מכון התורה והארץ - שבי דרום

מכון פוע"ה
פוריות והפואה על-פי ההלכה

צמת
צוותי מדע ותורה

מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה

מכון משפטי ארץ

משפט לעם
שדרות

כושרות
ייעוץ והכוונה בכשרות

מכון המקדש ירושלים

מכון שלזינגר
המכון ע"ש ד"ר פ' שלזינגר
לחקר הרפואה עפ"י התורה
ליד המרכז הרפואי שערי צדק, ירושלים

הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה

חות
יהדות על סדר היום

אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

תמוז תשע"ו 112

בחזרה לעמוד התוכן

משפט לעם

דין תורה במוסדות חינוך

מכון משפט לעם מקיים דין תורה חי במוסדות חינוך. בחודש אדר התקיים דיון מרתק בפני התלמידים. הדיון נסוב על חזרה מהסכם עבודה בין תלמידי השמינית, שקיבלו על עצמם לנקות את בית הספר וחזרו בהם, לבין ההנהלה. התלמידים נימקו זאת בכך ששכרם היה פחות משכר מינימום. פסק הדין צידד בעמדת ההנהלה מכיוון שעל פי ההלכה היה מעמדם כשל קבלן ולא כשל פועל.

מרכז גישור בשדרות

שיתוף פעולה מוצלח בין עיריית שדרות למכון משפט לעם הביא להקמת מרכז עירוני לגישור ובוררות. לקראת הפעלת המרכז יתקיים יום עיון על גישור ודין תורה במתנ"ס שדרות.

כושרות

כושרות
ייעוץ והכוונה בכשרות

כנס כשרות

במסגרת כנס תנובה, העביר הרב כ"ץ, מרבני כושרות, שיעור בנושא כשרות צבעי המאכל במזון וחשיבותה של מערכת כשרות מקצועית לזיהוי הבעיות בצבעי המאכל ומתן מענה ראוי לבעיות אלה.

ספר חדש - קובץ מאמרים בתחום הכשרות:

לאחר עבודה של שנים מספר יוצא לראשונה לאור קובץ מאמרים מקיף בתחום כשרות המזון. הקובץ כולל נושאים הנידונים לראשונה בתחום כשרות המזון. בין כותבי המאמרים בקובץ זה גם רבנים מחוץ למכון .

בחזרה לעמוד התוכן

הלכות הארץ

יצא לאור ספר הלכות חדש בהוצאת מכון התורה והארץ, המאגד בתוכו הלכות ופסקים של המצוות המיוחדות לארץ ישראל הנוהגות בימינו: תרומות ומעשרות, חלה, ערלה, כלאיים ומתנות עניים. בספר מובאות הלכות שכיחות שמתאימות לכל אדם בביתו, כתובות בשפה השווה לכל נפש, בבהירות ובקיצור.

הפסקים המובאים בספר מבוססים על מאמרים שנכתבו לאורך השנים על ידי רבני מכון התורה והארץ ורבנים נוספים, ועל פסיקותיו של מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.

יום עיון לרבנים צבאיים בנושא כשרות ומצוות התלויות בארץ

מכון התורה והארץ קיים יום עיון לרבנים צבאיים. יום העיון החל בסיור במשחטת עוף עוז הנמצאת ביישוב שגב שלום, שם נחשפו הרבנים לתהליכי השחיטה בתעשייה. לאחר מכן הגיעו הרבנים ליישוב שבי דרום, שם שמעו שיעור מפי הרב יהודה עמיחי הלוי שליט"א, ראש המחלקה ההלכתית במכון התורה והארץ. השיעור עסק בכללי הפסיקה במצוות התלויות בארץ. הרב יהודה עמיחי הדריך אותם בנושא מצוות התלויות בארץ, הלכה יישום ופרקטיקה. לאחר השיעור סיירו הרבנים במפעל חסלט הממוקם מאז העקירה במפעל הזמני באזור התעשייה של שדרות, ושמעו מפי האחראי על מערך הכשרות בחסלט, הרב משה ברנס, , סקירה על הכשרות במפעל, המפוקחת על ידי רבני מכון התורה והארץ ונתונה בהדרכתם.

משנה וארץ

עם תחילתו של סבב הלימוד החדש של "המשנה היומית" בארץ ובעולם כולו, השיק מכון התורה והארץ עלון שבועי חדש שעוסק בסוגיות מתוך המשניות הנלמדות בכל שבוע ומרחיב בהיבטים הלכתיים, מדעיים וארץ ישראליים. העלון נכתב על ידי הרב יואל יעקובי בשיתוף עם אנשי מחקר בתחומי המדע, הלשון העברית ועוד. העלון נשלח בתחילת כל שבוע לתיבות המייל של המנויים, ההצטרפות חינם באתר המכון: www.toraland.org.il

בחזרה לעמוד התוכן

התורה והארץ

מכון התורה והארץ
כפר דרום ת"ו - שבי דרום

מארז ברכת התורה והארץ

חדש מבית מכון התורה והארץ - מארז מהודר הכולל שבעה זמירונים של "ברכת התורה והארץ": זמירות וברכות לשבת ויום טוב בתוספת חידושים, הלכות ורעיונות בשבח ארץ ישראל ומצוותיה.
הזמירון כולל: סדר הפרשת חלה, תרומות ומעשרות, עירוב תבשילין, הדלקת נרות, קידוש לשבת ויום טוב, ברכת המזון, סדר שבע ברכות, ברכות הנהנין, מעין שלוש ובורא נפשות, הבדלה, זמירות ופיוטים לשבת ויום טוב, שירים חסידיים וזמירות למוצאי שבת. הזמירונים בנוסח עדות המזרח ובנוסח ספרד.
מהדורה מהודרת ומאירת עיניים בעיצוב ייחודי. גודל הזמירון: 20*15 ס"מ, 109 עמודים.

שימושון יהדות מבית מכון התורה והארץ

השקה ראשונה לאפליקציית למעשה: שימושון יהדות מבית מכון התורה והארץ
לאחר חודשים רבים של עבודה, מכון התורה והארץ יוצא בהשקה ראשונה לאפליקציית למעשה - שימושון יהדות (גרסת בטא). באפליקציה מאגר שירותים בתחום היהדות: תפילות, לימוד יומי, זמני היום ולוח שנה עברי-לועזי, מצפן תפילה, מדריכי הלכה, שאל את הרב, חפש בית כנסת ועוד. האפליקציה נשלחה למנויי מכון התורה והארץ כדי שיוכלו להתנסות ולשלוח משוב שיאפשר את המשך פיתוח השירות ושיפורו. בשלב זה הושקה האפליקציה בגרסת אנדרואיד בלבד. בהמשך מתוכננים שדרוגים ותוספות תוכן, והתאמת האפליקציה גם לאייפון. להורדה חפשו בחנות האפליקציות: למעשה, או שימושון יהדות. נשמח לקבל משוב, ואל תשכחו לדרג את האפליקציה!

מחזור חדש בתכנית "תורה וארץ"

בחודש אייר תשע"ו החל מחזור שלישי של תכנית "תורה וארץ", תכנית לימוד מצוות התלויות בארץ שנוסדה על ידי מכון התורה והארץ במגמה להכשיר רבני קהילות ורמ"ם לקראת מבחני הרבנות הראשית לישראל בתחומי מצוות התלויות בארץ כגון: ערלה, כלאיים, שביעית, חלה, חדש, תרומות ומעשרות. במסגרת התכנית מתקיימים מספר מפגשים וסיורים לימודיים שמטרתם להמחיש את יישום ההלכות הנלמדות בפועל בחקלאות.
מפגשים וסיורים אלו ממחישים את יישום הלכות המצוות התלויות בארץ וכיצד הן מתקיימות בפועל בחקלאות.

בחזרה לעמוד התוכן

"היתר עסקא במסלול אישי"

מערכת "היתר עסקא במסלול אישי" באתר מכון כת"ר בעקבות חודשים מספר של דיונים, שמכון כת"ר היה שותף להם, פרסמה לאחרונה הרשות לניירות ערך עמדת סגל משפטית המאפשרת לתאגידים להתקשר באופן נפרד בהיתר עסקא עם משקיעים המעוניינים בכך (= היתר עסקא במסלול אישי).
לשם כך השיק מכון כת"ר באתר המכון מערכת "היתר עסקא במסלול אישי" המאפשרת לכל המעוניין להצטרף להסדר דרך האתר.
על מטרתו של מסלול זה ועל יתרונותיו ניתן לקרוא באתר מכון כת"ר.

הענקת פרס כץ למכון פוע"ה

השנה הוענק למכון פוע"ה פרס כץ, המוענק לאישים וגופים התורמים באופן משמעותי ליישום ההלכה בחיים המודרניים. הפרס הוענק בטקס שנערך בירושלים בנוכחות מעניק הפרס ד"ר מרקוס דוד כץ ומשפחתו, הרב הראשי לישראל הרב דוד לאו, סגן שר הבריאות הרב יעקב ליצמן, חברי ועדת הפרס ובראשם הרב הראשי לרמת גן הרב יעקב אריאל, ועוד.

ימי עיון

יום עיון לנשים בנושא גיל המעבר - בחודש באדר התקיים יום עיון לנשים בנושא גיל המעבר בהשתתפות כמאה וחמישים נשים. ביום העיון הועברו הדרכות רפואיות, תזונתיות, הלכתיות ועוד מפי מיטב המומחים בתחומים אלה.
ימי העיון השנתיים לחתנים - כמידי שנה, התקיימו גם השנה במכון פוע"ה שני ימי עיון לחתנים צעירים בהשתתפות עשרות חתנים בשנת נישואיהם הראשונה. ביום העיון, שהועבר על ידי ראש המכון הרב מנחם בורשטין ורבני מכון פוע"ה, הודגשו נושאים שונים וניתנה הדרכה לחתנים צעירים בתחילת נישואיהם.

שרותי המכון

במהלך החודשים האחרונים ביקרו רבני מכון פוע"ה ביחידות ובמעבדות פוריות רבות לשם הידוק קשרים וקידום מקצועי. בין היתר התקיימו ביקורים ביחידות הפוריות של המרכז הרפואי בנהריה, בית החולים הלל יפה בחדרה ובית החולים בילינסון בפתח תקווה, במעבדת הפוריות של פרופסור ברטוב בפתח תקווה ועוד. בחודשים הקרובים מתוכננים ביקורים נוספים.

לקראת חג הפסח נפתח במכון פועה קו מיוחד למענה בעניין כשרות תרופות ותוספי תזונה לפסח. רבני המכון התפנו מעיסוקיהם השוטפים לטובת סיוע לנזקקים לתרופות במהלך הפסח. ניתן דגש מיוחד לתרופות בתחומי הגינקולוגיה והפוריות.

בחזרה לעמוד התוכן

ארגון חותם למען הכשרות הממלכתית

בתקופה האחרונה נמצא מערך הכשרות הממלכתית של ישראל תחת ביקורת ונשמעים קולות רבים המבקשים לבטל את "חוק איסור הונאה בכשרות", להפריט את מערך הכשרות הממלכתית ולהוציאו מתחום סמכותה של הרבנות הראשית. ארגון חותם התגייס לחיזוק הכשרות הממלכתית, בשיתוף עם ארגון כושרות. כחלק מן המהלך נכתבה החוברת "כשרות לישראל", חוברת מקצועית העוסקת בחשיבותו של חוק "איסור הונאה בכשרות" הסוקרת את מצב הכשרות בישראל היום, ומתייחסת לביקורות המופנות כלפי מערך הכשרות הממלכתית. החוברת כוללת מתווה פעילות לשיפור ולייעול המערכת וכן הצעת חוק בנושא שתחזק את המערכת ותאפשר הגנה על הצרכן מפני הונאות כשרות.

כנס: כשרות ממלכתית - בעיה או פתרון?

כנס מקצועי בנושא הכשרות הממלכתית התקיים במרכז תורה ומדינה ביישוב ניצן. בכנס, שהתקיים בשיתוף מכון כושרות, הוצגו הליכי החקיקה השונים הנוגעים למערכת הכשרות הממלכתית. מכון כושרות הציג את ההתמודדות המורכבת עם נושא ההונאה בכשרות. נושא נוסף שנידון בכנס הוא נאמנות המשגיח ותחומי אחריותו. הכנס לווה בפרסום עצומת רבנים הקוראים לחזק את מערך הכשרות הממלכתית, על העצומה חתמו עשרות רבנים מכל רחבי הארץ.

פעילות בנושא גיוס בנות לצה"ל

ארגון חותם עוסק בסוגיית גיוס בנות לצה"ל כבר תקופה ארוכה. לאחרונה פורסמו מבחנים לתמיכה של משרד החינוך בפעילות בלתי פורמלית של ארגונים המעודדים גיוס בנות דתיות לצה"ל. המחלקה המשפטית של חותם פנתה לשר החינוך נפתלי בנט, והציגה בפניו טיעונים כנגד החוקיות והלגיטימיות המוסרית של המהלך. במקביל פרסם חותם חוברת "בת חיל" המיועדת לבנות דתיות בכיתה י"ב, שמטרתה לברר האם יש צורך אמתי בגיוס בנות לצבא, מהן אפשרויות התרומה של בנות דתיות לכלל ישראל, ומהן סוגיות הצניעות ששירות צבאי מעלה.

בחזרה לעמוד התוכן

משפט עברי באתגרי הזמן

ארגון חותם והקליניקה למשפט עברי באוניברסיטת בר אילן קיימו כנס בנושא המשפט העברי ובמרכזו פאנל שעסק בהצעת חוק יסודות המשפט העברי של יו"ר ועדת החוקה ח"כ ניסן סלומינסקי (הבית היהודי). הצעת החוק מבקשת לחייב את השופטים לפסוק על פי מקורות המשפט העברי במקרה של לקונה משפטית. לצורך כך מבקש סלומינסקי להקים מכון לחקר המשפט העברי שייעץ לשופטים. בכנס השתתפו אנשי אקדמיה, משפט ורבנים.

ארגון חותם מברך על הצעת החוק ופועל לקידומה: "הצעת החוק הנוכחית מקדמת ולו במעט את נושא המשפט העברי שהוא מביא לידי ביטוי את אוצרות הרוח המיוחדים שלנו כעם".

פרסום דו"ח חקיקה דתית בכנסת ה-20

מאת JackWilfred מוויקיפדיה האנגלית

מחלקת חקיקה של חותם פרסמה דו"ח מקיף שסוקר את הצעות החוק שקודמו בשנה האחרונה בנושאי דת ומדינה. מעל מאה הצעות חוק הוגשו לכנסת הנוכחית, והדו"ח סוקר את ההצעות שעברו בקריאה טרומית. הדו"ח חושף מגמה ברורה המשקפת את נטייתו של הציבור, שתומך ברובו בשמירה על ערכי היהדות עליהם מושתתת המדינה. עם זאת, כפי שניתן לראות בהצעות החוק שלא קודמו, הניסיונות להפריט את שירותי הדת ולנתקם מרשות הרבים לא התמעטו, הן בתחום החקיקה שבו פועלים כוחות שונים המבקשים לנתק ולהרחיק את היהדות מהמדינה, והן בתחום אחריותה של הרשות השופטת. ניתן לעיין בדו"ח באתר ארגון חותם או בדף הפייסבוק של הארגון: "חותם - יהדות על סדר היום" WWW.CHOTAM.ORG

יהדות על סדר היום - עכשיו באתר החדש

עם התרחבות הפעילות של ארגון חותם, עולה אתר חדש שמרכז את המידע מטעם חותם בתחומי ההתמחות השונים: דת ומדינה, משפט, חברה, כלכלה, משפחה וסביבה. באתר ניתן למצוא את כל דפי העמדה, המאמרים והחוברות שהוציא הארגון. להתעדכן בנעשה בוועדות הכנסת, בהצעות חוק חדשות ובתוכניות של הארגון המיועדות לקהל הרחב ולאנשי מקצוע.

www.chotam.org.il

בחזרה לעמוד התוכן

אמונת עתיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 112
תמוז תשע"ו

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

בחזרה לעמוד התוכן

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

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:
אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il
אפרת ליבר efrat.liber@gmail.com

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

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות
©

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

בחזרה לעמוד התוכן

תוכן

אמונת עתיך

אותיות של חורבן ואותיות של גאולה / הרב צבי שורץ 7

תשובות קצרות

1. חובת המזיק לתקן / הרב אריאל בראלי 13
2. סמכות השלטון ותוקף החוק / הרב אריאל בראלי 13
3. שופט דתי בבית המשפט / הרב אריאל בראלי 14
4. שליח שאיבד ספרים / הרב אריאל בראלי 16
5. הזמין אוכל בשביל חברים וביטל / הרב אביעד תפוחי 17
6. מורה שנתנה בטעות את החוברת לאחד ההורים / הרב אביעד תפוחי 17
7. הלנת שכר / הרב אוריאל פרץ 18
8. פיצול דירה / משפטי ארץ 19
9. פיצוי על חופשה משפחתית שנהרסה / משפטי ארץ 21
10. מכירות סיניות מכספי מעשר / משפטי ארץ 21
11. הגינות במסחר טלפון סלולרי / משפטי ארץ 22
12. תשלום לוועד הבית שמתרשל בתפקידו / משפטי ארץ 23
13. גביית ריבית בגין עיכוב כספי פנסיה / משפטי ארץ 24
14. הריסת בית כנסת שנבנה ללא היתר / הרב אורי סדן 25
15. פיצויים למטפלת שעבדה 'בשחור' / הרב אורי סדן 26
16. דמי תיווך על עסקה שנולדה מעסקה שהתבטלה / הרב שלמה אישון 27
17. רכישת דירה מכונס נכסים / הרב שלמה אישון 28
18. מימון מראש דרך אתר 'הדסטארט' / הרב שלמה אישון 30
19. כספי מעשר ומזונות ילדים / הרב רועי הכהן זק 30
20. דם שנמצא על טבעת נרתיקית / הרב עומר שפס 31
21. ביעור בעראק של שביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי 32
22. חבית גידול (חביתות) - האם יש בה איסור כלאיים? / הרב אברהם סוחובולסקי 33

הארץ ומצוותיה

הוצאת ספר תורה מבית הכנסת בזכר למעמד 'הקהל' / הרב אהוד אחיטוב 37
חשש ערלה בזיתים המגיעים מירדן / הרב שמואל דוד 46
הפרשת חלה מקמח מלא / הרב גד מכטה 51
מום בבכור / הרב דוד אייגנר 60

בחזרה לעמוד התוכן

משפט התורה

בית הדין לגיור – שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא –
עיון במחשבת הגרות / הרב יצחק רונס 64
תוקפה ההלכתי של 'ועדת העיזבונות' / הרב יעקב הילדסהיים 70
עונש מוות בימינו / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג 76
עבודת גויים במשטרה בשבתות / הרב רמי רחמים ברכיהו 82

כלכלה והלכה

מעמדה של חברה שרוב מניותיה בידי לא יהודים / הרב שלמה אישון 95

רפואה והלכה

ברירת עוברים למניעת מחלות גנטיות /
הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין 101
עבודה במחקר תאי זרע / הרב אריה כץ 107

טכנולוגיה והלכה

שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי / הרב אלי רייף 113
מכתב באותו עניין / הרב נחום אליעזר רבינוביץ 124
שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי – תגובה
/ הרב ישראל רוזן 127
תגובה באותו עניין / הרב יעקב אריאל 129
גריסת 'כתבי קודש קלים' ומחזור כתחליף לגניזה / הרב ישראל רוזן 130

כשרות והלכה

חובת בירור כאשר יש חותמת או תעודת כשרות / הרב יצחק דביר 141
חובת בירור כאשר יש תעודת הכשר – תגובה / הרב יהודה הלוי עמיחי 147

מקדש והלכה

ההזאה על טמא מת - האם רק באזוב או גם בעץ ארז ושני תולעת
/ הרב עזריה אריאל 151

פורום 'חותם'

דף עמדה בנושא הצעת חוק הוצאה לפועל (תיקון – מניעת עיקול
מיטלטלין מבתי תפילה) / חותם בשיתוף מכון משפט לעם 156
דף עמדה בנושא הצעת חוק עבודת נשים / חותם בשיתוף מכון פוע"ה 158

בחזרה לעמוד התוכן

לזיכרון עולם בהיכל ה׳

מכון התורה והארץ והיישוב שבי דרום
מוקירים את זיכרו של גיבור החיים והאמונה

ר׳ מרדכי דוד הולנדר ז״ל

בן חיה אסתר ויצחק יהושע הי״ד

אוד מוצל מאש
אוהב התורה, העם והארץ

איש תורה, עבודה וחסד
שעבר את תלאות השואה
ונשאר נאמן לאלוהיו, לעמו ולארצו

זכה להעלות ולעלות לארץ ישראל
כל חייו פעל לחיבור אמיתי של תורה, יישוב הארץ
ואהבת עם ישראל

נלב״ע ביום ב׳ סיוון ה׳תשע״ו

יהי זכרו ברוך

ת.נ.צ.ב.ה

בחזרה לעמוד התוכן

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אריאל, הרב הראשי לרמת 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 בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ור"מ בישיבת אפיקי דעת בשדרות, arielbareli@gmail.com
הרב רמי ברכיהו, רב היישוב טלמון, 8370rami@gmail.com
הרב גבריאל גולדמן, מכון פוע"ה, רב כפר אדומים, gabipuah@gmail.com
הרב שמואל דוד, הרב הראשי לעפולה, davidshmuel@walla.co.il
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב רועי הכהן זק, מכון כת"ר, royelea@neto.net.il
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, מכון משפטי ארץ, אוניברסיטת בר אילן, warhafi@neto.net.il
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, mswltd@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב גד מכטה, מעלה אדומים, gamgam92@gmail.com
הרב אורי סדן, רב המושב נוב, מכון כת"ר, urisadan@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב אוריאל פרץ, מכון משפט לעם, urielperez3@gmail.com
הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת ברכת משה, מעלה אדומים
הרב מהנדס ישראל רוזן, ראש מכון צומ"ת, ביה"ד לגיור, zomet@netvision.net.il
הרב ד"ר יצחק רונס, רב קהילה ברמת בית שמש, מלמד במכללות 'אורות' 'גבעת וושינגטון' ו'מכללה ירושלים', yitzchakroness@gmail.com
הרב אלי רייף, elir36@gmail.com
הרב צבי שורץ, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb5@gmail.com
הרב עומר שפס, מכון פוע"ה, Osheps@gmail.com
הרב אביעד תפוחי, ראש כולל דיינות שדרות, astapuchi@gmail.com

בחזרה לעמוד התוכן

הרב צבי שורץ

אותיות של חורבן
ואותיות של גאולה

הקדמה

באל"ף-בי"ת העברי יש עשרים ושתיים אותיות רגילות וחמש אותיות סופיות – מנצפ"ך.[1] בעיון זה שני חלקים: בחלק הראשון ננסה להבין את משמעות האותיות מנצפ"ך, ובחלק השני ננסה להבין את המשמעות של שינוי סדר האותיות במגילת איכה.

א. מנצפ"ך – צופים אמרום

הגמרא במסכת שבת (קד ע"א) ובמסכת מגילה (ב ע"א) מייחסת את כתיבת האותיות הסופיות ל'צופים' – 'מנצפ"ך צופים אמרום', ורש"י על אתר מפרש 'צופים': נביאי הדורות. הגמרא תמהה משום שאין נביא רשאי לחדש דבר, ואינו רשאי לחדש אותיות, ולא ברור גם איזו אות תהיה באמצע מילה ואיזו אות תהיה בסופה. הגמרא מסיקה 'שכחום וחזרו וייסדום' - לאמור שתי הצורות של אותיות מנצפ"ך נמסרו בסיני, אך במשך הזמן נשכחו ולא ידעו היכן לכתוב אותן. באו הנביאים ותקנו לכתבן לפי המסורת שהייתה בידם – כפופה באמצע המילה ופשוטה בסוף המילה. להלן נראה שהביטוי 'מנצפ"ך צופים אמרום' איננו רק תיאור טכני המדבר על זהות מחדשי האותיות (הנביאים), אלא מביע קשר פנימי בין האותיות הללו לענייני גאולה וצפיית הישועה העתידית.

1. מנצפ"ך - חמש גאולות

מדרש 'פרקי דרבי אליעזר' פרק מז מביא:[2]

> ר' אליעזר אומר חמשה אותיות שנכפלו בכל האותיות שבתורה **כולם לסוד [בסוד] גאולות** כ"ף כ"ף נגאל אברהם אבינו מאור כשדים – שנא' **לך לך** מארצך, מ"ם מ"ם נגאל בו יצחק אבינו מפלשתים – שנא' לך **מעמנו**, נו"ן נו"ן נגאל בו יעקב אבינו שנאמר "הצילנ**י נ**א מיד אחי, פ"א פ"א בו נגאלו אבותינו ממצרים - שנ' **פ**קוד **פ**קדתי. צד"י צד"י בו עתיד הב"ה לגאול את ישראל משעבוד ארבע המלכויות

1. בלשון חכמים נקראת האות הסופית אות פשוטה, לעומת האות הנמצאת באמצע המילה ונקראת אות כפופה.
2. בשינויי נוסחאות, גם בילקוט שמעוני פרשת לך לך רמז סד ובמדרש שכל טוב (בובר), בראשית ויחי פרק נ.

בחזרה לעמוד התוכן

ולאמור להם צמח צמחתי לכם שנ' ואמרת אליו כה אמר ה' צבאות הנה איש **צ**מח שמו ומתחתיו **יצ**מח.

המהר"ל (גבורות השם פרק כו) רואה בכינוי האות הסופית '**פשוטה**' את הקשר שבין האות הפשוטה לגאולה:

כי **הפשוט** עומד בעצמו ואין לו צירוף לדבר מה, רק עומד בעצמו. וכן עניין הנגאל עומד בעצמו מבלי שיש לו חיבור וצירוף אל האדון שלו, ולא כן המשועבד שאיננו פשוט.

הצורה הפשוטה של האותיות הסופיות מרמזת על משמעות החירות – הערך העצמי שמתבטא בעמידה העצמאית ובאי שעבוד לאחר. הרב קוק מסביר באופן אחר את משמעות הגאולה באותיות מנצפ"ך. הוא רואה את הקשר שבין האותיות הסופיות לצפיית הגאולה **במיקומן** של האותיות בסוף המילה, שמראה על ראייה של העתיד (ריש מלין מנצפ"ך עמ' יז):

הצופים **אחרית דבר** מראשיתו, הם אשר חזרו ויסדו אותיות מנצפ"ך הכפולות **בסוף תיבה**, אחרי שנשתכחו, **בחתימתו** של כל חזיון גדול מתגלה כוחו היסודי עומק טעמו ומהותו הנצחי.

סדר האותיות וכן סדר הגאולות שנזכר לעיל הם סדר האל"ף-בי"ת – כמנפ"ץ ולא מנצפ"ך. ואמרו תוספות (שבת קד ע"א ד"ה גרועי):

ולא נקט כסדר אלפא ביתא, משום דמנצפ"ך משמע מן צופים (לשון נופל על לשון לרמוז שצופים ייסדום).

2. מ"ם סתומה באמצע המילה

לכלל הזה, שאות סתומה תמיד תבוא בסוף מילה, יש שני חריגים: בישעיהו (ט, ו) נכתב '**למרבה** המשרה ולשלום אין קץ', ובמסורה – '**לסרבה** המשרה' – מ"ם סתומה, ובנחמיה (ב, יג) נכתב 'חומות ירושלים אשר **הם** פרוצים', ובמסורה – **המ** פרוצים – מ"ם פתוחה.

הצופים – הנביאים – מבשרי הגאולה, רמזו באותיות מנצפ"ך את הגאולות כולן, אך בשני המקומות החריגים שהזכרנו לעיל לימדו אותנו הנביאים או בעלי המסורה יסודות ולקחים נוספים בגאולה; הם תיארו את התקווה שנכזבה בימי חזקיהו בהפיכת מ"ם פתוחה למ"ם סתומה, ובימי שיבת ציון רצו ללמדנו את המהפך, בכיוון הרצוי, שעשה נחמיה בעלייתו לארץ ובחיזוק ירושלים, ורמזו זאת בהפיכת מ"ם סתומה לפתוחה. כך ידעו הם לא רק להעמיק בהבנת משמעות הגאולות שנרמזו באותיות הפשוטות, אלא ללמד אותנו לנצל הזדמנויות היסטוריות שיכולות להיות נקודות מפנה. הם רצו לעורר אותנו לא להחמיץ את השעה שיש בה הזדמנות לישועה גדולה, ולרמוז לנו כיצד לפתוח שערי גאולה שהחלו להיפתח – בפעולה של בניין ציון וירושלים.

מה ראתה המסורה לשנות את הכלל של האותיות הסופיות ולהשתמש בהן באמצע מילה? בגמרא במסכת סנהדרין (צד ע"א), על הפסוק 'לסרבה המשרה' שנאמר על חזקיהו, מובא:

מפני מה כל מם שבאמצע תיבה פתוח וזה סתום? ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו

בחזרה לעמוד התוכן

משיח וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מידת הדין ומה דוד מלך ישראל שאמר לפניך כמה שירות ותשבחות לא עשיתו משיח, חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח?! לכך נסתתם.

דרשה זו אינה דרשה בעלמא, אלא הבנה עמוקה של התנהגותו של חזקיהו בתגובה לנסים שקרו לו.

סנחריב מלך אשור הגיע לארץ יהודה, הרס את כל שפלת החוף ועמד לעלות על ירושלים. וכך מתאר ישעיהו (ישעיהו א ח) את המציאות הזו: 'ונותרה בת ציון כסוכה בכרם כמלונה במקשה כעיר נצורה' – כל ערי ישראל שרופות, ורק ירושלים נשארה על תִלה. זו גם הסיבה שהוא מדמה את ירושלים לסדום – כל ערי הכיכר נשרפו ורק עיר אחת, צוער, נשארה לפלֵטה.

ישעיהו הנביא מעודד את חזקיהו שאל לו לפחד, כי ירושלים לא תיחרב (שם לז, לג, לה):

כה אמר ה' אל מלך אשור לא יבוא אל העיר הזאת ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפוך עליה סוללה... וגנותי על העיר הזאת להושיעה...

ואכן קרה נס (שם לו-לז):

ויצא מלאך ה' ויכה במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבוקר והנה כולם פגרים מתים. ויסע וילך וישוב סנחריב מלך אשור וישב בנינוה.

אירוע נסי זה, שלא היה כמותו מאז יציאת מצרים, עורר את תקוות העם לגאולה שלמה. חזקיהו המלך נמצא ראוי להיות המשיח, כמו שניבא עליו ישעיהו (שם ט, ה) 'כי ילד יולד לנו בן ניתן לנו ותהי המשרה על שכמו', כלומר הוא יוכל לשאת על שכמו את משרת המשיח ולהרים את קרנו של כל העם. אלא שחזקיהו לא תפס את גודל השעה והמשיך במדיניות גלותית. הוא ביקש את קרבת מלך בבל מראדך בלאדן בן בלאדן, ואף הראה לו את כל אוצרותיו. מעשה זה היה לצנינים בעיני ה', וישעיהו אף מוכיח אותו על כך, שכן מעשה זה נתפס כהתרפסות בפני הממלכה הגדולה, ואולי חזקיהו אף חשב לסמוך עליה בעת צרה ולכרות עמה ברית, שגם לה הנביא התנגד.

חזקיהו, שכונה בפי ישעיהו (שם) 'פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום', לא קלט את גודל השעה, את גודל הישועה ואת נקודת המפנה ההיסטורית שאמור היה לחולל, ונסתמה 'משרת הגאולה' שיכלה להיות בימיו. ולא זכה חזקיהו המלך להיות בעל השררה והמשרה המשיחית.

3. 'מכנף הארץ זמירות שמענו'

הגמרא[3] מסבירה שהפסוק בישעיה (כד, טז) '**מכנף** הארץ זמירות שמענו' מדבר על הארץ שאמרה שירה (על הצלתה מסנחריב), לעומת חזקיהו שלא אמר שירה. הרב שמשון מאוסטרופולי[4] מדייק שהדבר נרמז באותיות מכנ"ף שהן ארבע מאותיות מנצפ"ך.

3. סנהדרין צד ע"א.
4. ר' שלמה זלמן ארנרייך, 'אבני המקום', פסקה סח; ר' גדליהו שארר, בס' אור גדליהו, הביא זאת בשם האר"י.

בחזרה לעמוד התוכן

ואומר הנביא ששמענו את הגאולות של **מכנ"ף** שרומזות לאברהם, ליצחק, ליעקב ולמשה, אולם חסרה הגאולה הנרמזת באות **צד"י**, שהייתה אמורה להיות בימי חזקיהו. הארץ שניצלה אומרת שירה, וחזקיהו לא מתעורר כדי להיות **צ**מח דוד, ובשלו תתאחר הגאולה השלמה. ומוסיף ה'אור גדליהו'[5] שהרי על פי ה'פרקי דרבי אליעזר' (לעיל) האותיות מנצפ"ך מורות על גאולה, והאות **צד"י**, שבה היה עתיד הקב"ה לגאול את ישראל, חסרה במילה 'מכנף', בגלל חזקיהו שלא אמר שירה. ולכן ממשיך הפסוק (שם כד, טז) ואומר: '**צ**בי ל**צ**דיק', שעיקר הרצון והחשק (צבי - מלשון רצון וחשק) לאות **צד"י**, היינו לגאולה העתידה שתהיה באות צד"י, ואז יבוא **צ**מח **צ**דק.

חזקיהו אכן נמצא המלך היחיד שהיה ראוי בסייעתא דשמיא להביא את הגאולה. מתקופת מלכותו ועד החורבן, תקופה של למעלה ממאה שנה, לא היה אף מלך שהיה מסוגל לעצור את ההידרדרות הדתית והלאומית. כל המלכים שאחריו היו רשעים וחטאו בעבודה זרה. יאשיהו, שדווקא היה צדיק ושעליו נכתב (מלכים ב כג, כה): 'כמוהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו', נקט במדיניות חוץ לא ראויה. הוא החליט על דעת עצמו לא לתת לפרעה נכה מלך מצרים אפילו לעבור בארצו כדי להילחם בבבלים, בניגוד לדברי הנביא, והוא נפל במגידו. נפילתו סייעה למלך מצרים להשתלט על יהודה ולהמליך את אליקים בנו, וכך החלה ריבונות זרה בארץ.

4. מ"ם פתוחה באמצע המילה

נחמיה היה שר המשקים של המלך ארתחשסתא וחי אחרי ימי מרדכי ואסתר. הוא חולל שינוי היסטורי בתהליך שיבת ציון.

עם הצהרת כורש, עלו לארץ כארבעים ושניים אלף איש. הם התחילו לבנות את בית המקדש, אך בבניין חלו עיכובים. אחרי כורש עלה למלוך בפרס המלך אחשוורוש, והוא כתב שטנה על היהודים.[6] בנקודת זמן זו משתבצת מגילת אסתר. לפי חז"ל, כל מה שהתרחש בפרס נוצר על רקע המתחים בבניית בית המקדש: 'מרדכי ירד בשביל שייבנה בית המקדש והמן ירד בשביל שייבטל בניין בית המקדש'.[7] הודות לנס פורים ניצלו היהודים והתבטלו הגזרות. כאן מסתיימת מגילת אסתר. אחשוורוש שולט על הארץ ואיי הים, וכולם מעלים לו מס, אולם איננו שומעים על תנועת עלייה לציון. הכתוב ממשיך בתיאור חגיגות פורים בשושן.

ל'גאולה' זו יש טעם מר. לכן לדברי הגמרא אין אומרים הלל על נס זה, כי 'אכתי עבדי אחשוורוש אנן'.[8] ואולם לא רק ארץ ישראל מצויה תחת שלטון פרס; יהודים רבים נשארו בפרס וחגגו שם את ימי הפורים מדי שנה בשנה.

5. 'אור גדליהו', שם, פרשת וארא.
6. עזרא ד, ו.
7. ספרי דאגדתא על מגילת אסתר, מדרש פנים אחדים (בובר), נוסח א פרשה א. ובילקוט שמעוני, נ"ך רמז תתרמה.
8. מגילה ד ע"א.

בחזרה לעמוד התוכן

אחרי אחשוורוש מולך דריווש ואחריו ארתחשסתא. נחמיה הוא שר המשקים של המלך ארתחשסתא (נחמיה א, א): 'ואני הייתי בשושן הבירה'. בימיו בא פליט מירושלים ומתאר לו את שנעשה בארץ (שם שם ג): 'הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה וחומת ירושלים מפורצת ושעריה ניצתו באש'. נחמיה, שנמצא בשושן, אוזר עוז ומבקש מהמלך ארתחשסתא ללכת ל'עיר קברות אבותי', לבנות אותה ולתקן את חומת ירושלים. בחסדי ה' המלך נענה לו ושולח אתו שרי חיל ופרשים ואגרות מעבר. נחמיה מגיע לירושלים, רואה את השפלות והביזיון של תושביה ומתקן את כל הדרוש תיקון.

המקרא בנחמיה (ב, יג) מתאר את סיורו הלילי של נחמיה בארץ מיד עם הגיעו לשם: 'ואהי שובר בחומות ירושלים אשר **המ פרוצים** ושעריה אוכלו באש'. האות מ"ם במילה **הם**, שאמורה להיות מ"ם סתומה, נכתבת פתוחה. אות זו מתארת בדיוק את מצב החומה: זו, במקום להיות סגורה כמ"ם סופית, פתוחה ופרוצה. נחמיה מתקן את התיקונים הראויים בחומה, ודואג גם לתיקונים דתיים בכריתת אמנה שכוללת שמירה מליאה על קדושת יום השבת והפסקת המסחר, איסור חיתון עם עמי הארץ הגויים, גירוש הנשים הנכריות שנשאו גדולי השרים, מתן סכום קצוב לצדקה וקיום מלא של המצוות התלויות בארץ. רק פעילות זו, אחרי נס פורים בשושן, מאפשרת לראות את אור הישועה עם הרמת קרנה של ציון והעצמתה של ארץ ישראל בימי שיבת ציון אחרי הגלות (הרב בני לאו[9] רואה בספר נחמיה פרק נוסף המסיים את מגילת אסתר ונותן בכך חלופה אופטימית למצב המתאר השתקעות במלכות פרס אחרי נס פורים).

5. חזקיה ונחמיה – הסותם והפותח

המסורה שקיבלה מן הנביאים, שייסדו מחדש את מיקומן של האותיות האמצעיות והסופיות, יצרה חריגה מן הכלל בשני מקומות – בישעיהו ובספר נחמיה: אצל ישעיהו, שמנבא לחזקיהו שהיה התקווה לאחרית הימים, נסתמה המ"ם, נסתם הקץ והמשרה הנכבדה נשמטה ממנו - '**לסרבה המשרה**'. אצל נחמיה, שבא אחרי ההצלה בפרס, הגיע משושן לירושלים, תיקן את החומות הפרוצות ונתן תקווה ואחרית לגאולה בימי בית שני, נפתחה המ"ם – 'חומות ירושלים אשר **המ פרוצים**'. ולא זו בלבד שהחומות נסתמו, אלא השערים לגאולת העם והארץ, שהחלו להיפתח בימי עזרא והיו בשפל ובעליבות, נפתחו במלואם.

6. מ"ם סתומה ופתוחה שלא כמשפט

רבינו בחיי (בראשית מז, כח) קושר בין שני המ"מים, בישעיהו ובנחמיה:

> ואמרו במדרש שבא הרמז כאשר יסתמו חומות ירושלים שהם עתה פתוחים ופרוצים בזמן הגלות אז תפתח המשרה שהיא סתומה.

כך כותב גם הרד"ק (ישעיהו ט, ו ד"ה למרבה המשרה):

9. הרב בני לאו, 'אסתר – קריאה במגילה', עמ' 71–75.

בחזרה לעמוד התוכן

כאשר יסתמו חומות ירושלים שהם פרוצים כל זמן הגלות, ולעת הישועה יסתמו הפרוצים, ואז תיפתח המשרה שהיא סתומה עד מלך המשיח.

ב. א"ב של מגילת איכה

מגילת איכה, הנקראת בתשעה באב, מכילה חמישה פרקים. פרקים א', ב' וד' בנויים מעשרים ושניים פסוקים לפי סדר הא"ב. פרק ג' מונה שישים ושישה פסוקים, גם הוא בסדר הא"ב, וכל אות חוזרת שלוש פעמים. פרק ה' מכיל עשרים ושניים פסוקים כמניין האותיות, אך ללא סידור אלפביתי.

בפרק א' מופיעות כל אותיות הא"ב כסדרן, אולם בפרקים ב'-ד' יש שינוי בסדר האותיות, והאות **פ"א** קודמת לאות **ע"ן**. מדוע יש שינוי, ומדוע דווקא באותיות אלו?

על כך עונה הגמרא (סנהדרין קד ע"ב): 'בשביל מרגלים שאמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם'.

1. קלקול חשבונות

חורבן בית המקדש הראשון אירע בשלבים; המצור – בטבת, הבקעת העיר – בתמוז, והחורבן – באב. בספר מלכים[10] נכתב שהבקעת העיר התרחשה בט' בחודש, ולא כתוב באיזה חודש. ואולם בירמיהו (נב, ו ולט ב) כתוב מפורש: 'בחדש הרביעי [תמוז] בתשעה לחדש'. לעומת זאת, במשנה בתענית[11] כתוב שבי"ז בתמוז הובקעה העיר. על סתירה זו עונה הבבלי (תענית כח ע"ב): 'כאן בראשונה כאן בשניה'. היינו, בבית המקדש הראשון הייתה הבקעת העיר בט' בתמוז, ואילו בבית שני ההבקעה הייתה בי"ז בתמוז. הירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) עונה על הסתירה: 'קלקול חשבונות יש כאן', ו'קרבן העדה' מפרש:

> קלקול חשבונות מרוב הצרות טעו בחשבונות, ולא רצה המקרא לשנות ממה שסמכו הם, כלומר כביכול אנוכי עמו בצרה.

וכוונתו שאף שהתברר למפרע שהייתה טעות, השאירו זאת כדי להרגיש את הצער שנגרם בגלל הצרות ובא לידי ביטוי בבלבול התאריך. בצורה זו אפשר להסביר גם את השינוי באותיות במגילת איכה (פ' וע' בפרקים ב'-ד'). מגילה זו באה לתאר את החורבן, והשיבוש בסדר האותיות מבטא את הבלבול בימים ההם. וכך כותב מפרש 'דעת מקרא':[12]

> שיבוש מכוון של סדר האותיות בא לרמוז לסדר העולם שהשתבש מחמת חורבן המקדש וגלות השכינה...

וכותב הרצ"י קוק:[13]

10. מלכים ב, כה ג.
11. תענית פ"ד מ"ו.
12. דעת מקרא, איכה, מבוא הערה 11.
13. שיחות י"ז בתמוז (25) עמ' 2.

בחזרה לעמוד התוכן

הלימוד גדול של הירושלמי, שיש כאן קלקול חשבונות, שיש קלקול בבית המלך וזהו הסדר האמיתי זהו המצב המכאיב...

ובניסוחו של הרב זולדן:[14]

הסדר האמיתי הוא אי הסדר. מאז החורבן יש אי סדר בעולמות העליונים, וזה הסדר הנכון במצב של חורבן. החורבן הוא בלבול וקלקול כל הסדרים בעולם, שהיו מסודרים כל עוד הבית היה קיים. קלקול החשבונות שבנביא איננו טעות טכנית, אלא בא לבטא ולשקף מציאות שמיימית של חורבן ושל קלקול הסדרים בעולם. ומכאן, ששינוי סדר האותיות הוא שינוי סדרי עולם למעלה ולמטה.

2. הפה והעין

מדוע קדמה דווקא האות פ"א לאות ע"ן? עונה הגמרא: 'שאמרו בפיהם מה שלא ראו בעיניהם'. אפשר להסביר את הקדמת הפ' לע' בצורה אחרת: כשיש אסון נורא, הראשון הרואה אותו, קולט בעיניו ואז פורץ בזעקות שבר. השומעים, שטרם ראו אותו, שומעים קודם את הזעקות היוצאות מן הפה, ואח"כ באים לראות בעיניהם את החורבן ועיניהם דומעות.

פרק א' מתאר את המקונן, שרואה את האסון והחורבן בעיניו ומרים קול בבכי ובזעקה, ולכן בפרק א' קודמת הע' לפ'. בפרקים הבאים מתוארים המנוצחים, האבלים והנשארים שעומדים לגלות, ואלו שומעים את מה שקרה ואחר כך רואים בעיניהם, ולכן קודמת הפ' לע'. הפרק האחרון מתאר בלבול מוחלט. אכן יש בו עשרים ושניים פסוקים, כמניין אותיות הא"ב, אבל הכול כבר הרוס ומבולבל. ואולי נרמז גם שחמשת הפרקים הם כנגד חמישה חומשי תורה, והיציאה לגלות גורמת גם להרס התורה, כפי שאומרת הגמרא (חגיגה ה ע"ב): 'כיוון שגלו ישראל ממקומן אין לך ביטול תורה גדול מזה'.

סיכום

האותיות הן צינורות של חיים.[15] כל שינוי קטן באותיות מתאר את השינוי במציאות הממשית, שהאותיות הן הביטוי החיצוני שלה. במגילת איכה ראינו את השינוי בסדר האותיות, שמראה על אי הסדר שנוצר בעולם ועל החורבן עצמו שמתבטא בפה זועק ובעין דומעת. אותיות מנצפ"ך מבטאות את סדר גאולת הדורות מאברהם אבינו עד למלך המשיח. שני המקומות, שחורגים מהסדר, מבטאים מחד גיסא את התקווה הגדולה שנכזבה בימי חזקיה, שם נסתמה המ"ם הפתוחה שבמשרת הגואל, ומאידך גיסא את פתיחת השערים לגאולה בימי נחמיה, אותם שערים שנסתמו עם ההתעוררות הדלה לשיבת ציון כשירושלים עלובה וחומותיה פרוצות. עם סגירת הפרצות על ידי נחמיה נפתחה הדרך להתבססות העם בארץ ולחיזוק ירושלים.

14. הרב יהודה זולדן, מועדי יהודה וישראל, עמ' 562.
15. הרב קוק, אורות, ארץ ישראל פסקה ז; ר' אברהם צבי קלוגר, נזר ישראל א, עמ' תקלד.

בחזרה לעמוד התוכן

תשובות קצרות

1. חובת המזיק לתקן / הרב אריאל בראלי

שאלה | נהג אוטובוס גרם נזק לרכב, וחברת האוטובוסים מוכנה לתקן את הנזק אבל רק במוסך שלה. האם ישנו הכרח לתקן במוסך שלהם? ומה אם הניזק מעדיף לקבל כסף מאשר תיקון?

תשובה | ישנה שאלה מה היא חובתו של המזיק[1] – האם לתקן את הנזק או רק לפצות את הניזק?

הכרעת הש"ך[2] היא לחלק בין מצב שבו ישנה אפשרות מעשית להחזיר את המצב לקדמותו, ואז החיוב הוא **תיקון**, ובין מצב שבו הנזק בלתי הפיך, ואז החיוב הוא **פיצוי**. לכן כאשר יש ביכולתם לתקן בצורה טובה כך שהנזק לא יהיה ניכר אזי זכותם לתקן באמצעות המוסך שלהם, ואי אפשר לדרוש מהם תיקון במקום אחר. אולם אפשר לדרוש תיקון במוסך אחר במידה ויש טענות מבוססות המטילות ספק ברמתו המקצועית של המוסך.[3] לעניין השאלה השנייה בדבר העדפה לתשלום כספי על פני התיקון בפועל, כבר הסתפק בכך הש"ך (שם) האם חיוב התיקון הוא באופן מעשי או רק דמי תיקון. מספק, לא ניתן להכריח את החברה לשלם כאשר היא חפצה לתקן את הנזק בעצמה.[4]

2. סמכות השלטון ותוקף החוק / הרב אריאל בראלי

שאלה | ברצוני להבין איך מצד אחד אנו טוענים כי לשלטון במדינת ישראל ישנו תוקף הלכתי וסמכות של מלכות ישראל, ומצד שני אין זה כך ביחס לבתי משפט הפועלים על פי חוק?

1. יעוין במחלוקת הראשונים המובאת במגיד משנה, הל' טוען ונטען, פ"ה ה"ב.
2. ש"ך, חו"מ סי' צה ס"ק יח.
3. ישנה טענה המוזכרת לגבי זכותו של הנחבל מחברו לסרב לטיפול רפואי שמציע החובל מהטעם של 'דמית עלי כאריה ארבא' (בבא קמא פה ע"ב). אולם מדברי הראשונים נראה שרק בנזקי הגוף שייכת טענה זאת ולא בתשלום נזק (רא"ש פרק שמיני סי' א), וכך נראה מדברי ערוך השלחן, חו"מ סי' תכ סעי' כו.
4. הדבר ברור שאם המזיק משלם כסף, אינו יכול להכריח את הניזק להשתמש בו לתיקון וזכותו להסב זאת לשימושים אחרים.

בחזרה לעמוד התוכן

תשובה

היהדות אינה מסתפקת רק בעיצוב השקפת עולם אלא היא מכוונת לתקן כל פרט בחיי האדם, וזו מטרתם של משפטי התורה התקפים בכל דור ודור. בכלל זה נכנסים גם דיני ממונות שהם חלק בלתי נפרד מהתורה. פרשת משפטים היא זכות גדולה בעבורנו לקבל הדרכה מפורטת מאת בורא עולם כיצד להוביל את המציאות לצדק. כמובן, שאין לנו את היכולת והרצון לוותר על כך, וזו הסיבה לכך שאין אפשרות הלכתית להכיר באופן גורף בחוקי המדינה. הכרה זו תאלץ אותנו לגנוז את חלק 'חושן משפט' ולהציב במקומו את ספר החוקים שנכתב בידי בשר ודם. אולם לשלטון במדינת ישראל יש סמכות הלכתית בנושאים מוגדרים: להטיל מיסים[5] ולהוציא למלחמה,[6] אך לא להחליף לגמרי את משפטי התורה. לכן השימוש בכלל ההלכתי 'דינא דמלכותא דינא'[7] מוגבל ומכוון רק למקרים הבאים ל**תיקון החברה,** כדוגמת חוקי ההגנה על זכויות יוצרים וחוקים אחרים אשר מטרתם **לתקן עוולות** ספציפיות.[8] יש להדגיש שמדובר על קבלת חוקי המדינה אך אין מחויבות הלכתית לפרשנות של החוק על ידי שופטים.[9] המשימה של השבת משפטי התורה מוטלת על כל אחד מאיתנו. וככל שתרבינה שאלות הלכתיות בתחום זה, כך משפטי התורה יהיו רלוונטיים ובתי המדרש ייאלצו להנגיש וליישם את משפטי התורה במציאות החיים המודרניים, ובכך לסלול את הדרך להקמת אלטרנטיבה רצינית למערכת המשפט האזרחי.

3. שופט דתי בבית המשפט / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם ישנה בעיה הלכתית לכהן כשופט בבית משפט?

תשובה | להבדיל מחוקי המדינה שלחלקם ישנו תוקף הלכתי, למערכת המשפט האזרחי אין תוקף הלכתי כלל,[10] ומכאן שבאופן בסיסי אכן ישנה בעיה לכהן כשופט המחויב להכריע שלא על פי דיני התורה.[11] למרות זאת, ישנם פוסקים שהחשיבו את המצב הקיים לדיעבד וראו צד של שליחות בכניסה למערכת המשפט. כך כתב הרב מרדכי אליהו (תחומין ג עמ' 244):

5. שו"ת יחוה דעת, ח"ה סי' סד.
6. משפט כהן, סי' קמד.
7. נדרים כח ע"א.
8. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' יא.
9. שו"ת שבות יעקב, סי' קעו.
10. הרב יעקב אריאל, תחומין א, עמ' 319.
11. וכך משתמע מדברי הרב עובדיה יוסף, יחוה דעת ד, סי' סה, הערה בעמוד שיג: עורך דין ירא שמים, שנדרש לייצג בבית המשפט אדם שתובע ממון מחברו, לפי ההלכה חייב להימנע מכך, שהרי הוא מסייע בידי עוברי עבירה.

בחזרה לעמוד התוכן

במצב הנתון יש חשיבות ותועלת בשופט דתי כמו גם בעורכי דין שירימו קול התורה בכל מגזרי החיים, שיסבירו ויבהירו את דרך התורה וחוקיה.[12]

אך מנגד, יש שטענו שדווקא המצב שבו מכהנים שופטים דתיים תורם בעקיפין לבלבול הציבור הרואה בכך היתר לפנות לבית משפט ומתעלם מאיסור ערכאות.[13] פרט לכך, ישנה בעיה של גזל כאשר הפסיקה אינה על פי ההלכה,[14] וכבר עורר על כך הרב אברהם שפירא (שם). למעשה, נראה שיש להבדיל בין בעלי הדין שונים. אם שני בעלי הדין אינם מגדירים את עצמם כמחויבים להלכה, אזי ניתן לומר שהם מקבלים על עצמם את פסיקת בתי המשפט.[15] הרי כל אדם חייב להשתייך למערכת משפטית מסוימת (לפחות ברובד של שבע מצוות בני נח - דיינים). הציבור החילוני פונה באופן טבעי לבית המשפט, ולנוכח מצב עגום זה מותר לשופט לדון אותם,[16] שהרי מבחינתם אין אלטרנטיבה אחרת וזו הדרך היחידה להעמיד אצלם את הצדק על מכונו. כמובן שאין בפסיקתו בעיה של גזל.[17] אולם כאשר מדובר על בעלי דין שמגדירים עצמם כמחויבים להלכה אזי חוזר האיסור לדון אותם וכן ישנה בעיה של גזל. כאמור, ההלכה אינה מאפשרת לקבל את מערכת המשפט האזרחי אף אם שני הצדדים חפצים בכך משום שלבעלי דין אלו יש אפשרות לפנות לבתי הדין לממונות.[18] תחום נוסף שבו יש מקום לשופט דתי הוא **המשפט הפלילי** (הכולל דיני תעבורה), שבו הפסיקה אינה נוגדת את ההלכה כי יש לראות בחוקי המדינה את מימוש דין המלך, וכפי שכתב הרב שפירא (תחומין שם):

12. וכן כתב הרב אברהם שפירא, תחומין ג, עמ' 239, כי יש ערך לשופט דתי אשר יפעל להאדרת המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט. ובייחוד שלדעת הרב אשר ויס בספרו מנחת אשר, חומש שמות, פרשת משפטים, אין איסור ערכאות חל על השופטים אלא רק על בעלי הדין.
13. כך כתב הרב יעקב אריאל, תחומין א, עמ' 320, המשפט במדינת ישראל ואיסור ערכאות: 'חלק הגון משאננותו של הציבור הדתי-לאומי בפרשה זו, יש לייחס למשפטנים דתיים, אשר פיתחו תיזה, בניגוד לדעת כל גדולי הפוסקים שבדורות האחרונים (מכל החוגים והזרמים), שכאילו אין איסור ערכאות חל על השיפוט במדינת ישראל'.
14. כן פסק בהגהות רבי עקיבא איגר לשו"ע חו"מ סי' כו.
15. אזרח שיטען שאינו נותן אמון במערכת המשפט ולכן אינו מקבלה הרי בעצם מגוריו בחברה עם חוקים הוא מחויב להם. כל אדם משויך למערכת משפט ואינו יכול להישאר כביכול נייטרלי. כך עולה מדברי הרשב"ם, בבא בתרא נד ע"ב, ד"ה והאמר. ואף שעל פי דין כל היהודים במדינת ישראל משויכים להלכה, יש לומר שכלפי הציבור הישראלי מערכת המשפט היא ברירת המחדל ויש לה תוקף הלכתי בעבורם. כי בדיני ממונות יכול ציבור לקבל על עצמו שופטים שלא על פי דין תורה וזאת בתנאי שאין בנמצא תלמידי חכמים. לצערנו, כלפי הציבור הישראלי נחשב הדבר שאין תלמידי חכמים, ואז קבלתם את השופטים וחוקיהם אף שאינם על פי תורה, מועילה. כך פסק הרמ"א, חו"מ סי 'ח סעי' א.
16. על פי דברי תשב"ץ, ח"ב סי' סח; וכן בשו"ת מהרש"ם, ח"א סי' פט; וכן משתמע מדברי החזון איש, ליקוטים ב"ק סי' טז; וכן בתשובות והנהגות ג, סי' תסב.
17. וכן כאשר ישנו היתר הלכתי לתביעה בבית משפט, כפי שכתב הרב עובדיה יוסף, יחוה דעת ד, סי' סה הערה בעמוד שיג.
18. הרב אשר וייס כתב במנחת אשר, דברים, סי' ג, שהאיסור לפנות ערכאות 'רובץ כל כולו על המתדיינים'. והוסיף בעל פה 'נראה לי, שטוב אם יהיו יותר תלמידי חכמים שתורת ישראל חשובה להם שיהיו יושבים בדין כשופטים במדינת ישראל, אנו זקוקים לעורכי דין שמדקדקים במצוות, לשופטים שמדקדקים במצוות ומשתדלים לשפוט כמה שיותר לפי רוח התורה' (סנהדרין – כתב עת לחשיבה משפטית, כרך א, עמ' 10).

בחזרה לעמוד התוכן

עקרונית יש למדינה סמכויות מסוימות מדין דין המלוכה בענייני פלילים, אך גבול יש לדבר.[19]

ועוד שבתחום הפלילי אין לנו כיום סמכות חוקית המוסמכת להעניש, וזאת בניגוד לדיני הממונות, שם ישנה סמכות באמצעות חוק הבוררות.

לסיכום, ישנם פוסקים הרואים בחיוב מציאות של שופט דתי, אולם גם אז יש להימנע ממצב שבו שני בעלי הדין מרגישים מחויבים להלכה.

