכה יט ע"ב):

בא רב כהנא להוסיף ולומר דאפי' עצים דהסקה עצמן שהנאתן אחר ביעורן איכא תנא דאמר יש בהם משום קדושת שביעית והיינו דר' יוסי דאמר לכם לכל צרכיכם שכשם שמוסרין דמי פירות שביעית למשרה ולכביסה ואף על פי שהנאתן אחר ביעורן כך קדושת שביעית חלה בכל דבר הנאה השהו לכל אדם אף על פי שהנאתו אחר ביעורו וכל שכן במה שהנאתו וביעורו שוה... ולת"ק דר' יוסי דאמר לכם דומיא דלאכלה מי שהנאתו וביעורו שוה יצאו משרה וכביסה שהנאתן אחר ביעורן אין קדושת שביעית נוהגת בכל דבר שהנאתו אחר ביעורו כיון שאינו דומיא דלאכלה ועצים להסק' לדידהו אין בהם משום קדושת שביעית כלל...

עולה שאף לר' יוסי, הסובר שעצים להסקה קדושים בקדושת שביעית, קדושת שביעית חלה בדבר השווה לכל אדם, וחלקי צמחים אלו הנאספים מחורשות וכדומה, רוב בני אדם כלל אינם משתמשים בהם לשימוש של צמחי מרפא ותמציות. אם כן ודאי אין בהם קדושת שביעית לר' יוסי, ונראה שקל וחומר - לרבנן. ואמנם כך נקט שו"ת 'מנחת יצחק'⁷ לגבי כותנה שאין בה קדושת שביעית. שו"ת 'מנחת שלמה'⁸ דן על קדושת שביעית בדבר העומד להנאה שאינה שווה לכל אדם (סיגריות), והסתפק בכך.

אמנם כך נפסק למעשה ב'ילקוט יוסף' (קצוש"ע, יו"ד פט"ו ס"ב):⁹

אין קדושת שביעית חלה אלא על גידולין שהנאתן וביעורן שוה, כלומר שבשעה שהאדם נהנה מהם, הם כלים ומתבערים מן העולם... וכן אין קדושת שביעית חלה אלא בדברים שהנאה שלהם שוה בכל אדם.

על כן, נראה שמצד שימושי האדם בצמחים, באופן זה אין קדושת שביעית בצמחים, בלא קשר למקורם אם בר ואם גידול תרבותי.¹⁰

6. הערת עורך, י"פ: יש שאלה עקרונית בהל' שביעית, והיא האם הקובע למשל בצמחים למאכל בהמה, הוא שהצמח ראוי למאכל בהמה, או שרק אם עומד בפועל למאכל בהמה יש בו ק"ש. עי' לעניין זה בס' קטיף שביעית, עמ' 57 הערה 19; שבת הארץ, עמ' 536 הערה 5; ודיון דומה במשנת יוסף, למשנה שביעית, ח"ב עמ' קז-קיב.

7. שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קא.

8. מנחת שלמה, תנינא [ב-ג] סי' קכג אות ב.

9. וכן ילקוט יוסף, הל' שביעית פרק טו ס"ב עמ' שנט.

10. הערת עורך, י"פ: לעניין קדושת שביעית במיני תרופות, עי' שבת הארץ עמ' 499, שיש אומרים שאין קדושת שביעית במיני רפואה כי אינו שווה לכל נפש, וכ"כ חזו"א, ס' הל' שביעית, וקהילות יעקב. ואמונת יוסף, שביעית פ"ז ה"א עמ' קכא ע"ב, כתב שיש קדושת שביעית, וכאמור כו"ע מודים שמותר להשתמש בו לרפואה.

ד. עשיית מלוגמא לאדם ממאכל בהמה

אף אם נגדיר שעשבי בר וצמחי בר שנלקטו הם מאכל בהמה ויש בהם קדושת שביעית, הרי מותר לעשות מהם רפואה לאדם, כאמור ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ה הי"א):
כלל גדול אמרו בפירות שביעית, כל שהוא מיוחד למאכל אדם כגון חיטים תאנים וענבים וכיוצא בהן אין עושין ממנו מלוגמא או רטייה וכיוצא בו אפילו לאדם שנאמר לכם לאכלה כל שהוא מיוחד לכם יהיה לאכלה ולא לרפואה, וכל שאינו מיוחד למאכל אדם כגון קוצין ודרדרין הרכים עושין מהן מלוגמא לאדם אבל לא לבהמה...

אמנם אם עשה מצמחים הקדושים בקדושת שביעית רפואה לאדם, אם הם צמח חד שנתי הרי יש להם ביעור, וצריך לבערם בזמנם ואין לעשות בהם סחורה וכדומה.

מסקנה

מן הראשונים עולה שאין קדושת שביעית בירק בר המשמש לרפואה בלבד, מפני שהנאתו אחר ביעורו. בדברי הרמב"ם יש להסתפק אם אין בצמחים אלו קדושת שביעית כיוון שהם צמחי בר, או שיש בהם קדושת שביעית ואזי מותר להשתמש בהם לרפואה, אולם יש לשמור על דיני קדושת שביעית: ביעור בזמנו ואיסור סחורה.





אג' מרדכי שומרון

מדדים מקצועיים ומדעיים לקביעת גודל הפרי ב'אוצר בית דין'

מבוא

'אוצר בית דין' הוא מסלול מקובל עבור הציבור הדתי שומר השמיטה לצריכת פירות בשנת השמיטה ובשנה שלאחריה. נתברכה ארץ ישראל בשפע פירותיה, והצרכן הישראלי רגיל לצרוך פירות וירקות באיכות טובה, ובדרך כלל במחיר סביר. חקלאים המגדלים פירות וירקות בשנת השמיטה, ללא הסתמכות על היתר המכירה אלא באמצעות 'אוצר בית דין', מקבלים הנחיות לגידול מבית הדין שאיתו התקשרו. התשלום שמקבל החקלאי מבית הדין הוא עבור העבודה וההוצאות הנלוות, ואיננו עבור הפרי עצמו; שהרי הפרי הוא הפקר וקדוש בקדושת שביעית, ולכן אסור לסחור בו (רמב"ם הל' שמטו"י פ"ו ה"א).

א. עשיית מלאכות לתועלת הפירות ב'אוצר בית דין'

ישנה מחלוקת בהבנת דברי הרמב"ם (הל' שמטו"י פ"א ה"י): 'ומפני מה התירו כל אלו. שאם לא ישקה, תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה'. האם ביצוע מלאכות לצורך 'אוקמי פירא' מותרות בשביעית. 'חזון איש' התיר (שביעית ס' כ"א ס"ק יד), והרב קוק אסר (שבת הארץ, פ"א ה"ה). הרב ישראלי (חוות בנימין, ח"ג עמ' תרכד) חידש שגם לדעת הרב קוק, מותר לשלוחי בית הדין לבצע מלאכות שהן 'אוקמי פירא', ונימוקו עמו, כיוון שתפקיד בית הדין לטפל בפירות הפקר השייכים לכלל ישראל, וממילא אין עשיית מלאכות אלו נראית כמעשה בעלים.

ב. 'החקלאות המדויקת' בישראל

בחקלאות המודרנית הנהוגה כיום בישראל, משתמשים באמצעים מתוחכמים המאפשרים להגיע לרמות דיוק גבוהות בתהליכי הגידול. בגידולים רבים מקובל להשתמש בתוספות של חומרי צמיחה מסוגים שונים כגון: הורמונים, אוקסינים, ציטוקינינים וכו', שיש להם השפעות שונות על הצמח והפרי (גודל, מועד הבשלה, צבע, משך חיי מדף ועוד). שימוש באמצעים אגרוטכניים לבקרת השקיה, דישון ותהליכי צמיחה שונים כבר מקובל במשקים המתקדמים בארץ (חיישני לחות למים בקרקע ובאוויר, חיישנים המודדים את גודל הפרי במהלך הגידול ועוד). 'החקלאות המדויקת'

הולכת ומתפתחת בארץ ובעולם, ונסמכת הן על מכשור קרקעי - מקומי והן על שימוש הולך וגדל בלווייני תצפית, המשדרים נתונים באמצעים של חישה מרחוק בזמן אמת משטחים נרחבים. (מעקב על עקות מים, מחסורי דשן, דרגות הבשלה ועוד). גם בנוגע לשלבי הבשלת הפרי יש ידע רב, ומקובל כיום לקטוף את הפירות לפי מדדי איכות וגודל, ובהם: משקל הפרי ונפחו, צבע, אחוז סוכרים, אחוז שומנים, רמת חומציות ועוד. השימוש באמצעים אגרוטכניים אלו מאפשר קבלת יבולים באיכות גבוהה ובכמויות גדולות. נוסף על טכניקות הגידול המתקדמות, חל בשנים האחרונות שיפור משמעותי בטכניקות האיסום של תוצרת חקלאית, ושיפור זה מאפשר אספקת תוצרת במשך תקופה ארוכה. לדוגמא, בזכות פיתוח שיטות לאיסום תפוחים, כיום ניתן לשווק תפוחים באיכות גבוהה במשך כל השנה, ולא רק בעונת הגידול. בזכות שיטות הגידול המתקדמות וטכניקות האיסום המשופרות ובסייעתא דשמיא גדולה, זוכה הציבור בישראל ליהנות כל השנה משפע של פירות וירקות טריים באיכות גבוהה. להרגלי הצריכה הללו ישנה השפעה רבה גם על הרגלי הצריכה בשנת השמיטה. בימי קדם ידע הציבור להסתפק במועט בשנת השמיטה, אולם כיום, הרגלי הצריכה לתוצרת איכותית כה מושרשים, עד שבשמיטות הקודמות לא ניתן היה לשווק פרי באיכות ירודה, ובמקרים מסוימים אוצר בית דין ניזוק מבחינה כלכלית.

ג. הנהיית בית הדין לחקלאי

תפקידו של בית הדין לדאוג לאספקת פירות הקדושים בקדושת שביעית לציבור. בית הדין מנחה את החקלאי לגדל באופן כזה שהפרי יהיה בגודל ובאיכות סבירים, הוא צריך לבצע את הפעולות הנדרשות, כדי שהפרי לא יהיה קטן מדי או ירוד מדי באיכותו, ובית הדין לא יוכל לשווקו לציבור. אם הפרי לא ישווק, לא יוכל בית הדין לגבות את הוצאות הגידול ולהעבירן לחקלאי, שהוא שליח בית הדין, ואמור לקבל את כיסוי הוצאותיו מבית הדין. בד בבד מנחה בית הדין את החקלאי להימנע מביצוע פעולות שמטרתן קבלת פרי גדול ואיכותי, כפי שהיה עושה אלמלא הייתה זו שנת שמיטה.

הפער בין הטיפולים החקלאיים הנדרשים לקבלת פרי גדול ואיכותי לבין הטיפולים הנדרשים לקבלת פרי נחות שלא יידרש על ידי הצרכנים, עשוי לעתים להיות קטן. פער זה עלול להיגרם אפילו מהבדלים מזעריים בריכוז חומרי הדילול, הניתנים במטרה להפחית את מספר הפירות והגדלת הפירות הנותרים, ולכן על החקלאי להקפיד על דיוק מרבי בטיפול. נוסף על הטיפולים שעושה החקלאי לטובת הפירות, ישנה השפעה של תנאי מזג האוויר (טמפרטורה, לחות, רוחות עזות, חמסין ועוד) על היבול הסופי. בדרך כלל, למעט מקרי קיצון של מזג אוויר, יכול החקלאי להשפיע על גודל הפרי, כמותו ואיכותו במידה מכרעת.

דוגמא למלאכה הדורשת דיוק מקצועי רב היא מלאכת דילול הפרי. ישנם גידולים כגון תפוח ואפרסק, שבהם ללא ביצוע דילול מתקבלים פירות רבים וקטנים, שאינם ניתנים לשיווק, וכן עלול להיגרם לעץ נזק ארוך טווח. הסיבה שהפרי הקטן אינו ניתן לשיווק



אינה בגלל שאינו ראוי למאכל אדם, אלא מכיוון שהצרכנים, וכולנו בכלל זה, הורגלו לצרוך פרי גדול ואיכותי בכל שאר השנים. בשנת השמיטה, הצרכן מוכן להתפשר אך מעט על איכות הפרי, ואינו מוכן לצרוך פרי אשר לפני שנים לא רבות היה רגיל לצרוך. דילול הפרי בתפוח, לדוגמא, נעשה באמצעות ריסוס חומר כימי בשלב הפריחה (המלצות משרד החקלאות לנוטע בצפון, 4/2013). לאחר ביצוע הדילול הכימי, הפרי הנותר גדל, ואם עדיין ישנו עודף פרי מהנדרש, מבוצע גם דילול ידני לתיקון. מבחינה הלכתית, דילול כימי בשלב הפריחה מותר, אך הדילול הידני הינו בעייתי, כיוון שהוא עלול להיות כרוך באיבוד של פרי הקדוש בקדושת שביעית (ראה 'קטיף שביעית', פרק ג). לעומת זאת, דילול כימי בריכוז גבוה מדי בשלב הפריחה, או נשירת פירות מרובה מדי לאחר החנטה, בעקבות מזג אוויר קשה, עלולים לגרום לפרי גדול אך בכמות מועטת ואף להפסד כלכלי.

לרשות מגדלי התפוחים עומד מבחר של חומרי דילול כימיים, ולכל חומר יתרונות וחסרונות. החקלאים אמונים על שימוש זהיר בחומרי הדילול ובריכוזים הנדרשים, בהתאם לידע המעודכן והניסיון המצטבר לכל זן ולכל אזור גידול. תיקוני הדילול המבוצעים בדרך כלל ידנית, מבוצעים לאחר החנטה, כאשר הפרי בגודל של 25-35 מ"מ. בשלב זה החשש מנשירה עודפת הוא קטן, ומצד שני הדילול המאוחר עלול לגרום לפגיעה בהתפתחות הפירות הנותרים (תופעה המתרחשת לאחר התקשות הגלעין). בשנת השמיטה ניתן לבצע את ריסוס הדילול בזמן הפריחה כבכל שנה, כיוון שעדיין לא קיים הפרי הקדוש בקדושת שביעית, אולם ביצוע דילול ידני לאחר החנטה הוא בעייתי, ואפשרי רק בתחום זמן מצומצם ועל ידי נכרי ('קטיף שביעית', עמ' 91 פרק יג סעי' ה, הערות 17, 19).

בית הדין יכול לבחור בין שתי חלופות. האחת, להורות לחקלאי לטפל טיפול כימי כבכל שנה בשלב הפריחה, ואחר כך לבצע גיזום ידני לתיקון הדילול, ולקבל יבול רגיל. השנייה, להנחות את החקלאי להגדיל את ריכוז החומר הכימי, באופן שלא יהיה צורך בגיזום ידני, תוך סיכון כלכלי. השאלה היא מהו אחוזי הסיכון להפסד הכספי ביבול שבית דין צריך ליטול, בבחירה בין שתי החלופות.

יבואו הפוסקים ויפסקו.



השריית ירק עלים במים בשבת

שאלה

ירקות עלים או גידולים אחרים טעונים השרייה במי סבון למשך כמה דקות, ואחר כך שטיפה בזרם מים. האם פעולה זו מותרת בשבת?

א. 'אין שולין ואין שפין את הכרשינין'

למדנו במשנה (שבת קמ ע"א): 'אין שולין את הכרשינין ולא שפין אותן אבל נותן לתוך הכברה או לתוך הכלכלה'. ופירש רש"י: 'אין שולין את הכרשינין: מציף עליהם מים בכלי, לברור פסולתן, כדתנן במסכת ביצה (יד ע"ב): אף מדיח ושולה'. ובד"ה 'ולא שפין אותן' כתב: 'ביד, להסיר פסולת, דהוה ליה בורר'.

במסכת ביצה למדנו במשנה (יד ע"ב): 'הבורר קטניות ביום טוב... רבן גמליאל אומר: אף מדיח ושולה'. ועל כך פירש רש"י: 'מדיח: במים. ושולה: שולה הפסולת שצף למעלה'. ב'שלחן ערוך' (סי' שיט סעי' ח) נפסק כדלהלן:

אין שורין את הכרשינין, דהיינו שמציף מים עליהם בכלי, כדי להסיר הפסולת. ולא שפין אותם ביד כדי להסיר הפסולת, דהו"ל כבורר.

1. הפעולה האסורה וטעם האיסור

במשנה למדנו שיש שתי פעולות אסורות: האחת, 'לשלות' ירקות במים בשבת (או לגרסת ה'שלחן ערוך' - 'לשרות'). השנייה, לשפשף את הירקות בידו. לא ברור מה הנימוק לאסור שתי פעולות אלו. וכי אסור לשטוף כלים מלוכלכים בשבת (לצורך שבת) מפני שהלכלוך דבוק בהם, והוא מפריד את הלכלוך מהכלי? הרי אלו פעולות פשוטות של ניקוי הפרי או הירק, ומה הדמיון בינן לבין מלאכת בורר? מפירוש רש"י ברור שמדובר על השרייה במים, בתוך כלי: 'מציף עליהם מים בכלי', ואין מדובר בשטיפה תחת ברז וכדומה. השרייה זו היא עצמה פעולת ברירה, מפני שהמים גורמים להפריד בין הירק לבין הפסולת: או שהפסולת עולה למעלה וצפה על פני המים או שהפסולת יורדת למטה, בעוד הירקות נתונים במים. לא בכדי בפירושו על המשנה בשבת, מפנה אותנו רש"י למשנה בביצה, שם מתיר רבן גמליאל פעולה זו ביום טוב. ושם מפרש רש"י שפעולת ההדחה גורמת לפסולת לצוף על פני המים.

אם כן, שתי פעולות נזכרות במשנה בשבת: א) 'אין שולין'. ב) 'ולא שפין'. א) אין שולין (או שורין) את הכרשינין, כדי שהפסולת הדבוקה בהם תצוף על פני המים, משום שזה כבורר. (לשון הטור וה'שלחן ערוך', סי' שיט סעי' ח: דהו"ל כבורר). הסיבה



היא שהמים הנתונים בתוך כלי הופכים להיות 'כלי ברירה', שהרי על ידי פעולתם נפרדת הפסולת וצפה למעלה. כך משמע גם מדברי ה'מגן אברהם' (סי' שיט ס"ק ט). וזו לשון ה'שלחן ערוך': 'אין שורין את הכרשינין, דהיינו שמציף עליהם מים בכלי, כדי להסיר הפסולת'. ומוסיף על כך ה'מגן אברהם':

הוא הדין אם יש פסולת ואוכל מעורבין, אסור ליתנן במים, כדי שיפול הפסולת למטה, כגון עפר, או שיצוף למעלה, כגון תבן.

ה'מחצית השקל' מסביר שכוונת ה'מגן אברהם' להוסיף עוד מקרה שבו אסור לשרות: לא רק כאשר הפסולת דבוקה באוכל, והמים ממש עושים את פעולת ההפרדה וההצפה, אלא גם כאשר הפסולת והאוכל מעורבים ואינם דבוקים, גם כן אסור לשרות במים. בסיום לשונו הוא מדגיש שהפסולת תרד למטה או תעלה למעלה, מפני שזה הוא האיסור בהשריה. האיסור הוא אפוא: ברירה בכלי, פעולה האסורה בשבת.

ב) 'ולא שפין אותם ביד' - כאן יש מקרה נוסף הדומה לבורר. מדובר במקרה שהכרשינין כבר היו שרויים במים בערב שבת, ומן הסתם, נפרדה רוב הפסולת וצפה למעלה. כמוכן בכך אין איסור, מאחר שההשריה הייתה בערב שבת. המשנה מוסיפה, שאם יבוא אדם וישפשף את הכרשינין השרויים במים בידו, כדי להשלים את מלאכת הניקוי, גם זו פעולה אסורה (כמו ההשריה במים בשבת), מפני שבשפשוף הוא מפריד את הלכלוך מהכרשינין, והמים מציפים את הלכלוך למעלה, ואף כאן נעשית פעולת ברירה בכלי.

סיכום

א. אסור לשרות במים ירקות מלוכלכים מאדמה או לכלוך אחר הדבוק בהם, אם ההשריה גורמת להיפרדות הלכלוך ועמידתו בפני עצמו.

ב. גם אם הירק היה שרוי מערב שבת, אסור לשפשפו ביד בתוך המים, כי אף בכך נעשית פעולת ברירה על ידי המים.

2. שולין או שורין

במשנה בשבת כתוב: 'אין שולין את הכרשינין'. כך גם גורס רש"י על המשנה. וכך גם נאמר במשנה בביצה, 'מדיח ושולה'. אולם גרסת הרי"ף והרא"ש היא: 'אין שורין', וכן הוא ב'טור' וב'שלחן ערוך'. הב"ח על ה'טור' (סי' שיט ס"ק ח) מחזק את גירסת 'אין שולין', ואף כותב, שהגרסה 'אין שורין' היא טעות סופר. גם ה'דרישה' (ל'טור', שם אות ד) כותב, ש'מכל זה נראה להוכיח שגירסת אין שולין - עיקר'. מה ההבדל בין 'אין שורין' ל'אין שולין'? ההשריה כשלעצמה איננה פעולה אסורה. אנו שורים כלים במים, כדי להקל על ניקויים לאחר סעודת שבת. השריה היא פעולת ניקוי פשוטה, ואין לאוסרה. עיקר האיסור הוא, ה'שליה', כלומר, להביא את הירק למצב שבו הננו יכולים לשלות את הלכלוך, ולסלקו מעל המים. הפרדת הלכלוך והעברתו למקום אחר - היא הפעולה האסורה. לכן הדגישו הב"ח וה'דרישה', וכתבו שגרסת 'אין שולין' - היא העיקרית. הראשונים והפוסקים הגורסים 'אין שורין', מתכוונים אף הם לפעולת השריה המביאה לידי אפשרות של 'שליה' של הפסולת.

ב. שטיפת ירקות במי ברז.

בשטיפת ירקות במי ברז אין כל איסור, מפני שהלכלוך נפרד מהירק כבדרך ניקוי, ואיננו מצטבר במקום אחד, באופן שיש ירק בצד אחד ופסולת בצד אחר. על כן ניקוי כזה מותר.

1. השריית ירקות עלים במי סבון

ירקות עלים, יש בהם חשש תולעים וחרקים, וגם עפר ואדמה מעורבים בהם. כדי לנקותם מהעפר, די לשטוף כל עלה מתחת לברז, והירק נקי. אולם כדי לנקותם מתולעים וחרקים, יש להשרותם במי סבון. מטרת ההשריה איננה לגרום למצב שבו נוכל לשלות את התולעים והחרקים מהירק. אין לנו עניין בשליית החרקים אלא בניתוקם מהעלים, כדי שכאשר נשטוף את העלים במי ברז, השטיפה תסלק את התולעים והחרקים. זו פעולת ניקוי רגילה, כמו שריית כלים לצורך שטיפתם אחר-כך, ועל כן אין בכך כל איסור בורר. אמנם ההשריה גורמת גם לעפר שייפרד מהעלים, וחלקו גם שוקע בתחתית הכלי. אולם, אין לנו עניין בפעולה זו, והיא נעשית מאליה. כאמור, גם אם היינו שוטפים את העלים במי ברז, בלא השריה, היה העפר מסולק. ניתן לומר שהפרדת העפר ושקיעתו היא פעולה של 'מתעסק', פחות מ'דבר שאינו מתכוון', ובוודאי לא 'מלאכה שאין צריך לגופה'. שהרי כאמור, אחרי ההשריה העלים נשטפים במי ברז זורמים, ואין ערך להשריה לשם ניקוי מהעפר.

סיכום

- א. פעולת ההשריה האסורה, מטרתה ותוצאתה הן: ברירת פסולת מן האוכל, על ידי הפרדתה וסילוקה למקום אחר.
- ב. פעולת ההשריה שאין בה כל כוונה להפריד בין פסולת לאוכל אלא רק לנקות את האוכל, ובפועל אין גם ריכוז הפסולת במקום אחר, אין בה כל איסור.





הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

בירור אי פוריות - מבוא¹

הקדמה

הגדרת אי פוריות - חוסר יכולת של בני זוג להגיע להיריון, למרות קיום יחסי אישות מלאים, סדירים וללא אמצעי מניעה במשך שנה רצופה². הגדרה זו שונה מהגדרת עקרות, המתארת מצב קבוע. בכלל, גם מצד תחושותיהם הסובייקטיביות של בני הזוג, וגם מצד האמת, כדאי וראוי להשתמש בהגדרה הרכה של אי פוריות ולא בהגדרה הקשה של עקרות. הסיבות לאי פוריות יפורטו להלן.

ותרא רחל כי לא ילדה ליעקב ותקנא רחל באחתה ותאמר אל יעקב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי.

בראשית ל, א

כמו שאמרה רחל 'ואם אין מתה אנכי', דמי שאין לו בנים חשוב כמת. ודבר זה הוא החשק של איש הישראלי... ועל כן כאשר צעקת איש הישראלי לבנים הוא מצד הזה מצד עצמו, שאין חפץ בכל שעשועי העולם שהם אצלו כלא, ונחשב כמת בלא בנים כאשר הוא אצל איש הישראלי...

ועל כן זכתה רחל ליוסף שבו הוא שורש כוח הפריה והרבייה, ד'ידגו לרב' (בראשית מח, טז); וכן עיקר שם אפרים 'כי הפרני' (בראשית מא, נב); וכן אמרו בני יוסף ליהושע 'ואני עם רב עד אשר עד כה ברכני ה' (יהושע יז, יד), שבו שורש כוח הריבוי הראוי לזרע ישראל, שזכתה לו רחל על ידי צעקתה לה' יתברך על זה במילוי חסרונה. ועל כך קראתו 'יוסף', לומר 'יוסף ה' לי בן אחר' (בראשית ל, כד), כי לא נסתפקה בו עדיין, שעדיין לא נשקע חשקה שחשקה לריבוי בנים.

רבי צדוק הכהן מלובלין, פוקד עקרים, אות ב

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה, כרך ב - פוריות, המצוי בשלבי הכנה.
2. במדריך המלא לפיריון (עמ' 15) נכתב ש- 67% מהזוגות יהרו תוך חצי שנה, 90% יהרו תוך שנה, ומתוך אלו שלא הרו בשנה הראשונה, עוד 70% יהרו בשנה השנייה. על פי מחקר אחר 75% יהרו תוך חצי שנה, ו-90% תוך שנה (SpiraA. Epidemiology of human reproduction. Hum Reprod 1986; 1:111-115).
האמור כאן עוסק בהגדרה הרפואית לאי-פיריון ולא בשאלה המעשית מתי כדאי להתחיל בבירור אי-פיריון. נושא זה יידון לקמן.

א. אבחון אי פוריות אצל שני בני הזוג

מחקרים שבחנו את הסיבות לאי פוריות בדרך כלל מאמתים את הכלל של 40-40-20: 40% מהמקרים מתגלה בעיה הקשורה באי פוריות בגבר; 40% מהמקרים מתגלה בעיה הקשורה באי פוריות באישה; 20% מהמקרים מתגלה שילוב של בעיות בגבר ובאישה³.

על אף שידוע לרופאים שהגורם הנשי והגברי שותפים כמעט בשווה בגרימת אי פוריות, אין ספק שהדגש הטיפולי מתמקד בעיקר באישה, מכמה סיבות: ראשית, הידע המדעי ביחס לפיסיולוגיה של הרבייה הנשית משוכלל בהרבה מאשר הידע לגבי פיסיולוגיה הרבייה של הגבר. עניני המחזור החודשי, ההפריה, ההיריון והלידה העסיקו את העולם המדעי כסדרה של תופעות ביולוגיות מסתוריות-משהו, יותר מאשר המבנה הסטטי והפשוט יותר של הגבר. התופעה מעניינת מבחינה היסטורית, היות שכאמור ייתכן שהיא נובעת מן העובדה שמאז ומעולם נחשבה האישה לגורם הבלעדי לאי פוריות. רק במאה העשרים העלו הרופאים על דעתם שגבר המתפקד מבחינה מינית עלול לסבול מאי פוריות. גם בתקופתנו, התפתחות הרפואה העוסקת באי פוריות גברית מפגרת בהרבה אחרי מקבילתה הגינקולוגית.

ייתכן שסיבה נוספת למיקוד הטיפול באישה היא הביולוגיה המולדת: המערכת המחזורית של הרבייה הנשית רגישה ביותר למתחים. על כן, אין זה חריג שחווית אי הפוריות והמתחים הנלווים אליה, ללא קשר לגורם המקורי, יובילו להפרעות פיסיולוגיות באישה. ולבסוף, באופן הברור ביותר, האישה היא זו האמורה להרות. כלומר, גם כאשר יש לגבר בעיה שאין לה טיפול ישיר, נדרש טיפול באישה⁴. אלו הם אפוא הגורמים למרכזיות האישה ברוב טיפולי הפוריות.

פרופ' חיים ריצ'רד גראזי, הורות נכספת, עמ' 257-258

מבחינה רפואית, ניתן לחלק את בעיות אי הפוריות לשש קבוצות עיקריות⁵:

1. פגם ביצירת הביצית או בהבשלתה אצל האישה.
2. פגם ביצירת תא הזרע אצל הבעל.
3. פגם במערכת הובלת הביצית, כדוגמת חסימת חצוצרות.
4. פגם במערכת הובלת הזרע, כדוגמת חסימת צינורות הזרע.
5. פגמים ברחם וביכולת לגדל עובר גידול תקין.
6. ליקויים במפגש הזרע והביצית, כדוגמת בעיה בחיי אישות או ביוץ מוקדם.

3. פרופ' חיים ריצ'רד גראזי, הורות נכספת, עמ' 127.
4. כך לדוגמה כשיש מקרה של גבר עם מיעוט זרע קיצוני, הטיפול המקובל בבעיה זו הוא הפריה חוץ גופית, והוא בעיקרו טיפול באישה.
5. מבוסס על הרצאתו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, המובאת בספר גינקולוגיה, פוריות ויילודים לאור ההלכה, עמ' 121. וכעין זה כתב גם בספרו: רפואה מציאות והלכה, עמ' 280.



ב. הצורך ברגיעה

זוג הסובל מבעיות פוריות מתמודד בשישה תחומים: רוחני - הכמיהה לילד היא טבעית ומולדת אצל כולנו. מניעת הזכות הטבעית הזו - או כפי שיש מבין אנשי המקצוע שמכנים זאת - 'המנדט לאמהות' - מותירה את האדם מרוקן וחסר סיפוק, בלי קשר למידת ההצלחה שהוא רואה בתחומי חייו האחרים.

חברתי - הזוג מרגיש מנודה ומבודד מהעולם הפורה, שלכאורה שם את הדגש על חשיבות הקמת המשפחה וגידול הילדים, ומהלל את היופי שבחיי המשפחה. אמוני - זוגות, ובמיוחד שומרי תורה ומצוות, מתקשים לקבל את העובדה שהקב"ה, אב הרחמן, שיכול היה לבקוע את הים ולעצור את השמש ברום השמים, אותו הקב"ה כאילו "אינו יכול" לתת להם ילד. מחשבה זו היא מחשבה מייסרת מאד, המותירה בהם חותם של צער וכאב מפני שהם בטוחים שהם נענשים משמיים, או שהקב"ה חלילה שונא אותם.

פסיכולוגי - אי הפריון גורם לרגשות עזים של קנאה וכעס כלפי העולם הפורה. כולל ידידים, שכנים, אחים ואחיות. ההתמודדות עם רגשות שליליים וקיצוניים כאלה היא קשה. נשים הסובלות מאי פריון מרגישות נורא עם עצמן בשל רגשות אלה. קיומם גורם להן לתחושות אשם ובושה. ההיפטרות מרגשות אלה הכרחית למען רווחתן הנפשית.

פיזי - טיפולי פוריות רפואיים בנשים גורמים לכאבים. הם גוזלים חלק ניכר מזמנה של האישה ומרחיקים אותה מעיסוקיה האחרים. בין-אישי - הקשר בין הבעל לאישה במצב עדין מאוד. חילוקי הדעות מתרבים, והאינטימיות ביניהם נפגעת.

הטיפול בבני זוג כאלה חייב לכלול לא רק ייעוץ רפואי, אלא גם עזרה בהתמודדות עם ניסיון הפוריות.

הרב ברוך ומיכל פינקלשטיין, המפתח השלישי, מבוא, עמ' 36-37

לפני שניגשים לטיפול רפואי יש לבדוק היטב את נחיצותו, ולברר האם בני הזוג מודעים קודם כל לדברים הפשוטים והחיוניים כגון רגיעה, שחרור ממתח, אהבה וזוגיות. מתח נפשי עלול לפגוע בתפקודים גופניים, ולכן זרימה נפשית ותחושה טובה עשויות להשפיע גם על תפקוד גופני תקין. תחום הפוריות הוא נושא רגיש גם מבחינת הדימוי העצמי וגם מבחינת היחסים בן בני הזוג, רגשית וגופנית. על כן במיוחד תחום זה עשוי להיות מושפע מאוד מתחושות ורגשות. לכן רגשות חיוביים של שמחה ואהבה, זוגיות טובה ויחסי אישות תקינים, אופטימיות ורוח חיובית, עשויים לסייע גם לתקינות המערכת הגופנית המורכבת של הפוריות. האדם המודרני מתמודד עם מתח מתמיד, לכן שחרור ממתח הוא דבר חיוני ונצרך. שחרור ממתח יכול להתבצע בהרבה אופנים, ולהיעשות באופן אישי או באופן זוגי, וכל אדם צריך לברר מה מתאים לו ומה מרגיע אותו. יש בני

אדם המשתחררים על ידי פעילות ספורטיבית, טיול, ריקוד, האזנה למוסיקה, יציאה לבילוי או לחופשה, יש שנרגעים על ידי לימוד, קריאה, תפילה, או כל פעילות אחרת. שחרור אישי ממתח ושחרור זוגי ממנו אינם סותרים, ואדרבה, שילוב של כמה סוגי רגיעה עשוי לתת תוצאות טובות ביותר. גם אם בסופו של דבר יתברר שאין מנוס מטיפול רפואי, והזוג יחליט לגשת לטיפול כזה, הרי שהשחרור הנפשי והרגיעה לפני הטיפולים מאפשרים קבלת תוצאות טובות יותר מאשר בטיפול שניגשים אליו מתוך מתח.

