

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 109

תשרי תשע"ו

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

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

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

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

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום טובב"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

'ולשמחה מה זו עושה' - למקומם של קולות התקיעה בראש השנה

/ הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

7

- 15 1. כמות הענבים והזיתים שמתר לקטוף שביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 16 2. הפסד פירות שביעית בדרך הילוכו / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 17 3. חלב תאנים של שביעית ליבלות / הרב אברהם סחובולסקי
- 17 4. תליית פירות שביעית לקישוט הסוכה / הרב אהוד אחיטוב
5. השימושים המותרים בארבעת המינים ובסכך שנשארו לאחר סוכות / הרב אהוד אחיטוב
- 18 6. שימוש בשמן שביעית לנרות חנוכה / הרב אהוד אחיטוב
- 19 7. פירות שביעית למטפל זר / הרב אהוד אחיטוב
- 20 8. עשיית קומפוסט מפירות שביעית / הרב אהוד אחיטוב
- 21 9. הדלקת נרות שבת בשמן של שביעית / הרב אהוד אחיטוב
- 22 10. ביעור פירות שביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 22 11. גידולי שביעית בשנה השמינית / הרב אהוד אחיטוב
- 24 12. בעיות בכשרות העופות / הרב משה כץ
- 24 13. ברכת הגפן על יין בימינו / הרב משה כץ
- 25 14. כשרות הפטריות / הרב משה כץ
- 27 15. גניבת חידושי תורה / הרב אביעד תפוחי
- 28 16. מציאת כלים במקווה / הרב אביעד תפוחי
- 29 17. אגודה שיתופית / הרב אביעד תפוחי
- 30 18. נזק לאיטום / הרב אריאל בראלי
- 31 19. תשלום על הרחקת יונים ומיני זוחלים בבית מושכר / הרב אריאל בראלי
- 32 20. עבודה סמינריונית / הרב אריאל בראלי
- 33 21. ריבית בקניית מניות בקרן נאמנות/ משפטי ארץ
- 35 22. עודף במכולת / משפטי ארץ
- 36 23. מימוש זכויות בביטוח משלים של קופת החולים / משפטי ארץ
- 37 24. תמחור חלקי חילוף / משפטי ארץ
- 37 25. 'היתר עסקא' בדואר אלקטרוני / הרב שלמה אישון
- 39 26. גביית ריבית על תשלומי ארנונה / הרב שלמה אישון
- 39 27. החזרת מכל מלא לחברת השכרה / הרב שלמה אישון
- 40 28. קביעת המחיר של מוצרים / הרב שלמה אישון
- 40 29. תעודות סל וקרנות סל / הרב שלמה אישון
- 40 30. פתיחת חנויות בשבת בארצות הברית / הרב שלמה אישון
- 41 31. הפסק טהרה לאחר השקיעה / הרב עומר שפס
- 41 32. חימום מרק ועוף עם רוטב לצורך חולה בשבת / הרב אריה כץ והרב עומר שפס
- 42 33. בדיקת בתולים של רבן גמליאל לאור הידע הרפואי / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
- 43 34. משאבת אינסולין בשבת / הרב אשר שקאני
- 45 35. גג מזבח הנחושת / הרב יוסף אלבז
- 46 36. פרה אדומה ומשיח / הרב יהושע פרידמן
- 47

הארץ ומצוותיה

49	ספירת השנים לשמיטה וליובל וספירת העומר / הרב יהודה זולדן
60	גיוזם הדסים בשנת השמיטה / הרב נתנאל אורבך
67	קטיף לימוני שביעית, סחיטתם והקפאתם / הרב יהודה זולדן
	ביעור פירות שביעית במינים שפירותיהם מצויים בשדה כל השנה
72	/ הרב יעקב אפשטיין
78	זמן הביעור בחקלאות המודרנית / הרב יהודה הלוי עמיחי
85	שייכות פירות הלימון שעל העץ לשנים שונות / אג' מרדכי שומרון

רפואה והלכה

	צילום רחם - רקע רפואי ומסקנות הלכתיות
89	/ הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין
94	נאמנות על תרומת זרע / הרב אריה כץ
101	נאמנות לפסול לכהונה / הרב שמעון ברוך הלוי גרבז

טכנולוגיה והלכה

109	מעמדם ההלכתי של ה'שבתריס' וה'כושר סוויטש' / הרב פינחס שפירא
	בעקבות מאמרו של הרב פנחס שפירא על כשרות ה'שבתריס' וה'כושר סוויטש'
109	/ הרב ישראל רוזן

משפט התורה

116	מקח טעות אף במחיר של ביטול מצווה / הרב אריאל בראלי
122	תיקון ליקויים בעבודתו של קבלן - החובה והזכות / הרב עדו רכניץ

כלכלה והלכה

128	למי שייך הגז הטבעי שבים התיכון על פי ההלכה / הרב שלמה אישון
134	שמיטת כספים בפיקדונות בבנקים / הרב שמואל פולצ'ק

מקדש והלכה

137	'חומרא דרבי זירא' לעתיד לבוא - תגובה / הרב עזריה אריאל
-----	--

תגובות

150	על פמוט חשמלי בשבת / הרב דביר זעפרני
150	תגובה לתגובה / הרב ליאור לביא
151	על 'הגבלת שימוש בחפץ הנמצא ביד אחר' / הרב יעקב הילדסהיים
153	תגובה לתגובה / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג
154	על וועדה למינוי דיינים \ הרב יהודה זולדן

מידע יישומי

	צילום רחם - הוראות הלכתיות והנחיות רפואיות
157	/ בית ההוראה מכון פוע"ה
159	ארבעת המינים בשביעית - מידע יישומי / הרב נתנאל אורבך

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יוסף אלבז, מכון המקדש, yossefel@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוח, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ראש כולל דינות שדרות, arielbareli@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, gabipuah@gmail.com
הרב שמעון ברוך הלוי גרבוז, מכון משפטי ארץ, shimchav@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, מכון משפטי ארץ, אוניברסיטת בר אילן, warhafi@neto.net.il
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תורה שבע"פ, מינהל החמ"ד משרד החינוך, zoldanye@gmail.com
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 דביר זעפרני, דרכי הוראה, ירושלים, 10dmz10@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot@gmail.com
הרב ליאור לביא, מכון צומ"ת, liorlavi613@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב שמואל פולצ'ק, מכון משפטי ארץ, shmefpol@gmail.com
הרב יהושע פרידמן, מכון המקדש, golddeposits@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב עדו רכניץ, משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net
הרב אג' מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@zahav.net.il
הרב צבי שורק, ר"מ ישיבת תורה מציון, ירושלים, zvibb5@gmail.com
הרב פנחס שפירא, מלפנים ראש ישיבת אור המאיר, מח"ס שו"ת בריתי שלום, ביתר עילית, shapirapinchas@gmail.com
הרב עומר שפס, מכון פוע"ה, Osheps@gmail.com
הרב אשר שקאני, מכון שלזינגר, כולל תפארת יהושע, ביתר עילית
הרב אביעד תפוחי, מכון משפט לעם, astapuchi@gmail.com



הרב צבי שורץ

'ולשמחה מה זו עושה' - למקומם של קולות התקיעה בראש השנה

הקדמה

מצוות היום בראש השנה היא התקיעה בשופר. וכך מצווה התורה (ויקרא כג, כד): 'ובחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש'. התרועה היא קול של בכי ויבבה, וכך מתורגמות המלים 'יום תרועה' - 'יום יבבא יהי לכוני'. מהיקש הפסוקים העוסקים בתרועה של ראש השנה ובתקיעה של יובל ביום הכיפורים, לומדת הגמרא (ר"ה לג ע"ב) שצריך לתקוע שלוש פעמים, וכל תרועה תהיה מלווה בקול פשוט של תקיעה לפנייה ותקיעה לאחריה.

התרועה היא קול של בכי וצער, יללות וגניחות, והיא נועדה למצבי צרה ומצוקה (במדבר י, י): 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם והרעותם בחצוצרות'. לעומת זאת, התקיעה היא קול של שמחה, וכך כתוב (שם): 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות'. אם כן עולה השאלה, כיצד שייכת התקיעה למצוות התרועה?

א. וגילו ברעדה

תקיעות השופר בראש השנה אינן רק מצוות היום אלא הן מציינות את מהותו של היום. האווירה ביום זה היא כפולת פנים; מצד אחד, זהו יום חג ושמחה, ככל המועדים הכתובים בפרשת המועדים (ויקרא כג). בימי שיבת ציון כשנאספו כל הקהל 'ביום אחד לחדש השביעי' וקראו בתורה, החלו לבכות בשמעם את דברי התורה. אך נחמיה (ח, ט-י) אמר להם:

אל תתאבלו ואל תבכו... לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם.

אך מצד שני, זהו יום דין, שבו 'כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון'², ואין אומרים בו הלל כי 'ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל יאמרו שירה?!'³. ב'משנה ברורה' (סי' תקפד ס"ק א) נכתב שאין אומרים שירה 'אע"ג שאנו בטוחים שנצא זכאים בדין,

1. אונקלוס במדבר כט, א.
2. ר"ה פ"א מ"ב.
3. ר"ה לב ע"ב.



מ"מ צריך להיות ירא וחרד מאימת הדין. גם בנוגע ללבישת בגדי חג, נפסק ב'שלחן ערוך'⁴ שמכבסין ומסתפרין בערב ראש השנה. וה'משנה ברורה' (שם, ס"ק כה) מביא את הט"ז בשם הרש"ל: 'שלא ילבש בגדי רקמה ומשי כבשאר יום טוב דיהא מורא הדין עליו'. ולפי זה, יוצא שקולות התקיעות והתרועות מבטאים את מהותו הכפולה של היום. רבים ראו ביום זה את הביטוי למה שאמר דוד המלך (תהלים ב, יא): 'עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה'. נמצא 'שיש בתקיעה ותרועה תערובת של יראה ושמחה וזהו וגילו ברעדה'⁵. התקיעה מסמלת את הגילה והשמחה, והתרועה את הרעדה. איזה צד גובר, צד השמחה או צד הרעדה, ומה יש להדגיש בעבודת ה'? בכך נחלקו התלמודים: בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) נאמר: 'א"ר אחא לכשיבא יום רעדה תגילו'. לעומת זאת בתלמוד הבבלי (ברכות לא ע"ב) נאמר: 'מאי וגילו ברעדה א"ר אדא בר מתנא אמר רבה במקום גילה שם תהא רעדה'.

ב. אלוקים עשה את האדם ישר

הרמב"ם ב'יד החזקה' (הל' תשובה פ"ג ה"ד) כותב:
אע"פ שתקיעת שופר בר"ה גזירת הכתוב, רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם והקיצו נרדמים מתרדמתכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם.
מדבריו עולה שטעמה העיקרי של תקיעת שופר בראש השנה היא החזרה בתשובה, ודווקא ביום שבו 'שוקלים עוונות של כל אחד ואחד מבאי עולם, ואם עשה תשובה נחתם לחיים'⁶. ולפי זה אפשר לראות בקולות השופר השונים ביטויים למהותו של תהליך התשובה.

כתב השל"ה⁷ בנוגע לכוונת תקיעות תשר"ת, שמתחיל בתקיעה, בקול פשוט, וזה רמז שהאלוקים עשה את האדם ישר. אחר כך באים שברים, רמז לכך שנשבר על ידי עברות. אחר כך באה התרועה, הוא קול יללה, רמז שבוכה ומתחרט ושב בתשובה, ושוב מסיים בתקיעה - רמז לכך שיחזור לישרותו. לכן התקיעה הראשונה וזו האחרונה הן קולות של שמחה. התקיעה הראשונה היא התקיעה של הראשית, שהכול היה מושלם כפי שנברא, והתקיעה האחרונה היא התקיעה של שמחת התשובה אחרי הנפילות והמשברים. וכן נכתב בדרשות החת"ם סופר⁸, שהתקיעה האחרונה היא של שמחה כמו זו של 'ביום שמחתכם ותקעתם'; ששמחים בחסדו הגדול של אבינו הרחמן יתברך שמו, שקיבלנו בתשובה. גם הרב אשר וייס⁹ מביא את השל"ה, שתשר"ת הם כנגד חיי האדם: שהאדם יוצא לאוויר העולם נקי פשוט וחלק, ואחר כך מתעקם וחוטא וגונח בייסוריו. קול היללה

4. שו"ע, או"ח סי' תקפד סעי' ד.

5. נהמת דוב (קנפטר) סימן לא.

6. רמב"ם שם, ה"ג.

7. של"ה, מסכת ר"ה, עמוד הדין.

8. הובא בשו"ת משנת יוסף (ליברמן), ח"א סי' צו.

9. מנחת אשר, שיחות על המועדים, ר"ה עמ' מו.



הוא כדרך המיילל על מת, כי עבר על כריתות ומיתה בידי שמים, וחייב מיתה ומיילל על נפשו הכרותה. והתקיעה לבסוף היא כתינוק שיצא לאוויר העולם, להראות ‘כי אין ה’ חפץ במות המת כי אם בשובו מדרכו וחיה’. ומסביר ה’מנחת אשר’ שלכן התקיעה האחרונה בסדר התקיעות היא תקיעה גדולה, ‘לרמוז שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד ותקיעה זו גדולה יותר מן התקיעות והתרועות שלפניו’. אפשר להוסיף על כך, שכל מצוות היום היא התרועה, שהיא קול של בכי. אבל הבכי עצמו אינו קול מנותק בחללו של עולם, הבכי הוא על כך שהאדם נפל מישרותו ומיסודו הטהור. רק בגלל התקיעה של שמחת הראשית, יש תרועה שכולה אכזבה על הנפילה. והתקיעה שאחרי התרועה באה כדי להורות שאין זה בכי של ייאוש וחוסר תקווה, אלא התעוררות עצמית וחשבון הנפש לחזור לאותה ישרות שהייתה בו. וסופו של האדם לתקוע את תקיעת השמחה, לצאת מן השברים והתרועות ולחזור בתשובה שלמה.

ג. זכור ימות עולם - עבר, הווה ועתיד

על פי דברי השל"ה¹⁰ שסדר תשר"ת מכוון לטהרה, נפילה ותשובה של האדם, אפשר לראות בסדר תקיעה זה של ראש השנה גם את מהלך ימות העולם. שהרי ראש השנה הוא גם ‘יום הרת עולם’, ובתשרי נברא העולם כדעת ר' אליעזר¹¹. לא רק על מהלך חייו הפרטיים מייבב האדם, אלא על המציאות כולה הזועקת בחבליה. הרב ניסן גולדברג¹² מביא שהתקיעה הראשונה היא הקול הפשוט והטבעי של בריאת העולם, שאדם הראשון ישב בגן עדן ומלאכי השרת צולים לו בשר ומסננים לו יין, ומאז החל העולם בנפילה. חטאי בראשית והמבול, ואחר כך חטאי ישראל בעגל ובמרגלים, ולבסוף עבודה זרה בארץ הקודש שגרמה לחורבן המקדש בשל עוונות הפרט, החברה והמלכות. הרב גולדברג מחדש (שם) שקולות השברים והתרועות אינם רק של החטאים אלא גם של העונשים. אלו היללות של האלמנות והיתומים מן האסונות הרבים, וקולות היגון והאנחה שעולים בבתי רבים. לכן נקבעה התקיעה האחרונה, שכל כולה ציפיה לגאולה השלמה של ‘תקע בשופר גדול’ (ישעיה, כז, ג), של ‘וגר זאב עם כבש’ (שם, יא ו), וכן ‘ונהרו אל ה’ ואל טובו’ (הושע ג, ה), וכן ‘כי מציון תצא תורה ודבר ה’ מירושלים’ (ישעיה ב, ג). כך מובן הפסוק בתהלים (פט, טז): ‘אשרי העם יודעי תרועה ה’ באור פניך יהלכון’ - אשרי העם שאחרי שידע כל כך הרבה תרועות, מעכשיו ישמע קולות שמחה והארת פנים. גם תרועת השופר שעניינה יבבה, תיהפך להתחברות וקרבה לה’ - ‘ותרועת מלך בו’ (במדבר כג, כא) מלשון אהבה ורעות¹³.

10. של"ה, מסכת ר"ה.

11. ר"ה י ע"ב.

12. נזר מלוכה, שופרות עמ' קפד.

13. מצודת דוד, מצודת ציון, מלב"ם, תהלים פט, טז.



ד. מתקיעה לתרועה ולתקיעה

ה'בן איש חי'¹⁴ כותב אודות סדר התקיעות שציוותה התורה - תקיעה, תרועה (או שברים) ותקיעה. הוא שואל למה מרמז הסדר של תקיעה, תרועה (או שברים) ותקיעה? ועוד, מדוע קולות התקיעה הם רצופים וקולות השברים והתרועה הם קטועים? עוד הוא שואל, מה טעם ההלכה שאין עושים תקיעה ותרועה בנשימה אחת? הוא עונה שהתקיעה מרמזת לשמחת האדם בזמן הטובה, והתרועה והשברים מרמזים לצער האדם בזמן ייסורים. לכן, התרועה באה אחרי התקיעה הראשונה, כדי בא לרמוז לאדם שגם בזמן הטובה ישבור את ליבו ולא יתגאה בטובתו, כי גם אחריה יכולים לבוא צער וייסורים. התקיעה השנייה באה אחרי התרועה, כדי לרמוז לאדם שאם לא יתיימש מן הרחמים בזמן ייסורים, ידע ש'סוף הכבוד לבוא' ויבטח בה' שיגאל אותו מייסוריו, יראה ימי טובה ושמחה. והתקיעה השנייה, הבאה אחר התרועה או השברים, רומזת לשמחה של הגמול על העמידה בניסיון. בנוגע לשאלה מדוע התקיעה השנייה היא רצופה ובאה 'במשך אחד', זאת כדי לרמוז שהטוב יבוא ללא הדרגה ו'במשך אחד'. לעומת זאת השברים והתרועה שכנגד הצער - באים קטועים, כדי לרמוז שהצער יבוא מעט מעט ואפשר יהיה לסבלו. ובנוגע לשאלה מדוע אין עושים תקיעה ותרועה בנשימה אחת, הוא מבאר שזאת כדי לרמוז שהשמחה של הגמול לא תהיה מעורבת בצער.

ה. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'

ביום ראש השנה אנו ממליכים את הקב"ה על כל העולם, ולכן בסדר תפילת מוסף מוסיפים פסוקי 'מלכויות', פסוקי 'זכרונות' ופסוקי 'שופרות'. בכל השנה אנו אומרים בתפילה 'האל הקדוש', ובעשרת ימי תשובה אנו אומרים 'המלך הקדוש' במקום האל הקדוש. העמידה לפני המלך והמלכת המלך מלוות תמיד בשמחה ובאימה, ושני רגשות אלו באים לידי ביטוי בתקיעות. מצד אחד, התקיעות הן מטכסי המלכות שמקבלים בהם את המלך בכבוד הראוי ובשמחה על המלכות: 'ותקעתם בשופר ואמרתם יחי המלך'¹⁵, 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'¹⁶. אך מצד שני, קולות התרועה מבטאים את החרדה מאימת המלכות ביום זה, שהוא יום הדין שבו המלך שופט את כל באי עולם ואין דבר נסתר ממנו והוא בוחן כליות ולב. רגשות אלו באים לידי ביטוי בתקיעה ובתרועה: התקיעה היא ביטוי לשמחה שיש לנו מלך, ולא סתם מלך אלא מלך עליון, מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, הקובע סדרי עולם ונותן תקווה ותכלית לקיומנו. וקולות התרועה הם ביטוי לעמידה לפניו באימה, 'שום תשים עליך מלך - שתהיה אימתו עליך'¹⁷. לכן מקדמים את פני המלך בתקיעה ובתרועה. ועושים התקיעה

14. בן איש חי, פתיחה לפרשת ניצבים שנה א ד"ה פה.

15. מלכים א' א, לד.

16. תהלים צח, ו.

17. סנהדרין כ ע"ב.



והתרועה יחד ולא לחוד, כי גם החרדה אינה מתוך מצב של ריחוק אלא היא נובעת מקשר של אהבה, קשר של ‘נפשי יצאה בדברו’¹⁸. לכן בראש השנה, יום המלכת ה’, אנו עומדים בכבוד ובמורא, באהבה וביראה, בתקיעה ובתרועה לפני המלך הגדול והנורא.

ו. להפוך דין לרחמים

במשנה נאמר (ר”ה פ”א מ”ב): ‘בארבעה פרקים העולם נידון... בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון’. בעמידה לפני הדין יש מן היראה, ובפרט בעמידה לפני הקדוש ברוך הוא, שלפניו נגלים כל תעלומות, שכן כיצד אפשר לעמוד ולזכות בדין, הרי ‘אם עוונות תשמור יה ה’ מי יעמוד?’¹⁹ על כן באות התקיעות, המלוות את קול הבכי של התרועה, כדי להפוך את הדין לרחמים. הרב ארנרייך²⁰ מביא את הזוהר הקדוש²¹ שמטרת תקיעת השופר להמתיק את הדינים הקשים. התרועה היא קול הדין, והתקיעה היא קול פשוט של רחמים. וכיוון שזהו יום הדין, שבו הקב”ה יושב על כסא דין, על כן בסוף התפילה תוקעים תקיעה, לעורר הרחמים. ושתי התקיעות קולן מרובה מקול התרועה, כדי להגביר בזה את הרחמים על הדין. במדרש רבה²² על הפסוק ‘עלה אלוקים בתרועה ד’ בקול שופר’ נאמר:

דבשעה שישראל נוטליו את שופריהם ותוקעין לפני הקב”ה הוא עומד מכסא הדין ויושב בכסא רחמים דכתיב ד’ בקול שופר ה’ מדת רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך עליהם מידת הדין לרחמים.

ולכן בתורה שבכתב, הכתובה במידת הדין, כתוב ‘יום תרועה’; ובתורה שבעל פה, שהכתובה במידת רחמים, נלמדות התקיעות²³. וכך דורש הרב ארנרייך²⁴ את הפסוק ‘אחת דיבר אלוקים שתיים זו שמעתי’ (תהילים סב, יב) - ‘אחת דיבר אלוהים’ - זוהי ‘תרועה’ בתורה שבכתב. ‘ושתיים זו שמעתי’ - אלו התקיעות, שנלמדות בתורה שבעל פה. וכיצד מבטלת התקיעה שאנו עושים למטה את הדינים שנגזרו למעלה? כדברי הרמב”ן (בראשית יב, ו) על ‘מעשה אבות סימן לבנים’:

שכל גזירת עירין כאשר תצא מכוח הגזירה אל כוח דמיון תהיה הגזירה מתקיימת על כל פנים ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואתם.

ולכן לימדה אותנו התורה לתקוע פי שניים, כדי לבטל על ידי התקיעות את הדינים הקשים של התרועות. ה’טל שחקים’²⁵ מביא את המנהג שנהגו לתקוע בראש השנה סך

18. שיר השירים ה, ו.

19. תהלים קל, ג.

20. ספר אבני המקום (ארנרייך, תשל”ט) עמ’ שה.

21. זוהר, פרשת אמור.

22. ויקרא כט.

23. ר”ה לג ע”א.

24. ס’ אבני המקום, שם הערה 22.

25. טל שחקים (חיים יצחק קורב), עמ סט.



כולל של מאה תקיעות כנגד מאה פעיות שפעתה אם סיסרא²⁶. הוא מסביר שהרגשותיה של אם סיסרא נעו בין תקווה לפחד, כי לא ידעה מדוע בנה מאחר: האם בגלל שניצח והוא מחלק שלל או בגלל שנוצח ולא ישוב עוד. לכן גם תקיעה זו שאנו תוקעים היא בין תקווה ופחד, שאדם זע וחרד מעומק הדין ואינו יודע אם יצא זכאי או חייב. אבל התרועות שמסמלות את הצער שונות מבכי אם סיסרא. אין בהן ייאוש וחידלון, כי ביד האדם לעשות תשובה והבורא יתברך מהפך את דינו לטובה. לכן היבבה, שמבטאת את הימצאותנו בין תקווה לפחד, מדרבנת אותנו לתקוע בקולות של שמחה ולהפוך את הדינים לטובה. אנו תוקעים גם לפני התרועה וגם אחריה, כי אנו זקוקים לרחמים בין קודם המשפט ובין לאחריו. חידוש מיוחד מחדש בעל 'חכמת המצפון'²⁷, שרואה הוא בסדר התקיעות נחמה על ימי הרעה שעברו על עם ישראל בשואה האיומה. הוא מסביר שסדר התקיעות מלמד שאפשר למצוא את הרחמים גם בעומק הדין, כעין 'מזמור לאסף' שאמר דוד בתהלים במקום 'קינה לאסף'²⁸ - הודאה על כך שהקב"ה ברחמיו שפך חמתו על עצים ואבנים. התרועה היא על הימים הנוראים ועל האסונות שעברו עלינו, והתקיעה היא על כך שהותיר לנו שארית פליטה; וזוהי תקיעת השמחה מתוך תרועת היבבה.

ז. אשרי העם יודעי תרועה

צמד המילים 'יודעי תרועה' יש בו סתירה פנימית. הרי תרועה היא קול של בכי, וכיצד אפשר לשייכה לפעולת הדעת? ב'עולת ראייה'²⁹ הרב קוק מסביר שקולות השברים והתרועה באים משני יסודות שונים: השברים - הם הגניחות מצד הדעת, שהאדם שב בתשובה מתוך שהבין את מצבו. והתרועה - זו היללה, שהיא התגובה הרגשית של צער וכאב על החטא. לכל אחד מן הכוחות הללו יש מעלה עצמית. הרגש הוא חזק ועושה רושם, והשכל הוא העליון שבכוחות האדם. וזהו 'יודעי תרועה' - מבינים בשכלם את הרע במצבם המרוחק מן הבורא, ומרגישים בעמקי נפשם את כאב הריחוק. מצב זה של האדם, היודע בשכלו ומרגיש בלבבו את ריחוקו מבורא עולם, נובע ממעלתו. לכן ראוי הוא לפתוח ולסיים בתקיעה של שמחה על כך שלמרות היותו קרוץ חומר, יודע האדם לעבוד את בוראו בשכל וברגש.

ה. אין יותר שלם מלב שבור

ידועה אִמרתו של הרבי מקוצק: 'אין יותר שלם מלב שבור'. משמעות אִמרה זו היא

26. תוס', ר"ה לג ע"ב ד"ה שיעור.

27. איבגי משה, 'חכמת המצפון', ימים נוראים א ר"ה עמ תלד.

28. איכא רבה, פ' ד.

29. עולת ראייה, ח"ב עמ' שכח ד"ה אשרי העם.



שעמידה הראויה לפני ה' היא עמידה של 'לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה'³⁰. האדם השלם שמח שזוכה הוא לעמוד לפני בוראו בלב שבור. על פי יסוד זה אפשר להסביר את התקיעה שלפני התרועה. התקיעה היא קול השמחה של עובד ה' בשלמות, בכך שזוכה הוא להריע בגניחות וביללות ובלב נשבר ביום הדין. בפעולה זו הוא עומד לפני ה' בעמידה של שלמות פנימית, והרגשת השלמות ממלאת אותו שמחה. בדומה לכך כותב הרב יעקב רוזנטל (הקדמה ל'משנת יעקב', נשים א):

בראש השנה מתקרב אדם ע"י שבירת הלב ואין לך שלם יותר מלב שבור ולכן יש בתקיעות גם שברים ותרועות. ועל ידי ההתקרבות בסוד התקיעה מגיעים להתקרבות שלימה בסוד התרועה.

לפי דבריו, אנו שמחים שאנו יודעים לעמוד בפני בורא עולם בדחילו ורחימו, ומתכוננים לכך בשמחה ובלב שלם לפני התרועה. ואחרי התרועה, אנו תוקעים מתוך שמחה שזכינו לעשות זאת בפועל.

ט. כפוף או פשוט

ישנה מחלוקת (ר"ה כו ע"ב) האם תוקעים בשופר של זכר כפוף או של יעל פשוט. הגמרא שם מבארת את המחלוקת:

...במאי קמיפלגי? מר סבר: בראש השנה - כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי, וביום הכפורים - כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי. ומר סבר: בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, ובתעניות כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי.

ורש"י על אתר מסביר:

כמה דכייף איניש - בתפלתו, פניו כבושין לארץ, טפי עדיף, משום והיו עיני ולבי שם (מלכים א' ט, ג)... כמה דפשיט טפי עדיף - משום נשא לבבנו אל כפים (איכה ג, מא), הלכך, בראש השנה - בפשוטין, דלתפלה הוא. גם הריטב"א (ר"ה כו ע"ב) מסביר בדרך דומה:

דסבר ת"ק דפשוט מעלי טפי לר"ה כדי שיהא זכר לפשוט הדורי הלב וגם לפשוט ראשנו בתפלה למעלה כדכתיב נשא לבבינו אל כפיים ור' יהודה סבר דמצוה יותר בר"ה בכפופין דכמה דכייף טפי מעלי זכר לכוף הגוף לתפלה ותחנונים כעני כי יעטוף.

ונראה להסביר שהמחלוקת היא מהו רצונו של הקב"ה מהאדם, האם רצונו שיעמוד לפניו 'כפוף' או רצונו שיעמוד לפניו 'ישר'? לדעת תנא קמא, רצון ה' שהאדם יהיה בעל שכל ישר, והתרועה היא אמצעי להגיע למצב של פשטות וישרות. רצון ה' הוא שנישא לבבנו אליו בתפילה, בלב נישא ובשכל המיישר דרכי בני אדם. אך לעומתו סובר ר' יהודה שהכניעה והאנחה הן עיקר העמידה לפני בורא עולם, והרגשה של אפסות וחידלון

30. תהלים נא, יט.



היא המטרה, 'כמה דכייף טפי מעלי'. המחלוקת היא האם מטרת התקיעה הישרה להגיע אל התרועה המסמלת כפיפות או מטרת התרועה להגיע אל התקיעה המיישרת. ולכן אנו עושים את שתיהן - תקיעה ותרועה.

י. תרועה גדולה או תקיעה גדולה

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תקצו סעי' א) נאמר: 'לאחר התפילה מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה', וב'משנה ברורה' (שם ס"ק א) נאמר:

אבל אין אנו נוהגים כן. רק בסיום תקיעה אחרונה של השלמת מאה קולות

המקרא אומר תקיעה גדולה והתוקע מאריך יותר משאר תקיעות.

אפשר להסביר שהיסוד למחלוקת היא מה תכלית העולם: אם התכלית היא להביא את העולם ליושר השכל, לרומם את האדם ולהרים את קרנם של כל באי עולם לעמוד לפני הקב"ה בשמחה ובשכל ישר, אזי מסיימים בתקיעה גדולה. לעומת זאת אם תכלית העולם כולו לקבל עליו עול מלכות שמים בכפיפת קומה, ולעמוד עמידה של אפסות האדם לפני בוראו, אזי התקיעה היא אמצעי לתרועה הגדולה. ראייה לדעה זו אפשר להביא מן הפסוק 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' ³¹. הרגשת האדם היא של עבד מול מלך, שהוא מריע לו בקולות של התבטלות ותרועה. והחולקים, הסוברים שהתכלית היא העמידה הישרה לפני ה', יביאו לראיה את הפסוק המדבר על ביאת הגואל שכולנו מצפים לביאתו: 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול' ³². זוהי תקיעה של קיבוץ נידחים, תקיעה של האספות המחנות ותקיעה של יובל, שהכל משתחרר ושב לטבעו הישר, וכך מגיע העולם להשלמתו.

31. תהלים צח, ו.

32. ישעיהו כז, יג.

תשובות קצרות



1. כמות הענבים והזיתים שמתר לקטוף בשביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי
שאלה | מהי כמות הענבים או הזיתים הקדושים בקדושת שביעית שמותר לקוטפם?
תשובה | נאמר במשנה (שביעית פ"ה מ"ז):

היוצר מוכר חמש כדי שמן וחמשה עשר כדי יין שכן דרכו להביא מן ההפקר ואם הביא יותר מכאן מותר ומוכר לעובדי כוכבים בארץ ולישראל בחוצה לארץ.
ה'משנה ראשונה¹ הסביר שמדובר באדם שלוקח מהפירות שהפקיר בשדהו, אך משדה אחרים מותר לקחת כפי מה שיכול. כן משמע גם בדברי הרמב"ם², שאדם יכול להביא לביתו מפירות שהפקיר חמישה כדי שמן וחמישה עשר כדי יין. ה'משנה ראשונה³ הוסיף שכדי יין אלו הם גדולים, וקרובים לגודל של חבית, וחמישה עשר כדים הם כמות שצריכים עגלה כדי לשאת אותה, ואי אפשר לשאת אותם בכתף. היסוד להיתיר חמישה עשר כדי יין הוא שאין זו כמות מסחרית אלא כמות לשימוש ביתי. כל איסור האיסוף הוא כ'דרך הבעלים', שמוכר פירות לאחרים, אבל התירו לקטוף כמות לצריכה ביתית.⁴ הכמויות שמצוינות במשנה הן נגזרת של ההגדרות הללו.
ואמנם ראיתי ב'משנת יוסף'⁵ שסובר שחמישה עשר כדי יין הם 22.5 ליטר. אבל ברור שגודל כזה אפשר לשאת בכתף ואין הכרח להזדקק לעגלה, וזה שלא בדברי ה'משנה ראשונה' שהובאו לעיל, שיש צורך בעגלה. אולם אם נסביר שזוהי כמות שנתית (לדעת הר"ש, שאין צורך בביעור ממש אלא הפקר), אזי יש למדוד את הגודל לפי השתייה הרגילה הממוצעת למשפחה. לדוגמה, משפחה ששותה ליטר יין בשבת, ובשנה יש כחמישים ושתיים שבתות ועוד ימים טובים, אם כן הכמות הנצרכת לה לשנה היא בערך שישים ליטר יין. אמנם גם לדעת הרמב"ם, שבשעת הביעור (פסח) יש לבער ממש, ולא כפי שנהוג שהחובה היא רק להפקיר, הכמות שמתירים לקטוף בשביעית היא שנתית, שאין זו דרך הסוחרים. דין השמן דומה לדין היין. אין צורך למדוד במדויק כמות שמן.

1. משנה ראשונה, שביעית פ"ה מ"ז.
2. רמב"ם, הל' שמתן פ"ד הכ"ד.
3. משנה ראשונה, שם.
4. עי' במאמרי 'פירות הקיץ בגינה הביתית', אמונת עתיך 77 (תשס"ח), עמ' 42-49; וכן 'מסיק זיתים ועשיית שמן בגינה הפרטית', אמונת עתיך 44 (תשס"ב), עמ' 45-49.
5. שו"ת משנת יוסף, ח"ג סי' לב.

אמנם בוודאי שהשתמשו בשמן פחות מאשר ביין, ועל כן הכמות המצוינת במשנה היא קטנה יותר - חמישה כדי שמן לעומת חמישה עשר כדי יין. אך יש לדעת שכדי השמן היו שונים מכדי היין, כמבואר בירושלמי⁶. על כן גם בשמן יש למדוד לפי כמות רגילה שאדם לוקח לביתו לשימוש וללא כוונת מסחר, וזאת הכמות שמותר לו להביא. נראה שגם כיום אפשר להביא כשישים ליטר שמן לצריכה שנתית.

2. הפסד פירות שביעית בדרך הילוכו / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | בגינתי עץ תאנה המשיר פירות רבים על השביל, ופעמים רבות דורכים עליהם. מה עלי לעשות כדי לשמור על קדושתם?

תשובה | ה'משנה ברורה'⁷ כתב שאסור להרוג נמלים בשבת אפילו דרך הילוכו⁸. זאת רק כאשר הוא רוצה להרוג, ועושה זאת דרך הילוכו כדי שלא יהיה ניכר שהורגן. אבל אם אדם הולך סתם ללא כוונה להרוג כלל, וייתכן שיש נמלים בדרכו, הוא איננו צריך להתבונן אם הוא דורך במקום שיש בו נמלים או לא. אלא מותר לו ללכת כדרכו, כי הוא אינו מתכוון להרוג את הנמלים ואין לו מכך כל נחותא. זאת ועוד, הדיון לעיל הוא בנוגע לאיסורי שבת, שעצם המלאכה בה אסורה. לעומת זאת בשביעית הדיון הוא סביב האדם עושה הפעולה. כפי שלעניין זמירה בשביעית אנו אומרים 'הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות', כן לעניין הפסד פירות שביעית. נחלקו המפרשים מדוע אסור להפסיד פירות שביעית: האם מדין הפסוק 'לאכלה - ולא להפסד', או כפי שכתב הרמב"ם⁹, שיש בכך גזל הרבים¹⁰. אבל ברור שתאנים הזרוקות על הרצפה לא ייאלצו, על כן אין בהם איסור של הפסד פירות שביעית. וכן מצאנו בירושלמי (פ"ט ה"א) שפירות שהולכים לאיבוד אין בהם איסור הפסד, שכן 'מאליהן הן אבודין'. ברור שהתאנים שנפלו לרצפה הולכות לאיבוד, ואם כן אין בכך הפסד. נוסף על כך בעל הגינה אינו מפסיד את הפירות בידיים, אלא זה נעשה בדרך של 'גרמא'. וכבר כתב המהרי"ט שהפסד פירות שביעית ב'גרמא' - מותר¹¹. אמנם בגלל קדושת שביעית וחשיבותה ראוי שההולך בשביל יפנה את הפירות הצידה. אבל כאמור, אם ידרוך עליהם - לא יעבור על איסור¹².

6. ירושלמי, שביעית פ"ה ה"ז, שהעפר שעושין כדי יין שונה מזה של כדי שמן.

7. משנה ברורה, סי' שטז ס"ק מח.

8. עי' בשער הציון, אות עה.

9. פהמ"ש לרמב"ם, שביעית פ"ד מ"י.

10. עי' תויו"ט, שביעית פ"ד מ"י; ובדברי מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל, התורה והמדינה, ח"ד עמ' קעו הערה 5; שם עמ' קסח; וע"ע ס' התורה והארץ, ח"ג עמ' 102-104.

11. כדברי המהרי"ט, ח"א סי' פג, בדבר נטילת עלים מן התות.

12. הערת עורך, י"פ: מבירור עם אג' מרדכי שומרון, מתברר שאחד הגורמים לנשירת התאנים הוא שהתאנים הנקביות לא הופרו על ידי תאנים זכריות, ואז ספק גדול אם הן נחשבות ראויות או עומדות למאכל.

**3. חלב תאנים של שביעית ליבלות / הרב אברהם סחובולסקי**

שאלה | ישנה רפואה עממית ליבלות והיא למרוח עליהן חלב תאנים. מדובר בהפרשה של נוזל לבן מהחיבור של התאנה לעץ. האם מותר להשתמש בחלב התאנים לשם רפואה זו בשנת השמיטה?

תשובה | נפסק ברמב"ם (הל' שמטו"י פ"ז הי"ט) 'והיוצא מן הפגים יש לו ולדמיו שביעית', כלומר החלב היוצא מפגי התאנה, יש בו קדושת שביעית. כמו כן אסור להשתמש בפירות שביעית לצורכי רפואה (רמב"ם, שם פ"ה ה"י): 'אין עושין מהם מלוגמא שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה ולא למלוגמא'. אם כן, לכאורה נראה שאין להשתמש בחלב היוצא מן הפגים לשם רפואה, ואסור להשתמש בו לצורך מריחה על יבלות. אלא שיש להבחין בין השימוש בחלב התאנה היום לבין השימוש בו בזמן המשנה. בעבר היו משתמשים בחלב התאנה להעמדת גבינה, כמבואר במשנה (ערלה פ"א מ"ז), והוא היה חלק ממרכיבי המאכל, ולכן אף היו נוהגים בו קדושת שביעית. אך בימינו נראה שאין לחלב הזה כל שימוש, ולכן מסתבר שאין בו קדושת שביעית. ולפי זה מותר בימינו להשתמש בו לצורך מריחה על יבלות לרפואה.

אלא שיש בעיה אחרת. החלב מצוי בתאנים רק בשלב שהתאנה עדיין אינה בשלה (פגים או בוסר). אסור לקטוף את הפרי בשלב זה, משום שמונעים בכך את ההגעה לשלב ההבשלה ויש בכך הפסד פירות שביעית. וכן נפסק ברמב"ם (הל' שמטו"י פ"ה הי"ז):
... אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוף אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד'.

לכן **למעשה**, אף אם נאמר שאין קדושת שביעית בימינו על חלב התאנים, הקטיפה של התאנים בשלב מוקדם של גידולם אסור. אמנם אם מוצאים פגי תאנה תלושים - מותר להשתמש בחלבם לשם מריחה על יבלות.

4. תליית פירות שביעית לקישוט הסוכה / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר לקשט את הסוכה ברימונים, תמרים וזיתים שיש בהם קדושת שביעית?

תשובה | ראשית, גם בשאר השנים שימוש בפירות ומאכלים לצורך קישוט הסוכה נתון במחלוקת הפוסקים. לדעת ה'בן איש חי' (שנה א', בחוקותיי סעי' טז) צריך למחות 'שלא יעשו כזאת בשום מאכל ופירות, אם יהיו מתקלקלים ונמאסים', והדבר אסור מדרבנן משום 'בל תשחית'. אך יש מקילים, כי לדעתם אין איסור 'בל תשחית' בשימוש בפירות ובמאכלים בשאר השנים לצורך קישוט, כפי שאין איסור במריחת שמן מאכל על הגוף לצרכים רפואיים.¹³ לדעתם אין איסור 'בל תשחית' לצרכים אסתטיים כמו שאין איסור כזה לצרכים רפואיים,¹⁴ וכל שכן אם הדבר נעשה לצורכי קישוט הסוכה. אולם אין היתר לקשט את הסוכה בפירות שביעית אם הם יתקלקלו בשל כך. זאת כיוון שפירות שביעית

13. משנה ברורה, סי' קעא ס"ק ד, עפ"י שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' כ.

14. פסקי תשובות, או"ח סי' קעא אות י והע' 51.

הראויים למאכל אדם, אסור להשתמש בהם אפילו לצורכי רפואה. אולם יש פירות שאין חשש שהם יתקלקלו במשך ימי החג, ואף אם ישתמשו בהם לקישוט ניתן יהיה לאוכלם לאחר החג. בדבר פירות כאלו נחלקו הפוסקים: יש מתירים להשתמש בהם לקישוט, מכיוון שניתן יהיה לאכול את הפירות לאחר החג, ולכן אין בכך הפסד פירות שביעית. אולם יש אוסרים לקשט את הסוכה בכל סוגי פירות שביעית, גם כאלו הנשמרים ואינם נפסדים.¹⁵ הסיבה לכך היא שקישוטי הסוכה נאסרו בשימוש ובאכילה במשך כל ימי החג, משום שהתייחדו למצוות סוכה. זאת על פי דרשת הפסוק (ויקרא כג, לד): 'חג הסוכות שבעת ימים לה' (סוכה ט ע"א), המלמדת שהסוכה וקישוטיה הם כמו קודש לה'.¹⁶ לפיכך לדעת האוסרים, אין לעשות פעולה האוסרת את השימוש בפירות במשך שבעת ימי החג.

אולם גם לדעת האוסרים, יש פתרון לקישוט הסוכה בפירות שביעית שאינם מתקלקלים. אם בשעת תלייתם בסוכה מתנים שיוכלו להשתמש בהם גם לשימושים נוספים, מותר יהיה לקשט עימם. תנאי זה ניתן לעשות בשעת תליית הקישוטים או לפני השקיעה בערב החג הראשון. נוסח התנאי הוא: 'אני בודל מהם כל בין השמשות של שמונת ימי החג'. אפשר גם לומר: 'אני אשתמש בקישוטים לכל דבר שארצה'. בנוסף זה האדם מתנה מראש שאינו מקצה את הפירות רק לצורך מצוותם, כי דעתו להשתמש בהם גם לשימושים נוספים, וכך ממילא לא חלה עליהם קדושת הסוכה, ומותר אפילו להסירם מן הסוכה לצורך שימוש. לפיכך אם מתנים מראש שיוכלו להשתמש בהם גם לשימושים אחרים, מותר לקשט את הסוכה בפירות שביעית שאינם מתקלקלים.¹⁷

5. השימושים המותרים בארבעת המינים ובסכך שנשארו לאחר סוכות / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר להכין מחצלת מענפי הלולב שנשאר מסוכות, או לזרוק אותו או את שברי הקרשים ששימשו להנחת הסכך לאשפה?

תשובה | לדעת כל הפוסקים אסור לעשות בתשמישי מצווה שימוש אחר, כאשר הם עדיין ראויים ליעודם המקורי. לדוגמה, אסור לעשות שימוש אחר בחוטי ציצית שלמים שכבר השתמשו בהם למצווה, וכן אסור השימוש בשופר כשר שתקעו בו בראש השנה, וכן אסור שימוש בסוכה או בד' מינים בתוך חג הסוכות וכדומה.¹⁸ אולם כשעבר זמן שימושם, דינם כ'תשמישי מצווה שנעשתה מצוותם'. בתשמישים כאלו שעבר זמן מצוותם נחלקו הפוסקים: דעת ה'שלחן ערוך'¹⁹ שמותר לזרוקם לאשפה, כיוון 'שאינ

15. קטיף שביעית, פרק סד סעי' כז והע' 39.

16. שו"ע, או"ח סי' תרלח סעי' א-ב; ורמ"א, שם.

17. עי' שו"ע, שם סעי' ב; ורמ"א, שם; כף החיים, סי' תרלח ס"ק לח-נא.

18. טור, או"ח סי' כא; ב"י לטור, שם אות א; ט"ז לשו"ע, או"ח סי' כא ס"ק א.

19. שו"ע, או"ח סי' כא סעי' א.



בגופם קדושה.²⁰ לעומת זאת דעת הרמ"א²¹ שאסור לעשות כן, כיוון שזה חוסר כבוד למצווה ששימשו לה בעבר. האחרונים הכריעו למעשה כדעת הרמ"א, גם לאור העובדה שמרן ב'שלחן ערוך' החמיר בעניין אחר כדעת הרמ"א, כשפסק שאין לזרוק את 'ההושענא שבלולב וכיוצא בה'.²² לפיכך, אין לעשות מהלולב או מהסכך מחצלות לשכיבה או שטיחים. אולם מותר להניחם עד שיתייבשו או להניחם במקום הריכוז של הגזם, ואין זו 'דרך ביזיון'.²³ במקומות מסוימים נהוג לזרוק את שאריות הערבה של ההושענות מעל ארון הקודש,²⁴ אך יש פוסקים שהסתייגו ממנהג זה: הן מאופן הזריקה, והן משום שהערבות נזרקות לאחר כמה ימים לאשפה.²⁵ בפוסקים הובאו כמה דברים שניתן לעשות בד' המינים לאחר הסוכות. אפשר לעשות בהם מצווה אחרת, כגון הבערת התנור באפיית מצות (מצות יד), או לשורפם בשרפת החמץ²⁶ וכן ניתן לערב את עלי ההדס עם הבשמים של ההבדלה וכדומה. כמו כן מותר גם שימוש חול שאינו נחשב ביזיון, כגון הכנת ריבת אתרוגים,²⁷ ומותר להכינה גם מאתרוגים של שביעית. אם הפתרונות הללו אינם מעשיים, מותר לשורפם מיד אחרי חג הסוכות ואין הדבר נחשב ביזיון.²⁸

6. שימוש בשמן שביעית לנרות חנוכה / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר להדליק נר חנוכה בשמן זית של שביעית?

תשובה | בגמרא (שבת כא ע"ב) מבואר שאסור להשתמש לאורם של נרות חנוכה, וכן אסור להתבונן במטבעות כסף כנגד נר חנוכה, מהטעם 'שלא יהיו מצוות בזויות עליו'. וכך נפסק להלכה ברמב"ם.²⁹ וכן פסק ה'שלחן ערוך',³⁰ אלא שהוסיף ש'יש מי שמתיר' תשיש של מצווה בנר חנוכה.

אף שמוותר להדליק נרות לצורך תאורה משמן שביעית,³¹ יש האוסרים לעשות כן להדלקת נר חנוכה, כי שמן של שביעית נועד להנאת האדם, ואין ליהנות מנרות חנוכה.³²

20. עפ"י מגילה כו ע"ב.

21. רמ"א, לשו"ע שם.

22. ב"י, או"ח סי' תרסד; שו"ע, או"ח סי' תרסד סעי' ח; כף החיים לשו"ע, שם ס"ק נד.

23. עפ"י משנ"ב, סי' כא ס"ק ז.

24. שו"ת מהרש"ם, ח"ד סי' נז.

25. פסקי תשובות, סי' תרסד הע' 25, בשם ס' דרכי חיים ושלוש.

26. עפ"י רמ"א, או"ח סי' תרסד סעי' ט; כף החיים לשו"ע, שם ס"ק נט.

27. עפ"י סוכה מו ע"ב; שו"ע, או"ח סי' תרסה סעי' א-ב; כה"ח, סי' תרסד ס"ק ס.

28. חיי אדם, כלל קנ"ג סעי' ג; ערוה"ש, או"ח סי' תרסד סעי' ט; כף החיים לשו"ע, שם ס"ק נט.

29. רמב"ם, הל' חנוכה פ"ד ה"ו.

30. שו"ע, או"ח סי' תרעג סעי' א.

31. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ה ה"ב.

32. בית רידב"ז, סי' ה סוף סעי' ט; תורת הארץ, פ"ח אות מז, וכתב שם שאסור גם להדליק נר בתיבת הש"ץ בבית הכנסת וכן נר נשמה; וכך פסקו גם: ספר השמיטה, עמ' לב סעי' ב; שו"ת יביע אומר, ח"ג יו"ד סי' יט; שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' כו; כרם ציון, הלכות פסוקות פרק יג סעי' טו; ועי' שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' קפד.

אמנם יש המתירים שימוש בשמן שביעית להדלקת נר חנוכה, כיוון שנהוג היום להדליק נר נוסף בסמוך לנרות החנוכה (הנקרא שמש). זאת כדי שאף אם ישתמש לאור הנרות, יהיה זה לאור הנר הנוסף³³ וכך אין ביזוי מצווה, וגם אין חשש ש'הרואה יאמר לצרכו הוא מדליק'.³⁴ כמו כן יש לצרף גם את דעת רוב הראשונים, הסוברים שמותר להשתמש בנר חנוכה לעיון בעלמא או לתשמיש מצווה שימוש ארעי,³⁵ וכפי שנפסק לקולא בספר 'אור לציון'.³⁶ זאת ועוד, הגרש"ז אויערבאך³⁷ מחדש שהדלקה הותרה בשמן שביעית כשמשמשים בו בדרך המקובלת. לכן מותר לעשות זאת בין אם נהנים מן ההדלקה ובין אם לאו. אלא שהוא הציג גם להתנות לפני ההדלקה, שעודפי השמן הנשארים אחרי שיעור ההדלקה (חצי שעה) לא יהיו מוקצים לנר חנוכה, וכך אם הנרות יכבו - ניתן יהיה להשתמש בשמן להדלקה נוספת.

למעשה, אף שיש המתירים להדליק נר חנוכה בשמן זית הקדוש בקדושת שביעית, רצוי לקיים את המצווה באופן שאינו שנוי במחלוקת. אכן אדם שאין לו שמן אחר, יכול להדליק ולברך על נר חנוכה משמן של שביעית.

7. פירות שביעית למטפל זר / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר לתת פירות שביעית לעובד זר השוהה בבית לצורך טיפול סיעודי?
תשובה | על פי ההלכה אסור למכור או לתת פירות שביעית לנכרים, כלשון התוספתא (שביעית פ"ה הל' כ"א): 'אין מאכילין לא את הגוי ולא את השכיר פירות שביעית'. הלכה זו מתבססת על דרשת חז"ל בספרא (בהר פרשה א, ו): 'והייתה שבת הארץ לכם לאכלה - לכם ולא לאחרים' (נכרים), וכך פסק הרמב"ם.³⁸

נחלקו האחרונים בשאלה האם האיסור לתת פירות שביעית לגוי הוא מהתורה או מדרבנן. יש הסוברים שאיסור זה הוא חלק מהאיסור שאסרה תורה להפסיד פירות שביעית, ובמדרש זה התחדש שאסור אפילו לגרום בעקיפין הפסד לפירות שביעית, שכן הגוי בוודאי לא ייזהר מהפסד הפירות.³⁹ ויש הסוברים שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא, ואיסור זה הוא מדרבנן, מפאת מעלת קדושת שביעית.⁴⁰ אמנם יש מקרים שבהם חכמים (ספרא, ויקרא כה אות ז) התירו בפירוש לתת פירות שביעית לנכרים, כגון לשכיר, תושב ו'אכסניה' גויים. הם למדו זאת מן הפסוק 'ולשכירך ולתושבך הגרים עמך' (ויקרא כה, ו). כך פסק גם הרמב"ם,⁴¹ אך חילק בין סוגים שונים של שכירים. אם בעל הבית משלם לשכיר משכורת ואין הוא חייב לתת לו לאכול, אסור לו לתת לו פירות שביעית בתור

33. הגר"ע אלטשולר, כרם ציון שביעית, גידולי ציון אות ו.

34. שו"ע ורמ"א, או"ח סי' תרעג סעי' א; ועי' בט"ז לשו"ע, שם.

35. עפ"י שו"ת אבני נזר, או"ח סי' תצו.

36. ס' אור לציון, פרק ב שאלה ו.

37. מנחת שלמה, ח"א סי' מב.

38. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ה הי"ג.

39. מקדש דוד, סי' נט ס"ק ה ד"ה אמרינן.

40. שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' כ ד"ה אמנם אפשר; חזו"א, שביעית סי' יג ס"ק כו.

41. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ה הי"ג.



חלק מן המשכורת, כי 'אין פורעין חוב מדמי שביעית'.⁴² אך יש מקרים שבהם העובד מקבל את משכורתו, ונוסף על כך בעל הבית התחייב לספק לו את ארוחותיו; או אפילו לא התחייב לכך אך הוא מעוניין לתת לו ארוחות, והן אינן חלק מתשלום המשכורת (זהו דבר נפוץ, בעיקר במקרים של העסקת עובדים זרים בטיפול בקשישים). במקרים אלו מותר להאכיל את העובדים הנכרים בפירות שביעית. ואמנם יש הסוברים שהיתר זה אינו קיים, אם חובת הכלכלה היא חלק מחוזה העסקתו של העובד הזר, כיוון שאז נחשבת האכלתו בפירות שביעית פריעת חוב.⁴³ אולם מלשון הרמב"ם (שם פ"ה הי"ג) נראה שאם כלכלת הפועל היא חלק מחובותיו של בעל הבית, מותר להאכילו פירות שביעית, שהרי פסק (שם): '...או שקצץ מזונותיו עליו הרי הוא כאנשי ביתו ומאכילין אותו'.⁴⁴

למעשה, אנשים המעסיקים עובדים זרים ומשלמים להם משכורת סדירה, ונוסף על כך מכלכלים אותם על חשבונם, רשאים להאכילם פירות שביעית. אך כמובן, צריך להנחות את העובדים הזרים כיצד לנהוג בפירות אלו למעשה, כדי שלא ייגרם הפסד לפירות שביעית.

8. עשיית קומפוסט מפירות שביעית / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר להניח שאריות של ירקות שיש בהם קדושת שביעית בתוך מכל לעשיית קומפוסט?

תשובה | בהנחת שאריות אוכל טרי לתוך מכל או בור המיועד לקומפוסט, נכנסות השאריות לתהליך מואץ של התפרקות. השאלה היא האם אין בכך איסור של הפסד פירות שביעית?

לכאורה יש להשוות בין דיני שביעית לדיני תרומה, ובנוגע לתרומה, מצאנו גישה בפוסקים שכל פרי או ירק שנעשה בו השימוש הרגיל, פוקעת קדושת התרומה מהשאריות שלהם.⁴⁵ אך יש בדיני שביעית צד חמור יותר מאשר בדיני תרומה, כלשון התוספתא (שביעית פ"ז ה"א): 'חומר בשביעית שאין במעשר שני... שהשביעית עשה בה פסולת אוכלין כאוכלין ואוכלי אדם כאוכלי בהמה'. משום כך, אין להקל עפ"י הסברא הנ"ל, בעיקר כשמדובר בעשיית קומפוסט שנהוג לזרוק לתוך מכל הקומפוסט שאריות של קליפות הראויות למאכל אדם, כגון: מלפפונים, גזר, קישואים וכדומה; ולכן אסור לעשות כן. אמנם ניתן להקל ב'גרם הפסד'. אם מניחים את השאריות בתוך נייר שמתפרק בקומפוסט, אזי אין הפסד בידיים כי אם 'גרם הפסד' שיבוא לאחר זמן.⁴⁶

42. שם, שם פ"ו הי"ד.

43. המיוחס לר"ש, לתורת כהנים בהר פרשה א אות ז.

44. פאה"ש, סי' כד ס"ק נח; שבת הארץ, פ"ה הי"ג אות ד, ועוד אחרונים.

45. עי' רמב"ם, הל' תרומות פי"א הי"ד-טו, ועוד ראשונים; וראה ערוך השלחן העתיד, זרעים סי' צא סעי' ב-ד; ומצאנו שהרמב"ם השווה בין שביעית לתרומה, עי' רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"ב; ועי' שבת הארץ, פ"ה הי"ג הע' 16; ספר התורה והארץ, ח"ו עמ' 234-235.

46. שבת הארץ, פ"ה הי"ג אות ו.

בנידון דידן יש שאלה נוספת. ריכוז של זבל אורגני בתוך אדמה בשביעית נחשב כהכנת ערימות של זבל בשביעית. פעולה זו הותרה רק בקיץ ורק באדמת בעל, וגם אז, רק במגבלות מסוימות, מחשש למראית העין שכוונתו לזבל את הקרקע.⁴⁷ אלא שבמקום שאין רגילים לזבל כגון בחצר וכדומה, יש מקום להקל; אך גם יש להניח את השאריות באופן שניכר שאין בכוונתו לזבל את האדמה במקום זה. לפיכך ההצעה היא להכין את הקומפוסט בתוך מכל ולא ישירות על האדמה, או לחפור את בור הקומפוסט בעומק שלושה טפחים (בין 24 ס"מ ל 30 ס"מ), ואז ניכר שאין בכוונתו לזבל את הקרקע.⁴⁸

9. הדלקת נרות שבת בשמן של שביעית / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר להשתמש בשמן הקדוש בקדושת שביעית להדלקת נרות שבת?
תשובה | את הפסוק האמור במצוות שביעית: 'תהיה כל תבואתה לאכול', דרשו חכמינו ז"ל: 'תהיה אפילו להדלקת הנר' (ספרא בהר פרשה א). כלומר, מותר להדליק נר בשמן של שביעית, אף על פי שהוא נשרף ולא נאכל. כך גם נפסק להלכה ברמב"ם.⁴⁹ ויש שכתבו שמותר להדליק את הנר, כי נחשב ש'הנאתו וביעורו שווים'.⁵⁰ לפיכך גם הדלקת נרות שבת מותרת בשמן של שביעית, כיוון שמטרת הדלקה זו היא להנאת בני המשפחה. שהרי כאשר יש אור בבית יש שלום בבית, וכן יש בכך גם עונג שבת לבני הבית.

רמז למצווה יקרה זו לימדנו רש"י בפירושו לפסוק (בראשית כד, סז): 'ויבאה יצחק האהלה שרה אמו - ויבאה האהלה, ונעשית דוגמת שרה אמו, כלומר והרי היא שרה אמו, שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת, וברכה מצויה בעיסה, וענן קשור על האהל, ומשמתה פסקו, וכשבאת רבקה חזרו'. יהי רצון שנזכה שבזכות מצווה זו יקוים בנו מאמר חז"ל (ילקוט שמעוני, בהעלותך סי' תשיט): 'אם אתם משמרים נרות של שבת, אני מראה לכם נרות של ציון'.

10. ביעור פירות שביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | האם יש מקום להדר ולבער פירות שביעית בשרפה?

תשובה | נחלקו הראשונים במהות הביעור בשביעית: רש"י והרמב"ם⁵¹ סוברים שהביעור הוא שרפה והשלכה לים. הרמב"ן ורבים מן הראשונים⁵² סוברים שהביעור משמעותו הפקר לכל, ולכן יכולים גם הבעלים לחזור ולזכות בפירות. וכך משתמע גם בתוספתא ובירושלמי.⁵³ לראב"ד⁵⁴ יש דעה ממצעת: כשכלים ונפסדים הפירות בסביבות העיר, אזי

47. רמב"ם, שם פ"ב ה"א-ה"ב.

48. התורה והארץ, ח"ו עמ' 238-241.

49. רמב"ם, הל' שמיט' פ"ה ה"א, ו"ה"ח.

50. ע"י תורת הארץ, פ"ח אות מה, מח.

51. שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 1.

52. שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 9.

53. ירושלמי, שביעית פ"ט ה"ד.

54. שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 8.

מחלק הבעלים מזון ג' סעודות ומפקיר. בשלב מאוחר יותר - כשכלים ונפסדים הפירות בכל ארץ ישראל - מבער לגמרי את הפירות, שורפם או משליכם. בעל 'חכמת אדם'⁵⁵ כתב שאם יזכהו הקב"ה לעלות לארץ ולקיים מצוות שביעית, יבער בשרפה בזמן הביעור. דבריו אלו עוררו ספק גדול משני צדדים: א. איסור הפסד פירות שביעית ב. איסור 'בל תשחית'. אמנם כאשר אנו מפסידים פירות או ירקות שביעית מנימוקים הלכתיים, אין זה הפסד, וכן אין בזה 'בל תשחית' מכיוון שנעשה לצורך מצווה. אבל בנידון דידן, שדעת רוב הראשונים שאין מצווה לשרוף, אם כן יש בזה הפסד פירות שביעית.⁵⁶

יש עדויות שהמנהג בארץ ישראל היה כדעת הרמב"ן והר"ש, שרק הפקירו את הפירות ולא שרפו אותם, וכן כתב בעל 'כפות תמרים'.⁵⁷ המהר"י קורקוס⁵⁸ כתב שדעה זו היא העצה הטובה לבני ארץ ישראל, שהדלות שם גדולה וטורח (הפסד) גדול לבער פירות שביעית.

ב'אור לציון'⁵⁹ נכתב שיש לבני ספרד לנהוג כדעת הרמב"ם, ולשרוף את הפירות בהגיע זמן הביעור. אולם כידוע הספרדים קיבלו את פסקי ה'בית יוסף', והוא כתב⁶⁰ שפסיקתו היא על פי שלושה עמודי ההוראה (רי"ף, רמב"ם ורא"ש), ובשאלות שלא דנו יש לפסוק כדעת רוב הראשונים האחרים. ידוע שרוב הראשונים כתבו שהביעור הוא הפקר, ואם כן על פי יסודות ההוראה שכתב ה'בית יוסף' עצמו, יש להכריע כרוב הראשונים ולא כרמב"ם. עוד כתב ה'בית יוסף', שבמקום שיש מנהג יש ללכת לפי המנהג, וגם הרמב"ם כתב⁶¹ ש'הקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהם ראוי להתלות'. וכפי שהבאנו לעיל, היה מנהג בארץ ישראל להפקיר פירות שביעית.

להלכה, יש לנהוג כרוב הראשונים, ומנהג ארץ ישראל להפקיר את הפירות בשעת הביעור, ולאחר מכן יכולים לחזור ולזכות בהם ולאכול את הפירות.⁶² מי שנוהג בכל הנהגותיו כדעת הרמב"ם, יכול לעשות דבר פשוט כדי שלא לסתור את פסק הרמב"ם: לפני שמגיע זמן הביעור, יחלק את כל פירות השביעית שברשותו לאחרים. המקבלים יפקירו את הפירות בשעת הביעור, ולאחר מכן המחלקים יכולים לזכות בהם ולאכול אותם.

55. חכמת אדם, שערי צדק פי"ט סעי' ו.

56. משפט כהן, סי' פג.

57. תוספת יום הכפורים, יומא פג ע"ב; ואמנם דבריו הם בפירות נכרים, אבל כיוון שהוא פסק כמבי"ט שיש לשמור בהם קדושת שביעית וביעור, אם כן משמע בבירור שנקטו בארץ ישראל כדעה האומרת שביעור הוא הפקר, ועי' בס' מאמר מרדכי ה, שביעית (תשע"ד), שלז.

58. רמב"ם, הל' שמתן פ"ז ה"ג.

59. אור לציון, שו"ת שביעית פ"ג תשובה ד.

60. הקדמה לטור אורח חיים.

61. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"י ה"ו.

62. קטיף שביעית, פרק סו.

11. גידולי שביעית בשנה השמינית / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מיד בצאת השנה השביעית מסתיימים כל האיסורים וההגבלות של שנת השמיטה?

תשובה | עם היכנסה של השנה השמינית (ה'תשע"ו) הבעל"ט, כאשר עבודות הקרקע יהיו מותרות, עדיין מצווים אנו לנהוג דיני שביעית בגידולי הקרקע, אף אלו שידוע לנו שנלקטו בשמינית, לפי הפירוט הבא:

ירקות ופירות האדמה - השלב הקובע את השנה בירקות הוא הקטיף, ולכן ירקות שנלקטו בשמינית (תשע"ו), אין בהם קדושת שביעית.

בתבואה וקטניות - השלב הקובע את השנה הוא 'עונת המעשרות', ואם הגיעו לשלב זה בשמינית (תשע"ו) - אין בהם קדושת שביעית. עם זאת, חכמים חששו שמא אנשים יזרעו בשביעית לצורך שיווק בשמינית, ולכן הם קבעו שאיסור ספיחין ימשיך גם בשמינית עד חנוכה, או עד הזמן שרוב הגידול של המין היה בשמינית.⁶³ אפשר להתעדכן בלוחות קדושת שביעית וספיחין באתר מכון התורה והארץ.⁶⁴

פירות העץ - בפירות העץ השלב הקובע הוא החנטה, ולכן כל פירות החורף שייקטפו בשנת תשע"ו יהיו קדושים בקדושת שביעית.⁶⁵ משום כך, אמנם אחרי ראש-השנה תשע"ו אין שום מגבלה על עבודות הקרקע במטעים, אך עדיין יש צורך להפקיר את הפירות שעל העצים עד סוף חודש מר-חשוון תשע"ו. לאחר זמן זה מותר לנעול את הגינה או המטע, ולקיים את מצוות ההפקר בהוצאת הפירות החוצה.



12. בעיות בכשרות העופות / הרב משה כץ

שאלה | שמעתי שלאחרונה יש בעיות בכשרות העופות, ובגלל זה לפעמים אין עופות במרכולים וגם מחיריהם עלו. האם זה נכון?

תשובה | נכון, אמת הדבר. יש כיום תופעה של בעיות כשרות קשות ברגליים של העופות הגדלים בארץ. ומשום כך יש פסילות רבות מאוד של עופות, ואף לולים שלמים נפסלים לשחיטה כשרה; ופעמים שאפילו שוחטים לול שלם של עשרות אלפי עופות, והכל הולך לשוק הטרף.

נאמר בגמרא חולין (עו ע"א): 'בהמה שנחתכו רגליה מן הארכובה ולמטה כשרה; מן הארכובה ולמעלה פסולה. וכן כשניטל צומת הגידים'. כלומר, יש שלושה חלקים ברגל. החלק העליון הוא הירך, והוא הקרוי 'משולש'. החלק השני הוא השוק, הנקרא רגל או פולקע, והוא מחובר ל'משולש'. כאשר רוכשים כרעיים מקבלים את שני החלקים הללו.

63. קטיף שביעית, עמ' 341.

64. www.toraland.org.il.

65. קטיף שביעית, עמ' 61 סעי' ז.