4. שליח שאיבד ספרים / הרב אריאל בראלי

שאלה | אדם הציע לחבריו לערוך בעבורם קנייה מרוכזת בחנות הסמוכה לביתו. כל אחד מסר לו את רשימת הספרים שהוא מעוניין בה ואת התשלום בעבורה. בפועל, לא נמצאו בחנות כל הספרים שהוזמנו ונשאר לו סכום כסף עודף. לאחר שחילק את הספרים לכל מי שהזמין, התברר לו שחסרים 200 שקלים מהסכום המיועד לעודף. אין לו מושג איך זה קרה, לדבריו הוא הקפיד על שמירת הספרים והכסף. השאלה: מי יישא בהפסד?

תשובה | השליח פטור משום שהוא הסכים לעשות טובה ודינו כשומר חינם הפטור מגנבה ואבדה. וזאת בתנאי שברור לו שלא הייתה מצדו התרשלות ושמר כפי המקובל.[20] אך נראה כי לכל החברים שהזמינו יש דין שותפים וכפי שנפסק לגבי שניים שהטילו מעות לכיס אחד.[21] לכן אופן חלוקת ההפסד בין השותפים יהיה בהתאם לחלקם היחסי בהזמנה. וכפי שפסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רצב סעי' י):

אם נתן לו מעות להוליכו על אחריותו, ונתנן עם מעותיו, ונאבדו מקצת המעות, **ההפסד לפי ערך המעות**.

דהיינו, אם סכום הקנייה היה 2,000 שקלים ואבדו 200 שקלים, אזי כל אחד יפסיד עשירית מהסכום שנתן לצורך הקנייה. אולם חלוקה זו אינה מדויקת משום שיש לברר שאלה נוספת: מתי התרחשה האבדה? בהנחה כי רגע האבדה המדויק אינו ידוע. ישנה אפשרות שהשליח איבד את הכסף רק בדרך חזור, לאחר שכבר נקנו הספרים. ועל הצד שאכן כך אירע **יש לפטור** את בעלי הספרים מתשלום.[22] מנגד, אולי הכסף אבד בדרך הלוך, ואז ההפסד מוטל על כולם. במצב מסופק, יש להכריע שהמוציא מחברו עליו

19. כפי שרמז שם שיש ללמוד היטב את הדרכתה של התורה ביחס לדיני הראיות המחייבות אף את משפט המלך.
20. נדרש ביטחון גמור עד כדי כך שהוא יכול להישבע על כך (שו"ע חו"מ סי' רצא סעי' א).
21. נתיבות המשפט, סי' רצב ס"ק ל. ואף שכל אחד שילם בפני עצמו ולכאורה אינו שותף עם חברו ואז דינם כשניים שהפקידו בשני כיסים שונים ואינם שותפים (ש"ך, סי' רצב ס"ק כז), עם כל זאת כתב תרומת הדשן (מובא ברמ"א שם) שכאשר מדובר על הפקדת מעות לאותו שליח נעשו כולם שותפים. וביאר הסמ"ע ס"ק ל: 'מטבע, יש לו שם אחד עליהן ואילו לא נגנבו היה מחזיר לבעלים בלי קפידא, לכן הוי ליה כאילו היה חתיכה אחת'.
22. ברגע קניית הספרים השליח זיכה לכל אחד את ספרו ובכך הוא פרש לאלתר מהשותפות. מבחינתו, השותפות נגמרה והאבדה הייתה בכסף ששייך לשאר חבריו.

בחזרה לעמוד התוכן

הראיה. לאור זאת, חברי הקבוצה שכבר קיבלו את הספרים פטורים כי הם מוחזקים ויכולים לטעון שהאבדה התבצעה רק לאחר קניית הספרים.[23]
לסיכום, השליח פטור, ואת האבדה של 200 השקלים יש לחלק בין כולם **באופן יחסי**. מלבד בעלי הספרים שכבר קיבלו את הספרים שאינם חייבים לשאת בהפסד.

5. הזמין אוכל בשביל חברים וביטל / הרב אביעד תפוחי

שאלה | קבוצת חיילים רצתה להזמין ארוחת ערב. ראובן התקשר והזמין בשביל כולם, אך לבסוף התחרטו וכאשר הגיע השליח עם האוכל הודיע לו המזמין שאינם מעוניינים באוכל, והשליח חזר עם האוכל כלעומת שבא. מה הדין?
תשובה | יש לברר שתי נקודות: א. האם חייבים לשלם, ואם כן כמה? ב. מי חייב לשלם? האם המזמין או כל אחד מהמשתתפים במפגש?
בדרך כלל כאשר אין קניין מחייב בין הצדדים, יכולים הלקוחות לחזור בהם והמוכר נותר עם החפץ שלו. אבל בנידון דידן החזרה גורמת הפסד למוכר שהכין את המאכלים ללקוחות הללו, וכעת אין לו מה לעשות עם האוכל שנותר בידו. במקרה כעין זה נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלג סעי' ח):

> אמר לאומן: עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך, ועשאו האומן, ואחר כך אינו רוצה לקחתו, והוא דבר שאם לא יקחנו מיד יפסיד, חייב.

דהיינו שאם אדם מבקש מפועל שיעבוד בשבילו ואחר כך חוזר בו באופן שגורם הפסד לפועל הרי הוא חייב לשלם על ההפסדים. לפי זה בנידון דידן, חייבים המזמינים לשלם לבעל המסעדה על מה שהזמינו, וחייבים לשלם כפי מה שסיכמו עם המוכר, ולא רק כפי ההוצאות שהוציא המוכר כדי להכין את האוכל.[24]
יש לדון גם האם המזמין חייב בתשלום בעבור כל הנזק שנעשה, שהרי הוא הזמין בשביל כולם ומכיוון שאין שליח לדבר עבירה נמצא שהוא אחראי לכל הנזק. או שמא כל אחד חייב לשלם על הנזק שגרם במנה שהזמינו בשבילו.
ונראה פשוט שכל אחד מתחייב בעבור המנה שלו, שכן הנזק נעשה בכך שכל אחד מהמזמינים החליט לבטל, ומי שהזמין בפועל רק שימש להם לפה בפני בעל המסעדה, וזה עצמו אינו מעשה הנזק.

6. מורה שנתנה בטעות את החוברת לאחד ההורים / הרב אביעד תפוחי

שאלה | בתחילת השנה רכשו תלמידי כיתה בבית הספר חוברת מסוימת מהמורה, והנה כעבור חודש נמצאה חוברת ללא שם. המורה פנתה לכל הורי הכיתה בקבוצת וואטסאפ

23. ואף אם השליח לא חילק עדיין את הספרים, נראה שהספרים כבר שייכים לבעליהם ולכן הם פטורים. מנגד במצב זה יש לפקפק ולטעון שמבחינת השליח יש לו אחריות של שומר פיקדון לכלל הקבוצה והוא אינו יכול להוציא את הספרים מתחת ידו עד שיחלקו את ההפסד ביניהם (שו"ע חו"מ סי' ש סעי' ד) .
24. כן מבואר להדיא בסמ"ע, לטור חו"מ סי' שלג ס"ק ל; ועי' פרישה, לטור שם ס"ק ה; ועי' פתחי חושן, כרך ד, פרק יג, הערה ג; ועי' סמ"ע, חו"מ סי' לט ס"ק מו; וכן פסק למעשה בשו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' קיט.

בחזרה לעמוד התוכן

ושאלה: 'מי איבד חוברת?'. כל ההורים ראו את ההודעה, ורק אמא אחת פנתה ואמרה שבנה איבד חוברת. המורה השיבה את החוברת לבנה. כעבור שבוע פנתה אל המורה אמא אחרת ואמרה שאף בנה איבד חוברת, ונראה לה שזה שלו. על השאלה מדוע לא הגיבה לפנייה בוואטסאפ היא ענתה שבאותה שעה הייתה בטוחה שהחוברת שקנתה נמצאת ביד בנה, ורק עתה גילתה שהוא איבד אותה כבר בתחילת השנה. מה הדין?

תשובה[25] | יש לדון בשני דיונים: האם המורה נהגה כדין כאשר נתנה את החוברת לאמא הראשונה? מה הדין כעת, כאשר יש בפנינו ספק למי שייכת החוברת?

ביחס לשאלה הראשונה, אכן המורה נהגה כשורה. אמנם אסור למוצא לתת את האבדה בלא סימן,[26] אך עצם העובדה שאף הורה אחר לא דרש את החפץ מלבד אמא אחת, הרי זה מוכיח על דרך השלילה שהוא שייך לה.[27] אמנם, כפי שהמציאות הוכיחה, סימן כזה שהוא על דרך השלילה יכול להביא לתקלה, לכן יש להשתמש בו רק לאחר בדיקה מדוקדקת שאכן אין אף הורה אחר שטוען שחפץ זה שייך לו. מכיוון שבקבוצת וואטסאפ ישנה אפשרות לבדוק שאכן כולם קראו את ההודעה, נלענ"ד שיש לסמוך על כך להשיב את האבדה לאמא היחידה שדרשה את החפץ. ביחס לשאלה השנייה, למרות שכעת יש בפנינו ספק למי שייכת החוברת, יש להשאיר את החוברת ביד האמא הראשונה. הכרעה זו מתבססת על הכלל הידוע 'המוציא מחברו – עליו הראיה', ומכיוון שהאמא הראשונה מוחזקת ולאמא השנייה אין ראיה שזה שלה, הרי שמספק עלינו להשאיר את החוברת ביד האמא הראשונה מכיוון שהגיעה לידה קודם שנולד הספק.[28]

7. הלנת שכר / הרב אוריאל פרץ

שאלה | העסקתי פועל לכמה ימים בהעברת ציוד בין מחסנים תמורת סכום מסוים. כשהפועל סיים את עבודתו הייתי טרוד בכמה עניינים ולכן לא שילמתי לו. הוא מצדו גם לא דרש את הכסף. האם עברתי על איסור 'בל תלין'?

תשובה | נאמר בגמרא[29] שהכובש שכר שכיר עובר בחמישה איסורי לאו ובעשה אחד ('ביומו תתן שכרו'), ונחלקו הראשונים האם בכל מקרה שבו יכבוש את השכר הוא יעבור על כולם או על חלקם. הגמרא אומרת[30] שזמן גביית החוב של שכיר יום הוא כל הלילה, ואילו זמן הגבייה של שכיר לילה הוא כל היום, וכך פסק ה'שלחן ערוך'.[31] עוד פסק

25. תודה למו"ר הרב אמוץ כהן על הסיוע בבירור הסוגיה.
26. שו"ע, חו"מ סי' רסז סעי' ד-ו.
27. סימן על דרך השלילה נחשב סימן, כפי שמצינו בגמרא ב"מ כו ע"א, שהמוצא חפץ בפונדק יחזיר לאחרון, לא מחמת שאנו יודעים שזה שייך לו, אלא מחמת שאנו שוללים את האפשרות שזה שייך לשוכרים הקודמים, שכן יש להניח ששוכר בודק את החדר היטב לפני שיוצא ממנו. וכן נפסק בשו"ע, חו"מ סי' רס סעי' ג.
28. שהרי תפיסה קודם שנולד הספק מועילה, כמבואר בתוספות, ב"מ ו ע"ב; וכן נפסק להלכה בשו"ע, חו"מ סי' מו סעי' לז. ועי' בתקפו כהן לש"ך, סי' סו-ע, ובדברי ס' אורים ותומים שם, ובסי' מד-מה, שמסיקים שכן נכון להלכה ודלא כדברי תרומת הדשן, סי' שכא.
29. ב"מ קיא ע"א.
30. שם, קי ע"ב.
31. שו"ע, חו"מ סי' שלט סעי' ג.

בחזרה לעמוד התוכן

ה'שלחן ערוך'[32] ששכיר שבוע, חודש וכדומה, אם יצאו ביום גובים בכולו, ואם בלילה גובים כל הלילה. הגמרא (שם) מוסיפה שחוץ מאיסורי הלאו הנ"ל, אדם שלא ישלם בסיום הזמן שנקבע יעבור מעתה והלאה על לאו מדרבנן והוא 'בל תשהה', שאסור למעסיק להשהות את שכר פועליו אצלו.

לפי זה מאחר שהמעסיק לא שילם כשהפועל סיים את עבודתו הוא עובר על 'בל תלין', ובכל יום נוסף לאו של 'בל תשהה'. אלא שמצאנו שהגמרא[33] לומדת מפסוק שאדם שאינו דורש ממעסיקו לשלם לו – המעסיק אינו עובר על איסורי הלאו, וכך פסק ב'שלחן ערוך'.[34] בטעם הדבר כתב הסמ"ע[35] שכל זמן שאין דרישה של הכסף, השיהוי הוא בהסכמת הפועל ובעצם אין הלנת שכר מצד המעסיק. נראה שכשם שהמעסיק במקרה כזה לא יעבור על איסורי הלאו, כך הוא גם לא יבטל את מצוות העשה שנכתבה יחד איתם. ב'ערוך השלחן'[36] ציין שבמקרה שהפועל ידרוש את כספו לאחר הזמן שבו סיים את עבודתו, אי תשלום מצד הבעלים כבר לא יחייבו באיסור דאורייתא שהוא שייך רק בסיום העבודה, אך על הלאו מדרבנן הוא כן יעבור במידה שיש לו מעות. יש להוסיף שבאופן פשוט גם לא יהיה אפשר לקיים יותר את מצוות העשה.

לסיכום, השואל לא עבר איסור בכך שלא שילם. אך כשהפועל תובע את כספו חובה עליו לשלם לו, ואם לא ייתן יעבור על לאו מדרבנן.

מכון משפטי ארץ

8. פיצול דירה / משפטי ארץ

שאלה | האם מותר לפצל דירה לשתי דירות?

תשובה | במשנה (בבא בתרא פ"ג מ"ז) נאמר:

> בנה עלייה על גבי ביתו לא יפתחנה לחצר השותפין אלא אם רצה בונה את החדר לפנים מביתו ובונה עלייה על גבי ביתו ופותחה לתוך ביתו.

בגמרא (ב"ב ס ע"א) מוסבר שהסיבה לאיסור היא 'משום שמרבה עליהם את הדרך', כלומר על ידי בניית העלייה מתרבים הנכנסים והיוצאים בחצר, ויש לשכנים טרחה יתרה.[37] הגמרא מתקשה: אם הסיבה לאיסור פתיחת פתח חדש לחצר היא 'ריבוי הדרך', מדוע כאשר העלייה פתוחה לביתו מותר? ומתרצת: 'אמר רב הונא: מאי חדר? שחלקו בשנים, ומאי עלייה? אפתאי'.

בביאור הגמרא והמשנה נאמרו שתי שיטות מרכזיות בראשונים:

32. שם, סעי' ה.
33. שם, קיב ע"א.
34. שו"ע, שם סעי' י.
35. סמ"ע, לטור חו"מ סי' שלט.
36. ערוך השלחן, חו"מ סי' שלט ס"ק יב.
37. רשב"ם, בבא בתרא נט עמ' ב ד"ה לא יפתחנה.

בחזרה לעמוד התוכן

א) הרשב"ם[38] ביאר שמותר להכניס דיירים חדשים לתוך ביתו, ומותר להוסיף קירות בביתו, אך אסור לו לעשות תוספות בנייה משום סוג שהוא. בנוסף לכך, אסור בשום מקרה לפתוח פתח חדש לחצר.

ב) הרמב"ם[39] ביאר שאסור לאדם להכניס דיירים חדשים אפילו לתוך ביתו. אך מותר לעשות תוספות בנייה למשפחתו ולסמוכים על שולחנו. לשיטתו, אסור לפתוח פתח חדש לחצר אפילו בעבור משפחתו.

ה'שלחן ערוך'[40] פסק כשיטת הרמב"ם, ומכאן שאסור לפצל דירה ולהכניס דיירים חדשים, אפילו אם לא עושה שום תוספת בנייה ולא פותח פתח חדש לחצר. והרמ"א[41] פסק כשיטת הרשב"ם, שמותר להוסיף דיירים חדשים (וב'עמק המשפט'[42] העיר שזאת בתנאי שאינו מרחיב את הבית כלל). לכאורה, לפי שיטת הרמ"א אם לא פותח פתח חדש לחצר ולא מרחיב את גבולות הבית, כגון במקרה שבו הדירה החדשה והדירה הישנה נפתחות שתיהן למסדרון שנפתח לחדר המדרגות, יהיה מותר לפצל דירה, אולם הרמב"ן[43] אסר לפתוח פתח למסדרון כזה, ולא רק לפתוח פתח חדש לחצר השותפים. ולדעתו מותר להוסיף דירה נוספת רק כאשר הכניסה אליה היא אך ורק מתוך הדירה הראשונה.[44] יש שהעלו[45] טענה שבימינו מותר לפצל דירות בבניין. החצר, שבזמן הגמרא שימשה לצרכים ביתיים כגון כביסה ובישול, וריבוי הדיירים הפריע לתשמישים הללו. לשיטה זו 'ריבוי הדרך' משמעותו פגיעה בצניעות, כמו שעולה מדברי הרשב"ם.[46] בחדרי המדרגות בזמננו לא משתמשים לצורכי צניעות, ולכן הם דומים יותר למבוי, שבו אין טענת ריבוי בדיורין. אמנם פוסקים רבים[47] סוברים שריבוי הדרך אינו מוגבל לפגיעה בתשמישים צנועים אלא לפגיעה כוללת בשכנים. כך עולה מדברי הרשב"ם עצמו:[48] 'הוסיף דיורין בחצר ומטריח על בני החצר שמרבה עליהן דריסת הרגל'. אף אם התקבלו אישורים מהעירייה לפצל דירה, והתקבלה הסכמה של **רוב** הדיירים, אין הדבר מועיל, לפי שבדין תורה יש צורך לקבל את הסכמת **כל** הדיירים ואפילו שכן אחד יכול למחות. ואולם, אם הבניין נבנה אחרי התיקון בחוק המקל על פיצול דירה, ניתן לסמוך על כך שרוב הדיירים מסכימים, מכיוון שעל דעת כן בנו את הבניין ונכנסו לדור בו.[49]

9. פיצוי על חופשה משפחתית שנהרסה / משפטי ארץ

38. רשב"ם, בבא בתרא ס ע"א ד"ה פותחה.
39. רמב"ם, הל' שכנים פ"ה ה"ח וה"ט.
40. שו"ע, חו"מ סי' קנד סעי' ב.
41. שם.
42. עמק המשפט, ח"ג סי' ח אות ז.
43. בבא בתרא נט ע"ב ד"ה ומפרקינן.
44. וכן פסק בשו"ת מנחת אשר, ח"א סי' צד סוף סעי' א.
45. בכתבי העת פעמי יעקב נה (תשס"ד), עמ' פו; מבית לוי יח (תשס"ה), עמ' רד.
46. בבא בתרא ס ע"א ד"ה שמרבה.
47. פעמי יעקב, שם בשם ספר משכן שלום.
48. בבא בתרא נט ע"ב ד"ה לא יפתחנה.
49. מעין זה בספר עמק המשפט, ח"ג סי' נז.

בחזרה לעמוד התוכן

שאלה | בקיץ משפחתנו הזמינה צימר גדול, לעשר נפשות. כשהגענו לצימר, יצא אלינו בעל הצימר ואמר שבטעות הוא השכיר את הצימר הגדול למשפחה אחרת, והדבר היחיד שהוא יכול לעשות זה לתת לנו את הצימר הקטן, למלא אותו מזרונים ולחייב אותנו במחיר של הצימר הקטן. דבר זה לא היה שייך. ניסינו להתקשר לבתי מלון אבל כולם היו מלאים. בלית ברירה חזרנו לביתנו שבדרום, במפח נפש (כמובן, לא שילמנו לבעל הצימר דבר). האם ניתן לחייב את בעל הצימר לשלם לנו על הצער הרב שנגרם?

תשובה | שכירת צימר ללא חוזה על ידי שיחת טלפון נקראת 'עסקה מרחוק'. במקרה זה, מדובר בהבטחה בלבד של בעל הצימר להשכיר לכם חדר גדול. אך מכיוון שהחוק מכיר בעסקה מרחוק כחוזה מחייב יש מקום להכיר בה גם בדין תורה.[50] ולכן, בעל הצימר הפר חוזה, אף לפי דין תורה. דא עקא, מכיוון שלא נחתם חוזה מסודר ובו סעיף אשר קונס את מפרי החוזה, אין יכולת לקנוס אותו על כך.

עוגמת נפש – לפי ההלכה לא מחייבים בגין עוגמת נפש אלא אם כן היא באה בעקבות חבלה פיזית, ואז מחייבים את החובל הן בתשלום הנזק והן בתשלומי בושת.[51] אולם, אם בעל הצימר גרם לכם לעוגמת נפש ברשלנות (ולא מחמת אונס), אזי הוא חייב לפייס אתכם על עוגמת הנפש. אחת הדרכים לעשות זאת היא בעזרת פיצוי כספי, אולם הדבר נתון לשיקול דעתו.

תשלום הוצאות – ניתן לחייבו בהוצאות שהוצאתם לקראת החופש (לדוגמה - נסיעה הלוך ושוב) מדין גרמי, מכיוון שסמכתם על דבריו והרחקתם עד הצימר.[52] כך גם לגבי יום העבודה שהפסדתם (אם אכן הפסדתם), מכיוון שאובדן עבודה מובטחת נחשב כנזק לחלק מהדעות.[53] אם טיילתם ממילא בצפון כל היום ורק לעת ערב פניתם לצימר – יש מקום לחייב חיוב חלקי על ההוצאות ואפילו על רובן. הדעת נותנת שאין מקום לחיוב מלא, מכיוון שהייתה לכם תועלת מסוימת מהנסיעה לצפון, אף שהתוכנית ברובה לא הוגשמה.

10. מכירות סיניות מכספי מעשר / משפטי ארץ

שאלה | 'מכירה סינית' היא הגרלה, אלא שבשונה מהגרלה רגילה שבה קונים כרטיס וזוכים בפרס, ב'מכירה סינית' התורם בוחר את הפרסים שבהם הוא רוצה לזכות, ורוכש בעבורם כרטיס, ואם יזכה בהגרלה יקבל את הפרס שחפץ בו. האם ניתן להשתמש בכספי מעשר כספים למכירה זו?

תשובה | לדעת פוסקים רבים מעשר כספים אינו חיוב גמור,[54] ואם לא קיבל על עצמו להפריש מעשר כספים, אין חובה לדקדק לאן מיועד הכסף, העיקר שניתן למטרות צדקה. אמנם, אם כבר הפריש מעות לצורך צדקה ממש, על הכסף הזה חלים דיני צדקה.

50. ראו במאמר הרב דייכובסקי שערי צדק ג, עמ' 191; הרב ויסמן תחומין יח, עמ' 248-251.
51. בבא קמא צ ע"א; שם, צא ע"א.
52. שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ה ברמ"א.
53. קצות החושן, סי' שלג ס"ק ב; ערוך השלחן, חו"מ סי' שלג סעי' ב; ועיינו שו"ע, חו"מ סי' סא סעי' יא.
54. שו"ת משפטי ארץ ח"ב עמ' 239.

בחזרה לעמוד התוכן

עמותה שמוכרת מוצרים – כדי להכריע בנוגע ל'מכירה סינית' יש להקדים ולדון בשאלה האם מותר לקנות מכספי צדקה מוצרים, מעמותה המייעדת את ההכנסות לצדקה. בשו"ת 'משנה הלכות'[55] אסר זאת, מכיוון שלפני המכירה גם המוצר וגם המעות היו שייכים לצדקה, ולא ייתכן שאחרי המכירה המעות יהיו צדקה והמוצר יהיה של הקונה, והצדקה תפסיד. אך אם מדובר על תרומה גמורה והעמותה מעניקה מתנות לתורמים – מותר.

מדברי הגר"ח קנייבסקי בספר 'דרך אמונה',[56] עולה כי הדרך לברר האם מדובר במתנה או בקנייה היא אם התורם זקוק למוצר והיה קונה אותו בלאו הכי – זו קנייה, אך אם הוא אינו זקוק לכך כלל - זו מתנה.

קניית כרטיסי הגרלה מעמותת צדקה – בספר 'דרך אמונה'[57] אסר לקנות כרטיסי הגרלה של עמותות צדקה מכספי מעשר, ואם זכה – כספי הזכייה שייכים לצדקה. זאת משום שבקניית כרטיס הגרלה רכש את הסיכוי לזכות, וסיכוי זה הוא שווה כסף, ודינו כמוצר. לעומת זאת, בשו"ת 'שבט הלוי'[58] התיר, מכיוון שאינו מחסר דבר מכספי מעשר כספים:

> אלא שרוצה ליהנות שיעלה לו מזה ספק ריוח של לזכות בהגרלה ונתנו על מנת כך, לא ראיתי בזה שום פגם.

בספר 'צדקה ומשפט'[59] כתב, שאם זכה בהגרלה עליו להחזיר את כסף הכרטיס לצדקה, אך הזכייה שייכת לו. בפרט במקרה שבו כל הפרסים נתרמו וממילא הצדקה אינה מפסידה דבר אלא יש רווח צדדי לתורם. למיטב ידיעתנו, המנהג הרווח הוא להשתתף בהגרלה של עמותות צדקה כדעת 'שבט הלוי', ועדיף שבשעה שמפריש את הכספים יאמר שעושה כן כדעת 'שבט הלוי' וכשיטתו. כל האמור לגבי הגרלות בכלל, נכון גם לגבי השתתפות ב'מכירה סינית' מכספי מעשר כספים. בפרט אם כל הפריטים ב'מכירה הסינית' נתרמים למטרה זו ואפשר שעל דעת כן תורמים אותם.

11. הגינות במסחר טלפון סלולרי / משפטי ארץ

שאלה | לאחרונה רכשתי מכשיר סלולרי חדש. בעת רכישת המכשיר ביקשתי לרכוש 'מכשיר כשר' מתקדם ומהיר ביותר. נציגת המכירות הסבירה לי, שהמכשיר הכשר המתקדם ביותר שיש ברשותם הוא 'LG G2', ואין ברשותם מכשיר חדיש ומתקדם יותר מזה, ולא יהיה מתקדם ממנו בחצי השנה הקרובה. לכן החלטתי לרכוש את 'LG G2', כי לא רציתי להישאר עם נייד לא כשר חצי שנה, אבל הייתי מוכן לחכות חודשיים, וגם הודעתי לה את זה. חודשיים לאחר מכן התברר לי שיש לאותה חברה מכשיר חדיש יותר, והוא נמצא ברשותם כבר חודש! האם לפי דין תורה ניתן לבטל את העסקה?

---

55. משנה הלכות, ח"ו סי' ר.
56. דרך אמונה, ביאור ההלכה הל' מתנות עניים פ"ז ה"ה ד"ה ואחד.
57. שם, וכן כתב בספר הלכות מעשר כספים פי"ט סי' יב, בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל, והגרי"ש אלישיב זצ"ל.
58. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' ר.
59. ס' צדקה ומשפט, פ"א הערה פז; ועי' בשו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' עו, דרך אמצעית נוספת.

בחזרה לעמוד התוכן

תשובה | אם נציג המכירות שיקר בכוונה בוודאי הדבר אסור, משום שאסור לאדם לגרום לקונה לרצות לקנות על ידי שקר.[60] אולם כדי לבטל מקח יש להבחין בין מקרים שונים:
1) 'מקח טעות' – אדם שקנה מוצר והתברר שמה שקיבל בפועל אינו מה שנאמר לו על ידי המוכר אלא גרוע יותר, ניתן לבטל את המקח.[61]
2) 'תנאי' – אם הקונה סיכם עם המוכר בעת המכירה כי הקנייה נעשית בתנאי שלא ייצא מכשיר מתקדם יותר, ניתן לבטל את המכירה. ב'שלחן ערוך'[62] מבוארת הדרך שבה מתנים תנאים, ופעמים תנאי שלא נעשה כתיקונו אינו תקף.
3) 'דברים שבלבו ובלב כל אדם' – אם יש אומדן מוכח שהיה תנאי במכירה, המקח בטל.[63] ה'פתחי תשובה'[64] הביא מקרה קיצון של 'אומדן מוכח': אם המוכר שיקר ואמר שהציעו לו כבר מחיר גבוה בעד הסחורה והוא לא הסכים למכור, ואחר כך התברר שלא היו דברים מעולם. לדעת ה'חוות יאיר'[65] יוכל הקונה לבטל את המקח **כל עוד לא שילם** מכיוון שהוא מוחזק בכסף,[66] אך לדעת הט"ז[67] אין זה אומדן מוכח, ואפילו כשהוא מוחזק חייב לשלם. אף אם נדמה את המקרה שלפנינו למקרה של ה'פתחי תשובה', מכיוון שהתשלום כבר ניתן, אף לדעת ה'חוות יאיר' אי אפשר לתבוע את הכסף חזרה. זאת ועוד, ייתכן שלא הייתה כאן הטעיה מכוונת של המוכר, אלא באותו רגע לפי ידיעת הנציגה לא היה צפוי לצאת מכשיר מתקדם עם פיקוח, ולפי אותה שעה מה שנאמר היה אמת. לכן נראה למסקנה שאין לפי ההלכה אפשרות לבטל את העסקה.

12. תשלום לוועד הבית שמתרשל בתפקידו / משפטי ארץ

שאלה | אני מתגורר בבניין ומדי חודש משלם דמי 'ועד בית'. לעתים קורה שבמשך שבועיים לא מתבצע ניקיון. הסיבה לכך היא משום שהאחראי מודיע למנקה באיחור, או משום שהוא מחפש מישהו שיעשה את העבודה יותר בזול, כך שבפועל לפעמים חדר המדרגות נשאר מלוכלך. האם מותר לי במקרה כזה לשלם בחודש שלאחר מכן פחות מהסכום הקצוב?
תשובה | חובת התשלום לוועד הבית מבוססת על החובה הכללית המוטלת על הדיירים להשתתף בהוצאות הנצרכות לרכוש המשותף. ה'שלחן ערוך'[68] מגדיר שני סוגי הוצאות שחובת הדייר להשתתף בהן:

60. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' ו.
61. בבא בתרא פ"ה מ"ו.
62. שו"ע, אה"ע סי' לח; שם, חו"מ סי' רמא.
63. שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' ד הגהת הרמ"א.
64. שו"ע, חו"מ סי' רז ס"ק ט.
65. חוות יאיר, סי' סט.
66. עיין תחומין ב, במאמר הרב איתמר ורהפטיג מדוע הולכים אחרי המוחזק, ולא מבטלים את המקח תמיד.
67. ט"ז, חו"מ סי' שלב סעי' ד.
68. שו"ע, חו"מ סי' קסא סעי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

...וכן כל הדברים שהחצר צריך להם **צורך גדול**, או הדברים **שנהגו בני המדינה** לעשותם.

ניקיון חדר המדרגות מזמן לזמן הוא צורך גדול או לפחות מנהג שנהגו בני המדינה.[69] הגדרתו ההלכתית של ועד הבית היא אפוטרופוס על נכסי הבית המשותפים.[70] משום כך, מותר ליו"ר הוועד להפעיל שיקול דעת בשימוש בכסף. ולכן, אם חיפש עובד זול יותר, בסמכותו המלאה לעכב את הניקיון, אלא אם כן נאמר בתקנון אחרת. אף במקרה שבו ועד הבית התרשל במילוי תפקידו, מכיוון שהכסף נשמר בחשבון של ועד הבית לטובת תיקונים עתידיים, ובטווח הארוך תהיה כאן הנאה לכל הדיירים מכל הסכום ששולם על ידם, אין מקום לביטול או להפחתת התשלום. זאת ועוד, הרב קורנגוט, בספר 'דיני הבית המשותף',[71] פסק שבכל סכסוך בין דייר לוועד הבית באשר לתשלומים השונים הנדרשים לצורכי הבניין 'ישלם הדייר את תשלומיו ורק אח"כ תתברר תביעתו בבית הדין'. זאת משום שבכל סכסוך בין היחיד ובין הציבור על היחיד לשלם ואחר כך לרדת לדין.[72] הדרך היחידה להפחית את תשלומי ועד הבית היא קבלת החלטה באסיפת דיירים, כפי שמפורט בתקנון ועד הבית.

13. גביית ריבית בגין עיכוב כספי פנסיה / משפטי ארץ

שאלה | לאחרונה התברר לי כי המעסיק שלי לא הפריש לי את כספי הפנסיה בחמשת החודשים האחרונים. האם מותר לי לדרוש ממנו גם את הריבית וההצמדה כמקובל בשוק היום?

תשובה | תלוי באיזו ריבית מדובר: אם אתה רוצה לדרוש את הריבית שהיית מרוויח במידה שהכסף היה מופרש לפנסיה בחברת השקעות אין בזה בעיה של ריבית, שהרי דרישתך היא לא לקבל ריבית אסורה אלא לקבל את הרווח שהיה מגיע לך אם המעביד היה מפריש את הפנסיה בזמן. אז כספך היה מושקע בחברת השקעות, והיה מניב רווחים כשרים המותרים על פי 'היתר עסקא'. אמנם, אף על פי שאין בכך ריבית, לא תמיד ניתן לתבוע תשלום על מניעת רווח. בירושלמי[73] מבואר, ש'המבטל כיס חברו אין לו עליו אלא תרעומת'. ואולם, על רווח ודאי, כמו ריבית על פיקדון בבנק שהרווחים בו מובטחים – נחלקו הפוסקים האם חייב לשלם: דעת ה'חוות יאיר'[74] ועוד אחרונים[75] שחייב לשלם. ודעת פוסקים אחרים,[76] שאפילו ברווח ודאי – אין לחייב לשלם. גם לפי שיטות אלו כתב ה'חתם סופר'[77] שמניעת רווח ודאי נחשב כגרמא. ולפי דברי ה'חתם סופר' חייב לשלם

69. ספר עמק המשפט, ח"ג סי' מח.
70. שו"ת חבל נחלתו, ח"ו סי' נד; פסקי דין ירושלים, ח"ז עמ' נו.
71. ס' דיני הבית המשותף, פ"ה סעי' כז.
72. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' שצח.
73. ירושלמי, ב"מ פ"ה ה"ג.
74. חוות יאיר, סי' קנא.
75. עיין בספר עמק המשפט, שכירות בתים עמ' קסד; פתחי חושן, נזיקין פ"ג סעי' כט ובהערה עא.
76. כן משמע בקצות החושן, סי' שלג סק"ב, ועיינו בעמק המשפט, שם עמ' קסה, ובפתחי חושן, שם.
77. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קנז.

בחזרה לעמוד התוכן

כדי לצאת ידי שמים, אף שבבית דין אי אפשר לכפות אותו לשלם. במקרה שלפנינו ספק אם מדובר ברווח ודאי. בדרך כלל קופות הפנסיה משקיעות את הכספים בבורסה, ובמקרים אלו פעמים מרוויחים ופעמים מפסידים.

אך אם כוונתך לדרוש ריבית באחוז מסוים בלי קשר למניעת הרווחים (כקנס), זו ריבית ממש. בנוגע להלנת שכר ישנו חוק המחייב תשלום ריבית באחוזים קבועים, ויש אפשרות לחייב את המעסיק המלין שכר משום 'דינא דמלכותא דינא'.[78] אך על אי תשלום פנסיה בזמן אין קנס דומה בחוק, ולכן תשלום זה אסור משום ריבית.

מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה

14. הריסת בית כנסת שנבנה ללא היתר / הרב אורי סדן

שאלה | ברשות מקומית מסוימת בנו בית כנסת ללא האישורים המתאימים. להלן פרטי המקרה. קבוצת תושבים הקימה בית כנסת מפחונים, על קרקע עירונית שעתידה לשמש כחצר גן ילדים. המבנה הוקם ללא היתר וללא אישור של הרשות. מהיום הראשון דרשה הרשות מהפולשים לסלק את הפחון, אך ללא הועיל. חלפו כשלוש שנים, ועדיין המבנה נמצא במקום, וכעת הוא גם מפריע להקמת גן הילדים. הרשות הציעה למתפללים מקום חלופי, שבו יוכלו להקים מבנה של קבע לבית הכנסת, אך בפועל הם לא פינו את המבנה. השאלה היא האם במקרה זה רשאית הרשות המקומית להרוס את בית הכנסת (כמובן, לאחר קבלת צו בית משפט), או שמא הדבר אסור ('לא תעשו כן לה' אלוקיכם').

תשובה | בהנחה שהעובדות הן כפי שתוארו לעיל, הרי שבית הכנסת בנוי על קרקע גזולה, ובמקרה שבו הגזל הוא מהרבים הדבר חמור אף יותר.[79] בנוגע לבית כנסת שנבנה על קרקע גזולה כתב ה'אשכול' (מהד' אוירבך ח"א, הלכות בית כנסת):

> ואמר רב ישראל, אין אדם רשאי להתפלל בקרקע גזולה. ואני אומר, קרקע אינה נגזלת וברשותיה דמריה קיימא. אבל לגזול קרקע ולבנות עליה בית כנסת מצוה הבאה בעבירה היא, גם איכא למילף מדוד שאמר כי קנה אקנה במחיר, וכ"כ ריצב"ג.

ה'אשכול' מזכיר שנחלקו הראשונים האם יש איסור הלכתי להתפלל בקרקע גזולה או שקרקע אינה נגזלת, אך לא נחלקו על כך שאין לבנות בית כנסת בקרקע גזולה. ויש להסתפק בכוונת דבריו האם כאשר בנה בית כנסת על הקרקע גזולה – התפילה במקום תיאסר לכל הדעות. בהקשר זה ראוי לציין את מה שכתב הרמ"א[80] כי אסור לעשות סוכה בקרקע של רבים, ולדעת ה'מגן אברהם'[81] אף אין לברך עליה, ואף כי לדעת

78. עיין תחומין כט, עמ' 85.
79. תוספתא בבא קמא פ"י הי"ד.
80. רמ"א, או"ח סי' תרלז סעי' ג.
81. מגן אברהם, סי' תרלז ס"ק ג.

בחזרה לעמוד התוכן

ה'ביאור הלכה'[82] מותר לברך עליה שכן בשימוש זמני מן הסתם הרבים מוחלים, אולם גם הוא מסכים כי בניית מבנה של קבע על קרקע של רבים שאין הרבים מוחלים עליה – אסורה. ואם כן התפילה במקום אסורה. העולה מכאן הוא כי בית כנסת זה קם בחטא, והתפילה בו איסור.

הגמרא במסכת מגילה (כו ע"א) אומרת כי למרות שקדושת בית כנסת חמורה, הרי שלז' טובי העיר מותר להפקיע את קדושתו:

> אמר רבא: לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר - אפילו למישתא ביה שיכרא שפיר דמי.

הואיל ולעירייה ישנה סמכות של ז' טובי העיר,[83] אזי הרכוש הציבורי ובכללו בית הכנסת שנבנה על קרקע של העירייה מצוי בבעלותה ויכולה היא למכרו אפילו לצורך מסבאה – פעולה שנחשבת גרועה מהריסה. קל וחומר שאם בית הכנסת נבנה שלא ברישיון על שטח ציבורי ללא הסכמת העירייה, אזי רשאית העירייה להרוס אותו כדי להקים במקומו גן ילדים. כמובן שאם אפשר למצוא דרך להעתיק אותו למקום אחר הדבר עדיף. (יש להעיר כי על פי הנחיות היועמ"ש (סימוכין 35-0067-2006) אין להסתפק במקרה של הריסת בית כנסת בצו הריסה מנהלי ויש לבצע את ההריסה רק אחרי קבלת צו הריסה שיפוטי).

15. פיצויים למטפלת שעבדה 'בשחור' / הרב אורי סדן

שאלה | אני מעסיקה מטפלת בביתי מזה 17 שנה. לבקשתה שילמתי לה במזומן מבלי לדווח לרשויות המס ('בשחור') במשך כל השנים האלה. בשנתיים האחרונות עברה את גיל 70 וכבר לא תפקדה, אך לא היה לי לב לפטר אותה מתוך הכרת הטוב. בתקופה האחרונה מצבי הכלכלי החמיר ואין באפשרותי לשלם לה, ולכן הודעתי לה בצער על הפסקת עבודתה. לפני שנים רבות שילמתי לה במזומן פיצוי על כמה שנים. לפי זיכרוני זה היה על ארבע או חמש שנות עבודה. כמו כן במשך השנים היו עליות וירידות בשכר ותקופה שבה היא לא עבדה, אך הדברים אינם רשומים ואין לי היום מידע מדויק. כעת היא דורשת פיצוי על 15 שנות עבודה, לאמור שכר חודשי כפול 15. האם אני מחויבת לשלם לה את הפיצוי שהיא דורשת?

תשובה | באופן עקרוני ההלכה אוסרת לתת תשובה סופית על שאלה בדיני ממונות מבלי לשמוע את שני הצדדים, שכן כמעט תמיד משמיעת טענות שני הצדדים מתבררות עובדות חדשות אשר שופכות אור על המציאות ועשויות לשנות את הפסיקה באופן

82. ביאור הלכה, סי' תרלז ג ד"ה וכן בקרקע.

83. כך מובא בפסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין ט, עמ' רעב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל וכן כתב באריכות הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בנין אב, ח"א חו"מ, סי' עה, והרב מנשה קליין, בשו"ת משנה הלכות, חי"ז סי' קז.

בחזרה לעמוד התוכן

משמעותי. אף על פי כן נוכל לתת את עקרונות ההלכה,[84] מתוך תקווה שלאחר מכן אם יתברר כי ישנם פערים ביניכן תצליחו ליישב את ההדורים.

א. על פי ההלכה כאשר מעביד מפטר עובד הוא חייב לשלם לו פיצויי פיטורים כחוק.[85] שיעור פיצויי הפיטורים הוא משכורת חודשית אחרונה כפול שנות ההעסקה.

ב. העובדה כי השכר שולם 'בשחור' אינה פוטרת מחובת תשלום פיצויי פיטורים.

ג. כאמור בשאלה היו פיטורין בעבר הרחוק ושולמו פיצויים בגינם, אלא שהמחלוקת ביניכן היא מה היה משך התקופה שבעבורה שולמו הפיצויים. בנקודה זו ידך על העליונה, שכן את הנתבעת ועליה יהיה להוכיח שמגיע לה ממך סכום גבוה יותר.

ד. לכן מצד הדין את צריכה לשלם לה פיצויים בגין השנים שאין לגביהן מחלוקת.

16. דמי תיווך על עסקה שנולדה מעסקה שהתבטלה / הרב שלמה אישון

שאלה | מתווך הציע לי חלק במגרש, אך בסופו של דבר העסקה לא יצאה לפועל. לאחר מכן אמר לי בעל המגרש שיש לו מגרש אחר שאותו הוא מוכן למכור. האם זכאי המתווך לדמי תיווך מהעסקה השנייה?

תשובה | שאלה דומה נידונה בשו"ת 'אבני נזר' (חו"מ סי' לו):

> שאלה. שדכן אחד שידך לגביר אחד שידוך עבור בנו עם בת גביר אחד ועשה כל התפעלות ושתדלנות כראוי לשדכן הגון וקירב דעתם ואחר כך שידך אבי הבת את בתו עם אחר. אך להגביר הזה היתה בת צעירה ממנה ובאו אח"כ שדכנים אחרים עד שגמרו שהשתדך אבי הבן עם עלם זה בעצמו לבת הגביר הזה הצעירה. ועתה תובע השדכן הראשון שדכנות בטענותיו כי פעולתו היתה ניכרת שעיקר הדבר לקרב שיהי' המחותנים ראויים להתחתן מצד מעלתם ומצד עושרם ויחוסם וטיב העלם. ומעלתו הביא ראי' מס' משפט שלום שהביא בנדון מי שסרסר לאחד בית לקנות ובינתיים נמכר לעכו"ם וחזר הלוקח הנ"ל וקנהו מעכו"ם בתוספת דמים והסרסור הראשון תובע שכר סרסרות והביא שו"ת שב יעקב (סי' י"ג) והעלה דאם דברי הסרסור גרמו להטות לב הקונה הנ"ל לשלם מקח זה צריך לתת לו חלק ששית כדין מתחיל מצד אחד. ובזו השדכנים מכבר השיגו כל השדכנות כי בעת התנאים לא הי' נודע להשדכן הראשון מזה אם עשו התקשרות.
>
> תשובה. הנה בשדכנים יש מתחיל וממוצע וגומר והממוצע הוא המקרב דעות המחותנים בדבר הנדוניא וכדומה. והנה זה השדכן הראשון אין לו טענה רק

84. כל פרטי דין זה מבוארים בספרי 'דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה', כתר י' ח"ה, עמ' 325 ואילך.
85. שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קסז. וראה בשו"ת תשובות והנהגות, של הרב שטרנבוך כרך ה סי' שסג הקובע כי יש לקבל את חוק פיצויי הפיטורין ככתבו וכלשונו: 'בפיצויי פיטורין שעיקר חיובם אינו מדין תורה אלא מצד מנהג המדינה וקי"ל שכירות פועלים הכל כמנהג המדינה, היינו דוקא מה שכתוב במפורש בחוק כהסדר לפיצויים, והשוכר את הפועל שניהם מקבלים על עצמם את מנהג המדינה'.

בחזרה לעמוד התוכן

שיהי' כמו ממוצע. כי לא התחיל בשידוך עם העלמה השני' כלל אך שמ"מ קירב דעות המחותנים. וע"כ לפי מה שהביא בפ"ת (אה"ע סוף סי' נ') [בשם ספר חוקי דרך] דלאמצעי אין נותנים כלום רק למתחיל ולגומר אין טענה לזה. אך בתשו' שב יעקב (סי' י"ג) מביא בזה מנהגים כי יש מקומות נוהגים כנ"ל אך יש מקומות נותנים למתחיל שליש ולאמצעי שליש ולגומר שליש... נמצא לפי מנהג בעל חוקי דרך אין לו כלום. ולפי מנהג האחר יש לו טענה בחלק ג' מן צד החתן לבד היינו חלק ששית מכל השדכנות. ואם יש ספק איך המנהג יש לו טענה בחלק י"ב מכל השדכנות. ואף זה רק טענה. כי לנדון משפט שלום שהביא מעלתו אינו דמיון כלל. דהתם נעשה סרסור באותה שדה רק שנשתנה המוכר משא"כ בנ"ד שעלמה אחרת היא. על כן בחלק זה יבצעו תמימים. ואם לא יתרצו בביצוע אין בי כוח להוציא ממון כי הדבר ספק. גם מ"ש שאם ספק איך המנהג יש לו טענה בחלק י"ב אינו ברור כי אפשר לדמות לספק ובני יבם יבמות (ל"ז ע"ב) לכך הנכון בדרך ביצוע.

הרי שבנידון שהביא ה'אבני נזר' קיים ספק.

ונראה שבנידון דידן יש לומר שלכולי עלמא אין למתווך הראשון כלום, וזאת משני טעמים:

א. בנידון של ה'אבני נזר' טען השדכן הראשון שהוא קירב דעת הצדדים, דהיינו שהיות שדיבר בשבח החתן בפני הגביר, אף אם הדבר לא הועיל לבתו האחת של הגביר – הואיל הדבר לנישואין עם בתו השנייה. כל זה לא שייך בנידון דידן, שבו לא מדובר על שידוכין אלא על עסקת מכירה ונמצא אם כן שמעשהו של המתווך לא הועיל כלום פרט לעצם ההיכרות בין המוכר לקונה, ועל כך אינו זכאי לדמי תיווך.

ב. על פי החוק זכאי המתווך לדמי תיווך רק על המגרש שעליו סיכמו בכתב בהסכם התיווך, ואילו על המגרש השני שאינו חלק מהסכם התיווך אינו זכאי לדמי תיווך. על כן גם אם נאמר שנידון דידן דומה למקרה של ה'אבני נזר', ויש להסתפק בדין מבחינת ההלכה, אזי יש ללכת אחר המנהג כפי שבא לידי ביטוי בחוק.

על כן, למעשה אין המתווך זכאי לדמי תיווך על העסקה השנייה.

17. רכישת דירה מכונס נכסים / הרב שלמה אישון

שאלה | האם מותר לרכוש דירה שהוצאה למכירה על ידי כונס נכסים?

תשובה | אכן יש שאסרו לרכוש דירה מכונס נכסים מחשש שעיקל את הנכס שלא כדין, משום שעשה זאת על פי פסק בית משפט שחייב בניגוד להלכה, או שכלל בחוב גם ריבית האסורה על פי ההלכה. כמוכן חששו לכך שבשעה שעיקל את הנכס לא דאג למכור אותו במחיר המקסימלי האפשרי ובכך גרם לחייב הפסד שלא כדין. לדעתם, יש לדמות קנייה מכונס הנכסים לקנייה מן הגזלן אשר אסורה על פי ההלכה, 'שכל העושה דברים אלו וכיוצא בהן מחזק ידי עוברי עבירה ועובר על ולפני עור לא תתן מכשול'[86] וכן

86. רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פ"ה ה"א; שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

פסק הרב ברוך שרגא בבית הדין לממונות ירושלים[87] והביא שכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאסור לקנות מהמכירות של הוצאה לפועל. אולם בשו"ת 'חבל נחלתו'[88] הביא כמה טעמים להתיר:

א. חלק מפעולות הגבייה של ההוצאה לפועל הן על פי דיני תורה. כאשר אדם זוכה בדין תורה והחייב לא משלם הוא יכול, על פי חוק הבוררות, לפנות להוצאה לפועל כדי לממש את פסק הדין. במצב כזה ברור שאין כל בעיה של גזל.

ב. גם אם מדובר בפסק של בית משפט, ייתכן שהמדובר היה באופן שהתובע ניסה בתחילה לתבוע בדין תורה אלא שהנתבע סירב ואז קיבל היתר לפנות לבית משפט. במצב כזה יש מהפוסקים הסבורים שהוא רשאי לגבות את כל מה שזכה בו בבית המשפט – גם אם זה אינו על פי דין תורה, ואם כן גם במצב כזה אין בעיה של גזל.

ג. גם אם ההוצאה לפועל גובים ריבית אסורה, הרי הקרן מותרת בגבייה, ואם כן אף אם נדמה זאת לגזלן, הרי הוא כגזלן שרק חלק מרכושו גזול – שמותר ליהנות ממנו כפי שנפסק ב'שלחן ערוך'.[89]

ד. לעתים ניתן לראות את הריבית כקנס שאין בו איסור,[90] וכמו כן לעתים מדובר בחברה בע"מ שלחלק מהפוסקים אין בה איסור ריבית.[91]

לכך ניתן להוסיף שבפועל רוב הדירות הנמכרות מכינוס נכסים הם של זוגות שמתגרשים או של מי שלא עמדו בתשלומי המשכנתא שלקחו מהבנק. במקרה הראשון ברור שאין כל בעיה של גזל, שהרי מדובר במימוש הסכם הגירושין שבין הצדדים, ויש להניח גם שהנכס לא נמכר במחיר נמוך משום שהאינטרס של שני הצדדים הוא למקסם את המחיר. גם במקרה השני יש לומר שכל מי שלוקח משכנתא מהבנק מקבל על עצמו את תנאי הבנק שעל פיהם במקרה של פיגור בתשלום יפנה לבית המשפט ולהוצאה לפועל, וממילא אין כאן גזל משום שהסכים לכך וכן הוא המנהג.[92] אם מדובר במכירה מכינוס נכסים של חברה שפשטה את הרגל – גם אז אין בעיה של גזל לדעת הגר"מ פיינשטיין, אשר סבור שעל דיני פשיטת הרגל אנו אומרים 'דינא דמלכותא דינא'.[93]

מהאמור עולה שברוב הגדול של המקרים אין כל בעיה של גזל בקנייה מכונס נכסים. קיים גם פיקוח של בית המשפט על המחיר שבו נמכר הנכס, כך שהטענה כאילו גורמים לחייב הפסד שלא לצורך אינה בהכרח מדויקת.

למעשה ניתן בדרך כלל לברר אצל כונס הנכסים בגין מה נמכר הנכס, ואז כמובן אפשר לדעת האם יש בעיה הלכתית בקנייה, וכך הנכון לעשות לכתחילה. אם לא ניתן לבדוק – אפשר לענ"ד לסמוך על הצדדים להיתר שהבאנו לעיל ולרכוש גם בלא בדיקה.

87. פסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יהדות ו, פס"ד בעמ' יט.
88. שו"ת חבל נחלתו, ח"ד סי' מט.
89. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ג.
90. ע' ספר כת"ר, כרך ו סי' לא שהארכנו בזה.
91. בעניין זה ע' ספר כת"ר, כרך א עמ' 231 ואילך.
92. עפ"י שו"ע, חו"מ סי' קג סעי' ז; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק יא.
93. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' סב.

בחזרה לעמוד התוכן

18. מימון מראש דרך אתר 'הדסטארט' / הרב שלמה אישון

שאלה | האם יש בעיה של ריבית במימון מראש דרך האתר 'הדסטארט'? אין יודעים כמה יעלה המוצר לאחר שהוא יצא לאור, ועל התשלום מראש מקבלים הנחה או תוספת מתנה שלא יקבל מי שלא משלם מראש. לכאורה דבר זה הוא ריבית לכל דבר, שהרי בגלל הקדמת מעות משלמים פחות או מקבלים תוספת לתמורה לכסף.

תשובה | הוזלה בגלל הקדמת מעות אסורה כאשר אדם רוכש מוצר או שירות וכדו', ומשלם על כך מראש ובתמורה מקבל הנחה. במצב כזה עלולה להיות בעיית ריבית, משום שהקדמת התשלום כמוה כהלוואה שמקבל המוכר מהקונה, והמחיר הזול הוא התמורה להלוואה. כמדומה שבאתר המדובר אין הדבר כן. לא מדובר שם על רכישת מוצר או שירות אלא על תרומה כאשר המתנה שמקבלים היא בתמורה לתרומה. אם כך הרי אין כאן כלל הלוואה, שהרי לא הייתה כאן הקדמת תשלום, ואם אין הלוואה הרי אין איסור ריבית. הקביעה האם זו תרומה או הלוואה תלויה בשאלה האם המקבל מחויב להחזיר את הכסף או את המוצר. כלומר, מה יהיה אם המקבל לא יגייס את כל הסכום ובסופו של דבר לא יהיה מוצר? אם משפטית אכן ניתן לתבוע את היוצר לספק את המוצר או לחילופין להחזיר את הכסף שקיבל בתוך פרק זמן מוגדר, אז אפשר לראות זאת באמת כהקדמת מעות, אך אם לא ניתן לתבוע משפטית את המקבל גם אם בסופו של דבר לא יספק את המוצר – הרי שאין זו הלוואה אלא תרומה.

19. כספי מעשר ומזונות ילדים / הרב רועי הכהן זק

שאלה | גרוש שחייב על פי פסק דין לשלם מזונות לילדיו מעל גיל שש, האם הדבר יכול להיחשב ככספי מעשר? ומה לגבי תשלומים שונים בעבור ילדים גדולים (מעל 18) שהם חיילים או לומדים וכדומה?

תשובה | א. נחלקו רבותינו האחרונים בדבר אפשרות תשלום מזונות לילדים מעל גיל שש ממעשר כספים.[94] אולם כפי שפסק הגאון רבי משה פיינשטיין (ופוסקים נוספים), הואיל ובדורותינו מממן כל אדם מזונות לילדיו עד הגיעם לבגרות, מדובר בחובה גמורה שאין לממנה מכספי מעשר כספים.[95] אכן, יש להדגיש כי כאשר מדובר באדם שאין ידו משגת לפרנס את עצמו, לשלם מזונות לילדיו ולתת צדקה, פטור הוא לגמרי ממנהג הפרשת מעשר כספים.[96] יצוין כי היותו של אדם גרוש אינה פוטרת אותו מחיוב מזונות לילדיו.

ב. לגבי ילדים מעל גיל 18, הרי שאם מדובר בתשלומים שנועדו לחזק את לימוד התורה של הבנים או את יראת השמים שלהם, וכן את יראת השמים של הבנות, מותר (ורצוי) לשלם על כך ממעשר כספים.[97] (אלא אם כן מדובר באדם אמיד במיוחד, שאז מן הראוי

94. ויעויין עוד בערוך השלחן, יו"ד סי' רמט סעי' ז.
95. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קמג.
96. ערוך השלחן, יו"ד, סי' רמח, סעי' ג.
97. ע"פ שו"ע, יו"ד סי' רנא סעי' ג.

בחזרה לעמוד התוכן

הוא שלא ייתן לילדיו מכספי מעשר כספים). אם מדובר בעזרה לרכישת מקצוע, מותר לשלם על כך ממעשר כספים.[98]

מכון פוע"ה
פוריות ורפואה על־פי ההלכה

20. דם שנמצא על טבעת נרתיקית / הרב עומר שפס

שאלה | אישה התפנתה לצרכיה והבחינה שנפלה לה הטבעת הנרתיקית למניעת היריון 'נובהרינג' (Nuvaring)[99] לאסלה. כשהוציאה את הטבעת מהאסלה, ראתה עליה קריש דם קטן. האם נאסרה?

תשובה | כידוע, בדיקה פנימית באותו מקום אוסרת את האישה בכל שיעור דם שנמצא על עד הבדיקה, כפי שפסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קצ סעי' לג):

> האישה שבדקה עצמה בעד הבדוק לה, ונמצא עליו אפילו טיפה כחרדל, בין עגול בין משוך, טמאה.