אי פריון אינו נגרם בדרך כלל מסיבות פסיכולוגיות... אולם תופעות פסיכולוגיות כמתח, חרדה או דיכאון מתלוות לעתים לאי פריון, ועלולות להשפיע במידת מה על הצלחת הטיפול.

המדריך המלא לפריון, עמ' 16-17

לצורך שחרור נפשי אפשר גם להיעזר באנשי מקצוע. אפשר להיעזר בפסיכולוגים, ביועצים, בעובדים סוציאליים, ברבנים שעברו הכשרה מתאימה או באנשים שעוסקים ברפואה משלימה. אך יש לבחור בקפדנות את אנשי המקצוע, ובמיוחד אמורים הדברים על מטפלים מתחום הרפואה המשלימה. כדאי וחיוני לקבל המלצות מבוססות על המטפלים לפני שניגשים אליהם לקבל טיפול. לפני שניגשים לאנשי מקצוע, כדאי לנסות ולמקד מהו בדיוק הסיוע שאותו רוצים לקבל מהם, ולהתאים את הצורך של המטופל למומחיות של המטפל.

בשנים האחרונות פותחו שיטות של מודעות עצמית נשית - נפשית וגופנית. שיטות אלו עשויות לסייע לחלק מהנשים לעבור את הווסתות שלהן בצורה טובה יותר. הממליצות על שיטות אלה מדגישות שהמודעות העצמית של האישה לגופה והבנת התהליכים הגופניים הן מפתח ליכולת של האישה להרגיש טוב יותר עם עצמה. ההולכות בשיטות אלו מצביעות על יכולת השיטה לסייע בנושאים שונים כגון: קיצור הווסת, הפחתת הדימום, הפחתת עצבנות, הפחתת כאבים ואף הגברת הסיכויים להרות. לחלק מהנשים שיטות כאלה עשויות לעזור ולסייע ולחלק אחר אין הן מועילות. הדבר תלוי בשיטה, במטפלת, ובעיקר באישה המטופלת עצמה. לכן מטרותנו כאן אינה להמליץ בעד או נגד שיטות כאלה אלא רק לתת את המידע על כך ששיטות כאלה קיימות.

לא עליך המלאכה לגמור, ואי אתה בן חורין ליבטל הימנה.

פרקי אבות, פרק ב, טז

יש להדגיש שעצם נטילת היוזמה לפעילות כלשהי, יש בה ממד מרגיע העשוי להפיג מתחים. חוסר המעש גורם לתסכול, ונותן תחושה של חוסר מוצא. לעומת זאת, האדם הפועל חש שהוא מנסה לקדם ולשפר, ותחושה זו עצמה עשויה להשפיע עליו לטובה.



אין לנו יכולת לשנות כל מצב נתון, אך יש לנו יכולת לנסות לשנות. עצם הניסיון לתקן, מעבר ל'מבחן התוצאה', הוא בעצמו פעולה חיובית ומרגיעה.

ג. דינמיקה זוגית ושלום בית

כמעט תמיד אחד מבני הזוג הוא המוביל את החיפוש אחרי טיפול רפואי. הדינמיקה הספציפית שבין בני הזוג קובעת איזה מהם יהיה היוזם, כשלעתים רחוקות בלבד מתקיימת שותפות שווה של שניהם. בדרך כלל אחד מבני הזוג הוא 'הנהג התורן', החוקר את הבעיה, מוצא את הרופא, קובע תור, מארגן את המשוב אחרי הביקור, ומוודא שהמסמכים החשובים נשמרו. בחירת בן הזוג שעליו מוטלת האחריות הזו עשויה לנבוע ממציאות החיים: בן הזוג שיש לו פנאי רב יותר; בעל האופי הפעיל יותר; בעל האישיות העוצמתית והמאורגנת יותר. עם זאת, לעתים סיבתה של הטלת האחריות נראית מעורפלת, וקשה להסביר מדוע דווקא אחד מבני הזוג הוא הנושא ברוב רובו של נטל האחריות.

כמעט אין בנמצא מצב שבו המודעות, המוטיבציה והפעילות יהיו שוות לחלוטין בין בני הזוג. לעתים מוביל אי השוויון הזה לטינה ולמשברים בתהליך פתרון הבעיה. חשוב לזכור שגברים ונשים הם יצורים שונים, לא רק פיסית אלא גם פסיכולוגית. כמעט בלתי אפשרי שגבר יחוש כפי שחשה אשתו ויחשוב כפי שהיא חושבת, ולהיפך. לשם התקדמות יעילה בתהליכי האבחון והטיפול באי-פוריות יש להכיר ולהתחשב בהבדלים הללו.

פרופ' חיים ריצ'רד גראזי, 'הזוג, הרופא והרב: שותפות משולשת',

הורות נכספת, עמ' 104-107

מבין שני החברים, אדם וחברו או איש ואשתו, לא תמיד אותו האחד הוא האחד שנופל... טובים השנים מן האחד... כי אם יפלו האחד יקים את חברו (קהלת ד, ט-י). לא תמיד אותו אחד הוא הנופל, ואותו אחד הוא המקים. היום אני עוזר לך ומחר אתה תעזור לי. היום אני עוזר לך במלחמתך עם עצמך ועם הכוחות העושים אותך, ומחר אתה תחוש לעזרתך. סוף סוף אין כאן שתי מלחמות נפרדות, אלא מלחמה אחת כנגד אויב משותף... הקמת האחד את השני כטיפול, אינה השתפלות גאוותנית של 'סיוע למסכן', אלא סדר אמיץ מסדרי המלחמה. הרב שלמה אבינר, פרקי אהבה, עמ' 40

1. חיוני לחזק את הזוגיות בכל עת, ובפרט בזמן שבו מתברר שיש בעיית פוריות, לאחד מבני הזוג או לשניהם.

2. אי פוריות היא זעזוע לבני הזוג. זעזוע העלול לגרום חולשה ופירוד בין בני הזוג, אך לחילופין עשוי גם להפוך למנוף להעצמת הזוגיות, ולקישור ואחדות בין בני הזוג.

כשהפלגתי ללכת בעובי היער, נזדמן לי לראות אדם המקיים לעצמו בקתה מעצים שחטב. ובכל עץ שהייתה בו בליטה, לא טרח ליישר ולהחליק, אלא ניקב חור בזולתו למול הבליטה. וכך חיבר את העצים אחד לאחד. 'לאהוב' פירושו - להתאים את עצמך לזולתך, ולא על ידי קיצוץ בליטותיו, אלא עליך לקדוח חור כדי לקלוט ולשבץ בתוכך, ועל ידי זה שאתה מחבר אותו אליך אתה מתחבר אליו. הדריכני באמתך, מבוא לפגישה השמינית, עמ' 311, בשם החוזה מלובלין

3. היכולת להפוך את הבעיה לאתגר ואת הקושי למנוף לצמיחה תלויה בהחלטה משותפת של בני הזוג על האופן שבו הם רוצים להתמודד, ועל הרצון שלהם לתמוך זה בזה. דווקא מתוך הקושי הגדול המשותף צומחת האפשרות להגיע לקרבה יתרה ולאהבה גדולה.

4. הרצון והיכולת להתמודד ולצמוח תלויה במידה רבה גם ביכולת התמיכה, הליווי וההדרכה של הנמצאים בסביבה הקרובה של בני הזוג. לכן מי שנמצא בסוד העניינים של בני הזוג, חשוב מאוד שיעודד ויעצים אותם. החשיבות של תמיכה, עידוד וסיוע לבני זוג הנמצאים במשבר היא עצומה. המילה 'משבר' באה לתאר קושי גדול, אך היא גם שם למושג היולדת. אפשר וצריך לנסות ולתעל את המשבר והזעזוע בגילוי אי הפוריות ואיתורה לחיזוק הזוגיות, במקום שזו תתערער עקב הקושי. במיוחד אמורים הדברים כשבעיית הפוריות היא רק אצל אחד מבני הזוג, והוא עשוי לחוש 'אשם'. במצב כזה בן הזוג ה'פורה' צריך לפעול ביתר שאת כדי למנוע חששות נטישה והאשמות עצמיות מצד בן הזוג שאצלו נתגלתה הבעיה.

ד. היסטוריה רפואית

תחילת הברירור הרפואי תכלול בדרך כלל שאילת שאלות על ההיסטוריה הרפואית של בני הזוג, ועל מחלות וניתוחים שעברו, העלולים להשפיע על פוריותם, במישרין או בעקיפין. הברירור הרפואי יכלול בדרך כלל גם בדיקה גינקולוגית ראשונית, שלא נדון בה בפרק זה.

ה. אי פוריות בלתי מוסברת

יש מצבים שבהם תוצאות הברירור הרפואי של בני הזוג תקינות, ואף על פי כן הם אינם זוכים לפרי בטן⁶. מבחינה רפואית המשמעות היא שיש סיבה לאי פוריותם, אך אין

6. באנציקלופדיה הלכתית רפואית, (ערך פוריות ועקרות, כרך ו עמ' 341) נכתב שכ-10% מהזוגות הלא פוריים סובלים מעקרות בלתי מוסברת. בספר המדריך המלא לפריון (עמ' 19) נכתב שבין 10%-20% מן הזוגות הלא פוריים סובלים מכך. בספר פוריות הגבר, תמר לובלין-טנגבאום, ירושלים תש"ס, (עמ' 109), כתוב שבין 10%-15% מן הזוגות הלא פוריים, לא נמצאת הסיבה לאי פוריותם.



אמצעים מתאימים כדי לאתר סיבה זו. רופאים ומדענים מנסים כל העת לשפר את האמצעים ולהעלות את רמת הדיוק של בדיקות הפוריות. זוגות שלא אובחנה אצלם הסיבה לאי הפוריות מעוניינים לעתים קרובות להיעזר בבדיקות חדשות, אך יש לזכור שבדיקות כאלה הן בדרך כלל ניסיוניות, ואין אפשרות להסתמך עליהן טרם קבלתן בקהלייה הרפואית.

יש להדגיש שיש אפשרות לטפל ביעילות גם במקרים של אי פוריות בלתי מוסברת. כי אף על פי שהיכולת להבין את הסיבות לאי הפוריות מוגבלת, בכל זאת הפתרונות עשויים לסייע גם לזוגות שלא נמצאה הסיבה לאי פוריותם⁷. לדוגמא, רופאים מציעים לעתים טיפולי פוריות העשויים לאפשר היריון באופן שיעקוף בעיות אפשריות, אף על פי שעדיין אין סיבת אי הפוריות ברורה.

בכלל, יש לעודד את בני הזוג להתאמץ ולברר את הסיבה לאי הפוריות. אף על פי שמבחינה הלכתית קשה להגדיר חובה מפורשת לכך.

1. עיתוי תחילת הבירור

העיקרון - לא 'לרוץ' מיד לטיפול; ויחד עם זאת, כשיש צורך לטפל - לא להתמהמה. אם לא ידוע על בעיה רפואית, ובני הזוג אינם מבוגרים, יש להימנע מלחץ הגורם לעתים לפעולות פזיזות ומיותרות. לעתים אנשים נוטים להיחפז וללכת לטיפול רפואי גם כשעדיין אין בו צורך. צריך לקחת בחשבון שטיפול רפואי כולל חדירה לפרטיות, חשיפה וכניסה למצבים לא נוחים ולטיפולים לא קלים. גם מבחינה כלכלית יש לכך מחיר, ולכן צריך לחשוב היטב לפני שפונים לטיפול פוריות אם אכן יש הצדקה לכך. יש לערוך גם בירור רפואי מהימן לגבי עצם הצורך בטיפול רפואי. יש מקרים שבגלל לחץ נפשי וחוסר ידע, זוג ניגש לטיפול פוריות, ובעצם אין צורך אמתי בכך.

לעומת זאת, חשוב לציין שאם מתברר שיש צורך אמתי בטיפול רפואי, ודאי שיש להיעזר בו, ולהודות לה' וגם לרופאים על כך שיש כיום פתרונות רפואיים מצוינים, שלא היו בעבר, כדי להגיע לפרי בטן. אם מדובר בזוגות מבוגרים יחסית, עדיין יש צורך ברגיעה והורדת מתח, אלא שיש לפעול בזריזות ובאופן ענייני ויעיל ולא להתמהמה, כיוון שגורם הזמן משמעותי ביותר.

1. זוגות שאין ידועה לגביהם בעיה מיוחדת, מקובל להתחיל לברר על בעיות פוריות לאחר שנת נישואין אחת⁸. הסיכוי להיכנס להיריון כאשר כל המערכות תקינות אצל שני בני הזוג, הוא כ-20% בכל מחזור חודשי. ולכן בפחות משנה של ניסיון להרות, אין כל ראייה לכך שישנה בעיית אי פוריות. חשוב לציין, שגם כאשר לא מושג היריון בשנה

7. יש התלבטות בין המגמה להשקיע מאמץ בבירור הסיבה של 'עקרות בלתי מוסברת', לבין המגמה לנסות ולמצוא פיתרון גם ללא איתור הבעיה המדויקת, ולדחות את הבירור לאחר הולדת ילד אחד לפחות. העיקרון הוא שככל שמדובר בזוגות צעירים יותר, בדרך כלל המגמה תהיה השקעה נוספת בבירור, כדי לפתור את הבעיה ולאפשר היריון כדרך כול הארץ.

8. הכוונה לאחר שנה של קיום יחסי אישות תקינים וסדירים.

הראשונה, יש סבירות שבשנה שלאחריה יושג היריון, ועל כן יש פוסקים שהצריכו לחכות שנתיים לפני התחלת הבירור הרפואי⁹. אולם מכיוון שמבחינה רפואית, חוסר יכולת להרות במשך כשנה מצביע על סבירות גבוהה לבעיית פוריות, מקובל גם בעולם ההלכה להציע התחלת בירור לאחר כשנה¹⁰.

2. אם ידוע על בעיית פוריות, מחלות, אי יכולת לקיים יחסי אישות תקינים, מחזור קצר של האישה (פחות מעשרים ושבעה יום בין מחזור למחזור) או דימומים ארוכים המעכבים את טבילת האישה (שבעה ימים או יותר עד הפסק הטהרה); אפשר ורצוי לפנות לייעוץ רפואי אחרי כמה חודשים.

3. מצד שני, גם אם יש קשיים ובעיות כלשהן בחודשי הנישואין הראשונים, אין להיכנס ללחץ מיותר. הנינוחות ביחסים בין בני הזוג חיונית ומשמעותית ביותר כדי לאפשר זוגיות תקינה, יחסי אישות תקינים וגם פוריות תקינה.

4. אם בני הזוג מבוגרים יחסית, כגון שהאישה בסביבות גיל 32-35, כדאי לפנות לרופא כבר אחרי כחצי שנה כדי לברר את הפוריות. פוטנציאל הפוריות של האישה יורד בתלילות בסביבות גיל ארבעים, ויש לנצל את הזמן המועט יחסית שנשאר לאישה להרות וללדת¹¹.

ז. בירור אופן הקיום של יחסי האישות

בבירור אי הפוריות חיוני לברר את אופן קיום יחסי האישות של בני הזוג. יש לדעת האם מתקיימים יחסי אישות מלאים והאם יש פליטת זרע. במכון פוע"ה אנו נתקלים לעתים בזוגות שבעיית הפוריות שלהם היא תוצאה של קיום חיי אישות באופן לא נכון. דווקא אצל זוגות האמונים על ההלכה, שמתביישים לדבר על הנושא - יש לברר בירור מקיף של העניין¹². מבחינת התדירות, העדיפות היא לקיים יחסי אישות בסביבות שלוש

9. האדמו"ר מבעלז בפגישתו עם רבני פוע"ה (ו' בכסלו תשס"ב), אמר בשם האדמו"ר הקודם מבעלז, שזוג צעיר שהכול נראה תקין אצלו, מומלץ שימתין שנתיים לפני ההליכה לרופא. מפני שעובר זמן עד שהקשר בין בני הזוג מתחזק ומתייצב, ואין כל הזוגות שווים בזה. עצם טיפולי הפוריות מצריך מאמץ ועצבים חזקים, וצריך שבני הזוג יהיו קשורים ומאוחדים כדי להתגבר יחד על הקשיים. מסיבה זו גם הורה שבפרק זמן זה אין לערב את ההורים.

10. לכן אם עבר פרק זמן משמעותי אצל בני הזוג עד שהצליחו להתחיל לקיים יחסי אישות סדירים, מסתבר שימתינו זמן רב יותר עד לתחילת בירור הפוריות.

11. הערת ד"ר חנה קטן: אם בני הזוג מעוניינים במשפחה גדולה, יש לשקול התחלת בירור בשלב מוקדם יותר, כבר מגיל שלושים.

12. נציין שגם חלק מהרופאים לעתים נמנעים לברר את הנושא הזה מפאת חוסר נעימות, כך שהזוג מתחיל בירור וטיפול פוריות ללא צורך. בעבר היה מקובל לבצע בדיקת PCT - בדיקת זרע הנעשית מאיסוף זרע מפתח צוואר הרחם של האישה לאחר קיום יחסי אישות. בדיקה זו הייתה מבררת בין היתר האם אכן ישנה פליטת זרע במקום. כיום יש רופאים מעטים המבצעים בדיקה זו. כאשר עולה חשד שאכן אין פליטת זרע, הרב צריך לשקול להמליץ לזוג לבצע בדיקה כזאת. הסבר מקיף על בדיקה זו יובא לקמן בפרק 'בדיקת זרע'.



פעמים בשבוע, ולכל היותר לסירוגין, יום כן יום לא, בשבוע שבו מתחולל הביוץ¹³. תדירות יחסי אישות מעבר לכך אינה מעלה את הסיכוי להיכנס להריון, ואולי אף להפך¹⁴.

ה. לאיזה רופא ללכת

פעמים רבות יש נטייה ללכת מיד לרופא המפורסם ביותר, העסוק ביותר, והרבה פעמים גם היקר ביותר. אך לא תמיד זה המסלול המומלץ. מדוע? משום שכל רופא חייב לקבל תחילה נתונים מדויקים ומעודכנים על בני הזוג שלפניו. גם הרופא המומחה ביותר וגם הרופא בקופת החולים ישאלו תחילה את אותן שאלות, וגם יפנו בדרך כלל לאותן בדיקות. גם לעתים המומחיות של הרופא המפורסם היא בתת התמחות אחרת או התמחות בבעיות מסובכות, שאינן עומדות כלל על הפרק אצל בני הזוג שמתחילים זה עתה את הבירור הרפואי. לכן ההשקעה בהליכה דווקא לרופא המפורסם אינה משמעותית בשלב הראשון. גם יש לקחת בחשבון שהרופא הגדול והמפורסם עסוק וטרוד מאוד. לכן מסתבר שברוב המקרים אפשר להתחיל את הבירור ברפואה הציבורית, ולשמור את האפשרויות של רפואה פרטית לשלבים המאוחרים, אם יהיו כאלה. כמו כן יש להבדיל בין בירור ראשוני וטיפול שוטף לבין התייעצות ממוקדת, שבה יש משמעות לחוות דעת של מומחה.

אחת ההתמחויות של מכון פוע"ה היא הבירור הראשוני והליווי של בני זוג הסובלים מאי פוריות. על כן, אנו ממליצים לפנות למכון פוע"ה לצורך הבירור הראשוני. במכון יינתנו לבני הזוג הסבר וייעוץ, הפניה לרופא המתאים, ובניית תכנית הכוללת התייחסות רפואית והלכתית.



13. האפשרות להרות היא כאשר הביצית נמצאת במקום מוגדר בחצוצרה. קיום יחסי אישות בזמן זה או עד כשלושה ימים לפניו, מאפשר הריון.

14. ראה פוריית הגבר, שם עמ' 17.



הרב אריה כץ

נסיעת אחות לבית חולים בשבת והזרתה לביתה

הצגת הבעיה

אחות שעובדת בבית חולים חייבת להשתתף בתורניות ביום, בלילה ואף בשבת. לפעמים ההגעה לבית החולים כרוכה בחילול שבת. בבית החולים שבו היא עובדת יש בשבת הסעות לאחיות, נהוגות על ידי נהג גוי. אולם האחות מתעתדת לעבור לגור ביישוב מבודד שאליו אין ההסעות מגיעות, וכדי להגיע למקום ההסעה (וכן לחזור משם לביתה) עליה להגיע ליישוב הסמוך, המרוחק כמה קילומטרים מן היישוב שאליו היא מתעתדת לעבור. נשאלות השאלות:

א. האם הנסיעה לבית החולים מותרת בשבת? מה הדין לגבי החזרה לבית בתום המשמרת?

ב. האם מותר להשתמש בהסעות שמארגן בית החולים? האם יש הבדל בין מקרה שהנהג הוא יהודי לבין מקרה שהנהג הוא גוי?

ג. האם יש להשתדל להתארח עם המשפחה בקרבת בית החולים בשבתות כדי להימנע מחילול השבת?

התשובות לשאלות לעיל עשויות להשפיע על החלטתה אם לעבור לגור באותו יישוב. עוד ציינה האחות שעבודתה בבית החולים כנראה תהיה זמנית, והיא מתעתדת לאחר כמה שנים להיות אחות בקהילה, תפקיד שאינו מצריך משמרות וחילולי שבת. ראשית, נחלק את הדיון בין נסיעה לבית החולים למשמרת בשבת לבין חזרה מהמשמרת בשבת. כמובן, אני יוצא מתוך הנחה ברורה ומוסכמת, שעבודת האחות בבית החולים בשבת יש בה משום פיקוח נפש, ואין מדובר רק על צורכי פרנסה.

א. נסיעה לבית החולים

כיוון שאחות בבית החולים מטפלת בחולים, והטיפול נצרך משום פיקוח נפש, אזי הנסיעה לבית החולים מותרת. וכן כתוב ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שכח סעי' ב):

מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת; והזריז, הרי זה משובח; והשואל, הרי זה שופך דמים.

אמנם הרמ"א הוסיף שם (סעי' יב): 'אם אפשר לעשות על ידי גוי בלא איחור כלל, עושין על ידי גוי, וכן נוהגים'. ומכל מקום, אם אין אפשרות להגיע לבית החולים על ידי נהג גוי, מותר להגיע על ידי ישראל. אלא שיש לשאול, אם ניתן להגיע לפני שבת למקום קרוב



לבית החולים, וכך לא יהיה צורך לחלל שבת; האם צריך לעשות כן? בעניין זה כבר פסק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאין אדם צריך לטרוח טרחה יתרה לפני שבת על מנת להימנע בשבת מחילול שבת לצורך פיקוח נפש. כיוון שוודאי שהגעה לפני שבת למקום הקרוב לבית חולים כדי להימנע מחילול שבת כל פעם, יש בה טרחה רבה של המשפחה, נראה שמותר לאחות ולמשפחתה להישאר במקומם בשבת, ולנסוע בשבת עצמה למקום ההסעה או לבית החולים, גם אם אין אפשרות לעשות זאת על ידי נהג גוי. אמנם יש להוסיף שיקול נוסף לתשובה: דבריו של הגרש"ז אויערבאך נאמרו במצב של צורך חד פעמי לחלל שבת למטרת פיקוח נפש. בשאלה כאן מדובר על מעין 'התניה', לחלל שבת בקביעות. הניסיון מלמד שכאשר מדובר על חילול שבת מתמיד, גם אם יש בו צורך, המנגנונים הנפשיים של האדם נשחקים, ומקשים עליו מאוד את ההבדלה בין שבת ליום חול. כך הוא עלול לחלל שבת גם במצבים הרגילים שאין בהם פיקוח נפש.² לכן הכלל הוא שיש לעשות מאמצים גדולים כדי להימנע מנהיגה עצמית בשבת (כולל השתדלות לנסוע למקום קרוב לבית החולים בשבתות הללו, או מציאת פתרונות אחרים, כגון נסיעה עם סויר בטחוני שנוסע בהיתר בצירים הללו וכדומה). רק אם אין מוצאים פיתרון אחר, ויש צורך להגיע בנהיגה עצמית, יש לעשות כן. בכל אופן, לפני נהיגה עצמית רצוי מאוד להתייעץ עם פוסק על אופן הנהיגה, שכן גם כשיש היתר לחלל שבת לצורך פיקוח נפש, צריך למעט במלאכות האסורות, כל עוד מיעוט המלאכה אינו פוגע בנהיגה בטוחה.

ב. חזרה מבית החולים

לגבי החזרה לבית בתום התורנות בשבת, הדברים מורכבים יותר, כיוון שבחזרה עצמה אין כלל פיקוח נפש. אמנם בעניין זה למדנו (שו"ע, או"ח סי' שכט סעי' ט): 'כל היוצאים להציל חוזרים בכלי זינם למקומם'. וביאר ה'משנה ברורה' (סי' שכט ס"ק כ) על פי הרמב"ם³ 'כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא שלא ירצו להציל עוד', ונחלקו הפוסקים במהות ההיתר:

דעת ה'מגן אברהם'⁴ שדין זה שהתירו 'סופם משום תחילתם' (כגון כאן, שלא ירצו להציל אם לא יתירו להם לחזור), נאמר רק באיסורי דרבנן (כגון חזרה מחוץ לתחום); וכן כתבו פוסקים רבים נוספים. לעומת זאת דעת ה'חתם סופר'⁵ שיש להתיר חזרה אפילו באיסורי תורה. למעשה, נחלקו הפוסקים בדור הקודם בדין 'מי שיצא להציל' אם מותר לו לחזור למקומו בשבת, ונאמרו בזה שלוש דעות:

1. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ז.
2. אמנם גם בעבודה בבית החולים יש צורך בחילולי שבת מרובים מחמת פיקוח נפש, אך בכל אופן יש הבדל בין חילול שבת להצלה ישירה ובתוך בית החולים, לבין נהיגה בכבישים בעצם יום השבת בקביעות.
3. רמב"ם, הל' שבת פ"ב הכ"ג.
4. מג"א, סי' תצז ס"ק יח.
5. שו"ת חתמ"ס, ח"א סי' רג וח"ה סי' קצד.

1. דעת הגרצ"פ פראנק⁶ שאין כלל היתר לחזור לבית, וכל ההיתר הוא ללוחמים הנמצאים במקום סכנה, אבל בשאר המקרים לא הותר לחזור. אלא ההיתר הוא שאם יצאו מחוץ לתחום (מקרה שבו לאדם רגיל אסור לזוז ממקומו), מותר להם להסתובב בכל העיר שהגיעו אליה ועוד אלפיים אמה, כשאר אנשי אותה העיר.
 2. דעת הגרש"ז אויערבך,⁷ הגרא"י ולדנברג⁸ ועוד פוסקים רבים נוספים, שמותר לעבור איסורי דרבנן כדי לחזור, כגון לחזור על ידי נהג גוי, אבל אסור לחזור על ידי נהג יהודי. בעניין זה יש לציין שכאשר נוסעים יותר מי"ב מיל (כשנים עשר ק"מ) מחוץ לעיר, יש חשש איסור תורה של תחומין.⁹ חשש זה ניתן לפתור בכך שנסיעה תהיה ברכב מסחרי, שגובה הרצפה שלו הוא מעל עשרה טפחים (כ-80 ס"מ),¹⁰ שכן אין תחומין למעלה מעשרה טפחים. בכל אופן, מובן שיש לבדוק את גובה רצפת הרכב לפני שבת.
 3. דעת הגר"מ פיינשטיין¹¹ שבמקום שיש חשש שלא יבואו להציל אם לא יתירו להם לחזור, מותר אפילו לעבור איסור תורה כדי לחזור. למעשה, הדעה שמקובל להורות היא הדעה האמצעית, שמותר לחזור רק באיסורי דרבנן, כגון על ידי נהג גוי. אמנם בשעת צורך גדול מסתמכים על דברי האגרות משה שהתיר לחזור אפילו בחילול שבת מן התורה. וכך כתב בעצמו ה'ציץ אליעזר' (חלק כא שם), שמי שרוצה לסמוך על היתרו של האגרות משה, יש לו על מה לסמוך ואין מוחים בידו. אולם אף אם נגדיר את הנידון בשאלה שלפנינו 'צורך גדול', בכל זאת יש כמה סיבות להחמיר בשאלה זו:
 1. ה'ציץ אליעזר' במקום אחר (חלק כב שם), כתב שאפשר להסתמך על היתרו של האגרות משה רק במקרים נדירים, כשאינן אפשרות למצוא גוי וכדומה, ולא בקביעות.
 2. הגרא"י הרצוג¹² כתב במפורש שיש לחלק בין מתנדבים, שיש חשש שאם לא יתירו להם לחזור - לא ירצו ללכת, לבין מי עובדים לפרנסתם, שחשש זה אינו קיים בנוגע להם. גם תשובת האגרות משה דיברה על מתנדבי הצלה, ולא על עובדים שזו פרנסתם. אמנם יש מצבים שבהם שיקול דעתו של רופא עלול להשתבש אם יידע שאין מתירים לו
-
6. שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' י.
 7. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ז-ח, וח"ב סי' ס אות יח.
 8. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו, ח"א סי' לט, חכ"א סי' נט, חכ"ב סי' צה.
 9. ראה שו"ע, או"ח סי' תג.
 10. אמנם יש דעות (שיטת ה'חזון איש') שעשרה טפחים הם 96 ס"מ, אך מלבד העובדה שהשיטה המקובלת יותר להלכה היא השיטה המסתפקת ב-80 ס"מ, השאלה אם תחומין של י"ב מיל הם דין תורה או שמהתורה אין כלל איסור תחומין - שנויה במחלוקת, ואין בה הכרעה הלכתית ברורה. ויש לצרף את השיטות הסוברות שבכל מקרה מדובר באיסור דרבנן, ולהקל בגובה של 80 ס"מ. כמו כן, אמנם במקום שיש איסור תחומין מן התורה, אנו חוששים שיש תחומין למעלה מעשרה טפחים (ראה רמ"א, או"ח סי' תג), אך יש כאן ספק כפול - שמא הלכה שאין זה מן התורה, ואם הלכה שזה מן התורה, שמא הלכה שאין תחומין למעלה מעשרה טפחים; ובמקום בו מתירים אמירה לנכרי יש להתיר גם נסיעה למעלה מעשרה טפחים.
 11. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' פ.
 12. שו"ת היכל יצחק, או"ח סי' לב.



לחזור, אך לא זה המצב בשאלה הנידונה. בשאלה כאן מדובר במשמרות קבועות, שאין מנוס מלהגיע אליהן, וכל החשש הוא חשש כללי, שמא לא יהיו אנשים שירצו ללמוד את המקצוע. נוסף על כך, לאחר תקופה קצרה של עבודה בבית החולים, האחות מתכננת להמשיך ולעבוד בקהילה. במקרה זה נראה שאפילו אין חשש רחוק לכישלון בפיקוח נפש בהימנעות מן החזרה בשבת, ולפי זה היה מקום לומר שאפילו על ידי גוי אסור לחזור. אך בכל אופן, בחזרה על ידי גוי לכאורה יש מקום להקל.

3. לפעמים יש אפשרות לגור ליד בית החולים ולהימנע ממגורים במקום שאין בו הסעות, ואז אין צורך בחילול שבת. שו"ת 'ציץ אליעזר' (חלק כא שם) נשאל בדיוק על כגון זה, על רופא שעובד בבית חולים בירושלים ורוצה לעבור לגור באפרת, אלא שלשם כך יצטרך לחלל שבת בחזרתו (במקום מגוריו הנוכחי הוא יכול לחזור על ידי גוי). אם אין היתר לחזרה בשבת, הוא מוכן להישאר לגור בירושלים. כתב לו ה'ציץ אליעזר' שבמקרה זה, גם ה'אגרות משה' יודה שלא יעקור את מקום מגוריו, על מנת שלא יצטרך לחלל שבת בחזרתו ולעבור איסור תורה.

עולה מכאן, שחזרה על ידי גוי ניתן להתיר (אולם אך ורק ברכב שקרקעיתו היא למעלה מ- 80 ס"מ), אולם חזרה על ידי ישראל קשה מאוד להתיר. אם ההסעות על ידי גוי מגיעות רק עד היישוב הסמוך, יש לדאוג לאחת האפשרויות הבאות: 1. יש לדאוג שמשמרות השבת יסתיימו לאחר צאת השבת (אף שיצטרכו לנסוע אליהן בשבת עצמה). 2. כשאין אפשרות - יש לדאוג לשהיית המשפחה בשבת במקום שניתן להגיע אליו על ידי נהג גוי. 3. לחילופין, אם אין בעיה ביטחונית בהליכה לאורך הכביש המוביל ליישוב מן המקום שאליו מגיעה ההסעה (ורק אם אין בעיה כזו!!!), ניתן להקל ולחזור דרכו ברגל, אף שהדרך מהיישוב הסמוך היא יותר מאלפיים אמה, כיוון שזהו איסור דרבנן. בשעת הצורך ניתן אף לטלטל דברים (כגון שתייה וכדומה), בהסתמך על הדעה שאין זו רשות הרבים מן התורה.

למרות האמור לעיל, לעתים מדובר במגורי האחות ביישוב שאין בו איש צוות רפואה זמין, ויש חשיבות בכך שתהיה לפחות אחות מוסמכת ביישוב, לטיפול במקרים רפואיים דחופים. במקרה כזה מותר לאחות לחזור ליישוב ברכבה בשבת, תוך הסתמכות על כך שיש צורך רפואי בחזרתה ליישוב. אף שה'ציץ אליעזר' (חלק ח שם) אינו מקבל סברה זו, בטענה שחולה שיש בו סכנה אינו שכית, במקום אחר (חלק כא שם) הסכים להתיר לצורך כך.¹³ לפעמים מדובר ביישוב קטן בארץ ישראל שנמצא בתחילת התפתחותו, והימנעות ממגורים בו עלולה לפגוע ביישוב ארץ ישראל.¹⁴ אמנם כמובן, לכתחילה יש לדאוג שיהיה במקום איש צוות רפואה במשך כל השבת, ואז כמובן, אין להתיר את חזרת האחות באיסור תורה.

