

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 104

תמוז תשע"ד

מכון התורה והארץ, כפר דרום, אשקלון

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

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:
רעיה קמניצקי raayak@neto.net.il
בתיה ברויאר batyabro@gmail.com

בהוצאת מכון התורה והארץ
רח' דוד ברגר 1, אשקלון
ת.ד. 1033, אשקלון
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה - חינוך, 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

אמונת עתיד

7 בי"ז בתמוז הובקעה העיר / הרב יעקב אפשטיין

תשובות קצרות

- 9
- | | |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| 14. תחשיב שווי הכתובה / 16 | 1. זיופים בכשרות הבשר / 9 |
| 15. הוצאת דברים מפח האשפה / 16 | 2. קניית מוצרי בשר מעובדים / 9 |
| 16. הלנת שכר ב'שטף' + 60' / 17 | 3. משמעות המושג 'חלק' בעוף |
| 17. CFD - מסחר או הימורים? / 17 | מהדרין / 10 |
| 18. מכירת מניות בערב פסח / 17 | 4. תשלום בהפסקת שיעור / 10 |
| 19. חישוב שווי ה'חמישה סלעים' / 18 | 5. פתיחת חוג במקום שכבר מתקיים בו |
| 20. מכירת נדל"ן ומחלוקת על | חוג / 11 |
| אחוזי בנייה / 19 | 6. תשלום חוב מכסף של החייב / 11 |
| 21. שימוש בפיר אשפה בשבת / 19 | 7. רכב חלופי בהשאלה / 12 |
| 22. בעיה במחם מוסדי באישור | 8. הפרת חוזה בשכירות דירה / 12 |
| מכון 'צומת' / 20 | 9. מינוי דיין שיש עליו ריגון / 13 |
| 23. מכשיר איתורן לחולה אלצהיימר / 21 | 10. החזרי מס הכנסה בגין תרומות / 13 |
| 24. גידול אננס בשמיטה / 22 | 11. תשלום למהנדס על הכנת תכנית שלא |
| 25. הכנסת אצבעות לסדקי | יצאה אל הפועל / 14 |
| הכותל המערבי / 23 | 12. ירושת ספר תורה / 14 |
| 26. הדבקת הקרנות לשתי הלחם / 24 | 13. צער בעלי חיים / 15 |

הארץ ומצוותיה

- 25 שיעור 'אמה על אמה' בבתים חדשים / הרב אהוד אחיטוב
- 30 הוצאת פירות שביעית לאילת / הרב יעקב אריאל
- 37 הקמת תשתית למערכות השקיה בשמיטה / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 41 עקירת צמחי פסיפלורה / הרב יואל פרידמן

רפואה והלכה

- 44 הסתייעות בפונדקאית גרושה לכוהן / הרב אריה כץ
- 46 נישואין עם בן זוג שאינו יכול ללדת / הרב מנחם בורשטין והרב גבריאל גולדמן

טכנולוגיה והלכה

- 54 הפעלת חיישנים בשבת / הרב אלי רייף והרב דרור פיקסלר
- 66 נספח: בדין חיישנים / הרב נחום אליעזר רבינוביץ
- 69 החיישנים הם כלי העבודה המודרניים (תגובה) / הרב ישראל רוזן

71 פתרון הלכטכני לבישולי נכרים במטבח מוסדי / הרב ישראל רוזן

משפט התורה

80 הגדרת קבלת מצוות בגיור / הרב צבי ליפשיץ
89 עשיית דין לעצמו בתפיסת ממונו של החייב / הרב דרור טוויל
92 נספח: הוראת החוק בעניין 'עשיית דין לעצמו' / הרב אריאל בראלי
94 דיני הוצאת היתר פנייה לערכאות / הרב הלל גפן
103 משטר אנושי: מצווה או גנאי / הרב עדו רכניץ

כשרות

110 טבילת כלים בבתי עסק / הרב יצחק דביר
116 נספח: פתרונות לנותני הכשרות

מקדש והלכה

119 קצירת שעורים בליל ט"ז בניסן לצורך תרגול קורבן העומר / הרב עזריה אריאל

תגובות

132 צדק צדק תרדוף (תגובה) / הרב יעקב אריאל
135 זיהוי הגבול הדרומי של ארץ ישראל (תגובה) / הרב יהושע פרידמן
144 עוד על הגבול הדרומי של ארץ ישראל (תגובה) / הרב אריה אור
145 פירות שנשרו לרשות הרבים (תגובה) / הרב יעקב אפשטיין
146 עוד על 'פירות שנשרו לרשות הרבים' (תגובה) / יקותיאל רוזנפלד
146 על מכירת מבכירה על ידי קטן (תגובה) / הרב ברוך כהנא

מידע יישומי

148 תקציר הלכות הנבטה ביתית / הרב דוד אייגנר
150 נסיונות לניקוי ירק עלים / רבני כושרות

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אריה אור, כולל שמעון הצדיק, arieor123@googlemail.com
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב קהילת נווה דקלים בעין צורים,
h.ehud@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב הלל בן שלמה, מכון המקדש, hillelbenshlomo@gmail.com
הרב אריאל בראלי, מכון משפט לעם, ר"מ בישיבת אפיקי דעת שדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, gabipuah@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב מרדכי וולנוב, כושרות, rmv@kosharot.co.il
הרב דרור טוויל, מכון משפט לעם, drortawil@gmail.com
הרב ברוך כהנא, מכון הלכה ברורה, barunitza@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot@gmail.com
הרב צבי ליפשיץ, אב"ד בית דין לגיור, zvil6@walla.com
הרב ד"ר דרור פיקסלר, רב קהילת נוף סביון, גני תקווה, ביה"ס להנדסה אוניברסיטת בר-אילן,
dror.fixler@biu.ac.il
הרב יהושע פרידמן, מכון המקדש, golddeposits@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת מעלה אדומים
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
יקותיאל רוזנפלד, בני ברק, danykuty@013.net
הרב אלי רייף, רב קהילת השחר, מודיעין, מכון מעליות - ישיבת ההסדר מעלה אדומים,
elir36@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net



הרב יעקב אפשטיין

בי"ז בתמוז הובקעה העיר

המשנה במסכת תענית (פ"ד מ"ו) מונה: 'חמשה דברים אירעו את אבותינו בשבעה עשר בתמוז וחמשה בתשעה באב', ואחר כך היא מפרטת:

בשבעה עשר בתמוז: נשתברו הלוחות ובטל התמיד והובקעה העיר ושרף אפוסטמוס את התורה והעמיד צלם בהיכל. בתשעה באב: נגזר על אבותינו שלא יכנסו לארץ וחרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר. שלושת השבועות נפתחים בתענית ציבור ומסתיימים בתענית ציבור. כביכול, כל הימים היו ראויים שיהיו ימי תענית, אלא שאיננו יכולים לעמוד בכך, ודיינו במה שגזרו עלינו חז"ל.

כאשר אנו סוקרים את אשר אירע בשתי התעניות, נראה שיש לחלק ביניהן. בי"ז בתמוז אירעו פגיעות ב**מהות הרוחניות** של ישראל - שבירת הלוחות היא פגיעה בקשר החי והממשי בין הקב"ה לישראל, ביטול התמיד הוא ביטול עבודת ה' התמידית, שרפת התורה והעמדת צלם בהיכל, אף הן פגיעות רוחניות ב**מהות** הקשר שבין ישראל לקב"ה. הבקעת העיר היא חריגה לכאורה, ונעמוד על כך להלן. לעומת זאת, בתשעה באב אירעו פגיעות ב**בניין הממשי** - מניעת הכניסה לארץ, חורבן בית המקדש, חורבן ביתר - המשגב האחרון בבית שני, וחרישת ירושלים.

התאריך המתחיל - י"ז בתמוז - מתאפיין בפגיעות שהן בבחינת 'יציאת נשמה', ואילו התאריך הסוגר - ט' באב - מתאפיין בפגיעות שהן בבחינת מיתת הגוף ומיתת האיברים הלאומיים. כביכול באירועי היום הפותח הפגיעה היא 'כפירה בעיקר', עקירת עצם הקשר בין ריבונו של עולם לבין עם ישראל, ואילו באירועי היום הסוגר הפגיעה היא 'קיצוץ בנטיעות' - החרבת הגוף הלאומי החי והפרדת הנשמה מן הגוף. הנשמה פורחת אל על, והגוף נותר מת בלא חיות רוחנית.

וצריך לעיין מדוע הפגיעה בלב הרוחני של ישראל - לוחות, תורה ולהבדיל, עבודה זרה קודמת לפגיעה באיברים הגופניים - ארץ ישראל ובית המקדש?

נראה שהקב"ה לימדנו פרק בסדר החיים הישראליים. הנשמה היא היסוד המעמיד המחיה את הגוף, התורה ועבודת ה' בבית המקדש הן המחיות את הגוף הלאומי. כשהן חסרות, הרי החורבן קרוב לבוא. כדברי התלמוד בסנהדרין (צו ע"ב): 'נפקא בת קלא ואמרה ליה: עמא קטילא קטלת, היכלא קליא קלית, קימחא טחינא טחינת'. כי העם והבניין הם הכלים, הגוף החי מכוח הנשמה, וכשהאותיות פרחו, הלוחות היו אבנים בלא נשמה ונשברו. וכן מבואר בספר 'נפש החיים' (שער א פרק ד):

רק שבחטאינו נתמעט ותש כביכול כח גבורה של מעלה. את מקדש ה' טמאו כביכול המקדש העליון. ועי"כ היה להם כח לנ"ט וטיטוס להחריב המקדש של

מטה המכוון נגד המקדש של מעלה כמו שארז"ל (איכה רבתי) קמחא טחינא טחינת. הרי כי עונותינו החריבו נוח מעלה עולמות עליונים הקדושים. והמה החריבו רק נוח מטה, וזהו שהתפלל דוד המע"ה יודע כמביא למעלה בסבך עץ קרדומות. ביקש שיחשב לו כאלו למעלה בשמי מרומים הרס. אבל באמת לא נגעו שם מעשיו כלל כנ"ל.

הנוכרים המחריבים מדמים שהם כביכול פגעו בריבוננו של עולם, כביכול סילקו אותו מעולמנו, אבל מי שבאמת פגע בקשר החי עם ריבוננו של עולם וגרם להסתרת פנים אלו אנו בחטאינו.

ונראה שלכן צירפה ההשגחה האלוקית את הבקעת העיר לתאריכי הנשמה ולא לתאריכי הגוף - החורבן אינו נובע מהתגברות גשמית - מהחרבת החומה, החורבן נובע מפריחת הנשמה הרוחנית של האומה, והיא זו שגורמת להתבקעות כל החומות כשמתברר שהיסוד המעמיד שלהם בטל, וממילא נבקעת החומה.





תשובות קצרות



1. זיופים בכשרות הבשר

שאלה | האם יש להימנע מרכישת מוצרי בשר בקר, לאור כמות זיופי הכשרות שהתגלתה לאחרונה במוצרים אלו?

תשובה | אין סיבה להימנע מקניית מוצרי בשר, אך לאור החשיפות האחרונות, בהחלט יש צורך לנקוט במשנה זהירות. יש לדעת שהזיופים הפכו להיות מתוחכמים ומדויקים מאוד. גם תוויות של חברות גדולות ומפורסמות זויפו ושוכפלו. ראשית, כל בשר שקונים צריך להיות עם סימון כשרות בצורה של 'חותם בתוך חותם'. כלומר, צריכים להיות שני סימוני כשרות על האריזה, המופיעים בנפרד, ואינם מודפסים על אותה תווית. בדרך כלל יש תווית עם שם נותן הכשרות, הנחשבת חותם ראשון, והחותם השני הוא מדבקת הולוגרמה מבריקה בצבע כסף. באטליז ובחנות המוכרת בשר שיש להם תעודת כשרות משלהם - אין צורך ב'חותם בתוך חותם', אבל גם שם נצרכת זהירות גדולה. רכישת גושי בשר היא פחות בעייתית כי גוש הבשר אינו עובר עיבוד. בשרים מעובדים, כמו: קבב, המבורגר, בשר טחון וכדומה, כדאי לקנות ברשתות גדולות, שצורת רכישת המוצרים שלהן כמעט אינה מאפשרת זיופים וטעויות, או באטליז מוכר, שהצרכן מכיר היטב את ההשגחה עליו.

2. קניית מוצרי בשר מעובדים

שאלה | מהן הבעיות המצויות ברכישת בשר מעובד?

תשובה | במוצרי בשר ועוף מעובדים (כמו: נקניקיות, בשר טחון, חזה עוף או הודו שמוסיפים לו מים) החששות לבעיות כשרות רבים מן החששות לבעיות בגושי בשר המיובאים מחו"ל או בהודו ובעוף המשווקים ישירות מהמשחטות. חומרי העיבוד שמוסיפים לבשר - רבים: פוספטים, ניטרטים, סויה, סיבים תזונתיים, קמח מסוגים שונים, עמילנים שונים, וכמובן תבלינים, בכל אלו עשויות להימצא בעיות שונות. גם ה'שרוולים' שלתוכם מכניסים את הנקניקיות ואת הקבנוס, צריכים להיות כשרים (ולא להשתמש לשם כך במעיים טבעיים של בהמה שאינה כשרה, או מעיים של בהמה כשרה שלא נשחטה כהלכה ונחשבת נבלה לכל דבר). כמובן גם עלולה להיות בעיה של בישול נכרי. למרות הכול, עדיין הבעיה השכיחה ביותר היא בחומר הגלם העיקרי שבמוצרים, לאמור בבשר עצמו. במוצר המעובד יש כר רחב ונוח להכנסת בשר טרף לתוך התוצרת. בשל כך, צריך לנהוג בזהירות גדולה, ויש לקנות מוצרים אלו אך ורק תחת הכשר מוכר ומהודר, במקום מוכר, העומד תחת השגחה מוכרת של משגיח ידוע.

3. משמעות המושג 'חלק' בעוף מהדירן

שאלה | מהי משמעותו ההלכתית של המושג 'חלק' בעופות?

תשובה | המושג ההלכתי 'חלק' שייך רק בבשר בקר וצאן. משמעות המושג היא שהריאה של הבהמה נבדקה כנדרש מבחינה הלכתית, ונמצאה נקייה לגמרי מכל חשש טרפה. בתרגומי הודו, בתרגומים ובכל סוגי העופות הכשרים, חז"ל לא דרשו לעשות בדיקה של הריאה, וממילא לא שייך בהם המושג ההלכתי 'חלק'. כיום, משתמשים במושג זה כ'מותג' כשרות, שמשמעותו היא שהעוף עומד בסטנדרטים ההלכתיים הגבוהים ביותר, דהיינו, שבמהלך השחיטה והטיפול בעופות הקפידו על בדיקות ועל חומרות, הרבה מעבר למה שנדרש ב'שלחן ערוך' (למשל: בדיקת צומת הגידים שברגליים, בדיקת צרירות דם, פתיחת הגב לפני המליחה, פיקוח על מתן החיסונים בלול, מהירות השחיטה, שיווק בצורה של 'חותם בתוך חותם', ועוד).



4. תשלום בהפסקת שיעור (הרב אריאל בראלי)

שאלה | נתבקשתי להעביר שיעור תורה במוסד חינוכי למשך שנה. כעת, אין משתתפים בשיעור, מכיוון שחלק מן התלמידים עזבו את המוסד וחלקם לא היו מעוניינים בו. האם אני זכאי לשכר? אציין שעקב התחייבות זו, ויתרתי על הצעות עבודה אחרות למשך השנה.

תשובה | התחלת הלימוד כמוה כמעשה קניין על השכר שהובטח לך, ופועל שהחל בעבודתו קונה את שכרו למשך כל תקופת החוזה.¹ תקופת העבודה שהוגדרה בחוזה היא שנה שלמה,² ולכן מגיע לך את כל שכרך למשך שנה. אף אם השיעור אינו מתקיים משום שאין משתתפים, הנך זכאי לקבל שכר מלא.³ אולם, כל זה נכון אם מנהל המוסד יכול היה להעלות בדעתו מראש שיתכן שתלמידים לא ישתתפו בשיעור, ומנגד המורה לא הכיר את אופי המוסד. אז ישנה טענה כלפי המנהל, מדוע לא התנה את תשלומי השכר בקיום שהשיעור בפועל.⁴ אך אם עבור המנהל אי קיום השיעור הוא הפתעה גמורה, אי אפשר לחייב את המוסד בתשלום השכר עליו.⁵

1. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א.

2. כך עולה משו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קסא. אולם חזו"א, ב"ק כב ע"ב, הסיק שלפי ראות הדיין.

3. רמ"א, חו"מ סי' שלה סעי' א.

4. שו"ע, חו"מ סי' שלד סעי' א.

5. שו"ע, חו"מ סי' שלד סעי' ד.

**5. פתיחת חוג במקום שכבר מתקיים בו חוג (הרב אריאל בראלי)**

שאלה | אני גר בעיר שיש בה קהילה תורנית. למדתי ג'ודו, ואני מעוניין לפתוח חוג. יש כבר חוג ג'ודו לציבור הדתי, אך ברצוני להתחרות בו. כמו כן קיבלתי סבסוד מעמותה המעוניינת לפתח את הספורט בציבור הדתי וביכולתי להוזיל את המחיר ל'מחיר הפסד'. האם הדבר מותר?

תשובה | אם שניכם תושבי העיר, הרי התחרות מבורכת, ואין בכך בעיה.⁶ אך בנוגע לקביעת 'מחירי הפסד' - אין הדבר פשוט, שכן ישנן דעות שתחרות עסקית מותרת בתנאי שהתחרות הוגנת, וכל אחד קובע את שיעור הרווחים שלו. אך אם מדובר על 'מחירי הפסד', אזי המתחרה אינו יכול להתמודד עם מחירים אלו, ולכן אסור לקבוע מחיר כזה וקביעת מחירים כאלו מוגדרת שיבוש דרכי מסחר.⁷ המימון לפעילות המגיע מעמותה אינו נגיש לכולם, ולכן אסור.

6. תשלום חוב מכסף של החייב (הרב אריאל בראלי)

שאלה | יש לי כסף המיועד לאדם מסוים. מנגד, ידוע לי שיש לאדם זה חוב לעובד שלו, שכבר אינו משולם תקופה ארוכה, וכמעט ברור שהוא לא יגיע לכלל פירעון. האם אני רשאי 'למעול' בכספי אדם זה ולשלם לעובדו בלא ידיעתו?

תשובה | ראשית עליך לברר היטב שעל פי דין אכן ישנו חוב בלי ספק. זהו תנאי שאף האדם עצמו נדרש לו כאשר הוא עושה דין לעצמו.⁸ היות ומדובר על פגיעה באמון המפקיד וזהו מעשה בעייתי, עליך לוודא גם שהעובד מיצה את כל האפשרויות לגביית החוב, כולל פנייה לבית דין. אם אין שום מוצא - מותר לך לעשות זאת, אך עליך לדאוג לאסמכתא על העברת הכספים. דבר זה נדרש כדי שהעובד לא יגבה פעמיים את חובו וכן כדי להוכיח שזו לא מעילה, כדרישת החוק. נוסף על כך עליך לדעת שספר 'הזוהר' החמיר מאוד בנוגע לשומר הפוגע באמון המפקיד, אף שהסיבה מוצדקת. וכך נכתב בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תפה):

ולענין אם היה יכול יעקב לעכב ממון ראובן בשביל לאה אחותו. דע כי לא טוב עשה בתוך עמיו דאין אדם חוטא ולא לו וזה הפסיד דינו וזכותו של ראובן לפי דעתו ולא לו ולא נקרא איש אמונים. דאע"ג דקיי"ל דמי שיודע שחייב לו חבירו מנה ואין יכול להוציאו מידו ובא ממון חבירו לידו שיכול לעכב אותו. הני מילי במלוה אבל פקדון אין ראוי לעכבו ואם עכבו לא נקרא איש אמונים. וזה לא ראיתי אותו בתלמוד מפורש וראיתי אותו בס' הזוהר כמדומה לי שהוא על פסוק חדשים לבקרים רבה אמונתך...

לסיכום, לא מומלץ למעול בפקדון אפילו כדי לעשות צדק, אך אין בכך משום גזל.

6. שו"ע, חו"מ סי' קנו סעי' ה.

7. ערוך השלחן, חו"מ סי' קנו סעי' יא.

8. שו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א.

7. רכב חלופי בהשאלה (הרב אריאל בראלי)

שאלה | בעל רכב מסחרי השאיל לשכנו את הרכב לזמן מוגבל. לרכב זה ישנו ביטוח מקיף. השכן איחר להחזיר את הרכב, ולכן הציע במקום זאת את רכבו הפרטי אשר אין לו ביטוח מקיף. בעל הרכב המסחרי לקח את הרכב הפרטי בלית ברירה, וגרם לתאונה ברשלנות. האם הוא מחויב בעלות תיקון כל הנזק, או רק בדמי השתתפות עצמית?

תשובה | מעמדו ההלכתי של בעל הרכב המסחרי בנוגע לרכב שלקח אינו של 'שואל' אלא של 'שומר שכר'.⁹ מצד הדין נראה שבעל הרכב המסחרי חייב לשלם את כל הנזק, היות והוא התרשל וגרם לתאונה, וזו פשיעה. אולם יש להתחשב בכך שהוא נתן רכב עם ביטוח מקיף וקיבל בעל כורחו רכב בלי ביטוח כזה. עוד יש להתחשב בכך שיש מעין תנאי שלא נאמר בין שני בעלי הרכב.¹⁰ התנאי הוא שבעל הרכב המסחרי מוכן לקחת את הרכב הפרטי על דעת כן שלא ייגרם לו שום הפסד. עוד יש צד לומר שבעל הרכב הפרטי היה חייב לדווח על כך שאין לו ביטוח מקיף.¹¹

עקב שיקולים אלו מומלץ להגיע לפשרה שבה כל אחד יישא במחצית מהתשלום.



8. הפרת חוזה בשכירות דירה

שאלה | שכרתי דירה. כשבעלת הבית הראתה לי את הדירה, ראיתי שיש גז ויש מים זורמים. כמה ימים לאחר שנכנסתי לדירה, נגמר הגז. עובדי חברת הגז הגיעו ואמרו שכדי להחליף בלון יש צורך דחוף לתקן כמה תקלות חמורות בצינור הגז, אם לא כן הם מנועים להחליף בלון. פניתי אל בעלת הדירה, ובתגובה היא אמרה שאשתמש בפלטה חשמלית. נוסף על כך, זרימת המים במקלחת נמוכה ביותר, יוצא מהברז זרזיף מים דק בלבד. האם אין מדובר בהפרת חוזה? האם אוכל להשעות את תשלומי השכירות ולהחזיקם אצלי עד שיתוקנו התקלות, או להזמין בעל מקצוע שייעשה את העבודה ולקזז מתשלומי השכירות?

תשובה | יש בעיה הלכתית במענה על שאלה בדיני ממונות בלא שמיעת שני הצדדים. נענה תשובה עקרונית, והאחריות על היישום במקרה המסוים מוטלת על מי שנמצא במקום ומצוי בפרטים. בכל שכירות יש צורך לקרוא היטב את החוזה שבין הצדדים.

9. בבא מציעא פ ע"א.

10. הרב אשר ויס בשו"ת מנחת אשר, ח"א סי' קיג, כתב בנוגע למקרה שבו הייתה הסכמה של שכנים בבית משותף לאפשר לאחד מהדיירים להרחיב את ביתו, ולבסוף גרם הקבלן נזק לבית המשותף, ונעלם. הפסק היה שיש לחייב את השכן בדמי הנזק, משום שקיבל את ההסכמה מהשכנים רק על דעת כן שלא ייגרם להם נזק מהבנייה. זאת על אף שהתנאי לא נאמר במפורש. על דרך זו, יש להקשות מדברי הסמ"ע בס' קכה ס"ק יא.

11. כעין זה בשו"ע, חו"מ סי' קכו סעי' י; ובדברי הרמ"א לשו"ע, שם סעי' ט. ואף כאן התאונה נגרמה ברשלנות.



התשובה דלהלן עוסקת במקרה שאין חוזה ברור או אין מענה בחוזה על השאלות שהתעוררו. במקרה של הפרת חוזה שכירות, שהשוכר נשאר בבית ואינו יכול להשתמש בבית כראוי, הוא יכול לתבוע ניכוי בתשלום לפי הערכת איש מקצוע של הפחת בהנאתו מהרכוש המושכר¹². אם יש לאדם תביעה מבוססת, שיש לו אפשרות להוכיחה, הוא יכול לעכב אצלו כספים שהוא חייב לנתבע, בגובה התביעה בלבד, עד לבירור העניין בבית הדין¹³.

9. מינוי דיין שיש עליו רינון

שאלה | האם אפשר למנות אדם לדיינות אם יש עליו רינון בלבד?
תשובה | ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ח סעי' א) מובא תנאי בסיסי במינוי דיינים: בי"ד של שלושה צריך שיהיה בכל אחד מהם שבעה דברים: חכמה, ענוה, יראה, שנאת ממון, אהבת האמת, אהבת הבריות להם, בעלי שם טוב. מהי כוונת ה'שלחן ערוך' במונח 'בעלי שם טוב'? ה'פרישה' מקשר את המונח לדברי הגמרא¹⁴ על חזנים - שלא יצא עליהם שם רע מילדותם. וכן מצאנו בעניין חזנות¹⁵: 'ש"ק, צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון, שיהא ריקן מעבירות; ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו'. וכתב רמ"א¹⁶ שאין מוציאים חזן ש'יוצא עליו רינון', ומכאן משמע שדווקא לאחר גיל שמונה אין מוציאים. אבל אם לפני גיל שמונה 'יצא עליו רינון', אין ממנים, אף על פי שלא נתבררה בדיוק מהות הרינון. קל וחומר שהוא הדין במינוי לדיינות, שהוא חמור יותר¹⁷. ברור שאם נבדק הרינון ונמצא שאין בו ממש, ויצא על ידי שונאיו שלא כדין, אין בכך בכדי לפגוע בו ומותר למנותו לדיין.

10. החזרי מס הכנסה בגין תרומות

שאלה | אנחנו קהילה של מתפללים, יש לנו עמותה ואושר לנו סעיף 46 (אישור לצורך החזרי מס על קבלת תרומות) וניתן לקבל החזרי מס עד 30% על התרומות לעמותה. לאחרונה התקבלה תרומה גדולה לעמותה, אך התורם אינו מעוניין בקבלה. בכל מקרה הגזבר חייב להוציא קבלה כלשהי, ואם התורם אינו מעוניין בה, הגזבר יכול לזרוק אותה. כמה חברים בקהילה מגישים דוחות למס הכנסה כל שנה, לשם קבלת החזרי מס. האם ניתן להוציא על שמם את הקבלה על התרומה הנ"ל, כדי שיוכלו לקבל החזרים ממס הכנסה בגין התרומה, ואת החזרים הללו יעבירו לקהילה?

12. עמק המשפט, שכירות סי' לה ס"ק מ.

13. שו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א.

14. תענית טז ע"א.

15. שו"ע, או"ח סי' נג סעי' ד.

16. רמ"א, לשו"ע שם, סעי' כה.

17. ראה באריכות בשו"ת באר משה, קונטרס כבוד חכמים סי' יט ואילך. כמו כן ראה בספר הלכה פסוקה, חו"מ סי' ח ס"ק א.

תשובה | מדובר ברמאות ובגזל של המדינה ואין לזה היתר כלל. החזרי המס הם הטבת מס למי שתרום. אם רצונו בכך, הוא יכול להגיש את הקבלה, ואת החזר המס הוא יכול להעביר למי שירצה. כמו כן נראה שמותר לו להעביר את הכסף שהוא מעוניין לתרום, למישהו אחר במתנה גמורה (באופן שהמקבל יוכל לעשות במתנה ככל שיחפוץ), והמקבל יתרום את הכסף ויקבל על תרומתו החזר. נוסף דברים, אף שנראה שהם מובנים מאליהם: חשוב להקפיד בעניינים כאלו על היושר, אפילו כשהאיסור נראה בלי טעם, ויכול מאן דהוא לטעון, שלא נגרם בעשייתו נזק לאף אחד. במקום שבו מתחילים לפעול בדרך שאינה ישרה לחלוטין, בסופו של דבר יעשו מעשים גרועים וקשים, ואנשים יידרדרו לאיסורים חמורים. זאת ועוד, יש לציין שדווקא בצורכי בית הכנסת, יש חשיבות שהדברים יתנהלו בדרך כשרה לחלוטין.

11. תשלום למהנדס על הכנת תכנית שלא יצאה אל הפועל

שאלה | סיכמתי עם מהנדס על תכניות לבניית בית דו-משפחתי. הוא הציג לי את התכניות עם ממ"ד אחד. עלתה גם האפשרות לפצל את הדירה ולהוסיף ממ"ד נוסף. לאחר שהתכנית עברה בוועדה, ביקשתי ממ"ד נוסף, כי אז המהנדס ביקש ממני 1000 שקל, שלא כסיכום הראשון. אמרתי שאשלם לו, והוא הכין את התכניות. לבסוף מכרתי את המגרש כמו שהוא, מבלי להשתמש בתכניות האחרונות, האם אני צריך לשלם את אותם 1000 שקלים, או שכיוון שהסיכום מלכתחילה היה על דו-משפחתי, אני פטור.

תשובה | אם הורית לו להכין תכניות והוא עשה את דברך, עליך לשלם לו, גם אם בחרת שלא להשתמש בעבודתו. יש לכך מקורות רבים; להלן לשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלה סעי' ג):

שכרו להביא תפוחים לחולה, והלך והביא ומצאו שמת או שהבריא, לא יאמר: טול מה שהבאת בשכרך, אלא נותן לו כל שכרו; וכן כל כיוצא בזה.

12. ירושת ספר תורה

שאלה | הוריי השאילו לבית הכנסת ספר תורה לפני ארבע שנים. לפני שנה וחצי אבי נפטר, ז"ל. כיום אימי מכינה צוואה. השאלה היא איך יירשם ספר התורה בצו הירושה, לאור העובדה שהספר מושאל, ולפי חוזה ההשאלה לכל אחד מהירשים יש זכות להעבירו לבית כנסת אחר כרצונו?

תשובה | הפוסקים האריכו בשאלת בעלות על ספרי תורה¹⁸. במקרה הנידון, נראה שהבעלות היא בפירוש בידי ההורים, וממילא בידיהם להחליט למי תעבור הבעלות לאחר מאה ועשרים של שניהם. על כן אם תעבור הבעלות במפורש לאחד הבנים, כמובן, הוא יקבע מה יעשה בספר התורה. אם הבנים יהיו שותפים בבעלות, הם יצטרכו למצוא את הדרך לנהל את רכושם בשיתוף, מתוך כבוד הדדי. לאור זאת, כותב שטר הצוואה

18. ראה פד"ר, ח"ט עמ' 236 ואילך, נדפס שוב בשו"ת שמע שלמה, ח"ג סי' א-ג; וכן בפד"ר, ח"ט עמ' 252, פסק דין נוסף, ובמקורות המצוינים בדבריהם.



צריך לכתוב במפורש שספר התורה הוא בין הדברים הניתנים במתנה. נציין בהזדמנות זו שניתן למצוא שטרי צוואה ושטר השאלת ספר תורה, לשימוש הציבור, באתר 'דין תורה'.

13. צער בעלי חיים

שאלה | בבית, נתפס במלכודת עכברים עכבר קטן שהטריד את מנוחתנו. האם מותר לי להטביעו בדלי, או שמא אני עובר בכך על איסור 'צער בעלי חיים', ועדיף שאשחרר אותו בטבע?

תשובה | נציין לחיבור החשוב 'צער בעלי חיים בהלכה' של הרב יצחק אשכולי. נעזרנו בעבודתו בתשובה זו.

א. יש פוסקים רבים הסבורים שאסור לצער בעלי חיים בעודם חיים, אך מותר להורגם, כך נכתב בשו"ת 'נודע ביהודה'¹⁹ ועוד. ויש החולקים על כך²⁰.

בהריגה בלא מטרה יש גם סרך של איסור 'בל תשחית'. כך כותב בעל 'ספר חסידים'²¹ לגבי בהמה שראויה למאכל אדם, ואם ישחטה שלא לאוכלה - יפסידנה:

יודע צדיק נפש בהמתו ורחמי רשעים אכזרי (משלי יב, י) אדם שאינו צריך לאכול בשר והוא יודע שתסרח אם ישחוט שלא יצטרך כלל לא ישחוט. וגם עובר על בל תשחית. אבל אם צריך לעור מותר שהרי ר' חייא היה שוחט בשביל דם עוף לפשתנו.

מדברים אלו עולה שמי שמפסיד בהמה שראויה למאכל, יש בכך איסור 'בל תשחית'. גם במקרה שהחיה אינה ראויה למאכל ואין הפסד לאדם מהריגתה, עדיין יש בזה מידת חסידות שלא להרוג בלא סיבה²².

ב. בשו"ת 'שאלת יעבץ'²³ נכתב שאין איסור 'צער בעלי חיים' בהריגת חיות המזיקות. בשו"ת 'אגרות משה'²⁴ מוסיף הגר"מ פיינשטיין וקובע שאין 'צער בעלי חיים' בהריגת בעלי חיים המזיקים לאדם, אך זה עלול לגרום למידת אכזריות, ועל כן עדיף שלא לעשות זאת בידיים כי אם בדרך עקיפה.

לסיכום, אין מניעה להרוג את העכבר, שהוא חיה מזיקה, אך יש מקום לחשוש מהתפתחות מידת האכזריות בנפשו של ההורג. על כן עדיף להימנע מלהרוג בידיים, ועוד, מי שיש באפשרותו להרחיק את החיה למקום שלא תזיק בלי להורגה - 'תבוא עליו ברכה'.

19. שו"ת נודע ביהודה, יו"ד ח"א סי' פג.

20. כמפורט בספר צער בעלי חיים בהלכה, עמ' 92 ובמיוחד בעמ' 107 ואילך.

21. ס' חסידים, מהדורת מרגליות סי' תרסז.

22. ראה ספר צער בעלי חיים, עמ' 120, בשם ספר מילי דחסידותא מבעל 'אשל אברהם'.

23. שו"ת שאלת יעבץ, ח"א סי' קי.

24. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' מז.

14. תחשיב שווי הכתובה (הרב שלמה אישון)

שאלה | ברצוני לדעת כיצד אפשר לחשב את שווי הכתובה כיום ומהו משקל כסף טהור השווה למאתיים זוז?

תשובה | יש להבחין בין 'עיקר כתובה', שהוא סכום קבוע, לבין 'תוספת כתובה', שמקובל שהחתן מוסיף ואין לה שווי קבוע. 'עיקר כתובה' בנישואים ראשונים הוא מאתיים זוז. בזמן חז"ל סכום זה היה שווה לסכום המינימלי הנדרש לכסות ומזונות ליחיד לשנה אחת. סכום זה של מאתיים זוז הוא ב'מטבע מדינה' ולא ב'מטבע צורי'.²⁵ זוז מדינה הוא שמינית דינר צורי, נמצא שמאתיים זוז מדינה הם 25 דינר צורי. ארבעה דינר צורי הם סלע, נמצא ש- 25 דינר צורי הם 6.25 סלעים, שהם במידות זמננו 120 גרם כסף. השווי בשקלים משתנה לפי מחיר הכסף בשוק העולמי ולפי שער החליפין של השקל. כיום (כ"ז בניסן תשע"ד) הסכום הוא 274 ש"ח. כל זה לדעת 'המחבר',²⁶ אך לדעת הרמ"א, שם, יש לשער את המאתיים זוז לפי כסף צורי, ששוויו פי שמונה. נמצא שלשיטת הרמ"א מדובר במשקל של 960 גרם כסף, ושווים כיום 2,192 ש"ח.

יש להדגיש שכיום אין להסתפק בכתיבת סכומים אלו בכתובה, וקיימת חובה לכתוב 'תוספת כתובה' משמעותית.

15. הוצאת דברים מפח האשפה (הרב יעקב הילדסהיים)

שאלה | בעירנו שמו, נוסף על פחי האשפה הרגילים הירוקים שיש לכל בית או בניין, גם פחי אשפה בצבע תכלת בשביל אשפה יבשה (אריזות קרטון, נייר, ספרים וכדומה). מדובר בפח אחד לכל 3-4 בתים. האם מותר לקחת דברים מפח האשפה או שיש בזה משום גזל של החברה שקיבלה זיכיון על הצבת הפחים ואיסוף האשפה?

תשובה | נאמר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רעג סעי' ג):

הלוקח דגים מתוך מצודתו של חברו כשהיא בתוך הים, או שלקח חיה ממצודתו כשהיא פרוסה במדבר, הרי זה אסור מדברי סופרים. ואם היה המצודה כלי, ולקח מתוך המצודה, ה"ז גזלן.

מבואר בסמ"ע (על השו"ע, שם) שאף אם אין למיכל דין כלי גמור, מכל מקום יש בכך גזל מפני דרכי שלום. אם כן, רואים שאף שמדובר במקום הפקר שלא קיבלו רשות להניח שם מצודתם, מכל מקום, כיוון שזכו בקניין חצר, אסור לקחת מהם. אם כן, הוא הדין, וקל וחומר שבמקום שקיבלו רשות להניח את המתקנים - זכו בדברים שניתנו בתוכם. ובנוגע למחשבה של בעלי החפצים שהניחו במתקן, הם נחשבים 'דברים שבלב

25. תוספות יו"ט, פאה פ"ח מ"ח.

26. שו"ע, אבן העזר סי' סו סעי' ו.



שאינם דברים'. אמנם כל זה כשיש למתקן תחתית, אבל אם אינו אלא גדר ברשות הרבים, אזי אין לו דין כלי ולא זכתה חברת איסוף האשפה בקניין חצר. **לכן להלכה**, אסור לקחת ממתקני פח אשפה שיש להם תחתית, כיוון שהחברה לאיסוף האשפה כבר זכתה בדברים שניתנו לתוכם, וייתכן שהם עושים בהם שימוש למחזור ומכירה.

16. הלנת שכר ב'שוטף' + 60' (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם אפשר להסכים בחוזה על תנאי תשלום 'שוטף' + 60' או שיש בכך איסור 'הלנת שכר'?

תשובה | אם הדבר מותר על פי החוק - מותר לעשות כן גם על פי ההלכה, והיות שהדבר נעשה בהסכמה של שני הצדדים, אין בכך משום איסור 'הלנת שכר'. עם זאת, במצב כזה בעל הבית אינו מקיים מצוות עשה של 'ביומו תתן שכרו'.

17. CFD - מסחר או הימורים? (הרב שלמה אישון)

שאלה | האם מותר על פי ההלכה לסחור ב-CFD

(<http://www.betrader.co.il/cfdtrading>)?

האם מסחר כזה נחשב הימורים? האם מותר להשתמש במינוף הגבוה שניתן שם?
תשובה | על פי ההלכה אסור לאדם לבסס את פרנסתו על הימורים.²⁷ לעומת זאת, מותר להשקיע בהשקעות. ההבחנה בין הימורים לבין השקעות נעוצה בשאלה האם מדובר בהשקעה שיש בה התחשבות בנתונים ובהערכות כלכליות או בהשקעה שאינה מתחשבת כלל בנתונים כלכליים. לכן כאשר המסחר ב-CFD נעשה מתוך הערכה שערכו של הנכס שסוחרים בו עתיד לעלות - אין בכך הימורים, אולם כאשר ההשקעה נעשית באופן שרירותי ובלא כל ניתוח כלכלי - היא נחשבת להימור והיא אסורה.²⁸ בנוגע למינוף: היות שמינוף הוא בעצם הלוואה, ראשית יש לוודא שאין בו איסור ריבית. כמו כן, כאשר מדובר במינוף גבוה, הסיכון עולה, וממילא המסחר עלול יותר להיחשב להימור. לכן המינוף יהיה מותר רק כאשר קיימת הערכה כלכלית מבוססת שערכו של הנכס שמשקיעים בו אכן יעלה משמעותית ויכסה את עלות המינוף ובתנאי שאין בו משום איסור ריבית.

18. מכירת מניות בערב פסח (הרב שלמה אישון)

שאלה | א. האם כל מי שיש ברשותו מניות חייב למכרן בערב פסח?

ב. איך אפשר למכור לגוי, והרי עסקאות מחוץ לבורסה חייבות דיווח מראש?

תשובה | התורה אוסרת על האדם להחזיק ברשותו חמץ בחג הפסח, ועליו לסלקו מרשותו או באופן פיזי או באמצעות מכירתו לגוי, כנהוג. איסור זה חל גם על חמץ שברשותו הפרטית של האדם וגם על חמץ שהאדם שותף בו, בין אם שאר השותפים יהודים ובין אם אינם יהודים. כמו כן, האיסור תקף גם על חברה בע"מ אשר נמצאת

27. שו"ע, חו"מ סי' שע סעי' ג.

28. להרחבה ר' ספר כת"ר, כרך ו סימנים ו, ז.

בבעלות יהודית מלאה או חלקית. מכיוון שבעלות החברה מתבטאת בהחזקת מניותיה, הרי שבאופן עקרוני כל אדם שיש בבעלותו מניות של חברה כלשהי, עליו לדאוג כי החברה תמכור את החמץ שברשותה לגוי או לכל הפחות למכור את מניותיו בחברה זו. לפי השיטות הסוברות כי המניה היא שותפות בחברה, נחלקו הפוסקים מהי כמות המניות המינימלית הנדרשת על מנת להיחשב לשותף בחברה. לדעת מרבית הפוסקים כל עוד אין לאדם זכות הצבעה באספת בעלי המניות ואין לו השפעה כלשהי על הנעשה בחברה, אין לראות בבעלות על מניה שותפות אלא הלוואה שבעל המניה מלווה לחברה. לעומתם, חלק מן הפוסקים סוברים כי כל כמות של מניות מגדירה את האדם בתור שותף בחברה.²⁹ **למעשה**, אדם שמחזיק במניות, ישירות או בעקיפין, עליו לציין בשטר המכירה כי הוא מוכר גם את המניות שברשותו. אמנם על פי החוק אי אפשר למכור מניה אלא בדרכים מסוימות הדורשות רישום מסודר. אף על פי כן אפשר לציין בשטר המכירה כי מוסכם על הצדדים שעל אף הצורך ברישום, מכירת המניות נעשית באופן ששאר החמץ נמכר, ואם יידרש רישום, המוכר מתחייב לרשום זאת על שם הקונה. בדיעבד, אם לא מכר את המניות, אזי אין לאסור עליו את השימוש בהן לאחר הפסח,³⁰ כי כאשר קיים ספק אם החמץ שנמצא לאחר הפסח היה בבעלות יהודית, הרי הוא מותר בהנאה לאחר הפסח, בצירוף דברי המשנה ברורה³¹, המתיר חמץ בהנאה לאחר פסח כאשר אין באפשרותו של האדם למכור ולבער.

19. חישוב שווי ה'חמישה סלעים' (הרב שלמה אישון)

שאלה | באתר של מכון 'כתר' מחשבים ערך חמישה סלעים לפי מחיר הבורסה. שמעת טענה שיש לחשב לפי השווי בשוק ולא בבורסה, וזה סכום כפול בערך. לכאורה לשיטת הרב אליהו זצ"ל, שצריך להוסיף מע"מ, צריך לקחת את הערך בשוק ולא רק להוסיף מע"מ, האומנם?

תשובה | לכאורה באמת צריך היה להתחשב בשער הקנייה, שהוא השער הגבוה יותר, ולא בשער היציג או בשער המכירה הנמוך. ואולם מדברי ה'תוספות'³² עולה שהחישוב צריך להיעשות לפי שער המכירה הנמוך. על פי דברי ה'תוספות', שם, מי שמעוניין בדינר זהב הנמצא אצל השולחני (בנקאי), צריך לתת בעבורו עשרים וחמישה דינרי כסף, ומאידך גיסא, מי שמעוניין בדינרי כסף המצויים אצל השולחני, יקבל תמורת דינר זהב רק עשרים וארבעה דינרי כסף. אף על פי כן נאמר בגמרא שכוהן שקיבל דינר זהב בפדיון הבן - מחזיר עודף של חמישה דינרי כסף. והלוא אם ילך לפרוט את הדינר אצל השולחני, יקבל רק עשרים וארבעה דינרי כסף, ובניכוי חמשת הדינרים שהחזיר עודף יישארו ברשותו רק תשעה עשר דינרים במקום עשרים דינרים, שהם שיעור פדיון הבן.

29. להרחבה ר' מנחת יצחק, ח"ג סי' א אות יב וח"ז סי' כו; שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' ג פרקים ד-יב; ספר כת"ר א עמ' 247 ואילך.

30. על פי פסק המשנה ברורה, סי' תמט ס"ק ה.

31. משנה ברורה, סי' תמח ס"ק כה.

32. תוספות, בכורות נ ע"א, ד"ה דמזדבנא.



אלא מכאן שאין מתחשבים בשער שלפיו יפרוט את דינר הזהב, אלא בשער שלפיו היה מוכר דינרי כסף תמורת דינרי זהב. והנה בפועל יש שלושה שערים למחיר הכסף: א. המחיר הבין-לאומי, דהיינו זה הנקבע בבורסה העולמית בתור שער שווי מתכת הכסף.

ב. מחיר היבואן המקומי הבכיר, הגבוה בכשלושים ותשעה אחוזים ממחיר הבורסה וכולל מע"מ.

ג. שער השוק בחנויות העירוניות לאדם המבקש לרכוש כמות קטנה של כסף לצורך פדיון הבן.

היות שבדרך כלל בחנויות העירוניות הקטנות אין רוכשים כסף מאדם פרטי, הרי לאור מה שכתבנו נראה שיש לחשב את המחיר בהתאם למחיר הבורסה העולמית, שהוא המחיר שבו היבואן רוכש את הכסף, משום שיש להניח שזהו המחיר שייתן היבואן למי שירצה למכור לו מטילי כסף.

למסקנה, חישבנו באתר ערך חמישה סלעים לפי מחיר של 100 גרם כסף בבורסה העולמית.

20. מכירת נדל"ן ומחלוקת על אחוזי בנייה (הרב שלמה אישון)

שאלה | עסקה שנכרתה בין קבלן בניין לבעל שטח נדל"ן. הבעלים ידע שהעירייה הפקיעה חלק מן השטח כך שאחוזי הבנייה מצומצמים ולא הביא זאת לידיעת הקונה. לקבלן היה ניסיון קודם של בנייה באותו אזור ולא נתקל בבעיה. המוכר טוען שהקבלן יכול היה לבדוק בעירייה את מצב החלקה. מה הדין במקרה זה?

תשובה | על פי ההלכה ראוי שהמוכר יגלה לקונה כל מידע רלוונטי שידוע לו ואשר הקונה איננו יודע. בדיעבד, אם לא גילה - הדין תלוי בכמה גורמים. על כן אי אפשר לענות ספציפית על השאלה בלא שמיעת שני הצדדים ובלא קבלת נתונים מדויקים. ואענה ברמה העקרונית בלבד:

א. יש להבחין בין מצב שהקבלן שאל את הבעלים על אודות אחוזי הבנייה בשטח והבעלים נתנו אינפורמציה מוטעית לבין מצב שהקבלן לא שאל כלל. במקרה הראשון זהו מקח טעות, והקבלן רשאי לבטל את המקח. לעומת זאת, במקרה השני, אם יכול היה הקבלן להעלות על דעתו שיש הפקעה של העירייה ובכל זאת נמנע מלברר - אין זה 'מקח טעות'.

ב. יש לבדוק מה שווייה האמיתי של הקרקע לאחר ההפקעה וכמה הקבלן שילם בפועל. אם הסכום שהקבלן שילם הוא כפול משווייה האמיתי של הקרקע, יש מקום גם לביטול מקח.



21. שימוש בפיר אשפה בשבת (הרב ישראל רוזן)

שאלה | אני גר בבית רב קומות, ובו בכל קומה יש פתח לפיר אשפה מרכזי. האשפה

יורדת דרך הפיר למכולת אשפה גדולה, שבה יש גם דחסן אלקטרוני המופעל כנראה על ידי חיישן של כמות האשפה. האם מותר לזרוק בשבת אשפה לפיר כזה?

תשובה | א. אם הפיר פועל בשבת כבחול - אין להשליך לתוכו אשפה בשבת.
ב. אכן, יש מקומות (בניינים בבעלות דתית או מוסדות דתיים) שבהם חשבו על ביטול החיישנים בשבת, ואז השפיכה תהיה חופשית ותצטבר למכולה בלבד. עקרונית זה אפשרי.

ג. דא עקא, למיטב ידיעתי יש מקומות שבהם יש צורך בפעולה חשמלית כלשהי לפתיחת הפיר בקומה (מטעמי בטיחות), או בלחיצה על לחצן מתאים, המנתב את האשפה לאפיק אורגני או אי-אורגני וכדומה, וכמובן זה אסור (אולי בכל המקומות זה כך).

ד. למעשה, אנחנו במכון צומת, המלווים חידושים טכנולוגיים וסבורים שאין לשלול על הסף כל 'חדש', סבורים כי בנושא פינוי פסולת, ראוי להצטייד באישור שבת לכל בניין (בדומה לעמדתנו בעניין משאבות הגברת הלחץ, המצויות כיום בבתים רבים); או לא להפעיל את המתקן או לא להשתמש בו בשבת.

22. בעיה במחם מוסדי באישור מכון 'צומת' (הרב ישראל רוזן)

שאלה | בשבת חנוכה התארחנו בכפר נופש כלשהו בצפון, ובו יש מחם מוסדי גדול באישור מכון 'צומת'. איני זוכר את שם היצרן, אבל המחם הוא מסוג המחמים שמשתמשים בו במקומות שיש בהם ציבור גדול: מחם מרובע גדול, שמדי פעם נשמע בו רעש של מילוי מים והרתחתם, ויש בו נורת סימון אדומה. ישנה כתובית של מכון צומת שם: 'יש להשתמש רק בזמן שהנורית דולקת'. לצערנו בשבת ההיא נורית הסימון לא עבדה, כנראה שהיא נשרפה, ולא ידענו כיצד נוכל להשתמש במחם. לכן הוצאנו מים מן המחם רק בעת שהיה 'שקט', דהיינו שלא נשמע הרעש של הכנסת מים והרתחתם. א. האם עשינו נכון? ב. האם תוכלו להגביל את יציאת המים רק למצב שמותר להוציא בו מים, דהיינו שלחיצה על הברז לא תוציא מים אלא אם כן זהו זמן שמותר להוציא בו מים מבחינה הלכתית?

תשובה | א. איני יודע האם אמנם הנורה הייתה שרופה. אני חושש יותר שהשעון הפנימי שבועי-יומי הנמצא בתוך המחם, שתפקידו להעביר את המחם ממצב 'חול' למצב 'שבת' איננו מכוון, כפי שקורה במקומות רבים (ויש מקומות שאפילו לא יודעים על קיומו). וכך מצב 'שבת' כנראה יתרחש אצלם באמצע בשבוע ביום כלשהו, ואז הנורה תדלק...

ב. מתוך ערנות לבעיה זו אנו דורשים היום שהפיקוד כולו יהיה חיצוני, על הקיר. רק אז ניתן לראות בעין האם השעון במצב שבת או חול, וכן ניתן לתחזק את הפיקוד ואת נכונות זמני השעון. חברת 'פלרם', שהיא ספקית המחמים הגדולה, אמורה לספק ציוד חיצוני זה.



ג. יתר על כן, כיום יש שעון אסטרונומי 'היודע' בעצמו את זמני השקיעה בכל השנה, ואת תאריכי השבתות ומועדי ישראל (ל- 20 שנה), הוא אוטומטי לחלוטין, כולל הדלקת הנורית בפאנל. (גם הוא מסופק באמצעות חברת 'פלרם').

ד. בכל מקרה, אין דרך טכנולוגית פשוטה להגביל את יציאת המים בשבת. הרי כל החשש הוא שמא השעון אינו מכוון, ואזי המחם 'לא יודע' שהיום בכלל שבת, ולדידו אנחנו ביום חול, גם בעיצומה של השבת.

ה. ולגופה של שאלתך:

(1) למחם ה'גלישבת', (מלשון 'גלישה') מתווספים מים מדי כמה דקות בכמות קצובה (ניתן לכוונן). בימות החול מחזוריות זו נמשכת כל עוד יש מקום במחם. בשבת - אלקטרודת מפלס הגובה מבוטלת, והמים מתמלאים ומתמלאים. כ- 2 ס"מ מעל למפלס העליון (של ימות החול), יש פתח לצינורית 'גלישה' והמים זורמים לביוב.

(2) יש לציין כי לביוב גולשים המים החמים שהורחתו ולא המים הקרים החדשים (כדי לא לגרום על ידי הצריכה וריקון המחם לקליטת מים חדשים והרתחתם). בשיטה זו הוצאת מים מהמחם אינה משפיעה כלל על כניסת מים חדשים אליו. אלה ייכנסו בכל מקרה, בזמנים קבועים, בלא כל השפעה של האדם.

(3) אין הבדל הלכתי בין הוצאת מים בזמן מילוי המים לבין הוצאתם שלא בזמן זה. ההבדל בין התהליך בשבת לתהליך בחול הוא שבחול, ברגע שהמיכל מתמלא - אלקטרודת גובה מונעת מילוי נוסף. בשבת, אלקטרודה זו מבוטלת, ויש מילויים מחזוריים, בזמן קבוע ובכמות קצובה, בלא קשר לצריכת מים של האדם. לכן, במצב 'חול' - אם המיכל אכן מלא עד תומו - אזי הוצאת מים גורמת למילוי מחודש. בדרך כלל המילוי אינו מידי, ולכן יכול להיחשב בדיעבד 'גרמא'. ואם המיכל אינו מלא עד תומו, אזי הוצאת מים ממנו רק מאפשרת מילוי כמות יותר גדולה של מים, בבוא עת המילוי, וזו 'גרמא' עקיפה יותר.

ו. למעשה, אמנם אין מתירים בשבת 'גרמא' למטרה כזו (של צריכת מים לשתייה) אך בדיעבד, אם השתמשו בשבת במצב 'חול', זו בעיה של 'גרמא' בלבד - 'והוא רחום יכפר עוון'.

23. מכשיר איתורן לחולה אלצהיימר (הרב ישראל רוזן)

שאלה | חמי חולה באלצהיימר. הוא הלך לאיבוד כמה פעמים, ונמצא רק על ידי המשטרה לאחר שעות רבות. קנינו לו מכשיר איתורן (קופסא קטנה ונטענת, שלתוכה מוכנס SIM סלולארי, אם הוא נעלם - פותחים מחשב ורואים היכן הוא). האם אפשר להשתמש בו בשבת? אם חמי נעלם בשבת, מה מותר לעשות כדי למוצאו בעזרת האיתורן? יש לציין שאין מי שילווה אותו לבית הכנסת בקביעות בשבת, ולא ניתן למנוע ממנו לצאת.

תשובה | אנחנו מתירים שימוש בשבת באיתורן סלולארי או GPS לחולה אלצהיימר, כאשר המיקום של האדם מסומן ברציפות על המסך. מותר גם להתבונן במסך ולדעת היכן הוא, בלא כל חשש. נציין כי מטעמים של 'מדיניות הלכתית', ההיתר מוגבל לחולים בלבד, או לצרכים חיוניים דומים, ולא לבריאים.



24. גידול אננס בשמיטה (הרב יואל פרידמן)

שאלה | חקלאי מגדל אננס במרכז הארץ. משך הגידול הוא מעל שנה וחצי, מהשתילה עד קטיפת היבול. הגידול נעשה בחממה שיש לה גג מניילון ומעליו רשת צל, שמשמשת גם בתור דפנות צדדיות של החממה. הגידול הוא בקרקע. הפעולות החקלאיות בגידול הן: הכנת הקרקע (חריש, חיטוי, זיבול); שתילה בחודשים מאי-יוני; הפריית הצמח באמצעות הורמון, כשנה לאחר מכן, לאמור בחודשים מאי-יוני; קטיפת שמתחיל באוקטובר-נובמבר, ונמשך עד חודש אפריל לאחר מכן. מהי הדרך הגידול המועדפת לשנת השמיטה?

תשובה | א. צמח האננס נחשב ירק מבחינה הלכתית, ואף על פי כן מוסכם על רוב הפוסקים שאין בו איסור ספיחין, כיוון שזמן גידולו ארוך (ראה 'קטיפת שביעית', עמ' 96, הערה 7).

ב. כיוון שהגידול הוא בחממה שנחשבת בית, אף שהוא מתבצע בקרקע, אזי יש מקום להקל ולהתיר עשיית פעולות חקלאיות שאסורות מדרבנן, ובלבד שייעשו על ידי גוי (ראה 'קטיפת שביעית', עמ' 104, סעי' ו והערה 17).

ג. נטיעת הייחור נחשבת מלאכה שאסורה מדאורייתא (ראה 'קטיפת שביעית', עמ' 40 סעי' ה); ואף לגבי החרישה, ישנה מחלוקת הפוסקים, ויש להחמיר (שם, עמ' 39 סעי' ב). ההאבקה היא מלאכה שאסורה מדרבנן, אף שיש פוסקים שדנו בה בחומרה יתרה (שם, עמ' 80 סעי' ה והערות 10-11).

יש לדון בשלושה גידולים שמתקיימים במקביל, ובכל אחד הדין שונה: גידול שתחילתו בשנת תשע"ג; גידול שתחילתו בשנת תשע"ד; וגידול שתחילתו בשנת השמיטה תשע"ה.

ד. הגידול שתחילתו בשנת תשע"ג (מאי 2013): כבר נעשו המלאכות להכנת הקרקע וכן ניטע הייחור לפני השמיטה. המלאכות שנותרו אינן אלא מדרבנן, ולכן הם ייעשו על ידי גוי כדלעיל. כאמור אין איסור ספיחין באננס. אך הגידול והקטיפת חייבים להיות במסגרת 'אוצר בית דין', כי הקטיפת יהיה בשנת השמיטה, וכיוון שדין אננס כדין ירק, השלב הקובע לעניין קדושת הפירות הוא הלקיטה (הקטיפה). מובן שיש לבדוק אם ימצא 'אוצר בית דין' שיהיה מוכן לקבל את הסחורה ולשווקה דרכו, שכן מחיר האננס הוא גבוה, ולא ברור שיהיה ביקוש לפרי במסגרת 'אוצר בית דין'. החלופה היא חתימה על היתר מכירה, ואז אפשר לשווק את הפרי כרגיל.

ה. הגידול שתחילתו בשנת תשע"ד (מאי 2014): גם בו כבר נעשו כל הפעולות של הכנת הקרקע והנטיעה. לכן המלאכות שייעשו בהמשך הגידול שאסורות בשמיטה מדרבנן, ייעשו על ידי גוי (בחממה). הקטיפת שתחילתו באוקטובר 2015 (חשוון תשע"ו) הוא כבר לאחר שנת השמיטה, ולכן אין בפרי קדושת שביעית, וממילא אין צורך ב'אוצר בית דין', ואפשר לשווק אותו כרגיל.



ו. הגידול שתחילתו בשנת תשע"ה (מאי 2015): הפעולות החקלאיות הנצרכות בו - הכנת הקרקע על ידי חרישה וכן שתילת הייחור - הן מלאכות שאסורות מדאורייתא, ולכן אסור לעשותן גם בחממה, ואף אם הן נעשות על ידי גוי. לכן הדרך היחידה לגדל את האננס בזמן זה היא רק בדרך של היתר מכירה.



מכון המקדש

25. הכנסת אצבעות לסדקי הכותל המערבי (הרב הלל בן שלמה)

שאלה | האם מותר להכניס אצבעות לסדקי הכותל המערבי בלי לטבול קודם לכן?

תשובה | היה מי שרצה לומר שאסור לעשות כן, וסבר שזהו המקרה של 'הכניס ידו למקדש', שנחלקו הרמב"ם והראב"ד³³ אם יש בו איסור מדרבנן או מן התורה.³⁴ היו שחששו לדבריו; אולם כבר האריכו רבים לדחות את דבריו,³⁵ וטעמים רבים להתיר: א. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד נאמרה דווקא לגבי כניסה לעזרה, שם יש דין מיוחד הנלמד בגמרא מפסוק, לחייב על 'ביאה במקצת' - לפי דעה אחת. אבל במקומות אחרים - כמו לגבי הכותל המערבי שלפנינו כיום, שאינו כותל העזרה אלא כותל הר הבית - מוסכם ש'ביאה במקצת' אינה נחשבת ביאה.³⁶ ב. הרמב"ם והראב"ד חולקים בנוגע למי שמכניס את ידו לתוך חלל העזרה. אבל מפורש בדברי הרמב"ם שמי שנוגע בעזרה מבחוץ, אינו עובר כל איסור,³⁷ והראב"ד לא השיג עליו בזה. על אחת כמה וכמה שאין איסור בנגיעה בכותל מבחוץ, ואין הדבר נחשב לדרך ביאה. ג. עובי חומות הר הבית לא התקדש, כמובא בירושלמי,³⁸ כי האמוראים היו נוהגים לחלוץ את סנדליהם בחלל השער בטרם נכנסו אל ההר. ד. מסוגיות רבות נראה כי בניגוד לדברי הרמב"ם והראב"ד - אף לעזרה 'ביאה במקצת' מותרת, וכך סוברים התוספות³⁹ ורבים מהראשונים.⁴⁰

33. רמב"ם וראב"ד, הל' כלי המקדש פ"ג ה"ח.

34. ספר משכנות לאביר יעקב, ח"א דף ג ע"א וח"ב דפים א-י, יז-כ.

35. ראה בהרחבה שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תנ-תנב.

36. כפי שנוקטת הגמרא בפשטות בחולין לג ע"ב, לגבי הכנסת יד לבית המנוגע.

37. רמב"ם, שם פ"ג ה"א.

38. ירושלמי, פסחים פ"ז ה"ב.

39. תוספות, זבחים לא ע"ב, ד"ה טמאים.

40. ראה בשבועות יז ע"א ובפירושי רמב"ן, רשב"א, ריטב"א לגמ' שם.

לסיכום, נראה כי אין כל צורך להחמיר ולטבול - לא לפני הכנסת אצבעות לסדקי הכותל, וגם לא לפני כניסה לחלל עובי שערי הר הבית, ואף לא בהכנסת ידיים משם אל תוך שטח הר הבית.

26. הדבקות הקרנות לשתי הלחם (הרב עזריה אריאל)

שאלה | לקראת חג השבועות ארגוני המקדש עושים תרגיל הכנה לשתי הלחם. מסיבות טכניות, יש קושי להכין תבנית שתתאים ללחם עם הקרנות. האם קרנות הלחם צריכות להיות יחידה אחת עם הלחם ולהיאפות איתו, או שמותר לאפות אותן בנפרד ולצרפן ללחם אחר כך?

תשובה | הקרנות צריכות להיאפות כיחידה אחת עם הלחם. התורה מצווה שיהיו 'שתי לחם' שכל אחד מהם עשוי מעישרון סולת. מכיוון שהסולת של הקרנות היא חלק מהשיעור - עליה להיות חלק מאותו לחם. מפורש בגמרא במנחות⁴¹ וברמב"ם⁴² שלחם שנפרס לפני זמנו - נפסל.⁴³ חיבור מלאכותי של שתי חתיכות ללחם אחד, כגון על ידי קיסם שיחבר ביניהן והן ייראו כאילו הן לחם אחד, אינו מועיל שייחשבו לחם אחד. כך מצינו בתוספתא⁴⁴ וברמב"ם⁴⁵ שפרי שנחתך לשניים ואחר כך חיברוהו בעזרת קיסם - אינו נחשב יחידה אחת, מפני ש'אין חיבורי אדם חיבור'.