בדין זה, בניגוד לכתם שמצאה האישה בלא הרגשה – לא תולים במאכולת, ולא עוד אלא 'אפילו נמצא על הכתם מאכולת מעוכה, טמאה'.[100] אלא שלפעמים דין בדיקה פנימית כדין כתם, ואם מצאה עליו פחות משיעור גריס ועוד – טהורה. מדובר בבדיקה על ידי עד שמתחילה היה 'אינו בדוק', או שלאחר שבדקה בעד הבדוק הניחה אותו במקום מלוכלך ורק אחר כך הסתכלה בו ומצאה עליו דם.[101] אמנם, ה'חתם סופר'[102] סובר שבניגוד לכתם שמצאה על בגדה, שאז אין לטמאה אלא אם כן יש בו שיעור כגריס ועוד, כפי מה שהיה בזמן חז"ל – בבדיקה פנימית בעד שאינו בדוק יש להחמיר ולטמאה אפילו אם אין בו גריס, אם הוא גדול יותר מכינים המצויות בזמננו.[103]

למעשה בנידוננו, מציאת דם על טבעת נרתיקית דינה כמציאת דם על עד בבדיקה פנימית, ומכיוון שמצאה את הדם רק לאחר שנפל לאסלה, מסתבר להחשיבו כעד שאינו בדוק. אם כן, מכיוון שהדם הנמצא גודלו פחות מגריס – טהורה. וכן הורה לנו מו"ר הרב

98. יעויין למשל בדברי הרב שמואל אליהו, במאמרו בעניין מעשר כספים, תרומה התשע"א (מופיע באתר ישיבה).
99. הערת עורך: א"כ. הסבר על הטבעת למניעת היריון הובא בקובץ שו"ת פוע"ה – מניעת היריון (עמ' 128-129).
100. המשך לשון השו"ע, שם.
101. עיין באריכות שו"ע, שם סעי' לג–לח בדיני עד הבדוק ושאינו בדוק.
102. שו"ת חתם סופר, יורה דעה סי' קנ.
103. הערת עורך: א"כ. ביאור דברי החתם סופר הוא כדלהלן: על מנת לטמא אישה מן התורה, יש צורך שהדימום יהיה בהרגשה, וכן שיהיה ברור שהגיע מגופה. בכתם רגיל אנו מקלים למעשה בפחות מגריס גם אם ברור לנו שהגיע מגופה, מכיוון שמן התורה דם ללא הרגשה אינו אוסר, וחז"ל לא גזרו בפחות מגריס. בעד בדוק – יש ודאות שבא מגופה, וכן יש חשש שהרגישה, ולכן אוסרים בכל שהוא. בעד שאינו בדוק יש חשש הרגשה, אבל אין ודאות שבא מגופה, שכן אולי הדם מקורו מכינה (שהרי העד אינו בדוק). לכן, אם ברור שהדם אינו מכינה (כגון שהוא בכמות גדולה יותר מהכמות שיש מכינים שבזמננו), יש לאסור מחשש של דם מן התורה, גם אם אין בו גריס.

בחזרה לעמוד התוכן

יעקב אריאל שליט"א. נראה שאפילו לדברי ה'חתם סופר' יש לטהר כאן, מכיוון שיש אפשרות לדם שמקורו באסלה אפילו בגודל של יותר מכינים המצויות בזמננו.

21. ביעור בעראק של שביעית / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | תהליך עשיית העראק הוא שמבשלים את הענבים או התמרים, והאדים עוברים על גבי עלי וזרעי אניס מיובשים, ובכך מקבלים את טעמו המיוחד. אין בעראק ממשות של הפרי אלא אדים שהתעבו. ונשאלה השאלה האם עראק שנעשה מענבי שביעית חייב בביעור.

תשובה | נאמר בגמרא (חולין קכ ע"ב) שלגבי שביעית 'משקין היוצאין מהן כמותן', דהיינו כל משקה המופק מפירות שביעית – דינו כפירות שביעית עצמם, וכך פסק גם הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פכ"א הכ"ב) באשר למשקים שמופקים מפירות שביעית. באותה הלכה הרמב"ם דן ב'ספיחי שביעית' האסורים, אולם במשנה (פ"ז מ"ו) למדנו מחלוקת לעניין שרף, שהוא הקטף היוצא מן האילנות: לדעת תנא קמא יש בו קדושת שביעית, ולדעת ר' שמעון 'אין לקטף שביעית מפני שאינו פרי', וכך פסק הרמב"ם בהלכותיו (הל' שמטו"י פ"ז הי"ט):

> הקטף והוא שרף היוצא מהאילנות מן העלים ומהעיקרים אין לו שביעית, והיוצא מן הפגים יש לו ולדמיו שביעית.

העולה שלקטף היוצא מהפרי עצמו ואפילו מהפגין יש קדושת שביעית, ורק אם יצא השרף מהעץ או מהעלים אין בו קדושת שביעית. וכך כתב הראשון לציון הגר"מ אליהו זצ"ל בהקשר לקדושת שביעית של עראק (מאמר מרדכי, שביעית סי' ט עמ' שסג):

> עראק של שביעית לרפואה כמו"כ הרוצה לגרגר עראק שעשוי מפירות שביעית מענבים או מתאנים שרגילים לעשות מפירות אלו כל השנה את המשקה... אין להתיר זאת בשביעית משום דדרשינן לאכלה ולא למלוגמא.

השאלה היא האם יש למשקים אלה גם חובת ביעור? מדברי רש"י (חולין שם) מתבאר שלמשקים שיוצאים מפירות שביעית יש גם חיוב ביעור. הרמב"ם לעומת זאת, לא גילה דעתו האם ב'יוצא מפגי שביעית' יש גם ביעור. אולם הרדב"ז (הי"ט) כתב שיש בו חיוב ביעור. ה'תוספות יום טוב'[104] לעומת זאת, כתב שאין חובת ביעור בשרף היוצא מפגי שביעית אבל ה'משנה ראשונה' הכריע שיש קדושת שביעית וביעור ביוצא מפגי שביעית, וכן כתב גם הר"ש. וכן נראה מפירוש 'ראשון לציון' למשנה (פ"ז מ"ז).

104. תוי"ט, שביעית פ"ז מ"ו.

בחזרה לעמוד התוכן

במקרה דנן אין מדובר בסתם משקים שיוצאים מן הפרי, אלא מתבצעת הפקה שכוללת תהליכים מסוימים בפרי, כגון בישול וזיקוק. אף על פי כן נראה שיש במשקים המופקים הן קדושת שביעית והן ביעור, כי אין דינם שונה מפירות שעשו מהם צבע, שיש להם דין ביעור, כמבואר ברמב"ם (הל' שמטו"י פ"ז הי"ג): 'ממין הצובעין... יש לו ולדמיו שביעית וחייב בביעור'. כלומר אף שהצמח עובר תהליכים מסוימים לשם קבלת הצבע יש בו קדושת שביעית וחובת ביעור. לכן נראה שאף שהענבים עוברים תהליך זיקוק והנחת האדים על זרעי אניס הם נחשבים להיות מאכל שביעית שחייב בקדושת שביעית וביעור. ואמנם דנו בחובת ביעור בעראק, אבל עצם הפקת העראק היא בעייתית ונראה שיש לגביה מחלוקת אחרונים. 'ערוך השלחן'[105] כתב שאפשר להקל ולהפיק יין שרף מדגן בשביעית כי זו הדרך היחידה להפיק שיכר, ועל כן זה דרך העולם ומותר בשביעית. לעומת זאת הרב קוק זצ"ל[106] כתב שאסור לעשות כן, והסתמך על התוספתא (תרומות פ"י ה"ה) 'אין לעשות מתמרים שכר'. ונראה שמשאריות ענבים שכבר אינם ראויים לאכילה ושתיית יין, אפשר לכולי עלמא להפיק את העראק, אך כאמור יש לנהוג בו קדושת שביעית וחייב בביעור.

22. חבית גידול ('חביתות') - האם יש בה איסור כלאיים? / הרב אברהם סוחובולסקי

שאלה | כיצד ניתן לשתול כמה מינים בדופן 'חבית גידול' (ראה תמונות בעמוד 36) בלא חשש כלאי זרעים?

תשובה | בצורת גידול זו יש למעשה מינים שונים הגדלים בסמיכות מימין ומשמאל באותו מישור, וכן מינים שונים הגדלים בסמיכות בגבהים שונים זה מעל זה בצורה אנכית.

יש שתי דרכים כדי להימנע מאיסור כלאיים: האחת להשאיר 'שיעור הרחקה' בין שני המינים, והשנייה להניח 'היכר' שמבדיל ביו המינים.

בדרך כלל בין שני מיני ירקות יש להרחיק טפח וחצי (כ-15 ס"מ) כדי שלא יינקו זה מזה; וזו לשון הרמב"ם (הל' כלאים פ"ד ה"ט):

> מיני ירקות שאין דרך בני אדם לזרוע מהם אלא מעט מעט... וירחיק בין מין ומין כמו טפח ומחצה כדי שלא יינקו זה מזה.

לכן בין המינים השונים הגדלים מימין ומשמאל יש להרחיק טפח וחצי (כ-15 ס"מ).

מהו שיעור ההרחקה בשני מינים שגדלים בגבהים שונים? נראה שניתן ללמוד מדין התלם ואמת המים על פי פסיקת הרמב"ם (שם, פ"ד ה"ד):

> התלם או אמת המים שהן עמוקים טפח זורעין לתוכו שלשה מיני זרעים אחד על שפת התלם מיכן ואחד מיכן ואחד באמצע.

מותר לזרוע שני מינים על שפת התלם ומין נוסף בתחתית התלם כאשר עומק התלם הוא לפחות טפח ורוחבו טפח, ובכל מקרה צריך שעומקו לא יהיה יותר מרוחבו.[107]

105. ערוך השלחן, הל' שמטו"י סי' כד סעי' ט.
106. משפט כהן, סי' פה; שבת הארץ, פ"ה ה"ג אות ד (עמ' 476).
107. עי' חוקות הארץ, פ"ד הלכה ה אות א/1.

בחזרה לעמוד התוכן

נמצאנו למדים שכאשר התלם עומקו טפח ורוחבו טפח מותר לזרוע על שתי שפות התלם מלמעלה אף על פי שההרחקה ביניהם היא טפח בלבד, וכן מותר לזרוע בשפת התלם מלמעלה וזרע נוסף בתחתית התלם למטה אף על פי שהגובה ביניהם הוא רק טפח. **וטעם הדבר הוא שהגובה ושינוי תווי שטח הזריעה מהווה היכר שלא מצריך הרחקה של טפח וחצי**.

כמו כן ניתן ללמוד שיעור הרחקה בגובה מסוגיית 'גובל'. בהקשר לכך פסק הרמב"ם (שם הי"ב):

> היתה הערוגה ששה על ששה והיה לה גבול גבוה טפח ורחב טפח סביב מותר לזרוע בה אפילו שמנה עשר מינין שלשה על כל גבול וגבול וששה באמצע, וירחיק בין כל מין ומין טפח ומחצה.

כלומר, כאשר יש הגבהה של טפח מסביב לערוגה ניתן לזרוע על ההגבהה כמה מינים ויש להרחיק טפח וחצי ביניהם, אך בין המינים שעל ההגבהה למינים שבתחתית הערוגה די בגובה טפח. וטעם הדבר משום שגובה הטפח מהווה היכר שאינו מצריך הרחקה (של טפח וחצי). אך דעת הר"ש (כלאים פ"ג מ"ב) היא שגובה טפח לא מהווה היכר אלא צריך הרחקה של טפח וחצי. והחידוש בדין 'גובל' הוא שהגובה מצטרף לשיעור ההרחקה (לא מודדים בקו אווירי אלא במרחק טופוגרפי). לעומת זאת, לדעת הרמב"ם הגובה לא מהווה שיעור הרחקה והוא גם לא מצטרף להרחקה קיימת, אלא יש למדוד הרחקה בקו אווירי בין שני המינים.[108] ולדעתו כל ההיתר הוא משום שהגובה מהווה היכר. אמנם גם לדעת הרמב"ם יש להסתפק ולחלק בין דין 'גובל' ו'התלם ואמת המים' למקרה החבית שאנו עוסקים בה. הרמב"ם פסק שגובה מהווה היכר כאשר יש לגובה גם רוחב (שטח עצמי): 'והיה לה גבול **גבוה טפח ורחב טפח**' כעין זריעה בשני מפלסים. במקרה זה הגובה מהווה היכר כי יש כעין שתי רשויות. אך במקרה החבית, המביט מלמעלה בתמונה אווירית רואה שני מינים שגדלים באותו מקום, ורק המביט מהצד רואה שהם בגבהים שונים. מנין שגובה בלא שטח עצמי גם כן מהווה היכר ונחשב כשתי רשויות? לכן בשתילה בחבית בגבהים שונים, לשיטת הר"ש מועילה הרחקה של טפח וחצי בין המינים שנשתלים בגבהים שונים אך לשיטת הרמב"ם שהגובה אינו עולה לחשבון ההרחקה וגם לא ברור שהוא מהווה היכר אין לשתול מינים שונים בגבהים שונים וצ"ע.

בנוסף לכך בחבית גידול זו יש שטח זריעה של שישה טפחים על שישה טפחים, ונראה שהיא נחשבת כערוגה, שאין לזרוע בה יותר מחמישה מינים אפילו שמרחיק 'שיעור הרחקה'.[109] ולכן יש להקפיד שבנוסף לשיעור הרחקה בין המינים לא יהיו יותר מחמישה מינים בשטח שאורכו שישה טפחים (כ- 50 ס"מ) על גובה שישה טפחים (כ-50 ס"מ), כי ביותר מכך 'הרי הן כנטועים בערבוביא'. לכן כדי לא להגיע לידי שאלה כלל, עדיף לייצר את החריצים שמצויים על דופן חבית הגידול בצורה של טורים ישרים לגובה החבית, כאשר המרחק בין כל טור הוא טפח וחצי (כ-15 ס"מ) ולשתול בכל טור מאותו המין

108. מהר"י קורקוס, הל' כלאים פ"ד הי"ד.
109. רמב"ם, הל' כלאים פ"ד ה"ט.

בחזרה לעמוד התוכן

ובטור השני מין אחר. באופן זה החבית תיראה כטורים (שורות לגובה) של מינים שונים.[110]

110. הערת הרב י' עמיחי: אם יש בין נקב ונקב מרחק של 15 ס"מ מכל צד, נראה שאין בזה כלאים. כיוון שכל גידול הוא בנקב בפני עצמו ואין אפשרות לערבוב והצמחים לא יכולים לגדול ולהתפשט אחד ליד השני. וכמו כן יש מרחק של 15ס"מ בין נקב לנקב. ומכיוון שמראית עין אין כאן הרי זה מותר, ואפילו שבערוגה של ששה על ששה טפחים לא התירו אלא חמישה מינים (עי' רמב"ם, הל' כלאים פ"ד ה"ט) שם אין מקום גידול מוגדר אלא הכול נראה שדה אחת, אבל במקום שיש סימון כבר התיר הרמב"ם (שם, פ"ד הט"ו) תשעה מינים (עיגולים וריבועים), והרמב"ם (שם) הביא דרך לנצל את כל השטח כשניכר. א"כ בנידון דידן שרואים את הנקבים ואין כאן התפשטות א"כ ניכר שאין כאן ערבוביא. לכן נראה שהכול מותר ובלבד שיהיו רק ירקות ולא תבואה וזרעים.
תשובת הכותב: א) לא מצאנו שטעם המגבלה עד חמישה מינים בערוגה הוא מטעם שעתידים להתפשט אלא הסיבה לאסור הוא משום שזריעת יותר מחמישה מינים בשטח זריעה קטן כערוגה, אף שיש הרחקה ראויה, נראה ערבוביה (כבר בשעת הזריעה). ולכן אי יכולת התפשטות לא מהווה סיבה להתיר. ב) צורת הזריעה של עיגול וכדומה מהווה 'היכר' מצד שיש כאן צורת זריעה מיוחדת, ומותר לזרוע מינים שונים בסמיכות. אך מניין שזריעה בעלמא שכל עניינה רק שאינה יכולה להתפשט, ג"כ מהווה היכר? ג) אכן פסק הרמב"ם (פ"ד הל' טז) שכאשר יש היכר שמובדלים זה מזה אין צורך בהרחקה שלא ינקו זה מזה. ואם נאמר שצורת הזריעה בחבית זו הינה צורה שיש בה 'היכר' אזי אין צורך אף בהרחקת טפח וחצי.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב אהוד אחיטוב

הוצאת ספר תורה מבית הכנסת בזכר למעמד 'הקהל' של בתי הספר של החמ"ד

הצגת הבעיה

שנת תשע"ו מוגדרת 'שנת הקהל'. ברוב בתי הספר וגני הילדים של החינוך הממלכתי-דתי בארץ נערכים כנסים זכר לקיום מצווה זו. נשאלנו: האם מותר להוציא לאותם כנסים ספר תורה ולקרוא בהם את פרשיות 'הקהל', אף כשהכנסים נערכים מחוץ לבית הכנסת?

א. חובתה של מצוות 'הקהל' מן התורה ומדרבנן

כדי להשיב על השאלה, נעמוד בקצרה על מטרת התכנסויות אלו הנעשות זכר ל'הקהל'. פשוט הדבר שאת מצוות הקהל לא ניתן לקיים בימינו, אלא כשייבנה בית המקדש בעזרת השי"ת בחג הסוכות שאחרי שנת השמיטה, כמפורש בתורה (דברים לא, י-יב):

> ...מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה'... במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך...

מקום קיום המצווה הוא בעזרה שבמקדש, כמבואר בגמרא (סוטה מא ע"ב), וכפי שפסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"א-ה"ג). טעם המצווה המפורש בתורה הוא לעורר את ישראל, לחזקם ולזרזם ביראת ה' ובשמירת מצוות ה', כלשון הפסוק (שם יב-יג):

> ...למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'... ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלהיכם כל הימים...

כך גם כותב הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"א) בטעם מצווה זו:

> מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרות באזניהם מן התורה **פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת....**

אלא שקיום מצווה זו מן התורה היה אפשרי רק בימי בית המקדש הראשון ולא בימי בית המקדש השני, משום שבמצוות 'הקהל' נאמר 'בבוא **כל** ישראל ליראות את פני ה'...' (דברים שם יא, יג), תנאי שהיה אפשרי עד כה רק ברוב ימי בית המקדש הראשון, עד גלות שניים וחצי השבטים בימי תגלת פלאסר מלך אשור. נוסף על כך, קיום המצווה הוא

בחזרה לעמוד התוכן

רק בסיום השמיטה, כלשון התורה (שם יא): 'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות', ולכן כיוון שבימי בית המקדש השני מצוות השמיטה הייתה מדרבנן לדעת רוב הפוסקים, גם את מצוות 'הקהל' לא היה ניתן לקיים אלא מדרבנן.[1]

1. לאחר החורבן לא קיימת חובת 'הקהל', אף לא מדרבנן

כידוע, הרבה מן המצוות התלויות בארץ ישראל מקוימות בפועל מדרבנן, אף שלא בשלו התנאים לקיימן מן התורה, כמו הפרשת חלה, תרומות ומעשרות ושמיטה לרוב הפוסקים. לעומת זאת מצוות 'הקהל' – לאחר החורבן פקעו שני התנאים לקיומה: 'בבוא כל ישראל' ומקום החיוב שהוא בבית המקדש. לכן לא חייבו חכמים לעשותה מדרבנן במקום אחר.[2]

2. תקנת 'זכר למצוות הקהל' בימינו

למרות האמור לעיל, דעת רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל (האדר"ת), שהיה רבה של ירושלים לפני מאה וארבעים שנה, הייתה שראוי לקיים זכר למעמד 'הקהל' בחול המועד סוכות גם בימינו, והוא קיים זאת בפועל בשנת תרל"ו שהייתה מוצאי שמיטה. כרקע לכך הוא כתב קובץ בשם 'זכר למקדש',[3] ובו הוא דן בפרטי מצוות 'הקהל' על היבטיה השונים. בעקבותיו המשיכו הרבנים הראשיים לישראל בדורות הבאים לקיים מעמדות זכר למצווה זו, כמעט ברצף מאז ועד ימינו אלה. בדרך כלל קיימו מעמדות אלו בכותל המערבי, שהוא מקום תפילה וקריאה בתורה בכל השנה. משום כך עיקר הדיון היה רק על עצם קריאת פרשיות 'הקהל' מתוך ספר תורה בציבור במעמדות אלו, אף שמדובר בזמנים שלא תיקנו בהם חכמים קריאת התורה. אך שאלת טלטול ספר תורה כשלעצמה כלל לא נידונה ע"י האדר"ת ולא ע"י גדולי ישראל שעסקו במצוות 'הקהל' בדורות שאחריו. חשוב לציין שאחרי מלחמת השחרור והקמת המדינה, כשהר הבית והכותל המערבי היו נתונים בידי צרים, המשיכו לקיים זכר למעמד 'הקהל' בהר ציון או בסמוך לו, עד שחרור הכותל בשלהי תשכ"ז. לעתים אף נערך המעמד במקומות שכלל לא היו מקומות תפילה קבועים, כגון מגרשים גדולים בשכונות הסמוכות לתחנת הרכבת הישנה שבירושלים שמחוץ לחומות.[4]

1. האדר"ת, זכר למקדש, נדפס מחדש בספר הקהל הוצ' מכון התורה והארץ כפר-דרום ת"ו תשס"א עמ' 500.
2. מנחת חינוך מצווה תריב ד"ה שנצטווינו, ועי' עוד טעמים לכך בדברי האדר"ת, זכר למקדש, בתוך ספר הקהל שם עמ' 503; מו"ר הרה"ג אברהם שפירא זצ"ל מנחת אברהם, ח"א סי' ל, במו"מ עם הרה"ג ש. ד. כהנא זצ"ל, ועי' הגרש"י זוין זצ"ל, לאור ההלכה, עמ' קלט.
3. נדפס מחדש בספר הקהל, שם, עמ' 507–546.
4. עי' מאמר הגריא"ה הרצוג זצ"ל ספר הקהל, שם, עמ' 618–621, ומאמרו של הרב יהודה זולדן 'לתולדות זכר להקהל', שם עמ' 653–671.

בחזרה לעמוד התוכן

ג. הבאת ספר תורה לצורך קריאה מחוץ לבית הכנסת

יש לשאול: מהו הבסיס ההלכתי להוציא ספר תורה לקריאה בתורה באותן מעמדות 'הקהל' שהתקיימו אחרי מלחמת השחרור במגרשים בתוך ירושלים החדשה? כמו כן, האם ניתן להנהיג זאת במשך השנה כולה? (בדומה למעמד 'זכר למצוות הקהל' שמונהג במהלך כל השנה השמינית, לצורך המטרה החשובה של השמעת קריאה בתורה של פרשיות הקהל לתלמידים, אף שאינם חייבים בקריאה זו). אמנם זה עשרות שנים נערכים על ידי חסידי חב"ד מעמדות של קבלת עול מלכות שמים בציבור, בהכוונת האדמו"ר הרה"ג הרב מנחם מנדל שניאורסון זצ"ל בסימן 'שנת הקהל'.[5] ואולם מטרת כנסים אלו של חב"ד היא לחזק את הציבור והנוער לתורה וליראת שמים, אך ללא סממנים המזכירים את תקנת 'זכר להקהל' של האדר"ת, וכלל לא עלתה בהם השאלה אם להתיר קריאה בתורה בציבור יותר ממה שחכמים תיקנו.

1. הבאת ספר תורה אל הכהן הגדול ביום הכיפורים

ההלכה שלא לטלטל שלא לצורך המקובל ספר תורה מתבארת לאור דברי המשנה (יומא פ"ז מ"א), המתארת את קריאת התורה ביום הכפורים מפי הכהן הגדול בבית המקדש, ובה נאמר:

> חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול וכהן גדול **עומד** ומקבל וקורא עומד.

מקשה הירושלמי (שם ה"א): 'בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה והכא את אמר מוליכין את התורה אצלן?!' כוונת הירושלמי לשאול: מדוע הכהן ממתין שהסגן יביא אליו את ספר התורה, הרי מכובד יותר שהוא יבוא אל התורה?! משיב הירושלמי: 'אלא על ידי שהן בני אדם גדולים התורה מתעלה בהן', כלומר הבאת ספר התורה אליהם היא כבוד התורה.

2. הוצאת ספר תורה והבאתו לאנשים חשובים – דעת המתירים

הירושלמי מחדש שיש כבוד לתורה כשמביאים את הספר אל מקום ישיבתו של הכהן הגדול שנמצא באותו אולם. בעקבות כך כתב בשו"ת מהר"ם מרוטנברג[6] שאף שלמדנו מדברי הירושלמי שאסור להוציא ספר תורה ממקום למקום, למדנו גם שמותר להביא ספר תורה למקום שבו מתפלל אדם חשוב שרוצה לשמוע קריאת התורה במניין. דעה זו הובאה בבית יוסף (או"ח סי' קלה אות יד) כדעה שאין עליה חולק, כלשונו:

> כתב המרדכי סוף פרק קמא דראש השנה (סי' תשי) מצאתי בתשובה דבני אדם החבושים בבית האסורים אין מביאים אצלם ס"ת אפילו בראש השנה ויום

5. הביטוי 'שנת הקהל' כבר נכתב במכתבו של האדר"ת למרן הגרא"י הכהן קוק זצ"ל כפי שנדפס בספר אדר היקר, עמ' סו; תודה לרב יהודה זולדן על שהפנה אותי למקור זה.
6. תשובות מהר"ם מרוטנבורג, ד' ברלין סי' יג (נה), מכון ירושלים ח"ב תשע"ד, עמ' תקלט; מובא גם במרדכי, ר"ה פ"א סי' תי.

בחזרה לעמוד התוכן

הכיפורים כדאמרינן בירושלמי פרק בא לו (יומא פ"ז ה"א) בכל אתר את אמר הולכים אחר התורה והכא תימא מוליכים תורה אצלו?! אלא על ידי בני אדם שהם גדולים התורה נתעלה בהם!

ב'דרכי משה' (שם ס"ק י) הביא סימוכים לדברי המרדכי מדברי ראשונים נוספים, אך מאידך גיסא הוא כותב שיש מחלוקת אם ההיתר להביא ספר תורה לצורך אדם חשוב קיים בכל מצב, או רק אם הוא חולה וכדו' שאינו יכול לבוא לבית הכנסת לשמוע את הקריאה. מדברי הרמ"א משמע שנוטה להקל בהבאת ספר תורה לכל אדם חשוב, וב'כף החיים' (או"ח סי' קלה ס"ק פד) מביא עוד פוסקים שנוקטים כשיטה זו,[7] אך לדעתו זאת היא דעת הרמ"א ולא דעת ה'שלחן ערוך', כפי שיתבאר בהמשך.

3. הוצאת ספר תורה והבאתו לאנשים חשובים – דעת האוסרים

אכן בפסיקת ההלכה ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' קלה סעי' יד) אינו מזכיר את ההיתר להביא ספר תורה לצורך אנשים חשובים, וז"ל:

בני אדם החבושין בבית האסורין, אין מביאים אצלם ס"ת אפי' בראש השנה ויום הכיפורים...

מקשה על כך רבי יוסף אלמושנינו ז"ל בספרו 'עדות ביהוסף' (סי' מד):[8]

נראה דסבירא ליה דאפילו לגדולים אין מוליכים והרי עיקר דברי המרדכי נלמדים מהירושלמי והרי הירושלמי סובר דלגדולים מוליכים התורה אצלם?!

כלומר מדוע אוסר ה'שלחן ערוך' לטלטל ספר תורה לצורך אדם חשוב, הרי מקור האיסור לטלטל ספר תורה הוא בדברי הירושלמי שהובאו ב'בית יוסף' (או"ח סי' קלה אות יד), והירושלמי עצמו מתיר להביא ספר תורה לאדם חשוב?! על כך עונה ה'יד אהרן',[9] עפ"י דברי המהר"ם פדוואה, שהיתרו של הירושלמי להביא ספר תורה לאנשים גדולים לא נאמר בנוגע לתלמידי חכמים גדולים בתורה, אלא לגדולים במעלה כמו מעלת הכהונה הגדולה. ולפי זה הוא מבאר את המשך דברי הירושלמי (יומא פ"ז ה"א):

והא תמן מוליכים אורייתא גבי ריש גלותא א"ר יוסי בר בון תמן על ידי שזרעו של דוד משוקע שם אינון עבדין ולא כמנהג אבותיהם.

הירושלמי שואל: כיצד הביאו ספר תורה לאנשי ריש גלותא? הרי הם אינם כוהנים גדולים! והוא משיב שאכן הם לא נהגו כדין – הם אמנם אנשים חשובים, אך לא בכלל 'כהן גדול', ולכן הם עשו זאת בניגוד למנהג. בעקבותיו של ה'יד אהרן' הלך גם 'כף החיים' (או"ח סי' קלה ס"ק פד), שהסביר את פסק השו"ע לאור דברי מהר"ם פדוואה' שאסר בכל מקרה להביא ספר תורה, אף לאנשים חשובים. באשר לשאלה מדוע ה'שלחן ערוך'

7. לשון כף החיים (שם): 'אבל האמת ליעקב שם נראה דלאדם חשוב אפילו אינו חולה שרי. וכן כתב לדוד אמת שם, וכן משמע מהגר"א וכ"כ הרב שמן למאור והשיג על הא"ר יעו"ש וכל זה הוא לדעת מור"ם ז"ל...'.
8. תשובה זו הביא גם אהרן אלפנדרי ז"ל בספרו יד אהרן (מובא בטור, או"ח ח"א בהגהות על הב"י או"ח סי' קלה שיטה יז).
9. מובא בטור, או"ח ח"א הגהות על הבית יוסף או"ח סי' קלה שיטה יז.

בחזרה לעמוד התוכן

לא התייחס לכך במפורש, כותב 'כף החיים': 'ובזמנינו זה אינו מצוי לא כהן גדול ולא סגן, ומשום הכי לא הוצרך לחלק...'. לפי שיטות אלו, ההיתר להביא ספר תורה לאנשים חשובים אינו נוהג בימינו.

ד. הוצאת ספר תורה למקום שייחדו אותו מראש

למרות חידושו של מהר"ם פדוואה הנ"ל, שהיתר אדם גדול בירושלמי אינו קיים בימינו, מבואר בשו"ת מהר"ם פדוואה (קראקא תרמב, סי' פח) שיש דרך אחרת המתירה הבאת ספר תורה למקום אחר. לדעתו, האיסור לטלטל ספר התורה למקום אחר לצורך אדם יחיד שעושים מניין בביתו וכדו' הוא דווקא כשלא הכינו ארון לספר התורה, אך אם הכינו לו ארון, מותר להביאו למקום השני אף בעבור אדם יחיד. הוא אף מעיד שזה המנהג בעירם, וזו לשונו:

> וברור לי לפענ"ד שכל הדברים הנ"ל הן הירושלמי הן ההג"ה מדברים בעניין שמביאין הספר תורה להם לקרות ואין אצלם שום ארון או תיבה אשר מוציאין הס"ת ממנו ומחזירין אותה לתוכו... **אמנם המנהג שלנו וכעובדא דידך לייחד תיבה וארון על יום או יומיים ולתת בו הס"ת** ולהוציאו בשעת הקריאה ולהשיב אותה על העמוד והקוראים בתורה יעקרו ממקומם לקרוא על העמוד ואח"כ יחזירו הס"ת לארון, **לא עלה על לב שום אדם לאוסרו,** כי אין בו פגם לס"ת מאחר שמיוחד לה ארון ועמוד להוציאה ולהכניסה ואין הפרש בין ביהכנ"ס של עראי או ביהכנ"ס של קבע...

שיטה זו הובאה ב'דרכי משה' (או"ח סי' קלה אות י):

> הא דאסור היינו להביאו בשעת הקריאה לבד אבל להכין לו יום או יומים ארון או תיבה בביתו שפיר דמי...

וכך הוא פסק גם בהגהותיו ל'שלחן ערוך' (שם סעי' יד), אלא שה'אליה רבה' (או"ח סי' קלה סעי' יד) מוסיף ומחדש:

> שלא בעינן יום או יומיים קודם, אלא כשמייחדין ארון ועמוד להוציאו ולהכניסו אף באותו יום מותר.

את חידושו הוא מבסס על כך שמהר"ם פדוואה, אשר הביא את ההיתר של ייחוד מקום מראש, נימק זאת בהסבר שכל האיסור להביא ספר תורה בעבור אדם יחיד הוא כי 'אין אצלם שום ארון או תיבה אשר מוציאין ממנה ספר תורה ומחזירין לתוכו...'. משמע מדבריו שאם יש להם מקום מיוחד, הדבר מועיל, גם אם מדובר במקום שהכינו כמה שעות קודם לכן. חייבים לומר שהביטוי 'יום או יומיים' בדברי מהר"ם פדוואה בא רק לציין את מנהג עירו, והוא אינו תנאי מעכב, וכך פסק גם ה'מגן אברהם'.[10] מוסיף ה'פרי מגדים'[11] שלא צריך לייחד דווקא ארון, אלא כל מקום שניתן להניח את הספר בתוכו

10. מגן אברהם, סי' קלה ס"ק כב.
11. פרי מגדים, סי' קלה, אשל אברהם ס"ק כב.

בחזרה לעמוד התוכן

קודם נחשב כ'ייחד לו מקום', כגון חביות וכדו'. ה'משנה ברורה' (סי' קלה ס"ק מט) פסק למעשה את שתי הקולות יחד וכתב: 'והאחרונים הסכימו דה"ה אם הכין **מקום** לס"ת באותו יום שיהא מונח שם יום או יומים דשפיר דמי'. כלומר מותר להביא ספר תורה אם מכין בעבורו מקום להנחתו, ואפילו אם עושה כן באותו יום. כך גם למד 'כף החיים' (סי' קלה ס"ק פג) מדברי הרמ"א, שהכנת מקום מראש מועילה משום 'שהבאתה הייתה לא לצורך קריאה בלבד אלא שקבע דירתה בכאן לאותו זמן'.

גם רבי דוד פארדו זצ"ל[12] סובר כדברי הרמ"א, שאם הכינו מקום לספר תורה, מותר להביאו לקריאה בבית אבל וכדו'. בתשובתו הוא אמנם מביא את דבריו הקשים של הזוהר (ויחי דף רכה ע"א) על הוצאת ספר תורה מחוץ לבית הכנסת: 'וי לס"ת אי אצטריך לאגלאה ליה מאתר לאתר אפי' מבי כנישתא לבי כנישתא', אך הוא מבאר שאין בכך סתירה לדברי הרמ"א, כי לדעתו דברי הזוהר לא מתייחסים לעצם הוצאת ספר התורה ממקום למקום, אלא למצב הקשה שהציבור הגיע אליו, עד שהוא נאלץ לגזור תענית ולהוציא ספר תורה מבית הכנסת לרחובה של עיר. אמנם 'כף החיים'[13] חלק על כך והסביר שהזוהר בא לאסור את עצם הבאת ספר תורה מבית כנסת אחד למשנהו, אף אם הכינו לו מקום מיוחד, ובכך הוא מסביר מדוע מרן ב'שלחן ערוך' לא הביא את הקולא של המהר"ם פדאווה, כי לדעתו מרן לא פסק כמותה להלכה. לפי זה, לדעתו, אסור להביא ספר תורה למניין שנעשה בעבור אדם יחיד, אפילו אם הכינו לו מקום מראש:

> אבל לפי דברי הזוהר הקדוש שכתבנו לעיל אות ע"ד שאמר דאפילו מבי כנישתא לבי כנישתא אחרא אסור, אף בכי האי גוונא אסור. דהא בי כנישתא איכא מקום מוכן ואפילו הכי כתב לאסור.

אולם כאמור יש כמה מן הפוסקים שחלקו על 'כף החיים' בהבנת דברי הזוהר, ועוד יתבאר לקמן.

ה. הוצאת ספר תורה בליווי עשרה אנשים

בפסקי רבי מנחם ב"ר בנימין ריקאנטי (פיוטרקוב תרנד, סי' מג) כתב שאם מוליכים ספר תורה מבית כנסת לבית כנסת, צריך להביאו בעשרה אנשים, אך הוא מדגיש שגם בלאו הכי אין בכך איסור, וז"ל:

> והמוליך ספר תורה מכנסת לכנסת טוב הוא שלכבוד הספר יהיו עשרה בהליכתו, אבל אין איסור בדבר כלל אלא משום כבוד.

גם החיד"א (לדוד אמת סי' ג אות יב) כותב זאת בלשון שאינה מחייבת: 'כשמוליכין ספר תורה מקהל לקהל, טוב שילוו אותו עשרה'. על דברי החיד"א והרב ריקאנטי (שם) יש לשאול: אם כדעתם אין איסור בעצם טלטול ספר תורה מבית כנסת לבית כנסת גם בלא

12. שו"ת מכתם לדוד, או"ח סי' טו.
13. כף החיים, או"ח סי' קלה ס"ק עד.

בחזרה לעמוד התוכן

עשרה, על סמך מה הם כתבו שקיימת עדיפות ללוותו בעשרה אנשים משום כבוד התורה?! לכן נראה שהם הבינו שדברי הזוהר לא נאמרו כאיסור, אלא כעובדה שעצם ההעברה והטלטול ממעט את כבוד הספר תורה, גם כשהדבר נעשה למטרות המותרות עפ"י ההלכה. לכן לדעתם אם מטלטלים ספר תורה בעשרה אנשים במקרים שיש היתר עפ"י ההלכה, שוב אין כאן מיעוט כבוד, כי כשם שאין מיעוט כבוד כאשר מוציאים אותו מההיכל ומניחים אותו על התיבה משום שמלווים אותו מניין של אנשים, כך אין מיעוט כבוד כאשר מניין אנשים מלווים אותו מבית כנסת אחד לאחר. יוצא מכך שרבי מנחם ריקאנטי והחיד"א מסכימים לדברי 'כף החיים' (שם ס"ק עד) שכל העברת ספר תורה היא בעייתית, אך בניגוד לדבריו הם סוברים שהזוהר לא אסר זאת, אלא שאין זה כבוד התורה.[14] לפיכך ניתן לומר שגם לפי ספר הזוהר מותר להעביר ספר תורה מבית כנסת אחד למקום תפילה, אפילו זמני, אם הכינו לו מראש מקום מכובד כגון ארון קודש נייד וכדו', ובתנאי שהדבר ייעשה בליווי של עשרה אנשים.

ו. הוצאת ספר תורה להקפות בשמחת תורה

עפ"י יסוד זה יש להבין שאם מטרת הוצאתו של ספר התורה אינה לצורך קריאה שאנשים צריכים לצאת בה ידי חובה, אלא היא נעשית לכבוד התורה, יש מקום להתיר להוציאו גם לפי הזוהר בלא עשרה אנשים, כפי שכותב מו"ז הרב עובדיה הדאיה זצ"ל בשו"ת 'ישכיל עבדי' (ח"ו בהשמטות לחלק או"ח עמ' רצד סי' ד ס"ק א-ג).[15] בדבריו הוא מבאר מדוע הוא התיר להביא ספרי תורה להקפות משותפות של כמה בתי כנסת שנערכו בבית כנסת אחד. אמנם מרן ה'שלחן ערוך' אסר הוצאת ספר תורה לקריאה בציבור לצורך אדם פרטי, אך להקפות שניות יש להביא מספר רב של ספרים, שכן המטרה היא להרבות בכבוד התורה, וככל שמביאים יותר ספרים מבתי כנסת אחרים, כבוד התורה מתעלה משום 'ברוב עם הדרת מלך'; וזו לשונו:

> מכיוון שבבית הכנסת ההיא שבה עושים שמחת תורה מוציאין כל הספרי תורה שבארון הקודש לשמוח עמהם. הרי זה שלא משתפים שאר הספרי תורה האחרים עמהם הרי זה כעלבון לספרי התורה ההם המונחים משותקים בשאר בתי הכנסת. ומכיוון שיחידי בתי הכנסת ההם משתתפים יחד עם בית הכנסת ההיא מצד ברוב עם הדרת מלך הרי גם הבאת הספרי תורה שלהם בשיתוף השמחה הוא גם כן בבחינת ברוב עם הדרת מלך. דלא דומה שמחת ספר תורה אחד או שנים,

14. במקום זה ברצוני להתייחס למה שכתב הרב דרור פיקסלר במאמרו 'הוצאת ספר תורה לצורך מניין זמני', שנה בשנה (תשס"ג), שממנו אפשר להבין שהיתר הכנת מקום מראש הוא דבר שמוסכם על כל הפוסקים, ואינם סותרים את דברי ספר הזוהר. ולא זכר שר לדברי כף החיים, סי' קלה ס"ק עד, ועוד אחרונים שהבינו שדברי הזוהר הם כפשוטם. כמו כן הוא לא ציין במאמרו הנ"ל היתר הבאת ספר תורה במניין אנשים.
15. תשובה זאת נכתבה כמענה למחליפו ברבנות העיר פתח-תקווה הרב עמרם אבורביע זצ"ל. בדבריו הוא מנמק תשובה שנדפסה בשו"ת ישכיל עבדי, ח"ה או"ח סי' ט סעי' ג ס"ק א-ב, שבה הוא מתיר להוציא ספרי תורה להקפות שניות שנערכו בעיר בתקופת כהונתו ברבנות העיר פתח-תקווה.

בחזרה לעמוד התוכן

לשמחת ארבעה או חמשה או עשרה ויותר, וכל המרבה הרי זה משובח בבחינת ברוב עם הדרת מלך, היינו בכל מה שמרבים לשמוח בהרבה ספרי תורה הרי זה הדרת מלך, מלכו של עולם שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ומה שבא בטענה מכיוון שאין צריך בהוצאתו רק להרבות בשמחה מהיכא תיתי להתיר?! אחרי המחילה הרבה מי לנו גדול מדוד המלך ע"ה שהיה מפזז ומכרכר לפני ארון הקודש עד כדי כך שאשתו מיכל נשפל בעיניה ואמר לה ושחקתי לפני ה' ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיניי (שמואל ב', ו) הרי דריבוי השמחה לפני התורה הוא בבחינת כבוד לעצם התורה עצמה ואין זה בבחינת צורך הדיוט וכל המרבה הרי זה משובח ועי' בשער הכוונות שכתב מהרח"ו ז"ל על רבינו האר"י הקדוש שהיה הולך מבית כנסת לבית כנסת להשתתף עמהם בשמחת התורה ואפילו במוצאי שמחת תורה ע"ש.

אלא שאף שהוא מתיר את עצם הוצאת הספרים משום כבוד התורה, הוא ממליץ להביא את הספרים הנוספים בליווי של עשרה אנשים, כי בכך מצטרפים שני תנאים להקל:

א. ההוצאה היא לכבוד התורה.

ב. הבאתם נעשתה בליווי עשרה אנשים.

וכך הוא מבואר ב'ישכיל עבדי' (שם ס"ק ד):

ובפרט שבזמן שמביאים אותו לבית הכנסת השני מביאים אותו בקהל עם ובשירי זמרה וכל שהוא בעשרה כבר כתבתי שם בספרי שאפילו לדעת הזוה"ק המחמיר בזה מודה שאם הוא בעשרה אין כאן בית מיחוש. ומכל שכן כאן הרי תרתי לטיבותא איתנהו: דלוקחים אותו בעשרה עם שירי זמרה, וגם לכבוד עצם הספר תורה לשתפו בשמחת התורה עם חביריו שלא יהיה נראה כעלוב מונח הס"ת משותק לבד ודאי דאין כאן בית מיחוש והנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם...

ז. מעמד הקהל – לכבודה של תורה

עפ"י זה מובן כיצד במעמד 'זכר למצוות הקהל' שנערך בפעם הראשונה אחרי הקמת המדינה במוצאי שנת השמיטה בג' חוה"מ סוכות תשי"ג, הוציאו ספר תורה וקראו בו בהכוונתו של הרב הראשי לישראל הגריא"ה הרצוג זצ"ל ובהסכמת גדולי הדור שישבו במועצת הרבנות הראשית לישראל.[16] מעמד זה נערך בפעם הראשונה שלא ברחבת הכותל המערבי שהיה שבוי בידי זרים, אלא במגרש בשכונת קטמון בירושלים בנוכחות גדולי הרבנים לישראל, ואף על פי שהוא ודאי לא נחשב מקום תפילה קבוע, הביאו לשם ספר תורה וקראו בתורה בציבור את פרשיות המלך.[17]

16. פסקים וכתבים מהריא"ה הרצוג, ירושלים תשמ"ט, או"ח כרך ב' סימנים צו-צז.
17. עי' במאמר הרב יהודה זולדן ספר הקהל, עמ' 669.

בחזרה לעמוד התוכן

ההסבר לכך הוא שכפי שהתירו הפוסקים להוציא ספר תורה להקפות שניות במוצאי שמחה תורה, וכמו שמתירים להוציא ספרי תורה ישנים מבית הכנסת כשמכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת, כך גם מותר היה לעשות 'זכר' להקהל גם במגרשים שאינם נחשבים כבית כנסת. לפי זה ניתן לנהוג גם במעמדות וכינוסים 'זכר למצוות הקהל' הנעשים במשך כל שנת הקהל במוסדות החינוך, שניתן להוציא בכינוסים אלו ספר תורה מחוץ לבית הכנסת ולקרוא בו פרשיות בספר הקהל ולא להסתפק בקריאה מתנ"ך. זאת משום שעצם ההוצאה והקריאה בספר תורה במעמד זכר למצוות הקהל מוסיף כבוד לתורה ומחזק בתלמידים אהבת תורה ויראת שמים, כפי שביאר הרמב"ם שעניינה של מצוות 'הקהל' 'לקרות באוזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת'. כך גם התירו להוציא ספר תורה מבית הכנסת לצורך קריאה לאדם חשוב שנמצא במקום אחר, משום שזהו כבודה של תורה. אולם למרות האמור, עדיף להכין לספר התורה מקום מכובד שאליו יביאו אותו בליווי של עשרה אנשים לפני המעמד, ובשעת הקריאה יוציאו אותו מארון הקודש הנייד ויקראו את פרשיות המלך, ולאחר מכן יחזירו את הספר לאותו ארון זמני עד סיום המעמד. לאחר מכן יחזירו את ספר התורה בליווי עשרה אנשים.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב שמואל דוד

חשש ערלה בזיתים המגיעים מירדן

א. הצגת השאלה

בירדן נמצא אדם שאינו יהודי מהארץ, והוא קונה מהמקומיים שם זיתים ומוכר אותם למפעלי שימורים בארץ, בין היתר למפעל שעומד תחת השגחתנו. אין אנו יודעים מהיכן הוא מביא את הזיתים – אם ממקומות שכבשו עולי מצרים, או ממקומות רחוקים יותר, שלכל הדעות אינם חלק מארץ ישראל לעניין מצוות התלויות בארץ. עלתה השאלה אם יש לחשוש לספק ערלה, כי כידוע ספק ערלה בארץ ישראל אסור, ובחוץ לארץ מותר.[1] יש שאסרו להביא זיתים מירדן אלא לאחר בדיקת אגרונום שאין במטעים פרי ערלה, אולם אנו צידדנו להקל, כדלהלן.

ב. איסור ערלה בזמן הזה

תוספות (יבמות פא ע"א ד"ה מאי היא) חידשו שכלאי הכרם תלויים בקדושת הארץ, ובזמן הזה אין האיסור אלא מדרבנן:

> לריש לקיש, כיוון דתרומה בזמן הזה מדרבנן, אלמא בטלה קדושת הארץ. אם כן, כלאי הכרם נמי דרבנן.

ואמנם התוספות כתבו כן בקושיה, אך מתירוצם נראה שכך הם סוברים גם במסקנה. לפי זה הוסיף ה'משנה למלך'[2] כי הוא הדין אף בערלה: בטלה קדושת הארץ, וערלה מדרבנן, וממילא ספק בערלה – מותר. באופן דומה כתב גם בצל"ח[3] שלדעת הרמב"ם, שתרומות ומעשרות הם מדרבנן בזמן הזה, מפני שיש חיסרון של 'ביאת כולכם', דכתיב 'כי תבואו' – נמצא שגם במצוות ערלה, שכתוב לגביה 'כי תבואו', אזי חיובה בזמן הזה הוא מדרבנן והספקות מותרים. ברם, מה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצד סעי' ט), שפסק כי 'ספק ערלה בארץ ישראל – אסור', עולה כי לדעתו איסור ערלה גם בזמן הזה הוא מדאורייתא, וספקו להחמיר. וכך עולה מן הירושלמי, התוספתא ורוב הפוסקים שערלה אינה תלויה בקדושת הארץ, וגם בזמן הזה איסורה מן התורה, וגם ספק ערלה אסור.

1. קידושין לח ע"ב; רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י הי"א.
2. משנה למלך, לרמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"י הי"א.
3. צל"ח, ברכות לו ע"א.

בחזרה לעמוד התוכן

ג. גבול עולי מצרים

הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"י הי"א) פסק: 'ספק ערלה בארץ ישראל – אסור, ובסוריא מותר'. משמע כי דווקא בסוריה פסק מותר, אבל בארץ – ספק אסור, גם במקומות שכבשו רק עולי מצרים ולא עולי בבל. אולם אף על פי כן פסקו הגר"ע יוסף והגרב"צ אבא שאול להיפך:

בשו"ת 'יביע אומר' (ח"ו יו"ד סי' כד) כתב הגר"ע יוסף:

> הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, ובהם בוודאי דספק ערלה – מותר.

בשו"ת 'אור לציון' (שביעית סוף פרק ו בהערה) כתב הגרב"צ אבא שאול:

> קיימא לן דספק ערלה בארץ ישראל אסור, ובחוץ לארץ – מותר... ונראה שמקום שכבשו עולי מצרים בלבד, דינו כחו"ל לענין זה, וספק ערלה בו מותר. שכבר נתבאר בדברי הרמב"ם שלענין מצוות ודינים התלויים בארץ, וכגון מעשרות ושביעית, קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא. ואם כן הוא הדין לענין ערלה, שדין מקום זה כחו"ל, וספק ערלה... מותר.

ונראה כי עבר הירדן – יש בו מקומות שכבשו עולי מצרים, אך לשם לא הגיעו עולי בבל,[4] וממילא ספקו מותר.

ד. קנייה לא מהמטע

ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצד סעי' יז) נפסק דין מחודש שאף בארץ ישראל יש מצב שבו ספק ערלה מותר:

> אף על פי שמנהג עובדי אדמה להבריך גפנים בכל שנה מותר לשתות יין מגפני הגויים משום דספק ערלה מותר... ויש למצוא היתר גם לבני ארץ ישראל ביין של כרמי הגויים, משום דרובא דגפנים לאו ערלה נינהו, ואפילו בכרמים שידוע ודאי שיש בהם ערלה – יש להתירם, משום דקודם שיעברו עליהם שני ערלה אינם עושים פירות. ואם עושים, הם דקים וקלושים שאינם ראויים לעשות מהם יין.

היינו אף במקום שיש ערלה, ואתה לוקח ממי שלקח מהמטע עצמו, יש להניח שאתה לוקח מגפן ישנה, ולא מערלה, כל שכן כאשר אינך יודע אם בכרם היו עצי ערלה או לאו. גם כיום, ולמעשה לעולם, פירות ערלה יהיו מיעוט, כי רוב העצים נותנים פירות יותר מעשר שנים, וממילא שנות ההיתר שלהם רבות יותר משנות הערלה, וגם כמות הפירות ואיכותם בשנות ערלה פחותות מאשר בשנים שהעצים מבוגרים יותר. ואולם אף על פי כן יש מקום להחמיר, כי ספק ערלה בארץ ישראל – אסור. וכל ההיתר בנוי על כך שרוב

4. הערת עורך: י"פ. עי' במאמר הרב יהודה הלוי עמיחי, 'חשש ערלה בכרמי זיתים בעבר הירדן', אמונת עתיך 110, עמ' 48–56, שיש מקומות בעבר הירדן שנכבשו גם ע"י עולי בבל; וע"ע כס"מ, הל' שמטו"י פ"ד הכ"ח; שבת הארץ, עמ' 456; אמנם מבואר, לדעות אלו, שגם אם נכבשו ע"י עולי בבל – יש להם דין של גבולות עולי מצרים.

בחזרה לעמוד התוכן

העצים אינם ערלה, וזה אינו תמיד קיים, כגון בתחילת עונה או בסופה, כאשר מגיעים פירות רק ממקומות מסוימים. כמו כן כיום בגלל שנותנים הרבה דישון, קיימים עצי פרי שנותנים פירות רבים כבר בשנים הראשונות. כמו כן מגדלים זנים שנותנים פירות כבר בשנים הראשונות. ועוד כיום נהוג שקונים עצים לאחר ששהו במשתלה כמה שנים, והם נותנים פירות רבים מיד. ואם לא דאגו להעבירם למטע על פי הכללים שמאפשרים לחשב גם את שנות המשתלה בכלל שנות הערלה, הרי שיש למנותן מחדש, והעצים נותנים בינתיים פרי רב.

אולם בשו"ת רדב"ז (חלק א סימן תקפ) כתב כמה טעמים לכך שמקלים בספק ערלה:

> אחזוקי איסורא מספיקא לא מחזיקינן... דלא הוי ספק ערלה האסור בארץ ישראל, אלא אם כן הוחזק האיסור... דרוב וקרוב הלך אחר הרוב... למדנו מהקדמה זו אף על גב דנתחזקו כרמים של ערלה כיון שאין אדם לוקח מתוכם או מחוצה להם, אף על גב דאיכא למימר כאן נמצאו וכאן היו, אפילו הכי - מותר... למיעוטא דמיעוטא לא חיישינן. למדנו מהקדמה זו שאם אין שם כרם ידוע שכולו ערלה, לא חיישינן למיעוטא. דנטיעות שעושים פירות לשתי שנים ושתי שבתות כמיעוטא דמיעוטא הוו. ספק ספיקא אפילו בדאורייתא מותר. למדנו מהקדמה זו דאפילו יתברר שיש שם נטיעות של ערלה, הענבים הבאים לפנינו, הוו ספק ספיקא: ספק מאותו כרם, ספק מעלמא. ואפילו תימא מאותו הכרם, ספק מהנטיעות החדשות, ספק מהזקנות. כל דפריש מרובא פריש. למדנו מהקדמה זו דכיון שאינו לוקח ממקום קביעותו, אף על גב דיש שם כרם ידוע של ערלה - מותר. נמצאת למד שאם הענבים נמכרים בריחוק מקום שנתחזק בו האיסור, אפילו שנתחזק שם כרם שכולו ערלה – מותר, ואין בזה חולק כלל. חדא, דרוב וקרוב הלך אחר הרוב, ותו דאיכא ספק ספיקא. ואם לא נתחזק אלא קצת נטיעות של ערלה איכא תרי ספיקי. וכל שכן אם המקום אשר נמכרים שם הענבים יש כרמים של היתר קרובים יותר מאותו כרם של איסור, דאיכא רוב וקרוב, וספק ספיקא.

בדומה לכך, התיר החיד"א (ברכי יוסף סי' רצו ס"ק א) ירק, ללא חשש שהוא גדל בכרם, כמנהג הערבים:

> אין חוששים לסתם ירק הנמכר בשוק בארץ ישראל שמא מכלאי הכרם הוא. דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, ובפרט במידי דלא שכיח. ולי נראה אף במקום דשכיח כמו בעירנו חברון שבכל שנה נוטעים קשואים בכרם, כי כן דרכם. עם כל זה נראה להתיר הקישואים הנמכרים בשוק לפי דאזלינן בתר רובא, ורוב הקישואים באים מחוץ לעיר שאין בהם חשש כלאים... ועוד יש להתיר שכל הכרמים שזורעים בהם קישואים הם ילדות, ואינם עושים פירות.

ה. 'קבוע'

כאשר אתה קונה או מקבל מאדם אחר שהוא לקח ממקום האיסור, נחלקו הראשונים אם נחשב כ'קבוע' כי הספק התעורר בזמן שלקח מהמטע, או שמא לא נחשב כ'קבוע'

בחזרה לעמוד התוכן

כיוון שלך הספק מתעורר עכשיו. הרשב"א[5] כתב שאין כאן קבוע, וכן דעת התוספות[6] שרק כאשר ראינו שלקח מן הקבוע, אז אסור משום שהספק התעורר במקום קביעות, אבל אם לא ראינו מהיכן לקח, הווי ליה כפירש, ואזלינן בתר רובא. וכן כתב 'הרוקח'[7] ו'ספר התרומה'.[8] ולדעת הרא"ה[9] אם יהודי לקח מהקבוע, גם אם לא ראית אותו, זה נחשב קבוע, כי אצלו זה קבוע. אולם מהרדב"ז עולה כי אין להחזיק את הפירות כאיסור, וממילא רוב הפירות אינם ערלה. והולכים אחר הרוב, ואין חוששים למיעוט כה קטן. וכך כידוע פסק הגר"ע יוסף ז"ל, וכך כתב בנו הגר"י יוסף שליט"א בילקוט יוסף על הלכות ערלה (פרק י).