13. במיוחד הדברים נכונים במצב הביטחון של היום.

14. ואף שמשום יישוב ארץ ישראל התירו רק אמירה לגוי ולא לעבור על איסורי תורה, מדובר כאן רק בסניף לצירוף ולא בטעם העיקרי, ומכל מקום טעם זה מספיק להתיר את החזרה באיסורי דרבנן, אף במקום שבו אין חשש של: 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא'.

סיכום

א. מותר לאחות לנסוע בשבת למשמרת בבית החולים. לכתחילה עדיף שהנסיעה תהיה על ידי גוי, אולם אם אין אפשרות כזו או שהדבר כרוך במאמץ מרובה, מותר לנסוע אפילו על ידי יהודי. במקרה חד פעמי מעין זה, אין חיוב לעשות מאמצים מרובים כדי להימנע מהנסיעה בשבת, כגון לשהות בשבת במקום שבו יש הסעה על ידי גוי. אולם באופן כללי, בהיתר הנסיעה על ידי יהודי יש להשתמש במקרים חריגים, ולא לנהוג כן בקביעות.

ב. מותר לחזור בשבת מהמשמרת על ידי נהג גוי וברכב מסחרי (שקרקעיתו גבוהה - למעלה מ- 80 ס"מ). אין לחזור מהמשמרת על ידי נהג יהודי או על ידי מעבר על שאר איסורי תורה.

ג. במקרה שבו איסור החזרה על ידי יהודי תגרום לכך שהאחות ומשפחתה יימנעו ממעבר ליישוב קטן ומתחדש, ויש בהימצאות האחות ביישוב חשיבות מיוחדת להתפתחות היישוב, הרי שיש להתיר את החזרה ליישוב, בשבתות שבהן לא נמצא ביישוב איש צוות רפואה אחר.





מכשור הלכטכני לשמיטה

א. חרישה וזריעה בשמיטה בשדה שנמכר בהיתר המכירה

הרבנות הראשית לדורותיה, מקום המדינה ועד היום, מאשרת את היתר המכירה, שתוקן בתקופת ההתיישבות הציונית שקדמה למדינה. היתר זה מאפשר עיבודים חקלאיים באדמות ארץ ישראל, וכן שיווק הפירות בדרך די דומה לשיווקם בכל השנים. המכירה מקנה בעלות נכרים פורמלית על האדמה, והעובדים היהודים נחשבים כמי שעובדים באדמות השייכות לבן נכר. דא עקא, מתקני היתר המכירה לדורותיהם התנו שאין בו כדי להתיר חרישה וזריעה, הנחשבות מלאכות שביעית (שמיטה) האסורות מן התורה, בניגוד למלאכות רבות אחרות האסורות רק מדרבנן. כדרכה של הלכה, בנתינת היתרים ו'התחשבויות' שונות בהתאם לנסיבות (גם במקרי חילול שבת לחולים, למשל) יש אבחנה ברורה בין איסורי תורה לאיסורי חכמים. הפתרון שהוצע למלאכות דאורייתא כמו חרישה וזריעה היה שימוש בנכרים. כך למשל, נכתב בספר 'בית-הלוי' (ה"ג סי' א אות ה) בשם הגאון רבי יצחק אלחנן מקובנה, שהיה מאבות היתר המכירה בתקופת הציונות שקדמה לשואה ולתקומת המדינה:

החרישה, הזריעה והקצירה שהם אסורים מדאורייתא יהיו ע"י נכרי דוקא, ורק מלאכות שהם מדרבנן התיר ע"י ישראל ע"י המכירה.
כיוצא בזה כתב הרב יהושע מקוטנא ('ישועות-מלכו', סי' מ) שאף הוא מראשוני המצדדים בהיתר המכירה:

ולמי שהשעה דחוקה לו ביותר אי אפשר שיתירו לו אלא במלאכות שאסורות מדרבנן, אבל מלאכות דאורייתא, אע"ג שביעית בזמן הזה דרבנן, קשה מאד להתיר.

הרב א"י קוק זצ"ל, הנודע בתמיכתו הבולטת בהיתר המכירה לטובת חקלאי ארץ ישראל, אף הוא מדגיש הגבלה זו בשו"ת 'משפט כהן' (סי' סו אות ד):

הותנה מאתנו שלא לנגוע, גם אחרי המכר, בשום מלאכה שהיא בבירור אסורה מן התורה, ע"י ישראל, ולעשות את אותן המלאכות ע"י נכרים. רק המלאכות שהן אסורות רק מדרבנן... אלה ייעשו ע"י ישראל.

בתשובה אחרת הרב קוק מתרעם על שמאשימים אותו בהיתר גורף לעשיית מלאכות, והוא מדגיש את איסור עשיית המלאכות מן התורה גם לאחר מכירת האדמות לנכרי (שם סי' סז):

מה שאומרים בשמי שהתרתי לעשות אחר המכירה את כל המלאכות ע"י ישראל, זהו לא אמת, שהרי ביארתי במכתב הנספח להרשאה שארבעת המלאכות האסורות מן התורה לא ייעשו ע"י ישראל בשום מקום. ותודה לאל לא התרתי עד כה גם חרישה ע"י ישראל בשום מקום, **שלא תהיה יד ישראל נוגעת גם אחר המכירה בשום איסור תורה.**

מלבד חרישה וזריעה, המלאכות הנוספות האסורות במפורש בתורה הן זמירה, קצירה ובצירה. להן נמצאו פתרונות בדרך של עשייתן 'בשינוי' או בשליחות 'אוצר בית דין'. נמצא אפוא כי הבעיה מתמקדת בזריעה וחרישה, אשר הרבנות הראשית מציעה שייעשו על ידי נכרים. אבל בדורותינו הציעו רבנים דרכים נוספות להתיר, כגון הורדה של דרגת האיסור מדאורייתא לדרבנן, ואזי היתר המכירה יחול.

ב. טכנולוגיה כתחליף לנכרי

מבט מיוחד ניתן לשיטת ה'גרמא', וכדלהלן. בשמיטת תש"ם פנתה ועדת השמיטה של הקיבוץ הדתי אל הרב הראשי לישראל דאז, הרב שלמה גורן זצ"ל, וביקשה הנחיות בנושאים אגרונומיים-הלכתיים מגוונים לקראת השמיטה. בעיות החרישה והזריעה הועלו במלוא חריפותן, במיוחד על ידי משקים כמו הקיבוץ הדתי, שהתנגדו עקרונית להיעזרות בנכרים, או על ידי משקים שהייתה להם בעיה שנכרים לא היו מצויים. הרב הראשי דאז, הרב שלמה גורן זצ"ל, כתב תשובה מפורטת ביום ח' בתמוז תשל"ט, (פורסמה במלואה ב'מאורות' ב, ביטאון הרבנות הראשית לישראל, תש"מ). בתוך הדברים הציע הרב גורן לראשונה להסתייע בטכנולוגיה מודרנית ולשלבה בצידוד החקלאי.

הרב גורן נכנס לעובי הקורה, והטיל על מכון צומת להכין את סידורי ה'גרמא' בשמיטה עבור הקיבוץ הדתי:

כדי לא להיכנס לספיקות של איסורי תורה... יש להתקין על כל מכונה חקלאית ממונעת מכשיר השהייה... וכבר בקשתי ממכון צמ"ת שבגוש עציון להכין מכשירי השהייה [= גרמא] למכונות שהן בשימוש בחקלאות, ואני תקווה שהמכשירים יהיו מוכנים לפעולה לפני ר"ה...

ג. רקע הלכתי לשיטת ה'גרמא' בשמיטה

1. 'גרמא' בשמיטה

בנוגע למלאכות שבת נאמר ש'גרמא שרי', דהיינו עשייתן לא במישרין אלא בעקיפין, ב'גרמא', איננה אסורה מן התורה אלא מדברי חכמים. יש מקום לדון האם הפעלת מיכשור טכנולוגי בעקיפין תקפה גם בשמיטה להורדת דרגת האיסור מדאורייתא לדרבנן? הרב צבי פסח פרנק זצ"ל, רבה של ירושלים, ייחד בירור שלם ('כרם-ציון', אוצר השביעית סי' יב) לשאלה האם מושג ה'גרמא' תקף בשביעית. הוא דן ב'זריעה ע"י עגלה מנוקבת'. לב הדיון קשור בשאלה האם חיוב שמיטה חל על האדם או על האדמה.



במסקנתו הוא נוטה לדעה שאין איסור מן התורה בעשיית מלאכות ב'גרמא' בשמיטה, אך אינו פוסק כך בוודאות חד-משמעית.

2. הנחיות הרבנות הראשית

בשנת תשי"ב (1952) התפרסמה 'הצעה מנומקת לסידורים חקלאיים' מאת חבר הרבנים של הפועל המזרחי (קרי: הרב ישראלי זצ"ל). בקובץ 'התורה והמדינה' (כרך ד עמ' קלא) התפרסמו ההוראות הללו:

הזריעה צריכה להיות ע"י מכונת זריעה ממונעת ע"י בהמות. במקרה שאין אפשרות להשתמש בבהמות - להשתמש בטרקטור. פתיחת הצינורות להוצאת הזרעים צריכה להיעשות בזמן שהטרקטור כבר הולך.

הוראה זו נסמכת על דעת ה'מגן-אברהם' בהל' שבת (או"ח סי' רנב ס"ק כ) שהנותן חיטים לרחיים של מים המסתובבים והולכים, אין זה טוחן מן התורה אלא רק מדרבנן. אמנם חלקו על המג"א, ואף על פי כן 'כדאי המג"א לסמוך עליו בשעת הדחק'. לעומת הרב ישראלי זצ"ל, הראשל"צ הרב עוזיאל זצ"ל (שם עמ' קמ) אינו מקבל הנחיה זו, כי 'כך היא זריעה בידיים או ע"י מכונה', ואינו דומה לחיטים ברחיים של מים, שהרי האדם 'מניע ומוליך את הטרקטור, הלכך כשפותח צינורות הוצאת הזרעים כשהטרקטור הולך הרי הוא כזורע בידיים, הואיל והוא מניע את הטרקטור ופותח את צינור הוצאת הזרעים שנזרעים באדמה'. מנגד, הרב הראשי י"א הרצוג זצ"ל מקבל גישה זו של זריעה על ידי בהמה וטרקטור. הוא מדגיש את מרכיב ה'שינוי' שבזריעה זו, לעומת זריעה רגילה שהייתה בפיזור ידני. בעניין זה כותב הרב הרצוג זצ"ל עיקרון חשוב, המתקבל הלכה למעשה:

רק מה שנופל ברגע פתיחת הצינורות אפשר לחשוב כנזרע מכוחו וכאילו הוא הפיל את הזרע, אבל מכאן ואילך, מה שנופל בלכת הטרקטור ע"י הבהמה, הרי זה הבהמה עושה. ואפשר ג"כ לסדר שהפתיחה תהיה ברגע שהטרקטור עומד עדין על גבול השדה שאינו מקום זרע אלא שנופל לאיבוד.

כנראה מכאן פשטה ההוראה 'להתחיל לזרוע בשביל שאיננו מיועד לזריעה'. ברם אין הצעה זו מעשית, שכן בחלקה רגילה יש צורך להרים את המחרשה או המזרעה פעמים אחדות, לבל תתקל במכשול. כל הורדת כלי מחדש נחשבת 'התחלת זריעה', ויש לראות בה מלאכה דאורייתא. בחוזרי הרבנות הראשית לשנת השמיטה תשי"ט (1959, בצאת-השנה, היכל שלמה תש"ך עמ' לח-לט) אפשרות זו של זריעה בשביעית על ידי ישראל אינה מוזכרת כלל:

זריעה ע"י נכרי באדמה שנמכרה - מותרת... תבואות קיץ אין לזרוע בתשי"ט, במקרה של הכרח - לפנות לרב המקומי.

3. עמדת הרב גורן לקראת שמיטת תש"מ

כאמור לעיל, הרב שלמה גורן זצ"ל ערך תשובה מקיפה לקראת שמיטת תש"ם (1980) לפניית הקיבוץ הדתי (ח' בתמוז תשל"ט). בהנחיותיו הוא מקדיש תשומת לב נכבדה ל'יסוד הטכנולוגי', ומסכם (עמ' 14):

יש להתקין על כל מכונה חקלאית ממונעת מכשיר השהייה, שיעבור פסק זמן מסוים של כעשר שניות בין הפעלת המנוע לכל המערכה המיכנית, וכן יש להשתמש באספקת דלק אוטומטי למנוע, ולא שילחץ כל זמן העבודה על דוושת

הבנוזין ברגלו. סידורים מכניים אלו יהפכו את כל העבודה החקלאית במכונות לגרמא ולא יהיה עליהם חשש של איסור תורה, הקיבוץ הדתי הזמין את מכון צומת לתכנן מתקנים אלו לפי הנחיות הרב הראשי.



4. אשרור הרבנים הראשיים שפירא ואלהו

לקראת שמיטת תשמ"ז פנה הקיבוץ הדתי לרבנים הראשיים דאז, הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו זצ"ל, והם אשררו את ה'שמיטון', פרי הגותו של הרב גורן שקדם להם, ופרי פיתוחו של מכון צומת. וכך כתבו: הרבנות אינה משנה ממה שפסקו הרה"ר הקודמים שזריעה אף לאחר היתר המכירה תהא ע"י אינו יהודי. אולם אם אין אפשרות ברור הוא שכלל שיקטן איסור זריעה עדיף, ומכשיר של גרמא ללא ספק מקטין את האיסור ויחסנו לכך חיובי.

ד. יישום ה'שמיטון' בשמיטות קודמות

1. תיאור ה'גרמא' האלקטרונית

בשמיטת תש"ם ואחריה פעלו במשקי הקיבוץ הדתי 'שמיטונים' מדגמים שונים שהוכנו על ידי מכון צומת. 'שמיטון' הוא מנגנון אלקטרוני שבו הטרקטוריסט מסיט מתג להורדת הכלי לאדמה, והכלי יורד כעבור כמה שניות, בשיטת ה'גרמא' המתוארת להלן. לעומת זאת - העלאת הכלי מן האדמה יכולה להתבצע מיידית, שהרי בשמיטה, בניגוד לשבת, אין איסור להפסיק חרישה או זריעה. מנגנון ה'גרמא' הינו קופסת פיקוד שיש בה סורק אלקטרוני השולח פולסי בדיקה מדי כמה שניות במחזוריות קבועה. כאשר האדם



מסיט מתג או מפעיל לחצן - לא מתרחש דבר. רק בהגיע הפולס המחזורי מתגלית פעולה זו, ובפולס השני תתרחש התוצאה הרצויה. במקרה שלנו, הטרקטוריסט מסיט מתג ורק לאחר כמה שניות הכלי יורד לאדמה, כשתתגלה הסטת המתג על ידי הפולס המחזורי.

בשמיטות שעברו מגע חשמלי הפעיל ציוד שגרם לתנועה קווית, המדמה את יד האדם המושך ידית. הטכנולוגיה הייתה מורכבת למדי. כדי לחרוש או לזרוע בשנים רגילות, הטרקטוריסט היה צריך למשוך מנוף ('סלקטור'), והכלי ירד לאדמה באמצעות בוכנה הידראולית. הסטת המנוף לצד הנגדי הייתה מעלה את הכלי. היו כלים שבהם נדרשה פעולה כפולה, דהיינו הסטת הידית לכיוון ההורדה ולאחר מכן החזרתה למצב 'אמצע' ('מזלג שלוש שיניים'). כדי לבצע פעולות אלו רק באמצעים אלקטרוניים וחשמליים נבנו ממשקי ביניים שהמירו את האות החשמלי לתנועה קווית, באמצעות בוכנת לחץ או מנוע בורג. בפועל היו קשיים טכניים ולוגיסטיים ביישום השיטה, בשל תמסורת בעייתית וכן צורך בזיווד ובהתקנה מדויקים, המתרופפים לעתים בתנאי שדה.

2. זמן ההשהיה וקרחות בשדה

מבחינה הלכתית, חשוב שתהא שהייה ניכרת 'לעין' כדי שהפעולה תיחשב 'גרמא' שהותרה בהתאם לנסיבות. כאמור, אין מדובר בקוצב-זמן המשהה את התוצאה. זה איננו 'גרמא'. מדובר בפולס מחזורי בלתי תלוי, המשוגר כל הזמן, ולחיצת האדם על המתג תתגלה באקראי. לא מצאנו הגדרות הלכתיות למשך השהייה, אך ברור שצריך כי ההמתנה תגרום במוחש להתקדמות הטרקטור ללא זריעה או חרישה. הקרחות והדילוגים המתהווים מעידים על הזמן שעבר בין הפעלת המתג לבין תחילת פעולת הכלי. בפועל 'התפשרנו' על פולסים ברווחים של חמש שניות. מכיוון שהפולס השני הוא המפעיל ולא הראשון, אזי התוצאה תתרחש בטווח של חמש עד עשר שניות לאחר הסטת המתג, ובממוצע שבע שניות וחצי. על פי דרישת ההלכה, לחיצת המתג בפקוד 'גרמא' צריכה להתבצע תוך כדי תנועה, ולכן יתהוו 'קרחות' ודילוגים בשטחי העיבוד, שהרי מעת לחיצת המתג ועד הגעת הכלי לקרקע, הטרקטור מתקדם ללא עיבוד. לעובדה זו יש גם ערך הלכתי בתורת 'שינוי' ו'זכר' לשביתת הארץ. מבחינה הלכתית, הורדת הכלי צריכה להתבצע כאשר הטרקטור כבר נוסע במהירות קבועה, ללא טיפול הנהג בדוושת הגז או במנוף הדלק.

ה. תשע"ה: 'שמיטון' אלקטרוני ללא מכניקה

לקראת שמיטת תשע"ה הוחלט להציע 'שמיטון' רק לטרקטורים מודרניים, המכונים 'אוטומטיים', שבהם כל הפעולות הן מתגים ולחצנים בפאנל בלבד, ללא משיכת ידיות ומנופים וכדומה. היוזמה לפיתוח זה שמורה לרב אילעי עופרן מקבוצת יבנה, והחרו החזיקו אחריו רבני קיבוצים נוספים, בשיתוף פעולה הדוק עם מנהלי ענפי הגד"ש. עד מהרה התברר כי קיימים דגמים שונים של טרקטורים אוטומטיים, וכמו כן הפעולות



הנדרשות מן הטרקטוריסט שונות בכלים השונים, בכלי החרישה, בכלי זריעה, וכן בכלים לעיבודים ולגידולים השונים. במכון 'צומת' פיתחו - וממשיכים לפתח - התאמות לדגמים האוטומטיים השונים, ובלבד שהפעולה היא חשמלית או אלקטרונית בלבד. ההתערבות שלנו היא רק ב'קליפת הפאנל', באמצעות חיווט ומחברים מורכבים, ללא חדירה למה שמתרחש 'מתחת לפאנל'.

כך מתאפשרת חרישה וזריעה בשמיטה גם על ידי יהודים, לאחר מכירת השדה בהיתר המכירה, במשקים הנמנעים מהעסקת נכרים מסיבה אידיאולוגית או מקצועית.



הרב גורן והרב רוזן בעין הנציב, תש"מ / הרב רוזן בקבוצת יבנה, תשע"ד

ונסיים בציטוט מדברי הראי"ה קוק במבוא ל'שבת-הארץ' (סוף פרק יד):
 בודאי **חובה** להנהיג את היתר ההפקעה ע"י המכירה, עפ"י הסכמת חכמים בכל שמיטה. עד אשר ירחם ה' את עמו ואת ארצו וישובו הימים הטובים, ויהיה אפשר גם מצד מהלך המסחר לשמור קדושת השביעית כדינה ובמילואה, בלא שום הפקעה.





כל ישראל ערבין זה בזה - וגם נשים?

הצגת הבעיה

אחת השאלות המעשיות העולה לדיון מחודש בדורנו היא האם נשים יכולות להוציא גברים ידי חובתם במצוות שחל חיוב על גברים לקיימן וגם נשים רוצות לקיימן. למשל בקידוש של שבת, השאלה היא האם אישה יכולה להוציא גברים ידי חובתם; וכן בברכת המזון, בקריאת מגילה ובמצוות נוספות שגם נשים מקיימות אותן. כן נשאלת השאלה מה הדין במקרה שהאישה כבר יצאה ידי חובתה, האם גם אז היא תוכל להוציא אנשים שעדיין לא יצאו ידי חובה.¹

שאלות אלו קשורות בהבנת דין 'ערבות'. אמרו רז"ל (שבועות לט ע"א) על הפסוק בפרשת אמור (ויקרא כו, לז): 'וכשלו איש באחיו - איש בעוון אחיו, מלמד שכל ישראל ערבין זה בזה'. דהיינו, המשמעות של 'ערבות' היא כפולה. המשמעות היסודית של 'ערבות' היא שכל עם ישראל 'נמצאים יחד באותה הספינה', כפי שכתב בעל 'ערוך השלחן' (יו"ד ח"ג דרשה יד):

והענין הוא כמו האדם הפרטי אף שהוא מורכב מהרבה אברים וכל אבר יש לו חיות בפני עצמו, מ"מ כיון שכל חיותם חוזרת לאבר אחד והוא הלב, ולכן הוא איש אחד, כמו כן בכלל ישראל ובכל הדורות, אף שכל אחד יש לו חיות בפני עצמו, מ"מ כיון שכולם חוזרים לשורש אחד והיינו מקור נשמתם החצובה מתחת כסא הכבוד ושורש שלהם היא התורה הקדושה, וממילא שהם כנפש אחד המתחלק לכמה אברים...

ברם, ישנה משמעות נוספת למושג 'ערבות', והיא המשמעות ההלכתית שלו. משמעות ה'ערבות' היא שיש לכל אחד מישראל אחריות גם על חטאיהם של אחרים והוא יכול להיענש עליהם, כפי שנאמר בפרשת ניצבים (דברים כט, ט):

אתם ניצבים היום כלכם לפני ד' ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך. לעברך בברית ד' א' ובאלתו אשר ד' א' כורת עמך היום... כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ד' א' ואת אשר איננו פה עמנו היום...

1. כדי לא להאריך מדי, נניח במאמר שמדובר על דיון בשאלת קידוש או ברכות בתוך המשפחה, שאין בהם בעיה של 'קול באישה ערווה'. אכמ"ל.



בנוגע למשמעות ההלכתית של דין הערבות, עולה השאלה: האם גם על נשים חל דין זה, והאם גם להן אחריות למנוע אחרים מעוון?

א. דעת הרא"ש

ידועים דבריו של הרא"ש בברכות (פ"ג, סי' יג) שקבע כי 'אישה אינה בכלל הערבות', ולכן אינה יכולה להוציא ידי חובה אנשים שאכלו כדי שביעה, וחייבים מן התורה בברכת המזון. דברי הרא"ש מעלים שאלות למדניות רבות, כגון מהי הגדרת ערבות, מדוע נשים אינן בכלל הערבות, ומה הדין הלכה למעשה.² המקור לגישת הרא"ש הוא ר' יצחק הזקן, שדבריו מופיעים גם בפירוש תלמידי ר' יונה לברכות.³ ר' יצחק הזקן, ובעקבותיו ראשונים רבים, מסבירים מדוע איש שחייב בברכה רק מדרבנן (שאכל כזית), יכול להוציא איש אחר שחייב בברכת המזון מן התורה, ואילו אישה לא תוכל להוציא איש ידי חובתו, כיוון שספק אם היא חייבת מן התורה. לכאורה, כשם שאיש החייב רק מדרבנן יכול להוציא איש אחר שחייב מן התורה, גם אישה תוכל להוציא איש, גם אם נניח שהיא חייבת רק מדרבנן! בתשובה לשאלה זו, מגדירים תלמידי רבנו יונה (שם) את דין הערבות בנוגע לאנשים כך:

שערב הוא בעבורם ועליו להצילם מן העוון ולפטור אותם מן המצוות. אבל אישה אינה בכלל ערבות, ולפיכך אינה מוציאה אלא למי שחיובו דרבנן. משמע, יש אחריות לאיש אחד על איש אחר להצילו מעוון ולפטור מן המצוות, ולכן גם אם הוא עצמו אינו חייב בברכת המזון, עדיין הוא יוכל להוציא את חברו, מדין ערבות. אבל אין אחריות כזאת על האישה כלפי האיש, ולכן אם היא אינה חייבת בברכת המזון, לא תוכל להוציא איש ידי חובתו. אמנם גם לשיטתם, אישה יכולה להוציא ידי חובה איש שחיובו מדרבנן, ומבואר שאין זה מדין ערבות.⁴

ב. 'ערבות' אינה תלויה בחיוב במצווה

1. דעת הרב יעקב אלפנדרי

בספרו שו"ת 'מוצל מאש'⁵ הרב יעקב אלפנדרי מסתפק בשאלה הפוכה: האם אנשים ערבים עבור הנשים, והאם אנשים יכולים להוציא נשים ידי חובתן בשאר מצוות שנשים חייבות בהן. הוא מכריע כי 'מה שנראה יותר הוא דהאנשים ג"כ אין ערבים להן'. ולשאלה איך בכל זאת אנשים יכולים להוציא נשים ידי חובתן בברכת המזון, הוא משיב:

2. כמה מאמרים חשובים הוקדשו לעניין ערבות, בקובץ תורה שבעל פה, מ, ירושלים תשנ"ט, ע"ש.
3. רבנו יונה, ברכות דף יב ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה גמ'.
4. אפשר להציע כמה הסברים: א. אפשר שמצוות דרבנן אין צורך בערבות, וכמו שכתב הצ"ח בברכות (יובא להלן). ב. אפשר שזה מדין 'שומע כעונה'. ג. אפשר כפי הסברו של השמע יעקב (פר' ויצא), שזה: 'מפני כבוד שמים שלא תתבטלו מצוותיו, כדאמרינן בעלמא להזהיר גדולים על הקטנים, אף דקטנים לאו בני חיובא נינהו, הזהיר הכתוב מפני חומר ד"ת שלא תתבטל לא מהם ולא מאחרים'.
5. שו"ת מוצל מאש, סי' יב.



דכיון דהחויב הוא שוה בכולם. מה שאין כן, כשהחויב אינו שוה - שהנשים מדרבנן והאנשים מדאוריתא, אז מטעם ערבות אין מוציאות. אבל האנשים, אף שאינם ג"כ ערבים להן, מוציאים אותם כיוון שהם חייבים מדאורייתא. וגם בדרבנן כשהחויב שווה מוציאים אותן.

הראיה שהרב אלפנדרי נותן לדבריו היא מכך שבמקרא מגילה, נשים מוציאות את האנשים, והסיבה לכך היא שחיובן של הנשים במקרא מגילה שווה לחיובם של האנשים. כלומר, כשאין דין ערבות (בין גברים לנשים), יש לבדוק מהי רמת החיוב במצווה. כשהאיש והאישה ברמת חיוב זהה הם יכולים להוציא זה את זה, ונשים גם יכולות להוציא אנשים בקריאת מגילה, אף ללא דין ערבות. אך כשרמת החיוב שונה, אז מי שברמת החיוב הגבוהה יכול להוציא את מי שברמת החיוב הנמוכה, ולא להפך. ולכן נשים, שספק אם חייבות בברכת המזון, אינן יכולות להוציא אנשים, שחייבים מהתורה. אלא שבסוף דבריו הר"י אלפנדרי תולה את דברי ר' יצחק הזקן והרא"ש בגזרת הכתוב. הוא מציע בתחילה לומר שבמצוות שגם נשים חייבות בהן כמו האנשים, הן כן תהיינה ערבות, אך בסוף הוא דוחה זאת מסברה:

ומסתברא דהערבות אינו תלוי בחיוב. אלא כך גזרה חכמתו יתברך, דנשים אינן ערבות לאנשים ולא האנשים להן. דאם הוה תלוי בחיוב המצוות - כמה מצוות יש לכהנים משא"כ בישראל, היתכן לומר שבאותן מצוות אינן ערבין ישראל בשביל הכהנים, כנ"ל.

לדבריו, אין קשר בין חיוב המצוות לבין 'ערבות'. לכן, למרות שיש מצוות המיוחדות דווקא לכהנים, כגון מצוות המקדש והקורבנות, וישראל אינם חייבים בהם, בכל זאת ישראל ערבים לכך שהכהנים יקיימו את המצוות הללו. לפי דבריו שה'ערבות' אינה תלויה בחיוב המצוות, נראה ש'ערבות' היא עניין כללי, שותפות של כלל ישראל, מבלי קשר לשאלה מי חייב בפועל בקיום המצווה ומי פטור ממנה. ויש להעיר כי סברתו זו, המנתקת בין 'ערבות' לבין רמת החיוב במצוות, אמנם מסייעת לו לרב אלפנדרי לומר שאף במקום שנשים חייבות במצוות אין 'ערבות', אך היא גם עלולה לקעקע את עצם דינו של הרא"ש. שכן, אחרי שראינו שייתכן מצב שבו אדם אינו חייב במצוות (ישראל) ובכל זאת הוא ערב על החייב (הכוהן); ולכאורה, יש לומר שהוא הדין גם לגבי אנשים ונשים. דהיינו, שנשים תהיינה ערבות גם אם אינן חייבות כלל במצוות האנשים, כמו שישראל ערבים על הכהנים. בכל אופן, לדבריו אם האיש והאישה חייבים ברמת חיוב זהה, הם יכולים להוציא זה את זה ללא 'ערבות'. לכן, מובן פסקו של השלחן ערוך⁶ שנשים מוציאות את האנשים בקידוש, הואיל וחייבות מן התורה כמותם. אמנם, אם יש שוני ברמת החיוב, אז מי שברמת החיוב הנמוכה לא יוכל להוציא את מי שברמת החיוב הגבוהה, אם אין דין ערבות. לפי דבריו אלו, נולדת שאלה גדולה מאוד. שכן, לכאורה בקידוש, נשים שלא התפללו בליל שבת יכולות להוציא אנשים שכבר התפללו, אך

6. שו"ע, או"ח סי' רעא סעי' ב.



האנשים לא יוכלו להוציא נשים, משום שהם כבר יצאו ידי חובת קידוש בתפילה, ואינם חייבים עוד מהתורה.⁷

ב. 'ערבות' תלויה בחיוב המצוות

1. ספקו של הרב יחזקאל לנדא

והנה ה'דגול מרבבה' (לשו"ע, שם) מסתפק במאי דפשיטא ליה לר"י אלפנדרי, וכותב: ואמנם מה שאני מסתפק... אם הנשים לא התפללו ערבית והאיש כבר התפלל ערבית, וא"כ האיש אינו מחויב מן התורה והנשים שלא התפללו חייבים מן התורה - אם יוצאים בשמיעתן מן האיש?

ה'דגול מרבבה' מסתפק בשאלה האם האנשים ערבים בעד הנשים. שכן ייתכן לומר שאם האישה אינה בכלל 'ערבות' - אז גם האנשים לא יוכלו להוציא אותן ידי חובתן מדין 'ערבות'. אם כי אפשר לומר שיש להבדיל בין נשים לאנשים, ומכיוון שהאנשים קיבלו דין ערבות בהר גריזים והר עיבל - הרי שדין זה כללי והאנשים ערבים גם בעד הנשים, ואם כן יוכלו האנשים להוציא נשים גם אם הם יצאו ידי חובתם. בדבריו, הרב יחזקאל לנדא מרחיב אפוא את שאלת הקידוש לשאלה כוללת, אם האנשים ערבים בעד הנשים. בעוד שלגבי הנשים, ברור לו שאינן ערבות עבור האנשים, הרי שלגבי האנשים הוא מסתפק אם האנשים ערבים בעד הנשים. בחידושיו בצ"ח⁸ הוא דן בשאלה אם שמעון בן שטח היה יכול להוציא את אחותו. הנחת המוצא בדינו כאן היא שהאנשים אינם ערבים בעד הנשים, כשם שהנשים אינן ערבות בעד האנשים. אלא שאז קשה באמת, כיצד יכול היה שמעון בן שטח להוציא את אחותו, אם אין 'ערבות' של האנשים בעד הנשים. תשובת הרב יחזקאל לנדא דומה לדבריו של הרב אלפנדרי. תשובתו היא שאולי ינאי וחבריו אכלו כדי שביעה, ולכן הם התחייבו בברכת המזון מן התורה; ולכן שמעון בן שטח היה מחויב מן התורה בברכה, וממילא יכול היה להוציא את אחותו, אף על פי שאין 'ערבות' של אנשים כלפי נשים. במקום אחר⁹ הוא מוסיף לחדש שכל דין ערבות הוא רק על מצוות מן התורה, אבל במצוות שהוסיפו חכמים מדבריהם אין 'ערבות'. הסיבה לכך היא שחלות דין ערבות תלויה בקבלת ה'ערבות' על ידי בני ישראל. לכן, בתרי"ג מצוות התורה שייכת 'ערבות', מאחר שבמעמד הר גריזים והר עיבל, שהיה בסוף תקופת המדבר, עם ישראל כבר ידע והכיר את המצוות. בשעה שקיבלו עליהם את ה'ערבות', כבר שמענו וידענו מהן המצוות שעליהן מדובר. לעומת זאת, מצוות דרבנן לא

7. אא"כ נאמר כשיטות הסוברות שאף אחרי תפילה עדיין האיש חייב מן התורה בקידוש על היין, או שנאמר כשיטות שלפיהן אף האישה אינה חייבת מן התורה, ויצאה ידי חובה כשאמרה שבת שלום וכדו'. וראו בערוה"ש, או"ח סי' רע"א סעי' ו, שכתב 'לפ"ז לא מצאנו ידונו ורגלינו בכל המשפחות שהבעה"ב מקדש ומוציא אשתו ובנותיו וכלותיו אע"פ שלא התפללו, ונקט כרע"א לקמן, וכן נקט המשנה ברורה, או"ח סי' רע"א, ס"ק ה, ובשעה"צ ס"ק ט.

8. צ"ח, ברכות, ד"ה שם אא"ב דאורייתא.

9. צ"ח, ברכות מח ע"א, ד"ה ומדקטל להו לרבנן.



היו ידועות באותה שעה, ולכן לא חל בהן דין 'ערבות'. אם כי כבר תקפו ה'כתב סופר'¹⁰ והראה שגם במצוות דרבנן יש 'ערבות'.