אמנם לגבי עירוב, נאמר בגמרא⁴⁶ ששתי חתיכות לחם שחוברו בעזרת קיסם ונראות כיחידה אחת - נחשבות לחם שלם, וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.⁴⁷ בפוסקים למדו מכאן גם לגבי לחם משנה בשבת.⁴⁸ אך היעב"ץ⁴⁹ הקשה על הלכה זו מהדין הנ"ל, ש'חיבורי אדם אינו חיבור', ותירץ שהקלו חכמים בעירוב, משום שזוהי חומרת חכמים להצריך לחם שלם, ואין כן בדיני תורה. וגם מהגמרא במנחות⁵⁰ מוכח שהדבקה בקיסם איננה פתרון, שכן היא אומרת: 'עד שלא שחטה נפרס לחמה - יביא לחם אחר', ואינה מציעה לתקן את הלחם על ידי חיבורו בעזרת קיסם. עוד יש להעיר שגם לגבי דיני דרבנן, נכתב ב'פתח הדביר'⁵¹ שחיבור חלקי לחם על ידי קיסם מועיל רק ללחם שהיה אחד מתחילתו ונחלק, ולא לשני חלקים שלא היו לחם אחד מתחילה.



41. מנחות ח ע"א ומו ע"א.
42. רמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ה הט"ו והל' פסולי המוקדשין פי"ב הי"ד.
43. הדבר נאמר לגבי לחם הפנים ולחמי התודה, ומסתבר שהוא הדין לשתי הלחם, וכך נקט בפשטות בשו"ת אחיעזר, ח"ב יו"ד סי' מא.
44. תוספתא, עוקצין פ"א ה"ז.
45. רמב"ם, הל' טומאת אוכלין פ"ו הי"ב.
46. עירובין פא ע"א.
47. שו"ע, או"ח סי' שסו סעי' ו.
48. הרוקח, מובא במגן אברהם, סי' קסח סק"ד.
49. יעב"ץ, עירובין שם.
50. מנחות מו ע"א.
51. פתח הדביר, סי' רעד ח"ג דף צג אות ה, הובא בשדי חמד, מערכת ל כלל כז, ד"ה ובמה.



הרב אהוד אהיטוב

שיור 'אמה על אמה' בבתים חדשים

הקדמה

האם יש חובה להשאיר 'אמה על אמה' שאינה מסוידת כשבונים בית חדש, והיכן יש להשאיר אותה? האם מותר להוסיף על אותו מקום בקיר, ציור או כיתוב שיש בו אזכור של ירושלים?

א. תקנות חכמים שמטרתן להרגיש בחסרון המקדש

תקנת חכמינו להשאיר בבית מקום אחד שאינו מסויד היא חלק ממכלול תקנות שתיקנו חכמינו ז"ל לאחר חורבן בית המקדש, כדי לזכור את ירושלים ואת המקדש גם בחורבנם. הרקע לתקנה זו מובא בתוספתא, בדיון בין רבי יהושע לפרושים. בסופו של הדיון ביאר רבי יהושע שאמנם, עם כל הכאב על החורבן, עם ישראל אינו יכול להיות משותק עקב החורבן אלא עליו להמשיך את חייו, אך יחד עם זה, עם ישראל צריך לחיות את זכרה של עיר הקודש והמקדש, באופנים מסוימים. וכך נאמר בתוספתא (סוטה, מהדורת ליברמן, פט"ו הי"ב-הט"ו):

משחרב הבית האחרון רבו פרושין בישראל שלא היו אוכלין בשר ולא שותין יין ניטפל להן רבי יהושע אמר להן: בני מפני מה אין אתם אוכלין בשר? אמרו לו: נאכל בשר שבכל יום היה תמיד קרב לגבי מזבח ועכשיו בטל? אמר להן: לא נאכל. ומפני מה אין אתם שותין יין אמרו לו: יין נשתה שבכל יום היה מתנסך על גבי המזבח ועכשיו בטל? אמר להם: לא נשתה. אמר להם: אם כן, לחם לא נאכל שממנו היו מביאין שתי הלחם ולחם הפנים, מים לא נשתה, שמהן היו מנסכין מים בחג. תאנים וענבים לא נאכל, שמהם היו מביאין בכורים בעצרת שתקו. אמר להם: בני, להתאבל יותר מדאי אפשר, ושלא להתאבל אי אפשר. **אלא כך אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט זכר לירושלם.** עושה אדם צרכי סעודה ומשייר דבר מועט זכר לירושלם. עושה אשה תכשיטין ומשיירת דבר מועט זכר לירושלם. שנאמר: אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי... וכל המתאבלים עליה בעולם הזה שמחים עמה לעולם הבא שנ' שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה וגו'.

דברי התוספתא הובאו בגמרא (בבא בתרא ס ע"ב), והגמרא גם הוסיפה וביארה בפירוט רב יותר כיצד יש לקיים את התקנות למעשה. עוד הובאה בגמרא התקנה לשים 'אפר

מקלה בראש חתנים'. תקנות אלו נפסקו להלכה ברמב"ם¹ ובשו"ע². בסיום דבריהם, מבארים הרמב"ם והשו"ע שהפסוק בתהלים, שהוא הפסוק הראשון שהובא בתוספתא ובגמרא, הוא הטעם לתקנות חז"ל: 'וכל אלו הדברים כדי לזכור ירושלם' שנאמר (תהלים קלז, ה): 'אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי אם לא אזכרכי אם לא אעלה את ירושלם על ראש שמחתי'. אלא שהתוספתא (שם הט"ו) חותמת הלכות אלו בפסוק נוסף מנבואת ישעיהו (סו, י'): 'שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה'. נשאלת השאלה מדוע פסוק זה לא הובא ברמב"ם ובשו"ע שם, בתור הסיבה לתקנות 'זכר לחורבן'? ייתכן לומר שהפסוק האחרון שמובא בתוספתא אינו המקור והטעם לאבלות על החורבן, אלא מטרתו לסיים את הברייתא בדברי נחומים. אולם הרשב"ם³ כותב שפסוק זה הוא מקור לחובת האבלות על ירושלים, שהרי כתב שרבי יהושע אמר לפרושים 'אלא שכבר נגזרה גזירה חורבן ונתחייבנו להתאבל דכתיב 'שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה' (ישעיהו סו). מדבריו מתבאר שאף על פי שתוכן הפסוק הוא מתן שכר למתאבלים על ירושלים, הוא גם המקור לחובת האבלות עליה. וניתן להסביר זאת על פי דברי המהר"ל מפראג⁴:

כאשר יש אבלות על ירושלים, ובזה נראה כי יש הפסד וחסרון בעולם, לכך הוא חוזר אל הסדר זה שכתוב שישו איתה משוש כל המתאבלים עליה... כלומר, כאשר האדם מבטא במעשיו את חסרון ירושלים ובית המקדש עבורו, אזי יזכה שישלימו לו חסרון זה. אך מי שאינו מבטא זאת במעשיו, הוא עלול להישאר עם החסרון הזה ח"ו לנצח. משמעות התקנות היא, שכל שמחה גדולה שיש לאדם מישראל, עליו להחסיר ממנה מעט באמצעות מעשה מסוים, ובכך הוא יזכור את חורבן ירושלים והמקדש. יהי רצון שמתוך זכירתנו את חורבנו של בית המקדש בבניין בתינו, יזכנו ה' גם לראות בבנינו, במהרה בימינו, אמן.

ב. מקום השארת 'אמה על אמה'

דברי התוספתא הובאו בשינויים כלשהם בגמרא שם, אלא שזו הוסיפה ושאלה: 'וכמה הוא דבר מועט? אמר רב יוסף אמה על אמה, אמר רב חסדא כנגד הפתח...'. וכך פסקו גם הרמב"ם והשו"ע שם. מלשון הגמרא נראה שדברי רב חסדא, שהמיקום של הקיר שאינו מסויד הוא 'כנגד הפתח', באים לבאר את התקנה שדיבר עליה רב יוסף, שצריך

1. רמב"ם, הל' תעניות פ"ה הי"ב-ה"ג, יש לציין שבדעת הרמב"ם (שם), לא בכל סוג בנייה מועילה השארת 'אמה על אמה', אך למעשה כתב דרכי משה, או"ח סי' תקס, שהמנהג כדעת הטור, או"ח סי' תקס, שניתן לשייר אמה על אמה בכל סוגי הבנייה, וכן פסקו המג"א, או"ח סי' תקס; הפמ"ג, או"ח סי' תקס אשל אברהם ס"ק א; והמשנ"ב, סי' תקס ס"ק א. בעקבות מסקנה זו דן המאמר כיצד להשאיר 'אמה על אמה' למעשה.

2. שו"ע, או"ח סי' תקס סעי' א-ב.

3. רשב"ם, ב"ב ס' ע"ב, ד"ה שכבר.

4. מהר"ל, נצח ישראל פ"ג.



לשייר 'אמה על אמה'. וכך פסק הרמב"ם, שם: 'ומשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד', וכן פסק השו"ע, שם.

נשאלת השאלה, מה הפירוש המונח 'כנגד הפתח'?

ה'פרי מגדים' (או"ח סי' תקס"א) כתב:

אף שהמלה נגד פירושו עפ"י רוב 'מול', ו'נוכח'... מכל מקום לפעמים פירושו: 'מן

הצד' ע' תרגום יונתן על הפסוק ותשב מנגד.

כלומר, לדעתו אפשר להניח 'אמה על אמה' גם בצד הפתח. ואולם דעת ה'שערי תשובה' (לשו"ע שם) היא: 'ומה שכתב כנגד הפתח משמע **נוכח פתח**, וכן משמע מהלבוש כדי שיראה בהכניסה'. וכך נוקט ה'משנה ברורה' (לשו"ע שם, ס"ק ג), שצריך לשייר 'כנגד הפתח' - היינו **נוכח הפתח כדי שיראה מיד שיכנס בפתח**. יש לציין שאף שה'משנה ברורה' הביא גם דעה חולקת, ברור מתוך ניסוח הדברים, שדעתו כדעה הראשונה, והיא ההלכה הפשוטה לדעתו. דברים אלו מפורשים יותר בדברי ה'שערי תשובה' (לשו"ע שם, ס"ק א):

ולפי ענ"ד לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד. ובכל דוכתא בלשון הש"ס נגד

היינו נוכח ובפרט דמסתברא טעמא כדי שיראה מיד שנכנס בפתח.

ובהמשך הוא כותב:

ויש מניחים פנויים למעלה מן הפתח בגובה ואז אינו נראה כלל לנכנס ואפשר כדי שיתראה תמיד לפני בעה"ב היושב בפנים שעל הרוב הוא יושב אצל הקיר אשר נוכח פתח הבית וצ"ע, אך בדורות אלו יצאו להקל והקילו וחזרו והקילו עד שכמעט נשכח מלב ואין על מה להשען.

ג. האם שטח ה'אמה על אמה' צריך להיות בלא טיח

כיום מקובל שלאחר סיום ה'שלד' של הבניין, טחים תחילה את הלבנים בטיח ובחומרים נוספים, ורק לאחר מכן מסיידים את הקיר על גבי הטיח. בשל כך שואלים רבים האם צריך להשאיר את הבלוקים חשופים גם בלא טיח, או שדי בכך שאין מסיידים את השטח של ה'אמה על אמה'. אכן בתוספתא ובגמרא שם, לא נכתב על הטיח, שהרי נאמר: 'סד ביתו בסיד ומשייר אמה על אמה'. אך הרמב"ם והשו"ע שם, פסקו מפורשות שמותר למרוח את שכבת הטיח ולהשאיר את המקום רק בלא סיד, וכן ביאר ה'משנה ברורה' שם: 'שאותו אמה יהיה בלא סיד רק בטיט'. למרות זאת היו גדולי ישראל שהשאירו 'אמה על אמה' של בלוקים חשופים.⁵ אך כאמור זוהי חומרה ומידת חסידות שבאה להמחיש את החורבן יותר, היא אינה מעיקר הדין, ואינה רמוזה בהלכה, כפי שהזכרנו לעיל.

5. כך מובא בפסקי תשובות, סי' תקס"ה, הע' 26.

ד. ציורים במקום של ה'אמה על אמה'

מלשון הגמרא והשו"ע נראה שייפוי מקום ה'אמה על אמה' נוגד את מהותה ומטרתה של תקנת חכמים. חכמים רצו שנשאיר מקום ריק שאינו מסויד ואינו גמור - כיוון שיש בכך כדי לסמל ולהמחיש לנו שביתנו אינו שלם, כל עוד בית ה' חרב. כך כותב במפורש רבי מרדכי יפה זצ"ל, תלמיד הרמ"א, בחיבורו 'לבוש החור' (על שו"ע, או"ח סי' תקס סעיף א):
אמה על אמה בלא סיד וכנגד הפתח... כדי שיראהו תמיד כשיוצא ויכנס ויזכור החורבן ויתאונן עליו... ומה שנוהגים עכשיו הבונים בתים ומסיידים אותו שמסיידין ומכיידין אותו כולו, ואחר כך משחירין אמה על אמה בשיחור כנגד הפתח, דלא יפה הם עושין, כי אדרבה השיחור זה אינו מגנה את הבנין, אבל מייפהו ומשמח הלב כשאר ציורים הנאים, וחז"ל אמרו משייר בו אמה על אמה, כלומר שמניחו כך מקולקל ובלי מתוקן כדי לגנות הבנין ולשבר לבו, שמתוך כך יזכור החורבן ובשברון לב ולא שייפהו ויזכור מתוך שמחת לב...

וכן כתב ה'אליה רבה':⁶

ואני מצאתי באגודה⁷ סוף תענית זה לשונו, **יניח בלא ציור סיד או מראה שחור רק בלא תיקון כלל...**

וכך גם פירש המהרש"ם בספרו 'דעת תורה'⁸ את דברי ה'אגודה'. גם השל"ה הקדוש⁹ התנגד נחרצות לקישוט מקום ה'אמה על אמה', וכך הוא כותב:

ומה שבחוץ לארץ, ההמוניים הבונים בתים, עושין בבתיהם צורה שחורה מרובעת אמה על אמה, וכותבין על גבה 'זכר לחורבן', הוא שחוק והיתול בעיניי, כי אדרבה, זה נוי. **והירא את דבר ה', אל ישנה מדברי רבותינו ז"ל, ויניח אמה על אמה בלי מסויד...**

וכן פסקו האחרונים: 'פרי מגדים'¹⁰, 'חיי אדם'¹¹, 'מגן אברהם'¹², 'משנה ברורה'¹³, ו'כף החיים'¹⁴. לאור כל האמור, נראה שלכתחילה אין להוסיף תמונות או ציורים המזכירים את החורבן במקום ה'אמה על אמה'.

אמנם יש שכתבו להקל בדבר, וכך כתב 'ערוך השלחן' (או"ח סי' תקס סעי' ה):
וגדולי האחרונים כתבו דלא מהני מה שמשחירין אמה על אמה אלא דווקא להניח ריק מסיד, ואצלנו משחירין וכיון דרגילין שזהו ההיכר לחורבן מה לנו אם כה ואם כה. אולם 'כף החיים' שם, כתב על דעה זו, וסייג את דבריהם, שייתכן שכוונתם להתיר רק

6. אליה רבא, או"ח סי' תקס ס"ק ד.

7. אגודה, תענית פ"ד אות כב.

8. דעת תורה, או"ח סי' תקס סעי' א, ד"ה בלא סיד.

9. שני לוחות הברית, מסכת תענית פרק נר מצוה אות יב.

10. פרי מגדים, או"ח משבצות זהב סי' תקס ס"ק א.

11. חיי אדם, כלל קלז סעיף א; ועי' שם נשמת אדם, ס"ק א.

12. מגן אברהם, לשו"ע שם ס"ק ג.

13. משנה ברורה, לשו"ע שם ס"ק ג.

14. כף החיים, לשו"ע שם ס"ק ח.



מראה שחור ולא צבע שחור, 'דדוקא צבע הוי נוי אבל מראה שחורה הוה ליה לכלוך בעלמא'. וכן נכתב גם בשו"ת 'אבני ישפה'¹⁵ והוסיף שאין היתר לעשות ציורים, איורים או לתלות תמונה במקום של ה'אמה על אמה'.

אף על פי שמעיקר הדין אין להוסיף ציור או כיתוב במקום של ה'אמה על אמה', כתב המ'שנה ברורה' שם, שאין למחות בידי אלו שכותבים על מקום ה'אמה על אמה' את המלים 'זכר לחורבן' או מציירים שם סמלים המזכירים את החורבן. את דבריו הוא נימק ב'שער הציון' (שם ס"ק ח), וכך הוא כותב:

אף דחיי אדם מחמיר גם בזה, מכל מקום נראה דאין למחות ביד המקילין, אחרי שהאליה רבה הביא בשם האגודה סמך להמקילין שעושין שחור המקום ההוא. גם ה'דעת תורה' הסביר את דעת המקלים, ש'אולי אם כותב במקום ההוא זכר לחורבן דגלי דעתיה שאינו לשם ציור אלא לשם אבילות שרי'. גם בשו"ת 'אגרות משה'¹⁶ מבואר שסברת המקלים להשחיר בצבע שחור את מקום ה'אמה על אמה' נובעת מכך שדי בכך שהם זוכרים את החורבן, גם אם הצביעה נראית יפה.

לפיכך, העצה לאלו שחפצים לעשות 'זכר למקדש' גם בתמונה, בציור או בכיתוב, היא שיעשו זאת נוסף על השארת 'אמה על אמה' ריקה, לקיים מה שנאמר 'אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך'. כלומר, ישאירו מקום 'אמה על אמה' בלא סיוד כפשוט תקנת חז"ל, ובסמוך ל'אמה על אמה' (לא בתוכה) יתלו תמונה, כיתוב או ציור, המציינים שה'אמה על אמה' הריקה היא זכר למקדש.

סיכום

- א. אחת מהתקנות שתיקנו חכמים 'זכר לחורבן' היא להשאיר בבית חדש מקום שאינו מסויד בגודל אמה על אמה.
- ב. לכתחילה יש להשאיר שטח של 50 ס"מ על 50 ס"מ שאינו מסויד, ויש מחמירים להשאיר 60 ס"מ על 60 ס"מ.
- ג. עדיף להשאיר אמה על אמה במקום שהוא מול פתח הכניסה, או במקום שניתן לראות אותו בעת הכניסה לבית. אולם אם אי אפשר להשאיר במקומות הללו, יש להשאיר 'אמה על אמה' מעל הפתח, באופן כזה שהיא תיראה לבני הבית.
- ד. אין צורך להשאיר בלוקים חשופים בלא טיח או בלא חומרים אחרים שמורחים על הקיר לפני הסיוד.
- ה. אין לצייר או לקשט את מקום ה'אמה על אמה'. אמנם במשך הדורות נשתכח מעט קיומה של תקנה זו, אך אין בכך סיבה להקל שלא לקיים תקנת חכמים זו שנפסקה להלכה. החפצים לציין שה'אמה על אמה' היא זכר לחורבן, יעשו את הציור או את הכיתוב של 'אם אשכחך ירושלים' וכדומה, סמוך למקום ה'אמה על אמה' - אך לא בתוכו.

15. שו"ת אבני ישפה, או"ח סי' קטז.

16. אגרות משה, ח"ג סי' פו.

הרב יעקב אריאל

הוצאת פירות שביעית לאילת

א. האם אילת היא חו"ל?

במאמרנו שהתפרסם ב'תחומין'¹ הסתפקנו האם לעניין חלה, הנגב והערבה נתקדשו בקדושת הארץ. סיבת הספק היא שנאמר 'ושתי את גבולך מים סוף עד ים פלשתים' (שמות כג, לא), זו הארץ המובטחת לאברהם אבינו ע"ה. מאידך גיסא, בפרשת מסעי הגבול הדרומי של ארץ ישראל הוא מקצה ים המלח (במדבר לד, ג), וארץ זו לא נכבשה, לא בידי עולי מצרים ולא בידי עולי בבל. במסכת חלה (פ"ד מ"ח) נאמר:

רבן גמליאל אומר שלש ארצות לחלה מארץ ישראל ועד כזיב חלה אחת מכזיב ועד הנהר ועד אמנה שתי חלות לאור ואחת לכהן של אור יש לה שיעור ושל כהן אין לה שיעור מן הנהר ועד אמנה ולפנים שתי חלות אחת לאור ואחת לכהן של אור אין לה שיעור ושל כהן יש לה שיעור וטבול יום אוכלה. אותן שלוש ארצות המוזכרות במסכת חלה מוזכרות גם במסכת שביעית (פ"ו מ"א): שלש ארצות לשביעית כל שהחזיקו עולי בבל מארץ ישראל ועד כזיב לא נאכל ולא נעבד וכל שהחזיקו עולי מצרים מכזיב ועד הנהר ועד אמנה נאכל אבל לא נעבד מן הנהר ומאמנה ולפנים נאכל ונעבד. להלן בסעיף ב' נעסוק בהבנת משנה זו. לעניין חלה, קבענו שהנגב הדרומי אינו כחו"ל, וצריך עיון אם גם לעניין שביעית כך הוא. סיבת החילוק היא דברי ה'חזון איש' (שביעית ס' ג ס"ק ב):

חלה אינה צריכה לתנאי של קידוש הארץ בכיבוש וקידוש, אלא בזה שהארץ ניתנה לאברהם אע"ה סגי לחיוב חלה. וא"כ גם בזה"ז, שבטלה קדושת הארץ ופטורה מן המעשר, מכל מקום חייבת בחלה. לעניין חלה, די בארץ שניתנה לאברהם אבינו ע"ה כדי לחייב חלה מדין 'הארץ השנייה', המוזכרת במשנה, דהיינו 'מים סוף עד ים פלשתים'. אך לעניין שביעית, יש צורך בכיבוש וחילוק לפחות בידי עולי מצרים, דהיינו גבולות פרשת מסעי, ולכן ייתכן שהדין שונה. וכאן הוא שורש הספק. אמנם אילת רחוקה מקצה ים המלח, המוזכר בפרשת מסעי בתור הגבול הדרומי של הארץ המיועדת לכיבוש וחילוק, אך סוף סוף, גם היא בגבולות ההבטחה לאברהם אבינו ע"ה. כמו כן, יש להסתפק שמא גם הנגב הדרומי נכלל בתחום עולי מצרים, שהרי שלמה המלך בנה נמל בעציון גבר היא אילות. אמנם עולי מצרים לא

1. 'הנגב והערבה האם נתקדשו בקדושת הארץ', תחומין כט (תשס"ט), עמ' 291-306; ועי' עוד אמונת עתיד 100 (תשע"ג), עמ' 51-55.



התנחלו באזור זה, שהוא דרומי לים המלח, אך בכל זאת, המקום נכבש בידי מלכי ישראל. לדעת הרדב"ז², הכיבוש עצמו מקדש גם בלא הקדשה בפה. ויש הנוטים לומר שגם כיבוש ימינו מקדש³. הישראלים היושבים שם (ויש ביניהם גם תלמידי חכמים!) מאמינים שהם מקיימים את מצוות יישוב הארץ, לפחות לדעת הרמב"ן וה'כפתור ופרח', שלדעתם כל הארץ המובטחת לאברהם אבינו ע"ה היא בכלל מצוות יישוב הארץ. גם לדעת ה'תוספות'⁴, שמצוות יישוב הארץ נוהגת רק בתחום עולי בבל, אין ספק שהמקום הוא חלק מארץ ישראל לעניין ערלה, חלה ועוד מצוות. גם לעניין יום טוב שני, תושבי הנגב, כולל אילת, נוהגים רק יום אחד, כבני ארץ ישראל לכל דבר. הם בוודאי לא רואים בעצמם תושבי חו"ל. כלומר, מנהג העולם שהונהג בידי גדולי הפוסקים מחשיב את אילת בתור ארץ ישראל.

אמנם, במאמרו הסקנו שבכיבוש ימינו לא הייתה כוונה לקדש את המקומות החדשים, כמבואר בגמרא (חגיגה ג ע"ב):

הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית.

אף כיום אנו מעוניינים שיישארו מקומות בארץ שספיחיהם יהיו מותרים בשמיטה כל עוד אין לנו דרך חלופית, כי בלעדיהם לא יהיה מזון לשומרי השמיטה. הערבה היא המאגר העיקרי לאספקת תוצרת שאין בה איסור ספיחין (וכמו כן עוטף עזה, שאף הוא בגבול עולי מצרים). אם היינו מקדשים אותם, לא היה נותר מקום בארץ שיש בו תוצרת חקלאית בלא איסורי שמיטה. בכך יש גם אפשרות לפרנס חקלאים ולקיים ישובים, וזו הייתה גם כוונתם של עולי בבל כשלא קידשו את כל הארץ שתפסו. אך מסקנתנו במאמר היא שגם אם נניח שהנגב הדרומי והערבה לא התקדשו בימינו, הם גם אינם נחשבים לחו"ל, ולכן אין אפשרות לנהוג שם מנהג חו"ל לעניין חלה. ואם כן, הוא הדין לעניין שביעית. גם אם נניח שאילת אינה חלק מארץ ישראל, היא גם אינה חו"ל גמור, שיהיה אסור להוציא לשם פירות שביעית.

ב. שיטת הר"ש

שאלתנו תלויה בנימוקי האיסור לייצא פירות שביעית לחו"ל. הר"ש⁵ מפרש שהוצאת פירות שביעית לחו"ל אסורה מכיוון שהביעור צריך להיות בארץ. השאלה היא האם הביעור יכול להיות בתחום עולי מצרים? והנה במשנה (שביעית פ"ו מ"א) כתב הר"ש: נאכל לאחר הביעור וקסבר קדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא ומ"מ לענין עבודה החמירו דלא נעבד.

2. רדב"ז, הל' תרומות פ"א ה"ה.

3. עי' ציץ אליעזר, ח"י סי' א-ב.

4. תוספות, גיטין ב א ד"ה ואשקלון.

5. ר"ש, שביעית פ"ו מ"ה.

משמע מדבריו שאין ביעור בתחום עולי מצרים. אך יכול להיות שאין **חובת** ביעור בתחום עולי מצרים, אך יכולה להיות **אפשרות** לבער. והטעם לכך הוא שהחיה אינה יודעת גבולות מלאכותיים של מצבים מדיניים, אלא של אקלימים, כמבואר שם במשנה: 'שלוש ארצות לביעור'. וגם ארצות אלו מחולקות לשלושה לפי האקלימים השונים.⁶ ה'משנה למלך'⁷ הסתפק בדברי הר"ש האם יש חובת ביעור בתחום עמון ומואב, וזו לשונו:

ובסברת הר"ש אני מסתפק במ"ש דכבוש מצרים נאכל לאחר הביעור אם קודם הביעור יש בו קדושת שביעית באכילתה או לא. ומן הסברא נראה דאין בו קדושת שביעית כלל דכל דבר שיש בו קדושת שביעית צריך ביעור. ודוחק הוא בעיני לחלק בין חיובא דביעור לחיובא דקדושת שביעית. אך מפשט דבריו נראה דדוקא לאכול אחר הביעור הקלו בכבוש מצרים אך לשאר דברים לא הקלו ויש בהם קדושת שביעית. אך אליבא דרבנו (= הרמב"ם) פשיטא לי דאין חילוק כלל וכיון שיש בו קדושת שביעית אינו אוכל אחר הביעור.

מה שהסתפק בו ה'משנה למלך' מפורש בר"ש (ידיים פ"ד מ"ג):

עמון ומואב מה הן בשביעית - אין זה עמון ומואב שטיהרו בסיחון דארץ ישראל היא שאפי' תמצי לומר שלא כבשום עולי בבל על כרחין שביעית נוהג בה כדתן בפרק מקום שנהגו (דף נב ב) ג' ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן והגליל ועבר הירדן היא ארץ סיחון ועוג...

כלומר, הביעור נוהג בתחום עולי מצרים. ובתוספות מכתב יד ל'שבת הארץ' כתב מרן הרב זצ"ל:⁸

וי"א שלעניין כל הדינים כיבוש עו"מ שוה לכיבוש עו"ב, רק לעניין זה (שונים הם) שמה שגדל בכיבוש עו"ב אסור באכילה לאחר הביעור והגדל בכיבוש עו"מ מותר לאחר הביעור.

ומשמע שרק איסור אכילה אחרי הביעור לא נהג בתחום עולי מצרים, אך ביעור עצמו נוהג שם. גם ה'חזון איש'⁹ כתב שהגדל בתחום עולי מצרים נאכל לאחר הביעור גם אם לא ביער, אך לכתחילה חייב בביעור, כלומר יש ביעור גם בתחום עולי מצרים.

ג. הוצאה לתחום עולי מצרים

במשנה (שביעית פ"ו מ"ה) נאמר: 'אמר רבי שמעתי בפירוש שמוציאין לסוריא ואין מוציאין חוצה לארץ, ובגמרא (ירושלמי שביעית פ"ו ה"ד) נאמר: 'הוון בעון מימר לא פליגין אשכח תני רבי יודה אמר עד גזיב ר"ש אומר עד אמנה'. 'כזיב' היא גבול עולי בבל ו'אמנה' היא גבול עולי מצרים. לפי ר' יהודה, אסור להוציא מכזיב לאמנה. לפי כללי

6. ור' שפת אמת, פסחים נב ע"ב ד"ה בגמ' וגמירי.

7. משנה למלך, הל' שמטו"י פ"ד הכ"ו ד"ה כל שהחזיקו.

8. שבת הארץ פ"ד הכ"ו, עמ' 448 הערה 16.

9. חזו"א, שביעית סי' ג ס"ק כד.



ההלכה, אנו נוקטים בדרך כלל כר' יהודה ולא כר' שמעון.¹⁰ ויש מפרשים הסוברים כן להלכה ופוסקים שאין להוציא פירות שביעית מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים.¹¹ אולם הרמב"ם השמיט נושא זה בכלל ולא הביאו להלכה, ומכיוון שאסר להוציא רק לחו"ל, משמע שבארץ עצמה מותר להביאם לכל מקום. ה'חזון איש'¹² דייק יותר והוכיח גם מן המשנה עצמה שמותר להוציא מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים. הוא הסביר שאם רק לסוריה אסור להוציא, משמע שבתוך ארץ ישראל מותר. וב'מעדני ארץ'¹³ כתב שבתחום עולי מצרים יש קדושת שביעית, אולם אין חובת ביעור, כי קדושת שביעית נוגעת גם לקצירה ובצירה, והללו אסורות ב'לא תעשה', ואילו הביעור הוא רק ב'קום עשה', ולכן לא גזרו. לדבריו, אפשר לומר שרק **חובת** הביעור איננה קיימת, אך מכיוון שיש קדושת שביעית, אם רוצה לבער יכול, ואם כן, המוציא מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים עדיין יכול לבער. אפשר אולי לומר יתרה מזאת שגם לפי הסוברים שאין קדושת שביעית בתחום עולי מצרים, חכמים הקלו ופטרו בתחום זה, אך מי שרוצה לבער, יכול לבער. ואכן, לא שמענו שהחמירו באיסור הוצאה של פירות שביעית מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים. ו'פוק חזי מאי עמא דבר', מעשים בכל יום שמעבירים פירות שביעית מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים, ואין פוצה פה ומצפצף. במה דברים אמורים? בתוך תחום עולי מצרים, אולם אילת, אילו הייתה בתחום עולי מצרים - היה מותר להוציא אליה פירות שביעית. אך השאלה היא מכיוון שספק אם אילת בתחום עולי מצרים, האם אומרים גם לקולא שאפשר להוציא אליה?

ד. מהות הביעור

ואולי הדבר תלוי במהות הביעור. בגמרא (פסחים נב ע"ב) נאמר:
פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ - מתבערין בכל מקום שהן. רבי שמעון בן אלעזר אומר: יחזרו למקומן ויתבערו, משום שנאמר בארץ...
ומסיקים שאין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר אלא כרבנן, שבדיעבד אם הוציא פירות שביעית, הביעור יכול להיעשות גם בחו"ל. ובכל זאת, אין מוציאים לכתחילה פירות שביעית לחו"ל. וצריך לומר שלכתחילה כולי עלמא מודים שהביעור צריך להיות בארץ, וצריך עיון מדוע.
לשיטת הרמב"ם, שביעור הוא שרפה, יש להשוותו לביעור קודשים. לכתחילה יש לבער קודשים 'לפני הבירה', ורק בדיעבד שורף אותם במקום שהוא נמצא בו. וזו לשון הגמרא (פסחים מט ע"א):
וכן מי שיצא מירושלים ונזכר שיש בידו בשר קדש, אם עבר צופים - שורפו במקומו, ואם לאו - חוזר ושורפו לפני הבירה מעצי המערכה.

10. עירובין מו ע"ב.

11. ר' שבת הארץ עם תוספת שבת, פ"ה הי"ג, הע' 23.

12. חזון איש, שביעית סי' יג ס"ק ג.

13. מעדני ארץ, סי' ח אות א.

ולדעת רבנן יש לומר שגם בשביעית, בדיעבד, אם הוציא פירות שביעית לחו"ל, מבערם במקומם, וכן פסק הרמב"ם.¹⁴ ולשיטת הראב"ד, שביעור הוא הפקר, יש מקום לומר שההפקר צריך להיעשות בפני ישראלים בארץ, כי פירות שביעית מיועדים רק להם, ולא בפני נוכרים, שאין להאכילם בפירות שביעית.¹⁵ כמו כן, אין להוציא פירות שביעית לחו"ל אפילו כדי להאכילם לישראלים בחו"ל, כי יש להם פירות אחרים לאכול, ואינם זקוקים לפירות שביעית כמו ישראלים בארץ, שאין להם פירות אחרים והם תלויים בפירות שביעית, וכמו שנאמר 'ואכלו אביוני עמך'. אמנם אם יש קהילה ישראלית בחו"ל, היה מקום להאכילם פירות שביעית, אך מכיוון ש'עניי עירך קודמים', ובשביעית כל תושבי הארץ 'אביונים' הם לעניין פירות, אפילו עשירים בא"י קודמים לעניים בחו"ל. ואם כן, יש לומר שגם אם נניח שאילת אינה בתחום עולי מצרים, אין ספק שהיא עיר של ישראלים בארץ, והביעור יכול להיעשות שם לכתחילה. זאת ועוד, גם אם נניח שאי אפשר לבער באילת, הסיכוי שהפירות הטריים שיגיעו לאילת יישארו עד הביעור ויהיה צורך לבער אותם שואף לאפס (ואפשר גם להורות לתושבי אילת לסיים את אכילת הפירות עד הביעור, וזמן הביעור הוא רחוק, ובדרך כלל עד אז אין יותר פירות טריים מאותו סוג בשוק). אמנם ה'חזון איש'¹⁶ אסר להוציא פירות לחו"ל על מנת לאכלם לפני הביעור, אך לאילת, שאינה חו"ל ממש, ייתכן שלא היה אוסר. לעומתו הרידב"ז¹⁷ התיר. ואשר ליין אחרי הביעור, בלאו הכי היין שאוצר בית דין מחלק מחולק אחרי זמן הביעור, ובזמן הביעור היה היין ברשות בית הדין, ובית הדין פטור מביעור כי אינו אדם פרטי המחזיק פירות לעצמו, אלא לצורך הציבור. ולפי זה, אין איסור להוציא פירות שביעית לאילת.

ה. איסור הוצאה בגלל הקדושה

עד כה דנו בשאלת ההוצאה מדין ביעור. אך לא כולם סוברים כך. ה'חזון איש'¹⁸ כתב שאין להוציא פירות שביעית לחו"ל אפילו כדי לאכלם לפני הביעור. הוא מביא ראיה לדבריו, שאם נאמר שמשנתנו היא כר' שמעון בן אלעזר, ואסור להוציא את הפירות מן הארץ משום שהם צריכים להתבער במקומם, אז הנידון הוא באיסור תורה, ואם כן, לא מובן איך אמר רבי שמעון שמוציאים לסוריה, הרי מן התורה דין סוריה כדין חו"ל. אלא ודאי שאין קשר בין איסור ההוצאה לבין המחלוקת בעניין הביעור, ואיסור ההוצאה לחו"ל הוא מעלה בעלמא, ור' שמעון הקל להוציא פירות שביעית לסוריה כיוון שהיא קדושה מדרבנן. מבואר מדבריו שאיסור ההוצאה לחו"ל אינו בגלל הביעור, אלא בגלל מעלה בקדושה. וצריך עיון מה יעשה הר"ש עם ההוכחה של ה'חזון איש' שר' שמעון

14. רמב"ם, הל' שטטו"י פ"ז הי"ב.

15. אלא אם כן הם שכירו ולקיטו (פועלים). ובמקום אחר כתבנו שעודפי פירות שביעית שאין להם אוכלים ישראלים בארץ, מותר להאכילם לנוכרים, ר' באהלה של תורה, ח"ג סי' ח עמ' 98-99.

16. חזו"א, שביעית סי' יג ס"ק ג; וראה להלן פרק ה.

17. בית רידב"ז, סי' ה סעי' יח ד"ה ומה.

18. חזו"א, שביעית סי' יג ס"ק ג.



התיר להוציא פירות שביעית לסוריה. ויש להסביר את דעת הר"ש שבכך נחלקו ר' שמעון ורבנן. אמנם ר' שמעון סובר שאיסור הוצאת פירות שביעית הוא רק משום מעלה, ולכן התיר להוציא אותם לסוריה, אך רבנן יכולים לסבור שאיסור הוצאת פירות שביעית הוא בגלל הביעור, ואם כן אסור להוציא לסוריה, כי דינה כחול"ל מן התורה. גם מדברי הרמב"ם אפשר לדייק שאינו סובר כהר"ש, שכן כלל את הלכות הוצאת פירות שביעית לחול"ל בפרק ה' יחד עם הלכות קדושת שביעית, ולא בפרק ז' יחד עם הלכות ביעור. ועורכי 'שבת הארץ' עם תוספת שבת' הוכיחו שם שגם הראי"ה סבור כן, כי כתב ב'שבת הארץ' (פ"ה הי"ג):¹⁹

ויש מי שנראה מדבריו... לדעה זו מותרין גם כן פירות שביעית להוציאם עד זמן הביעור שמזמן הביעור ואילך מתחיל איסור הוצאה לחול"ל...

מכיוון שהרב זצ"ל הביא דעה זו בתור דעה החולקת על הרמב"ם, משמע שהבין שהרמב"ם אוסר הוצאת פירות שביעית לחול"ל מסיבה אחרת, ולא בגלל הביעור.²⁰ נמצא אפוא שגם מרן הרב זצ"ל סובר שהסיבה העיקרית לאיסור הוצאה לחול"ל היא קדושת הפירות. ואם כן, יש מקום לומר שהאיסור הוא רק לחול"ל גמור, מה שאין כן לאילת, כיוון שאינה חול"ל גמור, ובהרבה נושאים ההגדרה של ארץ ישראל אינה תלויה בתחום עולי בבל בלבד, אלא גם בתחום עולי מצרים. על אף שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבוא, בכל זאת היא נחשבת לארץ ישראל בנוגע להרבה נושאים, כגון לעניין סמיכה, קידוש החודש, ערלה, חלה, יישוב הארץ ועוד.²¹ והוא הדין לעניין הוצאת פירות שביעית לחול"ל, האיסור הוא רק לחול"ל גמור.

1. שיטת הראב"ד

שיטת הראב"ד בפירושו לת"כ היא שאסור להוציא פירות שביעית לחול"ל, ואם יצאו, אסור לאכלם בגלל החשש שיתערבו בפירות מקומיים, ולא ינהגו בהם קדושת שביעית. הגר"ח קנייבסקי²² הביא סברה זו, שאין מוציאים לסוריה כדי שלא יתערבו פירות שביעית מארץ ישראל, שחיובם מן התורה, עם פירות סוריה, שחיובם מדרבנן. אלא שהקשה: אם כן מדוע מותר להוציא את הפירות מתחום עולי בבל לתחום עולי מצרים? ותירץ: מכיוון שבזמן הזה הכול מדרבנן, ורק מה שנגזר בבית ראשון נשאר בגזרתו גם בבית שני. אם כן, אפשר לומר שאמנם תחום ארץ ישראל המובטחת אינו כתחום עולי מצרים, אך אילת היא בספק עולי מצרים, וספק דרבנן - לקולא. אך אין צורך בכך, כי אין באילת פירות מקומיים. כל היבול המגיע לאילת הוא ממרכז הארץ (גם ירקות מן הערבה כמעט שאינם מגיעים לאילת, אלא משווקים בדרך כלל למרכז הארץ), ואם כן, אין לחשוש שפירות שביעית ייאכלו בתור פירות חול"ל. אולם מכיוון שפירות של אוצר בית דין הם מעטים ורוב הפירות

19. שבת הארץ עם תוספת שבת, עמ' 507.

20. ר' שבת הארץ פ"ה הי"ג הע' 1.

21. ר' באהלה של תורה ח"ד סי' ו-ז.

22. דרך אמונה, הל' שמטוי" פ"ה הי"ג, ביאור הלכה ד"ה פ"ש.

אינם קדושים בקדושת שביעית - יש חשש לטעות. אלא שחשש זה קיים לא רק באילת אלא בכל הארץ, כי לצערנו רוב הציבור (גם הדתי!!!) מעדיף פירות שגודלו בידי נכרים, ולפי מנהג ארץ ישראל - כדעת ה'בית יוסף' - אין בפירות אלו קדושה, ואם כן, יש חשש לטעות. וצריך לומר שכמו שהתירו פירות אוצר בית דין במרכז הארץ ולא חששו שמא יתייחסו אליהם כרוב הפירות, הוא הדין גם באילת.

ז. שיטת ה'תוספות'

שיטת ה'תוספות'²³ בנוגע למעשה ברב ספרא ש'אפיק גרבא דחמרא מא"י לח"ל' היא שהיה זה לסחורה, שכן הקשה ריב"א מן המשנה בפרק ו' במסכת שביעית (משנה ה): 'אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לח"ל', ואם כן, איך הוציא רב ספרא את חבית היין לחו"ל? ותירץ:

דהתם מיירי לאכילה ורב ספרא אפיק לסחורה דיש סחורה שמותרת אי נמי בשוגג הוציא.

ובהסבר שיטת ה'תוספות', שמותר להוציא לצורך סחורה, תמה ה'חזון איש'²⁴ איך ייתכן להקל בהוצאת פירות לחו"ל לסחורה ואילו הוצאתם לצרכים אישיים תהיה אסורה, והגיה את דברי ה'תוספות': צריך לומר שאיסור הוצאה הוא רק לצורך סחורה, אבל לצורך אכילתו - מותר להוציא. אולם קשה להגיה כך את ה'תוספות', שכן גם ב'תוספות הרשב"א' (ר"ש משאנץ) על פסחים, שהיו עד כה בכתב יד (ונערכו בידי האדר"ת בשם 'זהב שבא' והוצאו לאור בידי מו"ר הרב מרדכי פרום) הגרסה היא כמו בדפוסים. וב'דף על הדף', פסחים, שם, נכתב בשם 'ציץ הקדש'²⁵ בהסבר תירוצו של ריב"א שלסחורה מותר, משום שעיקר הטעם הוא כדי שהפירות יאכלו בארץ ישראל, ולא כדי שהביעור יהיה בארץ ישראל. ולכן במקום שסחורה מותרת - מותר גם להוציא כדי לאכול. וצריך לומר שהכוונה היא שייאכלו בידי ישראל. לכן כל מקום שמותר למכור לישראל, מותר גם להוציא כדי שייאכלו בידי ישראל, ולפי זה יש לומר שגם תושבי אילת הישראלים זכאים לאכול פירות שביעית, שאם לא כן, מה יאכלו בשנה השביעית? אם כן, בדרך שכל תושבי הארץ אוכלים בה פירות שביעית, גם הם זכאים לאכול, כגון פירות אוצר בית דין. ואדרבה, מצווה להאכיל את הישראלים היושבים באילת בפירות שביעית כמו כל הישראלים ברחבי הארץ. וגם ה'חזון איש', שגורס שמותר להוציא לצורך אכילה ולא לסחורה, על כורחך מתיר על ידי אוצר בית דין, כי אוצר בית דין אינו דרך סחורה אלא דרך אכילה.

מסקנה

סוף דבר הכול נשמע, מותר וראוי לשלוח פירות שביעית גם לאילת ת"ו.

23. תוספות, פסחים נב ע"ב ד"ה רב ספרא.

24. חזו"א, שביעית סי' יג ס"ק דד"ה פסחים.

25. ציץ הקדש, סי' טו אות ד.



הרב יהודה הלוי עמיהי

הקמת תשתית למערכות השקיה בשמיטה

שאלה

אני מובטל ומחפש עבודה. ההכשרה והניסיון שלי הם בתחום של מים וחקלאות. הוצע לי תפקיד בתכנון מערכות השקיה והקמתן. העבודה היא עבודת שטח במטעים קיימים ובמטעים שבתהליך הקמה. העבודה היא אך ורק בהקמת תשתיות השקיה, ואינה כוללת את ההשקיה עצמה. העבודה כוללת: תכנון הלחצים והספיקות במערכת, הקמת ראש המערכת, הכוללת: ברזים, פריסת צינורות, חפירת תעלות לצינורות ולברזים, נעיצת טפטפות, הנחת ממטרות וכדומה, וכן חיבור המערכות למחשב. האם מותר לעבוד בעבודה כזאת בשנת השמיטה?

א. פעולת ההשקיה

נאמר בגמרא (מו"ק ג ע"א):

יכול לא יקשקש תחת הזיתים, ולא יעדר תחת הגפנים, ולא ימלא נקעים מים, ולא יעשה עוגיות לגפנים? תלמוד לומר: שדך לא תזרע זריעה בכלל היתה, ולמה יצתה - להקיש אליה, לומר לך: מה זריעה מיוחדת, עבודה שבשדה ושבכרם - אף כל שהיא עבודה שבשדה ושבכרם!

מלשון הגמרא עולה שמותר לעשות נקעים ועוגיות (חפירות סביב העצים) לגפנים, כדי שישקו את העצים. הרמב"ם (הל' שמיטה פ"א ה"ט-ה"י) הביא זאת להלכה, והוסיף נימוק:

ועושין עוגיות לגפנים, ועושין את אמת המים כתחלה וממלאין את הנקעים מים. ומפני מה התירו כל אלה, שאם לא ישקה תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה, והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו שאין אסור מן התורה אלא אותן שני אבות ושתי תולדות שלהם כמו שביארנו.

מלשון הרמב"ם עולה שמותר לעשות צינורות השקיה ולדאוג שיגיעו מים לעצים. אמנם שיטת רש"י¹ היא שאין להתיר עשיית עוגיות חדשות לעצים, אבל הרמב"ם לא חילק בין עוגיות חדשות לעוגיות ישנות, וסבר שאפילו עשיית חפירות חדשות בשביעית מותרת. לדעתו רק בחול המועד (שאסורה טרחה) אין לעשות עוגיות חדשות, אבל בשביעית

1. רש"י, מו"ק ג ע"א, ד"ה לא.

מותר לעשות אפילו עוגיות חדשות.² מכיוון שאנו פוסקים ששביעית ב'זמן הזה' - איסורה מדרבנן, יש להקל ולהתיר עשיית פעולות חפירה להשקיה בשביעית.

ב. פיזור העפר

על דברי הרמב"ם שמותר לעשות אמת המים בשביעית, נכתב ב'שבת הארץ' (פ"א ה"ט אות ג):

ויש אומרים שאין מותר כי אם שכשחופר ישליך את העפר רחוק מאגפיה, כדי שלא יכשיר את אגפיה לזריעה כל זמן שהוא נותן את העפר הנחפר סמוך להם. והעיקר הוא שאין חילוק, ומותר אפילו כשנותן את העפר סמוך לאגפיה גם כן. וכיון שאינו מכוון לזריעה, וגם הוא עושה שלא כדרך ההכשר לזריעה שעל ידי חרישה, כי אם בשינוי על ידי חפירה של האמה - אינה דומה לחרישה.

מדברי הרמב"ם עולה שמותר אפילו לפזר את החול לצידי החפירה. אמנם מדברי ה'תוספות'³ משמע שיש מקום להחמיר, אבל הרמב"ם מתיר עשיית אמת המים ואינו מבחין בין האופנים השונים לפיזור העפר. לכן משמע מדבריו שפיזור החול לצידי החפירה מותר לגמרי, בגלל השינוי וההוכחה לכך שאין בכך הכנה לזריעה. במשנה (פ"ג מ"י) נאמר:

הבונה גדר בינו ובין רשות הרבים מותר להעמיק עד הסלע. מה יעשה בעפר? צוברו ברשות הרבים ומתקנו דברי רבי יהושע. רבי עקיבא אומר כדרך שאין מקלקלין ברשות הרבים לא יתקנו. מה יעשה בעפר? צוברו בתוך שדהו כדרך המזבלין, וכן החופר בור ושיח ומערה.

ה'חזון איש'⁴ הקשה מלשון המשנה, שמשתמע שהעושה גדר - שהיא פעולה המותרת, צריך להניח את העפר בצורה מיוחדת, שלא יאמרו שהוא הולך לזרוע. אם כן, מדוע בעשיית אמת המים לא הצריכו הנחת העפר בצורה מיוחדת? ה'חזון איש' תירץ שני תירוצים: א. העושה אמת המים, אכן רוצה את העפר לצידי האמה, כדי להגביה את הדפנות, ולכן לא חייבו להניחו בצורה מיוחדת. אבל הבונה גדר - אין לו צורך בעפר, ועל כן הצריכו שניחו בצורה מיוחדת. ב. באמת המים אין דרך לזרוע אגפיה, מכיוון שזה יהרוס את האמה, ועל כן התירו להניח את החול שהוצא מהאמה. אבל בגדר - הרי יש דרך לזרוע, ולכן יש להניח את העפר רק בערמות. עולה מדבריו שכל מקום שברור שלא ישתלו, אין איסור אפילו לפזר את העפר.

2. רדב"ז, הל' שמטו"י פ"א ה"ט.

3. תוספות, מו"ק ד ע"ב, ד"ה מפני.

4. חזו"א, שביעית סי' יח ס"ק ט.



ג. כיסוי הבורות

עד כאן דנו בפיזור עפר המוצא מהחפירה, אבל פעמים רבות לאחר חפירת הצינור - ממלאים עפר על גביו. נשאלת השאלה, האם מלאכה זו מותרת בשביעית. נאמר במשנה (פ"ג מ"ח):

אין בונין מדרגות על פי הגאיות ערב שביעית משפסקו הגשמים מפני שהוא מתקן לשביעית, אבל בונה הוא בשביעית משפסקו גשמים מפני שהוא מתקן למוצאי שביעית, ולא יסמוך בעפר.

המשנה מדברת על התקופה שהיו איסורים לעשות מלאכות של הכנה לשביעית בערב שביעית. הרמב"ם⁵ למד מכאן שבזמן הזה אסור בשביעית למלא שטח שזורעין בו, שיש בכך תיקון לשביעית. לכאורה לפי יסוד זה, אסור למלא את מקום החפירה של הצינור, כי הוא מתקן את הארץ. אלא שיש לחלק, שבמשנה מדובר במדרגה ('טראסה') וזה מקום זריעה, ולכן חששו ואסרו, שמא יבוא לזרוע בשביעית. אבל בנידון דידן אין איסור, כיוון שהוא רק ממלא את מקום הצינור שחפרו, הסגירה היא למטרת הגנה על הצינור, ושם לעולם לא יזרע כי יחשוש שמא שורשי האילן ייכנסו לצנרת. ראיה לכך שאין כאן דין עצמי שאסור למלא את המקום עפר, היא שבזמן המקדש היה מותר לעשות מדרגות בשביעית למוצאי שביעית. מכאן שאין זה איסור עצמי, אלא איסור מחשש שמא יבוא לזרוע באותו מקום. על כן נראה שבנידון דידן, אפשר אפילו לסגור את מקום החפירה של הצינור, מכיוון שלא ישתול שם לעולם. ונראה לי שלכן התיר בשו"ת 'ישועות משה'⁶ הכנסת צינורות באדמה.

ד. טפטפות

ודאי שאין לאסור הנחת טפטפת חיצונית בשביעית, כי אין עושים פעולת חפירה או כיסוי, אלא הנחה מעל המקום עצמו.

ה. נטיעה חדשה

עד כאן התרנו לעבוד בהקמת מערכת השקיה במטע קיים, שיש לתכנן לו מערכת חדשה, ולמדנו שאין בכך עשיית פעולות האסורות בשביעית, ומותרת השקיה לצורך העצים הקיימים. אלא נשאלת השאלה האם יש לאסור זאת במטעים שעדיין לא נשתלו ורק עתידים לטעת בהם, מכיוון שאלו פעולות הכנה לשתילה בשביעית. יש לחשוש שההיתר להשקות הוא רק מחשש שמא ימות כל עץ שבה (פ"א ה"י), אבל בנידון דידן אין עדיין עץ, ויש חשש שמא יבוא החקלאי וייטע בשביעית. לכן ייתכן שיש לגזור על

5. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ב הי"א.

6. ישועות משה, ח"ד סי' כה אות ד.

כך, ולא להתיר הכנת מערכת השקיה לנטיעה חדשה. ב'משנה ראשונה'⁷ נכתב שיש לאסור כל הכנה בשביעית לצורך השקיה בשביעית, ולא התירו אלא לצורך השקיה במוצאי שביעית. אלא שיש לומר שאם יכול לתלות שהנטיעה תיעשה לאחר שביעית, ודאי שיש סברא להתיר עשיית מערכת השקיה בשביעית עצמה, כפי שהמשנה (פ"ג מ"ח) התירה אחר עצרת (על פי פירוש הר"ש, רא"ש). כמו כן, בימינו כל הנוטעים עושים היתר מכירה. ואף על פי שגם הרב קוק זצ"ל לא רצה להתיר נטיעות חדשות לאחר היתר מכירה, בכל זאת ודאי שאין הדבר אסור, ובייחוד שכל הנטיעות הן בגוש אדמה. אם כן, ייתכן שגם במקרה הנידון אפשר להקל, ולצרף לכך את העובדה שמדובר באדם שאין לו פרנסה.

סיכום

- א. פעולת הכנת מערכת השקיה בשביעית למטע קיים, ודאי אפשר להקל בה ולהתירה.
- ב. במטע חדש, אם יכול להתנות שהנטיעה תיעשה רק לאחר השמיטה, או לאחר עשיית היתר מכירה, עליו לעשות כן.
- ג. בשעת הדחק של חסרון פרנסה (במקרה של מובטל), יש להקל ולהתיר עיסוק של הקמת מערכות השקיה במטע חדש.



7. משנ"ר, שביעית פ"ג מ"ח, ד"ה על פי.



הרב יואל פרידמן

עקירת צמחי פסיפלורה

שאלה

אדם נטע צמחי פסיפלורה בגינתו כדי שישמשו גדר שמפרידה בין השטח שלו לבין שטח חברו. הפסיפלורה מאופיינת בצימוח מהיר ואגרסיבי, והצמחים התפשטו עד כדי כך שהוא אינו מצליח להשתלט עליהם. האם מותר לעקור את הצמחים?

א. פסיפלורה - עץ או ירק?

נאמר בתורה (דברים כ, יט): 'לא תשחית את עצה לנדח עליו גרזן כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת כי האדם עץ השדה...' - יש איסור לעקור עץ פרי (רמב"ם הל' מלכים פ"ו ה"ח). בנוגע לצמח הפסיפלורה, יש מחלוקת הפוסקים האם יש להגדירו אילן או ירק,¹ וכאמור, האיסור הוא רק ב'אילנות מאכל', כמבואר ברמב"ם (שם). דעת הרדב"ז² היא שכל צמח שנותן פרי תוך שנה אחת מן הזריעה נחשב ירק, וכך נקטו פוסקים רבים. הפסיפלורה הוא צמח שיש לו את תכונות העץ, אך הוא נותן פרי תוך שנה אחת מן הזריעה. יש שמקלים וסומכים על דעת הרדב"ז ואוכלים את הפירות בשלוש השנים הראשונות, משמע שהם סבורים שהצמח נחשב ירק לכל דבר, גם לעניין איסור ערלה דאורייתא. לדעתם אין איסור בעקירתו, כפי שאין איסור עקירה בכל צמח אחר שמוגדר ירק, גם אם הוא גדל כמה שנים, כגון הפלפל וכדומה. אך לפי אלו שאינם סומכים על דעת הרדב"ז³ וחוששים שמא הצמח מוגדר אילן, לכאורה יש איסור לעקור את הצמח כמו כל עץ פרי אחר.

ב. עקירת עץ כשצריך את מקומו

אמנם, גם אם הצמח נחשב אילן, יש סיבה אחת להיתר, כי האיסור הוא כאשר רוצה לעקור 'דרך השחתה', אך כשיש סיבה טובה שבגללה רוצים לעקור את העץ, כגון שאינו נותן פירות וכדומה, אין בכך 'דרך השחתה', ומותר. לכן כתב הרא"ש (ב"ק פ"ח סי' טו): 'וכן אם היה צריך למקומו נראה דמותר'. ובנידון דידן צמח הפסיפלורה מתפשט ומשתלט על חלק גדול מגינתו, ולכן נראה שמותר לעקור אותו. בעל ה'שדי חמד'⁴ דן האם הרמב"ם מסכים להיתר הרא"ש

1. עי' במאמרנו התורה והארץ ג, עמ' 398-428, ובפרט עמ' 423-424; התורה והארץ ה, עמ' 143-145.

2. שו"ת הרדב"ז, ח"ד סי' תקלא.

3. עי' במאמרנו שם.

4. שדי חמד, ח"א אות קב, עמ' 143-144.

ונוטה לומר שאף שהרמב"ם לא הביא היתר זה בספר ה'יד', אין דרכו של הרמב"ם להזכיר הלכות שאין מקורן מפורש בש"ס. ה'שדי חמד' סבור שאין בכך ראייה שחולק, כי ייתכן שהרמב"ם מסכים שכאשר צריך את המקום, אין זו 'דרך השחתה', וכן משמע בתשובת הרמב"ם.⁵ ואמנם יש פוסקים שחולקים על הרא"ש,⁶ ובנוסף, הנידון דידן אינו דומה לגמרי לדין הרא"ש, כי אין הוא צריך את מקום הצמח לצורך בניין וכדומה, אלא ריבוי העלווה מצריך טיפול מתמיד והוצאות כספיות כדי לגזום את הענפים ולהגביל את התפרצות צמיחת הצמח. מכל מקום, הנידון דידן הוא רק ספק עץ, ולכן בוודאי יש לסמוך על דעת הרא"ש להקל.

ג. בל תשהית כשנטע עץ לגדר

נאמר בירושלמי בתחילת מסכת ערלה: 'כתיב ונטעתם כל עץ מאכל את שהוא למאכל חייב לסייג ולקורות ולעצים פטור'. למדנו מכאן שכאשר אדם נטע עץ פרי ומתכוון להשתמש בו לייעוד צדדי, אזי מחשבתו מועילה להפקיע מן העץ את הגדרת 'עץ מאכל', ולכן העץ פטור מן הערלה. ה'חזון איש' הסביר בדרך זו מדוע כשנטעים עץ פרי לסייג (גדר) לזמן מוגבל ומתכוונים בעת הנטיעה שלאחר זמן ישמש העץ לאכילת הפירות - הדין הוא שהעץ חייב בערלה משעת הנטיעה. וכך כתב ה'חזון איש' (ערלה סי' א ס"ק ט):

...ומזה ג"כ מוכח דאין הפקעת ערלה מפירות שאין דעתו עליהן, אלא העץ שאין דעתו על פירותיו **אינו עץ מאכל**, וכל שהוא עץ מאכל אף שאין דעתו על פירות שנה זו הפירות אסורין משום ערלה...

אם כן, ייתכן שכיוון שבנידון דידן נטעו את העץ לצורך הגדר והסייג - נפקע ממנו שם 'עץ מאכל', ומתוך שנפקע שמו לעניין ערלה, פקע שמו גם לעניין איסור 'בל תשחית'. ואף שלא יעלה על הדעת שנברך על פירות עץ שניטע לסייג 'בורא פרי האדמה' או שנפריש מעשרותיו לפי הלקיטה, אין זאת אלא מפני שלעניין ברכה, אנו מברכים ברכה כללית על המין.⁷ בנוסף, אף שפקע ממנו שם 'עץ מאכל', עדיין לכלל ירק לא הגיע, ולכן בוודאי לא ייקבע דינו כירק. אך לעניין איסור 'בל תשחית', כיוון שהאיסור הוא באילן מאכל דווקא, כמו באיסור ערלה, ייתכן שכיוון שאינו אילן מאכל לעניין ערלה, ממילא אין בו גם איסור 'בל תשחית'. ואכן מצאנו שפקיעת שם 'עץ מאכל' מעץ שניטע לסייג משליכה על הלכות נוספות. בירושלמי שם יש מחלוקת אמוראים אם עץ שניטע לסייג חייב במעשרות, ודעת ר' יוסי בר ממל היא שפטור כי אינו בכלל 'מאכל'. בהמשך, הגמרא דנה האם עץ אתרוג שניטע למצוותו פטור מן הערלה. אחת הסברות שבגללן הגמרא קובעת שאין זה בכלל נטע לסייג היא שאם נאמר שפטור מן הערלה, אזי אין אפשרות לקיים את המצווה, שכן נאמר 'פרי עץ הדור' - 'ואם את קורו עץ אין אדם יוצא ידי חובתו בחג הסוכות' (ביאור הגר"א לירושלמי, שם).

5. פאר הדור, סי' נד.

6. עי' פתחי תשובה, יו"ד סי' קטז ס"ק ו; שו"ת בית יעקב סי' קמ.

7. שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' רה בהערות לסי' רד; וע"ע שו"ת יביע אומר, ח"ה או"ח סי' כ.



הסברה שהעלנו, שכיוון שפקע שם 'מאכל' מן העץ לעניין ערלה, ממילא אין בו דין 'בל תשחית', היא מחודשת, שכן בהחלט אפשר לומר שזה דין מיוחד שנלמד באיסור ערלה בלבד, אך מכל מקום, הפוסקים הזכירו אותה ודנו בה. בספר 'כלי חמדה'⁸ ובתשובות מהר"ץ חיות (סי' לג) מובאת הסברה הזו בשם הרב מרדכי דוב פרידנטל מברסלב. ההסבר שלו לפסוק 'רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית' (דברים כ, כ) הוא שיש צורך בידיעה ודאית שהעץ אינו עץ מאכל, כמו במקרה שנטע לסייג ולקורות, שנתון למחשבתו ולבו של האדם, ורק אז 'אתו תכרות'. אמנם, מהר"ץ חיות ובעל ה'כלי חמדה' נוטים לדחות את הסברה, אך גם בעל ה'כלי חמדה' הנ"ל וגם החיד"א ב'ברכי יוסף' (יו"ד סי' רצד ס"ק טו) הביאו ראיה מדין ה'שולחן ערוך' (יו"ד סי' רצד סעיף כג): 'הנוטע אילן מאכל ואין דעתו לצורך אכילה... בשביל העצים לשרפן או לבנין, פטור'. ושאלו איך מותר לשרוף את העצים? הרי יש בכך איסור 'בל תשחית'. אלא מכאן שהנוטע לייעוד צדדי אינו 'עץ מאכל', ולכן מותר לעקרו ולהשתמש בעצים להסקה. וזו לשון החיד"א (שם):

אף דגם שלא בשעת מצור אסור לקצץ עץ מאכל אינו אלא דווקא דרך השחתה כמ"ש הרמב"ם, ומה גם דנטעו מתחילה לכך...