בנדון דידן, הספק לא התעורר במטעים אצל היהודים, שכן המוכר והמשווק אינם יהודים – לפיכך אין כאן קבוע, ואין כאן איתחזק איסורא, ולכן הוא היתר גמור.[10] ובפירוש למדו כל הראשונים הנ"ל (תוספות, 'ספר התרומה' ו'הרוקח') מהסוגיה שבמסכת חולין שאם גוי או עכבר לקחו מהקבוע, אין זה נחשב קבוע, ודנים בו ככל ספק, שהולכים אחר הרוב. ב'מנחת שלמה' (ח"א סי' עא אות יב) כתב הגרש"ז אויערבאך:

> במקום שרוב הפירות אינם ערלה, מסתבר שהלוקח פירות מן השוק ממוכר שהוא קל דעת אשר אינו שם כלל על לבו לדעת אם הפירות הם ערלה או לא, אף שאם המוכר עצמו יעשה תשובה, יהיו פירותיו אסורים לו, כי דינו ממש כלקח מהקבוע דאסור מספק. מכל מקום לגבי הלוקח ממנו, הרי זה חשיב כפריש מן הקבוע, ואזלינן בתר רובא, כיוון שבשעה שלקח ממנו הפירות, לא היה אפשר כלל לסמוך על המוכר, מסתבר שלגבי הלוקח הרי זה **חשיב כנמצא ביד הגוי**... לאחריני לא אסור. וכן נראה מהא דמבואר בפירש לפנינו מקבוע, כגון שראה מרחוק בשעה שהנכרי לקחו מן הקבוע, דאף להחולקים על הר"ן וסוברים שגם זה דינו ממש כלקח מקבוע ואסור מן התורה. מכל מקום לגבי אחרים, מסתבר דשפיר חשיב בנמצא ביד הגוי, **ומותר לישראל לקחת מן הגוי**... (שוב ראיתי בשערי יושר שכתב: דעיקר תלוי בזה אם האיש שנמצא בידו נאמן לנו. אבל אם נמצא ביד מי שאינו נאמן לנו כלל, הרי זה כמי שנטל עכבר, אף שידעינן שנטל מן הקבוע). אולם בכהאי גוונא דיש לתלות שהמוכר הראשון אשר ממנו לקחו אחר כך האחרים... הוא עצמו שפיר יודע אם לקח מעץ שהוא ערלה או לאו. בכהאי גוונא שפיר מסתבר שלגבי דידן הרי זה חשוב כנולד הספק לאחר שפירש, ואזלינן שפיר בתר רובא. גם נראה דדווקא אם הלוקח הראשון הוא ממש בעלים הוא דאמרינן דהואיל ואסור לדידיה, הרי זה נאסר לכל העולם. מה שאין כן אם הלוקח הראשון

5. תורת הבית, דף קא ע"א.
6. תוספות, פסחים ט ע"ב ד"ה היינו.
7. הרוקח, סי' תפ.
8. ספר התרומה, סי' נא.
9. משמרת הבית, לתורת הבית שם.
10. ועי' תוספות, חולין צה סוף ע"א ד"ה הכא.

בחזרה לעמוד התוכן

רק ממלא תפקיד, אפשר דאף אם אינו שם לב כלל על לבו לדעת אם הפירות הם ערלה או לאו, חשיב נמי כפירש.

דעת הרב ברורה: מותר לקנות פירות בשוק, גם אם הקונה לקח מן הקבוע, וחלק מהקבוע הוא ערלה. ולענייננו פשוט לרב כי הלוקח מן הגוי, הפירות מותרים אליבא דכולי עלמא, כאשר רוב הפירות אינם ערלה. גם במקרה שהגוי לקח מן הקבוע, היות שהוא אינו חייב במצוות ואינו צריך לברר אם הפירות הם ערלה – לא נולד אצלו שום ספק בכשרות הפירות. לכן הקונה מן הגוי כקונה שלא מן הקבוע, ויש ללכת אחר רוב הפירות שאינם ערלה, והם מותרים.

מסקנה

הזיתים המשווקים על ידי נכרי ומגיעים אל המפעל מירדן – אין לחשוש שהם ערלה מכמה טעמים:

א. ספקם מותר משום שהם ממקום שבוודאי לא כבשו עולי בבל, כדעת הרב 'יביע אומר' והרב 'אור לציון'.

ב. ספקם מותר משום שיש כאן ספק ספקא. ספק שהם מחו"ל וספק שהם ערלה. ואף שרוב מוחלט של הפוסקים לא קיבל את דעתם, וב'שלחן ערוך' הכריע שערלה דאורייתא וספקה אסור, מכל מקום לספק ניתן להחשיבם, כדעת הגר"ע יוסף ז"ל.

ג. ספקם מותר משום שרוב הזיתים אינם ערלה, כדעת הרדב"ז.

ד. ספקם מותר משום שאין כאן כלל ספק, כי לא הוחזק איסור.

ה. אין כאן קבוע כי נלקחו מהמטע על ידי נכרים.

לפיכך אין כל טעם לחקור אחר מקורם של הזיתים, והם מותרים.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב גד מכטה

הפרשת חלה מקמח מלא

פתיחה

בשנים האחרונות אנו עדים לתופעה של ערנות מתגברת בקרב הציבור הכללי בעניין תזונה נכונה ובריאה ובתחומי המדע והרפואה. אנשים רבים מקפידים על תפריטי תזונה מיוחדים ש'לא שערום אבותינו', ועם זאת מתעוררות שאלות הלכתיות חדשות בתחומי ההלכה השונים: ברכה על מאכלים מסוימים, הפרשת תרומות ומעשרות על גידולים מיוחדים ועוד. בין השינויים בתזונה, אנשים רבים צורכים מאפים מקמחים מסוימים דווקא, שאינם הקמח החיטה הלבן הרווח, ובעיקר קמח חיטה מלא, כוסמין ושיפון. ברצוני לדון בדין הפרשת חלה מקמח החיטה המלא.

אפתח במודעה הלכתית שהתפרסמה בעלון השבועי 'גילוי דעת' (פרשת במדבר ה'תשע"ה), בחסות הבד"ץ של העדה החרדית, ובין ההלכות שנכתבו שם:

> לאחר בירורים מעמיקים גילינו שישנן טחנות קמח שמפרידות את הסובין מהקמח ומחזירות אותו בסוף תהליך הטחינה. כדי לצאת מספק ברכות אנו ממליצים למשתמשים בקמח המלא להוסיף 15% על השיעור הרגיל, כלומר 1.940 ק"ג קמח לשיעור הפרשת חלה עם ברכה. כמובן שהנוהגים להחמיר יפרישו בלי ברכה גם בלא תוספת של 15%.

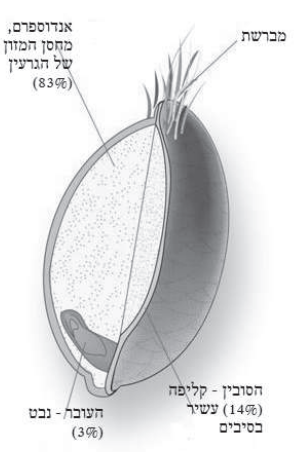
עוד לפני הבירור ההלכתי, אבהיר כי איני מתיימר להתחקות אחר הבירורים המציאותיים של הבד"ץ, אולם שאלתי בעצמי כמה עובדי טחנות ומשווקי קמח. חלקם לא ענו לי מטעמי סודיות מקצועית, אחרים כן: טחנת הקמח 'דגן' (המספקת בין השאר עבור סוגת) טוחנת את הכול בבת אחת בלי הפרדה, וכך היא השיטה בטחנת הקמח 'מן'. אף בקמחים הנמכרים על ידי 'על המשקל', קמח 'יצהר', ו'מהודר' הטחינה נעשית בבת אחת. אולם בטחנת הקמח 'ירושלים' השיטה היא להפריד את הגרעין מהקליפות, לטחון אותם בנפרד ואחר כך לאחד אותם ליצירת קמח מלא.

א. מבנה החיטה

גרעין החיטה מורכב משלושה רכיבים עיקריים: אנדוספרם – כ-83% מהגרעין; סובין – כ-14–15% מהגרעין ונבט – כ-2–3% מהגרעין. בקמח הלבן, הנקי, הנותר אחר ההפרדה, נשאר רק האנדוספרם.

הקמח הקרוי בימינו 'מלא' מכיל את שלושת הרכיבים הנזכרים. נמצא שהוא מזין יותר, משביע יותר ובעל ערכים תזונתיים גבוהים יותר, כיוון שרוב הערכים התזונתיים נמצאים דווקא בסובין (הקליפה של הגרעין) ובנבט.

בחזרה לעמוד התוכן



מבנה גרגיר חיטה

בימי קדם הייתה הטחינה של הקמח נעשית בעזרת ריחיים – הפעלת לחץ גדול על הגרעינים וטחינתם. צורת טחינה זו קשה ואורכת זמן, וזאת כיוון שמרכיבי הגרעין שונים באופיים ובתכונותיהם: האנדוספרם קשה, מתפורר ונטחן בקלות; הסובין קשה לשבירה; הנבט עשיר בשומנים ולכן קשה לטחינה. מפני אופן טחינה זו ומשך הזמן שלה, המרכיבים היו מתחממים ומאבדים חלק מערכם התזונתי.

שיטת טחינה חדשנית יותר היא בעזרת גלילים. גרעין החיטה מופרד לשלושת המרכיבים הנזכרים, וכך הסובין והנבט נטחנים בלא האנדוספרם, אלא כל אחד כפי הטחינה הראויה והנצרכת לו. אחר תהליך זה, עומדות שתי אפשרויות בפני הטוחנים: שימוש נפרד בחלקי הגרעין (האנדוספרם לבדו יספק קמח לבן), או עירוב מחודש של חלקי הגרעין הטחונים ויצירת הקמח המלא.

בשנים האחרונות ישנה תודעה נרחבת לגבי תרומתו התזונתית והבריאותית של הקמח המלא, ונפוצה יותר ויותר האכילה שלו דווקא. למרות זאת, רוב האנשים מעדיפים את הלחם מהקמח הלבן, והוא הנרכש יותר, אולי מפני ההרגל רב השנים, אולי בגלל העלות הנמוכה יותר של הקמח הלבן ואולי בשל קלילותו וטעמו.

פת מקמח מלא היא הפת הגסה שהוזכרה בדברי חכמים תחת השם 'פת קיבר'. היא אינה מנופה ממרכיבי החיטה הנזכרים לעיל. חז"ל החשיבו את הקמח המלא כ**לא בריא**! ההיפך הגמור מהתפיסה המדעית היום, על פי מחקרים ברורים.[1] במסכת פסחים (מב ע"א) מובא:

> תנו רבנן: שלשה דברים מרבין הזבל, וכופפין את הקומה, ונוטלין אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם. אלו הן: פת קיבר, ושכר חדש, וירק חי...[2]

1. וראה מנתוני משרד הבריאות באתר הממשלתי
http://www.health.gov.il/Subjects/FoodAndNutrition/Nutrition/Adequate_nutrition/Pages/whole_wheat_bread.aspx:
בעשור האחרון, ובמיוחד בשלוש השנים האחרונות, נמצא במחקרים כי צריכת קמח מלא עדיפה מבחינה בריאותית על פני הקמח המנופה ומביאה להקטנת הסיכונים היחסיים למוות, וכן את הסיכון לתחלואה מהמחלות העיקריות הפוגעות בציבור, כמו טרשת עורקים, מחלות סרטניות והשמנה. לבד מהשפעת הקמח המלא על הירידה בסיכון היחסי למחלות הנפוצות בעידן זה (תחלואת עורקי הלב, סרטן המעי הגס והחלחולת, יתר לחץ דם, השמנה) ועל הירידה בסיכון למוות, תוארו השפעות חיוביות של הקמח המלא בתחומים נוספים: ירידה בסיכון למוות ממחלות עורקי הלב, ירידה בגלוקוז והליפידים בסרום, ירידה בספיגת שומן (על ידי הגברת הקשירה של מלחי מרה, הקטנת תסמיני סוכרת מטיפוס 2, הפחתה במקרי מוות מכל סוגי סרטן, הפחתה במקרי מוות ממחלות זיהומיות ומחלות דרכי הנשימה).
2. ושם שפת נקי גורם להיפך מהתוצאות הנ"ל.

בחזרה לעמוד התוכן

ב. סובין ומורסן שחזרו לקמה

במשנה במסכת חלה (פ"ב מ"ו) שנינו:

> חמשת רבעים קמח חייבים בחלה: הם ושאורן וסובן ומורסנן חמשת רבעים חייבין, ניטל מורסנן מתוכן וחזר לתוכן הרי אלו פטורין.

האמוראים הסבירו את חלוקת הדינים שבמשנה. במסכת שבת (עו ע"ב) מבואר שעני אוכל פתו מעיסה בלוסה, כלומר שמעורבות בה הקליפות של החיטה (סובין ומורסן), ומשום כך הקליפות מצטרפות לשיעור חלה (להבדיל מהלכות הוצאה בשבת שבהן ההגדרות אחרות).

רש"י פירש שהעיסה הבלוסה, המעורבת בסובין ובמורסן שלה, חשובה לעניין לחלה על פי דרישות התורה בפסוק (במדבר טו, יט) 'באכלכם **מלחם הארץ**', והנה זו דרכו של עני, והרי עיסה זו בכלל 'לחם הארץ'. הריטב"א הלך בדרך אחרת ודייק מהפסוק הבא: 'ראשית ערסתכם', ומכאן למד שהתורה החשיבה את פת העני, אף שאינה הדרך הרגילה וה'בינונית'. נראה שכוונתו היא שהתורה כללה את כל שכבות עם ישראל תחת ההגדרה של העיסה: 'ערסתכם', של כל אחד ואחד מכם, בין עשיר ובין עני.[3] הריטב"א סייג מיד את המשך המשנה:

> ומיהו אף לעניין חלה אומר במשניות (חלה פ"ב מ"ו) שאם נטל מורסנן והחזירו לתוכה אינו מצטרף.

מדוע אם כן כאשר ניטל המורסן הוא אינו מצטרף שוב?

רבי יוחנן בירושלמי ענה על שאלה זו: התורה הצריכה 'דרך עיסה', וכאמור אפילו שדרכו של עני להשתמש בעיסה שיש בה סובין, מכל מקום משמע שצריך שזו תיעשה בדרך הרגילה, ו'מכיון שניטל מורסנן מתוכן וחזר לתוכן אין זה דרך עיסה'. לכמה ראשונים לימוד זה אף הוא מלשון התורה 'ערסתכם', כלומר דרך העיסות שלכם.[4]

על פי יסוד זה הסביר הרשב"א[5] את ההלכה שנפסקה במשנה (פ"א מ"ח), שעיסת הכלבים פטורה מהפרשת חלה כאשר 'אין הרועים אוכלים ממנה'. בירושלמי שאלו איזו היא עיסת הכלבים, ואחת התשובות היא של ריש לקיש: 'כל שעירב בה מורסן'. הראשונים הציעו כמה פירושים למימרה זו, והרשב"א הלך בדרך הסוגיה שלנו, שאותה עיסה של הכלבים עשויה באופן ששיעור החלה הוא רק בצירוף של הסובין והמורסן שהוחזרו אל שאר הקמח, כיוון שאין דרכם של בני אדם ואפילו העניים להוסיף את הסובין והמורסן אחרי ההפרדה. אולם הרשב"א[6] פסק שכאשר יש שיעור חלה מלבד הסובין והמורסן שהוחזרו, ודאי שיש חיוב חלה, וכן פסק הב"ח,[7] וכן

3. ישנן כמה דרשות מלשון זו של התורה כאן, לדוגמא בחולין קלה, מלמד שעיסת השותפים חייבת.
4. את ביאור הירושלמי הביאו כאן פרשני המשנה (פ"ב מ"ו), ובהם: ריבמ"ץ, ר"ש, ברטנורא, רא"ש.
5. רשב"א, פסקי חלה סי' א סעי' ט.
6. שם, סי' א סעי' יד.
7. ב"ח, או"ח סי' תנד סעי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

העיר בפשטות 'ערוך השלחן'.[8] אולם הגר"א על הירושלמי הנ"ל כתב: 'ואפשר שאפילו היה ה' רבעים קמח בלא המורסן היה פטור, מטעם דאינו קרוי לחם'.[9]

1. התלות בדרכם של בני האדם

האם הנחת היסוד של הירושלמי היא שהסובין והמורסן אינם חלק מהתערובת, והתחדש שהם מצטרפים לחשבון שיעור החייב בחלה (אלא אם כן יצאו וחזרו), או שהנחת היסוד היא שהם ודאי חלק מהחיטה ושייכים לעיסה, אך החידוש הוא שאם כבר ניטלו, אינם מצטרפים עוד? שאלה זו נובעת מבעייתיות מסוימת בדין המשנה: הרי הקליפות הינן חלק מגידול החיטה, לפיכך מדוע הן מצטרפות לשיעור הנצרך רק בתנאי מסוים?[10]

כאמור, רבי יוחנן בירושלמי מבאר את דין המשנה: 'דרך עיסה שנו וכאן מכיוון שניטל מורסנן וחזר לתוכן, אין זה דרך עיסה', ומשמע מלשון זו שהנחת היסוד היא שהם מצטרפים, אך יש פגם באופן שניטלו והוחזרו, ואין צירוף, כי זו לא 'דרך עיסה'. יש להעיר שכשם שלימד רבי יוחנן את הכלל הזה, אפשר להבין שההצטרפות מלכתחילה של הסובין והמורסן (בלי הפרדה ראשונית) אף היא נגזרת מהכלל שבהלכות חלה הקובע הוא 'דרך עיסה'.[11] וכמו שהביא הרא"ש[12] על פי הירושלמי, הכלל הזה משמעותי בדין נוסף – בצירוף מינים שאינם מחמשת המינים:

> הדגן גוררו לעשות הכל לחם להתחייב בחלה, וקסברי בני ארץ ישראל דהאי דינא ליתא בכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון אלא בחיטין ובשעורין בלבד שגוררין מפני שדרך עיסה שנו ו**דרכן של בני אדם** לעשות עיסה משאר המינין עמהן.

ברור מדברים אלו שדרך עיסה נקבעת על פי 'דרכם של בני אדם', וכן מבואר אף בפסקי חלה לרשב"א (סוף שער א) בעניין החזרת המורסן שניטל: 'שאין דרך בני אדם ואפילו העני לעשות כך', ועל פי זה קבעה תורה את דיני חלה. ודבר זה נלמד מלשון הפסוק שבעינן שם 'לחם' (על פי רש"י והגר"א), או גדר של 'עריסתכם' (על פי הרמב"ם

8. ערוך השלחן, יו"ד סי' שכד סעי' טז.
9. ובתנובות שדה 67, עמ' כה, הסיק שהגר"א והרשב"א נחלקו בפירוש 'דרך עיסה' האמור בירושלמי: 'דלפי הרשב"א דרך עיסה קאי על המורסן עצמו **כיון דהוא לא שייך במהותו לשם עיסה, הוא לא שייך גם כן שיצטרף לשיעור ה' רבעים**... והגר"א פירש דדרך עיסה קאי על עצם מעשה החזרת מורסן לעיסה שכך אין נוהגים לעשות בעיסה... וכמ"ש דאינו קרוי לחם'. ודבריו אינם מובנים לי, שהרי הרשב"א כתב להדיא שזה תלוי בדרכם של בני אדם, ולא במהות המורסן, וראה להלן.
10. דבר זה מתבטא בכך שבהוה אמינא של הירושלמי כתב הרש"ס שיש לומר שקליפות שאחר שניטלו הן נחשבות למין אחר, והן משנות את מעמדן שהיה כחלק מהחיטה. ומאידך מצאתי בפירוש 'מעשה אורג' על הירושלמי שכתב שאמנם אחר שניטל המורסן אינו מצטרף שוב בחזרתו, אך זאת דווקא 'אם עושה בשביל השלמה, אבל למלאות רעבונו – משלים, דהא מין אחד הוא'! כלומר, המעמד שלהן כחלק מהחיטה הינו חד משמעי.
11. ראה לשון הריבמ"ץ, חלה פ"ב מ"ו, שהסביר מדוע הסובין והמורסן מצטרפים, ומאידך הם אינם מצטרפים אם ניטלו וחזרו – משום שבעינן דרך עיסה, וכן מבואר בפירוש הרש"ס והגר"א לירושלמי.
12. רא"ש, הלכות חלה ס"ק טו; וכן הוא ברמב"ן, הל' חלה לא, א.

בחזרה לעמוד התוכן

והריטב"א), וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ב מ"ו) 'שהרי אמר ה' עריסותיכם דרך עיסה'.

לאור הבנה זו, יש לבאר את דברי ה'רוקח' (הלכות חלה סי' שנט ד"ה עיסת):

> ניטל מורסן מתוכה, שניפה התבואה בנפה והבדילו וחזר לתוך הקמח ובין הכל ה' רבעים, פטורה. כי **מורסן שפירש קשה ואינו ראוי לאכילה**.

משמע שהמורסן אינו מצטרף כי אין לו שם אוכל כלל אחר פרישתו. האם יש כאן פרשנות חדשה של ה'רוקח' לדין המשנה, שלא כפירוש הירושלמי? נראה שה'רוקח' לא הסביר את סיבת פטור המורסן, אלא את הגורם לכך שאנשים אינם מחזירים את המורסן לקמח, שהרי הירושלמי קבע שהפטור הוא משום 'שאין דרך עיסה בכך' ולא משום שהמורסן שפירש אינו ראוי לאכילה, ובכל אופן כיום יש לומר שקליפת החיטה נחשבת ראויה לאכילה (אחר הכשרה והכנה ראויה כמובן, וכמו שהקמח נחשב ראוי).

נראה לי שבאופן דומה יש להסביר את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה (שם מהד' הרב קאפח):

> שהשאור והמורסן שבקמח מצטרפין לחמשת רבעים קמח. ואם הוציא המורסן מן החמשת רבעים ואח"כ החזירו פטורה, לפי שאין המורסן חייב בחלה, שהרי אמר ה' עריסותיכם דרך עיסה.

דברי הרמב"ם הינם די סתומים, ובספר 'הפרשת חלה כהלכתה' (פרק ג, הערה 68) כתב שלדעת הרמב"ם בפירוש המשנה: 'הגדר הוא שאחרי שנפרש נחשב כעץ בעלמא **וחסר במורסן שם עיסה**, ולכן לא מצטרף', כלומר שהחיסרון שאין 'דרך עיסה' הוא במורסן ולא בעירוב של המורסן עם שאר הקמח. ומתוך כך הסביר שיש מחלוקת בינו ובין הרשב"א אם הדבר תלוי בדרך בני אדם. איני רואה הכרח לדברים אלו. מובנם של דברי חז"ל בירושלמי הנ"ל מבואר שהביטוי 'דרך עיסה' מלמד על מעשה החזרת המורסן, ולא על המורסן עצמו ומהותו כפי שהוא. לפי זה ברור שאין דרך לעשות מהמורסן עצמו עיסה, ואין 'דרך' גם להחזיר את המורסן לעיסה (אף שבוודאי גם זה תלוי במציאות וכדלהלן).[13] לכן נראה שכוונת הרמב"ם היא שהעיסה פטורה אחר ההחזרה של המורסן כי אין זו דרך עיסה להוציא ולהחזיר את הקליפות. בנוסף גם מורסן לבד פטור מחלה, כי אין דרך לעשות ממנו עיסה.[14]

13. ואין לומר שהרמב"ם פירש כאן בסטייה מדברי הירושלמי מפני שאין זה אלא לפרשנות המשנה, ולא להלכה, לאור דבריו בהקדמתו למשנה (הקדמות הרמב"ם למשנה מהד' הרב שילת עמוד סב): 'מטרתנו בזה החיבור פרוש המשנה **לפי מה שפרש התלמוד**'. וזאת שלא כפי שיכול להיות מובן מהתוספות יום טוב בנזיר (ה, ה) עיי"ש ובדברי הרב נריה גוטל (במאמרו 'דרך המלך במשנה' סיני קלה-קלו), והשיגו על דבריו הרב אהרן אדלר ('יחסו של הרמב"ם לתלמוד הירושלמי', ספר זכרון לר"י קאפח, עמוד 204, הערה 18) ועוד, ואכמ"ל.

14. וכפסק הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"א, הל"ד; על פי שבת קנה ע"ב) שאין לישה מן התורה במורסן ומים כיוון ש'אינו ראוי לגבול'.

בחזרה לעמוד התוכן

2. מעמד הסובין והמורסן בשאר הלכות

למעמדו של הסובין והמורסן יש השלכות גם לעניינים אחרים בהלכה, כגון מצת מצווה, ברכות והוצאה בשבת. לא אאריך בהשלכות אלו, אלא אתייחס לנוגע לענייננו.

בדיני מצה שיוצאים בה ידי חובה בפסח, ה'שלחן ערוך'[15] כתב שלא יוצאים בפת סובין או מורסן, אך אפשר ללוש את העיסה בסובין ומורסן שבה, והסתפק ה'מגן אברהם'[16] שמא יצטרפו לשיעור כזית גם הסובין והמורסן שנוספו אחר הפרדתם. זאת לעומת ההלכה הפסוקה בהלכות חלה שבכהאי גונא אינם מצטרפים לשיעור חלה. ה'חק יעקב' הביא משנה[17] שהמורסן אינו מאכל כלל ומותר לזרים, אולם דין הסובין של תרומה תלוי בהיותם חדשים או ישנים, ונחלקו הפרשנים בביאור החילוק בין חדשים לישנים.

ה'מחצית השקל' ביאר שהספק של ה'מגן אברהם' הוא אם בחלה הדין נובע מהצורך בדרך עיסה על פי לשון התורה 'לחם' ובעינן שם 'לחם', והלכך גם בהלכות מצה בעינן שם לחם, כלשון התורה בעניין המצה; או שמא דין הסובין והמורסן נובע מלשון התורה 'עריסתכם', וזהו דין דווקא בהלכות חלה. כפי שהראנו לעיל, הרי המקור בפסוקים לצורך ב'דרך עיסה' הוא מחלוקת ראשונים. ה'פרי חדש' כתב שהסובין והמורסן שיצאו וחזרו נחשבים כחלק מהמצה, וזה מפני שגם אם על המצה צריך שיהיה 'שם לחם', הרי שבמצה יש ריבוי בלשון התורה: 'לחם **עוני**'. עיסה כזו היא לחם עוני, ועל כן שיעור הסובין והמורסן שיצאו וחזרו מצטרף למצת חובה.[18] אולם למעשה כתב ה'פרי חדש' שיש להחמיר כדעת שאר המפרשים שדיני מצה ודיני חלה שווים.[19] בשו"ת 'קנין תורה בהלכה'[20] הביא פירוש לספקו של ה'מגן אברהם', ולדעתו אכן הלכות חלה תואמות להלכות מצה, ולא ברור אם החיסרון של חזרת הסובין והמורסן הוא גם כאשר מחזירים אותם לקמח בעודם כבר במצב הקמח, או שמא באופן זה הם מתערבים עם הקמח ומצטרפים, ורק כאשר מחזירים את הסובין והמורסן במצב של עיסה מוכנה, אזי אינם מצטרפים.[21]

נראה שמפני שאלת המורכבות של היחס לקליפות הדגן, בדיני חלה קבעה התורה שהן נחשבות לחלק מהחיטה ומרכיביה, וזאת על פי ה'דרך' הנהוגה בעיסה (אם משום שם 'לחם' או משום דרך 'עיסה' – עריסתכם): ואף שלא כל האנשים צורכים קמח העשוי

15. שו"ע, או"ח סי' תנד, סעי' א.
16. מגן אברהם, לשו"ע שם, ס"ק ב; ועיי"ש בפרי מגדים (אשל אברהם).
17. תרומות פי"א מ"ה.
18. קצת צ"ב מה ראייתו לענייננו מלשון התורה 'לחם **עוני**', הרי אפילו עני לא מחזיר את המורסן לקמחו, כעולה מהגמרא בשבת (עו ע"ב). מדבריהם של כמה אחרונים עולה כי אין השוואה גמורה בין דיני מצה לדיני חלה, וכך כתב גם בדרך חיים (סי' תנד), וקדמם הרשב"א (פסקי חלה שער א) שכתב שהלימוד מחלה למצה אינו מוחלט וכוללני לכל פרטי הדינים של הגדרת 'לחם'.
19. דברי הפרי חדש בס"ק א, וכך דעת החק יעקב, ס"ק ב, הפרי מגדים, א"א ס"ק ב-ג בדעתו ובדעת הט"ז.
20. קניין תורה בהלכה, ח"ב סי' פג.
21. בשו"ת קניין תורה המוזכר טוען לדעת רמב"ם, שהחיסרון של החזרת הסובין והמורסן הוא גם אם מחזירים לקמח וגם אם מחזירים לעיסה. ועי' שפת אמת על הש"ס, שבת עו ע"ב.

בחזרה לעמוד התוכן

באופן זה (מכל מיני סיבות), כיוון שהדרך התעשייתית הינה רווחת בעיני האנשים, זו דרך סלולה לעשיית לחם. וכן משתמע מדברי ה'פרי מגדים' (או"ח סי' תנד, מ"ז ס"ק א) בעניין: 'אין חייב בחלה בנטל הסובין והחזירן לתוכו... דלחם כתיב, **ואין זה לחם לרוב העולם**'.[22]

3. מהו הסובין ומהו המורסן?

רש"י בבבא קמא (צט ע"ב) כתב: 'סובין גסין ממורסן'. אולם בחולין (פח ע"ב) הסביר רש"י להיפך: הסובין הוא החלק שהנפה קולטת, והמורסן הוא הקליפה 'היוצאת כשכותשים במכתשת', כלומר המורסן הוא העבה יותר.[23] וכן כתב שם המאירי, וכן הוא בפירוש הרשב"ם על בבא בתרא (צג ע"ב), שהקליפה העליונה והגסה יותר היא המורסן, והיא יוצאת כבר בכתישה. הברטנורא בשבת[24] כתב שהסובין הוא הקליפה העליונה היוצאת בכתישה, והעיר שהרמב"ם (פירוש המשנה שם)[25] פירש הפוך, שמורסן הוא עבה וגרוע מסובין. וכך פירש 'ערוך השלחן',[26] שסובין – הסובין הדק; מורסן – העבה.[27]

ב. לשונות הפוסקים

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכד סעי' ג) פסק כדין המשנה:

> חמש רבעים הללו, השאור והסובין והמורסן מצטרפין להשלים, אם לשן בלא הרקדה. אבל אם ריקד והפריש מורסן מתוכם, וחזר ועירבן עמו, אינו מצטרף.

בסיפא המשנה נקטה דווקא אופן שניטל ה**מורסן**, ולא עסקה בשאור ובסובין. הטור שינה קצת מהלשון וכתב שלא מצטרף לשיעור כאשר 'לא הפריש **סובנן** מתוכן אלא לשן בלא הרקדה', אבל 'הפריש **סובנן ומורסנן** מתוכן וחזר וערבן עמו אינו מצטרף'. ה'בית יוסף' כנראה גרס בלשון הטור, שגם בתחילת דבריו כלל סובין ומורסן,[28] וב'שלחן ערוך' כאמור כתב כנוסח המשנה שאין צירוף כאשר מפריש ומחזיר את המורסן.[29]

22. ברור הדבר שאין צורך ברוב מספרי הצורך באופן זה, שהרי הגמרא בשבת עסקה בדרכם של העניים 'שכן עני אוכל וכו'.
23. וצריך עיון בסתירה זו בדברי רש"י.
24. ברטנורא, שבת פ"ז מ"ד.
25. וכן הוא בפירוש המשנה בתרומות פי"א מ"ה.
26. ערוך השלחן, סי' שכד סעי' טו.
27. ראה בתנובות שדה 62, עמ' נג, והלאה האריך בסתירות המפרשים מהו הדק ומהו הגס.
28. כך כתב בד"ה 'ואלו'.
29. על פי הרב קפאח, בכתב יד של נוסח המשנה שהיה לפני הרמב"ם, גרס 'חייבין בחלה הן ושאורן ומורסנן... ניטל מורסנן מתוכן וחזר לתוכן הרי אלו פטורין', כלומר שכלל לא גרס במשנה את הלשון 'סובין'. אולם ביד החזקה (הל' ביכורים פ"ו הי"ח): 'לא רקדו אלא לשו בסובין שלו... חייב בחלה. אבל אם נטל את המורסן מן הקמח וחזר והשלים שעור העיסה שמורסן שהחזירו לקמח, אינו חייב בחלה'. פתח בסובין וסיים במורסן, ונראה מכך שערבב בין הלשונות של סובין ומורסן שאין חילוק הלכתי ביניהם.

בחזרה לעמוד התוכן

'ערוך השלחן'[30] דייק מלשון המשנה וה'שלחן ערוך' שדווקא כשניטל ה**מורסן** וחזר לתוכו אינו מצטרף, אך אם מחזיר את הסובין – אין בכך בעיה, ומצטרף לשאר הקמח לשיעור חלה. אולם מהטור והרמב"ם[31] לא נראה כן. קושיית 'ערוך השלחן' על לשון המשנה היא שהמשנה שרצתה להשמיענו שאחר שיצאו מהתערובת לא יצטרפו עוד לשיעור החיוב בחלה, הייתה צריכה לכתוב את הדין ב**סובין** שאינו מצטרף כך, וממילא ברור שהוא הדין גם במורסן האיכותי פחות.

שאלה זו היא לשיטתו של 'ערוך השלחן' שסובין הם החלקים הדקים שבקליפה וקרובים יותר לצורת עיקר הגרעין הטחון, וכשאינם מצטרפים זהו חידוש גדול יותר על פני המורסן. אולם על פי פירוש רש"י בבבא קמא וה'ברטנורא', המשנה מדוקדקת היטב כיוון שיש בה חידוש –שאפילו המורסן הדק אינו מצטרף לשיעור חלה אחר שיצא משאר הקמח, ונלמד ממילא שהסובין העבה אינו מצטרף.

ובמאירי (פסחים לו ע"ב) כתוב במפורש כדברי 'ערוך השלחן' שיש הבדל בין הסובין ובין המורסן, ואכן פת סובין בפני עצמה חייבת בחלה, ודברי המשנה לגבי היוצא והחוזר לתערובת הקמח אמורים לגבי מורסן בלבד. וזו לשון המאירי:[32]

> אם ניטל מורסנן והחזירו לתוכה אינו מצטרף ומאחר שלא אמר כן אלא במורסן אלמא שהסובין מיהא בר חלה הוא ואפילו החזירו מצטרף כל שאין מקפיד על תערובתו כמו שיתבאר שם והרי למדת שסובין ומורסן שני דברים הם ושהסובין בר חלה אבל לא המורסן.[33]

1. פסיקת ההלכה

היוצא מכל הנ"ל הוא שדין המשנה, שהמורסן שיצא מן הקמח וחזר אליו אינו מצטרף לשיעור חלה, נלמד מלשון התורה 'ערסתכם' או 'לחם הארץ', ומשמע לחז"ל שיש צורך דווקא בדרך עיסה. אם העולם לא עושה עיסה באופן כזה, ואפילו העניים, אין כאן דרך עיסה. מציאות זו ודאי השתנתה היום, ויש מקומות חשובים ומכובדים שמחזירים את הקליפה של גרעין החיטה לשאר הקמח, וזה אפילו מעלה את חשיבות הקמח וערכו בעיני רבים (ומעלה אף את מחירו).

30. ערוך השלחן, שם סעי' טו.
31. ערוה"ש כתב על הרמב"ם (ביכורים ו, יח) שפתח לשונו בסובין וסיים במורסן 'שמע מינה דסבירא ליה כהטור דהכל אחד אבל לפי זה קשה לשון המשנה וצ"ע'. והציע פירוש למשנה שמחלק בין אם הסובין נשאר והמורסן יצא וחזר, ובין אם המורסן נשאר והסובין יצא וחזר, שבאופן האחרון מצטרף לשיעור, ושוב הצריך עיון בכל זה.
32. המאירי ביאר כך את דעת הרי"ף, שלא כפירוש הרא"ש, פסחים פ"ב סי' יד, בדעתו.
33. אפשר להסביר את שוני המורסן על פי מה שכתב הרוקח שהובא לעיל (בפנים המאמר): 'ניטל מורסן מתוכה, שניפה התבואה בנפה והבדילו וחזר לתוך הקמח ובין הכל ה' רבעים, פטורה. כי **מורסן שפירש קשה ואינו ראוי לאכילה**' (וראה מה שהסברנו לעיל בדבריו). והגר"ש ווזנר בשבט הלוי (ד סי' נ) הסב את כוונת המאירי לכך שהסובין מצטרף כאשר עודו מעורב במעט קמח: 'סובין עם תערובת קמח שביניהם', וזה בגלל המשנה בתרומות פי"א. אולם פשטות דברי המאירי אינה נראית כך, אלא שעצם הסובין דינו כקמח, וצריך לומר שיש הבדל בין הלכות חלה שבהן הסובין 'בר חלה הוא' כלשון המאירי, וזאת מפני שדרך עיסה שנו, ובין הלכות תרומה. וראה עוד שבט הלוי ו, סי' כב.

בחזרה לעמוד התוכן

אין לומר שישנה הלכה פסוקה מימי המשנה שאי אפשר לעקור אותה בשינוי הזמנים והתקופות, כיוון שברור שאין כאן גזרה ספציפית ומיוחדת על הסובין והמורסן שאינם מצטרפים. כמבואר בירושלמי, חז"ל תלו את העניין בדרך עיסה או לא, וזהו דבר המשתנה. על כן ודאי שהקליפות הטחונות מצטרפות לשיעור חלה.[34]

בספר 'הפרשת חלה כהלכתה'[35] לא הכריע בדין הקמח המלא בימינו באופן שמחזירים את קליפות החיטה טחונות, אולם הביא שם בשם הרב מרדכי גרוס שכשמוסיפים את הסובין לעיסה לצורך העיסה: 'בכהאי גונא שזה רק סובין מעטים מצטרפים, כיון שהם משביחים את העיסה'. וברור שלא היה אומר כן על רכיב חיצוני שאינו שייך כלל לחיטה כגון מלח או מים, הרי שלדעתו כשיש השבחה על ידי הסובין הרי הם מצטרפים. גם ב'תשובות והנהגות' לרב משה שטרנבוך (ח"ג סי' עא) נשאל על ברכת פת **שרובה ממורסן**, ודן במשנתנו לעניין חלה, וכתב שכיוון שבזמננו הדבר נחשב למאכל אדם (והכול תלוי במנהג המקומות), הרי שרכיב זה מן החיטה חשוב הוא, וברכת לחמו המוציא וברכת המזון. והוסיף בביאור משנתנו שהקליפות של החיטה שאינן מצטרפות כאשר הופרדו וחזרו, זה דווקא כשחזרו לתוכו שלא בכוונה:

> אם מעיקרא הפרישו הקליפות כדי להחזירם אחר כך לא נקרא הפרישו כלל, וחייב בחלה ודינו כלחם, שדעתו עלה כל הזמן.[36]

יש לצרף לנ"ל גם את ההבנה של 'ערוך השלחן' בלשון המשנה וה'שלחן ערוך', שהסובין – הדק[37] – אכן מצטרף לשיעור הקמח גם כאשר יצא ממנו וחזר אליו. ואזכיר בזה את דברי הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסה) למי שרצה להחמיר בהפרשת חלה בלי ברכה בעניין שיעור החיוב על פי מידת הקמח או על פי מידת החיטים:

> ועוד דאי משום ברכה הוה ליה חומרא דאתי לידי קולא, דלעתים דלא הוו ליה אלא חמשת רבעים קמח לבד ופטר להו מחלה וקא אכיל בטבלא.

חששות שאינם ברורים יכולים להביא לידי קולא מפני ההרגל שלא לחשב את כל חלקי הקמח לשיעור חלה, ויכולה להיקבע הלכה בטעות כפי החומרא.

34. ואין לומר שבמציאות זמננו הקליפות לא תצטרפנה לשיעור משום שהן באו מחיטים אחרות, ולא הוחזרו לקמחן שלהן, כיוון שלא בזה תלוי הדין, אלא בדרך עיסה.
35. ספר הפרשה חלה כהלכתה, לרב אברהם ברויאר, פרק ג הערה 71, 75.
36. וראה עוד לעיל (הערה 7) את דברי ה'מעשה אורג' שהקליפות אינן מצטרפות דווקא באופן שמצרפן **על מנת להשלים לשיעור** החייב בהפרשת חלה.
37. על פי פירושו שהסובין הוא הדק, כאמור לעיל.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב דוד אייגנר

מום בבכור

שאלה

עז מבכירה שלא נמכרה לגוי המליטה זכר. לזכר זה יש דין בכור. בעליו של הבכור העביר אותו לכהן, כדין התורה שיש לתת את הבכור לכהן. הכהן חייב לטפל בו ואסור לו למכור אותו, וכל עוד אין בו מום לא ניתן לשחטו, אסור לעבוד בו וישנן הגבלות נוספות בטיפול בו. לפני כמה חודשים בכור זה נפצע ברגלו והפצע הזדהם. לאחר טיפול נרפא הפצע , אך נותרה צלקת במקום. נוסף על כך חלק מהטלף נשבר (ראה תמונה 1). ביקשנו מווטרינרים שיבדקו את הבכור, ועל פי דבריהם הפצע לא פגע בעצם. ישנו גלד על הפצע, והחוסר בטלף אינו פוגע בפעולות הרגילות שהבכור יכול לעשות (הליכה, קימה וכדומה).

תמונה 1

יש לשאול אם מדובר במום שניתן בגינו לשחוט את הבכור.

א. הגדרת מומים בבכור ופירוטם

בזמננו מותר לשחוט את הבכור ולאכלו רק אם נפל בו מום. מום זה צריך להיות 'מום מובהק', 'נראה לעיניים, וגלוי לכל',[1] וכן צריכים לבדקו 'שלושת בני הכנסת'.[2] הדוגמאות המובאות ב'שלחן ערוך' למומים מובהקים הן שבר של אחת הגפיים, יציאת העין מהמקום וצרימת האוזן.[3] לדעת הטור[4] ישנם מומים נוספים שבהימצאותם הם מתירים את הבכור, וכתב הרמ"א במקום שיש להסתמך על דברי הטור האלו. המומים שהביא הטור שנוגעים לענייננו הם: פגימת העצם, נטילת הפרסה עם הזכרות ויבלת.

1. פגימת העצם

המשנה[5] עסקה בשני מקרים של פגיעות בשלד: שבירת עצמות היד או הרגל ופגימת

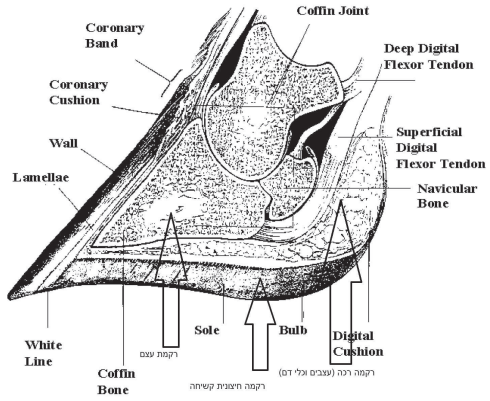
1. שו"ע, יו"ד סי' שט סעי' ב.
2. אנשים בעלי ידע בסיסי בבעלי חיים, שמבינים גם את המשמעויות ההלכתיות של היתר השחיטה.
3. אף שצרימת האוזן היא לא מום שמפריע כלל לתפקודו של בעל החיים, מכל מקום היא נחשבת למום בשל העובדה כי האוזן היא בולטת, ומום זה 'גלוי לעיני כל'.
4. טור, יו"ד סי' שט.
5. בכורות פ"ו מ"ח.

בחזרה לעמוד התוכן

העצם. בעניין שבירת העצם הובא בגמרא שאם היא ניכרת כשבעל החיים בתנועה היא נחשבת למום, אף על פי שלא רואים את השבר. הגדרת פגימת העצם לא הובאה בגמרא, אך כתב ה'תפארת ישראל'[6] 'שניכר שחסר קצת מרוחב העצם', דהיינו כדי שחיסרון בעצמות יתיר את שחיטת הבכור, הוא צריך להיות ניכר או שיפריע לבעל החיים בתנועה. לבכור שאנו דנים בו אין מגבלה כלל בתנועה, הצלקת מכסה את מקום הזיהום וישנו אף מעט שער שמכסה אותו. לפיכך לא ניתן להגדיר את הפצע כחיסרון בעצם.

2. נטילת הפרסה עם הזכרות

הטלף של בעלי פרסות מורכב מכמה סוגי רקמות: רקמה חיצונית קשיחה, רקמה פנימית רכה שמכילה עצבים וכלי דם באזור הטלף ורקמת עצם פנימית (ראה תמונה 2). אחד המומים שמובאים בגמרא (בכורות מד ע"א) הוא: 'נטלו טלפיים וזכרותם עמהן – פסולין', וביאר רש"י: 'זכרות הטלפים היינו עצם שבתוך הטלפים דזו היא כף הרגל'.[7] מדבריו מובן שכדי שחיסרון בטלף יהיה משמעותי, הוא צריך להגיע עד לחוסר ברקמת העצם הפנימית, וחיסרון רק ברקמה החיצונית אינו משמעותי. בשונה מרש"י, כתב הטור (שם) שאם ניטלו הטלפיים עם הבשר שלהם, אזי מדובר במום. ה'בית יוסף' הבין מדבריו שלדעתו יש צורך שכל הטלף יחד עם כל הבשר יינטלו, ואזי נגדירו כמום. בשו"ת 'דברי מלכיאל'[8] דן במקרה דומה שבו ניטל רוב צד אחד של הטלף, ונשארה רק מעט מהעצם. הוא דן ארוכות בדברי רש"י, כיצד להגדיר את חלק העצם שנותרה, ולדעתו נראה שרק אם רואים שכל הטלף ניטל, גם אם נשאר מעט מהעצם, אזי נוכל להגדירו כמום ודאי שעל פיו נתיר את שחיטת הבכור, ובתנאי שהטלף לא יחזור לגדול שוב לאחר מכן. כאמור החיסרון בטלף הבכור שאנו דנים בו הוא חיסרון שאינו מגיע לעצם, ואולי ניטל חלק קטן מהבשר, אך ודאי שלא כל הטלף והבשר. הן לדעת רש"י הן לדעת הטור, חיסרון זה אינו חיסרון המתיר את שחיטת הבכור.



תמונה 2

3. יבלת

היבלת הובאה בתורה[9] כמום שאם הוא נמצא בבעל חיים לא ניתן להקריבו, אך לא

6. תפארת ישראל, בכורות פ"ו מ"י אות עד.
7. וכך מובן גם מרבנו גרשום במקום.
8. שו"ת דברי מלכיאל, ח"א סי' סג.
9. ויקרא כב, כב.

בחזרה לעמוד התוכן

נתבאר מהי היבלת. אולם נראה[10] שמדובר בתוספות עור שמצויות באופן קבוע על גוף בעל החיים ולא ברקמת גלד, שסופה ליפול לאחר ההחלמה המלאה של הפצע. וכן מובן מדברי הטור שדן בשאלה אם היבלת שעוסקים בה היא בעלת עצם או לא, וודאי שאיננה גלד של מכה.

4. סיכום המומים

כאמור על פי בדיקתם של הווטרינרים, הן הפצע הן החיסרון בטלף אינם משמעותיים ואינם מפריעים להילוכו הרגיל של הבכור. הצלקת אף מכוסה בחלקה בשער ואינה נראית בבירור לעיניים. לכן לא ניתן להגדיר את הפצע והחיסרון בטלף כמומים מובהקים ונראים לעיניים כדי להתיר את שחיטתו של הבכור.

ב. מספר ממשלתי

כשמגיע וטרינר מטעם השירותים הווטרינריים (שו"ט), הוא מחסן את בעל החיים לפי פרוטוקול החיסונים וכן מסמן אותו במספר ממשלתי תוך עשיית נקב באוזן. להלכה מקובל כי במקרה שבו נוצר נקב במרכז האוזן בקוטר של כ-6.3 מ"מ, נקב זה מוגדר כמום גלוי ומובהק, ובשל כך ניתן לשחוט את הבכור.[11] על פי דברי המגדל, בכור זה לא נרשם ברישומי השו"ט והוא אינו מחוסן.[12] יש אם כן לשאול אם מותר לכהן המחזיק את הבכור להזמין את השו"ט, שיחסנו ויסמנו את הבכור, ומתוך כך יהיה ניתן לשחטו. יצוין כי כהן זה אינו חקלאי ואינו בעל דיר. הוא מחזיק זכר ונקבה בלבד בחצר.

כתב ה'שלחן ערוך'[13] שאסור להטיל מום בבכור, הן במכוון הן בגרימת מום, ואף אין לומר לגוי שיטיל מום, ואם עבר והטיל מום, מום זה אינו מתיר את הבכור. לכן אין להזמין את השו"ט מתוך ידיעה שעל ידי כך ייגרם מום בוודאות. מאידך ניתן להזמין וטרינר פרטי כדי שיבצע את החיסונים הנדרשים.

ג. טיפולים רפואיים בבכור

בקרב בעלי חיים בטבע, הפרסות נשחקות באופן טבעי כתוצאה מחיכוך באבנים ובמרעה. אצל בעלי חיים במשקים, מכיוון שפרסותיהם אינן נשחקות, יש לבצע את חיתוך הפרסות באופן יזום. פעולה זו נקראת 'טילוף'. לעתים עובר החיתוך את החלק הקשיח של הפרסה ופוגע ברקמות פנימיות יותר, ונוצר פצע בטלף. בכור זה היה זקוק

10. ראה למשל רמב"ם, הל' שבת פ"ט ה"ח: 'החותך יבולת מגופו בין ביד בין בכלי פטור בין לו בין לאחר, ומותר לחתוך יבולת במקדש'.
11. ראה הרב אריאל, 'בכורות שנולדו בעדר כבשים', שו"ת באהלה של תורה, ח"א יו"ד סי' נד; הרב יגאל הדאיה 'מום באוזן הבכור', אמונת עתיך 5 (תשנ"ה), עמ' 15–21.
12. ישנם כמה חיסוני חובה שבהם יש לחסן את בעלי החיים, כגון פה וטלפיים וברוצלזיוס.
13. שו"ע, יו"ד סי' שיג סעי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

שיטלפו את פרסותיו (ראה תמונות 3, 4). יש לשאול אם מותר לבצע פעולה זו בבכור מחשש שהוא ייפצע.

תמונה 3

תמונה 4

נחלקו חכמים, רבי יהודה ורבי שמעון אם מותר לטפל בבכור 'שאחזו דם'.[14] הטיפול שנצרך במחלה זו הוא הקזת דם, ומחלוקתם היא עד כמה יש לחשוש לגרימת מום. לדעת רבי יהודה אין להקיז כלל מחשש שמא יגרום לו מום, לדעת חכמים מותר להקיז כל עוד לא גורמים לפצע בפועל, ולדעת רבי שמעון מותר לגרום לו מום במהלך הריפוי. ה'שלחן ערוך' פסק כדעת חכמים שמותר להקיז דם כל עוד לא מתכוונים לפצוע את הבכור. אשר על כן מותר לבצע טילוף, אף שייתכן שהבכור ייפצע בשל כך, כיוון שמטרתו היא לרפא אותו ולא לפצעו.

ד. מכירת המבכירה לגוי

בשולי הדברים נוסיף כי אנו נתקלים בשאלות דומות מפעם לפעם, ויש לזכור כי אף שבוודאי כולנו מצפים לבניין בית המקדש במהרה בימינו ותחזור העבודה לסדרה עם הקרבת הקרבנות, כתב ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שכ סעי' ו):

> בזמן הזה **מצוה** לשתף עם הנכרי באזנו... קודם שיצא לאויר העולם כדי לפטרו מהבכורה אע"פ שמפקיע קדושתו **הכי עדיף טפי** כדי שלא יבוא לידי מכשול.

מסקנה

הפציעות אינן פוסלות את הבכור, ולא ניתן לשחטו בשל פציעות אלו. אשר על כן על הכהן להמשיך ולהחזיקו.

14. תורת כהנים, אמור פרשה ז סוף פרק ו. הפרשנים ביארו מהי מחלת 'אחיזת הדם': 'שנתגבר עליה הדם ומחניקה', או ש'אחזה דם וחלתה' (רע"ב חולין פ"ג מ"ה), או בביאור הרב קאפח שמחלה זו היא 'גמהא' – 'קוצר נשימה, אי יכולת לנשום, לחץ על הריאות'. הטיפול המקובל בחז"ל למחלה זו הוא העמדת בעל החיים במים על מנת לקררו. באנציקלופדיה הלכתית רפואית ערך 'מחלות' זיהה מחלה זו כ'פוליצטמיה', דהיינו מחלת 'ריבוי כדוריות אדומות', ועי' באנציקלופדיה הלכתית חקלאית (באתר מכון התורה והארץ), ערך 'מחלות בעלי חיים'.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב יצחק רונס

בית הדין לגיור - שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא - עיון במחשבת הגרות

א. קבלת מצוות של המתגייר

המחלוקת סביב סוגיית הגיור במשך השנים האחרונות מתמקדת בשאלת קבלת המצוות של המתגייר ובאפשרות ביטול גיור למפרע. בוויכוח הגדול שהתנהל בין דייני בית הדין הגדול מוסכם היה על שני הצדדים כי המתגייר צריך להתחייב בשעת הגרות כי יקיים את מצוות התורה.[1] כמו כן ברור היה בעיניהם שהצהרת המתגייר על קבלת המצוות הינה בעלת תוקף הלכתי רק אם היא נאמרת בכנות.[2] סלע המחלוקת היה בשאלה אם ניתן לבטל את הגיור לאחר מעשה על סמך העובדה שהאדם לא שינה את אורחות חייו, ולראות בהתנהגותו הוכחה לכך שקבלת המצוות בפני בית הדין הייתה אמירה חלולה וחסרת ערך מן השפה ולחוץ. מצד אחד ברור שהתנהגותו הכללית של המתגייר והעיון באורח חייו הנם ביטוי נאמן לרצינות דבריו 'ומשקפים את מה שהיה ברגע הצהרת קבלת המצוות',[3] ומצד אחר אפשר לטעון שאין ללמוד מההתנהגות שלאחר מעשה, ולפחות לא באופן מוחלט וודאי, על מחשבות המתגייר וכוונות לבו באותו רגע כמימריה הקובע את תקפות הגיור.[4]

1. בשני מאמרים בגיליון המעין (תשרי תש"ע) נידון החילוק שבין המחויבות העקרונית לקיים מצוות, לבין קיומן בפועל. הרב אליעזר וייל סומך ידיו על הבחנתו של הרב אברהם אבידן בכיוון זה, והרב מיכאל אברהם סבור שדברי הרב עוזיאל בעניין זה מקובלים עקרונית אף על אחרונים נוספים.
2. במאמר שפרסם הרב דיכובסקי בתחומין כט, על בסיס פסק הדין, צירף אף את הטענה שאין לבטל הגיור למפרע משום שקבלת המצוות תקפה גם כשזו נאמרת בחוסר כנות, מכוח הכלל 'דברים שבלב אינם דברים', ראו שם עמ' 273, 277–279. על ההסתמכות על טענה זו לגייר אף לכתחילה, ראו מאמרו של הרב דוד בס, תחומין כג.
3. 'אין כל הגיון ואין להעלות כלל על הדעת, להוציא את הרגע המסוים הזה מרצף חיים חילוניים מנותקים מחיים דתיים של תורה ומצוות ולומר שבאותו הרגע היה מפנה מהפכני של כניסה לדת היהודית, עיקרי אמונתה ומצוות תורת ה', כאשר מיד בחלוף הרגע המסוים אין כל ביטוי ומימוש למפנה הדתי שמתחולל כביכול בלבה'. הרב שרמן בעמ' 31, מתוך פסק הדין מס' תיק: 6745-12-2 המופיע במלואו בכתובת: http://www.rbc.gov.il/judgements/docs/178.doc
4. 'אין לנו אנן סהדי מה היה ברגע הגיור. הסדר הוא שהמתגייר או המתגיירת מקבלים על עצמם בפה מלא שמירת מצוות, רגע אחד לפני הכנסת הראש למים... מיד לאחר הוצאת הראש מן המים, חל הגיור. יתכן מאוד שבאותו רגע גמרה המתגיירת בלבה לקבל מצוות או שטבלה על דעת מה שאמרה רגע לפני הכנסת הראש למים, אלא שאחרי כן חזרה בה', הרב דיכובסקי, מתוך פסק הדין מס' תיק

בחזרה לעמוד התוכן

אף שמחלוקת הלכתית זו נוגעת לאומדן דעת המתגייר והערכת גמירות דעתו, כדי להבין את המחלוקת שבין הקהילות השונות בציבוריות הדתית כיום, יש לעיין במחשבת הגרות. נראה שברקע הדברים ניצבות תפישות שונות בהבנת יסודו ומהותו של הליך הגיור. כך במחלוקת שבין דייני בית הדין הגדול, נראה שנחלקו בשאלת משמעותה של קבלת המצוות.

אם התחייבות המתגייר לשמור על מצוות התורה עניינה דרישה התנהגותית, הרי שייתכן בהחלט כי אדם יקבל עליו קבלה מעין זו ברגע נתון, ויחזור בו ויתחרט תוך זמן קצר. אולם לא כן אם קבלת המצוות נתפשת כביטוי לאמונתו של המתגייר באלוקי ישראל ורצונו לשנות את הווייתו. לדרך זו נכון לומר שהתחייבות כנה של אדם לקיים את המצוות חסרה כל משמעות הלכתית כל עוד אין היא נובעת מהכרה והודאה פנימית במלכות שמים ובמתחייב מכך.[5] להערכת הרב שרמן, רק הטועה בהבנת יסוד הגרות ומהותה, שאינו מבין 'שכל מהות ויסוד הגיור היא כניסה לדת ישראל בברית בין המתגייר לקב"ה וכניסה תחת כנפי השכינה', מסוגל להכשיר, ולו בדיעבד, גיור שבו הנסיבות מוכיחות שהמתגייר לא התייחס אל העניין כאל 'הליך דתי של הסתופפות תחת כנפי השכינה וכניסה לדת היהודית וקבלת מצוותיה', אלא לכל היותר כאל 'הליך לאומי חברתי של הצטרפות לעם ישראל', ללא קשר לשאלת כנות קבלת המצוות גופא.[6] על סמך הבנתו זו את מהות הליך הגיור ביאר הרב שרמן את תפקידם ואחריותם של בית הדין המגייר. לדבריו, בית הדין אמורים לפעול מכוח מצוות אהבת ה', המתקיימת על

2-12-6745, עמ' 27. הדברים מופיעים בצורה משוכתבת במאמרו בתחומין כט עמ' 271. הרב דיכובסקי מציין כראיה לדבריו את הדין בגמרא קידושין מט ע"ב: 'כי המקדש אשה על מנת שאני צדיק גמור חוששים שמא הרהר תשובה בלבו באותה שעה: הגע עצמך, מדובר ברשע מרושע לפני הקדושין וגם אחריהם. אלא שרגע אחד כאשר ענד טבעת לאצבע הכלה, אמר לה ע"מ שאני צדיק גמור – כיצד ניתן לנתק רגע זה מן הרצף שלפני ואחרי, ולומר שהאשה מקודשת מספק או בודאי? על כרחך, שכללי ההלכה לגבי מושג הידיעה שונים מן ההגיון שלנו', שם עמ' 271. אף בתשובותיו של הרב פינשטיין (אה"ע, ח"ג סי' ד) הוכיח 'שאיכא מציאות כזה שיתחלף דעתו ויעשה רשע תיכף ברגע אחד', ולפי זה הסתפק ביחס לקבלת המצוות של המתגייר שמא 'קבל ממש גם בלבו בשעה שאמר ואח"כ חזר בו אף באותו יום'.