2 דעת ר' עקיבא איגר

ר' עקיבא איגר מביא את ספקו של הרב יחזקאל לנדא אם האנשים ערבים על הנשים, והוא מוסיף שלדבריו, גם אישה שיצאה ידי קידוש אינה יכולה להוציא נשים אחרות שלא שמעו את הקידוש. ר' עקיבא איגר דוחה את דבריו משום שלדעתו יש לנשים דין 'ערבות' והכול תלוי ברמת החיוב של המוציא; וזו לשונו (שו"ת רע"א, סי' ז):

אין חילוק כלל בין איש לאישה לענין ערבות. ולא מצינו בשום דוכתא דבאישה לא יהיה הדין דאם יצאה מוציא... אלא נראה לענ"ד **דכוונת הרא"ש לחלק בין יצא מוציא, ובין אינו מחוייב במצוה זו בעצמותו.** דערבות רק במי שמחוייב ג"כ במצווה זו, משום הכי אף שהוא כבר יצא לעצמו מוציא לאחרים. אבל, במצוה שאינו בר חיובא כלל, דהיינו לפי הצד דנשים אינן חייבות בבהמ"ז מדאורייתא, אינם ערבים על מצוה דבהמ"ז. אבל במצוה דנשים חייבות - גם המה בכלל ערבות, ושייך בהו ג"כ דינא דיצא מוציא.

בניגוד לדברי הר"י אלפנדרי, שכתב לנתק את ה'ערבות' מחיוב במצוות, ר' עקיבא איגר מחבר ביניהם, וקובע כי נשים גם המה בכלל 'ערבות' במצוות שהן חייבות בהן כמו הגברים. ולכן, גם אישה שיצאה ידי חובת קידוש תוכל להוציא נשים ואנשים שלא יצאו עדיין, משום שחייבת בקידוש כמו האיש, וממילא הוא בכלל ה'ערבות'. הוא מביא ראיה לדבריו מדין 'חרש המדבר ואינו שומע', לגבי תקיעת שופר - שאינו יכול להוציא אחרים, משום שאינו מחוייב בתקיעת שופר. לכאורה מדוע שלא יוכל להוציא, הרי כשם שמי שיצא כבר ידי חובתו מוציא אחרים, כך יוכל הוא להוציא?! אלא מכאן יש להסיק ש'ערבות' קיימת רק כשיש חיוב במצווה. ומדין חרש רואים שאין הפרש בין אנשים לנשים, והעיקר הוא שבמצווה שהאדם אינו בר חיוב כלל - אין בה דין 'ערבות' כלל, כמו חרש שאינו יכול להוציא איש אחר. לכן, במצוות שהאישה חייבת, הרי שהיא בכלל ה'ערבות', ובמקרה שהאיש אינו בר חיוב, הרי הוא אינו בכלל ה'ערבות'. וכך כתב ר' עקיבא איגר בהגהותיו ל'שלחן ערוך' (או"ח רע"א ד"ה מג"א ס"ק ב):

דאין חילוק בין אנשים לנשים לענין ערבות... אבל נראה דכוונת הרא"ש דהערבות היה רק לגבי מי שמחוייב במצוה זו הוא ערב על אחרים. ואם נשים בבהמ"ז דאורייתא - באמת, אם יצאו מוציאים לאנשים, דכיון שהם שייכים במצוה זו ישנם ג"כ בכלל ערבות. אבל במצוה שאין חייבים בה, דהיינו אם נשים בבהמ"ז דרבנן - אין להם דין ערבות במצוה אחת.

לכן, מובן מדוע לגבי קידוש, אנשים יכולים להוציא נשים גם אם הנשים עדיין לא התפללו, משום שבזה יש דין 'ערבות', שכן יש לנשים שייכות במצווה זו. ואף נשים שכבר

10. כתב סופר, או"ח סי' כט, ד"ה ראשון לציון.



התפללו תוכלנה להוציא גברים שעדיין לא התפללו.¹¹ נמצא שלפי ר' עקיבא איגר, 'ערבות' אינה כוללת את כל המצוות (בניגוד לדברי ה'מוצל מאש' הנ"ל) אלא בכל מצווה ומצווה יש לבדוק אם קיימת 'ערבות', לפי השייכות והחיוב במצווה, ואין הבדל בין אנשים לנשים מצד 'ערבות'.¹²

ד. הסבר דברי ר"י הזקן ע"י ה'כתב סופר'

נכד ר' עקיבא איגר, ה'כתב סופר', (שם) דוחה את דעת סבו וטוען שמלשון הרא"ש לא משמע כדברי סבו. משום שהרא"ש כתב בכלליות שנשים אינן בכלל ה'ערבות', ולא חילק בין מצוות שיש לנשים חיוב בהן, למצוות שאין להן חיוב. ולכן לדעתו, האיש הוא לעולם בדין 'ערבות' ואילו האישה לעולם אינה בדין 'ערבות'. גם את הראיה שהביא ר' עקיבא איגר מחרש שאינו שומע, הוא דוחה, משום שבחרש יש חיסרון מהותי, ולכן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם; וזו לשונו:¹³

"ל חרש שאני... וכיון שאינו בר שמיעה אפילו כאינו מצווה ועושה א"י לקיים מצווה זו - א"י להוציא. משא"כ מי שהוא בר עשי' מעשה של מצוה זו כראוי, אלא שאינו מחוייב, וכיון דבר עשי' של מעשה מצוה זו הוא, ויוכל לקיים מצוה זו כמו שאינו מצווה ועושה ויש לו שייכות קצת במצוה הוא בערבות ויוכל להוציא. אבל חרש זה שאינו בשמיעה, א"א לו לקיים מצוה זו דקריאת מגילה כלל, אינו בערבות וא"א להוציא. וכן בתק"ש דבשמיעה תלי' וא"א לחרש לקיימה אפילו כא"מ ועושה.

ה. הצעה חדשה להסבר דברי ר"י הזקן

את דעת ר"י הזקן שהובאה ברא"ש הנ"ל, שנשים אינן בכלל ה'ערבות', תקפו פוסקים רבים, ובראשם מורו זקנו של ר' חיים אבולעפיה,¹⁴ בשני טיעונים:
א. בפרשת ניצבים שבה נכרתה ברית וממנה נלמד עניין ה'ערבות', נאמר במפורש 'טפכם נשיכם' (דברים כט, י) - ומשמע שהברית והערבות מקיפות את כל ישראל.
ב. מצאנו שנשים נענשו על כך שלא מיחו באנשים, כדוגמת אשתו של ר' חנינא בן תרדיון שלא מיחתה בבעלה ודנוה להריגה (ע"ז יח ע"א). וכן מצאנו להפך, אנשים

11. וכ"כ עוד רע"א בתוספותיו למגילה פ"ב מ"ד אות יט.

12. והנה לכאורה מוכח בדברי הריטב"א כדעת רע"א, שאף הוא הביא דברי ר"י הזקן, וז"ל (ברכות כ ע"ב ד"ה אי אמרת): 'ותירץ ר"י הזקן ז"ל דשאני הכא באשה דאינה בכלל חיוב ברכה מן התורה כלל אלא מדרבנן, בכי הא אמרי' דאין מוציא' מאן דמחייב מדאורייתא כגון איש שאכל שיעורא דאורייתא, אבל איש שהוא מחוייב ברכה מן התורה אעפ"י שלא אכל כלום, בדין הוה שיפטור לאחרים שאכלו דכל ישראל ערבים זה לזה, והו"ל כקידוש היום וכגון ברכת המצות דאעפ"י שיצא מוציא'. מלשונו משמע להדיא שנשים בוודאי הן בכלל הערבות, ורק בכי הא שאינה בכלל חיוב ברכה - אינה יכולה להוציא.

13. וכ"כ הכתב סופר, עוד בתשובה אחרת, סי' סב, ד"ה וחזיתי.

14. עץ החיים, פר' קרח פו ע"א, ד"ה והנה פ"ג דברכות; שמע יעקב, פר' ויצא ל ע"ב, ד"ה ואבא היום.



שנענשו על שלא מיחו בנשים, כדוגמת פרתו של ר' אלעזר בן עזריה, שהיה צריך למחות בשכנתו (שבת נד ע"א). ואכן, יש שתירצו בדומה לדברי ר' עקיבא איגר הנ"ל, שבמצוות שנשים מחויבות בהן כמו אנשים הן ערבות, וכך פירשו גם את דברי הרא"ש. ברם גם אם לא נקבל את חידושו של ר' עקיבא איגר, שיש 'ערבות' במקום שיש חיוב ושייכות במצוות, ונקבל את טענת נכדו ה'כתב סופר', שמלשון הרא"ש משמע שנשים אינן בכלל 'ערבות', עדיין נוכל לומר שיש 'ערבות' של אנשים על נשים ושל נשים על האנשים, אם נדייק ונעמיק בגדר 'ערבות'. ונראה להציע לענ"ד, שיש כאן 'שיתוף השם'; וכפי שפתחת, יש ב'ערבות' שני עניינים שונים:

א. 'ערבות' כשעוברים על דברי התורה.

ב. 'ערבות' לקיים את המצוות.

הסוג הראשון הוא 'ערבות' במקום שבו עוברים על המצוות, ובה מצוינו מקורות מפורשים שנשים הן בכלל 'ערבות' זו, וגם עליהן יש אחריות למעשיהם הרעים של אחרים. ואכן, במקום כזה, גם נשים נכנסות בגדר ה'ערבות', שכן על זה אמרו 'כל ישראל ערבים זה בזה'. 'ערבות' זו כוללת לפני החטא - את מצוות 'הוכח תוכיח', ולאחר החטא - את האחריות שכולם אחראים לחטאו של החוטא והעונש עליו, כולל נשים וילדים. זאת כדוגמת המבואר בגמ' (שבת לב ע"ב): 'תניא ר' נתן אומר: בעוון נדרים מתה אישה של אדם, ועל זה שייך המשל שהובא במדרש (ויקרא רבה ד, ו):

תני רשב"י: משל לבני אדם שהיו יושבין בספינה נטל אחד מהן מקדח והתחיל

קודח תחתיו. אמרו לו חבריו: מה אתה יושב ועושה? אמר להם: מה אכפת לכם,

לא תחתי אני קודח?! אמרו לו: שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה.

ב'ערבות' זו השתתפו כלל ישראל מעצם קבלת התורה עליהם והיותם לגוי אחד בארץ, אנשים נשים וטף הניצבים לפני ה' א-לוקיהם. לעומת זאת, הסוג השני הוא 'ערבות' חיובית - לחייב אדם על חברו בקיום מצוות. בזה אפשר לקיים דבריו של הרא"ש, ולומר שנשים אינן חייבות לזרז האנשים לקיים מצוות האנשים, ולא להוציאם ידי חובתם במקום שבו אין חיובם שווה.

סיכום

בהבנת דין 'ערבות' בנשים ישנן ארבע אפשרויות:

א. יש 'ערבות' רק במקום שיש חיוב במצוות ושייכות להן, כדעת ר' עקיבא איגר.

ב. אין 'ערבות' בין אנשים לנשים, ולא בין נשים לאנשים, כדעת ה'מוצל מאש'.

ג. אין 'ערבות' בין נשים לאנשים, אך ייתכן שיש 'ערבות' בין אנשים לנשים, כפי שהסתפק הרב יחזקאל לנדא ב'דגול מרבבה'.

ד. יש 'ערבות' גם כשאין חיוב במצוות לעניין האחריות לחוטא והעונש על חטאו, אך לא לעניין הוצאת אחרים ידי חובתם במצוות.

מובן שלפי הפרשנויות השונות של מושג ה'ערבות', גם מתבקשת המסקנה ההלכתית בנוגע לשאלה שפתחנו בה:



א. לפי ר' עקיבא איגר - במצוות שנשים חייבות בהן מן התורה הן יוכלו להוציא אנשים מדין 'ערבות', גם כאשר הן כבר יצאו ידי חובתן.
ב. לפי הרב אלפנדרי (שו"ת 'מוצל מאש') - נשים יוכלו להוציא גברים ידי חובתם רק אם החיוב של האיש והאישה שווה או שהחיוב של האישה גדול מהחיוב של האיש.
ג. לפי הספק של ה'דגול מרבבה', לכאורה נשים תוכלנה להוציא גברים רק אם הן לא יצאו ידי חובתן.





הפקרת גינה בבית משותף

הצגת הבעיה

דייר בבית משותף ביקש מוועד הבית לדאוג לכך שלא תיעשנה בגינת הבית פעולות אסורות בשנת השמיטה, כגון גיזום ורדים. וועד הבית סירב לבקשה, והורה לגנן שימשיך בעבודתו בגינה כפי שעשה בכל שנה. על פי חוק, כל הדיירים הם בעלים של הגינה, כל אחד יחסית לגודל הדירה שלו. לאור זאת עולה השאלה מה יכול הדייר לעשות כדי להינצל מאיסורי עבודת הקרקע בשמיטה?

א. ייעוד של כספי ועד הבית לצרכים מותרים

לכתחילה, הפיתרון הרצוי הוא שהדייר יבקש מוועד הבית שיפחיתו עבורו את התשלום החודשי. באופן זה, הוא לא יהיה שותף בתשלום לגנן שעושה מעשה איסור. אם וועד הבית אינו מוכן לכך, ניתן לייעד את התשלום לצרכים מותרים בלבד. דהיינו, לסכם עם וועד הבית שהכסף שנגבה מהדייר מיועד רק לתשלום החשמל והניקיון, וכך הגנן אינו נחשב מועסק על ידו. עצה זו כבר מובאת על ידי המהר"ק¹, אשר התמודד עם שאלה של תמיכה כספית במעשה איסור ופסק כי אין בכך בעיה של 'מסייע לדבר עברה', משום שהתשלום אינו משולם ישירות לדבר עברה אלא מגיע לקופה מרכזית שעוסקת בעניינים שונים. ובנידון דידן יש לומר שהכסף אינו משולם ישירות לגנן אלא לוועד הבית, ולכן מותר לשלם ולייעד את הכסף לצרכים אחרים.

ב. מצוות שמיטה - רק על האדם או גם על הארץ

יש לפקפק בפיתרון זה, על פי הדעה שיש מצווה שהבעלים ידאגו לכך שהארץ תשבות, גם אם עבודת הקרקע אינה נעשית על ידם. אם כך, מכיוון שהדייר ממשיך להיות הבעלים על חלקו בגינה ונעשות שם פעולות אסורות, אזי אין די בפתרון שהוצע לעיל. כי לא יועיל לדייר שהתשלום יהיה רק על פעולות מותרות, אם בפועל הוא אינו מקיים את שביתת הארץ בחלקו בגינה. יש הסוברים שמצוות העשה של השמיטה מכוונת כלפי שביתת הארץ, וצריך לדאוג שהארץ תשבות מכל מלאכה, כולל עבודה של גוי בה. ויש הסוברים שהמצווה מכוונת כלפי בעלי הקרקע. הם מצווים לא לעבוד בקרקע, ואין איסור בכך שגוי עובד באדמת ישראל. וכבר דנו בכך בעל המנחת חינוך², והרב קוק

1. מהר"ק, שורש קצד. דעתו הובאה להלכה בספר פתחי חושן, הל' גניבה פרק א הערה ד עמ' יב.
2. מנחת חינוך, מצוה קיב.

בספרו 'שבת הארץ'³ בנוגע לכך יש לציין שבעל 'ערוך השולחן' החמיר ופסק שיש ביטול מצוות עשה בעבודה של גוי בקרקע של ישראל.⁴ אם כן נמצא שלחלק מהשיטות, מתקיימת פעילות אסורה בחלקו של הדייר בגינה.

ג. הפקרת הבעלות על הגינה

בספר 'מנחת שלמה'⁵ הוצע שהדייר יפקיר את חלקו בגינה. המשכיר את ביתו צריך לחייב את השוכר לשמור על שביתת שדהו בשביעית. אם הוא רואה שהשוכר חורש וזורע בגינה שלפני הבית, צריך עיון מה טעם לא יתחייב המשכיר למונעו או להפקיר את השדה; כמו שהמשכיר בהמה לעכו"ם שתעשה מלאכה בשבת, יפקיר את הבהמה, כדי לא לעבור על איסור שביתת בהמתו בשבת.⁶ בשדה הפקר, אף אם עובדים בו באיסור, אין הדייר עובר על שביתת הארץ, כי אין זה שדהו. הגנן עושה איסור, כי אין לעבוד בקרקע הפקר,⁷ אך הדייר הציל את עצמו מאיסור. יש סיכון בהצעה זו, שאדם אחר יקדים ויזכה⁸ בגינה לפני שהדייר עצמו יזכה בה, בצאת השמיטה.

ד. הפקר על פי חוקי המדינה

על פי החוק⁹ לא ניתן להפריד בין הבעלות על הגינה לבין הבעלות על הבית, וכדי שלמכירת החלק היחסי בגינה יהיה תוקף חוקי, יצטרך אדם למכור את כל דירתו. אפשר לטעון שאף שהחוק מונע את הפקרת הגינה, ניתן להתעלם מכך ולדון רק על פי ההלכה, הנותנת תוקף להפקרת הגינה. בשאלה דומה דן הרב קוק,¹⁰ וכן דן הרב אורבך (מעדני ארץ, סי' יח-כ) בנוגע לתקופתה של המכירה לגוי בשנת השמיטה ללא רישום בטאבו. וכך נכתב ב'מעדני ארץ' (שם):

3. שבת הארץ, קונ"א סי' א; ועי' שבת הארץ עם תוספת שבת, עמ' 179-183.
4. ערוך השולחן העתיד, הלכות שמיטה, סי' יט סעי' יט.
5. מנחת שלמה, חלק א סי' נא אות ג.
6. יש להביא את דעת הרמ"א, או"ח סי' רמו סעי' ג, המחודשת, שמשמע ממנו שמשפטית, ההפקר אינו חל ואינו אלא דרך להינצל מהאיסור. וזה לשון שולחן ערוך, שם: 'אסור להשכיר או להשאיל בהמתו לגוי כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמתו. ואם השאילה או השכירה לגוי... יפקירנה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתי קנויה לגוי כדי שינצל מאיסורא דאורייתא'. הוסיף הרמ"א 'ואם רוצה יכול להפקירה לפני ג' בני אדם כדין שאר הפקר, ואפילו הכי אין שום אדם יכול לזכות בה, דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיר מעליו איסור שבת'. אולם המשנה ברורה, לשו"ע שם, ס"ק יח, פירש אחרת את כוונת הרמ"א, ולדבריו בשבת הבהמה היא הפקר גמור, ודחה את דברי המג"א, אשר פירש אחרת, עי' שער הציון ס"ק כ.
7. מעדני ארץ סי' ט.
8. הרב יעקב אריאל כתב ב'תחומין' יד, עמ' 59, ששאר הדיירים זוכים מיד בחלק זה. לענ"ד הם אינם זוכים בו כי אין להם כוונה לזכות, והעודר בנכסי הפקר ואינו יודע שהם הפקר לא קנה (יבמות נב ע"ב).
9. חוק המקרקעין התשכ"ט - 1969 פרק ו סימן ב 55(ב).
10. משפט כהן, סי' ע.



מסתבר שפיר דלאו בעלים הוא להסתלק מהקרקע כי אם באופן המועיל גם לפי דיניהם. ופשוט הוא שאף לאחר שסילק עצמו מהשדה לאו כל כמינה להבריה עצמו מהמס שהטיל המלך על כל מי שיש לו קרקע אף על פי שהפקירה... מכל מקום כל זה דוקא בנוגע לממשלה, שהיא אינה רוצה כלל להתחשב עם המקח.¹¹ אבל מכל מקום הרי אינה מקפדת כלל על זה שהוא רשום אצלם בתור בעלים, שלא יתן לשום איש לירד לתוך שדהו ולהתנהג שם כבעלים בלי רשות הממשלה. ואף בדיניהם יכול שפיר כל אדם ליקח שדה ולהתנות עם המוכר שהוא מאמין בו וסומך עליו דעתו שיעביר את הקרקע על שם הקונה לכשידרוש ממנו, ורק לעת עתה איננו רוצה בהעברת הקרקע על שמו מפני שאינו רוצה עכשו לשלם את מסי ההעברה או מפני טעמים אחרים שיש לו, ואין מקח שכזה מתנגד כלל לחוקי המדינה, זולת זה שאין לו שום ערך ותוקף חוקי כלפי הממשלה... משום דלגבי דידן שפיר סגי בבעלות שעל פי חוקי התורה ואין אנו צריכים כלל שיחשב לבעלים גם כלפי המלכות.

לפי דבריו, אף שיש להתחשב בחוק, עדיין הרישום בטאבו אינו מעכב, משום שהמדינה עצמה אינה רואה ברישום דבר מחייב אלא מעוניינת בו רק לצורכי השלטון. היא מאפשרת לאזרחים ליצור הסכמים פרטיים בניהם ולהעביר את השליטה אף ללא רישום. ממילא אין צורך שהמדינה תכיר במכירה, והעיקר שהיא לא תתנגד לה. כיום, לטענה זו יש משנה תוקף, מכוח החוק המיוחד לשנת השמיטה - חוק עסקאות במקרקעין (קיום מצוות שמיטה התשל"ט), הקובע שמכירה לצורך שנת שמיטה בלבד אינה טעונה רישום בלשכת רישום מקרקעין. אולם נראה כי הפסיקה שהחוק אינו מעכב נכונה רק בנוגע לחוק המקרקעין בדבר הרישום בטאבו, אך אינה מועילה בנוגע להוראת החוק על רכוש משותף. כאמור, החוק קובע כי 'אין תוקף לעסקה ברכוש המשותף בנפרד מן הדירה'.¹² ברור שהוראה זו אינה באה רק לצורכי השלטון אלא מטרתה לקבוע כלל קבוע שהבעלות על השטח משותף תהיה רק בידי השותפים לנכס. אם יהיה הסכם בין אנשים על מכירת החלק המשותף, החוק הזה יבטל אותו. ופשוט שהפקר צריך להיות נגיש בפועל לזוכים, אחרת הוא אינו חל. כך העיר הרב אורבך¹³ על דעת הרב פרנק:

הריעותא היא בעיקר ההפקר בזה שלא הופקר באופן המועיל גם בדינא דמלכותא, ומנלן דאף בכה"ג הוה הפקר... שאין אף אחד יכול לזכות בשדה בכגון זה מנלן דהוה הפקר.

11. בראשית דבריו הביא את דעת החזון איש, חו"מ, ליקוטים סי' טז ס"ק ז-ח, המתבססת על שיטת רבנו יונה, בבא בתרא נד ע"ב, שדין המלך מחייב רק כאשר יש חובה על כלל הציבור לדון לפי חוק המלך. ולכן במדינת ישראל, שיש אפשרות לדון על פי ההלכה, לפי חוק הבוררות, ממילא הכלל של 'דינא דמלכותא דינא' (בבא בתרא נד ע"ב) אינו תקף בה. אולם לפי הדעה המקובלת, באופן כללי החוק מחייב; פסקי דין רבניים, חלק ה, עמוד 264.

12. חוק המקרקעין התשכ"ט - 1969 פרק ו.

13. מעדני ארץ סי' יט אות ח.

ה. החוק אינו מכיר בהפקר קרקעות

הרב יעקב אריאל (תחומין יד, עמ' 61) הציע אף הוא את הפקרת החלק בגינה המשותפת, ורצה להסתמך על חוק השמיטה, הנותן תוקף לכל עסקאות הנדל"ן לצורך שמיטה: נראה שיש לדבר פתרון חוקי, באותה דרך שנפתרה הבעיה במכירת הקרקעות החקלאיות, והוא ע"פ חוק עסקאות במקרקעין (קיום מצוות שמיטה) שנחקק בכנסת בשנת תשל"ט. לפי התקנה שתוקנה בהתאם לחוק זה: עסקה במקרקעין לצורך קיום מצוות השמיטה, שנעשתה באישור מועצת הרבנות הראשית, או באישור מי שהמועצה הסמיכה לכך, תהיה תקפה על אף האמור בחוק המקרקעין תשכ"ט, או בכל דין אחר, ואף אם היא לזמן, ותהיה נגרמת אף בלא רישום. אולם מבחינה משפטית אין זה פיתרון פשוט, היות והחוק עוסק **בעסקת מקרקעין**, שהיא פעולה שנעשית בין שני צדדים¹⁴ ולעומת זאת הפקר הקרקע לכל זוכה אינו עסקה של שני צדדים. ובכלל, מערכת המשפט אינה מכירה את המושג הפקר קרקע,¹⁵ ונכסים נטושים נמצאים בבעלות האפוטרופוס הכללי. על פי החוק אין אפשרות לאדם להפקיר את הקרקע שלו, אלא יש אפשרות להעביר אותה באמצעות רישום מסודר לידי גורם אחר, ולכן לא נראה שיש בחוק זה פיתרון לבעיית הפקר הגינה.

סיכום

- א. דייר בבית משותף צריך לדאוג לכך שבגינה המשותפת לא ייעשו מלאכות האסורות בשביעית
- ב. אם אין לו אפשרות למנוע זאת, עליו להודיע לוועד הבית שהתשלום שהוא משלם מיועד רק לדברי היתר.¹⁶



14. כן משמע מלשון חוק המקרקעין, הקובע שעסקה עניינה הקנאה של הבעלות, ובפשטות עסקה חייבת לכלול קונה. וזה לשון החוק - עסקה במקרקעין היא **הקניה** של בעלות או של זכות אחרת במקרקעין לפי רצון המקנה. (פרק ב': עסקאות ורישומן סעיף 6). תודתי לעורך דין מתי בן נון על המידע שהעביר לי, וממנו נגזרה הערה זו וההערה הבאה.
15. כאשר אין מובאת אפשרות הפקרה בחוק, המשמעות היא שפעולה זו אינה תקפה.
16. ואף לשיטות שהובאו לעיל שיש בעיה בכך שחלקו בגינה נעבד באיסור, הרי הוא אנוס, ומדובר על איסורי דרבנן, שכן שביעית בזמן הזה דרבנן. ועוד, על פי רוב פעולות הגיזום בשושנים גם הן מדרבנן, לדעות שנטיעת עצי סרק אינה אסורה מהתורה (ערוך השולחן, הל' שמיטה ויובל פרק יט סעי' ה). ובספר משפטי ארץ, שביעית, פרק ח סעי' ג, נכתב בשם הרב אלישיב, שכאשר העבודות בגינה הן איסורי דרבנן, אינו עובר, כי לא גזרו שבות לגבי מצוות שביתת הקרקע, כפי שאין שבות בשביתת בהמתו בשבת. ובמנחת אשר סי' א ס"ק ז, הרב אשר ויס טען שאין להשוות לשביתת בהמה, ועדיין עובר אף באיסורי דרבנן.

היתר פניה לערכאות - המשך

מבוא

במאמר 'דיני הוצאת היתר פניה לערכאות' שהתפרסם ב'אמונת עתיך' 104, עמ' 94-102, כתבנו מהם הכללים, המקרים והתנאים שבהם מותר לאדם לפנות לערכאות. במאמר זה ברצוננו לדון בכמה מקרים נוספים שבהם הפנייה לערכאות מותרת.

ז. דינו של נתבע שמוכן לדון בדין תורה ואינו מוכן לחתום על הסכם בוררות

האם נתבע שאומר כי הוא מוכן להתדיין בדין תורה ואף מתחייב לבצע את פסק הדין, אולם אינו מוכן לחתום על הסכם בוררות - הוא סרבן? פוסקים רבים כתבו שתפקידו של בית הדין אינו מסתיים עם מתן פסק הדין, אלא עם ביצועו, ולכן על בית דין לעשות את שביכולתו לשם ביצוע פסק הדין.¹ ללא חתימה על הסכם בוררות אין אפשרות חוקית לאכוף את פסק הדין. משום כך כתבו פוסקים רבים שאם הנתבע מסרב לחתום על שטר בוררות, דינו כסרבן דין, על אף שהוא מצהיר על נכונותו לקבל את הדין. וכך נכתב ב'דברי גאונים' (לרב חיים אריה כהנא, כלל נב סעי' ח): מי שרוצה לעמוד על דין תורה אך שאינו רוצה לחתום עצמו על קאמפרמוס מבואר בשו"ת נאות דשא סי' נ"א דיש לו דין מסרב, וכ"מ בשו"ת דברי חיים ח"ב חו"מ סימן ז' וט', וכ"כ בשו"ת שואל ומשיב מהד"ג ח"ג סו"ס קכ"ה, ובשו"ת רמ"ץ חו"מ סי' ו', והעיד שכן דנין.

וכך פסקו פוסקים נוספים.²

סוגיה נוספת התעוררה בעקבות פסיקת בג"ץ (8638/03 סימה אמיר נ' בית הדין הרבני הגדול ירושלים) שבית הדין הרבני הממלכתי אינו יכול לדון במסגרת חוק הבוררות.³ לעומת זאת, פסקי דין של בתי דין פרטיים לממונות ניתנים לאכיפה על פי חוק

1. ראו ספר מנחת אברהם, הרב אברהם שפירא, סי' מב, מתוך פסק דינו בפד"ר, כרך י' עמ' 168-181. עיין גם מאמריו של הרב אברהם שרמן, 'סמכות בית דין רבני איזורי לנדות סרבן דין', תחומין כז, עמ' 344; 'משפט אמת - משפט שלום', שורת הדין כרך ד, עמ' רסה.
2. המהרש"ם, חלק ג' סוף סי' קסה; פסקי דין - ירושלים, דיני ממונות ובירורי יהדות, ג עמוד יג; הרב יעזר אריאל, דיני בוררות, עמ' עח.
3. ראה פירוט נרחב של סוגיה זו בספר סדר הדין, שוחטמן, עמ' 23 הערה 91, ובנספח 'סמכות השיפוט של בתי הדין הרבניים שלא בענייני המעמד האישי' בסוף הספר עמ' 1447 ואילך.

הבוררות. על רקע זה עולה השאלה האם נתבע שמבקש שהדין ייערך בבית הדין הרבני הוא בגדר סרבן, כיוון שפסק דינו אינו ניתן לאכיפה?
בעניין זה, פסק בית הדין לממונות של המועצה הדתית ירושלים שאכן הנתבע מוגדר סרבן:

מכאן שיש עדיפות לבי"ד שבכחו לכופף ולהוציא לפועל את פסקו גם על צד שאינו ציית דינא, על פני בי"ד - חשוב ככל שיהיה - שחסר כח כזה. לפיכך הסירוב לדון בבי"ד בעל כח כפיה כמוהו כסירוב להתדיין בפני בי"ד. וכבר פסקו כן בביה"ד של הרבנות הראשית לירושלים בראשות האב"ד הגר"א קצנלבוגן שליט"א בתיק מס' 312 - סז מיום כה תמוז תשס"ז ומיום ב באב תשס"ז שכוון שפסיקותיו של ביה"ד האיזורי - לפי פסיקת בג"ץ - לא ניתנים לאכיפה, ולכן אין התובע יכול לבקש להתדיין בביה"ד האיזורי, ועליו להופיע לדיון בביה"ד, ובאם לא יופיע ידון ביה"ד במתן 'היתר'.⁴

לסיכום, נתבע שמוכן להתדיין בדין תורה אך אינו מוכן לחתום על הסכם בורות - דינו כסרבן. כך גם דינו של נתבע שמבקש להתדיין בבית דין שפסק הדין שלו אינו ניתן לאכיפה בהוצאה לפועל.

ה. דינו של נתבע שאינו מוכן לחתום על הסכם בורות 'בין לדין ובין לפשרה'

נוסח שטר בורות המקובל בבתי הדין מעניק לבית הדין את הסמכות לדון 'בין לדין ובין לפשרה'. מה דינו של נתבע שמוכן להתדיין בדין תורה אך אינו מוכן להעניק לבית הדין את הסמכות לכפות פשרה על הצדדים?

שאלה זו נדונה בפני בית הדין הרבני בירושלים,⁵ ונחלקו בזה דייני בית הדין: דעת המיעוט⁶ הייתה שבמקרה כזה הנתבע אינו מוגדר כמי שסירב להתדיין בדין תורה, כיוון שפשרה זו מצווה ואין לכפותה על מי שאינו מעוניין בה.⁷ לעומת זאת, דעת הרוב הייתה שנתבע שאינו מוכן לחתום על הנוסח 'בין לפשרה' הוא בגדר סרבן, ובית הדין יתיר לתובע לתבוע אותו בערכאות. גם הרב אליעזר ולדנברג⁸ כתב שהמסרב לקבל עליו את מנהג בתי הדין לכתוב בהסכם הבוררות 'בין לדין ובין לפשרה' מוגדר סרבן. גם הרב יועזר אריאל⁹ כתב שהאפשרות לסרב לנוסח 'בין לפשרה' מותרת רק אם הנתבע מוצא

4. פסקי דין - ירושלים, דיני ממונות ובירורי יוחסין יא, פס"ד בעמוד יד. ראה גם פסקי דין - ירושלים, דיני ממונות ובירורי יוחסין ז, פס"ד בעמ' קעו.

5. פד"ר יא, 262-267.

6. הרב משה יוסף מילצקי.

7. לדבריו, גם אם יסכימו שני הצדדים לחתום על הסכם בורות שאינו מעניק לדין את הסמכות לכפות פשרה, יש לדין זכות להסתלק מן הדין, על פי ההלכה ש'צריכים הדיינים להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה' (שו"ע חו"מ סימן יב סעיף כ).

8. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח, קונטרס ארחות המשפטים פרק ח. מובא בדיני בורות, עמ' שיז.

9. דיני בורות, כללי הדין והפשרה עמ' שטו.



בית דין אחר בעירו שמוכן לדון אותו לפי דין תורה בלבד; אבל אם לא יציג תוך זמן סביר הסכם בוררות שנחתם על ידו בבית דין אחר, הוא אינו רשאי לסרב.¹⁰ **לסיכום**, נתבע שמסרב לחתום על הסכם בוררות בנוסח 'בין לדין ובין לפשרה' רשאי לבקש להתדיין בבית דין שדן רק על פי הדין. אולם אם לא ימצא בית דין כזה, עליו לחתום על הנוסח המקובל הנ"ל.