וכן כתב בעל ה'כלי חמדה' שם.⁹ ואמנם, אפשר לדחות ולומר שאין מדובר שהוא עוקר את כל העץ ושרוף אותו, אלא רק גוזם את מרבית הענפים לצורך שרפתם.¹⁰ אך אין הכי נמי, אם יעקור את כל העץ כדי לשרוף אותו, עובר בכך על האיסור 'בל תשחית'. ומכל מקום, כך סבור החיד"א ובעל השו"ת 'דובב מישרים',¹¹ ואף בעל ה'כלי חמדה' נשאר ב'צריך עיון', ולכן אפשר לצרף סברה זו להיתר בנידון דידן, שהוא רק ספק אילן.

ד. מסקנה

כיוון שלא יצאנו מידי ספק, ובפרט שיש בעקירת עצי פרי גם משום 'סכנתא',¹² הדרך הטובה ביותר היא לעקור את הצמח על ידי גוי. ואף שבדרך כלל אמירה לעכו"ם אסורה גם בשאר איסורים, לכל הפחות מדרבנן,¹³ מכל מקום, במקום הספק יש להתיר בדרך זו.¹⁴



8. כלי חמדה, הרב מאיר פלאצקי, פעטרקוב, תרפ"ב, פ' שופטים, עמ' קנד-קנה.
9. וכ"כ חידושי מהר"ח למשנה פ"א מ"א; ועי' חזון נחום, ערלה פ"א מ"א (הוצ' מכון הרב פרנק, תשנ"ט, עמ' קיד הערה 3).
10. חזו"א, ערלה סי' א ס"ק א.
11. שו"ת דובב מישרים א, סי' קלד (עמ' רפ-רפא); שערי שמחה, תניינא (לרב יעקב שמחה רפיש), יו"ד סי' יח; ועי' שו"ת מאורות נתן, סי' קיא. אני מודה לרב אביגדור לוינגר שהמציא לי חלק מן המקורות העוסקים בנושא זה.
12. ב"ק צא ע"ב.
13. ב"מ צ ע"א, ותוס' ב"מ שם, ד"ה חסום; שו"ע חו"מ סי' שלח סעיף ו; שם אבה"ע סי' ה; רמ"א, יו"ד סי' רצז סעיף ד.
14. עי' לדוגמה שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' כב; שם ח"ג סי' עב; שו"ת הר צבי, או"ח סוף סי' קא, קב ועוד.

הרב אריה כץ

הסתייעות בפונדקאית גרושה לכוהן

שאלה

כוהן שאשתו אינה יכולה להיכנס להריון מטעמי פיקוח נפש, האם אפשר להתיר הסתייעות בפונדקאית גרושה (כשהזרע והביצית הם של בני הזוג)?

תשובה

בעשרות השנים האחרונות, בזכות ההתפתחות הרפואית והטכנולוגית הגדולה, הצליחה הרפואה למצוא פתרונות שונים לזוגות רבים שלא יכלו קודם לכן להביא ילדים לעולם. אולם עדיין יש מקרים שבהם זוגות אינם יכולים להביא לעולם ילדים בכוחות עצמם. יש מקרים שבהם יש לאישה ביציות היכולות להיות מופרות, אולם עקב בעיה ברחם או בגלל שההריון כרוך בסכנת חיים עבודה, היא אינה יכולה להביא לעולם ילדים בכוחות עצמה. הפיתרון הרפואי היחיד למקרים אלו הוא הפריית זרע הבעל בביצית של האישה, והשתלת הביצית המופרית ברחם של אישה אחרת, המכונה 'פונדקאית', כדי שתישא בעבורם את ההריון. בשנת תשנ"ו (1996) נחקק בישראל חוק המסדיר אפשרות זו בעת הצורך. פוסקי דורנו נחלקו בשאלה מה הדין במקרה שבו אישה אחת נתנה את הביצית (כלומר את המטען הגנטי) ואישה אחרת נשאה את העובר ברחמה וילדה אותו; האם הוא נחשב לבנה של האחת או של האחרת: בין הסוברים שהיולדת את העובר נחשבת לאמו נמנים הרב מרדכי אליהו,¹ הרב זלמן נחמיה גולדברג,² הרב אליעזר יהודה וולדנברג,³ הרב שאול ישראלי,⁴ הרב משה שטרנבוך,⁵ והרב מנחם מנדל שפרן.⁶ בין הסוברים שבעלת הביצית נחשבת אם העובר, נמנים הרב שלמה משה עמאר⁷ והרב יעקב אריאל.⁸ היו גם פוסקים שהסתפקו בדבר ולא הכריעו, ביניהם הרב שלמה זלמן אורבאך.⁹

1. מכתבים שכתב למכון פוע"ה.
2. הרב זלמן נחמיה גולדברג, "יחס אמהות בהשתלת עובר ברחם של אחרת", תחומין ה עמ' 248-259.
3. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' מ.
4. חוות בנימין, ח"ב סי' סח וח"ג סי' קח.
5. שו"ת תשובות והנהגות, ח"ב סי' תרפט.
6. עטרת שלמה, ח"ה עמ' עד.
7. אסיא, פז-פח עמ' 100-102.
8. שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' ע.
9. נשמת אברהם, אבן העזר סי' א ס"ק 111.



מכיוון שעל פי החוק (וההלכה), פונדקאית צריכה להיות אישה לא נשואה, אולם כזו שכבר ילדה בעבר, חלק נכבד מהפונדקאיות הן נשים גרושות. נשאלת השאלה האם ישנה בעיה בכך שאישה גרושה תשמש פונדקאית כאשר האב כוהן. לכאורה שאלה זו שייכת רק לשיטת הפוסקים הסוברים שמבחינת ההלכה, אם הילד היא הפונדקאית; שכן לשיטת הפוסקים הסוברים שאם הילד היא בעלת הביצית, הרי שאין זה משנה מעמדה של הפונדקאית, שכן הוולד אינו מתייחס אחריה. אלא שכפי שראינו לעיל, לדעת רבים מפוסקי דורנו, הפונדקאית נחשבת אם הילד, ולפחות הדבר מוטל בספק. על כן עלינו לדון בשאלה האם בן של כוהן וגרושה שנולד בלא ביאת איסור, נחשב חלל או כוהן כשר.

במקום אחר¹⁰ דנו במקרה שבו ישנה הפריה שלא בדרך של חיי אישות בין כוהן לחללה, והגענו למסקנה שחללות העובר נתונה בספק. שונה הדבר בנידון דידן, שכן עצם הכנסת הוולד לרחמה של הפונדקאית הגרושה אינו גורם לה להתחלל. במאמר שפרסם בכתב העת 'נועם'¹¹ כתב הרב שלמה זלמן אוירבאך שחללות תלויה אך ורק בביאת איסור. לדבריו, אין חלל אלא מי שנולד מחללה, ואישה אינה מתחללת עד שתיבעל בעילה אסורה לכוהן. הרב אוירבאך הביא הוכחה לטענה זו, מהאמור להלכה ב'שלחן ערוך' (אהע"ז סי' ז ס' יד):

כהן שבא על אחת מהעריות, או על יבמה לשוק, ונתעברה מביאה ראשונה, אין הולד חלל, אבל עשאה זונה.

רק אם הוולד נוצר מביאה שנייה, נתחללה האם והוולד חלל. ואם כן, מוכח שכל עוד האישה לא נתחללה - אין בנה מכוהן נחשב חלל, גם אם היא אסורה לכוהן, והאישה ודאי אינה מתחללת בלא ביאת איסור. יש לציין שדבריו של הרב אוירבאך נאמרו אפילו לשיטה החוששת ליצירת ממזרות מחמת טיפולי פוריות, בלא ביאה.¹² לאור האמור כאן, אמנם יש לדון מי נחשבת האם בפונדקאות, וכן במקרה של פונדקאית אשת איש, יש לדון האם הוולד יחשב ממזר או לאו. אף על פי כן, במקרה של פונדקאית גרושה ונותן הזרע כוהן, אין חשש של חללות, כיוון שאין חללות בלא ביאת איסור, אף למי שסובר שממזרות נוצרת גם בלא ביאת איסור. מכיוון שכך, לא נראה שיש מניעה (למתירים פונדקאות) להשתמש בשירותיה של פונדקאית גרושה, אף כאשר נותן הזרע הוא כוהן.



10. 'חללות בהזרעה מלאכותית', אמונת עיתך 95, עמ' 54-57.

11. נועם, ח"א, נדפס שוב בשו"ת מנחת שלמה תנינא סי' קכד.

12. ראה על כך מאמרנו 'ממזרות בטיפולי פוריות', אמונת עיתך 96, עמ' 65-70.

הרב מנחם בורשטין והרב גבריאל גולדמן

נישואין עם בן זוג שאינו יכול ללדת¹

1. האם מותר לשאת אישה שאינה יכולה ללדת

א. האיש מצווה על פרייה ורבייה, ולא האישה². לכן נפסק שלא יישא אדם אישה עקרה וזקנה ושאינה ראויה לילד, אלא אם כן כבר קיים מצוות פרייה ורבייה³. מכל מקום בזמננו, מי שבא לשאת אישה שאינה יכולה ללדת משום שחושק בה או משום ממון שלה, אף על פי שמעיקר הדין היה ראוי למחות בו, אין מוחים בו. משום שלא נהגו מכמה דורות לדקדק בעניין הזיווגים, כל שאין איסור בדבר מצד פסול חיתון⁴. להלן יובאו הלכות העוסקות בשאלת הנישואין במצבים שונים של פגיעה בפוריות האישה, ויצוינו פתרונות הלכתיים ומעשיים למצבים אלו. חשוב לציין שכל פתרון מותנה בהיתר אישי מפוסק הלכה, בנכונות של שני בני הזוג לו, ובידיעתם שייתכן שיהיה צורך במימון שעלול להיות נכבד מאוד. לכן, למעשה, על בני הזוג לסכם ביניהם מראש את סוג הפתרון⁵.

ב. מותר לאדם לשאת אישה שקיבלה טיפול כימותרפי וייתכן שבגללו נפגעו שחלותיה, ומסתבר שתהיינה לה בעיות פוריות, עד כדי עקרות⁶. למעשה, ניתן לברר מראש על מידת הפגיעה. גם אם נגרמה פגיעה חמורה, מותר להסתמך על תרומת ביצית, כפי שיבואר להלן.

ג. מותר לאדם לשאת אישה שאסור לה להרות עקב בעיה רפואית, אם מתנהל מחקר רפואי משמעותי המחפש פתרון למחלתה, שיאפשר לה להרות בעתיד.

ד. בני זוג עם בעיות תורשתיות יכולים להינשא על דעת שיולידו בדרך של הפריה חוץ גופית וברירת עוברים (PGD). בדרך זו ניתן כיום למנוע לידת ילדים חולים ובעלי מומים⁷.

1. פרק מתוך ספר פוע"ה כרך א שעומד לצאת לאור בקרוב. הפרק עבר את ביקורתו של הרב זלמן נחמיה גולדברג, והערותיו שובצו בתוך הפרק.
2. יבמות סה ע"ב; רמב"ם, הל' אישות פט"ו ה"ב; שו"ע, אבה"ע סי' א סעי' א.
3. יבמות סא ע"ב; רמב"ם, הל' אישות פט"ו ה"ז; שם, הל' איסורי ביאה פכ"א הכ"ו; טור ושו"ע, אבה"ע סי' א סעי' ח.
4. רמ"א, אבה"ע סי' א סעי' ג. גם הרב שלמה דייכובסקי בתשובה לשאלתנו כתב לנו שיש להעמידו על חשש ביטול פרייה ורבייה, אולם אם יעמוד על דעתו - אין למנוע ממנו.
5. מכון פוע"ה מלווה זוגות כאלה. המכון מגבש יחד עם בני הזוג את הדרך ההלכתית והמעשית לפתרון, בהתאם לרב הפוסק של הפונים.
6. הרב זלמן נחמיה גולדברג בפגישתו עם רבני פוע"ה.
7. הרב זלמן נחמיה גולדברג בפגישתו עם רבני פוע"ה, ה' באדר ב' תשס"ג. תשובה מהרב שלמה משה עמאר לרבני פוע"ה, מיום ט"ז באב תשס"ט.



- ה. מעיקר הדין, מותר לאדם לשאת אישה עם רחם ובלא ביציות, כגון בתסמונת טרנר, מפני שיוכל להוליד ילדים על ידי תרומת ביצית.⁸
- ו. מעיקר הדין, מותר לאדם לשאת אישה שאין לה רחם ויש לה שחלות, כיוון שאם יש לה שחלות יוכל להוליד ילדים על ידי פונדקאות.⁹
- ז. הנושא אישה עקרה, וכן הנושא אישה שניטל רחמה, אף על פי שאינן מסוגלות ללדת, אין בזה משום השחתת זרע, כיוון שהוא משמש כדרך כל הארץ.¹⁰
- ח. לאישה מותר להינשא לאדם שאינו יכול להוליד, כיוון שאינה מצווה על פרייה ורבייה.¹¹

2. אי פוריות של האישה בתור עילה לתביעת גירושין

כיוון שנושאים אלה נידונים בבתי הדין המוסמכים לכך, פרק זה מביא את עקרונות ההלכה בלבד.

ט. אישה עקרה, אשר לדעת הרופאים אין סיכויים שתלד, והיא ידעה בבירור על כך, אך לא גילתה עובדה זו לבעלה לפני הנישואין - הרי אלו קידושי טעות. ויכול הבעל לגרשה בלא כתובה ובלא תוספת כתובה, ומעיקר הדין אף אינה צריכה גט. ואפילו אם יש לבעל בנים מאישה אחרת, הרי זה מום שאין בני האדם מתרצים לו.¹²

י. אישה שנמצאה עקרה לאחר הנישואין, יש אומרים שאף אם קרוב לוודאי שתישאר עקרה ולא תלד, ואפילו אמרו הרופאים שאין סיכוי שתלד, צריך להמתין עשר שנים, ורק אז יוכל בעלה לכופה ולגרשה מעיקר הדין.¹³ ויש אומרים שאם ברור שהיו לה סימני עקרות לפני הנישואין, יכול בעלה לגרשה¹⁴ גם בתוך עשר שנים.¹⁵

8. הרב זלמן נחמיה גולדברג בפגישתו עם רבני פוע"ה (בפגישה הנ"ל). הרב אביגדור נבנצל בפגישתו עם רבני פוע"ה, כ"ד בתמוז תשס"א, אך התנה את קיום מצוות פרייה ורבייה בתרומת ביצית מיהודיה אחרת.
9. הרב אביגדור נבנצל בפגישה הנ"ל. הרב זלמן נחמיה גולדברג בפגישתו עם רבני פוע"ה, ה' באדר ב' תשס"ג.
10. תוספות, יבמות יב ע"ב, ד"ה שלוש נשים; רמ"א, אבה"ע סי' כג סעי' ה.
11. תוספתא, יבמות פ"ח ה"ג.
12. תוספות, יבמות סה ע"א, ד"ה תצא; שו"ת אמרי יוסר, ח"ב סי' קנט; שו"ת לבושי מרדכי, אבה"ע סי' נח; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח פרק ה; הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, אבה"ע סי' סח, עמ' רפד; פסקי דין רבניים, ח"ד עמ' ריט.
13. רבנו גרשום מאור הגולה, דבריו הובאו במרדכי יבמות, פרק החולץ סי' קיג; שו"ת שואל ומשיב, מהד' ג, ח"א סי' רעג; שו"ת דברי מלכאל, ח"ג סי' קב; שו"ת משפט צדק, ח"ג סי' ב; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח, פרק ה.
14. בדרך כלל, כשנמצא מום אחר הנישואין שלא ידוע אם היה קיים קודם הנישואין, אנו אומרים 'נסתחפה שדהו' של הבעל ואינו יכול לגרש את אשתו בעל כורחה. אף על פי כן, במקרה של עקרות, כיוון שמעיקר הדין הבעל חייב לגרש את אשתו לאחר עשר שנים - אלא שלא נהגו לכוף על כך - אם הבעל רוצה, מותר לו להשתמש בטענה זו.
15. שו"ת מהרש"ך, ח"ב סי' סג; שו"ת פני משה, ח"א סי' כד; שו"ת דבר משה, ח"א יו"ד סי' נ; שו"ת משיב דבר, ח"ד סי' ט.

יא. אישה שלאחר הנישואין ברור שלא תוכל ללדת, כגון שנכרת רחמה, לכל הדעות מותר לו לגרשה מיד¹⁶.

יב. אם הייתה האישה עקרה קודם הנישואין, אבל אחר כך נרפאה מעקרותה - אין אלו קידושי טעות¹⁷, וכן אם יש איזה שהוא סיכוי שתתרפא מעקרותה - אין אלו קידושי טעות, ועד הריפוי נחשבת ראוייה ללדת¹⁸.

יג. אישה עקרה בלא מום ידוע, אלא שחזקה שטרם ילדה, ואפילו הייתה נשואה כמה פעמים ולא ילדה אף אחרי עשר שנים, אין קידושיה קידושי טעות, ואם רוצה הבעל לגרשה צריך לתת לה גט גמור מן התורה¹⁹.

3. אי פוריות של האיש בתור עילה לתביעת גירושין

ההיא דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמר לה: לא מיפקדת. אמרה ליה: לא בעיא הך איתתא חוטרא לידה ומרה לקבורה?! אמר: כי האי, ודאי כפינן²⁰.
(יבמות סה ע"ב)

יד. אדם שיש לו חשש רציני לעקרות, אינו יכול לשאת אישה בת בנים, דהיינו אישה שיכולה ללדת, אלא אם כן יקבל מראש את הסכמתה²¹.

טו. אי פוריות מצד הבעל יכולה להיות עילה לגירושין. לכן, בעל עקר, שאשתו תובעת ממנו גט בטענה שאינה יכולה להתעבר ממנו, כופים אותו לגרש את אשתו, אם נתמלאו התנאים הבאים:

1. האישה תובעת גט מחמת טענה שרוצה ילד להישען עליו בעת זקנתה, כדברי הגמרא 'חוטרא לידה ומרה לקבורה'²² - מקל להישען עליו ומעדר כדי לכסות בעזרתו את קברה לאחר מותה. אבל אם טוענת שרוצה ילד כדי לקיים מצות פרייה ורבייה - אין שומעים לה, לפי שאינה מצווה על פרייה ורבייה. ויש שכתבו שאין הכרח שתטען במפורש שרוצה

16. ראה 'בעיות פוריות כעילה לגירושין', הרב אריה כץ, תחומין ל (תש"ע), עמ' 246, על פי משמעות דברי ערוך השלחן, אבה"ע סי' קנד סעי' כג, ופוסקים נוספים. וכן נפסק למעשה בפסקי דין רבניים, ח"ז עמ' 156-163; שם, ח"ב עמ' 211-227; שם, ח"ג עמ' 290-293.

17. בדיני מומים, אם האישה הטעתה אותו, אפילו אם נתרפאה - אינה מקודשת. ואולם בעקרות אין הדין כן, ואם נתרפאה - לא נחשבים קידושיה קידושי טעות. במומים - עצם הזיכרון של המום עלול להפריע, אך בעקרות, כיוון שיכולה ללדת, העובדה שבעבר לא יכלה ללדת אינה בעיה.

18. פסקי דין רבניים, ח"ח עמ' 65.

19. משמעות הגמרא ביבמות סה ע"א; המאירי, יבמות עמ' רמא; שו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' יז. וראה פסקי דין רבניים, ח"ה עמ' קצז.

20. תרגום וביאור - אותה אישה שבאה לפני רב נחמן בטענה שבעלה עקר, וברצונה להתגרש ממנו כדי להעמיד לעצמה צאצאים מאדם אחר. אמר לה: אין את מצווה על פרייה ורבייה. אמרה לו: וכי אישה זו - כלומר, היא עצמה, אינה זקוקה למקל תמיכה לידה ולמעדר כדי לקבורה לאחר פטירתה?! אמר רב נחמן: אם זו טענתה - כופין את בעלה לגרשה. כלומר, הטיעון החברתי-סוציאלי, שהיא זקוקה לצאצאים כדי שיתמכו בה לעת זקנתה, הוא טיעון קביל לדרישתה לגירושין עקב עקרות הבעל.

21. הרב שלמה דיכובסקי, ספר אסיא יג, עמ' 245.

22. יבמות סה ע"ב.



ילד כדי להישען עליו, וגם אם טוענת סתם שרוצה ילד - מועילה טענתה לכפות על הבעל גט²³. ואם עברו עשר שנים, ואין לבעל ילדים, יש מי שהורו שאינה זקוקה לטענה זו כדי לכוף על הבעל גט²⁴.

2. סיבת העקרות היא מהבעל. יש כמה אפשרויות לברר זאת:

* עברו עשר שנים מאז שנישאו²⁵, והאישה טוענת שהבעל הוא הגורם שאינה יולדת²⁶. ואפילו אם יש לו ילדים מאישה אחרת - תולים שנעשה עקר אחר כך²⁷.

* אם יש קצת הוכחות שהבעל עקר, אין צורך בהמתנת עשר שנים²⁸.

* אם יש עדות רפואית ברורה ומהימנה שהבעל עקר גמור, אין צורך בהמתנת עשר שנים ואין צורך שהאישה תטען שהבעיה ממנו²⁹.

* בזמן הזה רק בדיקת זרע יכולה לתת עדות על פוריות הגבר, ואם בית הדין מורים לו לבצע בדיקת זרע, אין מקום להשתמטות הבעל מבדיקה זו בטענה שהדבר אסור³⁰.

3. תביעת האישה היא משום רצונה בילדים בלא אינטרסים נוספים. לכן מדובר במקרה שאין האישה תובעת כתובתה, ואין לתלות תביעתה לגט בשום דבר אחר פרט לרצונה בילד. אבל אם תובעת כתובתה או שיש לתלות את תביעת הגט בדבר אחר - אין כופים אותו להוציאה, כיוון שייתכן שהעקרות היא רק תירוץ לתביעת הגירושין³¹.

טז. יש אומרים שאין הבדל בין איש לאישה בנוגע למומים משמעותיים שהם עילה לגירושין. זוהי הלכה כללית בנוגע לכל המומים, לא רק בנוגע לאי פוריות³².

23. ערוך השלחן, אבה"ע סי' קנד סעי' מח; פסקי דין רבניים, ח"א עמ' 5; שם, ח"ד עמ' 357; וראה גם שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"ד סי' יג אות א; הרב יעקב אריאל, ספר אסיא יג, עמ' 269-292 (אסיא סז-סח 2001, עמ' 102-125).

24. פסקי דין רבניים, ח"ג עמ' 16-18. הטעם, כיוון שמעיקר הדין מוטל על בית הדין לכפות גירושין לאחר עשר שנות עקרות גם בלי רצון בני הזוג, אלא שלא נהגו לכפות; אך כשאחד הצדדים דורש זאת, נשמעים לו.

25. תוספות, יבמות סה ע"א, ד"ה שבינו; טור ושו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' ו.

26. יבמות סה ע"א; רמב"ם, הל' אישות פט"ו ה"ט. כגון שאומרת שאינו יורה כחץ, והאישה נאמנת על כך, גם אם הבעל מכחיש את דבריה. אם הוכח בוודאות שאין לבעל גבורת אנשים, ואינו יכול להירפא, כופים אותו לתת גט לאשתו. אם יש הכחשות בין הצדדים, האישה טוענת שאין לו גבורת אנשים, והבעל טוען שקיבל טיפול רפואי ונרפא, אם יש רגליים לדבר שהיא צודקת, כגון שהיא עדיין בתולה, יש לחייב את הבעל לתת גט לאשתו, אבל אי אפשר לכוף אותו על כך (שו"ת הרשד"ם, אבה"ע סי' קג; שו"ת קובץ תשובות, ח"ב סי' קכב).

27. שו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' ו.

28. תוספות, נדרים צ ע"ב, ד"ה יעשו דרך בקשה.

29. שו"ע, שם. אמנם רבנו אשר (יבמות פרק ו סי' כ; ובשו"ת הרא"ש כלל מג סי' יד) חולק, ולדעתו תמיד צריך להמתין עשר שנים. הובא בבית שמואל סי' קנד ס"ק טז. אך בערוך השלחן, סי' קנד סעי' נז, נכתב שגם לדעת רבנו אשר, אם ברור שהבעל עקר, אין צורך בהמתנת עשר שנים. פסקי דין רבניים, ח"א עמ' ססד-שע.

30. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח פרק א.

31. שו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' ו.

32. בית שמואל, אבה"ע סי' קנד ס"ק ב. הרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, אבה"ע סי' לט, עמ' רנז, 6. אך ב"ח, אבה"ע שם; וחזון איש, אבה"ע סי' סט ס"ק כג, חולקים על כך. וראה גם אוצר הפוסקים, סי' קט סעי' א אות טז.

4. האם יש עילה לגירושין כשאפשר לעשות טיפולי פוריות

יז. **טיפול פוריות פשוטים** - כאשר מדובר בטיפול פוריות פשוטים, כגון טיפול תרופתי בלבד, אין האישה יכולה לטעון שהיא רוצה ילד כדרך כל הארץ. אלא אם טוענת שרוצה ילדים, תעשה את טיפולי הפוריות, ואינה יכולה לדרוש גט. הטעם הוא שכיום אישה עוברת בדיקות דם וטיפולים תרופתיים פשוטים שגורתיים לדברים של מה בכך. אם כן בוודאי שלצורך גדול כמו לידת ילדים, אינה יכולה לפטור את עצמה ממאמץ קל כזה.³³

יח. בנוגע לשאלה מה נחשב טיפולי פוריות פשוטים נאמרו הגדרות שונות: יש מי שהגדיר ששנת טיפולים אחת נחשבת מינימום מקובל שאישה אינה יכולה לסרב לו.³⁴ יש מי שהגדיר שטיפולים שקופת חולים מוכנה לממן נחשבים טיפולים מקובלים שאישה צריכה לעבור לצורך הניסיון ללדת ילדים.³⁵ ויש מי שאמר שקשה לתת לכך הגדרות מדויקות ויש לדון בכל מקרה לגופו.³⁶ למעשה, ראוי לקבוע הגדרות אחידות מקובלות לטיפול פוריות פשוטים.³⁷

יט. **הזרעה** - אם יש בעיית פוריות שניתן לפותרה בדרך של הזרעה מלאכותית מזרע הבעל, יש מי שחילק אם הבעיה היא באיש או באישה. אם הבעיה היא באיש, אין האישה יכולה לתבוע גט, כיוון שאין מקום לטענתה 'בעינין חוטרא לידה ומרא לקבורה', וגם אינה מצווה על פרייה ורבייה. אך לעומת זאת, אם הבעיה באישה, יכול הבעל לסרב להזרעה ולדרוש גט בטענה שהוא חושש לדעות האוסרות הזרעה, וגם לטעון שהוא רוצה לקיים פרייה ורבייה, וייתכן שאין הוא מקיים מצווה זו על ידי הזרעה.³⁸ ויש מי שכתב שבמקרים שיש אפשרות להזרעה, לא ניתן לחייב גט, ושאלו להעדיף את טענות הבעל יותר מאשר טענות האישה בעניין זה.³⁹ ויש מי שהסתפק בדין זה.⁴⁰

33. כך הורה הרב יוסף שלום אלישיב לרב מנחם בורשטיין. הרב יצחק זילברשטיין והרב יעקב נויבורגר בתשובה לשאלת הרב מנחם בורשטיין (אב תשס"ד).

34. כך הורה הרב אברהם שפירא לרב מנחם בורשטיין.

35. כך הורה הרב אליהו בקשי-דורון לרב מנחם בורשטיין.

36. הרב אשר וייס, בפגישתו עם רבני פוע"ה, ט"ז באדר א' תשע"א.

37. הרב מרדכי אליהו ביקש לתקן תקנה חדשה של בתי הדין, שתקבע הגדרות אחידות בין בתי הדין לגבי טיפולי פוריות מינימליים.

38. הרב אליהו בקשי-דורון, 'פריין הגבר כעילה לגירושין', הרצאתו בכנס פוע"ה תשס"ג; הובא בקובץ זכור לאברהם תשס"ה, עמ' רלו-רמב. הרב הביא ראיה לדבריו מהגהות הר צבי, לטור אבה"ע סי' א, שקיום מצות פרייה ורבייה הוא דווקא בביאה. אך יש לציין שלעומת זאת, בשו"ת הר צבי, אבה"ע סי' ד, נכתב שאפילו לסוברים שצריך מעשה לצורך מצות פרו ורבו, עצם פעולת ההזרעה נחשבת למעשה, והרופא הוא השליח. הרב אביגד נבצל הורה בתשובה לרבני פוע"ה (מנחם אב תשס"ד) שהבעל יכול לטעון שרוצה ילדים כדרך כל הארץ. הרב דוד קאהן הורה (בתשובה כנ"ל) ששני הצדדים יכולים לסרב ולטעון שרוצים גט.

39. ראה 'בעיות פוריות כעילה לגירושין', הרב אריה כץ, תחומין ל (תש"ע), עמ' 249. הרב אריה כץ דן בכך עם הרב זלמן נחמיה גולדברג, שאמר שכיוון שהדעה המקובלת בהלכה היא שמקיימים פרייה ורבייה גם על ידי הזרעה, אין עילה לכפיית גט מתוך דרישה להחמרה בהלכה. וראה גם מאמרו של יוסי גרין, אסיא ה (תשמ"ו), עמ' 142-125. ראה עוד לקמן, לגבי הפריה חוץ גופית, שיש הסוברים שלא ניתן לכפות גט כשיש צורך בהפריה חוץ גופית, וכל שכן שלא ניתן לכפות גט כשניתן להרות בהזרעה.

40. הרב שלמה זלמן אויערבאך, מנחת שלמה, ח"ג סי' צח, במהדורה תנינא סי' קכד. (נועם א תשי"ח,



כ. יש מי שכתב שאישה שלא זכתה לילד יכולה לדרוש מבעלה לגרשה או לתת את זרעו להפריית מבחנה. כיוצא בזה, זוג חשוך ילדים, והאישה אינה רוצה להרות באמצעים מלאכותיים⁴¹, בעלה יכול לגרשה בעל כורחה⁴².

כא. **הפריה חוץ גופית** - פסיקת בתי הדין המסורתית היא שכאשר פוריות הגבר או האישה מותנית בטיפולי הפריה חוץ גופית, הרי זו עילה לגט. הנוהג ההלכתי בבתי הדין הוא שכל דבר החורג ממערכת היחסים הרגילה בין בעל לאישה, ומחייב פעולה שלא כדרך הטבע, אין לחייב בו את הצד השני⁴³, ועל כן יש בכך עילה לגט⁴⁴. אך כיום, כשהפריה חוץ גופית נחשבת לדרך מקובלת יותר ויותר, אין לראות בכך פעולה חריגה, ואין להימנע מלחייב את בן הזוג או בת הזוג לשתף פעולה, כדי לזכות בפרי בטן⁴⁵. וכעין זה, יש מי שכתב שכיום, לאחר שהפריה חוץ גופית הפכה להיות טיפול שכיח ומקובל שסכנותיו מזעריות, וגם מבחינה הלכתית הוכרעה למעשה לחיוב; וגם כיוון שיש כיום פיקוח הלכתי המונע חשש לערוב - יש מקום לחשיבה מחודשת בנושא, שאין לחייב גירושין גם אם יש צורך בהפריה חוץ גופית לצורך העמדת צאצאים. מלבד במקרים שבהם הסיכוי נמוך ביותר, או במקרים שבהם הבעל הינו תלמיד של

עמ' קמה-קסו).

41. הזרעה או הפריה חוץ גופית.

42. הרב יעוזר אריאל, ספר אסיא יג, עמ' 269-292 (אסיא סז-סח 2001, עמ' 102-125).

43. חוות בנימין, סי' קח ס"ק ב.

44. הרב שלמה דיכובסקי, ספר אסיא יג, עמ' 247. הרב מאיר ניסים מאזוז (בתשובה לרבני פוע"ה, אב תשס"ד) כתב שאחד הצדדים יכול לטעון שהוא חושש לדעה שהפריה חוץ גופית אסורה על פי ההלכה, וכל שכן אם כבר ניסו שלוש פעמים הפריה חוץ גופית בלא הצלחה, ונשואים יותר מעשר שנים. הלכה זאת מחודשת יותר מאשר ההלכה הקודמת. בהלכה הקודמת החידוש היה שניתן להשתמש בגירושין בתור איום לצורך ביצוע טיפולי פוריות מורכבים כגון הזרעה מלאכותית או הפריה חוץ גופית. בהלכה זאת החידוש הוא שאחד מבני הזוג יכול לתבוע גירושין גם אם בן הזוג או בת הזוג מסכימים לביצוע הזרעה מלאכותית או הפריה חוץ גופית. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב, הרב אביגדור נבנצל והרב דוד קאהן בתשובה לרבני מכון פוע"ה, חשוון תשס"ה.

45. הרב שלמה דיכובסקי, 'הרגעת היולדת - שו"ת', ספר אסיא יג, עמ' 401-402. וכן הורה הרב זלמן נחמיה גולדברג לרבני פוע"ה (במפגש בסיון תשע"א), שאם ניתן להרות רק באמצעות הפריה חוץ גופית, מסתבר שאי אפשר לכוף גט, הן מצד האישה שחוששת מהורמונים וטיפול, כיוון שגם בהריון אישה סובלת; והן מצד האיש שחושש לשיטות האוסרות, כיוון שלא מצאנו שניתן לדרוש גט עקב הרצון להקפיד על חומרה. אך אין דבריו אמורים על מצב שבו יש צורך בפונדקאות. ראה פסיקת הרב אברהם שפירא, הרב יצחק קוליק, הרב מרדכי אליהו, שבעל שיכול להעמיד צאצאים על ידי טיפולי פוריות, אין דינו כעקר. (דבריהם הובאו במאמרו של הרב יגאל שפרן, בד"ד 4 תשנ"ז, עמ' 68-69). הרב דוב ליאור (בתשובה לרבני פוע"ה, אב תשס"ד) הורה שאין לחייב גט במקרה כזה. הרב יעקב נויברגר (בתשובה כנ"ל) כתב שניתן לחייב כל טיפול שרוב בני אדם עושים במצב כזה. הרב אשר וייס (בתשובה כנ"ל, כסלו תשס"ה) הורה שאין לחייב בגט כשניתן לנסות להרות בהפריה חוץ גופית, אלא אם כן סיכויי ההצלחה קלושים או שניסו שלוש פעמים בלא הצלחה. הרב שלמה משה עמאר (בתשובתו כנ"ל, חשוון תשס"ה) כתב שאי אפשר לקבוע בזה הגדרות ברורות, והדברים מסורים לשיקול דעתו של הדיין, שישקול את מכלול הדברים. וראה גם הרב דוד ברדוגו, שורת הדין, ח"ט עמ' רסח-רפז.

רב האוסר הפריה חוץ גופית, והוא הולך אחר פסקיו בכל תחומי ההלכה. ראה כאן בהערה לגבי צורך בדיקור אשכים.⁴⁶

כב. **תרומת ביצית** - אם ניתן להגיע לצאצאים רק על ידי תרומת ביצית, הרי זו עילה לגירושין.⁴⁷
כג. **תרומת זרע** - אם הבעל עקר וניתן להגיע לצאצאים רק על ידי תרומת זרע, הרי זו עילה לגירושין.⁴⁸

5. בעיות ביחסי אישות כעילה לגירושין

כד. אישה שנמצא רחמה אטום, היינו שהנרתיק חסום, ואינו יכול לבוא עליה, ולא הודיעה על כך לבעלה טרם הנישואין, הרי זה מום גדול, ונתבטלו הקידושין, ויכול להוציאה בלא גט. ועל כל פנים יכול לשאת אישה אחרת בהיתר מאה רבנים. דין זה נכון אף אם נתרפאה לאחר מכן.⁴⁹

כה. בעל שאין לו גבורת אנשים⁵⁰ ואינו יכול לבעול כלל, הרי זו עילה לגירושין, אפילו אירע הדבר רק לאחר הנישואין.⁵¹

46. הרב אריה כץ, תחומין ל (תש"ע), עמ' 251-253. לדבריו גם אם יש צורך בדיקור אשכים לצורך מציאת זרע, כיוון שרוב הפוסקים התירו זאת, יש להמתין לביצוע טיפול אחד של דיקור או ביופסיה באשכים לפני קבלת דרישתה של האישה לגירושין. אך אין להמתין יותר מאשר טיפול אחד כזה, כיוון שאם לא נמצא זרע בטיפול הראשון, הסיכויים למצוא זרע בדיקורים נוספים נמוך ביותר, ואין לחייב את האישה בהמתנה ממושכת כזאת.

47. אף על פי שהאוסרים לא ציינו את האיסור שיש בעצם התהליך, כיוון שפוסקים רבים אסרו תרומת ביצית, וכיוון שעקב מגבלות המציאות, תורמת הביצית היא בדרך כלל גויה, ולדעות שבעלת הביצית היא האם, לא קיים הבעל פרייה ורבייה; כמו כן, בניגוד לטיפול פוריות אחרים, עלויות תרומת ביצית הן גבוהות ביותר, ואי אפשר לחייב את הבעל לשאת בעלויות כאלה. אם המצב ישתנה בעתיד והטיפול יהפוך להיות מקובל, ויהיה אפשר להשיג ביצית מיהודיה במחיר זול וסביר, ייתכן שיהיה מקום לבחון סעיף זה מחדש. הרב אריה כץ, תחומין, שם.

48. רבים הפוסקים האוסרים תרומת זרע מכל וכל, וגם הפוסקים שהתירו זאת, הגבילו זאת לשעת הדחק בלבד. לכן יכול כל אחד מבני הזוג לטעון שאינו רוצה להסתמך על הדעה המתירה תרומת זרע מגוי. גם התורשה נקבעת על פי תורם הזרע, ויכול כל אחד מבני הזוג לטעון שאינו חפץ בבן כזה. הרב אריה כץ, תחומין, שם.

49. שו"ת פרשת מרדכי, סי' יד; שו"ת דברי חיים, ח"א אבה"ע סי' מח; שו"ת משיב כהלכה, סי' ז; שו"ת בית שלמה, סי' עו. הרב זלמן נחמיה גולדברג העיר על הלכה זו, שגם לאחר שנתרפאה, עדיין נמאסת בעיניו, ולכן יכול להוציאה גם לאחר שנתרפאה. המקור במסכת כתובות עד ע"ב, תוספות, ד"ה חכם. והוסיף הרב שאמנם שם מדובר במומים שנתרפאה מהם אבל לא בחולי שנתרפאה ממנו, וייתכן שרק אם היו מומים - מאוסה בעיניו גם לאחר שנתרפאה, ולא אם היה חולי. כיום יש אפשרויות לתיקון נרתיק ובנייתו על ידי ניתוח פלסטי. נראה שלמרות זאת, ההלכה הבסיסית לא נשתנתה, שכן גם בה דובר על אפשרות של ריפוי. ברור שאם נעשה תיקון כזה לפני הנישואין, אין עילה לגט.

50. דהיינו שאין לו זקפה.

51. הרמב"ם, הל' אישות פי"ד ה"ז; ושו"ע, אבה"ע סי' עו סעי' יא, נתנו זמן של שישה חודשים לנסות ולהתרפא, שהיא העונה הארוכה ביותר. חלקת מחוקק, סי' עו ס"ק יח, ובית שמואל, סי' עו ס"ק יז, כתבו בשם שלטי הגבורים, שאם יש רפואה ידועה, ימתינו יותר משישה חודשים.



כו. כאשר התפקוד המיני של הבעל מותנה בטיפולי אין אונות, אין זו עילה לגט. בכל מקרה שהטיפולים אינם פוגעים בתפקוד המיני הרגיל והמקובל בינו לבינה, והתרופות והזריקות לא נלקחות בשעת מעשה, אין בכך עילה לגט.⁵²

6. בני זוג ששהו עשר שנים ולא נפקדו בילדים

נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה להבנות ממנה. אף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר: מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען⁵³ - ללמדך, שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המניין. לפיכך, חלה הוא או שחלתה היא, או שניהם חבושים בבית האסורים - אין עולין לו מן המניין. (יבמות סד ע"א)

כו. נשא אישה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה - מעיקר הדין כופים אותו להוציאה בגט⁵⁴. הטעם שהבעל יכול לכפות גירושין על אשתו: כיוון שיכול לטעון שרוצה לקיים מצוות פרייה ורבייה.

כח. אם חלה הוא או חלתה היא, אין זמן מחלתם עולה להם למניין עשר השנים⁵⁵. וכן מי ששהה בחוץ לארץ, אין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המניין⁵⁶.

כט, אם בתוך עשר השנים הייתה הפלה, מונים עשר שנים מיום ההפלה⁵⁷.

ל. מעיקר הדין יכולים לכוף גירושין על בני הזוג במצב זה, ואפילו בעל כורחם של שני בני הזוג, אבל בזמן הזה אין נוהגים לכוף כלל⁵⁸. ומכל מקום, אם אירעה קטטה בין בני הזוג ובאו לבית הדין - אין לבית הדין לתווך ולהשלים ביניהם אלא אדברה - יראו שיתפרדו⁵⁹.

לא. בזמננו מצינו תלמידי חכמים חשובים שלא היו להם ילדים, ובכל זאת לא גרשו את נשותיהם⁶⁰.

לב. יש שנתנו עצה לזוג כזה, שיגדלו יתום בתוך ביתם. שכל המגדל יתום בתוך ביתו, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, ונחשב כבנם.

52. תשב"ץ, ח"א סי' א, הובא בבית יוסף, אבה"ע סי' קנד; נודע ביהודה, תנינא, אבה"ע סי' פט; היכל יצחק, אבה"ע סי' א אות ד; שו"ת דבר חברון, ח"א סי' לז; הרב יצחק זילברשטיין, שיעורי תורה לרופאים, ח"ד סי' רסב; הרב שלמה דיכובסקי, ספר אסיא, יג עמ' 247.

53. בראשית טז, ג. מדובר על שרה אמנו שנתנה את הגר שפחתה לאברהם אבינו.

54. כתובות עז ע"א; רמב"ם, הל' אישות פט"ו סי' ז; טור ושו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' י. ההצעה המובאת שם - 'או ישא אישה אחרת הראויה לילד', לא שייכת כיום, לאחר חרם דרבנו גרשם.

55. רמב"ם, הל' אישות פט"ו הי"א; טור ושו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' יא.

56. יבמות סד ע"א. בנוגע לשאלה אם כופים על כך בחו"ל, ראה מחלוקת ראשונים שם ביבמות. לרא"ש, לרמב"ן, לרשב"א ולמאירי - יוציא, אבל לראב"ן לא כופים אותו להוציא, וכן כתב הסמ"ג, עשין מט; והסמ"ק, סי' רפד. וראה עוד בתורה שלמה, ח"ג בראשית פרק טז אות טו.

57. יבמות סד ע"א; רמב"ם, הל' אישות פט"ו הי"ב; טור ושו"ע, אבה"ע סי' קנד סעי' יב.

58. רמ"א, אבה"ע סי' א סעי' ג; שם סי' קנד סעי' י.

59. שו"ת פני יהושע, ח"ב סי' מא.

60. ראה שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תשצ.



הפעלת חיישנים בשבת

הקדמה

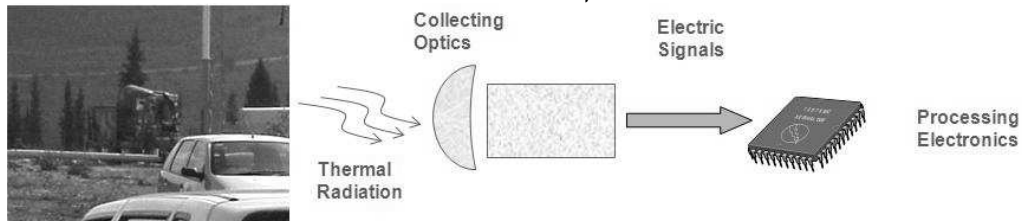
בתחום החשמל והטכנולוגיה דברים מתחדשים כל הזמן. לעתים גם שינויים קלים יכולים להיות בעלי משמעות רבה מבחינה הלכתית. בשל כך, לעתים פעולות או שימושים במכשירים או מערכות חשמליות שהיו מותרים, הופכים להיות אסורים ב'דור החדש' של המכשירים, וכן להפך. מסיבה זו נדרשת הכרה טובה של המציאות של המכשירים החשמליים והבנה של פעולתם קודם שבאים לדיון ההלכתי.¹ הנושא של מאמר זה הוא פעולה חשמלית הנגרמת על ידי חיישנים.² החיישנים שנעסוק בהם הם כאלו שבאמצעותם מתרחשת פעולת שרשרת שתוצאותיה פתיחת דלת, הפעלת מזגן, הידלקות אור וכדומה, תהליכים חשמליים שאין האדם עושה פעולה מיוחדת להפעלתם, אלא המכשירים באמצעות החיישנים 'חשים' מעצמם בנוכחות האדם ומתחילים את הפעולה.

א. פעולת החיישנים

כיום קיימים שני סוגים עיקריים של חיישנים: חיישנים תרמיים, המבוססים על קליטת קרינה בתחום העל-אדום (Infra-Red = IR) וחיישנים אופטיים. החיישנים התרמיים מבוססים על עקרון הפליטה של גוף שחור.³ בטבע כל גוף שנמצא בטמפרטורה מעל האפס המוחלט, פולט קרינה. עצמת הקרינה ואורך הגל שלה תלויים בטמפרטורה של הגוף. לכן כל דבר (אדם, כיסא וכפית) שנמצא בטמפרטורה של 20 מעלות צלזיוס (טמפרטורת החדר)⁴ יפלוט קרינה.⁵ על מנת לזהות גוף בעל טמפרטורה של כ-37 מעלות

1. כך נהג הגרש"ז אוירבך - לפני כל דיון הלכתי הסביר בפירוט את המערכת וצורת פעולתה (ראה: מאורי האש, פרק ג, קטע שלם מתוך החוברת מהו חשמל ובו תיאור מפורט של תנועת האלקטרונים בחוט חשמל; קובץ מאמרים בענייני חשמל בשבת תשל"ח מאמר א, יש פירוט על פעולת המקרר ועוד הרבה). וכן יבל"א הרב זלמן קורן, בכל כרך ג של קרני אורה שהוציא (ירושלים תש"ע); ומו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, שו"ת שיח נחום סי' כה עמ' 78-79; שו"ת מלומדי מלחמה סי' נו-סב עמ' 169-184; ביטול בשבת ויו"ט בכיריים אינדוקציה, תחומין לג (תשע"ג) עמ' 255-262.
2. בנושא זה ראה: הרב לוי יצחק היילפרין בשו"ת מעשה חושב, חלק א (ירושלים תשמ"א) עמ' קמז-קעא; הרב אלישיב קנוהל, הפעלת חיישנים חשמליים בשבת, תחומין כג (תשס"ג) עמ' 278-286; הרב אשר זליג וייס, שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' לב (ירושלים תשע"ג); הרב ישראל רוזן, חיישנים אלקטרוניים בשבת, אמונת עתיך 102 (תשע"ד) עמ' 85-92.
3. גוף שחור פולט קרינה אלקטרומגנטית באופן התלוי אך ורק בטמפרטורה שלו. הפליטה נקבעת על פי חוק פלאנק. הקרינה הנפלטת אינה תלויה בקרינה הנבלעת בידי הגוף.
4. כאשר אומרים טמפרטורת החדר, מתכוונים לטמפרטורה שבין 20°C ל-25°C, שהן 293K עד 298K בהתאמה (אם כי נהוג לעגל את הערך ל-300K).
5. נמצא כי קרינה זו נמצאת בסביבות אורך גל של 2-14 מיקרומטר (= מיקרון), תחום המוכר בשם

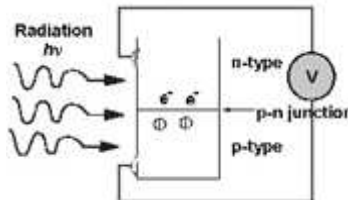
צלזיוס, יש חיישנים העשויים מחומר מיוחד שקולט דווקא אורך גל כזה.⁶ כאשר גוף מתקרב לחומר כזה, קרינתו מעלה את המתח החשמלי שבחיישן, ואם החיישן מחובר למעגל חשמלי, אפשר יהיה לזהות זרם. למעשה, מעגל חשמלי זה מחובר כל הזמן, ובכל עת זורם בו זרם חלש, ורק כאשר מתקרב גוף בעל טמפרטורה נתונה, הזרם מתגבר. באיור 1 יש תרשים של מערכת תרמית בפעולה. קרינה תרמית נפלטת מכל גוף בטבע (בתמונה השמאלית). את הקרינה הזו החיישן קולט וממיר אותה לאות חשמלי, והאות עובר למעבד אלקטרוני. אם אדם יעבור במקום, החיישן ירגיש שינוי בקרינה ויתרגם אותו לזרם שונה, שעובר למעבד האלקטרוני.



איור 1: פעולת חיישן תרמי. קרינה תרמית נפלטת מכל גוף בטבע (צד שמאל של האיור). החיישן מקבל את הקרינה ומעביר אות חשמלי בהתאם לטמפרטורה.

הסוג השני של החיישנים הוא חיישנים אופטיים. קרן אור בלתי נראית⁷ נשלחת באוויר. כאשר גוף נכנס לאזור זה, הקרן מוזזת או מוסתרת מן הגלאי, ובכך מופעלת או מופסקת המערכת החשמלית הצמודה למעגל של הגלאי.

באיור 2 מתואר המבנה הבסיסי של חיישן אופטי. גם כאן המעגל החשמלי פועל כל הזמן, ועל פי המימוש (הגברת המתח או הפסקתו) המערכת מתחילה או מפסיקה את פעולתה.



איור 2: האור פוגע בגלאי ובכך קובע את המתח החשמלי שלו. אם אור נוסף יתגלה או לחילופין חלק מן האור יוסתר – המתח החשמלי ישתנה.

תחום הקרינה של העל-אדום (IR).

6. גוף האדם פולט את הקרינה המרבית באזור 10 מיקרון. גלאים איכותיים מתוכננים בדרך כלל לתחום אורך הגל של 8-12 מיקרון, כי לאטמוספירה יש בליעת אור מינימלית בתחום זה. החיישנים הזולים והנפוצים יותר מסוג זה הם הבולומטרים והגלאים הפירואלקטריים.

7. בתחום אורך הגל של 1 מיקרון.



יש להדגיש, בעצם פעולת החיישנים הנ"ל כשלעצמם אין סגירת מעגל חשמלי אלא רק הגברת זרם או הנמכתו. אמנם, כתוצאה מפעולת החיישנים ייתכן שתתרחשנה פעולות חשמליות מורכבות הרבה יותר שיש בהן סגירת מעגל חשמלי או שתיעשה מלאכה מל"ט אבות מלאכה, האסורות בשבת.

ב. הבסיס ההלכתי לדין בפעולת חיישנים

הלכה ברורה היא שאסור להפעיל מכשיר חשמלי בידיים בכוונה. יש לדון במקרים שהתוצאה של הפעולה החשמלית נגרמת בשל מציאות החיישנים הנ"ל, והאדם אינו עושה כל פעולה ייחודית מכוונת להפעלת המערכת החשמלית. הסוגיות ההלכתיות העיקריות שיש לדון בהן בנוגע לחיישנים הן: דין 'פסיק רישיה'; המעמד ההלכתי של מלאכה הנעשית בהיתר לצד מלאכה אסורה; גדר 'פסיק רישיה' במקרה שהתוצאה היא איסור דרבנן בלבד וגדר 'עובדין דחול'.

1. הגדרת 'פסיק רישיה'⁸

הרמב"ם כתב (הל' שבת פ"א ה"ה-ה"ז):

עשה מעשה ונעשית בגללו מלאכה שוודאי תיעשה בשביל אותו מעשה אף על פי שלא נתכוין לה חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שלא תיעשה אותה מלאכה. כיצד? הרי שצריך לראש עוף לשחק בו לקטן וחתך ראשו בשבת אף על פי שאין סוף מגמתו להריגת העוף בלבד חייב, שהדבר ידוע שאי אפשר שיחתוך ראש החי ויחיה אלא המות בא בשבילו, וכן כל כיוצא בזה.

האחרונים הסבירו עיקרון יסודי⁹ בדין 'פסיק רישיה' הנלמד מדברי הראשונים. דין 'פסיק רישיה' שחייבים עליו, שייך רק במקרה שאי אפשר להשיג את המטרה הרצויה כי אם בעשיית מעשה שהוא מלאכה¹⁰ - דהיינו מעשה שתכליתו מובנת מתוכו (דרך העולם לעשות מעשה זה לשם תכלית זו), והתכלית היא המקנה לו שם 'מלאכה אסורה', אף אם מתכוון לתוצאה אחרת, ולא לתוצאה המאפיינת את המעשה שעושה. אולם, אם עיקר המעשה שנועשה, אין לו כלל שם 'מלאכה', וכל שכן כאשר האדם אפילו לא עשה כלל מעשה ניכר בנפעל או אפילו עשה מעשה שנעשתה בגללו מלאכה, אין זה בהכרח 'פסיק רישיה'. במקרה כזה איננו רואים את המעשה כמתייחס לתוצאת המלאכה שנגרמה,

8. הרמב"ם כותב בכל מקום 'אפסיק רישיה'. ראה: פיהמ"ש, בכורות פ"ה מ"ב; שבת פכ"א מ"ג; זבחים פ"י מ"ח (מה"ק).

9. העיקרון מופיע באחרונים בניסוחים שונים, וכדרכה של תורה, בהבדלים מסוימים, אולם היסוד העיקרוני הוא בהבחנה בין מעשה היתר למעשה שיש לו שם 'מלאכה' וגדר 'מלאכה' מחשבת. וראה הגרי"א הנקין, שו"ת גבורות אליהו, מכון הרב הענקין, לייקוואד (תשע"ג) ס' צט, עמ' קסה: 'כי עיקר אינו מתכוין או אין צריכה לגופה נקרא כשיש הוכחה לכך מצד הפועל או הנפעל או איכות הפעולה, ובמקום שאין כלל שם מלאכה על זה, מותר אפילו לר' יהודה באינה צריכה לגופה'.

10. ראה שערי יושר, שער ג פרק כה: 'כשחותך ראש בעל חי גם בלי כונת הריגה, הפעולה עצמה נקראת בשמה'.



והמלאכה כאילו נעשית מאליה.¹¹ הסבר זה יסודי ושיטתי אצל הרבה מן האחרונים והובא גם בתור נימוק הלכה למעשה. כך הסביר ה'מרכבת המשנה'¹² את דעת הרמב"ם ורש"י.¹³ כן כתב גם שו"ת 'שואל ומשיב'¹⁴ בביאור דעת הרשב"א¹⁵ וה'מגיד משנה',¹⁶ וכן נכתב גם בשו"ת 'עונג יו"ט'.¹⁷ כך עולה גם מדברי הראב"ה (סי' קצד):

להכי שרו ליה רבנן אף על גב דפסיק רישא הוא... כיון שאינו מתכוון לחריץ ואפשר להעשות רצונו בלא גרירה...

וביתר שאת ראה מה שכתב ה'שלטי גיבורים'.¹⁸ מעתה, ברורים דברי הרמב"ם שכתב: 'מותר לדרוס הרוק שעל גבי קרקע והולך לפי תומו' (הל' שבת פכ"א ה"ב), ולא שייך כאן לאסור משום 'פסיק רישיה', אפילו אם יושו גומות בקרקע, הואיל ואינו מתכוון לכך, ואין שם מלאכה נקרא על הליכה לפי תומו.¹⁹

על פי זה נראה להסביר את הסוגיה במסכת שבת (קמ ע"א):

מהו לכסכוס כיתניתא (רש"י: חלוק כתונת של פשתן שנתכבסה, והרי היא קשה ומשפשפה בין שתי ידיו והיא מתרככה, ואף הליבון שלה מצהיל על ידי השפשוף) בשבתא? לרכוכי כיתניתא קא מיכוין - ושפיר דמי, או דילמא: לאולודי חירא (= מלבן) קמיכוין, ואסיר? אמר ליה: לרכוכי קא מיכוין, ושפיר דמי. כלומר, למרות שכשמשפשף הוא גם מלבן את הבגד, הדבר מותר כי כלפי הרואים נראה כי מתכוון לרכך.

הריטב"א פירש (שבת שם):

לאו דוקא מכוין דא"כ נשאל את פיו, אלא הכי קאמר מהו עיקר המעשה בכך שיהא המעשה האחר טפל.

11. השווה הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, ח"א (ירושלים תשל"ב) אמצעי ותכלית, אות נז, עמ' רפה: 'נראה שיש שני מיני שאינו מתכוון שאנו ממעטין מצד מלאכת מחשבת: יש שהמלאכה היא בין כך ובין כך, אלא שבאינו מתכוון חסרה המחשבת שבמלאכה... אבל יש דברים שאנו ממעטין מצד מלאכת מחשבת משום דבלי מחשבת אין כלל מלאכה'.

12. מרכבת המשנה, הל' שבת פ"א ה"א; וראה הרב פסח פרומסקין, בעניין מלאכה שאינה צריכה לגופה ופסיק רישא, בתוך ספר הזיכרון למרן הגר"י אברמסקי (מוריה, ירושלים תש"ס) עמ' רמז: 'אם רק אפשר עשיית הפעולה בלא עשיית האיסור אף שעשה באופן שמוכרח לעשיית האיסור אין זה פסיק רישא', אמנם לפי שיטתו שם, הוא מבאר שעל כל פנים, משום שדומה לפסיק רישיה, הרי זה אסור.

13. רש"י, זבחים צא ע"ב ד"ה הא ר"ש.

14. שו"ת שואל ומשיב, קמא ח"ב סי' סא.

15. רשב"א, שבת קז ע"א.

16. מ"מ, הל' שבת פ"א ה"א.

17. שו"ת עונג יום טוב, סי' כב.

18. שלטי גיבורים, שבת דף לח ע"א מדפי הרי"ף, אות ג.

19. הוא הדין ביחס למקרה: 'שאר כל המזיקין... אם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן - מותר' (רמב"ם הל' שבת פ"א ה"ד). במקרה זה יש צורך להראות שההליכה היא לפי תומו, כיוון שמקרה זה חמור מהליכה רגילה, הואיל וברור שמגמתו להרגם, וגם הרי עשה פעולה ניכרת בנפעל (המזיק), ולכן חייב לעשות זאת באופן שיראה שהולך לפי תומו.



אף על פי שיש גם תוצאה של 'אולודי חיוורא', מכל מקום, הואיל והמעשה העיקרי הוא מעשה היתר, אין בו דין 'פסיק רישיה'²⁰ גם אם יש לאדם תועלת ממנו וטוב לו בכך. גמרא זו נפסקה ללא כל סייג ברמב"ם²¹ וב'שולחן ערוך'²².

האחרונים הציעו הסברים שונים לביאור דין 'שאינו מתכוון', אולם יש לעמוד על היסוד עקרוני שקיומה של תוצאת מלאכה לבדה אינו מספיק כדי להחשיב פעולה למעשה אסור, וכדרך שנכתב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ג סי' מא):

הנה יסוד גדול באיסור מלאכת שבת דבעינן ב' תנאים שתהיה פעולת מלאכה שאנו יכולים ליחסה לאחד מל"ט אבות מלאכות או תולדות, ושנית שתהיה מלאכת מחשבת²³ על דרך שקבלו חז"ל לר' יהודה כדאית ליה ולר' שמעון כדאית ליה, אבל לא יתכן לחייב על תוצאה של מלאכה לבד דהיינו שעלה לו מטרת המלאכה בלי שעשה הפעולה של האב המתיחס לאותה מלאכה... וזה יסוד היתר דבר שאינו מתכוין בשבת אליבא דר' שמעון.

2. עושה מלאכה מותרת ויחד אֶתה נעשית מלאכה אסורה

למדנו בגמרא (שבת קכא ע"ב):

דאמר רב יהודה, רוק דורסו לפי תומו. ואמר רב ששת, נחש דורסו לפי תומו. ואמר רב קטינא, עקרב דורסו לפי תומו. אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסקי ביה דבי ריש גלותא זוזי, אייתוהו קא מצערא ליה. הוה שדי רוקא, אמר להו ריש גלותא, אייתו מאנא סחיפו עלויה. אמר להו, לא צריכתו; הכי אמר ר' יהודה, רוק דורסו לפי תומו.

הרמב"ן בחידושיו על אתר הסביר סוגיה זו כך: 'ומסקנא דשמעתא - נחש דורסו לפי תומו, ופירוש אפילו במתכוין', וחזר על כך ב'מלחמות' (מה, ב בדפי הרי"ף):

שמזו השמועה התברר לן שהלכה כדברי רבי שמעון אף במלאכה שאינה צריכה לגופה, שאין ספק שמה שהתירו לדרוס נחש ועקרב לפי תומו, ואפילו צרעה, כר' שמעון אתיא... ואל ישיאך לבך לומר, דורסו לפי תומו הוא כשאינו מתכוין להריגה וכר' שמעון, שזהו טעות גדולה: חדא, דדורסו קאמר, ובמתכוין לכתחלה הוא, ואם תאמר, דורסו כדרכו ואם נהרג נהרג קאמר, אכתי קשיא דקאמר רבי ינאי: צרעה אני הורג נחשים ועקרבים לא כל שכן - דמשמע במתכוין היה הורג ולקולא פשט

20. מצאנו שכך הציע הרב בן ציון משה מאיר מנדלבוים בספרו אור משה, ח"א (תשמ"ח), מסכת שבת סי' לה: מלאכת מלבן, עמ' קסז בפירושו הראשון, וברוך שכיוונו לדעתו. ועיין שם גם סי' קג, בעניין פסיק רישא ודבר שאינו מתכוון עמ' שלט-שמט.

21. רמב"ם, הל' שבת פכ"ב הי"ז.

22. שו"ע, או"ח סי' שב סעי' ה.

23. וראה באתון דאורייתא מאת הגר"י ענגיל, כלל כד, על מעשה בבית הכנסת שבטבריה, שאמרו בגמרא (יבמות צו ע"ב): 'קרעו ס"ד, אלא אימא שנקרע ספר תורה בחמתן', וביאר: 'כשאינו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל ורק כנעשה מאיליו נחשב... והתוס' שם, ד"ה קרעו, כתבו: 'קרעו משמע בכונה, עכ"ל, הרי דרך מה שהאדם עושה בכונה מתייחס אליו ושייך לומר שהוא עשה... ועל כן אילו לא קרעו בכונה לא יתכן לומר מלת קרעו רק מלת נקרע'.