בשני החלקים הללו תיתכן בעיה של טרפות. החלק השלישי הוא החלק התחתון של הרגל. בעוף זהו החלק התחתון הצהוב והמקושקש, שאינו נמכר כיום לציבור. בחלק זה אין בעיה של טרפות בין בבהמה בין בעוף. אבל בחלק האמצעי, השוק, המכונה רגל או פולקע, אמנם שבר של העצם אינו נחשב פסול, אך עלולה להיות בעיה של טרפה אם ניטל מקום הגידים. בגמרא (שם ע"ב) מובא: 'בעופות שיתסר חוטי הוו אי פסיק חד מינייהו טריפה'. כלומר, יש שישה עשר גידים בשוק של העוף, ואם נחתך אחד מהם כל העוף טרף. ואפילו אם אינו נחתך לגמרי אלא שאחד הגידים נקרע 51% לרוחב הגיד - כל העוף טרף; וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.⁶⁶

כיום בלולים לגידול עופות משתוללת מעין 'מגפה' הפוגעת בגידי השוק של העופות. מגפה כזו אינה זכורה בארץ שנים רבות, אם בכלל הייתה כזו. היא דורשת היערכות מיוחדת של המשחטות. בימים שאחוז הטרפות גבוה מאד, מעל ל-40%, ברוב המקומות מקבלים החלטה לא לשחוט בכלל, אלא מעבירים את כל העופות לשוק הטרף. כאן צריך להעיר ולעורר את הציבור על בעיה של טרפות שעלולה להיות באיטליזים. השוק הטרף אינו מסוגל לקלוט את כמויות העוף הטרף שמגיעות אליהם. בגלל סדרי עבודה של רשתות השיווק, השוק הטרף אינו יכול לשווק להם את הטרפות. אך לעומת זאת, אטליזים קטנים עלולים להיות כר נרחב לזיופים. לכן בתקופה זו בפרט, אנו ממליצים מאוד לקנות עופות מעובדים (פרגית, שניצל, עוף טחון) אך ורק במקומות מוכרים ומסודרים, עם הכשר מוכר וידוע. בימים שאחוז הטרפות הוא קטן יותר, מאיטים את מהירות השחיטה ומוסיפים בודקי רגליים על פס הייצור. כך הבדיקות המתבצעות ברגלי העופות נעשות במתינות ובקפדנות רבות יותר. אנו מתפללים ומקווים שהמגפה תיפסק והמצב יחזור לקדמותו.

13. ברכת הגפן על יין בימינו / הרב משה כץ

שאלה | יש שמועות שספרדים אינם יכולים לברך 'בורא פרי הגפן' על יינות יבשים הנקנים בחנויות. האם נכון הדבר?

תשובה | בכמה מקומות בספרו 'חזון עובדיה',⁶⁷ דן הרה"ג עובדיה יוסף זצ"ל בסוגיה של יין העשוי משריית צימוקים במים. הוא דן מהו היחס של המים וצימוקים הנצרך לברכת 'בורא פרי הגפן' ומתי יש לברך 'שהכל נהיה בדברו'. אגב דיון זה הוא דן שם ב'חזון עובדיה' בברכתו של יין יבש שאין בו שום תוספות פרט למים. מקור הדין הוא ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' רד סעי' ה):

שמרי יין, מברך עליהם בורא פרי הגפן; נתן בהם מים, אם נתן שלשה מדות מים ומצא ארבעה, הוה ליה כ"ין מזוג ומברך: בורא פרי הגפן, אם מצא פחות, אע"פ שיש בו טעם יין, קיוהא בעלמא הוא ואינו מברך אלא שהכל; והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינן חזקים כל כך, אפילו רמא תלתא ואתא

66. שו"ע, יו"ד סי' נו סעי' ח.

67. חזון עובדיה, ח"ו סי' ב.

ארבעה אינו מברך עליו בפה"ג; ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. הגה: ובלבד שלא יהא היין אחד מששה במים, כי אז ודאי בטל (אגור). גם בהלכות קידוש כותב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' ערב) אודות דין זה. ה'משנה ברורה' כותב שההלכה לעיל היא דווקא ביין העשוי משמרים, אבל ביין שמופק מן הענבים, די בשישית יין וחמש שישיות מים כדי לברך עליו 'בורא פרי הגפן', כפי שכתב הרמ"א בשמרי יין. הסברה שבגללה די בשישית היא שדרוש טעם של יין כדי לברך 'בורא פרי הגפן', וכן כתב מרן ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קלד סעי' ה):

כמה יהא במים ויהא בהם כדי לבטל טעם היין, ששה חלקים כנגדו. וכל שיש במים כשיעור הזה, מותר אפילו בשתייה.

וב'כף החיים'⁶⁸ נכתב שזה דווקא לשיטת הרמ"א. וה'פרי מגדים'⁶⁹ כתב שביינות שלנו שאינם חזקים, אם יש רוב מים ראוי לברך 'שהכל'. ולפי זה אם יש 50% יין, אפשר לברך 'בורא פרי הגפן', אך אף בשעת הדחק אין להוסיף מים. הגר"ע יוסף ב'חזון עובדיה' (שם) פסק שרק כאשר יש רוב יין (51%) מברכים 'בורא פרי הגפן', ולא די ב- 50%. הוא מביא שם דברים ארוכים ומתובלים בסיפורי מעשה, שאף הבד"צ ביינות שבהשגחתו סומכים על פסיקת רמ"א שדי ב-16.66% יין והשאר מים, כדי לברך 'בורא פרי הגפן'. (הדברים נכתבו בשנת תשי"ב, ונדפסו שוב במהדורה השנייה בשנת תשנ"א). לאור הנ"ל נכתב בספר 'חזון עובדיה' (שבת ח"ב עמ' רפא):

אין לקדש על יין שיש בו תערובת של רוב מים. ולכן לדידן (כלומר לספרדים [מ"כ]) אין לסמוך על חלק מההכשרים הניתנים ע"פ שעת הרמ"א לכמה סוגי יין, שיש בהם תערובת של רוב מים.

ב"ה אנו שמחים להיווכח שפעולת צדיק זה זצ"ל עשתה הדים חזקים בעולם הכשרות, ונעשו שינויים מרחיקי לכת בכשרות תעשיית היין. ואנו יכולים להודיע לציבור שהיינות היבשים של ההכשרים להלן, ניתן לברך עליהם ברכת 'בורא פרי הגפן' גם לשיטת הספרדים: בד"צ העדה החרדית; בד"ץ מהדרין של הרב רובין; יורה דעה של הרב מחפוד; בד"ץ בית יוסף; חתם סופר פתח תקווה. על כל בקבוק גם מצוין ש'ברכתו בורא פרי הגפן' ע"פ שיטת הבית יוסף. ראוי לציין שאין בהודעה זאת כדי לומר שהיינות היבשים בשאר ההכשרים אינם לפי ה'בית יוסף', אלא שאין לנו מידע מדויק לגבי שאר ההכשרים. לכן מי שיש לו יין בהכשר אחר, אנו ממליצים לו לברר עם המשגיח של היקב האם ברכתו 'בורא פרי הגפן' על פי שיטת ה'בית יוסף'.

כל זה כפי שצינו הוא רק לגבי יינות יבשים. לגבי יין מתוק ומיץ ענבים, הדין הוא הרבה יותר מורכב, ובע"ה נשתדל לכתוב על כך מאמר באחד הגיליונות הבאים של 'אמונת עתיד'.

68. כף החיים, או"ח סי' רד ס"ק לא-לג.

69. פרי מגדים, סי' רד; אשל אברהם ס"ק טז.

14. כשרות הפטריות / הרב משה כץ

שאלה | במרכולים יש פטריות בסלסלות קטנות עם הכשר, וגם פטריות בארגזים פתוחים בלי הכשר עליהם. אמנם יש הכשר על כל המחלקה של הפירות והירקות, אבל איני יודע מה המשמעות של התעודה בעניין הפטריות בתפזורת. מה ההבדל בין הפטריות בסלסלות לבין אלו שמצויות בארגזים מבחינת כשרות, ובעצם האם פטריות בכלל צריכות כשרות?

תשובה | בעיית הכשרות היחידה שיכולה להיות בפטריות היא הימצאות חרקים.⁷⁰ אין בהן בעיה של ערלה כי אינן גדלות על עץ, וגם אין צריך להפריש מהן תרומות ומעשרות, כי אינן מגידולי הקרקע.⁷¹ ולכן גם אין מברכים עליהן 'בורא פרי האדמה' אלא 'שהכל נהיה בדברו'.⁷²

נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' פד סעי' ד, ו):

[ד] תולעים הגדלים בפירות, בתלוש, מותרים. שלא אסרה תורה אלא שרץ השורץ על הארץ. [ו] תולעים הגדלים בפירות, בעודם במחובר, חשוב כשורץ על הארץ, ואסור אע"פ שלא פירש, והוא שריחש.

בהמשך הסעיף הרמ"א כותב:

הגה: תולעים הגדלים בכמיהים ופטריות, דינן כמו בשאר פירות, ולא אמרין דלא חשיב מחובר לקרקע, הואיל ואין מברכין עליהם בורא פרי האדמה ופעמים נמצא בפרי כמין נקודה שחורה, והוא מקום שמתחיל התולעת להתרקם, וצריך ליטלו משם בעומק, דאסור כמו התולעת עצמו. לכן ברור צריך זהירות ואף זהירות מופלגת באכילת פטריות.

גידול פטריות נעשה על גבי מצע עשוי מחומרים אורגניים. אחרי שהפטרייה מגיעה לגודל הרצוי, חותכים ומשווקים אותה. אולם נשאר חלק ממנה במצע, שממנו צומחת פטרייה שוב. אחרי שגם הפטרייה החדשה מגיעה לגודל הרצוי, שוב חותכים ומשווקים אותה, ושוב גדלה פטרייה, וגם אותה קוטפים ומשווקים. התהליך הזה נעשה לכל היותר שלוש פעמים. מהניסיון בשטח עולה שהפטריות הגדלות בגידול הראשון נקיות מחרקים. אלו הפטריות המשווקות בסלסלות קטנות עטופות בניילון, עם הכשר עליהן, ואחרי שטיפה תחת זרם מים הן בחזקת נקיות מחרקים. בגידול השני והשלישי מופיעה נגיעות חרקים על הפטריות, ולכן אין משווקים אותן כך אלא בתפזורת. מכיוון שהן צריכות טיפול ובדיקה מיוחדים כדי להיות מותרות באכילה, הרבנות הראשית לישראל אינה מסכימה להכנסתן לבתי עסקים כשרים. וזה נוסח ההוראה של הרבנות בנושא זה (בעדכון כשרות מספר 026, מתאריך י"ב אלול תשע"ב):

הננו לחזור ולהזכיר כי בהתאם לנוהל - מסעדות, מלונות, אולמות וכלל בתי העסק המושגחים אינם רשאים לקלוט פטריות בתפזורת ובכלל זה פטריות יער

70. שו"ע, יו"ד סי' פד סעי' ו.

71. ירושלמי, מעשרות פ"א ה"א; רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ב ה"ב.

72. ברכות מ"א; שו"ע, או"ח סי' רד סעי' א.

מחשש לנגיעות ובעיות נוספות אלא אך ורק באריזות סגורות [לרוב בתוך סלסלאות קטנות ארוזות בניילון נצמד] אשר מצויין עליהם במפורש שגודלו בפיקוח ללא חרקים ותולעים וכן מקופסאות שימורים הנושאות ציוני כשרות מרבנות מוסמכת.

ולכן אנו ממליצים לרכוש אך ורק פטריות בסלסלות סגורות עם הכשר מוסמך, ולשטוף אותן היטב לפני השימוש.



15. גניבת חידושי תורה / הרב אביעד תפוחי

שאלה | אדם נהג לכתוב חידושי תורה ולשורפם בשעת ביעור חמץ. האם מותר לאדם אחר לגנוב ממנו את חידושי התורה הללו לפני שהוא משליכם לאש?

תשובה | לעניין הגדרת הבעלות על הכתבים, יש להבחין בין השלב שהכתבים ביד בעליהם ובין השלב שהכתבים מושלכים לאש. קודם שהושלכו לאש הרי הם בבעלותו הגמורה של הבעלים. לאחר שהושלכו לאש, ייתכן שהם מוגדרים הפקר, שהרי פסק הרמ"א (חו"מ סי' רסד סעי' ה):

כגון שהיה שריפה בעיר וברחו היהודים מן העיר מפחד הדליקה, והציל אחד, מה שהציל הוא שלו, דהוי כזוכה מן ההפקר.

נמצא שחפץ מוגדר הפקר גם בעל כורחו של הבעלים, כאשר אין הבעלים יכול להצילו. אמנם הכתבים יוגדרו הפקר דווקא אם הבעלים הלך משם לאחר שהשליכם לאש, ויותר לא יכול להציל את כתביו. שכן אם יכול להצילם אפילו על ידי מאמץ רב, עדיין אינם הפקר. ויש להוסיף שאף במקרה שהחפץ כבר מוגדר הפקר, מכל מקום טוב וישר להחזיר את החפץ לבעליו.⁷³ אלא שיש לדחות סברה זו שהכתבים הפקר. זאת משום שהחפץ מוגדר הפקר רק כאשר הוא נפסד בניגוד לרצונו של הבעלים. אך כאשר הבעלים מכלה את החפץ מרצונו, אזי החפץ עדיין נותר בבעלותו,⁷⁴ משום שכלילי החפץ הוא אחד מאפשרויות הביטוי של בעלות הבעלים עליו. לדוגמה, אם אדם משליך עץ

73. רמ"א, רנ"ט סעיף ז.

74. הערת עורך, י"פ: הסברה היא הפוכה כי אם שורף מרצונו, ברור שמפקיר; ואם נשרף שלא מרצונו הוא חידוש שהווי הפקר. והדמיון לזריקת עץ לאח - לא קרב זה אל זה, שכן שם הוא רוצה ליהנות מן העץ.

תשובת הכותב: השורף איננו מפקיר, רצונו שהכתבים יישרפו כמו שרוצה שהעץ יישרף. בשניהם יש לו הנאה בכך שהחפץ מתכלה, ועד שהוא אינו מתכלה, הרי הוא רוצה שיישאר בבעלותו, וזה חלק משימושו בחפץ. מה שאין כן כאשר פורצת שרפה באונס, הרי שאין לו יותר תועלת בחפץ ולכן הוא הפקר לכל.

לאח, ודאי אינו הפקר ואסור לאחר לקחת את העץ. נמצא שבנדון דידן, אין הכתבים מוגדרים הפקר אף לאחר שהושלכו לאש, כיוון שרצונו של הבעלים בשרפת הכתבים.⁷⁵ מעבר להגדרת הבעלות, יש לדון בשאלה האם מותר להעתיק דברי תורה ללא רשות הבעלים. כך שנינו במכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים פר' יג):

המתגבגב מאחר חברו והלך לשנות בדברי תורה אף על פי שנקרא גב הרי זה זכה לעצמו, ועליו הוא אומר (משלי ו, ל) לא יבוז לגב כי יגנוב, לסוף נמצא מתמנה על הצבור וישלם שבעתים, שנאמר (שם ו לא) את כל הון ביתו יתן, ואין שבעתים אלא דברי תורה, שנאמר (תהלים יב, ז) אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים.

עולה מדברי המכילתא שמותר לגנוב דברי תורה. וכן פסק הרמ"א (חו"מ סי' רצב סעי' כ):

ובמקום בטול תורה, שאין ספרים נמצאים, יכולין בית דין לכופף לאחד להשאיל ספריו ללמוד מהן, ובלבד שישלמו לו מה שיתקלקלו הספרים. והש"ך שם⁷⁶ מבאר שכוונת הרמ"א שמותר להעתיק מן הספרים בניגוד לדעתו של הבעלים, אמנם כדי לכופף להשאיל את הספרים צריך בית דין.⁷⁷ אמנם יש לסייג את ההיתר להעתיק דברי תורה של אחרים, שהוא בתנאי שלא יפרסם אותם ברבים בשם בעל הכתבים. שהרי ייתכן שאין הדברים מבוררים היטב אצלו ואינו רוצה לשנות אותם לאחרים.⁷⁸ וכן מוכח בנידון דידן, שהרי מסתבר שמטעם זה הוא שורף אותם. **לסיכום**, אף על פי שאסור להשליך דברי תורה, מכל מקום אין זה גורם לכך שהם יוגדרו הפקר, ולכן אסור לאחרים ליטול אותם. אף על פי כן, מותר להעתיק את הכתבים בניגוד לדעתו של בעל הכתבים, ובלבד שלא יפרסם אותם בשמו של בעליהם.

16. מציאת כלים במקווה / הרב אביעד תפוחי

שאלה | אדם בא לטבול כלים חדשים במקווה כלים עמוק, ונפל לו מזלג לתוכו. תוך כדי ניסיונות שליית המזלג שלו, העלה גם כוס שאינה שלו. האם יכול לקחת את הכוס לעצמו או שצריך להכריז עליה?

תשובה | ראשית, יש להעיר שאם הדין הוא שהכלי חייב בהשבה, הרי זה נכון אף אם לא הגביה את הכלי של חברו, כפי שפסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רנט סעי' א): 'הרואה אבידת ישראל, חייב ליטפל בה להשיבה לבעליה, שנאמר: השב תשיבם'. אם כן, השאלה

75. תודה למו"ר הרב אמוץ כהן שליט"א שהעמידני על האמת בעניין זה.

76. ש"ך, חו"מ סי' רצב ס"ק לה. אמנם הסמ"ע שם (ס"ק מה) סובר שהרמ"א לא פסק כמכילתא. אך קי"ל שבמחלוקת סמ"ע וש"ך, הלכה כש"ך, ובפרט שהעיר שושן כש"ך. (פתחי תשובה סי' כה, ס"ק בשם חוות יאיר).

77. הערת עורך, י"פ: שם מדובר שמעתיקים ספרי ראשונים או כתבי יד בניגוד לדעת בעל הקלף או הספר, אך אין משם ראיה על העתקה של חידושים של מחבר החידושים בניגוד לדעתו. ועי' אמונת עתיך 107 עמ' 23-17 במאמר הרב אישון על המחלוקת שבין הגר"ש ישראלי לבין הגר"ש גורן ובמקורות שם.

78. הרב שאול ישראלי, תחומין ד.

העומדת בפנינו היא האם יש חובת השבה על כוס המוטלת בקרקעית מקווה הכלים. ברוב המוחלט של המקרים, אדם שם לב לכך שנופלת לו כוס מהיד,⁷⁹ ויש להניח שהבעלים יודע שהכוס שלו בקרקעית המקווה. אם במודע הוא השאיר אותה שם, הרי יש לדון האם ההנחה היא שהוא מוותר עליה ומפקיר אותה, או שהוא מתכנן לבוא ולקחת אותה אחר כך. נידון זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והטור בדין אבדה מדעת. לפי דעת הרמב"ם,⁸⁰ אין חובת השבה אבל החפץ אינו הפקר, וכן פסק ה'שלחן ערוך'.⁸¹ ואילו לדעת הטור,⁸² החפץ מוגדר הפקר ולכן מותר למוצא לקחת אותו לעצמו, וכן פסק הרמ"א.⁸³ למעשה, כל עוד החפץ לא הגיע ליד המוצא, הרי שמספק עליו להשאיר את החפץ במקומו ולא ליטול אותו כלל, שמא הלכה כדעת ה'שלחן ערוך'. אבל אם כבר נטל את החפץ, כמו בנידון דידן, הרי שיכול לקחת אותו לעצמו, כיוון שיכול לומר 'קים לי', כדעת הרמ"א.⁸⁴

אך כל זה אם ידוע שהכוס הושארה שם כמה ימים. אם הדבר אינו ידוע, יש לחוש שהכוס נפלה לבעלים לפני זמן מועט, והם כעת טורחים בהשבתה (כגון שהלכו הביתה כדי להחליף בגדים כדי שיוכלו להיכנס לתוך המקווה כלים). ואם כן, חפץ זה חייב בהשבה, כיוון שאין בו 'יאוש' וגם אינו 'אבדה מדעת'. אם יש סימן בכלי - יש להכריז עליו, ואם אין בו סימן - הדין הוא ש'יהיה מונח עד שיבוא אליהו'.⁸⁵

17. אגודה שיתופית / הרב אביעד תפוחי

שאלה

ביישוב שיש בו אגודה שיתופית, התגלע ויכוח כספי בין המזכירות לבין אחד התושבים. התושב רוצה להתדיין בפני רב היישוב, ואילו המזכירות רוצה להתדיין בפני בית דין בעיר אחרת. מי צודק?

תשובה | יש לדון בשני נושאים: א. האם רב היישוב כשר לדון בתביעה זו? ב. מי זכאי לכוף את רעהו להתדיין בפני הדיין שבו הוא חפץ?

כל חבר באגודה שיתופית פסול לדון בתביעה זו, כיוון שהוא נוגע בדבר. הסיבה לכך היא שכל הרווחים מהתביעה יכנסו לקופת האגודה או שההפסדים ישולמו ממנה, הרי שכל

79. בהשבת אבדה הולכים בתר רוב, כמבואר בב"מ כד ע"א; ועיין תוספות, כתובות טו ע"ב ד"ה להחזיר.

80. רמב"ם, הל' גזילה ואבידה פ"א הי"א.

81. שו"ע, חו"מ סי' רסא סעי' ד.

82. שם.

83. שם.

84. שו"ת ספר יהושע, סי' קכג. והיינו שלמרות שבספק הפקר מצינו שי"א א"א לתפוס ממנו (סמ"ע, חו"מ סי' רמג ס"ק מ; ועיין ש"ך וקצות החשן לשו"ע, חו"מ סי' רמג, שחולקים), מ"מ בספיקא דדינא מועילה תפיסה, שיכול לומר 'קים לי' כדעת הרמ"א, שהוא ודאי הפקר.

85. רמ"א, סי' רס סעי' ח. ולפי הט"ז ונתיבות המשפט, זו גם דעת השו"ע שם. יש לדון, האם דבריו של הש"ך שביאושו שלא מדעת מותר להשתמש בחפץ, שייכים לנידון ד, שהרי בייאוש שלא מדעת, הייאושו כבר נמצא כעת בכוח אלא שעדיין אינו בפועל, משא"כ בנידון ד, שיתכן שאין לבעלים כוונה להתייאושו.



חבר אגודה מרוויח כסף או מפסידו מתביעה זו.⁸⁶ אמנם נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ז סעי' יב): 'ואם עשו תקנה, או שיש מנהג בעיר שדייני העיר ידונו אף על עניין המסים, דינם דין'. האחרונים מסייגים פסק זה בשני סייגים משמעותיים. ראשית, צריך שהמנהג יהיה מקובל ונפוץ.⁸⁷ שנית, צריך שהמנהג יהיה בנוגע לסוג התביעה הזו, שהרי ייתכן שמנהג הוא רק בנוגע לדיני מסים ולא בנוגע לשאר תביעות.⁸⁸ כמו כן ייתכן שהמנהג לדון אצל רב היישוב הוא רק בנוגע לתביעות שבין המזכירות לאחד התושבים, ולא בין שני תושבים. לכן אם רב היישוב הוא חבר באגודה, יש לבדוק היטב שהוא כשר לדון על פי ההגדרות דלעיל. אם אכן אנשי היישוב קיבלו על עצמם (באמצעות תקנה או מנהג) את רב היישוב, הרי שכופים אותם לדון בפניו; כמבואר ברמ"א (שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' א):

כבר נהגו בזמן הזה שכל זמן שיש ב"ד בעיר אין אחד יכול לכוף חבירו שילך עמו לבית דין אחר.⁸⁹

18. נזק לאיטום / הרב אריאל בראלי

שאלה | השכן שלי הזמין בעל מקצוע להתקין מזגן בביתו, ולצורך ההתקנה עלה המתקין לגג שלי ללא רשות. לאחר זמן גיליתי שיש נזילה מהגג, ועלות התיקון היא חמש מאות ש"ח. המתקין טוען שלא גרם כל נזק, אך הקבלן שתיקן את הנזילה בטוח בכך שהיא נגרמה על ידי המתקין. הוא מתבסס על מקום הקרע באיטום הגג, שהוא מתחת למזגן, ומסתבר שבשעת ההתקנה נפגעו יריעות האיטום. האם המתקין חייב בתשלום הנזק?

תשובה

אכן ישנה טענה כלפי המתקין שעלה לגג ללא רשות, אך אין בעובדה זו די להטיל חיוב תשלום הנזק על המתקין. התשלום מוטל על מי שגרם לנזק, ובמקרה המדובר לא ידוע מי פגע ביריעות האיטום. כאשר המצב מסופק, אזי הכלל הוא 'המוציא מחברו עליו הראיה'. ולפי זה, המתקין פטור. אולם אין להתעלם מקביעתו של הקבלן כי ברור לו שהמתקין גרם לנזק. אך נראה שלדבריו אין משקל של עדות, היות והוא אינו מסתפק בהצגת עובדות אלא נותן להן פרשנות.⁹⁰ בעל הגג יכול להתבסס על דברי הקבלן,⁹¹

86. שו"ע, חו"מ סי' ז סעי' יב.

87. פת"ש, חו"מ סי' ז ס"ק כו.

88. שם ס"ק כט.

89. ואין לומר שדין זה נאמר דווקא בב"ד ממשי ולא בב"ד שכוחו נובע מחמת 'קיבלו עליהו', ובב"ד של 'קיבלו עליהו' הרי שצריך הסכמה של הצדדים וא"א לכוף. אין לומר כן, כי אם כך מה מועיל המנהג ש'קיבלו עליהו'? תיפוק ליה מחמת ששני בעלי הדינים קבלו על עצמם. אלא ע"כ המשמעות של המנהג הוא שמעתה הרי הוא כב"ד של העיר.

90. הרחיב בכך אבן האזל, הל' אישות פ"ג ה"ב.

91. אין זו טענת 'ברי' של בעל הגג אלא טענת 'שמא', כי טענה זו הנסמכת על נאמנות של אדם אחר אינה נחשבת לטענה וודאית 'ברי' על ידי אחר - אינו ברי' (שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' כג). השאלה הרחבה יותר היא האם ההגדרה של טענת 'ברי' היא סובייקטיבית או אובייקטיבית. אם היא

ולדרוש מהמתקין שיישבע שבועת הסת בבית הדין. בשבועה הוא צריך לומר שלא פגע ביריעות הזיפות בזמן ההתקנה, וזאת על פי פסק הרמ"א (חו"מ סי' עה סעי' יז):
 וי"א דמשביעין היסט על טענת שמא כשיש רגלים לדבר, כגון שהיה שמעון בבית ראובן ומצא ראובן תיבתו פרוצה וניטל ממנה מה שהיה בתוכה, והוא חושד שמעון, יכול להשביעו היסט; וכן נראה לי להורות.
 בכל מקרה, כיום מנהג בתי דין הוא שאין נשבעים, ובמקום זאת ממירים את השבועה בתשלום כספי חלקי.⁹² לאור זאת, מוטל על המתקין לשלם סכום מסוים⁹³ כדי להיפטר מן השבועה.

19. תשלום על הרחקת יונים ומיני זוחלים בבית מושכר / הרב אריאל בראלי

שאלה | שכרתי דירת קרקע לתקופה ממושכת ונתקלתי בשתי בעיות המפריעות לשימוש התקין בדירה: 1. יונים המגיעות ללא הרף למרפסת העליונה, ואינן מאפשרות להשתמש בה ולהניח בה חפצים. הפתרון לבעיה זו הוא התקנת רשת סביב המרפסת. 2. חרקים ומקקים הממלאים את כל הבית. הפתרון לבעיה זו הוא הדברה מקצועית. ברצוני לברר: על מי מוטל התשלום לפתרון בעיות אלו, כאשר לא סוכם מראש על כך בחוזה?⁹⁴
תשובה | הכלל הבסיסי בחיובים המוטלים על המשכיר הוא שעליו לשלם על כל תיקון של דבר המפריע להתנהלות התקינה של הבית, וזאת בתנאי שמקובל לעשות את התיקון על ידי איש מקצוע. וזו לשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שיד סעי' א-ב):
 המשכיר בית לחבירו, חייב להעמיד לו דלתות ולפתוח לו החלונות שנתקלקלו ולחזק את התקרה ולסמוך את הקורה שנשברה ולעשות נגר ומנעול. וכן כל כיוצא בזה מדברים שהם **מעשה אומן** והם עיקר גדול בישיבת הבתים והחצרות⁹⁵...
 השוכר חייב לעשות מעקה ומזוזה ולתקן מקום המזוזה משלו. הגה: והוא הדין כל דבר שאינו מעשה אומן.

לכן תחילה על השוכר לנסות להתמודד עם הבעיות בכוחות עצמו, באמצעות ריסוס נגד מקקים ויונים. אם לא יצליח לפתור, אזי החיוב לעשות זאת יעבור למשכיר. ואולם

סובייקטיבית, אזי די בכך שבעל הדין אומר שהוא משוכנע בטענתו; ואם היא אובייקטיבית, אזי טענת 'ברי' משמעה טענה שמבוססת על ידע אישי וודאי, ולא על תחושה של בעל הדין. בפתחי תשובה, חו"מ סי' עה ס"ק כ, נכתב בשם אורים ותומים, שאם בעל הדין פירש לפני בית הדין את מקורות המידע שלו, בית הדין מגדיר את איכות הטענה לפי מקורות המידע, ולא על פי תחושתו האישית של בעל הדין. ומכאן שההגדרה היא אובייקטיבית.

92. שו"ע, חו"מ סי' יב, סעי' ב. להרחבה, ראה הרב נתן חי, משפטי ארץ ח"ב עמ' 459.

93. יש המחייבים שליש, על פי תשובת שבות יעקב, סי' קמה ס"ק ה, מובאת בפתחי תשובה, סי' יב ס"ק ב.

94. הערת עורך, י"פ: ראה אמונת עתיך 99 (תשע"ג), עמ' 28.

95. בפשטות כוונת שולחן ערוך, חו"מ סי' שיד, היא רק למצב הראשוני של הבית בזמן המסירה לידי השוכר, ואין הוא כותב אודות תיקון במשך השכירות. והרמ"א שם חילק בין סיכום על בית מסוים לבית סתם. מכל מקום כתב ערוך השולחן שבעניינים אלו הולכים אחר מנהג המדינה. וזו לשונו: 'והמנהג אצלנו שאם נתקלקלו דברים כאלו במשך ימי השכירות מתקנם המשכיר אם לא שהיה בפשיעת השוכר או אחד מבני ביתו אז אין על המשכיר לתקן'.

למרות שמדובר בתיקון שמקובל לעשותו על ידי אומן, ניתן לערער על חיוב המשכיר בהדברה וברשת ליונים. מדברי הפוסקים משמע שחובת התשלום של המשכיר נובעת מהצורך של המשכיר לדאוג לתחזוקת הבית, כגון בלאי ושחיקה של צינורות. וזו לשון 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' שיד סעי' ד):

המנהג לתקן **דברים הקבועים** כמו במדינתנו לעשות חלונות כפולים בימי החורף ולתקן תנורי בית החורף עם כל השייך להם ולהטיח הכתלים מבחוץ בימי הסתיו ולשפוך עפר סמוך לכתלים שלא יכנס הקור להבית.

לכאורה הרחקת מקקים ויונים אינה חלק מן הדברים הנצרכים להחזקת הבית אלא המקקים והיונים הם דברים חיצוניים הפוגעים בשימושי הבית, ומפני כן אין הרחקתם חובת המשכיר. נראה שלמעשה חובה על המשכיר לשלם על ההדברה, **ולא** על רשת היונים. זאת משום שבדברי הראשונים מוזכרת סברה נוספת לחיוב המשכיר בדברים הפוגעים ביכולת המגורים. 'דרכי משה'⁹⁶ הביא בשם 'הגהות מיימוניות'⁹⁷ שיש לחייב את המשכיר לבנות תקרה לחדר על אף שלא הייתה בתחילה, כי 'אנן סהדי דדעתיה דשוכר שיהא ראוי לדירה'.⁹⁸ לאור זאת יש לומר שריבוי מקקים המצריך הדברה מקצועית הופך את הדירה לדירה שאינה ראויה למגורים, וממילא זו חובת המשכיר. אך בנוגע להתקנת רשת נגד יונים קשה לומר זאת, כי מסתבר שישנו גבול לסברא זו, ולדוגמה אם חלון הבית יתנפץ עקב התפוצצות על קולית, המשכיר לא יחויב. לכן מסתבר שאם לא הייתה רשת סביב המרפסת בזמן תחילת השכירות, לא נוצרה אומדנא המחייבת את המשכיר לשלם על כך.

לסיכום, על המשכיר לשלם למדביר מקצועי על הדברה נגד מקקים כדי לאפשר מגורים תקינים בבית השוכר. אין למשכיר חובה להתקין רשת המונעת יונים מכניסה למרפסת, אם מראש, בזמן תחילת השכירות, לא הייתה רשת כזו.

20. עבודה סמינריונית / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם מותר להיעזר בעבודות אחרות לשם כתיבת עבודה סמינריונית, ומהם הגבולות להיעזרות זו? ברצוני להוסיף שהמציאות היא שסטודנטים רוכשים עבודות מוכנות, והמרצים יודעים זאת ומעלימים עין.

תשובה | הגשת עבודה שהאדם לא כתב בעצמו היא גנבת דעת, ופעמים שהיא אף יכולה להגיע לאיסור גזל ממש.⁹⁹ ההשוואה פשוטה: מוכר המיפה מוצר, מציג מצג שווא ומטעה את הקונים לחשוב כי המוצר שהם קונים טוב ואיכותי יותר מכפי שהוא באמת, הרי הוא עובר על איסור גנבת דעת.¹⁰⁰ כך גם המעתיק מבחן או מגיש עבודה שלא כתב בעצמו, מטעה את מי שמסתמך על התעודה שקיבל בגינה ובוחר בו לעבודה שאינו

96. דרכי משה, חו"מ סי' שיד ס"ק א.

97. הגהות מיימוניות, הל' שכירות פ"ו ה"א.

98. וכעין זה מובא בנתיבות המשפט, סי' שיב סעי' ה.

99. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' ל.

100. שו"ע, חו"מ סי' רלב.

רשאי לעבוד בה. כתב על כך בחריפות הרב שמואל וואזנר (שו"ת שבט הלוי, ח"י סי' קסג):

בדבר תלמידים המרשים לעצמם להערים באופנים שונים להשיג ציונים טובים אשר אינם מגיעים להם, ושאלת כבודכם אם מרמה והערמה זאת הוא דרך נכון, היות שיש מבקרים אתכם שאתם מוחים על זה ולפי דעת המבקרים יש כמין רשעות אם לא מניחים התלמידות להערים כרגיל. ואומר בקיצור כי **תמה אני אם יש בכלל ספק בנדון הזה**, היאך אפשר להעלות על הדעת לעשות לכתחילה דבר כזה. דבר פשוט להלכה דיש בזה גדר גניבת דעת, ופשוט דאיכא גם לאו דלא תשקרו (ויקרא יט, יד), ועשה דמדבר שקר תרחק (שמות כג, ז). וגם יוצאים על ידי זה מכשולים בעתיד ע"י העלמת האמת בתעודות, אם צריכים להתקבל לאיזה עבודה או חינוך והמקבלים חושבים אותם למומחים ואינם, **וגורמים היזק ניכר לנותן העבודה**...¹⁰¹

בדבר הטענה שממילא הדבר פרוץ ואף המרצים יודעים מכך ולכן אין זו גנבת דעת, אין הדבר כן. ראשית, ישנה הטעיה כלפי מי שסומך על התעודה שמקבלים בעקבות הגשת העבודות, ומפקיד בידי אדם עבודה שאינו זכאי לה. שנית, אף שהמרצים יודעים על עבודות פיקטיביות ומוכנים לקבל זאת,¹⁰² ברור שאין בסמכותם לעשות כך. עניין זה מסור להחלטת הבלעדית של המועצה להשכלה גבוהה. בחוברת ההדרכה שמוציאה המועצה כתוב במפורש שעל העבודה הסמינריונית להיעשות באופן עצמאי (העבודה הסמינריונית במוסד אקדמי, עמ' 17):

עבודה סמינריונית היא עבודה עצמאית. זוהי עבודה מורכבת שבה הכותב נדרש להגדיר ולנסח בעיית מחקר... לברור את שיטת המחקר הנאותה... לבצע את המחקר הלכה למעשה, ולבסוף להגישה כמסמך כתוב. התהליך המורכב נועד לשמש אמת מידה להערכת יכולתו האינטלקטואלית של הכותב...

גם מערכת האכיפה רואה זאת בחומרה, ובבג"ץ 3379/03, נקבע כי למדינה יש סמכות לשלול הטבות מאנשים שהשיגו את התואר האקדמי במרמה:

נושאי תארים אקדמיים שהושגו במרמה פוגעים בסיכוייהם של מועמדים ראויים... מרמה בתחום זה נושאת פגיעה ממשית בציבור ובאינטרס הציבורי.

בעניין הגדרת הגבולות המותרים לקבלת עזרה מאחרים בכתיבת העבודה, נראה שניתן להיעזר בעבודות אחרות לשם איסוף מקורות ורעיונות. אך מבנה העבודה והאומר

101. שו"ת משנה הלכות, ח"ז סי' רעה, דן בקבלת תעודה מזויפת והשיב שיש בזה אסור גנבת דעת, ואם תעודה זו מאפשרת להתקבל בעבודה ולהתפרנס, יש בזה גנבת ממון ממש.

102. גם אם המצב היה חמור יותר, עד כדי כך שרוב העבודות היו פיקטיביות, אין מקום לטענה שבעלי העסקים מודעים לכך וכביכול על דעת כן מקבלים אדם לעבודה. בדומה לכך כתב הרב יצחק זילברשטיין, חשוקי חמד, ב"מ ס ע"ב: 'הנה אף שהרבה נוהגים לעשות כן, והלוקח יודע שהוא מפרס, אסור ויש בזה אונאה, לא אמרין בזה הכל כמנהג המדינה, כמו שכתב בשו"ת דברי מלכיאלי, ח"ג סימן נד, מפני שעל ידי זה אין ניכר המגרעות שיש בהם, והוי כגניבת דעת'.

המרכזי שלה צריכים להיווצר רק על ידי כותב העבודה.¹⁰³ ניתן לדמות את השימוש המותר בעבודות אחרות למושג ההלכתי 'פנים חדשות באו לכאן'. מושג זה מבטא שאפשר להרכיב ממקורות שונים דבר חדש. הרחיב בכך שו"ת התשב"ץ, (ח"ב סי' ד) בבואו להבדיל בין 'הרכבה מזגית' לבין 'הרכבה שכונית'. וזו לשונו:

ההרכבה המזגית לא נשאר במורכב צורה מצורת כל אחד מהנפרדים שהורכב זה המורכב מהם אלא יש לו צורה חדשה ופנים חדשות באו לכאן... וההרכבה השכונית אינה כן אלא ישאר המורכב מטבע הנפרדים שהורכב מהם בכל חלק מחלקיו... כל אחד עומד בעצמו ונשאר בו טבעו ומזגו.

לסיכום, אסור לקחת עבודה שהכין אדם אחר, לעשות בה שינויים קטנים וחיצוניים ולהגישה, ויש בכך גנבת דעת. ישנה אפשרות להיעזר בעבודות אחרות לשם איסוף מקורות וכדומה, אך האמירה המהותית של העבודה חייבת להיווצר על ידי כותב העבודה בעצמו.



21. ריבית בקניית מניות בקרן נאמנות / משפטי ארץ

שאלה | קניית מניות בקרן נאמנות. לפי מיטב הבנתי, בקניית מניות אין איסור ריבית. אך אם הקרן מלווה בריבית, האם גם אני עובר על האיסור?

תשובה | א. עקרונית, מסחר במניות דינו כעסקת מכר ולא כהלוואה, ולכן אין בו בעיית ריבית. במה דברים אמורים? אם יש לבעל המניות שליטה כלשהי בחברה, כגון זכות הצבעה, ואז הוא נחשב שותף בחברה, שקנה בה חלק מסוים. אבל אם אין לו זכות כזו בכלל, יש פוסקים שמגדירים את קניית המניות כהלוואה לחברה, שהרי אין לו כל זכות שנרכשה על ידי הכסף שהשקיע. לכן זו רק הלוואה הצמודה לשווי החברה.¹⁰⁴ יש אומרים שאף על פי כן דינה כקנייה ומכירה ולא כהלוואה.¹⁰⁵ יש שהתירו משום שהחברה הינה חברה בע"מ ואין לה גדר של בעלות רגילה, ומשום כך אין חלים עליה כללי דיני ריבית, ואין איסור כאשר היא לווה בריבית, דהיינו שמשקיעים כסף בקניית המניות שלה.¹⁰⁶

ב. אם קונה המניות נחשב כשותף בחברה, אזי הוא שותף גם לכל הבעייתיות של התנהלותה, כגון חילולי שבת, הלוואות בריבית וכדומה. לכן יש שהתירו להשקיע רק בחברות שפעילותן

103. בחוברת 'העבודה הסמינריונית במוסד אקדמי' (שם) נכתב עוד: 'ניתן להיעזר באנשים אחרים. אפשר ואפילו מומלץ לתת את העבודה או חלקים ממנה לקריאה לאדם אחר כדי לבדוק אם המסרים עוברים בבהירות ועל מנת לקבל הצעות כלליות לשיפור. עם זאת אסור למסור את העבודה לאדם אחר שיכניס בה שינויים מהותיים'.

104. שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' א, סי' יא, סי' כג.

105. עי' שו"ת משנה הלכות, ח"ה סי' קב, שלא חילק, וכן בספר תורת ריבית, פי"ז הערה מח.

106. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סב-סג.

מתנהלת על פי ההלכה; או לכל הפחות בחברות שאין איסור ברור בפעילותן; או בחברות שהן בבעלות גויים, שאינם עוברים על איסור.¹⁰⁷ יש המקלים ומתירים לקנות מניות בכמות קטנה, שאינה חלק ניכר ממניות החברה, אף על פי שהחברה עוברת איסורים. הם סבורים שמשקיע הקונה כמות קטנה של מניות, לא שייך שיתחשבו בדעתו, ולכן אין זה נחשב לבעלות ואין בזה איסור.¹⁰⁸ ניתן לסמוך על דעה זו ולהקל.¹⁰⁹

ג. בעצם ההסכם שבין קונה המניה לחברה אין איסור ריבית, כי זו השקעה בעסק. לכן מצד זה אין איסור הלכתי בקניית מניות של חברה. בעיית ריבית עלולה להיות כאשר חברה שאין לה 'היתר עסקא' מלווה בריבית או לווה בריבית. שהרי היא מלווה את כספי בעלי המניות או לווה עבור בעלי המניות. לכן, יש לקנות מניות של חברה שיש לה 'היתר עסקא'. לגבי קרנות נאמנות, קניית יחידת השתתפות בקרן נאמנות משמעותה שותפות בהשקעות שמשקיעה הקרן. לכן משמעותה היא בעלות על מניות או אג"ח וכו' שקונה קרן הנאמנות. לכן, אם הקרן קונה דברים המותרים לפי העקרונות הנ"ל - מותר לקנות יחידות השתתפות בקרן, ואם לא - אסור.

ד. כשהחברה עצמה עוסקת בפעילויות האסורות על פי ההלכה, כגון הלוואות בריבית, חילולי שבת וכדומה, אז גם אם אין המשקיע נחשב כשותף בחברה, יש בהשקעתו משום 'נתינת מכשול לפני עיוור'. זאת כיוון שבאמצעות השקעתו הכספית עוברים המנהלים על איסורים כריבית וכדומה. יש פוסקים שהתירו להשקיע בחברה העוסקת במכירת נבלות וטרפות. אך זאת רק משום שאין המסחר תלוי ממש בהשקעה הכספית של המשקיע, וכן משום שמוכרים גם לגויים, ולא ברור שעוברים על איסור.¹¹⁰

אמנם אם ידוע שהחברה מלווה בריבית ללא 'היתר עסקא' ליהודים, יש בעיה להשקיע בה. ואף על פי שהחברה המלווה היא חברה בע"מ, הלווים שמקבלים ממנה הלוואות הם אנשים פרטיים המשתעבדים לפרוע את הריבית, ויש בכך ריבית דאורייתא.¹¹¹

22. עודף במכולת / משפטי ארץ

שאלה | אני קופאית בסופר, ולעתים יש אנשים ששוכחים לקחת את העודף. רציתי לדעת האם כסף זה שייך לבעל הבית או שהקופאית שמצאה את הכסף יכולה לקחתו.

תשובה | ייתכנו שני מקרים שבהם הכסף נותר ליד הקופאית:

- א. הקונה לא לקח כלל את הכסף. עקרונית הכסף שבקופה שייך לבעל העסק עד שהקונה לוקח אותו. לכן אף על פי שקופאית הוציאה עודף מהקופה כדי להחזיר לקונה, הוא נשאר של בעל העסק אם הקונה לא לקחו. לכן ברור שבמקרה זה הכסף שייך לבעל העסק.
- ב. הקונה לקח את הכסף בידו ושכח אותו. במקרה זה הכסף נחשב אבדה הנמצאת בחנות. זוהי אבדה שיש בה סימן, היות ויש סכום כסף מדויק, ו'מניין' נחשב סימן לעניין

107. שו"ת מנחת יצחק, שם; ומשנה הלכות, שם.

108. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"א סי' ז.

109. ראה גם מה שדן הרב שלמה אישון, כתר, ח"ו סי' ד-ה.

110. שו"ת משנה הלכות, ח"ה סי' קב.

111. שו"ת אגרות משה, שם; ספר תורת ריבית, פ"ז סעי' נג; שו"ת משנה הלכות, ח"ו סי' קמה.



חיוב החזרת אבדה.¹¹² לכן נראה שעל שהקופאית להחזיר את הכסף לקופה הראשית, שהרי אם יחזור בעל העודף לחפש את אבדתו, הוא יפנה לבעל העסק.

23. מימוש זכויות בביטוח משלים של קופת החולים / משפטי ארץ

שאלה | אנו משלמים כבר זמן רב עבור ביטוח רפואי משלים של קופת החולים שלנו, וזאת כדי לקבל הטבות מעבר למה שכלול בביטוח הרפואי הממלכתי. לדוגמה, אחרי לידה אני רשאית לצאת לנופש ולקבל על כך מהקופה החזר של 50%. האם מותר לי לבקש חשבונית על נופש ממשהו אחר ולרשום אותה על שמי, לקבל החזר על חצי מן הסכום, וליהנות מהכסף בדרך אחרת, המתאימה לי יותר?

תשובה | בספר ויקרא נאמר:¹¹³ 'לא תגנבו, ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו'. הרמב"ם¹¹⁴ מגדיר שגנבה היא דבר שנעשה בסתר, ללא ידיעת הנגזל, לעומת גזל, שנעשה בגלוי ובכוח הזרוע. וה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שמח סעי' א) מביא את דבריו. הש"ך¹¹⁵ כותב שבאיסור זה כלול גם האיסור לטעון שקר כדי לעוות הדין, אף על פי שהטעון זכאי.

כל תביעה מחברת הביטוח מבוססת על החוזה בין שני הצדדים. פשוט וברור שאין לתבוע מחברת ביטוח מעבר למה שסוכם בחוזה עמה. שו"ת 'משנה הלכות'¹¹⁶ מרחיב לכתוב על כך. בתשובתו הוא אוסר על רופא לתת תצהיר כוזב ליולדת המעוניינת בכך, כדי שתוכל לקבל עוד ימי אשפוז בבית הרפואה על חשבון הביטוח הרפואי שלה.

במקרה הנידון חוזה הביטוח הינו אישי, וההטבות בו ניתנות רק כאשר המבוטח בעצמו עונה לאחד התנאים המזכים אותו בהן. השואלת לא ענתה על התנאים המופיעים בחוזה, ולכן אינה זכאית לדרוש כסף על הטבה שלא מימשה. בחוזה מוסכם שהכסף ניתן דווקא להשתתפות בעלות החופשה של היולדת, ואין אפשרות לדרוש כסף ולעשות בו כרצון המבוטח.

לסיכום, בקשת החזר מחברת ביטוח הבריאות על חופשה של מישהו אחר היא גנבה, ואין שום היתר לעשות כן.

24. תמחור חלקי חילוף / משפטי ארץ

שאלה | יש לי מוסך לכלי רכב פרטיים ואינני יודע כיצד לקבוע את מחירם של חלקי החילוף שאני מחליף למכוניות. הספק נותן לי הנחה של בין 5% ל- 60% ממחיר החלקים לצרכן. מס הכנסה לפי חישוביהם קובעים שאני מרוויח 25% מינימום על כל חלק, ולפי זה מחשבים את גובה השומה שעליי לשלם. שאלתי האם כשאני מוכר את החלקים ביוקר, יש בכך איסור אונאה?

תשובה | כתב ה'בית יוסף' (חו"מ סי' רט): 'חלב וגיזה שאין להם שער ידוע אלא כל אחד

112. שו"ע, חו"מ סי' רסב סעי' טז.

113. ויקרא יט, יא.

114. רמב"ם, הל' גניבה פ"א הל"ג.

115. ש"ך, סי' עה ס"ק א.

116. שו"ת משנה הלכות, ח"ז סי' קנו.

קונה כמו שחפץ לית ביה אונאה...! מכאן מבואר שדבר שאין לו שער ידוע (כלומר אין לו מחיר אחיד אלא כמה מחירים) 'אין לו אונאה'. אלא שה'דרכי משה', הב"ח והש"ך¹¹⁷ פסקו אחרת: 'אפילו היה אותו דבר אין שער שלו ידוע' - יש בו אונאה. ולפי דעתם צריכים לשום את המוצר ולקבוע לו מחיר, אפילו אם אין לו מחיר ידוע בשוק. 'מחנה אפרים'¹¹⁸ מדייק מתשובת הרא"ש¹¹⁹ שיש סוג של שער לא ידוע, שמוסכם על כל הדעות שאין בו אונאה. לדבריו צריך לחלק בין הסוגים: א. שער שמשתנה בגלל איכות המוצר, שבנוגע אליו נחלקו ה'בית יוסף' והש"ך. ב. שער שאינו קבוע כלל, שאין אפשרות לקבוע כל מחיר שהוא, כי לפעמים מרוויחים יותר ולפעמים פחות. בזה כולם מודים שאין אונאה. 'ערוך השולחן' (חו"מ סי' רכז ס"ק ז) מכריע:

במיני סחורות שאין כל בעלי חנויות מוכרין אותם בשוה שיש משתכר הרבה בסחורה זו ויש שמסתפק במועט אין שייך כלל אונאה למי שמשתכר הרבה כיון שדרך המסחר כן הוא כיון שיש שמוכרים במקחים כאלו.¹²⁰

בספר 'פתחי חושן'¹²¹ נידונה אונאה בדרכי המסחר בימינו, והקושי להגדיר מחיר במציאות שבה המחירים נקבעים לפי כוחות השוק, או שיש טווח גדול מאוד בין המחיר הזול למחיר היקר. שם הוא נוטה לומר שאם המחיר נקבע על פי היצע וביקוש, אין כלל איסור אונאה; ואם יש 'מחיר מחירון' (כמו בשוק הספרים, שבו יש מחיר מומלץ) כל מה שמתחת למחיר הזה 'אין בו אונאה', וכל מה שמעל המחיר הזה, יש בו אונאה. הוא נשאר בספק כיצד נגדיר את רוב המוצרים, שיש מי שמוכר אותם בזול ויש מי שמוכרם ביוקר. הוא מסתפק האם לדעת הש"ך צריך למכור לפי השער הבינוני דווקא או לפי המחיר של רוב המוכרים, או שכל מחיר הוא לגיטימי. הרב אשר וייס שליט"א¹²² נוטה לפסוק שיש למכור לפי המחיר הממוצע. אך גם לקבוע ממוצע זה קשה מאוד במציאות שלנו, משום שהמחירים בה משתנים בגלל גורמים רבים, ובפרט אם המחיר נקבע לפי כוחות השוק. מסקנתו של הרב וייס היא שרק במקרים קיצוניים, שבהם יש הפרש גדול בין מחיר המוצר לבין מחירו המקובל בשוק - יש לבטל את המקח. לעומתו, הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א¹²³ פסק שיש אונאה לרוב המוצרים והמחיר נקבע לפי רוב החנויות. לגבי המקרה הנידון, נראה שההנחה על מוצר מסוים אינה קובעת את מחיר המוצר. אלא יש לקבוע לפי המחיר לצרכן. אם אין מחיר שכזה, לשיטת הרב גולדברג - יש לקבוע לפי המחירים ברוב המוסכים באזור, ולשיטת הרב וייס - יש לקבוע מחיר הוגן, אך אין משמעות למחירים באזור. אמנם ייתכן ששיעור המס יכול לשקף את הממוצע, אך צריך לוודא שאכן הוא נקבע בזמן סמוך, ושלא היו שינויים משמעותיים במדד.

117. ש"ך, חו"מ סי' רט ס"ק א.

118. מחנה אפרים, אונאה סי' כה, ובעקבותיו שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' ריח.

119. שו"ת הרא"ש, כלל יג סי' כ.

120. ראה פתחי חושן, אונאה פ"י הערה כה.

121. פתחי חושן, שם הערה א.

122. משפטי ארץ, ח"ג עמ' 345.

123. משפטי ארץ, ח"ג עמ' 339.



25. 'היתר עסקא' בדואר אלקטרוני / הרב שלמה אישון

שאלה | מלווה ולווה העבירו ביניהם 'היתר עסקא' בדואר אלקטרוני, וקבעו שיחתמו עליו בפגישה הבאה ביניהם. בסופו של דבר הם לא נפגשו, ושמם לב לכך שהשטר לא נחתם רק כשהגיע זמן הפירעון. האם יש אפשרות לגבות את הריבית כששניהם מודים שהיה ביניהם 'היתר עסקא', או שחיסרון החתימה והעדים פוסל את ההיתר, ואסור לגבות את הריבית?

תשובה | מעיקר הדין מותר לסכם גם בעל פה על 'היתר עסקא', אך זה כאשר ההלוואה כולה נעשית בעל פה. לעומת זאת אם נעשה שטר הלוואה ובו פרטי ההלוואה בלא אזכור כלל ל'היתר עסקא', אין להסתפק ב'היתר עסקא' בעל פה. בשאלה לא מצוין האם ההלוואה נעשתה בעל פה או בשטר, לא מצוין מתי נשלח הדואר האלקטרוני, האם לפני ההלוואה או לאחריה, וכן לא מצוין האם מתוכנו ניתן להסיק ששני הצדדים היו מעוניינים ב'היתר העסקא'. על כן נכתוב רק אודות שתי האפשרויות שבהן ההלכה פשוטה: א. אם ההלוואה נעשתה בעל פה, 'היתרי העסקא' נשלחו קודם להלוואה והם מעידים על כך ששני הצדדים מעוניינים ב'היתר עסקא' - אזי ניתן לסמוך על כך ולגבות את הריבית, כאמור לעיל.

ב. אם ההלוואה נעשתה בשטר שלא הוזכר בו כלל עניין 'היתר העסקא', ורק לאחר מכן נשלחו 'היתרי העסקא' בדוא"ל ולא נחתמו - הם לא יועילו, ולא ניתן יהיה לגבות את הריבית. זאת משום שאין בכוחם של 'היתרי העסקא' שנשלחו לשנות למפרע את תנאי ההלוואה.

אם מדובר במצבים אחרים - כדי להשיב יש צורך לברר פרטים נוספים אודות נוסח שטר ההלוואה, תוכן הדואר האלקטרוני שנשלח ועוד.

26. גביית ריבית על תשלומי ארנונה / הרב שלמה אישון

שאלה | האם רשויות ציבוריות כמו עיריות נדרשות על פי ההלכה לערוך 'היתר עסקא' לצורך גביית ריבית על פי חוק, למשל על תשלומי ארנונה?

תשובה | התשלום שגובות רשויות ציבוריות אינו תשלום הבא בתור חוב בעבור שירות, או תמורה כלשהי על רווח שהאדם קיבל, כמו תשלום על נסיעה בכביש שש או תשלום על חשמל לחברת החשמל. החיוב בתשלום לעירייה הוא חיוב הנובע מזכותה של העירייה להטיל מס, ומזכותה של העירייה לקבוע שיעורי מס שונים בהתאם למועדי התשלום. לכן אין חשש ריבית בתשלומים אלו אף בלא 'היתר עסקא'. צד נוסף להקל הוא שהעירייה היא גוף ציבורי בלא בעלות של אנשים פרטיים. (בשונה מחברה ציבורית, שבה ניתן לראות בבעלי המניות בעלים). אמנם לרווחא דמילתא, חתומה המדינה על 'היתר עסקא', ולכן לענ"ד בהחלט יש מקום להחתים גם רשויות מקומיות. אך זאת לא

בגלל גביית הריביות על איחור בתשלומי המס, אלא בגלל עסקאות אחרות שייתכן שהן עושות ויש בהם חשש ריבית.

27. החזרת מכל מלא לחברת השכרה / הרב שלמה אישון

שאלה | כאשר שוכרים רכב, חלק מתנאי השכירות הוא להחזיר מכל דלק מלא. האם אין בזה איסור סאה בסאה?

תשובה | אין איסור סאה בסאה כאשר מדובר במוצר שיש לו מחיר קבוע בשוק.¹²⁴ כל המוצרים בפיקוח ממשלתי נחשבים מוצרים בעלי מחיר קבוע¹²⁵ ובכלל זה גם דלק, וממילא אין כאן כל חשש.

28. קביעת המחיר של מוצרים / הרב שלמה אישון

שאלה | איך אקבע את המחיר לצרכן על תוצרת (קמח מלא, לחם מלא, דבש, פירות יבשים במשקל) שאני קונה בכמות גדולה מחנות בעיר אחרת ומוכר בביתי?

תשובה | נראה שהמוצרים שאתה מציין נחשבים מוצרים המוגדרים 'עיקר אוכל נפש' ובהם אסור שיעלה מתח הרווחים על 20%.¹²⁶ כמובן, יש לחשב גם את ההוצאות והטורח שלך על הבאת המוצרים.¹²⁷ לכן אתה יכול לקבוע מחיר יקר ב 20% מהמחיר שבו אתה רוכש את המוצרים, ואתה יכול להוסיף על כך גם את החזר ההוצאות שהיו לך ושכר ממוצע עבור הטרחה שטרחת. מובן שבחישוב שלך, צריכה עלות זו להתחלק בין כל הרוכשים על פי צפי המכירות. כל זה בהנחה שמדובר במוצרים שאין עליהם פיקוח ממשלתי.

29. תעודות סל וקרנות סל / הרב שלמה אישון

שאלה | בימים אלו מתפרסמת הודעת הרשות לניירות ערך, ולפיה כל התעודות סל תהיינה קרנות סל; דהיינו הניירות יהיו שייכים ישירות למשקיעים, כמו בקרנות נאמנות. מה המשמעות ההלכתית שיש לשינוי זה?

תשובה | אכן שינוי זה עלול ליצור בעיה קשה בתחום ההשקעות הכשרות. כיום ההבדל שבין קרנות נאמנות לבין תעודות סל הינו שבקרנות נאמנות המשקיעים מחזיקים בפועל במניות שבקרון; לעומת זאת בתעודת סל, יש התחייבות כלפי המשקיעים לתשואה העוקבת אחרי מדד מניות מסוים, אך הם אינם מחזיקים בפועל במניות. על כן כיום אין שום מגבלה בנוגע למניות שאחריהן עוקבת תעודת הסל (ובלבד שלחברה המנפיקה את תעודת הסל יהיה 'היתר עסקא'). לעומת זאת בקרנות נאמנות, ראוי להקפיד שהקרון תכלול רק מניות כשרות. אם ייכנס השינוי לתוקף, הרי שדין של תעודות סל אלו יהפוך להיות כדין קרנות נאמנות, וראוי יהיה להקפיד שהן יעקבו רק אחרי מניות כשרות.

124. שו"ע, יו"ד סי' קסב סעי' ג.

125. תורת ריבית, סי' ז סעי' יד.

126. סמ"ע, חו"מ סי' רלא ס"ק לו.

127. שו"ע, חו"מ סי' רלא סעי' כ.

**30. פתיחת חנויות בשבת בארצות הברית / הרב שלמה אישון**

שאלה | ברשותו של יהודי בארה"ב יש חנויות שפועלות שבעה ימים בשבוע. העובדים בהן הם גויים. לאחרונה הוא שמע שיש איסור בדבר, ופנה אלי לשאול איך הוא יכול להפעיל את החנויות בהיתר. מבירור עמו הוברר לי שיש לו שותף נכרי בחלק מעסקיו. הצעתי לו שישתף אותו גם בבעלות על החנויות, באופן שבשבת החנויות יהיו שייכות לשותף הנכרי ורווחי השבת יהיו שייכים לשותף. האם יש ברשותכם הסכם שותפות, או שמא יש עצה אחרת להתיר לו את פתיחת החנויות בשבת?

תשובה | אכן יש אפשרות ליצור השותפות באופן כזה שהחנות לא תהיה בבעלות היהודי בשבת. למשל ניתן לקבוע מראש שהשותפות בבעלות על העסק היא רק בחמישה ימים בשבוע, בשבת העסק שייך כולו לגוי, וביום ראשון הוא שייך כולו ליהודי. אלא שזאת יש לקבוע לפני שיוצרים את השותפות, ולאחר שהיא כבר נוצרה לא ניתן לעשות זאת. אמנם גם למצב שהשותפות כבר קיימת יש פתרונות, כגון מכירת העסק לגוי לשבת; או העברת האחזקה על הפעלת העסק בשבת לגוי, אשר יהיה שותף ברווחי השבת והוא זה שיקבע האם יפעל העסק בשבת. **למעשה**, כדאי שיפנה אלינו כדי שנוכל למצוא פתרון שיתאים לעסק שלו.

**31. הפסק טהרה לאחר השקיעה / הרב עומר שפס**

שאלה | אישה התעכבה ובדקה בדיקת הפסק טהרה כמה דקות לאחר השקיעה. האם עלתה לה בדיקתה? ואם כן, מהו שיעור הזמן לאחר השקיעה שעד אליו עולה לה בדיקתה?

תשובה | א. בדיקת הפסק טהרה צריכה להיעשות קודם השקיעה. לכתחילה בוודאי שצריך להיערך ולתכנן את הזמן כראוי כדי לבדוק קודם השקיעה. לדעת פוסקים רבים, בדיקה לאחר השקיעה אינה מועילה כלל.¹²⁸ מכל מקום בדיעבד, אם התאחרה ובדקה לאחר השקיעה דקות ספורות, כשלוש או ארבע דקות, לדעת כמה מן הפוסקים עלתה לה הבדיקה. זאת עקב הקושי לדייק בקביעת שעת השקיעה, והשינויים בין הלוחות השונים.¹²⁹

יתרה מכך, יש מן הפוסקים שאף מקלים בדיעבד עד כשלוש עשרה דקות לאחר השקיעה.¹³⁰ הם סוברים שיש להקל משום ספק ספיקא, ושיש להקל אם עדיין לא קיימו מצוות 'פריה ורביה'.¹³¹

128. הגר"מ שטרנבוך, תורת המשפחה, עמ' לא; הגר"נ קרלין, חוט שני, עמ' רמו; הגר"ש אלישיב, קובץ תשובות, ח"ב סי' מב סעי' א.

129. תורת הטהרה ב, סי' יא; וכן שמענו בעל פה מהגר"מ אליהו.

130. עי' טהרת הבית ב, עמ' רסה-רעד.

גם ה'אגרות משה'¹³² התיר בדיעבד בדיקה בזמן בין השמשות, וציין שזמן זה הוא עד כתשע דקות אחר השקיעה במקומם. בשו"ת 'במראה הבזק'¹³³ נכתב להקל במקרה כזה, רק אם החמרה תגרום לכך שהטבילה תידחה בכמה ימים. אך אין נוהגים להקל בכך למעשה אלא במקום צורך ודחק, על פי הוראת חכם. המלצתנו היא שבכל מקרה שבו האישה רואה שנתאחרה לאחר השקיעה, כל עוד היא בתוך שלוש עשרה דקות לאחריה, תבדוק, ותשאל רב לאחר מכן. זאת כיוון שלפעמים ניתן להקל, בפרט בצירוף שיקולים נוספים.¹³⁴ עוד מומלץ שבימים שבהם יש חשש שהאישה תהיה עסוקה בזמן השקיעה (בייחוד בחורף) - תעשה בדיקה מוקדמת יותר, אפילו זמן רב לפני השקיעה. כך בדיעבד אפשר יהיה להסתמך על הבדיקה המוקדמת, אם האישה תשכח לבדוק סמוך לשקיעה.

32. חימום מרק ועוף עם רוטב לצורך חולה בשבת / הרב אריה כץ והרב עומר שפס
שאלה | אמי היא אישה מבוגרת וחולה, והיא קיבלה לאחרונה המלצה מרופא אנדוקרינולוג לאכול בעיקר בשר עוף. היא אוכלת בכל יום מרק עוף ובשר עוף ברוטב. בשבתות בצהריים היא נמנעת מאכילת מרק ואוכלת מעט עוף ללא רוטב (מכיוון שאינו טעים לה) וזה גורם לה צער. היא אינה אומרת למטפלת שלה לחמם את המרק והרוטב, מתוך הנחה (אולי מוטעית) שאין אפשרות הלכתית טכנית לחמם בשבת על ידי נכרי. האם מותר לאמי להורות למטפלת ביום חול שתחמם בשבתות בצהריים מרק ועוף ברוטב עבורה? למעשה, המטפלת תניח את המרק ואת העוף ברוטב על גבי הפלטה כאשר היא כבויה, והפלטה תידלק על ידי שעון שבת. (יש לציין שאין זה לצורך המטפלת, שכן היא בדרך כלל אוכלת מנות אחרות שהיא מכינה לעצמה).
תשובה | למעשה, ודאי שמותר להורות למטפלת לחמם את האוכל. לפי מה שנאמר בשאלה, אמך מוגדרת לכל הפחות חולה שאין בו סכנה, שלגביו נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שכח סעי' יז): 'חולה שנפל מחמת חולי למשכב ואין בו סכנה, אומרים לגוי לעשות לו רפואה'. והוסיף שם הרמ"א: 'או שיש לו מיחוש ומצטער וחלה ממנו כל גופו, שאז אף על פי שהולך, כנפל למשכב דמי'. ה'משנה ברורה'¹³⁵ כתב בשם הרמב"ם¹³⁶ שלא דווקא רפואה הותרה, אלא הוא הדין שאר צרכיו, כגון לאפות או לבשל לו. נמצא שבשעת הצורך, יכולים להורות למטפלת אפילו להכין את האוכל בשבת לכתחילה.¹³⁷ אמנם ברור שכאשר

131. עי' מעיין אומר, ח"ז הל' נדה סי' רטו; וכך הורה הלכה למעשה הגר"ע יוסף, בתשובה בעל פה לרבני מכון פוע"ה, דרך הרב יעקב סודרי. הערת עורך (א.כ.): כך אמנם נכתב בספר פוע"ה כרך א עמ' 134, אולם הרב יהודה נקי שהיה מזכירו האישי של הגר"ע יוסף באותם שנים, טען בפנינו שלמעשה עקב חששות שונים, הגר"ע יוסף אמר במפורש שאין להקל מעבר לעשר דקות.

132. אג"מ, או"ח ד, סי' סב.

133. במראה הבזק ז, סי' ע.

134. עי' נדחי ישראל, לחפץ חיים, סי' מא אות ו; טהרת ישראל, סי' יג סעי' ו; בדי השולחן, סי' קצו ס"ק יג.

135. משנ"ב, סי' שכח ס"ק מז.

136. רמב"ם, הל' שבת פ"ב ה"י.

137. הערת עורך, י"פ: עי' בספר התרומה סי' רכב, שמותר לומר לגוי לאחר השבת מדוע לא עשית כך וכך בשבת, כדי שיידע לעשות בשבת הבאה; וכך כתבו הרבה ראשונים (כסמ"ג, סמ"ק ועוד), וכן נפסק



אפשר לעשות כן, יש להכין את הכול לפני שבת, כדי שלא יהיה צורך להגיע לכך. העצה להורות למטפלת להניח על הפלטה את האוכל כשהפלטה כבויה היא בהחלט עצה טובה. יש מקום לדון להתירה אף עבור חולה שאין בה סכנה (וכאמור, אמך בהחלט מוגדרת חולה שאין בו סכנה), זאת בהסתמך על כמה וכמה צדדים להקל:

א. מדובר בעוף ומרק שכבר התבשלו, ודעת הרמב"ם וראשונים נוספים היא שאין בישול שייך בדבר שכבר התבשל, אפילו הוא לח, כגון מרק.¹³⁸ אמנם להלכה נפסק שיש להחמיר בבישול אחר בישול בלח.¹³⁹ אך ניתן לצרף את דעת הסוברים אחרת בתור סניף להקל במקום צורך גדול, כשמצטרפים לכך צדדים נוספים.