ט. הצורך בהיתר פנייה לערכאות אם הנתבע ידוע כמי שמסרב לדין תורה

על פי הנחיות היועץ המשפטי לממשלה, אין לרשויות השלטון הפועלות על פי חוק סמכות להתדיין במסגרת חוק הבוררות, ללא אישור של היועץ המשפטי לממשלה¹¹ וזה מאשר בוררות רק על פי חוקי המדינה. לאור זאת, כאשר אדם פרטי רוצה לתבוע רשות שלטונית כלשהי, ברור שאין אותה רשות יכולה לחתום על שטר בוררות ולדון בבית דין רבני או בבית דין לממונות. השאלה היא האם יש צורך בפנייה לבית הדין לצורך קבלת היתר פנייה לערכאות במקרה כזה. שאלה דומה נשאלת גם לגבי חברות פרטיות מסוימות, שאמנם רשאיות לפנות לבוררות, אולם נוהגות שלא להתדיין בדין תורה. 'כסף הקדשים' (חו"מ סי' כו סעיף ב) כתב שמי שידוע עליו שלא יסכים להתדיין בבית דין של תורה, וזוהי אומדנא הידועה לרבים, אפשר לתובעו בערכאות:

מי שידוע עליו שידוע מאליו חיוב שלא לעשות עולה, והוא ממונה בעירו, או שיש אומדנא שלא תועיל התביעה בבדה"צ דעם בני ישראל, והיא אומדנא הידועה לרבים... י"ל ששייך בזה מעין מה שאמרו חז"ל חבר אין צריך התראה.

לא ברור מלשונו אם צריך היתר בית דין, ובית הדין יכולים להתיר ללא הזמנת הנתבע, או שמא התובע אינו צריך רשות מבית הדין. 'כסף הקדשים' דן גם בשאלה מהי 'אומדנא הידועה לרבים', ונוטה לומר שזו אומדנא הידועה לשלושה בני אדם. בהלכות לשון הרע מצאנו שדבר הידוע לג' בני אדם הוא דבר העומד להתפרסם, ומשום כך אין בו איסור לשון הרע. מאותה סיבה לא תהיה לזות שפתים על כך שהתובע פנה לערכאות. אחר כך הוא הוסיף שיייתכן שמועילה ידיעת שלושה בני אדם, גם אם הם אינם תושבי עיר זו. מקצת אחרוני זמננו כתבו שבמקרה כזה, בית הדין יוציא היתר לתובע גם ללא פנייה לנתבע. בית הדין יכול גם להוציא היתר כללי, ללא צורך בפנייה נפרדת לכל תביעה.¹² להיתר כזה יש תועלת גם בנוגע לשאלה האם מותר לקבל את כל שיפסוק בית המשפט, כפי שיבואר בפרק הבא.

10. סדר הדין, עמ' 375; דעת הרוב בבי"ד הייתה שאפשר לדונו כמסרב. וכן נאות דשא, א-נא; ציץ אליעזר ח"ז סי' מח אות ח; עטרת דבורה, ח"ב חו"מ סי' ג אות ב.
11. ראה סדר הדין בבית הדין הרבני, שוחטמן, עמ' 151 והערה 153 שם.
12. תשובות והנהגות, כרך ה סי' שסב אות ד, אמנם כתב שבפעם ראשונה צריך רשות מבית דין; הרב י. מוניסר, המשפט בישראל, עמ' 116; ראו עוד: סדר הדין, עמ' 377 הערה 110.

לסיכום, נראה שבית הדין יכול להתיר פנייה לערכאות במקרה של נתבע שאינו יכול להתדיין בדין תורה או שבאופן עקבי מסרב להתדיין בדין תורה, כל זאת, גם ללא פנייה לנתבע.

סיכום

א. נתבע שמוכן להתדיין בדין תורה אך אינו מוכן לחתום על הסכם בוררות - דינו כסרבן, כך גם דינו של נתבע שמבקש להתדיין בבית דין שפסק הדין שלו אינו ניתן לאכיפה בהוצאה לפועל.

ב. נתבע שמסרב לחתום על הסכם בוררות בנוסח 'בין לדין ובין לפשר' רשאי לבקש להתדיין בבית דין שדן רק על פי הדין. אולם אם לא ימצא בית דין כזה, עליו לחתום על הנוסח המקובל.

ג. נראה שבית הדין יכול להתיר פנייה לערכאות במקרה של נתבע שאינו יכול להתדיין בדין תורה או שמסרב להתדיין בדין תורה בעקביות, כל זאת, גם ללא פנייה לנתבע.



היוב יורשים בצדקה של אביהם

פתיחה

אדם נדר צדקה ונפטר, האם בניו חייבים בתשלום הצדקה? לצורך בירור שאלה זו יש להעמיק במשמעות נדרי צדקה וביחס בינם לבין דיני הקדש. יצירת הקדש או צדקה כוללת העברת בעלות מחולין להקדש או לצדקה, ולעתים קודם לה שלב של נדר. שגור בהלכה הכללי: 'אמירה לגבוה כמסירה להדיוט'. כלל זה משמעותו שניתן להקנות להקדש באמירה וגם ללא קניין, הרא"ש¹ מבאר שתוקפה של האמירה נובע מכך: 'חייב לקיים דבריו כאילו נדר דכתיב מוצא שפתין תשמור ולא מצי למיהדר ביה'. מדברי המשנה והברייתא בקידושין², מתבאר שהקדשת חפץ אינה רק התחייבות אלא גם קניין ממש, כמסירה: 'כיצד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט? האומר שור זה עולה, בית זה הקדש, אפי' בסוף העולם - קנה, בהדיוט לא קנה'. גם באמירה הכללית 'הרי עלי עולה' ייתכן שנוצר שעבוד ממוני על כל נכסיו. לגבי הקדש, המשנה קובעת³ שהיורשים מביאים את הקורבן מנכסי הנפטר, וכך נפסק להלכה. לעומת זאת, כלל נקוט בפוסקים שאם הנשבע מת אין חייבים לקיים שבועתו⁴. בעקבות כלל זה דנו הפוסקים גם בדיני צדקה.

קיומו של דין אמירה כמסירה בצדקה נובע או מדרשת חז"ל⁵ מהפסוק 'בפוך - זו צדקה', שיש תוקף לאמירה בצדקה, או מהרחבת ההיקף בין צדקה להקדש⁶. השאלה העולה היא האם זהו קניין או שעבוד ממוני, וגם היורשים מחויבים לקיימו, כהקדש; או שזהו נדר בלבד, זו חובה אישית של הנודר בלבד ולא של יורשיו. תוצאות נוספות של היקף ההשוואה בין צדקה להקדש הן בנוגע לדיני צדקה, כגון אסמכתא בצדקה, הקנאת שטרות לצדקה, האם נדרשת כתיבה ומסירה, מחשבה בצדקה ועוד.

1. נדרים כט ע"ב, ד"ה שאני; וכעין זה ברשב"ם, בבא בתרא קלג ע"ב, ד"ה ולא.

2. קידושין כח ע"ב.

3. קנים פ"ב מ"ה, נידונה בסוגיית הגמרא קידושין יג ע"ב, ונפסקה להלכה ברמב"ם, הל' מחוסרי כפרה פ"א הי"ג. וכן לגבי עולת ראייה, בהל' חגיגה, פ"א ה"י, וראה בשו"ת עונג יום טוב, סי' קיט.

4. שו"ת הריב"ש, סי' שלה; תשובתו מובאת ברמ"א, חו"מ סי' רט סעי' ד.

5. ראש השנה ו ע"א.

6. נדרים ז ע"א.

א. צדקה כהקדש?

בגמרא מסופר (בבא קמא לו ע"ב):

ההוא גברא דתקע לחבריה... אמר ליה ההוא גברא: הואיל ופולגא דזוזא הוא לא בעינא, נתביה לעניים. הדר אמר ליה: נתביה ניהלי, איזיל ואברי ביה נפשא. א"ל רב יוסף: כבר זכו ביה עניים; ואף על גב דליכא עניים הכא, אנן יד עניים אנן... המזיק התחייב בתשלום לניזק, הניזק אמר לפני רב יוסף ולפני המזיק שיתנו את הכסף לעניים, לאחר מכן הוא נמלך בו. רב יוסף פוסק שאין אפשרות לחזור, היות והוא גבאי צדקה, כבר זכו בו עניים בקניין 'מעמד שלושתן'.

1. אמירה בצדקה אינה כמסירה לגבוה אלא כנדר בלבד

רב האי גאון⁷ נשאל: בסוגייתנו, נדרש קניין מעמד שלושתן כדי למנוע חזרה, וכן במשנה⁸, לצורך הקנאת מעשר עני לרבי נדרש קניין חצר, כיצד אלו מתיישבות עם החובה לקיים אמירה לתת צדקה, ועם האיסור 'בל תאחר'? על כך משיב רב האי גאון: הכין חזינא, דלעניין איחויבי נודר בצדקה לאלתר דאמר: הרי מטבע זו לצדקה איחייב ליה להנפוקי לצדקה, ומאחר דאמר: 'יש עלי צדקה כך וכך' איחייב ליה כמה שאמר בפיו... אבל האי נודר אי אתא למהדר ביה בעוון קאי, וב"ד לא מצו למעבד ביה מדעם, ולא עניים אית להון בהדי[ה] עסק דברים... כלומר, יש חיוב צדקה גם באמירה בלבד ולא ניתן לחזור ממנה, אלא שיש שתי דרגות חיוב:

1. חיוב באמירה מדין נדר ללא יכולת כפייה, הנלמד מ'בפיך'.
2. זכייה בפועל של העניים בצדקה על ידי מעשה קניין, שעליה יש יכולת כפייה. לפי זה אסור לנודר לחזור בו, אך אין באמירה עצמה קניין. אם הנודר לא היה מקנה את הכסף, בית דין לא היה גובה את הכסף, ורק מכח זכיית הגבאי בקניין 'מעמד שלושתן', יש כוח כפייה לבית דין. כך היא גם דעת 'בעל המאור'⁹. נראה שלדעתו של רב האי גאון, לא הוקש ההקדש לצדקה ואין דין 'אמירה לגבוה' בצדקה, היוצר קניין, אלא רק נדר בעלמא, אפילו על דבר מסוים.

2. אמירה לצדקה כמסירה לגבוה וכקניין

לעומת רב האי גאון, הרי"ף¹⁰ קובע שהנדר יוצר קניין ממש, ובלשונו: 'מידי דאיתיה

7. בתשובה המצוטטת בספר האשכול, הל' צדקה דף רח ע"ב, ובעל המאור, בבא קמא יח ע"ב בדפי הרי"ף.

8. מעשר שני פ"ה מ"ט.

9. בעל המאור, בבא קמא דף יח ע"ב בדפי הרי"ף. בשו"ת מים עמוקים, נכתב (ח"ב סי' צט) על דברי הגאון: 'ואף הרמב"ן שרצה ליחס לגאון חומרא יותר, מכל מקום מודה שאין בית דין יורדין לנכסיו'. וכוונתו שהרמב"ן סבור שלפי דעת הגאון ניתן למשכן את הנודר.

10. הרי"ף, בבא קמא יח ע"ב בדפי הרי"ף, מביא 'איכא מאן דפשט' שהוכיח מהסוגיה דגן שניתן לחזור



ברשותיה ואמר 'הרי הוא לעניים' כבר זכו ביה עניי, ולא מצי למהדר ביה כדאמר בפ"ך - זו צדקה¹¹. הוא מבאר שבסוגיה דנן, היות והכסף עוד לא שולם על ידי המזיק, הרי הוא דבר שלא בא לעולם, ובדבר זה לא חל קניין באמירה משום שלא חל בו הקדש. ועל כן לולא היה גבאי שיזכה ב'מעמד שלושתן', לא היה ניתן לחייב את המקדיש לקיים את נדרו, ולא על כך נאמר הדין של 'בפ"ך'.
נבחן דעת מי נתקבלה להלכה אצל הראשונים שלאחר מכן.

3. שיטות הראשונים

'תוספות'¹² נוקטים שהצורך בקניין כדי למנוע חזרה, הוא משום שזה דבר שלא בא לעולם, ובדומה לשיטת הרי"ף¹³. כמו כן הם דורשים נוסח חיוב ברור: 'אתנהו להקדש'. הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ח ה"א) כותב: 'הצדקה הרי היא בכלל הנדרים, לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה, או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד'. מוסיף הרמב"ם וכותב (הל' מכירה פכ"ב הט"ו):

דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו. שאילו אמר אדם: כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית או: יהיה אסור עלי או: אתננו לצדקה, אף על פי שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הרי זה חייב לקיים דברו שנאמר ככל היוצא מפיו יעשה. והואיל והדבר כן אם צווה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים, או כל שכר בית זה לעניים זכו בהן העניים.

מצדקה שלא היה בה קניין. יש לציין שדעה זו אינה תואמת לכאורה לדעת רב האי גאון, שאוסרת על חזרה. אלא אם כן נפרש כוונת ההיתר לחזור, במובן שאין בית דין כופין על כך.

11. שו"ת מים עמוקים, ח"ב סי' צט, הסתפק בביאור הרי"ף, האם בדבר שברשותו יש דין נדר או גם דין קניין ממש, והוא מכריע שזהו קניין, ומוכיח שכך הבינו בעל מאור ורמב"ן בדבריו (אם כי נראה בסוף דבריו שקצת חזר בו, אך התשובה חתוכה בסופה, ראה גם תשובה מקבילה בשו"ת ראנ"ת, סי' קז. לענ"ד הדברים מדויקים בלשון הרי"ף, כפי שמודגש למעלה, אמנם הבסיס ללשון הרי"ף הוא לשון הגמרא, אך הרי"ף מעתיק אותה מקניין 'מעמד שלושתן' לכל נדר. כך גם מבאר המחנה אפרים, הל' צדקה סי' ב. ראה גם פסקי הלכות, פרק ד ס"ק עג, וחזר על כך שו"ת שאילת דוד, יו"ד סי' ז, שמכריע גם הוא שלדעת הרי"ף יש קניין ממש (וכן מבאר שזו דעת הרמב"ם ותוספות, וסובר גם שבדבר שאינו מסוים יש שעבוד גמור על כל הנכסים).

שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' כב, ושוב בסימנים מו וקכז, וראה גם סי' סג, וכן בחו"מ סי' נ (וראה בשו"ת בעי חיי, חו"מ ח"א סי' צח, שצ"ן לדבריו) פירש בדעת הרי"ף שאין דין קניין ממש אלא רק נדר, ובכך ביאר מדוע ניתן לשנותו לפני שהגיע ליד גבאי. לדעת הסוברים שזהו קניין, אפשר לומר שאף שנעשה קניין גמור - הרי שזהו קניין בתנאי, ודומה הדבר לכסף שניתן לשולחני כשהוא מותר וכדומה, שמותר לו להשתמש. יש להעיר לשיטה זו שזהו רק נדר, ומדוע נדר אינו יכול לחול על דבר שלא בא לעולם? וצ"ע.

12. תוספות, לו ע"ב, ד"ה יד; מובא גם במרדכי, ב"ק סי' מד; בתוך תשובת מהר"ם, המצטט זאת בשם רבי שמשון משנץ. ראה נוסח הדברים בתוספות תלמיד ר"ת ור"א על אתר.

13. לא נתברר בדבריהם האם בדבר שבא לעולם יש תוקף לאמירה כנדר או אף כקניין, הבית יוסף, שו"ת אבקת רוכל סי' פג (מובא גם בשו"ת הרמ"א סי' מז) כותב שתוספות סוברים כרי"ף, ושמה לא כיוון באותה תשובה לחלק בין זכייה לנדר, ועיקר כוונתו לכך שאין לחזור מנדר זה, וצ"ע שבמקרה בתשובה שם מדובר בנדר שמת, ועל כן חייב להיות קנוי לעניים.

יש גאונים שחולקים על דבריו אלו, ואומרים שאין העניים זוכים אלא בדברים שהדיוט קונה בהם, ולפיכך לא יזכו בדבר שלא בא לעולם. ואין דעתי נוטה לדברים אלו, שאין אדם מצווה להקנות, והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש, כמו שהוא מצווה לקיים הנדר, כמו שביארנו בערכין. כלומר התחייבות לצדקה בעתיד מחייבת גם בדבר שלא בא לעולם, ובניגוד לדברי הגאונים. הראב"ד משיג על הרמב"ם, וטוען שגם לרי"ף, אין קניין בדבר שלא בא לעולם בלא 'מעמד שלושות'. הראב"ד סובר גם שהנדר מחייב רק בלשון 'אתן'¹⁴. ה'מגיד משנה' משיב שגם הרמב"ם מודה שאין קניין בדבר שלא בא לעולם, אלא יש רק חיוב. במקום שלישי, הרמב"ם ממשיך ומדגיש עניין נוסף (הל' ערכין וחרמין פ"ו הל"א-ה"ג):

יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אם אמר: הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו... ראה לדבר זה מה שאמר יעקב אבינו: וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך ונאמר אשר נדרת לי שם נדר... וכזה ראוי לדון.

דהיינו יש חיוב לקיים נדר הקדש בדבר שלא בא לעולם, יש כמה ביאורים בדעת הרמב"ם:

1. יש חיוב לקיים התחייבות לעתיד בהקדש, וכך כתב ה'טור' (חו"מ סי' ריב):
דעת א"א הרא"ש ז"ל נוטה לדברי הגאונים שכתב: מי שאמר חוב שיש לי על פלוני יהיה הקדש או לעניים לאו כלום הוא שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אלא אם כן יאמר חוב שיש לי על פלוני כשיבא לידי אתנו לעניים או לצדקה אז חייב לקיים דבריו וצריך להקדישו או ליתנו לצדקה כשיגבנו...
מדברי הטור עולה שדעת הגאונים, הראב"ד והרא"ש - אחת היא, ולדברי כולם אין כלל חובה לתת חוב שלא בא לעולם שנידר לצדקה, ואילו לדעת הרמב"ם יש חיוב כזה.
2. יש חיוב יורשים בנדר אביהם, ובנוגע אליו ה'בית יוסף'¹⁵, הרמ"א¹⁶ והב"ח¹⁷ מפרשים בדברי הראב"ד והגאונים, שהוויכוח הוא על חיוב היורשים; וזו לשון 'דרכי משה' (חו"מ סי' ריב ס"ק ה):

כתב בתשובת מוהר"ם (עי' ד"פ סי' תתקצח): ...שכיב מרע שאמר תנו מאתים זוז לצדקה לאחר מותי או אפילו אמר אתן כך וכך לצדקה לאחר מותי אין מתנתו כלום כו'. והוא כדברי הראב"ד והגאונים, דמאחר דאינו מחוייב לקיים רק מטעם שהוא נדר, לאחר שמת מי יקיים נדרו?
ה'בית יוסף' מעמיד את דברי הרמב"ם בנוגע למקרה שהיורשים שמעו ושתקו. המהרי"ט¹⁸ מבאר שחיוב היורשים לדעת הרמב"ם הוא מטעמים אחרים של קניין, מדין

14. וכן כתב הראב"ד בחיבורו 'כתוב שם', בבא קמא יח ע"ב בדפי הרי"ף.

15. בית יוסף, חו"מ סי' ריב.

16. דרכי משה, שם ס"ק ה.

17. ב"ח, חו"מ סי' ריב, לגבי הרא"ש, הוא סבור שלדעתו אין חיוב אף לאדם עצמו, והגאונים והראב"ד סוברים שיש חיוב מטעם נדר, אך לא ליורשים.

18. מהרי"ט, ח"א סי' לט; שם, חו"מ סי' נ; ראה במגיד משנה ובמעשה רוקח, לרמב"ם הל' מכירה פכ"ב הט"ז.



'מתנת שכיב מרע' או מ'מצווה לקיים דברי המת'. מהסמ"ע¹⁹ עולה שהחיוב לאחר מיתה הוא דווקא בפירות אילן והדומה להם, שבהם אפשר לומר שהקנה אילן לפירותיו.
 3. יש חיוב נדר צדקה בלשון 'יהיה' - יש אחרונים²⁰ המבארים שהמחלוקת בראשונים היא בדין הקדש או צדקה בלשון 'יהיה' בלא אמירת 'אתן', האם היא מחייבת כנדר או שנדרשת לשון 'אתן' כדי שהיא תחייב.
לסיכום, מדברי הרמב"ם עולה שיש חיוב מדין נדר אף על דבר שלא בא לעולם, באמירת 'אתן' או 'יהיה'. יש חיוב גם ליורשים, אך לחיוב זה יש כמה הסברים:
 1. 'מתנת שכיב מרע'. 2. 'מצווה לקיים דברי המת'. 3. אם היורשים הסכימו. 4. פירות אילן וכדומה, שהקנה גוף לפירות.
 לעומת זאת לדעת הגאונים הראב"ד והרא"ש, אין תוקף לחיוב כזה כלל. מכלל הדברים עולה שבנדר צדקה על דבר שבא לעולם ובכסף קיים, נראה שהרמב"ם מחייב את הנודר לתת וגם את יורשיו, וזאת משום שקניין כ'אמירה לגבוה'.

4. רמב"ן ובית מדרשו

הרמב"ן²¹ מחזק את דברי הרי"ף, ולדעתו גם יש כפייה בצדקה. דברי הרשב"א סותרים זה את זה²², ונציין את המקורות העיקריים. מחד גיסא, הרשב"א בחידושו²³, מסכים לשיטת הרי"ף, הוא גם קובע²⁴ שאמירה לצדקה 'לאחר שלושים' כ'אמירה לגבוה', ובתשובה²⁵ הוא קובע שלא ניתן לחזור מנדר צדקה. בתשובה נוספת²⁶ הוא פוסק שבאמירת 'אתן' יש נדר גם על דבר שאינו ברשותו. מאידך גיסא, הוא כותב במפורש שאין אמירה בצדקה. כך בתשובותיו²⁷, ובתשובות נוספות²⁸ הוא קובע שהיות ודין העניים כהדיוט, אם הקדיש שטרות צריך לעשות כתיבה ומסירה, ואין מספיקה אמירה. כמה תירוצים נאמרו כדי ליישב את הסתירה:
 1) יש נאמנות לנודר לביטול הצדקה²⁹ - בצדקה יש אפשרות ל'חרטה' על הנדר, על כן הנודר נאמן שהצדקה בטלה מסיבות שונות, במיגו שיתיר את הנדר; ובכך עוסקות התשובות שבהן נאמר שאין צדקה כהקדש.

19. סמ"ע, סי' ריב ס"ק יט.
 20. מחנה אפרים, הל' צדקה סי' ב; מרפא לשון, הל' מכירה פכ"ב הט"ו; מעשה רקח, שם הי"ז. ראה לחם משנה, הל' ערכין פ"ו הל"א.
 21. רמב"ן, מלחמות ה', בבא קמא יח ע"א בדפי הרי"ף.
 22. ראה שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, סי' יד; אורים ותומים, סי' סו ס"ק ו.
 23. חידושי הרשב"א, בבא קמא לו ע"ב, ד"ה הא.
 24. חידושי הרשב"א, נדרים כט ע"ב, ד"ה מידי.
 25. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תרנו.
 26. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רצח, תשובתו מובאת בב"י יו"ד סי' רנח.
 27. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תקסג.
 28. שו"ת הרשב"א, ח"ה סי' קמ; שם, ח"ז סי' רנ מובאות בבית יוסף יו"ד סי' רנח. תשובה נוספת שאינה בדפוסים מובאת בשו"ת רבי בצלאל אשכנזי סי' יד.
 29. שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, סי' יד.

(2) מסירה בפועל כקניין³⁰ - אמירה כמסירה רק כשכבר מסר לגבאי, ועיקר דעת הרשב"א שאמירה אינה כמסירה בצדקה.

(3) ספק ולחומרא³¹ - פסיקת הרשב"א היא משום ספק הגמרא בנדרים³², בשאלה האם יש 'יד לצדקה', שתלויה בשאלה האם מקישים צדקה להקדש. הרשב"א נוקט להלכה בדינים מהתורה לחומרא, וסובר שבדבר שקניינו מהתורה, חוששים לאמירה שתהא כמסירה; ובדבר שקניינו מדרבנן - אין חוששים לאמירה.

(4) הרשב"א מסתפק³³ על כן לעתים נוטה לכיוון זה ולעתים לכיוון אחר.

(5) צדקה שהופרשה כקנויה³⁴ - אמירה ללא הפרשה אינה מחייבת אלא משום נדר. **לסיכום**, בדעת הרשב"א יש סתירות, ומסקנת דעתו תלויה בתירוץ השונים שהזכרנו לעיל, וייתכן שלדידו יש תוקף קנייני לאמירה בצדקה רק במקום שכבר הופרש הכסף או אף נמסר לגבאי בפועל.

רא"ה בתשובה³⁵ קובע שיש 'אמירה לגבוה' בצדקה. וכן הביא הריטב"א בשמו³⁶. ר"ן³⁷ קובע שהצדקה כהקדש. בתשובותיו³⁸ הוא קובע:

ומיהו דרכן וקיומן של הקדשות שמקדישין בני אדם עכשיו שהם נודרים ומקדישין מנה או מאתים לצדקה או לת"ת אינו אלא מטעם בפ"ך זו צדקה שהוא חל על אחד משני דרכים: אם כעין נדר או כעין נדבה [שהאומר סלע זו לצדקה זכו בה עניים באותו סלע ממש כדין נדבה] שאמירתה כמסירה, וכן האומר אתן סלע לצדקה חייב ליתנה כדין נודר ואומר הרי עלי שהוא חייב להשלים נדרו, לא שזכה הקדש עדיין באותו ממון שנדר...

גם מהשמטותיו של הר"ן, ניתן להוסיף וללמוד על שיטתו³⁹. ב'שיטה לקידושין'⁴⁰, שדבריו של הר"ן בדרך כלל מבוססים עליה, נכתב בשם אביו (עמ' רמד) שב'אמירה לגבוה' לא נעשה קניין, ואילו הר"ן, משמיט תירוץ זה. מכאן שלדעתו אכן יש קניין באמירה, לפחות בדבר מסוים.

כתב הריטב"א בחידושו (וקידושין כח ע"ב, ד"ה אמירתו)⁴¹:

30. שו"ת ראנ"ח, סי' קז.

31. תומים, סי' סו ס"ק ב.

32. נדרים ז ע"א.

33. שו"ת רבי עקיבא איגר, ח"א סי' קמד.

34. שו"ת מהרי"א אסאד, ח"א סי' שלו, וכך מיישבים גם שו"ת רדב"ז, ח"ג סי' תקו; ושו"ת חיים ביד, סי' סח. הרשב"א שעליו הסתמך מובא בר"ן על הרי"ף, כתובות יח ע"א.

35. תשובת הרא"ה, נדפסה בתוך שו"ת הריטב"א סי' עט, וכן בחידושו המובאים בשיטה מקובצת ב"ק.

36. חידושי הריטב"א, ראש השנה ו ע"א, ד"ה ועשית; וכן בחידושו לקידושין המובאים להלן.

37. ר"ן, נדרים ל ע"א, ד"ה הכא (מתחיל בעמ' הקודם); ר"ן, קידושין יא ע"א בדפי הרי"ף.

38. שו"ת הר"ן סי' א.

39. בחידושו לקידושין, הרבה הר"ן להשתמש בשיטה לתלמיד הרשב"א, וזו יצאה לאור בשם 'אור הגנוז' בהוצאת מכון אופק, ירושלים תשנ"ט.

40. שיטה לתלמיד הרשב"א, שם, מבוא עמ' 32.

41. וע"ע ריטב"א, ראש השנה ו ע"א, ד"ה ועשית.



כן הדין בהקדש לעניים בזמן הזה... ובשטרות הוי ככתיבה וכמסירה ובקרקעות כחזקה, הלכך האומר שטר זה וכל שעבודו יהא לעניים זכו לגמרי... וזו לשון ה'נימוקי יוסף' (בבא קמא יח ע"א בדפי הרי"ף):
ומיהו מי שנדר לתת סלע לצדקה אף על פי שאינו בידו לא מצי למהדר ביה דמגו דחייל נדרא עליה משתעבד כולא ממונא לנדריה.
לסיכום, חכמים אלו הולכים בעקבי הרי"ף ומייחסים לאמירה בצדקה תוקף בנוגע לדבר שבא לעולם, למעט דעת הרשב"א, שבדבריו רבו הסתירות.

5. חכמי אשכנז

ה'מרדכי' (בבא מציעא ס"י שיא-שי) כותב:

אבל בעני נעשה נדר משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ושייך אף בצדקה כדנפקא לן בפ"ק דר"ה בפ"ך זו צדקה ואיתקש לנדר או לנדבה דתליא באמירה גרידא כדכתיב כאשר נדרת... ונשאל לרבינו מאיר על עסק ראובן שטען על שמעון אשתך שהיתה דודתי בשעת פטירתה צותה לך ליתן לי ממלבושיה כך וכך לאחר מותה ונתרצית לה... והשיב... אם ראובן איש עני הוא שאין לו ר' זוז כופין את שמעון לקיים את דברו...

וכן מביא ה'מרדכי'⁴² את דברי הרי"ף, וממשיך ומביא דברי ראבי"ה שמסכים להם, ודברי רבנו מאיר מרוטנבורג, שמכריע שאין אסמכתא בצדקה כבהקדש⁴³. במי שנדר לעני ומת העני⁴⁴, לדעת הראבי"ה העני זכה בו ולדעת רבי חיים כהן יש אומדנא שלא על דעת כך נדר; דהיינו יש קניין גמור של העני בצדקה שהובטחה לו. ה'מרדכי' גם מכריע שיש צדקה במחשבה, ובדומה להקדש⁴⁵. בעניין זה, הרא"ש⁴⁶ חולק וסובר שאין תוקף למחשבה. לעומת זאת הבאנו לעיל שהרמ"א ציטט מתשובת מהר"ם, שאין נדר צדקה לאחר מיתה, וביאר שאין בניו חייבים לקיים נדרו. מכאן שחכמי אשכנז נוקטים להשוות צדקה להקדש, אלא אם כן יש נדר שהוא במפורש לאחר מיתה, שאז אינו חל, ולפי ביאור הרמ"א סוברים שאין כלל חיוב על היורשים.

הרא"ש⁴⁷ קובע: 'אע"פ שלא היה בה קנין, זכו הקהל באמירתו; דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט'. אבל מצד שני, לדעתו אין צדקה במחשבה כהקדש. ועל כן נראה שיש לחלק בין דין אמירה כקניין, הנלמד מ'בפיך', לבין ההיקף הכללי של השוואת צדקה להקדש. 'טור' כותב⁴⁸: 'אמירת אדם לגבוה כמסירתו להדיוט לפיכך מי שנודר צדקה אי איפשר לו לחזור בו'. ועוד כותב⁴⁹: 'ואם המקבל עני אינו יכול לחזור בו דאמירתו לגבוה כמסירתו

42. מרדכי, בבא קמא ס"י מג-ד.

43. אמנם בהגהות מרדכי, ב"מ ס"י תנב הביא חולקים.

44. מרדכי, כתובות ס"י קעו; ראה קצות החושן, ס"י רז ס"ק ט.

45. ראה פירוט הדיונים במרדכי אצל דרכי משה, יו"ד ס"י רנח ס"ק ג.

46. שו"ת הרא"ש, כלל יג ס"י א.

47. שו"ת הרא"ש, כלל נח ס"י ה.

48. טור, יו"ד ס"י רנח.

49. טור, חו"מ ס"י קכה ושוב בסי' רמג.

להדיוט. ה'בית יוסף' תמה, מה עניין 'אמירה לגבוה' בעני, אבל לשיטתו ה'טור', יש 'אמירה לגבוה' בצדקה⁵⁰.
וזו לשון רבנו ירוחם⁵¹:

דוקא בהקדש גבוה, והא דאמרינן סלע זה לצדקה דחייב ליתנו באמירה בעלמא מפני שהקנה להם דבר מסויים.
מדבריו עולה שאמירה בצדקה כמסירה רק בדבר מסויים. בהמשך רבנו ירוחם קובע גם שיש אסמכתא בצדקה. נמצא שרבנו ירוחם סבור גם שיש 'אמירה לגבוה' בצדקה רק באמירת 'סלע זה'.
לסיכום, לדעת הרא"ש וה'טור' יש אמירה לגבוה, אך לא הוקשה צדקה להקדש. רבנו ירוחם מסייג יותר, וסובר שיש 'אמירה לגבוה' בסלע מסויים בלבד.

סיכום

רב האי גאון קבע שאמירה בצדקה היא כנדר איסורי בלבד. כך גם סבר בעל ה'מאור'. הרי"ף לעומתם נתן לאמירה זו תוקף קנייני. דברי הרי"ף מתקבלים גם על ידי הרמב"ם, שהוסיף גם שיש חיוב בדבר שלא בא לעולם הוא כנדר, ולדעת אחרונים רבים הוא כולל אפילו חיוב ליורשים. לאחר מכן מצינו בבירור כשיטה זו גם אצל הרמב"ן ובית מדרשו, כגון רא"ה, ריטב"א, ר"ן ו'נימוקי יוסף'. אליהם מצטרפים חכמי אשכנז שאף צדקה להקדש בעוד תחומים רבים, וכן עולה מהרא"ש וה'טור', שקיבלו לפחות את העיקרון של אמירה כקניין. בדעת הרשב"א יש סתירות, והעלינו דרכים מספר ביישובן. בדעת רבינו ירוחם יש חידוש, שרק באמירת 'סלע זה' נוצר קניין ממש, אך לא בכל אמירה, אפילו על דבר שבא לעולם. מדברי הראשונים עלו כמה תשובות לשאלת החיוב כקניין או כנדר בלבד, ולשאלת ההשוואה בין צדקה להקדש: כפייה על הצדקה, חיוב יורשים, הקדשת שטרות באמירה, אמירה לאחר ל', אסמכתא בצדקה, חיוב לעני שנפטר, מחשבה בצדקה.