להו, ואינהו היתרא לר' שמעון בעו מיניה. ועוד, דאם כן מאי גבורתא דאבא בר מרתא דאמר ליה לריש גלותא רוקא דורסו לפי תומו, ומאי תקנתיה דאמר להו לא צריכיתו, והא צריכין היו לסחופי עליה מנא עד שידרס מאליו בלא מתכוין. ועוד, למה היינו צריכין לדברי רב קטינא ורב ששת בהך, אטו עד השתא לא שמעינן דבדבר שאינו מתכוין הלכה כר' שמעון. ועוד, אינהו מאי טעמא אמרו במזיקין, הא ודאי כר' שמעון קימא לן בכל שאינו מתכוין, אלא שמע מינה אפילו במתכוין. בדרך זו הלכו עוד ראשונים, והרשב"א הרחיב וסבר (על פי הירושלמי שבת פ"ג ה"ו) שאפילו אם כוונת האדם למלאכה האסורה, אבל יש לו עוד כוונה למעשה מותר - הדבר מותר:

ובירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו אע"פ שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד, דהכי גרסינן בפרקין דהכא ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא היה צבי רץ כדרכו ונתכוין לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר... ולפי זה הא דאמרין ונתכוין לנעול בעדו לא בעדו בלבד קאמר אלא אם נתכוין לנעול אף בעדו קאמר, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אע"פ שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו.

אולם הר"ן חלק על דברי הרשב"א הללו, וה'בית יוסף'²⁴ כתב שאין להקל כרשב"א. ברם, בשו"ת 'שבט הלוי'²⁵ מבואר שהמחלוקת בין הרשב"א לר"ן היא במקרה המסוים של צידת צבי - האם לצרף את מעשה הנעילה למעשה הצידה. אולם, הם אינם חולקים שבמקרה שאדם אינו עושה שום פעולה כלל, אלא הולך לפי תומו - מותר, ואף אם תיגרם תוצאה אסורה.²⁶ בעניין 'פסיק רישיה', כבר הזכרנו כמה אחרונים שהסבירו כי דין 'פסיק רישיה' חל רק אם אין דרך אחרת לעשות את המלאכה, ונראה שאף הם הבינו

24. ב"י, או"ח סי' שטז.

25. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' סט; וראה גם בח"ג סי' מא.

26. ראייה לדבריו של בעל שבט הלוי ניתן להביא מהסוגיא בגטין כא ע"ב, ביחס לגט שאסור שיהיה מחוסר מעשה: 'על עלה של עציץ נקוב - אביי אמר: כשר, ורבא אמר: פסול. אביי אמר כשר, דשקיל ליה ויהיב ליה ניהלה; רבא אמר פסול, גזרה שמא יקטום'. בין לדעת אביי ובין לדעת רבא הגט לא בטל (= פסול מהתורה) והמחלוקת שלהם האם יש לפסול אותו מדרבנן. לדעת רבא (שהלכה כמותו) פסול משום גזרה שמא יחשוב שמותר לקטום את העלה. ולכאורה לא ברור מדוע לא יהיה הגט במקרה הזה בטל מהתורה, והרי עציץ נקוב מחובר לארץ, ובנתינת העציץ לאישה יש קודם תלישה מהארץ ואחר כך נתינה, ואם כן הגט מחוסר מעשה. וכך הקשה הר"ן (שם): 'ותמהני לאביי אמאי כשר? ורבא נמי אמאי לא פסיל ליה? אלא משום גזירה שמא יקטום, דהא ודאי ליכא לאכשורי אלא בדיהיב ליה [ניהלה] במקום שיניקת העציץ פוסקת... וכיון שכן איכא למפסליה משום דכתיב וכתב ונתן - מי שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה, יצא זה שמחוסר כתיבה תלישה ונתינה'. ועונה הר"ן: 'לא מיקרי מחוסר תלישה, לפי שאותה תלישה אינה נכרת כלל, ואינו צריך מעשה אחר אלא אותו מעשה בעצמו שיש לו לעשות בעציץ שאינו נקוב, דהיינו כתיבה ונתינה. דבנקוב נמי תלישה ממילא קא הויא בשעת נתינה'. נמצאנו למדים שיש שתי סיבות למה מי שכתב על עלה שבעציץ נקוב הגט לא מחוסר תלישה: (1) מעשה התלישה כלל אינו ניכר; (2) התלישה נעשית מעצמה כשהוא עושה את פעולת הנתינה. אם כן על מנת שיהיה 'מעשה' שיפסול את הגט חייבים מעשה ניכר (כמו חיתוך קרן הפרה) ובנוסף לכך שהמעשה לא יהיה חלק מפעולת הנתינה עצמה ממש כדברי שבט הלוי בר"ן.



שהר"ן לא חלק על עצם היסוד העולה מדברי הרשב"א, וכדרך שכתב ה'ישועות יעקב' (סי' שטז ס"ק ה): 'וכמה מעליא הא שמעתתא שע"ז יש ליישב כמה סוגיות בענין פסיק רישא'.²⁷ ובר מדין אף מצאנו אחרונים שצירפו את דעת הרשב"א הלכה למעשה.²⁸

3. 'פסיק רישיה' באיסור דרבנן

האחרונים נחלקו בדיון 'פסיק רישיה' באיסור דרבנן. ב'תרומת הדשן'²⁹ מתיר 'פסיק רישיה' באיסור דרבנן, וה'מגן אברהם' חלק עליו.³⁰ שו"ת 'באר יצחק'³¹ האריך להוכיח את דעת 'תרומת הדשן', ושו"ת 'ביע אומר',³² כדרכו בקודש, מאסך לכל המחנות ומציין את הראשונים והאחרונים הסוברים כ'תרומת הדשן' ולמעשה סמך על המתירים, וכל שכן בדבר שאין בו דררא של איסור דאורייתא. אם כן, גם אם נניח שיש בהפעלת החיישנים דין של 'פסיק רישיה', עדיין יש להבחין האם התוצאה החשמלית הנגרמת מחמתם, יש בה איסור דאורייתא או דרבנן.

4. מחלוקת ה'מגן אברהם' ו'אבן העוזה'

הלכה ברורה היא שאסור להפעיל מכשיר חשמלי בידיים בכוונה. אמנם נחלקו האחרונים בנוגע למקרים מסוימים שבהם הכוח שגורם לתוצאה שהיא מלאכה נובע ממקור אחר ולא מפעולת האדם, כדוגמת טחינת חיטים ברחיים של מים. במסכת שבת (יח ע"ב) הגמרא דנה האם מותר בערב שבת לתת חיטים בין אבני רחיים שמסתובבות על ידי מים ותמשכנה להסתובב ולטחון בשבת. מסקנת הגמרא היא שלדעת בית הלל מותר, מאחר שהם סוברים שאין איסור שביתת כלים בשבת, וכן נפסק בשו"ע.³³ ה'מגן אברהם'³⁴ מדייק מדברי ה'תוספות' שעצם נתינת החיטים, אפילו בשבת עצמה, אינה חשובה כטחינה ואינה אסורה מדאורייתא. מלאכת טוחן היא דווקא ברחיים של יד; אך כאשר האבנים מסתובבות על ידי המים, והאדם רק שופך עליהן חיטים, אין זה כעושה מעשה להתחייב עליו. אם כן, ברי שלפי שיטת ה'מגן אברהם', דין חיישנים אינו חמור יותר. אמנם ב'אבן העוזה'³⁵ חלק על ה'מגן אברהם' וכתב:

בשבת הכל תלוי במלאכת מחשבת על כן בזורה ורוח מסייעתו דמחשבתו לברר

27. ראה גם בסי' תקיד ס"ק ג.

28. ראה לדוגמה: הרב ישראל ליפשיץ, בהקדמתו לפירושו תפארת ישראל לסדר מועד; כלכלת שבת דיני מלאכת שבת אות ו; שו"ת משפטי עוזיאל, ח"ג או"ח סי' מה; שו"ת יחוה דעת, ח"ה סי' כט; שו"ת יביע אומר, ח"ט או"ח סי' לה.

29. תרומת הדשן, סי' סד, סו.

30. מגן אברהם, סי' שיד ס"ק ה.

31. שו"ת באר יצחק, סי' טו.

32. שו"ת יביע אומר, ח"ד סי' לד אות כו, לא.

33. שו"ע, או"ח סי' רנב סעי' ה. הרמ"א אמנם מסייג, שאם יש בעיה של השמעת קול, יש להחמיר לכתחילה בדבר משום חשד השומעים, אלא אם יש הפסד בדבר או שאין חשד השומעים, אולם אין

זה קשור לנידון שלנו.

34. מגן אברהם, סי' רנב ס"ק כ.

35. אבן העוזה, סי' שכח.



מתוכו הפסולת ונעשית מחשבתו אף שהרוח מסייעתו חייב דהא נעשית המלאכה על ידו...

ו'ערוך השולחן'³⁶ ציין עוד אחרונים שחלקו על ה'מגן אברהם'. אולם יש מן האחרונים שכן הכריעו כדעת ה'מגן אברהם' ואף ביארו את שיטתו, וכפי שכתב הגרד"צ הופמן בשו"ת 'מלמד להועיל' (ח"ג אה"ע וח"מ ס' נח):

והנה לענין הפלוגתא שבין המגן אברהם לבעל אבן העזר אף שרוב האחרונים מסכימים לבעל אבן העזר, מכל מקום ראיתי שבמחצית השקל מיישב קושית אבן העזר בטוב טעם, גם בקרבן נתנאל... הכריע כמגן אברהם... ובשו"ת בית אפרים או"ח ס' כ'... דממלאכת המשכן ילפינן והתם מלאכת המשכן כך היה, דהעמיד הקדירה עם הסממנין אצל האש ונתבשלו, הלכך כל בישול כהאי גוונא מיקרי מלאכה. אבל גבי מצודה או ריחיים אפשר לומר דבמשכן לא נחשב למלאכה רק בלכוד בשעת פרישתו או בתופס בידו, וכן בריחיים היתה הטחינה בריחיים של יד, אבל כשנותן לתוך הריחיים והוא טוחן אחר כך מאליה אפשר דליכא טחינה. וכן כתב גם ה'חת"ם סופר'.³⁷

ג. דין החשמל

פשוט וברור שאסור להפעיל מערכות חשמליות בידיים, גם כשאין נעשית מלאכה מל"ט מלאכות שבת. אולם כבר רווחא שמעתתא בין פוסקי הדור האחרון שכאשר מדובר במכשיר חשמלי שבהפעלתו לא נעשית אחת מל"ט מלאכות ואין בו חוט להט, מעיקר הדין אין בהפעלתו לא איסור בונה ולא איסור מוליד,³⁸ והיינו שהאיסור הוא משום 'עובדין דחול'.³⁹

36. ערוך השולחן, או"ח ס' רנב סעי' ט.

37. הגהות החתם סופר לשו"ע, או"ח ס' רנב סעי' ה.

38. כך דעת ראש המדברים בדור האחרון בנושאי חשמל, הגרש"ז אורבך, וזו לשונו (בעניין פתיחת מקרר חשמלי בשבת, סיני מט, עמ' קסז-קסח; פורסם גם בשו"ת מנחת שלמה חלק א' ס' י' אות ה): 'שאיין איסור להפעיל זרם חשמלי בשבת אלא מחמת התוצאה כמו בישול והדלקה וכדומה, שמתיחס אליו ונחשב כאילו הוא מבשל או מדליק בידיים... ואי אפשר לחדש בעצמנו שיש בהכנסת הזרם משום איסור מוליד ועכ"פ איסור תורה ודאי ליתא... ובארנו במקום אחר שאין זה שייך כלל לעריכת שעון וכדומה שרבים סוברים שאסור בשבת משום תיקון מנא או מכה בפטיש... משא"כ כאן א"א כלל לקבוע שהפעלת המנוע נחשבת לתיקון וההפסקה קלקול, כיון שכמו שצריכים שיעבוד בשעת הצורך כך צריכים להפסקתו בשעה שאין בו צורך... לכן יש לחשוב את ההפעלה כמשתמש עם הכלי ולא כמתקן גוף הכלי'. וכן הביא בשמו הגר"א נבנצאל: 'שמעתי מהגרש"ז אורבך זצ"ל לגבי הדלקת וכיבוי כלי חשמלי ללא חוט להט, שמעיקר הדין לא סבר כבית יצחק שיש בזה איסור מוליד, ולא כחזו"א שיש בזה איסור בונה וסותר. אמנם למעשה ודאי לא התיר הגרש"ז אורבך זצ"ל הדלקת וכיבוי מכשירים כאלו בשבת' (הובא בספר קדושת השבת לרב משה הררי, ירושלים תשס"א ח"א עמ' רפח). וקדמו לו הרב שלום אלחנן הלוי יפה (בית ועד לחכמים ס' ג): 'אין בחשמל איסור מוליד לפי שעיקר כח השורף של העלעקטרי כבר מוכן ועומד שם בבית המכונה הגדולה' וכן הרב נתן לוין (חתנו של בעל הבית יצחק) בצל"ח החדש, קונטרס אחרון למאמר א', ברטפלד, תרע"ג, קלז, א (של הרב אלטר משה שטייגליץ): 'לא דמי... דמוליד ריחא, והוא דבר הנרגש באחד מחמשת החושים, אבל כח



1. פעולת מכשיר על ידי חיישנים⁴⁰

כפי שנתבאר לעיל, כאשר אדם עושה פעולה מותרת שאין עליה שם 'מלאכה' כלל, כגון ההולך על פי תומו, גם אם יש תוצאה נוספת אסורה, אין לה דין של 'פסיק רישיה'. אם כן, כאשר האדם הולך לפי תומו, ויש חיישן המזהה פעולה זו ומפעיל מערכת חשמלית, גם אם האדם מודע לתוצאה ונהנה ממנה, אין לאסור, ובלבד שאינו מוסיף פעולה מיוחדת הגורמת להפעלה החשמלית. וכך כתב הרב ואזנר (שו"ת שבט הלוי חלק ט סימן סט עמ' מג-מד⁴¹):

"יקרתו קבלתי ואשיב בקיצור כדרכי, ע"ד המצוי אצלכם שנדלק מאור עלעקטרי לפני הבתים כשאדם עובר לפני הבית, ויש חזקים⁴² שמרגישים במי שעובר בכל רוחב הרחוב ונמצא שאדם העובר גורם להדלקה... ואומר בטח דבעיני, אין חשש איסור בזה עכ"פ מעיקר הדין... כשאדם אינו עושה כלום ממש והולך לדרכו לפי תומו ואינו מוסיף אף תנועה אחת למען מלאכה אף שבגרמתו נדלק אור או דבר

העלעקטרי אשר לא יוכל לא לראות ולא לשמוע ואינו מושג לאחד מחמשת החושים ולא נדע מה הוא, איך יאמר עליו כי אסור לעשותו בשבת?; הרב יעקב שור (אבל יצחק שנה ט, תרפ"א, עמ' ה): 'דמיונו לסחיפות כסא אשיראי נ"ל דהתם אסור משום... ניכר בהם חידוש תולדה... אבל בנ"ד זרם אלעקטרי... אינו חידוש דבר מורגש בשום חוש מהחושים' ועוד. אמנם, בענייני חשמל, יש מקרים שהפוסקים העדיפו שלא לנקוט לשון מפורשת, ודבר זה גרם לעתים לאי הבנות. דוגמה ללשון מסותרת של הגרש"ז בענייני חשמל ראה: הרב מרדכי הלפרין, קווים אחדים לדרכו של הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בהלכות רפואה ופיקוח נפש, אסיא נז-נח (טו, א-ב כסלו תשנ"ז) עמ' 17-61. על מעמד החשמל שאינו עושה אחת מל"ט אבות מלאכה ראה מה שכתבנו בהמעין נא, ג (תשע"א) הדלקת נורות לד בשבת, עמ' 24-34; שימוש במבערי גז במכשירי בישול ביתיים ביום טוב, המעין נב, א (תשע"ב) עמ' 17-30; האם יש איסור 'מוליד' באור ומתי יש איסור 'בונה' בחשמל, אמונת עתיד 98 (שבט תשע"ג) עמ' 66-76; הגדרת מלאכת מכה בפטיש והקשרה לחשמל בשבת, המעין נד, ג (תשע"ד) עמ' 67-78.

39. כן אמר לנו מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שקיבל מרבותיו הר"י הענקין והר"י רודרמן, וכתב כן בשו"ת מלוכדי מלחמה, (מעלה אדומים תשס"ד), סי' נו עמ' 172; סי' נז עמ' 175; שו"ת שיח נחום (מעלה אדומים תשע"ג), סי' כה עמ' 68.

40. אין אנו דנים כאן במקרה שפעולה מותרת של האדם מפעילה חיישנים, אך התוצאה אינה מורגשת כלל. במקרה כזה כבר רווחה הדעה בין אחרוני דורנו שמותר לאדם להפעיל חיישנים כאשר הפעולה אינה והתוצאה אינה ניכרת. לכן מותר לאדם לפתוח ברז מים, גם אם כתוצאה מפתחתו יש חיישן הגורם לפעולות חשמליות נוספות במשאבות מים, וכן ביחס לחיישן המרגיש האם אדם נמצא בחדר או מפעיל מצלמות וכדומה. כך כתב בנושא הרב אשר וייס בשו"ת מנחת אשר, סי' לב (לעיל הערה 2): 'נראה דאין זה אלא בסגירת מעגל חשמלי שיש בה תועלת ותוצאה גלויה הנראית לעיניים או לשאר חושי האדם, וככלים החשמליים השונים שהאדם מפעיל לצרכו ולהנאתו. אבל מצוי מאוד שהאדם מפעיל מערכות אלקטרוניות שונות ללא משים וגורם לשינויים אלקטרוניים שאין תועלתם ותוצאתן גלויה ונצרכת לנו ואין רואים כל תועלת בשינויים אלה, ובכל אלה לענ"ד אין סרך מלאכה ואין בהם מלאכת מחשבת', וראה גם הרב זלמן נחמיה גולדברג עטרת שלמה ו; הרב צבי קושלבסקי, עטרת שלמה, חוברת ט' ועוד רבים.

41. פורסמה לראשונה בקובץ מבית לוי ד (תשנ"ד) עמ' סא ואחר כך בקובץ אור ישראל (מאנסי) שנה ב- ג (תשנ"ז) עמ' טז-יז ובתחומין כג (תשס"ג) עמ' 277.

42. כך נוסח השאלה: 'לפי שכח ההרגשה שלו היה חזק מאד ועובר כל רוחב הרחוב', כלומר החיישן מאוד רגיש.



כיו"ב בזה פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען הדליק וכיו"ב שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה להתוצאה הנ"ל, ואין כאן פעולה של מלאכה... אינו בגדר אינו מתכוין אלא שאינו בגדר מלאכה כלל כמבואר בהה"מ פ"ב מהל' שבת ה"ב ובמג"א סי' ש"ח ס"ק ל"ו ודין ק"ו משם.

הרב ואזנר הרגיש בחידוש שבדבריו וסיים כך: 'היותי איש עמוס אין פנאי להאריך עוד, וגם אין פנאי לוכוחים הלך וחזור'. יש להדגיש שהוא לא סייג את דבריו דווקא לשעות היום, כשיש אור, או במקרה שאין לאדם תועלת בכך, ואדרבה, השואל דיבר על אנשים אשר 'חוזרים לביתם בליל ש"ק אחר תפילת ערבית', ובהמשך השאלה הדגישו: 'כאן בעירנו נמצאים הרבה מקומות בהרחבות שאינם מוארים היטב, וכשמאור כזה נדלק ניחא ליה טובא' (אור ישראל, שנה ב-ג עמ' יג-יד). ודוק, עיקר נימוקו הוא משום 'אינו בגדר מלאכה כלל', וכך עולה בבירור גם מהפניותיו לתשובותיו בחלקים הקודמים⁴³, העוסקות בהגדרת מלאכת מחשבת ובשיטת הרשב"א⁴⁴. אף אם יבוא בעל דין לחלוק ולהחמיר לדון מקרה זה כ'פסיק רישיה', על כל פנים, כאשר התוצאה של הפעולה החשמלית אינה אלא דרבנן (דהיינו לא נעשית אחת מל"ט מלאכות, ואין התלהטות של חוט להט) לא יהא זה יותר מ'פסיק רישיה' באיסור דרבנן, שלדעת פוסקים רבים הותר. לפיכך, כאשר אדם הולך כדרכו ואינו נוגע בשום מתג הפעלה, ועל ידי חישן תיגרם פעולה חשמלית של פתיחת דלת, או כאשר אדם קם ממקום מושבו, ובשל כך תיגרם הדחת האסלה, יהיה הדבר מותר, כיוון שאלו מערכות חשמליות שאין נעשית בהן מלאכה מל"ט מלאכות, ואין מקום להחמיר. הרואה יראה שהנידון שלנו שונה מן המקרה שנחלקו בו 'אבן העזר' וה'מגן אברהם'. הם נחלקו במקרה שהאדם עושה פעולה מכוונת בתוך המנגנון, וכל עיקר פעולתו ומחשבתו הוא שתיעשה המלאכה האסורה, שהרי בלי שיטיל חיטים, לא תעשה כלל טחינה. אולם בנידון שלנו, האדם אינו עושה פעולה מכוונת 'יחודית להפעלת המנגנון החשמלי, ואף אין זה עיקר מגמתו, אלא רק הולך כדרכו, ומגמתו היא ההליכה והכניסה, אלא שבשל פעולת ההיתר נוצרים מאליהם התנאים להיווצרות הפעולה הנעשית מאליה על ידי מנגנון חשמלי אוטומטי⁴⁵. המנגנון הוא הפועל על האדם, ואין האדם עושה פעולה במנגנון, וכל שכן שכאשר לא נעשית

43. ראה שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' מא; ח"ד סי' קפא.

44. אמנם בשו"ת שבט הלוי במהדורה האחרונה נוסף בסוף התשובה משפט שלא היה בגרסאות הקודמות (השווה הערה 22): 'ומובן דאין זה דומה לנדון השכיח היום שדלתות בית נפתחות ע"י עין אלקטרי ע"י הנכנס לתוכו דבזה ודאי איכפת לי בתוצאה של כניסתו ואסור, משא"כ העובר ברחוב גרידא בלי שום ניחותא הנ"ל'. וכן על מעבר לפני עין חשמלית הפותחת דלתות כתב בשו"ת שבט הלוי חלק ט סימן סח: 'אלא דאם הוא מכוין לכך ורצונו בזה בודאי עכ"פ אסור מדרבנן, אבל אם אין רצונו בזה כלל גרע אפילו מאיסור פס"ר בדרבנן דקיי"ל כמג"א סי' שי"ד לאיסור שכתבתי בזה בכמ"ק, והוא לענ"ד בגדר מש"כ הה"מ ומג"א דיש מלאכות דאם אין מכוין להדיא אינו בגדר מלאכה כלל'. הרואה יראה שבטעם ההיתר ביאר סברתו היטב, ואילו בנוגע לאיסור, לא פירש מה האיסור ומפני מה, ונראה שנקט בלשון מסותרת והותיר פתח בבחינת 'ישמע חכם ויוסיף לקח'.

45. דעת לנבון נקל שאין להשוות מקרה זה לעומד או הולך על קורת בית הבד, כי שם פעולת האדם היא דרך עשיית המלאכה מעצם הגדרתה.



כלל מלאכה דאורייתא, אין לנו לגזור גזרות חדשות. ברם, הדין שונה כאשר האדם אינו פועל ישירות על המערכת, אך עליו לעשות פעולה מיוחדת ומכוונת על מנת להפעיל אותה, כגון הפעלת מערכת חשמלית על ידי מחיאת כף. במקרה זה יש לבחון האם כך דרך הפעלת המערכת, ואם כן, נראה שיש לאסור, כדעת בעל 'אבן העזר' ודעימיה, ואף לדעת החולקים ומצדדים בדעת ה'מגן אברהם' במלאכות דאורייתא, נראה שיש לחוש מצד גזרת 'עובדין דחול', כמבואר להלן. אולם כאשר אין התוצאה איסור תורה, והפעולה המיוחדת אינה ניכרת כל כך שהיא פעולה מכוונת, יש מקום להקל. אמנם, עדיין נותר לברר האם אין מקום לחוש משום גזרת 'עובדין דחול'.

2. איסור 'עובדין דחול'

הרמב"ם מבחין בין שני סוגים של איסורי 'שבות'. בתחילת פרק כא, הרמב"ם מגדיר את הקבוצה הראשונה של איסורי 'שבות':

נאמר בתורה תשבות אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן. ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסורים מפני שהן דומים למלאכות ומהן דברים אסורים גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה. בתחילת פרק כד, הרמב"ם מגדיר את הקבוצה השנייה:

יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינן דומין למלאכה ואינן מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו? משום שנאמר: אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדש, ונאמר: וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיהו, נח יג). לפיכך, אסור לאדם להלך בחפצו בשבת ואפילו לדבר בהן, כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני.

הרמב"ם הסביר שאיסור 'עובדין דחול' שייך רק למקרה הראשון,⁴⁶ שיכול להביא לידי מלאכה או שיש לו דמיון למלאכה, וכך כתב בתשובה (שו"ת הרמב"ם בלאו, סי' שו): ולא אמרינן בכי הני שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אם כן לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול, ולא יסב כדרך שהוא מיסב בחול. זה דבר ברור הוא למבין, שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה.

אם כן, אף שבוודאי הפעלת מכשיר חשמלי בידיים אסורה, מכל מקום, כאשר האדם עושה פעולת היתר גמורה, כגון מהלך לפי תומו, ודאי שאין בה להרגיל למלאכה מל"ט אבות מלאכה, ואין מקום להחמיר ולאסור רק משום 'עובדין דחול'. זאת ועוד, הואיל וראינו שבהליכה לפי תומו אין דין 'פסיק רישא' אפילו במלאכה דאורייתא, אין מקום להחמיר משום 'עובדין דחול' בהליכה לפי תומו הגורמת על ידי חיישן לתוצאה של הפעלת מכשיר חשמלי שאין בהפעלתו מלאכה כלל, לא דאורייתא ולא דרבנן.

46. כבר עמד על נושא זה בהרחבה הרב אוהד פיקסלר במאמרו: הגדרת איסורי 'עובדין דחול', המעיין נד, ג (תשע"ד) עמ' 37-44.



סיכום

- א. הפעלת מכשיר חשמלי מכל סוג שהוא בידיים אסורה בשבת.
- ב. כאשר האדם עושה פעולה מכוונת ייחודית להפעלת מערכת חשמלית, אף אם הפעולה היא לא במגע ישיר אלא על ידי חיישנים וכך היא דרך הפעלת המערכת, נראה שיש מקום לאסור.
- ג. כאשר האדם עושה פעולה מותרת, כגון ההולך לפי תומו, גם אם בעקבות ההליכה תופעל מערכת חשמלית - מותר, וכל שכן כאשר לא נעשית בתוצאה שום מלאכה.





נספח: בדין חיישנים

אנו אסירי תודה לרבנים פיקסלר ורייף שליט"א על שפירשו את פעילות החיישנים בצורה המובנת לכל הרוצה להבין, והסיקו מסקנות כהלכה לאמתה של תורה, כמו שיראה כל המעיין בנושא. החיישנים השונים הולכים ומתרבים, ואין ספק שהם תורמים רבות לשיפור תנאי החיים ומספקים כלים חשובים לצורכי בטיחות. לפיכך, ביורור מעמדם ההלכתי לעניין שבת הוא חשוב מאוד, ואין לדחות את הדיון בהם בטענת סרק: 'חדש אסור מן התורה'. הרב רוזן שליט"א רוצה לחדש שאם יש חיישנים בסביבה לכתחילה אסור ללכת לידם:

האדם מהלך כדרכו, וחיישן תנועה... קולט את התנועה, והתוצאה היא שנפתחה דלת - ההליכה שקולה כהפעלת מנוע הדלת בידיים... [ו]אסור!.

זהו חידוש מחודש ומדומה, שהרי פתיחת דלת אינה מלאכה, והליכת אדם לתומו אין בה שום איסור, ואיך יעלה על הדעת למנוע אותו מכך רק בגלל התוצאה?

והנה, לגבי מלאכות שבת, נחלקו בית שמאי ובית הלל בשביתת כלים - האם מלאכה שהחלה להיעשות בערב שבת ונמשכה מאליה בשבת אסורה. הלכה נפסקה כבית הלל. והרמב"ם כתב (הל' שבת פ"ג ה"א):

מותר להתחיל במלאכה מערב שבת, אע"פ שהיא נגמרת מאליה בשבת, שלא נאסר עלינו **אלא לעשות מלאכה** בעצמו של יום, **אבל שתעשה המלאכה מעצמה בשבת - מותר. ומותר לנו להנות במה שנעשה בשבת מאיליו.**

הרי שאפילו במלאכות דאורייתא האיסור הוא בפעולה מכוונת של האדם, אך התוצאה לבדה אינה סיבה לאסור.

ברם, עד שאנו דנים בדין החיישנים השונים, מן הראוי לחזור לבירור דינן של פעולות הנעשות בחשמל. מובן מאליו שאם אדם עושה מלאכה מל"ט מלאכות ומשתמש בכוח החשמל לעשייתו, כגון הטווחן בטחנה המופעלת בחשמל וכיוצא בזה - המפעיל חייב מן התורה. אולם, יש שמשתמשים בחשמל למטרות שונות שאינן מלאכות ואינן דומות למלאכות. בדורות האחרונים דנו רבים בכך, ונזכיר פה את השיטה שנתקבלה על רוב גדולי התורה. לאחרונה יצא לאור קובץ תשובותיו של הגר"א הנקין זצ"ל - 'גבורות אליהו', וכתובות שם כמה תשובות של הגר"א עצמו ושל הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בעניין הגדרת 'עלעקטרי' (חשמל), וראה מה שכתב שם (סי' צח, עמ' קנח) הגר"א הנקין: 'ועלעקטרי שאינה עושה מלאכה, כמו המניע או הגלגל לנשב רוח, נראה שהוא כמו מעריך מורה שעות (הארכת שעות) שלכל הפחות אסור מדרבנן, ועל ידי נכרי מותר'.

1. אמונת עתיך, 102, עמ' 88.



ב'תוספות חיים'² (על ה'חיי אדם') נכתב בנוגע להארכת שיעון בשם האחרונים: אם הוא לצורך מצוה והוא הדין שאר צורך גדול, או לצורך חולה שאין בו סכנה... אם אי אפשר ע"י עכו"ם בנקל, מותר להעריכו בעצמו בעודו הולך... וכן נוהגין. עצם השימוש בחשמל, ואפילו במקום שמעגלים חשמליים נסגרים כאשר נעשות פעולות שאינן מוגדרות מלאכות, ודאי שלא נאסר מן התורה, אבל יש מקום לאסור מדרבנן משום 'עובדין דחול'. בימים עברו, בתקופה שהשימוש בחשמל החל להתפשט, ראו אל נכון גדולי הפוסקים שיש סיכון לעצם שמירת השבת, שהרי על ידי חשמל אפשר לעשות את כל ל"ט המלאכות כולן. באותם דורות המערכות החשמליות הופעלו על ידי פעולות ישירות של בני אדם, ואף נדרש פיקוח צמוד של המפעיל. לפיכך, החמירו ואסרו את השימוש הישיר בחשמל. אמנם כל זה אמור כאשר האדם עושה פעולה כל שהיא המיוחדת ומכוונת להפעיל את המתקן החשמלי.

אולם בימינו התקדם יישום החשמל והתפשט לסוגים שונים של אוטומציה בלא מגע יד אדם כלל, ואפילו לא בערב שבת וכל שכן לא בשבת עצמה. גם המכשור משוכלל הרבה יותר, והסיכוי שיצטרכו לתקן את המערכת בידיים נדיר. מעתה עולה השאלה: עד היכן יש לייחס לאדם פעולות הנעשות לגמרי באמצעות אוטומציה? אף נתגלה שבגוף האדם פועלות מערכות חשמליות והוא מקרין קרינה אלקטרומגנטית כל הזמן. עובדה זו מעצימה את השאלה שלעיל - עד היכן אחראי האדם לתוצאות של ההקרנה מגופו על סביבתו?

כבר כתבתי בספרי שו"ת 'שיח נחום' (סימן כה) שצריך להיות גבול עד היכן יש לייחס לאדם פעולות הנעשות לגמרי על ידי אוטומציה לעניין שבת. אך ברור שהגבול מוגדר בכך שהאדם הפועל הוא בעצמו נפרד מן המערכת שהוא פועל עליה, כלומר אין להחשיב את האדם עצמו כחלק של המערכת. בנוסף, צריך שהפעולה שהוא עושה תהיה ניכרת לחושים - כלומר, האדם עושה פעולה על הנפעל שהיא ניכרת לחוש. רק במקרה כזה ניתן לאסור, אפילו בדרבנן בלבד. אולם, אם אין לאדם כל מגע שהוא עם המערכת החשמלית עצמה, ואף אינו עושה כל פעולה ייחודית להפעלת המערכת, וזו פועלת באופן עצמאי לגמרי - איך יעלה על הדעת לאסור, וכל שכן במקום שלא נעשית מלאכה מל"ט מלאכות שבת? ואפילו אם נוח לו בתוצאה ונהנה ממנה.

כל דבר חומרי, כולל כל בעל חי, פולט כל הזמן קרינה, וזו ניתנת לקליטה על ידי חיישנים, כפי שביארו הרבנים ד"ר דרור פיקסלר ואלי רייף שליט"א. כמו כן, יש חיישנים הקולטים את תנועת האדם בסביבתם או מזהים את שינוי הנפח במקום מסוים וכדומה. החיישנים הללו פועלים כל הזמן, הם אינם ניתנים לשליטתם של העוברים ושבים והם מתוכננים להגיב בתגובות שונות. בעצם לא האדם פועל עליהם, אלא הם פועלים על האדם. למשל, כאשר מישהו עובר בסביבתם של חיישנים, דלת נפתחת או נסגרת; האור נדלק או כבה; מהלך מסוים המתרחש במקום ההוא מוסרט וכולי.

2. הרב משלם פינקלשטיין, בהערותיו לחיי אדם סי' מד סעיף יט, במהדורת דפוס ורשא תרמ"ח, ס"ק ט, עמ' 330.



והנה מצאנו בתלמוד שכאשר האדם הולך לפי תומו, אפילו אם נעשית תוצאה של מלאכה אסורה, כגון במשווה גומות או דורס בעלי חיים, כל עוד הוא הולך לתומו, הרי זה מותר לכתחילה, וכך נפסק להלכה. והרמב"ם פסק (הלכות שבת פי"א ה"ד): 'ושאר כל המזיקין... אם דרסן לפי תומו בשעת הילוכו והרגן - מותר'. ויותר מזה, כבר לימדנו הרמב"ן (מלחמות מה ע"ב מדפי הרי"ף) 'דדורסו קאמר, ובמתכוין לכתחילה'.

והנה, בשונה מדורס מזיקים, בנידון דידן הרי האדם אינו עושה שום פעולה הניכרת בנפעל. מעתה, אף על פי שהחיישנים יפעלו את פעולתם ותהיינה לכך תוצאות חשמליות, מכל מקום הואיל והוא אינו עושה שום פעולה ייחודית וניכרת להפעלתם - הרי זה מותר, ואפילו במקום שנעשית פעילות חשמלית בשל קליטת החיישנים את הליכתו לפי תומו, ואף שנתכוון להלך שם והוא יודע שיש שם חיישנים והוא נהנה מן התוצאה, וכגון כאשר רוצה לעבור דרך דלתות חשמליות שתפתחנה על ידי חיישנים. וכל שכן כאשר האדם אינו יודע באיזו נקודה בדיוק יקלטו החיישנים את הליכתו, ועל כן אף מצד זה הליכתו בכל נקודה ונקודה הרי היא הליכה לפי תומו, ולא אמרינן סחור סחור למי שאינו נזיר ואינו שותה יין.

אמנם בדורות קודמים ראו חכמים לאסור עיסוק בכמה דברים שהם כעין מלאכה, והכול כדי שלא תיהפך השבת כחול חלילה, כי מדובר היה בכך שהאדם עצמו הוא הפועל ועושה את המלאכה ומשועבד היה להפעלה ולטיפול במכשיר החשמלי. אולם המהפך הגדול שנוצר על ידי האוטומציה נועד לשחרר את בני האדם משעבודם למלאכות ולהפעלת המכשירים החשמליים, והרבה צרכים מופקים באופן אוטומטי ואינם זקוקים לטיפול של האדם כלל. לפיכך אין מקום להחמיר ולאסור זאת, ואדרבה, מתוך כך יכולים בני האדם להתפנות מעיסוקי החול ומטרחה, והשבת נעשית להם לעונג.



הרב ישראל רוזן

החיישנים הם כלי העבודה המודרניים (תגובה)

לאחר בקשת המחילה, אגיב ב'קצירת האומר' על דבריו המיוחדים ביותר של מורנו הג"ר נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, (להלן: הרנ"ר), ובכלל דבריי תגובה עקרונית גם לדברי תלמידו המובהק, הרב ד"ר דרור פיקסלר, המתפרסמים אף הם בגיליון זה, באותה סוגיה. א. אתחיל מהסוף; לפי 'חזונו' של הרנ"ר אוכל להתקין חיישנים בבית ובבניין שאף בשבת יפעילו מזגן בבואי וינתקו אותו בצאתי; המעלית תגיח לקראתי כל אימת שאתייבב בלובי הבית מול קרן פוטו אלקטריט; הרדיו יופעל 'מאליו', ויכוון לתחנה החביבה עלי, כאשר חיישן תרמי יגלה שהתקרבותי לטווח השמיעה וינותק כשאתרחק; עינית מצלמה בדלת תזהה את התייצבותי בקרבתה והמנעול החשמלי ייפתח לקראתי בשמחה (ואף ישמיע מוסיקת צהלה). תוכלו לשזור חוליות נוספות בשרשרת חיישנים זו, הנמצאת בהישג יד וכיס. המשותף לכל אלו הם החיישנים אשר הפעולות מתבצעות באמצעותם, 'ללא מגע יד אדם', אך האדם מודע להם והם נוצרו לשם פעולות אלו.

ב. למען האמת, למה להסתפק רק בהפעלת מכשור חשמלי, אשר לדעות רבות אין בהפעלתו איסור דאורייתא גם אם הופעלו במישרין בפעולת יד (מזגן, מעלית, רדיו ומנעול דלת)? אפשר להמשיך את חזון האוטומציה בעזרת חיישני שבת אשר גם יחרשו ויזרעו וידושו ויאפו ויבעירו אש. מלאכות אלו ייעשו 'בדרך הילוכו של אדם', והרי הרנ"ר נוטה להתיר חיישנים גם אם האדם מכוון לתוצאה, כמו למשל הדלקת אור בכניסת בית על ידי חיישן (כפי שהביא תלמידו הרב דרור פיקסלר, בשם בעל 'שבט הלוי', כביכול, וראו להלן אות ו). וז"ל:

אין לאדם כל מגע שהוא עם המערכת החשמלית עצמה, ואף אינו עושה כל פעולה ייחודית להפעלת המערכת, וזו פועלת באופן עצמאי לגמרי - איך יעלה על הדעת לאסור. וכל שכן במקום שלא נעשית מלאכה מל"ט מלאכות שבת? ואפילו אם נוח לו בתוצאה ונהנה ממנה.

ג. ומכאן לטיעוני העיקרי: העולם כולו זרוע חיישנים, והם כיום 'כלי העבודה' אשר באמצעותם האדם פועל ומפעיל, בתכנון ובמודע. החיישנים מחליפים לחצנים ומתגים חשמליים בכל פינה ופינה. השימוש שעושה הרנ"ר במילה 'אוטומציה' מטעה; שעון שבת המכוון מבעוד יום לפעול בשבת בשעה ייעודה - זו אוטומציה, ולא גזרו על שביתת כלים. כיוצא בזה תוכנת 'בית חכם', שאינה תלויה בחיישנים שאדם מעורב בהם (כגון תא-פוטו המבחין בין יום ולילה) אלא בזמנים קבועים - זוהי אוטומציה. ברם, כאשר

הפעולה נובעת מהתקרבות האדם לטווח חישה - זו אינה אוטומציה, אלא שכלול ועידון דרכי הפעילות האנושית.

ד. ידועים דברי ה'חזון איש', המוסכמים לכולי עלמא, שחרישה וזריעה בשבת ובשביעית באמצעות טרקטור, כמוה כפעולת אדם ישירה ואסורים מדאורייתא, משום שזו דרך חרישה וזריעה בימינו, למרות שהחרישה והזריעה מתבצעות בתמסורות ושרשרת פעולות. לפיכך, התקרבות בשבת למקום שבו הגעת האדם מזוהה באמצעות חיישן זו פעולה ממשית ורצונית. אין זו פאסיביות אלא אקטיביות, ואם האדם מודע ומעוניין בתוצאה - כמוה כהפעלה בידים. הגה בעצמך, כיוצא בו לעניין נזיקין: אדם המזיק על ידי חיישן החש בהליכתו (של מתכנן הנזק) ומפעיל פצצה, אש או סילון מים בחצר השכן - חייב סקילה או תשלומין כמזיק בידים. מעשה כזה נחשב בידים ואפילו אינו 'גרמא'. ודוק, גם הרנ"ר אינו מייחס לחיישן מעמד של 'גרמא', שהרי הכל מתחיל מיידית תוך כדי 'גילוי' החיישן את האדם למרות שהתוצאה מתרחשת בשרשרת פעולות האחוזות זו בזו כגלגלי שיניים. וראו על כך בהערותיי למאמרו של הרב אלישיב קנוהל 'הפעלת חיישנים חשמליים בשבת', בתחומין כג.

ה. הוי אומר, מכיון שמוסכם על הפוסקים (כולל הרנ"ר) שיש איסור להפעיל בידים ובמתג את מכשירי החשמל הנזכרים באות א דלעיל, אזי הפעלתם באמצעות חיישנים שוות ערך להפעלתם בידים. ובעצם כאן אולי טמון לב העניין: הרנ"ר הוא (כמעט) יחידאה בכך שאינו משייך את ההפעלות החשמליות בידים למלאכות שבת, דאורייתא או דרבנן, אלא ל'עובדין דחול' בלבד. בעולם הפסיקה מקובל שיש בכל הפעלה חשמלית ישירה (שאינן בה הבערת חוט לוחט) איסור תורה או דרבנן של בונה, מכה בפטיש או מוליד, ולפיכך אין הבדל האם ממש בידים או ע"י חיישן. מכל מקום, לענ"ד גם אם הפעלת מאוורר אסורה רק כ'עובדין דחול', אין הבדל אם ההפעלה היא בלחיצת כפתור או בהתקרבות לטווח הגילוי של החיישן, כאשר ניחא לי בכך.

ו. אכן, אם האדם איננו מעוניין בתוצאה ('לא ניחא ליה' ואולי גם 'לא איכפת ליה'), ועלינו לדון בתוצאה רק מצד 'פסיק רישא' - כאן יש אולי מקום לומר שהליכה לפי תומנו, מבלי כוונת מכוון להפעלת החיישן - מותרת. זה פשר היתרו המחודש של הרב שמואל וואזנר (שהוזכר לעיל אות ב) שהודפס בספרו 'שבט הלוי' והועתק לתחומין כג. הגר"ש וואזנר התיר לעבור ברחוב, לצד חיישן שיפעיל פנס (דאורייתא!) בפתח בית כלשהו, דפסיק רישא כזה הותר, כעין 'מתעסק'. כל הרוצה ללמוד מדבריו היתר גם כאשר ניחא ליה, תולה בו בוקי-סריק. הרב דרור פיקסלר בעצמו ציין שהרב וואזנר עצמו, במהדורה מאוחרת, כתב להדיא לאסור כשניחא ליה. גם ידידי הרב זאב וייטמן העיד בשם חבר ב"ד של הרב וואזנר שהרב פסק לשואל שעליו לעבור דירה אם פנס עם חיישן מותקן בפתח ביתו, דניחא ליה.

ז. סוף דבר, דומה כי הרנ"ר יחידאה הוא בהיתר החיישנים, ולית מאן דסבירא ליה כוותיה מקרב פוסקים מובהקים, ומן הטעמים שכתבתי.

ואחתום שוב בבקשת מחילה, תורה היא ולימוד היא צריכה.

הרב ישראל רוזן

פתרון הלכטכני לבישולי נכרים במטבח מוסדי

הצגת הבעיה

בעיית איסור בישולי נכרים מחריפה והולכת בדור האחרון, במיוחד במטבחים ציבוריים. מציאות רווחת היא שעובדי המטבח הם נכרים, וכידוע יש איסור לאכול מתבשיליהם, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קיג סעי' א):

דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים, שבישלו עו"ג, אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בישולי עובדי כוכבים.
כאשר הבישול נעשה בבית ישראל, המחבר נוטה לאסור, והרמ"א מתיר בדיעבד:
יש מי שמתיר בשפחות שלנו, ויש מי שאוסר, ואפילו בדיעבד. **הגה: ובדיעבד יש לסמוך אדברי המתירים...**

קולא זו אינה מקובלת לכתחילה בקרב נותני הכשרות בישראל, ומשגיחי הכשרות נדרשים לוודא שהמזון אינו מתבשל באיסור 'בישולי נכרים'. לשם כך, בפועל מסתפקים בכך שיהודי ידליק את האש, כמבואר להלן בפרק הבא, ואחר כך יכול הנכרי להניח את הסיר או להכניס לתנור וכדומה.

כיום במטבחים ציבוריים רבים אין מבשלים על אש פתוחה אלא במתקנים חשמליים למיניהם. הללו מופעלים במחי-יד, בסיבוב כפתור או לחצן הפעלה. במצב זה יש בעיה קשה של אי יכולת פיקוח. מי ערב לכך שגם אם יהודי הפעיל את התנור או את הסיר החשמלי - הנכרי לא כיבה אותו לאחר מכן והפעילו מחדש, ומעשה היהודי הסתלק לו?! הבעיה מחריפה יותר במשטחי חימום אינדוקציה, שבהם גם אם יהודי לוחץ על כפתור הפעלה, אין המשטח מתחמם. עצם הנחת הסיר או המחבת (שיש להם תחתית מחומר מיוחד, מתכת-מגנטי), הם שגורמים לסגירת המעגל החשמלי וליצירת החימום בהספק גבוה ובמהירות. נושא תנורי האינדוקציה ידון להלן, בהמשך המאמר.
במכון 'צומת' אנו שוקדים על פיתוח מנגנון אלקטרוני שיאפשר השגחה ופיקוח. המכשיר יבטיח הפעלה ראשונה על ידי יהודי וכן יגרום למניעת הכיבוי של מתקן החימום והפעלתו שנית בלא המשגיח, וכפי שיבואר ויתואר להלן.

א. מנהג 'השלכת קיסם' על ידי יהודי

ב'שלחן ערוך' (שם סעי' ז) ישנה מחלוקת בין המחבר לבין הרמ"א בנוגע להדלקת התנור על ידי גוי:

אין שגירת (פי' הבערה) התנור מועלת [= ע"י ישראל] אלא בפת, אבל בשאר המתבשלים אין שגירת התנור ולא הדלקת האש מעלה ומוריד, אלא ההנחה דווקא. לפיכך הרוצה לבשל במחבת בתנור של עובד כוכבים, צריך שיתן ישראל המחבת לתוך התנור, למקום הראוי להתבשל בו.

הגה: ויש חולקין וסבירא להו דהדלקת האש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו לענין פת, **וכן נוהגין** (הגהות ש"ד ובארוך ובמרדכי פא"מ) ... וי"א דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם, רק שהכותית הדליקה האש מאש של ישראל, שרי (או"ה שם בשם מהר"ם).

עניין השלכת הקיסם על ידי ישראל נאמר באפיית פת (שם סי' קיב סעי' ט):
הדליק עובד כוכבים התנור ואפה בו ישראל, או שהדליק ישראל ואפה עובד כוכבים, או שהדליק העובד כוכבים ואפה העובד כוכבים ובא ישראל וניער האש מעט, הרי זה מותר. **ואפילו לא זרק אלא עץ אחד לתוך התנור**, התיר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה. ואם נפח באש הוי כחיתוי (טור סימן קי"ג ובאגור בשם ר"י מולין והוא בתשובת מהרי"ל).

הוי אומר, נחלקו המחבר והרמ"א האם הבערת האש או השלכת קיסם על ידי ישראל לפני הנחת הקדרה על ידי נכרי או חיתוי האש על ידי ישראל - די בהם להוציא מכלל בישולי נכרים. בפועל, מרבית הרבנויות ונותני הכשרות בישראל (ובעולם?) מסתפקים ב'השלכת קיסם', כדעת הרמ"א, במטבחים ציבוריים - כמו בתי מלון, בתי חולים, בתי אבות ומוסדות נוספים. והנה גם הגר"ע יוסף זצ"ל, שהחזיר עטרת מרן בעל ה'שלחן ערוך' ליושנה, מקל במטבחים ציבוריים. כך כתב בשו"ת 'יחווה דעת' (ח"ה סי' נד):

שאלה: בתי מלון ומסעדות שבהם יש משגיח מטעם הרבנות הראשית המקומית, ויש להם תעודת כשרות, ברם הטבח שמבשל את התבשילים במקומות אלו הוא ערבי, אלא שהסקת האש של תנורי הבישול והאפיה נעשית על ידי ישראל, שהוא המשגיח על הכשרות, האם מותר לאכול מתבשילים אלו, ללא חשש איסור בישולי גוים?

ולאחר תשובה ארוכה, מסכם הגרע"י זצ"ל:

גם הספרדים ובני עדות המזרח יש להם על מה שיסמוכו להתארח ולאכול בבתי מלון ובמסעדות הכשרים על ידי השגחת הרבנות המקומית, אף על פי שהטבח שמבשל התבשילים הוא גוי, כיון שישראל הוא המשגיח על הכשרות מדליק בעצמו את האש של תנורי הבישול והאפיה. (ואם כיבו את האש, צריך להזהר שישראל יחזור וידליקנה). והמחמיר על עצמו תבוא עליו ברכה.

בנו, הראשל"צ הרב יצחק יוסף נר"ו, מסכם את הפסק ואת הרקע ההלכתי לו, כדלהלן ('ילקוט יוסף', קיצור שלחן ערוך, סי' קיג סעי' ד):

מי שמיקל במקומות ציבוריים באופן הנזכר, ובפרט אותם הבאים מחוץ לארץ להתארח בבתי מלון בארץ ישראל, יש להם על מי שיסמוך, מכמה ספיקות; [א] שמא הלכה כהסוברים שדי בכך שהישראל מדליק את האש. [ב] ואפילו אם



תאמר כהסוברים שהישראל צריך להניח את הקדרה על האש, שמא הלכה כהסוברים שאין איסור בישולי גויים אלא בבית הגוי, אבל אם הגוי בא אצלנו ובישל אין איסור בישולי גויים. [ג] ואף אם תמצא לומר שגם בזה יש איסור בישולי גויים, שמא פועל גוי שהוא שכיר של הישראל ידו כבעל הבית, ואין בזה משום בישולי גויים. [ד] ושמא כל שאופה לרבים ולא לצורך אדם מסויים אין בו איסור בישולי גויים...

ב. בעיות השגחה ופתרון הלכטכני

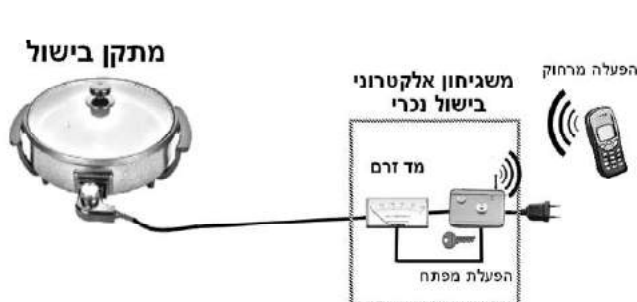
כאמור בהקדמה, קשה מאוד להשגיח על יישומה של הדרישה ההלכתית להפעלת מתקן החימום על ידי יהודי. בתנורים עם אש פתוחה ניתן היה להשגיח שיהודי ישליך קיסם בבוקר והאש תישמר במשך כל היום. גם אם האש מעט התעממה, אם עדיין בכוחה לבשל משהו, הרי זה נחשב כאילו היהודי הדליק, ומכאן ואילך יכול הנכרי לבשל בתנור זה. דא עקא, תנורים חשמליים וציוד נוסף, כמו מחבתות וסירים חשמליים, לא ניתן לפקח על השארתם דולקים במשך כל היום. גם אם יש בהם אפשרות לווסת את עוצמת גוף החימום ולהותירו בעוצמה נמוכה, הנכרי יכול לכבות ולהדליק במשך היום פעמים רבות, וה'קיסם' שהוטל על ידי היהודי כבר נמוג ונשכח...

ג. 'נר תמיד'

רבנויות אחדות המפקחות על הכשרות בבתי מלון, במסעדות ובמוסדות שונים, הציעו להתקין בתנורים גופי חימום קטנים קבועים, הדולקים יומם ולילה. יהודי ידליק אותם פעם אחת, ומכאן ואילך ייחשב התנור כדולק ומחמם בלא הרף. אמנם מדובר בהספק של כ- 150 וואט, אך גם בכך יש בזבז אנרגיה רב. הדרישה ההלכתית היא שיהיה בכוח גופי חימום אלו לחמם ולבשל ביצה וכדומה. מבחינת ההלכה, סידור כזה 'חלש' ביותר, משום שבפועל אין בכוחו של 'נר התמיד' הזה לבשל משהו ממשי. יתר על כן, חוק החשמל דורש ניתוק מוחלט של ציוד חשמלי מן המתח בשעות שמחוץ לעבודה, ואם ינהגו כך, לא הועילו חכמים בתקנתם. ובעיקר, מסיבות של בטיחות ותחזוקה, יש הכרח להתקין מתג על הקיר, המנתק את כל החשמל מן התנור ('שאלטר'), ובפועל עובדי המטבח יכולים לנתק אותו בקלות, וכל 'השלכת הקיסם' ההתחלתית על ידי יהודי - בטלה.

ד. 'משגיחון' אלקטרוני

במכון צומת הגו פתרון הלכטכני לבעיה זו, ופותח מנגנון אלקטרוני שאינו מאפשר לנכרי להפעיל מכשיר חימום חשמלי בלא הפעלתו על ידי יהודי, המשגיח או נציגו. יתר על כן, אם יהודי הפעיל את המחבת למשל, והנכרי ניתק 'בין חביתה לחביתה' - הוא לא יוכל להפעילה שוב, מבלי שהיהודי ידרש להגיע למקום. וזה מעשהו:



המתח לסיר או לתנור וכדומה, עובר דרך קופסא אלקטרונית של מכון צומת. בתוכה יש חיישן זרם, וקבוע בה מפתח חשמלי המצוי ביד המשגיח. כדי להפעיל את החימום, הנכרי צריך

להפעיל את מתקן הבישול ועדין אין חימום עד שמחזיק המפתח יסובבו, ורק אז מתחבר המתח החשמלי למתקן הבישול. קופסת הפיקוד בודקת כל הזמן האם חולף דרכה זרם. אם הפיקוד חש שאין זרם (הוא אומר: כיבו אותו!), ממסר חשמלי מתנתק בקופסת הפיקוד, ושוב לא ניתן יהיה להפעיל את החימום בלא המפתח שביד ישראל. בשלב הבא מתוכנן שבמקום סיבוב המפתח, יוכל היהודי להפעיל מרחוק, מכל מקום שהוא נמצא, באמצעות חיוג טלפוני או שיגור מסרון. אפשרות נוספת שנבחנת עתה היא שלא יהיה צורך במפתח (צרור מפתחות, אחד לכל מחבת, תנור או סיר!) אלא זיהוי מודרני של המשגיח באמצעות טביעת אצבע, קודן, כרטיס מגנטי או קירבה.

ה. בישולי נכרים לא על ידי אש

הכול מודים שמתקני בישול שיש בהם גופי חימום חשמליים נחשבים אש לכל דבר. אבל איסור בישולי נכרים אינו אמור בכל צורה של הכנת תבשיל. כך נפסק ב'שלחן ערוך' (י"ד סי' קיג סעי' יג):

דג שמלחו עובד כוכבים ופירות שעשנן עד שהכשירן לאכילה, הרי אלו מותרין, דמלוח אינו כרותח בגזירה זו, והמעושן אינו כמבושל. **הגה:** גם כבוש אינו כמבושל, **דלא אסרו אלא בישול של אש.**

ו. בישול בקיטור

בדורות האחרונים דנו בעניין בישול בקיטור, שהוא תולדת האש, האם יש בו משום בישולי נכרים. והנה ב'דרכי תשובה' (י"ד סי' קיג אות טז) הובא בשם שו"ת 'חיים שנים': [מהא] דלא גזרו אלא בתולדות האור דוקא שמעינן דין חדש דאם צלה נכרי ביצה **בחמה** שרי דאין בו משום בישולי עכו"ם... ולא דוקא בחמה אלא אפילו בחול ובאבק דרכים ובגג רותח **אע"ג דלענין שבת אסור מ"מ לענין בישולי עכו"ם שרי.**

1. בשל הימצאות תרמוסטטים במתקני חימום רבים, המכבים ושבים ומדליקים את המתקן תוך כדי פעולת החימום, לכן הפיקוד האלקטרוני ינתק את המתח רק לאחר שמצא שאין זרם במתקן במשך חמש עשרה דקות ברציפות, למשל, מעבר לזמן הניתוק ע"י התרמוסטט.



בשו"ת 'שם אריה' הובאו דברי רב אחד, שרצה לומר לעניין ה'ציקער' שנתבשל על ידי **קיטור** הבא ממים רותחין, הבל המים לא גרע ממעושן, דאין בו משום בישולי עכו"ם. ובספר 'זר זהב' על ה'איסור והיתר' (כלל מג ס"ק ד)² נכתב:

...שענין הבישול ע"י מכוונות קיטור הוא דבר שהתחדש עתה מקרוב, א"כ י"ל דזה לא הוי בכלל הגזירה...

וכה ראיתי בשו"ת 'אבן יקרה' (יו"ד סי' ג); ועיין עוד בשו"ת 'שואל ומשיב' תליתאי (ח"א סי' רל) מה שכתב לתרץ את מנהג ההיתר ב'צוקער' שנעשה על ידי עכו"ם; ועיין ב'שדי חמד' בחלק אסיפת דינים (מערכת בישולי א"י סי' ב). למרות כל השיקולים הללו, דומה כי למעשה מקובל להחמיר בקיטור, לפחות לכתחילה. סוף-סוף הקיטור רותח ומבעבע מכוח האש שיצרה אותו, ואין זה דומה לחמה. הרב שמואל וואזנר ('שבט הלוי' ח"ו סי' קח) הביא את דברי ה'דרכי תשובה' ופסק לחומרא בקיטור:

בד"ת כאן העתיק מתשובת אבן שתייה דלא גזרו בישול גוי על תולדת האור רק על אור עצמו. ולדידי דבר פשוט דאין כן ההלכה... ודוקא בתולדת חמה לא גזרו, והיינו במבשל בחמה ותולדה. ובענין **בישול בזיעה המסקנא ג"כ להחמיר**.

וכן כתב 'שבט הלוי' (ח"ט סי' קסב):

ואבאר יותר, דלא מבעיא דהיינו כשנכנס הקיטור תוך המים ומחמם המים שזה בישול ממש, אלא גם אם נכנס הקיטור לתוך הקנים ונמצא שהבל המים בלבד הוא המבשל, מכ"מ לענ"ד **כל שנקרא עליו שם בישול כדרכו הוא בכלל גזרה דבישול עכו"ם**, והוציאו רק עישון ומליחה וכבוש דאינו בישול במציאות. ואין מתקבל כלל מש"כ שם בד"ת בשם א' המשיבים דאינו אסור כיון דלא היה מעיקרא בכלל הגזירה, דפשוט דזה אינו, דלא פרטו אופני בישול אלא **כל פעולת בישול כדרכו בכלל גזרה דחיתון**.

ולהלן שם העיר על בישול נכרי במיקרוגל, ויובא להלן.

והנה הרב וואזנר החמיר להחשיב בישול נכרי גם בקיטור. אכן יש לומר שקיטור סוף-סוף מקורו באש. אך מה דינו של בישול שאין לו כל זיקה לאש, כמו במיקרוגל, למשל?

ז. מיקרוגל

שאלת בישולי נכרים במיקרוגל 'עלתה על שלחן מלכים' בדורנו. כאמור, תהליך החימום הוא באמצעות קרינה, ולא העברת חום תרמו-דינמית. פרופ' זאב לב (שהיה מורי ורבי בטכנולוגיה הלכתית) פרסם ב'מוריה' (צח, שבט תשנ"א, עמ' צח-קד) מאמר על הנושא 'בישול נכרים באמצעות תנור מיקרוגל'; וזו לשונו (שם, עמ' ק, קב):

השאלה האם איסור בישולי נוכרים חל גם על אמצעים כמו תנור מיקרוגל תלויה בחקירת מהות הגזירה שגזרו חכמים. האם הגזירה הייתה רק על ה'חפצא', על התבשילים שבישלו נוכרים, או שיש להתייחס גם לאמצעי הבישול, לסוגי

2. זר זהב לאיסור והיתר, וילנא תרנ"א, דף פב אות ד.

ולמקורות החום והאנרגיה... אני מסתפק בעניין זה. אולי הגזירה חלה רק על דברי המאכל המתבשלים באופן רגיל וראויים לעלות על שולחן מלכים. ומכיון שמעוּשן, מליח וכבוש אינם תבשילים במובן הרגיל, אע"פ שראויים הם לעלות על שולחן מלכים, לא נכללו בגזירה זו. הגזירה לא כללה תנאים טכניים כגון איזה אמצעי בישול, אלא כל תנור המבשל את המאכל נכלל בגזירה שהרי העיקר הוא שהתבשיל צריך להתבשל... לו יצויר מקור חום אחר, שונה מאש וטוב יותר מאש, המאפשר לבשל ולהכין מאכל בטעם טוב ומעודן, יתכן שגם על תבשיל זה יחול האיסור של בישול נוכרים. אבל מה אעשה שמפשטות הלשון של הרשב"א והראב"ד וסתימת הלשון של הטור **משמע שהגזירה חלה רק על בישול באור או בתולדות האור**... [לסיכום] נוכרי המבשל בתנור מיקרוגל אינו אוסר את התבשיל... מכיון שהראשונים סוברים שעיקר הגזירה היתה על אור ותולדות האור, ולכולי עלמא תנור מיקרוגל אינו נחשב כאור או תולדות האור...