ב. בנידון דידן, מדובר בנתינה על הפלטה לפני שתידלק על ידי שיעון שבת. אמנם הפוסקים אסרו לתת תבשיל שאינו מבושל על הפלטה, אם היא תידלק אחר כך על ידי שיעון שבת ותבשל את התבשיל.¹⁴⁰ אך כשמדובר בתבשיל לח שבושל והצטנן, יש המצטרפים את האמור בסעיף הקודם בתור סניף להקל, ומתירים.¹⁴¹

ג. אף המחמירים לעיל, חלקם החמירו רק מדרבנן,¹⁴² ובנידון דידן שהנתינה היא על ידי גויה, מדובר ב'שבות דשבות' שהותרה במקום צורך גדול, אפילו כשאין חולי גמור.¹⁴³

לסיכום, לכתחילה ראוי לנהוג כהצעתך לומר למטפלת הגויה עוד לפני שבת לכוון שיעון שבת לפלטה ולהניח את התבשילים עליה קודם שתידלק. ואם לא אמרו לה לפני שבת, מותר אף בשבת עצמה לומר למטפלת הגויה לשים את התבשיל על הפלטה, ואפילו כשהיא דלוקה.



שלזינגר

מכון

33. בדיקת בתולים של רבן גמליאל לאור הידע הרפואי / הרב ד"ר מרדכי הלפרין
שאלה | מהו הבסיס המדעי לבדיקה הניסיונית של רבן גמליאל עם השפחות וחביות היין, המתוארת בגמרא (כתובות י ע"ב)?
תשובה | כך נאמר בגמרא (כתובות שם):

בשלחן ערוך הרב, או"ח סי' שז סעי' ח, וכן בנשמת אדם, כלל סב ס"ק ב. ולאור הנ"ל מותר גם למי שאינו חולה לומר לגוי ביום חול 'מדוע לא תניח עבורי את התבשיל על הפלטה'.

תשובת הכותב: אריה כץ. נושא הרמיזה המותרת והאסורה לפני שבת הוא נושא סבך ומורכב בפני עצמו, ואין המקום לדון בו בתשובה קצרה זו, ולכן דנו בה רק בנוגע לאמירה מפורשת.

138. ראה דיון באריכות בטור ובבית יוסף, בתחילת סי' שיח.

139. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' ד.

140. ראה הר צבי, או"ח ח"א סי' קלו; ציץ אליעזר, ח"ב סי' ו; ילקוט יוסף, שבת ג סי' שיח סעי' ע ועוד.

141. ראה ילקוט יוסף, שם עמ' רלד. ולכאורה לאשכנזים הדין קל יותר, שכן לדעת השולחן ערוך אסור לחלוטין בישול אחר בישול בלח, ואילו הרמ"א הקל אם לא הצטנן לגמרי (שם סעי' טו), ויש סוברים בדעתו שמעיקר הדין הוא פסק שאין בישול אחר בישול בלח. ראה אגרות משה, או"ח חלק ד סימן עד.

142. ראה ציץ אליעזר, שם.

143. ראה שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ה.

ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל ב"ר, אמר ליה: רבי, בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה ליה: רבי, עדיין בתולה אני. אמר לה: הביאו לי שתי שפחות, אחת בתולה ואחת בעולה, הביאו לו והושיבן על פי חבית של יין, בעולה ריחה נודף, בתולה אין ריחה נודף, אף זו הושיבה ולא היה ריחה נודף, אמר לו: לך זכה במקחך.

להבנת הבסיס המדעי של בדיקת רבן גמליאל, יש להקדים שלוש עובדות: **א.** המושג 'ריחו נודף' מופיע במקום נוסף בש"ס - לגבי מי שאכל שום (ברכות נא; שבת לא). גם בנידון דידן, וגם לגבי אכילת שום, מדובר בריח הנודף מאוויר הנשיפה שבנשימת האדם. בנידון דידן מדובר על אלכוהול הנספג ומגיע למחזור הדם, ומופרש בכמויות זעירות בתור ריח אלכוהול באוויר הנשיפה. בעוד שלגבי השום מדובר על ריח האליצין [allicin (thio-2-propene-1-sulfinic acid S-allylester)], חומר פעיל הנוצר בעת לעיסת שום חי. האליצין נספג בדם, שווה בו מספר רב של שעות (זמן מחצית חיים ארוך יחסית), וכל השעות הללו הוא גם מופרש מהריאות עם אוויר הנשיפה. זהו הריח הנודף מהפה, ולכן רחיצת שיניים אינה מעבירה את הריח.

ב. יש הבדל מהותי בין סוגי הרקמות השונים המכסים את גוף האדם. ההבדל הנוגע לענייננו הוא ההבדל בין עור לבין ריריות, כמו ריריות הפה וריריות הנרתיק. הריריות הן רקמות שדרכן ניתן להחדיר חומרים רבים למחזור הדם, כדוגמת הריריות תחת הלשון, המחדירות את הניטרטים הניתנים לחולי לב; ריריות הנרתיק (ואגינה), הסופגות ומחדירות למחזור הדם של האישה תרופות שונות בצורת נרות או טבעות מפרישות הורמונים (כגון 'נובה-רינג'). ריריות הפה ידועות גם בכושרן לספוג נוזלים בקצב אטי למחזור הדם, כך אפשר להציל חיים במקרי התייבשות, כשהמיובש מקיא מה ששותה ואין אפשרות להחדיר נוזלים לווריד. זאת ועוד, כושר הספיגה של אלכוהול דרך ריריות הוא גדול הרבה יותר מכושר הספיגה הזניח של העור.

ג. ההבדל הפיזיולוגי העיקרי בין בתולה לבעולה איננו בקרום הבתולים, כפי שרבים חושבים בטעות, אלא בטונוס המוגבר של שרירי פתח הנרתיק, החוסמים אותו לגמרי לפני ביאה ראשונה. (הוא נפתח מעט זמנית, לצורך הפרשת דמי הווסת). הטונוס השרירי מקשה על החדירה הראשונה, ויוצר את תחושת 'הדוחק בשעת ביאה', המוזכרת ברמב"ם בהסברו למושג 'פתח סגור' לעומת 'פתח פתוח'.¹⁴⁴

אחרי הקדמת שלוש העובדות הללו, אפשר להבין בפשטות ובבהירות את הניסוי של רבן גמליאל. בגלל הטונוס הרפוי של שרירי פתח הנרתיק אצל שפחה בעולה, יש חשיפה ממשית של ריריות הנרתיק לאדי האלכוהול ולמולקולות הארומטיות היוצאת מחבית היין. האדים העולים מן היין שבחבית נספגים בדם, ונפלטם בהדרגה דרך הריאות. לעומת זאת, בגלל הטונוס הגבוה של שרירי פתח הנרתיק אצל הבתולה, כיוון השרירים הללו סוגר למעשה את הנרתיק, ולכן רירית הנרתיק אינה חשופה לאדים של האלכוהול. כשהרירית אינה חשופה לאדים הם אינם נספגים בה, ומשום כך אין חדירה שלהם לדם

144. רמב"ם, הל' אישות פי"א ה"ט.



(העור איננו חדיר מספיק), ולכן לא ניתן להבחין בריח אלכוהול באוויר הנשימה. כלומר ריח היין 'אינו נודף' מאוויר הנשימה של הבתולה, ובלשון חז"ל: 'בתולה אין ריחה נודף'.

34. משאבת אינסולין בשבת / הרב אשר שקאני

שאלה | א. חולה בסכרת נעורים משתמש במשאבת אינסולין. האם מותר להחליף את מכל האינסולין בשבת, אם אירעה בה תקלה?
ב. אם המשאבה מתריעה על סוללה מתרוקנת, האם מותר להחליף סוללה בשבת?
ג. גם אם מותר להחליף את מכל האינסולין ואת הסוללה, האם יש לנסות ולדחות את הפעולות הללו למוצאי שבת? ואולי בכלל עדיף להימנע משימוש במשאבה החשמלית בשבת, ולהעדיף את הטיפול הישן בזריקות האינסולין?
תשובה | א. מחלת סכרת נעורים עלולה לקצר חיים אם אין מטפלים בה טיפול מתאים. לכן חולה בסכרת נעורים מוגדר חולה שיש בו סכנה, והטיפול בו באינסולין מציל ומאריך חיים.¹⁴⁵ על כן מותר להחליף מכל אינסולין בשבת,¹⁴⁶ גם אם מדובר בכמה

145. וכן נכתב בספר נשמת אברהם, בהקדמה לסי' שכח הערה 4, שחולה שאין בו סכנה לפי שעה, אך אם לא ייתנו לו טיפול מסוים בו ביום, יש חשש שמא יסתכן; כגון חולה סכרת שמקבל אינסולין, הנחשב חולה שיש בו סכנה. והובאו דבריו בספר חזון עובדיה, שבת ח"ג עמ' שעו.
 146. נאמר בגמ' שבת מח ע"א: 'רב חסדא שרא לאהדורי אידרא לבי סדיא בשבתא (ופרש"י התיר להחזיר מוכין שנפלו מן הכר לתוכו). ומבואר בגמ' שם שאסור לעשות כן בחדשים, דהשתא עביד ליה מנא, אבל בישנים מותר. אמנם לדעת הרמב"ם, הל' שבת פכ"ב הכ"ג, האיסור למלאות הכר והכסת החדשים במוכין הוא משום גזרה שמא יתפור, ולפי"ז אינו שייך לנד"ד. ומכל מקום, אף לפי רש"י האיסור אינו אלא מדרבנן (עי' ריטב"א, שבת מח ע"א), ולכן ודאי שיש להתיר בזה אף לחולה שאין בו סכנה, וכ"ש שיש להתיר בנ"ד, דחשיב כחולה שיש בו סכנה, כאמור לעיל.
 ועוד יש לומר שאין זה דומה לנידון שלנו, שהרי המוכין אינם עומדים להוציאם ולהחזירם תדיר לתוך הכר או הכסת, מה שאין כן הכנסת המכל למכשיר, הניתנת על דעת להסירה לאחר שלושה ימים לערך ולהשליכה. וכן יש לומר בדבר החלפת הסוללות, שמחזיקות מעמד שלושה שבועות לפחות, ולאחר מכן נזרקות או נטענות. וא"כ, אין בזה משום תיקון כלי כלל. וכמו שנכתב כיוצא בזה בשו"ת יחוה דעת, ח"ב סי' נו; וע"ע בנשמת אברהם, או"ח סי' שיח עמ' שטז, ובעמ' שיז הערה 3.
 והנה בשבת (קב) נאמר: 'אמר רב, התוחב יתד בתוך בית יד של הקרדום בהיותו בנקב הברזל להדקו שלא ישמט, חייב משום בונה, ועי' רמב"ן ורשב"א, שבת קב ע"ב, שכתבו שאין בניין וסתירה בכלים. והסבירו שם שאמנם כלי שנתפרק ואינו צריך אומן כדי להחזירו אלא כל הדיוט יכול להחזירו למצבו הראשון, אין בו משום בניין וסתירה; אבל עשיית כלי מתחילתו יש לאסור, משום תיקון כלי. וכן כלי שנתפרק, וההדיוט שאינו אומן יכול להחזירו, אסור לאומן להחזירו, גזרה שמא יתקע בחוזקה. ועי' ריטב"א, שבת קב ע"ב ד"ה עייל שופתא, שכלי שהתפרק ואין הדיוט יכול להחזירו בטל מתורת כלי, ונמצא שכאשר מחזירו הרי הוא עושה כלי. וכ"כ הר"ן, שבת קב ע"ב ד"ה רב אמר; והביאו ב"י, סי' שיד; וכן כתב מאירי שבת שם; פסקי הרי"ד, ס"פ כירה; פסקי ריא"ז, שבת שם; וע"ע מאירי, שבת מח ע"א. לפי זה מכשיר משאבת האינסולין שכבר יצא מתחת ידי האומן, גם כשהפסיק לפעול עדיין תורת כלי עליו, שכל אדם שאינו אומן יכול להחזיר אותו לפעולתו; ולאחר זמן צריך להחליף את המכל של האינסולין ואת הסוללה ומתחילה נעשה על דעת כן, ומיועד לכך. לכן אין שום איסור בדבר, ואינו בגדר תיקון כלי כלל. ועי' שו"ת פנים מאירות, ח"ב סי' קכג; ספר תהלה לדוד, סי' שלח ס"ק ו; שו"ת בית אבי, ח"ג או"ח סי' מו אות ד; שו"ת מי נח, סי' יח; מהרש"ג, ח"ג סי' ז אות יא ד"ה גם; שו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' מח; שו"ת יחוה דעת, ח"ב סי' מח; חזון עובדיה, שבת ח"ה עמ' קעג; ועי' חזון עובדיה, שם עמ' שנג.

שעות קודם צאת השבת, ובלבד שיש צורך בשימוש במכל בשעות הללו.¹⁴⁷
 ב. לעניין החלפת הסוללות: אם אפשר, טוב שהחלפת הסוללות תיעשה על ידי גוי, אבל כשאין אפשרות שהיא תיעשה על ידי גוי, מותר להחליף את הסוללות אף על ידי ישראל. והמחמיר להחליף את הסוללות בשינוי מהדרך הרגילה הנעשית ביום חול, תבוא עליו ברכה.¹⁴⁸



מכון המקדש

35. גג מזבח הנחושת / הרב יוסף אלבז

שאלה | האם למזבח העולה שהיה במשכן היה גג נחושת, או שהיה מלא באדמה וגגו היה המשטח הנוצר ממילוי האדמה?

תשובה | על מזבח הנחושת נאמר (שמות כז, ח): 'נבוב לוחות תעשה אותו'. רש"י במקום מפרש: 'לוחות עצי שיטים מכל צד והחלל באמצע'. על הפסוק (שמות כ, כא): 'מזבח אדמה תעשה לי', מפרש רש"י על פי המכילתא: 'שהיה ממלא את חלל מזבח הנחושת אדמה בשעת חנייתו'; ולפי דבריו נראה שלא היה לו גג. הדברים מפורשים ב'אברבנאל' (שמות כז, א):

שיהיו דפנות המזבח מעצי שיטים, לא גגו, כי ימלאוהו עפר כמו שאמר מזבח אדמה תעשה לי... ואם היה המזבח מכוסה מעצי שטים היה נשרף ונשחת המזבח כיון שאש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה (שמות כז).

147. עי' בשו"ת מצפה אריה, ח"א סי' ד, שכתב שאם כבר ניתנה השבת להידחות, אף שבמקצת עשיית התרופה אפשר להמתין, מותר לעשותה בשבת. ומכל מקום נכתב בחידושי הרש"ש, יומא פ"ד ע"ב, שאם אנו יודעים בבירור שנוכל להמתין לעשות התרופה במוצאי שבת, אין לחלל השבת בחינם. ורק אם הרופאים אומרים שצריכים לעשות התרופה בשבת דווקא, בזה אנו אומרים 'כל הזריז הרי זה משובח' אף שהיה אפשר לדחות בכמה שעות. וכן נכתב בשו"ת יחוה דעת, ח"ד סי' ל.

148. לדעת החזו"א, או"ח סי' נ ס"ק ט, ובמכתביו הנדפסים בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יא, בלחיצה על מתג חשמלי יש משום בונה או סותר, וע"ע בשו"ת לבושי מרדכי, תליתאי או"ח סי' כה. אך אף על פי כן רוב ככל הפוסקים בימינו הסכימו שאין בזה איסור תורה: מנחת שלמה, שם, ובח"ב סי' כה; שו"ת שבט הלוי, ח"א או"ח סי' קכא; שו"ת תפלה למשה, ח"ב סי' כ אות ט; שו"ת יביע אומר, ח"ז או"ח סי' לו אות ג; שם, ח"ט או"ח סי' קח אות קפה; ועי' בשו"ת אג"מ, ח"ג או"ח סי' מב; שם, ח"ד או"ח סי' פד אות ב; שם, בי' פה; שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' כו ד"ה ומ"מ; שם, סי' כז ד"ה והנה בחזו"א; וכך היא דעת הגר"ש משאש זצ"ל וכפי שנכתב בשמו בספר קדושת השבת, עמ' לא ואילך; וע"ע שו"ת באר משה, ח"ו סי' ד אות ה; ציץ אליעזר, ח"ט סי' טו; שו"ת מאזני צדק, ח"ב סי' טו אות י; שו"ת אבן ישראל, ח"ט סי' כב; שו"ת שערי יושר, ח"ב או"ח סי' נח; שו"ת נחלת לוי, ח"א סי' ב אות כ. וע"ע שו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' נה; מנחת שלמה, ח"א סי' י אות ו, עמ' פה, ודון מינה לנ"ד.



הראב"ה¹⁴⁹ לומד מן הפסוקים שבניגוד לנאמר במזבח הזהב: 'וציפית אותו זהב טהור, את גגו ואת קירותיו...' (שמות ל, ג), בנאמר במזבח העולה לא נזכר גג, ומכאן שלא היה לו גג. בזה הוא פותר גם קושי מציאותי. אם היה גג ממתכת למזבח, כיצד היו הכוהנים הולכים יחפים על גג בזמן ההקרבה? בוודאי היו נכוים, שכן מתכות מעבירות חום. הראב"ה דוחה את האפשרות שהיה שם מעשה נסים, שכן לא מצאנו בחז"ל נס כזה. גם לדעת ה'ספורנו' וה'חזקוני' לא היה גג למזבח הנחושת (שמות כז, ח), וכך גם דעת המלבי"ם (שמות כ, כא): 'כי לא היה לו גג... ומלאוהו אדמה ונתחבר עם אדמת המשכן'. עוד יש לציין כי מבחינה טכנית, קשה למלא אדמה את כל חלל המזבח באדמה, אם המזבח סגור מלמעלה.

בניגוד לאמור לעיל, מן המדרש משתמע כי היה גג למזבח הנחושת, וכן נאמר במדרש תנחומא (תרומה ס' יא):

אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא רבון העולמים אמרת לי לעשות מזבח עצי שטים ולצפותו נחושת ואמרת לי אש תמיד תוקד על המזבח אין האש מעברת אותו צפוי ושורפת את העץ? א"ל הקדוש ברוך הוא למשה... מזבח העולה אעפ"י שכתוב בו אש תמיד תוקד על המזבח לא הנחשת עתיד לבער ולא העצים נשרפין... שמא האש יורדת מלמעלן לשעה היתה, לפיכך לא היה נזוק, אש המזבח יתירה שלא היתה זזה הימנו לא ביום ולא בלילה...

דבר מעניין נכתב ב'חזקוני' (במדבר יז, ד-ה). כידוע, מן המחתות שעליהם הקריבו אנשי עדת קרח את הקטורת, נצטווה משה לעשות ציפוי למזבח. כאמור, ה'חזקוני' פירש שלא היה גג למזבח, והוא מפרש שמן המחתות הללו עשו גג למזבח הנחושת, שעד אז לא היה לו גג.

36. פרה אדומה ומשיח / הרב יהושע פרידמן

שאלה | שמעתי שבמכון המקדש מתכוונים להכין אפר פרה אדומה לצורך טהרה מטומאת מת. שאלתי היא: האין זו 'הלכתא למשיחא'?

תשובה | אכן נראה לכאורה מדברי הרמב"ם שפרה אדומה צריכה להיעשות דווקא על ידי המשיח; וזו לשונו (הל' פרה אדומה פ"ג ה"ד):

ותשע פרות אדומות נעשו משנצטוו במצווה זו עד שחרב הבית בשנייה. ראשונה

עשה משה רבינו, שנייה עשה עזרא, ושבע מעזרא עד חורבן הבית, **והעשירית**

יעשה המלך המשיח מהרה יגלה...

הפטורים אנו לכאורה ממצווה זו, שכן המשיח יעשנה? אכן, כאמור כך כתב הרמב"ם בהלכות פרה אדומה. אלא שהמילים: 'והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה' הם תוספת שלו, ואינם כתובים במשנה בפרה (פ"ג מ"ה), המונה את הפרות האדומות שנעשו במהלך ההיסטוריה. אמנם כדי להבין את כוונת הרמב"ם במילים שהוסיף, יש לראות את דבריו בהלכות מלכים (פי"א ה"א-ה"ד), שם כתב:

149. ראב"ה, חגיגה ס' תתח.

המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל... ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח...

ונשאלת השאלה: וכי יעלה על הדעת שעד בוא המשיח אין מצווה לעלות לארץ, ואין מצווה להילחם באויבנו, שכן, המשיח יעשה זאת?¹⁵⁰ אלא ודאי כוונת הרמב"ם היא שכשיבוא המשיח מתפקידו לעשות מצוות אלו, אם חלילה לא יתקיימו על ידי ישראל עוד לפני כן. אך גם קודם בואו מצווים אנו בכל מצוות התורה, כולל בבניין בית המקדש, ואין חיובן של מצוות אלו תלוי בבואו, ח"ו.

כך הוא גם באשר למה שכתב שהמשיח יעשה את הפרה העשירית. אין כוונתו לדבר הלכה, אלא לתפילה וציפייה לבואו: 'והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה'. כוונתו לומר שאם אנו לא נכין אפר פרה אדומה קודם בוא המשיח, אזי המשיח, שמהרה יגלה, יעשה זאת. אך ודאי שחייבים אנו לעשות אפר פרה אדומה גם קודם בואו, ככל מצווה הכתובה בתורה, שאינה תלויה בביאת המשיח; וכדברי הרמב"ם במאמר 'קידוש השם' (מהדו' הרב קאפח עמ' קיט):

וחיוב המצוות אינו תלוי בביאת המשיח, אלא אנחנו מחויבים להתעסק בתורה ובמצוות, ונשתדל להשלים עשייתן, ואחר שנעשה מה שאנחנו מחויבים, אם יזכה ה' לנו או לבני בנינו לראות המשיח - הרי טוב יותר. ואם לא - לא הפסדנו כלום, אלא הרווחנו בעשייתנו מה שאנחנו מחויבים.

על דברים אלו מן הראוי להוסיף שלא רק שבניין המקדש וחידוש העבודה בו אינם תלויים בביאת המשיח, אלא אדרבה: ביאת המשיח היא זו שתלויה בבניין המקדש וחידוש העבודה בו; כדברי הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ב): 'ואמר רבי אחא: זאת אומרת שבית המקדש עתיד להיבנות קודם למלכות בית דוד', וכן הוא במקורות נוספים.



150. הערת עורך, י"פ: לא קרב זה אל זה. מצוות יישוב ארץ ישראל נוהגת בכל הדורות, כדברי הרמב"ן בהשגה ד לספר המצוות: 'מצוות עשה לדורות'; וגם אויבים יש תמיד, וברור שיש להתגונן מפניהם. אך הטהרה בטלה בישראל מתקופת ההתנאים או האמוראים, עי' גמ' בכורות כז ע"ב. ומדוע לא עשו פרה אדומה בזמנים מאוחרים יותר? ועי' ברש"י לבכורות שם, שאין כלל הזאה בזמן הזה. ועי' בספר התרומה, הל' א"י (מהדורתנו עמ' 30) שהייתה הזאה גם לאחר החורבן, וזוהי שיטת בעלי התוספות (עי"ש במקורות בהערה כג). מכל מקום בהמשך נכתב בספר התרומה (עמ' 75): 'ואין לנו הזאה עד שיבוא מלך המשיח', משמע שנהגה הזאה מאפר שנותר מזמן הבית, אך פרה חדשה תהיה כשיבוא המשיח. ועוד כתב בספר החינוך, מצוה שצז: 'ונוהגת בארץ ישראל בזמן הבית'. ואמנם עי' בספר הלכות ארץ ישראל המיוחס לטור, סי' ה (ספר חידושי רבי אליעזר שמחה, עמ' שה), שממנו משמע שאפשר לעשות פרה אדומה גם בזמן הזה. תשובה: הרב עזריה אריאל. מבחינה מעשית, עשיית אפר הפרה האדומה כרוכה בקשיים עצומים: השגת הפרה עצמה, כוהן טהור ועוד. המפרשים שהזכירו את המשיח כתנאי-לכאורה לעשיית הפרה העריכו כנראה שרק הוא יוכל להתגבר על הקשיים; אבל אין זו אמירה הלכתית שאסור לעשותה או שאין מצווה כזו או שיש עיכוב הלכתי מהותי לעשות את הפרה עד ביאת גואל צדק. לא באנו בתשובה קצרה זו למצות את העניין, ועוד חזון למועד אי"ה.



ספירת השנים לשמיטה וליובל וספירת העומר

א. שלוש ספירות בתורה

ספירת השנים: יש למנות כל שנה במניין של שביעיות. השנה השביעית בכל שבע שנים היא שנת שמיטה, ולאחר השמיטה השביעית, מגיעה שנת החמישים - שנת היובל (ויקרא כה ח):

וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה.

ספירת העומר: יש לספור את ימי העומר, מט"ז בניסן למשך ארבעים ותשעה ימים. מצווה זו נזכרת פעמיים:

1. בספר ויקרא (כג, טו-טז):

וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה. עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום.

2. בספר דברים (טז, ט-י):

שבעה שבעת תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבעות. ועשית חג שבעות לה' אלהיך...

בחומש ויקרא המצווה היא בלשון רבים: 'וספרתם לכם', ובחומש דברים המצווה היא בלשון יחיד: 'וספרת לך'.

ספירת זב וזבה: לאחר שהזב או הזבה נטהרים, עליהם לספור שבעה ימים. לגבי הזב נאמר (ויקרא טו, יג): 'וכי יטהר הזב מזובו וספור לו שבעת ימים לטהרתו'; ולגבי הזבה נאמר (ויקרא טו, כח): 'ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר טהרה'.

במאמרנו זה לא נעסוק בספירה זו, מאחר שאין בה פעולת מצווה אלא ידיעה ומעקב אחר מספר הימים עד הטהרה. נעסוק בספירות האחרות, לאמור ספירת העומר וספירת היובל, ונבקש לברר על מי מוטלת כל ספירה, באיזה אופן יש לספור, ומה יש ללמוד מכל אחת על האחרת.

ב. ספירת השנים - 'וספרת לך'

בראש השנה, א' בתשרי, מתחילות שנת השמיטה ושנת היובל (משנה ראש השנה פ"א מ"א). על הפסוק: 'וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים' נדרש במדרש



הלכה: 'וספרת לך - בבית דין' (ספרא בהר פרשה ב). כך פירט הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה קמ) מצווה זו:

שצונו למנות השנים שבע שבע עד שנת היובל אחר שנכבוש הארץ והתגברנו בה. ומצוה זו כלומר ספירת שני השמיטה היא נמסרת לבית דין כלומר סנהדרי גדולה כי הם הם שימנו שנה שנה מן החמשים שנה, כמו שימנה כל איש ואיש ממנו ימי העומר (מצוה קסא). והוא אמרו יתעלה וספרת לך שבע שבתות שנים... שנמנה השנים בייחוד ונמנה השבועות עמם גם כן.

בית הדין הגדול, הם אלו שסופרים בכל שנה, ומקדשים את היובל בשנת החמישים.¹ הרמב"ם הקביל בין מצוות מניין השנים לבין ספירת העומר בנוגע לאופי הספירה, וכך הוא גם כתב (ספר המצוות, מצוות עשה קסא) כשמנה את מצוות ספירת העומר:

שצונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום והוא אמרו יתעלה וספרתם לכם ממחרת השבת. ודע כי כמו שנתחייבו בית דין² למנות שנות יובל שנה שנה ושמטה שמטה כמו שבארנו במה שקדם (מצווה קמ) כך חייב כל אחד ואחד ממנו למנות ימי העומר יום יום ושבוש שבוש.

בכל שנה בראש השנה היו אומרים 'השנה כך וכך ליובל', ובשנה השביעית היו אומרים 'השנה היא שבע שנים שהם שבוע אחד ביובל'. בשנה השמינית היו אומרים: 'השנה שנה שמינית שהם שבוע אחד ושנה אחת ביובל', וכך על זה הסדר. הרב יוסף באב"ד ('מנחת חינוך', מצוה של) כתב שזריזים מקדימים לספור, ומשמע שבית הדין ספרו בערב ראש השנה.³ הוא כתב עוד:

ואפשר לומר דגבי ספירת העומר כתיב תמימות אבל כאן לא כתיב תמימות. ויש שיטות גבי ספירת העומר דביום מונה בלא ברכה ואם שכח לספור יום אחד אינו מונה עוד, וכאן אינו מבואר כלל דלא כתיב תמימות. על כן נראה דלכולי עלמא מותרים הבית דין לספור בכל השנה, אף לכתחלה רק זריזים מקדימין. וכן אם עברו ולא מנו שנה אחת ימנו שאר שנים לכולי עלמא כיון דלא כתיב תמימות.

לפי ה'מנחת חינוך', ההקבלה והדמיון שבין מצוות מניין השנים לבין מצוות ספירת העומר היא באופן שבו מקיימים את המצווה. אך יש גם דעה אחרת. הר"ן (מסכת פסחים דף כז עמוד ב בדפי הרי"ף) כתב שרק במצוות ספירת העומר אנו מחויבים בספירה ממשית, ולא בספירות אחרות: 'גמרי רבנן דהאי וספרתם מנין ממש מה שאין כן בשאר

1. כך כתב הרמב"ם גם בהל' שמטו"י פ"י ה"א; ראשונים נוספים כתבו שחובה זו מוטלת על בית דין הגדול: ר"ש, בספרא שם; ספר החינוך, מצווה של. הרמב"ן, ספר הזכות, גיטין דף יח ע"א מדפי הרי"ף, הצריך שבית הדין הגדול ישבו בלשכת הגזית. בפירושו לתורה, ויקרא כג טו, לא כתב הרמב"ן תנאי זה. אך יש שכתבו שבית דין מקדש ולא ציינו שהמצווה היא על בית הדין הגדול: ראב"ד, ספרא שם; סמ"ג, עשה קנ; שו"ת הרשב"א ד, ס' כח. ראה: שבת הארץ, ח"ג הוצאת מכון התורה והארץ (אשקלון תשס"ח), עמ' 122-124 הפניות למאמרים נוספים בעניין. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג ס' נה אות ג; מנחת אשר (וייס), ויקרא, עמ' שעט-שפב.

2. כאן לא כתב הרמב"ם שהמצווה היא על בית הדין הגדול.

3. ערוך השולחן העתיד, הל' שמטו"י פ"י ה"ו, כתב שספירת השנים היא בבוקר יום ראש השנה.



ספירות הכתובות בתורה. במה שונה מצוות ספירת העומר ממצוות ספירת יובל? בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן כח-לא) הוא דן בכך, וסיכם דיון בינו לבין דודו הרב וואלף איגר:

מתוך דבריו של ברבי [דודו הרב וואלף איגר] ניכר דמפרש דמה שכתב הר"ן דגמירי דביובל אין צריך לספור המנין, היינו דמהני בסופר בהרהור. ולדעתי [ר' עקיבא איגר] דעת בן אחותו תלמידו, נראה ברור דכוונת הר"ן דביובל גמירי להו דאין הספירה כלל וכלל מצוה ואין צריך כלל לספור השנים כסדרן שהוא כך וכך ליובל לא בדיבור ולא בהרהור, אלא דמצות התורה לעשות יובל בשנת החמישים אבל המנין אינו מן המצוה.

לפי ר' עקיבא איגר ודודו הרב וואלף איגר בפרשנות הר"ן, מצוות ספירת השנים איננה בפה ואיננה דומה כלל לספירת העומר. אין צורך לספור בפה ומספיק הרהור בלב; או אף בזה אין צורך, ואין מצווה כלל לספור ספירת השנים. לפי דעה זו דומה מצוות ספירת השנים לספירת זב או זבה: אין מוטלת עליהם מצווה לספור, מספיק שהם יידעו את מניין הימים. אמנם ניתן להסביר את דברי הר"ן באופן שונה. ספירת זב וזבה היא ספירה אישית, שתלויה בזמן הטהרה של כל אדם לעצמו. ספירת השנים היא מצווה המוטלת רק על בית דין. לעומת זאת ספירת העומר היא מצווה המוטלת על כל יחיד בעם ישראל, בזמן מוגדר: ממחרת השבת למשך ארבעים ותשעה ימים, עד ערב חג השבועות.

ג. ספירת העומר - 'וספרתם לכם' - שתהא ספירה לכל אחד'

כאמור, המצווה לספור את העומר נזכרת פעמיים. בחומש ויקרא (כג, טו) המצווה היא בלשון רבים: 'וספרתם לכם', ובחומש דברים (טז, ז) המצווה היא בלשון יחיד: 'תספור לך'. במדרש ההלכה (ספרא אמור פר' י פ' יב) נדרש הפסוק שנאמר בלשון רבים, ודרשה זו הובאה בגמרא (מנחות סה ע"ב): 'וספרתם לכם' - שתהא ספירה לכל אחד ואחד. בשם הרשב"א (חידושים המיוחסים לרשב"א, מנחות שם) נכתב בפירוש הדרשה:

שתהא ספירה לכל אחד ואחד, פירוש שכל יחיד חייב לספור, לשון הקונטרס. וקשיא היכי משמע לכל אחד, אדרבא וספרתם לכם בלשון רבים משמע דלרבים מזהיר רחמנא, דהיינו לצבור או לבית דין, אבל לא לכל יחיד ויחיד? [1] יש לומר אי לרבים לצבור או לבית דין, הוי ליה למימר וספרתם לבד ולשתוק מלכם. ומדקאמר לכם משמע דבא לומר לכל אחד, דהכי משמע לכם שהמצוה היא לכולכם ולא לבית דין. [2] או לכם משמע לכם היא שתקבלו בה שכר, ונספרת אם כן לכל אחד מהם, [3] אי נמי מדכתיב גבי יובל וספרת לך לשון יחיד מכלל דלכם לכל חד וחד קאמר.

אם כן, היה מקום לפרש שהביטוי 'לכם' שבפסוק מורה על פנייה לבית דין, והמשותף לכל תשובותיו של הרשב"א הוא שאדרבה, ההדגשה במילה 'לכם' היא שמצוות הספירה



מוטלת על כל יחיד ולא על בית דין.⁴ מה בכלל ההווא אמינא שספירת העומר תהיה חובתו של בית הדין? הסביר ה'שפת אמת' (סוכה מא ע"ב):
בספירת העומר במנחות (סה ע"ב) דדרשינן לרבות ספירה לכל אחד. שפיר י"ל דהוי סלקא דעתך לומר דהספירה מוטל על הבית דין כמו ספירת יובל דאבית דין קאי... והוא בכלל קידוש החודש וקביעות ימים טובים במה שסופרין עד עצרת.⁵
בית הדין הם אלו שעוסקים בקביעת הזמנים - עיבור השנה, קידוש החודש וספירת השנים, ועל כן היה מקום לחשוב שגם ספירת הימים שמפסח עד עצרת תהיה מצווה שלהם. מה גם שלחג השבועות אין תאריך קבוע בלוח השנה, והקביעה של היום שבו הוא יחול תלויה בהיותו היום החמישים מעת תחילת הספירה.⁶

ד. ספירת בית דין וספירת כל אחד מישראל

בסוגיית הגמרא (מנחות סה ע"ב) הובאו דרשות של תנאים שנועדו לשמש הוכחות כנגד עמדת הבייתוסים. הבייתוסים טענו שפירוש הפסוק: 'ממחרת השבת' הוא ממחרת שבת בראשית, ולא ממחרת יום טוב ראשון של חג הפסח, כעמדת חכמי ישראל.⁷ לא נעסוק בוויכוח בין חכמים לבייתוסים עצמו, אך ננסה ללמוד מהדרשות כיצד ראו חכמים את מצוות ספירת העומר.

[א] הדרשה הראשונה היא של ר' אליעזר:

רבי אליעזר אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'תספר לך', ספירה תלויה בבית דין, שהם יודעים לחדש. ממחרת השבת - מחרת יום טוב, יצאת שבת בראשית שספירתה בכל אדם.

4. הרשב"א, בשו"ת הרשב"א ח"א סי' קכו, נשאל: 'ומפני מה שליח צבור אומר הברכה [של ספירת העומר] בקול רם, שהרי אינו בא להוציא שום אדם שכל אחד ואחד חייב לברך לעצמו ואין אחר יכול להוציאו?' בתשובה כתב: 'שאין עיקר המצוה הברכה אלא הספירה. ואם ירצה השומע יוצא ידי חובה על ידו מן הברכה ואחר כך כל אחד סופר לעצמו כדרך שאנו נוהגין בברכת ההלל'.
5. דברים דומים נכתבו בשאלות דרב אחאי, שאילתא קז, העמק שאלה אות ב: 'באשר שתכלית ספירות אלו לקדש את שאחריהם היינו עצרתא ויובל, וידוע דקידוש המועדים והיובלות תליא בבית הדין הגדול, משום הכי מסתבר דהספירה גם כן בהו קאי'.
6. רבינו בחיי, דברים טז, ט, כתב שיש לראות את הפסוקים שבהם כתובה המצווה בלשון רבים ובלשון יחיד בהקשר רחב יותר: '...דרך הכתובים להזכיר המצות פעם בלשון יחיד ופעם בלשון רבים, ואחר שהזכיר המצות בלשון רבים יחזור ויזכירם בלשון יחיד, כדי שלא יחשוב היחיד להפטר ממנה בכלל הרבים ולהנצל מענשה, לכך יחזור וידבר עם כל יחיד ויחיד'. הוא הדגים זאת במצוות ציצית ובמתנות עניים; ולדבריו, לעתים כתובה המצווה רק בלשון רבים, אבל ברור שכל יחיד חייב בה, כמו במצוות נטילת לולב. גם הרשב"א, בשו"ת ח"ד סי' כח, עסק בשאלה מדוע יש מצוות שבהן הציווי הוא בלשון יחיד ויש מצוות שבהן הציווי בלשון רבים. ראה גם תוס', סוכה כט ע"ב ד"ה בעינן.
7. המילה 'שבת' משמעותה שביתה. היום השביעי נקרא שבת כי שובתים בו ממלאכה (בראשית ב, ג; שמות כ, י). חג הפסח נקרא שבת כי משביתים בו את החמץ (שמות יב, טו; ויקרא כג, טו), ויום כיפור נקרא 'שבת שבתון' (ויקרא טז, לא) כי מלבד איסור המלאכה, אנו מצווים לשובות בו מאכילה ושתייה. את הלכות התענית של יום כיפור כתב הרמב"ם תחת הכותרת: 'הלכות שביתת עשור'. שנת השמיטה היא 'שבת הארץ' (ויקרא כה, ב, ד) כי שובתים בה ממלאכות חקלאיות.

הפסוק שנאמר בו 'תספור לך' מכוון לפעולה של בית הדין. בית הדין קובעים על פי הנתונים שבידיהם (עדות העדים, ונתונים נוספים) אם לעבר את השנה או לא, אם חודש אדר הוא מלא או חסר; והם אלו שמחליטים מתי יהיה א' בניסן, וממילא מתי יהיה ט"ו בניסן, חג הפסח, ולמחרתו - יום הקרבת העומר ותחילת הספירה. הספירה האישית של כל אחד ואחד תלויה בקביעה של בית הדין. לעומת זאת שאם מדובר היה על ספירה לאחר שבת, לא היה צורך בבית דין, שהרי כל אדם מודע לסדר ימות השבוע, ומשבת שבתוך הפסח היה מתחיל לספור.

[ב] הדרשה השנייה היא של ר' יהושע:

רבי יהושע אומר: אמרה תורה: מנה ימים וקדש חדש, מנה ימים וקדש עצרת. מה חדש סמוך לביאתו ניכר, אף עצרת סמוך לביאתו ניכרת, ואם תאמר עצרת לעולם אחר השבת, היאך תהא ניכרת משלפניה.

רש"י (שם) הסביר שמעת מולד הלבנה סופרים עשרים ותשעה ימים, וכך יודעים מתי יהיה היום השלושים - יום ראש חודש. כך גם באשר למניין לקראת עצרת: צריך להתחיל בזמן קבוע ולספור חמישים ימים, וכאן קבעה התורה שזמן התחלת הספירה הוא ממחרת יום טוב של פסח, 'שאם ממתינין עד לאחר השבת אין שם היכר יום קבוע. דפעמים שמתחיל למנות ב"ז [בניסן] פעמים ב"ח [בניסן]'.⁸

ב'תוספות' הובאו דברי רבנו משולם, שגרס אחרת בגמרא:

היה קשה להרב רבינו משולם היכן אמרה תורה למנות ימים לקדש חדש? והיה מגיה: מנה שנים וקדש יובל. והכי איתא בתורת כהנים דמצוה למימני שמיטין לקדש יובלות וכן היה מגיה בפ"ק דר"ה (דף ה.) ובמנחות (דף סה: ושם) בשמעתא דצדוקין שהיו אומרים עצרת לאחר השבת.⁸

כוונת דבריו היא כשכשם שמונים ארבעים ותשע שנים מזמן קבוע, ובשנה החמישים מקדשים יובל, כך יש לעשות בספירת העומר. גם על פי דרשת ר' יהושע, בולטת ההקבלה בין הספירה האישית של כל אדם בספירת העומר לבין ספירת השנים על ידי בית הדין במניין שנות היובל.

[ג] שתי דרשות נוספות מובאות בגמרא שם, ומקורן במדרש ההלכה (ספרא אמור פרשה י פרק יב):

ממחרת השבת, ממחרת יום טוב. יכול ממחרת שבת בראשית? אמר ר' יוסי ברבי יהודה: כשהוא אומר "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום" כל ספירתם לא יהיה אלא חמשים יום. אם אומר את ממחרת שבת בראשית, פעמים שאתה מונה חמשים ואחד, חמשים ושתיים, חמשים ושלוש, חמשים וארבעה,

8. ע"פ תוספות, חגיגה יז ע"ב ד"ה אמרה, וכן בשם ר' משולם בתוספות, ראש השנה ה ע"א ד"ה אמרה. בתוספות, מנחות סה ע"ב ד"ה מה, מובא תיקון גרסה בשמו של רבנו משולם: 'מנה ימים וקדש יובל'. ועל כך נאמר: 'אך קשה לר"ת למחוק הספרים ולהגיה גירסא שאינה בשום מקום ומפרש דודאי ר"ח נמי דאורייתא הוא למימני ביה יומי... ועוד קשה דהוי ליה למימר מנה שנים וקדש יובל דימים לא מצינו דהכי כתיב קרא וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים'. אכן כך כנראה גרס רבנו משולם: 'מנה שנים וקדש יובל'. ראה בספר הישר לר"ת (חלק התשובות), סי' מג.



חמשים וחמשה, חמשים ושה. הא מה אני מקיים ממחרת השבת - ממחרת יום טוב. ר' יהודה בן בתירה אומר: ממחרת השבת ממחרת יום טוב. יכול ממחרת שבת בראשית? כשהוא אומר שבעה שבועות תספור לך ספירה שהיא תלויה בבית דין, יצאה שבת בראשית שאינה תלויה בבית דין, שספירתה בכל אדם.⁹

ר' יוסי בר יהודה שלל את האפשרות שספירת העומר תתחיל ממחרת שבת רגילה, כי אז ייתכנו מצבים שבהם חג השבועות יחול בזמן העולה על חמישים יום מחג הפסח. לדברי ר' יהודה בן בתירה, הציווי בלשון יחיד **מכוון לבית הדין**. הספירה של כל פרט מעם ישראל היא בעקבות הקביעה של בית הדין. לעומת זאת אם מדובר היה על ספירה לאחר שבת, לא היה צורך בבית דין, שהרי כל אדם מודע לסדר ימות השבוע, ומשבת שבתוך הפסח מתחיל היה לספור. אמנם על הוכחות אלו של ר' יוסי בר יהודה ושל ר' יהודה בן בתירה, אמר רבא בהמשך הגמרא שניתן לפרוך אותן. אך הפירכא איננה שוללת את ההלכה שספירת העומר היא חובה אישית, שזמנה נקבע על פי החלטה של בית הדין. גם כאן, על פי דברי ר' יהודה בן בתירה, בולטים **הקשר וההקבלה בין ספירת העומר האישית לבין ספירת השנים על ידי בית הדין**.

במדרש הלכה נוסף (ספרי, דברים פרשת ראה פסקא קלו, ט) נדרש: שבעה שבועות תספור לך בבית דין. מנין לכל אחד ואחד? תלמוד לומר וספרתם לכם ממחרת השבת כל אחד ואחד. מכאן שמצוות ספירת העומר מוטלת גם על בית הדין. אך הגר"א תיקן שם את נוסח המדרש:

שבעה שבועות תספור לך יכול בבית דין? תלמוד לומר וספרתם לכם ממחרת השבת לכל אחד ואחד.¹⁰

גם בדרשה זו בולט הקשר שבין הספירה האישית לבין ספירת בית הדין. הספירה האישית תלויה בקביעה של בית הדין, שקובעים מתי חודש ניסן. הקשר של בית דין למצוות ספירת העומר הוא שהוא הקובע את החודש, וכן על פי גרסת המדרש שלפנינו, שמצוות ספירת העומר היא מצווה שמוטלת על בית דין. ייתכן שמשמעות קשר זה היא שאכן על בית הדין, בתור נציגי הכלל והציבור, מוטלת חובה לספור את הימים כדי לוודא שחג השבועות יהיה ביום החמישים מחג הפסח; אלא שמצווה זו נמסרה לכל יחיד מעם ישראל בתור שותף ובתור מי שמקיימה בפועל. הקשר שבין ספירת היחיד לספירת בית הדין נמצאת גם בדברי רמב"ם בספר המצוות, שבהם פתחנו. בנוגע למצוות ספירת השנים, מצוות עשה קמ, כתב הרמב"ם: ספירת שני השמיטה היא **נמסרת לבית דין** כלומר סנהדרי גדולה כי הם שימנו שנה שנה מן החמשים שנה, כמו שימנה כל איש ואיש ממנו ימי העומר.

9. דרשתו של ר' יהודה בן בתירה מובאת בגמ' במנחות סה ע"ב גם בשמו של ר' אליעזר.
10. החזקוני, ויקרא כה, ח, פירש: 'וספרת לך שבע שבת שנים לפי שאין כאן אלא ספירה אחת והיא בבית דין אין צריך לברך, אבל עומר דכתיב ביה שתי ספירות אחת בפרשת אמור ואחת בפרשת ראה אחת לבית דין ואחת לצבור, צריך לברך'. דברי החזקוני מבוססים על הנוסח הראשון של מדרש ההלכה. בביאור דברי החזקוני, ראה: הרב צבי שכטר, ארץ הצבי, עמ' ט-יד.



ובנוגע למצוות ספירת העומר, מצוות עשה קסא, כתב הרמב"ם:

שצונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום... ודע כי **כמו שנתחייבו בית דין** למנות שנות יובל שנה שנה ושמיטה שמיטה... **כך חייב כל אחד ואחד** ממנו למנות ימי העומר יום יום ושבווע שבוע.

שתי הספירות שוות במבנה הספירה - בספירת היובל סופרים שבע שבועות (של שנים) ובספירת העומר סופרים שבע שבועות. וכן בספירת היובל סופרים גם את היחידות הבודדות (השנים) ובספירת העומר סופרים גם את היחידות הבודדות (הימים). ההשוואה בין המצוות נובעת מן הקשר המהותי ביניהן. מצוות ספירת העומר הוא מעין 'מראה הפוכה' למצוות ספירת השנים. כך הסביר זאת הרב שמשון רפאל הירש (ויקרא כה, ח):
וספרת לך בית הדין הגדול המייצג את כלל האומה. זאת בניגוד לאמור בספירת העומר: וספרתם לכם (ויקרא כג, טו), שתהא ספירה לכל אחד ואחד (מנחות סה ע"ב).

כל יחיד ויחיד מכלל ישראל היה אמור לספור את השנים, אך בית הדין הגדול הוא זה שסופר את השנים בתור נציג הכלל. דברים דומים כתב הראי"ה קוק.¹¹ מצוות ספירת השנים היא מצווה המוטלת על הציבור, אך בית הדין הגדול הוא זה שסופר, בשם כל ישראל. שתי המצוות לספור דומות במהותן, אלא שאופן הספירה שונה. ייתכן שלקשר זה שבין ספירת העומר לספירת השנים יש משמעות גם לדיון של הראשונים אודות ברכה על מצוות ספירת השנים, ועל דרך הספירה של השנים. ה'תוספות' (מנחות סה ע"ב ד"ה וספרתם) כתבו:

גבי יובל כתיב וספרת לך דאבית דין קאמר להו רחמנא. ושמא בית דין סופרין ומברכין כמו שאנו מברכין על ספירת העומר.
'תוספות' התלבטו האם בית הדין בירכו וספרו, כמו במצוות ספירת העומר. גם הרמב"ן (ויקרא כג, טו) התלבט בדבר:

ולא ידעתי אם לומר שיהיו בית דין הגדול חייבין לספור שנים ושבעות בראש כל שנה ולברך עליהן כמו שנעשה בספירת העומר, או לומר שיזהרו בית דין במנין ויקדשו שנת החמשים.

במקום אחר כתבו התוספות (כתובות עב ע"א ד"ה וספרה) דברים ברורים בנוגע לברכה: דאין מברכין אלא ביובל שמברכין בית דין בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר.¹²

נראה להציע שהדיון בנוגע לברכה על ספירת השנים ובהשוואה לברכה על ספירת העומר תלוי במשמעות המצוות לספור את העומר ואת השנים. כאמור לעיל, ניתן להסביר שמצוות ספירת העומר מוטלת על בית הדין בתור נציג הכלל והציבור, אלא

11. עץ הדר השלם, עמ' עז.

12. תוספות כתבו בשני המקומות שזבה אינה מברכת, כיוון שייתכן שהיא תראה דם ותסתור את ספירתה. היה מקום להקשות, שהרי כל אדם יכול לשכוח לספור, והלכה היא שהוא מאבד את הספירה? אלא ששיטת תוספות (מנחות סו ע"א ד"ה זכר; מגילה כ ע"ב ד"ה כל) שאם אדם לא ספר במשך יממה שלמה ממשיך לספור ביממה שאחר כך, וספירתו אינה נסתרת.



שמצווה זו נמסרה לכל יחיד מעם ישראל בתור שותף ובתור מי שמקיים בפועל מצווה זו. מצוות ספירת השנים היא מצווה שמוטלת על כלל ישראל, ובית הדין הוא זה שמקיים מצווה זו בשם עם ישראל. בשל הדמיון בין המצוות, יש לומר שכשם שכל יחיד מברך על ספירת העומר, כך גם בית הדין מברך על ספירת יובל. כך סברו ה'תוספות' (מנחות סה ע"ב), שכתבו בתור דבר פשוט ומובן מאליו שבית הדין מברך על ספירת השנים. אך לעומת זאת אפשר לומר שעל אף הקשר שבין המצווה הציבורית למנות השנים לבין המצווה האישית לספור ספירת העומר, בית הדין אינם מברכים על מצוות ספירת היובל, כשם שאין הם מברכים על מצוות אחרות שהם עושים.¹³ בוודאי שלסוברים שאין מצווה כלל לספור בפה ואין מצווה לספור בנוסח דומה לספירת העומר, בית הדין אינו מברך כלל בעת ספירת השנים.

ה. כל יחיד או 'שומע כעונה'

החובה האישית לספור ספירת העומר נפסקה ב'שלחן ערוך'.¹⁴ הרב ישראל מאיר הכהן מראדין¹⁵ האריך לדון בהלכה זו. עיקר הדיון הוא בשאלה האם אדם שמחויב אישית במצוות ספירת העומר יכול לצאת ידי חובה בשמיעת הספירה מאדם אחר. האם בספירת העומר מחילים את הכלל ההלכתי: 'שומע כעונה' או לא. מוסכם על הכל שאפשר לצאת ידי חובה בשמיעת הברכה מאחר, אך את הספירה עצמה על האדם לספור בעצמו. מאחר שעסקנו לעיל בסוגיה זו, נעיין בדברי ה'משנה ברורה'. כך כתב ב'משנה ברורה' (סי' תפט):

לספור לעצמו - דכתיב וספרתם לכם משמע שהמצווה חל על כל יחיד ויחיד. והנה משמע מזה דבספירה אינו כמו בשאר מצוות התלויות באמירה לענין קידוש והבדלה וכיו"ב דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו. אבל יש מאחרונים שכתבו דכונת התורה הוא רק דלא נימא דמצווה זו אבית דין לבד קאי כמו בשמיטין ויובלות דכתיב שם וספרת לך אלא קאי אציבור, אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת וגם חבירו כוון להוציאו יצא כמו בכל מקום דקיי"ל שומע כעונה. וכל זה בספירה אבל בברכה שמברכין על הספירה דכולי עלמא אפשר לצאת ע"י חבירו אפילו הוא בקי וכמו בכל הברכות. מיהו מנהג בכל ישראל שכל אחד מברך וסופר לעצמו ואין סומכין על הש"ן.

13. אמנם בספר אבודרהם, ברכת המצוות ומשפטיהם שער ג, נכתב שבית הדין מברכים על קביעת המועדים ועל עריפת העגלה. אך אין ידוע לנו נוסח הברכה.

14. שו"ע, או"ח סי' תפט סעי' א.

15. משנה ברורה, לשו"ע שם ס"ק ה ובביאור הלכה.



ב'ביאור הלכה' (שם ד"ה ומצווה) הוא תלה את מחלוקת האחרונים בדעות הראשונים. לפיו, רש"י¹⁶ וכן הרשב"א¹⁷ סברו שהמצווה היא אישית, מוטלת על כל אחד ואחד, ואין אחד מוציא את חברו ידי חובה; וזו לשון 'ביאור הלכה' (שם):¹⁸

לעומת זה מלשון הקדמון הרי"ף גיאות משמע שאחד יכול להוציא את חברו בזה. דזה לשונו שם בהלכות ספירה: ואנו כך קבלנו מרבתינו אסמכתא לספירת העומר בעמידה מדכתיב מהחל חרמש בקמה (דברים טז, ט) שאין תלמוד לומר בקמה ללמדך שבקומה ובעמידה.¹⁹ ובמוצאי שבתות שאומרים לאחר תפלת ערבית ויהי נועם וקדושה דסידרא כשהן יושבין, נהגו ראשונים לברך ש"ף מעומד וכל הקהל עונין אמן בכונה, שלא להטריח הצבור לחזור ולעמוד עכ"ל. וכן כתב בעל אורחות חיים בשם רב האי גאון²⁰ ע"ש. ומשמע מזה דיוצאין בספירתו. דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא, ואם כן על כל פנים צריכין לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד.

המעייין בדברי הרי"ף גיאת²¹ יראה שדברים אלו הובאו בשמו של מר רב שמואל הכהן, והם תארו מנהג שהיו נוהגים רק במוצאי שבתות בימי הספירה. בדבריו שני נושאים: [1] היכולת לשמוע את הברכה מאחר, ועל פי דברי מר רב שמואל הכהן, אפשר לשמוע הברכה מאחר. הוא לא עסק בשאלה האם יוצאים ידי חובה בשמיעת הספירה מאחר. [2] האם יש צורך לעמוד בעת הברכה והספירה. על פי מר רב שמואל הכהן, אדם יוצא ידי חובה בשמיעת הברכה מאחר שלחובת העמידה אין מקור מפורש בפסוק, והדרשה 'בקמה' - בקומה, היא אסמכתא. אך משמע מדבריו שאחר הברכה מהש"ף, כל אחד מהקהל סופר לחוד בישיבה. ההוכחה של ה'משנה ברורה': 'משמע מזה דיוצאין בספירתו. דאם כוונתם הוא שאין יוצאין רק בברכה גרידא, ואם כן על כל פנים צריכין לעמוד בשביל הספירה גופא שצריכה להיות מעומד', אינה הכרחית. הרי מר רב שמואל הכהן טען בתחילה שהעמידה היא מסורת שקיבלו אבל איננה חובה, וכל דבריו שם עסקו ביכולת לצאת ידי חובת הברכה. דבריו אינם הוראה הלכתית כיצד לנהוג, אלא תיאור של התנהגות מסוימת במוצאי שבתות בלבד.

הרי"ף גיאת עצמו (שם, עמ' שמ) כתב אחרת:

ומנהג כל ישראל אחר תפלת ערבית יום טוב שני של פסח שהוא יום ט"ז בניסן דהיינו זמן קצירת העומר והחל חרמש בקמה מתחילין ומברכין על ספירת העומר בעמידה ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על ספירת העומר היום יום אחד.

16. רש"י, מנחות סה ע"ב.

17. המיוחס לרשב"א, מנחות שם.

18. כך כתבו גם: רבינו יהונתן, לרי"ף פסחים קכא ע"ב; רא"ש, פסחים פ"י סי' מ.

19. המקור הוא בפסיקתא זוטרתא, פרשת אמור ויקרא. כך נפסק ברמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ג;

טור, או"ח סי' תפט. אך מוסכם שאם אדם ספר בישיבה, יצא ידי חובה.

20. אורחות חיים, ח"א הל' ספירת העומר ד.

21. ספר שערי שמחה, תשנ"ח, עמ' שמ-שמב.



ה'אורחות חיים' הביא את דברי מר רב שמואל הכהן בשם רב האי גאון, אך הוא עצמו לא סבר כך: 'מיהו בכל הארצות האלה נהגו לעמוד כל הקהל ומברכים מעומד'.²² ייתכן שגם רש"י והרשב"א יסכימו שמותר לשמוע את הברכה מאחר, ואף ייתכן שהם יסכימו שמותר לשבת בעת הברכה והספירה. אך הם לא עסקו בשאלות אלו בדבריהם. המכנה המשותף לכל הראשונים הללו הוא שספירת העומר היא חובה שמוטלת על כל אחד ואחד. ה'פרי חדש' (או"ח סי' תפט ס"ק א) כתב ש'לכתחילה מצוה גם כן שיספור כל אחד לעצמו ולא ישמענה מחבירו, אבל אם כיון המשמיע להוציאו וכיון השומע לצאת בספירת חבירו יצא דשומע כעונה'.²³ אך גם לפי דבריו, המצווה איננה מוטלת על בית דין אלא על כל אדם ואדם:

ו"ל דעיקר קרא דוספרתם לא אתא אלא ללמד על עיקר מצות הספירה לציבור. דאי הוה כתיב וספרתם בלשון יחיד הוה אמינא דמיירי עם בית דין דומיא דיובל. אמנם יש לשאול על דברי ה'פרי חדש', מה עניין של 'שומע כעונה' לספירה. לכאורה אין זה דומה כלל לברכה או הלל שאדם שומע מאחר. בהם אכן 'שומע כעונה', אך בפעולת מצווה כמו ספירת העומר לא כן, ובה עליו לעשות בעצמו את פעולת הספירה, או אף לדעת את המניין שבכל יום.²⁴ גם ה'מגן אברהם'²⁵ וכן ה'חתם סופר'²⁶ עסקו בזה ודימו את מצוות ספירת העומר למצוות אמירה אחרות כמו הלל וקריאת שמע. אך מצווה זו דומה יותר לוויודי מעשר או מקרא ביכורים, שבה המצווה מוטלת על כל יחיד, וצ"ע.²⁷ על מצוות ספירת העומר, המוטלת על כל יחיד, כתב הרב שמואל בוארנשטיין, האדמו"ר מסוכצ'וב, בספרו 'שם משמואל' (ויקרא, אמור תרע"ב):

כידוע מענין הספירה שהוא זמן בירור לכל אחד ואחד בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל (מנחות סה ב) וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד, וכל אחד אינו יוצא בספירת חבירו. ועם כל זה יש מענין הספירה התכללות כל הכלל כולו, זה יש לו מדה טובה זו ביותר, וזה את זו. בימי ספירת העומר יש לכל אדם את ההכנה האישית שלו, את הדרך האישית שבה עליו להתכונן לקראת מתן תורה, ועל כן הספירה היא לכל אחד ואחד, ואינו יוצא ידי חובה

22. האורחות חיים, הלכות ציצית אות כח, כתב שיש חמש ברכות שיש לומר בעמידה: ספירת העומר, ציצית, לולב, מילה ושופר. בכולן כתוב בתורה את המילה 'לכם', והמקור לכך שיש לומר אותן בעמידה היא הדרשה: 'החל חרמש בקמה', שנאמרה בספירת העומר. על עמידה במצוות ספירת העומר ובמצוות נוספות, ראה: הרב פנחס דניאל ויטמן, ספירת העומר, פרק שביעי עמ' קמט-קסב.

23. כך סבר גם הברכי יוסף, או"ח סי' תפט סעי' ו. ראה עוד: שולחן ערוך הרב, סי' תפט סעי' א.

24. הערה דומה העיר הרב מיכל זלמן שורקין, הררי קדם, ח"ב עמ' רלח. אך עיקר טענתו היא שה'שומע כעונה' לא יבין מה הוא אומר, כמו אדם שסופר בלשון שאינו מבין, שאינו יוצא ידי חובה. אך טענתו היא על עצם האפשרות לקיים את המצווה באמצעות שליח או על בסיס 'שומע כעונה'.

25. מג"א, סי' תפט ס"ק ב.

26. חתמ"ס, הגהות לשולחן ערוך סי' תפט ס"ק ב.

27. בהרחבה בענין 'שומע כעונה' בספירת העומר ובמצוות דומות, ראה: הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, 'מצוות ספירת העומר', שו"ת משנת יעבץ, או"ח סי' כו; הרב פנחס דניאל ויטמן, ספירת העומר, פרק יג עמ' רפג-רצד.



בספירה של חבירו. יחד עם זה, המצווה לספור מוטלת כל עם ישראל בעת ובעונה אחת, והכל ביחד עם השונות והייחודיות של כל אחד, חוברים בתור ציבור ובתור כלל, לקראת מתן תורה.

סיכום

1. מצוות ספירת השנים מוטלת על בית דין, ובראש השנה שבכל שנה הם היו מכריזים על מניין השנה. מצווה זו מוטלת על כל ישראל, אך בית הדין הוא זה שמקיים אותה בשם כלל ישראל.

2. מצוות ספירת העומר היא מצווה אישית, המוטלת על כל אדם מישראל, לספור מדי ערב בימים שבין פסח ושבועות, במעגל של שבוע ימים עד תום ימי הספירה. על פי הפסוקים בנושא זה, יש מקום לטעון שגם חובה זו מוטלת על בית דין, בתור מי שתפקידם לקבוע ולקדש את הזמנים; אך התורה ציוותה שכל אדם מעם ישראל יקיים את החובה שהוטלה על בית דין - ויש חובת ספירה לכל אחד ואחד. החובה היא על ברכה וספירה של כל אחד ואחד או על שמיעת ברכה מפיו אחר וספירה של כל אחד ואחד.

3. ראשונים דנו בשאלה האם בית הדין שספר את השנים היה מברך וסופר, כמו שמברכים וסופרים ספירת העומר. ייתכן שדיון זה תלוי במידת הקשר והדמיון שבין שתי המצוות. אם בשתי המצוות מדובר על חובה ציבורית, אלא שיש לה ביטויים מעשיים שונים, אזי יש מקום לומר שכשם שבספירת העומר מברכים על המצווה, כך גם בספירת השנים. אך ייתכן שעל אף הקשר בין המצוות, בית הדין לא היו מברכים על הספירה, כשם שלא היו מברכים על מצוות אחרות שהיו עושים.



הרב נתנאל אירבך

גיזום הדסים בשנת השמיטה

א. הצגת השאלה

בסיוור שערכו רבני מכון התורה והארץ, הועלתה שאלה מעשית בדבר חלקת הדסים שנשתלה טרם שנת השמיטה למטרת מכירתם לקיום מצוות ארבעת המינים. השיטה המקובלת¹ לגידול הדסים משולשים היא גיזום השיח נמוך מאוד עד פני הקרקע. פעולה זו נעשית ידנית או מכנית, בין פסח לל"ג בעומר. גיזום זה מביא לידי חידוש המטע והעלאת אחוזי הענפים המשולשים. כדי להצמיח ענפים משולשים בשנה השמינית, עושים גיזום זה בסוף השנה השישית. ואכן החקלאי גזם את ענפי ההדס בסוף השנה השישית, אולם מחמת שינויי האקלים צמחו ענפים כבר בתחילת השנה השביעית. כדי שיוכלו לצמוח ענפי הדס משולשים בשביל השנה השמינית, על החקלאי לגזום שוב את ענפי ההדס בדרך המתוארת לעיל².

ב. גדרי איסור זמירה

מלאכת הזמירה היא אחת מהמלאכות האסורות מהתורה בשנה השביעית, כפי שנאמר: 'וכרמך לא תזמר'³. נחלקו הפוסקים, האם הזמירה האסורה מהתורה היא דווקא זמירת כרם, אך זמירת שאר עצים אינה אסורה אלא מדרבנן⁴; או שמא גם שאר עצים בכלל איסור התורה⁵. במאמר זה נבקש לראות בזמירה המוצעת בהדסים זמירה שאינה אסורה מהתורה אלא מדרבנן. זאת משתי סיבות, מצד הגדרת האיסור ומצד אופן הפעולה. בתחילה נדון בעצם המעשה, ולאחר מכן נדון בכוונה המלווה את המעשה.

1. תודה לאגרונום מכון התורה והארץ, מרדכי שומרון, על המידע המקצועי.

2. ראה עוד: מפרי הארץ, ח"ו עמ' צ.

3. ויקרא כה, ד.

4. רש"י, מועד קטן ג ע"א ד"ה מקרסמין; ר"ש, שביעית פ"ב מ"ג; הערוך, ערך קרסם.

5. מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים פרשה כ; חינוך, מצווה שכז; קרית ספר, הל' שמטו"י פ"א. בדעת הרמב"ם, הל' שמטו"י פ"א ה"ב, יש הסוברים כן: מנחת חינוך, מצווה שכח; תוי"ט, שביעית פ"ד מ"ד; אגלי טל, מלאכת זורע ס"ק ד; אור שמח, הל' שמטו"י פ"א ה"ו. ברם, יש הסוברים בדעתו שאיסור התורה רק בכרם ולא בשאר אילנות, ראה חזו"א, שביעית סי' כא ס"ק טו; שם, סי' כו ס"ק א; הרב יוסף צבי הלוי, תורת השביעית פ"א ה"ג.



1. הגדרת האיסור

לשיטה הסוברת שאיסור זמירה של תורה שייך גם בשאר עצים, יש הסוברים שהכוונה דווקא לעצי פרי ולא לעצי סרק. הבסיס לטענה זו מצוי בדברי הר"ש⁶, הטוען שהיות והזמירה היא תולדה של הנטיעה⁷, ממילא אם התולדה אסורה מהתורה קל וחומר שמקורה אסור מהתורה. מכך הסיק הר"ש שכיוון שהזמירה אסורה מהתורה, הוא הדין גם הנטיעה עצמה. לאור סברתו ניתן לומר שכיוון שיש הסוברים שנטיעת עץ סרק היא מדרבנן⁸, כן זמירתה אסורה מדרבנן, שכן לא ייתכן שהתולדה תהיה חמורה ממקורה⁹. ולפי זה בהדס, שהוא עץ סרק¹⁰, יהיה הגיוזום אסור רק מדרבנן.

2. אופן פעולת הזמירה

יש להוסיף שצורת הגיוזום של ההדס אינו דומה לזמירה שאותה אסרה התורה, ולכך לא תיאסר אלא מדרבנן. איסור זמירה של תורה הוא בהקצרת הזמורות¹¹ במקום מיוחד¹², למטרת צימוח ישיר¹³. מעצם הגדרה זו, הזמירה הינה פעולה מדויקת הדורשת מומחיות. שונה מכך הוא אופן גיוזום ההדסים המוצע, שהוא חיתוך כל ענפי ההדס¹⁴.