ב. פסיקת ה'שלחן ערוך' והרמ"א

ה'שלחן ערוך'⁵² פוסק כדברי ה'טור', שמאמירה לעני אין אפשרות לחזור. בתשובותיו (שו"ת 'אבקת רוכל', סי' פג)⁵³ כותב ר"י קארו שיש חיוב על היורשים לשלם חוב אביהם: 'כיון שאמר סלע זה לצדקה אף על פי שלא היה שם הגבאי זכו בה העניים, מאחר שאותה הסלע היתה ברשותו'. הרמ"א ב'דרכי משה'⁵⁴ קובע בבירור שיש 'אמירה לגבוה' בצדקה,

50. כך ביאר מחנה אפרים, הל' צדקה סי' ב. ראה עוד שחידש שרק בנודר לעני מסויים או לגבאי תהיה אמירה כמסירה, וצ"ע שזו דעת המהר"ט, ולא מצינו חילוק זה בראשונים.
51. ר' ירוחם, תולדות אדם וחווה נתיב יט דף קסז ע"ד, מובא בבית יוסף, יו"ד סי' רנט.
52. שו"ע, יו"ד סי' רנח סעי' יב וסי' רמג סעי' ב.
53. נדפס גם בשו"ת רמ"א, סי' מז.
54. דרכי משה, יו"ד סי' רנח.



אך בתשובותיו⁵⁵ הוא קובע שאין לחייב יורשים בנדר אביהם. המפרשים העירו על סתירה לכאורה בפסקי הרמ"א. מחד גיסא כתב הרמ"א (ח"מ סי' רנב סעי' ב):
 מי שנשבע או נדר ליתן לפלוני כך וכך, ומת ולא נתן, יורשיו פטורין ואין בזה משום מצוה לקיים דברי המת (ב"י בשם ריטב"א).
 ומאידך גיסא, במקום אחר כתב הרמ"א בעניין דבר שלא בא לעולם (ח"מ סי' ריב סעי' ז):

אבל אם אמר: כשתלד בהמתי, או: יוציא אילן זה פירות, וכיוצא בזה, אתננו להקדש או לעניים, חייב לקיים דבריו מטעם נדר... י"א דלא קנו ההקדש ולא הצדקה כלום, דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, וממילא דבריו בטלים... אבל אם כבר מת, אינו כלום, שהרי אינו כאן שיקיים נדרו. וסברא האחרונה היא עיקר, וכן ראוי להורות.

מכאן מדייק הסמ"ע⁵⁶ שאין חיוב ליורשים בדבר שלא בא לעולם, אבל אם הפירות היו בעולם בעודו בחיים, על היורשים לקיים את דבריו, ולכאורה אין היורשים חייבים בנדר אביהם. רבי עקיבא איגר⁵⁷ מכריע ששיטת הרמ"א היא ש'אין אמירה לגבוה בצדקה', לאור שיטתו בעניין הצורך בכתיבה ומסירה בהקדשת שטרות⁵⁸. ה'חתם סופר'⁵⁹ סובר שלדעת הרמ"א יש אמירה בצדקה, ובמקרה של אמירת 'אתן' יש חיוב גם על היורשים. ומה שכתב הרמ"א שאינו חייב - מדובר ב'אומר תנו לפלוני שהוא עשיר' וממילא אין בכך 'אמירה לגבוה', אבל גם לדבריו, היינו דווקא בדברים שכבר באו לעולם.
 דיון נוסף הוא בשאלה האם להשוות צדקה להקדש. מצד אחד, ה'שלחן ערוך' והרמ"א⁶⁰ פוסקים שאין אסמכתא בנדר, כהקדש. וכן לגבי צדקה במחשבה, נוטה הרמ"א⁶¹ להחמיר בעניין, כבהקדש. ה'שלחן ערוך' משמיט את העניין ודעתו לקולא. התפסת צדקה, כלומר אמירה על כסף שיהיה כצדקה שלידי וממילא יחול עליו דין צדקה, נלמד דינה מדין הקדש⁶². מצד שני מציין הגר"א⁶³ לעניין איסור ריבית בצדקה, שאינו כבהקדש⁶⁴, ושיש דיני שומרים בצדקה⁶⁵ שלא כבהקדש, ובהם שונה דין הצדקה מדין הקדש.

55. שו"ת רמ"א, סי' מח, כדבריו פוסקים גם המהרי"ט בכמה תשובות ועוד אחרונים המצוינים בפתחי תשובה, ח"מ סי' ריב ס"ק ט.
 56. סמ"ע, ח"מ סי' ריב ס"ק כא.
 57. שו"ת רע"א, ח"א סי' קמו, מובא בפת"ש, סי' ריב סעי' ט וסי' רנב סעי' ב.
 58. רע"א לשו"ע, יו"ד סי' רנח סעי' ז וכן נקט בספר פתח הבית, סי' לג.
 59. שו"ת חתם סופר, ח"מ סי' קיד-קטו, מובא בפת"ש, סי' ריב ס"ק ט. ראה עוד מה שדן בדעת הרמ"א בספר אבן האזל, הל' נזקי ממון פ"ח בהשמטות.
 60. רמ"א, יו"ד סי' רנח סעי' י, ח"מ סי' רז סעי' יט.
 61. רמ"א, יו"ד סי' רנח סעי' יג.
 62. שו"ע, יו"ד סי' רנח סעי' א.
 63. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רנח ס"ק לו.
 64. שם, יו"ד סי' קס סעי' יח.
 65. שם, ח"מ סי' שא סעי' א.

לאור האמור לעיל, נראה שדין 'אמירה לגבוה' אינו בהכרח זהה להיקש בין צדקה לבין הקדש, ועל כן אין במקורות הללו בכדי להכריע בשאלת 'אמירה לגבוה'.

ג. פסיקת האחרונים

'קצות החושן'⁶⁶ ביאר בדעת ה'בית יוסף' שיש שעבוד ממוני בחיוב צדקה, ועל כן גובים צדקה מהיורשים. אך לעומת זאת⁶⁷ נקט למעשה שאין להוציא נדרי צדקה מיתומים, היות ונדר צדקה אינו קניין; ואף נהג כך במקרה שבא לפניו. וכן סבר⁶⁸ שניתן לשנות נדר צדקה למצוות אחרות, היות והצדקה אינה קנויה לעני. עוד כתב⁶⁹ לגבי הנודר לתת עשירית מרווחיו, שאם לא קיים נדרו ולא הפריש, התשב"ץ⁷⁰ פסק שאינו חייב להשלים את הרווחים שכבר היו, משום שלמעשה הוא כבר השתמש בכספי הצדקה. ולעומת התשב"ץ, 'הקצות' עצמו, לשיטתו שזהו נדר, סבר שכל עוד לא הופרשו הכספים - הנדר נשאר והוא מחויב להשלימו. גם 'נתיבות המשפט'⁷¹ סבר שאין שעבוד נכסים בצדקה ואין חיוב כלל על היורשים אלא במקרה שיש חיוב משום 'מתנת שכיב מרע'. הרדב"ז⁷² הכריע שיש להוציא ממון מיתומים לנדרי צדקה של אביהם, וכפי שהראינו, זו דעת רוב הראשונים. אבל דעת פוסקים רבים אינה כך, למשל שו"ת 'חיים ביד' לרבי חיים פאלג'⁷³, מכריע שאין להוציא מהיורשים אלא במקרה של חפץ מסוים שהוקדש. וכן הכרעת העונג יום טוב⁷⁴, שאף מרחיב זאת ל'מנה מנכסי'. בבית הדין הרבני פסקו⁷⁵ לפשר במקרה של נודר מנכסיו לצדקה שנפטר, וגבאי הצדקה תבעו את הנדר מהיורשים. לעתים יש צורך לדון בדין 'מתנת שכיב מרע' ו'מצווה לקיים דברי המת'⁷⁶.

66. קצות החושן, סי' רצ ס"ק ג.

67. שם, סי' רנב ס"ק ה.

68. שם, סי' ריב ס"ק ד.

69. שם, סי' ריב ס"ק ו.

70. שו"ת התשב"ץ, ח"ב סי' קלא.

71. נתיבות המשפט, סי' רצ ס"ק ח וסי' רנב ס"ק ג.

72. רדב"ז, ח"ג סי' תקו.

73. ר' חיים פלאג', סי' סח, ראה עוד סיעת האחרונים המצויינת בפת"ש, חו"מ סי' ריב ס"ק ט ראה גם בספר צדקה ומשפט (לבעל הפתחי חושן), פ"ד סעי' כח ואילך.

74. שו"ת עונג יו"ט, סי' קיז.

75. פד"ר חט"ז, עמ' 1 ואילך; פסק הדין נכתב על ידי רבי אברהם כהנא שפירא זצ"ל ושוב נדפס בספרו מנחת אברהם, ח"ב סי' כו. כך גם נפסק בשו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' רט.

76. ראה בפת"ש, חו"מ סי' רנב ס"ק ג, מדברי הש"ך והאחרונים, ובפד"ר שם ובחישוקי חמד, גיטין יד ע"ב. ראה גם מאמרו של הרב איתמר ורהפטיג, תחומין כא עמ' 442.



סיכום

- א. ה'שלחן ערוך' קיבל את העיקרון של 'אמירה לגבוה' כקניין בצדקה, לפחות לגבי יתומי העני; אך לא קיבל את ההרחבה של צדקה כהקדש בעניינים אחרים, כגון מחשבה וכדומה. הרמ"א חלק ודחה את האמירה כקניין, ופטר יורשים מקיום הנדר, ומצד שני חשש לחומרא בשאלות של צדקה כהקדש.
- ב. פוסקים אחרונים הכריעו לפטור את היורשים מחיוב בכל סוג של נדר שטרם הופרש הכסף לצדקה, וחייבום רק מכוח פשרה בחלק מהתשלום, אלא אם כן יש חיוב מכוח 'מתנת שכיב מרע' או 'מצווה לקיים דברי המת', שמכריעים את הכף לטובת הצדקה.
- ג. הדברים אמורים מן הדין, ובוודאי מי שיקיים את הנדרים ויתרום לזכות מורישיו, תבוא עליו הברכה.





הרב שלמה אישון

האם יש השש ריבית בנחירה בין 'דביט' ל'קרדיט' בכרטיסי חיוב

א. רקע כללי

רשות הגבלים עסקיים פרסמה לאחרונה את הדו"ח הסופי להגברת התחרות בשוק כרטיסי האשראי. בדו"ח זה היא ממליצה לחייב את הבנקים להנפיק כרטיסי 'דביט' (כרטיס חיוב מיידי) ללקוחות עד סוף 2015. כרטיס 'דביט' הוא למעשה תחליף לעסקת מזומן, הוא מחייב את חשבון העו"ש של הלקוח מיידי, ומזכה את חשבון הבנק של בית העסק מיידי (עד שלושה ימי עסקים). בעולם נעשה שימוש נפוץ בכרטיסים אלו, לאור עמלות הסליקה הנמוכות (לעומת עמלות הסליקה בכרטיסי האשראי), ובשל היעילות של הכרטיס לעומת אי יעילות השימוש במזומן. בדרך זו, ייחסכו לבתי העסק עלויות המימון הכרוכות בהמתנה לקבלת הזיכוי מחברת כרטיסי האשראי, הנעשית אחת לחודש, וכך ניתן יהיה להוזיל גם את מחיר המוצרים.¹

עם כניסתם של כרטיסי ה'דביט' לשימוש נפוץ, יש להניח שלמוצרים הנמכרים בחנויות יהיו שני מחירים: מחיר יקר יותר - כאשר הקונה משלם באמצעות כרטיס אשראי ('קרדיט'), ומחיר נמוך יותר - כאשר הקונה משלם באמצעות כרטיס חיוב מיידי ('דביט'). יש לציין כי לשם ביצוע עסקאות בחיוב מיידי אין צורך בהכרח בכרטיס חיוב נפרד, ומבחינה טכנולוגית ניתן לשלב את שני הכרטיסים בכרטיס אחד. בכל עסקה תשאל הקופאית את הלקוח האם הוא מעוניין ב'דביט' או 'קרדיט', וכך תקבע את אופן חיוב הכרטיס ואת הסכום שיחויב בו.²

יש לדון האם במצב כזה מותר יהיה על פי ההלכה לבחור במסלול ה'קרדיט'; או שמא, היות שהמחיר במסלול זה יקר יותר, יש בכך משום 'שכר המתנת מעות', והדבר ייחשב ריבית האסורה על פי ההלכה.

1. <http://www.themarket.com/markets/1.2428773>

2. עקרונית, האפשרות לתת מחיר נמוך יותר לתשלום במזומן קיימת גם כיום, עוד לפני שכרטיס ה'דביט' הפך לנפוץ. אמנם בעבר, בהסכם הצטרפות בית עסק למכירה באמצעות כרטיסי אשראי, קבעו חברות האשראי כי המוכר מתחייב שמחירי המצרכים למשלמים באמצעות כרטיס האשראי לא יעלו בשום מקרה על מחירי המצרכים הנמכרים שלא באמצעות כרטיס האשראי. אך כבר בשנת 93 קבע הממונה על הגבלים עסקיים דאז, ד"ר יורם טורבוביץ, כי מדובר בהסדר כובל, האסור על פי חוק. אולם בשונה מן המצב כיום, נראה שעם כניסת כרטיסי ה'דביט' לשימוש, תהפוך הצגת שני המחירים לעניין שבשגרה, וכל קונה יצטרך לשקול את העדפתו בשעה שישלם על המוצרים שרכש.



ב. השש ריבית בהצגת מהיר שונה לרכישה באשראי

על פי ההלכה אסור לרכוש מוצר באשראי, אם המוכר אומר לקונה שהמחיר באשראי גבוה יותר מאשר המחיר במזומן. זאת משום שתשלום המחיר היקר הוא ריבית שמשלם הקונה למוכר עבור האשראי שמקבל. העלאת מחיר במכירה באשראי מותרת אם מתקיימים כל התנאים הבאים:

1. מדובר במוצר שאין מחירו ידוע.
2. המוכר נוקב במחיר אחד בלבד שאותו יוכל הקונה לשלם בתשלומים, והוא אינו מאפשר לרכוש את המוצר במחיר זול יותר במזומן.
3. ייקור המוצר בתשלומים אינו מופרז.
4. מטרת העסקה היא רכישת הסחורה ואין כאן הערמה לצורך קבלת אשראי בריבית.³ די אפוא בכך שבחנות יהיו נקובים שני מחירים על המוצרים, האחד לקנייה במזומן והשני לקנייה באשראי, כדי שאסור יהיה לשלם את המחיר הגבוה באשראי; וכך נכתב בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' קסד):⁴

מה שבקש ממני לחוות דעתי בענין הסוחרים גדולים גם קטנים סוחרים אניות יהלכון וכדומה שקונים בחנות ובפאבריק והסוחרים הגדולים שמוכרין לקטנים עושין טאריף והנה בנוסח הטאריף נכתב אם בהקפה דהיינו הנקרא שקאנטא וכו' ואם במעות מזומנים דהיינו קאססע וכו' ובקאססע בזול יותר וא"כ לפי מאי דקי"ל ביו"ד סי' קע"ג אפילו באין שומתן ידוע וכו' שרי אבל אם מפרש אם בהקפה ביוקר במעות מזומנים בזול אז אסור ועי"ש, א"כ ה"נ כך. ומעלתו נ"י צידד בסברות חלושות למצוא להם היתר ורוצה לומר דעיקר השומא הוא ביוקר רק דמוזיל גביהו אם נותנים לו מעות מזומנים, וזה תמוה דמדכר דכירא, וכי לא חקר על לשון שקאנטא שפירושו משום שנותן בהקפה. וגם מה שפלפל אי כתיבה מקרי אמירה זה אין לו שום שייכות לכאן, דכאן לא תלי' רק בידוע כמבואר בטוש"ע יו"ד וא"כ מדיני' בוודאי אסור...

ג. הנחת מזומן

המהר"ם שיק בתשובתו זו, עקרונית אינו שולל את גישתו של השואל, שיש מקום להתיר כאשר המחיר הנמוך מוגדר הנחה עבור קנייה במזומן, והמחיר הגבוה הוא מחירו האמיתי של המוצר. דחיית גישתו של השואל הייתה רק מחמת שבמקרה המדובר שלגביו נשאלה השאלה, הגדיר הסוחר במפורש את המחיר הגבוה יותר כמחיר שנקבע מחמת הנתינה בהקפה. על כן ברור היה שמחירו של המוצר הוא המחיר שנקבע עבור קנייה במזומן.

3. שו"ע, יו"ד סי' קעג סעי' א. להרחבה ולפירוט, ראו דברינו בספר כתר, כרך ו סי' ט. במאמר זה אנו מביאים רק את מסקנות הדברים.

4. והובא בדרכי תשובה, סי' קעג ס"ק יז.

למעשה, נחלקו הפוסקים בשאלה האם יש חשש ריבית בהנחת מזומן:
הרמב"ם (הל' מלוה ולוה פ"ח ה"א) פסק:

אסור להרבות על המכר, כיצד המוכר לחבירו קרקע או מטלטלין ואמר לו אם מעכשיו תתן לי הדמים הרי הן שלך במאה ואם עד זמן פלוני הרי הם שלך בעשרים ומאה, הרי זה אבק רבית שזה דומה כמי שנוטל עשרים בשביל שנתן לו מאה להשתמש בה עד זמן פלוני וכשיתבענו בדין אינו חייב ליתן אלא מה שהיה שוה בשעת המכר.

מסוף דבריו של הרמב"ם 'אינו חייב ליתן אלא מה היה שווה בשעת המכר', מדייק ה'מחנה אפרים'⁵ שאם בשעת המכר היה שווה המוצר כמחיר הגבוה - חייב לשלם את המחיר הגבוה, אף שהמוכר הציג לו מחר נמוך יותר לתשלום במזומן: 'דלא מצינו אבק רבית במוכר שוה בשוה'.

כך עולה גם מההלכה הבאה ברמב"ם (שם, ה"ב):

הלוקח מחבירו חפץ בשוהו על מנת שיתן לו מכאן ועד י"ב חדש, ה"ז רשאי לומר לו תן [לי] מיד בפחות ואינו חושש משום רבית.

ואולם נראה שדעתו של ה'בית יוסף' שונה, משום שבנוגע להלכה זו הביא את דברי ה'נמוקי יוסף' וה'מרדכי', הסוברים שההיתר הוא רק אם הקונה כבר קנה את החפץ במחיר של י"ב מנה. וזו לשונו של ה'בית יוסף' (יו"ד סי' קעג):

וכתוב בנמוקי יוסף ובמרדכי דבעינן שיגמר המקח ויזכה בו לוקח קודם שיאמר לו תן לי עכשיו בפחות. ואם לומר דאם לא כן אסור לקבל ממנו עכשיו בפחות הא ודאי ליתא אלא על כרחך לומר דאסור לקבל ממנו אחר זמן כמו שפסק דהוי ליה כמפרש אם מעכשיו הרי היא לך בי' סלעים ואם לגורן בי"ב מנה דאסור והא לא הו צריכי לאשמועינן דפשוט הוא.

ב'שלחן ערוך' הובא דינו של הרמב"ם בלא כל הסתייגות, ואילו הרמ"א הוסיף את מה שהביא ה'בית יוסף' בשם ה'נמוקי יוסף' וה'מרדכי', וזו לשונו (רמ"א, יו"ד סי' קעג סעי' ג):
ודוקא שכבר נגמר המקח בי"ב וזכה בו הלוקח כבר. (בית יוסף בשם נ"י ומרדכי).
אבל קודם שנגמר המקח, אם אמר לו: תפרע לי עכשיו י' שוב אסור ליקח אחר זמן י"ב (פי' דברי נ"י הנזכר לדעת ב"י), אם לא ירצה הלוקח ליתן עכשיו.

מכאן שלדעת ה'בית יוסף' והרמ"א, אסור יהיה לשלם באשראי את המחיר הגבוה, גם כאשר זהו מחירו של החפץ והתשלום במזומן נחשב להנחה.⁶

אולם, יש לדון להיתר בנידון זה, גם מטעם נוסף: כיום מקובל בעסקאות רבות לשלם באשראי. במקרים רבים האשראי אינו בגדר הטבה מיוחדת שנותן המוכר, אלא זהו זמן התשלום הרגיל והמקובל. בנוגע לשכירות, נאמר בהלכה ש'שכירות אינה משתלמת אלא

5. מחנה אפרים, הלכות מלוה ולוה, דיני ריבית, סי' לא.

6. להרחבה ולפירוט השיטות השונות ראו ספר כתר, שם. וראו במקורות הרבים שהובאו בשו"ת יביע אומר, ח"ח אבה"ע סי' יב, בשאלה האם כאשר מרן השמיט בשלחן ערוך דברים שכתב בבית יוסף, יש לומר שחזר בו או שסמך על מה שכתב בבית יוסף, עי"ש, ונפק"מ גם לנידון דידן.



לבסוף. מועד התשלום הקבוע של השכירות הוא בתום תקופת השכירות, ועל כן אם המשכיר יקבע כי דמי השכירות בתשלום מראש יהיו זולים יותר מדמי השכירות בתשלום בתום התקופה - לא יהיה בכך איסור ריבית. זאת משום שהתשלום בתום התקופה אינו נחשב הלוואה שקיבל השוכר, ואם אין הלוואה - אין איסור ריבית.⁷ ניתן אפוא לומר שגם בעסקאות של מכירה, אם מועד התשלום המקובל הוא לאחר זמן - הרי זה כשכירות. אלא שהדבר תלוי בשאלה מה משמעות ההבחנה בין מכר לשכירות. אפשר לומר שחז"ל לימדו אותנו את המנהג המקובל בעניינים אלו, ועל פי זה, באמת אם המנהג המקובל במכר יהיה כמו בשכירות - דינו של מכר יהיה כדין השכירות. אולם אפשר לבאר שיש כאן קביעה הלכתית, שזמן התשלום הוא לעולם עם קבלת המוצר. על כן במכירה, זמן התשלום הוא ברגע העברת הבעלות על הממכר, ואילו בשכירות, שאין בה העברת בעלות, זמן קבלת המוצר הוא לאחר השימוש בנכס. על פי הסבר זה, אף אם מקובל לשלם באשראי בעסקאות מכירה, אין זה משנה את העובדה שזמן התשלום הוא עם קבלת הממכר, והמנהג המקובל יוגדר על פי ההלכה כמנהג לתת הלוואה, ועדיין עלול להיות בכך איסור ריבית.

למעשה, נקטו הפוסקים להקל כצד הראשון, ולהתיר הנחה על מזומן במקום שדרך לשלם באשראי, וידוע שהמחיר שנקבע הוא מחיר באשראי.⁸ אלא שכל זה עלול להשתנות עם כניסתם לשימוש של כרטיס ה'דביט'. במצב כזה, ייתכן שהתשלום במזומן באמצעות כרטיסים אלו ישוב להיות מקובל ומצוי, ושוב לא נוכל להשוות מכר לשכירות. ממילא תחזור שאלת האפשרות לתת הנחת מזומן להיות תלויה במחלוקת הפוסקים שהובאה לעיל. ובכל זאת, עדיין יש צד להקל בנידון דידן, משום שפער המחירים שבין המחיר במזומן לבין המחיר באשראי הינו בעיקר בגלל העלויות הנמוכות שיש לבית העסק כאשר הלקוח משתמש בכרטיס 'דביט', לעומת העלויות שיש לו כאשר השימוש הוא בכרטיס אשראי רגיל, ולא משום שבעל בית העסק רוצה להרוויח על נתינת האשראי. ממילא יש מקום לומר שאין בתשלום באשראי משום 'שכר המתנת מעות'.⁹

ד. האם מועיל 'היתר העסקא' של חברת האשראי

החברות המנפיקות את כרטיסי החיוב השונים חתומות על 'היתרי עסקא'. יש לדון האם 'היתר העסקא' יועיל למנוע איסור ריבית, גם כאשר בעל העסק נותן הנחת מזומן. לשם בירור עניין זה, יש לדון תחילה במעמדו של מנפיק כרטיס החיוב מול הקונה והספק. בין

7. בבא מציעא סה ע"א; שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו.

8. כן הובא בהגהה בשו"ת אמרי יושר, ח"א סי' קנ, הגהה מהרב שמואל זנוויל הכהן שהודפסה שם ברשותו של בעל האמרי יושר; וכן הוא בשו"ת ויאמר יצחק, סי' נו; ובשו"ת בית אבי, יו"ד סי' קלא. וכן נכתב בספר תורת ריבית, פרק שמיני סעי' טו; ובספר ברית יהודה, פרק כב סעי' ח.

9. על פי דברי הבית אפרים, יו"ד סי' מא. לפירוט והרחבה ראו ספר כתר, שם.

המשפטנים מצאנו אפשרויות מספר להגדרת מעמד המשפטי של המנפיק ושל הלקוח מול הסוחר, ונציין כמה מהן:¹⁰

1. מדובר בסוג מיוחד של ריבוי חייבים. המנפיק והלקוח חבים גם יחד כלפי הספק, כשההסכמה היא כי הפנייה ללקוח תיעשה רק אם המנפיק לא ישלם. אל הלקוח ניתן לפנות רק לאחר סירוב של המנפיק, בדומה לפנייה אל ערב. אך הלקוח, מבחינה מהותית, איננו ערב, אלא נהפוך הוא: הוא בעל האינטרס בעסקה, וביחסים הפנימיים בינו למנפיק, הוא נושא בכל החבות כולה.¹¹

2. ההתחייבות כלפי הספק היא של הבנק ולא של הלקוח. הבנק מתחייב כלפי הסוחר לשלם את תמורת העסקאות שבוצעו באמצעות הכרטיס בניכוי עמלה בשיעור שנקבע מהמכירות. התחייבות זו של הבנק היא ללא זכות חזרה, למעט מקרים שבהם הסוחר אינו פועל על-פי הוראות שנכללו בהסכם. עם זאת, על פי הדעה המקובלת, הסוחר זכאי לחזור ולתבוע את הלקוח, אם הבנק מסרב לשלם את חובו לסוחר או פושט את הרגל.¹²

3. מנפיק הכרטיס הרי הוא כשליח - הן של הלקוח והן של הסוחר: מנקודת מבטו של הלקוח, המנפיק פועל בשמו (של הלקוח), ומטרת שליחותו היא להביא לפירעון הסופי של חבותו כלפי הספק. מנקודת מבטו של הספק, המנפיק פועל בשמו (של הספק), ומטרת שליחותו היא להביא לגביית חוב של הספק מן הלקוח.¹³

הדעה הרווחת היא להגדיר את מעמדו של המנפיק בהתאם לאחת משתי הגישות הראשונות - כלומר מדובר בהתחייבות של המנפיק (לבד או בשיתוף הלקוח) כלפי הספק, שבתמורה אליה מוכר הספק את הסחורה ללקוח.

לאור זאת יש לומר כי מבחינה הלכתית יש להגדיר את המנפיק או כחייב בלעדי (לפי גישה ב) או כ'ערב שלוף דוץ'¹⁴ לחיובו של הלקוח (לפי גישה א). אם נגדיר את המנפיק כחייב בלעדי - ברור ש'היתר העסקא' שהוא חתום עליו יועיל למנוע איסור ריבית, שהרי בהתאם לשטר 'היתר העסקא', חיובו כלפי הספק הוא על פי 'היתר עסקא'. אך נראה

10. לסקירת הדעות השונות בארץ ובעולם בהגדרת מהות הקשר שבין המנפיק לבין הספק, ראה לירן חיים, אחריות בנקאית במערכת היחסים בכרטיס חיוב בכלל ובעת ביטול הוראת פירעון בפרט, משפטים מב (תשע"ב) 905. בהערות שוליים 16, 18, 19.

11. עו"ד אורנה דויטש, 'חלוקת הסיכונים בתשלום באמצעות כרטיסי אשראי - על הצורך בשינוי גישה', המשפט ג (תשנ"ו) עמ' 149. היא מוסיפה כי מבחינה משפטית קשה לומר על המנפיק כי מעמדו הוא כשל ערב, שכן אחריותו היא אחריות ראשית ואינה משנית, זאת בניגוד לחבותו של ערב בדרך כלל, כפי שבאה לידי ביטוי בהוראות שונות בחוק הערבות, תשכ"ז 1967, ס"ח 46. ראה, בעיקר, סעיפים 2, 4, 5, ו-7 לחוק.

12. י. הורביץ, 'כרטיסי אשראי: אחריות מנפיק כרטיס, האשראי כלפי לקוחו בגין פגם בסחורה או בשירות', משפטים יא (תשמ"א) עמ' 237.

13. לירן חיים, שם בעמ' 918.

14. 'ערב שלוף דוץ' הוא ערב שהמלווה רשאי לגבות רק ממנו ולא מן החייב. ראו שו"ע, יו"ד סי' קע סעי' א, וברמ"א, שם שכתב בביאור המושג: 'פירוש ערב שמנקה את הלווה מדין המלווה, כשלוף דוץ שהוא מין עשב שמיבשין אותו ורוחצין בו את הידים להעביר הזוהמא'.



שגם אם נגדיר את המנפיק כ'ערב שלוף דוץ', גם אז יועיל 'היתר העסקא' למנוע איסור ריבית, הן כאשר המנפיק ישלם לספק והן כאשר המנפיק יגבה את הכסף מן הלקוח. מקור לכך נמצא בדברי ה'אמרי יושר' (ח"א סי' קפט) אשר דן בשאלה האם מותר להיות ערב קבלן¹⁵ בעד הלוואה שנתן בנק שיש לו 'היתר עסקא'. ה'אמרי יושר' מתיר זאת, וכותב:

הכא שמתחילת הערבות נכנס להכי שהמעות שמלוה לפלוני שהוא נעשה ערב קבלן יעסוק בו לטובת המלוה למחצית שכו, שפיר מהני, ואם יבא לגבות מהערב הכל קרן וריוח יהיה הוא הלווה ועסק למחצית שכו. וגם הערב יוכל לגבות אח"כ מן הלוה אף דלא עשה עמו היתר עסקא, כיון דהבנק עשה עמו היתר עסקא וגם הערב נתחייב בהיתר עסקא.

ואמנם, בשונה מהנידון בדברי ה'אמרי יושר', אצלנו אין לספק - שהוא המלווה - 'היתר עסקא', אך נראה שאין בכך כדי לגרוע, שהרי ההסכם שבין הספק לבין המנפיק כפוף ל'היתר העסקא' שחתום עליו המנפיק, וממילא יש לראות בערבות של המנפיק - ערבות על פי 'היתר עסקא'. גם בנוגע לגביית התשלום מן הלקוח על ידי המנפיק לא תהיה בעיית ריבית, משום שגם ההסכם שבין הלקוח לבין המנפיק כפוף ל'היתר העסקא'. ומבחינה זאת נידון דידן עדיף מהנידון ב'אמרי יושר', ששם לא עשה הערב 'היתר עסקא' עם החייב.

כאמור, דברי ה'אמרי יושר' נאמרו בנוגע ל'ערב קבלן', ואם כן, כל שכן שיש ליישם גם ב'ערב שלוף דוץ', הנחשב על פי ההלכה כלווה ממש.¹⁶ כל זה אם נראה במנפיק הכרטיס חייב, אך לפי הגישות האחרות בנוגע למעמדו המשפטי של המנפיק - לא יהיה בנדון דידן איסור ריבית. דהנה בנוסח 'היתר העסקא' של חברת האשראי¹⁷ נאמר כך:

על פי החלטת הנהלת ישראל כרטיס בע"מ, יורופי (יורוקרד) ישראל בע"מ, אמונית בע"מ, פועלים אקספרס בע"מ, ישראל כרטיס (נכסים) 1994 בע"מ וישראל כרטיס מימון בע"מ הרינו החתומים מטה מתחייבים בזה בשם כל אחת מהחברות הנ"ל על כל סניפיהן עבור כל אחת מהן ועבור חברות הבנות שלהן והמסוננות אליהן (להלן - כולן ביחד וכל אחת מהן לחוד - "ישראל כרטיס") כי כל ענייני הכספים שתעסוק בהם ישראל כרטיס בין עם אנשים וחברות המלווים כספים לישראל כרטיס ואו באי כוחם ובין עם האנשים וחברות הלווים כספים מישראל כרטיס ואו באי כוחם בכל סוגי אשראי ופיקדונות כולל התחייבויות, ערבויות ומשכנתאות, חסכוניות הנפקת מניות וסחר בהם, כולל פעולות ועסקי תיווך, נאמנות ושליחות המבוצעות ע"י ישראל כרטיס שיש בהם חשש ריבית דאורייתא או מדרבנן או אבק ריבית ואפילו מוזכר בכל אלו לשון הלוואה או ריבית או ריבית דריבית כל אלו בידי המקבל או החייב (להלן: "המקבל") בתורת עיסקא כתיקון חז"ל ויהי חלקו של המקבל מחצית

15. 'ערב קבלן' הוא ערב שהמלווה רשאי לגבות ממנו גם לפני שניסה לגבות מן הלווה.
16. ואמנם בחידושי ר' מאיר שמחה מסכת בבא מציעא עה ע"ב (על שו"ע, יו"ד סי' קע סעי' א) נכתב: 'בישראל שלוה מחבירו ישראל ועו"ג ערב שלוף דוץ אסור ברבית, דכיון דהישראל בעצמו לווה ואם יפרע בעצמו אמרת דבשביל עצמו פורע א"כ הוי ליה ברבית ואסור גמור הוא', הרי שאף שה'ערב שלוף דוץ' מותר בריבית, בכל זאת היות שהמלווה והלווה אסורים - ההלוואה אסורה. אך נראה שבנידון דידן יש להתיר, משום שאין זה מצוי כלל שהלקוח יפרע בעצמו לאחר שהעסקה חויבה באמצעות כרטיס האשראי. זאת ועוד, בברית יהודה, פרק לח הערה יד, נכתב בכיאר דברי האמרי יושר, שמכיון שהלווה התחייב כלפי המלווה להתעסק במעות בדרך עסקא, אם כן גם הערב לא נתכוון אלא על דרך עסקא. ועל פי זה יש לומר בנידון דידן לאידך גיסא: שהיות שהמנפיק לא התחייב אלא על דרך עסקא, ודאי שהלקוח עצמו לא התחייב יותר מכך, וגם חיובו הוא על דרך עסקא.
17. הצילום הוא מנוסח 'היתר העסקא' של חברת ישראל כרטיס. נוסחים דומים מצויים גם בחברות האשראי האחרות.