5. 'קבלת מצוות שאינה נובעת מכניסה לדת יהודית ולברית בין הקב"ה לאדם וקבלת קיום מצוותיו אינה קבלת מצוות, היינו שהמצוה נעשית מתוך אמונה בה' וכפיפות אליו כמצוה', הרב שרמן עמ' 31–32 מפסק הדין. הרב שרמן מחזק את דבריו מכוח ציטוט לשון החזון איש (יו"ד סי' קיט [סט] ס"ק ב): 'דענין גירות אינו אלא למאמין ביסודו שצווה ה' את ישראל חוקים ומשפטים ע"י משה נביאו... אבל אם אינו מאמין בכל זאת אלא מקבל עליו להתנהג עפ"י חוקי התורה מפני שהנהגה הזאת מטיבה איתו או מצלת אותו מן ההיזק, אין זה קבלת גירות'.

6. עמ' 33 בפסק הדין. בעמ' 22 שם מסביר הרב שרמן כי אין ברצון להיות יהודי מסורתי כדי לספק את הדרישה לקבלת עול מצוות, שכן הכרתו הפנימית של האדם המסורתי ביחס לקיום המצוות שונה לחלוטין מזו של האדם הדתי. האדם המסורתי אינו פועל מתוך הכרה של כפיפות לצו עליון, ואינו חש עצמו כמי שמשועבד 'למרותו של הקב"ה לקיום מצוותיו'. בהמשך פסק הדין (שם, עמ' 54) מבהיר הרב שרמן את החשש הכבד המקנן שמא יהיה בדברי הרב דיכובסקי חיזוק ל'מגמות שהולכות וגוברות בישראל, בעיקר בזרמים הרפורמיים הקונסרבטיביים והחילוניים, לבטל את הצורך בקבלת מצות כחלק יסודי ובסיסי בהליך הגיור ולהפוך את הגיור מהליך דתי להליך גיור חברתי לאומי המנותק מקבלת אמונת ישראל ושמירת מצות תורת ה'.

בחזרה לעמוד התוכן

ידם שעה שהם מכניסים אדם תחת כנפי השכינה ומקרבים אותו לעבודת הבורא.[7] בית דין המקבלים מתגיירים שאינם מתכוונים לשמור את מצוות התורה שותפים בכך ליצירתו של אדם חוטא, ועל כן אף אם כוונתם רצויה, הם פועלים בפועל בניגוד גמור לתכלית תפקידם.[8] ואמנם אל מול דבריו של הרב שרמן, המאריך להוכיח כי הגיור מבוסס על מצוות אהבת ה' ורצון המתגייר להתקרב לתורה ולמצוותיה, ניצבת גישה אחרת המבינה שאין כל פסול בגיור המתבסס בראש ובראשונה על רצון המתגייר להשתייך לעם ישראל 'עמך עמי', ובעקבות זאת מוכן המתגייר לקבל עליו התחייבות לשמור את מצוות התורה מתוך הצהרה כי 'אלקיך אלקי'.[9] לאמתו של דבר יש מקום להתלבט: האם הגיור הינו ביסודו של דבר מעשה של כריתת ברית בין המתגייר לבין הקב"ה, או בין המתגייר לבין עם ישראל? כהמשך לכך יש לדון אם בית הדין לגיור משמשים כשלוחי דרחמנא או כשלוחי דידן. שאלה זו משליכה על התודעה הפנימית הנדרשת מהמתגייר בשעה שהוא מקבל עליו את עול המצוות.

לדרך הראשונה, קבלת המצוות נתפשת כביטוי לאמונתו של המתגייר באלוקי ישראל ולרצונו לדבוק בו ולכרות עמו ברית ובכך לשנות את הווייתו כולה. לדרך זו יש לומר כי התחייבות כנה של אדם לקיים את המצוות חסרה כל משמעות הלכתית כל עוד אין היא נובעת מהכרה והודאה פנימית במלכות שמים ובעול המצוות כמתחייב מכך.[10] אמנם לדרך האחרת יש מקום לקבל התחייבות של המתגייר לשמור על מצוות התורה ולאמץ את אורחות החיים המקובלים בעם ישראל, אף כשקבלת המצוות מקורה ברצונו

7. ראו בפסק הדין בתיק מס' 5489-64-1, עמ' 11, המופיע בכתובת: http://www.courts.co.il/SR/rabani/rabani-5489-64-1.htm.
הגדרת מעשה בית הדין לגיור כקיום מצוות אהבת ה' מיוסדת על דברי הראב"ד. אמנם הרב שרמן עצמו מודע לכך שהבנתו זו של הראב"ד 'לא היה נגד עיניהם של מפרשים אחרים ראשונים ואחרונים', והוא מציין כי כאשר הציע את הדברים בפני שניים מגדולי הבקיאים בדורו, הרבנים זוין וכשר, אף הם 'מצאו בו דבר חידוש שלא היה נגד עיניהם', פסק הדין שם, עמ' 15.

8. דיינים אלו יוצרים לדבריו 'מצב שהוא ההפך מתכלית ומהות מעשה מצות הגיור', הרב שרמן, עמ' 7, 18. הרב שרמן מסביר כי מחשבת מצווה אינה יכולה להכשיר דיין שעה שהוא פועל באופן המנוגד לתכלית תפקידו: 'כאשר דיין לוקח שוחד, הוא נפסל מלהיות דיין לא משום שהוא עבר עבירה של לקיחת שוחד שהפכה אותו לרשע וזה שפסל אותו, אלא שהוא נפסל משום שלקיחת השוחד פוגעת במהות תפקיד הדיין לדון ולשפוט משפט צדק, על כן כאשר דיין לוקח שוחד משום שלמצוה הוא מכוון, גם אז הוא נפסל מלהיות דיין שכן לקיחת השוחד פגע במהות היותו דיין לשפוט צדק'. הרב שרמן שם, עמ' 5, ראה דבריו גם בעמ' 11, 18.

9. הרב יגאל אריאל מבחין בין המתגייר הדומה לאברהם אבינו הקורא 'בשם ה' אל עולם', לבין המתגיירים כרות 'אמה של מלכות ואם לגרים', הנמשכת תחילה להצטרף אל עם ישראל, ואצלה 'הממד הלאומי' קודם בזמן לצד התורני, כדרך שדרך ארץ קדמה לתורה... שהיא הבסיס לה', תחומין יב (תשנ"א), עמ' 89–90.

10. 'קבלת מצוות שאינה נובעת מכניסה לדת יהודית ולברית בין הקב"ה לאדם וקבלת קיום מצוותיו אינה קבלת מצוות, היינו שהמצוה נעשית מתוך אמונה בה' וכפיפות אליו כמצוה', הרב שרמן, בפסק הדין שלעיל, עמ' 31–32. הרב שרמן מחזק את דבריו מכוח ציטוט לשון החזון איש (יו"ד סי' קיט [ס"ט] סעיף ב): 'דענין גירות אינו אלא למאמין ביסודו שצווה ה' את ישראל חוקים ומשפטים ע"י משה נביאו... אבל אם אינו מאמין בכל זאת אלא מקבל עליו להתנהג עפ"י חוקי התורה מפני שהנהגה הזאת מטיבה איתו או מצלת אותו מן ההיזק, אין זה קבלת גירות'.

בחזרה לעמוד התוכן

להשתייך לעם היהודי ולהפוך לחלק ממנו.[11] לתפישות אלו השלכה ישירה על האפשרות לאמוד את כוונת המתגייר וכנות קבלת המצוות על ידו, לאור התנהגותו לאחר מעשה: בעוד שאפשר לשער כי ההכרה הדתית הפנימית העמוקה איננה מתחלפת ונעלמת בן רגע, ייתכן בהחלט כי אדם יקבל עליו התחייבות מעשית ברגע נתון, ויחזור בו ויתחרט תוך זמן קצר. ואמנם קישור אפשרי זה שבין המחלוקת ההלכתית בהערכת כוונת קבלת המצוות של המתגייר למחלוקת בהבנת מהות הגיור צוין במפורש על ידי הרב שרמן בפסק הדין, כפי שהבאנו לעיל מלשונו.[12]

ב. בית הדין לגיור – שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא

הרב שרמן ראה את תפקידם ואחריותם של בית הדין המגיירים כמי שפועלים מכוח מצוות אהבת ה', שכל עניינם להכניס אדם תחת כנפי השכינה ולקרבו לעבודת הבורא.[13] דברי הרב שרמן מתאימים לדברי 'בית הלוי' שכתב על כך שבית הדין לגיור משמשים כבא כוחו של הקב"ה שמולו כורת המתגייר את הברית. כך כתב 'בית הלוי' (פרשת לך-לך ד"ה במדרש רבה) בעניין:

> בעת שמל אברהם אבינו אמר לו הקב"ה אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גויים גילה לו, דמעתה מי שירצה להיכנס עמי בברית תהיה אתה המורשה והבעל כח העומד מצדי, ואתה תכרות הברית עם הגר הבא להתגייר מדת עכו"ם... וזהו דאיתא בגמרא, דאינו גר עד שיתגייר בפני שלושה מישראל... ורק בפני שלושה ישראל העומדים מצד הקב"ה כביכול, יהיה הברית כרותה לעולם.[14]

11. יש להעיר כי הפוסקים שהדגישו את חובת בית הדין להשתכנע בכנות התחייבותו של המתגייר לנהל אורח חיים דתי, לא דרשו כי בית הדין ישתכנעו עוד כי קבלת המצוות של המתגייר נובעת מהכרה דתית, כפי שדרש הרב שרמן. כך מדגיש הרב אברהם יפה-שלעזינגר (שו"ת באר שרים ד, עמ' קסו) בהתייחסות לדעתם של הבית יצחק, האחיעזר, האגרות משה והמנחת יצחק, תוך שהוא מציין כי החזון איש, שדרש שקבלה זו תבוא מהאמונה בנותן התורה, הוסיף בכך 'עוד חומרא יתרה'. אף הרב אליהו גוטמאכר דחה דרישה זו בפירוש, תוך שביקש להוכיח את 'המצוה והחיוב שלא להתחסד בכזה', ראו דבריו בשו"ת אדרת אליהו סי' פה, פו.
12. יצוין כי קישור זה בין הדברים אינו הכרחי. הרב דיכובסקי עצמו חוזר וטוען (עמ' 55 בפסק הדין) שהוויכוח ביניהם מצוי במישור העובדתי של קביעת כוונת המתגייר ולא במישור ההלכתי, אך לא כך רואה זאת הרב שרמן. ראוי לציין בהקשר זה כי אף הרב עמאר, שסבור כי קבלת המצוות היא 'המהות והנשמה של הגרות' (שמע שלמה ו', עמ' קמו), מסכים לדברי הרב דיכובסקי כי קבלת המצוות מתייחסת למחשבת לבו ברגע אחד קצר, 'ואין אפשרות לדעת דעתו באותו רגע שעמד בב"ד וקיבל עליו עול מלכות שמים. ויש חזקה שאגב אונסו גמר וקבל באמת, ומה שיצא ועבד ע"ז הרי זו חזרה שחוזר בו', שו"ת שמע שלמה ו, עמ' קנ.
13. ראה לעיל הערה 7.
14. הרב צבי שכטר מבאר דרך זו בארוכה כאשר לדבריו חז"ל למדו ממעמד הר סיני, שבו כרתו ישראל ברית מול הקב"ה, לחייב את המתגייר לעמוד מול בית הדין ולכרות הברית מולם, קול צבי, תשס"ב, עמ' 300. כמקור לדבריו מצטט הרב שכטר מדברי הישועות ישראל חו"מ ס' ג. וראו דברי רבו הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק בספר 'על התשובה', עמ' 137.

בחזרה לעמוד התוכן

הזכרנו לעיל כי תיתכן גם גישה אחרת, שתעמיד את הליך הגיור בראש ובראשונה על רצונו של המתגייר להשתייך לעם ישראל – 'עמך עמי'. ואמנם, הרב שאול ישראלי זצ"ל הציע הגדרה חריפה עוד יותר, ולפיו הליך הגיור אינו צירוף של שני מרכיבים - הצטרפות המתגייר לעם ישראל מחד גיסא, וקבלת המתגייר עליו את קדושת ישראל מאידך גיסא.[15] לדבריו, הליך הגיור ממוקד כל כולו בהצטרפות הגר לעם ישראל, ותו לא. לדבריו, שלב קבלת המצוות בפני בית הדין, שהינו חלק מרכזי מהליך הגיור, אינו זה שהופכו מגוי ליהודי, ולאמתו של דבר התחייבותו של הגר במצוות נמשכת מההצטרפות והכניסה לעם ישראל: 'שכל תוכן הגירות היא הסתפחות לעם ישראל... וזה מה שאמרה רות 'עמך עמי ואלקיך אלקי' לאמר שעל ידי שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלקי ישראל הוא אלקיה'.[16] קבלת אלוקי ישראל אינה הופכת את הגוי לישראל, אלא להפך: לאחר שהצטרף לעם היהודי התחייב הגר ממילא במצוות התורה ככל יהודי אחר.

לאור הבנה זו של מהות הגיור הממוקד בהצטרפות לעם ישראל, מסביר הרב ישראלי אף את תפקיד בית הדין המגיירים ואחריותם: 'ברור, אם כן, שיסוד עיקרי הגירות, כתנאי ראשון, **שכלל ישראל מסכימים לקבל אותו לקהלם**, וזה מתבטא בזה שבית הדין, שהוא בא כוחם של עם ישראל, מחליטים לקבלו, שמודיעים לו מקצת המצוות, והוא מקבלם בפניהם'.[17]

ואמנם תפישות נבדלות אלו מבהירות היטב את צדי המחלוקת כיום בהערכת רצונם של כל אותם אלפים מעולי ברית המועצות לשעבר, המעוניינים בכנות להצטרף לעם ישראל ולקבל עליהם לנהוג כמנהג היהודים שבסביבתם, אלא שהם אינם באים לכך מתוך אמונה והכרה דתית.

הרב שרמן רואה את בית הדין כמי שמחויבים לצרף לברית רק את המאמינים החפצים להסתופף תחת כנפי השכינה. לדידו, בית דין הפועל מתוך שיקולים לאומיים כדי לקבל מתגיירים שאינם מתכוונים לשמור את מצוות התורה ושותפים בכך ליצירתו של אדם חוטא, הנם פועלים בניגוד גמור לתכלית תפקידם ובכך פסולים לדון כדין מקבלי שוחד.

15. הגרנ"ט כתב כי הגדרת ישראל מורכבת משני מרכיבים: 'משפחת ישראל' ו'קדושת ישראל', וכנגדם שני מרכיבים בהליך הגיור גם כן. חידושי הגרנ"ט השלם, ירושלים, תשמ"ט, עמ' כז. נוסח אחר של הדברים מופיע בשיעורי הגרנ"ט החדשים, כפי שהודפסו בספרו של תלמידו, הרב משה דרייען, דודאי משה, בני ברק, תשמ"ה, עמ' כא. הרב שלמה פישר, בית ישי, עמ' תטו, הגדיר חלוקה זו כחלוקה שבין גזע לדת: 'הגרנ"ט כתב בזה דברים נכונים, ותוכן דבריו הוא, דענין יהדות כולל ב' דברים, גזע ודת. גזע (דהיינו שם משפחת ישראל) תלוי באם, ואילו דת (דהיינו חיוב תורה ומצות) תלוי באב'. לאור חלוקה זו חידש הרב משה חברוני (משאת משה יבמות, ירושלים, תש"ם, עמ' 90; משאת משה כתובות, ירושלים, תש"ם, עמ' 42–46) את האפשרות המפליאה של הגיור שהופכת את המתגייר להיות חלק מעם ישראל מבלי קבלת המצוות, כישראל קודם מתן תורה.

16. הרב שאול ישראלי, חוות בנימין ב סי' סז. בעקבות פסילת הגיורים מטעם בית הדין הגדול כתב הרב חיים אירם, אחד מדייני הגיור, כי 'החיוב במצוות בא בעקבות השיוך הלאומי. אין גיור 'דתי' נטו. השאלה יכולה להיות רק אם די בקבלת הפן הלאומי כדי לחייב מצוות, או שמא יש הכרח בקבלת מצוות מפורשת', הרב חיים אירם, 'כי גרים ותושבים אתם עמדי', עלון שבות בוגרים כג, עמ' 82.

17. חוות בנימין, עמ' תיא. הרב יהודה דוד בלייך הסביר את תפקיד בית הדין לגיור בדרך דומה במאמרו בקול צבי ב, עמ' 114–125. כנגד דברי הרב ישראלי הללו יצא הרב גד אלדד במאמרו בתחומין יח, עמ' 217.

בחזרה לעמוד התוכן

לעומת זאת המשקיף על העניין מתוך נקודת המבט האחרת יכיר בכך שראוי כי בית הדין יביאו בחשבון גם שיקולים שונים הנוגעים לטובת כלל ישראל בבואם להכריע אם לצרף את המתגייר להיות חלק מעם ישראל.[18] נדמה שיש מקום להוסיף על כך עוד, כי ייתכן ויש לראות במחלוקת סביב הגיור ביטוי למחלוקת נוספת ומקבילה בין הקהילות הדתיות השונות, אשר נוגעת לא למהות הליך הגיור, כי אם לשאלת מהות היהדות גופא, וכפועל יוצא מכך שאלת היחס הראוי כלפי הציבור החילוני.

הרב שאול ישראלי כתב שבשורש המחלוקות הגדולות בקרב הציבור הדתי ניצבות תפישות שונות של מהות סגולת ישראל. לתפישה אחת בחירתם של ישראל היא על שום סגולתם הלאומית המיוחדת בעבורה ניתנה להם תורה, בעוד התפישה האחרת מבינה כי קבלת התורה היא המעניקה לישראל את ייחודם והופכתם לעם.[19] המדגישים את סגולת ישראל הקודמת לתורה דוחים ממילא את ההתבדלות מהציבור שאינו שומר תורה ומצוות, ואלו הרואים בתורה את בסיס הקיום הלאומי של ישראל רואים בשומרי התורה דווקא את 'עם התורה האמתי'.[20]

ולוואי שנזכה לראות כיצד אלו ואלו דברי אלוקים חיים ולהרגיש כי מכל הדעות יחד יתקלס עילאה.

18. ראו דבריו של הרב יוסף כרמל (ארץ חמדה, בהר, תשס"ח) שכתב בתגובה לדברי הרב שרמן כנגד שיקולי הדיינים המגיירים, כי 'השיקולים הלאומיים חייבים לתפוס מקום חשוב כאשר בית הדין בא לדון בכל מקרה של גיור פרטי, קל וחומר כאשר מדובר במצב חרום לאומי'. הרב כרמל מציג את דבריו כמסקנה הנובעת מהגדרתו של רבו הרב שאול ישראלי למהות הליך הגרות.
19. הרב שאול ישראלי, פרקים במחשבת ישראל, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 9, וביתר הרחבה שם בעמ' 214–217. הגישה האחת מצויה בדברי הרמב"ם הסבור 'שבתורה הזאת הבדילנו הבורא משאר בני העולם', בעוד הדעה האחרת בולטת בכתבי המהר"ל.
20. לדברי הרב שאול ישראלי, שם עמ' 216, בעוד גישת ההתבדלות החרדית נובעת מכך ש'הבסיס ללאומיות ישראלית הוא לא האופי התכונתי אלא אך ורק התורה', וממילא הם סבורים כי רק אלה שהם יהודי התורה 'מהווים את עם התורה האמתי, השאר הם רק יהודים לפי התייחסות בלבד'. לעומת זאת לפי הגישה השנייה, זו שמעמידה את הדגש על היסוד 'הטבעי, הסגולתי של האומה', אין מקום 'להתבדלות בקרב האומה על יסוד קיום או אי-קיום התורה והודאה או אי-הודאה בערכיה'.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב יעקב הילדסהיים

תוקפה ההלכתי של 'ועדת העיזבונות'

שאלה

במדינה ישנה ועדה שנקראת 'ועדת העיזבונות'. פעילותה מבוססת על ריכוז כספים של אנשים מכל העולם שנפטרו והועידו את כספם לטובת המדינה באמצעות חלוקה לעמותות. הכסף מרוכז אצל האפוטרופוס הכללי, ומשם לפי המלצת הוועדה הכסף מועבר לעמותות המבקשות אותו, דרך משרדי הממשלה השייכים לתחום של העמותות הנתמכות. כל עמותה המעוניינת בתמיכה מגישה בקשה, והוועדה בוחנת את הבקשה מצדדים שונים ומחליטה האם וכמה לתמוך בה. התורה קובעת לנו דיני ירושה, וכדי לקבוע שהכסף ילך למקום אחר יש צורך להשתמש בלשון נתינת מתנה שתחול רגע לפני הפטירה. ככל הנראה אין טפסים מסודרים ומנוסחים כראוי, ובטח שלא בדקדוק ההלכתי הנצרך. אם כן נשאלת השאלה:

א. האם יש תוקף הלכתי לפעילות הוועדה? ואם לא, מה צריך לעשות כדי לתקן את העניין? (בהנחה שתהיה לנו אפשרות מעשית לתקן).

ב. האם יש היתר לעמותות להיתמך מכספים אלו?

מדובר בסכומים עצומים של עשרות מיליוני ₪ בשנה למאות עמותות, והשאלה היא: איך יש להתייחס לכך מבחינה הלכתית?

תשובה

יש להקדים שאם מדובר בנפטרים שאינם בני ברית, אין שאלה ממונית ביחס לכסף, והרי זה מותר לגמרי, וזאת ע"פ פסק 'פעמוני זהב'[1] שבגוי לא שייך האיסור להעביר נחלה מבנו. אמנם יש לדון מצד שאין ראוי לקבל צדקה מגויים, כפי שלמדו מהכתוב 'ביבוש קצירה תשברנה', כמובא בגמרא[2] ונפסק ב'שלחן ערוך'.[3] אבל בהנחה שהנידון הוא בכספי נפטרים בני ברית, יש לברר כמה נושאים: א. האם שייך כאן 'מתנה על מה שכתוב בתורה'? ב. האם 'דינא דמלכותא' מועיל לשנות דין ירושה? ג. האם יש תוקף לצוואות שנעשו שלא ע"פ דין תורה?

1. פעמוני זהב, חו"מ סי' רפג.
2. בבא בתרא י ע"ב.
3. שו"ע, יו"ד סי' רנד סעי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

א. 'מתנה על מה שכתוב בתורה'

בעניין 'מתנה על מה שכתוב בתורה', לכאורה אין זה בהכרח נוגע לנידון זה, כיוון שרק אם אדם אומר בלשון 'ירושה' שפלוני יירש, כשאין הוא ראוי לרשת, אז אין תוקף לדבריו, כמבואר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רפא סעי' א): 'אין אדם יכול להוריש מי שאינו ראוי ליורשו...'. אבל בנידוננו מדובר לפי הנראה באנשים שערכו צוואה אצל עו"ד, ובה הם נתנו או ייעדו את כספם לטובת המדינה. אם כן אין הסבת ה'ירושה' למי שאינו ראוי לרשת. אמנם ייתכן שהצוואה לא נוסחה באופן שיש לה תוקף ע"פ דין תורה, וכיוון שכך הרי כאילו אין צוואה, ואז הבנים או היורשים האחרים יזכו בכסף על פי דין תורה, ויהיה אסור להעביר את הכסף לרשותו של האפוטרופוס הכללי. במצב זה תעלינה השאלות שהעלה השואל באשר לתוקפה של ועדת העיזבונות ובאשר לאפשרות להסתייע מן הכספים הנמצאים שם. יש לדון בתחילה אם מנהג או 'דינא דמלכותא' מועילים לשנות דין ירושה של תורה, ואחר כך יש לדון לגבי צוואות שיש להן תוקף רק בערכאות ולא עפ"י דין תורה.

ב. תוקף מנהג או 'דינא דמלכותא' בעניין ירושה

הלכה פסוקה ברמ"א (שו"ע חו"מ סי' שסט סעי' יא):

> הנושא אשה במקום שדנין בדיני עובדי כוכבים, ומתה אשתו, לא יוכל אבי אשתו או שאר יורשיה לומר כל הנושא אשה על דעת המנהג הוא נושא, ונדון הדבר בדיני עכו"ם דאם מתה יורשה בעלה או כדומה לזה, וליכא בזה משום דינא דמלכותא דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עכו"ם, דאם כן בטלו כל דיני ישראל.

וב'פתחי תשובה'[4] הביא תשובת 'חתם סופר'[5] בהקשר לאישה שפנתה לערכאות של עכו"ם, וסילקה בעלה מירושתו וחילקה נכסיה ליורשיה. ה'חתם סופר' דן שם אם הצוואה קיימת או לא. הרב השואל צידד לקיים צוואה זו, וה'חתם סופר' לעומת זאת הריך לסתור דבריו, 'והבעל יועמד חי בחלקו כפי חקי ומשפטי התורה'. בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' קכ) כתב על מי שרוצה להוציא מהיורש האמתי באמצעות ערכאות:

> ...הרי ענשו חמור יותר מן הגזל והעושק והחמס, כי כל אחד מאלו אפשר שיעשה תשובה כיון שיודעים שגזלו, אבל זה חושב שזכה בדין והוא לא זכה. ודומה לאותן כ"ד דברים שמעכבין את התשובה, ומלבד זה משפיל ומפיל חומת תורתינו...

כמו כן נפסק ברמ"א (שו"ע חו"מ סי' רפא סעי' ד):

> ...אבל בבכור, אם אמר [האב] יירש כפשוט, או שאמר לא יטול פי שנים, או לא יירש פי שנים, לא אמר כלום, שנאמר לא יוכל לבכר את בן האהובה (דברים כא,

4. פתחי תשובה, לשו"ע חו"מ סי' שסט ס"ק ג.
5. שו"ת חתמ"ס, חו"מ סי' קמב.

בחזרה לעמוד התוכן

טז). הגה: ואפילו במקום שנהגו שאין הבכור נוטל פי שנים, אין לילך אחר המנהג הואיל והוא נגד דין תורה...

ה'בית יוסף' (חו"מ סי' כו) הביא את תשובתו הנרגשת והמאלפת של הרשב"א, שכתב שם:

...אבל ללמוד מזה לילך בדרכי העכו"ם ומשפטיהם ח"ו לעם קדוש לנהוג ככה, וכ"ש אם עתה יוסיפו לחטוא לעקור נחלה, הסומך על משענת קנה הרצוץ הזה ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שורש וענף והתורה מידו תבקש. ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא, ואפילו גזילה ישיב רשע מיקרי...

וכתב על זה בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ז סי' נב):

דברי הרשב"א מרעישים המה, ויש בהם אזהרה נוראה שלא לעקור נחלה, ומשמיענו כי טועה וגזלן הוא מי שסומך לומר שמותר משום דינא דמלכותא דינא, דבנחלות אעפ"י שזה ממון אי אפשר לעקור, לפי שנא' בפ' נחלות והיתה זאת לכם לחוקת משפט, לומר שחוקה זו לא תשתנה ואין התנאי מועיל בו.

ממקורות אלו, וכן ממקורות נוספים, למדנו שאין בכוח מנהג או 'דינא דמלכותא' כדי לשנות דיני ירושה שנתנה התורה, וכך פסק ב'פתחי חושן'.[6]

ג. יחס ההלכה לרכישת עיזבונות

ה'פתחי חושן' (שם, פ"ד סעי' לד) כתב:

צוואה שאין בה קנין ואין לה תוקף ע"פ דין תורה, אסור לגבות בה, ויש אומרים שמ"מ אם כבר הוגשה לערכאות יש בה משום מצוה לקיים דברי המת.

וכפועל יוצא מהנ"ל, כתב שם (הע' סט):

...ולכאורה יש להזהר כשקונים חפצים, ובפרט קרקעות, שהקונה מהמקבל [שקיבל מערכאות מנכסי המת שלא ע"פ ד"ת] דינו כקונה דבר גנוב וגזול. והעולם אינם נזהרים לברר אם המוכר זכה בדבר זה ע"פ דין תורה. ודבר זה מצוי הוא ובפרט כשקונה מאנשים חילוניים.

ובהמשך ניסה לדון לכף זכות את מי שקיבל חפצים וקרקעות במהלך חלוקת ירושה בערכאות בשלוש טענות: א) מסתמא מחלו היורשים האמתיים אם מתוך שוגג ואם מתוך אונס. ב) מסתמא היורשים האמתיים התייאשו מנכסים אלו, והרי זה כעין זוכה מן ההפקר. ג) ייתכן שאם היורשים התרצו וחילקו את הירושה ע"פ ערכאות, הרי מחלו זה לזה. ואע"פ שעברו על איסור ערכאות, מ"מ בדיעבד אין זה גזל.

וסיים:

אבל פשוט הוא שאם יודע שהמוכר זכה בחפץ או בקרקע רק ע"פ ערכאות שלא מדעת היורשים, שנראה שאסור לו לקנות החפץ, אא"כ יסכימו היורשים האמיתיים לכך.

6. פתחי חושן, ח"ח הל' ירושה, פ"א סעי' ב.

בחזרה לעמוד התוכן

ונלע"ד שאכן כפי שכתב שם, אין זה אלא ניסיון לדון לכף זכות, אבל אליבא דאמת יש לדון בטעמים שכתב:

על טענה א: ודאי יש מקרים שבהם ידוע שבאמת היורשים האמתיים לא מחלו, ונמצא שיש חשש גזל בכסף. על טענה ב: הרי ייאוש לבד אינו מועיל, אלא דווקא עם שינוי רשות, ולכן אין זה מועיל בקרקעות. כמו כן ייתכן שייאוש בחוב אינו מועיל, לפי שיטת הגאון 'חכם צבי',[7] שמכיוון שהלווה התחייב לפרוע את חובו לבעל החוב – התחייבות זו לא פקעה ע"י ייאוש.[8] על טענה ג: אם לא היה כך, שהיורשים התרצו ומחלו, הרי אי אפשר להוציא מהם. אמנם מצאנו בנידון זה צדדים להתיר בתשובות פוסקי הדור, כדלקמן.

ד. שו"ת חשב האפוד – 'מצווה לקיים דברי המת'

יש להקדים ולשאול: אולי הצוואות שנעשו שלא עפ"י דין תורה יש להן תוקף מצד הדין 'מצווה לקיים דברי המת', שהרי הנפטר ציווה בחייו לתת את כספו לטובת המדינה לשם חלוקה לעמותות? נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רנב סעי' ב): 'מצוה לקיים דברי המת, אפילו בריא שצוה ומת, והוא שנתנו עכשיו לשליש לשם כך'. מבואר שיש תנאי בחובת המצווה לקיים דברי המת, והוא שהכסף או שאר הנכסים שמיועדים לירושה יינתנו לנאמן (שליש) על ידי המוריש, כדי שזה ייתן אותם לאחר מיתה למי שציווה לתת. מכאן עולה לכאורה שבנידוננו, שלא מדובר שהירושה ניתנה לנאמן בעוד המוריש בחיים, לא שייך 'מצווה לקיים דברי המת'. בשו"ת 'חשב האפוד'[9] דן בזה, והביא מכתב מהר' אליקים שלזינגר, שדעתו היא שהצוואות הנעשות על פי חוקי המדינה שם, אין להן תוקף:

> אין בהם שום תוקף כי הם נגד ההלכה, כי הן מתנת בריא וצריכות קנין. והמקבלים ירושה ע"פ צוואה כזאת ואינם יורשים מן התורה, נכשלים באיסור גזל. ואף מה שהיורשים דאורייתא שותקים ומסכימים, אינו מקטין את האיסור, כי הם שותקים לפי שאינם יודעים שבידם למחות, והיא מחילה בטעות דלא הוי מחילה.

אבל בתשובה שם חלק עליו, ולדעתו הסיבה שהיורשים שותקים היא אחרת לגמרי: 'לפי שמכבדים את רצון אביהם, או לכל הפחות לפי שאין זה הולם את כבודם להשתדל נגד רצון אביהם'. והביא שו"ת מהרי"א הלוי[10] שגם במקום שאין הצוואה חלה על פי דין תורה, מ"מ אם מקיימים אותה, מקיימים מצוות כיבוד אב. ושם האריך בנידוננו, והביא מחלוקת נוספת בעניין צוואה שנערכה לא על פי דין תורה ונתנו חלק מן הירושה לבת, והנידון הוא אם הבת מחויבת להחזיר לאחים:

> ...שגם אי אפשר לכוף מקבלי ירושה ע"פ שטר צוואה בחוקיהם, שיוותרו על כך, אע"פ שהיורשים מדאורייתא מוחים נגד הצוואה.

7. מובא הגהות הט"ז, חו"מ סי' קסג ס"ק ג.
8. הובא בנתיבות המשפט, סי' קסג, חידושים ס"ק כא.
9. חשב האפוד, לר' חנוך דב פדווא אב"ד לונדון, ח"ב סי' קו.
10. שו"ת מהרי"א הלוי, ח"ב סוס"י פו.

בחזרה לעמוד התוכן

והוסיף שנראה שיש לצוואות תוקף גם על פי דין תורה, וזאת כיוון שהנוהל הוא (באנגליה) שכותב הצוואה ממנֶה אדם שיבצע את הכתוב בה, הרי בכה"ג אין צורך בקניין ואפילו בבריא, כיוון שנחשב כמו נתן ל'שליש' לשם כך, ובזה יש מצווה לקיים דברי המת. הוא מוכיח גם שזה מועיל אף בקרקעות, כיוון שהמינוי שממנה כותב הצוואה – יש לו תוקף על פי חוקי המדינה, וזה נחשב כאילו ה'שליש' החזיק בקרקעות. הוא מביא גם מכתב מבעל ה'אחיעזר' שכותב כך:

> ותמיד הייתי מפקפק על הצוואות של בריא הנעשות בערכאות לאחר המיתה, שאין שטר לאחר מיתה, ואעפ"כ בית דין של ישראל מקיימים דבריהם וממנין אפוטרופוסים לעשות כפי הכתוב בצוואה. ואמרתי שזה משום מצוה לקיים דברי המת. ואף דבעינן הושלש מתחילה לכך – מ"מ כיון דמהני בערכאות שיש לזה תוקף ע"פ חוק המלכות, לא גרע מהושלש מתחילה לכך...[11]

לכן מסקנתו שיש תוקף לצוואות שנעשו שלא על פי דין תורה, וזאת כיוון ששייך בהן 'מצווה לקיים דברי המת'. יש ללמוד לנידוננו שכיוון שהנוהל הוא שכספים המיועדים לטובת המדינה מגיעים לאפוטרופוס הכללי, שהוא הממונה על כך, הרי נחשב שהנפטר מינה אותו כבר בחייו שיטפל בכספו, והרי זה כמי שהושלש לכך, ולכן מוטלת על היורשים מצווה לקיים דברי המת, וכפי שפסק 'חשב האפוד'.

ה. שו"ת 'אגרות משה' – יש לצוואה תוקף

בשו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"א סי' קד) דן בצוואה של אישה שנכתבה שלא כפי דין תורה, וכתב:

> ועצם הצואה כיון שנמסרה לדינא דמלכותא שודאי יעשו כדבריה, אף שהיא מתנה לאחר מיתה ואין קנין לאחר מיתה שכבר אינו שלה, שמסתבר שלא יועיל בכגון זה הא דדינא דמלכותא דינא שתוכל ליתן דבר שאינו שלה... אך בעצם מסתבר לע"ד שצואה כזו שודאי יתקיים כדברי המצוה בדינא דמלכותא, א"צ קנין, שאין לך קנין גדול מזה. וממילא כיון שא"צ קנין, מועיל מדינא אף נגד היורשין, אף שהוא מתנה לאחר מיתה.

מבואר אם כן שהגר"מ פיינשטיין סובר שלא קיים בצוואות חיסרון של שטר לאחר מיתה, כיוון שעצם זה שע"פ החוק יתבצע האמור בצוואה, הרי זה נחשב כאילו נעשה קניין, ולכן יש תוקף לצוואה, אע"פ שהיא באה להפקיע מהיורשים את זכותם מדין ירושה.

11. מקורו הוא ממש"כ בשו"ת אחיעזר, ח"ג סי' לד: 'גם מכבר הייתי מצדד לומר דהיכא שמי שצוה המת ליתן לו הוא מוחזק מטעם דינא דמלכותא בקיום הצואה ע"י ערכאות לא בעי' הושלש מתחלה לכך, אלא שלא מצאתי גילוי לדין זה'.

בחזרה לעמוד התוכן

סיכום

א. אם הנותן הוא גוי, הרי זה מותר לגמרי, ע"פ פסק 'פעמוני זהב' (חו"מ סי' רפג) שבגוי לא שייך האיסור להעביר נחלה מבנו.
ב. אם הנותן הוא ישראל שערך צוואה בכתב ע"פ עו"ד וכיו"ב, נחלקו הפוסקים אם יש לזה תוקף על פי דין תורה.
1. יש אומרים שאין לזה תוקף כלל, והלוקח על סמך צוואה זו ומפקיע מהיורשים הרי הוא גזלן.
יש אומרים שיש לצוואה תוקף גם על פי דין תורה, וזאת כיוון שעל היורשים קיימת 'מצווה לקיים דברי המת'.
2. יש אומרים שאע"פ שאין לצוואה תוקף על פי דין תורה, בכל זאת הבנים שעושים את הכתוב בצוואה מקיימים מצוות כיבוד אב.
3. יש אומרים שיש לצוואה תוקף מעיקר דין תורה, כיוון שהכתוב בצוואה אמור להתבצע על פי חוקי המדינה, לכן נחשב כאילו נעשה בה קניין, המועיל אף להפקיע מהיורשים את זכותם בירושה.

לאור האמור יש להסיק:
א. נראה שיש מקום להימנע מלהזדקק לכספים מוועדת העיזבונות כיוון שקיים חשש שהיורשים לא ויתרו עליהם, ואז ייתכן שיש בזה משום גזל.
ב. מעיקר הדין יש למי שמעוניין לקבל מוועדת העיזבונות כספים על מי לסמוך.
ג. על פי הפוסקים שנתנו תוקף לצוואה למרות שנכתבה שלא כפי דין תורה, נראה שיש תוקף הלכתי לפעילות הוועדה, כיוון שהכספים נמסרו על דעת שהם יחליטו מה לעשות בהם.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

עונש מוות בימינו

הקדמה

לאחרונה התעוררה שאלה ציבורית באשר להטלת עונש מוות על טרוריסטים שרצחו יהודי במסגרת מלחמתם בנו.[1] מהי עמדת ההלכה?

א. עונש מוות מן הדין ושלא מן הדין

עונש מוות הוא אחת מדרכי הענישה בהלכה. הוא מופיע הן על עברה חברתית, היינו רצח, והן על עברה דתית, כמו חילול שבת. אבל למעשה עונש זה כמעט ולא נהג, כי התנאים הנדרשים לשם ביצועו הם כמעט בלתי אפשריים. זאת משלוש סיבות:

1. דיני ראיות: כדי שיחויב העבריין בעונש מוות, צריך שיהיו שני עדים כשרים, שהתרו בו עובר למעשה, והוא קיבל עליו את ההתראה.
2. סמכות: רק בית דין של עשרים ושלושה דיינים סמוכים דור מדור ממשה רבנו מוסמכים לדון דיני נפשות, וזה זמן רב, היינו בשלהי תקופת האמוראים, שהסמיכה פסקה.
3. קיומו של בית המקדש: הגמרא[2] דורשת כי המקום גורם, ורק בזמן שהכוהן משרת – סנהדרין דנים דיני נפשות. מסיבות אלו מובן מדוע הגמרא[3] אומרת כי סנהדרין שהייתה הורגת פעם בשבע שנים, ויש אומרים פעם בשבעים שנה, נקראת חובלנית.

עם זאת ההלכה מכירה בסמכות חורגת מן הדין של בית הדין להעניש לפי צורך השעה אף בעונש מיתה. וכך אומרת הגמרא (סנהדרין מו ע"א):

> תניא רבי אליעזר בן יעקב אומר: שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא כדי לעשות סייג לתורה.

וכך נפסק להלכה ברמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ד הל"ד):

> יש לבית דין להלקות מי שאינו מחויב מלקות ולהרוג מי שאינו מחויב מיתה ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה, וכיון שרואים בית דין שפרצו העם בדבר יש להן לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם הכל הוראת שעה לא שיקבע הלכה לדורות.

---

1. הונחה על שולחן הכנסת בתאריך ד' בכסלו התשע"ו – 16.11.15, ראו בקישור הבא: https://www.knesset.gov.il/privatelaw/data/20/2221.rtf
2. סנהדרין נא ע"ב.
3. מכות ז ע"א.

בחזרה לעמוד התוכן

ובהמשך (שם, ה"י) כתב:

> כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בתורת האמת שיהיה זהיר שלא יהרס כבודם אלא להוסיף בכבוד המקום בלבד שכל המבזה את התורה גופו מחולל על הבריות והמכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, ואין כבוד התורה אלא לעשות על פי חוקיה ומשפטיה.

במקום אחר הרמב"ם הוסיף שסמכות זו שמורה גם למלך, וכך הוא כתב (הל' רוצח פ"ב הל"ד):[4]

> וכל אלו הרצחנים וכיוצא בהן שאינן מחוייבים מיתת בית דין אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם הרשות בידו, וכן אם ראו בית דין להרוג אותן בהוראת שעה אם היתה השעה צריכה לכך הרי יש להם רשות כפי מה שיראו.

הר"ן[5] טוען כי עיקר סמכות זו נתונה למלך, שתפקידו לשמור על ביטחון העם. לא ברור אם סמכות זו אמורה רק על עברת רצח או שמא על עברות נוספות בכלל, עכ"פ אנו דנים כעת ברצח.

להלכה פוסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ב סעי' א):

> כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בא"י, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (ושהוא צורך שעה) (טור), היו דנין בין מיתה בין ממון, בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה.

יש אומרים[6] שהסמכות של בית דין להמית מסורה רק לבית דין הגדול, אך רוב הפוסקים אינם מצמצמים את הסמכות עד כדי כך, וכן פסקו 'דרכי משה' שם אות א, וכך הטור וה'שלחן ערוך' וקבעו שסמכות זו נתונה לגדול הדור בלבד או למנהיגי הציבור: 'ודוקא גדול הדור... או טובי העיר שהמחום רבים עליהם, אבל דייני בעלמא לא'. כאן ניתנת הסמכות גם לשלטון האזרחי, ולאו דווקא בית דין. סמכות זו נוצלה בתקופת הגלות במקרים מועטים בלבד, בעיקר כנגד מלשינים (ובלשון המקורות – מוסרים) שסיכנו חיי יהודים במשך הדורות.[7]

4. ראו עוד רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"י.
5. דרשות הר"ן, סי' יא.
6. נימוקי יוסף, סנהדרין טז ע"א בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן, מובא בבית יוסף סי'ב אות א.
7. ראו למשל שו"ת הרא"ש כלל יז, סי' א; שם, סי' ח; שו"ת זכרון יהודה, סי' סג. וראו עוד תשובת האגרות משה, חו"מ ח"ב סח, לשר המדינה האמריקני, מה שכתב בעניין זה של עונש מיתה בימינו. והרב הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א, עמ' 173 כותב: '...אני מניח בהצעת התחיקה שלי, שלא ידונו דיני נפשות כלל... מחוץ למשפט בוגדים'; וע"ע שם כרך ג, עמ' 93.

בחזרה לעמוד התוכן

ב. מורד במלכות בימינו

ביחס למשפט המלך מצינו גם סמכות נפרדת להרוג את המורדים בו. הגמרא בסנהדרין[8] לומדת מן הפסוק ביהושע (א, יח) 'כל איש אשר ימרה את פיך... יומת', כי מורד במלכות חייב מיתה, וכן נפסק ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג ה"ח): 'כל המורד במלך יש למלך רשות להרגו...'. יש אם כן לשאול: האם יש למדינה סמכות להטיל עונש מוות? הרב קוק[9] נותן לשלטון המקובל על הרבים מעמד מסוים של מלך, ומסתבר שגם את הסמכות בדיני עונשין בכלל. ואם למלך יש סמכות להרוג כאמור, הרי שגם למדינת ישראל מסורה סמכות כזו, כך מקובל על הרבה מפוסקי דורנו, כי יש למדינה סמכות להעניש על מעשים פליליים, ולכאורה גם להטיל עונש מוות על רצח בכלל.

ג. חוק ביטול עונש מות

מקום המדינה ועד לשנת 1954 חל במדינת ישראל עונש מוות על עברת רצח מכוח פקודת החוק הפלילי 1936 המנדטורית. פקודה זו המשיכה לחול בישראל על פי פקודת סדרי השלטון והמשפט, התש"ח-1948, שבה נקבע המשך תחולתם של חוקי המנדט הבריטי, כל עוד לא הוחלפו בחוקים ישראליים. בשנת תשי"ד נתקבל בכנסת חוק לתיקון דיני עונשין (ביטול עונש מוות על רצח), התשי"ד-1954. ולא הותירו עונש זה אלא בחוק עשיית דין בנאצים ובעוזריהם (ועל פי זה נידון אייכמן למיתה), וכן על עברה ביטחונית בשעת חירום. קדמו לחוק דיונים וויכוחים רבים. אמו"ר ד"ר ז' ורהפטיג היה מן התומכים והיוזמים של ביטול עונש המוות. כבר בתזכיר הקונסטיטוציוני שכתב ערב הקמת המדינה, הוא הציע להכריז בחוקת היסוד על ביטול עונש מוות במדינה היהודית. בדברי ההסבר הוא הסתמך על רוח המשפט התלמודי, וזאת על פי המשנה (מכות פ"ז מ"א): 'סנהדרין ההורגת אחת בשבוע... נקראת חובלנית...'. אמנם כדי להרתיע רוצחים החומקים משורת הדין, ניתן 'לאסרם במצור ובמצוק שנים רבות...'.[10] לכן הוא הציע להחליף עונש מוות במאסר עולם. בזמנו לא נתקבלה ההצעה, ורק כעבור שנים, בשנת תשי"ד, תוקן החוק כאמור. בדיון בקריאה הראשונה עמד ד"ר ורהפטיג על יחס היהדות לעונש מוות. הוא הצביע על הקושי הרב ליישמו עקב דיני הראיות הנוקשים, ובעיקר הצורך בהתראה, והוסיף:[11]

> אנחנו אומרים בתורה שהאדם נברא בצלם אלקים, ורק בצו ה' אפשר לשלול ממנו את החיים. החוקים שלנו אינם צווי ה', ולכן אין אנחנו זכאים לשלול מאדם את החיים שהם מתת ה'... המטרה החשובה ביותר של ביטול עונש המוות היא לדעתי,

8. סנהדרין מט ע"א.
9. שו"ת משפט כהן סי' קמד.
10. רמב"ם, הל' רוצח פ"ב ה"ה.
11. דברי הכנסת, קריאה ראשונה, כרך 6, עמ' 2282, הובא בספרו של פרופ' נ' רקובר, המשפט העברי בחקיקת הכנסת, עמ' 519.

בחזרה לעמוד התוכן

> לייקר את חיי האדם, בתקופתנו שורר זלזול רב בחיי האדם... במשך דורות על דורות היו חיי האדם אצל עם ישראל יקרים מאד. כדאי היה פעם לעשות מחקר על הבעיה מדוע במשך מאות בשנים היו מקרי הרצח אצל בני ישראל מעטים כל כך. דבר זה בא בעיקר בגלל התופעה המופלאה של אהבת ישראל. כל איש בישראל, אפילו פושע, הרגיש שלאדם השני יש איזו אהבה טמירה אליו, ולכן לא יכול היה לקחת ממנו את חייו בקלות. תפקידה של מדינת ישראל הוא לייקר את חיי האדם בישראל, ולהביא לידי כך, שהאדם במדינת ישראל ירגיש שחיי הזולת הם קודש, ואז ירגיש כך גם הרוצח... ביטול עונש המוות יהיה אמצעי חינוכי לייקר את חיי האדם...

ביטול עונש המוות עלה גם בכנסת בנובמבר 1951 באשר ליוצאים מן הכלל של החוק. וכה הוא אמר:

> הגישה היהודית המקורית שלנו רואה כעיקר את קדושת היחיד... אצלנו הפך דבר זה למרכזה של הפילוסופיה הדתית שלנו... אילו היינו רואים באמת באדם השני את אחינו, את צלם אלוקים, אולי היינו מהססים רבות לפני שנאמר שיש צורך להשאיר את עונש המוות לעוון בגידה או לפשע אחר.

ד"ר ורהפטיג אף הצטרף להצעה לשנות את חוקת השיפוט הצבאי, ולהמיר עונש מוות על בגידה במאסר עולם, אך הצעה זו לא נתקבלה. אמנם עדיין החוק הישראלי מאפשר הטלת עונש מוות בגין שלושה סוגים של עברות:

1. עברות טרור, על פי תקנות ההגנה (שעת חירום-1945).
2. עברות בגידה, על פי חוק השיפוט הצבאי, התשט"ו-1955, וחוק העונשין, התשל"ז-1977.
3. פשעים חמורים נגד האנושות, על פי החוק לעשיית דין בנאצים ועוזריהם, התש"י-1950, והחוק בדבר מניעתו וענישתו של פשע. השמדת עם, התש"י-1950.

המצב המשפטי בשטחי יהודה ושומרון זוקק דיון נפרד, ואכמ"ל.

ד. עונש מוות לטרוריסטים

לאחרונה התחדש הוויכוח בעניין, כאשר יש המצדדים בהטלת עונש מוות על טרוריסטים רוצחי יהודים. כפי שראינו לעיל, על פי ההלכה יש למדינה סמכות עקרונית להטיל עונש מוות על רוצחים, והוא הדין, ואף כל שכן הוא ביחס לרוצחים טרוריסטים. ומדוע? יש מקום להבחין בין עבריינים פליליים לבין אויבים. לאויב דין אחר. בשעת מלחמה לא רק שמותר, אלא שבדרך כלל גם מצווה להורגו כאשר הוא מהווה סכנה. כלל פשוט הוא כי 'הבא להרגך השכם להרגו',[12] ובמונחים של מדינה נאמר שכל שכן הוא לגבי אויב שמסכן לא רק אדם פרטי אלא את העם והמדינה היהודית כולה. לפיכך יש להחיל את החוק רק על מי שהוא בגדר אויב, ולא על אזרחי מדינת ישראל. אמנם במה

12. עי' סנהדרין עב ע"א.

בחזרה לעמוד התוכן

דברים אמורים? בשעת מלחמה, אבל שלא בשעת מלחמה, על מוסדות המדינה לקבוע אם ועד כמה אותו טרוריסט מסכן את שלטון ישראל, ואם הוא בגדר מורד במלכות. בשעת מעשה, כבר אמרנו כי הבא להרגך השכם להרגו, אבל לאחר מעשה נעמידנו למשפט, והמדינה רשאית לחוקק כי עונשו הוא מוות. זהו חלק מסמכות המלך להרוג את המורדים בו.[13] אזרחי המדינה, ואפילו הם רוצחים, אינם צריכים להיות מוגדרים כאויבים לכל דבר. יש להציב הבדל ברור בין אזרח המדינה לבין אויב לוחם צבא זר או איש ארגון טרור זר ואפילו טרוריסט בודד. ההגדרה 'אויב' צריכה להיגזר מן הזיקה למדינות אויב, ועליה להיות הגדרה משפטית השמורה לבעלי אזרחות מדינת אויב. זאת מן הסיבה הפשוטה שעונש מוות בתחום הביטחון הוא ענישה הנגזרת מן המלחמה.

ה. המלצה

הצעת החוק המונחת על שולחן הכנסת חלה גם על אזרחי מדינת ישראל, וכך מוצע בה:

> מי שהורשע ברצח לפי סעיף קטן (א) בנסיבות של פעילות טרור, דינו – מיתה; לעניין סעיף קטן זה, פעילות טרור – ניסיון מכוון לרצח של אזרחים בשביל להשיג מטרות פוליטיות, לאומיות, דתיות, או אידאולוגיות.

לפיכך יש להתנגד לחוק זה שמציע להטיל עונש מוות על אזרחי מדינת ישראל. רצוי היה להחיל את החוק רק על אזרחי מדינת אויב, וזאת במסגרת החוק המתאים לכך.

ו. דעה אישית

אמנם לדעתי גם על טרוריסטים לא כדאי להטיל עונש מוות. יש חשש שהטרוריסט ייחשב ל'שהיד', מודל לחיקוי, ולא רק שלא ירתיע אלא אף יעודד אחרים לנהוג כמותו. אך גם לגופו של עניין, ה'בית יוסף'[14] מביא תשובת הרשב"א (ח"ג סי' שצג):

> ומכל מקום הברורים צריכים להתיישב בדברים ולעשות מעשיהם אחר ההמלכה ולהיות כונתם בכל עת לשמים.

ובתשובה אחרת (ח"ב סי' רצ):

> ולדיני נפשות צריך שיהיו מוזהרים לעשות בהסכמת זקני עירכם כדי שיעשון אחר הצורך הגדול ובמיתון.

נטילת נפש אפשרית בחברה בעלת רמה מוסרית גבוהה שמייקרת חיי אדם. לא באתי כאן לקטרג על עמנו, אך ידוע שאיננו מצטיינים בשמירת החיים, ויש בבתי הסוהר רוצחים למיניהם, יש תאונות דרכים וכיוצ"ב מיותרות – ואין זה הזמן מתאים לנטילת

13. סקירה מקיפה על יישום ענישה חריגה בכלל ועונש מוות בפרט ראו בספרו של הרב שמחה אסף, העונשין לאחר חתימת התלמוד, ירושלים, תרפ"ב, ובספרו של פרופ' אהרן קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, מגנס, תשע"ג מעמ' 279 ואילך.
14. בית יוסף, לטור חו"מ סי' ב.

בחזרה לעמוד התוכן

חיים ע"י בית המשפט (להוציא החריגים של החוק שנזכר לעיל). קשה גם להיות בטוחים שאנו עומדים במבחן שהדבר נעשה לשם שמים, כדברי הרשב"א והרמב"ם הנ"ל.

ז. חידוש הגירוש

אם הגענו עד הלום, ארשה לעצמי להוסיף כי לענ"ד יש לנקוט בצעד אחר במלחמה בטרור, והוא חידוש עונש הגירוש. לא כלפי מי שהרג, שהוא ייענש במאסר עולם, אלא כלפי מי שפגע באזרח ישראלי על רקע לאומני. מי שזרק אבן שפגעה בישראלי, מתוך כוונה לערער על השלטון, רשאי השלטון לסלקו. לשם כך יש לשנות את החוק. ואם יש צורך להתחשב בחוק הבין-לאומי שאינו מרשה לכובש לגרש לצמיתות, אני מקווה שמעמדו המשפטי של כובש ישונה גם הוא. עכ"פ בינתיים נגרשנו זמנית ככל האפשר לפי חוק. ואפילו אם נעבירנו לרצועת עזה יש בכך הרתעה, שכן הוא יתנתק מביתו ומסביבתו. עונש זה תואם את רוח התורה, שמדברת על הגליית רוצח בשוגג, וכן כלפי שבעת העממים, נזכרים בתורה גם החרמתם[15] וגם גירושם.[16] כל האמור לעיל מובן למי שבטוח שהארץ היא שלנו, העם היהודי, וכל מי שפוגע בנו על רקע לאומני הוא מורד במלכות ישראל.

15. דברים ז, ב.
16. במדבר לג, נב וברש"י שם.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב רמי רחמים ברכיהו

עבודת גויים במשטרה בשבתות

א. מסירת עבודת המשטרה לגויים

בנושאים של ביטחון והצלה נפסק חד-משמעית שאין להסתמך על גויים, וכפי המובא בברייתא (יומא פד ע"ב):

> ואין עושין דברים הללו לא על ידי נכרים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל. ואין אומרים לעשות דברים הללו לא על ידי נשים[1] ולא על ידי כותים מפני שמצטרפים לדעת אחרת...[2]

וכתבו התוספות (יומא שם): 'אפילו היכא דאפשר בנכרי, מצוה בישראל, שמא יתעצל הנכרי ולא יעשה ויבא לידי סכנה'.

הרא"ש[3] הסכים שפעולת ההצלה צריכה להיעשות על ידי ישראל אף כשאפשר בנכרי, אך הוא הזכיר נימוק אחר: 'חיישינן זימנין דליתנייהו ואתי לאהדורי בתרייהו', וכך כתב גם הר"ן (על הרי"ף שם). על פי שיטה זו החשש אינו מפני עצלותו של הגוי, אלא מצד הרואים העלולים לחשוב שההיתר לחלל שבת בעבור פיקוח נפש הוא היתר דחוק. מחשבה זו עלולה לגרום לתקלה חמורה בעתיד, הן מחשש לטיפול לקוי בחולה בשבת הן מחשש שהחולה יסתכן אם לא יימצא גוי בסביבה. יתרה מזאת, הרמב"ם (הלכות שבת פ"ב ה"ג) פסק:

> כשעושים דברים האלו אין עושין אותן לא על ידי גוים ולא על ידי קטנים... כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם.