6. שביעית פ"א מ"א; שם פ"ב מ"ו.
7. ראה: שבת עג ע"ב; רש"י, שם מועד קטן ג ע"א; רמב"ם, הל' שמטו"י פ"א ה"ג.
8. ראה: רמב"ם, הל' שמטו"י פ"א ה"ד; פאת השולחן, סי' כ סעי' ד; מנחת חינוך, מצווה שכז; שו"ת בית הלוי, ח"ג סי' א; חזו"א, שביעית סי' יז ס"ק כ ד"ה ר"ם. כס"מ, הל' שמטו"י פ"א ה"ה; ערוך השולחן (העתידי), סי' יט סעי' ה; תורת השביעית, עמ' לז; הרב י. ד הכהן, התורה והמדינה ט, עמ' רצא; ס' הדרת הארץ (פרנק), פ"ח אות ג; הגרצ"פ פראנק, מובא בתורת השמיטה, תוספת שביעית ס"ק ט.
9. בזה יש ליישב את התמיהה שהעלו אודות הנפסק בכרם ציון, אוצר השביעית פ"ד ה"א, שיש איסור זמירה מדרבנן באילני סרק, ולא כתב לכך מקור. ונראה שיסוד הפסק הוא מדברי הגרצ"פ פראנק הנ"ל, שאיסור נטיעת עץ סרק אינו אלא מדרבנן וממילא איסור זמירתו מדרבנן. ראה עוד רעיון זה, בתלות שבין נטיעה לזמירה, בקצרה, בשו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' כג עמ' 169.
10. ראה: יהודה פליקס, עצי פרי למיניהם - צמחי התנ"ך וחז"ל, עמ' 200.
11. רמב"ם, פירוש המשנה, כלאיים פ"ב מ"ה ד"ה וכסות, מהד' הרב קאפח. לבירור שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה בעניין זמירה, המסתמך על תרגום לשונו מערבית, ראה הרב קלמן כהנא, חקר ועיון ח"ד עמ' לא-לב.
12. רמב"ם, פירוש המשנה שביעית פ"ד מ"ה.
13. יש הסוברים שמדובר על הצמחה ישירה של האילן, ראה: רש"י, שבת ע"ג ע"ב ד"ה כולן; שם, ד"ה זומר. ויש הסוברים שמדובר על הצמחה ישירה של פירות מהענף, ראה: רש"י, מועד קטן ג ע"א ד"ה זמירה. ויש האומרים שמדובר על זמירה המצמיחה פירות בשנה השביעית, ראה שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' קעו.
14. אף על פי שפעולה זו מביאה לצימוח ענפים חדשים, אך פעולת הגיוזום אינה יוצרת תוצאה זו ישירות. ראה שבת הארץ, קו"א אות יא; משפט כהן סי' סז; תורת השביעית, עמ' קנו; אמונת יוסף, שביעית פ"ד ה"ד. ניתן לסייע לכך מדין פיסול, שמותר עד ערב ראש השנה של שביעית ואסור מדרבנן בשביעית, עי' ר"ש, שביעית פ"ב מ"ג. והר"ש, הרא"ש והרע"ב, שביעית פ"ב מ"ג, ביארו שפיסול הוא ש'חותכים כל הענפים שבאילן כדי שיתעבה'. מבואר שפעולת גיוזום כל הענפים עד הגזע אסורה מדרבנן הגם שהיא גורמת לעיבוי והצמחה. עוד ניתן לומר, שאופן זמירה של תורה הוא במעשה בגוף הגפן, ואילו הגיוזום המוצע עד לפני הקרקע הוא מעשה בקרקע ולא בעץ, ולכן שונה הפעולה מזו של תורה. ראה שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' כב אות ג. וראה בהמשך דבריו, שם אות ה, שהתיר זאת רק לאחר היתר המכירה. יש הסוברים, שאופן חיתוך כזה אינו אלא זינוב האמור במשנה, שביעית פ"ד

ג. הצעת פתרון א: 'לאוקמי' - לפי ייעוד הגידול

לאחר שהובהר שפעולת הגיזום המוצעת אינה אסורה אלא מדרבנן, נבקש להציע הצעת פתרון המסתמכת על התרת עצם מעשה הגיזום, אף שמעשה זה גורר בעקבותיו הצמחה בעתיד. ההיתר מתבסס על הטענה שעיקר ייעודו של שיח ההדס הוא בהצמחת ענפים משולשים למצווה.

מדברי הבבלי (מועד קטן ג ע"א; עבודה זרה נ ע"ב) עולה הבחנה בין מלאכות הנעשות לצורך הכרחי שהאילן לא ימות - 'אוקמי', המותרות בשביעית, לבין מלאכות הנעשות להשבחת העץ - 'אברוי', שאסורות בשביעית. נחלקו הפוסקים האם בכלל היתר מלאכות 'לאוקמי' נכללות גם מלאכות 'לאוקמי פירא' - למניעת הפסד הפירות. הרמב"ם (הל' שמט"י פ"א ה"י) כתב בעניין זה כך: 'מפני מה התירו כל אלה, שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה'. 'החזון איש' (שביעית סי' טז ס"ק ד) סובר שגם מלאכה שמטרתה לקיים ולהציל מהפסד את הפירות מותרת¹⁵:

ונראה, דהא דכתב רבנו ותעשה הארץ מליחה וימות כל עץ, אין הכוונה דתיבש העץ ולא תעשה פרי לעולם, אלא ימות בשנה זו ולא יבשיל פירותיו... וע"כ צ"ל דמתירין השקאה משום הפירות.

סברתו היא, שהגדרת אילן בהיתר 'לאוקמי' אינה מצטמצמת בהכרח לעץ אלא כוללת בתוכה את ייעודו של העץ בתור מצמיח פירות. לכן, בכלל 'אוקמי אילנא' נכלל גם 'אוקמי פירא'¹⁷. לאור סברתו זו ניתן להרחיב את הגדרת 'אוקמי פירא', שאינה מוסבת בהכרח על הפרי הבוטני אלא כוללת בתוכה את ייעודו של הגידול, ואם ייפגע ייעודו של

מ"ו, שאינה מלאכה כלל ומוותר אפילו מדרבנן כדרכו. ראה מהרי"ל דיסקין, סי' כז אות ב, אך ציין במאמר מוסגר שמ"מ עדיף להשאיר טפח מעל פני הקרקע.

15. ראה עוד חזו"א, שביעית סי' כא ס"ק יד. כן סבור הגרי"מ טיקוצינסקי, ספר השמיטה, עמ' כד הערה 5.

16. שבת הארץ פ"א ה"ה; שם, קו"א סי' יב; שו"ת משפט כהן, סי' עט, חולק וסובר שבמקרה שבו העץ ימשיך לחיות גם ללא עשיית המלאכה, אף שיהיה נזק לפירותיו, לא הותר הדבר. כ"כ פאת השולחן, סי' כ סעי' ד. סברת הרב קוק היא שלא הותרה עבודה בשביעית לצורך הפירות, מחמת שהפירות בשנה זו הם הפקר וממילא אין זה נחשב הפסד לבעל השדה כאשר הם מתקלקלים. בביאור מחלוקתם ראה בדברי הגרי"מ חרל"פ, בית זבול, ח"ו עמ' ק, שכתב שיסוד מחלוקתם נוגע בשאלה האם היתר 'אוקמי' במלאכות דרבנן הוא משום הפסד או משום שאינה מוגדרת פעולה זו כמלאכה כלל.

17. ראה בדברי מהרי"ל דיסקין, קו"א אות רנט, שכתב להתיר 'אוקמי פירא', אך מטעם שונה. טעמו הוא, כי 'הני פירי דשייכי לכלל ישראל' ואינם הפקר. ובביאור דבריו שלא יסתרו למש"כ הוא עצמו שם, סי' כז ס"ק כח, שלא הותרו מלאכות 'לאוקמי פירא', כתב הגר"ש ישראל, התורה והמדינה חלק' ט עמ' שמו, שיש לחלק בין עשיית מלאכות לצורך הפרי הקיים, המותרת בגין שייכות הפירות לכלל ישראל, לבין עשיית מלאכות ליצירת פרי חדש, האסורה. אמנם הגר"ש ישראלי התיר 'אוקמי פירא' בפירות אוצר בי"ד, ראה חוות בנימין, ח"ג סי' צח עמ' תרכג. אולם, הרב חנוך זונדל גרוסברג, התורה והמדינה, שם עמ' שמח-שמט, טוען שאין מבחינים כהבחנה זו, וכתב כדעת החזו"א שיש להתיר מלאכות 'לאוקמי' גם לצורך הבאת פרי לעולם. כן נכתב בהלכות שביעית, סי' א סעי' ה, כסא דוד ס"ק כח; שם, סעי' ז בה"ל ד"ה ואין תולין; שם סעי' י, כסא דוד ס"ק עז; שביעית להלכה ולמעשה, פ"ג הערה 9; משפטי ארץ, פ"ג הערה 8.

הגידול מותר יהיה לעשות מלאכות מסוימות למניעת פגיעה זו. ניצנים לשיטה זו ניתן לראות בדברי המבי"ט¹⁸, שהתיר השקאת צמחי ריח אף שההפסד הוא מועט. בדבריו אינו מחלק בין מניעת הפסד האילן להפסד הפרחים, עובדה המעידה שההיתר אינו מצומצם להפסד הפרי הבוטני אלא להפסד הייעוד שאליו מכוון הגידול, כבצמחי ריח שייעודם הוא בעצם קיומם. ראייה נוספת ליסוד זה יש להביא מדברי הגרש"ז אוירבך¹⁹, שהתיר זמירת פרחי נוי בגינה, בטענה שעיקר המטרה בגידולם היא הנוי והיופי, וחשוב הדבר כדין 'אוקמי'²⁰. לאור זאת נוכל לומר שייעוד ההדסים בחלקה המדוברת הוא למטרת המצווה, ולשם כך עליהם להיות משולשים, ואם אינם משולשים הם מאבדים את ייעודם²¹. ומצאנו כעין זה בנוגע לעשיית מלאכות דרבנן למטרת קיום אתרוגים למצווה. הרב שמואל הלוי ואזנר²² כתב שאין לעשות מלאכות דרבנן באתרוגים לשם הידורם ויופיים, שהרי מכל מקום האתרוג כשר הוא גם בלא עשיית מלאכות אלו. אך הוסיף, שאם יש בכך הפסד המצווה לגמרי, והאתרוג נפסל למצוותו, מותר לעשות מלאכות דרבנן בעץ האתרוג, מדין 'אוקמי פירא'²³. כמו כן כתב הרב בנימין זילבר²⁴ להתיר

18. שו"ת המבי"ט, ח"ב סי' סד.

19. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות ח; מנחת שלמה, שביעית פ"ד מ"ב אות ב; שולחן שלמה, הל' שביעית עמ' סח.

20. הגם שבמקורות הנ"ל כתב 'מסופקני', אך ראה שולחן שלמה, הל' שביעית שם, הערה יב, שכתב שבדברים שבע"פ לשואלים התיר, מחמת ש'הפירות' של הגינה הם הפרחים והיופי שלה. וראה שם בהמשך ההערה, שהביא דברים שבע"פ מת"ח אחד, ששמע שכל ההיתר הוא בהפסד שלא יוכל לחזור לקדמותו לאחר שנת השמיטה. וראה בהמשך דברינו, אות ו, בנוגע להפסד זה.

21. אמנם שו"ת משנת יוסף, ח"ב סי' מה; ח"ג סי' כא, מיאן בסברא זו, ולטענתו הפסד הדס למצווה אינו הפסד הפרי, שהרי מ"מ שם הדס עליו הגם שאינו כשר למצווה. ראה עוד הרב ניסים קרליץ, חוט השני, ח"א עמ' קב, שכתב שמכיוון שעומדים ההדסים מטבע ברייתם לריח ולא למצווה, הרי שאין לעשות מלאכות דרבנן למניעת הפסד המצווה שבכך לא הוי הפסד פרי. לדבריהם, אין לדמות בין אתרוג להדסים, שכן עיקרם של ההדסים לריח. ויש לעיין בדבריהם, הרי בדברי הבבלי סוכה, לז ע"ב, מיוסדת ההבחנה בין אתרוג, שעיקרו עומד לאכילה להדס, העומד לריח. ואם יש מקום להתיר עשיית מלאכות דרבנן באתרוג לצורך מניעת הפסד המצווה, שזהו 'אוקמי פירא שלו' הגם שעיקרו לאכילה, כדברי הבבלי, אזי הוא הדין בהדס; והגם שעיקרו לריח, מכל מקום אם מיועד גידולו למטרת המצווה, יהיה מותר לעשות מלאכות דרבנן ל'אוקמי פירא'.

22. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' רמ; תורת הלוי, פ"ו סעיף טו.

23. למעשה נקט להקל מחמת צירוף ג' עניינים: מלאכה דרבנן, שמיטה בזמן הזה מדרבנן ואופן עשיית הפעולה בשינוי. ראה עוד הרב שלום יוסף אלישיב, הליכות שדה, גיליון 50 עמ' 9 אות ד; משפטי ארץ, שביעית, נספחים בסוף הספר עמ' 292, הורה שניתן להתיר לעשות מלאכה דרבנן בעצי אתרוג כדי שהאתרוגים יהיו כשרים למצווה, אך לא להידורם. ראה: שו"ת משנת יוסף, ח"ג סי' ו אות א. ראה עוד הרב ניסים קרליץ, חוט השני, ח"א עמ' קב, שהסתפק האם עיקר האתרוג למטרת המצווה או למטרת אכילה; אך בספר שמיטת קרקעות, פ"ה סעי' כו הערה פא, נכתב בשמו שצידד להתיר לבצע מלאכות דרבנן באתרוג למטרת כשרותו. כמו"כ ראה אורחות רבינו, ח"ב עמ' שנז אות קכב, שהחזו"א החשיב את הוצאות שכר הפועל המסיר את הקוצים מעץ האתרוג כהוצאות אוצר ב"ד. ומכך מוכח שסבר שמלאכה דרבנן זו מותרת למטרת כשרותו. אולם ראה דרך אמונה, הל' שמטו"י פ"א ציון ההלכה אות קעט, לאסור מלאכה דרבנן באתרוג לכשרותו. ראה: ילקוט יוסף, שביעית פ"ח ס"ק ח עמ' שג, שהסתפק בעניין הסרת שלג מעל עץ אתרוגים. וראה עוד הרב יעקב אריאל, אמונת עתיך 107, עמ' 71-64.

הלבשת פרי האתרוג בשקית ניילון או נייר למניעת היזק השמש, בטענת 'אוקמי פירא'²⁵. לאור זאת, הרי שאם הדסים אלו לא יגזמו באופן המוצע, יהיה כאן הפסד מוחלט של ההדסים, כי אז הם היו בגדר 'הדס שוטה', הפסול למצווה. לכן יש להתיר לבצע גיזום גם בהדסים, בהסתמך על היתר מלאכה דרבנן 'לאוקמי'.

ד. הצעת פתרון ב: גיזום לשיווק ענפי קישוט

ניתן להציע פתרון נוסף להתרת גיזום ההדסים, והוא שהגיזום הגס ייעשה למטרת שיווק בדי ההדס לענפי קישוט. יש להתיר זאת מצד הכוונה בגיזום, כי הכוונה לשיווק ההדסים היא כוונה הפכית לזמירה המקובלת, ואינה לשם ההצמחה בעתיד. כאמור, גיזום מלא עד לפני הקרקע גורם להצמחה מחודשת של הצמח, ולכאורה יש לאסור פעולה זו בשנה השביעית²⁶. אולם הגיזום לשיווק הענפים לקישוט טומן בחובו שתי כוונות שונות, הפוכות זו לזו: כוונה לשיווק ענפי ההדס לקישוט, פעולה הדומה לזומר לצורך העצים, וכוונה להצמחה של השיח בעתיד לצורך ענפי הדס למצווה. ה'תוספות'²⁷ כתבו שמותר לזמור גפן לצורך העצים והזמורות, ובלבד שהזמירה תיעשה באופן הקשה לגפן, כי בכך אינו משיב את הגפן²⁸. לדברי הראי"ה קוק²⁹, הרמב"ם³⁰ חולק על ה'תוספות', ולדבריו מותר לזמור גפן באופן הרגיל אם כוונתו לצורך העצים, הגם שתיגרם הצמחה מזמירה זו בעתיד³¹.

24. הלכות שביעית, סי' א, כסא דוד ס"ק לו.

25. ראה גם: הרב יחיאל מיכל שטרן, שביעית בהלכה, פל"ט.

26. דבר זה קשור למטרת הזמירה. נחלקו הראשונים במטרת הזמירה האסורה, האם היא הצמחת האילן או הצמחת הפרי. בדברי רש"י מצינו ב' מטרות אלו: במקום אחד (מועד קטן ג ע"א ד"ה זמירה) כתב: 'זמירה בכלל זריעה - שדרכו של זומר לצמוחי פירי כזורע'. נראה מדבריו שהזמירה האסורה מהתורה היא זמירה לשם הצמחת פרי. כדעה זו כתב אמונת יוסף, שביעית פ"ד ה"ד ד"ה המזנב. ואילו במקום אחר כתב רש"י (שבת עג ע"ב ד"ה כולן; שם, ד"ה זומר): 'זומר נמי לצמוחי אילנא הוא... זומר חייב - משום תולדת נוטע, דלצמוחי עביד'. מדבריו כאן עולה שהמטרה היא הצמחת האילן. כ"כ רשב"ם, בבא בתרא פ ע"ב ד"ה הלכך; תוי"ט, שביעית פ"ד מ"ד ד"ה המדל.

27. תוספות, סנהדרין כו ע"א שם ד"ה לעקל.

28. ראה עוד: חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק יד-טו.

בדברי המשנה, שביעית פ"ד מ"ה, ובדברי הרמב"ם, הל' שמטוי"י פ"א הכ"א-הכ"ב, מבואר שקציצה לצורך העצים הנקצצים מותרת באופן הבא: 'או מגביה עשרה טפחים או גומם מעל הארץ'. טעם ההיתר הוא שזוהי פעולה קשה לאילן, כדברי הגמ' בבא בתרא פ ע"ב. יסוד זה, שמותרת הזמירה אם היא קשה לעץ, מבואר גם מדברי המשנה שביעית, פ"ד מ"ו: 'המזנב בגפנים והקוצץ קנים - ר' יוסי הגלילי אומר, ירחיק טפח. ר"ע אומר, קוצץ כדרכו, בקרדום או במגל ובמגירה ובכל מה שירצה'. וביארו רבי נתן אדלר, משנת רבי נתן שם; קול הרמ"ז, שם, שהמשנה נקטה בלשונה 'המזנב' ולא 'הזומר', מחמת שעניינה של הזמירה הוא התועלת לאילן מחיתוך הענפים היבשים ממנו. אך בפעולת הזינוב אינו גורם תועלת לאילן אלא מזיקו, ולא אסרה התורה את גרימת הנזק לאילן אלא את השבחתו.

29. שבת הארץ, פ"א ה"כ אות ג/2; קו"א סי' ט.

30. רמב"ם, הל' שמטוי"י פ"א ה"כ; פירוש המשנה, שביעית פ"ד מ"ו ד"ה המזנב.

31. אולם מדברי שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' פג, נראה שלמד בכוונת התוספות צורה של שילוב בין ב' דעות אלו: 'ואין לפקפק מטעם שכשחותכין עליו הללו גדלים אחרים תחתיהם ואיכא משום זמירה... ליתא,



דברים נוספים אודות מעשה עם שתי כוונות מצאנו בדברי הראי"ה קוק³² בנוגע ל'מדל אילנות', שהיא פעולה האסורה מדרבנן. עקירת עץ או כמה עצים במטע היא פעולה שהותרה כשכוונתה היא לשם העצים, אף שיש בה גם כוונה להטיב את הגידולים הנוותרים. לדבריו, ניתן להתיר פעולה זו כל עוד אין מראית העין של איסור. ולפי זה הוא הדין בנידון דידן, שגזום את ההדסים הן לצורך שיוקם בתור ענפי קישוט והן לצורך קבלת בדים משולשים. הרב יעקב אריאל³³ דן בנוגע להיתר לעשות עבודות פיזור אדמה בסביבות הבתים, למטרת מניעת נדידת חולות, כאשר לאחר מכן יישתלו באדמה זו עצים ופרחים. פעולת פיזור האדמה בסביבות הבתים יש לה מטרה מותרת, לשם מניעת נדידת חולות בהווה, ויש לה כוונה אסורה, למטרת שתילת עצים ופרחים בעתיד³⁴:

בשביעית בוודאי יש לומר שבמלאכה דרבנן לא גזרו אלא רק שכל כוונתו היא אך ורק לאברויי אך כשיש גם כוונה נוספת, לא גזרו. לאור זאת, אפשר להתיר גיזום הדסים לשם שתי מטרות שונות - אחת להיתר ואחת לאיסור. ניתן לומר זאת הן לדעת ה'תוספות' והן לדעת הרמב"ם. לדעת ה'תוספות' - כי הגיזום הגס קשה לשיח ההדס, שכן אינו נגזם באופן הראוי לו. ולדעת הרמב"ם, כפי שפירש דבריו הראי"ה קוק לעיל.

אולם יש לפקפק בהצעת היתר זו. פעולת הגיזום הנעשית להצמחת בדי הדס משולשים שונה מזו הנעשית לשיוק בדי ההדס לקישוט. הגיזום להצמחת בדי הדס משולשים הוא גיזום דרסטי של כל הבדים, ואילו גיזום לענפי קישוט הוא גיזום חלקי, לצורך שיוק הבדים בלבד. לכן ניכר מעצם המעשה שרצונו בהצמחת בדי הדס משולשים ולא בשיוק בדים לקישוט.

ה. הצעת פתרון ג: גיזום על ידי אחר לצרכיו

אפשרות נוספת לפתרון הבעיה האמורה היא שימוש בעניין הכוונה הכפולה בדרך שונה. הרב שמואל הלוי ואזנר³⁵ הציע למכור את ענפי ההדסים לגוי, שיגזום אותם בעצמו לצרכיו, וכך יותר הגיזום. סברתו היא שהגוי גוזם לצרכיו, ולכן אף שהגיזום נעשה גם עבור היהודי ולצרכיו - הוא מותר³⁶.

דהואיל וכשגזוז עליו הללו אין כוונתו אלא לצורך עליו אלו שהוא נוטל, אע"ג דממילא גדלי אחריו, שרי... והכא ודאי קשה לה, דאין לך אדם דמפסיד הפירות בשביל העלין שיגדלו לאחר זמן'. לדבריו, פעולה שיש בה קושי לגפן מורה שכוונת האדם אינה למטרת ההצמחה בעתיד אלא למטרת ההיתר בהווה, שהרי מוכח מתוך מעשיו שאינו מעוניין בהצמחה, הגם שהיא תיווצר בהכרח.

32. שבת הארץ, פ"א הי"ח אות ה.

33. שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' כ.

34. ראה שם בהוכחותיו.

35. קובץ מבית לוי, קובץ ה' ניסן תשנ"ד עמ' נ הערה יא.

36. לאור טעמו, נשאלת השאלה האם ניתן להרחיב את דבריו ולטעון, שניתן לעשות גיזום זה ע"י יהודי אשר גוזם לצרכיו, מעשה שיש בו הפקעה מתוצאת ההצמחה שבה מעוניין בעל חלקת ההדסים.

ו. היתר מלאכות דרבנן במקום הפסד

לכל ההצעות שהועלו עד כה, יש לצרף את היתר מלאכה דרבנן במקום הפסד. מדברי הבבלי מועד קטן (ג ע"א) עולה שמלאכות שאיסורן מדרבנן הותרו במקום הפסד, ונחלקו הפוסקים האם מדובר על הפסד האילן והפרי³⁷ או הפסד ממוני לאדם³⁸. והנה, בעניין ההדסים מלבד ההפסד הממוני לאדם ישנו הפסד הפרי, שכאמור הגדרתו אינה בהכרח הגדרה בוטנית אלא הגדרת הייעוד של הצמח. שכן הדסים שאינם משולשים אינם ממלאים את תכלית גידולם.

סיכום

בתור מענה לבעיית גיזום הדסים למצווה בשנה השביעית, הועלו ג' הצעות שונות לפתרון. ההצעה הטובה ביותר מבחינה הלכתית ומעשית היא ההצעה האחרונה: חיתוך גס של בדי ההדס על ידי גוי לצרכיו³⁹.



37. שו"ת משנת יוסף, ח"ב סי' כב; דרך אמונה, הל' שמטו"י פ"א ציון ההלכה אות קעט.
38. הרב שאול רייכנברג, מפרי הארץ ח"א. ראה עוד שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' כג עמ' 169 בהערה, שדעת החזו"א בהיתר 'אוקמי פירא' נובעת ממהבנתו שמקום הפסד הוא מניעת הפסד ממוני לבעלים, ולכן כתב שיש מקום להתיר קטיף ייחורים בשביעית: 'מכיון שגידול זה עיקר פרנסתו מקטיפת היחורים, ואם לא יקטפו את היחורים יהיה כאן הפסד גדול וכל הגידול יהיה לשוא, לכן נראה שלא שונה מכל לאוקמי שמותר בגלל הפסד'. וראה בדבריו שם סי' כב, שסייג להתיר הקטיף ע"י גוי.
39. ראה בהערותו של הרב יעקב אריאל, אמונת עתיך גיליון 107 עמ' 71 הערה 15, שכתב לאסור זמירת הדסים הגורמת לצימוח חזק, מפאת שהזמירה היא תולדת זריעה שלא הותרה בשביעית. אולם מכיוון שהאיסור אינו אלא מדרבנן, כפי שהתבאר, נראה שניתן להוסיף שיקולים נוספים ולהתיר זאת בתנאים האמורים.



הרב יהודה זולדן

קטיף לימוני שביעית, סחיטתם והקפאתם

פתיחה

לאדם יש עצי לימונים בחצרו. במשך כל השנים, הוא קוטף מדי פעם לימונים רבים, סוחטם במסחטה חשמלית, ומקפיאם בשקיות הקפאה שבהן מקפיאים בדרך כלל מים לקוביות קרח. הוא משתמש בקוביות מיץ הלימון הקפוא לתיבול סלטים. כמות הלימונים שהוא סוחט ומקפיא מספיקה לו למשך חודשים מספר, ובממוצע הוא משתמש בשתיים או שלוש קוביות בשבוע (בדרך כלל רק לקראת שבת). האם מותר לעשות כן בשנת שמיטה? מדובר על שימוש לצריכה אישית בלבד, לא לצורכי מסחר.

א. איסוף פירות לבית

כמה תשובות לשאלות מקדמיות: האם מותר לסחוט לימונים שיש בהם קדושת שביעית? התשובה היא שמאחר שנהוג לסחוט לימונים במשך כל השנים, אזי מותר לסוחטם גם בשמיטה.¹ האם מותר להקפיא מיץ לימונים? גם התשובה לשאלה זו היא שמותר, מאחר שהפרי והמיץ אינם מתקלקלים בהקפאה.² גם תיבול במיץ לימון הוא שימוש מקובל, ולכן הוא מותר. אם כן, השאלה המרכזית שיש לדון בה היא: האם מותר לקטוף לימונים רבים בבית אחת, כדי לעשות את הפעולות הללו?

1. קטיף שביעית, עמ' 285-286 ובהערות שם. ראה עוד: שו"ת יביע אומר ח, או"ח סי' סימן לו אות ב, וזו לשונו: 'הגר"מ חסקין בס' כלכלת שביעית (עמוד תרא) שמותר לסחוט תפוזים ואשכוליות בשביעית למשקים, כיון שבא"י מצויים במדה רבה ועומדים לסחיטה לעשות מהם מיץ לשתייה ולתענוג, וכמו הלימונים שדרכם בסחיטה ע"ש. וכ"כ הרה"ג רח"ז גרוסברג בס' תורת השמיטה, עמ' יג, בשם הגרי"ז מינצברג. ע"ש. וכן מוכח מדברי הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן הל' שביעית (סי' כד ס"ט). וע"ע בחזון איש הל' שביעית (סי' כה אות לב) בד"ה ויש, שכתב, שלדעת הרשב"א י"ל שבזמנינו שהתפוזים עומדים לסחיטת המיץ שבתוכם מותר לסוחטם בשביעית למשקים. וע"ש. [וכן נפסק בקונטרס סדר שביעית, ע"פ פסקי החזון איש, (ירושלים תשכ"ו סי' ט) שמותר לסחוט תפוזים ואשכוליות ולימון בשביעית, שהם פירות העומדים לסחיטה. ע"ש]. והן אמת שראיתי להגרי"מ טוקצינסקי בס' תורת השמיטה (עמוד לב) שהחמיר שלא לסחוט תפוזים ולימונים בשביעית. וכ"כ הרה"ז גרוסברג בתורת השמיטה הנ"ל בשם הגאון רבי גרשון לפידות. ע"ש. אולם אין דבריהם מחוורים לפע"ד. ראה עוד: הרב אהרון סמט, 'סחיטת פירות הדר בשביעית', תחומין יד, עמ' 91-106; חננאל דורני, 'סחיטת פירות שביעית', מגל, יא (תשנ"ה) עמ' 155-166.

2. קטיף שביעית, עמ' 287 סעי' כד ובהערות שם. ראה עוד: הרב יהודה עמיחי, 'הקפאת ענבים', אמונת עתיד 43 (תשס"ב), עמ' 30-33; הרב יואל פרידמן, 'הקפאת ענבים - תגובה', שם עמ' 34-35.



התורה מצווה להפקיר את הפירות שיש בהם קדושת שביעית (שמות כג, יא):
והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה, כן
תעשה לכרמך לזיתך.

כך מוסבר במדרש הלכה (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים פר' כ):
והשביעית תשמטנה ונטשתה. מפני מה אמרה תורה, לא שיאכלו אותה עניים, הרי
אני מכניסה ומחלקה לעניים? תלמוד לומר: והשביעית תשמטנה ונטשתה, מגיד,
שפורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תקון העולם.
ובכל זאת, באיזו דרך מותר לקטוף פירות בשביעית? הרמב"ם (הל' שמיט' פ"ד ה"א)
כתב:³

זה שנאמר: את ספיח קצירך לא תקצור שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, ואם
קצר כדרך הקוצרין לוקה, כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר, או שקצר
לעבודת הארץ כמו שבארנו, אלא קוצר מעט מעט וחובט ואוכל.
הרמב"ם (שם, פ"ד הכ"ד) חזר על כך במקום נוסף: 'ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך
שמביאין מן ההפקר'. אם נלמד מקציר לקטיף פירות, אין לעשות את פעולות הקטיף
כפי שעושים בכל שנה, אלא יש לעשותן בשינוי, וכן מותר להכניס לבית כמות מועטת,
כפי שמקובל להביא מההפקר.⁴ האחרונים מכמתים את כוונת הרמב"ם בכותבו 'מעט'.
הרי"מ טיקוצ'נסקי⁵ כותב שעקרונית, 'אפשר להעמיד מבני ביתו או פועלים שכל אחד
ואחד ילקט או יבצר מעט מעט ולהביא הכל לביתו'. לדבריו, הרמב"ם ו'החינוך', שכתבו:
'שלא יאספם כדרך שאוסף כל השנים', כוונתם שלא האסיפה כשהיא לעצמה האסור,
בלתי אם בצר ואסף כדרך כל השנים'. וכן כתב גם ה'מנחת חינוך'.⁶ הרי"מ טיקוצ'נסקי
העיד שהוא התלבט מהו שיעור 'מעט מעט' שלכל אדם אישית מותר לאסוף. הוא הביא
את תשובת הרידב"ז (בעל פה) לשאלה זו, שיש ליטול כשיעור אכילה, ובשמו של הרב
חיים ברלין הביא שמדובר על שיעור ג' סעודות. הרידב"ז ור"ח ברלין הסתייגו מדברי
רי"מ טוקצ'נסקי שמותר להעמיד פועלים או בני בית שכל אחד מהם יאסוף מעט, ובסך
הכל יאספו את כל השדה. לדברי ה'חזון איש', מותר לאסוף כשיעור שאדם מכין לבני
ביתו למספר ימים,⁸ או בניסוח אחר: 'שהכל כנהוג שהיה עושה בשאר שנים, וקשה לתת

3. ע"ע חינוך מצוה שכט.

4. האחרונים דנו האם מדובר על שינויים באופן הקטיף, או רק באשר לכמות הפרי הנקטף. ראה: חוות
בנימין ג, עמ' תרכא-תרכה; ס' באהלי שדה, עמ' 101-102.

5. ספר השמיטה, פרק ג עמ' כא.

6. מנחת חינוך, מצוה שכט (אות ג).

7. ספר השמיטה, שם הע' 12.

8. חזון איש, זרעים סדר השביעית סי' כו ס"ק ב, וס"ק ו ד"ה ירקות. בספר אורחות רבנו, ח"ב עמ' שמה,
מסופר ששאלו את החזו"א מה שיעור הפירות שמותר להביא הביתה, והשיב: כמות שתספיק לצורך
כל המשפחה למשך שבוע. בספר דרך אמונה, הל' שמיט' פ"ד הכ"ד, ציון הלכה ס"ק שט, נכתב
ששמע בשמו של החזון איש, שהתיר לעשות יין שיספיק לשבועיים: 'ויש לעיין שמהרמב"ם משמע
שהשיעור הוא כדי לעשות חמש עשרה כדי יין, ומשמע שזה ליותר זמן מאשר שבועיים. גם העידו
בשמו שאין לעשות מחסן שמורים לזמן שאין ירקות בשוק, כי נראה כסחורה, ולא מועיל שעושה כן



בזה כלל⁹. הרש"ז אויערבאך טען שאפשר לאסוף כמות גדולה הרבה יותר. הוא ציין למשנה (שביעית פ"ה מ"ו):

אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית מחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר, אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה.
ופירש הרא"ש, ובעקבותיו הרע"ב (על אתר):

מגל יד מגל קציר ועגלה - מותרין שמא הוא רוצה לקצור מן ההפקר ולהביא בעגלה למאכל ביתו, ואין אסור אלא להביא הרבה ולעשות אוצר.

דהיינו האיסור הוא לא לעשות אוצר, לא לאחסן כמות גדולה, אך כמות שהוא נושא בעגלה למאכל ביתו - מותר. לפי רש"ז אויערבאך, הרמב"ם (שם, פ"ד ה"א) כתב: 'ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה, כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר', ומכאן: 'דשיעור מעט מעט הנזכר ברמב"ם היינו פחות מן השיעור הצריך להעמיד כרי ולדוש בבקר... דהיינו ודאי יותר ממזון ג' סעודות'¹⁰.

מהי הסיבה שיש ליטול כמות מועטה? הר"מ טיקוצ'נסקי¹¹ כתב שאם ייקח כמות גדולה אזי ייראה שעושה כדרך הבוצרים, ועל כן צריך לעשות שינוי. ה'חזון איש'¹² כתב שהאיסור הוא משום שאם אוצר הרבה, נראה כסחורה. והרש"ז אויערבאך¹³ כתב שכדי שיהיה ניכר שהפירות הם הפקר. בסיכום הדעות, הטעם הוא שאין לנהוג באופן שייראה שהלוקח הוא בעל העץ. על כן מותר לקחת פירות לצריכה אישית - משפחתית לפרק זמן קצר, אם כי קשה מאוד לאמוד את הכמות המדויקת המותרת. וכדברי ה'חזון איש' (שביעית סי' כו ס"ק ו):

לא ילקט הרבה בבת אחת, אלא לוקט כשיעור שאדם מכין לתשמיש בני ביתו לימים מועטים.

לא ניתן למנות את כמות הלימונים שתוגדר צריכה אישית, שאינה לשם מסחר, ואותה יהיה מותר לאדם ליטול מהעץ. מה גם שלא בכל ארוחה מתבלים סלטים במיץ לימון. האדם מעונין לקטוף לימונים רבים, בשל הלכלוך והעמל שבסחיטה. אך בכל מקרה אין מדובר על קט"ף של כל העץ, ואף לא רובו. עדיין יישארו לימונים רבים בעץ, שאחרים יוכלו לקוטפם. אם כן, יקטוף בכל פעם קצת, ויסחט את הכמות שהוא רגיל לסחוט כל השנים.

תמיד'. על שמועה זו, ראה: הרב משה מאיר פלס, נתיב השמיטה, עמ' סו-סז. ראה: שבת הארץ, פ"ד ה"א, עמ' 359.

9. הרב משה מאיר פלס, נתיב השמיטה, עמ' סד-סה.

10. מעדני ארץ, סי' ז ס"ק ד; כתבי מעדני ארץ (ירושלים תשס"ח), עמ' פד.

11. לעיל הע' 4.

12. חזון איש, שביעית סי' יב ס"ק ט; שם, סי' יג ס"ק יז.

13. מנחת שלמה שביעית פ"ה מ"ו (עמ' קיז); מעדני ארץ, סי' ג ס"ק ד, ושם, סי' ז ס"ק א-ג; כתבי מעדני ארץ, עמ' פד, פז-צ.



ב. איסוף יין ושמן לבית

באשר לאסיפת ענבים ליין וזיתים לשמן, הרמב"ם כותב (שם, פ"ד הכ"ד):
 ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך שמביאין מן ההפקר, חמש כדי שמן, חמשה עשר כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר.
 מקור דברי הרמב"ם הוא במשנה (שביעית פ"ה מ"ז):
 היוצר מוכר חמש כדי שמן וחמשה עשר כדי יין שכן דרכו להביא מן ההפקר, ואם הביא יותר מכאן מותר.

משנה זו עוסקת באיסור לחזק את מי שחשוד על השביעית. ההלכה עוסקת באומן המייצר כלי חרס, כמה כלים מותר לו למכור ולאיוזו מטרה, מבלי לחשוש שמא הוא מסייע לחשוד על השביעית.¹⁴ הרמב"ם¹⁵ פסק להלכה את דינו של האומן היוצר להיתר, גם כשהוא עבר על האיסור לחזק ידי חשוד על השביעית. אך מכל מקום, משם הוא למד על כמות השמן והיין שמותר לקחת מההפקר בשביעית. הרמב"ם לא כתב מה גודלם של הכדים הללו, לכמה זמן או לכמה אנשים הם מספיקים, אבל לפיו, זו כמות שמקובל להביא מההפקר. הרב בן ציון אבא שאול כתב שזו כמות שאדם לוקח מן ההפקר לצורכי ביתו לשנה. הוא חישב זאת על פי האמור במשנה (פאה פ"ח מ"ה):

אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים... חצי לוג יין, רבי עקיבא אומר רביעית. רביעית שמן, רבי עקיבא אומר שמינית, ושאר כל הפירות אמר אבא שאול כדי שימכרם ויקח בהם מזון שתי סעודות.¹⁶

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"ח) פסק כדברי תנא קמא, שהשיעור הוא חצי לוג יין ורביעית שמן. מכאן שכמות זו היא לשתי סעודות, ועל פי החישוב שהוא עושה על בסיס משנה זו, חמישה כדי שמן וחמישה עשר כדי יין, זוהי כמות המספקת לשנה. ובליטרים החישוב הוא: שלושים ואחד ליטר שמן, שישים ושניים ליטר יין.¹⁷ במשנה (שביעית שם) נאמר שאם האדם הביא כמות העולה על מידה זו, מותר ליוצר למכור לו כדים רבים יותר, כי ההנחה היא שהאדם הביא זאת מההפקר.¹⁸ מה הסיבה שאדם יכול ליטול כמות כה גדולה של יין ושמן? האם היתר זה הוא רק בנוגע ליין ובשמן, או שניתן ללמוד מכאן גם על משקאות אחרים, או אף על ירקות ופירות אחרים?
 שני דברים מיוחדים ביין ובשמן, ובגללם התירו חכמים לאסוף כמות גדולה כל כך:
 1. הזמן המצומצם של המסיק והבציר. 2. יכולת השימור והאפסון לזמן ארוך.

14. בירושלמי, שביעית פ"ה ה"ג, נאמר שכדי היין שונים בטיבם ובצורתם מכדי השמן, ולכן אין לחשוד שהוא ייקח את כל הכדים לשמן או ליין. ראה שם: בפרשני המשנה והירושלמי, שבת הארץ פ"ח ה"ה; ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ד סי' ה פרק ד. ראה עוד: הרב יהודה עמיחי, 'מסיק זיתים ועשית שמן בגינה פרטית', אמונת עתיך 44 (תשס"ב), עמ' 45-49.

15. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ח ה"ה.

16. על מידה זו בתור הכמות הנדרשת ליום, ראה עוד: כתובות סד ע"ב: 'המשרה את אשתו על ידי שלישי... נותן לה... חצי לוג שמן'. ראה גם: עירובין כט ע"א; שבת קכז ע"א ור"ח שם; תענית ל ע"א.

17. אור לציון, שביעית, עמ' סא-סב.

18. כך פירשו הר"ש, הרע"ב, תוס' יום טוב, במשנה שם.



מסיק הזיתים ובצירת הענבים הוא בפרק זמן מוגבל, ועיקרם של הענבים והזיתים נועד לעשיית שמן ויין. אם לא ימסקו את הזיתים, או אם לא יסחטו את הענבים מיד בעת הבציר, הם ילכו לאיבוד, ולכן חכמים התירו להביא הביתה כמות גדולה יחסית, שתספיק לבני הבית לשנה שלמה. אכן, גם בחיטים ובשעורים תקופת הקציר היא מוגבלת, ומותר לקצור בכמות שתמלא עגלה. לעומת זאת, לימונים יכולים להימצא על העץ תקופה ארוכה במשך השנה, זמן הקטיוף איננו כל כך מצומצם, ואין הכרח להורידם בבת אחת. יתרון נוסף יש ליין ושמן, והוא שלאחר סחיתתם ומסיקתם ניתן לאחסנם זמן רב. אלא שכיום גם יכולת השימור והאחסון של פירות וירקות לאחר הקטיוף ושמירת טריותם גבוהה הרבה יותר מאשר בעבר. מקובל כיום לקנות פירות וירקות למשך מספר ימים, בשל היכולת לשומרם בקירור ואף בהקפאה. ייתכן שזו הסיבה שבשמו של ה'חזון איש' (לעיל הע' 8) מובאות הגדרות שונות באשר לכמות שמותר לאסוף מההפקר, בהתייחס למשך זמן השימור לאחר הקטיוף.

מכל מקום, העובדה שחכמים התירו להביא כמות גדולה מההפקר רק ביין ובשמן, מלמדת על כך שאין להחיל הלכה זו על עצי פרי אחרים, מאחר שאין מתקיימים בהם שני התנאים המיוחדים שקיימים בזיתים ובענבים.¹⁹

סיכום

בשנת השמיטה יקטוף בעל העצים בכל פעם קצת מהלימונים, ולא את הכמות שהוא רגיל לקטוף בבת אחת בשנים אחרות, אך מותר לו לסחוט את הכמות שהוא רגיל לסחוט כל השנים.



19. הערת עורך, י"פ: לפי זה ייצא חידוש גדול מאוד, והוא שבימינו, שיש הרבה מיני פירות שבהם מתקיימים שני התנאים המוזכרים: 1. קטיוף אחד בזמן מוגבל, 2. שימור הפרי לזמן ארוך - הדין יהיה שמותר לקטוף כמות שמספיקה לשנה, כמו ביין ושמן. למשל, בתפוח - זמן הקטיוף הוא קצר ואפשרויות השימור לפרי טרי הן של כשנה, וגם ניתן לעשות מיץ תפוחים (סיידר); כך גם באגס, במשמש ועוד.

הרב יעקב אפשטיין

ביעור פירות שביעית במינים שפירותיהם מצויים בשדה כל השנה

הצגת הבעיה

יש מיני אילנות שבזמן שכלו מן המטעים והפרדסים הפירות שקדושים בקדושת שביעית, יש עליהם פירות חדשים שאינם קדושים בקדושת שביעית. האם יש ביעור לפירות הקדושים בקדושת שביעית באילנות אלו, או שכיוון שהמין בכללותו לא כלה מן השדה, אין להם ביעור?

א. הזמן הקובע את הביעור של כל מין

נאמר במשנה במסכת שביעית (פ"ט מ"ב-מ"ג):

[ב] שלש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן והגליל ושלש שלש ארצות לכל אחת ואחת גליל העליון וגליל התחתון והעמק מכפר חנניה ולמעלן כל שאינו מגדל שקמין גליל העליון ומכפר חנניה ולמטן כל שהוא מגדל שקמין גליל התחתון ותחום טבריא העמק וביהודה ההר שפלה והעמק ושפלת לוד כשפלת הדרום וההר שלה כהר המלך מבית חורון ועד הים מדינה אחת. [ג] ולמה אמרו שלש ארצות שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה רבי שמעון אומר לא אמרו שלש ארצות אלא ביהודה ושאר כל הארצות כהר המלך וכל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים.

הריב"מ"ן (למשנה ג) מבאר איך קובעים את זמן הביעור במיני הפירות שגדלים באזורים שונים בארץ:

ולמה אמרו ג' ארצות שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת. פי' כל אחד ואחד עד שיכלה האחרון שבה מן השדה, כגון ארץ מבכרת ונשלמין התפוחין והפירות מיד, ויש שם ארץ אפילה שאינן כלין משם התפוחין והפירות מיד, אוכלין במבכרת בלא ביעור, כל זמן שימצאו אותן הפירות באכילה.

כלומר בכל ארץ יש פירות מבכרים ופירות אפילים (לפי תנאי הגידול), וביעור של כל מין נעשה רק לאחר שכלה הפרי האפיל מאותו מין באותה ארץ.



ב. שיטת הגרש"ז אויערבאך

הגרש"ז אויערבאך כותב בשו"ת 'מנחת שלמה' (ח"א סי' נא סעיף טו):
בענין כלה לחיה מן השדה נראה דכלה לחיה מן השדה היינו שעיקר אותו מין
אינו מצוי כלל בשדה אבל אם בשעה שכלו הפירות של שנה שביעית כבר
נתחדשו מאותו המין בשדה משל שנה שמינית **הרי זה חשיב מתקיים בארץ ואין
לו ביעור...**

דעתו של הגרש"ז א' שדברי חכמים: ¹ 'כלה לחיה מן השדה - כלה לבהמתך מן הבית'
נסובים לא על פירות שנה שביעית אלא על כל המין הגדל בכל השנים. ולכן אם חיה
יכולה לאכול מאותו המין אף שכלה כבר המין הקדוש בקדושת שביעית, כל המין פטור
מביעור. ובנוגע לבנות שוח,² דעתו שאין להן ביעור, מפני שהפרי בשל רק בשנה
השלישית לאחר שחנט, ונמצא שעל העצים נמצאים פירות של שלוש שנים, כל פרי
בשלב גידול אחר. וכיון שהפרי מצוי בשדה, אין צריך לבער את פירות השנה השנייה
אחר שמיטה, הקדושים בקדושת שביעית.

ג. דחיית דברי הגרש"ז אויערבאך

1. דין בנות שוח

ישנם כמה ראשונים שדבריהם חולקים על דברי הגרש"ז אויערבאך וסותרים את דעתו,
הן במפורש בנוגע לבנות שוח, והן בנוגע לעיקרון שקובע הגרש"ז א. בנות שוח הן מיני
תאנים גרועות, שתהליך הגידול שלהם אורך שלוש שנים. פרי אשר חונט בשביעית
יבשיל רק בשנה השנייה לאחר שביעית, והשאלה היא מתי חל הביעור בפרי זה. בנוגע
לכך כתב רבינו חננאל (ראש השנה טו ע"ב):

...הנה בנות שוח שחנטו קודם ט"ו בשבט וחונטין עוד אחר ט"ו בשבט בכל השנה
ומה שחנטו בשנת השמטה אחר ט"ו בשבט נוהגין בהן דין שביעית בשנה השנייה
של שבוע שמתאחרין בנות שוח הללו באילן ג' שנים... הנה בנות שוח אינם כגון ב'
בריכות בשנה לפי שאין עושין אלא בריכה אחת בכל שנה ושנה. והנה מה שחנטו
קודם ט"ו בשבט חשובין משנה ששית. ושחנטו אחר ט"ו בשבט חשובין משנה
השביעית **ומתבערין בשנה השניה** של שבוע שהיא שנה שלישית לחנטתו...
ושחנטו בשנת השמטה בשביעית נגמרין בשנה התשיעית שהיא שניה של שבוע
הנכנסת. **ונוהגין בהן דין שביעית ומתבערין** כי בשביעית היתה חניטתן. וכך דרך
סידורן לעולם. כל הפירות של בנות שוח שחונטין בשביעית נוהגין בהן דין
שביעית בשנה השניה של שבוע והיא שנת גמירת הפרי הנחנט בשביעית עצמה.

1. תענית ו ע"ב; נידה נא ע"ב; יר' שביעית פ"ט ה"ב.
2. ז"ל שו"ת מנחת שלמה א, סי' נא אות טו: 'ולפי"ז בנות שוח דעושין פירות בכל שנה אלא שנגמרין
אחר ג' שנה אין להם ביעור בשנה שניה מפני שכבר מצויין בשדה בנות שוח של שנה ח' וט'.

נמצאו בכל שנה ג' מיני פירות בזה האילן מקצתן צמל והן שחנטו מקודם לכן בשנתיים. ומקצתן בוחל והן שחנטו מדאשתקד ומקצתן פגין והן בזו השנה. רבנו חננאל קובע שבנות שוח הקדושות בקדושת שביעית, היינו שחנטו בשביעית, מתבערות בשנה השנייה שאחר שביעית; אף על פי שיש על האילנות פירות שחנטו בשמינית ויש שחנטו בתשיעית. וכן מפורש ב'פסיקתא זוטרתא'³ כדעת רבנו חננאל. עולה מדברי רבנו חננאל ומדברי ה'פסיקתא זוטרתא' שבנות שוח, שביעית שלהן שנה שנייה לשמיטה, ועד אז אינן בשלות ולכן אינן נחשבות ראויות לאכילה לחיית השדה. בשנה השנייה לשמיטה הן נעשות בשלות וראויות לאכילה, וכשהן כלות מן העצים בשדה - חייבות אף בבית בביעור. זאת בניגוד למה שכתב הגרש"א, שפירות שמינית ותשיעית שנמצאים על העצים גורמים שאף בנות שוח של השנה השביעית ייחשבו מצויות לחיה שבשדה. פירות שמינית ותשיעית אינם בשלים (אלא הם בשלבי גידול שונים שאינם ראויים לאכילה), ולבנות שוח יש עונת הבשלה ואחר כך זמן ביעור, כמו כל מין אחר.

2. דין ביעור באתרוג ובליומן

אם אפשר לומר את סברתו של הגרש"ז אויערבאך, ניתן לכאורה לאומרה באתרוג (ובליומן). מפני שאתרוג הוא פרי ה'דר באילנו משנה לשנה' (סוכה לה ע"ב), ובמשך כל השנה ישנם פירות על העץ בשלבי גידול שונים; ולכן צריך לבדוק האם פרי כזה צריך ביעור. וכך נאמר בתוספתא (שביעית פ"ד הכ"א):

אמ' ר' יוסה העיד ר' אבטלס משם חמשה זקנים שאתרוג כשעת לקיטתו למעשר ורבותינו נמנו עליו ואמרו באושא **שאתרוג בשעת לקיטתו למעשר ולביעור** ר' שמעון או' אתרוג שנכנס מערב שביעית לשביעית או שיצא משביעית למוצאי שביעית פטור מן המעשר ופטור מן הביעור אין לך שחייב במעשרות אלא דבר שגדל בחובה ונלקט בחובה אין לך שחייב בביעור אלא שגדל בשביעית ונלקט בשביעית.

רבי יוסה ורבי שמעון נחלקו בשאלה מהו האתרוג שחייב בביעור; האם לקיטתו וגידולו קובעים או שמא החנטה קובעת. אבל לכולי עלמא אתרוג חייב בביעור. ברייתא זו הובאה בסוגיה בראש השנה (טו ע"א), הנוקטת כמה פעמים שאתרוג חייב בביעור. וכן הובאה בתשובת הגאונים⁴ שביארה את הסוגיה בראש השנה. וכן הר"ש⁵ מזכיר סוגיה זו, וכן ר' עובדיה מברטנורא בפירושו⁶ ו'תוספות'⁷ הזכירו גם כן את סוגיית ראש השנה,

3. פסיקתא זוטרתא, לקח טוב, ויקרא פר' בהר ע"א, כה, ד. פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) הוא מדרש על התורה שחיבר ר' טוביהו ב"ר אליעזר, שחי בצפון יוון סביב שנת ד"א תת"ן (סוף המאה הי"א - תחילת המאה הי"ב). הוא השתמש בדברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים, וגם בדברי רבי משה הדרשן מנרבונה. הוציאו לאור מכת"י החוקר שלמה בובר בוויילנא תר"מ (1880) [ביוגרפיה מתוך פרויקט השו"ת].

4. תשובות הגאונים, הרכבי סי' רמג.

5. ר"ש, שביעית פ"ט מ"א.

6. רע"ב, סוכה פ"ג מ"א.



שלפיה אתרוג חייב בביעור. וכך היא דעת הראשונים: ר"ח, תוספות, רשב"א, תוס' רי"ד, ריטב"א, מאירי, ר"ן למסכת ראש השנה (שם). לפי כולם אתרוג חייב בביעור, וכן מפורש בדברי המאירי.⁸ ואף ה'אור שמח'⁹ כתב שאתרוג חייב בביעור.

גם ב'ספר השמיטה' (פ"ט סעי' ט) נכתב שאף אתרוג חייב בביעור, ושם (הערה 4) נכתב: ולכאורה קצ"ב הלא האתרוג מתקיים משנה לשנה וגם לשנה אחרת [אכן דינו הוא כאילן העושה ב"פ המבואר בר"מ פ"ו ה"ה וה"ה אתרוגים, ודינם משכלו פירות הקיץ דאין סומכין על הסתוונות וק"ו שאין סומכין על פירות שנה אחרת וכיון שכלו אתרוגים של גידולי שביעית הר"ז זמן בעורם - הערת הגאון מוהר"א קוק זצ"ל]. עתה מצאתי תשובה שהשיב חו"ז מו"ר הגאון מוהר"ש סלנט זצ"ל להגאון הנצי"ב זצ"ל בה כתב לו הגרש"ס שכפי שחקר על זמן ביעור אתרוג - הנהו ברוב השנים בחדש שבט.

ואמנם מצאתי שהגרש"ז א עצמו כתב על כך שאתרוג חייב בביעור, בשו"ת 'מנחת שלמה' (תניינא ס' קכג אות ט). ובאמת, לשיטתו הוא מתקשה מדוע חייב האתרוג בביעור:

ולמש"כ צריך ביאור בגמ' ר"ה ט"ו ע"א ועיי"ש דנשמע להדיא שנוהג ביעור באתרוג, וקשה דהלא דר משנה לשנה וגם מתקיים באילן שתים ושלש שנים כדכתבו התוס' בר"ה [י"ד ע"ב] ובסוכה דף מ' ע"א [תוד"ה ולשביעית], ומצאתי כי בספר השמיטה להגר"מ טוקצינסקי הרגיש בזה בפ"ט הערה 4 ומביא שם מהגאון מוהר"ש סלנט זצ"ל שביעורו הוא בחדש שבט. אך עכ"פ אתמה מאד דכיון שיש לו ביעור א"כ לדעת הרמב"ם שמחמיר דניזל באתרוג לחומרא בתר לקיטה, א"כ הרי הו"ל זמן ביעורו תיכף במוצאי שביעית, גם מה שכתב שם דדמי לאילנות שעושין שתי פעמים בשנה, דהתם מ"מ בין פעם לפעם איקרי שפיר כלה לחיה מן השדה, משא"כ זה שמתקיים ב' וג' שנים. ואולי י"ל דאף שיכול להתקיים, מ"מ נוהגין לתולשן בזמן קבוע בשנה. ויצא מזה חדוש גדול. ומסתפקא נמי בהני דתנן בהו שאין להם ביעור איך הוא הדין אם אירע בדרך מקרה שכלו כלם מן השדה, ולאחריו לא דמי משום דאפשר דשאני אתרוג שכך דרכו תמיד. וברידב"ז סימן ח' הלכה י"ג כתב דבזה"ז אין נוהג כלל חובת ביעור באתרוג.

הגרש"ז א מסביר שיש להבחין בין אתרוג, שמתקיים על העץ שנתיים ושלוש, שלכאורה אין לו ביעור, לבין מיני פירות שיש להם שני יבולים בשנה, שאז יש להם ביעור. הגרש"ז א מוסיף שכנראה באתרוג יש ביעור, כי בכל אופן נהוג לקטוף אותו בזמן קבוע בשנה. ואמנם כאמור, עולה שהגרש"ס והרב טוקצינסקי סברו שיש לאתרוג ביעור. ומדברי הראי"ה קוק למדנו להפך מדברי הגרש"ז א, שפירות שביעית שיש ממינם בשדה שאינם של שביעית, הפירות שאינם של שביעית אינם גורמים לכך שפירות שביעית לא יצטרכו

7. תוס', פסחים נא ע"ב ד"ה כל הספיחים.

8. מאירי, סוכה לט ע"ב.

9. אור שמח, הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"א ה"ה.

ביעור. זאת מפני שהביעור הוא רק לפירות שביעית, ורק בהם מתחשבים בשאלה אם כלו לחיה מן השדה, ולכן מעת שכלו פירות שביעית לחיה מן השדה - צריך לבער בבית. וכדברי האחרונים שנזכרו, כתב הרש"ס בהסברת הברייתא מהתוספתא של אוצר בית דין (שביעית פ"ט ה"ד), לגבי לימונים שיש להם ביעור. וזו לשונו :

וה"פ כל מי שהיה מביא פירות לתוך ידן דאית בהו קדושת שביעית כגון לימוניש דעושין מהן כבש ואוצר ובולבסין שקורין וירדינג'יאש שעושין מהן כבש דאית בהו קדושת שביעית דבתר לקיטה אזלינן בהו מיד בכניסת תשרי, הילכך נותנין לו מהן ג' סעודות וכל זה היה בתחילת שנה שביעית ומפירות ששית דאית בהו קדושה מחמת לקיטתן בשביעית מוסרין ליד הבי"ד והבי"ד מצמצמין להן ואין נותנין אלא לכאור"א נותנין כדי יומו בלבד והשאר מכניסין לאוצר שבעיר עד שמגיע ביעור של אלו...

ד. שיטת ה'חזון איש' כראי"ה קוק

נראה שגם מעיני ה'חזון איש' נעלמו רבנו חננאל והפסיקתא שהובאו לעיל - כיוון שהוא אינו מביאם. ה'חזון איש' (שביעית סי' יב ס"ק ב) כתב:

ויש לעי' אי בנות שוח חייבין בביעור כיון דכשכלה מן הבית עדיין יש לחיה בשדה מאותו המין מאותן שחנטו בראשונה וכמש"כ הר"ש מהירו' דעושות פירות בכל שנה אלא שנגמרות אחר ג' שנה ונראה דכל שכלה משנה שביעית חייבין בביעור וכדתנן פ"ט מ"ד אוכלין על הדופרא אבל לא על הסתנויות ר"י מתיר כ"ז שבכרו עד שלא יכלה הקיץ, אלמא לת"ק אע"פ שבכרו עד שלא כלה הקיץ אין אוכלין עליהן וכתב הר"מ פ"ז ה"ה הטעם מפני שדומין לפירות שנה אחרת ומבואר דסתנויות הן מין אחד עם ענבים [א"נ שאין אוכלין עליהן סתנויות של שביעית קאמר] מ"מ כיון שטבען לגדל במוצאי שביעית אין אוכלין עליהן פירות שביעית, והדברים ק"ו הרי התם בכרו בשביעית וקדישין בקדושת שביעית ואפ"ה אין אוכלין עליהן, כש"כ שאין אוכלין בנ"ש של שביעית על סמך הפירות שחנטו במ"ש.

ובמקום אחר כתב ה'חזון איש' (שביעית סי' טו ס"ק ג):

אוכלין על הדופרא אבל לא על הסתנויות ר"י מתיר בזמן שבכרו עד שלא יכלה הקיץ, נראה דבכל פירות כשיש נכנסין משביעית לשמינית וחנטו בשביעית אוכלין עליהן דכשם שהולכין אחר חנטה לענין קדושת שביעית ה"נ חשיבי פירות שביעית לענין שאוכלין עליהן, וכן בתבואה שהביאה שליש בשביעית ויצאה לשמינית, וכן באורז ודוחן וחברותיהן שנשרשו בשביעית ויצאו לשמינית, אבל אם חנטו הפירות בשמינית אין אוכלין עליהן אע"ג דכשהגיע זמן הביעור כבר יש לחיה בשדה פירות שמינית, אבל הכא אין אוכלין על הסתנויות של שמינית אע"ג דחנטו בשביעית ויש בהן קדושת שביעית מ"מ כיון שאילנות המגדלים סתנויות



אינם גדילים בקיץ ועיקר גידולן בכח הסתיו של שמינית חשיבי כפירות שמינית ואין אוכלין...

עולה מדברי ה'חזון איש' שהוא מגדיר כרב קוק זצ"ל, שלעניין זמן הביעור - רק פירות שביעית כלולים במשך הזמן הקובע ולא פירות שאינם קדושים בקדושת שביעית, אפילו הם על אותו עץ! וכך נכתב ב'דרך אמונה'¹⁰.

מסקנה

נראה שנדחתה דעתו של הגרש"ז אויערבאך, ואין סומכים לעניין ביעור על פירות אותו המין שאינם קדושים בקדושת שביעית. ולכן יש ביעור לפירות שביעית במיני אילנות שיש עליהם פירות חדשים שאינם קדושים; ובין לאתרוג ובין לבנות שות, יש ביעור בזמנם.



10. דרך אמונה, הל' שמיטה ויובל פ"ז ס"ק ב.

הרב יהודה הלוי עמיהי

זמן הביעור בחקלאות המודרנית

א. 'שלוש ארצות' לביעור

המשנה (שביעית פ"ט מ"ב) אומרת שיש 'שלוש ארצות' (אזורים) לביעור: א. יהודה ב. עבר הירדן ג. הגליל. כל אזור מחולק בחלוקה פנימית: הר, שפלה ועמק¹. מבואר במשנה שזמן הביעור נקבע על פי הזמן שהפירות כלים באזור שבו הם גדלים. על פי גדרים אלו, כדי לקבוע את זמן הביעור בימינו, יש להכין כמה וכמה לוחות עם תאריכי ביעור. אך לא מצאנו מי שהתחשב בכך, אלא הוכן רק לוח אחד עם תאריכים לביעור לכל האזורים. ונשאלת השאלה, מדוע נעלם דין 'שלוש ארצות'?

ב. כל הארצות כאחת

המשנה מסבירה (פ"ט מ"ג) שבכל אחת מ'שלוש ארצות' אוכלים עד הזמן האחרון שיש מהפירות באותה ארץ, ואין מתחשבים באזורים אחרים; ובלשון המשנה: 'שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה'. בהמשך המשנה נאמר שיש שני יוצאים מן הכלל: 'וכל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים'. מלשון המשנה עולה שבזיתים ותמרים אין דין 'שלוש ארצות', אלא כל ארץ ישראל כאחת היא. כן פירשו הרמב"ם² וה'מאירי'³, שהפסקה 'וכל הארצות כאחת' מוסכמת לכל הדעות במשנה, ומתקבלת להלכה, ואין משמעות לארצות השונות בעניין זיתים ותמרים. ה'תוספות' יום טוב⁴ כתב שהסיפא של המשנה 'וכל הארצות כאחת' היא רק לדעת רבי שמעון, הסובר שאין דין 'שלוש ארצות' אלא ביהודה, אבל בשאר המקומות אוכלים ממקום למקום⁵. הירושלמי (פ"ט ה"ב) אומר שגם חרובים דינם כזיתים ותמרים, שכל ארצות הן כאחת. אין בירושלמי כל הסבר מה המיוחד בתמרים וזיתים, וכן מדוע צירפו את החרובים לתמרים וזיתים. הירושלמי מביא ברייתא נוספת, ש'אוכלים על התמרים עד שיכלו מיריחו ועל הזיתים עד שיכלו ממרון וגוש חלב'. הירושלמי ביאר את דברי המשנה בציינו את המקום האחרון שגדלים בו תמרים וזיתים, וזה יכול ללמד אותנו על תאריך מסוים לביעור, אולם אין ציון תאריך מוגדר מתי שעת הביעור בזיתים ותמרים.

1. בשבת הארץ, פ"ז ה"י, הובאו השיטות השונות האם יש ג' ארצות בלבד או שיש להתחשב בכך שיש ג' ארצות בכל ארץ וארץ. כמו כן עיי"ש לזיהוי הארצות.
2. פירוש המשנה לרמב"ם, שביעית פ"ט מ"ג.
3. מאירי, פסחים נב ע"ב.
4. תוספות יום טוב, שביעית פ"ט מ"ד ד"ה וכל.
5. עיי' גם בשנות אליהו להגר"א, שביעית פ"ט מ"ג, שכתב כן.

ג. ענבים וגרוגרות

בגמרא (פסחים נג ע"א) נאמר:

תנו רבנן: אוכלין בענבים עד שיכלו דליות של אוכל (אבל⁶), אם יש מאוחרות מהן - אוכלין עליהן. אוכלים בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע, רבי אליעזר אומר: עד שיכלה אחרון של גוש חלב, כדי שיהא עני יוצא ואינו מוצא לא בנופו ולא בעיקרו רובע. אוכלין בגרוגרות עד שיכלו פגי בית היני. אמר רבי יהודה: לא הוזכרו פגי בית היני אלא לענין מעשר, (דתנן) פגי בית היני ואהיני דטובינא - חייבין במעשר. אוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אוכלין על של בין הכיפין, ואין אוכלין על של בין השיצין. ורמינה: אוכלין בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד החנוכה, בתמרים עד הפורים. ואמר רב ביבי: רבי יוחנן תרתי בתרייתא מחליף - אידי ואידי חד שיעורא הוא. ואי בעית אימא: הא קתני בהדיא: אם יש מאוחרות מהן - אוכלין עליהן.

הגמרא התקשתה בכך שבברייתא אחת מצוינים מקומות הגידול, ובברייתא אחרת מצוינים תאריכים. הגמרא הביאה שני תירוצים. לפי התירוצ הראשון, זמני הכילוי במקומות השונים, המוזכרים בברייתא הראשונה, זהים לתאריכים המוזכרים בברייתא השנייה. הזית האחרון של תקוע - כלה בשבועות, הגורגרת האחרונה של בית היני - זמנה בחנוכה, וכן על זו הדרך. לפי הסבר זה, אין פרי הכלה מאוחר יותר מהתאריכים שחז"ל קבעו בברייתא. לפי התירוצ השני של הגמרא, הברייתא שקובעת לפי המקומות (כגון: ענבים עד שיכלו מאבל) היינו בסתם, אבל אם יש פירות הכלים מאוחר יותר, אז הביעור הוא בזמן שהוגדר בברייתא (פסח, עצרת, חנוכה). דהיינו במקומות שידוע שיש שם פירות מאוחרים יותר, הרי הם מתבערים לפי תאריכים שקבעו חז"ל. נראה שה'מאירי'⁷ למד אחרת את התירוצ של הגמרא, ולפי שיטתו פסח הוא הזמן הרגיל לביעור, ואם יש פירות מאוחרים יותר, הולכים לפי הזמן של המאוחרים יותר; וזו לשונו: וחכמים שיערו בהם לזיתים עד עצרת ובענבים עד פסח של מוצאי שביעית ובגרוגרות עד חנוכה, אלא שאם היו מאוחרים מהם במקומות שהזכרנו אוכלין על סמך שלהם.

ד. דעת הר"ש

הר"ש הקשה: מדברי המשנה משמע שרק לזיתים ולתמרים יש זמן אחיד, ומכאן שבענבים וגרוגרות, הדין הוא לכל ארץ וארץ בפני עצמה, ואילו בברייתא (פסחים נב ע"ב) נאמרו זמנים קבועים גם לענבים וגרוגרות. וזו לשונו: וכל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים - בפ' מקום שנהגו (שם) תניא אוכלין בענבים עד הפסח בזיתים עד העצרת בגרוגרות עד החנוכה בתמרים עד הפורים,

6. יש מזהים מקום זה כאבל כרמים, עיין במאירי, שם.