פרופ' לב נוטה לדעה שכלל לא הייתה גזרה במתקני חימום שאינם בגדר אש, ומיקרוגל בכללם. אמנם הוא נשען במידה רבה על טענה ש'אינו עולה על שולחן מלכים', ולדעתי זו משענת קנה רצוף. ראשית, מניין שהמתבשל במיקרוגל אינו משמש 'מלכים' או אינו מוגש בסעודות חגיגיות ובאירוח מלכותי? לדעתי, מוקד הדיון ההלכתי הוא האם גזרת הבישול חלה גם על מתקנים שאינם לא אש ולא תולדותיה. גם בעניין זה דעת הרב וואזנר נחרצת לחומרא, כך נכתב ב'שבט הלוי' (ח"ח סי' קפה):

אשר שאל הלכה למעשה בענין התנורים שפועלים ע"י גלים קצרים מהו דינם לגבי בישול עכו"ם. וכתב בשם מצדדים להקל דהבישול בתנור אינו דומה לבישול של אש כלל, לא במהותו ולא בטיב הבישול. לא במהותו דבזה הבישול נעשה ע"י ריכוז גלים שעוברים את החלקים הקשים ומגיעים לחלקים הרכים של המבושול ועי"ז הם מבשלים במהירות מאד. וגם בטיב הבישול אינו דומה לגמרי למבושול באש ממש, ומעלת כב' כתב דיש מקילים בזה, וגם מסעדות כשרות המהדרין בשאר דברים אינם מקפידים מלבשל בזה ע"י עכו"ם. ובתשובת דבר זה אומר כי הדבר **פשוט כי דבר זה אסור משום בשולי עכו"ם**, כי בין לטעם הגזרה משום חתנות ובין לטעם הגזרה משום שמא יאכילנו דברים טמאים... כי מה איכפת צורת ואיכות הבישול כל שנתבשל והוכן לסעודה באופן הרגיל בתקופה זאת, ואוכלים מאכל זה בתור נתבשל היא הגזרה שגזרו חז"ל. ולא הוציאו רק עישון... וכן מליח... דכ"ז אינו נכנס בגדר בישול אעפ"י שיש בו צדדי דמיון לבישול וממילא אינו בכלל הגזירה, דאין זה הכנת תבשיל הרגיל. אבל מיקרוגל דעושה כהיום הכנת תבשיל הרגיל פשיטא דהוא בכלל בישוליהם וחלילה להקל בזה. וגם סו"ס נתבשל ע"י אור אש אלקטרי וא"ת דגם זה אינו בכלל א"כ גם בשול על אור האלקטרי הרגיל יצא מכלל הגזרה ואסור לומר כן.

ואכן, דומה כי למעשה אין מתירים בישול נכרי במיקרוגל בלא צירופי קולות נוספות.

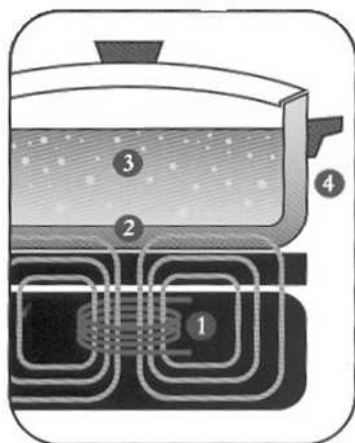
ה. כיריים או מחבת אינדוקציה

כיום, נתחדשה שיטת בישול וחימום הקרויה אינדוקציה. מדובר במכשירים חשמליים שבהם האדם מדליק ומכוון את הטמפרטורה הרצויה (בדרך כלל באמצעות לחצנים דגיטלים או משטחי מגע), ועדיין לא מתחיל שום חימום. האדם מניח סיר מיוחד, בעל תחתית מתכתית מגנטית, והסיר עצמו 'סוגר מעגל' וגורם למעין קצר חשמלי המזרים זרם חשמלי חזק בגוף הסיר, וממנו למאכל. בשיטת האינדוקציה, אין מכבים את המחבת או הכיריים, אלא פשוט מורידים את הסיר מהם והמעגל החשמלי מתנתק, וחוזר חלילה. להלן הסבר ותרישים מאת הרב ד"ר דרור פיקסלר (לקוחים ממאמרו של הרב נחום א' רבינוביץ בתחומין לג, 'בישול בשבת ויו"ט על כיריים אינדוקציה'):

בגוף הכיריים יש אלקטרומגנט (מתואר באיור כסליל) המייצר שדה מגנטי בתדירות גבוהה (השדה מתואר בקווים סגורים). השדה המגנטי חודר לכלי הבישול ויוצר תנודות סיבוביות קלות של נושאי המטען (זרמי מערבולת קטנים), וכך גורם להתחממות. כמו כן התנגדות כלי הבישול לשינוי השדה המגנטי גורמת להתחממות. החום מועבר לתכולת כלי הבישול (למזון המתבשל). לא נוצר זרם חשמלי בכלי הבישול ודבר לא מורגש מחוץ לכלי הבישול. מיד עם הרחקת כלי הבישול מהכיריים, הוא מפסיק להתחמם. דעת לנבון נקל שבמתקן אינדוקציה אי אפשר כלל להדליק האש או 'להשליך קיסם' על ידי יהודי, שהרי רק הנחת הסיר על ידי הנכרי היא המפעילה למעשה את החימום.

בי"ד באלול תשע"ג פניתי בשאלה לרב אשר וייס מירושלים, כדלהלן:

אחדשה"ט ומבוא הברכות כיאות, אבקש התייחסותו לשאלה נחוצה הקשורה בעיקר למוסדות רבים המקפידים על הלכות בישולי נכרים... בכיריים מסוג אינדוקציה מפעילים כפתור חשמלי המפעיל סלילים פנימיים ופיקוד, אך עדיין אין חימום של המשטח. הסיר עצמו, שיש בו מתכת בתחתיתו, הוא ה'מוליך החשמלי' והוא יוצר מעין קצר חשמלי (ללא אש!) והסיר מתחמם, אך לא המשטח. כל פעם שמרימים את הסיר ממושבו, החימום מפסיק (שהרי הסיר עצמו הוא ה'חוט החשמלי'). וכשמחזירים את הסיר - הזרם עובר בו שוב ומחמם. ושאלתי: שמא יש להקל אם יהודי יעשה את הפעולה החשמלית הראשית שהיא תנאי לכל החימום, וזו תיחשב מעין 'השלכת קיסם', אך לא אש של ממש. זרם חשמלי משמעותי קיים ברציפות כל הזמן, גם ללא סיר או מחבת, ללא חימום. יש לקחת בחשבון כי החימום והבישול במתקן זה הוא ללא אש, כמיקרוגל למשל. וכידוע, יש הטוענים כי אין בכלל איסור בישולי עכו"ם במיקרוגל, למשל, ויש שאפילו טענו זאת על קיטור, וק"ו לנד"ד. ועוד, שהרי ניתן לצרף את ההיתר של הרמ"א על 'שפחות בבית ישראל'.



וזו תשובת הרב אשר וייס:

ונראה לענ"ד **דיש מקום גדול להקל בזה** לפי שיטת הרמ"א (סימן קי"ג ס"ז) דאם ישראל הדליק את האש, אף שהגוי הדליק מאש זה במקום אחר ושם הניח גוי קדירה ע"ג האש, אין בזה בישול עכו"ם. ולכאורה הדברים ק"ו, דמה אם מקילים כאשר כל תהליך הבישול במקום זה נעשה ע"י גוי משום שמקור האש ע"י ישראל נעשה במקום אחר, ק"ו כאשר מקור החום נעשה ע"י ישראל במקום זה, ואינו מחוסר אלא הנחת הקדירה בלבד. ואין לדחות דשאני התם דמ"מ הישראל הדליק

אש, משא"כ בני"ד שאין כל אש בעין, שהרי ממ"נ הלא גם בשעת הבישול ממש אין כאן אש בעין, אלא שאנו מחמירים דיש דין בישול עכו"ם כיון שזה דרך בישול אף שאין כאן אש בעין, וא"כ מהי"ת לדון בזה לחצאין, לחומרא ולא לקולא. וכבר כתבתי במנח"א (דברים סימן ה' אות ו') כע"ז **לגבי תנורי מיקרוגל דלענ"ד בשעה"ד גדול יש להקל שאין בהם בישול נכרי** כיון שאין כאן בישול ע"י אש. ואת"ל שדין בישול זה כבישול ע"י אש אפשר דהכנסת התקע לשקע ע"י ישראל דינו כהדלקת האש ע"י ישראל לשיטת הרמ"א. אך באמת דבר רחוק הוא לומר דהכנסת תקע לשקע הוי כהדלקת האש, אך בני"ד **מסתבר טפי להקל שהרי הישראל הדליק את הכיריים**, ואין הגוי אלא מניח את הקדירה על הכיריים ממילא הכיריים מתחממים. ואף אם יש מקום לדון בזה בסברא, כיון דבאיסור דרבנן עסקינן, ולענ"ד נראה מסברא דיש להקל כמבואר, נראה דבמקום צורך גדול המקיל לא הפסיד.

אם נאמץ פסק זה, שדי כי יהודי יבצע את הפעולה החשמלית המקדימה, אזי ניתן להפעיל את ה'משגיחון האלקטרוני' שתואר לעיל (ג-2) גם על מתקן אינדוקציה. באמצעותו ניתן לוודא כי הנכרי לא כיבה את ההפעלה הראשית, והפעיל שוב בעצמו. במקרה כזה המכשיר יגלה זאת והנכרי יאלץ לקרוא למשגיח להפעיל את הפיקוד של מכון צומת. ואדרבה, דומה כי ההשגחה תהיה יותר פשוטה בתנור או במחבת אינדוקציה מאשר בכלי בישול חשמלי, משום שבאינדוקציה 'סדר העבודה' הוא שאין מכסים את הכפתור הראשי, ורק מורידים את הסיר או המחבת. אין לנכרי אינטרס דווקא לכבות (ואם יעשה כן, בזדון או בשגגה, יאלץ לקרוא למשגיח להפעיל, מקרוב או מרחוק). לעומת זאת במתקן בישול חשמלי בדרך כלל נוהל העבודה הוא לכבות כל פעם, ולא רק להנמיך את עוצמת גופי החימום, כדי לחסוך באנרגיה וכדי למנוע התחממות ניכרת של הסביבה הקרובה למתקן הבישול הפולט חום.



סיכום

- א. בעיית בישולי נכרים במטבחים ציבוריים היא בעיה המתרחבת והולכת, ונותני הכשרות מתמודדים עם קשיים רבים למנוע איסור הלכתי זה.
- ב. מרבית נותני הכשרות מסתפקים בכך שיהודי 'טיל קיסם' - כפסק הרמ"א, דהיינו ידליק את האש, ואז הנכרי יכול להניח סירי מזון כרצונו.
- ג. במכשיר חשמלי הפעלת החימום הראשונה צריכה להיות בידי יהודי, וגופי החימום צריכים להמשיך ולבעור כדי לאפשר לנכרי להניח סירים ומחבתות וכדומה.
- ד. יש בעיית פיקוח קשה על כך, ועל כן מכון צומת פיתח 'משגיחון אלקטרוני' הגורם שהפעלת החימום הראשוני תיעשה רק על ידי יהודי. המנגנון בנוי על חיישן זרם אלקטרוני. אם הנכרי סגר את המתקן, הוא אינו יכול לשוב ולהשתמש בו מבלי שיקרא למשגיח לחדש את החשמל, מקרוב, באמצעות מפתח, או מרחוק, באמצעות חיוג טלפוני.
- ה. בישול במתקנים שאינם אש ממש, כמו קיטור ומיקרוגל, יש שטענו כי אין בהם כלל איסור בישולי נכרים. בדרך כלל לא מקובל להסתמך על דעות אלו אלא רק בשעת דחק גדולה.
- ו. גם משטח בישול או חימום באינדוקציה איננו מוגדר אש, והמתירים בישולי נכרים בקיטור ובמיקרוגל יתירו גם במכשירי אינדוקציה.
- ז. חידוש הלכתי הוא שבמכשיר אינדוקציה די שיהודי יפעיל את מתג ההפעלה הראשי, אף על פי שעדיין אין המכשיר מתחמם ממש, אלא רק בעת הנחת הסיר (על ידי הנכרי). הפעלת המתג הראשי נחשבת 'הטלת קיסם' ודי בכך.
- ח. לפיכך, אפשר בהחלט ליישם את פתרון ה'משגיחון האלקטרוני' הנ"ל גם בכיריים או במחבתות אינדוקציה.





הרב צבי ליפשיץ

הגדרת קבלת מצוות בגיור

הקדמה

מאות אלפי עולים שאינם יהודים חיים בתוכנו, מעורים בחברה הישראלית ובאופן טבעי מתקשרים לבני זוג יהודים. המספרים גדלים והולכים, ארבעת אלפים בשנה לפי חישוב סטטיסטי. מדובר בכ-90,000 זוגות, ומתוכם בקרב 30,000 זוגות שני בני הזוג אינם יהודים ובקרב יותר מ-50,000 זוגות אחד מבני הזוג אינו יהודי.² בתי הדין המיוחדים לגיור הולכים אחר פסקי ה'אחיעזר', כפי שהרבנים הראשיים לדורותיהם נהגו והורו לעת הזו, אך לאור המספרים הגדלים והולכים, עולים קולות של אנשים, וביניהם רבנים, הטוענים כי בעת כזו יש להקל יותר ולילך בשיטתם של הראשונים "הג"ר בן ציון חי עוזיאל זצ"ל ועמו הג"ר משה הכהן זצ"ל, מרבני ג'רבה ולימים דיין בטבריה. הללו הקלו מאוד בהגדרת קבלת מצוות. מאידך גיסא, יש המערערים על דרכם של בתי הדין לגיור וטוענים שהם מקלים יתר על המידה.

במאמר זה באנו לבדוק האם בשעת דחק כזו של תערובת אלפי גויים בתוכנו אפשר לסמוך על הדעות המקלות בגיור. בחלק הראשון סיכמנו בקצרה את השיטות השונות בהגדרת קבלת מצוות והצגנו את הדרך שבתי הדין לגיור הולכים בה. החלק השני הוא עיקרו של המאמר, ובו בחנו את האפשרות לסמוך על דעת המיעוט בשעת הדחק. במאמר מוצגות בהרחבה סוגיות מרכזיות וציבוריות שעסקו בשאלה זו והשוואתן לנידוננו ו'ליקוטי' בתר ליקוטי' אחר סברות ראשונים ואחרונים שחיפשו ויש שאף מצאו דרכים להקל ליחיד ובעיקר לציבור. מדובר בשאלה מורכבת הלכתית ומציאותית שהכתובת לפתרונה היא שולחנם של גדולי הדור ו'מארי דארעא דישראל', ואנו השתדלנו לפרוס השמלה לפני זקני העיר.

א. קבלת מצוות

רובם המוחלט של הפוסקים אינם מוותרים על קבלת מצוות בתהליך הגיור. רואים זאת גם בפרשנות דברי הרמב"ם,³ גם בדברי השו"ע וגם בפסיקת האחרונים ואחרוני האחרונים, עד דורנו.

1. פתיחה למאמר נרחב העוסק באפשרות לילך אחר הדעות המקלות בשעת דחק של חשש תערובת מרובה. המאמר פורסם בתפוצה פנימית לפני כמה שנים, והנתונים שבפתיחה הם על פי הידוע בזמנו. ככל הידוע, על אף המאמצים, אין שינויים מהותיים בשנים האחרונות.
2. את הנתונים מסר הד"ר אשר כהן מאוניברסיטת בר אילן, על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה מסוף 2006.
3. ר' למשל שו"ת חמדת שלמה סי' כט; קול דודי דופק עמ' 99-100, הערה 22, והדברים הורחבו והובהרו



מהי קבלת מצוות?

1. הפירוש המקובל בדברי הראשונים והאחרונים הוא שהמתגייר מקבל עליו עול מצוות ומקבל עליו **לקיים** את המצוות. ה'אחיעזר'⁴ חידש שאם המתגייר מקבל עליו עקרונית את כל המצוות, אך בדעתו לעבור על מצוות מסוימות ('איזה מהמצוות', כלשונו) אחר כך לתיאבון, אין זו פגימה בקבלת המצוות. דהיינו, כשהוא מקבל עליו, אך יודע שייכשל אחר כך במצווה מסוימת, אין זה חיסרון בקבלת המצוות, ואפשר לקבלו אף לכתחילה.

2. ומוסיף ה'אחיעזר':

אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת וטריפות, ואנו יודעים בבירור כוונתו שאינו מתגייר רק לפניו ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לא כלום הוא...

ובמקום אחר כתב:⁵

אולם דא עקא שאין קבלת המצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שליבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת באסור נדה ונבלות, וכו'.

הד"ר מנחם פיינקלשטיין סיכם את הדברים בספרו 'הגיור הלכה ומעשה' (עמ' 115):

בדין קבלת המצוות - אין ללמוד מדבריו חילוק בין **עצם החיוב** במצוות לבין **חובת קיום** המצוות. חילול שבת ואכילת טריפות הם עברות המהוות חסרון בקבלת המצוות.

ובהמשך (עמ' 116) כתב:

נראה כי הפוסק ביקש להבחין בין איזה מן המצוות אשר עליהן חושב המתגייר לעבור לתאבון, לבין איסורי תורה חלול שבת וטריפות. שמירת שבת וכשרות הן לדברי האחיעזר עיקרי הדת היהודית, וכאשר ברור שהמתגייר אינו מתכוון לקיים מצוות אלו, ייפסל הגיור אף בדיעבד, שכן יש אומדנא דמוכח שהמתגייר לא גמר כלל בדעתו לקיים מצוות.

הגרי"ש אלישיב⁶ כתב על ה'אחיעזר':

משמע שאפשר להסתפק לקהל ד' אף שאין בדעתו להגמל מאכילת נבלות וטריפות אם כי באופן דלא שביק היתרא ואכל איסורא, או גם ברוצה להמשיך לחיות עם אשתו הנכרית ג"כ יהיה גר, שהרי הוא מומר לתאבון, והדברים צ"ע.

לפי דברי הגרי"ש אלישיב, יש אפשרות של 'לתיאבון' גם בעברה חמורה כחיים עם נכרית. הרב אלישיב נשאר ב'צריך עיון' בנוגע לסברת ה'אחיעזר', ודרכו בענייני הגיור ידועה, אך יש צורך לחדד את דברי ה'אחיעזר' ולהבין עד היכן היא קבלת המצוות. ייתכן גם שהרב אלישיב כתב 'וצריך עיון' על הבנה זאת ב'אחיעזר'. על כל פנים, גם לפי הסבר

בפסקי הדין של בתי הדין לגיור כרך א' מעמ' קסז ואילך בשני מאמרים גדולים ובעוד מאמרים שם.

4. אחיעזר, הרב חיים עוזר גרודזינסקי, ח"ג סי' כו.

5. אחיעזר, ח"ג סי' כח.

6. קובץ תשובות, ח"ב עמ' עב.



זה, מדובר על 'איזה מהמצוות', כלשון ה'אחיעזר', ולא יותר מכך; השווה להלן בדברי הרב עזיאל.

לצורך הסבר דברי ה'אחיעזר' נמחיש בדוגמה:

אדם ירא שמיים שמעשן יודע שהעישון מזיק לבריאות ואף רוצה ושואף להפסיק לעשן, אלא שיצרו תוקפן. אדם כזה, במשל למתגייר, מקבל עליו את דין 'ונשמרתם' ואף שואף לקיימו ככתבו וכלשונו, אך כרגע מתקשה. בכגון זה אומר ה'אחיעזר' שאין זה חיסרון בקבלת המצוות, כי הוא רוצה לשמור, רוצה לקיים, שואף לכך ויגיע לכך! אבל אדם שאינו מתכוון לשמור שבת, כשרות וטהרת המשפחה ואינו מקבל על עצמו כלום - אינו בכלל 'מקבל מצוות', ומה שאומר שמקבל, אין זה אלא **מן השפה ולחוץ**, שהרי מה קיבל אם אינו מתאמץ ומנסה? מצב זה הולם את האמרה הצהלי"ת 'לא יכול הוא **אחיו** של לא רוצה **ובן דוד** של **מסרב**'!

הגדרה יפה נתנה לנו אחת המתגירות בשיחתנו עמה בבית הדין. שאלנו אותה מה דעתה על מצב שהמתגייר אומר 'אני מאמין בכל לבי בקב"ה ובי"ג העיקרים, אך איני רוצה לשמור כלום', השיבה הגברת: 'אדם שאוהב את ההורים שלו לא יעשה להם רע'. זו הגדרת קבלת המצוות לפי ה'אחיעזר', כפי שהבינוה הפוסקים.

2. ה'דבר אברהם' התנגד מסברה אף להגדרה זו וכתב:

ואני חוכך בזה, כיון שבשעת הקבלה הוא חושב לעבור אפילו לתאבון, אין זו

קבלה והם תרתי דסתרי.

אך כתב:⁷

לכן אני נבוך למעשה בעניין זה, אבל יודע אני שלפעמים הנחיצות גדולה מאוד

מטעמים שונים וכחא דהיתרא עדיף...

והגאון הרב עובדיה יוסף קבע:⁸

נראה דלא שבקינן פשיטותיה של האחיעזר משום ספיקו של הדבר אברהם,

והעיקר כדברי האחיעזר.

3. דברים דומים לדברי ה'אחיעזר' כתב הרב דוד צבי הופמן, בעל ה'מלמד להועיל',⁹ בנושא גיורת לכוהן, שידעת שתעבור על איסור כשתינשא לו:

וי"ל דבאמת, אם אומרת בפירוש שאינה רוצה לקבל מצוה זו אסור לקבלה, אבל

בנדו"ד הרי אינה אומרת כן בפירוש וא"כ אף שאנו יודעים שבדאי תעבור על

אסור זה, מ"מ- בשביל תקנת הכהן ובשביל תקנת זרעו מקבלים אותה.

כאן הושם אמנם הדגש **באמירה** בפירוש שהיא אינה מקבלת לעומת מצב שידעת

שתעבור, אך אינה אומרת זאת בפירוש, אך הסברה אחת. הגרי"א הרצוג כתב:¹⁰

7. דבר אברהם, ר' אברהם שפירא מקובנא, ח"ג סי' כח.

8. קובץ תושבע"פ יג (תשל"א), 'בעיות הגיור בזמננו', עמ' כא-לב, ובפרט עמ' לב.

9. שו"ת מלמד להועיל, ח"ג אהע"ז סי' ח.

10. שו"ת היכל יצחק, אה"ע א סי' יט.



ואעפ"כ יש מקום להסתפק בזה, שמא הדין הזה הוא דווקא בתנאי מפורש, שאמנם יש כאן אומדנא חזקה שלא תשמור דבר זה, אבל זהו משום שיצרה כופה אותה, היינו המסיבות שאינה יכולה להתגבר עליהן, ותעבור על זה לתיאבון אבל אין זאת שיוור בעצם הגירות, שזהו רק כשהיא מתנה שלא תחול הגירות לענין זה ושלדבר זה תהא כנכרית ויהא מותר לה מן הדין, וא"כ היא באה לעשות שיוור תנאי בגירות ואין גירות לחצאין. אבל זו איננה משיירת בגירות, אלא שאנו יודעים שאעפ"י שיוודיעו לה שמהיום והלאה תהא גירות ויחול עליה האיסור להזקק לכהן והיא אינה מוחה, לא תוכל להתגבר ויודעת שתחטא, זה לא נקרא שיוור בגירות. כך אפשר לומר, ואעפ"כ אין הדבר ברור וצ"ע.

הרב ישראל רוזן¹¹ דן בשאלה האם אמירה מפורשת שלא יוכל לשמור מפני היצר (שמקבל הכול חוץ מדבר אחד לתיאבון) תיחשב לקבלת כל המצוות, וצריך עיון, ויש להתיישב בדבר.

4. יש שנסמכו על הרב פיינשטיין ב'אגרות משה' ולמדו ממנו קולא בדומה ל'אחיעזר', אך המעיין בתשובותיו יראה ששיטתו שונה! וכך כתב בהתייחסו לגירות וכוהן:¹²
וא"כ, אף אם גירות זו תקבל עליה כל המצוות ממש נמי, היא לא קיבלה עליה איסור זו מלהינשא לכהן, שהרי האיסור איכא גם על אישה. ונמצא שלא קיבלה איסור זה, שהרי רק בשביל להינשא לכהן היא מתגיירת, וכיוון שלא קיבלה דבר זה אינה גירות כלל...

וכתב שם:

ומה שהביא כתר"ה שבמלמד להועיל כתב שאין זה עכוב בקבלת מצוות, אין זה לע"ד כדכתבתי, וספר מלמד להועיל אין אצלי לעיין בו.

הרב פיינשטיין אינו מזכיר את ה'אחיעזר' בהקשר זה, אך מזכיר את ה'מלמד להועיל', שכאמור דבריו דומים לדברי ה'אחיעזר', ודוחה אותם בפירוש. נמצא שאינו מקבל את ההבחנה של ה'אחיעזר' בנוגע לעובר עברות לתיאבון, וכן את ההבחנה של ה'מלמד להועיל' הוא דחה בפירוש. שיטתו לכאורה היא שהמתגייר חייב לקבל עליו מצוות על מנת לקיימן כמעט בלא שום סייג (כדלהלן).

על אף האמור, פסק ר' משה פיינשטיין¹³ לקולא במקרה של גירות שסיפרה שבשעת קבלת המצוות והטבילה ידעה שלא תוכל לשמור שבת ויום טוב כי תסולק מעבודתה. וכך היה - היא נסעה ברכבת לעבודה אך השתדלה למעט בחילול שבת, למשל בכת"בה. במקרה זה (של דיון בגיור שכבר נעשה) פסק ר' משה פיינשטיין לקולא וחידש שבמקרה שהמתגייר אומר לבית הדין שהוא מקבל עליו את הכול, אך יודע שלא יוכל לעמוד בניסיון אם יאיימו עליו שיהרגוהו, נחשב הדבר לקבלת מצוות, והסביר: 'מאחר שקיבלה

11. הרב ישראל רוזן, 'גר שקבל תורה חוץ ממצוה אחת', תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 139-143.

12. אגרות משה, אהע"ז ח"ב סימן ד.

13. אגרות משה, יו"ד ח"ג סימן קח.



חיוב המצוות לקיימם כשיהיה לה באפשר שהיא לא תהא אנוסה'. ומוסיף חידוש, וזו לשונו:

שאף כשיאמר **שלא יוכל לעמוד בנסיון דמיון**... שהוא ג"כ נסיון גדול והרבה אין יכולים לעמוד בזה... ואיכא אינשי שהוא גדול להם יותר מנפשות... דנחשב זה שקיבל מצוות, כיוון שבעצם מקבל המצוות ויקיימם כשלא יהיה לו נסיון...

במה נשתנה מקרה זה ממקרהו של ה'מלמד להועיל'?

א. אפשר לכאורה להבחין בין מקרה שבו החיסרון בקיום הוא **זמני** לבין מקרה של גירות לכוהן, שבו החיסרון הוא כמעט **תמידי** עד סוף ימיה! אך מדברי הגר"מ פיינשטיין עצמו, לעיל באותה תשובה, נראה שאינו מקבל זאת, שכן כתב:¹⁴ 'עכ"פ, אם לא קיבל הגר איזה מצווה **אף רק לזמן** לא מועילה טבילתו'. לכאורה, אם האדם מכריז מראש שאי קיום המצווה הוא זמני, הוא אינו קורא תיגר, אלא אדרבה, רוצה הוא לקיים, אך מתקשה כרגע. אף על פי כן, לפי שיטת ר' משה פיינשטיין, זהו חיסרון בקבלת המצוות.

ב. אפשר לומר שר' משה פיינשטיין מחלק בין אינוס חיצוני (חזק) לבין אינוס שמוצאו במתגייר בעצמו. אם אונסים אותו, הרי שהוא מבחינתו רוצה לקיים ומקבל לקיים, אך אם הדבר בא ממנו, מחולשת אופיו, אין מתחשבים באונס כזה. כמו כן, גם באונס חיצוני מתחשבים רק כשהוא בדבר חריף, כמו אונס מיתה וממון,¹⁵ כי קבלת המצוות לפי הרב פיינשטיין היא **'ענין אחד לשמוע... ולעשות כציווי ה'**.

ג. אך נראה יותר שההבחנה מתמקדת ברצון המתגייר. אם יש אונס חיצוני חזק, הרי שהמתגייר **רוצה** אך מונעים ממנו או שמניע חיצוני מעכבו. אך אם הדבר תלוי בו, הרי שחוסר יכולתו להתמודד עם קיום המצוות מורה שבאמת **אינו רוצה** ולא רק **אינו יכול**. אפשר להגדיר שמדד הרצון אצל ר' משה פיינשטיין מתחיל מנקודה גבוהה יותר. ואפשר ששתי הסברות משולבות. וכאמור, גם באונס חיצוני מדובר באונס **חזק**, 'שאיכא אינשי שאונס ממון הוא נסיון להם יותר מנפשות'.

לסיכום: שיטת הרב משה פיינשטיין מחמירה יותר משיטת ה'אחיעזר'. אין הוא מקבל את טיעון ה'**לתיאבון**' של ה'אחיעזר', אלא מקל רק במקרה שיש אונס חזק שגובר על רצונו האמתי לקבל **ולקיים** את המצוות, ואין ללמוד מדבריו קולות בנוגע לקבלת מצוות!! הד"ר פינקלשטיין מעיר עוד כי הרב פיינשטיין השתמש בטעם זה של אונס כאשר הוא מצטרף לעוד שלושה טעמים לקולא, ונראה כי כל אחד מן הטעמים אינו עומד בעצמו, ורק צירופם מביא למסקנה שהגרות תקפה. ועיין עוד בדברי מו"ר הרב צבי יהודה קוק זצ"ל ב'דעת כהן'¹⁶, שגם אם משום אונס הוא נמנע מלקבל מצווה אחת, זה מעכב בגר צדק. את ההבחנה שלעיל בין ה'אגרות משה' ל'אחיעזר' מצאנו גם בקובץ תשובות של הגרי"ש אלישיב.¹⁷

14. שם, עמ' שנב בעמודה השמאלית.

15. עי' בדברי הד"ר פינקלשטיין, שם, עמ' 120-121.

16. הערות הרב צבי יהודה קוק לשו"ת דעת כהן, סי' כד, בשם הרי"מ חרל"פ.

17. קובץ תשובות, ח"ב עמ' עב.



ב. קבלת מצוות על פי הגדרת הרב משה הכהן והרב עוזיאל

ב'פסקי עוזיאל בשאלות הזמן' (סי' סה) כתב הרב:

מכאן מפורש יוצא שאין דורשין ממנו לקיים המצוות ואף לא צריך שבית דין ידעו שיקיים אותן, דאל"כ לא יתקבלו גרים בישראל דמי יערוב שגוי זה יהיה נאמן לכל מצוות התורה? אלא מה שמודיעין לו מקצת מצוות הוא כדי שאם ירצה יפרוש וכדי שלא יוכל לומר אח"כ אילו ידעתי לא הייתי מתגייר וזהו לכתחלה אבל בדיעבד אם לא הודיעוהו אינו מעכב (ש"ך שם סק"ג). מכל האמור למדנו: שאין תנאי קיום המצוות מעכב את הגרות אפילו לכתחלה.

לכאורה יוצא שלפי הרב עוזיאל, אין צורך בקבלת מצוות. והלא ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רסח סעי' ג) כתב במפורש שצריך קבלת מצוות בפני בית דין, וגם הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פי"ב הי"ז) כתב: 'כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר', ועליהם נסמך הרב עוזיאל בתשובותיו.

דברי תורה עשירים במקום אחר, ונראה שהרב עוזיאל פירש כדברי הרב משה הכהן.¹⁸ הרב הכהן כתב שהגדרתה של קבלת מצוות היא קבלת **חיוב** במצוות וקבלת העונש אם לא יקיים. אדם יודע שהוא מתחייב במצוות ומקבל **עול** מצוות, אך **לא מתחייב לקיים**. הגדרה זו מצאנו גם בדברי הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל יו"ד ח"ב, סי' נח):

אבל אם קיבל עליו כל התורה ושכרן ועונשן של מצוות אלא שהוא נמשך בדברים

שהרגיל בהם בגוייתו - הרי זה גר חוטא ואין נמנעים מלקבל אותו משום כך.

הרי לנו הגדרה זהה לדברי הרב הכהן: קבלת **עול** ולא קבלה לקיים. כך גם שאל הרב בארי זצ"ל (רבה של נס ציונה) את הרב גדליה פעלדר זצ"ל¹⁹ שמא זוהי הגדרתה של קבלת מצוות.

אעיר בקצרה כמה הערות:

1. הרב משה הכהן נסמך בדבריו על ה'אחיעזר' ופירשו לקולא, כהגדרתו שצריך קבלת **עול** ולא קבלה **לקיום**. לדבריו, האומדנא שה'אחיעזר' דיבר עליה תתפרש בתור אומדנא המוכיחה את קבלתו העקרונית את המצוות, ואם יש לנו אומדנא כזו, די בכך. לעיל העלינו שהנסמכים על ה'אחיעזר' אינם מפרשים כך את דבריו, וגם לדבריו, צריך קבלה **לקיים**, ואחרת אין זו קבלה! בהתכתבות עם חברנו הרב מוטי בראלי זצ"ל (פורסם בתפוצה פנימית בבתי הדין לגיור) הבאנו את מקור דבריו של ה'אחיעזר' ואת לשונו, והוכחנו כי הפירוש הנכון בדבריו הוא שצריך **קבלה לקיים**, ואין כאן מקום להרחיב.

2. גם הרב עוזיאל וגם הרב משה הכהן יוצאים מהנחה שהמתגייר מאמין בייחודו של ה' ומכיר בערכן האלוקי של המצוות, ואם לא - אינו גר, והדברים מפורשים בדבריהם! אם

18. שו"ת השיב משה, ע"מ קצד, קצט.

19. נחלת צבי, עמ' קס.



כך הוא, הרי שהתאמת דבריהם למציאות זמננו בצורה גורפת אינה הולמת אפילו את שיטתם. אנו עוסקים במתגירים שבאו ממקום שאין בו אמונה' והאמונה הודחקה לגמרי, והם נכנסים לחברה שגם בה האמונה מונחת בקרן זווית (אף שלפי סקרים, היא קיימת בקרב חלק גדול מן היהודים), הכיצד נשער ונבחן את היסוד הבסיסי של האמונה בה' ובי"ג עיקרים אם לא נראה שום רצון מצדם לקיים מצוות מרכזיות?²⁰

3. זו לשון ה'השיב משה':

הגירות שבזמנינו רובם ככולם מתנהגים בכמה דברים כיהודיות גם לפני הגרות מעת שנישאו לישראל, פשיטא שימשיכו כך לאחר הגרות ועוד יוסיפו להתנהג כיהודיות בדברים אחרים...

האם התכוון הרב משה הכהן לגיור המוני ושליטת נצרות בלבד?

4. וזו לשון הרב עוזיאל (שם):

שמותר ומצווה לקבל גרים וגיורות אעפ"י שידוע לנו שלא יקיימו כל המצוות משום שסופם יבואו לידי קיומם.

מתי יתקיים או מתי צריך להתקיים מה שכתב: 'שסופם יבואו לידי קיומם' האם בדורם? בדור הבא? האם זה מתאים להמונים?

5. הרב פעלדר²¹ דחה את דברי הרב בארי, כי לא מצא להם מקורות בפוסקים (אין אנו יודעים אם הרב בארי קיבל את הדברים, ועל כל פנים גם הוא הציג זאת בתור 'שמא').

העולה מן הדברים: גם המקלים הסכימו שעל המתגייר להכיר בציווי ה', להכיר בשכר ועונש ולקבל עליו את עול התורה ועונשיה, ובטוחים אנו שכך הוא ('לפי האומדנא שהוא מתגייר בלב שלם' - משפטי עוזיאל, שם), אלא שהנסיבות (סביבה, ילדים וחולשת היצר) אינן מאפשרות לו לקיים את המצוות כרגע, ואפשר שבעתיד יקיימן, וסופו שיקיימן.

ג. שיטת הרב ישראלי בקבלת המצוות בגרות

לרב ישראלי זצ"ל שיטה ייחודית בנוגע למהותה של קבלת המצוות ומטרתה. לדבריו, קבלת המצוות היא הקריטריון שעל פיו יקבל בית הדין את המתגייר. זה התנאי לקבלתו לעם ישראל. אך לדבריו: 'תוכן הגרות בעיקרו הוא עזיבת העם שממנו בא וכניסתו לעם ישראל'. את הצורך בנוכחות בית דין בשעת קבלת המצוות מסביר הרב ישראלי כך:²²

אלא שכוונת הדברים, שכיון שעיקר הגרות הוא קבלתם לכלל ישראל ע"י שלושה מישראל... כי הגרות שהיא קבלתו ע"י בי"ד, בתנאי שמל וטבל, וכוונת הגר היא אמנם נדרשת בכדי שבי"ד יקבלוהו, אך משקבלוהו, אף שעשו שלא כהוגן הרי זה גר וכל דיני אדם מישראל עליו.

20. עי' חזו"א, יו"ד סי' קיט ס"ק ב.

21. נחלת צבי, עמ' קסג.

22. חוות בנימין סי' סז, עמ' תיב/2.



כאמור, זוהי שיטה ייחודית שרוב הפוסקים אינם מסכימים עליה,²³ ונראה שגם אין לה השלכה לנידון דידן, כי אנו עוסקים בשאלה מהי קבלת המצוות הנדרשת כדי לקבל את הגר, ועל כך לא דיבר הרב ישראל.

סיכום

מדרג הדעות במהותה של קבלת המצוות הוא כדלהלן:²⁴

1. לפי ר' משה פיינשטיין: המתגייר חייב לקבל עליו לקיים מצוות, ואין מתחשבים בחוסר יכולתו לקיים אלא במצב של אונס חיצוני **חזק** של נפשות או ממון. בכל מצב אחר המתגייר מוגדר - **אינו רוצה** לקיים.
2. גם לדעת ה'אחיעזר', המתגייר מקבל מצוות על מנת **לקיים**. מאידך גיסא, גם חוסר יכולת מצד המתגייר אינו מוציא אותו מכלל הגדרת מקבל מצוות: הוא **רוצה** לקיים, אך אינו יכול, ונחשב עובר לתיאבון. אבל אם אינו מתכוון לשמור על יסודי הדת כשבת, כשרות וטהרת המשפחה, הדברים מורים שאינו רוצה, **ולא** רק אינו יכול, ואין זו קבלת מצוות. לפי הבנת הגרי"ש אלישיב את ה'אחיעזר', ייתכן 'לתיאבון' גם בעברה חמורה של חיים עם נכרית, אך הרב אלישיב כתב על כך 'וצריך עיון', עיין לעיל. ועוד נוסף כאן כי בסימן כו ה'אחיעזר' כתב שהחשש שלא תשמור פתחי נידה אינו עילה מספקת לשלול משום כך את קבלת המצוות, אך בסימן כח הכניס את דין הנידה ליסודי הדת וליצירת האומדנא שאינו **רוצה**. לפי הסברינו לעיל, הדבר תלוי בנסיבות (עיין לקמן בסוף הסיכום).
3. הדעה המקלה היא דעתם של הרב עוזיאל והרב משה הכהן. לדבריהם, אין המתגייר מתחייב **לקיים**, אלא מקבל עליו **עול** מצוות ומכיר בחיובים ועונשם. דעה זו היא דעה יחידאית, והפוסקים לא הסכימו עליה, וגם לפי דעה זו, מתבססים על כך שהמתגייר מאמין בייחוד ה' ובי"ג עיקרים, כמבואר לעיל. כאמור לעיל, הרב משה הכהן למד את דבריו מן ה'אחיעזר', ואין זה הפירוש המקובל של דברי ה'אחיעזר'.

ד. דרכם של בתי הדין לגיור

1. פסק הלכה: לאור הנ"ל, איננו נוקטים בדרכם של הרב עוזיאל והרב הכהן, כיוון שדעתם יחידאית ולא נתקבלה בידי הפוסקים.
2. גדולי הפוסקים האחרונים (הרב הרצוג, הרב אונטרמן, הרב עובדיה יוסף ועוד) הסתמכו על ה'אחיעזר', ולאורם אנו הולכים.

23. ר' ספרו של הד"ר פינקלשטיין עמ' 32-36 ובהערות שם; מאמרו של הרב יעזר אריאל, תחומין כ (תש"ס), עמ' 268.

24. הבאנו כאן את ההבחנה בין הדעות השונות, ולא הזכרנו עוד פוסקים ההולכים בדרך המחמירה כחזו"א וכשרידי אש ועוד, כי אין זה עיקר מאמרנו.



3. הגדרנו לפי דברי ה'אחיעזר' שקבלה פירושה רצון לקיים. חוסר יכולת (מנטלית או סביבתית) לקיים את יסודי הדת מוגדר חוסר רצון לקיים, וממילא קבלת המצוות פגומה. אכן, יש מצבים שבהם חוסר יכולת חלקי אינו מורה בהכרח על חוסר רצון לקיים (למשל המסורתיים שמקפידים באדיקות על חלק מן המצוות) ובצוהר זה אנו נכנסים והולכים לפעמים על חבל דק לקולא בבחינת המתגיירים העומדים לפנינו. ההבחנה בין **הלא יכול** לבין **הלא רוצה** היא דקה, וכלשונו של הרב אונטרמן (קובץ תורה שבעל פה, תשל"א, עמ' טז): 'נקודה זו היא החמורה ביותר בקבלת גרים וקשה להגדיר אותה כראוי, ועל כן, אומר הרב, צריך לדון בה בכובד ראש' ולהוועץ בבעלי הוראה מומחים לקבוע כראוי אם יש שם קבלת מצוות שלמה שמעכבת בגיור'. המעיין במכלול דבריו של הרב אונטרמן ימצא שהוא דיבר בפירוש על קבלה לקיים (עין שם, סוף עמ' טו), אך מאידך גיסא, מפני גודל השעה, הוא ראה צורך להקל על פי המתווה של ה'אחיעזר' וההבחנה הדקה בין 'לא יכול' ל'לא רוצה'. זהו הסף הנמוך שאליו אפשר למתוח את החבל, אך לא יותר מכך. הדעות היחידות הן לנו גיבוי הלכתי, אך לא דרך מרכזית לילך בה. כמו כן, איננו עוסקים במתגיירים חדלי אישים, אלא באנשים בעלי יכולות שמגיעים להישגים בתחומים אחרים, הן בתחום המקצועי הן בתחום הכלכלי. על כן, חוסר יכולתם, לכאורה, לעמוד בקיום המצוות קרוב יותר ל'לא רוצה' ולא ל'לא יכול'.





הרב דרור טוויל

עשיית דין לעצמו בתפיסת ממונו של החייב

שאלה

אדם שילם עבור סחורה מראש, וכעת המוכר אינו מספק לו את הסחורה ומתחמק ממנו.
א. אם הקונה רשאי לתפוס חפצים אחרים של החייב? ב. האם עליו לתפוס בפני עדים?
ג. אם יש התנגדות של המוכר, האם הקונה יכול לתפוס בכוח?

1. איסור משכון בהלוואה

המחבר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ד סעי' א) כתב שאף על פי שאדם עושה דין לעצמו, מ"מ אין לו רשות למשכנו בחובו. יש הבדל בין תפיסת החפץ עצמו, שהיא מותרת, לבין תפיסה של כסף או נכסים אחרים בשוויו, שהיא אסורה. המחבר לא ביאר את סיבת הדין, אך הרמ"א כתב שסיבתו היא ההלכה המובאת בסי' צז סעי' ו. שם מתבאר כי יש איסור משכון מן התורה: 'אם בא למשכנו שלא בשעת הלוואתו, לא ימשכנו הוא בעצמו, שאם משכנו הוא בעצמו עובר בלאו'. מהמשך הסעיף ב'שלחן ערוך', מבואר שגם נטילת ממונו של הלווה כשאינו נכנס לביתו אלא מצאו מחוץ לביתו ה"ז אסורה; וכן כתב הסמ"ע.¹ והנה ב'שלחן ערוך' (סי' צז סעי' יד) מבואר שאיסור המשכון הוא דווקא כלפי הלווה, אך אם מדובר בערב או בחוב שאינו בסיבת הלוואה, כגון שכר פועל וכדומה, אין איסור משכון:

במה דברים אמורים שאסור למשכנו הוא בעצמו, ושאסור ליכנס לביתו למשכנו אפילו שליח ב"ד, ללווה; אבל לערב, מותר למשכן בזרוע שלא על פי בית דין, וליכנס לביתו ליטול המשכון... וכן מי שיש לו שכר אצל חברו, בין שכר עצמו בין שכר בהמתו או כליו או שכר ביתו, מותר למשכנו שלא על פי ב"ד, וליכנס לביתו למשכנו; ואם זקף עליו השכר בהלוואה, אסור.

על פי זה פסק הרמ"א (סי' ד סעי' א) לגבי עשיית דין לעצמו:

וי"א: דווקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלוואה, או שאין צריך למשכנו כי הוא כבר אצלו בפקדון או מצאו ביד אחר, מותר לתפוס (ריב"ש סי' שצו).

לסיכום, האיסור למשכן חל רק על משכון של הלוואה, אך בגביית חוב מחמת מקח - מותר למשכן.

1. סמ"ע, חו"מ סי' צז ס"ק ז.

2. עשיית דין לעצמו

יש לברר אם תפיסת ממון כנגד חוב, יוצרת זכויות משפטיות על הממון לתופס בו. הרמ"א (חו"מ סי' ד סעי' א) כתב בשם המרדכי:¹
וי"א דלא אמרינן עביד אינש דינא לנפשיה רק בחפץ המבורר לו שהוא שלו, כגון שגזלו או רוצה לגזלו או רוצה להזיקו, יכול להציל שלו. אבל אם כבר נתחייב לו מכח גזילה או ממקום אחר, לא (מרדכי ונ"י פרק המניח).
כלומר, אף לדעת הסובר שמותר לאדם לעשות דין לעצמו, היתר זה מוגבל לגביית ממון שכבר היה בבעלותו, אך לא לגביית חוב או אפילו משכון, כיוון שהממון שנוטל אינו שלו. הקשו על דברי המרדכי: הרי בגמרא (בבא מציעא קטו ע"א) מפורש שמותר למשכן ממון שאינו שלו? והעלו כמה תירוצים:
א. הסמ"ע² כתב שעשיית דין לעצמו על ידי הכאה נאסרה, אך תפיסה בלי אלימות מותרת, אף שאין זה ממון שלו.
ב. הגר"א³ תירץ שהתפיסה בגמרא היא מרצונו של החייב, והחידוש בה שאין איסור כניסה לביתו לשם משכון.
לסיכום, אם הקונה תופס בלא הכאה, לדעת הסמ"ע תפיסה כזו אפשרית לכל הדעות. לדעת הגר"א בפירוש המרדכי, תפיסה כזו אסורה.

3. תנאי לכל תפיסה: יכולת הוכחה בבית דין

לאחר שכתב שאדם יכול לעשות דין לעצמו, הוסיף המחבר 'בשלחן ערוך': 'והוא שיוכל לברר ששלו' הוא נוטל בדין. מדברי האחרונים⁴ נראה שאפשרות הבירור היא תנאי לאפשרות עשיית הדין לעצמו. תנאי זה ניתן לביאור בשני אופנים:
א. עשיית דין לעצמו אינה 'עקיפה' של מערכת המשפט, אלא היא פעולה שהיא חלק ממערכת המשפט. העושה דין לעצמו פועל תחת בית הדין, ומעשיו הם בבחינת 'קיצור הליכים' בלבד. כיוון שכך, האפשרות לפעול בדרך זו מותנית ביכולת העמידה בדרישות ההליך המשפטי בבית דין. הצורך ביכולת לברר בבית הדין הוא עניין עקרוני, ובלא עמידה בכך אין לאדם סמכות לעשות דין לעצמו.
ב. כדי למנוע תביעות הדדיות מיותרות, הגבילו חכמים את האפשרות לעשות דין לעצמו רק למצבים שיכולים לברר שיש הצדקה לכך בדין. אם הבעלים יחטוף מהחייב את החפץ בפני עדים, באופן שבית הדין יוצאו מהחוטף, נמצא שלא הועיל כלל במה שעשה

2. סמ"ע, חו"מ סי' ד ס"ק ג.

3. ביאור הגר"א, חו"מ סי' ד ס"ק טו.

4. לפעמים התפיסה עצמה יוצרת ראייה - כתב הסמ"ע, ס"ק ב, שאם תופס שלא בפני עדים, יש לתופס טענת מיגו שיכול לומר להד"מ. וכן כתב הש"ך, סי' ד ס"ק ג, וכתב שכן נכתב בתשובת הרא"ש, כלל סד סי' א.

5. סמ"ע, שם ס"ק ב; בהגר"א, שם ס"ק ה.



דין לעצמו. יתרה מזאת, אם יכה את החייב בפני העדים ויחבול בו או יזיק לממונו, עוד יופסד בשל כך, שהרי יתבע אותו החייב בבית הדין על ידי העדים על החבלה או הנזק.

4. תפיסה בלא ראייה

כאמור, התנאי הבסיסי לעשיית דין עצמית היא יכולת הוכחה בבית הדין שאכן יש הצדקה לתפיסה. אולם ישנו מקרה שבו לחלק מהפוסקים, הותר לתפוס אף בלא הוכחה על צדקת התפיסה. הרמ"א הביא דעת המהרי"ק, שנטילת משכון כדי לרדת לדין, אם נוטלו בלא הכאה - אין נטילתו בבחינת עשיית דין לעצמו:

”א דלא מיקרי עביד דינא לנפשיה אלא כשמזיק לחבירו כגון שמכהו, ולכן לא יוכל לעשות אלא אם כן יוכל לברר שהוא שלו, אבל תפיסה בעלמא שתפסו למשכון, יכול לעשות בכל ענין, ויורד אח”כ עמו לדין (מהרי”ק שורש סי’ קס”א).“

בביאור הדברים נחלקו האחרונים:

א. הסמ”ע⁶ ביאר שלדעת המהרי”ק, תפיסה בעלמא כדי לירד לדין מותרת **גם כשאינו יכול להביא ראייה לבית הדין**. והקשה הסמ”ע (שם), שמדברי הטור והמהרי”ק עצמו משמע שגם בתפיסה בעלמא, יש צורך ביכולת בירור בבית הדין, וכיצד כתב הרמ”א שאין צורך לברר? תירץ הסמ”ע שיש להבחין בין שני מצבים. אם הצד שכנגדו כופר בחובו, כגון בגזלה, אז אין אפשרות תפיסה אלא אם כן יכול לברר את צדקתו בבית הדין. אך אם הצד שכנגד אינו כופר בחובו, אזי מותר לתפוס בפני עדים, גם בלא אפשרות בירור בבית הדין, שהרי ייתכן שהנתבע יודה בחובו.

ב. 'נתיבות המשפט' (שם), חלק על הסמ”ע, וכתב שבכל מקרה צריך שתהיה יכולת לברר בבית הדין. **לסיכום**, נטילת ממונו בפני עדים בלא הכאה שמטרתה למשכון בעלמא כדי לרדת מיד לדין, לדעת הסמ”ע - מותרת, אך לדעת 'נתיבות המשפט' - אסורה גם היא.

סיכום

א. בגביית חוב מחמת מקח אין איסור משכון לכל הדעות, ולכן יכול בעל החוב לתפוס כסף מן החייב.

ב. אם יש לו ראיות הקבילות בבית הדין, אזי הוא רשאי להפעיל כוח לשם תפיסת ממונו. ג. בנטילת משכון כדי לירד לדין הנעשית בפני עדים, נחלקו האחרונים. לדעת הסמ”ע ה”ז מותר, אך לדעת 'נתיבות המשפט' - אסור.



6. סמ”ע, שם.

הרב אריאל בראלי

נספח: הוראת החוק בעניין 'עשיית דין לעצמו'

ברצוני להשלים את הנושא ולדון בהוראת החוק בעניין זה.¹ ראשית יש להצביע על כך שאין בחוק משנה סדורה בנושא, וכבר עמד על כך השופט שטרומן:²

המצב הנוכחי... איננו תקין ומן הדין להעמידו על תיקונו. בדרך כלל נוצר צורך לאדם לעשות דין לעצמו... אשר עליו להגיב מיד על המצב שנוצר לנגד עיניו. גם המשפטן יתקשה לקבוע מתי וכיצד מותר לאדם לעשות דין לעצמו ומתי אסור. על כן נחוצה חקיקה טובה, מובנית והגיונית, שתתיר אמצעים נוספים וסבירים לעשיית דין עצמית... [והיא] תבטיח הגנה ברורה בדין הפלילי ובמשפט האזרחי למי שיעשה דין לעצמו כדין.

בתקופה הראשונה של ספר החוקים היה איסור גורף בעשיית דין עצמית, שהתבסס על החוק הטורקי: אם בעל השטר לא נקט בדרך החוקית (פנייה לבית המשפט) אלא תפס את הנכסים דלא נידי בכוח ובהכרח, והחייב פנה אל בית המשפט, יחזירו המצב לקדמותו ויודיעו לבעל השטר שהוא חייב ללכת בדרך החוקית. אולם בתקופה מאוחרת יותר (1981), התקבל תיקון לחוק המקרקעין, וכך הוא קבע:

המחזיק במקרקעין כדין רשאי להשתמש בכוח במידה סבירה כדי למנוע הסגת גבולו או שלילת שליטתו בהם שלא כדין. תפס אדם את המקרקעין שלא כדין רשאי המחזיק בהם כדין, תוך שלושים ימים מיום התפיסה להשתמש בכוח במידה סבירה כדי להוציאו מהם.

ואף לגבי מיטלטלין:³

סעיפים 15 עד 20 לחוק המקרקעין, תשכ"ט – 1969, יחולו גם על הגנת הבעלות וההחזקה במיטלטלין.

מן הסקירה הקצרה הזו של החוק האזרחי עולה שהותר לאדם להגן על רכושו, להרחיק מסיג גבול ולהשיב גזלה על ידי שימוש בכוח, אך אסור לו לתפוס כסף או משכון בחובו. מעתה יש לברר, האם יש להתחשב בעמדתו של המחוקק.

ה'חתם סופר'⁴ קבע כלל בתשובה הדנה בחוק שנועד להסדיר נושאי תחרות עסקית. וזו לשונו: התיקון שתיקנו שרי המלכות איננו נגד דין תורה אלא כתורה עשו, ואלו באו לפינוי היינו גם כן מתקנים כן הא דלא יתרבו הסרסורים יותר ממה שראוי לפי

1. לצורך העניין נעזרתי במאמר של יהודה יפרה, 'עשיית דין עצמית', פורסם ב'דין דיין דיון', קובץ מאמרים ומחקרים של מכון משפטי ארץ, עפרה.
2. א' שטרומן, 'העושה דין לעצמו', ספר לובנברג, עמ' 107.
3. סעיף 8 לחוק המיטלטלים.
4. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ, ס' מד.



העיר והמסחר כדי שיכולים להתפרנס ולא יפסקו חיותא זה לזה. חידושו של ה'חתם סופר' הוא שעל בית הדין לבחון את מהות החוק, וחוק שהוא ראוי מבחינת תוכנו ומטרתו, עד שראוי היה שאף חכמי ישראל יתקנו כמותו, יש לו תוקף הלכתי.⁵ את דברי ה'חתם סופר' הללו ציינו פוסקים רבים.⁶ לכאורה יש לטעון שעשיית דין עצמית במהותה היא מעין עקיפה של בית הדין, ובכל זאת ההלכה מתירה זאת. אם כך, גם בנוגע לחוק, יש לומר שאין לו סמכות להגביל עשיית דין לעצמו. ובמקום שיש סתירה חזיתית בין הוראת ההלכה לדין המלכות, החוק אינו תקף (ש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק יד). הסיבה לכך היא שאם המחוקק אינו מקבל את ההיגיון ההלכתי ביסודו, כנראה שיש לו תפיסת עולם שונה מן ההלכה, ואז אי אפשר להסתמך על 'דינא דמלכותא', וכפי שנפסק לגבי ירושת הבת (חו"מ סימן שסט סעי' יא). היטיב לנסח זאת הרב שרמון:⁷

כאשר המלכות מחוקקת או מאמצת חוקים שהם תוצר של השקפת עולם או אידיאולוגיה דתית או חברתית של צדק ויושר חברתיים, והמטרה היא לאכוף אותם, ובכך לעצב את אורחות חיי העם והציבור ע"פ אותה השקפה דתית או חברתית - אזי אין חוקי המלכות והשלטון הללו מתקבלים כדין תורה, גם אם עניינם ותוכנם הוא סדרי חברה וממון. שכן השקפת העולם הדתית והחברתית של עם ישראל, גם בתחום החברה והממון, היא תורת ישראל.

אולם נראה שלמעשה יש לקבל את הסייגים שהטיל החוק, מהסיבה הבאה: מכיוון שהמחוקק החליט לאפשר עשיית דין עצמית, סימן שהוא רואה בעשיית דין עצמית דבר לגיטימי, ולכן אין סתירה בסיסית בין ההלכה לחוק. כנראה שסייגים אלו מותאמים למצב של החברה הישראלית, אשר יש בה מרכיבים של כוחנות, וממילא יש לצמצם את עשיית דין עצמית למינימום. מסתבר, שבית הדין גם היה מציע סייגים אלו. אם כך, החוק תואם את דברי ה'חתם סופר', ולכן יש לקבלו.⁸

סיכום

יש לאמץ את החוק האוסר תפיסת משכון בזמן הזה.

5. דבריו 'שאינו נגד דין תורה אלא כתורה עשו' באו לומר שגישה זו אינה סותרת את שיטת הש"ך.
6. שו"ת בית יצחק, חו"מ סי' עז אות ג; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' פז; פד"ר ו, עמוד 382; שו"ת שבת הלוי, ח"י סי' רצא.
7. תחומין יח, עמ' 243.
8. כיוון זה עולה מתוך פסק הרמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא, שכל שיש בחוק המלך משום תקנת בני המדינה - דינו דין. ואף לדעת הש"ך שהוזכרה לעיל, כתב קצות החושן, חו"מ סי' רנט ס"ק ג, שיש מקומות שבהם מקבלים את חוק המלך בניגוד לדעת ההלכה. כך הוא מצדיק את פסק הרמ"א (שם) המחייב להחזיר אבדה לאחר ייאוש הבעלים, מכוח דין המלך. הוא מבאר שכאשר הוראת המלך אינה באה לעקור לגמרי את דברי תורה ויש בדבריו טעם גם על פי ההלכה - הרי דינו דין. ואף שעל פי ההלכה אין חובה להחזיר אבדה לאחר ייאוש הבעלים, אלא רק לפני משורת הדין, המלך יכול להחליט לחייב להחזיר אבדה ואנו נקבל את דינו. אף בעניין עשיית דין עצמית, היות ויש דעות בהלכה אשר מסייגות מאוד את הדין הזה (כפי שהתבאר במאמר המצורף), ולפי דעות אלו אין סתירה בין החוק לדין התורה, ממילא יש לו תוקף הלכתי.

הרב הלל גפן

דיני הוצאת היתר פנייה לערכאות

א. הוצאת היתר פנייה לערכאות על פי ה'שלחן ערוך' ונושאי כליו

לפני שנבחן את השאלות המעשיות, נסקור את דיני הוצאת היתר פניה לערכאות כפי שהן כתובות ב'שלחן ערוך' (חושן משפט סימן יא).

על פי ה'שלחן ערוך', מזמינים את הנתבע לדין תורה שלוש פעמים, ואם הוא לא מופיע אזי הוא מוגדר סרבן (שו"ע, חו"מ סי' יא סעי' א):

כיצד מזמינים בעל דין לדין, שולחים לו בית דין שלוחם, שיבא ליום המזומן לדין. לא בא, מזמינים אותו פעם שנית. לא בא, מזמינים אותו פעם שלישית. לא בא, ממתינים לו כל היום. לא בא, מנדין אותו למחרתו. במה דברים אמורים, במי שהיה בכפרים ויוצא ונכנס; אבל מי שהוא מצוי בעיר, אין קובעים לו זמן אלא פעם אחת, ואם לא בא כל אותו יום, מנדין אותו למחרתו. והשליח ב"ד נאמן לומר: הקלני, או הקלה הדיין, או לא רצה לבא לדין, ומשמתין (פירוש הנדוי או החרם שם מיתה) אותו על פיו.

מדברי ה'שלחן ערוך' עולה שאדם שנמצא בעיר ולא הגיע אחרי ההזמנה הראשונה - נחשב סרבן. כמו כן, אדם שאמר לשליח בית הדין שאיננו מתכוון להגיע (לא רצה לבוא) - מוגדר סרבן. התגובה של בית הדין במקרה של סירוב היא נידוי.

לפי חלק מן הראשונים,² הזמנה שלוש פעמים מיועדת לנתבע שאינו מצוי בעיר אלא נכנס ויוצא לעסקיו, וכן פסק 'שלחן ערוך'. אבל לאישה המצויה בעיר, די בהזמנה פעם אחת, ואם לא באה הרי היא בחזקת סרבנית מיד. לשיטתם, לאו דווקא אישה, אלא הוא הדין לכל נתבע המצוי בעיר, שמוגדר סרבן אם לא נענה להזמנה ראשונה. לעומת זאת, לפי הרא"ש,³ החילוק הוא בין איש, שטרוד בעבודתו, לבין אישה, שיושבת בביתה. בספר 'אורים ותומים' נכתב שלפי שיטה זו נהגו להזמין כל נתבע שלוש פעמים, בין אנשים ובין נשים, גם כשהם מצויים בעיר. זאת כיוון שבזמן הזה כולם טרודים בעבודתם לצורך הפרנסה, וגם נשים נושאות ונותנות בתוך הבית; והסכים עמו בעל 'נתיבות המשפט'.⁵

1. מתוך נייר העמדה שהוצג בכנס הדיינים תשע"ד בנושא זה.
2. רשב"א, ב"ק ק"ג ע"א, בשם ר"ח; רמ"ה, בשיטה מקובצת, שם; רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ה ה"ח.
3. רא"ש, בבא קמא פ"י סי' ח. ההבדל בין השיטות תלוי בגרסת הגמרא. הרשב"א והרמב"ם גורסים 'וה"מ גברא דאניס וליתיה במתא', ואילו הרא"ש גורס 'וה"מ גברא דטריד בעבדתיה'.
4. אורים ותומים, אורים סי' יא ס"ק ד.
5. נתיבות המשפט, חידושים סי' יא ס"ק ד.



ב'שלחן ערוך' לא נאמר שההזמנה צריכה להיות בכתב, ומשמע ששליח בית הדין אומר בעל פה לנתבע שהוא מוזמן לדין. למרות זאת, נהגו גם בעבר להזמין את הנתבע בכתב, כפי שמשמע ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' יא סעי' ו): 'הדיין יכול לחתום בשטר הזמנה מן הצד' (בניגוד לעדי שטר, שחותמים למטה ולא מן הצד).