מפורש אפוא בנוסח, שכל סוגי הפעולות, כולל שליחויות שיעשו על ידי חברת האשראי ואשר יש בהם חשש ריבית - יהיו על פי 'היתר עסקא'. והנה, אם נאמר שיש איסור ריבית ברכישה באשראי כאשר ניתנת הנחת מזומן, הרי שכאשר מתבצע התשלום באמצעות כרטיס האשראי, תעבור גם החברה המנפיקה על האיסור;¹⁸ וממילא יש לומר שעל פי תנאי 'היתר העסקא' תהפוך נתינת האשראי ל'עסקא' שאין בה חשש ריבית. הן הספק והן הלקוח הקשורים בהסכם עם המנפיק, כפופים לתנאי 'היתר העסקא', ואם כן יש הסכמה מכללא של שניהם, שנתנית האשראי תעשה בדרך של 'עסקא' שאין בה חשש ריבית.

סיכום

- א. נחלקים הפוסקים בשאלה האם מותר לקנות באשראי כאשר המוכר נותן הנחה על מחיר מזומן.
- ב. גם לשיטות האוסרים קנייה באשראי כאשר ניתנת הנחת מזומן, תהיה הרכישה באשראי מותרת אם התשלום מתבצע באמצעות כרטיס אשראי אשר מנפיקו חתום על שטר 'היתר עסקא'.¹⁹
- ג. מותר לבחור בתשלום 'קרדיט' בכרטיס חיוב, גם כאשר התשלום ב'דביט' הוא זול יותר, ובלבד שהחברה המנפיקה את כרטיס החיוב חתומה על 'היתר עסקא'.²⁰



18. שהיות שהמנפיק אחראי כלפי הספק, הרי אף אם נראה בו שליח, הרי הוא שליח שאחראי כפי המלווה שדינו כלוה - ראו שו"ע, יו"ד סי' קסח סעי' יג; ובש"ך, שם ס"ק לד; ובפסקי דין ירושלים, דיני ממונות ובירורי יחסין, י עמ' מח, בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל.
19. ובמיוחד שמדובר בריבית בדרך מקח וממכר, שאינה אסורה מהתורה, ובהנחת מזומן, שיש המתירים אף בלא 'היתר עסקא'. וזה שלא כמו שכתב בספר תורת ריבית, פרק יז הערה מה, שלעניין זה אין מועיל 'היתר העסקא' של חברות האשראי. ועי"ש בסעיף ל, שהתיר רק כאשר מדובר בעסקת 'קרדיט', שבה הלקוח משלם את הריבית לחברת האשראי ולא לספק (כגון ויזה עדיף).
20. ויש לעיין במקרה שבו החיוב הינו ב'דביט' במחיר מופחת, ואספקת המוצר נעשית לאחר זמן. במקרה זה לכאורה מדובר בריבית הפוכה (הקונה מקבל מחיר נמוך יותר תמורת הסכמתו לתת אשראי למוכר שיספק את הסחורה בעוד חודש). וא"כ יש לאסור לשלם ב'דביט' אם אין למוכר מאותו מוצר (שו"ע, יו"ד סי' קעג סעי' ז). ושמה היה מקום לסמוך על 'היתר העסקא' של המנפיק, משום שהרי זה כאומר 'תן את הריבית לפלוני', שאסור, כמבואר בשו"ע, יו"ד סי' קס סעי' יד, וממילא יחול על כך 'היתר העסקא'. אך זה תלוי בשאלה מה בדיוק מערכת היחסים בין המנפיק בכרטיס 'דביט' לבין הסוחר: האם המנפיק נחשב מלווה, או שהיות שמדובר בחיוב מידי של הלקוח, הרי הקונה הוא נחשב המלווה והמנפיק רק מסייע באמצעות הכרטיס לבצע את ההלוואה. ונראה יותר שנחשב כמסייע, וממילא 'היתר העסקא' שהוא חתום עליו לא יועיל להלוואה שבין הקונה לבין הספק.



הרב יעקב הילדסהיים

קניין באמצעות אנשי ההובלה

שאלה

קונה הזמין מוצר לקנייה, וביקש מהמוכר לשלוח לו את המוצר על ידי חברת הובלה או על ידי הדואר. בעת המשלוח אירע למוצר נזק באונס. האם ההפסד מוטל על הקונה (אלא שיש לו דין ודברים עם אנשי ההובלה או עם המוכר, ואכמ"ל)?

הקדמה

לפי מנהג המדינה (וחוק המדינה)¹, אין הממכר עובר בעלות לפני שמגיע לרשותו של הקונה. דבר זה מובן וברור במקרה שבו המוצר מובא לרשות הקונה מטעם המפעל או החנות, ולכן בזמן ההובלה עדיין נחשב המוצר ברשותם. ומנגד, ברור שאם הקונה רוצה לחסוך בעלויות ובא בעצמו לקחת את המוצר מהמפעל, או אם שלח שליח מטעמו לצורך כך, הרי שכאשר המוצר הגיע לידי או לידי שליחו לצורך לקיחתו, סרה בעלות המוכרים על המוצר ואינם אחראים לו. השאלה שלעיל נשאלת בנוגע ל"שטח האפור", כלומר בנוגע למקרה שבו הקונה ביקש מהמפעל שישלחו את המוצר על ידי חברת הובלה או בדואר, ולא סוכמו בין הצדדים דברים ברורים בנוגע לגדרי האחריות והבעלות על המוצר בזמן ההובלה. במקרה זה יש לברר עד מתי יש למפעל אחריות על המוצר, ומתי הוא עובר לבעלותו של הקונה.

א. האם אנשי ההובלה הם שלוחיו או פועליו של הקונה

יש לדון האם אנשי ההובלה נחשבים שלוחיו או פועליו של הקונה, ועל כן מזכים לו את המוצר. עיקר השאלה היא האם בפעולת ההובלה יש כוונת קניין עבור הקונה, או שמא יש כאן פעולת הובלה גרידא, ולכן הקונה לא זכה במוצר עד שהגיע לרשותו. נידון זה נתון במחלוקת הפוסקים על פי כמה סוגיות, ועוד יש בזה שיטות קדמונים, כפי שיבואר. נקדים בהבאת הסוגיות ושיטות הפוסקים.

1. חוק המכר תשכ"ח - 68, סעיף 33. הבעלות בממכר עוברת לקונה במסירתו, אם לא הסכימו הצדדים על מועד אחר או על דרך אחרת להעברת הבעלות.

1. האם במכר אומרים 'הולך כזכי'

לפני שדנים על כוונת אנשי ההובלה שלוקחים את המוצר, יש לדון בכוונת המוכר שמסר את המוצר למוביל. האם בהוראת המוכר שאמר להוליך, מונחת גם כוונה שהמוביל יזכה בו עבור הקונה? בנידון 'הולך כזכי', מובא במסכת גיטין (יד ע"א) שבין לרב ובין לשמואל, אומרים 'הולך כזכי'. כלומר שאם הלווה אמר לשליח 'הולך מנה לפלוני', משמעות המילה 'הולך' היא שנוסף על העברת הכסף למלווה על ידי השליח, הרי הלווה ביקש מהשליח שגם יזכה עבור המלווה. ומבואר בראשונים² שיש להבחין בין חוב לבין מתנה, שאמנם בחוב אומרים 'הולך כזכי' אבל במתנה אין אומרים 'הולך כזכי'. הסמ"ע³ מסביר את ההבחנה בין הלוואה ופיקדון לבין מתנה:

הטעם, דבפקדון ובחוב, דהממון הוא כבר של זה ששלחו לידו, משום הכי בקל יכול לזכות זה בשבילו, משא"כ במתנה שבא עכשיו לזכות בממון שלא היה שלו מעולם, משום הכי בעינין לשון מעולה דמבורר טפי.

למדנו מדבריו שכאשר אדם שולח פיקדון או מחזיר הלוואה על ידי אחר, באמירתו שיוליך, מונחת גם כוונה שיזכה עבור השני.

אם כן יש לבחון מה הדין במקח: האם הוא דומה לחוב, ולכן אומרים בו 'הולך כזכי', או שדינו כמתנה, שאין אומרים בה כן. בנידון זה מצאנו מחלוקת בין הפוסקים: דעת 'נתיבות המשפט'⁴ היא שאם לאחר שהמוכר קיבל מעות מהקונה, הוא מסר את המקח לשליח ואמר לו להוליכו לקונה, והשליח אכן עומד למסור את המקח לקונה בתכיפות, לכולי עלמא אומרים 'הולך כזכי'. ואילו שו"ת מהרש"ג,⁵ בפסקו שאין להחשיב את העובדים ברכבת כשלוחים של הקונה, ביאר שאם אנשי המשלוח הם יהודים, לא זכו בשביל הקונה כל עוד לא אמר להם זאת במפורש. זאת כיוון שנוקטים להלכה⁶ שדווקא בפיקדון או בהלוואה אומרים 'הולך כזכי', אבל במתנה או במכר אין אומרים כן. לכן כשהמוכר אמר להם להוליך, אין הם נחשבים שלוחי הקונה אלא שלוחי המוכר.

ב. מקח שנשלח על ידי שליחי הקונה שהתמנו על ידי המוכר

התבאר לעיל שיש מחלוקת אם במכר יש דין 'הולך כזכי'. אם אכן דין זה חל בנדון דידן, הרי האנשים שהמוכר הורה להם להביא את הסחורה לקונה על פי בקשתו, הם גם זוכים עבורו כשלוקחים את הסחורה. יש לדון לפי הדעה השנייה, שבמכר 'הולך אינו כזכי', האם במקרה כזה שהקונה ביקש מהמוכר שישלח את הסחורה, אנשי ההובלה זוכים עבורו.

2. חידושי הרשב"א והריטב"א, גיטין יד ע"א.

3. סמ"ע, חו"מ סי' קכה ס"ק כב, וכיו"ב בש"ך, לשו"ע שם ס"ק כה.

4. נתי"מ, סי' ר ביאורים ס"ק ה.

5. שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' כב.

6. שו"ע, חו"מ סי' קכה סעי' ה-ו.



נידון כעין זה נמצא במסכת בבא מציעא (צח ע"ב). נאמר במשנה:
השואל את הפרה... אמר לו השואל שלחה לי ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי, או ביד
בןך ביד עבדך... ושלחה ומתה - חייב...

מבואר בזה שאף על פי שהפרה טרם הגיעה לרשות השואל אלא מתה בדרך, בעודה
בידי השליח ששלח המשאל על פי בקשת השואל להביאה אליו, בכל זאת חייב השואל
באונסין. 'נימוקי יוסף' ביאר את סיבת חיובו של השואל. לדעתו, בדברי השואל, שהורה
למשאל לשלוח את הפרה בידי אנשים מסוימים, יש גם משמעות שאותם אנשים יזכו
ויקנו את הפרה לשואל כשיגיע לידם, ויעשו בה משיכה וכדומה.⁸

1. הקונה זוכה אם השליח נשלח מטעמו

בספר 'שער משפט'⁹ השווה דין הקונה לדין השואל, ונלמד מדין שואל לדין קונה, וזו
לשונו:

...אך מ"מ היכא שקנה חפץ מחבירו ולא משך, ואמר לו שלח לי ביד בןך או ביד
עבדך או ביד שלוחך, מיד ששלח בידם ומשכו או שהגביהו - קנה הלוקח, דנעשו
שלוחו של הלוקח אף שלא אמר להם בעצמם רק אמר לו להמוכר לומר להם
לשלוחו לו... מ"מ כיון שאמר להם המשאל פלוני אמר לי להשאל לי לו פרתי
לשלוחו לו על ידכם והוא קבל אותה למסרה לידו, זכה לו ונעשה שלוחו של שואל
ע"י בעל הפרה, כמ"ש הנ"י שם והראב"ד... וה"ה לענין קניה נמי דינא הכי.

התחדש בדבריו שהמוכר יכול למנות אדם להיות שליח הקונה על פי ציווי הקונה, אף על
פי שהקונה לא דיבר עם השליח ישירות. ואם כן, כשהשליח מגביה את החפץ כדי
למוסרו לקונה, הוא גם מתכוון לזכות עבורו, ומחמת הגבהת השליח - זכה הקונה בחפץ.
וכן מבואר בשו"ת 'עבודת הגרשוני',¹⁰ שאם הקונה אמר למוכר להעביר את הסחורה ביד
מי שהמוכר ירצה, וכך נעשה, הרי מהרגע שנלקחה הסחורה על יד האדם שהמוכר הטיל
עליו תפקיד זה, עברה הסחורה לבעלותו של הקונה. זאת כיוון שנחשב אותו אדם
לשלוחו של הקונה. וכן נפסק בספר 'ערך ש"י'¹¹ כשיטת 'שער משפט', וכן כשיטת
'נתיבות המשפט' (דלעיל), שהקונה זכה במקח על ידי הגבהת השליח ומשיכתו.

2. אנשי ההובלה אינם זוכים עבור הקונה

בשו"ת מהרש"ם¹² נכתב שאם המוכר שלח עבור הקונה את הי"ש עוד לפני שקיבל
מהקונה את הכסף, לא זכה בו הקונה, משלוש סיבות: (א) טרם שילם עבור הי"ש, ולכן
לא זכה בגוף הי"ש. (ב) אם המוכר שלח את המוצר ברכבת, כיוון שעובדי הרכבת הם
גויים, הם אינם נעשים שליחים. (ג) עובדי הרכבת לא התכוונו לזכות עבורו. וכך נפסק גם

7. נמוק"י, ב"מ דף נו ע"ב-נז, ע"א בדפי הרי"ף.

8. בהמשך מובא הסבר נוסף.

9. שער המשפט, סי' ר ס"ק ד.

10. שו"ת עבודת הגרשוני, סי' פז, מובא בפ"ת, חו"מ סי' רכד ס"ק א.

11. ערך ש"י, חו"מ סי' קכה ס"ק א.

12. שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' קד.

בשו"ת מהרש"ג,¹³ שאין להחשיב את העובדים ברכבת לשלוחים של הקונה לזכות עבורו, כיוון שאם אנשי ההובלה הם גויים, אין שליחות לעכו"ם אף אם הוא בשכר; וזאת דלא כ'מחנה אפרים'¹⁴ ו'נתיבות המשפט'.¹⁵ וכן אין כוונת הפועלים לזכות, אלא עושים 'מעשה קוף בעלמא', כלומר מתכוונים רק לבצע את המוטל עליהם, כדי שיקבלו את שכרם. ועל פי רוב אינם יודעים מי המשלח ומי המקבל כדי שיזכו עבורו. לכן לא שייך בזה שליחות וזכייה.

3. הבחנה בין משלוח כללי למשלוח פרטי

יש לעיין האומנם ישנה מחלוקת בין המהרש"ם והמהרש"ג לבין 'נתיבות המשפט', 'שער משפט' ו'ערך ש"י' דלעיל, שפסקו שהקונה זכה במקח על ידי הגבהת השליח שהתמנה על ידי המוכר ומשיכתו. ונראה לומר שאין ביניהם מחלוקת בזה, אלא יש להבחין בין משלוח פרטי לבין משלוח כללי. המהרש"ם והמהרש"ג דנו במשלוח ברכבת, ופסקו שאנשי ההובלה לא זכו עבור הקונה. זאת כיוון שאנשי הרכבת, תפקידם להעביר את הסחורה, הכוללת מוצרים שונים לאנשים שונים, ליעד המבוקש, והם עושים זאת ללא כל כוונה מיוחדת לזכות עבור הנמענים. לעומת זאת 'נתיבות המשפט' ו'שער משפט' דנו במשלוח פרטי. כשחברת הובלה מקבלת הזמנה פרטית להעביר סחורה עבור קונה מסוים, מסתבר יותר לומר שכיוון שהם יודעים עבור מי הם מובילים את הסחורה, לכן גם יזכו עבורו.

4. האם הלוקח דבר להעבירו לאחר זוכה עבורו

נוסף על האמור, נראה שניתן לתלות גידון זה במחלוקת 'קצות החושן' ו'נתיבות המשפט', דלקמן. 'קצות החושן'¹⁶ דן במקרה שאדם מצא אבדה לאחר ייאוש, וכותב שאף שהגביה כדי להחזירה לבעלים, מכל מקום יכול אחר כך לזכותה לעצמו. וזו לשונו: ...ומשום מגביה מציאה לחבירו נמי לא הוי, דלא מיירי שנתכוין להגביה לזכות לבעלים, אלא שנטלה שלא יזכה הוא בה אלא להשיבה ליד הבעלים, אבל לא בתורת זכיה לבעלים...

מבואר שכיוון שהמוצא לא התכוון להגביה כדי לזכות לבעלים, לכן הם לא זכו באבדה, ולכן אם ירצה יוכל לזכות לעצמו (כיוון שמדובר באבדה שמצא לאחר שכבר התייאשו הבעלים). לעומת זאת 'נתיבות המשפט'¹⁷ סובר שגם במקרה זה זכו הבעלים: ...ומה שתירץ הוא דלא הוי כמגביה מציאה כיון שלא נתכוין רק להחזירה לבעלים בתורת החזרה ולא בתורת זכייה, ע"ש, אין בו שום סברא, דסוף סוף הגביה בשביל הבעלים, ומיד קנאו הבעלים בהגבהה שלו.

13. שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' כב, בהמשך התשובה דלעיל.

14. מחנ"א, הל' שלוחין סי' יא.

15. נתיבות המשפט, סי' קפח ביאורים ס"ק א.

16. קצות"ח, סי' רנט ס"ק א.

17. נתיבות המשפט, סי' רנט, ביאורים ס"ק א.



הרי שעצם ההגבהה כדי להביא אל הבעלים מזכה לבעלים, אף על פי שלא התכוון לעשות מעשה קניין. נמצאנו למדים ש'קצות החושן' ו'נתיבות המשפט' נחלקו אם המוצא אבדה ומגביהה כדי להשיבה לבעלים נחשב שעשה מעשה קניין עבור הבעלים, או שמא כיוון שלא התכוון לכך - לא חל קניין. ובנידון דידן, היה מקום ללמוד לפי שיטת 'נתיבות המשפט', שהוא הדין לגבי אנשי ההובלה שצריכים להביא את המוצר לרשות הקונה, שהגבהתם לצורך הבאת המוצר נחשבת מעשה קניין עבור הקונה. ואילו לפי שיטת 'קצות החושן' לא חל קניין בנידון דידן. אבל בספר 'ערך ש"י'¹⁸ הוקשה על 'נתיבות המשפט', שדבריו סותרים את מה שכתב הוא עצמו,¹⁹ שרק בקניין חצר זוכה אפילו בלא כוונה לקנות, אבל לא בקניין חזקה. משמע שלמד שקניין הגבהה הוא כקניין חזקה, וכך משמע במקום נוסף ב'נתיבות המשפט',²⁰ שבהגבהה יש צורך בכוונה למעשה הקניין, ולפי זה בנידון דידן אין הגבהת הפועלים מועילה.

ג. האם מתחייב הקונה מדין 'עשה על פיו'

רב האי גאון (שערי צדק, ח"ד ש"ב סי' כד),²¹ נשאל על מקרה שבו לראובן יש שותף מסחרי במדינת הים, ושמעון אמר לראובן שיכתוב לשותפו שיקנה עבורו דבר מסוים, וישלח אותו יחד עם המשלוחים שעושה בעסקו. ראובן כתב לשותפו, והלה קנה עבור שמעון ושלח בספינה, והיא טבעה. כעת תובע ראובן את שמעון שישלם לו עבור הדבר שנקנה עבורו וטבע עם הספינה. וכתב רב האי גאון:

תשובה. דינא לפום תנאיהון (= הדין ע"פ התנאים שהתנו ביניהם), אי קביל עליה שמעון דמעידן דמשתדר ההוא מדעם דיליה הוא, וברשותיה קאי, ואי מיתניס מיניה כבר נתחייב, וכד משתבע שותפיה דראובן דשדריה כי היכי דכתב ליה וטבע בים, מיחייב בדמיו מאי דמשתבע שותפא דראובן. ואי לא קביל אחריותא אנפשיה, לא מיחייב, דאמרין מתבע הוא דתבע מן ראובן דלישדר ליה שותפא, דכד מטי זבין יתיה מיניה. ולא מפקינן בכי האי מימרא.²²
תשובה זו הובאה להלכה בש"ך (חו"מ סי' קעו ס"ק מג), וזו לשונו:
...דאחריות על ראובן באם שאמר ליה כן בפירוש שאחריות עלי, אבל אם לא הזכיר לו, אזי פטור מלשלם.²³

18. ערך ש"י, סי' רנט.

19. נתיב"מ, סי' קנו ס"ק ג.

20. נתיב"מ, סי' רסח ס"ק ג.

21. מובא בב"י חו"מ סי' קע"ו אות נ"ז.

22. יש מהאחרונים (כנסת הגדולה, הגהות ב"י חו"מ סי' קע"ו אות ר"מ. שו"ת דברי משה, חו"מ סי' פו. שו"ת חקקי לב, ח"ב סי' מב) שדנו אם שיטת ר' האי גאון תואמת את שיטת הרמ"ה המובאת בטור (חו"מ סי' קפ"ג, ד).

23. וציין למהרשד"ם, חו"מ סי' קו, שכך למד בביאור תשובת ר' האי גאון.

מבואר שכשנשלח החפץ על פי בקשת הקונה, וארע אונס לחפץ לפני שהגיע לרשות הקונה, הדבר תלוי בתנאי שביניהם. אם הקונה קיבל אחריות על החפץ משעה שנשלח אליו, ההפסד עליו, אבל אם לא קיבל אחריות, ההפסד על המוכר. זאת כיוון שמשמעות דברי הקונה למוכר היא שישלח אליו, ורק כשיגיע אליו אז יקנה אותו. ובשו"ת 'ורו משפטי' ליעקב²⁴ מוסבר שכל עוד לא נאמר בפירוש או באופן שהמשמעות ברורה שהקונה קיבל עליו אחריות מעת שנשלח אליו החפץ, לא חלה עליו אחריות, וממילא ההפסד על המוכר. אבל 'נתיבות המשפט' (סי' קעו ביאורים ס"ק מג) הזכיר את דברי רב האי גאון דלעיל, והקשה עליו:

...והוא תמוה, כיון שתיכף שקנה שמעון הסחורה קנאה ראובן מטעם שליחות (=

כשקנה השליח של ראובן עבור שמעון, זכה שמעון), וכיון שציוה לו לשלוח, הוי

כאומר שלח ע"י פלוני, דאחריות על המשלח...²⁵

לפי 'נתיבות המשפט', אם הקונה ציוה את המוכר לשלוח לו את המקח, האחריות היא על הקונה, כיוון שהמוכר פעל על פי הוראתו. ויש להוסיף בזה מה שנכתב בספר 'ערך ש"י'²⁶, אודות תשובת רב האי גאון (דלעיל), שהקונה מתחייב כשהמוכר עשה על פיו, מדין ערב או מדין שליחות. ואמנם נראה לענ"ד שיש לחלק, כיוון שהמקור שממנו למדו הראשונים מטעם 'עשה על פיו', הוא במשנה (ב"מ צח ע"ב):

השואל את הפרה... אמר לו השואל שלחה לי ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי, או ביד

בנך ביד עבדך... ושלחה ומתה - חייב...

ובנוגע לזה כתב ה'נימוקי יוסף' (שם):

א"נ לאו משום שליחות הוא דחייב, אלא מדין ערב, שכיון שאמר לו (השואל

למשאיל) להוציא פרתו מרשותו ולשלחה ביד עבדו, נתחייב מדין ערב, דכל

המוציא ממון מרשותו ע"פ חברו, נתחייב לו חברו כדין ערב, והכי מוכח פרק

קמא דקידושין (ז ע"א).²⁷

אם כן, נראה לומר שכל זה אמור במקרה שבו אדם פעל על פי הוראות השני ונגרם לו הפסד, כגון שם, שבדרך כלל השואל עצמו בא לקחת מהמשאיל; וכשהשואל ביקש לשלוח ביד בנו או עבדו, ביקש דבר חריג, ולכן חייב. מה שאין כן במשלוח, הרי המוכר עושה דבר שדרכו לעשות, והוא חלק מהשירות שנותן לקונה, שדואג להביא את המוצר לבית הקונה. לכן אין זה בכלל 'מוציא ממון מרשותו על פי חברו', ואינו נחשב 'עשה על פיו', כיוון שפועל לטובת עצמו, ואין לחייב את הקונה מטעם זה.

24. שו"ת ירו משפטי' ליעקב, סי' קמ.

25. בנתי"מ (שם) כתב בהמשך: 'וצריך לומר דמייירי שציוה לו שיקנה והוא יתן רווחים על הסחורה, דאז לא הוי כשליח, ומשו"ה פטור מאחריות, וכן הוא בב"י סוף סימן זה בשם רבינו האי בהדיא'. ובספר

ערך ש"י, חו"מ תחילת סי' קפב, טען על הנתיבות - 'ותמוה, דלייתא כלל שם שאמר שיתן לו ריוח...!'

26. ערך ש"י, חו"מ תחילת סי' רפב.

27. וכן נכתב בחידושי הר"ן (ב"מ שם).



סיכום

א. שיטת 'נתיבות המשפט' שגם במכר נאמר דין 'הולך כזכי'.
ב. שו"ת מהרש"ג חולק עליו, וסובר שדין 'הולך כזכי' נאמר רק בפקדון ובהלוואה, אבל לא במכר ובמתנה.
ג. בספר 'שער משפט' נלמד שהמוכר יכול למנות שליח עבור הקונה על פי בקשת הקונה, וכשהחפץ מגיע לשליח - זכה בו הקונה, אף על פי שהוא עצמו לא מינה את השליח. וכך נפסק בשו"ת 'עבודת הגרשוני' ובספר 'ערך ש"י'.
ד. בשו"ת מהרש"ם ובשו"ת מהרש"ג נפסק שאנשי ההובלה אינם זוכים עבור הקונה. טעמיהם: 1. אם הם גויים - אין שליחות לגוי. 2. אף אם הם יהודים, אין להם כוונה לזכות עבור הקונה, אלא לבצע את המוטל עליהם.
ה. הוסבר שנראה שאין מחלוקת בין הפוסקים בזה, אלא יש הבדל בין משלוח כללי, שבו אין השליחים זוכים עבור הקונה, לבין משלוח פרטי, שבו הם זוכים עבורו.
ו. נחלקו 'קצות החושן' ו'נתיבות המשפט' במגביה מציאה להחזירה למאבד - האם זוכה עבור המאבד.
ז. נראה שלהלכה נוקטים שאין הגבהה מזכה ללא כוונת זכייה.
ח. לפי 'נתיבות המשפט' יש צד לחייב כאן מדין 'עשה על פיו'. והתבאר שיש לחלק בין המקרים, ואין לחייב כאן מטעם זה.

מסקנות

א. קונה שהזמין סחורה ממפעל או חנות, ושילם עבור הסחורה וגם עבור ההובלה, וארע נזק באונס בעת ההובלה, ההפסד על החנות או המפעל.
ב. אם הקונה בא בעצמו או שלח שליח מטעמו לקחת את הסחורה, ההפסד על הקונה.
ג. אם הקונה ביקש מהמפעל לשלוח באמצעות חברת הובלה או באמצעות הדואר, והצדדים לא סיכמו ביניהם דברים ברורים באשר למועד העברת הבעלות על המוצר, אם ארע נזק, ההפסד על המוכר.





הכנת כד שמן טהור - הנהיות

מבוא

מכון המקדש עוסק בהכנת כד שמן טהור, לראשונה אחרי אלפיים שנה. אמנם ההלכה היא שהדלקת המנורה נעשית גם בטומאה בלית ברירה. אבל לאור ההלכה ש'טומאה דחוויה בציבור' ולא 'הותרה בציבור', לכתחילה יש לעשות מאמץ שההדלקה תהיה בטהרה במידת האפשר. התהליך אינו פשוט: הלכות הטומאה והטהרה מורכבות מאוד, גם מי שלמד אותן כהלכה עלול לטעות ביישומן מחוסר ניסיון, וכל טעות קלה עלולה לטמא את הכד או השמן. ככל ניסיון ראשון, ההכנה גם מציפה שאלות חדשות שטרם נדונו, או שאלות ששנויות במחלוקת שלא הוכרעה בהן הלכה למעשה (ובהן נשתדל לנקוט לחומרא במידת האפשר, על פי שיקול הדעת בכל סוגיה לגופה). מעבר לכך, גם המטרה אינה נהירה כל צורכה: אם נזכה, ואכן יהיה בידינו כד שמן טהור, ונזכה לראות את המקדש בעבודתו כאשר השמן יהיה איכותי וראוי לשימוש, האם גם הכוהן המדליק והמנורה יהיו טהורים? ואם לא, הרי המנורה תטמא את השמן עוד לפני הדלקת! אולם בגשתנו למלאכת הקודש, יש לזכור את הכלל: 'לא עליך המלאכה לגמור, ואין אתה בן חורין להיבטל ממנה'. אנחנו עושים לפי מיטב יכולתנו, וגם אם חלילה תארע תקלה שתטמא את הכד והשמן - עצם הניסוי הוא התקדמות עצומה. זוהי קריאת כיוון לבית ישראל, לחידוש חיי הטהרה כהלכתם, וקשה לשער כמה השפעה תהיה לדברים. יהי רצון שנזכה לברר את ההלכות לאמיתתן וליישם אותן כהלכה, והבא ליטהר - מסייעין לו'.

חלק מהפרטים שלהלן ראויים לדיון נרחב בפני עצמו וברשותי כמה מאמרים נלווים שטרם פורסמו ויימסרו למעוניין. בהערות ציינתי את הנושאים שראויים לדיון כנ"ל.

כללי ההלכה

- א. כלי חרס לפני שריפתו בתנור איננו מקבל טומאה כלל, והוא מוגדר 'כלי אדמה'. רק לאחר שריפתו בתנור הוא מוגדר 'כלי חרס', המקבל טומאה.¹
- ב. כלי חרס עלול להיטמא מאב הטומאה,² או ממשקה טמא.³
- ג. כלי חרס אינו נטמא ממגע חיצוני ('גבו') של אב הטומאה או המשקה,⁴ אלא מכניסת

1. רמב"ם הל' כלים פט"ו ה"א; שם הל' טומאת מת פ"א ה"ד.
2. רמב"ם, הל' טומאת מת פ"א ה"ה.
3. ומדרבנן. רמב"ם, הל' שאר אבות הטומאות פ"ז ה"ג.



הדבר המטמא לחלל הכלי, וזאת אפילו ללא נגיעה בדופנותיו.⁵ 'חללו' הוא כל גובהו, עד הקצה העליון של הפיה ועד בכלל.⁶

ד. כלי חרס נטמא גם מבחוץ על ידי 'היסט', דהיינו הזזה קלה, אם הוסט על ידי טמאים חמורים שטומאתם נובעת מגופם: זב, זבה, נידה ויולדת,⁷ ומדרבנן - גם גוי או גויה.⁸ מדובר אפילו על הזזה קלה, ואפילו באמצעות חפץ מפריד, גם אם חפץ זה אינו מקבל טומאה.⁹

ה. כלי חרס נטמא אם היה באוהל המת, אלא אם כן היה סגור במכסה אטום המודבק אליו היטב.¹⁰ דין זה נקרא 'צמיד פתיל'.¹¹ 'צמיד פתיל' מועיל למנוע טומאה גם משמן המיועד למנורת המקדש.¹²

ו. בימינו, כל אדם הוא בחזקת 'אב הטומאה', מאחר שנטמא למת בבתי חולים ובבתי קברות, ולכן אדם שמכניס את אצבעו לחלל כלי החרס - מטמא אותו. לעומת זאת, גבר

-
4. רמב"ם, הל' טומאת מת פ"א ה"ה. בעניין טומאת הכלי מחמת נגיעת משקה מאחוריו יש להעיר: גזרו חכמים שמשקה טמא שנגע בכלי מגבו, מטמא את גבו בלבד (כלים פכ"ה מ"ו ורמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"ז ה"ג), אבל כשמדובר על דבר הנעשה לצורך המקדש ('חולין על טהרת הקודש'), הכלי כולו נטמא (חגיגה כב ע"ב; רמב"ם, הל' שאר אבות הטומאות פי"ב ה"ב, הט"ז). לפי שיטת הרמב"ם, חומרה זו שהכלי נטמא מגבו, ובקודש אפילו כולו, נאמרה אפילו על כלי חרס (רמב"ם הל' שאר אבות הטומאות פ"ז ה"ג), והראב"ד (לרמב"ם שם) ורוב הראשונים חלוקים עליו. בעניין זה יש ראיות רבות לשיטת רוב הראשונים, ומאחר שגם לשיטת הרמב"ם מדובר על טומאה דרבנן מסתבר שאין לחוש לדעה זו (ברשותי מאמר בעניין זה).
 5. רמב"ם, הל' כלים פי"ט הי"ב.
 6. ראו למשל רמב"ם, הל' כלים פי"ט ה"י.
 7. רמב"ם, הל' מטמאי משכב ומושב פ"ח הל' ב-ג. אישה יהודיה שטהורה לבעלה איננה מטמאת כלי חרס בהיסט, גם אם איננה טהורה ברמה מספקת כדי לעלות להר הבית ('פולטת').
 8. רמב"ם, הל' מטמאי משכב ומושב פ"ב ה"י.
 9. רמב"ם, הל' מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ב.
 10. רמב"ם, הל' טומאת מת פכ"א ה"א.
 11. במדבר יט טו, וברש"י.
 12. דין זה אינו פשוט, שכן נאמר בחגיגה כה ע"א, שהקודש אינו ניצל בצמיד פתיל, ולדעת תוספות הרי"ד והטורי אבן, חגיגה שם, הדברים אמורים גם על חולין שמיועדים להתקדש בעתיד. אך שיטתם שנויה במחלוקת, ומאחר שמדובר בדין דרבנן, מסתבר להקל, בפרט בשעת הדחק ובמה שנוגע לדין 'חרב כחלל' ולא לטומאת מת גמורה (ברשותי מאמר בעניין זה).