7. מאירי שם.

והשתא זיתים ותמרים ניחא שכל ארצות שוות, אבל ענבים וגרוגרות הרי שלש ארצות הרי שלשה בכל אחת? ושמא התם במאחרות קאמר.
הר"ש תירץ שתאריכים אלו מאחרים, דהיינו יש זמן מוגדר ויש זמן של פירות מאחרים. הברייתא שהגדירה את ביעור הענבים בפסח, דנה בפירות מאחרים, ולכן אפשר לבער עד פסח.
עולה שלשיטת הר"ש יש רק שלושה מינים שיש להם זמן אחד בכל ארץ ישראל (תמרים, זיתים וחרובים), אבל ענבים וגרוגרות דינם ככל הפירות, שיש זמן בכל ארץ וארץ בפני עצמה.

ה. דעת הרמב"ם

הרמב"ם (הל' שמטו"י פ"ז הי"א) כתב:
ושלש ארצות אלו כולן חשובות כארץ אחת לחרובין ולזיתים ולתמרים, ואוכלין בתמרים עד שיכלה האחרון שבצוער, ואימתי הוא כלה? עד הפורים, ואוכלין בזיתים - עד העצרת, ובענבים - עד הפסח של מוצאי שביעית, ובגרוגרות - עד החנוכה.
הרמב"ם (שם) הבין שכל הפירות המנויים בתוספתא שהובאה בגמרא (פסחים שם) הם פירות שאין בהם את המושג של 'שלוש ארצות', ולשיטתו גם לענבים וגרוגרות יש תאריך קבוע. נראה מדבריו שקיבל את התירוצ הראשון בגמרא (פסחים נג ע"א), שהזמנים בשתי ברייתות הם זהים. וכשם שבחרובים, זיתים ותמרים - כל ארץ ישראל אחת היא, כן גם בענבים וגרוגרות; ואין בהם מושג של 'מאחרות' וכל ארץ וארץ בפני עצמה. המהר"י קורקוס הקשה מדוע לא הזכיר הרמב"ם את דין ה'מאחרות' כדברי הגמרא בפסחים וכפי שהביא הר"ש. והוא מיישב:
ורבינו לא ביאר דבר! ואפשר לפרש דלדעת רבינו ה"ק מי שאינו יודע אם כלו מכל הארץ אם לא כלו, יכול לאכול עד אלו הזמנים, ואחר אלו הזמנים אינו אוכל אלא אם כן נתברר לו שלא כלו, ולכך סתם רבינו.
תירוצ המהר"ק קצת קשה, מכיוון שהוא מבין בדעת הרמב"ם את סברת הימצאות ה'מאחרות', אף על פי שהרמב"ם סתם דבריו, ומשמע שהוא סובר שהזמנים שהוזכרו בברייתא (פסח, עצרת וכו') הם זמנים אחרונים שאין אוכלים אחריהם. על כן נראה שדעת הרמב"ם היא שהזמנים זהים, כתירוצ הראשון בגמרא, ולכן לא הזכיר את דין ה'מאחרות'. לפי זה, לזיתים, תמרים, חרובים, ענבים וגרוגרות, יש תאריך קבוע שחז"ל קבעו.

ו. האם גרוגרות וענבים דינם כשאר פירות

סיכום מחלוקת הר"ש והרמב"ם הובא ב'שבת הארץ' (פ"ז הי"א אות א סעיף 2):



וענבים וגרוגרות יש להם דין של כל שאר הפירות, שהולכים בכל ארץ אחר מה שכלה בתוכה, לכל דעה מהדעות האמורות למעלה כפי ענינה, אם ללכת אחר כל הארץ המחולקת בכללותה, יהודה ועבר הירדן והגליל, או לחלק אם כן את כל הפרטים לשלש: הר ושפלה ועמק.

ויש מי שנראה מדבריו שגם ענבים וגרוגרות דינם כמו חרובין וזיתים ותמרים שאין דינם בהם דין של חילוק ארצות, ואוכלים אותם עד שיכלה האחרון שבהם בכל ארץ ישראל, וגם אם הדבר ידוע לנו שכלו כבר באיזה ארץ מן הארצות, קודם הזמן הנקבע להם, דהיינו בענבים עד הפסח ובגרוגרות עד החנוכה.

הדעה הראשונה שהובאה ב'שבת הארץ' יסודה מדברי הר"ש, שבענבים וגרוגרות הדין הוא ככל הפירות, ויש לקבוע את זמן הביעור בכל ארץ וארץ בפני עצמה; ואילו הדעה השנייה היא דעת הרמב"ם, שענבים וגרוגרות דינם ש'כל ארץ ישראל אחת'⁸.

ז. החיה בשדה

נשאלת השאלה מדוע לכולי עלמא בתמר, זית וחרובים יש זמן קבוע (ולדעת הרמב"ם גם בענבים וגרוגרות), ומה המיוחד בפירות אלו. ה'תוספות' יום טוב' (פ"ט מ"ג) מסביר שהחיה עוברת מארץ לארץ רק עבור תמרים וזיתים, ולכן במינים אלו כל ארץ ישראל אחת היא. אך ה'שושנים לדוד' הקשה על כך שתי שאלות: א. במה נתייחדו הזיתים והתמרים שהחיות עוברות עבורן מארץ אחת לשנייה? ב. כיצד החיות יודעות מה נמצא בארץ אחרת, ומדוע ילכו מארץ לארץ? 'מנחת שלמה'⁹ הוסיף להקשות: אם החיה הולכת לארץ אחרת לאכול תמרים וזיתים, היא תאכל שם עוד דברים, וכך כל הזמנים ישתנו. ה'שושנים לדוד' חולק על ה'תוספות' יום טוב', וסובר שהחיה אינה קובעת את זמן הביעור ואין משמעות לשאלה אם החיה הולכת ממקום למקום אם לאו. המיוחד בזיתים ובתמרים שהזמן שבו הם כלים מהעצים שווה כמעט בכל המקומות, ומכיוון שכך, אין מקום לחלק ל'שלוש ארצות'.¹⁰ לפי הסבר ה'שושנים לדוד', נראה שבימינו, שיש פערים גדולים בין האזורים השונים של הגידול, (בדרום הפירות כלים מוקדם יותר מאשר בצפון), לכאורה צריך לעשות ביעור כל אחד לפי מקומו, וצריך לחזור למושגי 'שלוש ארצות'.

ה. ביעור במקום הגידול

ב'שנות אליהו' (ביאורי הגר"א פ"ט ה"ב) כתב הגר"א:

וביעור בכל מקום הוא כל זמן שלא נמצא בשדה לחיה מאותו המין **שאסף לביתו** צריך לבער אותו המין מן הבית מיד.

8. עיין בהערות והמקורות המובאים שם.

9. מנחת שלמה, פ"ט מ"ד ד"ה ולא הבינותי.

10. עיי"ש, הובא בתוספות חדשים.

ובלשון דומה כתב ה'תוספות יום טוב' (פ"ט מ"ז, ד"ה תבן וקש): 'כיון שלא נחסר לחיה כלום במה שהכניס זה לביתו'.

נראה שהחובה לבער בכל ארץ וארץ היא רק על הפירות שהאדם אסף מהשדה. לא ייתכן שאדם יאסוף את תבואת השדה, ויהיה ממנה לבהמה בבית ולא לחיה בשדה. סוג ביעור אחר הוא ביעור שאינו קשור לאדם ומקומו, אלא זהו ביעור כללי לכל הארץ. ביעור זה שייך במקום שאדם אינו מכניס לביתו מפירותיו אלא מקבל פירות ממקומות אחרים. הפירות עוברים ממקום למקום, ונמצא שכל ארץ ישראל - אחת היא. במקרה זה, אין הולכים אחר ההגדרה 'עד שיכלה האחרון שבאותה הארץ' אלא הולכים אחר ההגדרה 'עד שיכלה האחרון שבארץ ישראל'. פירות אלו אינם כמו הפירות שבשדה, שביעורם תלוי בחיית הארץ. על פי יסוד זה נבין שהדיון במשנה הוא על זיתים ותמרים. התמרים נאכלים מיובשים, ומהזיתים מייצרים שמן, ולדעת הרמב"ם גם מן הענבים עושים צימוקים או יין. כן הוא גם בחרובים ובגרוגרות - וכל אלו מועברים ממקום למקום.¹¹ כיוון שכך, במינים אלו אין את המושג של 'שלוש ארצות'. כי אין כאן אדם שלוקח פירות משדהו אלא הפירות נלקחים מכל הארץ, על כן אין ביעור עד שיכלה האחרון שבארץ. נראה שיש להביא ראיה משינויי הנוסח של הברייתות, שהיסוד הוא היות הפירות הללו משומרים ומחזיקים מעמד זמן רב ועוברים ממקום למקום. בבבלי (פסחים נג ע"א) נאמר:

אוכלין בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד החנוכה, בתמרים עד הפורים.¹²

אולם בירושלמי (שביעית פ"ז ה"א) נאמר:

רבי יוחנן בשם ר"ש בן יוצדק: בין עד הפסח, בשמן עד העצרת, ובגרוגרות עד הפורים, רבי ביבי בשם רבי חנינא ובתמרין עד החנוכה.

הברייתא שהובאה בבבלי דנה בענבים ובזיתים, ואילו הברייתא שהובאה בירושלמי דנה בין ובשמן¹³, נראה להסביר את השינוי בין הבבלי והירושלמי, שמהענבים והזיתים עשו שמן ויין. גרוגרות הן תאנים יבשות, וגם תמרים, חלקם הגדול מיובש. כיוון שפירות אלו מיובשים הם הועברו ממקום למקום, ולא שייך לדון על כך ש'כלה לבהמה בבית כלה לחיה בשדה'. אין הפירות שנמצאים כאן כעת שייכים לארץ זו, אלא הם הגיעו ממקום אחר, ולחיה שבארץ הגידול אין כעת אפשרות לאוכלם. לכן כל ארץ ישראל היא אחת

11. ראיתי בדרך אמונה, הל' שמטו"י פ"ז ה"א, ביאור הלכה ד"ה לחרובין, שהסביר שבתמרים זיתים וחרובים, אגב חשיבותם מעבירים אותם ממקום למקום, ולכן כל הארץ היא אחת. וקצת קשה להבין כן, שהרי חרובים לא היו מהמינים החשובים באכילה. ואדרבא, החרוב מאכל עניים היה, כמבואר בספרי, במדבר פסקא פט, שמי שאין לו דבילה אוכל חרובים; וכן מופיע במדרש איכה רבתי, בפתיחתא יז, שהיה מאכל עניים ופחות ערך.

12. לגבי התמרים והגרוגרות, עיין בבבלי (פסחים נג ע"א) שיש להפוך את הגרסא כדי שתתאים עם דברי הירושלמי שגרוגרות עד פורים ותמרים עד חנוכה.

13. עיין רש"ס, שביעית פ"ז ה"א ד"ה ובתמרים עד חנוכה, שעורר על סתירה זו, והכריע כג' הירושלמי על יין ושמן.

בתמרים, חרובים וזיתים; והרמב"ם הביא את הברייתא שגם בין וגרורות, הדין הוא 'עד שיכלה האחרון שבארץ ישראל'.

אמנם במינים שאין מוליכים אותם ממקום למקום - יש בהם ביעור בכל ארץ בפני עצמה. אם אדם יעבור ממקום אחד לשני, הוא יתחייב בביעור לפי שני המקומות: זה שיצא מממנו וזה שהלך אליו. אבל כל זה מדיני הנהגות המקום, שלא יהיו חלק אוכלים וחלק שלא. לעומת זאת כאשר מוליכים פירות ממקום למקום בכל הארץ, לא שייך לדבר על חיוב לפי ארץ מסוימת שבה גדלו הפירות, ולכן המדד הוא הגידול האחרון שבארץ ישראל.

לאור הנ"ל בימינו, שכל הפירות מועברים ממקום למקום ואין אדם שמכניס פירות שדהו לביתו, בטל דין 'שלוש ארצות', ואין צורך לחזור ולייסדו. אלא אדרבא, עדיף לקבוע זמן אחד לכל הפירות, והוא לפי המקום האחרון שבו גדלו הפירות בארץ ישראל.

ט. טבע הפרי

בעניין שלוש ארצות לביעור, מסבירה הגמרא (פסחים נב ע"ב):

גמירי דאין חיה שביהודה גדילה על פירות שבגליל, ואין חיה שבגליל גדילה על פירות שביהודה.

רש"י מסביר שיש לנו מסורת מאבותינו שאין החיה שביהודה מתרחקת ממקום מושבה ויוצאת לגליל, וכן להפך. ה'שפת אמת' (פסחים נב ע"ב) העיר על כך וכתב:

פי' רש"י שאינה מתרחקת כל כך לצאת כו' ותמוה דמ"מ החי' שהיא בסוף גליל הסמוכה לתחלת יהודה למה לא תכנוס? ויותר נראה שהיא דבר טבע שאותה חי' הרגילה בפירות מקום זה אינה ניזונית מפירות שבמקום אחר כיהודה וגליל [ובירושלמי בשביעית (פ"ט ה"ב) איתא דאין החי' שבהר גדילה בעמק כו' ע"ש דמייתי עובדא דטביא דשלחין לארעא רחיקא וחזרו לאחריהן משמע נמי שהוא דבר טבעי שאינם יוצאין למקומות שאינם רגילין בהם]:

מדברי ה'שפת אמת' משמע שאין זה דין בגבולות ומרחק, אלא שטבע הפירות שונה, והבהמות רוצות רק את הפרי שהן רגילות אליו. ה'שפת אמת' הביא ראיה מהירושלמי (שביעית פ"ט ה"ב) שפעם ניסו להעביר צבאים לארץ רחוקה באפריקה וציפו קרניהם בכסף בתור סימן היכר, ולאחר שלוש עשרה שנה חזרו לארץ, מכיון שלא יכלו להתרגל לפירות של אפריקה. משמע שאין כאן שאלה של יכולת מרחק, הליכה ונדידה, אלא המקומות השונים שבהם גדלים הפירות גורמים לכך שיש טעמים שונים לכל פרי, ולכן אין החיה נודדת ממקום למקום. לפי דברי ה'שפת אמת' נראה שאם אין שוני בטעם הפירות בין יהודה וגליל, אין לנו דין 'שלוש ארצות'. וכן דעת רבי שמעון בן אלעזר (תוספתא שביעית פ"ז הי"ז) שכל הפירות הם כחרובים, דהיינו שכל הפירות יש להם זמן קבוע ואין דין 'שלוש ארצות'. נראה שלדעת רבי שמעון בן אלעזר אין שינוי בטעם הפירות בין הארצות השונות, ועל כן כל הפירות הם כחרובים שיש זמן ביעור אחד לכל

האזורים. לעומת זאת לדעת רבן שמעון בן גמליאל, שינוי בטעם הפירות באיזורים השונים (אפילו שהוא קל) גרם לכך שחיות לא ילכו ממקום למקום. בימינו אין טעם הפירות שונה בהרבה ממקום למקום, וניטל הטעם בפירות, ולכן גם עבור הבהמות אין טעם הפירות שבצפון שונה בהרבה מטעם הפירות שבדרום, אלא אם כן אלו זנים שונים. באופן כללי כל זן של הפירות טעמו אחד בצפון ודרום. ממילא לא שייך המושג של אי הליכת החיה מיהודה לגליל או הפוך, ולכן הביעור הוא בכל ארץ ישראל כאחת.

י. סיכום

נראה שבימינו אין דין 'שלוש ארצות' בביעור פירות שביעית, משני נימוקים:
א. מכיוון שמעבירים את הפירות ממקום למקום, ואין מושג של 'כלה לחיה בשדה'.
ב. מכיוון שטעם הפירות בכל ארץ ישראל אחיד, ולכן החיות עוברות מארץ לארץ בתוך ארץ ישראל. על כן המדד לזמן הביעור הוא עד שיכלה האחרון שבארץ ישראל.





אג' מרדכי שומרון

שייכות פירות הלימון שעל העץ לשנים שונות

הקדמה

רוב המינים של עצי הפרי מניבים יכול אחד בשנה. לאחר הבשלת הפירות, הם נקטפים או נושרים מאליהם, והעץ ממשיך לגדול ולהתפתח. זוהי תופעת הטבע הנפוצה הן בעצים תדירי ירק והן בעצים נשירים. ישנם מינים בודדים של עצי פרי בעלי תכונות מיוחדות, המאפשרות להם לפרוח ולהצמיח פירות כמה פעמים במשך השנה. על מינים אלו נמנים האתרוג והלימון. הצמחת הפירות כמה פעמים בשנה מתאפשרת מבחינה בוטנית, כיוון שמינים אלו מצליחים לחנוט גם כאשר תנאי האקלים משתנים, ואינם זקוקים לטמפרטורות מסוימות דווקא, כמו שזקוקים מינים רבים אחרים. תכונה נוספת שנתברכו בה מינים אלו היא רקמת חיבור איתנה בין עוקץ הפרי (הענף הקטן שמחבר את הפרי לעץ) לענף שאליו הוא מחובר. במרבית המינים, במקביל להבשלת הפרי והזרע שבתוכו, נחלש הקשר שבין עוקץ הפרי לעץ. נוצרת רקמת ניתוק, הגורמת לפרי ליפול ארצה, כדי שהוא יופץ בטבע ויצמיח דור חדש. לעומת זאת, באתרוג ובלימון עוקץ הפרי נשאר מחובר היטב לעץ במשך חודשים רבים לאחר שהפרי כבר הבשיל. תכונה נוספת המאפיינת שני מינים אלו היא קליפה עבה ובשרנית של הפרי, המאפשרת את קיום הפרי על העץ במשך תקופה ארוכה. תכונות בוטניות אלו גורמות לכך שניתן למצוא על עצי אתרוג ולימון פרחים, חנטים ופירות בשלים באותה העת. תופעה זו מעמידה בפנינו אתגר מיוחד בהלכות השמיטה.

א. שלב הגידול הקובע לקדושת שביעית

פרי שחנט או ש'הביא שליש' (ראה להלן) בשנה השישית, אין בו קדושת שביעית, והוא חייב בהפרשת תרומות ומעשרות, גם אם נקטף בשביעית. לעומת זאת, פרי שחנט או ש'הביא שליש' בשנה השביעית, יש בו קדושת שביעית, גם אם נקטף בשנה השמינית. נחלקו הפוסקים בשתי מחלוקות: א. מהו שלב הגידול הקובע לחיוב בתרומות ומעשרות ולקדושת שביעית. ב. באתרוג נוהגים לחומרא, אחר הלקיטה ואחר תחילת הגידול. אף אם רק אחד משני שלבים אלו היה בשמיטה - יש לנהוג בו קדושת שביעית ולהפריש

תרומות ומעשרות.¹ נחלקו הפוסקים האם דין הלימון כדין האתרוג ויש לנהוג גם בו שתי חומרות.

ב. מועד חיוב הפרי בתרומות ומעשרות

יש מחלוקת בפוסקים האם הפרי מתחייב בתרומות ומעשרות לפי זמן החנטה² או לפי 'עונת המעשרות'.³ זמן החנטה הוא סמוך לנשירת עלי הכותרת של הפרח, כאשר עמוד העלי מתחיל לגדול בנפחו, ונראה לעין מבנה של פרי קטנטן (מילימטרים בודדים). 'עונת המעשרות' הוא גם 'הבאת שליש', אלא שנחלקו הפוסקים האם הכוונה לשליש ממשקלו הסופי של הפרי⁴ או הכוונה לשליש ההבשלה של הפרי.⁵

ג. הבעיה בעניין פירות הלימון

הלימון הוא עץ נפוץ ביותר בגינות בית רבות. בעץ הלימון ניתן למצוא במרבית עונות השנה פרחים ופירות, בדרגות שונות של הבשלה, בו זמנית. באביב של שנת השמיטה רבה המבוכה של בעלי הגינות, כיצד עליהם לראות את הלימונים שבגינתם. האם הם שייכים לשנה השישית ויש להפריש מהם תרומות ומעשרות, או שהם קדושים בקדושת שביעית וממילא פטורים מהפרשה? הבעיה קיימת גם במטעי לימון מסחריים הפועלים בשמיטה במסגרת של 'אוצר בית דין'.

ד. הבשלת הלימון

הלימון חונט כמה פעמים בשנה, בהתאם לזנים השונים ולשיטות הגידול האגרוטכניות (כגון הצמאה קיצית ושימוש בחומרי צמיחה). משך הזמן משלב הפריחה ועד להבשלה בצבע ירוק בהיר הוא כתשעה חודשים. כיוון שבגינות הבית וכן במטעים המסחריים מקובל לקטוף את הפרי כשהוא בהבשלה מלאה, עסיסי ובצבע צהוב עז, עשוי הגידול להימשך זמן ארוך יותר. גם החנטה אינה אחידה, והיא עשויה להימשך כמה שבועות באותה תקופת פריחה, וממילא ההבשלה תתארך עוד. הן בגינות בית והן במטעים מסחריים, נהוג לקטוף את הפירות מספר פעמים רב, בהתאם לצריכה הביתית או המסחרית. זאת בניגוד למקובל במרבית מיני הפירות, שבהם ההבשלה אחידה למדי באותו הזן, ונמשכת ימים או שבועות בודדים בלבד. עולה מדברינו כי מבוכת המגדל אכן מוצדקת. קשה לקבוע לגבי כל פרי לאיזו שנה הוא שייך. לשיטת ה'תוספות', שהזמן

1. ראה קטיף שביעית, פ"ו סעי' ו, ובהערות 8-10 שם.
2. דעת תוספות, ר"ה יב ע"ב ד"ה התבואה.
3. דעת הרמב"ם, הל' שמטו"י פ"ד ה"ט והי"ג; וכן נפסק בשו"ע, יו"ד ס' שלא סעי' קכה.
4. דעת הרב קוק זצ"ל, הסכמות הראי"ה ס' ו ד"ה מה.
5. דעת החזו"א, שביעית ס' יט ס"ק כג; וכן דעת הגרש"ז אויערבאך, בכרם ציון, תרומות פ"ד גידולי ציון ס"ק א.



הקובע הוא החנטה, ניתן להעריך כי מחודש תמוז של השמיטה, הפירות שגודלם בינוני ומעלה (קוטר 6 ס"מ) וצבעם מתחיל להשתנות מירוק כהה לבהיר, כנראה חנטו בשביעית. לדעת הסוברים כי הזמן הקובע הוא 'עונת המעשרות' (שליש לפי משקל פרי או תחילת הבשלה), המועד יהיה מוקדם יותר בכמה חודשים (ייתכן שבחודש אדר).

ה. שיטת, שביעית ושמינית

שאלת השיוך של פירות הלימון לשנה המתאימה, על פי שתי השיטות ההלכתיות הנ"ל, אינו מסתכמת רק בשייכות לשנה השיטת או השביעית, אלא חוזרת על עצמה בין השנה השביעית לשמינית. פרי שחנט בשביעית או ש'הביא שלישי' בשביעית, יבשיל במהלך השנה השמינית, ויחד אתו יגדלו באותה עת הפירות שיחנטו או 'ביאו שלישי' בשנה השמינית.

ו. האם דין הלימון כדין האתרוג

באתרוג הולכים לחומרה אחר הלקיטה ואחר תחילת הגידול (חנטה). אם רק אחד משני שלבים אלו היה בשמיטה - יש לנהוג באתרוג קדושת שביעית וגם להפריש ממנו תרומות ומעשרות.⁶ הלימון קרוב מבחינה בוטנית לאתרוג הן מבחינת מראה העץ, העלים והפרי, והן מבחינת כושרו להצמיח פירות במשך מרבית עונות השנה, בדרגות הבשלה שונות; כמאמר חז"ל לגבי האתרוג: 'פרי עץ הדר - הדר באילנו משנה לשנה'. נחלקו האחרונים האם דין הלימון כדין האתרוג, או שדינו כשאר אילנות לעניין השלב הקובע לקדושת שביעית. ר' שלמה סיריליאו (שביעית פ"ט ה"ד) כתב שדינו של הלימון כאתרוג, וכך הורה הגר"מ אליהו. לעומת זאת, הגרש"ז אויערבאך⁷ סובר שדינו של הלימון כשאר הפירות ולא כאתרוג. בשאר מיני ההדרים מקובל לפסוק שהשלב הקובע הוא תחילת הגידול.

ז. מה עושים עם הלימונים בשמיטה ובשנה השמינית

לשיטה שדין הלימון כדין האתרוג, יש לנהוג קדושת שביעית וגם להפריש תרומות ומעשרות בלימונים הנקטפים בשמיטה. לגבי לימונים שחנטו או ש'הביאו שלישי' בשביעית ונקטפו בשנה השמינית, רק לדעת הרמב"ם יש להפריש מהם תרומות ומעשרות.⁸ אולם לשיטת הסוברים שדין הלימון כדין שאר אילנות, ניתן להציע פתרונות להבחנה בין השנים: ניתן לקטוף את כל הפירות הבשלים (צבע צהוב לגמרי) עד לסוף

6. קטיף שביעית, פרק ו סעי' ו ובהערות 8-10.

7. מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כב.

8. להרחבה ראה קטיף שביעית, פרק ו סעי' ו הערה 10.

חודש סיוון (לשיטת ה'תוספות', שהזמן הקובע הוא החנטה), או עד לחודש אדר (לשיטת הרמב"ם, שהזמן הקובע הוא עונת המעשרות) - והם בחזקת פירות שישית. השאלה היא מה דינם של הפירות שהם בדרגת הבשלה חלקית, כלומר הפרי כבר די גדול (קוטרו כחמישה ס"מ) וצבעו מתחיל להתחלף מירוק כהה לירוק בהיר - צהבהב, בזמן הקטיפ (אדר - לשיטת הרמב"ם או סיוון - לשיטת ה'תוספות'). לגבי פירות אלו יש ספק לאיזו שנה הם שייכים. למעשה הספק עשוי להימשך במשך כשלושה חודשים: מאדר עד סוף אייר - לרמב"ם, ומסיוון עד סוף אב - ל'תוספות'. לאחר מכן הפירות שייכים לשביעית.

בגינה הביתית מוצע לקטוף עד למועד זה - סיוון או אדר (לפי כל אחת מן השיטות דלעיל), את כל הפירות הבשלים, ולהפריש מהם תרומות ומעשרות. כל שאר הפירות שיישארו על העץ שצבעם עדין ירוק, הם בחזקת פירות שביעית.

במטעים מסחריים המצב שונה. הקטיפ מתבצע בהתאם לדרישות השוק באותה עת. העובדה שהלימון אינו מבשיל בבת אחת ואינו נושר מהעץ, מאפשרת לחקלאי לקטוף רק את הכמות הנדרשת באותו שבוע. כל שאר הפירות ממשיכים לגדול ולהבשיל. החקלאי מעוניין לקטוף את הפרי כאשר הוא גדול ובשל, ורק כאשר ישנה דרישה מיוחדת מהשוק, עקב מחסור בלימון, החקלאי יקטוף פרי שאינו בשל מספיק, וייתן לו טיפול הבחלה לשינוי צבע מירוק לצהוב. בדרך כלל, הוא יעדיף להמתין ולקטוף את הפרי שהגיע לגודל הרצוי (60 מ"מ לפחות) ולצבץ המתאים. לכן סביר שבמטעים מסחריים ימצא על העצים פרי שחנט בשישית לאחר חודש סיוון (או אדר, לשיטת הרמב"ם), ובמקביל לו כבר יהיה על העצים יבול השביעית שמתחיל להבשיל.

ניתן לפתור את הבעיה באופן הבא: כדי לצאת ידי ספק, כאשר גמר המלאכה נעשה על ידי ישראל, אפשר לסמן כמה עצים (בהתאם לגודל השטח וצפי היבול) בתחילת האביב, ולא לקטוף מהם את פירות השישית. פירות אלו ישמשו למעשר עבור הפירות שיקטפו בחודשים תמוז - אלול, ועלול להיות בהם ספק אם הם שייכים לשישית או לשביעית. ובכל מקרה ינהגו בשאר הפירות קדושת שביעית. אם לא סומנו עצים כאלו, ניתן בחודשים תמוז - אלול להשתמש בפירות הנמצאים על העצים והם בשלב של הבשלה יתר (הפרי צהוב, מלא ומתחיל להתרכך) או לאסוף פרי בשל שנשר מהעצים והוא שייך לשנה השישית, לשם הפרשת תרומות ומעשרות.

בשנה השמינית, לשיטת הגרש"ז אויערבאך יש לחשב את הזמן מהחנטה (או 'הבאת שלישי') של סוף השביעית בסוף חודש אלול. הפירות שיבשילו עד סיוון - תמוז של השנה השמינית יהיו בחזקת פירות שביעית (לשיטת ה'תוספות'). לאחר מכן יתחילו להבשיל הפירות שיחנטו בשנה השמינית.

בדרך זו נזכה להשתמש בלימוני הדר מהודרים ומעוטרים בקדושת שביעית, אשר יתנו טעמם בשאר התבשילים, ונמצאת קדושת שביעית מתפשטת בעולם.



הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

צילום רחם - רקע רפואי ומסקנות הלכתיות¹

צילום רחם (היסטרוסלפינגוגרפיה - HSG) הוא צילום רנטגן המסייע בהערכת האנטומיה של הרחם ושל החצוצרות. לעתים תוצאות צילום הרחם הן הכרחיות לקביעת הטיפול המתאים ביותר במצב של אי פוריות.

צילום רחם נעשה בדרך כלל על ידי רדילוג או על ידי גינקולוג הצמוד לרדילוג. הבדיקה נעשית תחת שיקוף (פלואורוסקופיה) של מכשיר רנטגן. בדיקה זו נעשית בדרך כלל מיד אחרי שהפסיק דימום הווסת, כדי שלבטח לא תיעשה בזמן שהאישה בהריון, וכיוון שזה הזמן המיטבי שבו ניתן לראות את חלל הרחם והחצוצרות. בבדיקת רנטגן פשוטה לא ניתן לראות רקמות רכות. על כן יש צורך למלא אותן בנוזל צבע ניגודי, העשוי בדרך כלל מחומר שקוף בתוספת יוד האטום לקרני רנטגן. החומר מוחדר בצינורית דרך צוואר הרחם לתוך הרחם.

אם החצוצרות פתוחות, חומר הניגוד יזרום לכל אורך החצוצרות ויתנקז לתוך חלל האגן. תנועת צבע הניגוד נראית מיד לעיני הרדילוג. החומר מדגיש את קווי המתאר האנטומיים על גבי פילם רנטגן סטנדרטי. קווי המתאר של חלל האגן, הפרטים האנטומיים של החצוצרות על חלקיהן הפנימיים, ודפוס זרימתו של הצבע מן החצוצרות לתוך האגן, הם כולם סימנים חשובים. ניתן לאבחן חריגות ובעיות בחלל הרחם ובחצוצרות בבדיקה זו.

אפשר לסכם ולומר כי הצבע המתפשט מחלל הרחם, דרך החצוצרות ולתוך האגן מדגים שלושה מבנים בחלל הבטן: ראשית הוא מדגים את חלל הרחם, ומאפשר לזהות האם יש בו פגם; כגון מחיצה, חלל כפול, הידבקויות, פוליפ הבולט לחלל או מיומה וכו'. שנית, מודגם המעבר בתוך החצוצרות, או לחילופין מודגמת חסימה בחצוצרות. שלישית, מודגם פיזור חומר הניגוד באגן, אם החצוצרות פתוחות. אלו הם שלושת המבנים שצריכים להיות מודגמים ולהופיע בתשובה שמפענחת את בדיקת צילום הרחם. למרות שהבדיקה קלה לביצוע ואורכת רק כמה דקות, יש נשים החוות אי נוחות רבה בזמן החדרת חומר הניגוד. הכאב קשור במידת מה לעברן המיילדותי: נשים במצב של אי פוריות שלא ילדו כלל עדיין, נוטות לחוש כאב רב יותר, בעוד נשים אשר חוו לידות

1. קטע מתוך הפרק - 'בדיקות רפואיות לאבחון אי פוריות על רקע מכני אצל האישה', מתוך ספר פוע"ה כרך ב - פוריות, המצוי בשלבי עריכה סופיים. בכתבת החלקים הרפואיים של קטע זה השתתפו גם ד"ר ברונו רוזן וד"ר שלומי כהן-אילון.

בעבר, נוטות לחוש כאב מועט. הכאב הנגרם בצילום הרחם מתואר בדרך כלל בתור כאב הדומה להתכווצויות בזמן הווסת. ניתן להקהותו על ידי מתן תרופה אנטי דלקתית כגון איבופרופן לפני הבדיקה. ניתן גם להשתמש בחומר הרדמה לאלחוש מקומי. לעתים ניתנת גם אנטיביוטיקה, כדי למזער את האפשרות להתפתחות דלקת, בפרט לנשים שהיו להן בעבר דלקות באגן.

אחת המטרות העיקריות של צילום רחם היא לבדוק אם החצוצרות פתוחות. אם הן פתוחות, אפשר לשער כי יש אפשרות להיריון טבעי, שבו ההפריה מתרחשת בתוך החצוצרה (in vivo). חסימה בחצוצרה מצד אחד בלבד, עדיין מאפשרת היריון טבעי, דרך החצוצרה הפתוחה. לעומת זאת, מציאת חסימה בשתי החצוצרות מורה כי ניתן להרות רק בדרך של הפריה במבחנה (in vitro), ולאחר מכן להעביר את הביצית המופרית לרחם; אלא אם כן ניתן לפתוח את החסימה בחצוצרות.

יש כמה הסתייגויות באשר למהימנות התוצאות של צילום רחם. ראשית, יש סיכוי של 20% לתוצאה חיובית שגויה (false positive)². כלומר, כאשר נראה שיש חסימה בחצוצרות, ישנו סיכוי של 20% שלמעשה הן פתוחות. הסבירות לקריאה שגויה מעין זו גבוהה יותר כאשר נראה שהסתימה היא בפתח החצוצרות (החלק החיצוני יותר - דיסטלי), מאשר בקצה שלהן (החלק הפנימי יותר, הקרוב לרחם - פרוקסימלי). הטכניקה שבה נעשית הבדיקה חשובה למהימנות התוצאות, ולכן יש לעשותה על ידי רדילוג מומחה. שנית, בעוד שברור כי סתימת חצוצרות שוללת את האפשרות להיכנס להיריון טבעי, מציאת שתי חצוצרות פתוחות בצילום רחם אינה מעידה בהכרח כי הן תקינות. צלקות סביב החצוצרות הנובעות מדלקת רירית הרחם או מניתוח באגן עלולות לגרום נזק רב לחצוצרות, גם מבלי לסתום אותן. כאשר נראה לרופא על סמך הנתונים הקליניים שמדובר בפתולוגיה מעין זו, הוא יבצע לפרוסקופיה³ אחרי צילום הרחם, או שיימנע מראש מצילום הרחם. לשם הבנה וניהול נכונים של מצבים כאלה מומלץ לקבל חוות דעת רפואית מקצועית נוספת.

נוסף על בדיקת החצוצרות, באמצעות צילום הרחם ניתן לבחון במדויק את האנטומיה של חלל הרחם, ולגלות בעזרתו חריגויות מולדות במבנה הרחם, העלולות לגרום לבעיות בפוריות והפללות חוזרות. דוגמאות לחריגויות כאלה הן רחם דו קרני, ורחם עם מחיצה חלקית או מלאה. האנטומיה של הרחם כפי שהיא נראית בצילום הרחם מסייעת לכוון את הטיפול באי הפוריות. צילום הרחם מסוגל לגלות חריגות (פתולוגיות) בתוך חלל הרחם, כגון צלקות, מיומות ופוליפים, העלולים לגרום לאי פוריות או להכשיל טיפולי פוריות. יש להקדים את הטיפול בבעיות מסוג זה ברחם לטיפול פוריות אחרים⁴.

2. תוצאה חיובית שגויה, משמעותה שבבדיקה נראה ממצא בעייתי ('חיובי'), אך ממצא זה שגוי, ובאמת אין בעיה.
3. פעולה כירורגית זעירה, הנעשית בהרדמה כללית, שבמהלכה מוכנסת מצלמה זעירה דרך חלל הבטן לאבר שבו רוצים לצפות. באמצעות לפרוסקופיה ניתן גם לעשות ניתוחים.
4. לגבי בדיקת חלל הרחם, דווקא היסטרוסקופיה, החדרת מצלמה זעירה דרך הנרתיק לתוך חלל הרחם, נותנת מענה טוב יותר מאשר צילום רחם.



הרבה נכתב ונאמר על כניסה טבעית להיריון לאחר צילום רחם. זוהי תופעה ידועה, והיא מתרחשת ככל הנראה בשל שטיפת פסולת חוסמת מתוך החצוצרות בעת החדרת חומר הניגוד. עם זאת, היות שאין דרך לצפות אם האישה עשויה להרות בעקבות צילום הרחם, הבדיקה נחשבת בדיקה לצורכי אבחון ולא לצורכי טיפול.

א. האם צילום רחם אוסר את האישה

התשובה לשאלה זו תלויה בכמה גורמים שיש לבררם בנוגע לכל בדיקה ובדיקה:

1. עד כמה הורחב צוואר הרחם של האישה תוך כדי ביצוע הפעולה הרפואית

בבדיקה יש כניסה לתוך חלל הרחם. הכלל ההלכתי אומר 'אי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם', ומשמעותו היא שפתיחה של צוואר הרחם⁵ גורמת בהכרח לדימום מתוך הרחם, האוסר את האישה. שאלת מפתח בנוגע לכלל זה היא מהי הפתיחה האוסרת, כיוון שצוואר הרחם פתוח בטבעו ברוחב של כ-3-5 מ"מ. להלכה נפסק שאם הקנה שהוכנס לרחם הוא 'דק שבדקים', אין הכנסתו לתוך הרחם אוסרת את האישה. דיון מפורט בכך מובא בכרך הראשון של ספר פוע"ה, בפרק כב - 'בדיקות רפואיות - מתי אוסרת', עמ' 257 ואילך. בפועל, רוחב השפופרת היא כ-2-3 מ"מ, ולכן יש בהחלט מקום להקל בכך. אחד הפוסקים כותב שראה את הצינורית שמכניסים, והיא 'דקה שבדקות'⁶.

2. האם השתמשו במהלך ביצוע הבדיקה במצבט רפואי (Kugelzange - Tenaculum) כדי לאחוז את צוואר הרחם מבחוץ

המצבט אווז את צוואר הרחם מבחוץ על ידי שיניים או לחיצה, תוך כדי הכנסת הצינורית לרחם. בסיום התהליך, כשמסחררים את המצבט מצוואר הרחם, נגרם דימום מצוואר הרחם מבחוץ⁷. דימום כזה אינו אוסר את האישה, משום שהוא נגרם בבירור על ידי פציעה של פתח צוואר הרחם. דם פצע אינו אוסר את האישה, ובוודאי שדם פצע שבא מבחוץ לרחם אינו אמור לאסור את האישה. לכן בשימוש במצבט רפואי, יש סברה להקל גם אם נגרם דימום לאישה.

3. האם נגרם לאישה דימום מחמת הבדיקה

ודאי שקל יותר להתיר אם לא נגרם דימום עקב צילום הרחם. אמנם בדרך כלל נגרם דימום מחמת הטיפול סביב צילום הרחם. אך מלבד הסיבות האחרות שהוזכרו לעיל להקל, יש סברה נוספת להקל; והיא לפני צילום הרחם לא היה דימום, והדימום הופיע מיד סמוך לאחר ההתערבות הרפואית החיצונית. ולכן מסתבר שמדובר בפצע ולא בדימום הורמונלי.

5. הרחם מכונה בספר איוב בשם 'קבר', ופתיחה של צוואר הרחם מכונה 'פתיחת הקבר'.

6. שו"ת חשב האפוד, ח"ב סי' ז.

7. במצבט האוחז את צוואר הרחם על ידי לחיצה, הסיכויים לדימום נמוכים.

4. אם היה דימום - האם הדימום היה מידי, מקומי וקצר בלבד, או שנגרם לאישה דימום רב ומתמשך גם לאחר זמן.

הסבר: צילום הרחם עלול לגרום לפציעה ובשל כך גם לדימום מועט יחסית. הפציעה עלולה להתרחש עקב שפשוף הצינורית בנרתיק או בדופן הרחם, ויכולה להתרחש גם בתור תוצאה הכרחית כמעט לשימוש במצבט רפואי, כפי שפורט לעיל. בדימום כזה יש מקום להקל, כיוון שאפשר להחשיבו כדם פצע. לעומת זאת, יש החוששים שעצם הבדיקה הפולשנית עלולה לגרום לדימום עצמוני מתוך הרחם. דימום כזה עלול לאסור את האישה, הואיל ואינו דם פצע אלא דם מתוך הרחם, האוסר גם אם הוא בא מחמת התרגשות או מחמת כל פעולה אחרת שגרמה לאישה לראותו. משך הדימום וכמותו עשויים לתת מענה לשאלה אם לראות בו דימום מחמת פציעה או דימום מן הרחם.

כיום יש צילום רחם הנעשה על ידי צינורית כפולה. צינורית זו מתאימה להגדרה ההלכתית - 'דקה שבדקות'. בראשה של אחת הצינוריות יש בלון ריק, המיועד לניפוח אוויר כאשר הצינורית בתוך הרחם. הצינורית מוכנסת לרחם, וניתן להכניסה גם ללא שימוש במצבט רפואי. כאשר היא נמצאת בתוך הרחם, הבלון מנופח על ידי משאבה חיצונית. מטרת הבלון לייצב את הצינורית בתוך הרחם. לאחר ייצוב הצינורית, מוכנס חומר הניגוד בצינורית השנייה. למעשה אין פתיחה של צוואר הרחם, מעבר לפתיחתו הטבעית. כיוון שצילום רחם נעשה בדרך כלל ללא הרדמה, נעשה מאמץ לייצר ציוד רפואי דק ככל האפשר, כדי לצמצם את מדת הכאב בצילום הרחם.

ב. פרטי דינים

1. אם האישה לא ראתה דם, היא טהורה, כי המכשיר החודר לרחם הוא דק מאוד ואין לחוש לפתיחת צוואר הרחם ('פתיחת הקבר') בבדיקה כזאת⁸. ויש מי שכתב שצריך להחמיר אף על פי שהמכשיר הנכנס הוא דק⁹.
2. אם נגרם דימום לאישה עקב צילום הרחם:

8. פסקי משנה הלכות, פרק א ט. הרב שלמה זלמן אויערבאך והרב יהושע נויבירט, דבריהם הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קצד עמ' קצב, וראה עוד להלן הערה 10. וכן כתבו: חזון איש, בתשובה בסוף ספר זכרון שאול, ח"א עמ' רכז, דבריו הובאו גם בשו"ת דברי משה, סי' נג אות פג; שו"ת חשב האפוד, ח"ב סי' ז, לגבי בדיקת אוויר (הסבר: חלק מהפוסקים מסתמכים בתשובתם לגבי צילום רחם על תשובות הפוסקים בנוגע לבדיקה דומה שהייתה מקובלת בעבר, ושמה 'בדיקת אוויר'. יש לציין שבכל אופן יש הבדל בין הבדיקות, כיוון שבצילום רחם מכניסים חומר ניגוד נוזלי לרחם ובבדיקת אוויר הכניסו אוויר).

וראה עוד בספר פוע"ה א, פרק כב, 'בדיקות רפואיות - מתי אוסרות', הלכה כה, עמ' 263, שלדעת רוב הפוסקים אין לחשוש שהכנסת מכשיר דק לפתיחת צוואר הרחם תאסור את האישה.

9. שיעורי שבט הלוי, סי' קפח סעי' ג ס"ק ד, והוסיף שכן נהגו: כן עולה מדברי חוט שני, סי' קפח ס"ק י; בנטעי גבריאל, פרק פ סעי' ג הערה ד, כתב לשאול שאלת חכם אך הביא בשם האדמו"ר מסאטמר להחמיר בזה.



הכלל הוא שאם לפני הטיפול לא היה דימום מהרחם, ומיד אחרי הטיפול היה דימום, מסתבר מאוד שהדימום אינו עצמוני הורמונלי מהרחם, אלא נגרם מחמת הטיפול, ונחשב לדם פצע, שאינו אוסר. בפרט אם היה שימוש במצבט רפואי מסוג הגורם בוודאות לדימום, ניתן להקל ולא לאסור את האישה¹⁰. אך יש פוסקים שכתבו שקשה להקל בזה, ושהמנהג לאסור¹¹.

3. גם לדעות המתירים, ההיתר הוא דווקא בדימום מיידי, מקומי וקצר, העלול להיגרם מחמת עצם החיכוך. לעומת זאת, אם נגרם דימום רב או מתמשך, אי אפשר לשלול את הדעה שמדובר בדימום עצמוני מתוך הרחם, שקשה להתירו. לכן אם יש דימום בשלב מאוחר יותר אחרי הבדיקה, תשאל האישה את הרופא האם סביר שהדימום הוא עדיין תוצאה של פציעה בבדיקה עצמה, ואז יש מקום להקל¹².

4. כדאי לאישה לבדוק בדיקת שבעה נקיים ביום שעושה בו צילום רחם רק בבוקר לפני הצילום ולא לאחריו, וללכת עם מגן תחתון באותו יום.



10. הרב שלמה זלמן אויערבאך, נשמת אברהם, שם, וראה בהערה הבאה; שו"ת מעין אומר, ח"ז, הל' נדה סימן פו; הרב מרדכי אליהו, בהוראה חוזרת ונשנית הלכה למעשה לרבני פוע"ה; אך ראה דרכי טהרה, פ"א סעי' יח, עמ' 36, שבצילום רחם כתב לשאול שאלת חכם; בפסקי משנה הלכות, שם, נכתב שאף שיש לתלות את הדימום במכה, תשאל שאלת חכם, והוסיף שאם רופא ירא שמים אומר שפצע את האישה בטיפול - אפשר לסמוך עליו; בשו"ת שאלי ציון, תנינא ח"ב סי' לט, נכתב בשם הרב צבי פסח פראנק להקל בבדיקת אוויר. וכן מסקנת טהרת הבית, ח"ב סי' יא עמ' סו, להקל בבדיקת אוויר, ולרווחא דמילתא הציע שהאישה תלבש בגדי צבעונין, וכיוון שאינה מרגישה ביציאת הדם, אפשר להקל. הרב נחום אליעזר רבינוביץ הורה בתשובה בעל פה לרב גבריאל גולדמן, שהכלל 'אישה תולה במכתה', פירושו שאם נגרם דימום, וייתכן שנגרם מחמת פצע, גם אם אין בכך וודאות, אפשר להסתמך על כך להקל ולא לאסור את האישה; וכמעשה רב מרבי עקיבא (משנה נדה, נח ע"ב).

11. שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תצח; וראה שו"ת חשב האפוד, שם, שכתב בשם זקני ההוראה, שקשה להקל בבדיקת אוויר. וראה תשובת חזון איש, שם. הרב שלמה זלמן אויערבאך כתב בנשמת אברהם, שם, שבמקרה שצילום הרחם היה סמוך לווסת, ויצא דם, חוששים שמא עצם הבדיקה והכנסת המכשיר גרמו להקדמת הווסת, ולכן לדעתו טוב להחמיר. על דבריו כתב הרב יהושע נויבירט, שבמקום שמחמירים כשיוצא דם מחשש הקדמת הווסת, יש להחמיר גם כשאין יוצא דם, כי אולי יצאה טיפת דם יחד עם החומר ואבדה; אך הרב אויערבאך הורה שאין להחמיר אלא כשרואה דם. יש לציין שמבחינה רפואית, בדרך כלל עושים צילום רחם מיד אחרי סיום הדימום הווסתי ולא בימים הסמוכים לווסת.

12. כך הורה הרב מרדכי אליהו לרבני מכון פוע"ה, הלכה למעשה.

הרב אריה כץ

נאמנות על תרומת זרע

הצגת השאלה

אדם נולד במשפחה שבה האב כוהן, והתנהג ככוהן כל ימיו. לאחר שנשא אישה ונולד לו בן בכור, הודיעה לו אמו שעליו לפדות את בנו, שכן מי שהוחזק כאביו הוא למעשה עקר, וכדי ללדת אותו קיבלה האם תרומת זרע באחד מבתי החולים בארץ. בעלה של האישה (שהוחזק כאביו של הבן) אישר את הסיפור. הבן פנה מודאג בעקבות מה ששמע, ונפשו בשאלתו: האם עליו להאמין לדברי הוריו, ואם כן, מה המשמעות של מידע זה לעניין ממזרות, החזקת עצמו בכהונה ופדיון בנו הבכור?

א. נאמנות הורים על בנם

ילד שנולד לזוג נשוי מוחזק כבנו של הבעל, זאת אף כאשר ידוע שהאישה זינתה תחת בעלה, מחמת הכלל ההלכתי של: 'רוב בעילות אחר הבעל'. וכך הם דברי ה'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' ד סעי' טו):

אשת איש שיצא עליה קול שהיתה מזנה תחת בעלה, והכל מרננים אחריה, אין חוששין לבניה שמא הם ממזרים, שרוב בעילות תולים בבעל.
כאשר אחד מההורים טוען שהבן אינו בנו של הבעל, יש חילוק בנאמנות בין האם לבין האב. וכך נפסק להלכה ב'שלחן ערוך' (שם סעי' כט):
אשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה, אינה נאמנת לפוסלו... אבל האב שאומר על העובר שאינו ממנו, או על אחד מבניו שאינו בנו, נאמן לפוסלו והוא ממזר ודאי.

אם כן, בשאלתנו האם אינה נאמנת לומר שהבן אינו בן בעלה, אולם מאחר שהבעל הודה לדברי אשתו, לכאורה הוא נאמן.

אלא שבנידון דידן, יש שני טעמים שלפיהם אף האב אינו נאמן לומר שזה אינו בנו:

1. אמירה זו שהוא אינו בנו של האב נאמרה רק לאחר שנולד לאותו בן - בן בכור, ולהלכה (שם): 'אם יש בנים לבן, אינו נאמן אף על הבן'.
2. במשך שנים רבות התנהג האב כלפי אותו ילד כאביו, הן בצנעה והן בפרהסיא. כאשר אב מחזיק ילד כבנו, שוב אין הוא נאמן לחזור בו, כפי שפסק הרמ"א (שם):
והא דאב נאמן על בנו היינו דוקא שלא היה לו חזקת כשרות על פי האב, אבל הוי ליה חזקת כשרות על פי האב שוב האב אינו נאמן עליו רק בסהדי.
לאור הנ"ל, נראה שאין להורים נאמנות לומר לילד שהוא אינו בנו של האב.



ב. נאמנות מדין אמתלא

בעניין הטעם שהבן היה מוחזק כבנו של האב, יש לדון האם האב יהיה נאמן לתת אמתלא מדוע עד עכשיו החזיק את הבן כבנו, ועכשיו שינה את דבריו. לכאורה יש כאן אמתלא טובה, והיא שהתביישו מהסביבה, שלא תבין מדוע אין הבן מחזיק עצמו בכהונה, וגם פחדו מתגובתו; ואילו עכשיו, בעקבות החיוב לפדות את בנו הבכור, אזרו אומץ וסיפרו לו.¹

נאמר בגמרא במסכת בבא בתרא (קכז ע"ב):

אמר בני הוא, וחזר ואמר עבדי הוא - אינו נאמן; עבדי הוא, וחזר ואמר בני הוא - נאמן, דמשמש לי כעבדא קאמר. וחילופיה אבית המכס: היה עובר על בית המכס ואמר בני הוא, וחזר ואמר עבדי הוא - נאמן; אמר עבדי הוא, וחזר ואמר בני הוא - אינו נאמן.

ופירש רשב"ם על אתר בעניין בית המכס:

לשם רגיל לקרוא לעבדו בנו להבריחו מן המכס אבל לבנו לא יקרא לעולם עבדו שהרי גורם לעצמו הפסד על חנם.

על פי הדברים הנ"ל פסק הרמ"א (שם) שאדם שהצהיר על בנו שאינו בנו, נאמן לחזור בו באמתלא מדוע אמר כך:

האב שאמר על בנו שהוא ממזר, וחזר אחר כך ונתן אמתלא לדבריו למה דיבר בתחילה כך, נאמן.

מדברי הגמרא (בבא בתרא שם) נראה שלא רק אמתלא כזו מועילה, אלא גם אמתלא הפוכה, שהבן הוחזק כבנו וחזר וטען שאינו בנו, וכמו בנידון דידן. אלא שכלל נוסף בענייני אמתלא הוא שאמתלא מועילה רק כנגד דיבור, אך כנגד מעשה לא תועיל אמתלא. מקור הדברים הוא ב'תורת הבית' לרשב"א (בית ז סוף שער ב):

החזקה נדה בשכנותיה ואמרה לו לא נטמאתי אינה נאמנת לפי שמשעה שהוחזקה נדה הרי הוא כנדה ודאית ואינה נאמנת להכחיש את החזקה. ולא עוד אלא אפילו נתנה אמתלא לדבריה אינה נאמנת דבדאי נדה משוין לה... והיכי דמי הוחזקה כגון שלבשה בגדים שהיא רגילה ללבוש לעולם בימי נדתה. ואם תאמר והלא אינה מוחזקת נדה אלא על פיה שלבשה בגדי נדותה ומפני מה אינה נאמנת באמתלא?... יש לומר משום שהיא בושה או משום אונס מיקרי ואמרה טמאה אני אבל לעשות מעשה כולי האי ללבוש בגדי נדה אינה לובשת ולפיכך כל שחזרה ואמרה לא נטמאתי הרי היא כמכחשת מה שאמרה ואינה נאמנת.

1. אמנם עדיין יש לפקפק בכך, שהרי לגבי פדיון הבן מדובר בביטול מצוות עשה ב'שב ואל תעשה' (מה עוד שלחלק מהדעות הם עצמם יכולים לפדות את הנכד בצנעה מדין זכייה, ומבלי לספר לבן; ראה ברמ"א, יו"ד סי' שה סעי' י, ובנושאי כלים שם, שיש בדבר מחלוקת גדולה). ואילו עד עכשיו הבן עבר כל יום ב'קום עשה' על מצוות עשה של זר שעולה לדוכן (ראה רמ"א, או"ח סי' קכח סעי' א), וכן על איסור ברכה לבטלה, שיש אומרים שהוא איסור תורה; ואף על פי כן לא סיפרו לו את הדבר.

ונפסקו הדברים להלכה ב'שלחן ערוך'.² לפי זה בנידון דידן, שהבן הוחזק לכוהן על פי אביו במעשים (שבוודאי חניך אותו לשאת כפיים וכו'), לא תועיל אמתלא. אך נראה שהדברים שנויים במחלוקת אחרונים. לדעת הש"ך,³ הסיבה שנידה שלבשה בגדי נידות אינה נאמנת באמתלא היא משום שאמירתה מספיקה, ולא הייתה צריכה לעשות מעשה. אך אם חייבת לעשות מעשה כדי לחזק את אמירתה ואין לה בררה, תועיל בזה אמתלא. הש"ך הביא ראיה לדבריו מדברי הרמ"א,⁴ הב"ח וה'פרישה'.⁵ לפי זה אף כאן, אם האב לא היה נוהג במעשים המחזיקים את הבן כבנו בפומבי, והיה מסתפק באמירות, היה מתעורר חשד שאין זה בנו. אך כיוון שהיה מוכרח להחזיקו כבנו אף במעשים, תועיל אמתלא. לעומת זאת, מדברי הט"ז⁶ בשם ר' לייב מפראג, עולה שהטעם לכך שאינה נאמנת הוא משום שאת המעשה כולם רואים, ואילו מהאמתלא אין כולם יודעים. לפי דבריו, לכאורה גם בנידון דידן לא תועיל אמתלא. אך למעשה כבר נכתב בשו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' ט):

דעל כל פנים כל הפוסקים פה אחד מסכימים להא דרמ"א, דאם אי אפשר בענין אחר מהני אמתלא.

ולכן נראה יותר שאם האב היה אומר שמדובר בתרומת זרע לפני שנולד לבנו בן בכור, והיה נותן אמתלא ברורה מדוע עד עכשיו החזיקו כבנו ועכשיו מודה שאינו בנו, היה נאמן בכך.

ג. נאמנות מדין 'מילתא דעבידא לאיגלויי'

בנידון דידן, ייתכן שיש מסמכים המאששים את טענות ההורים, וצריך לברר האם יש להאמין להורים מחמת העובדה שלכאורה ניתן לברר את טענתם, ואם כן יש כאן 'מילתא דעבידא לאיגלויי'. נאמר בגמרא ביבמות (צג ע"ב ועוד מקומות) שאחד הטעמים לכך שעד אחד נאמן להעיד על אישה שמת בעלה, הוא משום שמדובר בדבר העשוי להתגלות, ובדבר כזה אין אדם משקר. וכך הם דברי הרמב"ם (הל' גירושין פי"ג הכ"ט):

שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו אלא מפי העדים ובעדותן כגון שהעידו שזה הרג את זה או הלוח את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה ואין העד יכול להשמיט אם אין הדבר אמת כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר.⁷

2. שו"ע, יו"ד סי' קפה סעי' ג.

3. ש"ך לשו"ע, שם ס"ק ה.

4. שו"ת הרמ"א, סי' ב.

5. ב"ח ופרישה לטור, יו"ד סי' קפה שם.

6. ט"ז, לשו"ע שם ס"ק ב.

7. ועיין שו"ת ריב"ש (סי' קנה) ושו"ת תשב"ץ (ח"א סי' פג-פד), שנחלקו אם דין זה לדעת הרמב"ם הוא מן התורה או מדרבנן.



אולם לאחר עיון, נראה שאין הדברים דומים, ואין הבן צריך לחשוש כלל לדברי הוריו כל עוד לא הציגו בפניו מסמכים המאשרים את טענתם. זאת משום שבעדות על אישה שמת בעלה, הסיבה שהעד אינו משקר היא שאם הבעל בחיים הוא עלול לבוא ולהכחיש אותו. בנידון דידן אמנם ייתכן שיש מסמכים המאשרים את טענתם, אולם אם לא יביאו מסמכים כאלו, לא יתגלה שהם משקרים, שכן יוכלו להשמט בטענה שהמסמכים הלכו לאיבוד וכדומה. המשמעות של 'מילתא דעבידא לאיגלויי', שאדם נאמן בה, היא רק במקרה שאילו היה משקר היה אפשר להוכיח זאת באופן ודאי, ולא במקרה כשלנו, שהוא הפוך - שאפשר להוכיח אם ההורים דוברים אמת.

ד. הוכחה על פי מסמכים

מהאמור לעיל עולה שאין להאמין לטענת ההורים שבנם נולד מתרומת זרע. אולם ייתכן שיש בידי ההורים מסמכים המוכיחים שאכן ניתנה תרומת זרע, ויש לדון האם מסמכים אלו הם ראיה שאכן ניתנה תרומת זרע. סביר להניח שלא ימצאו שני עדים כשרים המעידים על כך שניתנה תרומת זרע, אלא רק חתימה של אדם אחד, שברוב המקרים אינו שומר תורה ומצוות ופסול לעדות. מכאן עולה השאלה האם מסמך רשמי של בית החולים הריהו כעדות שני עדים שאכן הדבר נעשה. ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' סח סעי' א) נפסק:

כל השטרות שחותמים עובדי כוכבים, פסולים, חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב.

וביאר הסמ"ע (לטור חו"מ סי' סח ס"ק ג) את החילוק:

כלל הדברים, כל דבר שנעשה ונתקיים זולת השטר... ואין השטר אלא לראיה בעלמא שקנהו בכסף או בקנין או בחזקה, בזה מועיל שטר הנעשה בערכאות של גוים, דאף דאין עדים זולתן והמוכר כופר ואומר מעולם לא קנהו בקנין או בכסף, אמרינן דערכאות של גוים לא מרעי נפשיהו לאסהיד שקר, והוה ליה כאילו הדבר ידוע ונעשה לפני דייני ישראל. אבל דבר שלא נתקיים כי אם על ידי השטר... לא קנהו אפילו נעשה בערכאות של גוים, דאף על גב דהימנינן להו, מכל מקום לא אלימא כוחיהו דגוים לעשות גוף הקנין על ידי כתיבתן.

זאת אומרת שאף גוים, שהם פסולי עדות, נאמנים כשמדובר בשטר שנעשה ב'ערכאות של גוים', כיוון שמדובר במקום רשמי ומכובד, שהאנשים האחראים בו אינם רוצים להיתפס בשקר. הרמ"א (שם) הוסיף שאין הדברים אמורים דווקא בשטרות, אלא אף בספר רשמי של הערכאות. ובשו"ת 'חתם סופר'⁸ נכתב שאף שאר מסמכים רשמיים של השלטונות נחשבים ל'שטר שנעשה בערכאות', ויש להאמין לנכתב בהם. ונראה שהוא הדין גם בנידון דידן במסמך רשמי מבית החולים החתום בחותמת רשמית, שיש להאמין לו.

8. שו"ת חתם סופר, ח"ג סי' מג.

נשאלת השאלה מהו המסמך שיספיק כדי להוכיח שאין מדובר בבנו של האב, שכן אף אם ניתנה תרומת זרע, אין זה שונה ממקרה של אישה שזינתה, שאנו אומרים שהוולד כשר שכן 'רוב בעילות אחר הבעל'.⁹ אמנם נכון שכיום לרוב אין עושים הזרעה מלאכותית כשלבעל יש יכולת פוריות. אולם השאלה נסובה אודות מצב שהיה קיים לפני למעלה מעשרים שנה, ואז היה נהוג לעשות הזרעות לא רק כשלבעל לא היו תאי זרע כלל אלא אף כשלבעל היו מעט תאי זרע, כלומר גם כאשר סיכויי ההיריון היו קלושים ולא אפסיים. לכן מסתבר שיש צורך גם בבדיקת זרע, המראה שאין לבעל כלל תאי זרע. אם יציגו ההורים תוצאות של בדיקת זרע שבהן יתברר שיש זרע, אך הוא מועט ביותר, תתעורר כאן שאלה. שכן במצב כזה יש לנו לכאורה 'תרי רוב' שעומדים אחד כנגד השני: האחד הוא 'רוב בעילות אחר הבעל', והשני הוא רוב מקרים שבהם אישה אינה מתעברת כשיש זרע מועט כל כך, ויש לדון איזה 'רוב' גובר כאן. בעניין זה כתב לי הרב אברהם יצחק הלוי כלאב שהיות ורוב ברור ומוחלט של אנשים כאלו אינם מולידים, וידוע לנו שהאישה קיבלה תרומת זרע, רוב כזה גובר על 'רוב בעילות אחר הבעל', ודינו של הבן שאינו כוהן.¹⁰ לעומת זאת, הרב שלמה דיכובסקי כתב לי שאף במקרה זה הולכים אחרי הכלל של 'רוב בעילות אחר הבעל', ואין חוששים שמדובר בבן של אחר.¹¹

ה. הדין כשנמצאה הוכחה

למעשה, יש לשאול מה יהיה דינו של הבן אם יתברר על פי מה שכתבנו לעיל שהוא אכן אינו בנו של הבעל. בעניין חשש ממזרות, אף על פי שיש פוסקים שחששו לממזרות בתרומת זרע מישראל לאישה נשואה,¹² הדעה המקובלת להלכה היא שאין בכך חשש ממזרות. וכך כתב הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'יביע אומר',¹³ שכאשר הגיעה שאלה מעין זו לבית הדין שישב בו יחד עם הרב יוסף שלום אלישיב והרב בצלאל זולטי, היה ברור לשלושתם שאין כאן חשש ממזרות.¹⁴ גם לגבי חשש שתוקי עקב העובדה שלא ידוע מיהו בעל הזרע, מקובל בבתי הדין לפסוק להקל, על פי תשובתו של הר"ע יוסף בשו"ת 'יביע אומר'.¹⁵ אם כן הדיון כאן הוא על השאלה האם על השואל להפסיק לנהוג ככהן אם יתברר שהוא אינו בנו של הבעל הכוהן. לכאורה אם מתברר שאינו כוהן, פשוט שעליו להפסיק לנהוג בכהונה. אלא שהפסקה כזו תגרום לו לבושה גדולה, שכן כשיראו

9. ראה בתחילת המאמר.

10. אף הר"א נבנצל כתב לי שיועיל בירור בעניין זה, אך לא ביאר באיזה אופן יועיל הבירור.

11. הר"ש דיכובסקי הוסיף וכתב שאף אם בבדיקות זרע לא מצאו כלל תאי זרע, עדיין ניתן לומר שאמנם בבדיקה כזו לא מצאו אך בפעם אחרת היו מעט תאים, או שהיו מעט מאוד תאים ובכל זאת רשמו שאין כלל. לענ"ד דבר זה איננו מסתבר.

12. שו"ת דברי יואל, סי' קז; שו"ת מנחת שלמה, תנינא סי' קכד.

13. שו"ת יביע אומר, ח"ח אבה"ע סי' כא אות ד.

14. עיין על כך בהרחבה במאמרי 'ממזרות בטיפולי פוריות', אמונת עיתך 96 (תמוז תשע"ב), עמ' 65-70.

15. שו"ת יביע אומר, ח"י אבה"ע סי' י.



שמפסיק לשאת כפיים ולעלות לתורה ראשון, ישאלוהו מה קרה, וחשיפת האמת תבייש אותו ברבים.

להלכה, 'גדול כבוד הבריות שדוחה איסורי דרבנן' וכן איסורי תורה ב'שב ואל תעשה'.¹⁶ על פי כלל זה, כתב לי הרב יעקב אריאל, שאף אם יתברר שהשואל אכן נולד מתרומת זרע, הוא יוכל להמשיך לעלות לתורה ראשון, כיוון שאין כאן איסור תורה, ואף יוכל להמשיך לשאת את כפיו כשהוא עם כוהנים אחרים באופן שיבליע את שם ה'. זאת לפי דברי ה'משנה ברורה',¹⁷ שזר שנושא את כפיו ומכוון שלא לשם מצווה אינו עובר על איסור. כשאין בנמצא כוהנים אחרים, ואותו בן אינו יכול להבליע את שם ה' בברכתו (שכן הוא לבד), ההיתר לשאת כפיו תלוי במחלוקת הראשונים אם איסור ברכה לבטלה הוא איסור תורה או איסור דרבנן.¹⁸ מכל מקום, אם יכול לפדות את בנו בצנעה על ידי כוהן שאינו מכירו, יעשה כן. בעניין הפדיון יש עוד להסתפק, שכן ייתכן שנותן הזרע הוא כוהן או לוי בעצמו, ואז הבן יהיה פטור מלפדות את בנו. ואף על פי שמסתמא רוב תורמי הזרע אינם כוהנים או לוויים, הרי שבפדיון הבן יש דין של נתינת ממון, ו'אין הולכים בממון אחר הרוב'. בשו"ת 'חוט המשולש'¹⁹ נידונה באריכות השאלה מה הדין במקרה שבו יש ספק אם צריך פדיון, ויש רוב שצריך. לדבריו, אין חובה לפדות את הילד, ואף אם רוצים לפדות אותו לחומרא, אין מברכים על פדיון זה, שכן לא ניתן לומר 'וציונו' כשמן הדין פטור מפדיון. אמנם יש חולקים על דבריו, כפי שמובא בגוף התשובה עצמה, ולכן הורה לנו הרב יצחק זילברשטיין בשאלה דומה, שהטוב ביותר להגיד את הברכה בדרך של לימוד, כלומר לומר: 'להלכה נפסק שהפודה את בנו צריך לברך ברוך אתה וכו'.

סיכום

1. אם אינה נאמנת לומר לבנה שהוא נולד מתרומת זרע ואינו בן בעלה.
2. האב עצמו נאמן לומר לבנו שהוא נולד מתרומת זרע ואינו בן הביולוגי. אולם אם אמר זאת לאחר שנולד לבנו בן בכור - אינו נאמן. גם לפני שנולדו לבן ילדים, אם האב התנהג תמיד כאילו מדובר בבנו, אינו נאמן לחזור בו, אלא אם כן ייתן אמתלא טובה מדוע לא אמר זאת עד לאותו יום, ויסביר מה השתנה.
3. כאשר אין ההורים נאמנים, אף אמירה שיש להם הוכחות לדבריהם אינה מועילה, כל עוד לא הביאו הוכחה כזו.
4. מסמכים מקוריים ורשמיים על תרומת זרע מבית החולים, הכוללים חותמת של בית החולים, קבילים בתור ראיה לעניין זה. לשם ראיה יש להראות לבן הן מסמך המעיד שאין לאב תאי זרע והן מסמך המעיד שהאם קיבלה תרומת זרע.