ההזמנה צריכה להיות באופן שיהיה ברור לנתבע שהוא מוזמן על ידי בית דין, ולכן שליח בית דין שהזמין בשם אחד מן הדיונים, 'לא אמר כלום'. צריך לפרט מי הוא התובע,⁶ כדי שיוכל הנתבע להיזכר אם יש לו לעשות כלום ופייסנו, וגם כדי שייתן אל לבו מה שיריב לו בדין.⁷ יש אומרים שצריך גם לפרט את מהות התביעה, וכל זמן שהתובע אינו רוצה לגלות לו אופן תביעתו, הנתבע אינו מחויב לבוא עמו לדין כלל.⁸ ויש סוברים שהתובע רשאי שלא לגלות לנתבע מהי תביעתו עד שיבוא עמו לדין.⁹ ר' יהונתן אייבשיץ¹⁰ הכריע שחייבים לגלות לנתבע את סכום התביעה, אבל אין חייבים לברר לו מדוע הוא חייב לו. 'מאזניים למשפט'¹¹ חילק באופן שונה במקצת, וכתב שעל התובע לומר את עיקר התביעה שיש לו, כדי למנוע מהנתבע זילותא דבי דינא אם יסכים לשלם בלא דיון או יוכיח לתובע שהוא טועה, אבל אין התובע צריך לגלות את הטענות שיש לו על התביעה. ה'שלחן ערוך' והרמ"א עסקו בשאלה מה נחשבת 'מסירה כדין' של ההזמנה לדין (שו"ע חו"מ סי' יא סעי' ג):

מי שהוא במדינה והלך שליח בית דין ולא מצאו, אין קובעים לו זמן עד שימצאו השליח ויאמר לו. היה בכפר, אם דרכו לבא באותו היום, אומר השליח אפילו לאחד מהשכנים, אפילו אשה אם יבא פלוגי, הודיעוהו שבית דין קבעו לו זמן שיבא היום לבית דין, ואם לא בא מנדין אותו לערב. (וכ"ש על פי שליח בית דין, אף על פי שלא חזר ואמר: עשיתי שליחותי). במה דברים אמורים, כשאין בדרך שדרכו לילך בה על מקום בית דין, אבל אם דרכו עליהם, אין מנדין אותו עד שידיעו השליח בעצמו, שמא לא אמרו לו השכנים, שהרי הם אומרים: דרכו על פתח בית דין, וכבר הלך (אליהם) ונפטר. וכן אם לא בא במדינה עד למחר, אין סומכים על השכנים, שמא שכחו ולא אמרו לו. **הגה:** וכן אם היה בעיר, אין סומכין על השכנים, שיאמרו: שמא השליח ב"ד מצאו ואמר לו (טור).

ה'שלחן ערוך' מדגיש שיש הכרח שההזמנה תגיע לידי הנתבע. אולם במקרים מסוימים ניתן לסמוך על כך ששכנים יעבירו לנתבע את המסר.

6. מועד קטן טז ע"א; שו"ע, חו"מ סי' יא סעי' ב.

7. ריטב"א, מועד קטן טז ע"א.

8. ש"ך, חו"מ סי' יא ס"ק א; נתיבות המשפט, שם.

9. שו"ת באר שבע, סי' נד, מובא בש"ך שם. הסכים עמו שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' קמג.

10. אורים ותומים, אורים סי' יג ס"ק א.

11. מאזניים למשפט, סי' יא ס"ק א.

ב. זימון לדין בעזרת שירותי הדואר או שליחות

כאמור לעיל, ב'שלחן ערוך' ונושאי כליו מובא שבית הדין שולח שליח לנתבע. גם תקנות הדיון של בתי הדין הרבניים שנהגו עד שנת תשנ"ג, העדיפו שההזמנה לדין תימסר על ידי שליח בית הדין, ורק כאשר הדבר אינו אפשרי - תישלח ההזמנה בדואר. אולם למעשה, העומס של משלוח ההזמנות גרם לכך שהמשלוח בדואר היה לאמצעי הקבוע והמקובל. הרב מרדכי אליהו במאמרו 'יחס ההלכה לחוקי המדינה'¹², כתב שיש לעגן את ההסדר הזה בתקנה, ומועצת הרבנות הראשית בשיתוף חברי בית הדין הגדול מוסמכים לתקן תקנות לסדרי בתי דין. הצעות ברוח זו הועלו כבר בשנת תשי"ב בוועדה לתקנות הדיון,¹³ אך לא התקבלה החלטה.¹⁴

תקנות הדיון של בתי הדין הרבניים משנת תשנ"ג (תקנה לט) מאפשרות גם הזמנה בדואר רשום עם אישור מסירה. חתימת הנמען היא ראייה לכך שההזמנה הגיע לידי, והנוהל הוא שמצרפים את העתק ההזמנה ואישור המסירה לתיק התביעה. במקרה שהנתבע סירב לקבל את ההזמנה, פקיד הדואר רושם שהנמען סירב לקבל את דבר הדואר, וזוהי ראייה לכך שהוא מודע להזמנה לדין.

בפועל, סומכים על טופס מסירת הזמנה החתום על ידי פקיד דואר, אף שהוא אינו מוכר לבית הדין אישית, אף שהוא עד יחיד, וייתכן שהוא אף אינו יהודי. הרב מרדכי אליהו (שם) כתב שיש לעגן הסדר כזה בתקנה, על פי הדין 'אומן לא מרע אומנותיה', כלומר, אומן מקפיד לומר את האמת בעבודתו, כדי לא לפגוע באמינותו ובעסקיו.¹⁵ על פי העיקרון הזה נכתב בשו"ת 'אגרות משה'¹⁶ שאם בית דין שלח למורדת שלוש הזמנות ושליח הדואר רשם שסירבה לקבלן - השליח נאמן, כיוון שחזקה על אומן שאינו מרע אומנותו. ואין חוששים שמא היא הייתה מוכנה לקבל את ההזמנה והוא התעצל ולא מסר לה, וטעם הדבר הוא משום שפקיד הדואר חושש שמא האישה תתלונן עליו בערכאות, והוא עלול לאבד את משרתו.

לסיכום, מותר לשלוח הזמנה לדין בעזרת שירותי הדואר או בעזרת חברת שליחויות, כמו כן, מותר להסתמך על הדיווח של השליח לגבי תגובת הנמען.

12. הרב מרדכי אליהו, 'יחס ההלכה לחוקי המדינה', תחומין ג עמ' 245.

13. ע"י הרב ברוך רקובר, הרב יואל קלופט והרב ברוט.

14. ראו פירוט בספר 'סדר הדין', אליאב שוחטמן, עמ' 365 הערה 39.

15. בעניין נאמנות קפילא לטעום תערובת - חולין צ"ע א; תוספות שם, ד"ה סמכין; כך כתב גם הרשב"א בתוה"א בית ד שער א; הר"ן חולין דף לד ע"א בדפי הר"ף; ב"י, יו"ד סי' צח. אמנם יש ראשונים שהסבירו שטעם הנאמנות אינו בגלל אומנותו של הנכרי, אלא מפני שמדובר במסיח לפי תומו, ורק אורחא דמילתא הוא ש'קפילא' הוא זה שיודע להבחין בטעמים.

בעניין נאמנות נכרי לומר שהוא מוכר יין רימונים - שו"ע, יו"ד סי' קיד סעי' ה.

בעניין ריפוי ע"י רופא נכרי - שו"ע יו"ד קנה, וש"ך שם, ס"ק ג.

16. אג"מ, אה"ע ח"ג, סי' כט; וכך כתב גם פרופ' שוחטמן, סדר הדין עמ' 365.



ג. מסירת הזמנה לדין לידי ילד של הנתבע או לידי אשתו

במקרים רבים השליח אינו מוצא את הנתבע או הנתבעת בביתם והוא מוסר את ההזמנה לאחד מבני הבית, ואף לילדים. האם מסירה כזו תקפה? כאמור, ב'שלחן ערוך' נפסק על פי הגמרא (בבא קמא קיב ע"ב) שמותר למסור את ההודעה (בעל פה) על ההזמנה לדין בעזרת שכנים (שו"ע, חו"מ סי' יא סעי' ג):

מי שהוא במדינה והלך שליח בית דין ולא מצאו, אין קובעים לו זמן עד שימצאו השליח ויאמר לו. היה בכפר, אם דרכו לבא באותו היום, אומר השליח אפילו לאחד מהשכנים, אפילו אשה אם יבא פלוני, הודיעוהו שבית דין קבעו לו זמן שיבא היום לבית דין, ואם לא בא מנדין אותו לערב. (וכ"ש על פי שליח בית דין, אף על פי שלא חזר ואמר: עשיתי שליחות).

כלומר, אפשר לסמוך על השכנים או על אשתו של הנתבע¹⁷. אמנם ה'דרישה'¹⁸ הקשה כיצד אנו סומכים כאן על 'חזקה שליח עושה שליחותו', הרי בגמרא (עירובין לא ע"ב) יש ספק בדבר תוקפה של חזקה זו, ולכן נפסק שהיא מועילה רק בדיני דרבנן, ואילו בדיני תורה אין סומכים עליה! לפי ה'דרישה', אכן גם כאן איננו סומכים לגמרי על חזקה זו, ולא נוציא ממון על פיה, והיא מועילה רק לעניין נידוי שמנדים את הנתבע.

בספר 'אורים ותומים'¹⁹ נכתב שלעניין הזמנה לדין, 'חזקה שליח עושה שליחותו' מועילה מן התורה, כיוון שאין זו שליחות של כל אדם אלא של בית הדין. גם כאשר שליח בית הדין אומר לשכנים שימסרו לנתבע שהוא הוזמן לדין, הוא אומר להם שזו שליחות של בית דין, ולכן אפשר להניח שודאי גם השכנים עשו את שליחותם. כאמור, ב'שלחן ערוך' ישנם מקרים שבהם אין אנו סומכים על השכנים שיאמרו לנתבע שהוא מוזמן לדין, כגון כאשר הנתבע מצוי בעיר, שאז השכנים מניחים ששליח בית דין ודאי מצאו ואמר לו.

אמנם יש להעיר שהדברים מתאימים יותר לזמן הגמרא, שההזמנה לדין נמסרה בעל פה. אבל בימינו יש כתב הזמנה, ואם הוא נמסר לידי השכנים, הם יודעים ששליח בית דין אינו יכול עוד למוסרו לנתבע והדבר מוטל עליהם. גם החשש שמא השכנים שכחו למסור את ההזמנה קטן, כיוון שכתב ההזמנה נמצא בידם ומזכיר להם לעשות את שליחותם²⁰.

מהביטוי 'חזקה על שליח שעושה שליחותו', משמע שהשכנים הם שליחים של בית הדין, שהשליחות של שליח בית דין הועברה אליהם. מכאן שניתן להיעזר רק בגדולים ולא בקטנים, כיוון שאין שליחות לקטן. וכך נקבע בתקנות הדיון תשנ"ג (סעיף מ):

(1) שליח בית-הדין ימסור את ההזמנה למוזמן בכל מקום שהוא מוצא או פוגש

17. שיטה מקובצת, בבא קמא קיב ע"ב.

18. דרישה, חו"מ סי' יא ס"ק ד.

19. אורים ותומים, אורים סי' יא ס"ק ט.

20. מקורות לתקנות הדיון, תש"ך, עמ' 37. הדברים מובאים בספר סדר הדין, לפרופ' שוחטמן, עמ' 363.

אותו. (2) סירב המוזמן לקבל את ההזמנה מידי שליח בית-הדין או שקיבלה וסירב לחתום, ירשום השליח את דבר הסירוב בכתב על הטופס שהוא מחזיר לבית-הדין. (3) לא מצא שליח בית-הדין את המוזמן, ימסור את ההזמנה בדירת המוזמן לידי **אחד מבני-ביתו הבוגרים** או במקום עסקו לידי אחד מהעובדים בו או לאחד משכניו הקרובים; יחתים את מקבל ההזמנה וירשום בה את שמו המלא של המקבל וקרבנו או יחסו אל המוזמן וזמן מסירתה; ואם סירב המקבל לחתום, ירשום את דבר הסירוב.

לסיכום, אפשר למסור את מכתב ההזמנה לדין לאחד מבני ביתו הבוגרים של הנתבע, ויש ליידע את מקבל ההזמנה שמדובר במכתב הזמנה של בית הדין, או לכתוב על המעטפה: 'הזמנה לדין'.

ד. דרישה מהנתבע לחתום על הסכם בוררות מראש לפני הדיון

כאמור לעיל, לפי הנוהל המתואר ב'שלחן ערוך', מזמינים את הנתבע לדיון שלוש פעמים, ואם לא בא - הוא יוגדר סרבן. בפועל, יש נתבעים שמנצלים את ההליך כדי להתיש את התובע.²¹ בינתיים נזק לתובע וטרחה שלא לצורך לו ולדיינים, שבאו לשווא רק כדי לראות שהנתבע לא הופיע לדיון. לפעמים הנוהל הזה גורם לכך שהתובע לא ינסה לתבוע בדין תורה, אלא יפנה לערכאות, ולפעמים התובע מתייאש מתביעתו אף על פי שהיא מוצדקת. בנוגע לצורך להזמין שלוש פעמים, נכתב בספר 'מאזניים למשפט'²² שדווקא לעניין נידוי, שהוא חמור, צריך התראה שלוש פעמים, אבל כל בית דין שבדור יכולים לתקן קנסות למי שלא בא בפעם הראשונה לדין, אלא אם כן שלח התנצלות סבירה לבית דין. גם הרב יעזר אריאל כתב שאם ברור שקיבל הזמנה ומסרב לה - די בהזמנה אחת.²³

בנוגע לצורך להזמין את הנתבע לדיון, טען הרב משה שלום שור שניתן לדרוש מהנתבע לחתום על הסכם בוררות לפני קביעת דיון, וזאת מהנימוקים הבאים:
א. ייתכן שהצורך בהזמנה שלוש פעמים נדרש רק כדי לנדות את הנתבע, אבל כדי להתיר פניה לערכאות די בהזמנה אחת. כך הוא מדייק מלשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ כו סעי' ב): 'אם לא רצה [הנתבע] לבוא [לבית הדין] נוטל [התובע] רשות מב"ד ומציל בדיני גויים'. ב'שלחן ערוך' לא הוזכר שיש צורך בהזמנה שלוש פעמים, אלא אם הנתבע לא רצה לבוא אחרי הזמנה אחת, מתירים לתובע להציל בערכאות.

21. הרב משה שלום שור, 'בענין הזמנה לדין', בית אהרן וישראל, שנה טז, גליון צה סיון-תמוז תשסא, עמ' עג. דבריו הובאו בספר 'סדר הדין', פרופ' שוחטמן, עמ' 371.

22. מאזניים למשפט, סי' יא ס"ק א.

23. הרב יעזר אריאל, דיני בוררות, עמ' רעו; ראו בשו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קנה, שכתב שאם הנתבע הוא מחלל שבת שמוחזק לסרב לדין, נהוג ששולחים לו הזמנה אחת ומתירים בו שאם לא יבוא לדין תינתן לתובע רשות ללכת לערכאות.



ב. גם לצורך נידוי, נדרשה הזמנה שלוש פעמים משום 'דרכיה דרכי נועם', שלא לנדות את הנתבע מיד, עד שיתברר מעל כל ספק שהוא ראוי לכך. אבל לא התכוונו לאפשר לנתבע להתיש את התובע, שהרי גם זה אינו 'דרכי נועם'.

ג. הצורך בהזמנה שלוש פעמים הוא משום שייתכן שהנתבע היה טרוד מאוד בזמן שנקבע לו ולא יכול היה לבוא או להודיע. אבל בימינו אמצעי התקשורת השתכללו, ואין סיבה שהנתבע לא יוכל להודיע אם יש לו אונס שמונע ממנו לבוא לדין. משום כך, נתבע שלא הופיע לדין ולא הודיע על כך שאירע לו אונס המונע ממנו להופיע, יש לראות בו סרבן דין.

ד. הטעם של טרדה שייך כאשר הנתבע צריך לבוא בזמן שנקבע לו, וייתכן שבדיוק אז הוא היה טרוד. אבל אם מודיעים לו שעליו לחתום על הסכם בוררות תוך שלושים יום, לא שייך לומר שהוא טרוד, כיוון שוודאי בתוך הזמן שנקבע הוא היה יכול למצוא את הזמן הנוח לו ולחתום על הסכם הבוררות.

על פי כל זה, הרב משה שלום שור מציע שבית הדין ישלח לנתבע הזמנה בדואר רשום, לחתום בפני מזכיר בית הדין על הסכם בוררות בכל עת שיחפז, תוך שלושים יום, ואם לא יבוא בתוך זמן זה ייחשב לסרבן. על המעטפה יהיה כתוב באופן בולט 'הזמנה לדין', ואם פקיד הדואר יודיע שהנתבע סירב לקבל את ההזמנה, הוא ייחשב סרבן. במקרים מסוימים הנתבע טוען שהוא אינו חייב על פי ההלכה לחתום על הסכם בוררות. למשל, כאשר דיון בעניין כבר התקיים או מתקיים בבית דין אחר, או שהנתבע איננו בעל הדין. במקרים אלה יש צורך לשמוע את דברי הנתבע ואת נימוקיו לסירוב לחתום על שטר בוררות. לפיכך, יש לערוך דיון מקדים (בלא חתימה על שטר בוררות מראש) במעמד שני הצדדים שישמיעו את טענותיהם.

לסיכום, אפשר לדרוש מהנתבע לחתום על הסכם בוררות תוך זמן קצוב וסביר, עוד לפני קביעת דיון בבית הדין. במקרה שהנתבע טוען טענות שיש בהן ממש, שאיננו חייב על פי ההלכה לחתום על הסכם בוררות - יש לקיים דיון מקדים לפני חתימת הסכם בוררות. חשוב להדגיש שלפני פנייה לנתבע, על התובע לחתום על הסכם בוררות. זאת כדי למנוע מהתובע לבטל את התביעה, ולהתיש את הנתבע בתביעות בכמה בתי דין.

ה. הסתמכות על דיווח של מזכירות בית הדין על תגובת הנתבע

כאשר הנתבע נדרש לחתום על הסכם בוררות לפני קביעת דיון, התקשורת איתו נעשית על ידי מזכיר בית הדין או מזכירתו. במקרים רבים הנתבע מגיב להזמנת בית הדין בשיחת טלפון ומסרב לשלוח את תגובתו בכתב. האם יכול בית הדין להסתמך על הדיווח שקיבל ממזכירות בית הדין כדי להגדיר את הנתבע סרבן? הרמב"ם פסק ששליח בית הדין נאמן להעיד על סירובו של הנתבע לבוא לדין (רמב"ם הל' סנהדרין פכ"ה, ה"ה):

השליח נאמן כשנים לענין הנידוי, שאם אמר פלוני הקלני או הקלה הדין או לא רצה לבא לדין משמתין אותו על פיו, אבל אין כותבין פיתחא עליו עד שיבאו שנים ויעידו עליו שנמנע לבא לבית דין.

כלומר שליח בית דין נאמן לענין הנידוי, אך אינו נאמן כדי לחייב את הנתבע ממון. רש"י²⁴ כתב ששליח בית דין נאמן כשניים, משום 'דלא משקר בבי דינא'. נשאלת השאלה האם כתב סירוב המאפשר לתובע לתבוע את ממונו בערכאות נחשב דבר שבממון, ששליח בית דין אינו נאמן בו, וממילא נצטרך שני עדים שיעידו על הסירוב?

בספר 'אורים ותומים'²⁵ נכתב בשם 'כנסת הגדולה' שאכן, צריך שני עדים, כיוון שהוא דבר שבממון. אמנם הוא כותב שלא ראה שנוהגים כך, אלא אם שליח בית דין התרה בנתבע, והנתבע אמר שאינו רוצה לבוא לבית הדין, נותנים רשות לתובע לתבוע בערכאות. ההסבר למנהג הוא לדעתו כך: בית דין, שנותנים רשות לתבוע בערכאות, אינם מחייבים את הנתבע ממון בהכרח, כיוון שלא ברור שהתובע יזכה בדין הערכאות. משום כך אין כאן אלא מילתא דאיסורא, שאסור ללכת לדון שלא בדין תורה, ובית דין מתירים את האיסור הזה על פי עד אחד, כיוון שעד אחד נאמן באיסורים. אף על פי כן הוא סיכם שיש לחוש, ולתת רשות בית דין רק על פי שני עדים. בספר 'אורח משפט'²⁶ נכתב שאם בית דין היו מתנים בפירוש ששליחם יהיה נאמן גם להוציא ממון, הדבר היה מועיל, כיוון שבכוח בית דין להפקיע ממון. הואיל ואנו רואים שהמנהג הוא לתת רשות לתבוע בערכאות על פי השליח, הרי זה כאילו התנו על הדבר. 'כסף הקדשים'²⁷ כתב שיתכן שבשליח בית דין שממונה על ידי הקהל, כולם יודו שהוא נאמן לבדו. הוא מביא ראיה לכך מההלכה של סופרי הדיונים (שו"ע, חו"מ סי' מה סע' ב; ע"פ גיטין יט ע"ב):

ראש בית דין שהיה יודע ענין השטר, וקרא לפניו הסופר שלו, הואיל והוא מאמין אותו ואימתו עליו, הרי זה חותם השטר אף על פי שלא קראו הוא בעצמו.

נימוק נוסף הוא שיש כאן מעין מילתא דעבידא לאיגלויי.

בשו"ת 'ברית אברהם'²⁸ נכתב שאם הנתבע מכחיש את שליח בית הדין וטוען שלא סירב, אין נאמנות לשליח בית הדין כנגדו. לפי זה, בית הדין לא יוכל לתת רשות לתבוע בערכאות על פי שליח בית דין, במקרה שהנתבע טוען שלא סירב. נראה שמזכיר בית הדין או מזכירתו במסגרת תפקידם, דינם כשליח בית דין שנאמן לומר על הנתבע שסירב לבוא לדין. הנימוקים שהוזכרו לגבי שליח בית דין שייכים גם במזכיר או מזכירה של בית הדין לממונות. לכך יש להוסיף שבמקרה שהמזכירים הם עובדים קבועים של בית הדין, יש גם טעם נוסף, ש'אין אומן מפסיד אומנותו', שהרי אם יתברר ששיקרו - השקר יפגע בהמשך העסקתם. וודאי שהם אינם גרועים מדוור נכרי, שכאמור ניתן לסמוך על דיווח שלו שהנתבע סירב לקבל את ההזמנה לדין. כשם שאנו אומרים שפקיד

24. רש"י, בבא קמא קיב ע"ב, ד"ה מהימנין.

25. אורים ותומים, אורים סי' כו ס"ק ז.

26. אורח משפט, להגרש"ד אגאליק, סי' כו ס"ק ב.

27. כסף הקדשים, על חו"מ סי' כו סע' ב.

28. ברית אברהם, יו"ד סי' סג סע' ז.



הדואר לא יפסיד את אומנותו ולכן חזקה שלא ישקר, כך גם מזכירי בית הדין ייזהרו לא להפסיד את מקום עבודתם. על פי זה הם יהיו נאמנים גם לעניין ממון, ובוודאי שאפשר יהיה להסתמך עליהם כדי להתיר לתובע לתבוע בערכאות.

ו. דינו של נתבע שאינו משיב לפניית בית הדין

כאמור לעיל, אפשר לדרוש מהנתבע לחתום על הסכם בוררות לפני קביעת מועד לדיון. במקרה של סירוב של הנתבע, בית הדין יתיר לתובע לפנות לבית המשפט. אלא שחלק מהנתבעים בוחרים שלא להגיב על פניית בית הדין, הם אינם מודיעים על סירוב להתדיין בדין תורה אלא מתעלמים מהפנייה אליהם. האם התעלמות כזו היא בגדר סירוב לדין תורה?

ככלל, אין אפשרות לאדם להתחמק מן הדין, והוא אינו רשאי שלא להגיב על הזמנת בית הדין. וכך כתב הרמ"א (חו"מ סי' יא סע' א, בשם מהרי"ק שורש יא):
מי שלא יוכל לבא לבית דין, כי צריך לילך למרחקים, יש להודיע לבית דין ולשום התנצלותו ולבקש זמן אחר; ואם לא עשה, מנדין אותו, אף על פי שלא היה יכול לבא.

כלומר: גם אדם שאינו יכול להגיע לדיון מחמת אונס, אינו יכול להתעלם מההזמנה לדיון שקיבל, ועליו להודיע לבית הדין על כך.
ברוח זו כתב הרב משה שלום שור²⁹, שמי שמתעלם מפניית בית הדין, על אף שהיו לו שלושים יום לחתום על שטר הבוררות, הרי הוא מזלזל בבית הדין ואפשר לנדות על כך; ובוודאי שאפשר להתיר לתובע להוציא את ממונו בכל מקום. אמנם, הרמ"א (חו"מ סי' יד סע' ג) כתב: 'וכל מקום שאינו צריך לבא לפניו לדון, אין צריך לחוש כלל להזמנתו, ואין צריך לבא כלל'. כלומר, הנתבע אינו חייב להגיב על תביעה שהוגשה בבית דין שהוא אינו מחויב להתדיין בפניו. תופעה כזו מצויה מאוד, למשל, כאשר אין בית דין בעירו של הנתבע והתביעה מוגשת בבית דין הנמצא בעיר אחרת, שהנתבע אינו חייב להתדיין בו. דוגמא נוספת מביא הרב יהודה סילמן³⁰: שלושה אברכים הזמינו אישה מעיר אחרת לדין בפניהם, וכיוון שלא הגיבה כתבו עליה כתב סירוב. הרב סילמן קובע, על פי דברי הרמ"א, שאין תוקף לכתב הסירוב, כיוון שבעירה של האישה יש בית דין קבוע, ולכן אין היא חייבת להתדיין בפני אותם אברכים, וממילא היא אינה צריכה להשיב כלל להזמנתם. על פסק הדין של הרב סילמן יש להקשות ממקור דברי הרמ"א ב'ספר התרומות' (שער ג חלק ח אות ו, הובא בבית יוסף חו"מ סי' יא):

הענין הראשון אם שלחו ב"ד שלוחים שיבא לפניהם לדון עם בעל דינו ומרד על מצותם, אם הדיינים אינן מומחין, כלומר שלא המחום רבים עליהם יכול הוא לומר

29. ראו בהערה 21.

30. הרב יהודה סילמן, דרכי חושן, חלק א עמ' יב.

אין רצוני לבא לפניכם אך אלך לפני אחרים שהן בעיר הזאת ואדון לפנייהם שהן מומחין כמותכם או יותר מכם.

אמנם 'ספר התרומות' כותב שהנתבע יכול לדרוש להתדיין בבית דין מומחה, אולם, הוא אינו כותב שהנתבע יכול להתעלם מפניית בית הדין, גם אם איננו מומחה. אמנם, הגר"א ציין מקור נוסף מגמרא (סנהדרין ח ע"א), שאם שליח בית דין הזמין לדין בשם דיין אחד, ולא בשם של שלושת הדיינים, 'לא אמר כלום'. והרא"ה קוק זצ"ל³¹ ביאר את כוונת הגר"א, שמהמילים 'לא אמר כלום' משמע שהנתבע כלל אינו צריך להגיב לפנייה, בניגוד למי שלא בא לדיון מחמת אונס, שצריך להודיע לבית דין ולשום התנצלות, ולבקש זמן אחר, כפי שהובא לעיל. הרב שי"ל לנדסמאן³² כתב שהרמ"א התכוון רק למקרה שבית הדין שלח הזמנה כדי לחייב את הנתבע לדון **דווקא** בפניו, ועל כך אמר שהנתבע אינו חייב לענות. אבל אם בית הדין מזמין את הנתבע לדון בפני כל בית דין שראוי לכך, ורק מפקח על כך שהנתבע לא ישתמט מן הדין, הרי זה בסמכותו, והנתבע חייב לענות לו גם אם הוא רוצה להתדיין בבית דין אחר. לפי זה, אם בית הדין דורש מהנתבע לחתום על הסכם בוררות או להודיע האם הוא מעוניין להתדיין בבית דין אחר - הנתבע חייב להשיב, ואם התעלם מהפנייה, דינו כסרבן.

סיכום

1. מותר להסתמך על שירותי דואר ושליחות כדי לשלוח הזמנה לדין לבעלי הדין. כמו כן, אפשר לסמוך על שליח שכתב שהנמען קיבל או סירב לקבל את המכתב. כדאי לציין על המעטפה שמדובר בהזמנה לדין.
2. מותר למסור את מכתב ההזמנה לדין לאחד מבני ביתו הבוגרים של הנתבע, ויש ליידע את מקבל ההזמנה שמדובר במכתב הזמנה של בית הדין, או לכתוב על המעטפה: 'הזמנה לדין'.
3. מותר לדרוש מהנתבע לחתום על הסכם בוררות תוך זמן קצוב וסביר, עוד לפני קביעת דיון בבית הדין. במקרה שהנתבע טוען טענות שיש בהן ממש, שאיננו חייב על פי ההלכה לחתום על הסכם בוררות - יש לקיים דיון מקדים לפני חתימת הסכם בוררות. חשוב להדגיש שלפני פנייה לנתבע, על התובע לחתום על הסכם בוררות.
4. אפשר להסתמך על דיווח של מזכיר בית הדין או מזכירתו שהנתבע מסרב להתדיין בדיון תורה, כדי להתיר לתובע לתבוע בערכאות.
5. נתבע שמתעלם מפנייה בכתב של בית הדין לחתום על הסכם בוררות או להודיע האם הוא מעוניין להתדיין בבית דין אחר - דינו כמי שסירב להתדיין בדיון תורה.



31. באר אליהו, לביאור הגר"א שם.

32. 'קביעת הרכב בית הדין', דברי משפט א (תשנ"ו), עמ' רה-רו. מובא ב'סדר הדין' עמ' 382.

הרב עדו רכניץ

משטר אנושי: מצווה או גנאי

מבוא

אחת משאלות היסוד במדעי המדינה היא מהו המבט הנכון על המשטר האנושי - על הפוליטיקה. העמדות בשאלה זו קוטביות: החל מהגדרתו בתור תכלית ופסגת המעלה האנושית, וכלה במבט שלילי ועוין עליו. שאלה זו מקבלת עומק נוסף כאשר היא נדונה בהלכה ובהגות היהודית. שהרי אין זו שאלה שיש לה רק משמעות אנושית, כי אם גם משמעות רוחנית ודתית. וביתר הרחבה: שאלת מקומה של הפוליטיקה ביהדות מעוררת מיד את סוגיית הניגוד בין מלכות האדם לבין מלכות שמיים, וסוגיה זו מצטרפת לשאלות האנושיות בנוגע לפוליטיקה ומעצימה אותן. כבר בשלב זה במאמר, חשוב להבחין בין שאלתנו לבין שאלה חשובה אחרת, והיא שאלת אופי המשטר, מלוכני או דמוקרטי. שאלת אופי המשטר לא תידון כאן, אלא רק שאלת המקום לעצם קיומו של משטר אנושי בישראל. כדי לדון בשאלה זו נתחיל בעיון בתנ"ך, ולאחר מכאן נלמד את דבריהם של ראשונים ואחרונים.

א. היחס למשטר אנושי בתנ"ך

האזכור הראשון לפוליטיקה וממשל של עם ישראל בתנ"ך נמצא כבר בהבטחה לאברהם אבינו (בראשית יז, ו): 'והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו'. הבטחה זו רומזת (ואולי אף אומרת במפורש), שעצם קיומו של משטר אנושי בעם ישראל הינו חיובי. שהרי לא מסתבר שהבטחת הקב"ה לאברהם אבינו הייתה שבניו יחטאו בהקמת משטר אנושי.

לעומת זאת, בפרשת המלך בספר דברים, 'הרוח הנושבת' היא אחרת (דברים יז, יד-כ): כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס וזה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד. ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד. והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים. והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים

האלה לעשתם. **לבלתי** רום לבבו מאחיו **ולבלתי** סור מן המצוה ימין ושמאול למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

נראה מפסוקים אלה שאכן משטר אנושי הוא מעין 'דברה תורה כנגד יצר הרע', ובהתאם לכך, גם היחס למלכות הוא שלילי ומסייג - 'לא... ולא... ולא... לבלתי...'. יחס כפול זה חוזר על עצמו גם בנביא. בספר שופטים נראה שהיעדרו של משטר מרכזי הוא הגורם לתקלות חמורות רבות. החל מעבודה זרה, ככתוב (שופטים יז, ה-ו):

והאיש מיכה לו בית אלהים ועש אפוד ותרפים וימלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהן. בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה.

דרך התרשלות בירושת הארץ, והותרת כל שבט לבדו להתמודד עם גויי הארץ, כנאמר (שופטים יח, א):

בימים ההם אין מלך בישראל ובימים ההם שבט הדני מבקש לו נחלה לשבת כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל בנחלה.

וכלה בגילוי עריות ושפיכות דמים, בפרשת פילגש בגבעה, כפי שנרמז בפסוק האחרון בפרשה זו (שופטים כא, כה): 'בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה'. לעומת כל זאת ואף על פי כן, כאשר עם ישראל מבקש משמואל מלך, התגובה האלוקית לבקשתו חריפה ביותר (שמואל א ח, ז-ח):

ויאמר ה' אל שמואל שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם. ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אתם ממצרים ועד היום הזה ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים כן המה עשים גם לך.

המסר שעולה מפסוקים אלו הוא שמלכות אדם היא הניגוד הגמור למלכות שמים; והיענות לבקשת העם למלך היא בבחינת 'בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו' (מכות י ע"ב). אלא שגם בספר שמואל ניכר גם יחס חיובי למלוכה, כפי שאומר דוד לאנשיו בנוגע לשאול (שמואל א כד, ו):

ויאמר לאנשיו חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא.

ויחס חיובי מובהק עוד יותר בא בספר דברי הימים (א, כח, ה): 'ומכל בני כי רבים בנים נתן לי ה' ויבחר בשלמה בני לשבת על כסא מלכות ה' על ישראל'.

ב. ביאורם של חז"ל להתנגדות למינוי מלך בימי שמואל

על רקע כפילות זו בנוגע למלוכה בתנ"ך, נחלקו תנאים (ספרי דברים פר' שופטים פ"ס קנו):

ואמרת אשימה עלי מלך, רבי נהוריי אומר הרי זה דבר גניי לישראל שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם אמר רבי יהודה והלא מצוה מן התורה לשאול להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, למה נענשו בימי שמואל לפי שהקדימו על ידם. ככל הגוים אשר סביבותי, רבי נהוריי אומר לא בקשו להם מלך



אלא להעבידם עבודה זרה שנאמר 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו...!'

רבי נהוראי רואה בבקשת המלוכה גנאי לעם ישראל, ואילו רבי יהודה רואה בהקמת המלוכה קיום מצווה, אלא שלדידו, בימי שמואל, הבעיה בבקשת העם מלך הייתה במניע של הבקשה. מחלוקת זו נכתבה בגמרא באופן דומה (סנהדרין כ ע"ב):

וכן היה רבי יהודה אומר: שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ: להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה. רבי נהוראי אומר: לא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, שנאמר ואמרת אשימה עלי מלך וגו'. תניא, רבי אליעזר אומר: זקנים שבדור - כהוגן שאלו, שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו, שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו.

ג. היחס למלוכה בדברי הראשונים

הרמב"ם (הל' מלכים פ"א, ה"א-ה"ב) הלך בדרכו של רבי יהודה:

שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו'. מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'.

הרמב"ם פוסק שמינוי מלך הוא מצווה, והסיבה ליחס השלילי לבקשת המלך בימי שמואל הייתה שהמניע של העם בבקשתו מלך היה שלילי. חשוב להדגיש שהקביעה שמינוי מלך הוא מצווה, כוללת בתוכה שתי קביעות: שהקמת משטר אנושי בישראל הוא מצווה, ושאוּפִי המשטר צריך להיות מלוכני.

לעומת זאת, הרמב"ן (בראשית מט, י) הבין שהבעיה בבקשת המלך בימי שמואל הייתה שהעיתוי לכך היה מוקדם מדי:

וענין שאול היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקדוש ברוך הוא, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים, ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי (הושע יג, יא), שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות. והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו, כמו שאמר להם וה' אלהיכם מלכם (שמואל א יב, יב), והקב"ה אמר לו לא

אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוך עליהם (שם ח, ז), ולפיכך לא נתן להם מלכות של קיימא.

עמדה שונה היא עמדתו של הר"ן. עמדתו מבוססת על ההבחנה בין תפקיד הסנהדרין לבין תפקיד המלך (דרשות הר"ן, הדרוש האחד עשר), וזו לשונו:

וצוה שיתמנו השופטים לשפוט **המשפט הצודק האמיתי**, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני **שהסידור המדיני** לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך...

כלומר, תפקיד השופטים לשפוט 'משפט צדק אמיתי', ואילו תפקידו של המלך לדאוג ל'סידור המדיני'. על פי שיטתו, הבעיה בבקשתם של ישראל הייתה בערבוב התחומים והסמכויות (שם):

אלא שישראל נטו בעת ההיא יותר לתיקון קיבוצם המדיני. ואילו שאלו להם מלך בסתם שיאמרו שימה לנו מלך, או שיבקשוהו לסיבת תיקון מלחמותיהם, לא ימצא להם בדבר הזה עון (אשר) [אן] חטא, אבל מצוה, אך היה חטאתם באמרם שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים, שרצו שיהיו משפטיהם נמשכים מצד המלכות, לא מצד שופטי התורה.

כלומר, עם ישראל ביקש 'מלך לשפטנו', דהיינו שהמלך יעסוק גם במשפט ולא רק ב'סידור המדיני', ועל כך הוא ננזף. במילים אחרות, הר"ן רואה במשטר האנושי דבר חיובי ושיש לו תפקיד מוגדר, והבעיה עלולה להיות בעירוב התפקידים והסמכויות.

בניגוד לעמדות שהובאו עד כה, אברבנאל (לדברים פרק יז) מבטא עמדה השוללת את הצורך במשטר אנושי בישראל. הוא פותח בהגדרת תפקידו של המשטר האנושי:

...שאף שנודה היות המלך דבר מועיל והכרחי בעם לתקן הקבוץ המדיני ושמירתו, מה שהוא, הנה בעם ישראל איננו כן כי אינו צריך ולא הכרחי להם. וביאור זה הוא שצורך המלכים בעם הנה יוכלל בג' ענינים: הא' לענין המלחמות להושיע את העם מאויביהם ולהלחם בעד ארצם, והב' הוא לסדר הנמוסים ולהניח התורות הצריכות לתקונם, והג' להכות ולהעניש פעמים שלא כדין כפי צורך השעה אשר זה יאות אל היכולת האלהי המוחלט אשר לו.

לדבריו, למלך שלושה תפקידים: הגנה צבאית וכיבוש הארץ, חקיקת חוקים, והענשת הפושעים בהוראת שעה. על פי דרכו, לעם ישראל אין צורך במלך כיוון ששלושה תפקידים אלו נעשים גם בלא מלך (שם):

והנה הג' הענינים האלה האומה הישראלית לא תצטרך אליה לא לענין המלחמות ותשועתם מאויביהם **לפי שישראל נושע בה' והוא הנלחם להם**, וכמ"ש (פ' הברכה) אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו אויביך לך ואתה על במותימו תדרוך, גם כי השופט הזה יוצא ובא לפנייהם במלחמות כמו שמצינו ביהושע וגדעון ושמואל ושאר השופטים. וג"כ



לא היו צריכים למלך להנחת התורות והנמוסים **כי תורה צוה לנו משה** וגו', וצוה הוא ית' (פ' ואתחנן) לא תוסיפו על הדבר וגו', ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי, ומי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים וגו', ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים וגו', ולא היה ביד מלך ישראל לחדש דבר בתורה לא לגרוע ממנה, וכמ"ש עליו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל. **וגם כן** לא היה המלך צריך בישראל להכות ולהעניש פעמים לצורך השעה, שזה מסרו הקדוש ברוך הוא **לב"ד הגדול** מהם הסנהדרין...

דהיינו, את המלחמות - ה' עושה, החוקים - כבר כתובים בתורה, והענשת פושעים נעשית על ידי בית הדין הגדול. לסיכום, לעם ישראל אין שום צורך במשטר אנושי, ואין לו תכלית לדעתו של אברבנאל, ומכאן ברורה ההתנגדות של הקב"ה לבקשת עם ישראל בימי שמואל.

ד. משטר אנושי - כלי הכרחי להשראת שכינה

עמדתו של הרמב"ם היא העמדה המרכזית בפסיקה, ובשורות הבאות נשתדל לבאר אותה. לשם כך נחזור לדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"א, ה"א):

מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית, שנאמר ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל אויביו ויאמר המלך אל נתן הנביא אנכי יושב בבית ארזים וגו'.

בעקבות דברי רבי יהודה בברייתא, פוסק הרמב"ם מהו סדר קיום מצוות הציבור: מינוי מלך, מחיית עמלק, ולבסוף - בניין בית המקדש. מסתבר מאוד שמדובר בסדר שיש בו קשר של סיבה ותוצאה: לאחר מינוי המלך ניתן להקים צבא אחד שיכרית את עמלק. קשר זה עולה גם מספר שופטים מן המציאות ההפוכה; כאשר אין מלך ואין צבא אחד לא ניתן לכבוש את הארץ, כפי שאירע לאחר פטירת יהושע (שופטים א, א-ג):

ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בני ישראל בה' לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו: ויאמר ה' יהודה יעלה הנה נתתי את הארץ בידו. ויאמר יהודה לשמעון אחיו עלה אתי בגורלי ונלחמה בכנעני והלכתי גם אני אתך בגורלך וילך אתו שמעון.

דהיינו, השבטים החזקים (יהודה ואפרים) ממשיכים בכיבוש בכוחות עצמם, ואילו שבט דן אינו מצליח להתמודד, ונאלץ לחפש לו נחלה בצפון. במילים אחרות, הקמתו של משטר אנושי מאוחד היא תנאי להקמת צבא מאוחד, שבלעדיו לא תיתכן ירושת הארץ. זאת ועוד, אפילו קיום מלחמת מצווה של עזרת ישראל מיד צר אינה אפשרית בלא משטר אנושי. כך עולה מהמסופר בספר שופטים, שבמלחמות השתתפו תמיד רק השבטים הקרובים למקום האירוע, וגם זאת רק בהתנדבות ('המתנדבים בעם ברכו ה', שופטים ה, ט). רק לאחר מינוי שואל החלה הגנה לאומית ובכפייה, כפי שהיה במלחמה למען אנשי יבש גלעד (שמואל א יא, ה-ח):

והנה שאול בא אחרי הבקר מן השדה ויאמר שאול מה לעם כי יבכו ויספרו לו את דברי אנשי יביש. ותצלח רוח אלהים על שאול (כתיב: בשמעו) כשמעו את הדברים האלה ויחר אפו מאד. ויקח צמד בקר וינתחיהו וישלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמר אשר איננו יצא אחרי שאול ואחר שמואל כה יעשה לבקרו ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד. ויפקדם בבזק ויהיו בני ישראל שלש מאות אלף ואיש יהודה שלשים אלף.

כאמור, הרמב"ם כותב שהשלב השלישי לאחר מינוי מלך הוא הקמת המקדש. גם כאן מסתבר שיש קשר של סיבה ותוצאה: אמונה בה' אחד מחייבת הקמת מקדש אחד, וזה ייתכן רק כאשר יש מסגרת פוליטית אחת לכל העם. ואכן, גם המשכן הוקם תחת הנהגתו האחת של משה רבנו, והמקדש הוקם תחת מלכות שלמה. לעומת זאת, כאשר 'אין מלך בישראל', מיכה מקים לעצמו מקדש, וכאשר המלוכה מתפלגת, ירבעם מקים עגלים לממלכת ישראל.

לכך צריך להוסיף את תפקידו של המלך באכיפת חוקי התורה. דוגמא שלילית לכך היא כאמור, פרשת פילגש בגבעה.

לסיכום, מדברי הרמב"ם עולה קשר בין קיומו של משטר אנושי מאוחד לקיום מצוות הציבור (ירושת הארץ ועזרת ישראל מיד צר) ולהקמת משכן ומקדש והשראת שכינה. אם כך, מדוע כבר בתורה היחס למלך מסויג? התשובה לשאלה זו מופיעה גם היא בדברי התנאים ובפסיקת הרמב"ם (הל' מלכים פ"א, ה"ב):

מאחר שהקמת מלך מצוה למה לא רצה הקדוש ברוך הוא כששאלו מלך משמואל, לפי ששאלו בתרעומת, ולא שאלו לקיים המצוה אלא מפני שקצו בשמואל הנביא, שנאמר כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו וגו'.

לאור האמור לעיל, נראה שהרמב"ם מתכוון **למטרת** מינוי המלך: האם מעוניינים בו כדי למצוא פתרון **לבעיות** הציבור, או כדי לאפשר את קיום **מצוות** הציבור.

במילים אחרות, אפשר לראות במשטר אנושי פתרון לבעיות הביטחון והחברה. אלא שאז, יש בבקשת המלך מרידה במלכות שמים. שהרי הבעיות שהמלך אמור לפתור הן מדי שמים, ולכן הניסיון לפתור אותן בלא חזרה בתשובה אלא בכוח אנושי מורה על בעיה אמונית קשה.

לעומת זאת, אפשר לראות במשטר האנושי מסגרת שתאפשר לעם ישראל לקיים את חובותיו כלפי שמים: לרשת את הארץ, להגן על ישראל מיד צר, לאכוף את חוקי התורה ואף לבנות את בית המקדש. קיומו של משטר אנושי הפועל לשם שמים הוא קידוש ה' במובן הרחב ביותר, כפי שכתב הראי"ה קוק (למהלך האידיאות בישראל, פרק ב):

בראשית מטעו של העם הזה, אשר ידע לקרוא בשם הרעיון האלהי הברור והטהור בעת השלטון הכביר של האליליות בטומאתה פראותה, נתגלתה השאיפה להקים צבור אנושי גדול אשר ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט. זוהי השאיפה, שבאה מכח ההכרה הברורה והעזה והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות



וחמריות ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידיאה האלהית, ולהצליח בזה את כל האדם כלו. למלואה של שאיפה זו צריך דוקא, שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית וכסא ממלכה לאומית, ברום התרבות האנושית, עם חכם ונבון וגוי גדול, והאידיאה האלהית המוחלטת מושלת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור חייה.

שתי האפשרויות לשימוש במשטר האנושי הן שמסבירות את הכפילות השיטתית בתנ"ך בנוגע למשטר האנושי בישראל, והן שמביאות אותנו לתלות במלוכה תקוות גדולות לצד חששות עמוקים.

סיכום

היחס לקיומו של משטר אנושי בתנ"ך הוא כפול: חיובי ושלילי. בדברי חז"ל יש מחלוקת אם יש מצווה להקים משטר אנושי או שיש נכונות אלוקית להיעתר ל'תרעומת' האנושית, וכך גם בדברי הראשונים.

העמדה העיקרית בפסיקה, עמדתו של הרמב"ם, היא שהקמת שלטון יהודי היא מצווה, ומדבריו עולה שמטרת המשטר היא קיום מצוות הציבור. הגדרה כזו מבארת את הכפילות שיש בתנ"ך בנוגע למשטר אנושי, שהרי היחס למשטר תלוי במטרת המשטר: אם מדובר במשטר שנועד לקיום מצוות הציבור (כגון, עזרת ישראל מיד צר) - הרי שהיחס אליו חיובי. אולם אם מטרת המשטר לפתור את בעיות הציבור, היחס אליו שלילי; כיוון שאדם מאמין אמור להבין שיש ריבון לעולם, והוא שיצר את הבעיות, ולכן לא משטר אנושי הוא שיפתור אותן.

דומה שעקרונות אלה יכולים לסייע בגיבוש גישה שלמה, אמונית וריאלית, כלפי מדינת ישראל.



הרב יצחק דביר

טבילת כלים בבתי עסק

אתגרי כשרות רבים עומדים בפני בעל עסק המפעיל שירותי הסעדה, אך אחת מן המטלות המורכבות ביותר היא טבילת הכלים. מורכבותה נובעת מכמות הכלים, התחלפותם באופן תדיר (בעקבות שברים, בלאי והחלפת סגנונות) והמבצע הלוגיסטי המסובך שבטבילתם. רוב הכשרויות המהודרות בארץ אכן מחייבות לטבול את כל הכלים הנמצאים בשימוש, אך בגלל המעמסה הגדולה, נדרשו חלק מן הכשרויות להיתרים שונים.

א. כלי סעודה

חיוב טבילת הכלים נלמד מציווי התורה בנוגע לשלל שנלקח ממלחמת מדיין: 'אך במי נדה יתחטא'.¹ מכאן נלמד² שיש חיוב לטבול כל כלי שעבר מבעלותו של גוי לבעלותו ישראל. דעת הרמב"ם³ היא שחיוב הטבילה הוא מדרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא, אך דעת רוב הפוסקים היא שחיוב הטבילה הוא מן התורה⁴, וכן פסק ה'שולחן ערוך'⁵. הגמרא מדייקת שדווקא 'כלי סעודה' נאמרו בתורה, ומסיקה מכך שכלים שאינם משמשים לסעודה אינם חייבים בטבילה. על פי עיקרון זה, נכתבו בפוסקים כמה הגדרות לכלים הפטורים מטבילה (כלים שאינם מיועדים לגעת במאכל⁶, כלים המחוברים לקרקע⁷, כלים חד פעמיים⁸ וכדומה). ה'בית יוסף'⁹ חידש חידוש נוסף: והיה נראה לי, דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה, אם מכרו לישראל אחר, אין הקונה צריך להטבילו, דכיון שלא נתחייב ביד הראשון, שהרי לא היה עומד אלא לסחורה...

1. במדבר לא, כג.
2. ע"ז עה ע"ב.
3. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ה. והרמב"ן על הגמ' שם ובפירושו על התורה בפרשת מטות הסתפק בכך. ועיין בשו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רנה, שכתב שגם לדעת הרמב"ם חיובו מן התורה, וכ"כ הכס"מ שם, ובישועות יעקב, יו"ד סי' קכ ס"ק א.
4. טבילת כלי זכוכית לדעת רוב הפוסקים, חיובה מדרבנן.
5. כך פשט הגמרא שלמדה את חיוב הטבילה מן הפסוק, וכן דעת הראב"ד על הרמב"ם שם, המאירי, הריטב"א והרשב"א על הגמ' שם, והאור"ז ע"ז סי' רצג.
6. שו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' ט; למעשה, הוכיח הפר"ח (על השו"ע שם ס"ק א) שדעת השו"ע היא שהחיוב הוא מדאורייתא, שהרי בשו"ע שם החמיר בספק, וכ"כ הט"ז, שם ס"ק טז, ועיין בזה ובכל הדעות הנ"ל בפירוט בשו"ת יביע אומר, ח"ב סי' ט. ובמבוא ג לספר טבילת כלים.
7. רמ"א, יו"ד סי' קכ סעי' ה-ח.
8. ערוך השלחן, סי' קס ס"ק לט; ועיין בחכ"א סי' עג ס"ק יג, שחלק על היתר זה.
9. שו"ת מנח"י, ח"ה סי' לב אות א. ועיין עוד בשו"ת אג"מ, יו"ד סי' ג אות כג.
10. ב"י, יו"ד סי' קכ על סעי' ח, בשם רבו מהר"י בירב, והביאו הט"ז שם ס"ק י.



מדברי ה'בית יוסף' משמע שכלים העומדים למכירה מוגדרים 'כלי סחורה' ואינם עומדים בגדרי 'כלי סעודה' על מנת להתחייב בטבילה¹⁰.

ר' שלמה קלוגר בשו"ת 'טוב טעם ודעת'¹¹ הרחיב היתר זה גם לכלים שמכונים בהם אוכל בצורה מסחרית:

נראה לכאורה דבר חדש, שלכאורה לא חייבה התורה טבילה רק להקונה כלי סעודה להשתמש בו לעצמו... אבל אם קונה כלי לעשות בו מאכל למוכרו לאחרים... א"כ לדידה לא נחשב אוכל נפש, דלא הוה לו רק כענין סחורה... וכיון דהעיקר נעשה למכור לאחרים הוה כעין כלי סחורה לבד.

על פי היתר זה, יישב ה'דרכי תשובה'¹² את מנהג ישראל לשתות משקאות אצל מוזג יהודי שלא טבל את כליו, מפני שהכלים נמצאים בידו לסחורה בלבד ופטורים מטבילה. אם כן, לכאורה יש לפטור את כלי בתי העסק מטבילה, אלא שעל היתר זה יש כמה פקפוקים:

1. אם נתבונן בדברי ה'בית יוסף' שהם המקור לפטור 'כלי סחורה', נראה שהוא פטר את הכלים מטבילה רק בשעה שהכלים מיועדים למכירה ועדיין אינם מיועדים למאכל כלל, אך קשה להשליך מדבריו על כלים העומדים על מנת לאכול בהם בצורה מסחרית, שהרי ודאי לא פקע מהם שם 'כלי סעודה'¹³.

2. גם אם אכן בעל בית העסק פטור מלטבול את הכלים, לא ברור שגם לסועדים יהיה מותר לאכול בהם, שהרי הסועדים משתמשים בכלים לצורך אכילה. הכלל העקרוני הוא שיהודי ששואל כלי שאינו טבול מיהודי אחר - חייב לטבול¹⁴. אלא שכאן בעל הכלים (בעל העסק) לא התחייב בעצמו בטבילת כלים, ונחלקו הדעות בדן זה: דעת ה'שולחן ערוך' והרמ"א¹⁵ היא שחויב הטבילה נקבע על פי בעל הכלי, ומכיוון שהכלי לא התחייב בטבילה אצל בעליו, אין השואל מחויב בטבילתו (לפי שיטתם, לשיטת הפוסקים הפוטרים את בעל העסק מטבילה, מותר גם לסועדים לאכול בכלים אלו ללא חשש); אך ה'איסור והיתר הארוך'¹⁶ חולק על היתר זה וסובר שאם השואל משתמש בכלים לצורך

10. בשעה שאין בכוונתו להשתמש בכלים, ברור שאין הוא מחויב בטבילה, אלא שהב"י מעלה אפשרות שגם מי שקונה כלי מעסק בבעלות ישראלית, יהיה פטור מטבילה, מפני שהכלים פטורים מטבילה אצל בעל העסק (כיוון שהם לסחורה), והקונה רוכש כלים מיהודי שפטור מטבילתם. למעשה ה'בית יוסף' אמנם דוחה אפשרות זו ופוסק שהקונה מתחייב בטבילתם, אך חידוש ההגדרה של כלי סחורה בעינו עומד.

11. שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורה תליתאה ח"ב סי' כב.

12. דרכי תשובה, שם ס"ק יג וס"ק ע, על פי שו"ת שבט סופר, ח"ב סי' סז.

13. כן פקפק השו"ת מהרי"ל דיסקין, קו"א סי' ה אות קלו בהערה, ואמנם בתחילתו כתב להתיר, אך בהמשך דבריו נטה לאסור. וכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי, י"ד סי' פג.

14. שו"ע, שם סעי' ח.

15. כל זה בסעיף ח. וכן פסקו: פר"ח, שם ס"ק כב; בינת אדם, שער או"ה סי' ה; ערוה"ש שם ס"ק מה; זבחי צדק שם ס"ק נ.

16. או"ה הארוך כלל נח.

סעודה, חל עליהם חיוב טבילה, וכן פסקו הש"ך, הט"ז ופוסקים נוספים¹⁷. ואם כן, לפי פוסקים אלו, גם אם נפטור את בעל העסק מטבילת הכלים, לסועדים אסור לאכול בכלים אלו, כיוון שבשעה שהם מקבלים אותם לידיהם, מתחייבים הכלים בטבילה¹⁸.
3. הרמ"א¹⁹ פסק להלכה שיש חיוב לטבול גם כלי שפטור מטבילה על פי הדין, כאשר יש חשש שישתמשו בו בטעות באופן המחייב טבילה. ואם כן, גם אם הכלים נחשבים ל'כלי סחורה' ופטורים מטבילה, יש חיוב לטבול שמא ישתמשו בהם באופן פרטי (ובפרט שלעתים בעל האולם אוכל גם הוא מן האוכל המוגש, ולכאורה אכילתו גורמת לכלים להתחייב בטבילה)²⁰.

למעשה, יש מן האחרונים שסמכו על היתר זה²¹, אך פוסקים רבים כתבו שאין לסמוך על היתר זה בגלל הטעמים הנ"ל²², ולכן בנוהלי הכשרות של הרבנות הראשית לישראל נקבע שבכל בתי העסק ובכל רמות הכשרות יש חובה לטבול את הכלים, ואכן רוב ההכשרים המהודרים והכשרי הבד"ץ מחייבים את בעל העסק לטבול את כל הכלים.

ב. איסור השימוש בכלי

הראשונים נחלקו האם בנוסף לחיוב טבילת הכלים יש איסור להשתמש בכלי כל עוד הוא לא נטבל²³, או שמא אף על פי שהתורה חייבה לטבול את הכלי, אין איסור להשתמש בו לפני הטבילה²⁴. למעשה, ב'שלחן ערוך'²⁵ נפסק שיש איסור להשתמש בכלי קודם שטבלוהו.

17. ש"ך שם ס"ק טז; ט"ז שם ס"ק י; בן איש חי שנה ב' פרשת מטות. יש להעיר שגם השו"ע לא הביא את הדעה המקלה אלא בשם 'יש אומרים'.
18. יש להעיר שהדרכי תשובה עצמו שם ס"ק פט, מתקשה בעניין זה ומסיק להקל רק בכלי זכוכית, (שחיוב טבילתם מדרבנן) כדעת הרמ"א והשו"ע. ואם כן, בכלי מתכת כגון סכ"ס וכדומה גם הדרכי תשובה יודה לאסור.
19. רמ"א, שם סעי' ה.
20. טעם זה כתב מהרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת שם.
21. עיין דרכ"ת, שם; ושו"ת יחווה דעת, ח"ד סי' מד, התיר כן משום שזהו ספק דרבנן (ובשו"ת יביע אומר, ח"ז י"ד סי' ט, נכתב שנהגו להטבילם בלא ברכה). שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' מד, לא סמך על היתר זה על מנת להתיר לבעל העסק להשתמש כך בלא טבילה, אך התיר מטעם זה לסועדים להשתמש בכלים, מפני שאיסור השימוש הוא רק מדרבנן (כמו שיבואר בהמשך), ובאיסור דרבנן יש לסמוך על המתירים. וא"כ נראה שגם לדעתו אין ללכת לכתחילה לאכול בבית עסק כזה או להזמין אירוע במקום כזה, ורק לאדם שנקלע לכך יש להתיר.
22. ונראה ששו"ת שרידי אש, י"ד סי' כט, לא סמך על כך בשופי; כן הביא בספר טבילת כלים פ"ג הערה כד, בשם הגר"ח קנייבסקי בשם החזו"א; כן דעת הגרש"ז אויערבאך, מנחת שלמה, תנינא סי' סח; שו"ת אג"מ, י"ד ח"ג סי' כב; וכן דעת מו"ר הרה"ג אליקים לבנון. כאמור, גם דעת המנח"י לחייב את הכלים בטבילה, אלא שלסועדים התיר לסמוך על המתירים.
23. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ז ה"ג; שאילתות, מטות סי' קלז; רוקח, סי' תפא; אור זרוע, שם ועוד.
24. פסקי הרי"ד, ע"ז עה ע"ב; שו"ת מהר"ח או"ז סי' סא; וכן דייקו מהגהמ"י הל' מאכלות אסורות פ"ז ס"ק ח.
25. שו"ע, שם סעי' טז. ומפורשים הדברים ברמ"א, שם סעי' ז.



אלא שהדעות חלוקות מהו תוקף האיסור. יש שכתבו שההשתמשות בכלים שאינם טבולים אסורה מן התורה, והאיסור להשתמש בכלי טרם טבילתו הוא חלק בלתי נפרד מן החיוב לטבול את הכלים²⁶, אך רוב האחרונים²⁷ סוברים שמן התורה אין איסור להשתמש בכלי, וחכמים הוסיפו איסור שימוש בלא טבילה, וכן פסק ה'משנה ברורה'²⁸ למעשה.

ג. מתי איסור השימוש חל על הסועד

הרמ"א פסק ששימוש בכלי שאינו טבול אינו אוסר את המאכל²⁹, ואם כן, גם אם בעל העסק בישל בכלים שאינם טבולים, האוכל לא נאסר. אך יש לדון האם מלבד האיסור שחל על בעל העסק להשתמש בכלי הבישול וההגשה, גם לסועדים אסור להשתמש בכלי האכילה.

כפי שנאמר לעיל, השו"ע פסק שגם על השואל כלי שמחויב בטבילה חל איסור להשתמש בכלי. על פי פסק זה, רבים מן האחרונים אסרו לסעוד בבית עסק שהבעלים לא טבלו את כליו³⁰.

לעומתם נכתב בשו"ת 'בית אב'י³¹ שיש להבחין בין דין שואל, המבואר ב'שלחן ערוך', לבין סועד המתארח במסעדה או אצל חברו, משום שלמעשה הוכרע שאיסור השימוש בכלי הוא מדרבנן. איסור זה שייך דווקא כלפי שואל, שיש לו בעלות מסוימת על הכלי, ולכן הוא מתחייב בעצמו בטבילה, וחכמים אסרו עליו להשתמש בכלי על מנת שיקיים את חובתו ויטבילו. אך לסועד בבית עסק אין שום בעלות על הכלי, שהרי הכלי לא הושאל לו אלא הועמד לשימוש, והוא אינו יכול לעשות בו שימושים אחרים, וכן הבעלים יכולים לקחת את הכלי בכל זמן, ואם כן, לא חלה עליו חובת הטבילה, וממילא לא שייכת בו גזרת חכמים שמא ישכח לטבול את הכלי, ומותר לו להשתמש בכלי. על היתר זה יש להקשות כמה קושיות:

26. כך משמע בשאלות וברוקח דלעיל, וכן מהאור זרוע ע"ז סי' רצג; ומהשגת אריה סי' נו.
27. ישועות יעקב, יו"ד סי' קכ"ק א, ועי' שם שהסביר כך גם את דעת הרמב"ם. וכן שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' מד. הגרש"ז אויערבאך במעדני ארץ (שביעית) סי' טז אות י (ועיין בשו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' סו אות יד); שו"ת יביע אומר, ח"ב יו"ד סי' ט אות ב.
28. משנ"ב, סי' שכג, בביאור הלכה, על סעיף ז ד"ה מותר להטביל.
29. רמ"א, יו"ד סי' קכ סעי' טז.
30. כך הובא בספר טבילת כלים, פ"ג הערה כד בשם הגר"ח קנייבסקי בשם החזו"א; וכן אג"מ, יו"ד ח"ג סי' כב; חידושי חת"ס, יו"ד סי' קכ, וכן סתימת הפוסקים שאסרו למתארח אצל חברו לאכול בכלים שאינם טבולים (עיין שו"ת יחוה דעת שם); וכן דעת מו"ר הרה"ג אליקים לבנון. ועי' בשו"ת דעת כהן (הגרא"י קוק), סי' רכז, שם פקפק בפסק השו"ע שמחייב שואל בטבילה, ונטה להתיר להשתמש בכלי זכוכית (שחיובם מדרבנן) במקום איבה.
31. שו"ת בית אבי (הרב יצחק אייזיק ליבס), יו"ד סי' קטז.