לדעת הרמב"ם החשש הוא מפגיעה בכבודה של השבת, ולכן ראוי שדברים אלה ייעשו דווקא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם.[4] המסקנה העולה מעמדת הראשונים הללו היא שאף אם יזדמן גוי שיחלל שבת בעבור חולה שיש בו סכנה, אין לתת לו לעסוק בכך, ועל אחת כמה וכמה שאין היתר מלכתחילה למסור ביד הגוי את נושא פיקוח הנפש בשבת. כך פסק להלכה ולמעשה גם ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שכח סעי' יב):

---

1. עיין בקצות השלחן, סי' קלה בדי השלחן ס"ק ט, שכתב שכל המוטל על אישה לעשות בעבור חולה שיש בו סכנה, כמו אחות בבית החולים, אין חשש שמא תתעצל. כך כתב גם הרב יהושע נויבירט זצ"ל, הלכה ורפואה כרך ב עמ' קצט: 'בזמננו שרוב עבודות לצורך פיקוח נפש במשך השבוע נעשות על ידי אחיות בבתי חולים, יש לומר שאין החשש של שמא יתעצלו, כי הרי הן נכנסו במיוחד לעול הזה של הצלת נפשות החולים'. מדובר בפרט לעניין מיילדת שהיא אומנות המסורה לנשים, והן בקיאות בה יותר מהאנשים.
2. עפ"י גרסת הרי"ף.
3. רא"ש, שבת פ"ח סי' יד.
4. מגיד משנה, לרמב"ם שם, והשווה פירוש המשנה לרמב"ם במסכת שבת פי"ח מ"ג.

בחזרה לעמוד התוכן

כשמחללין שבת על חולה שיש בו סכנה משתדלין שלא לעשות על ידי עכו"ם... אלא על ידי ישראלים גדולים ובני דעת.

1. שיטת הרמ"א

אולם הרמ"א – רוח אחרת עמו, וזו לשונו בהגהותיו על ה'שלחן ערוך' (שם):

ואם אפשר לעשות על ידי אינו יהודי בלא איחור כלל, עושין על ידי אינו יהודי, וכן נוהגים; אבל במקום דיש לחוש שיתעצל האינו יהודי, אין לעשות על ידי אינו יהודי.

הרמ"א הסתמך על כמה מראשוני אשכנז שחלקו על העמדה ההלכתית שהובאה לעיל, וסברו שבמקרים מסוימים יש לתת לגוי לעסוק בפיקוח נפש. כך כתב בספר 'יראים' (סי' תב):

וכי לא מהדרינן בתר עובד כוכבים כגון דאיכא ספק נפשות בהמתנתו, אבל אם יש שהות להמתינו, וליכא ספק נפשות בהמתנתו, עבדינן על ידי עובד כוכבים.

ובספר 'אור זרוע'[5] כתב כן בשם ריב"א, וכן דעת הריא"ז[6] והראבי"ה,[7] אולם ה'טורי זהב'[8] העיר על דברי הרמ"א כי אם ננהג כך, הרי שאין לך מכשילן לעתיד גדול מזה שיביא לידי פיקוח נפש של ממש, ולכן כתב למסקנה:

אדרבא מצוה יש בדבר, וגדולי ישראל יעשוה, ונמצא שיש איסור על ידי עכו"ם, ובישראל עצמם יש מעלה לעושה זה כנראה לעניות דעתי נכון. והבא לעשות על ידי עכו"ם המזומן, לכל הפחות יגלה לרבים באותו פעם שיש היתר לישראל עצמו, אלא שהעכו"ם הוא מזומן כאן... ואף שכתב רמ"א וכן נוהגין אין מזה ראיה דלאו מנהג ותיקין...

כדעת הט"ז פסקו כמה מגאוני אשכנז שבדורות האחרונים: 'אליה רבה',[9] 'תוספת שבת'[10] ו'שלחן ערוך הרב',[11] שכתבו כי אין לעשות מלאכה לחולה שיש בו סכנה על ידי גוי, אפילו אם הגוי מזומן לפנינו והוא יפעל בלי שום עיכוב. כמו כן צוטטו דברי הט"ז גם בספר 'משנה ברורה',[12] וכך סובר גם 'ערוך השלחן'[13] והגאון הרב משה פינשטיין זצ"ל[14] שהנכון לדינא כדעת הט"ז.

5. אור זרוע, ח"ב סי' קח אות א.
6. הובא בשלטי הגיבורים על הרי"ף שם.
7. ראבי"ה, יומא סי' תקלא, וחולין סי' אלף ופג.
8. ט"ז לשו"ע, שם ס"ק ה.
9. אליה רבה, לשו"ע שם ס"ק יב,
10. תוספת שבת, לשו"ע שם ס"ק טו.
11. שו"ע הרב, או"ח סי' שכח סעי' יג.
12. משנ"ב, סי' שכח ס"ק לז.
13. ערוה"ש, או"ח סי' שכח סעי' ז.
14. אגרות משה, או"ח ח"ד סימן פ; שם, ח"ה סי' כה.

בחזרה לעמוד התוכן

ב. העסקת גויים במערכות הצלה וביטחון

על פי זה לכאורה יש לשאול: כיצד זה מצאנו כי כוחות רפואה, הצלה וביטחון, כמו בתי חולים, צבא ומשטרה, נעזרים בגויים – הלוא לדעת רוב הפוסקים, כפי שהעלנו זה עתה, בפיקוח נפש יש להעסיק רק יהודים גדולים ובני דעת?

על כך יש להביא את דברי ה'בית יוסף' בשם ר' ירוחם:

> שאם יעשו דברים אלו מעצמן, אין מוחין בידם. וכן אם אין אחרים שיעשו אלא הם. ופשוט הוא.

היינו גם לשיטת ה'שלחן ערוך', שפסק שאין לתת לגוי להתעסק בשבת בחולה שיש בו סכנה, הרי במקום שאין אחרים והגוי עושה זאת מעצמו, הדבר מותר. כך משמע מדברי 'כף החיים'[15] שהעתיק דברים אלה בשם ה'עולת שבת' כהסבר לפסיקת ה'שלחן ערוך'. כך כתב גם ה'משנה ברורה' (סי' שכח ס"ק לד):

> ודע דכל סעיף זה (דברי השלחן ערוך) מיירי שכולם עומדים באותו מעמד, אבל אי ליכא שם אנשים ויש נשים שם בוודאי אין להם להמתין והם זריזות ונשכרות.

על דברים אלה נראה שיש להוסיף שהוא הדין אם הרופא שלפנינו הוא גוי מומחה, או קצין משטרה שהוא בחינת מומחה, שוודאי מותר לו לעסוק בענייני פיקוח נפש בשבת, שהרי אינו שונה מדין 'אם אין שם אחרים'. ואף שנראה כי לדעת הפוסקים הסוברים שהאיסור הוא מחשש תקלה לאחרים, ואם כן גם אם הגוי זריז ועוסק בהצלה מצד עצמו, לכאורה יש למחות בידו מחשש תקלה בעתיד.[16] לשיטה זו נראה לומר שכאשר גויים עוסקים בפיקוח נפש יחד עם ישראל, או כאשר גויים עוסקים בפיקוח נפש וישראל מפקחים עליהם ('עומד על גבם') – אין כל חשש לתקלה, שהרי הכול רואים שגם ישראל עוסק בפיקוח נפש בשבת, וכפי שכתב במפורש הט"ז (שם), וכך כתבו ב'שלחן ערוך הרב'[17] ובשבט הלוי.[18]

ג. חילול שבת משום פיקוח נפש באופן שגרתי

על פי האמור נראה כי לפי פסיקת ה'שלחן ערוך' אין נכון להפעיל גויים בלבד בפעולות השיטור בשבת, ואילו לפי הרמ"א מותר, ואף עדיף, מפני שהגוי מצוי. אך יש מקום לתהות שמא בעבודת משטרה הדין שונה. חילול שבת בעבודת המשטרה נעשה מדי שבת בשבתו, ויש לחשוש שיום השבת ייהפך לסתם יום של חול. סברה זו הובאה בשם ה'חזון איש':

15. כף החיים, סי' שכח ס"ק עא.
16. עי' כף החיים, שם סק"ע, שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו פרק ב, וספר שמירת שבת כהלכתה, פרק לב הערה יז.
17. שו"ע הרב, שם.
18. שבט הלוי, ח"ה סי' כה; ח"ח סי' עד.

בחזרה לעמוד התוכן

כשגבולות פיקוח נפש מתרחבים ונוגעים למצב של עקירת הלכה לגמרי, הדבר נוגע ומגיע לחילול השם, ואז אנו אומרים שחילול השם דוחה פיקוח נפש.

כך גם הזהיר בספר 'שבט הלוי' (ח"ה סימן כה) את המתנדבים בחברת 'הצלה':

דלא יעשה הרגל הגדול של חילול שבת לצורך פקוח נפש אצלם טבע, ואינו דומה למי שמחלל באופן תמידי ובכל שבת ושבת ונעשה אצלו חול, אף על פי שהוא מותר על פי הלכה, וגם קעביד מצוה, אבל החכם עיניו בראשו, וכל ערום יעשה בדעת.

על פי סברה זו ייתכן שגם האחרונים שהכריעו כ'שלחן ערוך' ואסרו שימוש בגוי לצורך פיקוח נפש, יודו שבעבודות שיטור בשבת עדיף להפעיל גויים.

ד. שבת 'דחויה' או 'הותרה' מפני פיקוח נפש

יש לברר מדוע התיר הרמ"א פיקוח נפש על ידי אינו יהודי ולא חשש לתקלה בפיקוח נפש בעתיד כפי שחששו רוב הראשונים. יש שרצו לתלות זאת במחלוקת אם שבת 'הותרה' מפני פיקוח נפש או רק 'דחויה', וכפי שהעלה בשו"ת 'אבני נזר',[19] אולם נראה נכון יותר לומר שהמחלוקות אינן תלויות זו בזו – החששות שהעלו הראשונים, הן מפני עצלותו של הגוי הן מפני התרשלות בעתיד מצד הרואים, שייכים גם אם נסבור ששבת 'דחויה' מפני פיקוח נפש - כך כתב בספר 'שלחן ערוך הרב'[20] כשפסק ששבת 'דחויה' אצל פיקוח נפש ובכל זאת אסר להתיר לגוי לעסוק בפיקוח נפש בשבת. יתר על כן, אפילו אם בא ישראל להחמיר על עצמו לעשות על ידי גוי, יש איסור בדבר מדברי סופרים 'שמא יאמרו הרואים בקושי התירו פיקוח נפש'. כך יש להוכיח גם מהפוסקים הסוברים שהרמב"ם וה'שלחן ערוך' פסקו ששבת 'דחויה' מפני פיקוח נפש, ולא ראו בכך סתירה לפסיקתם האוסרת על הגוי לעסוק בענייני פיקוח נפש בשבת.

לכן נראה לומר כי סברת הרמ"א אחרת היא, ונובעת מהעיקרון ההלכתי שבשבת יש למעט באיסורים גם כאשר מדובר בחולה שיש בו סכנה, וכמבואר בברייתא המובאת בתלמוד (יומא פב ע"א): 'תנו רבנן: מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו הקל הקל'. משום כך כלל הרמ"א (הגהות שם) את דין הצלה בשבת על ידי גוי עם הדין שבמקום שאפשר – יש להציל על ידי שינוי, וכתב:

ויש אומרים דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור על ידי שינוי, עושה על ידי שינוי; ואם אפשר לעשות על ידי אינו יהודי בלא איחור כלל, עושין...

כך ביאר ה'משנה ברורה' את הוראת הרמ"א לעשות בשינוי (סי' שכח ס"ק לה): 'דכל כמה דנוכל לעשות בהיתר לא שבקי התירא ונעשה באיסור', והוא הדין לגוי. מכאן נלמד כי הרמ"א העדיף את העיקרון ההלכתי לפיו בפיקוח נפש ממעטים עד כמה שניתן

19. אבני נזר, סי' קיח.
20. שו"ע הרב, שם.

בחזרה לעמוד התוכן

באיסורים – 'הקל הקל תחילה' – על פני העיקרון ההלכתי של 'נמצאת מכשילן לעתיד לבא', מפני הרואים.

ה. גדר חולה שלפנינו בהיבט הציבורי

על פי האמור נראה שה'שלחן ערוך', הט"ז וסיעתם חולקים על הרמ"א וסוברים שאם העיקרון ההלכתי 'הקל הקל תחילה' עלול לגרום לתקלה עתידית בענייני פיקוח נפש, יש לדחותו מפני העיקרון של 'שמא תהא מכשילן לעתיד לבא'. אך מסקנה זו מצריכה עיון, שהרי אחרונים לא מעטים הכריעו שההיתר לחלל שבת משום פיקוח נפש הוא רק כאשר החולה לפנינו, ולא כאשר החשש הוא עתידי והסכנה אינה לפנינו. כך פסקו רבי עקיבא איגר,[21] 'נודע ביהודה'[22] 'חתם סופר'[23] והמהר"ם שיק.[24] פוסקים אלה סוברים שמצוות 'וחי בהם' חלה רק כאשר הסכנה לפנינו, ולכן מותר לעבור על איסורים כדי להציל אדם הנמצא בסכנה, אך אם אין חייו של אדם נתונים עתה בסכנה, מצוות 'וחי בהם' אינה חלה, ואין היתר לעבור על איסורים מחמת מצווה עתידית. כך כתב גם ה'חזון איש'[25] דלא מיקרי ספק פיקוח נפש בדברים העתידים שאין להם זכר בהווה, ואין דנים בשביל עתידות רחוקות.

אלא שממקורות רבים בתלמוד ובראשונים עולה שקיים הבדל בגדרי הלכות פיקוח נפש בין יחיד לציבור, וגדרי הלכות פיקוח נפש של ציבור רחבים יותר. כך מצאנו בעניין גחלת של מתכת (שבת מב ע"א) שהתירו לכבותה בשבת 'בשביל שלא יזוקו בה רבים', ולדעת בעל 'הלכות גדולות'[26] מותר גם כאשר מדובר באיסור תורה. על כך הקשו הרמב"ן והרשב"א:[27] 'היאך יתיר מלאכה דאורייתא שלא במקום סכנת נפשות?', והשיבו: 'אלא שנראה שהרב ז"ל סובר דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לן' (הר"ן על הרי"ף שם). עיקרון זה נלמד גם מהיתרו של רבי ינאי לעבוד בשמיטה במלאכות דאורייתא משום ארנונא.[28] על כך הקשו בתוספות:[29] כיצד זה התיר ר' ינאי מלאכות דאורייתא בעבור תשלום מס וארנונא? בתירוץ שני כתבו:

> יש לומר דפקוח נפש הוא, ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו, ומתים בתפיסת המלך. והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש.

21. שו"ת רע"א, ח"א סי' ס.
22. נוב"י, מהדורא תנינא יו"ד סימן רי.
23. חתם סופר, יו"ד סי' שלו.
24. מהר"ם שיק, יו"ד סי' שלו.
25. חזו"א, אהלות סי' כב ס"ק לב.
26. הלכות גדולות, הלכות שבת פרק 24 (הוצ' מכון ירושלים, עמ' לקט); מובא בחידושי הרמב"ן והרשב"א שבת מב ע"א.
27. מובא בר"ן על הרי"ף שבת שם.
28. סנהדרין כו ע"א.
29. תוספות, סנהדרין שם ד"ה משרבו האנסין.

בחזרה לעמוד התוכן

דהיינו ר' ינאי התיר מלאכות מהתורה בשמיטה בגלל הסכנה הציבורית, זאת אף שכלפי כל יחיד החשש לסכנה נמוך ביותר. מכאן למדים שכאשר מדובר בשאלת פיקוח נפש של היחיד, מורה ההוראה צריך לבחון את רמת הסיכון ביחס ליחיד, ובסיכון שאינו שכיח יש לצמצם את ההיתר לחלל את השבת משום פיקוח נפש. לעומת זאת כאשר מדובר בהיבט הציבורי, אף על פי שכלפי כל יחיד ויחיד אין הסכנה שכיחה, מכיוון שכלפי הציבור הסכנה ודאית, היחס ההלכתי שונה. נראה כי נקודה זו עומדת גם בתשתית הפסיקה של ה'שלחן ערוך', הט"ז וסיעתם באשר להצלה על ידי גוי. בספרו 'בדי הארון'[30] דן הרב ראי"ם הכהן שליט"א במחלוקת הראשונים בעניין הצלה בשבת על ידי גוי, ולטענתו הדעה הסוברת שאין להתיר לגוי לעסוק בהצלה בשבת חוששת להיבט הציבורי הכולל, וכלשונו (שם, עמ' 57):

> אם נבקש מגוי לטפל בחולה, עשויה להשתקע בלב הציבור התפיסה שאין לחלל שבת עבור החולה...

כך הוא כותב גם לגבי הכרעת ה'אור זרוע' הסובר אף הוא שאין להתיר לגוי לעסוק בפיקוח נפש בשבת (שם עמ' 63):

> השיקול הציבורי הרחב, המעמיד את הפוסק כמעצב את התודעה של הציבור בדיני פיקוח נפש, עומד במרכז דבריו של האור זרוע. אסור להניח את מלאכת ההצלה בידי הגוי לבדו, גם כאשר הוא לפנינו ואין חשש לפיקוח נפש במקרה הקונקרטי שלפנינו, זאת מחשש שמא הציבור לא יבין את חומרת דיני פיקוח נפש, ולעתיד לבא עשוי לסכן חיים.

אם כן, הדיון בסוגיה שלפנינו הוא בגדרי הלכות פיקוח נפש בהיבט הציבורי, והוא העומד בתשתית עמדת הפוסקים האוסרים על הגוי לעסוק בפיקוח נפש בשבת. על פי זה נוכל גם לתרץ את הסתירה כביכול בין עמדתם של ה'נודע ביהודה' וה'חתם סופר' ובין העמדה ההלכתית של ה'שלחן ערוך': ה'נודע ביהודה' וה'חתם סופר' עסקו בשאלת פיקוח נפש של היחיד, ואילו ה'שלחן ערוך' וסיעתו סברו שסוגיית הגוי בענייני פיקוח נפש בשבת שייכת למישור הציבורי הכולל, ולכן הכריעו שאין לצמצם את ההיתר לאיסור דרבנן של אמירה לגוי, אלא על יהודי גדול ובר דעת ליטול אחריות על פעולות ההצלה בשבת. נראה שיש להביא לזה סיוע מעמדת ה'חתם סופר' עצמו (יו"ד סימן קלא), שאף שפסק שאין מחללים שבת אלא על חולה לפנינו, התיר לרופא יהודי לחלל שבת כדי לטפל בגוי מהטעם שמדובר בסכנת הכלל:

> החידוש של היתר מלאכה דאורייתא בכגון דא הוא בזה, דאף על גב דהסכנה לא מוחשית, מכל מקום מותר בהיות שכעין סכנת הכלל ישנו בזה לפנינו, ועל כן נחשב זה כישנו בזה בפועל חשש סכנת נפשות.

וכך כתב גם בספר תשובות והנהגות (ח"ג סי' קה):

> דיש לחלק בין פיקוח נפש דיחיד לפיקוח נפש דרבים, בפיקוח נפש דיחיד כיון שאין הצורך פיקוח נפש לפנינו אין כח בידינו להתיר איסור דאורייתא שמא ימנע

30. בדי הארון, כרך פיקוח נפש.

בחזרה לעמוד התוכן

לעתיד, אבל כשנוגע לרבים שמלאכתם הוא מלאכת פיקוח נפש כפיקוח נפש דמי, כל שימנעו לעתיד מלעשות כן שהרי פיקוח נפש מצוי לפנינו.

על בסיס זה התיר לחברי אגודת 'הצלה' לעבור על איסורי תורה בשבתות גם משום סכנה עתידית.

1. יסוד עבודת המשטרה בהלכה

עיקרון זה הנחה גם את הרב שאול ישראלי זצ"ל[31] שטען שדין 'נמצאת מכשילן לעתיד לבא' אינו נימוק חיצוני להלכות פיקוח נפש אלא עיקרון יסודי הטבוע בהלכות פיקוח נפש בשבת. אם כן, הרי ברור הוא שגדר 'נמצאת מכשילן לעתיד לבא' מתיר פעולות הצלה בשבת אף אם אין חולה לפנינו, ובלבד שיש סבירות גבוהה לכך שאם לא נעשה פעולות אלה בשבת, יגיע הדבר ביום מן הימים לידי פיקוח נפש. על כן קבע הרב ישראלי שעבודת המשטרה בשבתות מותרת אף אם אין סכנה לפנינו, מכיוון שהמשטרה אחראית על המישור הציבורי, ואם המשטרה לא תפעל באופן שגרתי בשבתות אלא רק במקום שיש סכנה לפנינו, יוביל הדבר למצב של סכנה, ואין לך 'מכשילן לעתיד לבא' גדול מזה:

> אין זה שייך כלל לדיון של קביעות הגבול והגדר בין ספק פיקוח נפש שהותר לבין ספק רחוק, של אחד מאלף, שהוא אינו כלל בגדר ספק. כי כל זה שייך רק למקרה בודד וחד פעמי, שמכיוון שהוא ספק רחוק - אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל. מה שאין כן במקרה שלנו, אם תאמר שהוא מיעוט ולא תצא לפעולת הבדיקה, הרי בכל מקרה תדון ככה... ועל ידי זה לא תצא אף פעם לפעולות בדיקה בשבת. אבל אז הרי אתה יודע בוודאות גמורה שעל ידי אי-יציאה זו יגיעו הדברים לידי איבוד נפשות, שבאחת השבתות תזדמן תגרה שתביא לידי איבוד נפשות, ונמצא שאי-יציאה זו יש בה משום איבוד נפשות.

את העיקרון לפיו אין להשוות כלל בין אירוע של פיקוח נפש מקומי וחד-פעמי לבין מערכת המחויבת לפעול בקביעות מתוך דאגה לשלום הציבור כתב גם הרב רא"ם הכהן (שם עמ' 72):

> כאשר אנו דנים בפיקוח נפש במסגרת ציבורית כגון: בתי חולים, מוקדי חירום רפואיים וזרועות הביטחון השונים, גם מפאת ריבוי הסכנות הצפויות לבוא באופן ודאי, וגם מפני המורכבות שבהן, נראה שגם המחמירים מודים שיש לפסוק כדעת הרמב"ם והשולחן ערוך. לא מדובר במציאות של טיפול בחולה שיש בו סכנה השוכב בבית, כפי שהיה מקובל עד לפני דורות ספורים, והמורכבות שבמערכת הציבורית בוודאי מחייבת פשטות. כידוע, אין שבת בבית חולים שאין בו כמה מקרים של פיקוח נפש מיידי, בלתי צפויים מבחינת אופיים, ובלתי צפויים בזמן ובמקום הופעתם. כך גם ביחס לכוחות הביטחון המחויבים להיות דרוכים תדיר,

31. עמוד הימיני, סי' יז.

בחזרה לעמוד התוכן

בכל פעילות ביטחונית שוטפת. הסכנה מפני טעות בשיקול הדעת שתביא לסכנת נפשות במסגרת ציבורית, חמורה הרבה יותר מאשר בטיפול פרטי בחולה, וההתמודדות עם פיקוח נפש היא מטבעה של המערכת הזו.

לכן כאשר ההלכה נדרשת לקבוע מדיניות במסגרת ציבורית, היא מתייחסת גם לסכנת חיים עתידית כאל פיקוח נפש המתיר איסורי תורה. בזה כלל לא דנו ה'נודע ביהודה' וה'חתם סופר', כיוון שמציאות זו של בתי חולים, משטרה וצבא העוסקים בביטחון שוטף היא חידוש של העולם המודרני, ובספרות ההלכה אין עיסוק ישיר בשגרה קבועה של חילול שבת לאורך זמן.[32] לכן למסקנה נראה שסברת ה'שלחן ערוך' האוסרת הצלה על ידי גוי נשענת על העובדה שעוסקים בסוגיה שיש לה השלכות על ההיבט הציבורי. לא זו בלבד, גם כאשר מדובר בפעולות הצלה שגרתיות החוזרות על עצמן בכל שבת, אין היתר לעשותן על ידי גוי, אלא יעסקו בהן יהודים גדולים ובני דעת שייטלו אחריות על שלום הציבור ויפקחו על כך שבזמן מן הזמנים לא יקרו מאורעות שיש בהם סכנה ופיקוח נפש בגין התרשלות בביטחון שוטף.

ז. הלכות מדינה

נראה שיש מקום להוסיף על דברים אלה נקודה נוספת: עבודת המשטרה במדינת ישראל שונה מעבודתם של שוטרים יהודיים במשטרה באחת ממדינות העולם. משטרת ישראל משמשת כידו הארוכה של השלטון היהודי במדינה, ונוסף על תפקידה בשמירת שלום הציבור היא מחויבת לשלום כלל אזרחיה גם במובן המערכתי לטווח הארוך. בהקשר לזה כתב הרב שלמה גורן זצ"ל (מבוא להשתלות איברים לאור ההלכה, תורת הרפואה, מעמ' 79):

השקפת הנודע ביהודה והחתם סופר נכונה וישימה מבחינת ההלכה אך ורק כשמדובר ברופאים יהודים בגלות, כאשר לא מוטלת עליהם האחריות לבריאות העם במדינה כל שהיא. עליהם מוטלת המצווה והחובה לטפל בחולים הפונים אליהם בלבד, ואינם אחראים לתכנון הרפואי לטווח ארוך או קצר. לגביהם נכונה השקפת היסוד של גדולי הפוסקים הנזכרים, שכל שאין החולה לפניהם - אסור

32. מפורסם הסיפור המובא בספר התורה המשמחת (עמ' 168) על שאלה שנשאל הגרש"ז אויערבך זצ"ל מפי חייל בחיל המודיעין: ביחידת חיל המודיעין הצליחו לעלות על רשת תקשורת של מדינת אויב ולפצח את הצופן הסודי שבו היא מעבירה את המידע. החייל טען בפני מפקדיו שמאחר שהפענוח כרוך באיסורי שבת, עליו לפענח בשבת רק שדר הנראה בסבירות גבוהה שיש לו קשר לישראל, אך שדר של אותה מדינת אויב לאיזו מדינה זעירה באפריקה יפענח רק במוצאי שבת. מפקדיו סירבו בטענה שרק לאחר שיפוענח השדר, ניתן לקבוע אם יש לו קשר לישראל. על כך השיב הרב: כשיש רמת סבירות נמוכה מאוד להצלת נפשות, יש הבדל בין יחיד לציבור. ייתכן שסבירות כה נמוכה אינה מתירה חילול שבת, אך בציבור תדחה גם סבירות נמוכה כזו את השבת. באדם פרטי, למשל, ייחשב סביר ומותר ביצוע פעולה שיש בה סיכון חיים ברמה של 1 ל-10,000, אך מנהיג שיבצע פעולה המסכנת את עמו ביחס כזה – ייחשב ודאי כבלתי אחראי למעשיו. לאותו אחוז של סכנה יש משקל כבד יותר כשמדובר באומה שלמה. ופסק הרב שעל החייל לפענח כל שדר בשבת, משום שהמדובר הוא בביטחון המדינה כולה.

בחזרה לעמוד התוכן

להם להשתמש בקריטריונים של פיקוח נפש כדי לדאוג לחולים בעתיד, שאולי לא יופיעו בפני רופאים אלה, ואם יופיעו אין סיכוי קלוש זה מהווה יסוד להתיר איסורי תורה לרופאים שאינם אחראים על הרפואה בעתיד. אולם כאשר מדובר במדינה יהודית עצמאית, שממשלת ישראל אחראית לתכנון המערך הרפואי במדינה לכל האזרחים - אחריות לאומית זו אינה מתבטאת בתכנון אינדיבידואלי יומיומי של הרפואה בישראל, כי אם באחריות כוללת לטווח ארוך... במסגרת רחבה כזאת, כשהאחריות לבריאות היא למדינה שלימה - אין להתחשב עם המצב העכשווי כמו שקבעו הפוסקים הנ"ל... לכן יש לחשוב כאילו כל אלה שיחלו במשך השנים הבאות כבר נמצאים לפנינו, והמדינה רשאית להפעיל את הקריטריונים ההלכתיים של פיקוח נפש גם כלפי אלה שיחלו בעתיד, מאחר שכלפיהם מכוון תכנון המערך הבריאותי של המדינה...

במאמרו 'גדרי פיקוח נפש ציבורי'[33] מסביר יצחק ברט את שיטת הרב גורן: אחריותה של המדינה לדאוג לשלום אזרחיה מחייבת את מערכות ההצלה והביטחון לדאוג לשלום הציבור והאזרחים ולתכנן את מערך ההצלה והביטחון גם כלפי תרחישים שאינם לפנינו כעת. על כן יהיה הבדל גדול בין הוראה הלכתית ליחיד לבין הוראה הלכתית לציבור. הבדל כזה יהיה בין תשובה לשאלת חייל בענייני פיקוח נפש לבין תשובה לשאלת הרמטכ"ל, המחויב לקבוע נוהל לסיורים השגרתיים בשבת. לכן אם יפנה שוטר יהודי בארה"ב לרבו וישאל אם מותר לו לערוך בשבת סיורים שגרתיים בניידת, התשובה שיקבל - לדעת הרב גורן - תהיה שלילית, כיוון שהסיכוי שהוא יציל אדם בדרך מקרה במהלך סיורו הוא זעום. אולם כאשר מפכ"ל המשטרה בא לקבוע מדיניות כוללת לסיורים שגרתיים בשבת, הוא נושא באחריות לפעולות כל השוטרים לפי המדיניות שיקבע בכל הזמנים מכאן ולהבא, ואחריות זו מגדירה את אותו אדם עתידי, שחייו יינצלו אם השוטרים יצאו לסיורים שגרתיים, לחולה המצוי בפניו. כמו כן, הרב גורן התנגד בחריפות לשימוש בגויים לפתרון בעיות הלכתיות (תורת הרפואה מעמ' 328), מהטעם שהתורה לא ניתנה לנו כדי שנקיים אותה על ידי שהגויים יפרו אותה. אנו נוסיף ונאמר שבגופים העוסקים בביטחון והצלה כבתי חולים ומשטרה החשש הוא זלזול בערך שמירת שלום הציבור, והוא עלול להוביל ביום מן הימים לנזק ולסכנת נפשות כלפי הציבור כולו. ואל יהא חשש לתקלה זו קל בעינינו, כיוון שבמקרים לא מעטים דווקא אנשים החרדים לדבר ה' מזלזלים בערך שמירת שלום הציבור ומטיחים בשוטרים ובחיילים שומרי תורה ומצוות מילים קשות על עצם עבודתם בכלל, ועל עבודתם בשבתות ומועדים בפרט, וד"ל.

נוסף על כך אין להתעלם מהעובדה שהמדינה עדיין נלחמת על חייה מול שכנותיה המבקשות להשמידה, בבחינת (תהלים פג, ד-ה) 'על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפוניך; אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד'. על כן ברור לכל בר דעת שלא ניתן להפקיד את ענייני ההצלה והביטחון של מדינת ישראל בידי גויים בלבד, ולא רק

33. תחומין כט, מעמ' 396.

בחזרה לעמוד התוכן

בשבתות. לכן בכל מה שנוגע למערכות הצלה וביטחון הקשורות לאחריות המדינה, יש להטיל את האחריות על ישראל גדולים ובני דעת בלבד.

ח. פעולות משטרה שאינן קשורות להצלה עצמה

עם זאת ישנן פעולות שאינן קשורות להצלה עצמה אלא למעטפת של עבודת המשטרה, ופעולות אלה ראוי שייעשו בשבת על ידי גויים. כך כתב הרב יהושע נויבירט זצ"ל (הלכה ורפואה כרך ב עמ' קצט):[34]

> במחלקה לטיפול נמרץ יעבדו יהודים בשבת, כי על פי רוב לא נכנס שם רק אדם שהוא בסכנה. ואולם רבות הן המלאכות אשר אין כל צורך לעשותם לטיפול המידי של החולה, ולכן טוב שגם נוכרי ימצא במקום לכל דבר שאינו בהול לעשותו.

כעין זה כתב גם בספר 'שבט הלוי' (ח"ה סימן כה) למתנדבי 'הצלה' הפועלים בשבת:

> לכן שמעו ותחי נפשכם דחברת הצלה תהיה בחלקה על ידי יהודים שומרי מצות ויודעי הלכות וחלקה להבדיל על ידי גוים רופאים וחובשים, ובכל אופן יהיה במשרד שם ישראל זריז עומד על גביהם שהוא יורה להם אם לצאת מיד או לא... דדוקא במקום שהסכנה בבירור, נוטה הט"ז לעשות על ידי ישראלים גדולים, לא במקום ספק. וגם היושב על יד הטלפון יכול להיות גוי מבין ועל ידו ישב הישראל הנותן ההוראה והמזרז לצאת אם צריך.

ט. נהג גוי בניידות משטרה

מה יהיה אפוא הדין באשר לנהיגה בניידת משטרה? מחד גיסא, ניידת המשטרה עוסקת בהצלה ממש, והוראה שרק גויים ינהגו בה בשבתות עלולה לגרום לתקלה, שהרואים עלולים לחשוב שנסיעה הקשורה להצלה ולשלום הציבור מותרת רק לגויים. מאידך גיסא, נסיעה בניידת בשבת אינה קשורה תמיד להצלה במישרין, ופעמים רבות מדובר בנסיעה שגרתית, ושמא יש להעדיף שבשבתות ינהגו בניידות בקביעות רק גויים.

בשו"ת 'מעשה חושב'[35] עסק בשאלה זו בהקשר לאמבולנסים של מגן דוד אדום, ותלה זאת במחלוקת ה'שלחן ערוך' והרמ"א שהובאה לעיל, והואיל ורוב האחרונים הכריעו כדעת ה'שלחן ערוך', לכאורה אין להתיר לגויים להיות נהגי אמבולנסים בשבתות. אולם קיים הבדל בין נסיעת אמבולנס לנסיעת ניידת משטרה: נסיעת אמבולנס היא בדרך כלל לצורך הצלה ממש, מה שאין כן בניידות משטרה הנוסעות ברחבי הערים גם כאשר אין צורך הצלה לפנינו. אכן הרב אליעזר וולדינברג זצ"ל,[36] לאחר שהתבקש על ידי הרב

34. עי' גם שמירת שבת כהלכתה, פרק לח סעי' ב. ספר נשמת אברהם, או"ח ח"ה סי' שכח ס"ק יג בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל.
35. שו"ת מעשה חושב, ח"ג סי' יב.
36. ציץ אליעזר, ח"ד סי' ד.

בחזרה לעמוד התוכן

הראשי לישראל הרב יצחק הרצוג זצ"ל לחוות דעתו על עבודת המשטרה בשבתות, כתב שלדעתו הפתרון הטוב ביותר הוא שבשבתות ינהגו בניידות נהגים גויים בלבד. אולם מדברי הרב משה פינשטיין עולה עיקרון אחר: אמנם בתשובה בעניין נסיעת אמבולנס כתב[37] שנכון הוא שנהגי האמבולנס יהיו גויים, כיוון שבנהיגה הרי אין עניין של הצלה הקשורה לרפואתו של החולה, וכדעת ה'ציץ אליעזר', אולם בתשובה מאוחרת יותר[38] חזר בו וכתב שנכון יותר שנהגי האמבולנס יהיו יהודים וזאת מפני שנודע לו שנהגי אמבולנס עוסקים גם בהצלה ממש, והוראה הלכתית שנהגים העוסקים בהצלה יהיו אך ורק גויים עלולה ליצור תקלה גדולה לענייני הצלה ופיקוח נפש:

> מצד חשש התרשלות לאלו שלא בקיאי בדינא, שאם נימא דכשאיכא נוכרי מוכן שיעשה בלא שיהוי כלל אין לעשות על ידי ישראל, שאם כן יאמרו דאיכא בזה חטא, ולא ירצו לחלל שבת להוליך את החולה לבית חולים אף כשליכא נכרים.

לכאורה אפשר היה לטעון שבאמבולנס ישנם גם אנשי הצלה יהודיים, ואם כן אין לחשוש לתקלה, שהרי הרואים יודעים שגם יהודים מחללים שבת כדי להציל. אך על כך השיב הרב פינשטיין שהמציאות מוכיחה שלא כך הם פני הדברים:

> אבל מאחר שראו שאיכא גם בזה התרשלות מהנוכרי, וגם התרשלות מישראל שלא למדו, פשוט שאין לסמוך על הנוכרי, אלא הישראל בעצמו יוליך ויביא כדלעיל.

על פי טענה עקרונית זו אין הבדל בין נהיגה באמבולנס לנהיגה ברכב הצלה אחר, וככל שיש חשש לתקלה שיחשבו שהנסיעה עצמה היא חטא, וכאשר לא יימצא גוי, לא ירצו יהודים לנהוג ברכב הצלה בשבת, יש להורות להלכה שדווקא יהודים הם שינהגו ברכב הצלה בשבתות ולא גויים. ואכן כך נוהגים גם בסיורים במסגרת פעילות הביטחון השוטף בצה"ל, ומעולם לא יצאה הוראה הלכתית מטעם הרבנות הצבאית שנהגי הסיורים הרכובים על הגבולות יהיו גויים, אלא חיילים יהודיים הם הנוהגים ברכבי הסיור. כך כתב הרב זכריה בן שלמה שליט"א בספרו הלכות צבא (שער ט פרק פרק מו סעיף כה):

> אין לאפשר לנוכרי לעסוק בפעולות הצלה גם כאלה שלכאורה אין בהם חשש שלא יזדרז, אלא אם כן ברור הדבר שאין בו קלקול, ולכן אין להניח לנוכרי לנהוג ברכב משום שהתברר שגם בזה הם מתעכבים ומזלזלים.

אפשר להוסיף על דבריו גם את טענת הרב פינשטיין, הסובר שהטעם ש'תהא מכשילן לעתיד לבא', 'שאם כן יאמרו דאיכא בזה חטא, ולא ירצו לחלל שבת להוליך את החולה לבית חולים אף כשליכא נכרים'. כך גם נוהגים ביישובי יש"ע, שבהם ברכבי הסיור המפטרלים בכל שבת סביב היישובים נוהגים יהודים, ומעולם לא שמענו על הוראה הלכתית שגוי ינהג ברכב סיור זה בשבתות, שהרי אין לך 'מכשילן לעתיד לבא' גדול מזה.

37. אגרות משה, ח"ד סי' פ.
38. אגרות משה, ח"ה סי' כה.

בחזרה לעמוד התוכן

הוא הדין בנסיעה בניידת משטרה: מכיוון שנהגי הניידות עוסקים בעבודת משטרה ובהצלה, הרי שאם תהיה הוראה הלכתית שבשבתות הנהגים בניידות יהיו אך ורק גויים, הדבר ודאי יגרום לתקלה חמורה גם כלפי ערך שמירת שלום הציבור בשבתות, וגם שיאמרו שנסיעה בניידת אסורה בשבת ולא ירצו לחלל שבת ולנסוע בניידת כאשר לא יימצא גוי בסביבה. לכן גם כאשר מדובר בניידות משטרה, ההלכה היא כדעת ה'שלחן ערוך': 'משתדלין שלא לעשות על ידי עכו"ם... אלא על ידי ישראלים גדולים ובני דעת'.

סיכום

א. אין מוסרים ענייני הצלה ופיקוח נפש בשבת בידי הגויים מחשש לתקלה מצד הגויים, ומחשש שיאמרו שחילול שבת במקום פיקוח נפש היתר דחוק הוא, דבר שיגרום לתקלה בעתיד הן בטיפול לקוי בחולה שיש בו סכנה הן בסיכון החולה כאשר לא יימצא גוי בסביבה. לכן אף אם יזדמן גוי שיחלל שבת בעבור חולה שיש בו סכנה, אין לתת לו לעסוק בכך, על אחת כמה וכמה שאין היתר מלכתחילה למסור ביד הגוי את נושא פיקוח הנפש בשבת. ולא עוד אלא אפילו אם בא ישראל להחמיר על עצמו לעשות על ידי גוי, יש איסור בדבר מדברי סופרים, שמא יאמרו הרואים שבקושי התירו פיקוח נפש.

ב. מותר לגוי שהוא רופא מומחה לעסוק בפיקוח נפש בשבת, כיוון שהכול יודעים שהוא מומחה ואין חשש לתקלה, והוא הדין לקצין משטרה שהוא בחינת מומחה. כמו כן מותר לגויים לעסוק בפיקוח נפש יחד עם ישראל או כאשר ישראל עומד על גבם, כיוון שבמקרים אלה אין כל חשש לתקלה, שהכול רואים שגם ישראל עוסק בפיקוח נפש בשבת.

ג. כאשר יש סכנה ביחס לציבור, גם אם ביחס ליחיד הסכנה איננה שכיחה, מחללים שבת גם כשאין חולה לפנינו, ובלבד שיש סבירות גבוהה לכך שאם פעולות אלו לא ייעשו בשבת, יגיע הדבר ביום מן הימים לידי סכנה ופיקוח נפש. זה היסוד להיתר עבודת המשטרה בשבת, שכן היא מחויבת להגיע לכל אירוע בשבת, גם כאשר אין סכנת נפשות לפנינו.

ד. משום כך אין למסור את עבודת המשטרה בשבתות לגויים, שמא יאמרו שעניני שלום הציבור אינם מותרים בשבת, ואין לך תקלה לעתיד לבוא חמורה מכך. הדברים ודאי נכונים כאשר עוסקים בסוגיות של הצלה וביטחון במדינת ישראל, כיוון שהמדינה עדיין נאבקת על קיומה, ומשום כך לא ניתן להשאיר את ענייני ההצלה והביטחון בידי גויים בלבד, ולא רק בשבתות.

ה. אף שבשבת אין למסור את פעילות המשטרה לגויים, ברור שפעולות שאינן קשורות להצלה עצמה אלא למעטפת של עבודת המשטרה, ראוי שייעשו בשבת על ידי גויים.

ו. נהיגה ברכב הצלה בשבת – כמו אמבולנסים, רכבי סיור צבאיים ורכבי סיור אזרחיים ביישובי הספר – אין להניח לגויים לנהוג בהם מחשש קלקול ומחשש תקלה לעתיד לבוא שיחשבו שנסיעה זו אסורה בשבת, וכאשר לא יהיה נהג גוי, לא ינהגו ברכב ההצלה,

בחזרה לעמוד התוכן

ואין לך מכשול לעתיד לבוא גדול מכך. הדברים נכונים גם בנוגע לנסיעה בניידות משטרה בשבתות, משום שנהגי הניידות משמשים כשוטרים לכל דבר ועוסקים בהצלה.
ז. כאשר עוסקים בכל שבת בפיקוח נפש באופן שגרתי, כמו בעבודת המשטרה, צריך להיזהר שהשגרה לא תגרום להרחבת ההיתרים ההלכתיים עד עקירת ההלכה לגמרי חלילה, והחכם עיניו בראשו, וכל ערום יעשה בדעת.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב שלמה אישון

מעמדה של חברה שרוב מניותיה בידי לא יהודים

הקדמה

לדעת רוב הפוסקים נוהג איסור ריבית גם בחברות. לפיכך, כאשר בעלי המניות, הנחשבים כשותפים, הם יהודים, אסור להם ללוות ולהלוות בריבית.[1] להלן נדון האם שונה המצב בחברה שהרוב הגדול של מניותיה מוחזק בידי לא יהודים, ורק מיעוט זניח מוחזק בידי יהודים.

שאלה זו עשויה להיות נוגעת לחברת אֶסֶם, שלאחרונה פורסם כי חברת נסטלה השוויצרית מעוניינת לרכוש את כל מניותיה. הרכישה, אם תאושר, אמורה להתבצע באמצעות חברת בת של נסטלה שהוקמה לצורך כך. חברת נסטלה אינה חברה יהודית, אך יש להניח שמיעוט מבין מחזיקי המניות שבה הם יהודים שרכשו ממניותיה בבורסה בשוויץ.

א. ביטול ממון ברוב

במשנה במסכת ביצה (פ"ה מ"ד) נאמר כי עיסה השייכת לאישה אחת, שיש בתוכה מים ומלח של אישה אחרת, נחשבת לעניין תחום שבת כשייכת לשתי הנשים גם יחד, ועל כן מותר יהיה להוליך בשבת את העיסה רק למקום שאליו רשאיות שתי הנשים ללכת. בגמרא (ביצה לח ע"א) מובאים דברי האמוראים אשר דנו בשאלה מדוע אין אומרים שהמים והמלח יתבטלו בעיסה, והעיסה תיחשב, לעניין תחום שבת, כשייכת לבעלת העיסה בלבד:

> כי סליק רבי אבא... אשכחיה לרבי יוחנן ורבי חנינא בר פפי ורבי זירא, ואמרי לה רבי אבהו ורבי שמעון בן פזי ורבי יצחק נפחא, ויתבי וקאמרי: אמאי? ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה! אמר להו רבי אבא: הרי שנתערב לו קב של חטין בעשרה קבין חטין של חבירו, יאכל הלה וחדי?... אמר ליה: מי קא מדמית איסורא לממונא? איסורא - בטיל, ממונא - לא בטיל [וטעמא מאי?] אביי אמר: גזרה שמא תעשה עיסה בשותפות, רבא אמר: תבלין לטעמא עבידי, וטעמא לא בטיל.

1. ר' מחקרם של הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, ריבית בתאגידים, כתר כרך א עמ' 231 ואילך.

בחזרה לעמוד התוכן

רבי אבא אומר כי כשם שאין אומרים בתערובת ממון שרובו של אדם אחד ומיעוטו של אדם אחר, שייחשב כולו שייך לבעל הרוב ושמו של בעל המיעוט יפקע מן התערובת, כך גם לעניין תחומין. שמה של האישה בעלת המים והמלח אינו פוקע מן התערובת אף שהיא בעלים רק על מיעוט ממנה, ועל כן יש להתחשב גם בה בקביעת התחום שאליו ניתן יהיה להוליך את העיסה בשבת.[2]

נחלקים הראשונים בנוגע למסקנת הסוגיא:[3] שיטת רש"י שם, שלמסקנת הסוגיא מדין תורה הולכים לעניין איסור תחומין אחר הרוב. אמנם מדרבנן מתחשבים גם במיעוט משני טעמים: לדעת אביי, גזרה שמא תעשה עיסה בשותפות, ולדעת רבא משום שהמיעוט הוא תבלין העשוי לטעם שמדרבנן אינו בטל ברוב.[4] נחלקים האחרונים בביאור ההבחנה שיש על פי שיטה זו בין איסור תחומין שבו מתחשבים ברוב ובין תערובת ממון. לדעת 'נתיבות המשפט', העובדה שמתחשבים לעניין איסור תחומין ברוב, מלמדת ששם הבעלים נקבע על פי הרוב גם לעניין דיני ממונות, והמיעוט נחשב כשייך גם הוא לבעל הרוב. אמנם ברור שבעל הרוב יהיה חייב לפצות את בעל המיעוט אם יאבד את חלקו.[5] לדעת ה'שב שמעתתא', לעומת זאת, מסקנת הגמרא שיש לחלק בין איסור תחומין לדיני ממונות: אף שבדיני ממונות אין הולכים אחר הרוב – באיסור תחומין ילכו אחר הרוב. ההבחנה בין איסור תחומין לדיני ממונות נובעת מכך שאין חפיפה מוחלטת בין הגדרת בעלות לעניין דיני תחומין ובין הגדרת בעלות לעניין דיני ממונות. שוני זה בהגדרה בא לידי ביטוי במקרה שבו אדם השאיל כלים לחברו ביום טוב. כלים אלו ייחשבו לעניין איסור תחומין כשייכים למשאיל, אף שהשואל המשתמש בהם לא ייחשב כגזלן. היות שכך, אין מניעה, לדעת ה'שב שמעתתא', להגדיר את העיסה כולה כשייכת לבעלת הרוב לעניין איסור תחומין, אף שלעניין איסור גזל לא ייחשב המיעוט כשייך לבעלת הרוב.[6] ראשונים אחרים חולקים על רש"י וסבורים שלמסקנת הסוגיא נחשב איסור תחומין כ'ממונא' ולא כ'איסורא', שהרי האיסור תלוי בשאלה מי מוגדר כבעלים, והיות שלעניין 'ממונא' אין המיעוט בטל ברוב והוא אינו מאבד את זכויותיו, ממילא גם לגבי איסור תחומין יתחשבו במיעוט.[7]

2. ע' תוספות ביצה לח ע"ב ד"ה הרי שנתערב שבארו כך את דברי ר' אבא ועפי"ז יישבו מדוע לא דימה ר' אבא ביטול ממון למקרים אחרים של ביטול חד בתרי.
3. מחלוקת זו תלויה בשאלה האם גורסים את המלים 'וטעמא מאי'. לשיטות הגורסות מלים אלו, מסקנת הסוגיא הינה שבאופן עקרוני, לעניין איסור תחומין, המיעוט בטל ברוב, והעיסה נחשבת כשייכת לבעלת הרוב בלבד, ורק מדרבנן מתחשבים גם במיעוט – מחמת טעמיהם של אביי ורבא המובאים בסוגיא. לשיטות שאינן גורסות את המלים "וטעמא מאי", הרי שלמסקנת הסוגיא, בנוסף לטעמיהם של אביי ורבא, ישנו כאן טעם נוסף לכך שהמים והתבלין אינן בטלים ברוב: 'איסורא בטיל, ממונא לא בטיל.
4. רש"י, ביצה שם ד"ה מי קא מדמית.
5. נתיבות המשפט, סי' רכט ס"ק א. ובאר שמטעם זה יהיה מותר לבעל הרוב לאכול את חלקו של בעל המיעוט ויהיה חייב לשלם לו רק דמים עבור מה שאכל – בהתאם לשוויו בשעה שהתערב.
6. שב שמעתתא, שמעתתא ו פרק ד.
7. רא"ה ביצה שם; חידושי רבנו דוד הכהן, שם; מאירי, שם.

בחזרה לעמוד התוכן

כמו איסור תחומין, גם איסור ריבית נובע מדין הבעלות: אם הממון הוא בבעלות יהודי קיים איסור ריבית, ואם אינו בבעלות יהודית – אין איסור ריבית. אם כן נראה, לכאורה, שהשאלה האם לעניין איסור ריבית נתחשב רק ברוב המניות שבידי הלא יהודים תלויה בשיטות השונות דלעיל:

על פי הראשונים החולקים על רש"י, כשם שבאיסור תחומין אין הולכים אחר הרוב משום שהאיסור תלוי בשאלה מי מוגדר כבעלים, כך גם לעניין איסור ריבית אין הולכים אחר הרוב, וממילא האיסור יהיה קיים גם כאשר מיעוט יהודים מחזיק במניות. לדעת רש"י, לעומת זאת, יש מקום לומר שגם לעניין איסור ריבית נלך אחר הרוב. אלא שהדבר יהיה תלוי במחלוקת שהבאנו בין 'נתיבות המשפט' ל'שב שמעתתא'. על פי הסבר 'נתיבות המשפט', בטל המיעוט ברוב גם לגבי ממון ועל כן לא יחול איסור ריבית בחברה זו,[8] אולם על פי הסבר ה'שב שמעתתא' יש לחלק בין איסור תחומין לאיסור ריבית: איסור תחומין אינו תלוי בבעלות, שהרי גם אם נתן כליו ביו"ט במתנה לאדם אחר, עדיין ייחשבו הכלים ככליו של הנותן לעניין איסור תחומין. על כן אפשר להבחין בין איסור תחומין לדין 'ממונא'. איסור ריבית, לעומת זאת, תלוי במישרין בבעלות, שהרי אם נתן מעותיו במתנה לגוי מותר לגוי להלוותם בריבית, והיות שבאיסור ריבית אי אפשר להפריד בין ה'איסורא' ובין ה'ממונא', הרי ממילא כשם שלעניין 'ממונא' מתחשבים גם במיעוט, כך יהיה גם לעניין איסור ריבית.[9]

לסיכום, האפשרות ללכת אחרי הרוב לעניין איסור ריבית, ולהתיר הלוואה בריבית בחברות שרוב מניותיהן בידי גויים, היא רק לשיטת 'נתיבות המשפט' בהסבר שיטת רש"י, אך לא לראשונים החולקים על רש"י ולא להסברו של ה'שב שמעתתא' בדעת רש"י. אולם, כפי שיתבאר להלן, ייתכן שאף לשיטת 'נתיבות המשפט' לא נוכל ללכת בכל מקרה אחרי הרוב.

ב. אין ביטול בשותפות

על פי דברי אביי בסוגיא במסכת ביצה, כאשר ישנן כמה שותפות בעיסה ברור שדינה של העיסה לעניין איסור תחומין כשייכת לשתיהן, ואין חלקה של האחת בטל בחלקה של השנייה. וכתבו הראשונים שדבריו אמורים גם כאשר חלקה של האחת בקמח גדול

8. וכ"כ בשבילי דוד (דוד יהודה זילברשטיין), או"ח סי' תמח ס"ק א. אף שבפועל אין אומרים בעיסה שהמיעוט יתבטל ברור לעניין תחומין, זהו מטעמיהם של אביי ורבא שאינם שייכים בנידון דידן. וראה עוד לקמן בעניין טעמו של אביי.

9. וכ"כ בספר מנחת פתים, לר' מאיר אריק, יו"ד סימן קס סעיף טו. יש להעיר שביחס לדין מעילה כתב בשב שמעתתא, שם שהיות שלא ניתן להפריד בין ה'ממונא' ל'איסורא' הרי שגם לעניין ה'ממונא' יש ללכת אחר הרוב, אך זהו דין מיוחד בהקדש שם 'לעולם אין דנין בו תורת ממון רק תורת איסור', והראיה שעד אחד נאמן בהקדש כדין איסור. אך נראה שביחס לאיסור ריבית היות שההלכה היא שעד אחד אינו נאמן בו (ע' שערי יושר, שער ו פרק ה, שתלה זאת בשאלה האם עד אחד נאמן לעניין תשלום כופר, וכתב שההלכה היא שאינו נאמן בין בכופר ובין בריבית. וע' גם בפסקי דין - ירושלים ט פס"ד עמוד צג) הרי ממילא דינו יהיה כדין 'ממונא' שאין הולכים בו אחר הרוב.

בחזרה לעמוד התוכן

מחלקה של השנייה.[10] מכאן שאין ביטול ברוב כאשר כוונת המיעוט להיות גם הוא שותף.[11] על פי זה יש לומר שכאשר מדובר בבעלי מניות שכולם מעוניינים להיות שותפים בחברה לא יתבטל חלקו של המיעוט[12]. עם זאת, יש מקום לומר שכאשר מדובר בכמות קטנה של מניות, אין כוונתו של מחזיק המניות להיות שותף בחברה אלא רק לסחור במניה ולהרוויח על ידי רכישתה בזול ומכירתה ביוקר, וממילא, מבחינה זאת, לא תהיה מניעה לראות את חלקו כבטל לעניין איסור ריבית.[13]

ג. בעלות – בהתאם לדעת הרוב

יש הסוברים שהיות שנקבע בחוק כי 'חברה בע"מ' היא ישות משפטית בפני עצמה, הרי יש לנו לקבל את משפט העמים ולקבוע את הגדרתה ההלכתית על פי 'דינא דמלכותא', וממילא נראה אותה גם מבחינה הלכתית כאישיות משפטית בפני עצמה שמצוות התורה אינן חלות עליה – פרט למצוות שכליות שבין אדם לחברו כגון גניבה וגזילה.[14] מסתבר שאף החולקים על כך, וסוברים שאין לנו להתחשב בעניין זה במשפט העמים אלא בדין התורה, שעל פיה אין מושג של ישות משפטית, זהו רק כאשר מדובר בחברה של יהודים שדין תורה חל עליהם. אולם בחברה של גויים או שעיקרה של גויים, אשר מנפיקה מניות, ברור שכוונתם ורצונם של מנפיקי המניות הן רק בהתאם לחוק, ואף אי אפשר

10. ראה"ה, שם שטמ"ק שם בשם הריטב"א.
11. ולכן גם אם נתנה רק מים ומלח, אך כוונתה היתה ליטול חלק בעיסה, נחשבת כשותפה וחלקה לא בטל – שטמ"ק, שם בשם הריטב"א. וע' בשערי יושר, שער ג פרק כה שבאר שביטול שייך רק כאשר ישנו דבר מסוים. אולם בשותפות, כאשר לכל שותף יש חלק, בהתאם לחלקו היחסי, בכלל נכסי השותפות – לא שייך ביטול ברוב. וכן כתב בשבילי דוד, שם וביו"ד סי' קסח-קסט ס"ק מח (נ במהדורה ישנה). אולם ע' בשו"ת מהרי"ט, חלק א סימן ה, מדבריו משמע שרק כאשר מדובר באיסורי הנאה אין אומרים ביטול בשותפות.
12. הרב מאיר אריק, מנחת פתים, יו"ד קס. בשו"ת שערי צדק (ר' מנחם מנדל פנט) יו"ד סי' קכד (הביאו המהרש"ם, ח"א סי' כ) התיר ללוות בריבית מחברה שרוב בעלי המניות שלה אינם יהודים, על פי הכלל 'כל דפריש מרובא פריש'. לדעתו, אף אם 'ממונא לא בטיל', זהו כאשר אנו דנים בדין ביטול, אבל עדיין ניתן לתלות שהכסף שניתן בהלוואה ע"י החברה שייך לרוב בעלי המניות שבה – דהיינו לגויים משום ש'כל דפריש מרובא פריש'. אלא שגם סברא זו לא ניתן לומר כאשר מדובר בשותפות, ר' שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' עז.
13. ע' שו"ת אגרות משה, אבהע"ז ח"א סי' ז. אמנם כפי שיובא להלן יש החולקים על האגר"מ אך נראה שלעניין ביטול ברוב הקריטריון הקובע אינו האם נחשב כשותף באופן פורמאלי אלא האם כוונתו להיות שותף וע"כ מסתבר שגם החולקים יודו שאינו נחשב כשותף. יש לציין עפ"י החוק אין כל משמעות לכוונתו של בעל המניה, אלא שעל פי החוק בעל המניה בכל מקרה אינו מוגדר כשותף משום שהחברה היא אישיות משפטית בפני עצמה. אמנם, כאמור, לדעת רוב הפוסקים נחשבים בעלי המניות, על פי ההלכה, כשותפים, אלא שלעניין זה מסתבר כאמור שאם אינו מעוניין להיות שותף – לא יחשב כשותף. ע' שערי יושר, שער ג פרק כה, שכתב שכאשר התערב בשוגג ממון חברו בממונו, בלא כוונה להיות שותפים, שייך לומר ביטול ברוב. עי"ש.
14. הרב אשר וייס, תחומין לג, עמ' 26.