16. ראה שו"ע, או"ח סי' יג סעי' ג, ובעוד מקומות.

17. משנה ברורה, סי' קכח ס"ק ג.

18. ראה שו"ע, או"ח סי' רטו סעי' ו, ובנושאי כלים שם.

19. שו"ת חוט המשולש, ח"ג סי' ל.

5. אם יתברר מהמסמכים שהאם קבלה תרומת זרע עקב חולשה ניכרת של זרע הבעל ולא עקב חוסר זרע מוחלט, יש להסתפק האם יש כאן ראייה מספקת.²⁰
6. אף שאין להתיר קבלת תרומת זרע מישראל, בדיעבד מי שנולד מתרומת זרע מישראל או מאדם שאינו ידוע, כשר לבוא בקהל.
7. אם יתברר שאכן הבן איננו בנו של הבעל הכוהן, מצד הדין עליו להפסיק ולנהוג בכהונה. אם דבר זה יגרום לו לבושה גדולה, יכול להמשיך ולנהוג ככוהן, ובלבד שכאשר עולה לברכת כוהנים יעשה זאת עם אחרים, כדי שיוכל להבליע את שם ה' בברכה, ויכוון שלא לשם מצווה.
8. בעניין פדיון הבן, יפדה את בנו בצנעה על ידי כוהן שאינו מכירו וללא ברכה, ואם חפץ לברך, יעשה זאת בדרך לימוד.



20. הדבר נכון במיוחד לאור העובדה שבעבר היו מערבבים את מעט הזרע של הבעל עם הזרע של התורם, וכן העיד הבן שאמו סיפרה לו.

הרב שמעון ברוך הלוי גרבוז

נאמנות לפסול לכהונה

סיפור המעשה

הוריו של דוד אינם שומרי תורה ומצוות, והוא חזר בתשובה בבחרותו. הוא התחיל להתנהג במנהגי כהונה, כיוון ששמע מאביו שהוא כוהן, והתברר שכן רשום ברשימות של בית הדין בלונדון. עדיין ניקר בלב הספק שמא הוא חלל, כיוון ששמע מהוריו שאמו בצעירותה הייתה בקשרי רעות וחברות עם גויים, כדרך שנוהגים מקצת יהודים בחו"ל. בישיבה שבה למד, לפעמים נהג לשאת כפיו ולפעמים לא, עד אשר הרבנים בישיבה הורו לו לנהוג ככוהן ולהמשיך על פי החזקה. וכך נהג: עלה ראשון לתורה, נשא את כפיו (אבל מעולם לא שימש כוהן פודה בפדיון הבן). ברבות הימים דוד נשא אישה כשרה לכהונה, ונולדו להם כמה ילדים. אחרי כמה שנים התגרש, והתחיל שוב לחפש אישה. שדכנית הציעה לו אישה מסוימת, אך דא עקא הייתה זו אישה גיורת, ואסורה להינשא לכוהן. בעלה של השדכנית, שהוא רב ותלמיד חכם, המליץ לדוד שישאל את אמו אם אכן נבעלה לגוי, כדי לדעת סופית אם הוא כוהן או חלל. דוד דיבר עם אמו, וזו אמרה בדרך של 'מסיח לפי תומו' שנבעלה לגוי. דוד אמר שאמו נאמנת עליו, והרב בעלה של השדכנית התיר לדוד להכיר את הגיורת למטרת נישואין. הם אכן הכירו, והחליטו שהם רוצים להקים יחד בית. כאשר הלכו לבית הדין במקום מגוריו כדי להירשם לנישואין, נאמר להם שאינם יכולים להינשא עד שיחליטו גדולי ישראל האם דוד חלל או כוהן.

א. פסול לעדות ש'מסיח לפי תומו'

הש"ך¹ תמה איך מאמינים ל'קפילא' גוי באיסור והיתר, הרי אין מאמינים לגוי באיסורי תורה אלא ב'עדות אישה' בלבד? הש"ך מסביר שניתן להאמין לגוי ה'מסיח לפי תומו' כש'אפשר למיקם עלה דמילתא', משום שלא 'מרע אומנתיה'. ה'אגרות משה'² מחדש שכן גם הדין באישה שאמרה לבנה בדרך של 'מסיח לפי תומו' שנבעלה לגוי, ונאמנת עליו כבת רב חסדא³. היא נאמנת להגדיר את עצמה חללה, וממילא להגדיר את בנה חלל, שהרי לא תאמר דברים שאנשים מתביישים בו לשווא.

1. ש"ך, יו"ד סי' צח ס"ק ב.
2. אגרות משה, ח"ד סי' יב.
3. כתובות פה ע"א.

ב. אין 'דבר שבערוה' פחות משניים

מו"ר הרב גולדברג שליט"א מקשה על ה'אגרות משה', שהרי 'אין דבר שבערוה פחות משניים'. יש להבחין ולומר שהש"ך דן באיסור והיתר, ולא אמר דבריו בנוגע לנאמנות בדיני כהונה. אך ה'תוספות'⁴ מגדיר ש'דבר שבערוה' הוא רק 'באשת איש בגיטין ובקידושין וזנות דאשת איש לאוסרה על בעלה'. מכאן משמע שהגדרת אדם פסול כהונה אינה נחשבת 'דבר שבערוה'. וכן כתב הרמב"ם⁵, והסביר ה'כסף משנה' על אתר, שהנאמנות של אדם בעניין זה נובעת מדין 'עד אחד נאמן באיסורים'. אבל ב'שב שמעתתא'⁶ נכתב על פי ה'תוספות רי"ד⁷, שבאמת אין אדם נאמן לפסול אדם אחר בקהל, מלבד אב את בנו; וזו לשונו:

להעיד על פסולי קהל בתולדה (= כלומר שנולדו כפסולי קהל) הן להעיד ממזר או בן גרושה וחלוצה, דהוא חלל בתולדה ולפוסלו מקהל כהונה או קהל ישראל בזה אין עד אחד נאמן אלא האב מדכתיב ביה יכיר - יכירנו לאחרים כדאיתא פרק עשרה יוחסין...

והוא גם מסביר שדברי הרמב"ם נאמרו רק על מקרה שבא להעיד על האישה שהיא פסולה להינשא לכוהן, אבל כדי להעיד שכוהן הוא בן גרושה וחלוצה, שהוא פסול הגוף, ודאי יש צורך בשני עדים. אבל בביאורים והערות של הגרש"ז אויערבאך⁸, הוא מעיר שאם מאמינים לו על האם שזינתה, הרי ממילא בנה הנולד ממנה מבעלה כוהן הווי חלל. זאת כי לכאורה נראה שאם אחד קידש אישה בפרי שיש לו, ובא עד ומעיד שהפרי הוא ערלה, נתבטלו הקידושין, כיוון שלא נתן לה כלום, שהרי הפרי עדיין לפנינו ואומרים לה שהוא אסור בהנאה. אף על פי שהפקעת קידושין נחשבת 'דבר שבערוה', שעבורו צריך שני עדים, מכל מקום עדותו היא על הפרי, והקידושין בטלים ממילא. הוא הדין כשעד אחד מעיד על האם, שכיוון שהוא נאמן על האם ממילא גם בנה חלל, ובפרט כשגם האם היא לפנינו ומעידה על עצמה שהיא זונה. ה'אור שמח'⁹ תמה על הרמב"ם, איך עד אחד נאמן בעניין זה, שהרי מוכח מגמרא בקידושין¹⁰ שגם כשהעדות היא על האישה, היא 'דבר שבערוה'?! ה'אור שמח' מחלק בין אישה ממשפחה המוחזקת בתור משפחה כשרה - שעליה עד אחד אינו נאמן להעיד, לבין אישה ממשפחה שאינה מוחזקת בתור משפחה כשרה - שעליה עד אחד נאמן לומר שהיא גרושה או זונה. לכן בנדון דידן, שהאישה ממשפחה שאינה מוחזקת, וגם יש 'רגליים לדבר' - יש לסמוך על דברי ה'אגרות משה', שעד אחד נאמן אם הוא 'מסיח לפי תומו'. גם ה'אחיעזר'¹¹ נקט על פי

4. תוספות, גיטין ב ע"ב ד"ה מידי.
5. רמב"ם, הל' סנהדרין פט"ז ה"ו.
6. שב שמעתתא, שער ו פט"ו.
7. תוס' רי"ד, קידושין סו ע"א.
8. הערות הגרש"ז א לשב שמעתתא שם, ס"ק עח.
9. אור שמח, הל' סנהדרין פט"ז ה"ו.
10. קידושין סו ע"ב.
11. שו"ת אחיעזר, ח"א סי' ה.



פשטות לשון הרמב"ם שאין פסול כהונה מוגדר 'דבר שבערווה', ודלא כ'פני יהושע'¹², ולכן נאמן עד פסול על כך, כדין 'עד אחד נאמן באיסורים'.
לסיכום, לדעת ה'תוספות' בגיטין והרמב"ם בהלכות סנהדרין, פסול כהונה אינו מוגדר 'דבר שבערווה'. גם אם נגדיר פסול כהונה 'דבר שבערווה', הרי ה'אור שמח' חילק בין משפחה מוחזקת, שעד אחד אינו נאמן לגביה, לבין משפחה שאינה מוחזקת, שעד אחד נאמן לגביה.

ג. נאמנות הבעל מדין 'יכיר', כשמאמין לאשתו

ה'בית שמואל'¹³ כתב שאישה נאמנת לפסול את עצמה, אבל אינה נאמנת לפסול את בניה, כיוון שרק לאב יש נאמנות, מדין 'יכיר'¹⁴. אבל אם הבעל מאמין לאשתו, הוא נאמן לפסול את בנו, מדין 'יכיר'. ה'בית מאיר'¹⁵ חולק וכותב שאין לאב נאמנות לפסול את בנו במקרה כזה, כמו שאינו נאמן לומר על בתו שנשבת, כיון שאיסורה אינו נובע מכוח מעשיו. הוא מסיים וכותב שצריך עיון אם בן כזה אינו ספק חלל.
 ונראה להכריע כ'בית שמואל', מן הטעמים הבאים: ראשית, מצינו נאמנות לאנשים שונים, כמו שנאמר בגמרא¹⁶ שכל זמן שאביו ואמו בשוק, הם נאמנים על האסופי לומר שהוא בנם. כמו כן חיה (מילדת) נאמנת לומר: זה כוהן וזה לוי, זה נתן וזה ממזר, אם לא קרא עליה ערער. אמו של אדם נאמנת בשבעת הימים הראשונים ללידתו, ואביו נאמן לעולם. ה'ר"ן'¹⁷ מסביר שאמו נאמנת בשבעת הימים הראשונים, כיוון שאין אביו מכיר בו כל זמן שלא יצא מתחת ידי אמו להיכנס לברית. מכאן ואילך מוטל על אביו להכירו, כדכתיב 'יכיר'. כלומר, עד שבעה ימים האב אינו מכיר את בנו, ולאחר מכן הוא מאמין לאשתו שזה בנם המשותף, ומאז ואילך התורה העניקה נאמנות זו לאב. אבל בעצם הוא יודע זאת לראשונה מאשתו; כמו שכתב ה'בית שמואל' (שם). שנית, לגבי מה שכתב ה'בית מאיר' שהאב נאמן רק על מה ש'בידו', ולכן אינו נאמן לומר על בתו שהיא שבויה - דבריו אינם מובנים. שהרי דווקא מכוח ביאת הכוהן על הפסולה לו, חילל הכוהן את זרעו, שכן לולא היה בא על אישה זו אלא על אישה כשרה לכהונה, לא היה בנו חלל¹⁸. ומצינו שכדברי ה'בית שמואל' הנ"ל כתב ה'שב שמעתתא'¹⁹:
 ואם כן כי היכי דבעל דבר עצמו היכא דמאמין לאחד וסומך דעתו עליו הוי ליה כאלו ידע והודה בעצמו ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אע"ג דהוא עצמו אינו

12. קידושין, קונטרס אחרון אות צא.

13. בית שמואל, אבה"ע סי' ו ס"ק כז.

14. קידושין ע"ב; יבמות מז ע"א; ועיין רמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ו הט"ז.

15. בית מאיר, סי' ו סעי' יג.

16. קידושין ע"ב.

17. ר"ן, קדושין לא ע"א מדפי הרי"ף.

18. ועיין בחידושי הגרנ"ט השלם, כתובות סי' לז ד"ה וע"כ צ"ל, וד"ה ובזה יתיישב.

19. שב שמעתתא, ש"ב פ"כ ד"ה אמנם. וכן כתב האבני מילואים, סי' ו ס"ק ו. וכן כתב מקור ברוך, (גינצבורג) ח"א סי' מ, ע"פ ירושלמי כתובות פ"ב ה"י; ועיין בתשב"ץ, ח"ב סי' צא.

יודע, אבל כשסומך דעתו במה שמגיד לו אחר הוי ליה כהודה מעצמו והוא הדין באב לגבי בנו אע"ג דאינו יודע בעצמו כשסומך דעתו על אחר ומאמין לדבריו הוי ליה כיודע ומגיד בעצמו והי ליה תורת יכיר בזה וכן מבואר בדברי הבית שמואל סי' ו' ס"ק כז... ומבואר דבתורת 'יכיר' אע"ג דאב אינו יודע בעצמו אלא שמאמין לאחר וסומך דעתו עליו ודומה לו לאמת נאמן בזה לעשות הבין לחלל על ידי זה והוי ליה יכיר יכירו לאחרים, זה נראה לי ודו"ק.

אמנם לעומת ה'בית שמואל' קמו גם ניצבו ה'צמח צדק' האחרון²⁰, שאין האב נאמן, אף על פי שהבנים נאמנים; וכן ה'משיב דבר'²¹ ו'אבי עזרי'²².

שלישית, אין ספקו של ה'בית מאיר' מוציא מידי ודאי של ה'בית שמואל'.

ד. 'יכיר' בפסול עדות

אלא שלכאורה במקרה דנן לא תועיל נאמנות האב מדין 'יכיר', כיוון שאינו שומר תורה ומצוות. דבר זה תלוי בחקירה מהו גדר דין 'יכיר': האם הוא מגדרי עדות, או גדר מחודש של בעלות האב על הבן. כשביארו את דין 'יכיר', השתמשו הרשב"ם²³ והרמב"ן²⁴ במושג 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'. מכאן ניתן היה להסיק שלדעתם 'יכיר' הוא דין בעדות. לכן, כמו שרשע העובר עברות מהתורה פסול להעיד²⁵, כך אינו נאמן מדין 'יכיר' מי שאינו שומר תורה ומצוות. וכן כתב 'תוספות רי"ד'²⁶, שרשע אין נאמנות של 'יכיר'. אלא שישנה אפשרות להסביר ש'יכיר' אינו בגדר עדות, והטעם שאינו יכול שוב להגיד הוא משום 'דרכיה דרכי נעם', שאם האב יוכל תמיד לחזור בו ממה שאמר, יצא קלקול גדול לבנו. וכעין זה כתב ה'חתם סופר'²⁷, שלכן אין לאב כוח לשנות את מה שכבר אמר, ולא בגלל דין עדות. גם ה'מנחת אלעזר'²⁸ כתב שרשע יש נאמנות של 'יכיר', משום שזו זכות מיוחדת של האב שהוא 'נאמן להכירו לאחרים'. וכן כתב ה'מנחת פתים' בשם ה'בית מאיר'.²⁹ ב'פסקי הלכות יד דוד'³⁰ נכתב שהנאמנות של 'יכיר' נובעת מסוג של בעלות האב על הבן, וכן נכתב ב'חידושי הגרנ"ט' (כתובות סי' לז):

20. צמח צדק, אהע"ז סי' יד אות ט.
21. משיב דבר, ח"ג סי' ח.
22. אבי עזרי, מהדו"ק הלכות יבום וחליצה פ"י ה"ד.
23. רשב"ם, בבא בתרא קכז ע"ב ד"ה אינו נאמן.
24. רמב"ן, בבא בתרא שם.
25. שו"ע, חו"מ סי' לד סעי' א.
26. פסקי רי"ד, יבמות מז ע"א.
27. שו"ת חתם סופר, אבה"ע ח"א סי' עה.
28. מנחת אלעזר, ח"ג סי' ל.
29. בית מאיר, שם ד"ה ומדי דברי.
30. יד דוד, בהגהה א עמ' 42.



ע"י אמירתו שויה חתיכה דאיסורא על בנו משום דבעלים הוא על בנו לגבי דין נאמנות כמו על עצמו... שאם נאמר שהוא אינו בעלים על בנו כלל מאיזה טעם האמינותו תורה לשויה בנו ודאי ממזר... אע"פ שהוא מוחזק אצלנו שאינו ממזר... וכן נכתב גם ב'אבני מילואים'³¹, ו'שערי תורה'³².

ה. 'יכיר' כש'משים עצמו רשע'

אמנם יש לחקור: הרי לפי דברי האב אשתו זונה, ובעצם 'משים עצמו רשע', שנשוי לאסורה לו, ואין אדם משים עצמו רשע. ה'מאירי'³³ מבאר שגם אם האב אומר שבא עליה במזיד, הוא נאמן, מפני שבכל דבר שקשור לבנו - התורה נתנה כוח לאב להעיד. אבל אחר כך הוא מביא שיש סוברים שזה דווקא אם אומר שבא עליה בשוגג. במקרה דידן הן לפי הדעה הראשונה והן לפי השנייה - האב נאמן. שהרי לפי הדעה הראשונה, האב נאמן מדין 'יכיר', מגזרת הכתוב, בכל דבר הקשור לבנו - גם אם 'משים עצמו רשע'; ולפי הדעה השנייה, הרי אין האב יודע מה הדין, וכל עוד שלא התרו בו הוא נחשב לשוגג³⁴.

ו. דין 'יכיר' ב'מסיח לפי תומו'

מניין שהאב נאמן מדין 'יכיר' כשהוא 'מסיח לפי תומו'? מובא בגמרא³⁵:
ההוא דאתא לקמיה דרבה בר בר חנא א"ל מוחזקני בזה שהוא בכור א"ל מא ידעת דהוה קרי ליה אבוב בוכרא סכלא... דכי הוה אתו לגבי אבוב אמר להו זילו לגבי שכחת ברי דבוכרא הוא ומסי רוקיה ודלמא בוכרא דאמא הוא, גמירי בוכרא דאבא מסי רוקיה בוכרא דאמא לא מסי רוקיה.
מגמרא זו משמע שניתן להאמין לאב גם כש'מסיח לפי תומו'³⁶. ב'משפטי שמואל'³⁷ נכתב שהאב נאמן אפילו נגד עדים. לכן, אף על פי שהיה רשום בבית דין שמשפחה זו היא משפחת כהונה, האב נאמן מדין 'יכיר' לפסול את בנו. נשאלת השאלה, האם נאמן מדין 'יכיר' צריך להיות לפני בית דין? ואמנם ר' עקיבא איגר³⁸ וה'חתם סופר'³⁹ כתבו שאין צריך שהנאמן מדין 'יכיר' יהיה לפני בית דין⁴⁰.
אבל גם אם נאמר כן שיש נאמנות של 'יכיר' ב'מסיח לפי תומו' וכש'משים עצמו רשע',

31. אבני מילואים, סי' ו סק ה.

32. שערי תורה, ח"א כלל יח פרט ב אות ו; ועי' רע"א, אבה"ע סי' ו סעי' יג ד"ה ותו; וע"ע בס' אור גדול (פרלמן), סוף סי' ב.

33. מאירי, יבמות מז ע"א ד"ה זה שביארנו.

34. עי' רמב"ם, הל' עדות פ"ב ה"א; מאירי, קידושין עח ע"ב; פסקי רי"ד, יבמות מז ע"א, ועוד.

35. בבא בתרא קכו ע"ב.

36. עי' שיעורי הרב ליכטנשטיין ז"ל, בבא בתרא פרק יש נוחלין 'דין יכיר'.

37. משפטי שמואל, סי' קג.

38. שו"ת רע"א, ח"א סוף סי' פה ד"ה ולפ"ז ההיא; שם סי' קי.

39. חתם סופר, אהע"ז סוף ח"א, בהגהה מבן המחבר, השמטה לסי' עו ד"ה ואמנם.

40. עי' תורת חיים, ח"ג סי' נג.

הרי כאשר כבר יש לאדם נכד, הוא אינו נאמן על בנו מדין 'יכיר', כמבואר בגמרא⁴¹. וכן הוא ברמב"ם⁴² וב'שלחן ערוך'⁴³. אמנם לגבי דין הנכדים עצמם, כלומר בניו (של דוד, הבן) מנישואיו הראשונים, נראה בפשטות שאביהם (דוד) יכול לפוסלם. שהרי כמו שהבעל יכול להאמין לאשתו, כך הבן יכול להאמין לאביו או לאמו, כפי שהבאנו לעיל מדברי ה'בית שמואל'. שכן מה ההבדל בין בעל המאמין לאשתו לבין בן שמאמין להוריו, ומדין 'יכיר' יפסול את בניו? וכן כתב ה'צמח צדק' האחרון⁴⁴. אבל לענייננו אין צורך בכך, כיוון שמשיחה עם הבן (דוד) התברר שאביו סיפר לו בדרך של 'מסיח לפי תומו' על קשרי הרעות בין אמו לגויים, עוד לפני שחזר בתשובה, כך שהייתה לאביו נאמנות מדין 'יכיר' והעיד עוד לפני שנולדו הנכדים; וכ'בית שמואל'.

ז. נאמנות במקרה שיש 'רגליים לדבר'

נפסק להלכה⁴⁵ שאם בא עד אחד והעיד שאישה נטמאה מאותו אדם שבעלה קינא לה - תצא בלא כתובה, אפילו אם עד הטומאה הוא אחד מעדי הסתירה. ואפילו אם העד הוא עבד או שפחה או אישה או קרוב - הוא כשר לעדות. המקור לכך הם דברי רבא בקידושין⁴⁶. ה'בית שמואל'⁴⁷ מסביר שעדים אלו נאמנים בגלל שיש 'רגליים לדבר', וכן מדויק מדברי הרמב"ם⁴⁸, והביאם ה'שלחן ערוך' (סי' קטו סעי' ו):

או שאמר לו אחד... שזנתה אשתו בין שהיה האומר איש בין שהיתה אשה, הואיל וסמכה דעתו לדבר זה שהוא אמת הרי זה חייב להוציאה ואסור לו לבא עליה...
על פי זה אפשר לומר שאם הבעל מאמין לאשתו שנבעלה לגוי - בנה חלל. ואפשר לדחות הוכחה זו, כיוון שבמקרה של רבא (בגמ' קידושין שם), הבעל האמין לעד ו'שווא' אשתו אנפשיה כחתיכה דאיסורא' על סמך מה ששמע מעד אחד; אך לא למדנו שיש נאמנות לעד אחד לפסול זרעו. אבל הרמ"א⁴⁹ כתב שאף על פי שהאישה אינה נאמנת לומר שזינתה, שמא עיניה נתנה באחר, זה דווקא כשאין 'רגליים לדבר', אבל אם יש 'רגליים לדבר' - היא נאמנת. ובמקרה דנן יש 'רגליים לדבר', היות שהאישה הייתה פנויה והיו לה קשרי רעות וחיבה עם גויים, והיא אומרת שנבעלה. וכתב ה'בית מאיר'⁵⁰ שאם יש רוב גויים, אזי נחשב שיש 'רגליים לדבר' באשת כוהן, וכן הוא בנדון דידן.

41. יבמות מז ע"א.
42. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ו הט"ו-ט"ז.
43. שו"ע, אבה"ע סי' ד, סעי' כט.
44. צמח צדק, אהע"ז סי' יד אות ט.
45. שו"ע, אבה"ע סי' קטו סעי' ו; וברמ"א שם; ועי' בביאור הגר"א לשו"ע, שם ס"ק כה; רמ"א, שם סי' קעח סעי' ט; שם סעי' יד.
46. קידושין, סו ע"א.
47. בית שמואל, אבה"ע סי' קעח ס"ק יא.
48. רמב"ם, הל' אישות פכ"ד הי"ז.
49. רמ"א, אבה"ע סי' קטו סעי' ו.
50. מובא בפתחי תשובה, אבה"ע סי' קטו ס"ק כו.



ומצאנו שה'נודע ביהודה'⁵¹ סובר שאם 'יש רגליים לדבר' - עד אחד נאמן אפילו ב'דבר שבערווה' ואפילו ב'איתחזיק איסורא'. והטעם לזה הוא כיוון שעיקר הלימוד שצריך שניים ל'דבר שבערווה' הוא מ'גזרה שוה'⁵², שנלמדת מן המילים 'דבר דבר'; וב'ערוות דבר' עצמו, כשיש 'רגליים לדבר' - נאמן עד אחד. שהרי הדין הוא שסוטה שבעלה קינא לאשתו ונסתרה, שוב נאמן עד אחד על הטומאה, מטעם שיש רגליים לדבר, שהרי קינא לה ונסתרה. והרי שם האישה היא בחזקת היתר, ואף על פי כן נאמן עד אחד לאסור. ואם נאמן לאסור, קל וחומר שהוא נאמן להיתר, שהרי יש יותר נאמנות להיתר מאשר לאסור. מפורש אפוא שהטעם שעד אחד נאמן מן התורה הוא משום ש'רגליים לדבר'. אבל ה'אבני נזר'⁵³ חולק על ה'נודע ביהודה', ואחת מהוכחותיו היא מכך ש'בעידי כיעור בלא קלא דלא פסק', אם נישאת לנטען, לא תצא אפילו יש עד אחד שזינתה עמו,⁵⁴ וב'כיעור' בוודאי שיש 'רגליים לדבר', ואף על פי כן אין העד נאמן. אבל ייתכן שבמקרה שהאישה עצמה אומרת שזינתה, גם ה'אבני נזר' יודה שהיא נאמנת לומר זאת.

ה. נאמנות מדין 'חיה'

יש לומר גם שאישה נאמנת מדין 'חיה'⁵⁵, כיוון שמדובר בדבר שרק היא יודעת; כמו שכתב הרמ"א⁵⁶, וכן נכתב ב'ביאור הגר"א'⁵⁷. וכן הסביר הר"ן⁵⁸, שנאמנות זו אינה מן הדין אלא 'דהימנוה רבנן לפי שעל הרוב אי אפשר בענין אחר'. ועל פי זה כתב המהרי"ק⁵⁹ בשם רבנו תם, שנשים נאמנות במקום שאין עדות אחרת. וכן הוא ב'תרומת הדשן'⁶⁰, וכן פסק הרמ"א⁶¹, וכן כתב ה'אור שמח'⁶². ו'פתחי תשובה'⁶³ מביא בשם ה'כנסת יחזקאל'⁶⁴ שכן הדין רק כשסיפור ידוע ב'קלא דלא פסיק', ורק כשהפרטים אינם ברורים. הרא"ש בתשובותיו⁶⁵ הסביר דין זה באופן שונה מהר"ן, ולדעתו נאמנות האישה לגבי בכור נובעת מדין 'כיר', ואינה נאמנת להתיר עצמה. אך אין מכאן סתירה לדין שלנו, כיוון שבמקרה

51. נודע ביהודה, קמא אבהע"ז סי' נד.

52. סוטה לא ע"ב.

53. אבני נזר, אבה"ע סי' רא.

54. שו"ע, אבה"ע סי' יא סעי' א.

55. קידושין עו"ב.

56. רמ"א, חו"מ סי' לה סעי' יד.

57. ביאור הגר"א לשו"ע, שם ס"ק כח.

58. קידושין שם.

59. מהרי"ק, סי' קעט.

60. תרומת הדשן, סי' שנג.

61. רמ"א, חו"מ סי' לד, סעי' יד. אמנם המהרי"ק, התנה שדין זה הוא רק במקרה שהתובע טוען בטענת 'ברי'.

62. אור שמח, הל' סנהדרין פרק ט"ז ה"ו.

63. פתחי תשובה, חו"מ סי' לד ס"ק ט.

64. כנסת יחזקאל, סי' פג.

65. שו"ת הרא"ש, כלל נב סי' ג (הוצ' מכון ירושלים).

דנן היא אינה מתירה את עצמה על ידי אמירתה. אמנם בפסקי הרא"ש מוכח שלדעתו אין אישה נאמנת אלא במקרה של 'חיה'.

ניתן למצוא סמך לדברי הר"ן מן הגמרא (יבמות סה ע"א), שבדברים שבינו לבינה נאמנת, כיוון 'דאיהי קים לה ביורה כחץ ואיהו לא קים ליה'. כלומר, כיוון שאין לנו כל דרך לדעת אם האיש עקר חוץ ממה שטוענת האישה - היא נאמנת גם כדי לכוף אותו להוציאה בגט; כמו שנפסק ב'שלחן ערוך'⁶⁶. ראה נוספת לשיטת הר"ן ניתן להביר מהגמרא (יבמות מה ע"ב):

עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לההיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה; בה, כדבר אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?

כלומר, רב יוסף רצה להחשיב אישה לגיורת על סמך טבילת נידתה. וה'תוספות'⁶⁷ הקשו: הרי צריכים בית דין של שלושה לצורך הגירות, ד'משפט' כתיב בגרות. ה'תוספות' תירצו שהיות שכולם יודעים שטבלה, נחשב הדבר כאילו עומדים שם, ויש 'אנן סהדי' שטבלה. כלומר, לעתים כשדבר כל כך ברור, ידיעה הווי כראייה - גם ב'דבר שבערווה', שהרי אסור לשאת גויה ובכל זאת כיון שידוע שהיא טובלת - נחשבת כראייה. וכתב הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ט):

גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל המצות הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואף על פי שאין שם עדים שמעידין לפני מי שנתגיירו, ואף על פי כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו עכו"ם.

ולצערנו, אף בענייננו ישנו 'אנן סהדי' שנשים שאינן שומרות תורה ומצוות מארצות הברית, אנגליה ועוד ארצות שדרכי חייהם פרוצים עד למאוד, חזקה שנבעלו לפסול להן - כשאומרות כן על עצמן⁶⁸.

סוף דבר

הבן (דוד) אינו כוהן אלא חלל ויכול לשאת פסולה לכהונה, וזאת מהטעמים הבאים:
א. כיוון שאביו מאמין לאמו, ונאמן להעיד שהיא פסולה להינשא לכוהן, ולכן מדין 'יכיר' פוסל את בנו; וכ'בית שמואל'.

ב. גם אם עדות על פסול כהונה מוגדר 'דבר שבערווה', אין זה אלא במשפחה שמוחזקת בכשרות; וכמו שכתב ה'אור שמח'. ובמקרה דנן אין חזקה כזו. ולכן יש להאמין לאם ה'מסיחה לפי תומה' שנבעלה לגוי, ובנה חלל, וכל שכן שיש 'רגליים לדבר'; וכ'אגרות משה'.

66. שו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' ו'.

67. תוספות, יבמות מה ע"ב ד"ה מי.

68. עי' שבט הלוי, ח"י סי' רכה.



הרב פנחס שפירא

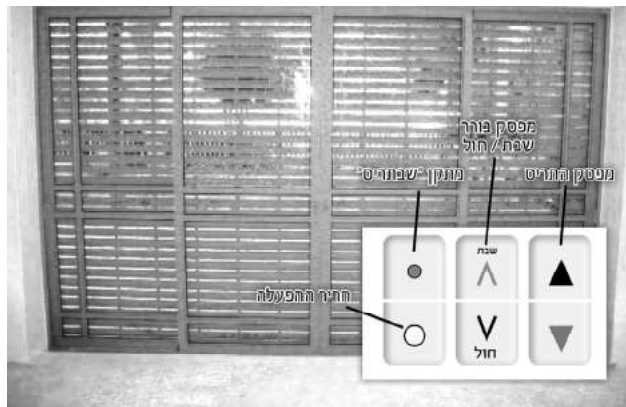
מעמדם ההלכתי של 'שבתריס' ושל 'כושר סוויטש'

הקדמה

ברצוני לדון במעמדן ההלכתי של ההמצאה החדשה הנקראת 'כושר סוויטש' KosherSwitch, וה'גזרת' הישראלית שלה, הנקראת 'שבתריס'. ה'שבתריס' מיועד להוריד ולהעלות תריסים חשמליים בשבת, ללא שעון שבת וללא מנואלה. ה'כושר סוויטש' נועד לאפשר הפעלת כל מכשיר חשמלי שהוא בשבת. אופן הפעולה של המצאות חדשות אלו הוא שבין שני צידי המתקן מצויה מחיצה המוסטת על ידי המתג, והמתקן יכול לפעול רק על ידי תשדורות המגיעות מהצד החיצוני לצד הפנימי. כל כמה שניות מגיעה תשדורת אינפרא אדום מהצד החיצוני לצד הפנימי, ועל ידי לחיצה על מתג החשמל, מוסטת המחיצה המפרידה, וכך ניתנת האפשרות לנורה החיצונית להאיר אל הנורה הפנימית ובכך להפעיל את המתקן. כעין זה המציאו לאחרונה גם מערכת אזעקה שמפעילים אותה בשבת בשיטה זו.

א. תמצות השיטות

יש הטוענים שה'כושר סוויטש' מופעל בדרך של 'גרמא', ולכן יש לסייג את ההיתר רק במקום הפסד או לצורך חולה שאין בו סכנה, והם מוחים על הקלות שמתירים זאת אף לא במצבים אלו. על פי שיטה זו, ישנם רבנים המתירים את מערכת האזעקה הנ"ל,



מכיוון שלדעתם זהו צורך חשוב, שאפשר להתיר בעבורו 'גרמא' בשבת. וישנם אף שהפליגו יותר, והתירו גם את הפעלת ה'שבתריס' בבית שמצויים בו ילדים קטנים, מכיוון שקרו מקרים שילדים קטנים נפצעו מתריס המופעל על ידי שעון שבת. ונחלקו הדעות בין המחשיבים דרך הפעלה זאת ל'גרמא', באלו מקרים ועד כמה אפשר להתיר זאת.



לענ"ד, אין זה בגדר 'גרמא' כלל, אלא מעשה גמור של חילול שבת, ואין להתירו אף במקום הפסד ולצורך חולה שאין בו סכנה. ומכאן שאין לחלק בין ה'כושר סוויטש' לבין ה'שבתריס', ושניהם גם יחד אסורים לשימוש בשבת. זאת ועוד, יש לדעת שה'כושר סוויטש' וה'שבתריס' שונים מהמוצרים של 'גרמא' המפותחים על ידי מכון צומת, ומותרים לצורכי רפואה וביטחון. לענ"ד ה'כושר סוויטש' וה'שבתריס' אסורים גם לצרכים אלו (כמובן, מלבד במקום פיקוח נפש גמור).

ב. האם ה'כושר סוויטש' וה'שבתריס' נחשבים 'גרמא'

הכרעת מרן ה'בית יוסף'¹ היא שאסור לחתוך ביום טוב נר של שעווה כדי שיכבה מוקדם יותר. זאת כדעת הרא"ש,² הסובר שזהו כיבוי גמור, על אף שרק מסיר את מה שיגרום בעתיד לבעירה. ובוודאי שלשיטת הרא"ש הוא הדין גם להפך, במקרה שמדביק שעווה נוספת לנר הדולק, שחייב משום מבעיר. דעת הרא"ש אינה דעת יחיד, כך היא גם דעת המאירי בסוגיה של 'קינסא שרי'.³ וכך היא גם דעת הריטב"א.⁴ ובדברי רש"י⁵ מבואר אף יותר. נאמר במשנה (שבת פ"ב מ"ד):

לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת...

ורש"י (שם) מסביר שהלוקח שמן מכלי שממנו מטפטף שמן לנר - חייב משום מכבה, על אף שאין שום חיבור בין הכלי לבין הנר! וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.⁶ ואמנם, לכאורה ישנה סתירה בין הדין של שפופרת נר ש'מנטפת' לבין הדין של עצים שלא אחז בהן האור, שמותר ליטלם.⁷ אך כבר תירץ ה'חמד משה'⁸ שיש חילוק בין פתילה שהשמן נמשך אליה לבין מדורה שהולכת אל העצים. ובנידון דידן, הנורה שבחציו השני של המתקן, שולחת קרן אור שהולכת ומדליקה את החלק הפנימי, והרי פשוט שזה דומה לנר ולא למדורה.

ובפשטות, לשון 'מנטפת' שנקטה המשנה, משמעותה מדלפת ולא שופעת. ושוב, ראיתי בדברי ר"י מלוניל⁹ וב'מאירי'¹⁰ שכתבו כך, שהמקרה של 'מנטפת' הוא שהשמן יוצא 'טיפה אחר טיפה' מן הכלי אל הנר. הרי שאף אם אספקת השמן מן הכלי אינה ברציפות

1. בית יוסף, או"ח סי' תקיד סעיף ג.
2. רא"ש, ביצה פ"ב סי' יז.
3. מאירי, בית הבחירה למסכת ביצה (נדפס לראשונה בשנת תשכ"ט), כב ע"א.
4. מובא בשטה מקובצת, ביצה כב ע"א.
5. רש"י, שבת כט ע"ב.
6. שו"ע, או"ח סי' רסה סעי' א.
7. שו"ע, או"ח סי' תקב סעי' ב.
8. חמד משה על שו"ע או"ח, סי' תקיד ס"ק ב.
9. פירוש רבינו יהונתן מלוניל על מסכת שבת, דף יג ע"א מדפי הרי"ף.
10. מאירי, בית הבחירה למסכת שבת, כ"ט ע"ב, בביאור המשנה הרביעית.



גמורה, מכל מקום מי שמוציא שמן מתוך הכלי חייב משום מכבה. ולפי זה, כך יהיה הדין כאשר יוסיפו שמן לכלי ול'שפופרת המנטפת' - שחייב משום מבעיר.

ובנידון שלנו, הרי לו יצויר שהמתקן היה עשוי משני חלקים, והחלק החיצוני של המתקן לא היה מחובר, הרי שהמחבר אותו בשבת היה ממש כמוסיף שמן לכלי שממנו נוטף שמן לנר; שלדעות רש"י, רא"ש, ריטב"א ו'מאירי', חייב מהתורה. לכן פשוט שהוא הדין גם אם המתקן כבר מחובר, והאדם 'רק' מסיר את המחיצה המונעת מהחיישן החיצוני (= השמן) להאיר (= לטפטף) אל החיישן הפנימי (= הפתילה). כי על ידי פעולתו ב'כח ראשון' גורם לו להיחשב כבוער. ההבחנה של ה'יד רמה'¹¹ שמבחינה בין 'כח ראשון' ל'כח שני', אינה שייכת לנידון דידן, משום שהכול דבר אחד¹²; ואינו דומה למקרה של המסיר תריס מפני החץ, שהתריס והחץ נחשבים שני דברים שונים.

הרמ"א¹³ חולק על ה'בית יוסף' שהובא לעיל, ומעיד שנהגו להתיר לחתוך את הנר של שעווה מתחתיתו. אך מלבד מה שכתב ה'משנה ברורה'¹⁴ בשם כמה אחרונים, שראוי להחמיר כדעת הרא"ש, נראה לענ"ד בבירור, שנידון דידן אינו דומה לנר של שעווה שנהגו בימי הרמ"א להתיר לחותכו ביום טוב. בספר 'המכתם'¹⁵ הובא מספר 'השלמן' לרבנו גרשום מבדריש, שהתיר לחתוך נר של שעווה מטעם שהוא אינו דומה לשמן, כיוון שבשמן - הכול נחשב דבר אחד, מה שאין כן בנר של שעווה, שעשוי מכמה חתיכות מדובקות. וכן מבואר ב'שיטה מקובצת'¹⁶ בשם הרמב"ן, שהתיר מטעם זה. וכך משמע גם בפירוש תלמיד הרמב"ן¹⁷, שזהו טעם ההיתר. לכן מה שנהגו להתיר בנר של שעווה כפי שכתב הרמ"א, אינו בהכרח משום שסמכו על דעת ה'תוספות'¹⁸, ה'אור זרוע'¹⁹ וה'מרדכי'²⁰ שרק בשמן שמכה את האור מיד - הוי מכבה. אולי מה שנהגו להתיר הוא דווקא בצירוף הסברא של הרמב"ן ותלמידו, וכן בעל ספר 'השלמן', שגר שעווה נחשב עשוי מכמה חתיכות. אך כשהדבר הוא אחד ממש, יש לחוש לדעת כל המחמירים הנ"ל. לפי זה גם מובן מדוע הרמ"א לא הגיה כלום על דברי ה'שלחן ערוך' בסימן רסה, סעיף א!

11. יד רמה, סנהדרין עז ע"ב ד"ה אמר רב פפא.

12. שהרי הטעם שחייב בהוספת השמן לכלי הוא כמו שמצינו בנמוקי יוסף, בסוגיא של 'אשו משום חיציו' (בבא קמא, דף י ע"א מדפי הרי"ף), שמבאר שכל התוצאה של הפעולה המתמשכת נחשבת כאילו נעשתה כבר כעת, בעת התחלת הפעולה. וממילא מובן שלכן, כשמוסיף שמן לכלי הרי שכל התוצאה של המשך בעירת השמן בעתיד נחשבת כאילו נעשתה כבר כעת. וזה הטעם שאינו נחשב כגרמא. וה"ה בנדו"ד, שהאדם עושה פעולה במתקן עצמו, וע"י פעולתו פועל שיחשב כאילו הכלי מייצר זרם חשמלי כבר מעכשיו, ואין שום סברא לחלק מטעם שרק מסיר את המונע, שהרי עושה את הסרת המונע בכלי עצמו, וע"י כך פועל בכלי עצמו להופכו כמייצר זרם כבר מעכשיו, ופשוט.

13. רמ"א, או"ח סי' תקיד סעי' ג.

14. משנ"ב, סי' תקיד ס"ק כג.

15. מכתם, ביצה כב ע"א.

16. שטמ"ק, ביצה שם.

17. פירוש תלמיד הרמב"ן למסכת ביצה, שם.

18. תוספות, ביצה כב ע"א ד"ה והמסתפק.

19. אור זרוע חלק שני, הלכות יום טוב סי' שמח.

20. מרדכי, ביצה סי' תרפג.



ההבדל בין נר העשוי מחתיכות מדובקות (כדברי הרמב"ן ותלמידו, וכן 'המכתם' בשם 'השלמן') לנידון שלנו (ה'כושר סוויטש' וה'שבתריס') ברור הוא עד למאוד, כיון שבדבק, יש צד גדול לומר שאינו נחשב מחבר, וכפי שמצינו ברמ"א בהלכות גיטין.²¹ אך ההלחמה ב'כושר סוויטש' וב'שבתריס' הרי היא כ'עשאה היוצר מתחלה', והרי היא כחיבור גמור. וכן כתבו האחרונים²² בעניין הגעלת כלים, שאפשר להגעיל כלים בלי להסיר את הידיות המחוברות בהלחמה, מכיון שעל ידי ההלחמה נחשבים הכלים והידיות לכלי אחד ממש. לכן בנידון שלנו שזהו כלי אחד, אין מקור להתיר, אף למצדדים במנהג שנהגו באשכנז בימי הרמ"א. ה'תוספות', ה'אור זרוע' וה'מרדכי' (שהזכרתי לעיל), סוברים שבשמן, חייב רק מטעם שמכה מיד את הפתילה. מכל מקום אפשר שאף לדעתם ייתכן שבנידון דידן הדין יהיה שונה וגם הם יודו שחייב, כי נידון דידן חמור יותר משמן. שכן שמן, אף שהוא נוזלי ו'ראוי לבילה', ויש מקום להחשיבו אחד, מכל מקום הוא אינו דבר אחד ממש.²³ מה שאין כן בנידוננו, שזה דבר אחד ממש, והרי זה דומה יותר לחותך חתיכה של עץ בעודה דלוקה, ובזה לא מצאנו במפורש מי שמתיר. לכן ייתכן שגם ה'תוספות', ה'אור זרוע' וה'מרדכי' יודו בזה שחייב. ואף אם ימצא מי שמתיר גם בזה, עדיין יש לחלק שכאן אין זה שני דברים נפרדים כמו האש והעץ, אלא הכול כלי אחד ממש.²⁴

ג. הדין אם יעשו מתקן כזה בתוספת 'גרמא'

אם יוסיפו במתקן זה גם את ההתקן של 'גרמא', כמו במוצרים של מכון צומת, נראה שמכל מקום לא יועיל. שהרי כתב ה'אחיעזר'²⁵ שכל דבר שדרך עשייתו היא ב'גרמא' - אזי עשייתו כך בשבת אינה נחשבת 'גרמא' אלא מלאכת מחשבת גמורה, והוכיח זאת מהדין של 'זורה ורוח מסייעתו', שחייב.²⁶ ואמנם יש לחלק, שהמוצרים של מכון צומת נועדים לשימוש באופן של 'גרמא' בשבת בלבד, ואילו ביום חול אין משתמשים בהתקן ה'גרמא'. על כן הם אינם בכלל דברי ה'אחיעזר', כיוון שדרך הפעולה הרגילה בכל ימות השבוע היא בלא 'גרמא', ורק בשבת משתמשים ב'גרמא'. לכן לענ"ד לא שייך לומר שדרך עשייתו הרגילה היא ב'גרמא'. אמנם אם יעשו מתקן שפועל על ידי 'הסרת המונע' ו'גרמא', הרי כיוון שכל הפעילות של 'הסרת המונע' תיעשה רק בשבת, נמצא שאין דרך כלל לעשותה על ידי פעולה רגילה בלא 'גרמא'. וממילא לא ייחשב 'גרמא' הפוטרת, כיוון שהדרך הרגילה בפעולה זו היא על ידי 'גרמא', ויהיה חייב על פי דברי ה'אחיעזר' הנ"ל, על אף שנעשה באופן של 'גרמא'.

21. הגהת הרמ"א על השו"ע, אה"ע סי' קל סעי' ז.

22. שיירי כנסת הגדולה או"ח סי' תנא הגהת טור ס"ק טו, שו"ע הרב סי' תנא ס"ק ל"ט.

23. עי' בצפנת פענח, בכללי התורה והמצוות סי' כט, שתלה חקירה זו במחלוקת אם אגד כלי נחשב אגד; ובספר המאורות בשבת, צא ע"ב, מביא שבעל ההשלמה פסק כדעה שאינו נחשב אגד.

24. שהרי כתב הרא"ש לחלוק על התוספות, מטעם שהפתילה והשמן דבר אחד הם, ומשמע שכל מה שנחלקו הוא האם נחשב שני דברים נפרדים, ודו"ק.

25. שו"ת אחיעזר, ח"ג סימן ס.

26. בבא קמא ס ע"א.

הרב ישראל רוזן

בעקבות מאמרו של הרב פנחס שפירא על כשרות ה'שבתרים' וה'כושר סוויטש'

א. עמדתנו היא ש'הכושר סוויטש' הינו 'גרמא' פשוטה, לא פחות אך גם לא יותר¹. אני שולל לחלוטין את הניסיון להתיר אביזרים אלו גם לצרכים של נוחיות או 'צורך', מתוך החשבה של פעולת 'הסרת המונע' בתור פעולה פחותה מ'גרמא'. ראו באתר 'צומת', שבו נתבאר הנושא בהרחבה. אין שום רב שפסיקתו מקובלת ובעלת משקל, התומך בכך. היתר ה'גרמא' הוא רק לצורכי רפואה וביטחון וכיוצא באלו, ולא להורדת תריס כדי להאיר חדר ילדים כשתינוק בוכה וכדומה.

אם אדם עושה פעולה ויש לה תוצאה מכוונת, גם אם הוא פועל בדרך עקיפה או בדרך השלילה, כמו 'הסרת מונע', זו 'גרמא' ברורה שנאסרה על ידי הראשונים, פרט ל'מקום פסידא'. כאמור, פוסקי דורנו החילו היתר זה של 'מקום פסידא' גם במכלול נושאי רפואה וביטחון וכיו"ב. הוי אומר, כל ההצעות הללו להתיר 'גרמא' לצורכי נוחיות, שלא לצורכי רפואה וביטחון, משוללות יסוד.

ב. בנוגע לכך אעתיק מה שכתב הגר"א וייס שליט"א, בפסק שפרסם בשנת תשע"ה נגד ה'כושר סוויטש':

הנה טעות גדולה השתרשה בלב רבים, וביניהם אף ת"ח גדולים, כאילו בדיני תורה יש גרמא ויש מה שפחות מגרמא, ולא היא. אין הגרמא הגדרה חיובית שנאמרה לחומרא, אלא להיפך, כל שאין בו מעשה האדם, אלא בדרך עקיפה ובלתי ישירה הביא במעשיו לידי תוצאה כלשהי, באופן שאין לייחס תוצאה זו למעשיו הוא שקראו חז"ל גרמא, ומשו"כ קבעו שהגרמא פטור בין לענין נזיקין ובין לענין שבת ובין לגבי כל דיני תורה. ואין נפ"מ כלל בין גרמא ובין הסרת המונע ובין מניעת המונע, וכל החילוקים שביניהם הבל המה, ולא היה ולא נברא ואינו אלא משל. ומצד דיני תורה הגרמא אין בה צד מעשה כלל ואין לחייב עליה, ולפיכך אין במציאות מי שיעשה מעשה כלשהו וע"י מעשיו יגרום תוצאה ויהיה בזה פחות מגרמא. הדבר היחיד שהוא פחות מגרמא אינו אלא שב ואל תעשה, דהיינו העדר עשייה מוחלט.

1. ה'שבתרים' אינו מוכר לי מקרוב, אך כפי שפורסם, שיטת הפעלתו זהה ל'כושר סוויטש'.

ג. אינני מסכים עם הרב פנחס שפירא שטוען לאי־דיוק גיסא, שהתקנים אלו נחשבים כ'מעשה בידים' ו'חילול שבת גמור ואין להתירו אף במקום הפסד ולחולה שאין בו סכנה', וכפי שאבאר להלן.

אקדים הבהרה שהיא תמיהה: הרב פנחס שפירא משתמש פעמים אחדות בדבריו במושג 'כח שני' בתור הגדרה למכשירים 'המפותחים ע"י מכון צומת'. ולא היא, ויש לחדד את ההבדל בין 'גרמא' ל'כח שני'. ב'כח שני', האדם מתחיל שרשרת פעולות, או פותח תהליך מתמשך. זריקת אבן המתגלגלת, ולאחר 'עקולי' ו'פשוטי' ושלבים עקיפים, גורמת לנזק או למלאכה בשבת, נחשבת 'כח שני' או 'כח כוח'. לעומת זאת ב'גרמא' האדם אינו מתחיל שום תהליך, אלא למשל, מניח כדי מים סביב האש (כתיאור המשנה בשבת קכ ע"ב), ולכשתגיע - הם יתבקעו ויכבו. כך גם ב'גרמא מודרנית': אדם המסיט זיז בשעון שבת להקדמת הדלקה, למשל; הוא אינו מתחיל שום תהליך. כשהזיז יגיע למיקום המתאים על ידי מנוע השעון המסתובב מכבר, הוא ידליק את מזגן או את התאורה. במקרה זה אין כאן 'כח' ולא 'כח כולו' ולא 'כח שני'. זו 'גרמא' קלאסית, והיא זו המצויה ביישומי מכון 'צומת'. וכך נפסק ב'שמירת שבת כהלכתה'² וראו מאמרי על 'גרמא בשבת - מושג ושימושו'³.

ד. כפי שפורסם, ב'כושר סוויטש' האדם מכניס או מסיר חציצה בין קרן אור, הנשלחת במרווחי זמן (מדי כמה שניות), לבין משטח-קולט. אם הקרן נחצצה - התאורה תידלק בבוא הפולס המחזורי, ואם סולקה - תכבה. כאמור, ה'ממציאים' (שלא זכו לתמיכה של ממש מטעם רבנים ופוסקים) טוענים שזו 'הסרת מניעה' המותרת לכתחילה, וכבר הערנו על כך. לשיטתנו, זו 'גרמא' קלאסית, מעין 'יישומי מכון צומת', שיש להתירה רק לצורכי רפואה וביטחון ודומיהם.

ה. הרב פנחס שפירא רואה בפעולת ההתקנים הללו מעין האיסור לחתוך ביום וטוב נר שעווה דולק, או להדביק שעווה לנר כדי להאריך בעירתו. נושא זה שנוי במחלוקת ראשונים, כמו שכתב, ואף ציין לרמ"א שלפיו נהגו להתיר. והנה המחמירים (הרא"ש ודעימיה) כתבו הטעם משום 'שנוגע בגוף הדבר הדולק', ולכן מותר לסלק עצים שלא אחזה בהם האור, וכן המוסיף עצים בסביבת המדורה יהיה רק בגדר 'גרמא'. הרב פנחס שפירא דימה הנר להתקנים, וקבע שהתקני האלקטרוניקה הללו 'זהו כלי אחד'. לדעתנו פשיטא שאין זה כך; המתג בקיר או בקופסת פיקוד חיצונית למכשיר המופעל, אינם כלי אחד עם המזגן או התאורה או המכשור הרפואי (אשר מכון צומת מתיר בו 'גרמא') שיופעלו. אין כאן כל 'נגיעה בגוף הדבר הדולק', והרי זה כמו כדי המים ביחס לאש שתיכבה אחר כך, כשייוצר המגע. הגדרה זו היא 'מילתא דתליא בסברא ובאובנתא דליבא', ותו לא מדי.

ו. אכן, מה שהעיר שאם גם בימות החול דרך שימוש של המכשיר הוא בהפעלת 'גרמא' או באמצעות התקן ה'כושר', אזי אין להתיר - עקרונית אני מסכים לכך. אך לא מטעמיה אלא בעיקר מצד ההרגשת השינוי והרצון לשוות לפעולת ה'גרמא' אופי של 'שינוי' ומטרד. ובאמת,

2. שמירת שבת כהלכתה, מהד' שלישית, סי' יג סעי' כח.

3. פורסם בתחומין לד, ונדפס מחדש בתשע"ד, בספרי בחצוצרות-בית ה', עמ' 28.



ביישומי מכון 'צומת' ברפואה וביטחון אנו עומדים על כך שהפעלת השבת תהיה שונה מימות החול ומטרידה, מהאי טעמא. רק במקרה אחד אנו מתקינים 'גרמא' הפועלת גם בימות החול: בחימום עגלות האוכל בבתי חולים במחלקות. סידור ה'גרמא' הוא בשקע שבקיר המחלקה, ואם ייקבעו שם שני שקעים, אחד רגיל לחול והשני 'גרמא' לשבת, אין שום דרך להבטיח שמוביל העגלה לא יתקע את הכבל בשקע לימות החול. ביישום זה דאגנו לחולים צרכני האוכל ולא למובילי העגלות, שבדרך כלל אינם דתיים או מסורתיים ולעתים אף אינם יהודים. ז. מסקנת דבריי: ההתקנים המוצעים הם 'גרמא' לכל דבר, ללא יתרון וללא חסרון על פני סוגי 'גרמא' אחרים, פרט לכך שהם מורכבים ומסובכים ואולי גם יקרים יותר. כנראה שמישהו חשב שבעקיפות מפותלת יותר נצא מידי 'גרמא', ולכן שווה להשקיע ממון. ולא היא!





הרב אריאל בראלי

מקה טעות אף במחיר של ביטול מצווה

הקדמה

פעמים רבות דיני חושן המשפט משפיעים על קיום מצוותיה של תורה. יש לדון במקרה שבו המימוש של זכות ממונית תגרום לאדם להפסיד את המצווה שקיים. נקדים ונאמר שישנם מקרים שבהם ההגדרות הממוניות קובעות את התנאים לקיומה של המצווה. למשל, היכולת לומר מקרא ביכורים תלויה בדיני קניית קרקע (בבא בתרא פא ע"א); מצוות נטילת לולב ביום הראשון תלויה בהלכות קניינים.¹ לעומת זאת ישנם מקרים שהלכות איסור והיתר משפיעות על זכויות ממוניות. למשל, במקרה שאדם תובע את חברו תביעה ממונית והלה הודה במקצת, והרי הוא מחויב שבועה.² במקרה זה כתב הסמ"ע³ שהתובע צריך לבטל את התביעה ברגע שהוא נוכח לדעת שחברו הולך להישבע לשקר, כדי שלא יכשילו. אם כן האיסור להכשיל את חברו בשבועת שקר מבטל את הזכות הממונית להשביע אותו. בעניין זה נחלק עליו הרב אורבך, וטען (שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ז) כי עצם העובדה שהתורה העניקה את הזכות להשביע את בעל הדין מעידה שאין בכך איסור של 'לפני עיוור'; וזו לשונו: הגע עצמך באחד שחייב לחברו כסף והלוה הוא רשע ומאיים על המלוה שאם יתבענו יחרף ויגדף, הלא ברור הדבר שאף אם המלוה מכיר ויודעו שיעמד במרדו ורשעו אפי"ה אינו צריך כלל להמנע מלתובעו, כמו שכל תובע מחייב את הנתבע בשבועה אפי' בחנוני על פנקסו שאחד מהם ודאי נשבע על שקר ואפי"ה אין הבעה"ב עובר בלפני עור, וע"כ בכהאי גוונא שהוא עושה כדין לתבוע מה שמגיע לו אין צריך כלל להתחשב בזה שמכשיל וגורם את חברו בשבועת שקר אפילו בכה"ג שמכירו וחשוד הוא בעיני התובע על שבועת שקר. הרחיב בעניין זה הר"מ שטרנבוך בספר 'תשובות ונהגות' (ח"ב סי' תרצו); וזו לשונו: הנה ראיתי מי שתמה על עיקר דין שבועה היאך חייבה התורה שבועה, כשהתובע דורש ממנו שבועה, הלוא התובע יודע בלבו את האמת ולדבריו שבועת שקר ונמצא עובר בלפני עור, וחייב לתת כל ממונו ולא לעבור ל"ת מפני הפסד ממון, ואפילו שהנשבע הוא מזיד ג"כ יש בו איסור משום לפני עור... וע"כ

1. שו"ע, או"ח סי' תרמט סעי' ב.
2. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' ב.
3. סמ"ע סי' פז ס"ק סא.



נראה דבמשביעו שבועת התורה או היסת, אם יודע בוודאי שישבע לשקר, ומטרתו היא כענין הלעיטהו לרשע וימות באמת יהא **אסור משום לפני עור שמכשילו בעוון שבועה החמורה**, ורק באופן שאפשר שלבסוף יודה התירה תורה, דבכה"ג אין כאן לפני עור. והאמת שחידוש חידשה תורה **שמותר להשביע חברו אף שיודע שמשקר וישבע לשקר מפני תיקון העולם** דהואיל ויפרוש מפני השבועה, לפעמים התירה התורה להשביע, רק מדת חסידות היא למנוע לשבע ולהשביע.

העיקרון העולה מדבריהם הוא שכאשר התורה פוסקת דין בדיני ממון, היא לוקחת בחשבון גם את ההשפעות שלהם על דיני איסורים. לאור הקדמה זאת, יש לדון במקרה שבו אדם יכול לממש את זכותו בדיני ממון אך מנגד יפסיד בכך את המצווה שכבר קיים.

א. ביטול מקח והפסד מצווה

אדם קנה אתרוג מהודר בקופסה ושילם עליו 400 שקלים. לאחר החג התברר שהאתרוג אינו מהודר אלא **כשר** לברכה. המוכר מודה שהייתה טעות במיון, והאתרוג הוכנס בטעות לקופסה שאינה מתאימה לו. אין ויכוח בין הצדדים על כך שיש כאן מקח טעות והקונה יכול לקבל את כספו בחזרה. השאלה היא האם עליו לקחת בחשבון שהמקח יתבטל וממילא יתברר למפרע שבזמן קיום המצווה האתרוג לא היה שלו והמצווה שקיים תתבטל.

ב. מקח טעות מבטל למפרע

ראשית, יש לברר את ההיבט הממוני של המקרה, ומתוך כך לשקול את ההשלכה שלו על ביטול המצווה. על פי הדין, כאשר יש בחפץ פגם הגורם למקח טעות, **העסקה בטלה למפרע**.⁴ הראיה לכך מדברי הגמרא (כתובות נז ע"א), המסבירה את ההלכה שאישה מאורסה אינה אוכלת בתרומה שמא ימצא בה מום והקידושין יתבטלו. כתב רש"י: 'שמא ימצא בה מום ונמצאו קדושי טעות ובטלים ונמצא שאכלה זרה תרומה'. אם כך, מתבאר כי הקידושין בטלים מעיקרם בעקבות גילוי המום. אולם עדיין יש לברר - האם המקח מתבטל מאליו או שביד הקונה להחליט על קיום המקח על אף הפגם? במשנה במסכת בבא בתרא (פ"ה מ"ו) נאמר:

4. המוכר גם הונה את הלוקח בפער של יותר משישית מן המחיר המקובל לאתרוג מהודר. לכאורה לאור זאת יכול אף המוכר לחזור בו (רמ"א חו"מ סי' רכז סעי' ד), אולם זכות זו מוגבלת בזמן: 'עד שיראה לתגר או לקרובו' (שם סעי' ז) לכן למעשה, לאחר החג אי אפשר לבטל את המקח מדין הונאה.

ארבע מדות במוכרין מכר לו חטים יפות ונמצאו רעות **הלוקח** יכול לחזור בו רעות ונמצאו יפות מוכר יכול לחזור בו רעות ונמצאו רעות יפות ונמצאו יפות אין אחד מהם יכול לחזור בו... יין ונמצא חומץ ונמצא יין **שניהם** יכולין לחזור בהן.

מדברי המשנה עולה שאם מדובר בטעות מהותית במקח אשר גרמה להחלפת שני סוגים **שונים** של חפצים, אז **שני** הצדדים יכולים לחזור בהם. אולם אם הטעות אינה כל כך חמורה, ומדובר באיכות שונה של **אותו מוצר** - רק **הקונה** יכול לבטלו. ההבדל נעוץ בכך שכאשר מדובר בשני סוגים שונים, יש פגם בגמירות הדעת הבסיסית לקניין, ולכן העסקה בטלה, וכפי שהזכיר רש"י (בבא מציעא פ ע"א): 'אדעתא דהכי לא זבן ולפיכך שני הצדדים חוזרים בהם'.⁵ אולם אם השינוי אינו בסוג החפץ אלא באיכותו, אזי המקח קיים אך יש זכות חזרה לקונה (הקונה יכול לחזור בו). לאור עיקרון זה, נראה שהשינוי בין אתרוג כשר למהודר **אינו** פוגם בעצם המקח, ולכן המקח קיים אלא שלקונה בלבד יש זכות חזרה.⁶ כמו שבמקרה שאדם קנה חטים יפות ונמצאו רעות, רק הקונה יכול לחזור בו, אף כאן, מאחר שהאתרוג כשר לברכה, המקח קיים אלא שישנה זכות לקונה לחזור בו.

ג. קניין למחצה

והנה, אם הייתה לקונה יכולת לבטל את העסקה רק למחצה ולקבל בחזרה את ההפרש בין מחיר אתרוג כשר למחיר אתרוג מהודר, הרי בכך היה עולה כל מבוקשו בידו. בדרך זו הוא משמר את זכותו הממונית באתרוג, ולכן המצווה מתקיימת. אך פתרון זה תלוי ברצונו הטוב של המוכר, ואין לקונה זכות **להכריח** את המוכר להסכים להצעה זו. וכך כתב הרמב"ם (הל' מכירה פט"ו ה"ד):

...וכן אם רצה הלוקח ליקח פחת המום הרשות ביד המוכר, שהוא אומר לו או תקנה אותו כמו שהוא או טול דמים שלך ולך.

לכן, במקרה שהמוכר מתעקש על ביטול המקח, יש לברר האם אכן המצווה מתבטלת למפרע?

ד. האם המצווה מתבטלת?

כפי שהתבאר, ביטול העסקה מגלה למפרע שהאתרוג אינו שייך לקונה. עובדה זו משמעותית בעיקר בנוגע לקיום המצווה ביום הראשון של החג. ביום זה התורה הקפידה

5. ואף באופן הזה, המקח אינו מתבטל מאליה, אלא כאשר יש הקפדה מצד אחד הצדדים (שערי יושר שער הספקות פרק י').

6. ואף שדעת המגיד משנה, הל' מכירה פט"ו ה"ג, כי בעצם זה שהקונה נטל את האתרוג ולא הראה אותו למי שמבין באתרוגים - סימן שמחל על זכות הערעור, מכל מקום, דבריו שנויים במחלוקת (שו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' שפה), ובייחוד שבמקרה זה המוכר עצמו אמר לו שהאתרוג מהודר, והוא סמך על דבריו (שו"ע חו"מ סי' רלב סעי' יז).



על כך שארבעת המינים יהיו שייכים למקיים המצווה, שנאמר: 'ולקחתם לכם', ואין יוצאים ידי חובה באתרוג שאול.⁷ לאור זאת, אם הקונה אכן יבטל את העסקה, הוא יגרום במו ידיו לביטול המצווה ביום הראשון. אפשר להציע אומדנא שתגרום לכך שהמצווה בכל מקרה מתקיימת, שכן המוכר ודאי רוצה לעזור לקונה לקיים את מצוותו, ולשם כך הוא מוכר. לאור זאת, יש לומר שהמכירה טומנת בחובה הסכמה שכל בעיה הנובעת מצד המוכר לא תפריע לקיום המצווה; כביכול המוכר מקנה את האתרוג באופן מלא לקונה, גם במקרה של מקח טעות, שבו הוא צריך להחזיר לו את כספו. רעיון דומה מופיע בדברי הרא"ש⁸ בנוגע לקידושין בטבעת שאולה. כאשר אישה זרה השאילה טבעת לחתן על מנת שיקדש את כלתו, הרא"ש מחדש שאף שטבעת שאולה פסולה לקידושין, במקרה הזה אין זו טבעת שאולה. האישה מוכנה להקנות את כל מה שצריך על מנת שהקידושין אכן יחולו. זה הוא תקדים לאומדנא המרחיבה את קנייני הממון מעבר למה שנאמר במפורש מתוך ההבנה שיש רצון מצד בעלת הטבעת לקיים את הקידושין. אולם במקרה הנדון יש לדחות טיעון זה מכיוון שבשונה מקידושין, כאן אפשר לקיים את המצווה גם בלא התערבות המוכר. הרי אם הקונה כל כך חפץ במצווה, הוא יכול להחליט לוותר על דין מקח טעות.⁹

ה. חיוב להוציא הוצאות לקיום מצווה

כאשר אדם עומד לקראת חג סוכות, מוטלת עליו ההשתדלות להוציא הוצאות לקיום מצוות נטילת לולב. וכך כתב הרמ"א:¹⁰ 'מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עליה הון רב וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש'. וה'משנה ברורה'¹¹ פירש שיש לדמות את שיעור החיוב למצוות צדקה - שחייב לתת למצווה עוברת עד עשירית מנכסיו. אולם כתב ה'באור הלכה'¹² שיש לחלק בין מחיר אמתי ומקובל בשוק למחיר מופקע, שאינו חייב להוציא, ואז נחשב לאנוס. הוא תומך את דבריו בסיפור על רבן גמליאל, שהפליג בספינה וקנה אתרוג באלף זוז. מדברי הגמרא (סוכה מא ע"ב) נראה שעשה זאת משום חיבוב מצווה ולא היה חייב להוציא הוצאה זו. והרי עשירית מעושרו של רבן גמליאל הגיעה לסכום גדול הרבה יותר, אלא לומדים מכאן שמצב שבו יש צורך לשלם על מצווה מחיר מופקע נחשב לאנוס.¹³ וזו לשון ה'באור הלכה' (שם):

7. שו"ע, או"ח סי' תרמט סעי' ב.

8. רא"ש, קידושין פ"א סי' כ.