יהודי אינו צריך לחשוש שמא הוא 'זב',¹³ אלא אם כן ידוע לו שבעבר חלה במחלת הזיבה.¹⁴

ז. יש להתייחס גם לכל כלי המקבל טומאה (פרט לכלי חרס) כאל אב הטומאה, מסיבות שונות: (1) אם הכלי עצמו שהה אי פעם בבית חולים/בית קברות, הוא נטמא מן המת. (2) אם הכלי משמש לישיבה או שכיבה או הישענות, כגון בגד, ואי פעם נשענה עליו אישה נידה (בימים שבהם היא אסורה לבעלה, עד טבילתה במקווה), הוא טמא 'טומאת מדרס', שהיא אב הטומאה.¹⁵ (3) גם כלי שאינו ראוי לישיבה ושכיבה ולא שהה בבית חולים, יש לראות בו לחומרא טמא מת, אם נגע בו אדם שנטמא ממת או כלי שנטמא ממת, או אפילו היה תחת קורת גג אחת עם כלי מתכת שנטמא ממת, כדלהלן. לפי זה, מספיק שאדם עם שעון מתכת היה בבית קברות וחזר הביתה, כדי שכל הכלים בבית ייטמאו וייעשו אב הטומאה.¹⁶

ח. חפץ מתכת שהיה אי פעם בבית חולים או בבית קברות, יש לראות בו לחומרא לא רק אב הטומאה (שיטמא את כלי החרס אם יוכנס אליו), אלא גם כמת המטמא באוהל (את כלי החרס שנמצא עמו תחת אותה קורת גג).¹⁷

13. אמנם חז"ל גזרו טומאה על 'עמי הארץ', ובכלל זה כל מי שאינו בקיא ורגיל ביישום דיני טומאה וטהרה, ולכאורה כולנו היום בגדר 'עמי הארץ'. אלא שעל היקף הגזרה חלוקות הדעות: השיטה המרכזית בראשונים היא שעמי הארץ אמנם נחשבים כזבים, אבל הקלו עליהם שאינם מטמאים בהיסט (ראו למשל בר"ש, טהרות פ"ז מ"ה). יש שיטות ראשונים קיצוניות לכאן ולכאן: שאינם כזב כלל, והחמירו רק להחשיבם כנושא מדרס (שיטת הר"י מפונטייזא); או שהם כזב לכל דבר, גם להיסט (שיטת הר"ד). לענ"ד נראה יותר כשיטה השנייה, המקלה מכולן (ברשותי מאמר בעניין זה), ועל כל פנים יש ראיות רבות שלא גזרו על היסטם. אין לנו כל אפשרות להחמיר כשיטה השלישית, וגם אין צורך בכך כשמדובר בשיטת יחיד בטומאה דרבנן. ייתכן גם לומר שמאחר שאנו עוסקים בשמן למקדש, לא חלה עלינו כלל הגזרה על עמי הארץ, ואכמ"ל.

14. כנראה מדובר במחלה הנקראת גם היום כך, והיא כוללת הפרשה מוגלתית ומכאיבה, ראו אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך זב.

15. רמב"ם, הל' מטמאי משכב ומושב פ"ו הל' א-ב.

16. דין זה נקרא 'חרב כחלל', ועל פיו, לפי הבנה רווחת בראשונים, חפצים שנטמאו מן המת נעשו כמת עצמו ומטמאים כמוהו, ומה שנטמא מהם נעשה אב הטומאה, וכמו כן חפצים שנגעו באדם טמא מת נעשו טמאי מת כמותו. בפרטי הדין הדעות חלוקות: יש אומרים שמדובר רק על חפץ מתכת, וחפץ כזה שנטמא מהמת, מטמא ממש כמת, אפילו באוהל (שיטת תוספות ורוב הראשונים). ויש אומרים שמדובר גם על כלי עץ וכדומה (כל 'כלי שטף' שניתן לטהרו בטבילה, למעט כלי חרס), ולעומת זאת דעה זו מקילה שהחפץ שנטמא אינו מטמא באוהל אלא רק במגע (שיטת הרמב"ם). לפיכך, החומרא בכל כלי שנגע בו אדם או כלי שנטמא ממת היא על פי שיטת הרמב"ם, שכל כלי שטף נטמא מטמא מת ונעשה כמוהו. החומרא בכלי שהיה תחת קורת גג אחת עם כלי מתכת שנטמא ממת היא על פי שיטת תוספות, שכלי מתכת שנטמא ישירות מהמת - מטמא גם באוהל. לענ"ד, כל דין זה אינו נכון, וכלי שנטמא מן המת אינו מטמא כמת כלל, פרט לאותה שעה שהוא מחובר אל המת ונטמא מחמתו (להרחבה ראו במאמרי ב'מעלין בקודש' טו-יז, ובקיצור בשערי היכל על מס' פסחים, מערכה ט). מכל מקום, מאחר שחידוש זה טרם נדון כדבעי על ידי פוסקים חשובים, ומאחר שאנחנו עוסקים בהלכה ציבורית של הכנת שמן טהור למקדש, במידת האפשר ראוי להתחשב בדין זה, על פי שתי השיטות בראשונים שנאמרו בו.

17. מחמת שיטת התוספות שהוזכרה בהערה הקודמת.



הנחיות מעשיות להכנת כד החרס הטהור¹⁸

1. לפני הפעלת התנור יש להוציא מהחדר כל חפץ מתכת שאולי היה אי פעם בבית קברות או בית חולים.¹⁹ דוגמאות: טבעת, שרשרת, סיכת ראש, חגורה עם אבזם נאה,²⁰ שעון עם חלקי מתכת, משקפיים,²¹ טלפון נייד, מצלמה.
2. מותר להיכנס עם סנדל שיש בו אבזם ממתכת.²²
3. מותר להשאיר בחדר כלי מתכת שבוודאי לא היה מעולם במחיצת מת או בבית קברות או בבית חולים, כגון התנור שבו מכינים את הכד.²³
4. לפני הפעלת התנור יש לנעול מבפנים את דלתות החדר ולסגור את החלונות.²⁴
5. לאחר הפעלת התנור, יש לפרוס מחיצת ניילון סגורה הרמטית בין התנור לבין הדלת שדרכה עומדים לצאת מן החדר ודרכה יכנסו לחדר למחרת. המחיצה צריכה להיות מודבקת היטב לתקרה, לרצפה ולשני הקירות.²⁵

18. הכנת כד החרס נעשתה בסטודיו של איילת יורב, בעפרה. הסטודיו צמוד לבית מגורים ויש לו שלוש דלתות, אחת אל הבית ושתיים אל החצר. גג רעפים בולט החוצה ומקיף את כל הבית והסטודיו. הדבר מחייב בידוד של הסטודיו מטומאה אפשרית מהבית, כדלהלן.
19. כדי שלא יטמא באוהל את כד החרס לאחר שריפתו ובטרם נאטם, ראו סעיף ח.
20. אם האבזם נועד רק להחזיק את הביגוד שלא ייפול - אינו מקבל טומאה (שבת ס ע"א ורש"י, שבת שם, ד"ה ותיהוי כבירית). אבל אבזם נאה המשמש גם כמעין תכשיט - מקבל טומאה; ראו תוס', בשבת סג ע"ב, ד"ה בירית, ופסקי הרי"ד, שם, שהבירית טהורה ואינה נחשבת כתכשיט רק משום שהיא מוסתרת.
21. דין זה של הסרת המשקפיים אינו פשוט, ואם הוא גורם הפרעה ממשית לעבודה, יש מקום לעיון נוסף. הזכוכית היא 'פשוטי כלי זכוכית' שטהורים (למרות שהעדשה קעורה במקצת, השימוש בה הוא באופן שאיננה ראויה לקבלה כלל), והשאלה היא מה הדין בכלי מורכב ממתכת וזכוכית, כיצד קובעים מה עיקר ומה טפל. בעניין זה יש שני כללים סותרים לכאורה, והשאלה היא האם הולכים אחרי מה שהוא עיקר השימוש או אחרי המעמיד ומייצב. בספר 'טהרת הכלים', ח"ב עמ' תסה, נכתב שמשקפיים מקבלות טומאה, על פי הכלל 'הכל הולך אחר המעמיד', ומסגרת המתכת היא 'מעמיד'. אך יש להעיר לאור דברי שו"ת צמח צדק, יו"ד סי' קסב: 'דזה שאמרו חכמים הכל הולך אחר המעמיד, זהו כשאין ברור שהאחד עיקר לגמרי והשני טפל', ובמשקפיים ברור שהזכוכית עיקר והמסגרת טפלה, וראו גם 'שערי דעת', עמ' קכג, ו'אמרות טהורות', פסחים עמ' רנא והלאה, הבחנות שונות במושג של 'מעמיד'. יש גם דיון לגבי מתכות מודרניות שלא הוזכרו בתורה, כגון אלומיניום או טיטניום, האם הן מקבלות טומאה, והדבר דורש בירור מפורט, מפני שחלק מהמסגרות הנפוצות כיום נעשות מחומר גלם שרובו נחושת או ברזל.
22. ראו הערה 20.
23. כלי זה אמנם נהיה אב הטומאה, אם נניח שהוא נטמא באוהל המת מחמת חפצי מתכת שבבית, וכן מחמת נגיעת אדם טמא מת. אך מאחר שהוא 'כלי שני', הוא אינו נעשה אב הטומאה כמות עצמו, ואינו מטמא באוהל (לעיל סעיפים ז, ח). לכן גם אם הוא נגע בכלי החרס מבחוץ, אינו מטמא אותו (סעיף ג).
24. לפני השריפה, הכד אינו נטמא בשום אופן (סעיף א). לאחר שהכד יישרף, הוא עלול להיטמא מחפצי מתכת שבבית, אם מישהו יפתח את הדלת בין הבית לסטודיו, מאחר שיש להם גגון משותף המעביר טומאה מהבית (סעיף ח). לכן יש לוודא לפני השריפה שהדלתות נעולות. מבחינת הלכות הטומאה אין הבדל בין דלת סגורה או נעולה, והנעילה (גם בסעיפים הבאים) נועדה רק ליתר ביטחון, שלא יפתחו את הדלת לפני הזמן.



6. לאחר יצירת המחיצה האטומה, ניתן לפתוח את הדלת הזו בלבד ולצאת.²⁶
7. **למחרת, לפני הכניסה יש לוודא שוב שמי שנכנס אינו נושא עליו חפץ מתכת כמפורט בסעיף 1.**
8. יש להיכנס רק דרך אותה דלת שנקבעה.²⁷
9. **לאחר הכניסה, יש לנעול את הדלת מבפנים.**²⁸
10. כאשר כל הדלתות נעולות והחלונות סגורים ניתן להסיר את מחיצת הניילון ולהוציא את הכד.
11. הוצאת הכד תהיה על ידי גבר יהודי או אישה יהודיה המותרת לבעלה.²⁹
12. אין להכניס שום דבר לחלל הכד, בכל גובהו עד הקצה העליון של הפיה ועד בכלל, לא חפץ ולא אצבע של אדם כלשהו. זאת גם אם החפץ או האצבע לא ייגעו בדפנות הכד אלא רק יהיו בחללו.³⁰
13. יש להניח עליו את המכסה ולאטום אותו היטב במסקינג-טייפ או סיליקון, כך שהמכסה יהיה מודבק לכד.
14. לאחר האיטום ניתן לפתוח את הדלתות והחלונות.³¹
15. **הובלת הכד** - גם לאחר האיטום אסור להזיז את הכד, אפילו הזזה קלה ואפילו בעזרת חפץ מרחוק, על ידי אישה שאיננה מותרת לבעלה או להבדיל, על ידי גוי.³² כמו כן, רצוי שמי שמרים את הכד לא יחזיק בידו באותה שעה בגד כלשהו או כיסא.³³
16. אם הכד יוסע ברכב משפחתי קטן, רצוי לקבוע שברכב ייסעו גברים בלבד.³⁴ באוטובוס אין מניעה לצרף נשים, וגם מי שאסור לו להזיז את הכד, יכול להיות נהג באוטובוס המוביל.³⁵

25. מחיצה הרמטית שאיננה מקבלת טומאה מונעת את מעבר הטומאה פנימה (רמב"ם, הל' טומאת מת פ"כ ה"א, ה"ו). לכן, גם כשהדלת תיפתח, הכד לא יטמא.
26. בדלתות האחרות אין מחיצה מפרידה בין הדלת לתנור, ולכן הטומאה שתיכנס תטמא את הכד.
27. כאמור, בפתיחת הדלתות האחרות, שאין מחיצה מבדילה בין לבין התנור, עלולה להיכנס טומאה מחפצי מתכת שבבית, דרך תקרת הבית והגגון המקיף אותו.
28. הסגירה מונעת כניסת טומאה כעת מהבית לסטודיו (למרות שלפני כן הטומאה חדרה פנימה עד מחיצת הניילון, כעת צומצם המרחב שבו היא מתפשטת). הנעילה - ליתר ביטחון, כאמור.
29. לעיל סעיפים ד, ו.
30. על פי סעיפים ג, ו, ז. חפץ שאינו מקבל טומאה מותר להכניסו לכד, ואם התעורר צורך להכניס משהו לכד, יש להתייעץ פרטנית איך לעשות זאת.
31. במצב זה, אפילו אם הכד יוכנס לאוהל המת ממש הוא לא יטמא, כפי שהוסבר בסעיף ה.
32. על פי סעיף ד.
33. על פי ההלכה מדרבנן שהנושא את המדרס לא יישא את הקודש, ואף לא את החולין המיועדים להיות קודש (חגיגה כא ע"ב; רמב"ם, הל' שאר אבות הטומאות פ"ב ה"ז). הגמרא, חגיגה כג ע"א, מתלבטת האם דין זה נאמר גם על חבית סתומה, ומסתבר להקל (מאירי שם), אך הרמב"ם (שם ה"ג, להבנת השיח יצחק, בחגיגה שם) החמיר בדבר. לכל הדעות, בדיעבד הקודש אינו נטמא. לפי הרבה ראשונים, הגזרה נאמרה על החזקת מדרס ביד ולא על לבישת הבגד טמא המדרס. (ברשותי מאמר בעניין זה).
34. מחשש להיסט מחמת תנודת המכונת, בעליית אישה שאיננה מותרת לבעלה. באגרות משה, יו"ד ח"א סי' צב, דן בשאלה זו לעניין הרחקות בניה, עי' רמ"א, יו"ד סי' קצה סע' ה, ודימה מכונת לספינה גדולה, ששיבת האישה איננה גורמת נדנד כלל. לעומתו בטהרת הבית, ח"ב עמ' קמה, הקל בעניין זה



17. **במכון המקדש** עצמו הכד יונח בארון נעול, ליתר ביטחון. יוסבר לעובדי המכון ולעובדותיו שאין להזיז את הכד או לפתוח אותו ללא אישור לגבי האדם שיעשה זאת והמקום שבו יוכל לעשות זאת.³⁶



מטעם אחר, שבנדנדוד זה אין חיבה. ייתכן להבדיל בעניין זה בין כד ריק, שהתנודה איננה מסיטה אותו ממקומו, לבין כד ובו שמן, שזז בתוך הכד, ואכמ"ל.
35. שו"ת מעשה חושב, ח"ד עמ' רעז-רפ.
36. מי - על פי סעיף ד. היכן - תחת כיפת השמיים, או בחדר פנימי וסגור, 'נקי' מכל חפץ מתכת שהיה בבית חולים או בית קברות.



הרב משה כץ

מהי שמיטה למהדרין?

בתורה נשאלת השאלה: 'וכי תאמרו: מה נאכל בשנה השביעית - הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו?' והתשובה היא: 'וציוותי את ברכתי לכם בשנה השישית, ועשת את התבואה לשלוש השנים' (ויקרא, כה, כ-כא). ראשית, חובה להדגיש שהשמיטה בזמן הזה היא מדרבנן. לכן לצערנו, איננו זוכים כיום לקבל במילואה את הברכה הכתובה בתורה - שהשנה השישית תניב יכול שיספיק לשלוש שנים. לכן אנו נדרשים למצוא פתרונות נוספים לשאלה שפתחנו בה - מה נאכל בשנת השמיטה.

יש שמונה אפשרויות למקור התוצרת בשנת השמיטה:

1. איסום שישיית - גידולים שגודלו לפני שנת השמיטה.
2. אוצר בית דין - גידולים שגדלו בקדושת שביעית בצורה מותרת, בשליחות בית הדין.
3. גידולי מצע מנותק - גידולים שאין בהם דין של שמיטה.
4. גידולי ערבה - גידולים מאזור שלא חלה בו קדושת שביעית.
5. גידולים מהנגב המערבי - אין בירקות שגדלים שם איסור ספיחין.
6. היתר מכירה - יכול שגודל בהיתר בשנת השמיטה, בקרקעות שנמכרו לנכרי.
7. יכול חו"ל - יבוא.
8. יבול נכרים - יכול שגודל בארץ בשנת השמיטה על ידי ערבים.

לכל מקור תוצרת יש יתרונות וחסרונות, נסקור אותם בקצרה:

1. איסום שישיית - פיתרון מצוין הקרוב לפיתרון שנתנה התורה. הבעיה היא שאין בכך כדי לספק את כל צורכי מדינת ישראל, ובפרט שאין פירות וירקות רבים שניתן לשומרם לזמן ממושך.

2. אוצר בית דין - לכאורה, דרך זו טובה וראויה (יש בה גם צמצום בעלותו של החקלאי על הקרקע, וגם רווח של אכילת פירות בקדושת שביעית). אך יש פוסקים הסוברים שחז"ל כלל לא התכוונו לסוג כזה של 'עסק' (שכולל קנייה ומכירה בדומה לשנה רגילה) אלא התירו רק חלוקה מסודרת של פירות ההפקר שנשארו בשדות, לאחר שמי שרצה כבר לקח מהם לעצמו. בעיה נוספת היא בירקות שביעית, מאחר ששיטת הרמב"ם היא שירקות שנקטפו בשביעית - אסורים באכילה מדין 'ספיחי שביעית'. ובאוצר בית דין, בעניין ירקות סומכים על דעת הר"ש, שאין ספיחין בירקות אלא אם כן התחילו לגדול בשביעית.

3. מצע מנותק - גידולים על מצע מנותק בחממה הם לכאורה פיתרון מצוין, אך יש פוסקים שסוברים שצריך להיות מנותק גם מהאדה וגם מהשמים כמו גידול בתוך בית, ולכן לא כל הפוסקים מסכימים שיש לחממה דין של בית. ומכיון שמגדלים אותם דווקא בתוך חממה, זה



מצמצם את סוגי הירקות שניתן לגדל בצורה שכזו צמצום משמעותי. זאת ועוד, גידול במצע מנותק אינו מתאים בכלל לגידולי השדה (תפו"א, גזר, בצל).

4. ערבה - לפי פוסקים רבים, אזור זה לא נכבש על ידי עולי מצרים, ולעניין שמיטה דינו כחוץ לארץ, ומותר לגדל שם ירקות ופירות, ולצרוך מהם כרגיל. אולם, הואיל ויש פוסקים ההסוברים שאיזור זה לא נחשב חו"ל, אין בכך פתרון הולם לכל השיטות, ולכן עדיף בצירוף היתר מכירה.

5. הנגב המערבי נכלל בגבולות עולי מצרים, ולכן אין שם איסור ספיחין, אך היתר המכירה בוודאי נצרך לצורך ביצוע המלאכות על ידי החקלאים.

6. היתר מכירה - כשמו כן הוא - 'היתר', ואינו מעיקר הדין. גם הפוסקים שחידשו את היתר המכירה, ראו בו היתר זמני שהתבסס על מצב המשק בשנים עברו, כשהיה בכך מצב של פיקוח נפש ממש כלפי אנשי היישוב החדש. אין ספק שכיום המצב שונה, ולו בשל העובדה שאחוז החקלאים בארץ קטן מאוד. ובכל זאת, גם בשנת השמיטה הזו פסקה הרבנות הראשית לישראל שאפשר להשתמש בהיתר המכירה. (מעבר לפגיעה בחקלאים, גם בימינו מדינת ישראל אינה יכולה להרשות לעצמה צריכה בלעדית מייבוא, וחקלאותה החיונית לה כל כך עשויה להיפגע בלא היתר המכירה).

7. יבול חו"ל - בדרך זו אין כלל בעיות של שנת שמיטה, אך החיסרון הגדול שבה הוא הפגיעה בחקלאות הארצישראלית, שכאמור לעיל, טרם זוכה לשפע הברכה שהבטיחה התורה, ואינה יכולה להיות חלופה מלאה לייבוא מחו"ל.

8. יבול נכרים - סחורה של ערבים הגרים בארץ ישראל. על פניו זה נראה פתרון מצוין, מאחר שעליהם אין חלים איסורי שביעית, ומותר להם לגדל תוצרת חקלאית, ומותר להם למכור לנו אותה. ובכל זאת, יש כאן פגיעה קשה בחקלאים היהודים שזקוקים עדיין לשימוש בהיתר המכירה בשביל פרנסתם, וכן יש לכך תוצאות קשות נוספות של חיזוק אחיזת הערבים בארצנו הקדושה, בין ערביי מדינת ישראל ובין ערביי יו"ש ועזה. זאת ועוד, דרך זו מנוגדת לקיום הציווי 'וחי אחיך עימך', המורה את העדפת הקנייה מיהודים דווקא.

לסיכום, יש בנושאים אלו דיונים רחבים ועמוקים, וקיצרנו כאן מאוד בהצגתם. למעשה, לפי דעת הרב אליקים לבנון, נשיא 'כושרות', כל האפשרויות המוצגות כאן מותרות מבחינת ההלכה, אך סדר העדיפויות שהובא בראש המאמר הוא הסדר המועדף.



פורום 'חות'

דף עמדה בנושא ניסויים בבעלי חיים

רקע

הרפואה והמדע משתמשים רבות בניסויים בבעלי חיים לצרכים רבים ומגוונים כגון: פיתוח תרופות, מחקר והוראה, ולצורך מציאת פתרונות מדעיים לבעיות שאיתן מתמודד האדם. ישנם ארגונים לזכויות בעלי חיים שיוצאים כנגד כל שימוש בבעלי החיים לצורך בני האדם, ולעומתם יש שטוענים שצורך האדם קודם לכל. בהלכה מוגדר היחס הראוי של האדם לבעלי החיים.

איסור צער בעלי חיים

האיסור לצער בעלי חיים הוא מן התורה: החיוב סיוע לבעל חיים שרובץ תחת משאו, חיוב שביתת הבהמה בשבת, האיסור לקשור שני בעלי חיים ממינים שונים כדי שיעשו מלאכה יחדיו, ומצוות רבות נוספות. עם זאת, יש לזכור כי איסור התורה לצער בעלי חיים הוא מצד מדרגתו המוסרית של האדם. התורה אוסרת לצער בעלי חיים, לא משום שיש לבעלי החיים זכויות שיש להתחשב בהם, אלא משום שכך צריך האדם לנהוג.

שימוש בבעלי חיים לצורכי האדם

נאמר 'ורדו בדגת הים ובעוף השמים', ומכאן שמותר לאדם לשלוט בבעלי החיים ולהשתמש בהם לצרכיו. בהלכה ישנם דיונים רבים בנוגע להגדרת האיזון בין האיסור לצער בעלי חיים לבין ההיתר להשתמש בבעלי החיים ולשלוט בהם לצורכי האדם. ההכרעה המקובלת היא שמותר לצער בעל חיים רק במקום שהדבר נחוץ לאדם, ובתנאי שללא צער זה, לא יוכל האדם להשיג את מבוקשו. עם זאת, במקרים שבהם הפעולה הנעשית בבעל החיים היא אכזרית, והנחיצות שבה לאדם נמוכה, הפעולה אסורה. כגון: איסור מריטת נוצות מאוזנים בעודם בחיים כדי לקבל נוצות טובות יותר, איסור צייד לשם הנאה בלבד. ועוד, הלכות שחיטה מורות לשחוט את בעל החיים באופן שיגרום לסבל המועט ביותר לו, ואף פוסקי זמננו אסרו את פיטום האוזנים, בשל הצער הרב שנגרם לאוזנים מכך.



ניסויים בבעלי חיים

על פי הדברים האלו, ניסויים בבעלי חיים יכולים להיעשות בתנאי שהם הדרך היחידה או הטובה ביותר להשיג את התוצאה הנחוצה עבור האדם. אם ישנה אפשרות לקבל את אותן תוצאות ללא ניסוי בבעלי החיים, אין היתר לבצע ניסוי כזה, אלא אם יוכח שיש לניסוי יתרון בבירור דברים שאי אפשר לברר בלעדיו. בכלל, מחקרים שנעשים לצורך בריאותו של האדם מותרים ואף נחוצים, הן מחקרים לשם פיתוח תרופות והן לשם למידה של דרכי רפואה שונות, ועוד. כמובן, גם ניסויים בבעלי חיים שיש הצדקה לבצעם, יש לעשותם בדרך שאינה אכזרית, אלא אם כן אין דרך כזו לבצע את הניסוי.

סיכום

- א. צער בעלי חיים הוא איסור מהתורה.
 - ב. בעלי החיים נועדו לשמש את האדם, אך לאדם אסור להתאכזר אליהם.
 - ג. מותר לעשות ניסויים בבעלי חיים לשם הצלת חיי אדם, רפואה או צורך כלכלי מוכח.
 - ד. אין לעשות ניסויים בבעלי חיים לשם מותרות לאדם.
 - ה. גם ניסויים המותרים, יש לעשותם בדרך שתמעט בצער בעלי חיים.
- אנו קוראים לצרף תלמידי חכמים ורבנים למועצה לניסויים בבעלי חיים, כדי לבחון אלו ניסויים מותרים ובאיזה אופן ראוי לעשותם, לפי ההלכה.

דף עמדה בנושא מתווה הקיצוץ המוצע בתקציב המדינה

רקע

עלותו הגבוהה של מבצע 'צוק איתן' עוררה צורך הכרחי בקיצוץ בסעיפי הוצאה אחרים בתקציב המדינה. הצעת הקיצוץ שמקדם משרד האוצר היא קיצוץ רוחבי בכל תקציבי משרדי הממשלה השונים, על פי חלקם היחסי בתקציב הכולל. חלופות אחרות המוצעות לקיצוץ התקציבי הן קיצוץ עמוק יותר בנושאים מסוימים, תוך הותרת תקציבים אחרים על כנם.

תפקידי השלטון על פי ההלכה

המציאות המודרנית מאופיינת, בין היתר, בהרחבת קשת תפקידיהן של רשויות השלטון, ובהעצמת כוחן הכלכלי. רשויות השלטון לרמותיהן והסתעפויותיהן הן מרכיב חשוב במימון תחומים מרכזיים במשק, כגון: תעשייה, תיירות וכדומה. זאת נוסף על תפקידי הרשויות בתחומי השירותים, כגון: בריאות, חינוך, רווחה וכדומה, העולים כסף רב לקופת המדינה. על כל אלה, גם תפקידי המסורתיים של השלטון המרכזי, כגון: קשרי חוץ, ביטחון וביטחון פנים וכדומה, מצריכים תקציב גדול מאוד. השאלה הראשונה, המרכזית והבסיסית היא: מה היא עמדת ההלכה בנוגע לתפקידי השלטון, לכתחילה? כיצד אמור להתחלק תקציבה של מדינה יהודית הפועלת על פי התורה?

עיון בדברי חז"ל מעלה רשימה של נושאים שעליהם אחראיות רשויות השלטון למיניהן. אחריות משמעותה סמכות, ואחת מן הסמכויות הבסיסיות וההכרחיות ביותר שבאחריות השלטון היא הסמכות לממן את כל הדרוש לביצוע מכספי הציבור. הנושאים שעליהם מופקד השלטון, שניתן למוצאם במקורות ההלכה, הם: ביטחון, קשרי חוץ - כולל מסחר בין לאומי, ביטחון פנים, בטיחות, חקיקה ומשפט פלילי, סיוע לנזקקים, שירותי בריאות, חינוך, ניהול מדיניות כלכלית, פיתוח תשתיות ושירותי דת.

לאור האמור, עולה ברורות המסקנה כי תפקידים רבים המתבצעים כיום בידי השלטון ושלוחותיו (כגון: תרבות וספורט וכדומה) אינם כלולים בין התפקידים שמחויב בהם השלטון על פי ההלכה, וניתן לראות בהם תפקידים שהשלטון רשאי לעסוק בהם, אך אינו חייב בכך.



היחס בין הגדרת תפקידי השלטון לבין קביעת סדרי עדיפויות

על בסיס הגדרת תפקידיו של השלטון לפי ההלכה, ניתן לקבוע כי בסדרי העדיפויות בהקצאת תקציבים תינתן עדיפות לתפקידי חובה על-פני תפקידי רשות. עדיפות זו צריכה לבוא לידי ביטוי הן בקביעת התקציב מראש, והן בקיצוץ בתקציב קיים.

חוק מע"מ 0 על דירות

אחת מנקודות המחלוקת בנוגע לקיצוץ בתקציב הינה בנוגע לחוק מע"מ 0, שאותו מעוניין שר האוצר להעביר. לאור האמור לעיל, אין זה מתפקיד השלטון לספק דיור לכלל האזרחים, אלא רק לאלו שאינם מסוגלים לקנות או לשכור מקום דיור מינימאלי בכוחות עצמם.

הצעת החוק למע"מ 0 אינה לוקחת בחשבון את מצבו הכלכלי של האזרח, וגם אינה מצטמצמת לדיור מינימאלי בלבד, ועל כן ודאי שאין לראות בה חלק ממצוות הצדקה הציבורית. היה מקום להפעלת התכנית בתור חלק מחובתו של השלטון לניהול מדיניות כלכלית, רק אם היה סיכוי סביר שתכנית זו תביא להורדת כלל מחירי הדיור בארץ. אלא שלדעת מומחי הכלכלה הסיכוי לכך קלוש ביותר.

סיכום

- א. בקביעת התקציב יש עדיפות למימון תפקידים שהשלטון מחויב לבצע על פני מימון תפקידי רשות (כגון תרבות וספורט, תחנות רדיו וטלוויזיה וכדומה).
- ב. עדיפות זו חלה גם במקרה של קיצוץ בתקציב.
- ג. לפיכך, יש לקצץ בתקציבם של תחומי הרשות בלבד, בכל אחד ממשרדי הממשלה (על בסיס האמור לעיל), ואין לבצע קיצוץ רוחבי לא-מובחן, הפוגע גם במימון תפקידי החובה.
- ד. לאור האמור, אין להפעיל את תכנית מע"מ 0. תכנית זאת עלולה לפגוע פגיעה משמעותית בהכנסות המדינה, וניתן להניח שלא תביא לירידת כלל מחירי הדיור בארץ.

דף עמדה בנושא תיירות מרפא

רקע

סוגיית 'תיירות מרפא' מעלה שאלות כבדות משקל, מההיבט האתי וגם מהיבטים נוספים, כמו הסתמכות מערכת הרפואה הציבורית על מקורות מימון פרטיים.

קדימות לתושבי המדינה

על פי ההלכה, קודמת הדאגה לחייהם ולצרכיהם של בני אותה העיר על פי הדאגה לחייהם של בני עיר אחרת. מכאן שאין להעניק עדיפות בטיפול רפואי לתושבי חוץ על חשבון תושבי מדינת ישראל. תיירות מרפא עלולה ליצור מצב שיש בו חולים 'סוג א' - חולים שמכניסים לקופת בית החולים סכומי כסף גדולים ולבית החולים אינטרס מובהק לטפל בהם על פני החולים תושבי המדינה.

הכנסות מתיירות מרפא

אין לעודד תיירות מרפא או להעניק עדיפות בטיפול רפואי לתושב חוץ, באופן שפוגע בחולים תושבי המדינה. כך יש לנהוג גם אם התנהגות זו תקטין את הכנסות בתי החולים מתיירות המרפא, ואף על פי שבטווח רחוק יש בתיירות המרפא כדי לשפר את השירות הרפואי לתושבי המדינה. אין לפגוע בטיפול הרפואי המיידני, לטובת רווח בעתיד.

זכות קניינית

אזרחי המדינה משלמים מס בריאות מדי חודש בחודשו, ובכך מממנים את מערכת הרפואה הציבורית (ר' סעיף 13(א)(1) לחוק ביטוח בריאות ממלכתי, התשנ"ד-1994). אם כן, זכותם של אזרחי המדינה לקבל טיפול שאינו נופל מהטיפול שמקבלים במסגרת תיירות המרפא.

השש שוחד

כאשר איש צוות מקבל תשלום נוסף עבור חולה המאושפז במחלקתו, קרוב לוודאי שייתן עדיפות לטיפול בו. מצב זה דומה לקבלת שוחד, שאסורה אף כאשר נותן השוחד עושה זאת על מנת שהדיין ידון דין אמת. זאת משום ש'השוחד יעוור עיני צדיקים', דהיינו הוא עלול להשפיע בתת מודע על החלטותיו של הדיין, ולהטות את הכף לטובת נותן התשלום. איסור שוחד קיים לא רק בדין אלא בכל איש ציבור האמור לקבל החלטות ולקבוע סדרי עדיפויות.



סיכום

מהאמור לעיל עולה שיש להגביל הגבלה משמעותית את היקפה של תיירות המרפא במערכת הרפואה הציבורית. זאת ועוד, מכיוון שיש כאן העמדה של הצוות הרפואי בבתי החולים במצב של ניגוד אינטרסים, יש לחדד את ההנחיות האתיות ולאסור כל קדימות לתיירי המרפא או העדפתם על פני חולים אזרחי ישראל. עוד יש להסדיר את התשלום על השירות הרפואי באופן שיועבר לבתי החולים ולא יתגלגל לידיים פרטיות.



מי שברך אבותינו הקדושים
אברהם יצחק ויעקב
הוא יברך את השם הטוב
הנדיב **אברהם יצחק** הי"ו - נבטים,
על תמיכתו הרבה וסיועו בבניין מבנה הקבע
של מכון התורה והארץ.
זכות לימוד התורה וקיום מצוות התלויות בארץ
תעמוד לו, לברכה והצלחה בכל מעשי ידיו.