בחזרה לעמוד התוכן

מבחינה הלכתית לכפות עליהם משהו אחר, וממילא במצב כזה יהיה מעמדם של בעלי המניות בהתאם למה שקובע החוק.[15]

ד. החזקת מיעוט מניות בחברת אם

נחלקים פוסקי זמננו בשאלה האם גם מי שמחזיק כמות קטנה של מניות בחברה, באופן שאין לו כל השפעה מעשית על ניהול החברה, מוגדר כבעלים. לדעת הגרי"מ פיינשטיין, מי שמחזיק כמות קטנה של מניות בחברה אינו מוגדר כבעלים, וכך כותב ב'אגרות משה':[16]

> שאין להחשיב את הקונים שערס (= מניות) שהוא רק משהו מהמסחר שאין להם שום דעה בהמסחר אף לענין חלקם לבעלים של"ד לשותפות במקצת שיש לו דעה כבעלים, וגם אין הקונה שערס רוצה להיות בעלים בהמסחר ואינו רוצה לקנות כלום בהמסחר אלא הוא רק כקונה ריוח והפסד שיהיה בהמסחר לפי סך כך וכך שקנה

לשיטתו, כאשר הרוב הגדול של המניות מוחזק בידי לא יהודים – לא יחול בחברה זו איסור ריבית. לעומתו סובר ה'מנחת יצחק'[17] כי גם בעלות קטנה נחשבת כבעלות כל עוד יש למחזיק המניה זכות הצבעה בישיבות בעלי המניות:

> בסתם מניות, שיש עכ"פ בעלות מוגבלת, לבעלי המניות, יש להם דין בעלות, ובאותן מניות שאין להם שום דעת בעלים לא מיני' ולא מקצתו, ואף לא לחוות דעתם עכ"פ בישיבה המתקיימת בין חברי החברה מזמן לזמן... בזה י"ל דל"ה אפילו בעלות מוגבלת, ונחשב רק כהלואה, בקבלת אחריות כנ"ל...

יש החולקים על כך וסוברים שאין להבחין בין מניות עם זכות הצבעה למניות בלא זכות הצבעה, וכל עוד בעלי המניות נוטלים חלק ברווח החברה ובהפסדיה הם נחשבים כשותפים, אף שאין להם זכות הבעת דעה בהנהלת החברה.[18] מסתבר שכל זה כאשר דנים בחברה עצמה, שבה ישנם מיעוט יהודים המחזיקים במניות, אך בכל הנוגע לחברת הבת של אותה חברה, יודו כולם שאין היהודים המחזיקים במקצת מניות חברת האם נחשבים על פי ההלכה כבעליה, משום שאין להם זכות התערבות בניהול חברת הבת, וגם אינם נוטלים חלק ברווחי חברת הבת או בהפסדיה אלא בעקיפין, שהרי שמבחינה משפטית, בדרך כלל התחייבויותיה של חברת הבת אינן מחייבות את חברת האם.

15. כ"כ הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, כרך ג סימן רסט הערה א. אמנם עי"ש שמוסיף 'לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה, ולא נסמוך על סברות כאלו אלא ללמד זכות ולא להתיר לכתחילה'.
16. שו"ת אגרות משה, אבן העזר ח"א סי' ז.
17. שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' א. וראה מקורות נוספים בספר כתר, שם עמ' 244 הערה 17
18. הרב יעקב ישעי' בלויא, ברית יהודה, פרק ל הערה מד.

בחזרה לעמוד התוכן

ה. כספך

לגבי איסור ריבית נאמר בתורה (ויקרא כה, לז): 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך'. ודרשו בספרי 'כספך ולא כסף אחרים'. וכתב המהר"ם שיק[19] שמכאן יש למעט מאיסור ריבית גם שותפות אינו יהודי.[20] ואמנם רבים דחו את דבריו, אם כי ניתן לצרפם לטעמים נוספים להיתר.[21]

סיכום

יש מספר צדדים לומר שכאשר מדובר בחברה שרק מיעוט מניותיה מוחזקים בידי יהודים לא יחול עליה איסור ריבית וכן דינים אחרים הנוגעים ליהודים בלבד כגון הפרשת חלה.

אם המדובר בחברת בת, כאשר היהודי מחזיק במיעוט המניות בחברת האם – ניתן להקל עוד יותר.

למעשה, אם וכאשר תצא לפועל עסקת המכירה של אסם וכאשר יתבררו פרטיה המדויקים, ניתן יהיה להתייחס באפן ספציפי לחברה זו.

19. מהר"ם שיק, יו"ד סי' קנח.
20. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קנח. וכ"כ בשו"ת חקרי לב, יו"ד סי' יז, שהאריך בכך וכתב שאין זה בכלל האיסור לדרוש דרשה מדעתנו משום 'דהכא משמעות הפסוק הוא מכח יתור, וגם בלשון בני אדם יש להבין כן, ואין זה כשאר דרשות'. וע' גם בשו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' ל.
21. ר' פירוט בספר כת"ר, שם עמ' 281 ואילך.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין

ברירת עוברים למניעת מחלות גנטיות[1]

PGD – (Preimplantation Genetic Diagnosis)[2]

אחת מההוריות הקיימות כיום להפריה חוץ גופית (IVF) היא מניעת מחלות תורשתיות. פעולה זו נעשית על ידי בדיקת הביציות המופרות בטרם החזרתן לגוף האישה כפי שיפורט להלן.

א. רקע רפואי

הגדרה: PGD – Preimplantation Genetic Diagnosis, אבחון גנטי לפני שלב ההשרשה, דהיינו בדיקת קדם העובר במעבדה במסגרת טיפולי הפריה חוץ גופית, לפני ההחזרה לרחם.

הסבר:[3] בתהליך ההפריה החוץ גופית, בשלב שבו קדם העובר מכיל 4-8 תאים, לפני החזרתו לרחם ביום 2-3 להפריה, אין הבדל בין שמונת התאים הזהים שמהם הוא מורכב. כל תא, הקרוי חלקיק נבט (Blastomere), נושא את כל המידע הגנטי הנחוץ להיווצרות עובר, ולכל תא בפני עצמו יש היכולת להפוך לאותו עובר. דבר זה מודגם היטב מעת לעת בהריונות טבעיים, כאשר התוצאה של חלוקת תאים בשלב זה היא תאומים זהים - שני אנשים נורמליים לחלוטין, הזהים מבחינה גנטית.

היות שאין הבדל בין תאי העובר הצעיר, הסרת חלקיק נבט בודד לא אמורה להשפיע על התפתחותם התקינה של שאר התאים או על יכולתם להתפתח כעובר בריא.[4] זהו השלב

1. טיוטת פרק מתוך ספר פוע"ה כרך ב, שנמצא בשלבי עריכה סופיים.
2. תרגום המונח הוא 'אבחון גנטי טרום השרשתי'.
3. על פי פרופ' חיים ריצ'רד גראזי, הורות נכספת, עמ' 322-324, וכן על פי גנופדיה – אנציקלופדיה מקוונת לגנטיקה בעריכת פרופ' מוטי שוחט, לשעבר מנהל המכון הגנטי ומומחה ברפואת ילדים, המרכזים הרפואיים רבין ושניידר, ערך PGD.
4. העובר עצמו מתפתח מתא אחד בשלב שבו הביצית המופרית מורכבת משישה עשר תאים, כל שאר התאים יתפתחו להיות שָליה, מעטפת וכדומה, לכן הוצאת תא אחד בשלב מוקדם לא תפגע כלל בתקינות עובר שיתפתח במהלך ההיריון.
במעקב ארוך טווח מאז שנת 1997, לא נמצאה עלייה בשכיחות המומים של הנולדים בשיטה המשולבת של הפריה חוץ גופית ואבחון טרום השרשתי, בהשוואה לשיעור המומים של הפריה חוץ גופית בלבד (Hum Report 20:19, 2004). גם במחקר מאוחר יותר, שבדק למעלה מ-1000 ילדים שנולדו בעזרת שילוב השיטות הנ"ל, לא נמצא שינוי מהטיפול הרגיל (Curr Opin Obstet Gynecol 17:179, 2005). הנתונים מצוטטים מתוך מאמרו של פרופ' אברהם שטיינברג, 'בחירת מין העובר', ספר אסיא יג, עמ' 297 (אסיא עז-עח, טבת תשס"ו, עמ' 80).

בחזרה לעמוד התוכן

שבו, בדרך כלל, נלקח תא אחד לביופסיה.[5] בימים המוקדמים של הפריה חוץ גופית שיערו חוקרים כי ביופסיה של העובר שתיעשה על ידי לקיחת תא אחד ממנו עשויה לספק מידע על בריאותו הגנטית. למעשה הצליח התא הבודד לספק רק כמות מועטה של DNA, שלא הספיקה לבחינת ההרכב הגנטי שלו. בעיה זו נפתרה בשנת 1983, עם המצאתו של קארי מוליס (Mullis) להעתקת DNA במעבדה, באמצעות האנזים DNA פולימראז (Polymerase Chain Reaction או PCR). השיטה מעתיקה DNA על ידי פיצול חוזר של חוטי DNA ושכפולם מיליארדי פעמים. לפעולה נדרשים רק מבחנה, חומרים כימיים פשוטים ומקור חום. היעילות של טכניקה זו בבחינת DNA כה מרכזית, עד כי PCR נחשבת לאחת הטכניקות המדעיות החשובות של המאה העשרים.[6]

ב-1992 חוקרים תיארו את השימוש ב-PCR לשם ניתוח חומר גנטי מחלקיקי נבט לפני החזרת עוברים, כדי למנוע העברת גן של סיסטיק פיברוזיס. טכניקה זו, הקרויה אבחון גנטי טרום השרשה (PGD), אפשרה שימוש בהפריה חוץ גופית אצל זוגות הידועים כנשאים של מחלות גנטיות. מאז ניתן למנוע מחלות רבות שהבסיס הגנטי שלהן ידוע, כדוגמת טיי-זקס, על ידי החזרה של עוברים בריאים בלבד, ובכך למנוע גם את הצורך בדיון על הפלה אפשרית של עובר חולה.

לא כל המחלות הגנטיות נגרמות על ידי שינוי נקודתי בגן בודד. יש מחלות הקשורות בארגון שונה של **כרומוזומים שלמים**, כגון תסמונת דאון. מחלות אלו אינן תורשתיות.

הכרומוזומים הם מבנים ארוזים בצפיפות של DNA, אבני היסוד של החיים. לכל אדם נורמלי יש 46 כרומוזומים – 23 מכל הורה. מתוך כל סדרה של 23 כרומוזומים, 22 הם אל-מיניים, כלומר משותפים לזכר ולנקבה, והאחד הנוסף הוא כרומוזום המין, X או Y. מחלות גנטיות עלולות להשפיע על כרומוזום אל-מיני או על כרומוזום מיני. לדוגמה, בתסמונת דאון ישנו עותק שלישי של הכרומוזום ה-21, והתוצאה היא התכונות

5. יש מעבדות שבהן מעדיפים לקחת מראש שני תאים כדי לקבל ודאות גדולה יותר בבדיקות. לעומת זאת, ברוב המעבדות מעדיפים לקחת תא אחד בלבד, מחשש שלקיחת יותר תאים תפגע בסיכויי ההיריון. במקרים נדירים שבהם צריך לבדוק את העוברים לשתי מחלות בטכניקות שונות, אין ברירה וצריך לקחת שני תאים. תשובה לשאלתנו מהאמבריולוג אהרן פרץ.
אפשרויות נוספות ללקיחת חומר גנטי לבדיקה הן:
א. האבחון המוקדם ביותר יכול להתבצע בגופיף הקוטבי הראשון של הביצית הבשלה, עוד לפני ההפריה. בשלב זה נבדק רק המטען הגנטי של האם. מיד לאחר הפריית הביצית ניתן לדגום את הגופיף הקוטבי השני לצורך בדיקת המטען הגנטי של האב. הסבר לגבי הגופיף הקוטבי חורג ממסגרת פרק זה.
ב. אם מחכים ליום ה-5–6, ניתן לקחת תאי טרופקטודרם (Trophectoderm) מהבלסטוציסט המתפתח, אשר מכיל בשלב זה מאות תאים. היתרון באבחון מאוחר בשלב הבלסטוציסט הוא שניתן לקבל קבוצה של תאים לאבחון, ואין צורך לקבוע אבחון על פי תא בודד או גופיף קוטבי. החיסרון בגישה זו הוא שבמציאות הקיימת כיום במעבדות, פחות ממחצית העוברים שיתקבלו יתפתחו לשלב הבלסטוציסט. חיסרון נוסף הוא שהאבחון נקבע בתאים משכבת הטרופקטודרם, אשר עלולים להיות שונים ולא מייצגים את מסת התאים הפנימית שממנה מתפתח העובר.
מבוסס על מאמרם של הרב יואל וד"ר חנה קטן, 'עובר פגום - אבחון מוקדם ומניעת הריון', תחומין כא (תשס"א), עמ' 112–113.

6. בשנת 1993 זכה מוליס בפרס נובל על המצאתו.

בחזרה לעמוד התוכן

המאפיינות תסמונת זו. מספר חריג כזה של כרומוזומים נקראת טריזומיה. מלבד מקרים חריגים כגון תסמונת דאון, טריזומיה מובילה כמעט תמיד להפלה ספונטנית או למוות עוברי. למעשה, טריזומיה היא הסיבה העומדת מאחורי 60-70 אחוזים מההפלות הטבעיות.

מהימנותו של האבחון הגנטי הטרום-השרשתי אמורה להיות מדויקת לחלוטין, ואף על פי כן, כל אבחון גנטי שנעשה ב-PGD יש המלצה לאשררו באמצעות דיקור מי שפיר,[7] עקב הסיכון הקטן לטעות במעבדה.

ב. רקע אתי ומשפטי

כאמור לעיל, בתהליך האבחון הגנטי יכולה להיות תועלת מרובה למניעת מחלות גנטיות. אך יחד עם זאת, השימוש בטכניקה של PGD מעלה שאלות אתיות מורכבות. לאחר השלמת פרויקט הגנום האנושי,[8] יש אפשרות לקבל מידע רב על הגנטיקה של כל אדם ועל סיכוייו לחלות במחלות מסוימות, ואם נרחיב את השימוש ב-PGD לאינדיקציות הללו, עלולה להתעורר בעיה של העברת אינפורמציה זו לרשויות הצבא, לחברות הביטוח, לגורמי התעסוקה, לבני המשפחה וכן לאדם עצמו. כמו כן יתעוררו קשיים ולבטים בשידוכים בציבור הדתי והחרדי.[9]

קיים גם חשש לשימוש לרעה בטכניקה זו כניסיון ליצור עובר מושלם לפי הזמנה, על פי קריטריונים סובייקטיביים של בני הזוג.[10]

במדינת ישראל אין חוק או תקנות המסדירות אבחון גנטי טרום השרשתי (PGD). אך על פי הוראות משרד הבריאות – 'קוים מנחים לביצוע אבחון גנטי טרום השרשה', מיום ב' במרחשוון תשע"ד (6.10.13), אמות המידה העדכניות לביצוע PGD הן:

1. מחלה גנטית חמורה המופיעה בגיל צעיר, כדוגמת טיי-זקס, תסמונת X שביר, סיסטיק פיברוזיס ועוד. בקטגוריה זו נכללות מחלות בתורשה דומיננטית (כשאחד ההורים נשא או חולה במחלה) או רצסיבית (כששני ההורים נשאים), וכן מחלות בתאחיזה לכרומוזום X.[11]

7. דיקור מי שפיר (amniocentesis) – הוא לקיחת דגימה מנוזל מי השפיר המכיל תאים עובריים וחומרים כימיים שהעובר מפריש למי השפיר, כדי לאבחן מומים כרומוזומליים, הפרעות ביוכימיות ומחלות הטעונות אבחון בשיטות גנטיות מולקולריות.
8. הגנום האנושי הוא מבצע מחקר בינלאומי רחב ממדים בתחום הגנטיקה שנמשך החל משנת 1990 ומטרתו הייתה לקבוע את רצף הבסיסים המרכיבים את הקוד הגנטי של בני האדם ולזהות בהם אתרים פונקציונליים כגון גנים. במסגרת הפרויקט נסרקו כל הכרומוזומים של מספר בני אדם, רצפי ה-DNA שלהם נקראו ותועדו ואף זוהו בהם גנים המקודדים ברצף.
9. הערת ד"ר חגית דאום: חשוב להזכיר כי PGD היא טכניקה המשמשת בדרך כלל לאבחון של תכונה או מחלה בודדת ולא לגבי כלל הגנום.
10. בספר פוע"ה יש פרק שלם המתייחס לשימוש בטכניקה של PGD לצורך בחירת מין העובר.
11. פירוט והסבר הובאו בספר פוע"ה כרך א, פרק ג – 'בירורים רפואיים לפני החתונה', עמ' 43, 47-48.

בחזרה לעמוד התוכן

2. בבני זוג שאחד מהם נשא של שינויים כרומוזומליים, שעלולים לגרום לתחלואה או לתמותה ליילודים.

3. אבחון לשם התאמת רקמות במקרים של מחלה תורשתית או מחלה ממארת בילד קודם כאשר לא נמצא תורם מתאים. במקרה כזה העובר הבריא, לאחר שייוולד, יוכל לשמש תורם מח עצם לאחיו הלוקים במחלה.[12]

4. מחלה חמורה שמופיעה בגיל מבוגר, כרוכה בסבל רב והיא חשוכת מרפא, כגון מחלת הנטינגטון[13] או מחלת קרויצפלד יעקב.[14]

5. במקרים של מחלה תורשתית פחות חמורה שמופיעה בגיל צעיר, וכן במקרים של נשאות למוטציות המעלות באופן משמעותי את הסיכון לסרטן, יש לשקול כל מקרה לגופו. השיקולים שידונו בהם הם חומרת המחלה, יעילות הטיפול במחלה, מידת החדירות של המחלה,[15] גיל הופעה משוער של המחלה, מידת הסבל הנגרם לחולה במחלה ומידת השפעתה על תוחלת החיים.

6. אין להתיר בדיקות PGD במקרה של גן הגורם לנטייה למחלות פוליגניות[16] או למטרות שאינן רפואיות כגון איתור תכונות.[17]

ג. התייחסות הלכתית

א. אם בני הזוג נושאים מחלה תורשתית קשה, **מותר** להם להזדקק לטכניקה של אבחון טרום השרשה, היינו להשתמש בשיטות להפריה חוץ גופית בין בני הזוג, לבדוק אם הביציות המופרות נגועות במחלה ולהשתמש אך ורק בעוברים הבריאים.[18] הליך זה מותר רק בין בני זוג שנשואים כהלכה, רק כאשר יש חשש משמעותי למחלה תורשתית ורק כאשר ניתן לאתר את הגן הפגוע בביצית המופרית.[19] יש שהורו שבמצבים כאלה יש

12. התייחסות מפורטת תובא להלן בפסקה 'הולדת ילד במטרה להציל את חיי אחיו'.
13. מחלה ניוונית קטלנית הנגרמת כתוצאה ממות תאים במוח.
14. מחלה ניוונית קטלנית הדומה למחלת 'הפרה המשוגעת'.
15. הכוונה היא - מהו הסיכון להתפתחות המחלה בנוכחות אותו גן בלתי תקין.
16. מחלות הנגרמות כתוצאה מכמה שינויים גנטיים ואינן תלויות בגן בודד. הסיבה לכך היא שנוכחות גן אחד עדיין אינה מלמדת על התפרצות עתידית של המחלה התלויה בכמה גנים.
17. כגון בחירת צבע עיניים.
18. הרב אשר וייס, שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' סט, הובא גם בשו"ת פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 479-480. לדבריו אף שאין בכך חובה, יש בכך מצווה. הרב יצחק זילברשטיין בתשובה לפרופ' חיים גראזי, ספר אסיא ח, עמ' 46-48 (אסיא נא-נב, אייר תשנ"ב, עמ' 54-56), התשובה פורסמה גם בשיעורי תורה לרופאים, כרך ד סי' רנז, תשובה ראשונה. הרב שלמה משה עמאר (בתשובה לרב בנימין דוד, טז באב תשס"ט, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 462-475), התיר והוסיף שיש בכך מצווה. הרב יוסף שלום אלישיב, הרב משה הלברשטאם והרב יהושע נויבירט, דבריהם הובאו באנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ו, עמ' 381 הערה 250. הרב יואל וד"ר חנה קטן, 'עובר פגום – אבחון מוקדם ומניעת הריון', תחומין כא, תשס"א, עמ' 115, על פי דברי הרב שלמה זלמן אויערבאך, שיובאו להלן בהערה 22, וכן בשם הרב יוסף שלום אלישיב.
19. הרב יוסף שלום אלישיב, הרב משה הלברשטאם והרב יהושע נויבירט, שם.

בחזרה לעמוד התוכן

ממש **חובה** להיעזר בטכניקה כזאת כדי למנוע הולדת ילדים חולים.[20] ויש מי שחילקו בין מחלות גנטיות שיש בהן סכנת נפשות, ש**חובה** למנוע אותן, ובין מחלות גנטיות שאין בהן סכנת נפשות שאז **מותר** - אך אין חובה - לבצע בירור גנטי.[21]

ב. ככלל ניתן לומר שההיתר להיעזר בטכניקות לברירת עוברים מיועד למקרים שבהם יש צורך חיוני בברירת העוברים כגון מניעת מחלות קשות,[22] ולא לצורך 'לוקסוס' של העדפת תכונות.[23] הפריה חוץ גופית כוללת טיפול הורמונלי באם, שאיבת ביציות, הפרייתן, טיפול בביציות המופרות והחזרת העוברים לרחם. בכל אחד מהשלבים הללו יש סיכונים מסוימים - אמנם נמוכים - לאם או לעובר. לכן קיים היתר הלכתי רק לצורך חיוני.

ג. כשיש חשש למחלה תורשתית קשה, יש לבצע אבחון גנטי לפני שלב ההשרשה (PGD), ולא להסתמך על האפשרות של כניסה להיריון והפסקת היריון במקרה של מום קשה.[24] ויש מי שהורה שכאשר מדובר בנשאות למחלה קשה, כדוגמת טיי-זקס, ובני הזוג מעדיפים היריון טבעי והפסקת היריון במידת הצורך, הם רשאים לנהוג כן.[25]

---

20. הרב יעקב אריאל, תשובה לרב בנימין דוד ולרב אודי רט, שו"ת פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 455-462. לדבריו החובה להשתמש בטכניקה כזאת היא אם רוב הסיכויים שהילד יחלה, אך הדבר מותר ומומלץ גם אם הסיכויים נמוכים יותר. הרב שלמה דיכובסקי, תשובה למכון פוע"ה, טבת תשס"ח, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 475-478, פורסמה גם בשו"ת לב שומע לשלמה, ח"ב סי' מג. הרב משה דוד טנדלר, בפגישתו עם רבני פוע"ה, י"ג באב תשע"ב.
21. הרב דוב ליאור, תשובה לרב בנימין דוד, מנחם אב תשס"ט, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 481-482. לדבריו החיוב קיים רק כשיש סיכון של 50 אחוזים ומעלה. ובמחלות שאמורות להתגלות רק לאחר עשרות שנים, אין לחשוש כלל אלא לבטוח בה', וייתכן שעד אז יימצא פתרון רפואי למחלה. הרב אביגדר נבנצל, בתשובה לרב בנימין דוד, יד בתמוז תשס"ט, שו"ת פוע"ה, שם, עמ' 483. לשיטתו חובה לערוך בירור גנטי גם אם יש סיכון של פחות מ-50 אחוזים. כמו כן, החובה קיימת לא רק כשיש סכנת נפשות אלא גם בחשש לעיוורון שנחשב כסכנת נפשות.
22. ראה דבריו של הרב שלמה זלמן אויערבאך, הובאו בנשמת אברהם, אבן העזר, עמ' ט. הרב יצחק זילברשטיין, שם. הרב משה דוד טנדלר (בפגישתו הנ"ל) הורה לגבי נשאות ל-BRCA (מוטציה גנטית המגבירה אצל נשים באופן משמעותי את הסיכון לחלות במהלך החיים בסרטן השד או בסרטן השחלות) שאין צורך לעשות PGD, למרות שככלל גישתו היא שחובה לבצע PGD במחלות קשות (ראה לעיל הערה 20).
23. הרב שלמה דיכובסקי בהרצאתו בכנס פוע"ה תשס"ה; דבריו הובאו בספר אסיא יג, עמ' 313-314 (אסיא עז-עח, טבת תשס"ו, עמ' 73-75, וכן בשו"ת פוע"ה, שם, עמ' 512, ובשו"ת לב שומע לשלמה, שם). וראה רפואה, הלכה וכוונות התורה, עמ' 213, ג.
24. הרב שלמה דיכובסקי, בתשובתו הנ"ל; הרב יצחק זילברשטיין, שם. בתשובתו השנייה (שם) הוסיף שאפילו אם תימצא טכניקה המאפשרת לשטוף את הרחם לפני יום הארבעים כדי לבדוק את הביצית המופרית ואם תימצא פגומה לא תוחזר למקומה, נחשב הדבר להפלה ואסור. חשוב לציין, שחלק מהפוסקים לעיל שהתירו אבחון גנטי טרום השרשתי (PGD) למניעת מחלות גנטיות, אסרו הפסקת היריון גם במקרים של מחלה גנטית קשה.
25. הרב דוב ליאור, בתשובתו הנ"ל, שם. הרב ליאור הוסיף שלדעתו דרך זו עדיפה על PGD.
במקרה של כישלונות חוזרים ונשנים ב-PGD אפשר לשאול שאלת חכם על האפשרות להרות כדרך כל הארץ וביצוע הפסקת היריון במקרה של עובר פגוע במחלה תורשתית קשה, כפי שיש שהורו בזמן שלא הייתה אפשרות לביצוע ברירת עוברים על ידי PGD.

בחזרה לעמוד התוכן

ד. לכתחילה בוודאי שיש לבדוק נשאות למחלות המצויות ולהינשא בהתאם לתוצאות.[26] אך מותר לשני בני זוג נשאים למחלה עם סיכון גדול, להתחתן מראש על דעת שיבצעו PGD. במקרה כזה הם צריכים להיות מודעים מראש לכל ההשלכות של מציאות מורכבת כזאת.[27]

ה. כמובן שהפעולה כולה צריכה להתבצע, כמו כל הפריה חוץ גופית, בפיקוח הלכתי צמוד, כדי למנוע מצבים של ערבוב או החלפת זרע, וכן למנוע החלפת עוברים בטעות.[28]

ד. הולדת ילד במטרה להציל את חיי אחיו

יש ילדים שחולים במחלות שהטיפול בהן מצריך השתלת מח עצם או השתלת אברים. כידוע, צריך למצוא תורם מתאים כדי שהרקמות של החולה לא ידחו את האברים או את מח העצם המושתל. לעתים, הרופאים מציעים להורים ליצור עובר על ידי הפריית מבחנה ולברר את ההתאמה הגנטית של העוברים לפני החזרתם לרחם. רק העוברים המתאימים לחולה מבחינת סיווג הרקמות מוחזרים לרחם האם. לאחר הלידה הרופאים יוכלו לקחת דם מחבל הטבור או מח עצם להשתלה מהאח.[29]

ו. יש מי שהסתייג מהולדת ילד אפילו גם במטרה להציל את אחיו על ידי תרומת מח עצם עקב החשש שייגרמו לילד נזקים פסיכולוגיים חמורים כשייוודע לו שכל מטרת הולדתו הייתה לצורך הצלת חיי אדם אחר.[30]

26. כפי שפורט בספר פוע"ה כרך א, פרק ג – 'בירורים רפואיים לפני החתונה', עמ' 41–48.
27. הרב שלמה דיכובסקי, בתשובותיו הנ"ל, שם. ראה גם ספר פוע"ה, שם, עמ' 49–51.
28. התייחסות לפיקוח הלכתי מובאת בפרק מיוחד בספר פוע"ה.
29. פעולה כזאת בוצעה בבית החולים שיבא להצלת פעוט בן ארבע שחלה במחלה גנטית קשה, על ידי הולדת תינוקת שרקמותיה זהות לאחיה החולה. מחבל הטבור שלה נלקח דם והועבר לאחיה. ראה דיווח לדוגמה: 'ההורים הולידו 'תורמת מושלמת' להצלת בנם', ynet חדשות, 24.12.2009. כמו כן נכתב ספר בשם 'שומרת אחותי', אשר מחדד את הלבטים ואת השאלות האתיות סביב נושא זה.
באופן עקרוני, יכולות להיות מטרות דומות נוספות בהבאת הילד לעולם, כגון כדי לקחת ממנו כליה ולהשתילה באח החולה. בנייר העמדה 'סוגיות ביואתיות בנושא אבחון גנטי טרום השרשתי (PGD)', של המועצה הלאומית לביואתיקה, מאי 2008, עמ' 99, חילקו בצורה מפורשת בין תרומת מח עצם ודם חבל הטבור לתרומת איברים. ציטוט: 'תנאי הכרחי הוא שהעובר המאובחן לא ייפגע כתוצאה מהתהליך ומתרומת הרקמות המתוכננת. לפיכך, מדובר אך ורק בתרומה של דם חבל הטבור או בתרומה של תאי מח עצם ולא כל רקמה או אבר אחרים'.
30. הרב יעקב אריאל, בהרצאתו בכנס פוע"ה תש"ע. לדבריו נזק פסיכולוגי חמור כזה עלול להגיע במצבי קצה עד כדי חשש לאובדנות.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב אריה כץ

עבודה במחקר תאי זרע

שאלה[1]

אני משמשת כאמבריולוגית במעבדת זרע שמנוהלת על פי ההלכה, והציעו לי במקום אחר לעבוד במחקר על תאי זרע. כחלק מהעבודה, עליי לפנות מדי פעם לאנשים שהביעו נכונות לתרום זרע לצורכי המחקר ולבקש מהם לתת זרע למחקר. כמו כן, ייתכן מאוד שבשלב מסוים יהיה עליי לגייס תורמי זרע חדשים. מצד אחד, אני חוששת שבעבודתי אעבור על איסור של 'לפני עיור לא תתן מכשול' בהכשלת אנשים בהוצאת זרע לבטלה. מצד שני, אם המחקר יצליח, ייתכן שאוכל לסייע באופן משמעותי בקידום הפוריות בעם ישראל ועל ידי כך לזכות אנשים רבים בקיום מצוות פרייה ורבייה. האם הדבר מותר?

א. נתינת זרע לצורכי מחקר

ראשית יש לדון האם נתינת זרע לצורכי מחקר כרוכה באיסור של הוצאת זרע לבטלה, או שיש היתר בדבר. אמנם מקובל להתיר לתת זרע לצורך בדיקות וטיפולי פוריות בתנאים מסוימים,[2] אבל יש לומר שדווקא שם התירו, מכיוון שמדובר בנתינת זרע לצורך קיום מצוות פרו ורבו, אך בנתינת זרע לצורכי מחקר, אף שייתכן שתהיה בכך תועלת לקיום מצוות פרו ורבו, אין הזרע עצמו משמש לקיום המצווה אצל האדם עצמו, אלא רק בעתיד ייתכן שתהיה מכך תועלת לאחרים.

אמנם מצאנו, שהתירו לתת זרע גם לשם תועלות אחרות שאינן קיום מצוות פרו ורבו:

1. הגמרא (יבמות עו ע"א) דנה באופן האפשרות של בדיקה על מנת להכשיר אדם לבוא בקהל בקביעה שאיננו כרות שופכה. בדיקה זו כרוכה בהוצאת שכבת זרע:

> היכי עבדינן? אמר ליה: מייתינן נהמא חמימא דשערי ומנחינן ליה אבי פוקרי, ומקרי וחזינן ליה.[3]

---

1. הערה כללית: אין ללמוד ממקרי ההיתר המובאים בתשובה הוראה כללית להיתר באותם מקרים. מטרת הבאת המקרים הללו היא אך ורק למצוא צד היתר לאותה עובדת, שאינה מוציאה את הזרע בעצמו, כדי שלא תעבור על איסור 'לפני עיוור'.
2. לסקירה ממוקדת של השיטות השונות במתן זרע לצורך בדיקות וטיפולי פוריות, ראה במבוא ההלכתי־רפואי לשו"ת פוע"ה – פוריות, יחסין וגנטיקה, פרק ג (עמ' 18–21) ופרק ה (עמ' 29–30).
3. תרגום: כיצד עושים? מביאים לחם שעורים חם ומניחים על נקב בית הרעי, ורואה קרי ובודקים מהיכן יצא הקרי.

בחזרה לעמוד התוכן

מכאן למד שו"ת 'שאלת יעב"ץ'[4] שמותר לצורך מצווה להשחית זרע, ואפילו ביד, והסכימו איתו ה'עזר מקודש'[5] ושו"ת 'אחיעזר'.[6] אמנם ה'ים של שלמה'[7] כתב שההיתר האמור בגמרא להוצאת זרע הוא רק בגרמא כמו שמתואר בגמרא, שהרי ביד חייב מיתה, וכן פסק ב'אגרות משה',[8] שבהוצאת זרע ביד יש איסור נפרד של 'לא תנאף', שאותו לא התירו, אך שו"ת 'עזרת כהן'[9] כתב ששם ההיתר היה רק בגרמא מכיוון שאין צורך בידיים, אך כאשר אי אפשר להוציא זרע בגרמא, ניתן להתיר גם בידיים.[10] אך ייתכן שההיתר שם הוא בסופו של דבר לצורך קיום מצוות פרו ורבו לאדם עצמו (שהרי אם לא יינשא, לא יוכל לקיים את המצווה), ולכן אינו לבטלה.

2. נאמר בגמרא נדרים (כ ע"ב):

> ההיא דאתאי לקמיה דרבי, אמרה לו: רבי, ערכתי לו שלחן והפכו! אמר לה: בתי, תורה התירתך, ואני מה אעשה ליך.

מדבריו של רבי עולה שאף אם הפיכת שולחן אינה הדרך הרגילה של ביאה, הרי שאי אפשר לאסור את הדבר. התוספות (יבמות לד ע"ב ד"ה ולא כמעשה) הוכיחו שכוונת 'הפכו' היא ביאה שלא כדרכה והוצאת זרע שלא במקום.[11] על כך הקשו שם, כיצד ייתכן שרבי התיר את הדבר, הרי הגמרא ביבמות (לד ע"ב) אסרה ביאה שלא כדרכה? בתשובתו הראשונה ענה ר"י שמדובר בלא הוצאת זרע, וכך כתב גם הרמב"ם[12] אך בהמשך הוסיף (שם):

> עוד אמר ר"י דלא חשוב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבא על אשתו שלא כדרכה שרי.

ה'בית יוסף'[13] הביא דברי ר"י אלו וכתב עליהם שקשה מאוד להתיר דבר כזה ו'שומר נפשו ירחק מזה', אבל הרמ"א (סי' כה סעיף ב) הביא גם דעה זו, תוך הוספת 'כל המקדש עצמו במותר לו קדוש יאמרו לו'. ב'עזר מקודש' (סי' כג סעיף ב) הבין שלדעה זו אין כלל איסור הוצאת זרע לבטלה באופן **חד פעמי**, ואף על פי שכתב שאין להתיר זאת לכתחילה, יש בזה כ'תריס לפני הפורענות'. לעומת זאת, שו"ת 'אגרות משה'[14] הקשה,

4. שאלת יעב"ץ, ח"א סי' מג.
5. עזר מקודש, סי' כג סעי' ב.
6. שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' כד; אלא שהיתרו שם היה לצורך פרייה ורבייה, ויש מקום לומר שאין זה נקרא לבטלה.
7. ים של שלמה, יבמות פ"ח סי' טו.
8. אגרות משה, אהע"ז ח"א סי' ע; שם סי' עא; ח"ב סי' טז; שם סי' יח; ח"ג סי' יד.
9. שו"ת עזרת כהן, סי' לה.
10. אמנם כאן כשדנים באיסור 'לפני עיור' מצד האישה, ייתכן שאף לאוסרים נתינת זרע ביד בכל מקרה לא יהיה איסור של 'לפני עיור', שכן האנשים שפונים אליהם יכולים להוציא זרע באמצעות מכשיר ייעודי, ולא בידיים, שאז ניתן לראות זאת כהוצאה בגרמא.
11. אמנם למעשה, ראה במאמרינו 'דעת הרמב"ם בביאה שלא כדרכה' (אסיא צז-צח, עמ' 141-149), שבאופן רגיל אין לעשות שימוש בהיתר בעייתי זה.
12. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פכ"א ה"ט.
13. בית יוסף, אבה"ע, סי' כה.
14. אג"מ, אה"ע ח"א סי' סג ענף ג.

בחזרה לעמוד התוכן

שאם ביאה שלא כדרכה נחשבת להוצאת זרע לבטלה, הרי תהיה אסורה אפילו באופן אקראי, ואיך אפשר להתיר פעם אחת לעבור על איסור? תשובתו היא שכאשר מטרתו של הבעל לקיים מצוות עונה ולשמח את אשתו, אין בכך איסור הוצאת זרע לבטלה, ולכן אף על פי שמתאווה לבעול שלא כדרכה, נחשב שיש בזה צורך לחיי הנישואין ומותר, כדי להטעימו טעמא דאיסורא, אך כשזה באופן קבוע ולא באקראי כבר אי אפשר לומר שמתאווה לזה, שכן הנאתו פחותה בכך וטעמא דאיסורא כבר טעם, וממילא נחשב שכוונתו להוציא זרע ולא לצורך רגיל של חיי הנישואין, ואסור. כך נראה גם ממה שכתב שו"ת 'עזרת כהן' (שם), שבאופן זה, שזה 'ליתובי דעתיה', יש בזה קצת מצווה וממילא אין זה לבטלה.

3. כתב ה'ספר חסידים' (סי' קעו), שמי שמתייירא שייכשל חס ושלום באיסור אשת איש או באיסור נידה, מוטב שיוציא זרע לבטלה, ואם כן אנו רואים שהתיר לו לעבור על איסור הוצאת זרע לבטלה כדי שלא ייכשל באיסור חמור יותר. דברים אלו הובאו להלכה על ידי ה'חלקת מחוקק'[15] וה'בית שמואל'.[16] אך יש לציין שאין מדובר כאן על היתר לעשות זאת, שכן ה'ספר חסידים' (ובעקבותיו ה'חלקת מחוקק' וה'בית שמואל') הוסיף שצריך להתענות או להסתגף על כך, ואם כן רואים שנחשב שעבר על איסור, וכוונת ה'ספר חסידים' שעדיף לעבור על איסור קל יותר מאשר על איסור חמור יותר, וכך גם מדוקדק מלשונו, שלא כתב 'מותר לו להוציא זרע לבטלה', אלא 'טוב לו להוציא זרע לבטלה', כלומר עדיף שיעבור על איסור פחות חמור. אמנם שו"ת 'עזרת כהן' (שם) כתב, שהיות שעושה זאת כדי להינצל מעבירה אין כאן איסור של 'לבטלה', שכן גם זה נחשב לצורך, והצורך בכפרה הוא מכיוון שנטה אחרי יצרו, וזה מה שגרם לו לכך.

מהמקורות הנ"ל וממקורות נוספים ניתן לראות שנתינת זרע לתועלת אינה כרוכה באיסור הוצאת זרע לבטלה, גם אם הזרע עצמו אינו משמש לקיום מצוות פרו ורבו. אמנם לכאורה הנותן עצמו לא נותן את הזרע למטרת תועלת אלא לשם רווח כספי,[17] אך מכיוון שיש אפשרות לנתינה לצורך התועלת ולא לצורך הרווח הכספי, שוב אין האישה שמשכנעת אותו לתת את הזרע עוברת על איסור של 'לפני עיור'.

עדיין יש מקום לבוא ולומר שתועלת עתידית כזו אינה נחשבת לתועלת, מכיוון שהיא אינה לפנינו, וכפי שכתב שו"ת 'נודע ביהודה' (תנינא יו"ד סי' רי) על השאלה האם ניתן להתיר ניתוחי מתים מכיוון שאפשר ללמוד מהם כיצד לרפא חולים אחרים באותה מחלה:

> ואמנם כל זה ביש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל... אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו

15. חלקת מחקק, סי' כג ס"ק א.
16. בית שמואל, סי' כג ס"ק א.
17. דבר שבוודאי לא יכול להיחשב כתועלת המתירה את נתינת הזרע, שכן בתועלת הכוונה תועלת למצווה כלשהי (וכפי שראינו – היתר נישואין, קיום מצוות עונה, הצלה מאיסורים וכדומה).

בחזרה לעמוד התוכן

איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, אם כן יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת, שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק. וחלילה להתיר דבר זה... ואם אנו ח"ו מקילים בדבר זה, אם כן ינתחו כל המתים כדי ללמוד סידור אברים הפנימים ומהותן כדי שידעו לעשות רפואות להחיים. ולכן האריכות בזה הוא ללא צורך ואין בזה שום צד להתיר. ולדעתי שגגה יצאה מלפני כבוד מעלתו שמיהר להשיב להקל.

אולם לאחר העיון נראה שיש כאן שני חילוקים מהותיים ממה שדן בו ה'נודע ביהודה':

1. מטרת המחקר כאן היא להביא לשיפור הפוריות, ויש כאן הרבה חולים לפנינו בעניין, ואין מדובר כאן בניתוח לצורך חולה עתידי ערטילאי, שלא ברור בכלל אם יעזור.[18]
2. ניתוח מתים הוא דבר אסור, אלא שהעלו צד להקל מצד פיקוח נפש, וה'נודע ביהודה' טען שזה לא נחשב לפיקוח נפש. לעומת זאת, על הצד שנתינת הזרע כאן אינה לבטלה, אין מדובר באיסור שמתירים לצורך אחר, אלא אין כאן כלל איסור.

ולכן נראה, שאף על פי שלא נתיר לאדם עצמו לתת זרע לצורכי מחקר,[19] כשמדובר באיסור של 'לפני עיור' יש מקום לצדד להקל שאין כאן איסור, ולהתיר לאישה לעבוד באותו מחקר, אף על פי שחלק מהעבודה היא גם לגרום לאנשים להוציא זרע לצורכי מחקר.[20] מלבד האמור לעיל, נראה לצדד למצוא עוד כמה סניפים להתיר את הדבר (אף שאין אחד מהם עומד בפני עצמו).

ב. איסור 'לפני עיור' כשבכל מקרה יהיה איסור

בגמרא (עבודה זרה ו ע"ב) מבואר שאיסור 'לפני עיור' קיים דווקא כשהאיסור ועושה האיסור נמצאים בשני עברי הנהר, ובלי המכשיל לא הייתה לאדם אפשרות לעבור על האיסור, אבל כשהאיסור נמצא ביחד עם האדם שנכשל בו, אין המכשיל עובר על 'לפני עיור', מכיוון שהנכשל היה יכול להיכשל גם בלי סיועו של המכשיל.

אמנם במקרה הנידון, התברר שאם אותה עובדת הייתה מסרבת לעבוד במחקר זה, כנראה שהמחקר היה נסגר ולא היה אדם אחר שמכשיל את מוציאי הזרע באיסור, אולם בכל זאת ייתכן שהוצאת הזרע נחשבת כעבר אחד של הנהר, שהרי האנשים הללו יכולים להוציא זרע לבטלה גם מבלי שאותה אמבריולוגית תשכנע אותם להוציא זרע. מכיוון שמדובר (מן הסתם) באנשים שאינם שומרי מצוות, יש סבירות גבוהה שהם אכן בכל

18. הערת עורך: י"פ. יש להוסיף שייתכן שהנודע ביהודה כתב את פסקו במסגרת הקהילה בחו"ל, אך בארץ ישראל שאני, כפי שכתבו פוסקי זמננו (על פי ר"ח שבת קלד ע"א) שבמסגרת ציבורית גם כשאין חולה בפנינו נחשב פיקוח נפש כי בוודאי אצל רבים יהיה מי שיזדקק לכך. ועי' במאמרו של הרב רמי ברכיהו בגיליון זה.
19. מכיוון שההיתרים לעיל אינם מוסכמים, ואין כאן דחיפות אמיתית.
20. אחד מגדולי הדור (שחפץ בעילום שמו), שעמו התייעצתי בעניין, העלה טעם זה כסברא בלעדית להקל בדבר.

בחזרה לעמוד התוכן

אופן מוציאים זרע לבטלה. עדיין לכאורה האמבריולוגית גורמת להם להוציא זרע לבטלה (אם אכן זהו זרע לבטלה) פעמים נוספות, אך בכל זאת יש לצדד להקל בזה משתי סיבות:

1. לדעת ראשונים רבים,[21] מי שבכל מקרה עובר על איסור, אין איסור להכשיל אותו באותו איסור פעם נוספת,[22] ולכן אין איסור למכור לגוי עובד עבודה זרה בזמן חגם בהמה, כשיש לו בהמה אחרת שיכול להקריבה לעבודה זרה, למרות שהוא גורם לו להקריב את שתי הבהמות ולעבור על איסור כפול.

2. למרות שיש ראשונים שחולקים וסוברים שאף באופן כזה הוא עובר על איסור,[23] ייתכן ובהוצאת זרע, שתלויה גם בכוחו של האדם, הוצאת הזרע לצורך המחקר תהיה במקום הוצאת זרע לבטלה אחרת של אותו אדם, ולא תגרום לו לאיסור נוסף.

אמנם גם כשאין איסור של 'לפני עיור' עדיין קיים איסור דרבנן של 'מסייע ידי עוברי עבירה', כפי שכתבו התוספות[24] והרא"ש,[25] אולם כתב הש"ך[26] שאין איסור מסייע ידי עוברי עבירה במי שמומר לעבור עבירות, ואף על פי שיש חולקים, נראה שאפשר לצרף זאת להיתר.

ג. איסור 'לפני עיור' כשהמכשיל אינו מצווה

נחלקו ראשונים אם אישה מצווה באיסור השחתת זרע הבעל. לדעת הרמב"ן[27] ועוד ראשונים, גם נשים מצוות על איסור השחתת זרע, אבל לדעת רבנו תם[28] מכיוון שנשים אינן מצוות על פרייה ורבייה, אין עליהן איסור השחתת זרע.[29]

נחלקו ראשונים האם נשים מוזהרות להכשיל בלאו שהן אינן מצוות בו.[30]

לפי זה יש לצרף את הדעה שנשים אינן מוזהרות להשחית זרע, ואין עליהן איסור 'לפני עיור' באיסור שאינן מוזהרות עליו, כדי למצוא עוד צד היתר לעבוד במחקר זה.

21. ראה"ע ז ב ע"א, מאירי שם ו ע"א, ריטב"א שם ע"ב.
22. ראה גם ברכת משה (קונט' התשובות סי' כא) ומחנה חיים (ח"א סי' מה), ראיות מראשונים ואחרונים נוספים שסברו כן.
23. ראה תוספות, ע"ז יד ע"ב ד"ה מקום בשם ר' יהודה; ותוס' רבנו אלחנן, ע"ז ו ע"א ד"ה ולא קתני.
24. תוספות, שבת ג ע"א ד"ה בבא.
25. רא"ש, שבת פ"א סי' א.
26. ש"ך, יו"ד סי' קנא ס"ק ו.
27. רמב"ן, נידה יג ע"א.
28. תוספות, יבמות יב ע"ב ד"ה שלוש.
29. ראה על כך עוד בשאלה 'האם עדיף שבמעבדות הפוריות יעבדו נשים?', שו"ת פוע"ה – פוריות, יוחסין וגנטיקה (עמ' 64-72).
30. ראה שני פירושים ברמב"ן יבמות פד ע"ב; וראה עוד שו"ת חתם סופר, ח"ה סי' רב; שו"ת תורת חסד, ח"ב סי' מה אות ג.

בחזרה לעמוד התוכן

ד. צדדים נוספים להתיר

האישה מסרה שכשתחפש אנשים לצורך המחקר תוכל להשתמש בשיקול דעתה בשאלה למי לפנות. באופן כזה, נראה שעדיף שתפנה לאנשים שאינם יהודים כדי שייתנו זרע לצורך המחקר, שכן לדעת התוספות[31] אין גויים מצווים באיסור הוצאת זרע לבטלה, ואף שיש חולקים,[32] בוודאי שכשיש אפשרות לפנות לגוי או לישראל, עדיף לפנות לגוי.
עוד נראה למצוא צד להקל יותר, אם במסגרת המחקר ירכשו מכשיר ייעודי להוצאת זרע, כדי לאפשר לתורמים להוציא את הזרע באמצעות המכשיר ולא בידיים ממש, דבר שמקל על חומרת האיסור (אף על פי שכאשר הדבר אסור, האיסור קיים גם בהוצאת הזרע באמצעות מכשיר).

סיכום

נראה להתיר לאמבריולוגית הזאת לעבוד במחקר על תאי הזרע, למרות שכחלק מהעבודה היא צריכה לפנות לתורמי זרע ולבקש מהם לתת מנות זרע למחקר, ויש כאן חשש של הכשלתם באיסורים, מהטעמים הבאים:
1. יש מקום לומר שמכיוון שהם נותנים את הזרע לצורך מחקר ולא לבטלה, אין כאן איסור של הוצאת זרע לבטלה.
2. מכיוון שמן הסתם האנשים שנותנים את הזרע הם בגדר מומרים להוצאת זרע לבטלה והיו מוציאים זרע בכל מקרה, אין כאן איסור.
3. יש דעות שנשים אינן מצוות על השחתת זרע, ויש דעות שאין איסור 'לפני עיור' חל בנשים באיסור שאינן מצוות עליו.
4. לרווחא דמילתא, יש לומר לאישה שתציע למוציאי הזרע להוציא את הזרע באמצעות מכשיר ולא בידיים, ושתשתדל לפנות לגויים ולא ליהודים.

31. תוספות, סנהדרין נט ע"ב ד"ה והא.
32. ראה משנה למלך, הל' מלכים פ"י ה"ז בדעת הרמב"ן נידה יג ע"א. ראה גם שו"ת במראה הבזק, ח"ג סי' קנב בשאלת השחתת זרע בגוי.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב אלי רייף

שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי

הקדמה

השימוש בחשמל מתרחב ומשתכלל בקצב מהיר, וישנם פיתוחים טכנולוגיים ויישומים חדשים. לכן נדרש להכיר את אופן פעולתם של היישומים החדשים ולבחון את מעמדם ההלכתי.

אחד הפיתוחים החדשים הוא הדלתות המגנטיות, המופעלות באמצעות כרטיס דיגיטלי ('מפתח דיגיטלי') בטכנולוגיית RFID (להלן נסביר את אופן פעולת המנגנון). דלתות אלו מותקנות כיום בעיקר במקומות ציבוריים כגון מערכות ביטחוניות ומשרדים, אך מסתבר שבעתיד הן תהיינה נפוצות גם בבתים פרטיים. הדלתות המגנטיות נפוצות בצבא משיקולים ביטחוניים. במקומות שבהם יש רגישות ביטחונית גבוהה למידע הנמצא שם, יש בקרה ופיקוח על מי שנכנס באמצעים שונים, ואחת מהם היא הכניסה באמצעות כרטיס דיגיטלי בטכנולוגית RFID.

שאלו אותי חיילים: האם מותר להיכנס ולצאת ממקומות שמותקנות בהם דלתות כאלו בשבת, במקרים שאין מדובר בפיקוח נפש או בצורך מבצעי מובהק, וכגון ביציאה לתפילה או לארוחות שבת, או להתרעננות תוך כדי משמרת?

נציג תחילה תיאור טכני של המערכות האלו. תודתי נתונה לידידי הרב ד"ר דרור פיקסלר, המצוי בתחומים הללו, שביאר לי את ההיבטים הטכניים וסייע בכתיבת התיאור הטכני, וכן על הערותיו והארותיו לדיון ההלכתי. כדי שהדברים יובנו גם לקורא שאינו מצוי בעניינים הללו, ניסינו לתאר את ההיבט הטכני בצורה פשוטה.

א. תיאור טכני של המערכת

1. קליטה ושידור בטכנולוגיית RFID

כרטיס לפתיחת דלת ('מפתח דיגיטלי') – כרטיס זה פועל באמצעות טכנולוגיה חדשה יחסית המכונה טכנולוגיית RFID – Radio Frequency IDentification. מדובר במערכת המורכבת משני מרכיבים: כרטיס-שבב ו'קורא כרטיסים' המזהה את הכרטיס ללא צורך במגע בינו לבין הכרטיס. קיימים כמה סוגים של כרטיסי-שבב RFID, אך בעבור 'מפתח דיגיטלי' עושים שימוש בכרטיסים פסיביים – כרטיסים שאין להם מקור מתח עצמאי, וכל האנרגיה הדרושה ליצירת שידור המידע השמור בהם מגיעה מ'קורא הכרטיסים'.

בחזרה לעמוד התוכן

המנגנון בנוי באופן הבא: בדלת מותקן 'קורא הכרטיסים' שבו זורם ברציפות זרם חשמלי (או מסוללה המותקנת בו, או ממקור חשמלי חיצוני – חיבור לחשמל בחוטים שבקיר), ויש בו אנטנה המשדרת כל הזמן אות רדיו (קרינה אלקטרומגנטית). נוסף עליו הכרטיס שבו יש שבב RFID (הכרטיס נראה כמו כרטיס פלסטיק רגיל, ולא ניתן להבחין בו בשום רכיב ייחודי). בשבב יש אנטנה הקולטת את גלי הרדיו וממירה אותם לאנרגיה המאפשרת שידור חזרה של אות רדיו ל'קורא הכרטיסים' (בלשון המקצועית – קליטה ושידור של שדה קרוב). בכל כרטיס מקודד אות ייחודי שאותו הוא משדר חזרה ל'קורא הכרטיסים', המכיר את האות ומזהה אותו.

השימוש בכרטיס ופעולתו יכולים להיעשות רק ממרחק של ס"מ ספורים מ'קורא הכרטיסים', כי הם מותנים באפשרות הקליטה של האנטנה שבכרטיס מהאנטנה המשדרת מ'קורא הכרטיסים'. השימוש ב'מפתח הדיגיטלי' נעשה באופנים שונים: או בהנחתו על משטח, או בהצגתו בסמוך לחיישן של 'קורא הכרטיסים' הצמוד לדלת. לעתים אף אין צורך כלל להחזיקו ביד, וניתן לתלותו על דש הבגד, כי עצם ההתקרבות ל'קורא הכרטיסים' מספיקה.

יש להדגיש שבכל התהליך הזה – השידור מהאנטנה שבדלת, קליטת השידור בכרטיס ה-RFID, המרת האנרגיה בתוך הכרטיס והשידור מהכרטיס בחזרה לאנטנה שבדלת – לא נוצר ולא מתחדש שום זרם חשמלי, ולא נפתח ולא נסגר שום מעגל חשמלי. גם המתח החשמלי[1] (לא הזרם) שנוצר בכרטיס כתוצאה מהמרת הקרינה האלקטרומגנטית לאנרגיה הוא מזערי ביותר ואינו מורגש לאדם כלל.

השלב הבא הוא זיהוי האות החוזר ששודר מהכרטיס ונקלט ב'קורא הכרטיסים' ע"י המערכת. כחלק ממתן אישור להפעלת מנגנון הפתיחה שבדלת, המידע שנקלט מועבר באמצעי תקשורת דיגיטלי למאגר מידע. במאגר מושווה המידע שנקלט עם נתונים מוקדמים, ובאופן אוטומטי מקבלת המערכת המרכזית החלטה אם לאפשר את הפתיחה. כל התהליך הזה, של כניסת אותו אדם לאותו מקום בשעה ההיא, מאוחסן בזיכרון של מאגר המידע.

כל התהליכים הללו לא נראים כלל לעין אדם ולא נראים על מסכי המחשב. הם אוטומטיים ונעשים באמצעות סימנים דיגיטליים בתוך מאגרי המידע של המחשבים. תהליך זה מבוצע באמצעות תקשורת דיגיטלית, בדרך כלל בעזרת סיבים אופטיים או סיבי נחושת. בתהליך אין כלל סגירת מעגלים חשמליים ואפילו לא הגברת זרם, אלא אפנון מידע (מודולציה בלעז), שידור וקליטה המתבצעים כל הזמן (ישנו גל העובר בסיב ברציפות, והמידע רוכב על גבי הגל הזה בצורה אנלוגית [AM, FM וכדומה] או דיגיטלית [QPSK, QAM וכדומה]). התהליכים הללו נשמרים בזיכרון המחשב, והם ניתנים לשליפה ולהצגה, אך לשם כך כמובן נידרש לבצע פעולה נפרדת של שליפת המידע.

1. אין הכוונה למתח ישר ולמתח חילופי, אלא אנרגיה המכונה 'וקטור פוינטינג' (Poynting vector).