9. והנה בשאר ימי החג אפשר לצאת ידי חובה באתרוג שאול, וממילא אף אם הקונה יבטל את המקח, המצווה לא תבטל. האתרוג נמסר לקונה בהסכמת המוכר ונחשב לאתרוג שאול, על פי קצות החושן, סי' תז ס"ק ד. לדין זה יש השפעה ממונית - אף אם העסקה בטלה, הקונה מדין 'נהנה' מחיוב לשלם על כך שקיים את המצווה במשך שאר ימי החג, כמבואר בשו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' טו.

10. רמ"א, או"ח סי' תרנו סעי' א.

11. משנה ברורה, לשו"ע סי' תרנו ס"ק ח.

12. ביאור הלכה, שם ד"ה אפילו מצוה.

13. ספר מנחת אשר, במדבר סי' יז, דן במהות החיוב לדאוג לתנאים הנצרכים לקיום מצווה.

ואם לא היה אפשר להשיג אתרוג ונתן לאחד הון רב שיתרצה למכרה לו וזה אין
אנו מחוייבין מן הדין **דכיון דאינו מוצא אותה כפי שויה הרגיל אנוס הוא ואין
מחוייב ורק משום חבוב המצווה עשה זה**... סתימת כל הפוסקים דמשמע שתפסו
בפשיטות מסוגיא דב"ק וממעשה דר"ג שאין מחוייב לפזר הון רב לשום מצווה
בכל אופן.

במקרה המדובר נעשה מאמץ לקיום המצווה בהידור, ולשם כך היה מוכן האדם להשקיע
400 ₪ לקניית אתרוג. לאחר החג יש בידו היכולת לבטל את המקח ולקבל בחזרה את
הכסף. לכאורה, כשם שלפני החג השקיע סכום זה לצורך קיום המצווה, כך גם **לאחר**
החג יהיה מוכן להשקיע אותו סכום ויותר על זכותו לטענת מקח טעות.

1. חשב לעשות מצווה ונאנס

מדברי כמה אחרונים משמע שמי שהשתדל בקיום המצווה ונוצרה סיבה צדדית
המבטלת את המצווה, עליו נאמר שמי שחשב לעשות מצווה ונאנס - נחשב כאילו
עשאה'. לאור דבריהם, אין להשוות את חיוב קיום המצווה **לפני** החג למצב זה שהמצווה
מתבטלת למפרע. שו"ת 'ציץ אליעזר'¹⁴ דן בנוגע למי שהתגלה לו שהתפילין שלו
פסולות מעיקרן. הוא כותב שנחשב לו כאילו קיים את המצווה, כיוון שעשה אותה
כתיקון חז"ל ובדק את התפילין בעת הצורך. וספר 'שועת משה'¹⁵ ביאר מדוע לא שייך
לומר אונס 'כמאן דעביד לא אמרינן'.¹⁶ וזו לשונו:

ועוד נ"ל דאונסא כמאן דלא עביד היינו שבטל התנאי או המצווה שלא עשה שום
מעשה בגלל אונסו או אין בכוחו של האונס שיחשב כמעשה. מכיוון שאונס
רחמנא פטריה בלבד אבל אינו כאלו נעשה המעשה בפועל מה שאין כן אם
עשה כמצווה עליו בפועל רק מאיזה סיבה צדדית באונס לא נתקיימה המצווה
כהלכה בכל פרטיה הנחוצים לקיומה כדת. מ"מ הרי הוא עשה כל מה שמוטל
עליו עפ"י התורה בפועל ממש והתורה לא דרשה ממנו יותר בבחינת לא ניתנה
תורה למלאכי השרת. הרי אז אין אנו צריכים לקבוע שהאונס נחשב כמעשה
בקום ועשה רק אנו רוצים שלא יתקלקל המעשה שעשה בגלל חסרון הפרט
שהייה באונס וזה שפיר כמאן עביד דמי וכאלו עשאה.

אף לדבריהם, נראה ברור ששלמות המצווה היא ליטול ארבעה מינים השייכים באמת
לאדם, אך אין חיוב להשקיע מכספו על מנת לזכות למצווה שלמה.¹⁷ בייחוד שכעת

14. שו"ת ציץ אליעזר, חלק כב סי' א.

15. ישועת משה א, סי' כב.

16. הרב אליעזר דייטש בספרו פרי השדה, ח"א סי' ה, מתעמת עם דעה זו בנוגע לטענת מקח טעות. הוא
מביא שיש שרצו לומר שאין דין מקח טעות, כי עקב האונס יש להחשיב זאת לקיום מצווה ונעשה
רצונו של הקונה. לדעתו, בהיבט הממוני אין לומר 'אונס כמאן דעביד לא אמרינן', ויש להחשיבו כמי
שחשב לעשות מצווה ונאנס.

17. הסכימו למסקנה זו הרב אשר וייס והרב ליאור.



מתברר שהמחיר מופקע, ועל כך כתב ה'באור הלכה' שהוא אנוס. לשיטה זו, יש לחלק בין טרחה המוטלת על האדם שלא להיכנס למצב שבו הוא מחלל את השבת מפני האונס¹⁸ לבין תשלום הוצאות כספיות שאינו מחויב להוציא כדי לא להיכנס למצבי אונס. ואכן, נראה מפסק הרמ"א¹⁹ בנוגע לטומאת כוהן שאין כוהן חייב לשכור משהו שיטפל במת מצווה, אלא מותר לו להיטמא למת, כי אינו חייב להוציא הוצאות כדי למנוע טומאת כוהנים למת מצווה. כמובן, אם הקונה מעוניין להדר במצווה ולקיים אותה בשלמותה, יותר על טענת מקח טעות.

ז. ברכה לבטלה?

מעבר לקיום המצווה יש לדון בברכות שכבר בירך ביום הראשון, ולכאורה עם ביטול העסקה הן הופכות לברכה לבטלה למפרע. הרש"ש²⁰ דן בשאלה דומה: היכולת להישאל על תערובת תרומה, והרי נמצא שהברכה על ההפרשה הראשונה הייתה לבטלה. מסקנת דבריו שאין הפקעת ההפרשה גורמת שהברכה תהיה לבטלה.²¹

סיכום

כאשר יש טענת מקח טעות לביטול המקח, וכתוצאה מכך המצווה תתבטל למפרע, יש להחשיב את האדם לאנוס בביטול המצווה ולאפשר לו לבטל את העסקה. כמובן ששלמות המצווה תתקיים רק אם ישאיר את המצב על עמדו ולא יממש את הטענה הממונית העומדת לזכותו.



18. משנה ברורה, סי' רמח ס"ק ח.

19. רמ"א, יו"ד סי' שעד סעי' ג.

20. רש"ש, נדרים נט ע"א ד"ה ודע.

21. עוד בעניין זה האריך השדי חמד, אסיפת דינים ברכות סי' א אות כט, ושו"ת משפט כהן, סי' לט סק"א, חקר עניין זה והסיק שאין זו ברכה לבטלה. ויש להזכיר את דברי הריטב"א בנוגע לברכת הנהנין (חולין קו ע"א): 'והנוטל ידיו לאכילה ומברך על נטילת ידים ואח"כ נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, והאי שעתא דעתו היה לאכול. וכך דנתי לפני מורי והודה לדברי'.

הרב עדו רכניץ

תיקון ליקויים בעבודתו של קבלן - החובה והזכות^o

הצגת הבעיה

במקרים רבים מתגלים ליקויים בעבודתו של קבלן או של בעל מלאכה (שמבחינה הלכתית מעמדו כקבלן), ומתעורר וויכוח בין הצדדים. הלקוח דורש לסלק את הקבלן ולחייב אותו לממן הבאת קבלן אחר שישלים את העבודה, ולעומת זאת, הקבלן דורש להשלים את העבודה. שאלה זו עולה במיוחד כאשר מדובר בעבודת קבלן שמקבל שכר כולל עבור הגעה לתוצאה מסוימת.

במקרה שהלקוח חזר בו שלא כדין מסיכום עם קבלן, אזי ידו על התחתונה.¹ דהיינו, אם שכר הקבלנים עלה, יש לשלם לקבלן עבור חלק העבודה שעשה, ואם שכר הקבלנים ירד, יש לשלם לקבלן את מה שסוכם איתו, בניכוי עלות השלמת העבודה. לעומת זאת, אם יש הצדקה לסילוק הקבלן, ניתן לנכות מהשכר שהובטח לו את עלות השלמת העבודה על ידי קבלן אחר, ובדרך כלל זוהי עלות גבוהה יותר מעלות חלק העבודה שלא נעשה.

לאור זאת, עולה השאלה מתי יש הצדקה לסלק קבלן מהעבודה. אמנם חלק מהמקורות שלהלן עוסקים בפועל ולא בקבלן, אולם הדעת נותנת שניתן להסיק מהם גם לגבי קבלן, ולשם הנוחות, נעשה שימוש במונח פיטורין גם בנוגע לקבלן.

א. סילוק ללא נימוק

ראשית יש לבחון את חובתו של בעל מלאכה לתקן את הליקויים שהתגלו בעבודתו. בעניין זה נכתב בספר 'פתחי חושן' (הל' שכירות פי"ג הע' ט):
בקלקול שאפשר לתקנו, דהוי כאילו לא גמר מלאכתו, וחייב האומן לתקנו. ואם אינו רוצה לתקן נראה שדינו כקבלן החוזר באמצע העבודה שידו על התחתונה.
לגבי שאלת זכותו של האומן לתקן את הליקויים בעצמו, נכתב בספר 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' שו סעי' טו):

^o מבוסס על פס"ד ארץ חמדה גזית מס' 74005, בפני הדיינים: הרב אליעזר שנקולבסקי - אב"ד, הרב ניר ורגון והח"מ.

1. רמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' ד.



אם הבעלים אינו רוצה לסמוך על הגהתו ותיקונו (= של סופר סת"ם) - פטור מלשלם לו שכרו.

מכאן הסיק ספר 'פתחי חושן'² שהלקוח יכול למנוע מהקבלן לתקן את הליקויים. אולם מעיון בספר 'ערוך השלחן' עולה תמונה אחרת, לשם כך נחזור על מקור הדין. הרמ"א (חו"מ סי' שו סעי' ח) כתב:

ובסתם המקומות שאין על הסופר להגיה, אם עמד והגיה מעצמו, חייבים הבעלים לשלם לו...

כלומר, אם הנוהג הוא שהסופר איננו חייב להגיה, ובכל זאת הוא הגיה, יש לשלם לו על כך תשלום נוסף. על כך העיר 'ערוך השלחן' שאם הלקוח איננו סומך על הסופר, והוא רוצה שההגה תיעשה על ידי אדם אחר, אין הלקוח חייב לשלם לסופר עבור ההגה שנעשתה מעבר לסיכום ביניהם. לעומת זאת, אם מדובר על מקום שבו התיקון הוא חלק מההתחייבות של בעל המלאכה, קשה להעלות על הדעת שצד אחד (הלקוח) יוכל להפר את ההסכם בטענה שהוא איבד את האמון בצד השני, וזאת ללא נימוק.

ב. סילוק קבלן שגורם נזק

יש לדון אם קבלן מאבד את זכותו לתקן את הליקויים, כאשר למזמין יש טענות כלפי איכות העבודה שלו. לשם כך יש לדון בעניין אומן שקלקל, וכך נאמר בגמרא (ב"מ קט ע"א):

רוניא שתלא דרבינא הוה, אפסיד, סלקיה. אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: חזי מר מאי קא עביד לי! - אמר ליה: שפיר עביד. - אמר ליה: הא לא התרה בי! - אמר ליה: לא צריכא להתרות. רבא לטעמיה, דאמר רבא: מקרי דרדקי, שתלא, טבחא, ואומנא, וספר מתא - כולן כמותרין ועומדין דמי. כללא דמילתא: כל פסידא דלא הדר - כמותרין ועומדין דמי.

דהיינו, רוניא היה פועל שעסק בשתילה עבור רבינא. הוא התרשל במלאכתו וגרם לאובדן השתילים, ולכן רבינא פיטר אותו. רבא הצדיק את הפיטורין, כיוון שנזק לשתילה הוא בלתי הפיך ולכן הוא שייך לנזקים שבהם מותר לפטר אדם ללא התראה. בעקבות זאת פסק הרמב"ם (הל' שכירות פ"י ה"ז):

הנוטע אילנות לבני המדינה שהפסיד, וכן טבח של בני העיר שנבל הבהמות, והמקיז דם שחבל, והסופר שטעה בשטרות, ומלמד תינוקות שפשע בתינוקות ולא למד או למד בטעות, וכל כיוצא באלו האומנים שאי אפשר שיחזירו ההפסד שהפסידו, מסלקין אותן בלא התראה שהן כמותרין ועומדין עד שישתדלו במלאכתן הואיל והעמידו אותן הצבור עליהם.

לדברי הרמב"ם, את מי שעובד עבור הציבור וקילקל באופן שאינו ניתן לתיקון, ניתן לפטר ללא התראה. הראב"ד (שם) כתב: 'וכן נמי אם שתלא דיחיד'. כלומר, גם מי שעובד

2. פתחי חושן, הל' שכירות פ"ג הע' מא.

עבור יחיד, דינו זהה לדין העובד עבור הציבור. הטור³ ביאר שמקור סברה זו בדברי הגמרא שהובאו לעיל, שבה מסופר על רוניא ששתל עבור רבינא, ורבינא היה אדם פרטי. להלכה נחלקו 'שלחן ערוך' ורמ"א (חו"מ סי' שו סעי' ח) בעניין זה:

הנוטע אילנות לבני המדינה, שהפסיד, (ויש אומרים **זהו הדין ליחיד**) (טור), וכן טבח של בני העיר שנבל הבהמות, והמקיז דם שחבל, והסופר שטעה בשטרות, ומלמד תינוקות שפשע בתנוקות ולא למד (אפילו רק יום או יומים) (מרדכי שם), או למד בטעות, וכל כיוצא כאלו, והאומנים **שאי אפשר שיחזרו ההפסד שהפסידו**, מסלקין אותם בלא התראה, שהם כמותרים ועומדים, עד שישתדלו במלאכתם, הואיל והעמידו אותם הצבור עליהם. הגה: וי"א דאף על פי שאין צריכין התראה, מכל מקום בעינן חזקה, דעד שיהיו מוחזקין או שיתרו בהן לא מסלקין להו.

ה'שלחן ערוך' פסק שרק עובד ציבור שגרם נזק שלא ניתן לתיקון מפוטר ללא התראה,⁴ ואילו רמ"א כתב שהוא הדין גם בעובד של אדם פרטי. רמ"א הוסיף שאף על פי שאין צורך בהתראה, יש צורך שהעובד יוחזק כמי שמקלקל, ולא שיהיה מדובר בקלקול חד פעמי. ובספר 'נימוקי יוסף'⁵ התבאר ש'מוחזק' פירושו שקילקל שלוש פעמים. לגבי הגדרת קלקול שאינו ניתן לתיקון, כתבו ה'תוספות'⁶ שמדובר בהפסד לא-כספי, כגון שוחט שהטריף את הבהמה וגרם עגמת נפש בכך שלא יהיה אוכל בסעודה וכדומה. אולם הריטב"א כתב שהדברים אמורים גם אם מדובר בנזק שניתן לתיקון.⁷

ג. סילוק קבלן לאחר התראה

עד כאן נדונה שאלת סילוקו של קבלן ללא התראה. אולם ממקורות אלה הסיקו האחרונים מה הדין בנוגע לסילוק לאחר מתן התראה. וכך נכתב בספר 'פתחי חושן' (הל' שכירות פ"י סעי' ט) לגבי פועל (וכן הדין לגבי קבלן):

פועל המתרשל במלאכתו וגורם הפסד לבעל הבית, יכול לסלקו לאחר שהתרה בו ולא הועיל.

כלומר אם בעל הבית התרה בפועל, הוא יכול לפטר; וכן משמע מדברי הראי"ה קוק.⁸ בהערות לספר 'פתחי חושן'⁹ הרחיב וביאר שכאשר הייתה התראה, אזי לכל הדעות

3. טור, חו"מ סי' שו.

4. החזון איש, בבא קמא סי' כג ס"ק ב, כתב שהחידוש הוא שאף על פי שמינוי של הציבור הוא לעולם, במקרה זה ניתן לפטר. בספר פתחי חושן, הל' שכירות פ"י הע' לג, נכתב שמחמירים יותר עם עובדי ציבור, כיוון שאין מי שישגיח עליהם אם הם עובדים כראוי.

5. נימוקי יוסף, בבא בתרא סו ע"א ד"ה וטבחא.

6. תוספות, בבא בתרא כא ע"ב ד"ה שתלא; וכן נכתב בנימוקי יוסף, שם.

7. הריטב"א, בבא בתרא כא ע"ב ד"ה ואמר, כתב: 'אפילו תימא שחייבים לשלם אין בני העיר רוצים שיקלקלו וישתלמו מהם'. כלומר, גם על נזק שניתן לתיקון ניתן להפסיק את ההסכם, כיוון שאדם אינו רוצה להעסיק אומן לא מקצועי על דעת זה שהוא יפצה על הנזקים שיעשה.

8. בשו"ת אורח משפט, חו"מ סי' כ, נכתב: 'דבלא התראה אי אפשר לסלקו ביחיד בתוך הזמן', משמע שלאחר התראה ניתן לפטר.

9. פתחי חושן, שם הע' כד.



(כלומר גם ל"שלחן ערוך"), מותר לפטר את הפועל, גם אם הוא עובד עבור אדם פרטי. עוד כתב שאם התרה בפועל יכול לפטר, גם כאשר 'אינו מפסידו ממש אלא מתרשל במלאכתו'. אולם חייב לשלם לו את שכרו על מה שעבד, בניכוי פיצוי על נזקים שגרם. לגבי תוכן ההתראה, נראה שהכוונה לכך שהתרו בפועל שיש ליקויים בעבודתו ועליו לתקן אותם. אולם אין צורך להתרות בו שאם לא יתקן - יפטר. ראה לכך מדברי הר"ן (קט ע"א, ד"ה שם וטבחה), שכתב כך על דברי הראב"ד:

וכתב הוא ז"ל דנהי דלא צריכי התראה, חזקה בעינן, ועד שיהיו מוחזקים תלתא זמנא או שיתרה בהו לא מסלקינן להו. וכי אמרינן בבבא קמא גבי הנהו עיזי דשוקא דמתרין בהו תרתי תלת זמני, דאלמא בעינן התראה תרתי ותלתא זמני. התם פסידא דהדר היא דלשחיטה קיימי.

כלומר הצורך בהתראה שלוש פעמים מקביל לסוגיית 'עיזי דשוקא'. שם ביאר ה"שלחן ערוך"¹⁰ את מהות ההתראה: 'יכול בעל השדה להתרות בבעל הבהמה שישמור בהמתו, וצריך לשומרה'. כלומר, ההתראה עניינה מה שצריך המותר לעשות, ולא תוצאות אי השמירה.

ד. סילוק קבלן עקב התנהגות עבריינית

עילת פטורין נוספת הביא הרמ"א¹¹ בשם ה'מרדכי', בנוגע לפועל: 'מי שיש לו משרת, וחושש שיגנוב לו, יוכל להוציאו קודם זמן השכירות'. כאן מדובר על עילת פטורין עקב חשש שהפועל יגנוב, ומסתבר שהוא הדין לקבלן. לכך ניתן להוסיף שהוא הדין גם אם יש חשש שבעל מקצוע השתמש בחומרים לא-תקניים או כאשר קבלן בניין מסרב לבצע את הוראות המהנדס, הדין זהה.¹² כאשר מדובר בחשש לגנבה אין צורך בהתראה או בחזקה של שלוש פעמים. הצורך בעמידה בתנאים אלו במקרה של ליקויים הוא בגלל החשש שמא הפועל לא שם לב לקיומו של הליקוי (ולכן יש צורך בהתראה) או שהליקוי היה חד פעמי (ולכן יש צורך בחזקה של שלוש פעמים). לעומת זאת, במקרה של גנבה, מדובר במעשה שנעשה במודע, והוא חמור במידה כזו שדי בפעם אחת כדי להפסיק את ההסכם.

ה. סילוק קבלן שאינו עומד בזמנים

בנוגע לעילת פטורין בשל אי עמידה בזמנים שסוכמו, נכתב בספר 'כסף הקדשים' (על שו"ע סי' שעה סעי' א):

10. שו"ע, חו"מ סי' שצז סעי' א.

11. רמ"א, חו"מ סי' תכא סעי' ו.

12. לגבי השאלה מהן הראיות הנדרשות במצב כזה, ראו פתחי חושן, הל' שכירות פ"י הע' כו, ובמקורות המוזכרים שם.

פועל שעשה ועבר על תנאי הגבלת הזמן... יש לומר שהיה ליה כיורד שלא ברשות ומגיע לו רק הוצאה שיעור שבת. ואם א"א לומר דהו"ל שלא ברשות... מגרעין ממה שקצב ומשלם כשווי פעולתו ע"פ בקיאים. מדבריו הסיק ה'פתחי חושן' (הל' שכירות פי"ג סעי' ד): יש מי שאומר שהנותן לאומן חפץ והגביל לו זמן שעליו לגמרו ואיחר האומן הזמן המוגבל. דינו כיורד לשדה חברו שלא ברשות ואינו משלם לו רק הוצאה שיעור שבת.

כלומר אומן (או קבלן) שלא עמד בזמנים שסוכמו איתו, מקבל תשלום על התועלת שהסב למעסיק או החזר על הוצאותיו - התשלום הנמוך מבין שניהם. במקום אחר כתב ספר 'פתחי חושן':¹³ 'שגם הזמן הוא מתנאי השכירות'. לגבי קבלן שלא תיקן את הליקויים תוך זמן סביר, נכתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין¹⁴ שיש לקבוע לו זמן 'לפי ראות עיני בית דין'. כמו כן, בסעיפים 3-4 לחוק חוזה הקבלנות, ניתנת לקבלן אפשרות לתקן ליקויים. אולם אם הלקוח נתן לקבלן 'אפשרות נאותה' לתיקון הליקויים, וזה לא ניצל אותה תוך זמן סביר - יכול הלקוח לעשות את התיקונים בעצמו ולנכות את עלות התיקון מחובו לקבלן. לכן, אף שלא סוכם מראש על ארכה לתיקון ליקויים, הרי שלאחר חלוף פרק זמן סביר ייחשב הקבלן כמי שלא עמד בזמנים שנקבעו, וניתן יהיה לסלקו.

1. תשלום לקבלן שניתן לסלקו

לגבי התשלום לקבלן המסולק, נראה שאם הלקוח רשאי לפטר את העובד או להפסיק את ההתקשרות עם הקבלן, ידו של הלקוח על העליונה. זאת כיוון שאם יש ללקוח סיבה מוצדקת להפסקת ההתקשרות, אזי מסתבר שהדבר דומה לעובד או קבלן שחזרו בהם באמצע העבודה. לגבי קבלן, כאמור, במקרה כזה הוא מקבל את מה שסוכם איתו, בניכוי עלות השלמת העבודה על ידי קבלן אחר.¹⁵

סיכום

חובתו של קבלן לתקן ליקויים שהתגלו בעבודתו, וזאת תוך פרק זמן סביר. זוהי גם זכותו של קבלן לתקן את הליקויים, והמזמין אינו יכול לסלקו ללא נימוק. ניתן לסלק קבלן מעבודתו במקרים הבאים:

1. כאשר מדובר במי שעובד עבור הציבור, וגורם לנזק שאינו ניתן לתיקון.
2. לדעת רמ"א, גם כאשר מדובר במי שעובד עבור אדם פרטי וגורם נזק שאינו ניתן לתיקון.

13. פתחי חושן, הל' שכירות פ"י הע' ה.

14. שו"ת מהרי"ל דיסקין, פסקים סי' רטו.

15. ראו גם הרב מרדכי רלב"ג, 'פיטורי עובדים', תחומין כא, עמ' 258.



3. לכל הדעות, ניתן לסלק קבלן לאחר שהלקוח התרה בו שלוש פעמים על כך שיש ליקויים בעבודתו, והדבר לא הועיל. זאת גם אם הליקויים ניתנים לתיקון. התראה פירושה התראה להימנע מליקויים, ולא דווקא התראה שהוא יסולק אם לא יימנע.
4. ניתן לסלק קבלן מעבודתו ללא התראה אם הוא מרמה את המזמין או גונב ממנו, וכן אם הוא עושה פעולות חמורות אחרות במודע (כגון, התעלמות מהוראות מהנדס).
5. ניתן לסלק קבלן מעבודתו אם הוא אינו עומד בזמנים שסוכמו להשלמת העבודה, וכן אם הוא מתעכב מלתקן את הליקויים שהתגלו, מעבר לזמן סביר.
6. כאשר יש סיבה מוצדקת לסלק קבלן, ידו על התחתונה, והוא יקבל את מה שסוכם איתו בניכוי עלות השלמת העבודה.



הרב שלמה אישון

למי שיין הגז הטבעי שבים התיכון על פי ההלכה

הקדמה

בפולמוס החריף המתנהל סביב מתווה הגז, חוזרת ונשמעת הטענה כי הגז שיין לציבור כולו. להלן נברר מהי עמדת ההלכה בעניין זה.

א. תקנת יהושע בן נון ותחולתה על אוצרות הטבע

על פי ההלכה, הבעלות על הקרקע חלה גם על עומק האדמה שמתחת לפני הקרקע¹. על כן לכאורה, אוצרות הטבע הנמצאים מתחת לפני האדמה שייכים לבעל הקרקע. אלא שחז"ל מביאים שבין התקנות שתיקן יהושע בן נון הייתה תקנה הקובעת כי 'מעין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקין ממנו'². נחלקים הראשונים בגדריה של תקנה זו: יש סוברים כי התקנה קובעת שמים הנובעים מאליהם שייכים לכל בני העיר, אולם מים שבעל הקרקע טרח וחפר כדי למוצאם - שייכם לבעל הקרקע³. ויש שאינם מבחינים בין מים שטרח במציאתם למים שנובעים מעצמם, אלא הם מבחינים בין מים הנמצאים בשטחו של בעל הקרקע, השייכים לו, לבין מים היוצאים משטח הקרקע, השייכים לכל בני העיר⁴.

תקנת יהושע בן נון נתקנה על מים. יש הסוברים שאפשר ללמוד ממנה שכלל אוצרות הטבע הנמצאים בשטח פרטי שייכים לכלל הציבור, או לפחות שיש סמכות לציבור לתקן תקנות דומות גם לגבי אוצרות טבע אחרים. הדברים אמורים במיוחד בנוגע לגז, שהפך להיות מצרך חיוני ביותר, אשר גם הספקת החשמל והמים תלויה בו⁵. אמנם החלת תקנת יהושע בן נון על כלל אוצרות הטבע היא חידוש שלא מצאנו לו סימוכין. נהפוך הוא, מדברי חז"ל עולה כי גם אוצרות הטבע שייכים לבעל הקרקע שברשותו הם נמצאו. על הנאמר בפרשת 'וזאת הברכה' בנוגע לשבט זבולון (דברים לג,

1. עי' שו"ע, חו"מ סי' ריד סעי' ג-ה.

2. בבא קמא פא ע"א.

3. תוספות, בבא קמא פא ע"א ד"ה מעיין.

4. תוספות, עבודה זרה מז ע"א ד"ה לא צריכא; ועי' רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"ה ה"ג, שגם מדבריו משמע שהתקנה נוגעת רק למים היוצאים מחוץ לקרקע שבה הם נובעים. ואכמ"ל.

5. מו"ר הרב יעקב אריאל, תחומין לב עמ' 160 ואילך.



(ט): 'עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק כי שפע ימים יינקו ושפני טמוני חול', אומרים חז"ל (מגילה ו ע"א):

אמר זבולון לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! לאחיי נתת להם שדות וכרמים ולי נתת הרים וגבעות, לאחיי נתת להם ארצות - ולי נתת ימים ונהרות. אמר לו: כולן צריכין לך על ידי חלזון, שנאמר [עמים הר יקראו]... ושפני טמוני חול. תני רב יוסף: שפני - זה חלזון, טמוני - זו טרית, חול - זו זכוכית לבנה. אמר לפניו: רבונו של עולם מי מודיעני? אמר לו: שם יזבחו זבחי צדק, סימן זה יהא לך: כל הנוטל ממך בלא דמים - אינו מועיל בפרקמטיא שלו כלום.

בשטחו של שבט זבולון היה אפוא חול לצורך זכוכית לבנה וכן חילזון לצורך התכלת. אוצרות טבע אלו היו נמכרים על ידי שבט זבולון, ומכך הייתה פרנסתו; ולא מצאנו תקנה שקבעה שאוצרות הטבע הללו שייכים לעם ישראל כולו.

אכן יש מקום להבחין בין גז, שכאמור לעיל, הוא מצרך חיוני ביותר, לבין אוצרות הטבע שהיו בחלקו של זבולון. אם כי מסתבר שגם החילזון לתכלת הוא מצרך חיוני. מכל מקום, בנידון דידן נראה שאין צורך להכריע בשאלה למי שייך הגז הנמצא בשטח פרטי, משום שמדובר בגז המצוי במעמקי הים התיכון.

ב. הבעלות על אוצרות טבע הנמצאים בים

על פי ההלכה נחשב הים הפקר, וכל הקודם וזוכה במה שבתוכו - זכה, כפי שפסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רעג סעי' יב):

המדברות והימים והנהרות והנחלים, כל שבהם הפקר וכל הקודם בהם זכה; כגון העשבים והעצים והפירות של אילנות של יער וכיוצא בהם.⁶

אמנם הבאנו לעיל ששבט זבולון השוכן לחוף הים נחשב בעלים של החילזון המצוי בים, אך נראה שבעלותו הייתה רק על חלק הים הסמוך לחופו, ושאר חלקי הים היו הפקר.⁷ הבחנה זו שבין המים הסמוכים לחוף לבין מעמקי הים מצויה גם בחוק הבינלאומי.⁸ לפי אמנת האומות המאוחדות על משפט הים משנת 1982, לכל מדינה שגבולה בחוף יש 'מים טריטוריאליים' ברצועה המשתרעת לכל היותר 12 מיל ימי, שהם כ- 22 קילומטרים, כלפי חוץ מחופה של המדינה. אזור זה נחשב שטח שתחת ריבונותה של המדינה. מעבר

6. ושם בשו"ע, חו"מ סי' רעג סעי' יג, נפסק: 'הצד דגים מהימים ומנהרות, או שצד עופות או מיני חיות, הואיל ואין להם בעלים זכה'. ועי' בסמ"ע, לשו"ע שם ס"ק יז, שבים עצמו אין זכייה שייכת.

7. ר' ספר טבור הארץ, לר' משה בן מאיר קליירס, עמ' צ; ר' שבת כו ע"א: 'ציידי חלזון, מסולמות של צור ועד חיפה'. ור' שו"ת רדב"ז, ח"ב סי' תרפה, שכתב: 'החלזון מצוי הוא בים ובחלקו של זבולון היה עולה מאליה מן הים אל היבשה והיו מלקטין אותו ואחר שגלו ישראל לא היה עולה והשאר נבזרדן בארץ מדלת העם לכורמים ולענבים וארז"ל אלו צדי חלזון משמע שהיו צריכין לצודו'. עפ"י דבריו יש לומר שזבולון זכה רק בחלזונות שעלו מעצמם אל היבשה, ולא בחלזונות שבים. והאריך בעניין זה הרב רועי זק, בספרו שאמור לצאת בקרוב ע"י מכון כת"ר.

8. יש לציין שאחד מהוגי הדעות הבולטים בתחום המשפט הימי היה הוגה דעות הולנדי בשם הוגו גרציוס, אשר קביעותיו בעניין זה הושפעו מההלכה היהודית.

לרצועה זו יש 'האזור הסמוך' למים הטריטוריאליים, המוגדר עד 24 מיל ימי (44.448 ק"מ) מקו המוצא. השליטה של המדינה שגבולה בחוף על האזור הסמוך למים הטריטוריאליים מותרת כדי 'למנוע הפרה של מנהגיה, חוקיה ותקנותיה הבריאותיים, למנוע הגירה בלתי חוקית ולשמור על כספי הציבור'. מחוץ ל'אזור הסמוך' קיים האזור הכלכלי הבלעדי ('מים כלכליים'). זהו אזור ימי עד 200 מילים ימיים (370.4 ק"מ) מחוף מדינה, ובו למדינה זכויות מיוחדות לחיפוש משאבים ימיים ולשימוש בהם. קידוחי הגז שלגביהם מתנהל הפולמוס כיום מצויים בתחום האזור הכלכלי הבלעדי של מדינת ישראל - הרחק מתחום 'המים הטריטוריאליים' שלה⁹. מכאן שמבחינת ההלכה, לכאורה יש לראות בגז המצוי שם הפקר, באשר אינו מצוי בתחומי הפרטי של איש ואף לא בתחום השטח הטריטוריאלי של המדינה.

על פי ההלכה, אין למדינה זכות להפקיע רכוש של הפקר מהזוכה בו. מכאן יש להסיק לכאורה, כי אין למדינה זכות לפגוע בבעלותן של חברות הגז על הגז שהן מפיקות בלב ים, שכן הן זכו בו מן ההפקר¹⁰. אלא שכפי שנראה להלן, אין הדבר כן.

ג. בעלות מכוח ייאוש

חוק משק הגז הטבעי, תשס"ב - 2002, קובע:

3. (א) לא יעסוק אדם בפעילות מן הפעילויות האלה, אלא על פי רישיון שנתן

לו השר לפי חוק זה ובהתאם לתנאיו:

(1) הקמה והפעלה של מערכת הולכה או חלק ממנה;

(2) הקמה והפעלה של רשת חלוקה או חלק ממנה;

(3) הקמה והפעלה של מיתקן גט"ן;

(4) הקמה והפעלה של מיתקן אחסון.

חוק זה מונע אפוא מהציבור להפיק גז טבעי בלא קבלת רישיון מהמדינה. מציאות חוק זה גורמת ל'ייאוש' של הציבור מהאפשרות לזכות בגז הטבעי בלא קבלת רישיון, ויש לדון האם 'ייאוש' זה הופך את הגז להיחשב גז בבעלות המדינה.

במשנה במסכת גיטין¹¹ מובאת אפשרות להפרשת תרומות ומעשרות על ידי הלוואת כסף מראש לכוהן, ללוי ולעני, וקיזוז עלות פירות התרומות והמעשרות מסכום ההלוואה: המלווה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן - מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין, ואינו חושש שמא מת הכהן או הלוי, או העשיר העני.

הגמרא שם תמחה כיצד ניתן להפריש תרומות ומעשרות בלא שיגיעו לידיהם של הכוהן, הלוי או העני, ומתיר רב שמדובר 'במכירי כהונה ולויה'.

9. קידוח 'תמר' מצוי כ- 90 ק"מ מערבית לחיפה. קידוח 'לויתן' מצוי כ- 130 ק"מ מערבית לחיפה.

10. ר' שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' מד.

11. גיטין ל ע"א.



בהסבר הדברים, כותב שם רש"י:

במכרי כהונה - כמו איש מאת מכרו (מ"ב יב) שהם מכיריו ואוהביו דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה הלכך כיון דמלתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לידייהו דהני. הרי שכאשר יש ממון שעקרונית שייך לרבים, אלא שכולם התייאשו מאפשרות הזכייה בו, פרט לאחד - זכה בו אותו אחד גם בלא שעשה מעשה קניין. על פי זה ביאר שו"ת 'דבר אברהם'¹² את הטעם לכך שאישה זוכה בגט הנמצא בד' אמות הסמוכות לה ברשות הרבים, ונחשבת על ידי כך מגורשת. הוא מבאר שהיות שתיקנו חכמים להפקיע מד' אמות שלה את רשות הרבים, הרי ממילא נשארו אותן ד' אמות שלה, וקונה בהן כדין חצרה ממש. לאור זה היה מקום לומר שהיות שהמדינה קבעה שאין רשות לאיש להפיק גז ב'מים הכלכליים' השייכים לה בלא קבלת רישיון ממנה, והיא מפעילה את כוחה וסמכותה לשם כך, הרי ממילא התייאשו כולם, ונשארה המדינה בעלים על הגז המצוי שם.

אלא שבהמשך דבריו שם כתב ה'דבר אברהם' שיש מקום לחלק בין מתנות כהונה לבין רשות הרבים. מתנות כהונה קנויות לכלל הכהנים, ולכן בהן ניתן לומר שכאשר התייאשו אחרים, ממילא זכה בהן האחד שלא התייאש. אך רשות הרבים היא הפקר, ואינה קנויה לאיש, ולכן בה יש מקום לומר שלא יועיל ייאוש של האחרים בלא מעשה קניין מצידו של הרוצה לזכות. מכאן שהאפשרות שיחיד יזכה במקום ברשות הרבים על ידי ייאוש האחרים ממנו, תהיה רק אם נאמר שרשות הרבים אינה הפקר לכל אלא קנויה לכל בני המדינה. כפי שהבאנו לעיל, הים והמצוי בו מוגדרים במפורש הפקר, ולא מקום הקנוי לכל בני המדינה. לכאורה, מכאן שלא ניתן יהיה להגדיר את המדינה בתור בעלים של אוצרות הטבע מכוח ייאוש האחרים. אלא שנראה שעדיין ניתן לראות במדינה בעלים של אוצרות הגז שהופקו מ'המים הכלכליים' שלה, מחמת ייאוש.

בגמרא במסכת בבא קמא (בבא קמא ק"ג ע"ב) נחלקים אב"י ורבא בשאלה האם ניתן להביא ראיה לדברי שמואל, האומר 'דינא דמלכותא דינא':

אמר רבא: תדע, דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברין עליהו. א"ל אב"י: ודלמא משום דאייאוש להו מינייהו מרייהו! אמר ליה: אי לא דינא דמלכותא דינא היכי מייאשי?

רבא רוצה להוכיח ש'דינא דמלכותא דינא', מן העובדה שאנו עוברים על גשרים הנעשים מעצים שכורת המלך; ואילו אב"י דוחה את הראיה, ואומר שייתכן שהטעם להיתר לעבור על הגשרים הוא משום 'דאייאוש להו מינייהו מרייהו'. בהסבר דברי אב"י שהייאוש מועיל כדי להתיר לעבור על הגשרים נחלקים הראשונים. הרשב"א בחידושו (ב"ק שם) מבאר שיש כאן ייאוש ושינוי רשות, שמכוחו זוכה הציבור בזכות השימוש בגשרים. 'נראה דייאוש ושינוי רשות איכא, שהרי המלך מוסר הגשרים לרבים'. על פי זה יש מקום לומר שגם בנידון דידן, החוק גורם ייאוש של הציבור כולו מן האפשרות לזכות בגז, גם ייאוש

12. שו"ת דבר אברהם, ח"א סי' א ענף ו.

של אלו שקודחים במקום; והזכייה בגז נעשית רק עבור המדינה - בהתאם לתנאים שקבעה המדינה¹³.

ד. 'דינא דמלכותא דינא'

כל חוק שהוא בגדר תקנת הציבור, כלומר שאם לא היה נחקק על ידי השלטון היה בית הדין מתקן תקנה דומה - יש לו תוקף הלכתי¹⁴. נראה פשוט שהחוק הקובע שהמדינה תשלוט על מאגרי הגז ותעניק זיכיונות להפקת הגז בהתאם לאינטרסים של הציבור, עונה על ההגדרה הזו, ועל כן יש לו תוקף הלכתי. הזכרנו לעיל את תקנת יהושע בן נון. אף אם נאמר שהיא נסובה על מים בלבד, ניתן ללמוד ממנה שראוי לתקן תקנות דומות גם בנוגע לאוצרות טבע חיוניים אחרים - כדוגמת הגז.

ראיה נוספת ניתן להביא מתקנת אוצר בית דין, הנסובה אודות פירות שביעית, הנחשבים הפקר: כדי לאפשר הספקה שוטפת וחלוקה צודקת של פירות שביעית, תיקנו חז"ל שבמקום להפקיר את השדה לכל, בעל השדה ימסור אותה לרשות בית הדין, והם יקבעו מי יטפל באיסוף הפירות וחלוקתם, וכיצד ייעשה הדבר, ויש אומרים שאין רשות לאף אחד ללקוט מאותה שדה - בלא אישור של בית הדין¹⁵. אין ספק שחשיבות הספקת גז סדירה אינה נופלת מחשיבות הספקת פירות בשנת השמיטה, ועל כן בוודאי שיש צורך בתקנה דומה לתקנת אוצר בית דין, בכל הנוגע להספקת הגז. חוק הגז עונה על צורך זה, ועל כן יש לו תוקף של 'דינא דמלכותא'¹⁶.

זאת ועוד, להספקת גז סדירה יש חשיבות אסטרטגית וביטחונית ממדרגה ראשונה, ועל כן בסמכותה של המדינה להבטיח את שליטתה על מאגרי הגז הטבעי, ואין היא נופלת מסמכותו של המלך לפרוץ לו דרך במקום שזקוק לו לצורך מלחמתו¹⁷.

סיכום

הטענה כי הגז הטבעי שייך לציבור איננה מדויקת. מאגרי הגז הטבעי הנמצאים במעמקי הים, מחוץ ל'מים הטריטוריאליים' של ישראל, ובתחום 'המים הכלכליים' שלה, נחשבים

13. ר' תשובות והנהגות, כרך ג סי' שלח, שם נכתב בעניין הפרשת תרומות ומעשרות: 'שמא אין לממשלה מעמד של גוף כלל, מ"מ סוף כל סוף הואיל ויודעים כל הציבור בארץ שלמעשה הוא בשליטתם ממילא מתייחסים והקונים המפרישים או שלוחם שהממשלה הקנה להם כדי שיפרישו, זכו. וכעין זה בגיטין ל. דמכירי כהונה זוכה מפרש רש"י ששאר כהנים אסחו דעתייהו ולכן זוכה ע"ש'.

14. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' מד.

15. ע' תוספתא שביעית פ"ח; שו"ת הרשב"ש, סי' רנח, משנת יוסף ח"ג עמ' נג, נד.

16. בהגדרת מטרות החוק נאמר: '(א) מטרותיו של חוק זה הן: (1) ליצור תנאים לפיתוח ענף הגז הטבעי בישראל באמצעות המגזר הפרטי ולקיום תחרות בענף זה, בהתאם למדיניות הממשלה בתחומי הכלכלה והאנרגיה; (2) להסדיר את הפעילות במשק הגז הטבעי באופן שיאפשר השקעות בו ומתן שירותים ברמת איכות, אמינות וזמינות נאותים, ובשים לב לשיקולי יעילות; (3) להבטיח שמירה על הבטיחות בפעילויות במשק הגז הטבעי'.

17. רמב"ם, הל' מלכים פ"ה ה"ג.



הפקר לפי ההלכה. עם זאת, על פי ההלכה יש למדינה סמכות לשלוט על מאגרי הגז הטבעי ולקבוע את האופן שבו יוכל הציבור כולו ליהנות מן הגז. מכאן שחוק משק הגז הטבעי, הקובע כי המדינה שולטת על מאגרים אלו ומחייב קבלת זיכיון לשם הפקת הגז, הינו חוק שיש לו תוקף הלכתי. גז טבעי שהוצא ממעמקי הים על פי הזיכיון שניתן על ידי המדינה לחברות המפיקות את הגז, נחשב בבעלות המדינה - וכפוף לתנאי הזיכיון שניתנו לחברות אלו.



הרב שמואל פולצ'ק

שמיטת כספים בפיקדונות בבנקים

בזמננו רבים נוהגים לכתוב פרוזבול, אף על פי שהם לא הלוו כסף לאף אדם, כדי שיוכלו להוציא את הכספים שהפקידו בחשבונותיהם בבנקים. לענ"ד אין בזה צורך, והפיקדונות בבנקים אינם נשמטים אף ללא פרוזבול, כפי שיתבאר בהמשך. לכן לכל הפחות בדיעבד, אין בעיה בהוצאת הכספים מחשבונות הבנקים גם למי שלא כתב פרוזבול. ואף לכתחילה, לענ"ד מסתבר שאין צורך בכתיבת פרוזבול לצורך הוצאת כספי הפיקדונות בבנקים (אבל אינני מורה למעשה בעניין זה, אם לא אקבל הסכמה לדברי מרבנים נוספים).

יש מקום לדון במעמד הבנקים לעניין שמיטת כספים. האם בנק, שהוא תאגיד בערבו מוגבל, דינו כלווה רגיל, אשר המלווה לו צריך לשמט את ההלוואה? או שכיון שהבנק אינו אדם, אין המלווה לו משמט? יש לדון גם אם דינו כיהודי או כגוי. האם זהות בעלי המניות על הבנק קובעת זאת, או זהות העובדים בו או המנהלים אותו? בכל אלו לא אדון כאן. לצורך הדיון אניח שלכל הפחות בבנק שמנהליו, עובדיו ובעלי מניותיו יהודים, עקרונית יש דין שמיטת כספים, והמלווה לבנק כזה צריך לשמט.

חוב שצריך לשומטו, אסור לתבוע את הלווה לשלמו; ואף כשלווה בא לשלם מעצמו, חייבים לומר לו 'משמט אני'.¹ רק אם בכל זאת אומר הלווה 'אף על פי כן, מותר לקבל ממנו. אם כן, נראה שאסור למלווה לגבות את חובו מהלווה לאחר השמיטה, אם לא הודיע קודם שהוא משמט, והלווה ויתר על ההשמטה. לכן נראה שברור שאילו היו הפיקדונות בבנקים נחשבים לחוב הנשמט בשביעית, אסור היה למשוך כספים מפיקדונות אלה, אם לא נכתב עליהם פרוזבול. דחוק לומר מה ששמעתי שיש אומרים, שכיון שהבנק סגור בכניסת ראש השנה של השנה השמינית, נחשב הדבר כאילו מועד הפירעון הוא לאחר השמיטה. וכי שמיטת כספים נאמרה רק במי שבלי ראש השנה יושב בחנות ואינו הולך לבית הכנסת? אולם נראה שההיתר הוא מטעם אחר.

יש שני סוגי פיקדונות בבנקים. יש פיקדון שאינו נושא רווחים, ורשאי המפקיד למושכו בכל עת. זה נקרא פיקדון 'עובר ושב' (עו"ש). ויש פיקדון שבו בדרך כלל המפקיד מוגבל שלא למושכו עד תום תקופה מסוימת, קצרה או ארוכה, והוא נושא רווחים. כדי להימנע מאיסור ריבית, נהגו הבנקים בארץ ישראל שיש להם 'היתר עסקא' כללי, שלפיו כל הכספים אשר הבנק מקבל ומתחייב לשלם עבורם ריבית (רווחים), ניתנים לו בתורת 'עסקא', כתיקון חז"ל. פירוש הדבר בדרך כלל שמעמדם של הכספים הוא מחצה הלוואה

1. שביעית פ"י מ"ח.



ומחצה פיקדון. ונחלקו האחרונים בדין ה'עסקא' בשמיטת כספים. לדעת ה'שולחן ערוך'², חצי ההלוואה שב'עסקא' נשמט, וחצי הפיקדון אינו נשמט. לעומתו סובר בעל 'קצות החושן'³, שב'עסקא' אין מחשיבים את חצי ההלוואה להלוואה לעניין שמיטת כספים, אלא דין כל ה'עסקא' כפיקדון, שאינו נשמט. מכל מקום לשתי הדעות, פיקדון הוא דבר שאינו נשמט⁴, ורק הלוואה נשמטת בשמיטה. המחלוקת היא לגבי מעמד מחצית ההלוואה שב'עסקא'. ולכן לכאורה, לגבי פיקדונות בבנקים אשר מעמדם הוא כשל 'עסקא', מכיוון שהם נושאים ריבית לפי 'היתר עסקא', יש מחלוקת אם מותר לגבות את כל סכום הפיקדון או רק את חציו.

לגבי פיקדונות עו"ש, מחלוקת זו בפשטות אינה רלוונטית, כי אינם במעמד 'עסקא' (כמובן, מדובר בחשבונות שבהם אין משולמת ריבית גם על יתרה בעו"ש). ויש לדון בפיקדונות עו"ש רגילים, האם דינם כהלוואה או כפיקדון. נראה ברור שלא לחינם הכינוי שלהם הוא פיקדון ולא הלוואה. אמנם נכון שאחריות הבנק בנוגע אליהם היא מוחלטת, גם באונסין, ובכך הם דומים להלוואה, אולם אין שיקול זה מכריע. שכן מצאנו פיקדונות שבהם יש אחריות מוחלטת, ואין הם מאבדים את מעמדם בתור פיקדון בגלל זה. למשל, המפקיד אצל שולחני סכום כסף שאינו צרור ואינו חתום, רשאי השולחני להוציא בהוצאותיו, והוא חייב אז באונסין⁵; ואף על פי כן לא עולה על הדעת שיהפוך הפיקדון להלוואה, לכל העניינים האחרים שבהם דין ההלוואה שונה מהפיקדון. ומפורש ברמ"א שם, שבתנאים מסוימים חייב נפקד כזה לשלם רווח למפקיד, ובתנאים אחרים אינו חייב, אך בכל אופן אין לו איסור לעשות זאת⁶. ואילו היה מדובר בהלוואה מבחינה הלכתית, היה הדבר אסור משום ריבית (ואמנם להסכים מלכתחילה לקבל אחריות ולשלם חלק מרווח, אסור משום ריבית אף בפיקדון, משום 'קרוב לשכר ורחוק להפסד'. אבל מוכח מהדינים דלעיל שיש חילוק בין פיקדון להלוואה גם כאשר האחריות מוחלטת).

על כן נראה שההבדל בין הלוואה לפיקדון הוא שהלוואה היא לטובת הלווה ופיקדון הוא לטובת המפקיד. לכן להלוואה יש זמן קבוע, ואסור למלווה לגבות מהלווה לפני כן. לעומת זאת בפיקדון, המפקיד רשאי לבוא בכל עת לדרוש את פקדונו מהנפקד, גם באופנים שמותר לנפקד להוציא, והוא מקבל עליו את כל האחריות. ולכן נראה שהפקדת כספים בבנק בחשבון עו"ש נעשית בדרך כלל לטובת המפקיד, שנוח לו שהכסף יהיה שמור בבנק ולא יצטרך לשמור עליו בעצמו, ומסיבות נוספות. אם כן, זהו בדיוק המקרה של המפקיד אצל שולחני. אמנם השולחני משתמש בכסף, ומקבל עליו אחריות מוחלטת, אך הדין הוא עדיין דין פיקדון.

2. ערוה"ש, חו"מ סי' סז סעי' ג.

3. קצות החושן, חו"מ ס"ק ב.

4. עיינו בשו"ע, חו"מ סי' סז סעי' ד; שם ו; ובביאור הגר"א לשו"ע, שם ס"ק יח.

5. שו"ע, חו"מ סי' רצב סעי' ז.

6. סמ"ע לשו"ע, שם ס"ק כא; וכן הוא בשו"ע, יו"ד סי' קעז סעי' יט.

לטעמי, בדברים אלה - שיש מציאות של אחריות מוחלטת כהלוואה שדינה כפיקדון לעניינים אחרים - יש חיזוק לעמדת 'קצות החושן' גם בנוגע למחלוקת הנ"ל על מחצית ההלוואה שב'עסקא', ואכמ"ל.

לפי הנאמר עד כה, בפיקדונות העו"ש אין שמיטה, ובפיקדונות נושאי הריבית יש מחלוקת בנוגע למחצית הסכום, ובמחצית השנייה, לכולי עלמא אין שמיטה. אולם יש נימוק נוסף לומר שאין שמיטת כספים בפיקדונות הבנקים, שכוחו טוב לכל סוגי הפיקדונות לכל הדעות. הנימוק הוא שגם בהלוואה רגילה שדינה להישמט בשמיטה, רשאים הצדדים להתנות באופן המועיל שלא ישמטו חוב זה, כמבואר ב'שלחן ערוך'⁷. ברמ"א שם נפסק על פי תשובת המהרי"ק שכאשר מכנים הלוואה בלשון 'פיקדון', הרי זה כאילו התנו באופן המועיל שההלוואה לא תישמט בשמיטה, שכן כאמור, פיקדון אינו נשמט. אם כן, גם אם לא נאמר כדברי לעיל, שפיקדון בעו"ש הוא פיקדון בהגדרתו המהותית, הרי כינויו 'פיקדון' מפקיע ממנו את דין השמיטה. וכן בפיקדון הנושא רווחים, אשר כאמור לעיל יש מחלוקת אם הוא אינו נשמט כלל או שחציו נשמט, כדין 'עסקא' - מכיוון שהוא מכונה 'פיקדון', דינו שהוא אינו נשמט כלל לכל הדעות.

על כן למסקנה, כל מה שמכונה 'פיקדון' אינו נשמט כלל, אף בלא פרזבול, וכאמור לעיל.



7. שו"ע, חו"מ סי' סז סעי' ט.



הרב עזריה אריאל

'חומרא דרבי זירא' לעתיד לבוא - תגובה

הקדמה

ברצוני להגיב על מאמרו של ידידי הרב אריה כץ אודות 'חומרא דרבי זירא' לעתיד לבוא (אמונת עתיך 108, עמודים 80-85). כמובן, אני מזדהה עם הרוח הכללית של המאמר ומצטרף לדעתו של הכותב אודות חשיבות השמירה על חומרא זו בימינו עד בניין בית המקדש, שייבנה במהרה בימינו.

אך עם זאת לענ"ד, אין בסיס איתן לפיתרון המוצע במאמר לקיום 'חומרא דרבי זירא' לכשייבנה המקדש. במאמר עומד הרב כץ על הקושי בשמירת 'חומרא דרבי זירא' לכשייבנה הבית: יש צורך להבחין בין נידה לזבה כדי לדעת אימתי האישה התחייבה בקורבן. מלבד זאת טומאה ממושכת של בעלת הבית תמנע ממנה ומהמשפחה כולה אכילת חולין בטהרה, ואף עלולה להביא לביטולן של מצוות התורה כגון הפרשת חלה ותרומה כדן, ונתינתן לכוהן בטהרה, אכילת קודשים ומעשר שני ועוד. בתור פתרון לבעיות אלו מציע הרב כץ להנהיג שתי טבילות: האחת בזמנה מדאורייתא לטהרות, והשנייה כנהוג היום, כדי להתירה לבעלה. לענ"ד להצעה זו אין בסיס איתן במקורות חז"ל, והיא עלולה להכביד על חידוש חיי הטהרה בישראל בעתיד הקרוב בע"ה. לכן הפתרון הנכון לעתיד לבוא הוא ביטולה של 'חומרא דרבי זירא' על ידי בית דין מוסמך, כאשר ייבנה בית המקדש במהרה.

מאמר זה מוקדש בעיקרו לבירור ההלכה והמציאות של חיי הטהרה בישראל אחרי חורבן בית שני. בירור זה חיוני בבואנו לתכנן את חיי הטהרה בעתיד בעז"ה.

א. המקור לשתי הטבילות

כפי שביאר הרב כץ, הבסיס לעניין שתי הטבילות הוא המעשה בתלמיד (שבת יג ע"ב) שהקל בהרחקות ב'ימי ליבונה' של אשתו, ופירושם של רבנו תם וסיעתו (רמב"ן, רשב"א, ועוד) לטעמה של התנהגותו, שהיה נהוג לטבול פעמיים: פעם אחת לצורך הטהרות ופעם שנייה להתיר האישה לבעלה. ובלשון הרשב"א (שבת יג ע"ב):

שבאותן הימים שלאחר תקנת בנות ישראל, כשהיו משלימות שבעת ימי נדה דאורייתא היו טובלות וטהורות דבר תורה, ואחר כך סופרות שבעת ימי נקיים, והיו נוהגות כן מפני תקנת הטהרות, שמא תגע בטהרות, ובאותן הימים היה אותו תלמיד מיקל הואיל וכבר טבלה וטהורה היא דבר תורה.



מדובר אפוא על תקופה מסוימת שבה מצד אחד כבר נהגו ב'חומרא דרבי זירא' ומצד שני עדיין נשמרו הלכות הטהרה במטבח הביתי, וכדי להקל על שמירת הטהרה היו הנשים טובלות פעמיים¹. היסוד לפירוש רבנו תם הוא התמיהה כיצד הקל אותו תלמיד ב'ימי ליבונה', ומדוע עלה על דעתו שהם קלים יותר, אף על פי שטרם טבלה. לעומת זאת, דברי אליהו הנביא 'ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה, שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב', אינם נוחים לפירוש זה, עניינית ולשונית. שהרי לפי פירוש רבנו תם, אשת התלמיד כבר לא הייתה נידה דאורייתא, ועל כן לכאורה אי אפשר לטעון 'שלא נשא פנים לתורה'. אכן, הראב"ן² מסביר שעל איסור דרבנן בלבד אין לומר 'שלא נשא פנים לתורה', ולכן הוא פירש שאמנם המעשה באותו תלמיד היה אחרי החלת 'חומרא דרבי זירא', אך מדובר בזמן שלא טבלה כלל, והביקורת הייתה על איסור דאורייתא שעבר.

עצם הקביעה של שתי טבילות, שהראשונה מועילה רק לטהרות והשנייה מועילה להתירה לבעלה, מובנת מבחינה מעשית. זאת מאחר שהארכת משך הטומאה מכבידה מאוד על חיי הטהרה של המשפחה. אך עקרונית יש בה קושי, מאחר שבדרך כלל מצינו להיפך, שבדיני טהרות החמירו חכמים יותר מאשר בהיתר לבעלה³. וכך אומר רבנו תם עצמו בעניין אחר, 'שהחמירו לטהרות יותר מלבעלה כמו ששמע בנדה בכמה מקומות'⁴. ב'מנחת שלמה'⁵ תירץ את החריגה בעניין זה ב'חומרא דרבי זירא', שמאחר שלא יכלו חכמים לחדש קורבן זבה מדרבנן, נמצא שאם היו מחמירים להחשיב כל אישה כספק זבה, הייתה אסורה בקדשים לגמרי; ולכן העדיפו שלא לגזור לעניין טהרות⁶.

1. לפי פירוש אחר טבלו פעמיים משום ש'טבילה בזמנה מצווה', עי' שו"ת הריב"ש, סי' תכה; וריבב"ן, שבת שם. הרב כץ דחה פירוש זה לדברי ר"ת מכוח דברי ר"ת עצמו (ספר הישר, חידושים סי' שצא), שקי"ל טבילה בזמנה אינה מצווה. ברם, לשון ר"ת שם: 'דהא אנן קיימא לן טבילה [בזמנה] אינה מצווה, אף על גב דבית הלל אית להו מצווה... הרי מעשים בכל יום דכל נידות שלנו בחדא טבילה סגי להו'. משמע שזה בניגוד לנידיות שלהן, שטבלו פעמיים משום 'טבילה בזמנה מצווה', וכוונתו לומר שבזמן שנוהגות טהרות, אזי 'טבילה בזמנה מצווה'. וכן מפורש במרדכי, שבת סי' רלח, בשם ר"ת, שהטבילה הראשונה הייתה 'משום טבילה בזמנה'. בשו"ת שואל ומשיב, חמישאה, סי' מו, ביאר כאמור בדעת ר"ת, שכאשר התרומה נוהגת - 'טבילה בזמנה מצווה' (ועיין ב'שערי היכל' ליומא, מערכה קצא הערה 6, על 'טבילה בזמנה מצווה' בזמן הבית ובחורבנו). מסתבר אפוא ששני הטעמים מתלכדים: כאשר יש טהרות לעסוק בהן, אזי 'טבילה בזמנה מצווה'.

2. ראב"ן, אבן העזר, נדה סי' שלה (מהד' דבליצקי, עמ' שו).

3. נידה יא ע"ב, טז ע"ב, ושם סז ע"א על פי גרסת ר"ח; עי' תוס' ד"ה פתחה.

4. תוס', חולין י ע"א ד"ה עד שיאמר; ועי' רמב"ן, חולין לא ע"א.

5. מנחת שלמה, ח"ב סי' עב בהערה.

6. מנחת שלמה, שם, סובר שאולי גם בטהרות נאסרו מדרבנן אחרי הטבילה הראשונה, ונדחק לבאר את לשונות הראשונים לפי זה, ולפי מה שהעלינו בהערה 1 קשה לומר כדבריו. אולם באגרות משה, יו"ד ח"ג סי' נט, נכתב שאחרי הטבילה הראשונה הטהרות טהורות לגמרי, ודקדק כך מהרמב"ם, שהזכיר את 'חומרא דרבי זירא' רק בהל' איסורי ביאה פ"א ה"ד, ולא בהל' מטמאי משכב ומושב. האג"מ מסביר את הרמב"ם כרשב"א, שהיו שתי טבילות, אך הרמב"ם מתפרש בשופי גם לפי מסקנתנו להלן, שבזמן 'חומרא דרבי זירא' לא נהגו טהרות כלל ולכן החומרה מעיקרה לא נאמרה לטהרות.



כדי לבחון את פירוש רבנו תם וסיעתו, ולדעת האם מדובר במנהג קבוע, יש לברר האם אכן הייתה תקופה שבה כבר נהגה 'חומרא דרבי זירא' ולעומת זאת עדיין נשמרה ההקפדה בטהרות.

ב. אימתי הונהגה 'חומרא דרבי זירא'?

רש"י עצמו ('ספר האורה', הלכות נדה ס"א) כבר שלל פרשנות מעין זו של רבנו תם למעשה באותו תלמיד, וזו לשונו:

ואותן ימי ליבון ששאל לה אליהו הן שבעה נקיים שזבה יושבת מן התורה, ולא אותן שבעה שהחמירו על עצמן, **לפי שבזמן אותו תלמיד היו מחזיקות בדין תורה**, שהרי אותו מצינו שהיה בימי התנאים, כדקתני התם **דתניא**⁷ מעשה וכו', ואותו חומרא - מימי רבי זירא ואילך היתה, שהרי (היא) [הוא] אומרה בכל מקום. ועוד, שרבי סוף התנאים היה, ובימי רבי מצינו בפירוש שלא היתה אותה חומרא, דתניא בפרק אחרון דנדה (סו ע"א): התקין רבי שאם ראתה יום אחד - תשב שניים והוא, שניים - ששה והם, שלשה - תשב שבעה נקיים, ותקנה זו של רבי אינו דומה לאותו שבימי רבי זירא. הא למדת מכאן שהליבון של אותו תלמיד לא היה כזה שנוהגות בעצמן אלא ליבון כגון זבה שסופרת שבעה נקיים משפסקה וצריכה להיות לובשת לבנים, לבדוק שמא תראה ותסתור ספירתה.

רש"י סובר שהמעשה היה בימי התנאים, ומוכיח שאז טרם נהגה 'חומרא דרבי זירא', והיא נהגה רק מימי רבי זירא ואילך. הוא מביא ראיה לדבר מתקנת רבי, הדומה ל'חומרא דרבי זירא', אך בצורה מוגבלת, ולא החמיר בכל טיפת דם כחרדל, אלא רק חשש לבלבול בין ימי נידה וזבה. יש להוסיף שתקנת רבי לא הייתה אלא 'בשדות', כמפורש בגמרא שם, דהיינו בין הכפריים ועמי הארצות⁸, ולא תקנה לכלל הציבור. אם כן, בימי התנאים בכלל, ואף בקרב תלמידי חכמים בימי רבי, נהגו כדין התורה. ברם, רבנו תם סבר שדברי רבי זירא מתארים חומרא קדומה, כפי שכתב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, ס' תתקסב): **'מה שפירש רבינו תם דגזירה דר' זירא דהחמירו וכו' הייתה קדמונית**, וראייתו מדשאלה אליהו בימי ליבון מהו אצלך'. כלומר, רבנו תם מודה לרש"י שהמעשה באותו תלמיד הוא מימי התנאים, אלא שלדעתו כבר אז נהגה 'חומרא דרבי זירא'⁹.

לכאורה דברי רבנו תם נסתרים מדברי רבא (נידה סו ע"א) על 'חומרא דרבי זירא':

אמינא לך איסורא, ואת אמרת מנהגא? היכא דאחמור - אחמור, היכא דלא אחמור - לא אחמור.

7. כך גרסת הרא"ש, שבת פ"א ס"ב: 'תניא דבי אליהו', ולפנינו 'תני דבי אליהו', וברי"ף (דף ו ע"א מדפי הרי"ף): 'תנא דבי אליהו'.

8. רש"י: 'בשדות - מקום שאין בני תורה'.

9. בספר הישר לר"ת, חידושים ס' קפ, ושו"ת, ס' נט אות ב, כתב: 'על הליבון כבר היו רגילות לטבול אחר שבעה וסופרות אחרי כן ז' נקיים משום חומרא דר' זירא', ולא פירש אימתי.



מפורש כאן לכאורה שבזמנו של רבא עדיין הייתה חומרה זו תלויה במנהג המקומות, וטרם פשטה בישראל. ורבנו תם עצמו (ספר הישר, חידושים ס' קפ) מזכיר גמרא זו בד בבד עם ביאורו למעשה באותו תלמיד:

על הליבון כבר היו רגילות לטבול אחר שבעה וסופרות אחרי כן ז' נקיים משום חומרא דר' זירא, ואז היו מקילות בליבון משום דאמרינן בשילהי נידה אמינא לך איסורא ואת אמרת לי מנהגא, היכא דאחמור אחמור והיכא דלא אחמור לא אחמור, והיו אומרים: משום חומרא לא גזרינן משום הרגל עבירה.

ואפילו אם במקומו של אותו תלמיד כבר התקבל המנהג, האם על מנהג מקומי ניתן לומר 'ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה?! לפיכך מסתבר לענ"ד שרבנו תם פירש ש'היכא דאחמור' וכו', אין מובנו שיש מקומות שבהם המנהג לא פשט, אלא כוונת רבא לעמוד על ההבדל המהותי בין איסור למנהג, שאיסור מחייב בכל מקום ומנהג מחייב רק במקום שבו התקבל; ולכן גם לאחר שהתקבל לגמרי יש מקום להקל בו¹⁰. ברם, ראשונים אחרים פירשו ש'היכא דלא אחמור' מובנו שיש מקומות שבהם עדיין לא החמירו¹¹.

הראב"ה (שם) מוכיח ש'חומרא דרבי זירא' אינה תקנה קדומה, הן מתקנת רבי הנ"ל והן מהגמרא בפסחים (ק"ב ע"ב):

שלשה דברים צוה רבי ישמעאל ברבי יוסי את רבי... אשתך טבלה - אל תזקק לה לילה הראשונה. אמר רב: ובנדה דאורייתא, הואיל והוחזק מעין פתוח, דילמא משכה זיבה.

זהו הנוסח שלפנינו, אבל ברבנו חננאל ובכמה כתבי יד בדקדוקי סופרים נכתב: 'צוה ר' ישמעאל בר' יוסי את רב... אמר רבא...' (ובראב"ה: 'דר' שמעון צוה את רב'). מכאן שבימי רב טרם נהגה 'חומרא דרבי זירא', ורבא, שזמנו אחרי חומרה זו, נזקק להסביר את המימרא לשומעים¹².

10. וראה בראב"ן, אבן העזר ס' שכג (מהד' דבליצקי, עמ' רפג), פירושים נוספים למשפט זה, שמניחים שהמנהג פשט לגמרי אך היו מצבים שעליהם לא גזרו, ע"ש.

11. ראה רא"ש, נידה פ"י ס' ד; ובראב"ה, ס' קצ (מהד' דבליצקי ח"א עמ' קסו) המובא בהערה הבאה; וכן משמע בשאלתות, תזריע, פה: 'היכא דאחמור אחמור, היכא דלא אחמור לא אסרינן עלייהו'.