1. אין מקור ותקדים לחילוק בין סועד לשואל, ולכאורה הסועד מתחייב בטבילה מדין שואל³².
 2. הנחת היסוד העומדת בבסיס ההיתר היא שהסיבה שחכמים אסרו על השואל להשתמש בכלי היא רק משום שהוא מתחייב בטבילה בעצמו, ולכן על הסועד, שאינו מתחייב בטבילה, לא חלה גזרת חכמים. אך יש שדייקו מלשון הראשונים להיפך, שלמרות שעל השואל לא חלה חובת טבילה, אסור לו להשתמש בכלי. ואם כן, איסור השימוש אינו מותנה בחיוב הטבילה, וגם לסועד, שאינו מתחייב בטבילה, יהיה אסור להשתמש בכלי³³.
 3. ההיתר מבוסס על כך שגזרת חכמים משתנה במצבים שונים, אך בהחלט אפשר להבין שחכמים אסרו כל שימוש בכלי המחויב בטבילה, ולא פלוג רבנן³⁴.
 4. מסתבר שבמסגרת איסורי השימוש החלים על הבעלים, אסור לו לתת לאורחיו להשתמש בכלים, ואם כן, הסועד האוכל בכלים הוא שותף לדבר עברה, ואולי אפילו בזמן אכילתו הוא הגורם לבעל הבית לעבור על האיסור³⁵.
- הגרש"ז³⁶ אויערבאך³⁶ מחלק חילוק מחודש על מנת להתיר לסועד להשתמש בכלים. לדבריו, הסיבה שלשואל כלים מחברו אסור להשתמש בהם בלא טבילה היא מפני שביכולתו לטבול את הכלים, ולכן אסרו עליו חכמים להשתמש בכלים על מנת שילך לטבלם. אך סועד המקבל כלים לשימושו אינו יכול לטבלם, וממילא גזרת החכמים אינה שייכת כלפיו, שהרי איסור ההשתמשות לא יגרום לו לטבול את הכלי אלא רק להימנע מלאכול. ולכן מותר בשעת הדחק לסועד לאכול בכלים שאינם טבולים³⁷. יש להעיר שהיתר זה מכוון בעיקר למצב של אדם שנקלע בעל כורחו למקום שכליו אינם טבולים, אך גם לפי דברי הגרש"ז אויערבאך, אין היתר לבעל הבית להגיש בכלים אלו את המאכלים לפני האורחים, ונראה שגם על מזמין האירוע להימנע מלהזמין אירוע במקום שכליו אינם טבולים, שהרי הוא מכניס את עצמו ואת אורחיו למצב הדומה לאונס.
-
32. עיין במנחת יצחק, ח"א סי' מד, שהגדיר את הסועד כשואל לכל דבר, וכן נראה דעת שאר האחרונים, שלא חילקו בזה.
 33. המנחת יצחק שם דייק כך מלשון הטור, שכתב שהשואל כלי מחברו 'אסור השני להשתמש בו בלא טבילה' ולא כתב שהשני חייב לטבול, וכן נראה מלשון שו"ת מהר"ח אור זרוע, סי' סג, שכתב 'איני יודע שום חילוק בין בעל הכלי ובין השואלו ממנו, אם אסור להשתמש ממנו קודם הטבילה גם השואל אסור'.
 34. עיין בשו"ת באהלה של תורה, ח"א יו"ד סי' יט, שם תלה עניין זה במחלוקת האם איסור השימוש מדאורייתא או מדרבנן. ולעיל ביארנו שגם אם איסור השימוש מדרבנן, אפשר לומר שאסרו את הכלי עצמו, ולא רק שמא ישכח לטבול. ועוד, שגם אם אסרו שמא ישכח לטבול, אפשר לומר ש'לא פלוג רבנן'.
 35. עי' בספר 'טבילת כלים' פרק ג הערה כד, שם כתב ששאל את הגרש"ז א מדוע אין כאן 'לפני עיור', וענה לו שיש מקרים שאין בהם 'לפני עיור', כמו שמותר לשכור פועל בחוה"מ אף על פי שלפועל אסור לעבוד בשכר.
 36. שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' סו אות יד.
 37. עיין בהערות שם, שבמקום אחר כתב הגרש"ז להתיר רק באקראי ובשעת הדחק.



ד. מתי נחשב למשתמש בכלי

הפוסקים עסקו רבות בדין של אריזות הנמכרות ומאכל בתוכן - האם יש חיוב לטבול או לא. כך נכתב בשו"ת מהרי"ל דיסקין³⁸:

ודע עוד, שהקונה כלי עם משקה, אין צריך לשפוך המשקה ולהטבילו, ד'שב ואל תעשה' הוי, ולא נקרא שימוש.

רוב הפוסקים³⁹ מסכימים עם הנחה זו, שאין צורך לרוקן את הכלי מן המאכל ולטבול באופן מידי, וכל עוד המאכל בתוכו, האדם אינו נחשב למשתמש בכלי, ואף להיפך, הוא מוציא את המאכל ממנו. על פי עיקרון זה כתב ה'אגרות משה'⁴⁰, שכאשר מוגש לאדם מאכל בכלי שאינו טבול, הוא יכול לאכול אותו משום שהוא אינו נחשב למשתמש בכלי.

אך פתרון זה אינו מועיל במיוחד לסועד שנקלע למציאות כזו, מכמה סיבות:

1. אסור לסועד להעביר מאכלים לתוך כליו, למשל למזוג שתייה לכוסו או לתת סלט או דבר מאכל לצלחתו.

2. אסור לסועד להשתמש בסכו"ם.

3. ה'אגרות משה', שם, מסייג שהיתר זה אינו תקף אלא בנוגע למאכלים מוצקים, כיוון שאז אין לו צורך בצלחת בשעת האכילה. אבל לא בנוגע למרק או מאכלים ברוטב, שלולא הצלחת היו מתפזרים, שהרי הוא משתמש בכל רגע ורגע בצלחת ונהנה מכך שהמאכל לא נשפך.

בשו"ת 'בית אב"י', שם, נכתב שהסועד המתארח במקום שאינו שלו, לעולם אינו נחשב למשתמש בכלי, משום שלא הוא בחר את הכלים, ולא אכפת לו באילו כלים להשתמש, ומבחינתו היה אפשר להשתמש גם בכלים חד פעמיים או בכלים שהוטבלו⁴¹, וממילא הכלים משמשים את המארח ולא את האורח.

על חילוק זה אפשר להקשות, שהרי גם אם רק על המארח חל איסור להאכיל את האורח בכלים אלו, ברור שאסור לאורח לאכול ובכך לגרום לו לעבור על איסור. כמו כן, קשה לומר שאת האורח לא מעניין באילו כלים הוא אוכל, שהרי בדרך כלל בתי העסק הללו הם מקומות יוקרתיים, שוודאי שהסועד שם אינו מוכן שיגישו לו בכלים חד פעמיים, וממילא בעצם הליכתו לבית העסק הוא בוחר להשתמש בכלים של בית העסק, שאינם טבולים.

38. מהרי"ל דיסקין, קונטרס אחרון סי' ה ס"ק קלו.

39. שו"ת שרידי אש, יו"ד סי' כט; שו"ת יחזק דעת שם, ועוד רבים התירו מטעמים שונים.

40. אג"מ, יו"ד ח"ג סי' כב.

41. שו"ת בית אבי שם. ועיין שם שכתב טעם נוסף להקל לדעת הסוברים שחיוב טבילת כלים מדרבנן, משום שיש ספק שמא ייצור הכלים הללו נעשה בידי יהודים, וספק דרבנן לקולא (וכ"כ בשו"ת מנח"י שם). אמנם קשה מאוד להשתמש בספק זה, משום שבימינו מעטים מאוד מפעלי ייצור הכלים שבעליהם יהודים (אך אולי אפשר לצרף לספק את דעת הסוברים שבעלי מניות יהודים נחשבים לשותפים, ואם כן, הכלים פטורים מטבילה, ומציאות זו מצויה ביותר).

סיכום

א. רוב הפוסקים הסכימו שאין להחשיב לכתחילה כלים של בתי עסק בתור 'כלי סחורה', ואם כן, יש להימנע מלהזמין אירוע מבית עסק או ללכת למסעדה שכליהם אינם טבולים. כאמור, נוהלי הרבנות הראשית קובעים שיש חובה לטבול את כל הכלים, וכך מקפידים ברוב ההכשרים המהודרים, אך כדאי לברר זאת קודם לכן עם המשגיח (כאשר רוצים לארגן אירוע במקום שהכלים שבו אינם טבולים, כדאי להתייעץ עם ארגון 'כושרות' כיצד לפתור את הבעיה).

ב. רבים החמירו שגם מי שהוזמן לבית עסק שכליו אינם טבולים, אסור לו להשתמש בכלים. בדרך כלל הצלחות עשויות מחרסינה או פורצלן, ולדעת פוסקים רבים הן פטורות מטבילה. הכוסות מזכוכית, ויש בהן מקום רב יותר להקל, כיוון שטבילתן מדרבנן, אך הסכ"ם בדרך כלל ממתכת, וראוי להשתמש בסכ"ם חד פעמי. בשעת הדחק, כאשר אכילה בחד פעמי עלולה להביא לידי איבה, יש מקום לסמוך על הפוסקים המקלים ולאכול בכלי בית העסק.

נספח: פתרונות לנותני הכשרות

לכתחילה, על מנת שלא לסמוך על הפוסקים המתירים את הכלים בתור 'כלי סחורה', יש לטבול את כל הכלים וכך לצאת ידי חובת כל הדעות. אך כאשר קשה לעשות זאת (למשל: בארגון 'כושרות' או נותנים ייעוץ כשרות לאירוע חד פעמי, ובלתי אפשרי לצורך כל אירוע לטבול את כל הכלים), יש שני פתרונות אפשריים:

1. מכירת הכלים לגוי - ה'שלחן ערוך'⁴² מציע למי ששכח לטבול את כליו לפני שבת ויום טוב, שייתן את הכלים במתנה לגוי ויחזור וישאל אותם ממנו, וכך יוכל להשתמש בכלים בלא טבילה. הרמ"א הוסיף שאפשר להשתמש בהיתר זה גם בחול כאשר אין לו אפשרות לטבול את הכלים.⁴³

הט"ז⁴⁴ וה'משנה ברורה'⁴⁵ מעירים שאין להשתמש בהיתר זה אלא בשעת הדחק ולזמן קצר, ולא לסמוך על היתר זה לזמן ארוך⁴⁶, ובהקדם האפשרי יש לטבול את הכלים,

42. שו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' טז.

43. יש להעיר שבמכירה או מתנה זו ייתקלו בכל הבעיות האמורות במכירת חמץ, כיוון שגם במקרה זה אינו מעביר את החפץ הנמכר לרשות הבעלים, ואם כן, יהיה צורך להקפיד על כל הקניינים והחומרות שנאמרו שם, עי' שו"ע, או"ח סי' תמח.

44. ט"ז, שם ס"ק יח.

45. משנ"ב, סי' שכג ס"ק לה.

46. לפי זה, כאשר נותנים השגחה לזמן קצוב (כמו 'כושרות'), תיווצר בעיה אם ימכרו את הכלים לגוי בבית עסק מסוים ולאחר זמן יצטרכו לתת שוב הכשר לאותו בית עסק, כיוון שעל המכירה הקודמת



משום שכאשר הכלי נשאר בידו זמן רב, הרי הוא 'משתקע בידו' ומתחייב בטבילה, כפי שכתב ה'שלחן ערוך'⁴⁷ שגוי שנתן משכון ליהודי, כאשר ברור שלא יפדה אותו ממנו, הכלי 'משתקע בידו' וחייב לטבולו.⁴⁸ ולכן פתרון זה אינו נותן מענה באופן קבע. כמו כן, יש להימנע מלהשתמש בפתרון זה לכתחילה משום שכתבו הפוסקים שמכוער הדבר להשתמש כך בלא טבילה.⁴⁹

2. שותפות עם גוי - ה'איסור והיתר הארוך'⁵⁰ כתב שאין חובה לטבול כלי שבבעלותו שותפים יהודי וגוי ביחד, כיוון שאף אם יטבול אותו, לא תועיל הטבילה, מפני שתמיד תישאר לגוי שייכות בכלי, וכן פסק הרמ"א.⁵¹

עצה זו יכולה להיות טובה יותר ממכירת הכלים לגוי, מפני שהיא יכולה לשמש פתרון גם לאורך זמן, משום שבשותפות לא שייך לומר שאחר זמן הכלי 'נשתקע בידו',⁵² שהרי כך

לגוי אין לסמוך כיוון שכבר נשתקעו הכלים בידו, ומכירה חדשה אי אפשר לעשות כיוון שהכלים כבר בבעלותו של הגוי. אנו פותרים בעיה זו על ידי מכירה לגוי שתתבטל לאחר זמן קצוב.

47. שו"ע, שם סעי' ט.

48. לכאורה קשה, כיוון שדין 'נשתקע בידו' אינו דין התלוי במשך הזמן שהכלי נמצא ביד היהודי, אלא תלוי בניתוח רצונו של הגוי, ואף אם מיד בשעת מסירת המשכון מכיר בכך שהגוי אינו מתכוון לפדות את משכנו, חייב הוא בטבילה, ואם כן, מדוע יהיה מותר לסמוך על היתר זה במשך השבת, שהרי ברור לכל שהכלי יישאר ביד היהודי? ולכן צריך לומר שהט"ז וה'משנה ברורה' סוברים שאכן מן הדין היה צריך לאסור מיד, אלא שמכיוון שלא הוזכר דבר זה במפורש בפוסקים, אין לאסור לגמרי, אך אין להשתמש בהיתר זה אלא בשעת הדחק ולזמן קצר, וכאשר יכול לטבול את הכלים, לא יסמוך על ההיתר.

49. דרכי תשובה, שם ס"ק ב.

50. או"ה הארוך, כלל נט סעי' צה.

51. רמ"א, שם סעי' יא. וכן דעת הנושאי כלים שם, וכן בערוה"ש, שם; זבחי צדק, שם סעי' עח ועוד. והקשה הבית מאיר, שם ס"ק ג על סיבת היתר זו שלכאורה עלינו לאסור את השימוש בכלי כיוון שאי אפשר להכשירו כנדרש. ערוך השלחן, שם ס"ק נג, כתב שסיבת הפטור היא כיוון שכלי בשותפות אינו דומה לכלי מדין, ולכן אין צורך להטבילו, ועל פי סברה לא שייכת קושיית הבית מאיר. ובקובץ המאור (כסלו תשט"ו), הביאו בשם בעל השרידי אש שכל חיוב הטבילה מדאורייתא אינו אלא היכן שעל ידי הטבילה מוציאו מטומאת ישראל, אבל היכן שהטבילה אינה מועילה, לא חייבה התורה טבילה כלל. וכן משמע קצת גם דעת הגר"א בביאורו שם ס"ק לא. אך הגרש"ז אויערבאך, מעדני ארץ שם, תירץ את קושיית הבית מאיר וכתב שכל איסור השימוש בכלי אינו אלא מדברי חכמים, כדי שלא ישכח לטבולו, אך כאשר טבילתו לא תועיל, לא גזרו חכמים, וממילא מותר להשתמש בכלי לכתחילה.

52. שהרי בוודאי שאם שותף מרשה לחברו להשתמש בכלי תמיד, והוא עצמו אינו משתמש, אין זה גורע כלל מחלקו (ולא כמו שנכתב מסברה בהערה לספר טבילת כלים, פרק ג הערה י, שגם בזה שייך דין נשתקע בידו), ואף שידוע שהמכירה נעשתה לצורך הלכתית, אין בכך כלום, שהרי דברים שבלב אינם דברים ואינם פוגמים במכירה כל עוד אינו ניכר לעין.

יש להעיר שאם השותפות נעשית עם אחד מעובדי המקום, יש בכך הידור נוסף, כיוון שסוף סוף שניהם משתמשים בכלים ובעלותו של היהודי אינה ניכרת.

היא דרך השותפים - לכל אחד מהם מותר להשתמש בכלים גם לאורך זמן⁵³. ואם כן, דרך זו תיחשב בתור הדרכה לכתחילה⁵⁴.

גם הקניין פשוט יותר בפתרון של שותפות, כיוון שהחיסרון המרכזי במכירה הוא שהחפץ נשאר בבית היהודי, ונראה שנוצרת בעיה ברצינות המכירה. אך כאשר מוכר לגוי בשותפות, בעיה זו מתמעטת כיוון שטבעי והגיוני שעל אף שעושים שותפות, יישארו הכלים ביד היהודי.

החיסרון שיש בהצעה זו הוא חוסר היכולת לפתור את בעיית התשלום שהגוי צריך לשלם תמורת הכלים. במכירה אפשר לפתור בעיה זו בכך שבסוף תקופת המכירה הגוי משלם תמורת הכלים בכלים שבידו, אך בשותפות שנעשית לאורך זמן אי אפשר לעשות הסדר זה (ואם הגוי משלם תשלום מועט שאינו שווה לשוויים של הכלים, יש חיסרון ברצינות של המכירה). אפשר לפתור בעיה זו על ידי נוסח שטר שותפות הקובע סכום גבוה למכירת הכלים ומקזז את החוב במהלך הזמן מן הרווחים⁵⁵.



53. כאמור, הרווח שיש לנו מהצעה זו הוא שאפשר להשתמש בה גם לזמן ארוך, וממילא בפעמים הבאות שישגחו שוב באותו המקום, לא יהיה צורך לעשות שוב שותפות חדשה (אלא רק על הכלים החדשים שנוספו מן הפעם הקודמת). כמו כן, על ידי עצה זו יוצא שבכל מקום ש'כושרות' משגיחים בו, הם מכשירים את כלי האכילה במקום גם לכל הסועדים בו בעתיד, ומקיימים בכך 'אפרושי מאיסורא'.

54. שו"ת מלמד להועיל, ח"ב סי' מז, הקשה מדוע לא הציע השלחן ערוך עצה זו למי שלא טבל את כליו וצריך להשתמש בהם בשבת. ותירץ שמכיוון שכל יסוד ההיתר הוא שאף אם יטבול את הכלי לא יועיל לו, ממילא זהו סוג של אונס, ואסור לאדם להכניס את עצמו למצב כזה ולהתיר על ידי כך את כליו, ורק כאשר מוכרם לנכרי ונפטרים הכלים מן הדין, מותר לעשות כך בשעת הדחק. נראה שכל דבריו הם רק לפי הבנת הבית מאיר, שהבין שטעם הפטור הוא חוסר יכולת להתיר את הכלים על ידי טבילה, אך לפי הבנת הפוסקים כרמ"א (כמו שהבאנו לעיל את הגרש"ז וערוה"ש ועוד) ההיתר הוא היתר מוחלט, כיוון שבמקרה כזה אין איסור כלל.

55. אפשר להוסיף שאת שאר החוב יקזז המוכר מן הרווחים שמגיעים לשותף מן ההשתמשות בכלים (יש לדאוג שההפרש בין הסכום הכולל לרווחים המגיעים לקונה יהיו מספיק גדולים, כדי שלא יכסו הרווחים את החוב לפני בלאי הכלים), וכך נפתרת לחלוטין בעיית 'נשתקע בידו'.



הרב עזריה אריאל

קצירת שעורים בליל ט"ז בניסן לצורך תרגול קורבן העומר

מבוא

ארגוני המקדש מתכננים אירוע 'זכר לקציר העומר': קציר שעורים בעזרת מגלים בליל ט"ז בניסן, קלייה וטחינה ובליילה בשמן ביום ט"ז בניסן. מסיבות טכניות, ייתכן שיהיה צורך לקצור חלק מהשעורים עוד לפני הפסח.

אחד מדיני 'חדש' הוא איסור קצירה לפני העומר. האיסור נלמד (בתורת כהנים, אמור, פרשתא י, ג) מן המילים 'וקצרתם את קצירה' או מן המילים 'ראשית קצירכם': 'שתהא תחילה לכל הנקצרים'.¹ איסור זה נמשך עד שמאיר המזרח ביום ט"ז.² נשאלת השאלה: האם מותר לקצור שעורים לפני פסח, או בליל ט"ז בניסן לפני עלות השחר, לצורך אירוע 'זכר לקציר העומר'?

נשאלת שאלה נוספת: גם אם אין כאן איסור קצירה, האם יש לאסור את העיסוק בתבואה החדשה, מחמת גזרת חכמים שמא יבואו לאכול ממנה באיסור 'חדש'; שכן מדאורייתא, בזמן שאין מקריבים קורבן העומר, איסור זה מתמשך עד סוף יום ט"ז בניסן.³

עוד יש לדון האם קצירה זו מותרת בחול המועד, מצד הלכות המועד.

א. איסור הקצירה בזמן הזה

דין קצירת חדש בזמן שאין בית המקדש קיים שנוי במחלוקת. ב'שיטה מקובצת' (מנחות פד ע"א אות א) מפורש שיש איסור תורה לקצור חדש בזמן הזה, ונחלקו שם ר"י והר"ם

1. עיין רמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ז הי"ג; ופירוש המשנה, חלה פ"א מ"א ומנחות פ"י מ"ז. בספרי, ראה קלז, למדו זאת מ'מהחל חרמש בקמה'.
2. בזמן שהמקדש קיים, האיסור נמשך עד זמן קצירת העומר בפועל, ובלשון הרש"ס, חלה פ"א ה"א: 'ומלקצור לפני העומר... דהיינו עד אחר שעה אחת שעברה מליל ששה עשר'. אולם בזמן החורבן נכתב בשאגת אריה, דיני חדש, סי' ד, שמאחר שקצירת העומר זמנה כל הלילה, הרי שבזמן שאין קוצרים - רק בעלות השחר עבר הזמן הראוי לקצירה. כדעה זו החזיק למעשה הרב קלמן כהנא, הליכות שדה, סיון תשנ"א עמ' 13; ועיין במאמרו של הרב משה צבי נריה זצ"ל, סיני, נב עמ' שיא-ש"ד (ושוב בענבי פתחיה, עמ' 305-307), המצדד שאיסור הקצירה נוהג אף ביום ט"ז.
3. כדעת רבן יוחנן בן זכאי, כפי שהוסברה במסקנת הגמ' מנחות סח ע"ב, וכן פסקו הרי"ף והרא"ש בסוף פסחים, והרמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ב.



האם הוא נוהג גם בחו"ל. כמו כן, הוכיח ה'שאגת אריה'⁴ שיש איסור לקצור חדש מ'תוספות' במנחות.⁵ 'תוספות' נקטו בפשטות שמעשי אנשי יריחו שנדונו בסוגיה שם היו לאחר החורבן,⁶ והרי בין המעשים הללו הוזכרה קצירת חדש וגדישתו שלא ברצון חכמים.⁷ עוד מצאנו כן להדיא באחד מאחרוני הראשונים, רבי זליקמן מבינגא, תלמיד המהרי"ל.⁸ ויש מהראשונים שנקטו לשון מסופקת: 'אפילו יהא אסור לקצור מן התורה'.⁹ בדעת הרמב"ם נחלקו הדעות. בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז הי"ג) נפסק:

אסור לקצור בארץ ישראל מין מחמשת מיני תבואה קודם לקצירת העומר, שנאמר 'ראשית קצירכם', שיהיה תחלה לכל הנקצרים. במה דברים אמורים? בקציר שראוי להביא ממנו עומר, אבל בית השלהין שבעמקים¹⁰ הואיל ואינו ראוי להביא ממנו קוצרין אותו מלפני העומר, אבל לא יגדוש.

יש שהבינו מסתימת לשונו 'אסור לקצור בארץ ישראל', שהאיסור נוהג בכל זמן.¹¹ אך יש שהבינו אחרת, שכיוון שכתב שיסוד האיסור הוא כדי שהעומר יהיה תחילה לכל הנקצרים, ממילא משמע שאם אין עומר כלל - אין איסור קצירה.¹²

לענ"ד, מדברי ה'ראים' משמע שהאיסור אינו נוהג בזמן החורבן. במצווה עח כתב: ותולדות חדש למיחש לספק יום הנף כולו כאבוב דרבינא ושלא לטלטלו ולהתעסק בו באיסורו גזירה שמא יאכלנו, דתנן במנחות... משקרב העומר יוצאים ומוצאים שוקי ירושלים מלאין קמח וקלי שלא ברצון חכמים, דברי ר"מ, ור"י אומר ברצון חכמים היו עושין, וקיימא לן כר"מ בגזרותיו.

ה'ראים' לא הזכיר איסור קצירה דאורייתא או דרבנן מצד 'ראשית קצירכם', אלא רק איסור עיסוק מחשש שיאכלנו (ועל כך להלן). ובמצווה תסד, הביא ה'ראים' את מצוות קצירת העומר והשמיט גם שם את איסור הקצירה לפניו. נראה שלדעתו אין זה איסור עצמי של קצירה אלא פרט במצוות הבאת העומר, וממילא משמע שאינו נוהג בזמן הזה. ה'טור' וה'שלחן ערוך' הביאו דיני איסור אכילת חדש (או"ח סי' תפט ויו"ד סי' רצג), ולא הזכירו איסור קצירתו (אף על פי שהביאו דינים אחרים הנוהגים רק בארץ ישראל, כגון

4. שאגת אריה, דיני חדש, סי' ח.

5. תוספות, מנחות עא ע"ב, ד"ה ומתירין.

6. וצריך עיון מניין היה פשוט הדבר לתוס'.

7. חמדת דניאל, מנחות עא ע"ב, דחה את הראיה מתוס', וכתב שאין כוונתם לומר שמעשה יריחו היה אחר החורבן, אלא שתוס' מציעים שהיה ראוי לאנשי יריחו להקל לחלל על שווה פרוטה כדין החילול לכתחילה אחר החורבן; עיין שם (על ראיית החמדת דניאל להיתר בזה"ז מבבא מציעא עג ע"א, עיין בראב"ד ובמאירי שם, וקיצרתי).

8. מהר"ז בינגא, מהדו' מכון ירושלים, עמ' רנ-רנא.

9. ריב"א המובא בתוס' חכמי אנגליה, קידושין לח ע"ב, ואפשר שספקו על חו"ל דווקא, משום שאינו ראוי להבאת עומר, אע"פ שסמוך לשם נקטו התוס' בפשטות שחדש נוהג בחו"ל.

10. להגדרתו בימינו, עיין במאמרו של הרב שלמה רוזנפלד, תחומין ז עמ' 101-102, ואכמ"ל.

11. שאגת אריה, שם.

12. שבט הלוי, ח"ח סי' רלא.



תרומות ומעשרות, ביו"ד סי' שלא). מכך נראה שהבינו שהלכה זו אינה נוהגת כיום.¹³ כמו כן משמע מה'כפתור ופרח' (פרק נה), שכתב:

החטים והשעורים והכוסמין ושכולת שועל ושיפון... ואסורין בחדש מלפני הפסח ומלקצור לפני העומר... בספרא, ראשית קצירכם שיהיה תחלה לכל הנקצרים. בד"א? בקציר שראוי לבא ממנו עומר, להוציא השלחים שבעמקים... הקוצר קודם קצירת העומר אינו לוקה והקציר כשר... בזמן הזה שאין בית המקדש בחטאינו, אסור לאכול חדש יום הנף כלו.

ולא הזכיר זמן איסור הקצירה בזמן הזה.

באחרונים מצינו בזה דעות שונות לכאן ולכאן: יש שאסרו,¹⁴ יש שהתירו,¹⁵ ויש שהסתפקו.¹⁶ אף בין הפוסקים בזמננו הדעות חלוקות. הרב וואזנר שליט"א¹⁷ נקט חד משמעית שאיסור הקצירה אינו נוהג בזמן הזה, אף לא מדרבנן, וזו 'סתירת כל הפוסקים וסתירת המנהג',¹⁸ אלא שמכל מקום, המחמיר בזה הרי זה משובח,¹⁹ וכך נקט ב'מועדים וזמנים'.²⁰ לעומתו, דודי הרב יעקב אריאל שליט"א²¹ נקט כדעת המחמירים, כי מצוות קצירת העומר קיימת גם עתה, אלא שאנו מנועים מלעשותה הלכה למעשה. וב'ילקוט

13. יש שדחו ראייה זו, כי בשו"ע הושמטו גם הלכות שמיטה, מפני שבימיו לא היו ישראל זורעים, כמבואר בתשובת המבי"ט, המובאת בשו"ת אבקת רוכל, סי' כה; וכן בשו"ע, חו"מ סי' תס"א: 'והאידנא, שאין מצוי שיהיו לישראל בארץ ישראל שדות' (הרב דוד טהרני, דברי דוד, ח"ב יו"ד סי' יג אות ה). ואינו דומה: השו"ע הביא הרבה הלכות הנוגעות לשדהו של ישראל (כגון סי' רכ"א סעי' ב, וסי' רכ"ב סעי' ד, וסי' רמ"א סעי' א, וסי' תקל"ז סעי' ז), אבל השמיט את נושא השמיטה מפני שהוא נושא גדול בפני עצמו, ואילו בנדון דידן יכול היה להסתפק בהלכה קצרה.

14. בראשם השאגת אריה, דיני חדש סי' ת, על פי הבנתו בתוס' וברמב"ם. אלא שצייד שלפי הדעה שקדושת הארץ בטלה - איננה ראויה להבאת העומר, ולכן אין איסור קצירה; שו"ת מלבושי יו"ט, ח"ב חובת קרקע סי' יא, והשיב על טענת השאג"א מצד קדושת הארץ; תפארת ישראל, חלה פ"א מ"א; עולת שלמה, מנחות ע"ב, על פי השטמ"ק פד ע"א; שו"ת משכנות יעקב, יו"ד סי' סז (מהדו' ירושלים תש"ך עמ' רעב), שהוכיח שאמוראי בבל נהגו לקצור חדש, ולמד מזה שהחדש בחו"ל מותר גם באכילה; וכך נראית דעת הגר"א, בביאורו לירושלמי, חלה פ"א ה"א, ולפיו האמוראים שם נחלקו מהו הזמן המדויק שממנו והלאה מותר לקצור בזמן הזה.

15. רש"י, מנחות ע"א; לחם יהודה, הל' תו"מ פ"ז הי"ג; 'טהרת הקודש' מנחות סח ע"א (אלא שבסוף דבריו העלה אפשרות לאסור מדרבנן, שמא יבנה המקדש אחרי הקציר).

16. תוספות אנשי שם, בחלה פ"א מ"א (ונטה לחלק בין קציר - שמותר, לגדיש - שאסור, כדין מקום שאי אתה מביא עומר); קרן אורה, מנחות ע"ב; שפת אמת, מנחות ע"א, וצייד שאסור משום 'מהרה יבנה המקדש', ונראה שכוונתו לאיסור דרבנן; הרב פרנק, מקראי קודש, פסח, ח"ב סי' סה.

17. שבט הלוי, ח"ח סי' רלא.

18. גם על כך העיר הרב טהרני (ראה הערה 13), שמכיוון שלא שכיח שהתבואה בא"י תבשיל לפני פסח, אין כאן 'מנהג'.

19. ולא כפי שניתן להבין משבט הלוי, ח"ב סי' קס, שיש איסור בזמן הזה.

20. מועדים וזמנים, ח"ד סי' רצד.

21. באהלה של תורה, ח"ד סי' לד.



יוסף²² הובאו שתי הדעות בלא הכרעה. למעשה, הפסיקה המקובלת כיום היא לאסור קצירה²³, אך נראה שהדבר לא יצא מכלל ספק.

ממקור הדין בתורה ובדרשת חז"ל, ומן הדין ש'ממקום שאי אתה מביא - אתה קוצר', משתמע שהאיסור הוא רק כדי שהעומר יהיה תחילה לכל הנקצרים. אם כן, לענ"ד אין לאסור רק משום האפשרות התיאורטית שאחרי שנקצור יבנה המקדש לפתע, לא מדאורייתא וגם לא מדרבנן. מדאורייתא, מצינו שכאשר התורה קבעה איסור כלשהו רק מחמת דיני קדימה, הרי שכאשר אין אפשרות לעשות את הדבר המוקדם - אין איסור לעשות את המאוחר לו. כך מצינו לגבי מצוות 'עליה השלם', האוסרת להביא קורבן לפני תמיד של שחר, שכאשר אין להשיג כבש לקורבן תמיד - מותר להקריב עגל לקורבן נדבה (ערכין יא ע"א). ואף מדרבנן, מפורש לכאורה בגמרא שאין מקום לגזרה מחשש זה. בגמרא במנחות (סח ע"א-ע"ב) נאמר:

ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרויהו: אפילו בזמן שבית המקדש קיים - האיר מזרח מתיר. והכתיב: עד הביאכם! למצוה.

כלומר, איסור הלאו 'ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה' בטל ב'האיר המזרח', ועדיין יש מצווה שלא לאכול מן החדש אלא להמתין עד שיקרב העומר.²⁴ על כך מקשה הגמרא מתקנת ריב"ז, שיהא יום הנפך כולו אסור, שהיא מהטעם 'מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח? השתא נמי ניכול'. ושואלת הגמרא: 'ואי סלקא דעתך למצוה, **משום מצוה ליקום וליגזור**?'. כלומר, אם אין כאן איסור לאו אלא רק חיוב המתנה, וכי על כך יגזרו איסור, מחשש שיעברו על איסור המתנה לכתחילה, שאין בו לאו?²⁵ הגמרא דנה על איסור האכילה לפני העומר, וממנה נשמע גם לאיסור הקצירה, שאם אינו אלא משום שהעומר צריך להיות לכתחילה

22. ילקוט יוסף, מצוות התלויות בארץ ח"ב עמ' תיב-תטז.

23. עיין למשל בשו"ת מנחת שלמה, ח"ג סי' קנח אות כא; הליכות שדה (סיון תשנ"א) עמ' 13; תחומין ז עמ' 100.

24. רש"י, מנחות סח ע"א, ד"ה ומשני למצוה: 'מצוה להמתין עד שיקרב העומר אבל בלאו לא עבר'.

25. אמנם תוס', ד"ה והא כתיב, וכן במנחות ה ע"ב, ד"ה האיר המזרח, תמהו על כך, שמצינו גזרה משום 'מהרה יבנה המקדש', אפילו רק מחשש לאיסור דרבנן (בביצה ה ע"ב). ולכן פירשו שה'מצווה' האמורה כאן איננה איסור תורה אלא מצווה מן המובחר בלבד. וכך ייתכן להבין מלשון רגמ"ה, מנחות סח ע"ב: 'אין עומר מעכב משום דאין בו חיוב אלא מצוה'. אך זהו חידוש גדול לומר שלשון התורה 'עד הביאכם' משמעותה מצווה מן המובחר, וזו לשון השאגת אריה, דיני חדש, סי' ו: 'ואני אומר שבתירון זה הוסיפו תימה על תימה, דאם כן אתה עוקר את המקרא ד'עד הביאכם' לגמרי'. לעניין קושייתם מביצה, עיין בשפת אמת שם, שחילק בין גזרה שרק משמרת את המצב הקיים לבין גזירת יום הנפך, שחודש בה איסור שלא היה קיים בזמן הבית. וראה בשאגת אריה, שהאריך ליישב קושיות תוס', וכן בשו"ת זרע אברהם, הוספה לסי' יג אות טו.

בטהרת הקודש, מנחות סח ע"א, נכתב שגם לפי תוס', אין מקום לגזור על קצירה כשם שגזרו על האכילה: באכילה האיסור מדאורייתא חל עד האיר המזרח, ולכן יש לחוש שלעתיד לבוא יטעו ולא ידעו שכעת האיסור צריך להימשך עד הקרבת העומר, אבל בקצירה אין איסור מדאורייתא כלל בזמן שאין עומר, ואם כן, הציבור יידע להבדיל בין זמן העומר לזמן שאין עומר.



'ראשית קצירכם' - אין לגזור איסור משום ש'מהרה ייבנה המקדש', ונמצא שקצרו לפני העומר.

כל זאת אילו היה מדובר על קצירה לצורך אכילה, ועל אחת כמה וכמה בקצירה שנועדה גם לאפשר את הקרבת השעורים הללו כאשר היא תתאפשר, ועל כך עוד להלן.

ב. קצירה לצורך מצווה

מצאנו שהותר לקצור לפני העומר לצורך מצווה, כמפורש במשנה (מנחות ע"א): 'קוצרין מפני הנטיעות ומפני בית האבל ומפני בית המדרש', ומבאר הגמרא (עב ע"א): 'מאי טעמא? קצירכם' אמר רחמנא, ולא קציר מצוה'.

האחרונים מבארים שאף מצווה דרבנן בכלל זה,²⁶ אך נחלקו בטעם הדבר: ב'מנחת חינוך'²⁷ נכתב שאין זה בגדר דחייה, שחובת המצווה דוחה את איסור הקצירה (ואז היה ראוי שרק מצווה דאורייתא תדחה),²⁸ אלא בגדר 'הותרה', שהאיסור מעיקרו נאמר רק בקצירה לצורך האדם, ולא בקצירה לצורך מצווה. ואילו ב'שפת אמת' (מנחות ע"א) נכתב:

ונראה דאין עיקר החילוק בין רשות למצווה, רק קצירכם - מה שקוצרין לכם לאכול ולא מה שנקצר לצורך המקום ולסיבה חיצונית **שאינו בגוף צורך**

התבואה.²⁹

נפקא מינה בין ההסברים כאשר הקצירה היא לשם שימוש של מצווה בקמה הנקצרת: לפי ה'שפת אמת' נראה שהמשנה נקטה דווקא דוגמאות לקצירה שהתבואה הנקצרת לא נועדה לשימוש, והקצירה היא בבחינת 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. ואילו כאשר הקצירה לשם שימוש בקציר אלא שהשימוש הוא של מצווה - היא תהיה אסורה. לעומתו, ב'מנחת חינוך' (שם) נכתב בפירוש שהיתר הקצירה לשם מצווה הוא גם בקצירה לשם אכילת מצה (ולכן, אלמלא איסור אכילת חדש, היה מותר לקצור כדי לעשות מצה, למרות איסור הקצירה, עיין שם)³⁰.

26. כפי שיוצא מרש"י, מנחות ע"א, ד"ה ומפני בית האבל, שלגבי בית האבל הזכיר 'ברכת רחבה', שהיא מדרבנן.

27. מנחת חינוך, מצוה שב אות ב.

28. מסתבר גם שבתורת דחייה, ראוי היה שלא לדחות כאשר ניתן לפנות את השטח על ידי תלישה ידנית ('קיסוף', עיין מנחות סח ע"א).

29. וכך משמע בערוך השלחן העתיד, סי' קטז סעי' ת.

30. וכן בשואל ומשיב, שתתאה ח"א סי' לח, דף מד-ג. כיוצא בזה בחסדי דוד, על התוספתא מנחות פ"י ה"ז, שהיתר הקצירה לצורך מצווה הוא אפילו כשהנסיבות אינן מוכיחות שמטרתו לשם מצווה. עיין גם באפיקי מגנים, סי' ע"א בחידושים סוף סק"ט; וארצות החיים, למלבי"ם סי' יג דף סד טור ד, שהביאו מכאן שלעניינים מסוימים מצווה דרבנן חשובה כדאורייתא, וזה מובן לדרכו של המנחת חינוך.



לענ"ד, ביאורו של ה'מנחת חינוך' מתיישב יותר בצורת הלימוד מ'קצירכם', וכמו שמצאנו בכמה עניינים כגון 'בשבתך בביתך - פרט לעוסק במצווה'.³¹ וראיה לדבר גם מפירוש רש"י להיתר לקצור 'מפני הנטיעות':

שלא יפסדו **לפי שאותה תבואה אינה ראויה לעומר**... ואמרינן בשמעתין: ממקום שאי אתה מביא אתה קוצר. לישנא אחרינא: מפני הנטיעות - משום כלאים. מבואר בדבריו שהטעם של הפסד אינו עומד בפני עצמו, אלא זקוק להיתר שהמטע אינו ראוי לעומר, אע"פ שקצירת התבואה איננה לשם שימוש בה אלא כדי למנוע נזק מהנטיעות. מכאן שגם היתר קצירה למצווה איננו היתר כללי לכל קצירה שאיננה לצורך גוף הדבר. וגם לדברי ה'שפת אמת', אפשר ש'קצירכם' שנאסר אינו אלא לשם אכילה, וכאשר המטרה איננה אכילה אלא שימוש אחר בקמה - אין זה 'קצירכם', גם אם התבואה תיאכל לבסוף.³²

מעתה, מאחר שהקצירה המדוברת נועדה ללימוד ולהסברה על מצוות קורבן העומר, ולתועלת העניין נדרש שהאירוע הציבורי ייערך בט"ז בניסן, 'חביבה מצווה בשעתה', אין לך 'ביטול בית המדרש' יותר מזה. ואם כן, אם מסיבה מעשית כלשהי התעורר הצורך לקצור את השעורים עוד לפני החג, על מנת כן - הרי זה מותר. כיצא בזה נכתב ב'חסדי דוד',³³ שקציר לדבר מצווה הותר אפילו אם ניתן היה לעשות את המצווה באופן אחר (כגון לצורך בית המדרש, כשיש לו מקום חלופי).

1. טיב הקצירה שהותרה לצורך מצווה

במשנה (מנחות פ"י מ"ט) הוגבל היתר הקצירה: 'לא יעשה אותן כריכות, אבל מניחן צבתים', כלומר, בלא קשירה,³⁴ או בקשירה באגודות קטנות ולא בחבילות גדולות,³⁵ שזוהי 'דרך הקוצרים'.³⁶ הגמרא (עב ע"א) מסבירה: 'מאי טעמא? דכמה דאפשר לא טרחינן, והדבר צריך ביאור, מהו האיסור בטרחה זו? רבנו גרשום מסביר: 'משום שינוי', ואף כאן יש לשאול: מדוע נצרך שינוי זה? בעל 'שאגת אריה' (דיני חדש, סי' ד) הסביר שהמטרה הייתה למנוע מראית עין של איסור קצירה לפני העומר:

לא טרחינן בה יותר בצרכי תבואה זו כדרך שטורחין בשאר תבואות, **מפני החשד, שאין הכל יודעים דלצורך מצוה נקצרים**³⁷ ויאמרו פלוני קצר שדהו קודם

31. ברכות יא ע"ב. ועיין גם שבת קיג ע"א: 'ממצוא חפצך - חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין' (וכיו"ב במו"ק ט ע"ב על 'כל חפצך לא ישוו בה'). נדרים טז ע"ב: 'לא יחל דברו - אבל מיחל הוא לחפצי שמים'. ועיין גם ירושלמי ערלה פ"א ה"א על 'ולקחתם לכם - ולא מן המצוה'.

32. כשם שהתבואה שנקצרת לצורך בית המדרש מותרת בשימוש, כמשתמע מהמשנה שרק לא יכרכנה, וכן מבואר בשאגת אריה דיני חדש סי' ד. וראה גם לשון הערוך השלחן הנ"ל הערה 29.

33. חסדי דוד, מנחות פ"י ה"ז.

34. רש"י, מנחות עא ע"א, ד"ה צבותים.

35. רמב"ם, פירוש המשנה, מנחות פ"י מ"ט; ועי' ערובין צז ע"א: 'מאי צבתים ומאי כריכות...'.³⁶

36. רמב"ם, הל' תמידין ומוספין פ"ז הט"ז.

37. וכן במעדני ארץ, שביעית סי' ג, ד"ה ועפ"י (טו-א).



לעומר ועבר אמימרא דרחמנא דאמר 'ראשית קצירכם' שאסור לקצור קודם לעומר. אבל עכשיו, שאין טורח בתבואה זו לאחר קצירה כלום להביאו לידי גורן וגמר מלאכה, הכל יודעים שלא נקצרה לצרכו אלא לצורך מצוה ומוכחא מילתא ואין כאן משום חשד ומראית עין. ומהאי טעמא לא יעשה אותם כריכות, שהן עומדים, כיוון שעשיות הכריכות אין בו צורך מצוה, הרואה אותו שעושה כריכות יחשוב שכמו שעושה כריכות לצרכו הכי נמי תחלת הקצירה היה גם כן לצרכו נעשית, הלכך אסרו רבנן לטרוח בצרכי תבואה זו אחר הקצירה כלום. וכן הוסבר בקצרה ב'קרבן אורה': 'אסור לטרוח ולעשות כריכות כדרך הקוצרים, דמיתחזי כקצירת הרשות'. לעומתו, 'ישר וטוב'³⁸ וכן הגרי"ז³⁹ מסבירים שטעם האיסור - מחשש שיבוא לאכול ממנו. ו'שאגת אריה' דחה הסבר זה: 'אין לפרש כמה דאפשר לא טרחנן משום גזירה דילמא אתי למיכל מיניה, דלישנא דלא טרחנן לא משמע הכי'. לאור זאת, מסתבר שכאשר רבים באים לקצור ומפרסמים שמטרתם היא לעשות זכר לעומר, ואף קוצרים במגלים, בצורה שאיננה דרך הקוצרים כיום, אין כל חשש בכריכה בחבילות גדולות. וליתר שאת, רצוי לעטוף את השיבולים בשקיות שייכתב עליהן 'איסור חדש', וכדומה.

ג. קצירה לצורך קיום מצוות העומר

יש לדון האם קצירה זו, לא רק שאין בה איסור קצירה לפני העומר אלא אדרבה, יש בה קיום מצוות קצירת העומר; מאחר שהיא נעשית כדי להכין את מנחת העומר ולאפשר את הקרבתה אם יינתן הדבר.⁴⁰ הגרש"ז אורבך זצ"ל עסק בשאלה מדוע לא נהגו לקצור את העומר בליל ט"ז?⁴¹ הרי לשם כך אין צורך בסנהדרין שתייעד את העומר לשם קורבן הציבור!⁴² גם אין צורך שהשיבולים תוקדשנה לפני הקצירה (מה שאינו אפשרי בזמן החורבן, ש'אין מקדישין בזמן הזה, יומא סו ע"א), ודי בכך שמנחת העומר תוקדש בהיותה בעזרה.⁴³ על כך השיב הגרש"ז שלוש תשובות:

38. ישר טוב, מנחות עב ע"א.
39. חידושי הגרי"ז, מנחות עא ע"א.
40. הדברים אמורים לגבי הקצירה בליל ט"ז. קצירה שלפני פסח, אם תהיה, לדעת כמה ראשונים איננה כשרה לעומר אפילו בדיעבד, ואכמ"ל.
41. על כך בספרו מעדני ארץ, שביעית סי' ה אות יד, ובהרחבה בהליכות שלמה, פסח עמ' לו-לח. בהערה 35, שם, נכתב ששאלה זו העסיקה אותו רבות, ומדי שנה בשנה היה הגרש"ז דן בזה עם הבאים לבקרו בחול המועד פסח.
42. על פי הנאמר בהליכות שלמה, שם, הערה 30, די בשלושה אנשים שיעשו זאת לשם הציבור. כוונתו כנראה לבית דין של שלושה, ואף זה צריך עיון מנא ליה, ומצינו מסירה לציבור 'יפה יפה' על ידי יחידים, עיין ראש השנה ז ע"א. ושמה לדעתו אחרי שיש בית דין הממונה על ענייני הציבור, יכול יחיד למסור לידי לשם הציבור, אבל בלא ב"ד שהתמנה על ידי הציבור לניהול ענייניו, אין זה שייך.
43. הוא מוכיח זאת מהרמב"ן, בויקרא כג, כב, על מצוות פאה בשדה שממנו קוצרים; והירושלמי, פאה פ"א ה"ג, על פי פירוש הרש"ס שם, מהדו' 'מוצל מאש' עמ' מד.



א. אין חיוב לקצור בליל ט"ז לשם הבאת העומר מחמת הסיכוי שייבנה המקדש למחרת.⁴⁴ ב. קצירת העומר צריכה להיות לשם העומר,⁴⁵ ובהעדר מקדש, שמא הקצירה אינה יכולה להיחשב לשם העומר.

ג. חששו חז"ל שאם יקצרו, יבואו לטעות שמוותר להקדיש בזמן הזה.⁴⁶ לעניות דעתי שתי תשובותיו האחרונות טעונות הוכחה, ומסתבר שתשובתו הראשונה עיקר. חז"ל לא קבעו לעשות דברים לא ריאליים, כגון קצירת העומר, כשלפי ראות עיני בשר ודם אין סיכוי שיוקרב, משום 'מהרה ייבנה המקדש'. הדינים השונים שנאמרו בגמרא משום 'מהרה ייבנה המקדש' הם **איסורים**, שלא לגרום מצב שאם כעת ייבנה המקדש יהיה קושי להתחיל בעבודה, אבל לא מצינו **דינים חיוביים**, לעשות הכנות לא ריאליות למקדש שיקום תיכף ומיד.⁴⁷ מכל מקום, פשוט שלא שייך לשלול קציר כזה המיועד לעומר, בטענה שהוא פוגע בהיות העומר 'ראשית קצירכם'.

1. חשיבות הקצירה בתור הכנה למקדש

אם אכן לא התחייבנו לעשות דברים לא ריאליים, מדוע קציר השעורים בליל ט"ז בניסן תשע"ד נחשב למצווה, גם כאשר בעיני בשר לא נראה שהעומר יקרב למחרת על מזבח ה' בהר הבית? שתי תשובות בדבר:

44. אך כתב שלכאורה גם בלא הקרבה יש מקום לקצור, כדי להתיר את קצירת החדש עוד לפני האיר המזרח. יש להעיר, שהיראים, מצווה תסד, מנה את קצירת העומר בתור מצווה בפני עצמה, ולדעתו, אולי יש מקום לומר שחובה לקצור את העומר אפילו אם ידוע שלא יוקרב. אך הרמב"ם, עשה מד; והסמ"ג, עשין קצט; והחינוך, מצווה שב, הכלילו את הקצירה במצוות הקורבן, ואע"פ שיש דין מיוחד בקצירת העומר (עיין שבת קלא ע"א) - זהו הכשר מצווה שאינו חובה בפני עצמה (ועיין שו"ת בית שער, או"ח סי' שיח; ביאור הגרי"ף על סהמ"צ לרס"ג, מניין ששים וחמש הפרשיות, פרשה מו-מוז).

45. עיין רש"י, מנחות עא ע"א, ד"ה מן הקמה.

46. הוא מוכיח זאת מכך שלא תיקנו להכין בכל עת ששה טלאים המבוקרים, שיכלו להכניס גם בלא הקדש. על ראייה זו יש להשיב כדלקמן.

47. מצאנו בגמרא כמה הלכות משום 'מהרה ייבנה המקדש': א. איסור אכילת חדש ביום הנה, מחשש שאם ייבנה המקדש בט"ז ניסן יטעו לאכול מ'האיר המזרח' (ראש השנה ל ע"א, וסוכה מא ע"א, ומנחות סח ע"ב, ובהמשך הסוגיות דעה אחרת בהסבר תקנת ריב"ז). ב. איסור אכילת ביצה שנולדה ביו"ט ראשון של ראש השנה, על פי אחד מהסברי האמוראים בביצה ה ע"ב, שמא כשייבנה המקדש ותחזור האפשרות ששני ימי ראש השנה יהיו קודש - יטעו להתירה (ולמסקנת רבא שם, הטעם אחר). שתי הלכות אלו אינן נוגעות דווקא ל'מהרה ייבנה', אלא בכל זמן שבו ייבנה המקדש עלולה להיגרם תקלה מחמת הנהגה זו. ג. איסור שתיית יין לכוהנים, שמא יזדקקו לכוהן לעבודה (ולהלכה אין חוששים לכך, תענית יז ע"ב, וסנהדרין כב ע"ב). ד. חז"ל ביטלו מצוות מעשר בהמה בזמן הזה, מחשש לשחוט חוץ כשישחטנו תמים; ואמנם היה אפשר לעשר אחרי שיטיל מום בכל עדרו, אבל 'מהרה ייבנה המקדש' ויזדקקו לבהמות (בכורות נג ע"ב). המשותף לכל ההלכות הללו הוא איסור על עשיית דבר שעלול לגרום תקלה או עיכוב, אבל לא מצאנו שחז"ל חייבו לעשות הכנה כלשהי לקראת האפשרות של בניין מקדש במהרה, בזמן הגלות ועומק החורבן. כאשר הדבר אפשרי ומעשי - זוהי חובה מן התורה כחלק ממצוות 'ועשו לי מקדש' ומצוות העבודה, אבל כאשר הדבר אינו נראה מעשי - לא הוטלה חובה רק מחמת האפשרות שהמקדש ייבנה במהרה.

בעניין זה התפרסם מאמר מפורט מאת ר' אסף גמליאל, 'הציפייה לבניין המקדש וביטוייה ההלכתיים', 'מעלין בקודש' כז (אדר ב' תשע"ד), עמ' 41. לענ"ד חסרה במאמר ההבחנה האמורה בין 'קום ועשה' לבין 'שב ואל תעשה'.



א. העיכוב העיקרי בימינו לחידוש המקדש ועבודתו הוא אחד ויחיד: חוסר רצון של כלל ישראל. אילו הקרבת מנחת העומר הייתה חשובה לעם ישראל כמו כל נושא מדיני מהותי - הדעת נותנת שניתן היה להתגבר על הקשיים המעשיים ולבנות את המקדש. לכן, כל מעשה שיש בו כדי לעורר את הציבור ולקרר את עם ישראל אל תודעת המקדש, הוא סעיף ממצוות 'ועשו לי מקדש' וממצוות העבודה המוטלת עלינו כיום הזה. אירועים כגון אלה, אם הם נעשים בתדירות וברציפות, הם חלק ממסכת גדולה של מעשים הנדרשים כדי להחיות את השתוקקות עם ישראל לבית המקדש ועבודתו. מי שיסבור אחרת, שומה עליו להציע תכנית חינוכית חלופית שתעורר את הציבור לראות בהקמת המקדש מטרה ותוביל אותו אליה.

ב. למרות שכבר נעשתה כבדת דרך בהכנות להקמת המקדש וחידוש העבודה, יש שאלות הלכתיות ומעשיות רבות מאוד שטרם באו על פתרונן המלא. הניסיון שהצטבר במכון המקדש מלמד שהדרך היעילה ביותר להעלות את השאלות ולמצוא את התשובות היא ההתנסות המעשית. לכן, שחזור קציר השעורים בעתו ובזמנו הוא צעד הכרחי כדי להתכונן כראוי לקציר מנחת העומר במהרה בימינו.

במובן זה, קצירת השעורים היא אכן המעשה הנכון, אחד מני רבים, שנדרש מאיתנו כיום הזה. **אם רוצים אנו להקריב את קורבן העומר בשנת תשפ"ד - כבר צריך לתרגל זאת משנת תשע"ד.** היה מקום לכאורה לדחות את האירוע להמשך ימי חול המועד, ובכך לצאת מחששות הלכתיים שונים, אבל אם להערכת אנשי המעשה, דחיית האירוע מזמנו המקורי בימי המקדש תיתפס כמעשה מוזר, והאירוע לא ישיג את מטרתו הציבורית - חוזר הדבר להיות מצווה בעתו ובזמנו דווקא.

אין מדובר כאן על מצווה ממוקדת, שיש בה חיוב הלכתי גמור לעשות מעשה 'כאן ועכשיו'. לפיכך אין בכוחה לדחות איסורים של ממש. אך לעניין הנושא הנדון פה, היתר הקציר מדין 'קציר מצווה' (וכן ביטול החשש מפני אכילת החדש כדלקמן), מבואר מהגמרא ומהראשונים שאין צורך בחיוב הלכתי גמור כדי להתירו. די בכך שאין מדובר בקציר של רשות אלא בקציר שיש בו צורך של תורה.

ד. העיסוק בשיבולים והחשש מאיסור אכילת חדש

בנוגע לתבואה מן החדש שנקטפה בהיתר (בקטיפה ידנית ולא בקצירה, או במקום שאין מביאים ממנו עומר ולכן גם קצירתו מותרת מדאורייתא) מצאנו דיון אם יש איסור לעסוק בה מחשש שיאכלוה. במשנה (מנחות פ"י מ"ה) נאמר: 'משקרב העומר, יוצאין ומוצאין שוק ירושלים שהוא מלא קמח קלי שלא ברצון חכמים, דברי רבי מאיר; ר' יהודה אומר: ברצון חכמים היו עושין'. הגמרא (מנחות סח ע"א) מבארת שר' מאיר חשש שיאכלוהו בעודנו אסור,⁴⁸ ואילו לדעת ר' יהודה 'חדש בדילי מיניה', ואין חשש שיאכלוהו באיסור.

48. מרבנו הלל על הספרא, אמור פרשתא י יא, ד"ה שלא ברצון חכמים, בעניין זה משתמע חידוש גדול, שדין 'ראשית קצירכם - שתהא תחילה לכל הנקצרים' הוא רק מחשש זה של אכילת החדש טרם זמנו.



בהמשך הפרק (עא ע"א) שנינו: 'קוצרין בית השלחין שבעמקים, אבל לא גודשין', ומבואר בגמרא שם, שגם ר' יהודה מודה לאיסור זה. תוספות⁴⁹ מבארים שגם ר' יהודה מודה שיש לחוש שמא יאכלנו, ומצד זה היה ראוי לאסור גם את הקצירה, אבל הקלו משום הפסד ממון בעיכוב הקצירה, ואילו עיכוב הגדיש אינו הפסד. ומה שהקל ר' יהודה בשוקי ירושלים הוא גם כן מטעם מיוחד, משום הצורך של עולי הרגל.

אולם 'שאגת אריה'⁵⁰ האריך להסביר את שיטת ר' יהודה באופן אחר: לדעתו 'חדש בדילי מיניה' הוא סברה מוחלטת, ואין כל חשש שמא יאכלנו. האיסור לגדוש הוא מטעם אחר, שיש בכך מראית עין לקצירה באיסור.⁵¹ לאור זאת הסביר מדוע הטור והשו"ע השמיטו את האיסור לקצור ולגדוש מן החדש, שלכאורה היה ראוי לאסור אף בחו"ל מחשש שיאכלו ממנו פרט למקום הפסד: לדעתם הלכה כר' יהודה, שלא חששו כלל בחדש שמא יאכל ממנו. אף הרמב"ם הביא את איסור הגדיש רק בהלכות תמידין ומוספין (פ"ז ה"ג), בנוגע לאיסור הקציר לפני העומר, ולא בהלכות מאכלות אסורות (פ"י), ושם לא כתב שום איסור דרבנן מחשש לאכילת חדש. כדברי ה'שאגת אריה' משמע מרש"י,⁵² שאיסור הגדישה הוא משום 'דכמה דאפשר לשנויי משנינן'.

אמנם ה'יראים' (סי' עח) פסק כר' מאיר, ואף על פי שבדרך כלל ר' מאיר ור' יהודה - הלכה כר' יהודה,⁵³ כאן חל כלל נגדי: 'הלכה כר"מ בגזירותיו'.⁵⁴ כמו כן נכתב ב'פסקי הריא"ז' (פסחים יא ע"א):

החדש שהוא אסור עד זמן הקרבת העומר אסור להתעסק בו כגון לעשות ממנו קמח קלי כל שעת איסורו, שמא ישכח ויאכל.

הרמב"ם בפירוש המשנה (מנחות פ"י מ"ה) פסק אף הוא כר' מאיר.⁵⁵ אולם בהלכותיו נראה בבירור כר' יהודה, כאמור, ולא הזכיר שום הגבלה על השימוש בתבואה שנקצרה

49. תוספות, מנחות סח ע"א, ד"ה אבל; ופסחים יא ע"א, ד"ה אבל.

50. שאגת אריה, דיני חדש, סי' ד.

51. ראה דבריו בהרחבה, כיצד הקציר עצמו הותר בעמקים, ובכל זאת הגדיש אסור, שמא יסברו שקצר במקום אחר באיסור. על פי דרכו הסביר מדוע ר' יהודה אומר (לפי מסקנת הגמ' מנחות עא ע"ב) שמחו באנשי יריחו על הקצירה ולא מחו בהם על הגדישה, כי אין בה חשש שיבואו לאיסור אלא רק מראית עין לאיסור. ראה גם לעיל ביאורו לאיסור לעשות כריכות מהתבואה שנקצרה לצורך מצווה, שאינו מחשש שיאכלוה אלא משום מראית עין לקצירה.

52. רש"י, מנחות עא ע"א, על פי גרסת השטמ"ק שם אות כא.

53. ערוכין מו ע"ב.

54. שם מז ע"א. על כלל זה ועל השאלה האם הוא שייך כאן, הרחיב השדי חמד, כללים, מערכת הה' סי' כו, חלק ח עמ' 3364.

55. כך במהדור' הרב קאפח והרב קורח ע"פ כל כתבי היד, ולא כפי שנדפס בטעות במהדורות הישנות: 'והלכה כר' יהודה'.



אחרי קצירת העומר ובטרם הוקרב.⁵⁶ בכמה אחרונים מצאנו שנקטו בפשטות שהלכה כר' יהודה.⁵⁷

מהר"ם חלאוה⁵⁸ כתב כדברי ה'שאגת אריה', שאיסור הגדיש לדעת ר' יהודה אינו מחשש שיאכלנו אלא 'משום דאושא ומפרסמא מילתא כשיהיו הגדושים בתוך השדה'. וכתב יתירה מזו, שלפי מסקנת הגמרא ש'חדש בדיל מיניה', גם ר' מאיר לא חשש שמא יאכלנו, ומה שאמר שמעשה אנשי ירושלים היה שלא ברצון חכמים הוא רק מחשש שבעקבות היתר הקיטוף, יקלו גם בקציר קודם קצירת העומר.

סיכום

לשיטת 'תוספות' וסיעתם, ר' מאיר ור' יהודה אסרו איסור כללי לעסוק בחדש, מחשש שיאכלנו, אבל התירו בתנאים מסוימים: שניהם התירו במקום הפסד, ור' יהודה התיר גם עבור עולי הרגל. מהרמב"ם בהלכותיו נראה שר' יהודה לא חשש כלל שיאכלוהו, והלכה כמותו, וכן פסק 'שאגת אריה', ואילו ה'יראים' והרי"א⁵⁹ פסקו כר' מאיר, האוסר. לדעת המהר"ם חלאוה, גם ר' מאיר לא חשש לכך.

לענייננו, נראה שצורך המצווה בעיסוק בקציר מתיר את הדבר, לפחות לשיטת הפוסקים כר' יהודה. לא מיבעיא להבנת המהר"ם חלאוה וה'שאגת אריה', שר' יהודה לא חשש כלל שמא יאכלנו, אלא אפילו לשיטת 'תוספות', שר' יהודה הקל רק במקרים מסוימים, מסתבר שאף בזה יש להקל. 'תוספות'⁵⁹ כותבים בדעת ר' יהודה, שהתיר איסור דומה גם לצורך מצווה של ביעור חמץ⁶⁰. הר"ן⁶¹ חידש בדעת ר' יהודה יתרה מזו, שאפילו שיפור התאורה בנר הדולק בשבת הוא סיבה מספקת כצורכיהם של עולי הרגל, להתיר עיסוק בדבר שבדיל מיניה. נראה אפוא, שטעם כלשהו - דיו להתיר את הדבר. וגם לדעת ר' מאיר, נראה שצורך מצווה מתיר (אף על פי שבחמץ לא התיר כר' יהודה), שהרי הקציר שהותר לצורך מצווה, כנ"ל, מתנגש לא רק עם איסור הקצירה לפני העומר אלא גם עם החשש מדרבנן שמא יאכלנו, ובכל זאת הותר. וכן כתב ה'שיטה מקובצת' (מנחות עא ע"א אות ו), שמשום המצווה לא חששו שמא יאכלנו.

טעם נוסף כאן להקל, שקציר השעורים ייעשה במעמד רבים, ועל כך יש לומר שאין לחוש שמא ישכח מי מהם ויאכל, כי אחרים יזכירוהו.⁶²

56. ובאמת בפירוש המשנה, פ"י מ"ח, נכתב שאין גודשים ודשים עד הקרבת העומר, וזה מתאים לסברת ר' מאיר שחוששים שמא יאכל; ועיין עוד בדעת הרמב"ם בקרן אורה, מנחות סז ע"ב.

57. חפץ חיים, בליקוטי הלכות, מנחות כח ע"ב; שו"ת מזכרת משה, סי' יב; ועיין גם שו"ת תורה לשמה, סי' קכח.

58. מהר"ם חלאוה, פסחים יא ע"א.

59. תוספות, פסחים יא ע"א, ד"ה אבל לא גודשין.