12. לשאלת התיארוך המדויק של 'חומרא דרבי זירא' תוצאה נוספת, לגבי האיסור לטבול ביום משום 'סרך בתה'. דין זה מופיע (בנידה סז ע"ב) בפי אמוראים שונים, מרב ורבי יוחנן ועד רב יהודה ורבא (שאמנם הקלו במקרים מסוימים בחשש 'סרך בתה', אך קיבלו את עיקרו של חשש זה), והראשונים נחלקו האם בימי רב יהודה ורבא כבר נהגה 'חומרא דרבי זירא', וגם עליה נאמר החשש של 'סרך בתה'; עי' תוס', נדה שם ד"ה משום. הראב"ה, שם, כותב: 'דסרך בתה לא שייך אלא בנדה דאורייתא... ובימי רב אידי בר אבין ורב אחא בר יעקב ורב יהודה לא פשט מנהג דר' זירא עדיין דהחמירו על עצמן. אבל בימי רבא פשט כבר, אבל לא בכל מקום, כדאמרינן... אדבריה רבא... היכא דאחמור אחמור, היכא דלא אחמור לא אחמור. ומיהו בסוף ימיו של רבא נהוג כולו כר' זירא, והיינו דפריך רב אחא בריה דרבא מכדי כולו נשי האידנא ספק זבות שוינהו'. בעניין זה נחלקו הרשב"א בתורת הבית, בית ז שער ז (מהד' מוסה"ק עמ' שצט), והרא"ה, שם (עמ' שצה), וכתבו במפורש את פלוגתתם ההיסטורית: לדעת הרשב"א, בימי רב יהודה כבר נהגה 'חומרא דר"ז', ולדעת הרא"ה לא נהגו. ולשון הרשב"א: 'דרב יהודה ורבא דאתקינו ביממא דתמניא משום צנה ומשום אבולאי בתר חומרא דר' זירא



יש להוכיח ממקורות נוספים ש'חומרא דרבי זירא' לא נהגה בימי המשנה וראשוני האמוראים, אפילו לעניין איסור האשה לבעלה:
א. נאמר במשנה (נידה פ"י מ"ח):

הרואה יום אחד עשר... טבלה ביום שלאחריו ושמשה את ביתה... ובית הלל אומרים: הרי זה גרגרן. ומודים ברואה בתוך י"א יום... טבלה ביום שלאחריו ושמשה הרי זו תרבות רעה.

אם נהגו ב'חומרא דרבי זירא', הרי זה לפחות 'גרגרן' ו'תרבות רעה' גם אלמלא החשש שתראה בו ביום ותסתור ספירתה.

ב. נאמר בגמרא (נידה טו ע"ב):
אמר רב שמואל משמיה **דרבי יוחנן**: אשה שיש לה וסת - בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה.

ופירש רש"י על אתר:
מחשב ימי וסתה - אם שהה בדרך **שבעה ימים** אחר וסתה דעכשיו עומדת בימים שיכולה להטהר אפילו הגיע וסתה אמרין טבלה ואין צריך לשואלה.
ומקורו בירושלמי בנדה (פ"ב ה"ד):

הבאין מן הדרך נשיהם להם בחזקת טהרה... ובלבד באשה שיש לה וסת. אמר **רבי אבהו**: והוא ששהת אחר וסתה שבעת ימים.

הרי לנו שרבי יוחנן ואפילו רבי אבהו, בן דורו של רבי זירא, מדברים על מנהג פשוט שאחרי שבעה ימים האשה מותרת לבעלה¹³.
ג. נאמר בגמרא (נידה לט ע"א):

אמר רב יהודה אמר **שמואל**: לא שנו אלא **ט"ו לטבילתה שהן כ"ב לראייתה**, דהתם בימי נדתה קאי לה.

ברור מדבריו שהטבילה היא כעבור שבוע מראייתה, ומסתימת לשונו, שלא אמר 'לטבילתה ראשונה', משמע שאין טבילה אלא זו.
ד. נאמר בגמרא (נידה סז ע"ב):

אמר רב: נדה בזמנה - אינה טובלת אלא בלילה, ושלא בזמנה - טובלת בין ביום בין בלילה. רבי יוחנן אמר: בין בזמנה בין שלא בזמנה - אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה. ואף רב הדר ביה, דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: נדה, בין בזמנה בין שלא בזמנה - אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה... אמר ליה רב

הו', ומשמע שאף הוא מודה שרב ורבי יוחנן לא נהגו בה. ובחתם סופר (נידה סז ע"ב) נכתב: 'דהרי בימי רב ור' יוחנן לא פשטה תקנת ר"ז ולא תקנת רבי', וראה ביתר פירוט בערוך לנר, שם.
13. ואין לפרש ש'מחשב ימי וסתה' אינו כולל את ימי הווסת, שהרי לא שמענו מושג של 'וסת' למשך זמן מסוים של ראייה. ועיין שו"ת זכרון יוסף, יו"ד סי' י': 'דרוב נשים פוסקות קודם יום הז'... וכן נ"ל מוכח מן הש"ס דנדה דף ט"ו ע"ב דקאמר התם מחשב ימי וסתה ובא עליה, שפירושו נמי שמחשב ע"פ רגילותה משך זמן ראייתה הקדום וכדמשמע מפירש"י שם, דאל"כ במה יודע לו איפוא משך ימי וסתה?'



פפא לרבא ולאביי: מכדי האידנא כולו ספק זבות שוניהו רבנן, ליטבלינהו ביממא דשביעאה?...

לפירוש רבנו תם שיש שתי טבילות, לכאורה אפשר היה לפרש כך את דברי רב ורבי יוחנן: ש'נדה בזמנה' היא הטבילה הראשונה ו'שלא בזמנה' היא הטבילה השנייה. אולם מ'האידנא' שבהמשך, משמע שרב ורבי יוחנן לא עסקו כלל בטבילה מחשש זיבה, ובזמנם לא נהגה 'חומרא דרבי זירא'; וכך עולה מכל הראשונים על אתר¹⁴. וגם לשון רב מוכיחה כך, שאם לא כן היה לו לומר 'נדה טובלת בזמנה בלילה ושלא בזמנה בין ביום ובין בלילה'.

ובמקבילה בירושלמי (שבת פ"ב ה"א) נאמר:

נידה שעבר זמנה טובלת בין ביום בין בלילה. דרשה רבי חייא בר אבא לצוראי: נידה שעבר זמנה טובלת בין ביום בין בלילה. תמן אמרין: אפילו עבר זמנה [טובלת רק בלילה], מפני חמותה ומפני כלתה. אשה אחת משל רבותינו ראו אותה טובלת כדרכה ביום, נאמר: מעוברת זמן היתה. מכך שהירושלמי מתקשה במעשיה של אותה 'אשה אחת משל רבותינו'¹⁵ ומתרץ שהיה זה לאחר זמנה, ברור שהנוהג הרגיל היה דלא כרבי זירא.

ג. ראיות לכך שלפני רבי זירא לא נהגו שתי טבילות

1. נאמר בגמרא (חולין לא ע"א):

אתמר: נדה שנאנסה וטבלה - אמר רב יהודה אמר רב: טהורה לביתה ואסורה לאכול בתרומה... עון כרת הותרה, איסור מיתה מיבעיא? אמר ליה: בעלה חולין הוא, וחולין לא בעי כוונה. אם בימי רב יהודה היו שתי טבילות, לא מובן במאי עסקין: אם בטבילה הראשונה, מדוע טהורה לביתה? ואם בשנייה, הרי כבר הותרה בתרומה!¹⁶ נאמר בגמרא (נידה לא ע"ב):

ואמר רבי יצחק אמר רבי אמי: אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה, שנאמר הן בעון חוללתי. ורבי יוחנן אמר: סמוך לטבילה, שנאמר ובחטא יחמתני אמי. מאי משמע דהאי חטא לישנא דדכווי הוא? דכתיב וחטא את הבית, ומתרגמין, וידכי ית ביתא. ואי בעית אימא מהכא: תחטאני באזוב ואטהר.

14. הם דנים האם חשש 'סרך בתה' נאמר גם אחרי 'חומרא דר"ז', והוכיחו רק מרבא, ראה לעיל הערה 12. ביניהם הרמב"ן, הרשב"א והר"ן, שבשבת יג ע"ב, כתבו עניין זה של שתי טבילות.

15. נראה שהכוונה לבית הנשיא, והשווה ירושלמי, שבת פ"א ה"ד: 'בג' מקומות נקרא ר' יהודה הנשיא רבותינו'.

16. יש לדחות בדוחק, שרב יהודה היה בבבל, ובה לא נהגו טהרות ולא טבלו פעמיים, ו'אסורה לאכול בתרומה' היינו תרומת חו"ל, האסורה לנידה אך מותרת בנגיעה (בכורות כז ע"א), ולא טבלו מוקדם עבור אכילתה. ומה שאמרו בגמ' 'איסור מיתה', היינו שאפילו בתרומת א"י דאורייתא - אין כרת.



מסתימת לשונו 'סמוך לטבילה', ללא אזכור טבילה ראשונה או אחרונה, משמע שאין טבילה אלא אחת; ואם היו שתי טבילות, היה עליו לציין לאיזו מהן כוונתו. ועוד: אם היו שתי טבילות, האחת לטהרה והשנייה להתירה לבעלה, לכאורה על כרחנו נאמר שכוונתו לטבילה השנייה, המתירה את האישה לבעלה ומאפשרת היריון. אך לשון הפסוק 'ובחטא', לשון טהרה, מתאים יותר לטבילה הראשונה, המטהרת¹⁷.

3. נאמר בגמרא (ברכות כ ע"א):

רבי יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה, אמר: כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן ב', ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי.

אם היו נוהגות לטבול פעמיים, ובאחת מהן עדיין אסורות לבעליהן, האם היה עושה זאת ומביא נשים לידי תאוה¹⁸?

4. נאמר בגמרא (נדה סו ע"א):

ההיא דאתאי לקמיה דרבי יוחנן, דכל אימת דהות סלקא מטבילת מצוה הות קחזיא דמא. אמר לה: שמא דימת עיריך עלתה ביך, לכי והבעלי לו ע"ג הנהר.

גם כאן, הן מהבעיה והן מהפתרון, משמע שכל טבילה בזמנו של ר' יוחנן הייתה מתירה אישה לבעלה¹⁹.

ד. עד מתי נהגו חברים להקפיד על הטהרה

עד כאן הוכחנו ש'חומרא דרבי זירא' לא נהגה לפני זמנו, ולא נהגו שתי טבילות, דלא כרבנו תם המובא בראבי"ה שלדעתו היא 'גזרה קדמונית'. ברם, אין בכך כדי לשלול

17. כידוע, הטבילה שאחרי שבעה נקיים קרובה יותר לזמן הביוץ הידוע כיום (שבועיים לפני הווסת הבאה), ולכאורה מכאן ראיה לשיטת ר"ת שבזמן רבי יוחנן כבר נהגו ב'חומרא דר"ז'. ברם, ברור שבזמן דוד המלך ע"ה לא נהגה חומרה זו ולא הייתה אלא טבילה אחת; ואם כן יש לשאול מה ראיית ר' יוחנן מהפסוק? זאת ועוד, אם אכן סברו כר' יוחנן, שאישה מתעברת סמוך לטבילתה דאורייתא, כיצד החמירו להפסיד תאריך זה בקביעות? לפיכך מסתבר ש'סמוך לטבילה' אין פירושו שהעיבור צריך להיות דווקא מספר ימים מסוים אחרי הראייה (שבעה כדן תורה, או כשנים עשר לפי 'חומרא דר"ז'). אלא הפשוט שסברו שהטבילה עצמה ותשוקת האישה, בכל זמן שתהיה, היא המעוררת את האפשרות לעיבור; וכך כותב התשב"ץ, מגן אבות ח"ג, מהדו' ליוורנו תקמ"ה דף מא ע"ב - מב ע"א: 'שזהו מחלוקת חכמי ישראל, שאחד אומר שאין אשה מתעברת אלא... סמוך לטבילתה... כי אע"פ שהוא רחוק הרבה מזמן וסתה ועדיין אין שם חומר מוכן כל כך, רוב תשוקתה לתשמיש בעת עלותה מטבילתה, שנתרחקה מבעלה כל ימי טומאתה, אותה תשוקה היא מעוררת החומר הנאות להולדה להתקבץ ברחם'. לעומת זאת בשו"ת מלבושי יו"ט, אבה"ע סי' כד ד"ה ע"כ עלה בדעתי, כתב שר' יוחנן מתכוון לטבילה דאורייתא, וכפי שמוכח מהפסוק, ובימינו באמת אין עדיפות לזמן טבילתה (ופירש ש'אין אשה מתעברת אלא' אינו בדווקא, אלא שרוב הפעמים מתעברת סמוך לטבילתה, ובימינו אין יום מסוים שבו לרוב מתעברת).

18. במקבילה בבבא מציעא פד ע"א: 'מטבילת מצווה', ולכאורה ניתן להבין שר' יוחנן הבחין בין טבילה למצוות עונה ופרו ורבו לבין טבילה לטהרות גרידא. אך המושג 'טבילת מצווה' בחז"ל אינו נקשר דווקא למצוות עונה ופרו ורבו, אלא מנוגד לרצח של רשות; עי' שבת קכ ע"ב וראש השנה כח ע"א. ומשמע גם מכאן שבימי ר' יוחנן, רוב בנות ישראל הפסיקו לטבול לטהרה גרידא, ראה לקמן.

19. וראה בהערה הקודמת על המושג 'טבילת מצווה'.



לגמרי את פירוש רבנו תם למעשה באותו תלמיד: אמנם רש"י הנ"ל כותב שזוהי ברייתא, ונמצא שלא ייתכן לפרשה על רקע 'חומרא דרבי זירא'. אך הראב"ה (סי' תתקסב הנ"ל) סובר אחרת:

דתנא דבי אליהו [ד]שאל בימי ליבונך מהו, שנה רב ענן, כדאיתא בפרק שני דייני גזירות (כתובות קו ע"א), דמסיק התם דאיהו תנא סדר דבי אליהו רבה וסדר דבי אליהו זוטא²⁰. ואיפשר שהמעשה ששאלה אליהו היה לאחר גזירה ובימי רב ענן, ורב ענן תלמיד דרב הונא היה כדאיתא בכתובות (סט ע"א), ור' זירא תלמיד דר' יוחנן הוה, וכמה מעשים דמדרבנן תמצא בתנא דבי אליהו, ודוק ותשכח²¹.

אם כן, ייתכן שעניין זה של שתי טבילות התחדש בימי רבי זירא, וכך נהגו בישראל מאותה שעה ועד שפסקו לשמור על הטהרה. כדי לשלול אפשרות זו, נראה להלן שבדורו של רבי זירא כבר פסקה שמירת הטהרה כמעט לחלוטין.

ברור ששמירת הטהרה לאורך זמן מותנית בקיומו של אפר פרה אדומה. ואמנם נשמר אפר פרה אדומה זמן רב לאחר החורבן, אבל באופן טבעי אזל ברבות הימים. בהתחשב בעובדה שבמשך ימי בית שני נעשה אפר פרה אדומה מדי חמישים שנה בממוצע (שמונה פרות במהלך כל ימי הבית)²², היה צריך מיד לאחר החורבן לצמצם את השימוש בו, אם רצו לשומרו לזמן רב.

אנו מוצאים עדויות רבות לשמירת הטהרה בימי המשנה לאחר החורבן²³. כמו כן יש עדויות על שימוש באפר פרה אדומה²⁴. אך בסוף ימי התנאים כבר פחתה שמירת הטהרה מאוד, כפי שנאמר בגמרא (שבת יג ע"א):

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: בוא וראה עד היכן פרצה טהרה בישראל, שלא שנינו: לא יאכל הטהור עם הטמאה, אלא: לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה.

ודבריו מבוארים יותר בתוספתא (שבת פ"א הי"ד):

20. לשון הגמ' בכתובות שם: 'רב ענן, הוה רגיל אליהו דאתי גביה, דהוה מתני ליה סדר דאליהו, כיון דעבד הכי איסתלק. יתיב בתעניתא ובעא רחמי ואתא. כי אתא הוה מבעית ליה בעותי, ועבד תיבותא ויתיב קמיה, עד דאפיק ליה סידריה. והיינו דאמרי סדר דאליהו רבה, סדר אליהו זוטא'. ועי' בספר שם הגדולים, מערכת ספרים, סדר אליהו רבה וזוטא.

21. ראב"ה מגיב על סברת ר"ת ש'חומרא דרבי זירא' היא תקנה קדמונית על פי המעשה באותו תלמיד, ודוחה אותה משני כיוונים: אפשר שהמעשה באותו תלמיד אינו קשור כלל ל'חומרא דר"ז', ואפשר שאכן הוא קשור, אך הוא מאוחר לרבי זירא.

22. פרה פ"ג מ"ה.

23. עי' כלים פ"ה מ"ד; וידים פ"ג מ"א (רבן גמליאל); בבא מציעא נט ע"ב (רבי אליעזר); יבמות טו ע"ב (רבי יוחנן החורני); תוספתא, כלים בבא בתרא פ"ב ה"א (רבי עקיבא ועוד); מנחות קד ע"א (רבי יהודה); בכורות ל ע"ב (רבי יהודה ורבי יוסי ובנו של ר"ח בן אנטיגנוס); תוספתא, שביעית פ"ה ה"ב (רשב"ג), ופסחים לד ע"א, ומנחות קג ע"ב, וגיטה ו ע"ב, ושם לב ע"א (רבי).

24. פרה פ"ו מ"ו, ותוספתא סוף מקוואות, על דור יבנה, וראה בהרחבה בשו"ת בית מרדכי, ח"ב סי' טו; תוספתא, פרה פ"ה ה"ו, על רבי שמעון.



אמר ר' שמעון בן לעזר: בוא וראה עד היכן פרצה טהרה, שלא גזרו הראשונים לומר לא יאכל טהור עם הנדה, שהראשונים לא היו אוכלין עם הנדות, אלא אמרו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה.

ועוד מימרא מתנא זה (סוטה מט ע"א): 'תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: טהרה - בטלה טעם וריח, מעשר - ביטל שומן דגן'.

ביטוי לכך יש בשינוי ההלכה לגבי האיסור לטמא חולין (עבודה זרה נה ע"א-ע"ב): בראשונה היו אומרים... אין בוצרין עם העובד כוכבים בגת, שאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י... וחזרו לומר... בוצרין עם העובד כוכבים בגת, שמותר לגרום טומאה לחולין שבא"י²⁵.

במהלך ימי האמוראים אזל אפר הפרה לגמרי, וראשונים ואחרונים התלבטו אימתי בדיוק אירע הדבר²⁶. בדורות הראשונים של אמוראי ארץ ישראל, עדיין מצויות ראיות מעטות לשמירה על חיי טהרה, אך בדרך כלל מוכח מתוכן שהייתה זו מציאות חריגה. בבית רבי ינאי אכלו בטהרה, אך ריש לקיש התארח שם ואמר שהוא עם הארץ לטהרות (ירושלמי, דמאי פ"ב ה"ג). מצאנו לרבי אמי ורבי אסי שאכלו תרומה (חולין קז ע"ב). ובירושלמי (שבת פ"א ה"ג) נאמר:

רבי חייא רובא מפקד לרב: אין את יכול מיכול כל שתא חולין בטהרה - אכול, ואם לאו - תהא אכיל שבעה יומין מן שתא.

25. רבי מאיר (ברכות מז ע"ב) עדיין מגדיר בתור עם הארץ את מי שאינו אוכל חולין בטהרה (וחכמים חולקים), ומצאנו לרבי מאיר שחזק על עניין שמירת החולין בטהרה, עיין בבא מציעא פז ע"א וירושלמי שבת פ"א ה"ג.

26. בבכורות כז ע"ב, אומר רב נחמן 'וכי הזאה יש לנו?', ופירשו רש"י ורגמ"ה 'בזמן הזה, אולם תוס', בכורות שם ד"ה וכו', מסבירים שכוונתו למקומו בבבל דווקא, מפני טומאת ארץ העמים, ובא"י הייתה בזמנו הזאה. ספר התרומה, בתחילת הל' ארץ ישראל, מוכיח שהייתה הזאה בימי האמוראים, אבל מניח ש'בסוף האמוראים דמסתמא פסקה להם הזאה לבני ישראל'. שו"ת הרי"ד, סי' כה, האריך לבאר שהיה אפר פרה אחרי החורבן וצ"ע גם למקורות מראשית ימי האמוראים, אך בסי' א ד"ה על מה שהקשה, כתב שבימי ר' יוחנן כבר לא היה אפר פרה. ובתשב"ץ, ח"ג סי' ר, נכתב: 'אף על פי שהיה לבני א"י הזאה, אפילו תאמר שעדיין היה להם אפר פרה בימי רב יוסף ורבא ורבינא ורב טובי דבבבל היו וארץ העמים גזרו עליה טומאה, לא הועילה להם הזאה'. ועי' גם בשדי חמד, פאת השדה, מערכת א כלל קלח, עמ' 3073; ובכל בו על אבילות, ח"ג עמ' 20-14 (שלדעתו אפר הפרה בטל מיד עם החורבן). לאחר כתיבת הדברים הגיע לידי המאמר 'אימתי פסקה טהרת אפר פרה' (מאת הרב אליעזר יהודה בראדט, נספח לספרו 'בין כסה לעשור', עמ' צז-קיא), המרכז מקורות רבים בעניין. תוצאה הלכתית מהשאלה אימתי פסק אפר הפרה היא לגבי הבנת דברי רבי יצחק (ראש השנה טז ע"ב) שחייב אדם לטהר עצמו ברגל. בפשטות משמע שהייתה זו הוראה לזמנו, למרות שהיה אחר החורבן. מכל מקום, הרא"ש, יומא פ"ח סי' כד, (ועי"ש בקרבן נתנאל אות צ), סובר שהחייב להיטהר נאמר דווקא כשיש אפר פרה להיטהר מכל טומאה, ולדבריו צריך לומר שלרבי יצחק, תלמיד ר' יוחנן, היה אפר פרה. אך יש אומרים שהחייב להיטהר מובנו להיטהר מכל טומאה שאפשר להיטהר ממנה אע"פ שהטהרה לא תושלם; וכן משמע בספר חסידים, כת"י פארמא, סי' תתרסט, שהזכיר את החייב להיטהר ברגל, וכתב בהמשך שר' חייא ציוה לרב לאכול בטהרה שבעה ימים בשנה, כדלהלן, 'אע"פ שטמאי מתים היו ואין אפר פרה'. ועי' ספר המצוות לרס"ג עם ביאור הגר"פ פערלא, עשה ב.



ריש לקיש מגדיר את גבולות החיוב לטרוח להפריש חלה בטהרה, הליכה עד ד' מיל²⁷, ומשמע שהשגת אדם טהור וכלים טהורים הייתה אפשרית אך בקושי²⁸. על הקושי לאכול חולין בטהרה יש ללמוד מהגמרא (חולין ז ע"א):

רבי זירא ורב אסי איקלעו לפונדקא דיא, אייתו לקמיהו ביצים המצומקות ביין,

רבי זירא לא אכל [מחשש דמאי. ע"ש] ורב אסי אכל.

ה'חזון איש'²⁹ תמה מדוע לא הקפידו על טומאת האוכלין, וכתב שאפשר שבזמנם כבר לא היה אפר פרה, או שלאכסנאי בעיר הקלו. עולא³⁰ מציין בתור חידוש ש'חבריא מדכן בגלילא', אוכלים חולין על טהרת הקודש או אף מכינים יין לנסכים³¹. מלבד הנהגות פרטיות של אמוראים, מצאנו גם דיונים והוראות הלכה למעשה כיצד לפסוק במחלוקות תנאים בענייני טומאה וטהרה³². דומה שהעדות המאוחרת ביותר שיש בידינו על היטהרות באפר הפרה היא בירושלמי בברכות (פ"ו ה"א):

רבי חגי ורבי ירמיה סלקון לבי חנוותא, קפץ רבי חגי ובירך עליהן. אמר ליה רבי

ירמיה: יאות עבדת, שכל המצוות טעונות ברכה.

המפרשים התחבטו בביאור הדברים, מה טיבו של 'בי חנוותא' ומהי המצווה שמתקיימת בו, שעליה בירך רבי חגי³³. אך הרש"ס לירושלמי (שם) כותב: '**למי חטאתא**, כן מצאתי בספר מדויק', ולגרסה זו תימוכין ממקורות נוספים³⁴. רבי ירמיה ורבי חגי הם תלמידי רבי זירא³⁵. אך מהלשון 'קפץ רבי חגי' ותגובת רבי ירמיה, משמע שלא היה זה חזון

27. פסחים מז ע"א; ועיין שערי היכל שם, מערכה מג.

28. ברם הרדב"ז, הל' ביכורים פ"ח ה"א, סובר שלא היה אפר פרה בתקופה זו, והחובה ללכת ד' מיל היא על מנת להיטהר מכל טומאה אפשרית אחרת; וזה חידוש גדול.

29. חזו"א, דמאי סי' ה סק"ז.

30. חגיגה כה ע"א; ונידה ו ע"ב.

31. עיין רש"י וריטב"א, נידה שם. אור שמח, הל' קרבן פסח פ"ז ה"ח, סובר שיש דוחק בהנחה שהיה אפר פרה לאמוראים, ופירש אחרת את דברי עולא, שהקפידו להימנע מטומאת זיבה שלא נדחתה בציבור, ולא רק מהזב עצמו אלא גם ממגעו (על פי שיטת זקני דרום, בירושלמי פסחים פ"ז ה"ז, שמגע זב כזב לעניין זה), ולא הקפידו על טומאת מת, שנדחתה בציבור. ראה גם באור שמח, הל' ביכורים פ"ח ה"א, על מחסור באפר הפרה בדורות האחרונים של התנאים, ושטעם זה השתדלו רבי ור' יוסי בר' יהודה לפטור פירות מתרומות ומעשרות (ירושלמי מעשרות פ"ג ה"א).

32. ריש לקיש (תוס' חולין קכב ע"ב ד"ה עור הראש), ושמואל (תוס' נידה יב ע"ב ד"ה דמתני'). בעבודה זרה עה ע"ב, מצינו: 'אורו ליה רבנן לר' ירמיה, ואמרי לה לבריה דרבי ירמיה, כדברי האומר: אשכול וכל סביבותיו טמאין, וכל הגת כולה טהורה'. הגהות פורת יוסף, שם, תמה על כך, והחזון איש, יו"ד סי' מז ס"ק טז, התלבט האם ההוראה שם נאמרה לעניין יין נסך או לעניין טהרות.

33. לסיכום הפירושים והקשיים בהם, עיין בירושלמי מהדו' מוצל מאש, עמ' פד, ב'חידושים'.

34. גרסה זו מופיעה גם ביחוסים תנאים ואמוראים, ערך חייא עמ' רפט, ובכך מתבארים דברי תלמידו, הרוקח, סי' שלו: 'ירושלמי בפרק כיצד מברכין, גבי קידוש ואפר חטאת ולהזות, כל המצוות טעונין ברכה'; וראו בהרחבה בעלי תמר, שם, ובדמאי פ"ב ה"ג, על שמירת הטהרה בתקופת האמוראים.

35. על ר' ירמיה ראיות רבות, כגון שבת י ע"א; וראש השנה יג ע"א; ועל רבי חגי, עי' בירושלמי, דמאי פ"ג ה"ב.



נפרץ³⁶. מכל מקום, ברור למדי שהאפר שנשאר אחרי החורבן נשמר בידי יחידי סגולה, ולא היה בשימוש ההמוני³⁷.

סיכום ביניים

מדברינו עד כה עולה שייתכן שהייתה חפיפה מסוימת בין העיסוק בטהרות ובין 'חומרא דרבי זירא' למשך תקופה קצרה, בת עשרות שנים לכל היותר; וממילא אי אפשר לשלול לחלוטין את הסברה שבאותה תקופה היו שטבלו פעמיים. ברם, גם בתקופה זו ברור שהעיסוק בטהרות היה נחלת מעטים בלבד. מסתבר גם שהמעשה באותו תלמיד היה לכל המאוחר בתחילת התפשטותה של 'חומרא דרבי זירא', וקשה לפרשו על פיה. ממילא, אין בסיס הלכתי לומר ש'מנהג ישראל' בזמן שנוהגים בטהרות לטבול פעמיים, וגם אין ראיה להיתכנות המעשית של שתי טבילות בהיקף רחב ולאורך זמן³⁸.

ה. 'חומרא דרבי זירא' לעתיד לבוא

כפי שהביא הרב אריה כץ במאמרו, ה'משך חכמה' (שמות יב, כב) כותב בפשטות ש'חומרא דרבי זירא' תתבטל לעתיד לבוא. דעה הפוכה כתב הרב משה פיינשטיין³⁹, ש'חומרא דרבי זירא' לא תתבטל בזמן בית שלישי, על פי לשון הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"א ה"י):

וכל הדברים האלו חומרא יתירה שנהגו בה בנות ישראל מימי חכמי התלמוד ואין

לסור ממנה לעולם.

אך ממהלך דברי ה'אגרות משה' אפשר להבין שנאמרו בדרך דרוש. לענ"ד מסתבר יותר שהמילים 'אין לסור ממנה לעולם' אינם הוראה לבתי הדין בעתיד שלא לבטלה, אלא הוראה ליחידים שלא לסור ממנה בשום אופן. ההדגשה במילה 'לעולם' אינה על הזמן

36. ב'חידושים' הנ"ל הסיקו שר' חגי עשה זאת לראשונה בחייו; ואינו מוכרח, עי' ברכות לז ע"א: 'קפץ וברך ר' עקיבא', ומכל מקום הלשון מוכיחה שהייתה בזה תעוזה. עוד בירושלמי שם: 'פת טמאה ופת טהורה, ר' חייא בר ווא אמר: אומר על הטהורה. פת נקייה טמאה ופת קיבר טהורה, ר' חייא בר אדא בשם ר' אחא: על איזה מהן שירצה יברך'. ר' חייא בר אדא הוא מהדור החמישי לאמוראי א"י, ואם הדיון מוכיח על קיום הלכה למעשה (כפי שנראה מהראב"ה, ברכות סי' קיא), הרי זו עדות מאוחרת יותר לשמירת טהרה.

37. ראה בהרחבה ב'עלי תמר', דמאי פ"ב ה"ג, וכן כתב בקצרה הרב יונתן שטייף, בספר 'חדשים גם ישנים', ברכות ב ע"א הערה כ.

38. לדברים אלו עשויה להיות תוצאה בעניין אישה שטעתה וטבלה בטרם מלאו שבעה נקיים, האם כעת עליה לטבול שוב בברכה. אם הייתה מתחילה תקנה של שתי טבילות - גם זו תברך, ואם התקנה אינה אלא לאחר את הטבילה - צריך עיון מה דינה. ועיין שו"ת חת"ס, יו"ד סי' קצא ויביע אומר, ח"י יו"ד סי' יח, שהצריכו לברך על 'חומרא דר' ז'; וכך משמע מסתימת השו"ע, יו"ד סי' קצו סעי' יב.

39. אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' נט.



אלא על המצבים השונים בהווה⁴⁰. יתרה מזו: לולא דמסתפינא אמינא שהרמב"ם רמז שדין זה יתבטל לעתיד לבוא, במה שהאריך לכתוב בפתיחת הפרק (הל' איסורי ביאה פי"א ה"א), שההלכות שבו הן תולדה של מצב עגום המנוגד לחזון התורה:

כל שאמרנו בנדה וזבה ויולדת הוא דין תורה, וכמשפטים אלו היו עושין כשהיו בי"ד הגדול מצויין והיו שם חכמים גדולים שמכירים הדמים, ואם נולד להם ספק בראיות או בימי נדה וזיבה יעלו לבית דין ושאלו כמו שהבטיחה תורה עליהן⁴¹, שנאמר כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין, בין דם נדה לדם זיבה, ובאותן הימים היו בנות ישראל נזהרות מדבר זה ומשמרות וסתותיהן וסופרות תמיד ימי הנדה וימי הזיבה.

והשווה להלכות מלכים (פי"א ה"א), על ימות המשיח:

וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה.

יש להעיר עוד לדברי ה'חתם סופר'⁴² שתמה על 'חומרא דר"ז' שהחמירו בנות ישראל על עצמן: 'ומי נתן להם רשות להרבות בחומרות אלו ולבטל הבעל מפריה ורביה?', ותירץ שבזמן החורבן הניחו להן להחמיר על עצמן, מפני שהיה מקום להימנע לגמרי מפרייה ורבייה⁴³. מכאן עולה שבזמן המקדש אין מקום כלל לחומרא זו, כפי שהסיק הרב מאיר ברנדסדורפר זצ"ל ('קנה בושם', נידה, פתיחה לחלק א, עמ' 17-18):

ולפי תירוץ החתם סופר לא שייכא חומרא דר"ז אלא כשחרב בית המקדש, אבל כשייבנה בית המקדש במהרה בימינו... אין בנות ישראל יכולות להחמיר על עצמן... שלא התירו לבנות ישראל להחמיר על עצמן אלא משום חורבן בית המקדש, לפיכך יש לנו ללמוד לדעת כל מסכת נדה וההלכות הנובעות ממנה⁴⁴.

סיכום ומסקנה

בדברי חז"ל אין עדות ברורה לקיומן של שתי טבילות עקב 'חומרא דרבי זירא', האחת לטהרות והשנייה להתיר האישה לבעלה. אדרבה, מהמקורות עולה שתקנת רבי, ואחריה 'חומרא דרבי זירא', התחדשו במקביל לביטול מדורג של חיי הטהרה בישראל: תפנית משמעותית בימי רבי, וביטול כמעט מוחלט בימי רבי זירא. מעולם לא הייתה תקופה שבה התקיימו במקביל חיי טהרה בתור נהוג רווח, לצד 'חומרא דרבי זירא'. מסתבר שהצורך ב'חומרא דרבי זירא' וגם האפשרות לקיומה קשורים לביטול הטהרה. ממילא

40. נראה שכך הבין הגר"פ שיינברג, אמרי חיים, עמ' 85, שהרמב"ם בא לומר שאפילו בשעת הדחק אין להקל בה, בניגוד לחומרות אחרות שהוזכרו בפרק זה, והשווה ללשון 'לעולם' בהל' שבת פ"ג ה"י; והל' שופר פ"א ה"ד.

41. נקט לשון הבטחה בנוגע לבית הדין הגדול גם בהל' ממרים פ"א ה"א, ונראה שכוונתו שהתורה הבטיחה שהתורה לא תשתכח, 'כי לא תשכח מפי זרעו'.

42. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קסא.

43. עי' בבא בתרא ס ע"ב; רמ"א אה"ע סי' א סעי' ג.

44. אם כי גם דברי ה'קנה בושם' נאמרו על דרך הדרש, עיין שם.



מתבקשת המסקנה ההפוכה: 'חומרא דרבי זירא' תתבטל עם בניין בית המקדש וחידוש חיי הטהרה בעז"ה, כדעת ה'משך חכמה'.

איננו יודעים מה יהיה אופיו של הציבור בזמן בית שלישי ומה תהיינה המסקנות למעשה מכל הכרעה לכאן או לכאן לגבי קיומה של 'חומרא דרבי זירא'. גם איננו יודעים מי יהיה בית הדין שיחליט על כך. ברם, מי שמקיים 'צפית לישועה - בימך' (כלשון המיוחס לר"ן, שבת לא ע"א), צריך לשאול את עצמו כיצד תתקבל בציבור כל החלטה, על פי הנראה לעין בדורנו זה. לענ"ד, המעבר לחיי טהרה במלואם צפוי להיות מכביד מאוד בתנאי ימינו, וטבילה כפולה תוסיף קושי על קושי. לכן יש לשקול היטב הפסד מצווה כנגד שכרה, ולבחון האם תקנה של שתי טבילות תוסיף טהרה בישראל או תהיה חלילה מחסום בפני קיום חיי הטהרה.



תגובה לתגובה / הרב אריה כץ

ישר כוחו של ידידי הרב עזריה אריאל על מאמרו המקיף. במאמרו הוא דן בהרחבה - כהרגלו בקודש, בשיטות הראשונים בעניין שתי טבילות, אחת לטהרות ואחת להתיר אישה לבעלה, ומציין את הקושי המציאותי של עניין זה. למעשה, אינני רואה הבדל מהותי בין מסקנותי למסקנותיו, שהרי ברור לשנינו שאין לשאלה זו נפקא מינא מעשית היום. (אמנם הרב עזריה אריאל דן בנוגע לאישה שטבלה בטעות לפני הזמן, אם היא צריכה לברך שנית בטבילתה בזמנה, אולם בעצמו הביא שצריכה לברך). יתרה מכך, גם בעניין הטבילה הכפולה לעתיד לבוא, הרי שמאמרי רק העלה את הדברים בתור אפשרות שתהיה מסורה לשיקולו של בית הדין הגדול, ולא הכריע בנושא. אף הרב עזריה אריאל, למרות נטייתו לשלילת הטבילה הכפולה, לא רצה להכריע הכרעה ברורה ומוחלטת בנידון. (הרי בסופו של דבר, חבל ראשונים סבור כך. וגם אם קשה להניח שכך אכן נהגו בפועל, סוף כל סוף אין כאן עיסוק בשאלה היסטורית אלא בשאלה כיצד להכריע בהלכה לעתיד). אם כן מסקנת הדברים של שנינו היא שעניין זה אינו עומד להכרעה כיום, ובע"ה יוכרע בקרוב בימינו בבניין בית המקדש השלישי.





תגובות

על פמוט חשמלי בשבת / הרב דביר זעפרני

הרב ישראל רוזן והרב ליאור לביא כתבו מאמר 'על פמוט חשמלי בשבת בבתי מלון ובבתי חולים' אמונת עתיך 108, עמ' 86-92. ברצוני להעיר כמה הערות. הגר"מ אליהו זצ"ל כבר דיבר על פתרון זה בהדלקה בבתי מלון, על פי מה שכתב מרן ב'שלחן ערוך'.¹ בדרך כלל נעשית ההדלקה בחדר האוכל, ובעניין זה ישנה בעיה כפולה לנשות עדות המזרח. מחד גיסא, הן אינן יכולות לברך על ההדלקה בחדר האוכל, כיוון שכבר מישהי אחרת הדליקה (כמו שפסק מרן ב'שלחן ערוך';² ואמנם ה'יפה ללב'³ כתב שגם בני ספרד ינהגו בזה כרמ"א. אך כבר כתב ה'בן איש חי'⁴ ו'כף החיים'⁵ שכיוון ש'ספק ברכות להקל', אנחנו נוהגים בזה כמרן, ואין לברך על ההדלקה). מאידך גיסא, הן אינן יכולות להדליק בחדר השינה, כיוון שהנהלת בתי המלון אינה מרשה זאת, ועל דעת זה משכירים את החדרים. ואם מדליקה שם, הווי 'מצוה הבאה בעבירה'. ואמנם הגר"מ אליהו היה נותן עצה זו של הדלקה באמצעות פנס שעובד על סוללות, כבר בשיעורי הלויין שנתן.⁶ וכן הורה למעשה בשבת של קהילתו שהתקיימה במלון כינר בפרשת שמות התשס"ד. והדברים נדפסו בספרו שו"ת 'מאמר מרדכי'.⁷ שם גם הוא מביא לאסור הדלקה בחשמל, אך סברתו שונה ממה שצייתתם במאמר בשם חכם בן ציון אבא שאול. לדעת חכם אבא שאול הטעם הוא שההדלקה מתחדשת בכל רגע, ואילו לטעמו האיסור הוא כיוון שיכולה להיות הפסקת חשמל, ולמפרע יתברר שברכתו הייתה לבטלה.⁸ ואכן הביא שם את הרעיון של הדלקה בפנס הפועל על ידי סוללות, וציין שם שצריך שהסוללות יהיו חדשות, כדי שיספיק ליהנות מאור הנרות לאחר הסעודה, שלא תהיה ברכתו לבטלה. ראה גם בספרו 'קול אליהו' בקיצור.⁹

תגובה לתגובה / הרב ליאור לביא

ישר כוחך על הפנייתך למקורות מדברי הגר"מ אליהו זצ"ל, שלא היו לנגד עינינו. על כל פנים, כדבריו הביא גם הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת 'יחווה דעת',¹⁰ מדברי פוסקים רבים.

1. שו"ע, או"ח סי' רעג סעי' ז; שם, סי' רסג סעי' ט.
2. שו"ע, או"ח סי' רסג סעי' ח.
3. יפה ללב, לשו"ע שם סעי' י.
4. בן איש חי, שנה שנייה סי' נח סעי' יא.
5. כף החיים, או"ח סי' רסג ס"ק נו.
6. עי' למשל שיעור קול צופיך, פ' בהעלותך תשס"ד ועוד.
7. מאמר מרדכי, ח"ד סי' יג.
8. עי' שם בתשובתו, עמ' סז.
9. קול אליהו, ח"א פרק ו' שאלה לב.
10. יחווה דעת, ח"ה סי' כד.

אמנם פוסקים אלו אסרו לא מטעם ברכה לבטלה אך מחשש כיבוי, ודחה דבריהם. וזו לשונו של הגר"ע יוסף:

והן אמת כי בשו"ת משפטי עוזיאל (חלק אורח חיים סימן ז') כתב, שבהיות שהדבר מצוי שמאור החשמל עלול לכבות לפתע באמצע הסעודה, על ידי קלקול בתחנות הכח, או בכבל החשמלי, ונמצא מתבטל מעונג שבת, ולכן אין יוצאים בזה ידי חובת הדלקת נרות של שבת. ע"ש. וכן כתב בירחון הפוסק (חדש טבת תש"ג סימן שפ), בשם אביו הגאון רבי אליהו פוסק. ע"ש. וכן כתב גם בשו"ת פקודת אלעזר (סימן כב) הנ"ל. ע"ש. (וראה עוד בשו"ת המהרש"ג סימן קז הנ"ל). אולם נראה כי לפי המצב כיום אין מקום לחששא זו ברוב ככל המקומות, שאין הפסקת זרם החשמל מצויה אלא רק לעתים רחוקות מאוד, ואם באנו לחוש לזה, הרי גם בנר שמן ופתילה קורה לפעמים שנכבה באמצע הסעודה מאיזו סיבה, ובפרט אם ניתז מים על הפתילה לפני ההדלקה, ואם כן אין לדבר סוף. ולכן אין לחוש לזה כלל, דלא חיישינן למיעוטא דלא שכית. וכן ראיתי להרה"ג רבי יצחק אהלבוים בשו"ת שאילת יצחק (סימן לא) שהביא דברי המהרש"ג שחשש לכך, והשיג עליו לנכון, ודחה חששא רחוקה זו, וכן דחה את דברי הפקודת אלעזר הנ"ל, והעלה כדברי הבית יצחק שיוצאים ידי חובת הדלקת הנרות של שבת במאור החשמל, ושכן העלה בספר החשמל לאור ההלכה. וכן פסק הגאון רבי יוסף אליהו הנקין בספר עדות לישראל. ע"ש. וגם הלום ראיתי לידידי המנוח הרה"ג רבי יוסף אלישר זצ"ל, בתשובה שהובאה בשו"ת ישכיל עבדי חלק ג' (חלק אורח חיים סימן יח), שהשיג לנכון על המשפטי עוזיאל הנ"ל, כי במציאות של ימינו הפסקת זרם החשמל אינה מצויה כלל אלא במקרה של פעם ביובל, ובדאי שאין לגזור שלא לצאת ידי חובת הדלקת הנרות בחשמל משום חששא רחוקה זו. ואדברבה בנרות שמן מצוי הדבר יותר, שיעלה עשן הנרות ויחשך האור או יכבה לגמרי, מה שאין כן בחשמל שאין בו כל חשש כזה, שאורו בהיר ונהיר, ומתענגים באורו יותר מכל הנרות. ע"ש.

אנו ממליצים לעיין במאמרנו המלא שהתפרסם בכרך לה של 'תחומין', ובו נזכרים חלקים אחרים מתשובה זו של הגר"ע יוסף.

על 'הגבלת שימוש בחפץ הנמצא ביד אחר' / הרב יעקב הילדסהיים

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, במאמר 'הגבלת שימוש בחפץ הנמצא ביד אחר', אמונת עתיד 108, עמ' 97-102, דן במקרה שאדם הוציא ספרי לימוד לתלמידים בבתי ספר, הספרים נשארו בבית ספר מסוים ולא נמכרו, ואותו אדם אמר שאין לו מה לעשות עם הספרים. ברצוני להעיר כמה הערות.

1. הפקדה או מכירה

במאמר דן המחבר (בסעיף ב) אם נציגי בית הספר הם שליחים למכור או שהם קנו מן המוכר. לענ"ד מקרים כאלו מצויים ביותר, שמו"לים מבקשים שימכרו עבורם, וכוונתם



היא ברורה, שהם עושים את מורי בית הספר שליחים, ומבקשים שימכרו במחיר מסוים כל ספר, ויעבירו להם את התמורה. וברור ביותר שאם בית הספר מחליט למכור במחיר גבוה יותר ולקחת את ההפרש לעצמו, דבר זה יגרור תרעומת גדולה מצד המו"ל, ויביא לדין ודברים למי שייך ההפרש הכספי. ואילו הייתה סברה שהמו"ל מכר את הספרים לבית הספר, לא הייתה לו כל זכות בנוגע לספרים שנמכרו לבית הספר, אלא רק לקבל תמורתם, כפי שסוכם בינו לבין בית הספר.

2. חזרה מההפקר או שיור

במאמר נידונה השאלה אם חל ההפקר של המו"ל, או שמא חזר בו מההפקר והוא אינו חל, ואינו רשאי לחלק הספרים לתלמידות. לענ"ד, מהמובא בהצגת הבעיה עולה בבירור שהמו"ל אמנם הפקיר את הספרים כשאמר שאפשר לזורקם, ורק אמר שאינו מוכן שהמנהל ייתנם לתלמידות. לא נכתב שום רמז על חזרה מההפקר, שמחמת חזרה כזו דן שם הכותב אם יש תנאי או שיור בהפקר. לכן כפי שנכתב בסוף הצגת הבעיה, להלכה ניתן 'לקיים שניהם', כלומר שהמנהל יוציא את הספרים לרשות הרבים לצורך הפקרתם, כהוראת המו"ל, שאמר שיכול לזורקם, ואחר כך יודיע לכל מאן דבעי על הימצאותם של הספרים. ובזה אינו עובר על דברי המו"ל, שמנע את המנהל מלתת לתלמידות; ועי' נדרים מג ע"א-ע"ב.

3. לא תעמוד על דם רעך

בעמ' 102, דן המחבר אם יש לסייע לתלמידות שלא להפסיד בהוצאות על קניית ספרים חדשים, ושם נכתב:

אכן גם בנושא זה יש לומר שאין חובה על אדם לומר לזולת היכן יש חנות זולה יותר מזו שהוא מתכוין לקנות בה, אא"כ יש מחיר שוק והוא יודע שהקונה הולך להתאנות.

ראשית, יש להעיר שבנידון זה, שהספק הוא אם לקנות ספרים או לקחת בחינם, ודאי שיש כאן גדר של קונה שהולך להתאנות, שיש חובה לעזור לו. שנית, הדברים נכתבו מסברה, אבל נראה שיתכן שיש להם מקור, וזאת מהכתוב בספר ויקרא (יט, טז) 'לא תעמוד על דם רעך'. פשוטו של מקרא הוא הציווי להציל נפש מישראל הנמצאת בסכנת המיתה והאבדה;¹¹ וכן דרשו בספרא (שם אות מא):¹²

ומנין שאם אתה יודע לו עדות, שאין אתה רשאי לשתוק עליו, תלמוד לומר לא תעמוד וכו'. ומנין שאם ראית טובע בנהר... חייב אתה להצילו בנפשו, תלמוד לומר ולא תעמוד...

מבואר בזה שדרשו את הפסוק הן למניעת הפסד ממון, שבזה צריך להעיד כדי להצילו מכך, והן להצלה גופנית. אבל הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת רצז) כתב כך:

11. ספר החינוך, מצוה רלז.

12. וכן בגמ' סנהדרין עג ע"א.

הזהירנו מלהתרשל בהצלת נפש אחר כשנראהו בסכנת מות, או ההפסד, ויהיה לו יכולת להצילו... או יהיה לסטים משתדל להרגו ונוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזק... וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן האזהרה, כי הוא רואה ממון חבירו אבד והוא יכול להחזירו אליו באמרו האמת... ובספר 'חפץ חיים' (הל' רכילות כלל ט, באר מים חיים ס"ק א) ביאר הח"ח: '...ובתיבת או ההפסד, כוונתו בודאי להפסד ממון...'. דהיינו, גם כאשר יכול למנוע הפסד ממנוי מחברו, הוא מצווה על כך מחמת לאו זה. וכן כתב בספרו 'אהבת חסד' (פתיחה אות ג), דהלאו ד'לא תעמוד וכו'' כולל נמי 'אם רואה לחבירו איזה ענין הפסד והוא יכול להועילו ומתעצל...'. וב'נתיב החסד' (שם אות ה) הביא את הספרי ואת הרמב"ם דלעיל, והוסיף: 'ובאמת בענינינו קל וחומר מהתם (מהיודע לו עדות וכו'), דהלא התם כבר נתן ממנו ביד אנשי בליעל והם מכחישים אותו, אעפ"כ כיון דבעדותו יכול לעזרו להוציא מהם והוא מתעצל, עובר על לא תעמוד וכו', וכל שכן בזה שעתה הוא סכנת ההפסד והיכולת בידו להצילו, בודאי מחוייב בדבר... ועוד האריך בזה שם 'בבאר מים חיים', הל' רכילות (כלל ט סעי' א). וכן מבואר בשו"ת 'דרכי נועם'¹³ בנוגע לאדם היודע שיכול לבוא לחברו נזק ממנוי, וזו לשונו:

חייב לגלות אוזן חבירו בדבר שאם לא יגלה אוזנו יבוא היזק לחבירו, אפילו על עסקי ממון... וכל היודע היזק שיבוא לחבירו ואינו מזהירו, עובר על לא תעמוד על דם רעך. נמצאנו למדים מהאמור שיש חובה מהתורה למנוע הפסד כספי מהזולת. אבל עיין ספר 'כתר',¹⁴ שם מובא שיש חולקים בזה וסוברים שהלאו אינו כולל הפסד ממון.

תגובה לתגובה / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

להערה 1 - אני חוזר ומבהיר את שתי האפשרויות: האפשרות האחת - המו"ל עושה את מנהל בית הספר שליח. ועדיין ייתכן שהוא קובע לו מחיר לספר. הכותב אומר שאם המנהל ימכור ביותר, 'דבר זה יגרור תרעומת גדולה'. אך איני בטוח בדבר, ועל כל פנים בשאלה למי מגיע עודף זה יש לפנות לסוגית 'הוסיפו לשליח' (עי' כתובות צח ע"ב). אבל ייתכן גם שהמו"ל קובע מחיר מינימום, ומוסיף שכל מה שיתקבל מעבר לכך הוא המחיר של הספרים, ואז לא תהיה כל תרעומת.

האפשרות השנייה - המו"ל מוכר את הספרים לבית הספר, ושוב יש שתי אפשרויות: או שהמחיר קצוב מראש, ואז בית הספר רשאי למכור במחיר גבוה יותר ללא תרעומת, או שהמחיר המוסכם מראש הוא המחיר שבית הספר יקבל מן התלמידים מעבר למינימום שקבע המוכר, ושוב אין תרעומת.

¹³. דרכי נועם, יו"ד סי' יא.

¹⁴. ס' כתר, ח"ז עמ' 18-19.



להערה 3 - באשר להשגה הראשונה כי בבררה שבין קניית ספרים או לקיחת בחינם 'ודאי שיש כאן גדר של קונה ההולך להתאנות' - לא היא. הספרים החדשים העומדים למכירה טובים יותר מהספרים הישנים שניתן לקחתם בחינם, והצרכן יבחר, ובוודאי שאין כאן גדר של אונאה.

להערה 2 - יש הבדל בין מניעת הפסד לבין מניעת רווח. ספר המצוות לרמב"ם עוסק בהצלה מהפסד, כגון מי שרואה לסטים הבאים לשלול רכושו של חברו, או שעדותו יכולה למנוע הוצאת ממון ממנו שלא כדין וכיוצ"ב. מה שאין כאן בנידון דידן, שהוא מעין מניעת רווח, אפשרות להשיג בזול יותר, בהנחה ששני המחירים הם לגיטימיים. יתר על כן, דומני שאם אדם יגלה לכל על החנות הזולה יותר, ישבור בכך את השוק ויעזור ליצירת מונופול של מוכר אחד, ועי' 'ערוך השלחן' שמתבטא בחריפות בכמה מקומות¹⁵ כנגד מי ששובר את השוק (בעקבות הוזלת מחירים גדולה).

על וועדה למינוי דיינים \ הרב יהודה זולדן

הרב אריאל בר אלי, במאמר 'וועדה למינוי דיינים כהלכה', אמונת עתיך 108, עמ' 93-96, עסק בדרך מינוי הדיינים על ידי הגוף הממנה רבנים ואישי ציבור, וכן בצורך בהסכמת הציבור. ברצוני לחדד את העניין כדי להבהיר את המשמעות העמוקה של שיתוף אנשי ציבור בתור מייצגי הציבור בגוף הממנה את הדיינים; כדברי הסיכום של הרב בראלי. שלושה מרכיבים בדרך למינוי מנהיג כמו דין, רב קהילה, רב עיר ועוד: א. ההסכמה להורות. ב. המינוי להורות. ג. הסכמת הציבור שעליו הוא ממונה.

מרכיב ראשון: ההסכמה להורות ניתנת על ידי המבינים והמומחים בתחום, שבדקו ובחנו את ידיעותיו של המועמד והגיעו למסקנה שהוא מתאים וראוי. מרכיב שני: המינוי להורות ניתן על ידי רשות השלטון. על שני המרכיבים הללו ניתן ללמוד מדברי הגמרא (סנהדרין ה"א) שיש צורך שהדיין יהיה 'גמיר וסביר', ואם יש לו רשות לדון מהשלטון - מריש גלותא, אזי הוא יהיה פטור מלשלם במקרה שהוא טעה. כך נדרש שם: לא יסור שבט מיהודה' (בראשית מט, י) - אלו ראשי גליות שבבבל, שרודין את ישראל בשבט. 'ומחקק מבין רגליו' (בראשית שם) - אלו בני בניו של הלל, שמלמדין תורה ברבים.

ומפרש רש"י על אתר - 'לשון שררה, שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס'. מעמדם של ראשי הגליות היה מעמד שלטוני בעיקרו, כדברי הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"ג): ראשי גליות שבבבל במקום מלך הן עומדים, ויש להן לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהן בין רצו בין לא רצו.

אמנם ייתכן שיהיו מצבים שבהם לא יהיה צורך בהסכמה כזו, במקום שבו השלטונות אינם מתערבים בעניין, או שהם מסתפקים בכך שהציבור מעוניין במינוי. כמו כן ייתכן שהמרכיב השני - המינוי להורות, יהיה רק לאחר שיתקיים המרכיב השלישי - הסכמת הציבור.

15. ערוה"ש, חו"מ סי' רכז סעי' ז; שם סי' רכח סעי' יד; שם סי' רלא סעי' כ.

מרכיב שלישי: ההסכמה לכך שאכן מעוניינים בו ובהוראותיו, ניתנת על ידי הציבור שאותו בא המנהיג להנהיג. ההסכמה הזו צריכה להתקיים לאורך כל זמן הנהגתו ולא רק עם מינויו או בחירתו. ייתכן שבתחילת הדרך הייתה הסכמה להנהגתו, אבל במשך הזמן הציבור כבר אינו מעוניין בו, מסיבות שונות. או אז אי אפשר לכפות על ציבור שררה שאין הם מעוניינים בה. נקביל זאת לתחום אחר, לדוגמה, להוראה בבית ספר: הביטוי להסמכה להורות הוא תעודת ההוראה. התעודה מעידה על כך שמחזיק התעודה למד כנדרש, עבר את הבחינות בהצלחה וכעת הוא כשיר לשמש בתפקיד. הביטוי למינוי הוא רישיון ההוראה. השלטונות נותנים למחזיק התעודה את הרשות להורות. השלב השלישי הוא הסכמתם ורצונם של ההורים והתלמידים במורה או במנהל. אם לא תהיה הסכמה כזו, הוא לא יוכל להורות, על אף שבידו תעודה ורישיון.

הרמב"ם (בהל' סנהדרין פ"ב ה"ח) כתב שחברי בית הדין הגדול היו בודקים מי מתאים, והיו עושין אותו דיין בעירו. ייתכן שכאן אין צורך במינוי מהשלטון, אבל יש צורך בהסכמת הציבור, שהרי 'אין מעמידין פרנס על הציבור, אא"כ נמלכין בציבור' (ברכות נה ע"א). מלך הוא מלשון הימלכות, נטילת עצה, ואין מדובר על מינוי בכפייה. הגר"א בביאורו (חו"מ סי' ג ס"ק כא) מציין גמרא זו בתור מקור לדברי הרמ"א שם, שכתב בשם הרשב"א:

זהו בכלל דינא דמלכותא להושיב דיינים ושופטים מי שירצה, ומכל מקום מי שעושה זה בלא רשות הקהל מצער הציבור ועתיד ליתן את הדין. דברי הרמ"א נסובים אודות מה שהיה מכונה: 'רב מטעם'. על דברי הגר"א הללו כתב הראי"ה קוק ב'באר אליהו', שם:

ברכות נה ע"א... ושמע מינה שאפילו בהגון טובא דגמיר וסביר, גם כן צריך שיהיה מתמנה ע"י המלכת הציבור, ואפילו בממונה מאת המלך, שהרי נתמנה ממלך מלכי המלכים הקב"ה. ומ"מ הראה הקב"ה תורה לדורות, שצריך המלכת הציבור, וק"ו לממונה ע"פ מלך בשר ודם, שצריך המלכת הציבור, ואסור לו לעמוד במינויו להיות עליהם פרנס בלא הסכמתם אע"פ שבעצמו הוא ראוי לכך.

בית הדין הגדול היו 'עושין אותו דיין בעירו', במובן זה שהם היו נותנים לו את ההסמכה להורות, ואולי אף ממליצים שיהיה דיין בעיר, אבל עדיין יש צורך בהסכמת הציבור. הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג ה"ח) כתב:

כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין, אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר 'לא תכירו פנים במשפט' מפי השמועה למדו שזה מדבר כנגד הממונה להושיב דיינים.

כאן מדובר במצב שסנהדרין, בית הדין הגדול, לא הסמיכו את מי שראוי לכך, ואחר כך הרשות השלטונית, המלך או ראש הגלות, מינו אותו לתפקיד.

כאמור, אני מסכים עם דברי הרב בראלי שהרכב הוועדה למינוי דיינים תואם לדרישות ההלכה, אך חשוב לחדד מה מקומו של כל מרכיב בדרך מינוי הדיינים. המועמדים



מגישים את מועמדותם לאחר שהם סיימו את כל הבחינות הנדרשות, וקיבלו את ההסמכה הנדרשת, שהיא כושר לדיונות. השלב הבא הוא הבדיקה של ההתאמה לתפקיד כדי לקבל מינוי, וטוב שבועדה יושבים גם נציגי השלטון, וגם דיינים שיודעים לבחון את ההתאמה לתפקיד. ההתאמה צריכה להיות עניינית, מי התלמיד החכם הגדול ביותר, ומי צפוי שיעשה את עבודתו נאמנה; ולא על פי השתייכות פוליטית, מפלגתית, או כל סיבה אחרת שאינה קשורה לכישוריו התורניים ולאישיותו של המועמד.





בית ההוראה מכון פוע"ה

צילום רחם - הוראות הלכתיות והנחיות רפואיות

הקדמה

בדיקת צילום רחם היא בדיקה שנותרת מידע על מצב הרחם והחצוצרות. הבדיקה נעשית על ידי הזרקת חומר ניגוד לרחם והדמיה בשיקוף רנטגן לאחר מכן. כיום אין בדיקה שיכולה להחליף בדיקה זאת, לשם הדגמת המעבר בחצוצרות וקבלת החלטה על הטיפול הפוריות המתאים.

הוראות הלכתיות לאישה שצריכה לעבור בדיקת צילום רחם בזמן 'שבעה נקיים'

- א. יש לעשות בדיקת שבעה נקיים (בדיקה עם עד) בבוקר לפני הצילום.
- ב. לפני הבדיקה, האישה תאמר לרופא/ה שהיא תצטרך לענות לרב (לאחר הבדיקה) על כמה שאלות:
 1. האם נראה דימום מהרחם לפני הבדיקה?
 2. האם הייתה הרחבה של צוואר הרחם במהלך הבדיקה?
 3. אם אכן הייתה הרחבה - כמה הורחב?
 4. אם יהיה דימום לאחר הבדיקה, מהיכן הוא יהיה?
- ג. לבדיקה ולאחריה תלך האישה עם מגן תחתון (תחתונית וכדו'), ולא תעשה 'בדיקת עד' נוספת באותו יום, עד שתשאל רב שבקי בבדיקת צילום רחם.
- ד. אם הבדיקה נעשתה ביום השביעי ל'שבעה נקיים', יש להתקשר לרב מיד לאחר הבדיקה כדי לקבל הדרכה לקראת הטבילה.

הנחיות רפואיות למניעת כאב בבדיקה²

- ה. מרבית הנשים מדרגות את דרגת אי הנוחות בבדיקה, ב-2-1 בסולם של 1-10 (10 - הכי כואב).

1. תודה לד"ר שלומי כהן אילון על העזרה בנתונים הרפואיים.
2. כפוף לאישור רופא.

- ו. למניעת התכווצויות של הרחם בעת הצילום, ניתן להשתמש בנר של נקסין 500 מ"ג, 30 דקות לפני הבדיקה (אם יש רגישות לנר זה - ניתן להשתמש בנר אקמול).
- ז. אישה שחוששת מאוד מכאב - יכולה לקחת לפני הבדיקה שני כדורי אופטלגין וכדור אחד של אסיבל. ניתן גם לבקש מהרופא לשים קסילוקאין (חומר אלחוש) על צוואר הרחם.
- ז. שימוש בבלונית סיליקון במקום ציוד המתכת המסורתי מקטין את החשש לכאב (לעתים נדרשת תוספת תשלום, כדאי לבדוק עם הרופא המבצע). קוטר הבלונית כ- 2 מ"מ, וניתן להחדירה כמעט לכל צוואר רחם, ללא תפיסת הצוואר בתופסן מתכת ליישור הרחם בעת הצילום.
- ח. מאחר שיש צורך בהחדרת מפסק (ספקולום) לנרתיק כדי לאתר את צוואר הרחם - ניתן לבקש מהרופא להשתמש במפסק מסוג סימס (עם בורג צדי), המאפשר הוצאתו מיד לאחר התקנת הצנתר, ולהמשיך בתהליך הבדיקה ללא המפסק.
- ט. בעת הבדיקה, הקפידי על נשימות עמוקות ונסי להיות רגועה. נינוחותך משמעותית מאוד לסיום הבדיקה במהירות, ביעילות וכמעט ללא כאבים.
- י. אם תהיי רגועה ולא מכווצת - כל התהליך יכול להסתיים ב- 2-3 דקות, וגם תתקבל תוצאה טובה לפיענוח.



הרב נתנאל אוירבך

ארבעת המינים בשביעית - מידע יישומי

א. קנייה ומכירה של ארבעת המינים

1. על אף שפירות שביעית שנשמרו או שנעשתה בהם מלאכה אינם נאסרים באכילה¹, מכל מקום כדי שלא לחזק ידי עוברי עברה² יש לרכוש את כל ארבעת המינים רק ממי שגידל אותם בהיתר³. לכן מותר לקנות אתרוגים רק ממי שמגדל ומשווק בשליחות של אוצר בית דין או על פי היתר המכירה⁴. אין לקנות ארבעת המינים מאדם המוכר אתרוגים שגדלו בדרכים אסורות.
2. אתרוגים המשווקים באמצעות אוצר בית דין - יש לגבות עליהם תשלום אחיד, או לגבות בהתאם לרמת הטרחה של גידול ושיווק אתרוגים כשרים ואתרוגים מהודרים⁵.
3. יש המהדרים⁶ לקנות אתרוג הקדוש בקדושת שביעית, הואיל והתקיימה בו מצוות שמירה על קדושת שביעית.

ב. אתרוג

1. קדושת שביעית באתרוג

4. אתרוג שנקטף לאחר ראש השנה של השנה השביעית, קדוש בקדושת שביעית⁷. לפיכך, יש לנהוג בו ככל הדינים הנוהגים בקדושת שביעית, להשתמש בו בדרך השימוש הרגילה ולא להפסידו בידים.
5. אתרוג שגדל בשנה השביעית ונקטף בשנה השמינית, יש בו קדושת שביעית. אמנם יש להפריש ממנו תרומות ומעשרות ללא ברכה⁸, כי חוששים לדעות שסוברות שגם הלקיטה קובעת באתרוג⁹. במקרה זה, מן הראוי גם להקפיד על נתינת המעשר ללוי, כדי שלא תהיה שאלה של 'לכם' באתרוגים אלו¹⁰.

1. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ד הט"ו; חזו"א, שביעית סי' י ס"ק ו.
2. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ח הי"ד.
3. שו"ת המבי"ט, ח"א סי' כא; אור לציון, פ"א סעי' יח; שיעורי שביעית, עמ' קכט.
4. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' מד-מה.
5. הרב יעקב אריאל, 'הידור מצווה באתרוגים', אמונת עתיך 107 (אייר תשע"ה), עמ' 64-71.
6. הלכות שביעית, קונטרס ד' מינים פ"ג סעי' א, בשם הרידב"ז; הר המור, שביעית עמ' מט, בשם הרב שמואל סלנט.
7. קטף שביעית, פ"ו סעי' ו.
8. בצאת השנה, עמ' נז סעי' ו.
9. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ד הי"ב.
10. כן הורה הרב אליהו זצ"ל, אף שמן הדין אינו חייב במעשר כי 'המוציא מחברו עליו הראיה', אך המשמעות היא שאין אפשרות להוציא ממנו, ומ"מ הממון אינו לגמרי בבעלותו ואינו בבחינת 'לכם'.

2. שימושים שונים באתרוג הקדוש בקדושת שביעית

6. אין לחנוט אתרוג של שביעית בציפורן לצורך בשמים של הבדלה, שכן על ידי כך הוא מפסיד את האתרוג מאכילה¹¹.

העושה ריבה מאתרוג של שביעית, חייב לבערה¹² בהגיע זמן הביעור. יש אומרים שהביעור הוא בחודש שבט¹³, ויש אומרים שהוא בחודש ניסן¹⁴. לכן לכתחילה יש לבער פעמיים בהגיע זמנים אלו; או לחילופין יש להפקיר את האתרוגים שנשארו או את ריבת האתרוגים לפני חודש שבט, ולאחר מכן יוכל להכניסם לביתו בתורת הפקר¹⁵.

7. יש להימנע מלהוציא אתרוג של שביעית לחו"ל¹⁶.

3. תליית אתרוג לנוי סוכה

8. הדרך הטובה למי שרוצה לתלות פירות שביעית בסוכה היא שיאמר: 'איני בודל מפירות אלו כל בין השמשות של שמונת ימי הסוכות'. ואז מותר יהיה לו להשתמש בפירות בכל עת, גם במהלך חג הסוכות¹⁷.

ג. הדס

9. בהדסים אין קדושת שביעית¹⁸.

ד. לולב

10. בימינו, אין קדושת שביעית בלולב¹⁹.

ה. ערבה

11. בערבה אין קדושת שביעית²⁰.

11. הליכות שלמה, מועדים, פ"ז אורחות הלכה הערה 91.
12. ספר השמיטה, פ"ט סעי' ב; הלכות שביעית, סי' ח כסא דוד ס"ק פד.
13. ראה ספר השמיטה, פ"ט עמ' מה, הערה 4, בשם הרב שמואל סלאנט; שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' צב; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' לט אות ו.
14. כפי המציאות שבתקופה זו אין על העצים אתרוגים של השנה השביעית. כן משמע בדברי הרא"ה קוק, ספר השמיטה, עמ' מה הערה 4.
15. קטיף שביעית, עמ' 311 סעי' יב/3.
16. שו"ת משפט כהן, סי' טו; הליכות שלמה, מועדים עמ' ר.
17. שו"ת מנחת יצחק, ח"י סי' קיט.
18. ספר השמיטה, עמ' לג-לד; כרם ציון, פי"ג סעי' כו; הליכות שלמה, מועדים עמ' קצו; באהלי שדה, סי' יא עמ' 172-173.
19. ספר השמיטה, פ"ח עמ' מא; שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' א; שם, ח"ח סי' ק; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כג; אור שמח, הל' פרה אדומה פי"א ה"ז; שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' קפא.
20. סוכה מ"ע"א; הלכות שביעית, קונטרס ד' מינים, פ"א סעי' ט.