60. ר' יהודה הצריך לבדוק חמץ אחרי זמן הביעור אם לא בדק קודם לכן, למרות החשש שיאכל את החמץ שימצא, משום שמצות הביעור גוברת על חשש זה. ולכאורה מצות הבדיקה איננה חיוב גמור, שהרי כעת אינו יודע על החמץ.

61. חידושי הר"ן, פסחים יא ע"א.

62. עיין שבת קמז ע"א, ורש"י, ד"ה אבל עשרה בני אדם. הרשב"א, שם קמט ע"א, דימה זאת לדין שאין



אך האמת צריכה להיאמר שנראה שסברת רבי יהודה 'חדש בדילי מיניה' נקלשה בימינו. אנשים רבים אינם יודעים כלל על איסור זה, ולא מופרך לחשוש שמתוך אי שימת לב מישוהו מהקוצרים והעוסקים בטחינה יטעם מעט מן החדש חלילה, ולו כדי לנקות את אצבעו מהקמח. לפיכך חובה לבחור בקפדנות את העוסקים במלאכה ולהעמיד עליהם תלמידי חכמים שיחזרו ויזהירו שלא לטעום מן התבואה.

ה. הקצירה בחול המועד

בעניין זה אקצר בגלל מגבלות היריעה בביטאון זה. יש לעשות את הכנת השעורים ברוב עם ועדה, תוך הסברת כל שלב ושלב לציבור. באופן זה הדבר נחשב צורך הרבים במועד עצמו, שעבורו הותרה גם מלאכת אומן. ולא גרע ממה שנהגו, למשל, להפעיל צוות טכני שעושה מלאכות אומן לצורך קיום אירועים ושיעורים במועד.⁶³

סיכום

בקצירת שעורים לצורך תרגול קורבן העומר יש שלושה חששות: חשש לאיסור קצירה לפני עלות השחר של ט"ז בניסן; חשש שמא יבואו לאוכלו כאשר יש בו איסור 'חדש' עד סוף יום ט"ז; וחשש לאיסור מלאכת אומן בחול המועד שאיננה לצורך המועד עצמו.

לעניין החשש הראשון, שיש בו שאלה של איסור תורה, יש לומר תחילה שעיקר האיסור מסופק בימינו, ויש מקום רב לומר שהאיסור הוא רק כשיש קורבן העומר, אז יש לוודא שקצירתו תהיה ראשונה לכל הנקצרים. גם החשש השני, שמא יאכלו מהתבואה לפני שהותרה, שנוי במחלוקת. מכל מקום, לגבי שני איסורים אלה מצינו שהותרה קצירה לצורך מצווה, ונראה בבירור שגם נדון דידן נחשב מצווה לעניין זה, בפרט בהנחה שתאריך האירוע חשוב לתועלת העניין. לעניין מלאכת חול המועד, שלא הותרה במעשה אומן אפילו לצורך מצווה, יש להתיר רק אם הטיפול בשעורים ייעשה ברוב עם, תוך כדי לימוד והמחשה לרבים.

התנאים לקיום האירוע:

א. לעניות דעתי, המצווה העיקרית כאן איננה הכנת העומר לקראת הקרבה למחרת, אלא הכשרת דעת הקהל והתועלת הלימודית שבהתנסות המעשית. לפיכך ההיתר

חוששים להטיית הנר בשניים, ולמד מזה גם לחשש מחיקה; ע"י שם, וכן פסק בשערי דעה, יו"ד סי' רפב סק"א על חשש תיקון כלי שיר; וע"י שו"ת בצל החכמה, ח"ג סי' פט-צ.
63. ע"י 'דרכי הוראה' (לרב אשר וייס שליט"א) ח"ג עמ' סז הערה 25. הרב נריה זצ"ל, במאמרו הנזכר בהערה 2, כותב על נוהג של 'זכר לקציר העומר' שהתקיים בכמה ישובים דתיים, והוא מוחה על כך, שיש בדבר איסור קציר קודם העומר וגם חילול המועד. הדברים נכתבו בשנת תשכ"ג, בטרם שחרור הר הבית, והאירוע המדובר נשא כנראה אופי חילוני של שמחה שאינה של מצווה. אין ללמוד מכך להכנה לימודית ומעשית לצורך קורבן העומר במהרה בימינו.



- מותנה בכך שלדעת אנשי המעשה, התועלת של האירוע והתהודה שלו יהיו גדולים יותר אילו יהיו בעתם ובזמנם דווקא, ולא יידחו לי"ז בניסן.
- ב. במידת האפשר, כדאי שהקצירה כולה תהיה בליל ט"ז בניסן ולא לפני פסח.
- ג. האירוע בעיקרו יהיה ברוב עם ועדה, ויהיו בו לימוד על מצוות העומר והמחשתה לרבים.
- ד. ייבחרו למלאכה אנשים יראי שמיים, והללו יוזהרו מראש ובמהלך האירוע שלא לטעום מאומה מן התבואה.
- ה. כדאי שהשיבולים שייקצרו יוכנסו לשקים שעליהם כיתוב ברור: 'איסור חדש'.





תגובות

הרב יעקב אריאל

צדק צדק תרדוף (תגובה)

בגיליון אמונת עתיך 103 ניסן תשע"ד (עמ' 103-107), דן הרב רוני מרטן בנושא הצדק החברתי. לדעתו, אין בהלכה מקום לצדק חברתי כפוי על ידי החוק אלא רק לצדקה התנדבותית על ידי האזרחים.

לענ"ד יש ויש חיוב הלכתי לצדק חברתי חוקי ממלכתי, נוסף על חיוב הצדקה האישי ההתנדבותי.

טענתו הראשונה של הרב מרטן היא שהלכות צדקה מצויות ב'שלחן ערוך' בחלק 'יורה דעה' ולא בחלק 'חשן משפט', וברמב"ם הן מצויות בסדר זרעים ולא בסדר קנין או משפטים. והנה ב'שלחן ערוך', חושן משפט, (סי' קסג סעי' א בהגהה) נפסק:

וכופין בני העיר זה את זה להכניס אורחים ולחלק להם צדקה וליתן בתוך כיס של צדקה.

אומנם זו הגהת הרמ"א בשם ה'מרדכי' (פ"ק דב"ב) ו'תשובת מיימוני' (ספר קנין סי' נט), אך יש הפנייה מפורשת לפסיקת המחבר: 'עיי'ן ביו"ד סי' רנו אימת חייב ליתן לכיס של צדקה'. ושם פסק המחבר (בסעי' א):

כל עיר שיש בה ישראל, חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים, שיהיו מחזירים לגבות מכל אחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו, והם מחלקים המעות מערב שבת לערב שבת ונותנים לכל עני מה שיספיק לו לשבעה ימים... מעולם לא ראינו ולא שמענו קהל מישראל שאין להם קופה של צדקה...

המשפט האחרון מלמד על מסגרת של צדקה ממוסדת של הציבור. אמנם מדובר בה במפורש בעיקר על צריכת מזון, אך כפי שנראה, לאו דווקא עליה. ההפניה ל'יורה דעה' באה לומר שלא רק הרמ"א סבור שיש חיוב ציבורי לעשות צדקה, אלא גם המחבר סובר כך, ורק מסיבות טכניות הדבר נכלל בהלכות צדקה ב'יורה דעה'.

מקור דברי המחבר הוא ברמב"ם, בהלכות מתנות עניים, שם מדובר לא רק בחיוב צדקה אישי, אלא גם בצדק חברתי חוקי מחייב. לדעת הרמב"ם עצמו ב'מורה נבוכים' (ח"ג פרק לט), סדר זרעים נושא מסר מובהק של צדק חברתי:

המצוות אשר יכללם ספר זרעים מחבורנו... אלו המצות כולם כשתשתכל בהן אחת אחת תמצאם גלויי התועלת, כחמלת העניים והדלים ולעזור האביונים במינים חלוקים, ושלא יציק לצריך ולא יענה לב איש חלוש בעניינו כאלמנה ויתום וכיוצא בהן... מעשר שני צוה להוציאו במזון לבד בירושלים, להיות זה מביא בהכרח לעשות ממנו צדקה... ויביא להתקבץ במקום אחד שתתחזק האהבה והאחווה בין בני אדם חוזק רב.



כל סדר זרעים הוא **חובה גמורה**. כל החיובים אינם צדקה התנדבותית ואינם מצטמצמים להספקת מזון בלבד, כי העניים המקבלים מעשר מהיבול לא יוכלו לאכול בעצמם את כל המעשר (מעשר מ- 100 טון לימון הוא כ- 10 טון! כיצד יוכלו העניים לאכול כמות כזאת של לימונים?). העניים רשאים למכור את המעשר לאחרים ולממן את צרכיהם השונים, לא רק מזון. המטרה ברורה: צמצום הפער שבין העשירים לעניים. אמנם חיובים אלו חלים רק באדמת ארץ ישראל, אך היא הנותנת, התורה אכן פונה בעיקר לחברה הישראלית החיה בארץ. היא דורשת ממנה נורמות גבוהות יותר מחברות אחרות בארצות אחרות. זוהי המשמעות העמוקה של קדושת הארץ - חברה צודקת ומגובשת, שהפערים שבה אינם עמוקים. 'כל ישראל ערבין זה בזה' - בעיקר בארץ. החקלאי המפריש יותר מ- 20% מיבולו למטרות של צדק חברתי עלול להיות אביון בעצמו. מסתבר שהוא רשאי לגלגל את העלויות הגבוהות של המעשרות על שכמם של הלקוחות העירוניים. נמצא שכל החברה הישראלית ביחד נושאת בעול הצדק החברתי, ולא רק החקלאי. לצערנו, מכל החיובים, רק מעשר עני נוהג גם בימינו. ואף הוא לא מיושם למעשה במלואו (להוציא חקלאים המודעים לכך. גם ציבור הצרכנים המדקדק במצוות דואג בעיקר לכך שיאכל אוכל כשר, אך לא עושה כמעט דבר ליישם את העיקר - לתת לעניים). האם פטורים אנו מקיום רצון התורה לצמצם את הפערים בין עשירים לעניים בדרכים אחרות? קדושת הארץ אינה מצטמצמת רק במצוות יישובה אלא גם באחריותנו לחברה צודקת יותר. ידועים דברי מרן הרא"ה קוק שקיום כל המצוות התלויות בארץ בשלמות מקרב אותנו לשיטה הסוציאליסטית (להלן נעמוד על ערכה של שיטה זו).

גם צורת המיסוי לפי ההלכה, מצביעה על המגמה לצדק חברתי ממוסד. אפילו צורכי ביטחון, או צורכי מצווה, שכולם זקוקים להם בשווה, כולל העניים, העניים משלמים עליהם פחות והעשירים משלמים יותר. המס הוא פרוגרסיבי, לפי ממון, או לפחות חלקו לפי ממון, כמבואר ב'שלחן ערוך' (חושן משפט סי' קסג שם). אמנם צודק הרב מרטון, שהתורה לא דרשה שוויון מלא. אין אפשרות מעשית ליצור שוויון כזה, והניסיון מעיד שהוא לא צלח. אך צמצום הפערים בין עשירים לעניים הוא בהחלט מגמת התורה. הרב מרטון טוען שחיוב הצדקה הממוסדת מצטמצמת למזון וכסות בלבד; אולם היעלה על הדעת שהתורה לא חייבה לדאוג גם למחסה מקור ומחום? מה התועלת במלבוש, כשהעני חשוף לגשם ולשלג והוא רועד מקור בלא מדור?

ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קסג סעי' ה) נפסק:

ישב שם ט' חדשים, כופין אותו ליתן צדקה לקבורה שקוברים בה את העניים

ועושים להם **כל צרכי קבורה**.

היעלה על הדעת שחיוב מדור הוא רק למתים ולא לחיים? אתמהה! הרי מדור לחיים גובל בפיקוח נפש. הוא קודם למצוות קבורת מתים. הציבור חייב בו, מקל וחומר. בתי חולים לא היו בימי קדם, לכן אינם מוזכרים בפוסקים. אך ב"ה בעולם המודרני יש בתי חולים משוכללים, האשפוז בהם יקר מאוד, ולא כל אחד יכול לעמוד בו. האומנם אפשר לומר שהתורה אינה דורשת רפואה שוויונית על חשבון הקופה הציבורית? קברים - כן,



ובתי חולים - לא?! האם אפשר לקיים רפואה מתקדמת ושוויונית רק על סמך צדקה התנדבותית? (נדבנים מוזמנים לבנות אגפים בבתי חולים שייקראו על שמם. אך החזקה שוטפת של מערכת רפואית מתקדמת, חייבת להיבנות על בסיס מוצק של תקציב קבוע המגויס מהציבור). אין מנוס מהמסקנה שמצוות פיקוח נפש מחייבת הטלת מסי חובה פרוגרסיביים על כלל הציבור.

לא ניתן לדקדק בלשון הפוסקים ולומר שהקופה הציבורית חייבת רק במזון ומלבוש הכרחיים. המושג 'הכרח' הוא יחסי. בימינו מזון אינו רק פרוסת לחם יבש. מדור אינו רק ד' על ד' אמה, בלא מים זורמים וחשמל, ובלא שירותים צמודים וכדומה. בימינו רמת החיים עלתה בכל התחומים, ולכן מזון חייב לכלול דברים נוספים מלבד לחם, ומדור חייב לכלול גם מזון! הפוסקים כתבו שמושג העוני משתנה בכל דור ודור לפי צורכי הדור (שו"ת 'חתם סופר', י"ד סי' רלט) והוא הדין כל הצרכים. יש ללמוד תורה לעומק וליישמה לרוחב.

שמעתי מחוקרי מדיניות הרווחה המודרנית שאחד הזרזים לרעיון הרווחה הציבורית היה תרגום הרמב"ם לאנגלית. הוגי דעות נכרים שקראו ברמב"ם על חיוב הקופה הציבורית התפעלו מהרעיון, ובעקבותיו הניעו את הרעיון של מדינת הרווחה. היהדות היא שהביאה לעולם את רעיון הצדק החברתי, נוסף על הצדקה ההתנדבותית, ועליה לשמש דוגמה לעולם כולו. אך לצערנו ולבושתנו, הפערים בין עניים לעשירים בארץ הם מן העמוקים בעולם! פערי השכר בין הבכירים במערכת הכלכלית לבין הזוטרים הם פערים של פי 200 ויותר!

צודק הרב מרטן שהעיקרון הסוציאליסטי ששלט בעבר, שכל רכוש הבורגנים ניתן להפקעה על ידי הפרולטריון, בצורה גורפת, אינו צודק. הפרולטריון אינו בעלי הרכוש, והפקעתו בלא רשות היא בדרך כלל גזל גמור (אם כי ניצול מחפיר של הפרולטריון להתעשרות קלה של הבורגנים אכן לא הייתה צודקת, והיה צורך לתקן עיוות זה. הרב קוק תמך בכך רעיונית). אולם בפערי השכר המוגזמים, הצורך במיסוי הגבוה צודק בהחלט. הבכירים אינם בעלי הרכוש שאותו הם מנהלים. שכרם משולם מרווחי המפעל או הבנק. אמנם מגיע להם שכר גבוה יותר, בזכות אחריותם הגדולה, ניסיונם העשיר, כישוריהם הייחודיים, מרצם ויוזמותיהם. אולם, עם יד הלב, האמנם הצלחת המפעל או הבנק, תלויה רק בהם? בלא מסירותם ואחריותם של העובדים הזוטרים, הם לא היו מצליחים. יתרה מזאת, רווחי המפעלים והבנקים נובעים בעיקר מצריכת ההמונים. צריכה מוגזמת זו, פרי יוזמתם של הבכירים, היא היוצרת, בין היתר, את הפערים העמוקים בחברה. הצדק מחייב שהגורם לפערים - גם יצמצם אותם.

צודק הרב מרטן בדבר אחד. לא נכון לפתור את כל בעיית החברה רק בדרך ממוסדת של מיסוי מחייב. יש צורך בנדיבות הלב, ברגישות מוסרית, בחינוך האדם שיתנדב מרצונו, וינדב מהונו ואונו לנזקקים. אולם מאותה נקודת מוצא של רגישות מוסרית, לא נצא ידי חובה בצדקה התנדבותית בלבד, אלא גם בצדק חברתי כולל ומחייב. הצדקה ההתנדבותית היא חובת הנותן מרצון, והצדק החברתי הממוסד הוא זכות המקבל. כל אחד משלים את חברו, רק בשילוב נאות של שניהם - 'עולם חסד ייבנה' (ר' בספרי 'הלכה בימינו', עמ' 342-353 במהדורה החדשה).



הרב יהושע פרידמן

זיהוי הגבול הדרומי של ארץ ישראל (תגובה)

מאמר זה הינו מאמר תגובה למאמרו של הרב נחום רבינוביץ שליט"א (להלן 'המחבר'), הדן בזיהוי הגבול הדרומי של ארץ ישראל לעניין שמירה. לאחר שהמחבר דן בנושא, הוא מסכם להלכה וכותב: 'כל שהוא מדרום לקו ואדי אלעריש ונחל צין עד בסמיכות לדרום ים המלח (כמבואר לעיל) הרי הוא כחוץ לארץ, ופטור מתרומות ומעשרות ושמיטה וכו'.' למסקנה זו מגיע המחבר לאחר שבירר שנחל מצרים, המובא בתורה בתור הגבול הדרומי של ארץ ישראל, הוא ואדי אל עריש, וזאת כשיטת רבנו סעדיה גאון והרדב"ז.

לאחר בקשת המחילה, אי אפשר שלא לציין את העובדה שמחבר המאמר דן בנושא כה חמור כזיהוי גבולות הארץ, נושא הנוגע לקיומן של כמאה מצוות המתקיימות בארץ או לביטולן חלילה; אולם לא ציין במאמרו, ואפילו לא בהערת שוליים, שבעניין זיהוי 'נחל מצרים' ישנה מחלוקת, ושהדעה המרכזית היא שנחל מצרים הוא הנילוס; ואילו דעת רס"ג ורדב"ז הינה דעת מיעוט שבמיעוט. דעה זאת היא לעומת מאמרי חז"ל מפורשים, וכן עשרות ראשונים ואחרונים, ואף מקורות היסטוריים, ומעל הכול - מסורת חזקה שעברה מדור לדור - כל אלו מזהים את נחל מצרים עם הנילוס, הוא היאור שבמצרים! עוד דן הרב רבינוביץ במאמרו בהבנת דברי הרמב"ם בנושא הגבולות, המובאים בהלכות תרומות. מפאת קוצר היריעה אדון במאמר זה אך ורק בזיהוי נחל מצרים. דיון באשר לשיטת הרמב"ם בנושא, ראה בתגובתו של מו"ר הרב ישראל אריאל שליט"א.²

א. שיטת רס"ג - מנוגדת למסורת הפרשנית הקדומה

כאמור, המחבר מביא במאמרו את דברי רס"ג, שכתב שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש. דעה זו מנוגדת למסורת ברורה וחד משמעית, שלפיה נחל מצרים הוא הנילוס. מסורת זו מובאת על ידי התרגומים הארמיים לתורה ולנביאים, כגון: תרגום יונתן, תרגום ירושלמי, ותרגום רב יוסף, וכדלהלן:

1. על הפסוק (במדבר לד ה): 'ונסב הגבול מעצמון נחלה מצרים והיו תוצאתיו הימה', המתאר את הגבול הדרומי, כותב התרגום יונתן: 'וַיִּקְיף תַּחְוָמָא מִקִּיסָם לְנִילוֹס דְּמִצְרָא'

1. לעיון רחב בנושא, ראה ספרו של מו"ר הרב ישראל אריאל שליט"א, אוצר ארץ ישראל ח"ב.

2. אמונת עתיך 103 (תשע"ד), עמ' 58-63.



ויהונו מִפְקָנוּי לְמַעַרְבָא. תרגום ירושלמי כתב בביאור פסוק זה: 'ויקיף תחומא מן קיסם לנילוס מצרים', וכן כתב גם התרגום הירושלמי השלם. נמצא, שהתרגומים הארמיים מביאים מסורת אחת - נחל מצרים הוא הנילוס!

2. על הפסוק (מלאכים א ח, סה): 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים', כותב תרגום רב יוסף: 'נחל מצרים - עד נילוס דמצרים'.

3. על הפסוק (דברי הימים א יג ה): 'ויקהל דויד את כל ישראל מן שיחור מצרים ועד לבוא חמת להביא את ארון האלהים מקרית יערים', כותב תרגום רב יוסף: 'שיחור מצרים - נילוס מצרים', שיחור מצרים הוא שם נוסף שניתן לנחל מצרים, כפי שיתבאר בהמשך. תרגומים אלו מוסרים לנו את הפרשנות המסורתית שעברה והייתה נהוגה בבתי המדרש בארץ ישראל עד חורבן בית שני. לעומת זאת, דרכו של רס"ג הייתה שכאשר לא הייתה בידו מסורת זיהוי מוסמכת, לא נמנע מלהעלות השערות. כן כתב הראב"ע בפירושו לפסוק (בראשית ב יא): 'שם האחד פישון הוא הסובב את כל ארץ החוילה אשר שם הזהב', וזו לשונו:

אמר הגאון [רס"ג] כי פישון יאור מצרים... ואין ראה על פישון שהוא היאור, רק שתרגם [רס"ג] החוילה כפי צורכו, כי אין לו קבלה. וכן עשה במשפחות, ובמדינות ובחיות ובעופות ובאבנים, אולי בחלום ראם, וכבר טעה במקצתם כאשר אפשר במקומו...

נמצא שלדעת ראב"ע, פירושי רס"ג בזיהוי העמים ומשפחותיהם, החיות הטהורות והעופות הטמאים, אבני החושן וזיהוי מקומות כגון נהר הפישון וכן נחל מצרים, השייך לרשימה זו - אינם פירושים שקיבל בקבלה, אלא השערות בלבד, וראב"ע מוצא בפירושים אלו קשיים לא מעטים!

כך כתב גם רבי אברהם בן הרמב"ם באשר לזיהוי של רס"ג לאבני החושן, וזה לשונו: 'אבן - ...וכל מה שפירש ר' סעדיה ז"ל באבנים אלה השערה...'. ואכן, הסיבה שפירושי רס"ג נעדרים מסורת בעניין הגבולות, כתובה לענ"ד בדברי רב האי גאון, הכותב: 'תרגום ארץ ישראל... אין אנו יודעים אותו גופו, ולא שמענו ממנו אלא מעט'.³ נמצא, אפוא שמאחר שהמסורת הפרשנית בעניין נחל מצרים שהייתה נהוגה בארץ ישראל ועברה דרך פירושי התרגומים הארמיים לא הגיעה לבבל - אזי ברור מדוע רס"ג נזקק לפרש דברים מליבו ולא על פי מסורת זו.

ב. קשיים ותמיהות על שיטת הרדב"ז

כאמור, המחבר מוסיף ומסתמך בדבריו על דברי הרדב"ז, הסובר שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש, ופוסק כמותו. אולם המעיין בדברי רדב"ז אלו, יראה שדבריו מבוססים על כמה יסודות רעועים:

3. אוצר ישראל, ערך תרגום.



א. כתב הרדב"ז (חלק ו סי' ב' אלפים רו): '...אלא האמת הברור כי נחל מצרים הוא הנקרא היום ואד אל עריש... וכן אומרים עד היום העכו"ם כי עד שם הוא גבול מצרים ומשם ואילך הוא בלד אל שאמייה (ארץ ישראל)... ולמפורסמות אין צריך ראייה'. נמצא שהרדב"ז מבסס את שיטתו על דברי עכו"ם, והכוונה בעיקר למדריכי השיירות שבין ארץ ישראל למצרים. הללו מדברים ומתארים את הגבול המדיני שהיה ביניהם בין ארץ ישראל למצרים, שעבר כנראה בואדי אל עריש, אך לא ניתן לסמוך לעניין הלכה על דעות עממיות שהיו נפוצות בין גויים בזמן הרדב"ז, כאשר הן מנוגדות לכל המקורות שלעיל.

ב. עוד כתב הרדב"ז: 'תדע שלא הזכיר רש"י בכל הגבולים נילוס' אלא 'נחל מצרים, משמע שהוא סובר דנחל מצרים לחוד ונילוס לחוד'. אולם רש"י כותב (במדבר לד, ג): 'נחל מצרים... מפסיק בין מצרים לארץ ישראל... וכשיצאו ישראל ממצרים... היה מעבירם את הנילוס לצד צפון ובאין לארץ ישראל'. פשטות הדברים שהנילוס הוא גבול ארץ ישראל (תשובת הרדב"ז מוסבת על רש"י זה, ואולי פירש ש'באין לארץ ישראל' מובנו התקדמות לכיוונה ותו לא, אך לענ"ד הפירוש כאמור לעיל). מלבד זאת, מצאנו ארבעה מקומות שרש"י כותב בפירוש שהנילוס הוא נחל מצרים וה'שיחור':

1. 'מן השיחור - הוא נילוס הוא נחל מצרים הוא סמוך לתחום מקצוע דרומית מערבית של א"י כמו שאמר באלה מסעי' (רש"י ליהושע יג ג).
2. 'למדנו כאן שלא כיבש יהושע בחייו... אלא ממדבר צין... עד הנילוס' (שם).
3. 'שיחור הוא נילוס שנאמר 'מן השיחור אשר על פני מצרים' (רש"י לישעיהו כג ג) - נחל מצרים נקרא גם שיחור, כפי שיתבאר בהמשך.
4. 'שיחור הוא נילוס כמו שנאמר 'מן השיחור אשר על פני מצרים' (רש"י לירמיהו ב יח).

ג. ראשונים ואחרונים: נחל מצרים - הנילוס - השיחור

בסוף ימיו של יהושע בן נון, מצווה ה' את יהושע לחלק את הארץ לשבטים. שם פורטו המקומות שעדיין לא נכבשו ויש לכובשם בהקדם, וזה לשון הפסוקים (יהושע יג א-ג):
ויהושע זקן בא בימים ויאמר ה' אליו אתה זקנתה באת בימים והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה. זאת הארץ הנשארת כל גלילות הפלשתים וכל הגשור. מן השיחור אשר על פני מצרים ועד גבול עקרון צפונה לכנעני תחשב מהו השיחור? רש"י (כאמור לעיל), רד"ק (שם), ראב"ע (בראשית טו, יח), אברבנאל (שם), רי"ף (רבי יעקב פידאנקי, הנדפס עם האברבנאל, יהושע שם) ועוד, כותבים שהשיחור הוא נחל מצרים, הוא הנילוס!⁴

4. אמנם יהושע לא כבש עד הנילוס בימיו, אך כך עשה דוד, וגבולות ממלכתו וממלכת בנו שלמה הגיעו עד הנילוס, כאמור בפסוקים דלעיל, ומכאן החיוב במצוות התלויות בארץ עד גבול זה - הנילוס.



ראשונים ואחרונים נוספים כותבים בכמה מקומות, שנחל מצרים הוא הנילוס (בלא הזכרת המקום שיחור), כגון: רבי אליעזר מגרמייזא (במדבר לד, ה), רבנו מיוחס (שם), רבי אליהו מזרחי (בפירושו למסעי), ר' יעקב קאסטרן (בעל 'ערך לחם' אבן העזר סי' קכח), רבי אליהו מקאהיר (בעל 'אבן ספיר' - חיקור דין), הגאון מוילנא (יהושע טו ב) והנצ"ב ('העמק דבר' לבמדבר לד ה).
ראה לדוגמא דברי בעלי ה'תוספות' (ערכין טו ע"א), הכותבים על 'ציאת ישראל ממצרים, ש'נלילוס מפסיק בין מצרים ובין ארץ ישראל...', והדבר פשוט כאמור לעיל בראשונים ובאחרונים!

ד. נחל מצרים מלא מים ואילו ואדי אל עריש - יבש

השיחור, כלומר נחל מצרים - הנילוס, מוזכר בנביאים בתור נחל מלא מים. כך מצינו שירמיהו הנביא אומר (ירמיהו ב, יח): 'מה לך לדרך מצרים לשתות מי שיחור', ומפרש שם רש"י שהכוונה לנילוס. וכן אומר הנביא ישעיהו (ישעיהו כג, ג): 'ובמים רבים זרע שיחור קציר יאור תבואתה'.
התיאורים של השיחור בתור נחל מלא מים מתאימים אכן לנילוס. לא כן ואדי אל עריש, הידוע בתור נחל אכזב שאין זורמים בו מים כלל, ורק פעם בכמה שנים זורמים בו מי שיטפונות. האם על ואדי זה דיברו הנביאים ותיארו אותו בתור נחל מלא מים שישראל מתפתים ללכת אליו ולשתות ממימיו?

ה. מקורות היסטוריים וממצאים ארכיאולוגיים - העיר פלוסיון היא תחילת גבול מצרים

אחת מהערים המצריות המפורסמות היושבת על גדות הזרוע המזרחית של הנילוס היא העיר פלוסיון. על שם עיר זו נקראת הזרוע המזרחית של הנילוס - הזרוע הפילוסית. בחז"ל מבואר (תרגום ירושלמי בראשית י, יד) שפלוסיון היא העיר רעמסס, שבה ישבו בני ישראל בגלות מצרים. במקורות היסטוריים נכתב שפלוסיון יושבת על הגבול שבין ישראל למצרים:

1. ההיסטוריון היווני הרודוטוס כותב⁵: 'גבול מצרים במזרח [הוא] בית המלאכה לייבוש דגים אשר בפילוסיון, וכן 'סנחריב בא אל פלוסיון עיר השולטת על מבוא מצרים'.
2. הגיאוגרף סטראבון: 'גבול הממלכה הפיניקית ומצרים - בפלוסיון'.
3. פפירוס קדום⁶: רעמסס - תחילת כל ארץ נכר וקצה ארץ מצרים. העיר רעמסס היא פלוסיון, יבואו אליה עם הקנים, והשיחור עם אגמונים.

5. היסטוריות, ספר ב פסקא 15.

6. מוצאי דורות, מאת י. מ גרינץ - ארץ הייעוד.



4. מפת מידבא: העיר פלוסיון מופיעה על הפסיפס שנמצא בעיר מידבא בעבר הירדן - בתור עיר נמל בגבול מצרים.

5. ציור בחורבות כרנך: בציור קדום שנמצא על אחד הקירות בארמונו של אחד הפרעונים בכרנך, מצייר ציור מפורט של מעבר הגבול והגשר שהיה בין העיר פלוסיון, שנמצאת מצדה המערבי של הזרוע הפילוסית, לבין צדה המזרחי של זרוע זו, שם הוא גבול מצרים.

יש להעיר, שמפת הפסיפס של מידבא צוירה בשנת 600 למניינם לערך. באותה תקופה עדיין הזרוע הפילוסית היתה קיימת. במהלך שלוש מאות שנה עד תקופת רס"ג קרה דבר משמעותי בנילוס, והזרוע הפילוסית, היא 'נחל מצרים' הגובל בארץ ישראל, נחסמה על ידי עפר וטין שהגיעו עם הסחף של הנהר. חסימה זו גרמה להתייבשות נחל מצרים, ולכן השם הועתק על ידי מנהיגי השיירות במדבר לוואדי אל עריש. זו הסיבה שרס"ג ורדב"ז כינו את הנחל היבש בשם נחל מצרים. כיום הדבר נראה בבירור בצילומי הלויין, המראה את התוואי שעבר בו נחל מצרים בימי בית ראשון ושני.

1. ירידת אברהם ושרה למצרים

נאמר בתורה (בראשית יב, י):

ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם כי כבד הרעב בארץ. ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את...

התורה מתארת דו-שיח בין אברהם לשרה כאשר הם קרובים למצרים. היכן היו באותה שעה? אומר המדרש (תנחומא לך לך ה):

ויהי רעב בארץ... אמר [אברהם] לשרה אשתו: הרי רעב בארץ, אמרו רבותינו לא היה רעב כמותו בעולם. אמר לה: מצרים זו ישיבתה יפה, נלך לשם מפני שיש בה סיפוק הרבה לחם ובשר... כיון שהגיע לפילי של מצרים [לשערי מצרים] ועמדו על היאור, ראה אברהם אבינו בבואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת... אמר לה: מצרים שטופים בזנות... אלא נותן אני אותך בתיבה ונועל בפניך, שמתירא אני על עצמי... כיון שעשו כך בא לעבור נתקבצו המוכסין...

במדרש כתוב בבירור שהשיחה בין אברהם לשרה מתרחשת לפני הכניסה למצרים, כשהם עומדים על היאור - הנילוס. במקום יש מכס, כמו בכל מעבר גבול, ושם מגלים המוכסים המצרים את שרה, לאחר שאברהם החביא אותה בתיבה. נמצא, שגבול ארץ ישראל-מצרים אינו ואדי אל עריש אלא הנילוס, היאור, ואליו הגיעו אברהם ושרה לפני כניסתם למצרים.

מסעו של אברהם אבינו מתואר גם ב'מגילה חיצונית לבראשית' - אחת מהמגילות שנמצאו במערות קומראן. שם מכוונה הנילוס 'נהר כרמון', וזה לשון המגילה (בתרגום לעברית): 'ויהי רעב בארץ הזו כולה. ונסעתי... לארץ מצרים... הגעתי לנהר כרמון, אחד מן ראשי הנהר'. מגילה זו נכתבה בימי בית שני, ומסתבר שכך קראו לזרוע המזרחית של



הנילוס בתקופה זו. ואכן, שם נהר זה מופיע גם בגמרא (בבא בתרא עד ע"ב, בשינוי קל), בתור אחד מהנהרות שמקיפים את ארץ ישראל, וזה לשונה:
 רב דימי אמר אלו שבעה ימים וארבע נהרות שמקיפין את ארץ ישראל... אלו הן ארבע נהרות: ירדן, וירמוך, קרמיון,⁷ ופיגה.
 לענ"ד קרמיון היא כרמון.⁸ נמצא אפוא שבמקורות חז"ל, אכן נחל מצרים הוא הנילוס ולא ואדי אל עריש!

ז. פתרון לדברי רס"ג: ואדי אל עריש שאליו התכוון - הוא הנילוס

ייתכן שהוואדי שאליו התכוון רס"ג בכותבו שהוא נחל מצרים אינו ואדי אל עריש כפי שנהוג לקרוא לו כיום - הוואדי החוצה את העיירה אל עריש, אלא דווקא הזרוע המזרחית של הנילוס, שנקראה בתקופתם גם כן 'ואדי אל עריש'.
 ראיה להבנה זו ניתן למצוא בדברי ה'כפתור ופרח' על הגבול הדרומי של ארץ ישראל, שכן, מצד אחד הוא סובר כרס"ג, שנחל מצרים הוא ואדי אל עריש (פרק יא), אך מצד שני כותב ה'כפתור ופרח' כך: 'דע שכפתור הוא דמייט הוא אל סוף גבול הארץ הדרומי, כמו אנטוכיא אל סוף גבול הארץ הצפוני והוא כשני ימים'. נמצא לפי דבריו, שהעיר דמייט השוכנת בדלתא - נמצאת במרחק שני ימי הליכה מגבול ארץ ישראל-מצרים. והרי אין ספק שכוונתו לכך, שהגבול עובר בנחל מצרים - בזרוע הפלוסית, שכן, זו אכן נמצאת במרחק כמאה ק"מ מדמייט, מרחק שני ימי הליכה. לו התכוון לכך שגבול ארץ ישראל מצרים עובר בוואדי אל עריש שבעיירה אל עריש, הרי זו נמצאת במרחק כפול, במרחק ארבעה ימי הליכה ולא שניים. נמצא, שה'כפתור ופרח' הבין גם הוא שוואדי אל עריש שבדברי רס"ג, כוונתו לנחל מצרים - הזרוע הפלוסית. ואכן יש לזכור, שהמילה 'עריש' בערבית פירושה סוכה! וואדי אל עריש נקרא על שם הסוכות שהיו בנויות לידו, מה שלמים הפך לעיירה מודרנית. והרי ליד נחל מצרים היה בעבר מקום ושמו סוכות, שאליו הגיעו בני ישראל לאחר יציאתם ממצרים; ועל כן, סביר ביותר ששלוחה מסוימת של הנילוס נקראה אף היא ואדי אל עריש!
 ואכן, בספרי מחקר מובא שבסיני ישנם נחלים רבים הקרויים באותם שמות. להן ציטוט מ'ספר הנגב':

היתכן שהיו שני ואדיות באותו שם [בסיני]? יתכן ויתכן. בסיני יש 30 מקרים בהם ניתן אותו שם לוואדיות שונים! המרוחקים זה מזה. 18 מקרים ששני ואדיות שונים

7. זו הגרסה בילקוט שמעוני, תהלים רמז תרצז.

8. אמנם הערוך (ערך קרמיון) כתב שקרמיון הוא נהר בדמשק, וכן כתב פרופ' קליין בספרו עבר הירדן היהודי, עמ' 72, אך למעשה אין ראיה חותכת לדבריו, ודווקא הטעם שהביא לשיטתו, שבמשנה בפרה (חג), נאמר שמי קרמיון הם מי בצעים, כלומר מים מלוכלכים בטיט ועל כן הם פסולים למי חטאת - ראיה זו מתאימה יותר לזרוע הפלוסית, שכיוון שמימיה היו כל כך עכורים ומלאים סחף וטיט - הזרוע נסתמה ונעלמה ברבות השנים, כאמור לעיל.



הם בעלי אותו שם. 11 מקרים שלשלוש ואדיות שונים יש אותו שם. מקרה אחד של-5 ואדיות שונים יש אותו שם.

עוד כתב ב'כפתור ופרח' (פרק יא): 'ובלכתך מעזה למצרים תמצא לכמו שלשה ימים או פחות מזה, תחתוך [אותן] סמוך לכניסתו לים כמטחוי קשת ותלך. וכן קורין לו העם היום ואד אל עריש, כלומר נחל סכות, וכן: 'מעזה לעזקה כמו יום וקורין לו זעקה. מעזקה לנחל מצרים לסוף הדרום כשני ימים'. נמצא אפוא שלדעתו, מרחק ההליכה בין עזה לוואדי אל עריש הוא שלושה ימים. דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דעתו של הרב רבינוביץ, שכן המרחק בין עזה לוואדי אל עריש שבאל עריש אינו אלא יום אחד, ואילו המרחק בין עזה לנילוס הוא אכן שלושה ימים, כדברי ה'כפתור ופרח'. נמצא, כדברנו, שה'כפתור ופרח' התכוון לנילוס בכותבו ואדי אל עריש! ולא מן הנמנע שאכן, זוהי גם כוונת רס"ג בפירושו.

ה. חבל סיני - ארץ ישראל

בראשונים ובאחרונים מבואר שחבל סיני כולו שייך לארץ ישראל, ולא כפי שעולה מדברי הרב רבינוביץ, שרק רובו של חבל סיני, הנמצא מערבית לאל עריש - הרי הוא ארץ ישראל. להלן חלק מדבריהם:

א. ספר הכוזרי (מאמר ב אות יד):

אשר לנבואת ירמיהו במצרים, הלא היתה בארץ ובעבורה, כמוה כנבואת משה ואהרן ומרים; כי סיני ופארן שניהם בגבול ארץ ישראל הלא הם על יד ים סוף, ודבר האלוה היה (שמות כג, לא): 'ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלישתים וממדבר עד הנהר'.

נמצא שירמיהו, שישב בתחפנחס והתנבא שם, ישב למעשה בארץ ישראל, וסיני היא ארץ ישראל, שכן, תחפנחס וסיני נמצאים מזרחית לנילוס! עוד כתב ריה"ל (שם מאמר ד אות ג):

ויכנס בו [בארץ ישראל] מדבר סיני ושעיר ופארן, גם מצרים [קהיר], כי למקום ההוא מעלה כאשר הזדמן בו שיפגע התנאים התוריים המצווה בהם, תתראינה הצורות ההם עין בעין במראה ולא בחידות, כאשר נראה למשה המשכן וסדר עבודה וארץ כנען וחלקיה, ומעמד ויעבר ה' על פניו ויקרא (שמות לד, ו).

יש לשים לב שלשיטת ריה"ל, לא רק שסיני היא ארץ ישראל, אלא שגם העיר קהיר היא ארץ ישראל, שכן היא נמצאת מזרחית לנילוס!⁹

על הפסוק 'ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלישתים...' כותבים חז"ל והראשונים, שים סוף הוא הגבול בין ארץ ישראל למצרים, וממילא חבל סיני הרי הוא שייך לארץ ישראל. כן כתבו:

ב. 'מדרש הגדול': 'ושתי את גבולך מים סוף - זה מערב ארץ ישראל'.

9. היום, קהיר נמצאת גם בצדו המערבי של הנילוס.



ג. מדרש 'אור האפלה': 'מים סוף - זה דרום, עד ים פלישתים - זה צפון...'.
 ד. בעלי ה'תוספות' (גיטין ח ע"א): 'ים סוף - לצד דרום, ים פלישתים - לצד מערב...'.
 וכן כתבו עוד ראשונים.
 ונסיים בדברי ר' אברהם פאריצול ('אגרת אורחות עולם', פ"י): 'ארץ ישראל תתחיל מנהר מצרים הוא הנילוס בדרום...', ובפרק ח כתב: 'ויגיע הים סוף הזה בתוך היבשה והמדברות אצל מדבר סיני... ויחבוק הגבול הזה כל ארץ ישראל'.
 נמצא אפוא, שחבל סיני, המוקף בים סוף, הריהו ארץ ישראל.

ט. עם ישראל קיים מצוות התלויות בארץ בחבל סיני

מכיוון שחבל סיני שייך לגבול ארץ ישראל, הרי שעקרונית הוא חייב במצוות הנוהגות בארץ ישראל (חוץ משלוש מצוות: שמטיה, תרומות ומעשרות וחלה, שנוהגות מדרבנן בגבול עולי בבל, ולשיטת הרמב"ם, דינם מדרבנן גם בגבול עולי מצרים).
 להלן שלוש דוגמאות של מצוות הנוהגות אך ורק בארץ ישראל, והנה קיימו אותן ישראל בחבל ארץ זה - בסיני:

1. קורבן פסח - ישראל הקריבו קורבן פסח לרגלי הר סיני.
 2. סמיכת זקנים - ישראל סמכו זקנים והעמידו סנהדרין בקברות התאוה.
 3. בכור בהמה וראשית הגז - ישראל קיימו מצוות אלו בחצרות.¹⁰
- כל המקומות הללו נמצאים דרומית מערבית לגבול ארץ ישראל לדידו של הרב רבינוביץ, אך לולא היו ארץ ישראל - לא היו יכולים ישראל לקיים מצוות אלו שם!

סיכום

לאחר הבאת עשרות מקורות בעניין, עולה מדברינו שאין ספק שגבולה הדרומי של ארץ ישראל הוא הנילוס. מתברר ששטח זה חייב בכל המצוות הנוהגות בארץ. ממילא, בשנת השמיטה אסור לעבוד בכל מקום שהוא בנגב המערבי, וכך גם בחבל סיני, האיסור נוהג עד הנילוס. אבל ספיחין מותרים מגבול עולי בבל ועד גבול עולי מצרים, ואכמ"ל.

10. ילקוט שמעוני, תהילים רמז תריד.



הפרשנים: מדבר סיני וים סוף - ארץ ישראל





עוד על הגבול הדרומי של ארץ ישראל (תגובה) / הרב אריה אור

קראתי את מאמרו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ (ר"י מעלה אדומים) בעניין גבול הארץ הדרומי לעניין שמיטה (אמונת עתיך 102, עמ' 65-71). תמהתי מאוד על קביעתו שגבול הדרום מתחיל בדרום ים המלח ומגמתו מערבה, ולכן לא ייתכן לדעתו שאזור פטרה, השוכן דרומית לים המלח, נכלל בתחומי התורה של פרשת מסעי (ונפקא מינה שכל ישובי הערבה מדרום לים המלח - מותרים בשמיטה).

מסקנה זו עלתה לו מן הפסוק 'והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה' (במדבר לד-ג). הפסוק מזכיר את 'קצה ים המלח אבל מקדים לו את מדבר צן שהוא פאת נגב וברש"י 'רוח דרומית אשר מן המזרח למערב', ובהקשר זה מוזכר ים-המלח כנקודה יותר צפונית, אפשר בתור קו אורך מזרחי או כבליטה המזרחית ביותר של הגבול (וכך במפה של דעת מקרא). 'מדבר צין על ידי אדום', שאותו זיהו כל הראשונים בתור אזור מי מריבה - קדש מדבר צין, ולדעת הרמב"ם ב'מורה נבוכים' ו'המזרחי' אליבא דרש"י ועוד, הוא קדש ברנע. ולפי זיהוי זה יתבאר הפסוק הבא: 'ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה (= מדבר צן) 'והיו תוצאותיו מנגב לקדש ברנע' כלומר תוצאות = סוף הגבול (רש"י) עובר בתוך מדבר צן דרומית לקדש ברנע היא קדש מדבר צן והיא מקום מי מריבה והיא העיר קדש שהוא מקום הישוב היחיד במדבר קדש ככתוב 'קדש מדבר צן' וכתוב 'מדבר צין היא קדש'.

שאלת המסלול ההיקפי של הגבול 'ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר צנה' גם היא יכולה לשפוך אור על היחס בין קצה ים המלח למדבר צן וקדש כשתי נקודות מזרחיות שביניהם יש מובלעת של א"י או חו"ל (עין ט"ז ורא"ם אליבא דרש"י).

בקונטרס שחברתי על הנושא, הוכחתי שלשיטת כל הראשונים (גם הרמב"ן וסיעתו החולקים על הרמב"ם בעניין קדש ברנע וגם ראשונים נוספים הסוברים שיש שני קדש ברנע ועוד שיטות) קדש מקודשת והיא חלק מארץ ישראל. להלן ציטוט מתוך דברי הרא"ש, שמביא את הפסוק הנ"ל, ומדבריו מוכח שקדש בארץ אדום היא מארץ ישראל, מתוך הסוגיא בתחלת גטין 'מרקם למזרח ורקם כמזרח' העוסקת בזיהוי רקם שהיא התרגום של קדש; וזו לשון תוס' רא"ש (גיטין ב ע"א):

וקשה מהא דתנן בפרק דם הנדה (נדה נו ע"ב) כל הכתמים הבאים מן הרקם טהורים ורבי יהודה מטמא מפני שהם גרים וטועין... וי"ל דעוד קדש אחר הוה שהוא חוצה לארץ (ביחס לגבול המשנה = עולי בבל; א.א.) כדכתיב (במדבר כ, טז) והנה אנחנו בקדש עיר קצה גבולך ובדרומית מזרחית של ארץ ישראל הוה אצל ארץ אדום שהרי כשמונה גבול דרומית של ארץ ישאל אצל המזרח באלה מסעי מונה תחילה קדש שאצל ארץ אדום שנאמר (שם לד, ג) והיה לכם פאת נגב ממדבר צין על ידי אדום והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה וכתוב **מדבר**

צין היא קדש...

אין עוד ישוב התואם את קדש בארץ אדום מלבד פטרה. שהיא המקום המזוהה גם עם רקם גיאה לפי 'קדמוניות היהודים' כפי שציין גם הרב רבינוביץ, וזיהוי זה תואם כאמור גם את דעת הרמב"ם ב'מורה נבוכים', המייחס אותה לקדש ברנע, המוזכרת בגבולות מסעי. נוסף על כך הביא הרב רבינוביץ חיזוק לדבריו מדברי הרב זלמן קורן, שציין לגבי הפסוק 'ושלשת את גבול ארצך', שהמרחק בין קדש (הצפונית) לשכם שווה למרחק בין שכם לחברון, ולמרחק בין חברון לגבול הדרומי. בהתאם לחישוב זה (= כ- 78 ק"מ) מתקבלת נקודה בקו רוחב של ים המלח. אמנם אין בכך שום סתירה לעניין זיהויה של פטרה, כיוון שפטרה נמצאת בקו מזרחי הרבה יותר מחברון ושכם, וממילא הגבול שסבב לכיוון נחל מצרים (ואדי אל עריש, לפי הרס"ג), יכול היה להגיע לנקודה בקו רוחב של ים המלח, מול קו האורך של חברון-שכם.

יוצא מדברינו שפטרה היא הנקודה הדרום מזרחית של גבול הארץ, ולכן כל יישובי הערבה שמצפון לה, ממושב פארן וצפונה, מקודשים לפחות בקדושה ראשונה ואין לעשות שם מלאכות חקלאיות בשביעית. בגלל שקרבה שנת השבע ויש בדצי"ם המקלים בכך, לדעתי יש חשיבות רבה בפרסום הדבר.

פירות שנשרו לרשות הרבים (תגובה) / הרב יעקב אפשטיין

א. הרב איל בן דוד בתשובה 1 (אמונת עתיך 103, עמ' 14) דייק מה'שלחן ערוך' (ס' רס סעי' ו) שסתם פירות של אדם שנשרו לרשות הרבים נשארו בבעלותו ואינו מתייחס מהם, על פי דיוקן מזיתים וחרובים. אבל אין זו כוונת הסעיף בשו"ע. מקור הסעיף הוא בסוגית 'יאוש שלא מדעת', ומדובר בפירות שנפלו לרשותו או בצד רשותו, ובכל זאת אם נמאסו מותר ליטלם; ואם אינם נמאסים אסור ליטלם, מפני שאינו מתייחס מהם. אבל בכל ההלכה לא נזכר דין פירות ברשות הרבים. ואם כן, אין מכאן ראיה להלכה שלמד הרב בן דוד.

ב. יתר על כן, פסק המאירי (ברכות מ ע"ב):

פירות שהשירן הרוח לרשות הרבים **הואיל ונעשו הפקר** אף על פי שלקטן ועשאן גרן מן הדין פטור מן המעשר שהרי המפקיר כרמו ולמחר השכים ובצרו פטור מן המעשר אלא חכמים גזרו והחמירו לעשר מפני החשד...

ואם כן, סתם פירות שנשרו לרשות הרבים, לפי המאירי, בסתמא הם הפקר. ונראה שטעמו הוא משום שהבעלים מתייחסים מהם מעת שנשרו מן העץ, או בגלל שעלולים להימאס או שאדם, בהמה או חיה ייטלם.

ג. אולם גם אם נאמר שבסתמא אין אדם מתייחס מפירותיו שנפלו לרשות הרבים, אם חוק המדינה מפקיר אותם, נראה לומר שמדין 'דינא דמלכותא דינא' - וודאי בסמכות המדינה להורות כן, ואין בכך עקירת דין תורה.

ד. אף אם נניח שחוק המדינה במקרה זה עובר על דין תורה, כיוון שרוב הציבור מתנהג על פי החוק - הציבור המוצא מתנהג כן, ולכן בעל הפירות מתייחס מהם אם נפלו לרשות הרבים.



כך נכתב ב'ערוך השולחן' (חו"מ סי' רס סעי' יד):

המוצא פירות בדרך בצד שדה אילן והפירות נפלו על הדרך רחוק מהאילן או שהענפים נוטים אל הדרך ונמצא פירות תחתיהם אם מדרך אילנות כאלו להשיר פירותיהן ויודעים הבעלים מקודם שישורו אם יש שם שקצים ורמשים או בהמות וחיות האוכלות אותן רשאי המוצא ליטלן שהבעלים מתיידין מהן **וכן אם יודע שעוברי דרכים שאינם חוששין משום גזל יטלו רשאי המוצא ליטלן** [תוס' כ"א: ד"ה תאנה] וכן אם הפירי נמאסת בנפלה מותר ליטלם דמייאש מהם...

כיוון שהתנהגות בעל הפירות ויידעו נקבעים לפי התנהגות אדם ובהמה במקום נפילת הפירות, אם כן בעל הפירות מתיידין מהם, שכן הוא יודע שזה החוק, ופירותיו שנפלו לרשות הרבים הופקרו על ידי חוקי המדינה. **לסיכום**, המוצא פירות ברשות הרבים מתחת לאילן הנוטה אליה - מותר לו ליטלם.

עוד על 'פירות שנשרו לרשות הרבים' (תגובה) / יקותיאל רוזנפלד

ברצוני להעיר על תשובתו של הרב איל בן דוד (אמונת עתיך 103, עמ' 14). הרב בן דוד מציין לדברי ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רס סעי' ו): 'וכן תאנה שהיא נוטה לדרך...'. אך נשאלת השאלה האם 'דרך' ורשות הרבים הן היינו הך? אם הענפים חורגים מהגדר לרשות הרבים והם מעל המדרכה, הרי דינם להיקצץ (שו"ע חו"מ סי' קנה סעי' כז)! ממילא נראה שפירותיהם הם הפקר גם בעודם על הענף. הבעלים הפקיר את הקפדתו, בזלזול בעוברים ושבים. חז"ל העמידו את בורו (= לימוניו) ברשותו לתשלומי נזק ולא לזכות בפירות. ברור שגם אם הוא קפדן, נוח לו להפקיר פירותיו ולא להתחייב בתשלומי נזק, כך שלעניות דעתי, כל הקודם זכה בהם, ויפה עשה לתקנת הרבים.

על מכירת מבכירה על ידי קטן (תגובה) / הרב ברוך כהנא

להלן הערות קצרות על מאמרו החשוב של הרב דוד אייגנר, 'מכירת מבכירה ע"י קטן', אמונת עתיך 103, עמ' 74-77. בעמ' 75 כתב: 'המגיד משנה מבאר שכשיש אפוטרופוס, דהיינו דעת אחרת מקנה, יש הסוברים שהקטן הוא מן התורה'. לאמתו של דבר, ה'מגיד משנה לא מדבר על אפוטרופוס, אלא 'דעת אחרת מקנה' היינו כשמישהו גדול מקנה לקטן, בניגוד למקרה שהקטן זוכה מהפקר או מגביה מציאה. אולי כוונת הכותב היתה שבנידון של המאמר, הקטן הקונה זכה אם אפוטרופוס של הקטן המוכר הסכים להקנאה. אבל גם אז זה רק מדרבנן, מכוח תקנת הפעוטות. מיד אח"כ הובאה דעת הר"ן 'שבמקום אפוטרופוס אין לקטן כל תוקף של מעשה קנין', בניגוד לדעת הרמב"ם. אבל לאמתו של דבר, אין מחלוקת ביניהם, ושניהם סוברים שקטן שקונה מאחר, הוא זוכה, ואילו כשהוא מוכר או נותן ויש לו אפוטרופוס, הוא לא יכול להקנות. יש אמנם ראשונים שסוברים שקטן שיש לו אפוטרופוס יכול לתת מתנה לאחר ולא למכור (כגון תוס' כתובות ע"א, ד"ה אבל), אבל זאת לא שיטת הר"ן והרמב"ם.

עוד כתב שם: 'כשיש דעת אחרת מקנה, הממון מוגדר כממון של הקטן לכל דבר... ובפשטות אפשר לומר שיש חלות למעשה הקניין שלו'. אבל לאמתו של דבר, העובדה שהממון שלו, אינה אומרת שהוא יכול להקנותו לאחרים. הוא יכול להקנותו לאחרים רק מכוח תקנת הפעוטות, שנזכרה כבר לעיל, אבל זה רק מגיל שש, ורק מדרבנן, ורק אם אין לו אפוטרופוס.

מיד אח"כ כתב: 'אביו של המוכר... הסכימו לקנין וממילא יש כאן דעת אחרת מקנה'. אבל לאמתו של דבר, 'דעת אחרת מקנה' מועילה רק שתועיל הקנאה לקטן, ולא שתועיל הקנאה של קטן לאחר. יכולה להיות נפקא מינה להסכמת האבא רק אם ייחשב כאפוטרופוס, והסכמת אפוטרופוס להקנאה של קטן נותנת תוקף להקנאה, כפי שכתב הרמב"ם שהובא בעמ' 75, אבל גם אז זה רק מגיל שש, ורק מדרבנן. אבל הפוסקים נחלקו האם קטן שש לו אב המפרנסו נחשב כקטן שיש לו אפוטרופוס, לעניין שלא חלה בו תקנת הפעוטות (תורת הקניינים לארבעת המינים, ענף ה, הערה קכא).



הרב דוד אייגנר

תקציר הלכות הנבטה ביתית

הקדמה

ישנם רבים שמנביטים בבית מיני זרעים שונים, ולאחר ההנבטה אוכלים אותם, לצורכי תזונה. על פי רוב מנביטים מיני קטניות שונים (שעועית, מש, חומס), וזרעים שונים (זרעי חסה, חיטה ועוד). ישנן שתי שיטות מרכזיות להנבטה זו: שיטה אחת היא הכנסת הזרעים לרשת והרטבתם על ידי מים או זרם מים, שיוצרים לחות, וכך הזרעים נובטים. שיטה שנייה היא הכנסת הזרעים לרשת והשרייתם במים או במצע גידול, עד נביטתם.

א. חיוב תרומות ומעשרות מנביטים

אין חיוב להפריש תרומות ומעשרות מנביטים שהונבטו בבית, ויש מחמירים ומפרישים בלא ברכה¹.

ב. הזרעים

זרעים שראויים למאכל אדם גם בלא הנבטה (כגון גרעיני חיטה, חומס וכדומה) יש לעשר אותם לפני שמנביטים אותם. זרעים שאינם ראויים למאכל אדם בלא הנבטה (כגון זרעי צנונית, אספסת-אלפלפא), אין חיוב לעשר אותם לפני שמנביטים אותם (ולגבי חיובם לאחר ההנבטה, ראה לעיל סעי' א).

ג. איסור כלאיים

יש איסור כלאיים גם בצמחים שמגדלים אותם בהנבטה ביתית, משום שהמגדל רוצה בצמיחתם המשותפת של כל הצמחים².

1. בשאלה זו נחלקו האחרונים, אם יש חיוב הפרשת תרומות ומעשרות בצמחים שמנביטים אותם בבית. לדעת הרב אליהו (פסקי הלכות, זרעים) מכיוון שעושים כאן פעולה מכוונת שמטרתה היא הצמחה, יש להפריש תרומות ומעשרות מנביטים אלו. וכן ישנם הסוברים שהשרשה במים דינה הוא כהשרשה בקרקע (הרב פרנק). אולם יש רבים שמקילים בדבר, משום שהם סוברים שהשרשה היא רק בקרקע ולא במים, וכן מדובר ברובם המוחלט של המקרים בפעולה בבית, כך שיש עוד צד להקל, ראה התורה והארץ, ח"ד עמ' 33-39, הרה"ג יעקב אריאל והרב עזריאל אריאל.

2. יש מקרים שבהם הותרה זריעה זמנית, כגון זריעה להשחתה, כשהגידול האחד מזיק לגידול השני, אך כאן המטרה היא שיהיה צימוח משותף של שני הצמחים, גם אם המטרה היא זמנית בסופו של דבר. אמנם, יש שמקילים במקרה של הנבטה באדי מים בלבד, להנביט את כל המינים יחדיו, ואין בכך בעיה של כלאיים, ראה 'איסור כלאי זרעים בהנבטה ביתית של קטניות', הרב יואל פרידמן, אמונת עתיד 89 (תשע"א), עמ' 74-76.



ד. הכנסה לרשת לפני שבת

מותר להכניס את הזרעים לתוך מים לפני שבת, גם אם יודעים שייתכן שחלק מהם יתחילו לנבוט בשבת.³

ה. הוצאה בשבת מהרשת

אם רוצים להשתמש בנבטים בשבת, יש להוציא את הנבטים ממקום הנבטתם לפני שבת, ולהניח אותם בכלי אחסון שאינו מקום גידולם. אם לא עשו כן, אסור להשתמש בהם בשבת; כיוון שהוצאתם בשבת ממקום גידולם הטבעי נחשבת ל'עוקר דבר ממקום גידולו', ואסורה בשבת משום תולדת קוצר.⁴

ו. הנבטת נבטים בשמיטה

בשמיטה, מותר להנביט נבטים בתוך רשת, אם ההנבטה נעשית בתוך הבית.⁵



3. זאת משום שברגע ההכנסה למים, המלאכה הסתיימה, וכעת הפעולות כבר נעשות מעצמן (שו"ע, או"ח סי' רנב סעי' א). וכך מקובל, לזרוע בשדות רגילים בכל ימות השבוע, ולא לחשוש לנביטה שתהיה דווקא בשבת.

4. תודתי לרב אהוד אחיטוב על ההנחיות הנ"ל, ראה אמונת עתיך, 100 (תשע"ג), עמ' 22-23.

5. ועי' במה שכתב הגר"י אריאל, אמונת עתיך 13 (תשנ"ז), עמ' 14-18; הרב יהודה עמיחי, התורה והארץ ו, עמ' 360-363. אמנם יש לציין כי ישנם הסוברים שבתים צמודי קרקע, או דירות שמצויות בקומה 0 - הרצפה שלהם בטלה לקרקע (מנחת שלמה א, סי' מא אות ב), ולכן זריעה בהם נחשבת לזריעה בקרקע. הרוצה להחמיר כדעתם, עליו להנביט בתוך כלי שאין בו חורים.



רבני כּוֹשֵׁרוֹת

ניסיונות לניקוי ירק עלים

במעבדת 'כושרות' נעשו בשנים האחרונות ניסיונות שונים כדי לבדוק אם אפשר לנקות מחרקים ירקות עלים מגידול בשטח פתוח, בדרך פשוטה המתאימה לכלל הציבור. נעשו ניסיונות לבדוק את יעילות הניקוי והשטיפות בחומרים כמו מים עם סבון, ו'סטרילי'. כמו כן נבדקו במעבדה גם ירקות עלים בפיקוח מחרקים.

כמובן, החרקים האסורים באכילה הם חרקים הנראים בעין אנושית. אף על פי כן מלאכת בדיקת ירק העלים היא מלאכה המצריכה מומחיות רבה, כפי שכותב ה'משנה ברורה' (סי' תעג ס"ק מב):

אכן כתבו, שבמין חזרת (הינו שאלאטי"ן) מצוי מאוד בימי הפסח תולעים קטנים שאינם ניכרים לחלושי עין, על כן מי שאין לו אנשים מיוחדים בעלי יראה שיבדקנו כראוי, טוב יותר ליקח תמכא (שקורין חריי"ן)... כי חלילה להיכשל בלאו משום קיום מצות עשה דרבנן.

תוצאות הבדיקות שלנו מעידות על כך שישנם חרקים שאינם יורדים בשטיפה באמצעות חומרי הניקיון הנ"ל. כמו כן, בתקופות רבות של השנה, מצוי בחלק גדול מירקות העלים זבוב המנהרות, הנמצא בתוך עובי העלה, ואינו ניתן להסרה בשטיפה. גם הרבנות הראשית לישראל וועדי כשרות שונים פרסמו שעל פי בדיקות שלהם, החומרים הנ"ל אינם יעילים דיים להסרת כל סוגי החרקים. עוד מצאנו, שעל ירק עלים מן השוק ישנם פעמים רבות שאריות חומרי הדברה בכמויות גדולות, מעל התקן המותר, בשל הגידול בלא פיקוח מסודר. חשוב לדעת שעל פי נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית לישראל, מותר לשווק ירק עלים תחת החותמת: 'ללא חרקים', גם כשיש בו חרקים היורדים בהשריה ושטיפה אחת.

אנו ממליצים לציבור לרכוש מחברות מוכרות ומוסמכות ירקות עלים הנקיים מחרקים משאריות חומרי הדברה. (רשימה ניתן למצוא באתר האינטרנט של 'כושרות'). בירקות עלים אלו, די בהשריה במי סבון ובשטיפה אחת תחת זרם מים. 'יאכלו עניים וישבעו'!