בחזרה לעמוד התוכן

2. תיאור פעולתו של מנגנון הנעילה המגנטי בדלתות

הסגירה והפתיחה של הדלת מתאפשרות לפי עקרון המגנטיות: כאשר יש כוח מגנטי בין הדלת למשקוף, אי אפשר לפתוח את הדלת, וכאשר יש הפסקה בכוח המגנטי, אפשר לפתוח אותה. כאשר האות המשודר מהכרטיס מזוהה על ידי 'קורא הכרטיסים', נשלח אות מ'קורא הכרטיסים' לניתוק מנגנון הנעילה המגנטי שבדלת והדבר מאפשר את פתיחתה. למעשה מצויים כיום שני מנגנוני נעילה מגנטיים, והמשתמש המצוי אינו יכול לדעת איזה משני המנגנונים מותקן:

מנגנון א: בדלת ובמשקוף יש שני מגנטים חזקים. המגנט שבמשקוף הוא מגנט טבעי, כלומר יש בו כוח מגנטי קבוע, ואילו המגנט שבדלת הוא אלקטרומגנט – כלומר רק כאשר זורם זרם חשמל יש בו כוח מגנטי, אך כאשר הזרם מתנתק נפסק הכוח המגנטי.[2] כאשר החיישן שבדלת מזהה את הכרטיס, הוא שולח אות למנגנון להפסיק את זרם החשמל באלקטרומגנט, וכתוצאה מכך הכוח המגנטי שבדלת נפסק (בשליחת האות אין פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי ואין יצירת זרם). כאשר רוצים לצאת מהחדר, הדבר נעשה בלחיצה על כפתור/מתג, הגורמת לניתוק הזרם והפסקת הכוח המגנטי. המנגנון מתוכנן כך שבכל מקרה לאחר הניתוק, בחלוף פרק זמן קבוע (כמה שניות), הזרם יתחדש באופן אוטומטי, בין שהדלת תיפתח ובין שלא, וממילא יתחדש הכוח המגנטי באלקטרומגנט. לכן אם שבים וסוגרים את הדלת, היא שוב ננעלת. יש להדגיש שגם כאשר הדלת פתוחה, אם עבר פרק הזמן הקבוע והיא לא נסגרה, הזרם יתחדש באופן אוטומטי.

מנגנון ב: מיסוך חשמלי. גם בדלת וגם במשקוף יש מגנטים חזקים טבעיים. כאשר 'קורא הכרטיסים' שבדלת מזהה את הכרטיס, הוא שולח אות הגורם לסגירת מעגל חשמלי וליצירת זרם היוצר שדה חשמלי. השדה החשמלי מבטל את הכוח המגנטי שבין שני המגנטים, והדלת יכולה להיפתח. גם כאן, כאשר רוצים לצאת מתוך החדר, הדבר נעשה בלחיצה על כפתור/מתג הגורמת לסגירת המעגל, ליצירת זרם ולביטול הכוח המגנטי. בדומה למנגנון הקודם, גם כאן בכל מקרה כעבור פרק זמן קבוע (כמה שניות) בין שהדלת סגורה ובין שהיא פתוחה, הזרם ייפסק מעצמו והמיסוך יפוג, וממילא שוב יתקיים הכוח המגנטי בין שני המגנטים.

יש לציין שבשני המנגנונים אין שום תזוזה מכנית של רכיבים, אלא רק פעולה על הכוח המגנטי. כמו כן רק מנגנון הנעילה מתנתק, אבל הדלתות עצמן אינן נפתחות באופן אוטומטי, וכדי להיכנס לחדר או לצאת ממנו נדרשת גם פעולה פיזית נוספת של משיכה בידית הדלת, כפי שפותחים דלת רגילה.

2. אלקטרומגנט הוא סוג של מגנט שבו השדה המגנטי מופק באמצעות זרם חשמלי המועבר מסביב לליבת מתכת והופך אותה למגנט חזק. השדה החשמלי מתפוגג כאשר הזרם החשמלי נפסק.

בחזרה לעמוד התוכן

נוסף על כך כדאי לציין שבשנה האחרונה רווחים יותר ויותר מנגנונים בטכנולוגיה חדשה, שבה הפעלה וניתוק המגנטים בדלתות נעשים רק בהגברת זרם,[3] ולעתים רק בשינוי במתח החשמלי.
המערכות החשמליות הללו הן יחסית חדשות, ודרכי פעולתן שונות מהמערכות שהיו לפנים, ולפיכך גם מעמדן ההלכתי טעון דיון מחדש.

ב. דיון הלכתי

1. שימוש בחשמל כאשר לא נעשית מלאכה מל"ט מלאכות

פוסקי הדורות האחרונים דנו בשאלת מעמד החשמל בשבת כאשר לא נעשית מלאכה מל"ט מלאכות שבת. להלכה הדעה המקובלת היא כדעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל והגרי"א הענקין זצ"ל[4] ועוד גדולים, שאין בסגירת מעגל חשמלי איסור תורה, אלא אם כן נעשית מלאכה מל"ט מלאכות שאסרה תורה, וכן משום הבערה כאשר יש חוט להט. וכדאי לציין לדברי הגאון הרב נבנצאל שליט"א:[5]

> שמעתי מהגרש"ז אוירבך זצ"ל לגבי הדלקת וכיבוי כלי חשמלי ללא חוט להט, שמעיקר הדין לא סבר כ'בית יצחק' שיש איסור מוליד, ולא כחזו"א שיש בזה איסור בונה וסותר. אמנם למעשה לא התיר הגרש"ז אוירבך זצ"ל הדלקת וכיבוי מכשירים כאלה בשבת.

למעשה כתב הגרש"ז אוירבך על דברי ה'בית יצחק' (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט) 'וכבר הורה זקן'. ולדעת מו"ר הרב רבינוביץ יש לאסור משום 'עובדין דחול'.[6]

2. קריאת הכרטיס

ה'בית יצחק' אסר שימושים מסוימים בחשמל משום מוליד, וחידש זאת מדין 'סחופי כסא אשיראי' (ביצה כג ע"א). הגרש"ז אוירבך דן בדברי ה'בית יצחק' ובדימוי למוליד זרם, וציין כמה גדרים בדין מוליד (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט):

> כי נלענ"ד דמה שהוא סובר שם שיש איסור מוליד, אינו אלא תחילת ההתקשרות שהוא עושה מעגל חשמלי ומוליד זרם.

ועוד: 'וגם אפשר שאף איסור מוליד הוא דוקא כשנולד דבר שהוא בר קיימא'.
ועוד:

> נראה דכיון שאיסור מוליד הוא רק מפני שנראה כעושה דבר חדש, לכן מסתבר דדוקא אם באמת נעשה דבר חדש.

וכן (שו"ת מנחת שלמה תנינא [ב-ג] סי' כו):

3. על הגברת זרם, ראו: שמירת שבת כהלכתה, פרק לד סעי' כח; שו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' י.
4. ראו שו"ת שיח נחום, סי' כה.
5. הובא בספר קדושת השבת לרב משה הררי, ירושלים תשס"א, ח"א עמ' רפח.
6. ראו שו"ת מלמדי מלחמה, סי' נו-סב.

בחזרה לעמוד התוכן

נראה דכיון שאין כאן הולדה ממשית של דבר המורגש ונראה לעינים כמו סחופי כסא אשיראי וכדומה, אין זה חשיב כלל מוליד.

ועוד כתב בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ו סי' ו):

בהיות ויש כאן רק בונה או מוליד לרגע קט, ומיד עם הפסקת הדיבור הוא נסתר ונכלה מאליו, ומסתבר לומר דבכה"ג לא מיקרי נעשה מעשה חדש.

נבחן את התהליך שנעשה בכרטיס לאור הגדרים הנ"ל. בכל התהליך של הצגת הכרטיס בפני 'קורא הכרטיסים' וזיהויו לא נעשית אף מלאכה מל"ט מלאכות, לא פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי ואף לא חידוש או יצירת זרם חשמלי. כבר ביאר הרב פרופסור זאב לב,[7] שאף לשיטת ה'בית יצחק' בחשמל האוסר משום מוליד, הרי זה דווקא כאשר יש זרם, אבל לא במקרה של מתח ללא זרם. במאמרו הוא דן במתח המתקיים ואף ניכר לחוש האדם וכגון שאם יגע בו יתחשמל, ואילו הנידון שלנו אף שונה מכך. השינויים שנעשים בכרטיס אינם ניכרים לחוש – המתח לא מורגש כלל והוא מזערי, וגם אינו בר קיימא, וגם הקליטה והשידור בכרטיס ארעיים ואינם מתקיימים בפני עצמם, אלא רק כתגובה ארעית וכתוצאה מהקרבה ל'קורא הכרטיסים' ומכוחו, ובכגון זה לא שמענו שיש דין מוליד.

גם אין לחדש ולומר שעצם קליטת הקרינה האלקטרומגנטית של גלי הרדיו והשידור מהכרטיס הרי זה מוליד, כי לא כל תוצאה חדשה יש בה משום מוליד.[8] והנה סברת ה'בית יצחק' שהכנסת זרם החשמל אסורה משום מוליד היא עצמה חידוש, שהתלבטו בה גדולים, והבו דלא לוסיף עלה.

מעתה, כאשר אין הולדת זרם אלא מתח בלבד, אין לחשוש למוליד. אף נלפענ"ד שבעצם הקליטה של הקרינה האלקטרומגנטית של גלי הרדיו בכרטיס ('מפתח דיגיטלי') והשידור ממנו חזרה ל'קורא הכרטיסים', אין חשש מוליד.

אמנם יש לדון אם בפעולת הכרטיס אין משום 'תיקון כלי' ו'מכה בפטיש'. אלא שאין לחוש לכך, כי האדם אינו מתקן את הכרטיס, אלא אוחז בו ומשתמש בו, וזה דרך שימושו – בקירובו ל'קורא הכרטיסים' נוצר שידור ובהרחקתו פוסק השידור. זאת ועוד, מכה בפטיש הוא דווקא בדבר המתקיים, אך בדבר שאינו בר קיימא אין משום תיקון כלי, והשידור מהכרטיס אינו דבר בר קיימא. כאמור אין בפעולת הכרטיס אפילו סגירת מעגל חשמלי, ואף לחוששים בסגירת מעגל לדעת ה'חזון איש', הרי שבדבר שאינו של קיימא גם אין סרך חשש בונה, וכן כתב הגרש"ז אוירבך (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י):

אין בזה משום סרך בונה, כיון שלאחר זמן מועט הוא נפסק מאליו, ונמצא שכל בנינו הוא רק לשעה פורתא, ואף שכתב שם (החזו"א) 'וזרם חשמל אף תיקון לשעה חשיב בונה' היינו בכה"ג שצריך אח"כ מעשה לבטל את הפעולה הקודמת

7. 'מוליד זרם חשמלי בשבת', תחומין ב, (תשמ"א), עמ' 35–58.
8. לדוגמה ראו שו"ת מלמדי מלחמה, סי' נב, שדווקא צבירת חום שהוא תולדת אש יש בה משום מוליד, אבל עצם יצירת חום חדש שלא ע"י הבערת אש, וכגון ע"י קרינת השמש או בריאקציה כימית, אין זה מוליד.

בחזרה לעמוד התוכן

כמו בהדלקה... וכיון שכן כל שכן בכה"ג שהסתירה נעשית מאליה בו ביום דאינו קרוי בונה, וכן לענין תיקון מנא עיין בס' תהלה לדוד סי' שי"ז סוף אות ב' ובאות ו' דתיקון כלי לשעה לאו כלום הוא.[9]

מעתה הקליטה של הכרטיס והשידור ממנו ל'קורא הכרטיסים' אינם בר קיימא, אלא לכמה שניות בלבד, ואף לא ניכר לחוש בכרטיס שהוא הנפעל שום דבר, ואין זה דומה כלל לבונה וסותר או לעושה כלי. לפיכך אין כאן לא חשש בונה ולא סותר, ולא תיקון כלי.

לסיכום, בקליטת הכרטיס את השידור מ'קורא הכרטיסים' ובשידור חזרה אליו, ברור שאין שום חשש של מלאכה דאורייתא, ונראה שאף לא איסור דרבנן.

3. ניתוק וחידוש הנעילה המגנטית

נדון כעת בפעולת מנגנון הנעילה המגנטי בדלת. לאחר ש'קורא הכרטיסים' מזהה את הכרטיס, נשלח אות למערכת הנעילה של הדלת, ובזה יש חידוש זרם וכן פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי הגורם לניתוק הכוח המגנטי, ויש לדון מה דין פעולת מנגנון זה.

כתב הגרש"ז אוירבך (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט):

ועדיין צ"ע דנראה שהמשפשף בשבת ברזל במגנט טבעי, או שהוא מכניס בו זרם חזק כדי שאף גם הוא יתמגנט כרוב המגנטים שנעשים רק באופן מלאכותי, שפיר חשיב כמתקן כלי דאסור, אף אם התיקון אינו ניכר בו באחד מחמשת החושים, וקל וחומר הוא מטבילת כלים בשבת או הגבהת תרו"מ בשבת וכדומה, דאסור משום מתקן אף על פי שהתיקון הוא רק רוחני ואינו מורגש כלל בחושים הטבעיים של האדם לא הוא ולא תוצאותיו, וגם יותר נראה דכיון שהתוצאה מהמגנטיות ניכרת ומורגשת, מסתבר שהוא ממש איסור תורה אם משפשף הרבה עד שהמגנטיות נשארת בו באופן קבוע. וא"כ אפשר דבאופן כזה שהכלי עושה מלאכתו ע"י שהזרם מייצר בו כח של מגנטיות שפיר אסור מדרבנן, כיון דאיסור מוליד נוהג גם בדבר שאינו מתקיים זמן רב כמו הולדת ריח או המצאת אש וכדומה. אבל נראה דכיון שאיסור מוליד הוא רק מפני שנראה כעושה דבר חדש... משא"כ בדבר שהזרם מתחדש בו ונפסק ק' פעמים ביום מהיכ"ת נימא שנראה כדבר חדש, וכיון שכן גם כאן המגנטיות והתנודות והולכת הקול לא דבר חדש הוא כלל כיון שכל זה נעשה בכלים שעומדים ומיוחדים לכך... כמו כן גם לענין מוליד אם רגילים תמיד להוליד ולחזור ולהוליד אותו דבר עצמו שכבר נולד קודם וכך הוא תשמישו תדיר, נראה דלא שייך בו כלל איסור מוליד. וגם אפשר שאף איסור מוליד הוא דוקא כשנולד דבר שהוא בר קיימא, ומה שהולדת ריח חשיב מוליד אף על פי שהריח הולך ונודף היינו משום דחשיב כמתקלקל, וכן הוא דרך יצירתו... משא"כ בנד"ד שההולדה היא רק לזמן מועט, ותיכף לאחר גמר תשמישו

9. וכן בשו"ת הר צבי, ט"ל הרים - בונה סי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

הוא חוזר ומנתק את הזרם או שהוא נותק מאליו, ואח"כ שוב פעם חוזר ופותח וחוזר חלילה, בכגון דא לא חשיב כלל מוליד.[10]

לדעת הגרש"ז אוירבך דווקא כאשר מדובר בדבר שלא היה בו כוח מגנטי, וע"י פעולה עליו חודש בו כוח מגנטי עד שנהפך בעצמו למגנט קבוע, אז נחשב הדבר כעושה כלי. ברם, כאשר הדבר לא נהפך למגנט קבוע בפני עצמו, אלא שהכוח המגנטי שבו מותנה ועומד מכוח דבר אחר הפועל עליו, ובהיפסק הכוח הפועל עליו נפסקת המגנטיות, וכפי שמתואר לעיל לגבי פעולת האלקטרומגנט, אין זה בגדר עושה כלי, ולכן הוא דן מצד מוליד. ולאידך גיסא, אם יבוא בעל דין לומר שבשל הכוח המגנטי האלקטרומגנט נעשה כלי, הרי שבנידון דידן הכוח המגנטי כבר נמצא בו מערב שבת כי החשמל פועל כל הזמן, ואין הפסקה רגעית נחשבת כסתירה וכבניין כלי, ולפיכך בנידון שלנו אין לדון את הכוח המגנטי הנוצר באלקטרומגנט כעושה כלי.

כאמור אסר ה'בית יצחק' שימושים מסוימים בחשמל משום מוליד, אולם נראה שהנידון שלנו שונה לעניין שני המנגנונים המגנטיים בדלתות.

במנגנון הראשון הכוח המגנטי נמצא באלקטרומגנט כל הזמן, ובשל השדה המגנטי בין הדלת למשקוף אי אפשר לפתוח את הדלת, והאות הנשלח מ'קורא הכרטיסים' גורם להפסקת הזרם וניתוקו. הוי אומר, לא רק שאין כאן הכנסת זרם, אלא יש כאן ניתוק זרם, והרי זה כמי שנוטל מהבגד את הדבר שנתן בו ריח, ובכגון זה אין מוליד. ואף שהזרם מתחדש לאחר פרק זמן מסוים, הואיל והזרם כבר ישנו, וכל מה שהאדם עושה הוא ניתוק ויצירת מניעה קלושה מהזרם לזרום, ומניעה זו אינה בת קיימא ובטלה מעצמה כעבור כמה שניות והזרם מתחדש, בכגון זה אינו נחשב כלל כמוליד דבר חדש, כי מוליד הוא כאשר מכניס ומוליד דבר שלא היה שם כלל. ואף זאת, הואיל והזרם כבר היה שם ומתחדש מעצמו באופן אוטומטי והמניעה סרה מעצמה, אין לראות בהתחדשות הזרם מעשה של אדם כלל, ואין כאן אפילו לא גרמא בעלמא, וגם אם נבוא לחוש לגרמא, כבר כתב הגרש"ז (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' י): 'אף אם גם ננקוט שבהפעלת הזרם יש איסור מוליד אפי"ה בגרמא מסתבר דשרי'. ובפרט שבכל התהליך שבמערכת הנעילה של הדלתות המגנטיות לא נעשית כלל מלאכה מל"ט מלאכות, ואין כאן חשש דאורייתא.

במנגנון השני האות הנשלח מ'קורא הכרטיסים' סוגר מעגל ויוצר זרם חשמלי הגורם למיסוך בשדה המגנטי בין שני המגנטים. אולם גם זה שונה מגדר מוליד ב'סחופי כסא אשיראי', כי שם אף שהריח מתנדף לבסוף, מכל מקום הריח הנולד עומד ומתקיים בבגד, מה שאין כן כאן, שהזרם מתנתק מעצמו כעבור כמה שניות, וכבר ציינו לעיל שאין מוליד בדבר שאינו של קיימא.[11] בכך יש שוני בין המכשירים שעליהם דן ה'בית יצחק' לנידון שלנו, כי אף שהמכשירים שעליהם דן ה'בית יצחק' עומדים לכיבוי, מכל מקום המכשיר

10. וכן בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יא: 'דדוקא בכה"ג שמתכוין לעשות מגנט קבוע שפיר מסתבר דחשיב כעושה כלי'. וראו שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' כ פרק י, שדן בפעמון חשמלי וכתב: 'כי אם הוא מפעיל את הברזל לכח מגינטי וכו', ולא חש לכך שבהכנסת הכוח המגנטי בברזל יש חשש תיקון כלי או מוליד.

11. ראו שו"ת גינת ורדים, או"ח כלל ג סי' טז; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' לד.

בחזרה לעמוד התוכן

ממשיך בפעולתו עד שהאדם יעשה פעולה לכיבויו, ויש מקום לבעל דין לטעון שזו תוצאה המתקיימת, ומצד זה נחשב כעושה דבר חדש וכמוליד. אבל בנידון שלנו כעבור כמה שניות הזרם נפסק מאליו, וממילא גם התוצאה שנגרמה ממעשהו של האדם, ובכגון זה, שאין התוצאה בת קיימא כלל, אין לחשוש משום מוליד.

זאת ועוד, ה'בית יצחק' וההולכים בשיטתו דנו במכשירים שיש להם מצב כיבוי ומצב הפעלה, ולכן כתבו שנראה שהמכשיר כאילו עובר 'ממוות לחיים' ונעשה כדבר חדש, כי בשעה שהוא כבוי אינו בשימוש. אבל בדלת המגנטית (כמו בכל דלת) בשני המצבים - בין שהיא סגורה ונעולה ובין שהיא פתוחה ומנגנון הנעילה מנותק – שימושה ופעולתה הם למנוע כניסה ולאפשר כניסה, ואין לומר שבמצב האחד הדלת נחשבת ככבויה, ובמצב האחר הדלת 'ניעורה לחיים' והיא דלוקה.

לסיכום, בפעולת המנגנון המגנטי או בניתוקו בוודאי לא נעשית מלאכה דאורייתא, ולפענ"ד נראה שגם איסור דרבנן קשה לחדש בזה.

4. כתיבה שאינה ניכרת

נדון בתהליך שמירת הנתונים במערכת הממוחשבת. אמנם אין בפעולות אלו פתיחות וסגירות של מעגלים חשמליים וחידוש זרם,[12] אבל הואיל והמידע נשמר במאגרי הזיכרון של המערכת, יש לדון אם אין בכך משום סרך מלאכת כותב ורושם. בעניין כתב על גבי מסך כתב הרב פיינשטיין זצ"ל (תחומין יד, עמ' 432): 'שזה כתב שאינו מתקיים, ואפילו עדיף. הוא לכל היותר רק איסור דרבנן'.[13] ברור שבסתם אסור לכתוב בשבת על מחשב, כי מכל מקום יש כאן כתיבה הנראית, וכתיבה כזאת אסורה. ברם, הנידון שלנו שונה, כי אין כאן לא מסך ולא כתב ולא כותב, ולא נראית כלל צורת אות על גבי מסך, אלא הרישום כולו הוא דיגיטלי ונשמר במאגרי הזיכרון הממוחשבים. אמנם ב'בית יצחק' (ח"ב יו"ד מפתחות והגהות סי' לא) כתב שאסור לדבר לפונוגרף (פטיפון): 'מפני שנתהווה רושם בהשעווה הנמצאת בהמכונה הזאת והוא ככותב', ואף דנו האחרונים בדין כתב שאינו ניכר לעניין גט ולעניין שבת, על פי האמור בדין הכותב במי מילין (גיטין יט ע"ב). אולם הנידון שלנו שונה. הכותב במי מילין עושה מעשה כתיבה וכתב בתחילה אותיות, ובזמן הכתיבה הן גם ניכרות מעט לזמן קצר כאותיות ואחר כך נבלעות, וכפי שמשמע מרש"י גיטין יט ע"ב: 'שמא לא נבלעו יפה'.[14] וכבר עמד על כך הגרש"ז אוירבך (מובא בתוך שו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' רמז) לגבי הילוך לפני מצלמות שהכותב במי מילין:

12. וגם אם יש סגירות ופתיחות של מעגלים במערכות הפנימיות של המכשיר, ראו שו"ת מנחת אשר, ח"ב סי' לג אות ב, ששינויים פנימיים כאלו שאין אדם מודע להם ואין בהם כל היכר, אין בהם חשש מלאכה כלל.
13. וכן דעת הגרש"ז אוירבך ראו: נשמת אברהם, מהדו"ב ח"א עמ' ת בהקדמה לסי' שכח, ודעת מו"ר שו"ת מלמדי מלחמה, סי' נז, סג.
14. וכן בתוס', גיטין יט ע"ב ד"ה טעמא.

בחזרה לעמוד התוכן

> אע"ג שהכתב נבלע מיד ולא ניכר כלל, היינו משום דלרגע קט הרי זה ניכר ונקרא שפיר בשם כותב... משא"כ בנידון דידן שגם בתחילתו אין ניכר אין זה חשוב כתיבה.

גם אין הדברים דומים לכותב בפונוגרף שה'בית יצחק' דן בו, וכפי שכתב הגר"ע יוסף זצ"ל על דיבור לטייפ (שו"ת יביע אומר, ח"ד או"ח סי' מו):

> דשאני הכא שהדיבור או הנגינה הנקלטים על הסרט של המכונה הנ"ל אינם ניכרים לעין לא ע"י אותיות ולא ע"י שום רושם כלל... בנידון דידן שאין היכר כלל יש לומר אף בשבת אין איסור להמנגן או להמדבר ליד המכונה הנ"ל (אם היתה ערוכה מערב שבת).[15]

מעתה הוא הדין בנידון שלנו, שכאשר האדם מתחילה לא יוצר צורת אות או סימן הניכר לעין, ואף לא נכתבת ולא נראית כלל צורת אות וסימן בשום מקום, אין זה כתיבה כלל ואין זה דרך כתיבה, ואין בזה אף לא סרך איסור לא משום כותב ולא משום רושם.

כמו כן אין לומר ששמירה במאגרי הזיכרון של המחשבים נחשבת כעושה כלי, כי כיום המידע נשמר בתוך מאגרי זיכרון גדולים שאינם חפץ וכלי בפני עצמם (בשונה מבעבר ששמרו על דיסקטים), אלא חלק ממערכות גדולות או ממחשבים, ששמורים בהם הרבה זיכרונות, ודרך השימוש שמצרפים למאגר הזיכרונות ומוציאים ממנו מידע כל הזמן, ואין בצירוף של מידע מסוים לזיכרון או הוצאה ממנו משום תיקון כלי או סתירת כלי.

5. חששות נוספים

נבחן כעת את המרכיבים הנלווים הנוספים שלעתים יש במערכת, ואם יש חשש איסור בהפעלתם.

נורת לד

אף אם יש נורות לד (Led) לחיווי במערכת שנדלקות אגב פעולתה, כבר נתבאר[16] שבנורות אלו אין מלאכת הבערה, אלא לכל היותר משום עובדין דחול,[17] וכאן אין לאדם שום עניין וצורך, לא תועלת ולא הנאה בהידלקותן, ולכל היותר הרי זה פסיק רישא דלא אכפת ליה, ואולי אף לא ניחא ליה, בדרבנן.

צפצוף

אף אם נשמע כעין צפצוף כאישור לזיהוי מי שניגש לדלת או בפעולה אחרת של המערכת, אין בזה משום גזרת משמיע קול, כי אין זה אלא קול בעלמא, ואינו עשוי להשמיע קול שיר,[18] ואף לא אכפת לו לאדם מקול זה.

---

15. וכן כתב הרב גדליה פלדר זצ"ל, יסודי ישורון, מערכת ל"ט מלאכות, עמ' מו.
16. שו"ת מלמדי מלחמה, סי' נז; שו"ת שיח נחום, סי' כה.
17. ואף אין איסור מוליד במוליד אור, ראו: שו"ת מלמדי מלחמה, סי' נב; הרב ד"ר דרור פיקסלר, 'הדלקת נורות לד בשבת', המעין נא, ג (תשע"א) עמ' 24–34; הרב ד"ר דרור פיקסלר, 'האם יש איסור מוליד באור ומתי יש איסור בונה בחשמל', אמונת עתיך 98 (תשע"ג), עמ' 66–76.
18. שיו"ע, או"ח סי' שלח סעי' א.

בחזרה לעמוד התוכן

מצלמות

יש מקומות שהבקרה נעשית גם באמצעות מצלמות המנטרות את הסביבה. לעתים עובדות המצלמות ברצף, אולם בדרך כלל המצלמה אינה פעילה, ורק אם מישהו מתקרב לאזור שבאחריותה – המצלמה מתחילה לפעול, ונמצא שמי שנכנס לאותו אזור גורם למערכת חשמלית להתחיל לפעול. זיהוי כניסתו לאזור הצילום יכול להיעשות בהפעלת חיישן IR (אינפרא אדום-חיישן נפח) או בחיתוך קרניים אופטיות. יש להדגיש שפעולת המצלמות אינה קשורה למנגנון פתיחת הדלת. אלו שתי מערכות שונות המנותקות לגמרי זו מזו – הן אינן מותנות ולא תלויות האחת באחרת. מצלמות אבטחה פזורות היום במקומות שונים, כגון בעיר העתיקה ובבתי חולים, וכבר דנו פוסקי הדור האחרון בהיתר להלך בסביבתן מצדדים שונים.[19] ואין צריך לומר שמותר להלך אם לא ניכרת תמונה על מסך, אלא הצילום נעשה לאבטחה למקרה שירצו לראות מה קרה, וכל שכן בנידון דידן שאינו רוצה בהפעלת המצלמות, ואין לו עניין בזה ולא תועלת, ולא אכפת לו, ואף לא ניחא לו בזה.[20]

19. ראו: שו"ת יביע אומר, ח"ט או"ח סי' לה; הגרז"נ גולדברג: קובץ פעמי יעקב מט; תחומין כה, עמ' 441–460.

20. זאת ועוד, ראו שו"ת שיח נחום, סי' כה, שבהפעלה חשמלית שאין בה מלאכה דאורייתא, שנעשית אגב הילוכו של האדם ובדרך הילוכו וללא שום פעולה נוספת מצד האדם על הנפעל, אפילו אם האדם נהנה בתוצאה, אין איסור, ומותר לאדם להלך כדרכו גם כאשר נגרמת פעולה ותוצאה חשמלית כתוצאה מהילוכו כדרכו. וראו שו"ת שבט הלוי, ח"י סי' קס. וראו בהרחבה במאמרנו: אלי רייף ודרור פיקסלר, 'הפעלת חיישנים בשבת', אמונת עתיך 104 (תשע"ד), עמ' 54–65. בהזדמנות זו נעלה את זכרו של הרב איתם הנקין ז"ל הי"ד, ת"ח מופלא שזכינו והגיב וחלק על דברינו בגיליון אמונת עתיך 105 (תשע"ה), עמ' 81–85, ושם השבנו לדבריו. עוד בחייו פרסם הרב איתם ז"ל את הדברים גם בבלוג שלו באינטרנט (https://eitamhenkin.wordpress.com), ושם הוסיף תגובה קצרה לדברינו. כדאי לציין שלאחר פרסום תגובתו, נזדמנו עם הרב איתם ז"ל לאירוע שמו"ר הרב רבינוביץ' יבדל"א היה בו והפגשנו ביניהם. בשיחה קצרה ביניהם חזר מו"ר והדגיש את עמדתו. לאחר רציחתו של הרב איתם ז"ל בידי בני עוולא, פורסמה התגובה שבבלוג בגיליון אמונת עתיך 110 (תשע"ו) עמ' 7-8. בדבריו האחרונים הצר הרב איתם ז"ל על שלא הוספנו ביאור מספיק, ולפיכך, להשלים רצון תלמיד חכם, נוסיף כאן ביאור בקצרה. טענתנו הייתה שפשט הגמרא בדורך על גבי מזיק הוא שהאדם דורס במתכוון לכתחילה (כביאור הרמב"ן). ועוד כתב הרמב"ם בפירוש המשנה, שבת פט"ו מ"ח (מהד' ר"י שילת) 'אם רצה לדרוך עליהם ולהורגם בעת ההליכה'. לפיכך דחוק לפרש ברמב"ם שההיתר מבוסס על כך שאע"פ שרוצה לדרוך ולהרוג, אולי המזיק לא ייהרג. מדברי 'מרכבת המשנה' נסתייענו כדי להראות שהגדרת המושג 'פסיק רישא' תלויה גם בתכלית מגמת הפועל, ולא רק באופן עשיית הפעולה למעשה בשעת עשייתה (ועיין בדברי מרכבת המשנה, הל' שבת פ"א ה"א, וזהו שהסביר לשיטתו בהל' שבת פי"א ה"ד שהואיל ומותר לדרוס על המזיקים באופן שמחלישים ולא ימותו, לכן מותר גם לדרוס עליהם ואפילו הורגם בוודאי). לגבי פסיקת הלכה בדברים המתחדשים מדור לדור, וכגון החשמל, רבו ועדיין יש בהם מחלוקות, ואין לנו לא בי"ד ולא מסורת של דורות רבים, וככל שיש פיתוחים חדשים מתחדשות סברות ומחלוקות חדשות. במכשירים החדשים שעסקנו בהם אין כלל סרך מלאכה ואין זה אפילו ספק תורה, וכדאי הוא מו"ר הגרנ"א רבינוביץ מזקני הדור לסמוך עליו. ויהיו הדברים לעילוי נשמת הרב איתם הנקין ז"ל, וחבל על דאבדין ולא משתכחין.

בחזרה לעמוד התוכן

מסקנות הלכה למעשה

המערכות החשמליות המתוארות לעיל שונות מהמערכות הישנות בהיבט מרכזי, והוא שלא רק שלא נעשית בהן מלאכה מל"ט מלאכות האסורות בשבת ואף אין בהן הדלקת אור, אלא שגם אין בהן מצב כיבוי שבו המערכת כלל אינה עובדת ומצב הדלקה (כדרך שפועל מאוורר וכדומה), וגם אם יש איזו פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי, אין זו אלא פעולה ארעית לזמן קצר של שניות ספורות, המתבטלת מעצמה באופן אוטומטי.

כפי שהתברר לעיל, אין בפעולת מערכות אלו חשש של מלאכות דאורייתא כלל, אלא לכל היותר חששות דרבנן, ולאור האמור נראה שגם איסור דרבנן אין כאן, ולפיכך לפענ"ד נראה שאין איסור להיכנס ולצאת ע"י שימוש בכרטיס ('מפתח דיגיטלי') או בלחיצה על הכפתור/מתג לניתוק הנעילה המגנטית. וגם אם יש במקום מצלמות לצורכי ביטחון, המופעלות באופן אוטומטי אגב הילוכו של האדם בשטחן ומצלמות את הנכנסים והיוצאים, מותר להיכנס ולצאת בדלתות הללו.

והנה אף אם יבוא בעל דין להחמיר לגבי השימוש במערכות החשמליות הנ"ל, הרי בנידון שלנו מדובר בחיילים, ובמקרים השונים שתוארו בשאלות אין מדובר בכניסה ויציאה סתם, אלא בכניסה וביציאה לצורך: ביציאה לארוחות יש משום עונג שבת וצורך מצווה.[21] ולעניין תפילה במניין, ודאי שלכתחילה ראוי שחיילים ישתדלו להתפלל במניין,[22] וביציאה להתרעננות יש תרומה לפעילותם ולתפקודם המיטבי של החיילים.

וה' יצילנו מטעות ושגגה וינחנו בדרך אמת.

21. שו"ע, או"ח סי' רעו סעי' ב.
22. שו"ע, או"ח סי' צ סעי' ט; וראה ערוה"ש, או"ח סי' צ סעי' כא.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב נחום אליעזר רבינוביץ

מכתב באותו עניין

לכבוד ידידי יקירי... מוהר"ר אליעזר רייף שליט"א שוכט"ס.

רוב תודות על עותק התשובה של כת"ר בעניין הדלתות המגנטיות. אין ספק שתופעה זו תתרחב מאוד, גם מעבר לשימוש בצה"ל ולצורכי ביטחון, והבירור ההלכתי בעניין הדלתות המגנטיות יתרום רבות לשמירת שבת כהלכתה. דבריך בנויים על יסודות איתנים של פסיקת גדולי הדורות, וביארת את הדברים בבהירות רבה ובשכל ישר, ולענ"ד פסיקתך נכונה לא רק לשימוש בצבא אלא גם בכלל.

תחילת המצאת השימוש בחשמל לפני כמאתיים שנה הייתה בכלים לתאורה, והיה שאף נראו ניצוצות, וזה יצר רושם כאילו זרם החשמל הוא סוג של אש, ולכן ביקשו לאסור את החשמל בשבת משום מלאכת מבעיר. אולם במשך הזמן התברר שטעות היתה, וזרם החשמל אינו אש כלל, ואין בו משום מבעיר. היו גם חכמים שאסרו את השימוש בחשמל מדאורייתא משום מלאכת בונה או מכה בפטיש, ויש שאסרו מדרבנן משום מוליד. אולם כפי שביארתי, כבר רווחא שמעתתא ע"פ גדולי הפוסקים הגרי"א הנקין זצ"ל והגרש"ז אוירבאך זצ"ל ועוד, שאין איסור תורה בכל שימוש בחשמל בשבת, אלא אם נעשית מלאכה מל"ט מלאכות שאסרה תורה, או שיש חוט להט שיש בו משום הבערה. אבל יש שהשימוש בחשמל אסור מדרבנן, וכבר ביארתי בכמה מקומות שהדבר אסור משום עובדין דחול.[1] יש לעמוד על כך שבתחילת ההמצאות החשמליות התייחסו לכך שהחשמל עוזר לאדם לעשות מלאכה, וחששו מאוד לעשיית מלאכה בשבת. ברם, פיתוח מתקדם של שימוש בחשמל המציא כלים חשמליים שתורמים למנוחה ואף לתענוג של האדם בלי שהאדם יפעל כלל, ואף לא נעשית בהם מלאכה מל"ט מלאכות, ואדרבה שמירת השבת הפכה להיות קלה ביותר.

כלל גדול לימדנו הרמב"ם על אלו פעולות גזרו חכמים (הל' שבת פכ"א ה"א):

> ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות; מהן דברים אסרום מפני שהן דומים למלאכות, ומהן אסרום גזרה שמא יבוא מהן איסור סקילה.

גזרות חכמים הן משני סוגים: יש פעולות הדומות למלאכות ומשום כך נאסרו, ויש פעולות שעלולות להביא למלאכה – אין הכוונה שבעתיד הוא עלול לבוא לידי מלאכה, אלא החשש הוא שאם נתיר לו את הפעולה, מטבע הדברים יש סיכוי סביר שישכח להיזהר, ויבוא לעשות פעולה שהיא **עתה** מלאכה דאורייתא ממש, ולכן אסרוה חכמים,

1. שו"ת מלמדי מלחמה, סי' נו-נז; שו"ת שיח נחום, סי' כה.

בחזרה לעמוד התוכן

כגון: לא יקרא לאור הנר שמא ישכח ויטה.[2] אף לגבי עובדין דחול השמיע רבנו בתשובה עיקרון זה (תשובות הרמב"ם, בלאו, סי' שו):

> ...אם כן לא יאכל כדרך שהוא אוכל בחול, ולא יסב כדרך שהוא מיסב בחול?! זה דבר ברור למבין שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה... ולא אסרוהו חכמים שאין שם דבר לחוש שמא יעשה...

יש לעמוד על כך שחכמים גזרו כאשר יש חשש שתיעשה מלאכה, או שהדבר דומה למלאכה. אולם לא שמענו על גזרה כפולה שאוסרים גם כאשר אין תוצאת מלאכה וגם הפעולה להשיג את התוצאה אינה דומה למלאכה. זאת ועוד, תנאי לאיסור מלאכה הוא שפעולתו של האדם ניכרת כמביאה לתוצאה.

מעתה, כאשר באים לדון על שימוש מסוים בחשמל, יש לברר אם יש מקום לאסור שימוש זה. כאשר נעשית מלאכה מל"ט מלאכות בכלי החשמל, אין ספק שזה איסור דאורייתא, אולם במקום שלא נעשית מלאכה מל"ט מלאכות – מה הדין? ברור שאין בכוחנו לגזור גזרה כללית על פעילותם או הפעלתם של כל המכשירים החשמליים בשבת. אמנם הגאון הרב פיינשטיין זצ"ל[3] נטה מתחילה לאסור את השימוש בשעון שבת, מפני החשש שמא יבואו לעשות על ידי כך מלאכות שבת ומפני זילות השבת, ודימה זאת לגזרת אמירה לנכרי שגזרו חכמים. אולם דעה זו לא נתקבלה, ופוק חזי שלא נאסר השימוש בשעון שבת, והשימוש בו לא רק שלא גרם לפרצה או לזילות בשבת, אלא אף תרם לעונג שבת.

מעתה יש לבדוק כל סוג של כלי חשמלי בנפרד, ולבחון אם השימוש בו הוא דבר שעלול להביא למלאכה או דומה למלאכה.

והנה בשנים האחרונות הולכים ומתרבים כלים ופיתוחים חשמליים חדשים, ואף שימושים ויישומים חדשים נפוצים מאוד, והם שונים מהמכשירים הישנים בכמה היבטים:

א. יש מהם שלא נדרשת הפעלה ישירה בידיים, כי הם פועלים ע"י חיישנים באופן אוטומטי.

ב. יש מהמכשירים החדשים הללו כאלה שלא ניכר בהם מצב כיבוי ומצב הדלקה, אלא שהם פועלים כל הזמן.

ג. יש מהם שאף שפועלים על ידי החשמל, לא רק שהתהליך החשמלי אינו מגדיר את מהות הכלי, אלא שגם אינם נחשבים ואינם מזוהים בעיני הבריות ככלי חשמל, כגון ברז המופעל ע"י חשמל.

מעתה, אם בשימוש במכשיר כזה נעשית מלאכה מל"ט מלאכות ברור שיש לאסור, ואף אם יש חשש שיבואו לטעות ולעשות בו מלאכה יש לאסור. אמנם אם אין במכשיר

---

2. וראה גם ביאורי יד פשוטה, לרמב"ם הלכות שבת פ"י ה"ו ד"ה לקשור... לדבר מצוה וכן פכ"א ה"א ד"ה מהן ומהן.
3. אגרות משה, או"ח ח"ד סי' מ אות ב.

בחזרה לעמוד התוכן

שלפנינו אפשרות של תוצאת מלאכה מל"ט מלאכות, וגם אין חשש שיבואו לטעות בין הפעולה להשיג את התוצאה הנעשית במכשיר זה לבין פעולה במכשיר אחר העושה מלאכה, כי אז אין לאסור.

מעתה יש לבחון: האם יש מקום לאסור את השימוש בדלת המגנטית?

בשימוש בדלת זו לא נעשית שום מלאכה מל"ט מלאכות כלל, והשימוש בה אף אינו דומה למלאכה ואף אינו מביא לידי מלאכה, וכן לא יעלה על הדעת שמתוך שישתמשו בה יבואו לטעות ולהקל ולהשתמש במכשירים חשמליים המזוהים ככלים לעשיית מלאכה מל"ט מלאכות, ולפיכך אין מקום לגזור ולאסור את השימוש בה. יש להניח שדלתות כאלו תיעשינה נפוצות לא רק במקומות שיש בהם צרכים ביטחוניים אלא גם בשימוש רגיל בבתים לצורכי הציבור, ולפענ"ד השימוש בה ופתיחתה וסגירתה בשבת מותרים לא רק לצרכים ביטחוניים, אלא גם בשימוש רגיל.

בחזרה לעמוד התוכן

שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי – תגובה

הרב אלי רייף דן במאמרו על פתיחת דלתות מבוקרות באמצעות כרטיס 'קורא קירבה'. אמנם שאלתו עוסקת בנעשה במסגרת צה"ל, אך שיטה זו נפוצה כיום במקומות רבים מאוד מחוץ למגזר הביטחוני או הרפואי, כמו בבתי מלון, בבתי חולים (מאות דלתות!), בבתי אבות, וכן במשרדים וגם בבתים פרטיים. מאמר זה מצטרף לשורת מאמרים בנושאים מצרניים מבית מדרשו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, וכולם עולים בקנה אחד, וכדלהלן. וכבר הערנו ב'אמונת עתיך' 104 (תשע"ד), עמ' 69-70, על גישתו בקשר ל'חיישנים בשבת', והם-הם הדברים.

א. כל התיאור הטכני של המערכת, אשר תופס חלק נכבד מן המאמר, הן טכניקת השידור והקליטה והן כל ההתרחשות הפנימית, איננו רלוונטי לדיון ההלכתי. המבט ההלכתי בהלכות שבת (וכן נזיקין ועוד) מתמקד בתוצאה, ולא בהליך או בהתרחשויות האלקטרוניות בשבבים וברכיבים האחרים. השאלה ההלכתית הרלוונטית היא מה אירע ומה הופעל? ובמקרה שלפנינו: הופעל המנעול החשמלי של הדלת, והוא נפתח ונסגר.

ב. לפיכך, האדם שעשה מעשה (במקרה זה: קירב כרטיס לאנטנה הקולטת) הוא שהתחיל שרשרת פעולות ו'ירה חץ' שגרם לשורת התרחשויות אשר בסופן מנעול הדלת נפתח. כל זה שקול לחלוטין ללחיצת לחצן press to open חשמלי (ואין זה כלל בגדר 'גרמא' כפי שיש הטועים לחשוב). אלקטרוניקה מתוחכמת היא כלי עבודה מודרני ביד האדם, והריהי כ'מקל ארוך' וכ'גרזן ביד מניפו'. אדם שמקרב כרטיס לאנטנה כמוהו כ'מושך בחוט ארוך' שמתג הפעלה בקצהו, או כמפיל קוביית דומינו הגורמת לתגובת שרשרת רבת צעדים.

תפיסת הרב אלי רייף, אשר מייצגת את בית המדרש הנ"ל, היא יחידאית ואיננה מקובלת על הקונצנזוס הפסיקתי.

ג. השאלה היא אפוא, מה איסור יש בפתיחת מנעול אלקטרו-מגנטי בידיים? והנה, גם בנקודה זו בית המדרש הנ"ל משדר עמדה יחידאית, המייחסת לפעילות חשמלית אלקטרונית שאין בה אש מעמד של 'עובדין דחול' בלבד. הקונצנזוס הפסיקתי מייחס להפעלה חשמלית כזו איסור תורה או דרבנן של 'בונה', 'מכה בפטיש' או 'מוליד', ולא פחות מכך.

ד. קביעת הרב רייף שהרש"ז אוירבך זצ"ל סבר הלכה למעשה שיש בהפעלות אלו רק 'עובדין דחול', המסתמכת על המובא בספר 'קדושת השבת' לרב משה הררי בשם הרב נבנצאל שליט"א – איננה נכונה. אני מעיד מפי תלמידיו המובהקים, ובראשם הרב יהושע

בחזרה לעמוד התוכן

נויבירט זצ"ל ויבל"ח הרז"נ גולדברג שליט"א, ש'לא יעלה על הדעת שהלכה למעשה הרב אוירבך אסר חשמל בשבת רק מצד עובדין דחול'. כך גם נאמר לי מפי הרב זלמן קורן, שליקט את כל תורות הרשז"א בענייני חשמל (במהדורה מורחבת של הספר 'מאורי אש'), שעמו שוחחתי לקראת תגובתי זו.

ה. דרך המלך הפסיקתית היא שיש בכל ההפעלות האלקטרוניות הללו – אם הן תקניות ו'כדרכן' – לפחות רמת איסור דרבנן, גם כאשר ההפעלה כתוצאה ממעשה האדם היא מפותלת ובנויה משרשרת של מיליוני תגובות אלקטרוניות פנימיות. כאמור, המבט מכוון לתוצאה, ואם יש בה איסור – האדם הוא שחולל אותו בידיו, בבחינת 'מלאכת מחשבת'.

ו. אכן, בתנאי צבא ורפואה יש להקל – בהפעלות חשמליות למיניהן שאין בהן אש – ולפי הנסיבות מותר להפעיל שיטות של מנגנוני 'גרמא', 'שינוי' או 'נוכרי' (זה סדר העדיפות ההלכתית הנכון,[1] ולא כפי שנדמה לבריות שהופכים את הפירמידה על ראשה. ראו גם מאמרו של הרב יעקב אריאל בתחומין יט, עמ' 343: 'גרמא או נכרי – מה עדיף?'). ואכן, מכון צומ"ת פיתח מנגנוני 'גרמא' לגלאי קירבה, הפועלים במאות דלתות בצה"ל ובבתי חולים.

1. הערת עורך: י"פ. וכ"כ מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל, חוות בנימין א, עמ' רכ.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב יעקב אריאל

תגובה באותו עניין

רציתי להעיר הערה עקרונית בדבר הדיון בחשמל, הדן בנושא בקלות ראש, כאילו גדולי הפוסקים לא התייחסו אליו בחומרה. התורה הזכירה מכל המלאכות את האש ('לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת', שמות לה, ג), אף שהיא מלאכה 'קלה' יחסית. יש אומרים שרק ללאו ניתנה והיא מותרת ביום טוב, ומטרתה הנאות ועונג שבת (ר' רמב"ן, שמות לה, ג). מאידך גיסא היא אבי אבות המלאכות, ולכן כדי לציין את יציאת השבת, אנו מברכים על האש. כך גם החשמל – גם כשאין בו הבערה ולא מלאכה אחרת, הוא אבי אבות המלאכות. אם נזלזל באיסור השימוש בחשמל, השבת כולה עלולה להתחלל. ראוי לזכור גם את דברי הרמב"ן (ויקרא כג, כד) על המסחר בשבת, שאין בו שום מלאכה ממש, אולם הוא אסור מהתורה, כי אין לך חילול שבת גדול ממנו. ניקח לדוגמה רק את התקשורת – הטלפון והרדיו והטלוויזיה והאינטרנט וכו' וכו' – אם כל אלו היו מותרים חלילה בשבת, אנה היינו מגיעים! ברוך ה' שחנן את חכמי ישראל בחכמה, בינה ודעת לאסור אותם (ה'בית יצחק', ח"ב סי' לא, אסר תחילה את הטלפון), ובעקבות הרמב"ן יש להוסיף שמי שמשתמש בכל כלי התקשורת בשבת, מחלל שבת מדאורייתא! זאת לענ"ד הסיבה שה'חזון איש' אסר את החשמל מהתורה, וגם אם איננו פוסקים כמוהו, אין לזלזל בדעת התורה שלו.[1]

1. הערת עורך: י"פ. ראה עוד על חשמל בשבת באהלה של תורה, ח"ב סי' כג; שם, ח"ה סי' כו; שם סי' כז.

גריסת 'כתבי קודש קלים' ומחזור כתחליף לגניזה

א. מצוקת הגניזה

גניזת כתבי קודש שבלו או שלא זקוקים להם יותר הפכה להיות בעיה לאומית, ואולי גם עולמית, בהיקף משמעותי. בדו"ח של המשרד לשירותי הדת (שבט תשע"ה, ינואר 2015; נכתב על ידי מר יהודה כפיר מלשכת הסמנכ"ל) מובאים ממצאים שסופקו על ידי עמותות העוסקות בשירותי גניזה. המועצות הדתיות מתקשרות בחוזים עם עמותות אלו, והן מדווחות על **יותר מ-7,500 טון גניזה בשנה (ב-2014) וקצב גידול של 10% בשנה!** עלויות האיסוף יקרות ועמהן עלויות ההטמנה (= קבורה), אשר נעשית במערות ובמחצבות נטושות בתיאום עם הרשויות הרלבנטיות. המשרד להגנת הסביבה הוא גורם מרכזי בתמונה, הן באפיק החקיקה והן בגביית היטל הטמנה. בדו"ח הנ"ל נזכר כי 'עלויות ההטמנה עלו במהלך השנים מ-8 ש"ח לטון + מע"מ בשנת 2,000 עד ל-240 (!) ש"ח לטון + מע"מ' - פי 30. יתר על כן, אתרי הגניזה נחסמים עקב מילוים, ומקומות חליפיים - אין. קיים גם חוק האוסר העברת פסולת מתחומי הקו הירוק לשטחי יו"ש. להלן קטע מתוך הדו"ח הנזכר:

> העמותות 'גניזה כללית' ו'גניזת קדש מרכזית' פנו בשנת 1997 למשרד להגנת הסביבה, וקבלו מהם אישור להטמין גניזה בתא ייעודי באתר סילוק פסולת מוצקה 'ברקת'. במשך שנים רבות שטח הפארק היה פצע פתוח בנוף ההררי של אזור שוהם. בשטח פעלה מחצבה ועם סיום פעולת החציבה במקום ננטשה המחצבה והיוותה, בנוסף למפגע נופי, גם מפגע בטיחותי. לפני כ-20 שנה החליטו הרשויות הרלבנטיות להתחיל בתכנית שיקום של המחצבה הישנה. תכנית זו, כמו אתרי חציבה נטושים אחרים בישראל, התבססה על מילויה בפסולת בניין וביצוע תכנית שיקום נופי. הטיפול בפסולת בפארק מיחזור ברקת עומד בשורה ארוכה של תנאים סביבתיים, וזאת כדי להבטיח מניעת מפגעים. הפעילות מתבצעת בהנחיה ובפיקוח שוטף של מחוז מרכז במשרד להגנת הסביבה והמועצה המקומית שוהם. תאי ההטמנה פועלים על תשתיות אטומות בהתאם להנחיות

בחזרה לעמוד התוכן

המשרד להגנת הסביבה וזאת במטרה למנוע פגיעה במי תהום. בשלב הכשרת השטח שלפני ההטמנה נאטמה הקרקע באמצעות שכבות חרסית מהודקת ויריעות מיוחדות בכדי להבטיח מניעה של חדירת תשטיפים לקרקעית המחצבה ואל מי התהום. התשטיפים מנותבים באמצעות מערכת ניקוז ייעודית אל בריכות הניקוז ומפונים מהפארק באופן מסודר בהתאם להנחיית המתכנן ולאחר אישורן של בדיקות המעבדה.

מטמנת ברקת הפסיקה לפני כשלוש שנים לקלוט פסולת נפחית ובכללה גניזה, עקב הגעתה לסף הקיבולת שלה. מאז התחילו העמותות לקבור את הגניזה **במטמנת עזריה** (ליד מעלה אדומים) **ובמטמנת בר-און** (ליד קדומים). עקב חוק חדש של המשרד להגנת הסביבה, האוסר להוציא פסולת מתחומי הקו הירוק ליו"ש, גם לאתרים אלו אין אפשרות להמשיך להביא גניזה... המטמנה היחידה שנותרה כאופציה מעשית, הן ביחס הנכון לטיפול בגניזה, והן מבחינת עלות הקבורה (150 ש"ח לטון נכון לשנת 2014), היא מטמנת חדרה בבעלות 'איכות ירוקה חברת ניהול בע"מ'. התשלום למטמנה הינו בשקיפות מלאה לפי שקילה, עם דיווח ישיר לממשל. לפי העמותות, כמויות הגניזה ידועות מראש (מניסיון העבר), עם גידול שנתי של 10% בממוצע...

אם כן, שלושה גורמים לעלייה הדרסטית במחיר: (א) היטל ההטמנה של המשרד לאיכות הסביבה עלה, כיום 72.5 שקלים לטון לפני מע"מ. קרי, שליש מעלות ההטמנה הכוללת. (ב) הפעולה דורשת נפח הטמנה גדול (טון = 3 קוב נפח הטמנה). (ג) הפעולה דורשת טיפול מיוחד: קבורה במקום ייחודי העומד בתנאי ההלכה וכיו"ב.

אין ספק כי נפח הגניזה עלה מאוד עם התרבות חוברות תורניות, ובעיקר עלוני בתי הכנסת הגודשים את מיכלי הגניזה. בצדם התנפחו מוספי השבת של העיתונים החרדיים, ויש המהדרים לגנוז גם מחברות לימוד ודפי עזר לשיעורים וכדומה. כל אלו הן תוצרים אופייניים לדורנו, שבו כל מדפסת משרדית יכולה לשמש בית דפוס והוצאה ביתית לאור. יש לציין כי עדויות רבות מלמדות שגם באתרי הגניזה המצב איננו מכובד, בלשון המעטה, ויש בהם משום ביזוי והשלכה כדומן על פני השדה. ראו תמונות מצורפות.

לצורך מאמר זה נכנה תוצרי גניזה אלו בשם **'כתבי קודש קלים'**, כדי להבחינם מספרי קודש המיועדים ללימוד ממושך ושוכנים על מדפי הספרייה. ב'כתבי קודש קלים' אלו נדיר למצוא אזכרות או 'שמות שאינם נמחקים'. כמו כן יחס בני אדם אליהם איננו כאל ספרות קודש של ממש, אלא כאל 'דברי תורה' בעלי אורך חיי מדף קצרים.

לדעתנו יש לכך גם משמעות הלכתית, על סמך תשובתו של הגר"מ פינשטיין זצ"ל (אגרות משה, או"ח ח"ד סי' לט) לעניין מיחזור נייר ספרים שבלו. מדבריו משמע ש'כתבי

בחזרה לעמוד התוכן

הקודש' מוגדרים גם לפי ההתייחסות של בני האדם ל'חפצא' שלפניהם. וזו לשונו בסיום תשובתו הארוכה:

> לענין מעשה הוא ברור אצלי כמו שכתבתי; ויש לאסור בחומשים וספרי תנ"ך שבהם נמצאים שמות וכן סידורים מאלו שמדפיסים בשמות ממש. אבל מהספרים שבתורה שבע"פ שהם משניות וגמרא משני התלמודים, וכל ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים והספרים הנדפסים מחכמי הזמן, **וכל הירחונים כשנקרעו ולא שייך שילמדו ויעיינו בהם, ואף ששייך שילמדו בהם לפעמים אך ברור שלא ילמדו ולא יעיינו בהם כאיזה דפים שלמים נמי מותר...** אבל לעשות כן למעשה תדבר עם עוד גדולי פוסקים בא"י, וגם מגדולי ראשי ישיבה וכן עם גדולי תורה והוראה.

ב. מיחזור נייר 'כתבי קודש קלים'

לעניין מיחזור 'כתבי קודש קלים' ועלונים, התפרסמו בכרכי תחומין כמה וכמה מאמרים. בכרך ג' (תשמ"ב) פרסם עורך תחומין, הרב אורי דסברג ז"ל, מאמר בשם 'איסוף פסולת נייר של כתבי קודש לצורך מיחזור'. המאמר כולל פרק נרחב שבו נסקרו תשובות רבות מספרות השו"ת של דורותינו, החל מן המהרשד"ם ועד לר"מ פיינשטיין וביטאון 'אור המזרח'.

במאמר מתואר תהליך המיחזור בחברת 'אמניר' בעקבות ביקור אנשי מכון 'צומת' שם. הנייר הנאסף נדחס ל'בלות' בחצר המפעל, שמשקלן כטון כ"א. 'בלות' אלו מונחות על גבי מסוע שיפועי אשר מעלה ומטיל את החבילות הדחוסות לתוך סילו ענק שיש בו

בחזרה לעמוד התוכן

תמיסות ומערבלים. הנייר נהפך לעיסה רכה ולאחר ייבוש וכבישה מפיקים ממנה נייר ממוחזר. הסעת החבילה המהודקת והטלתה לסילו הן פעולות ידניות (חשמליות) ופשוט שיש בהן משום מחיקת השם וביזוי כתבי הקודש. ייתכן שהביזוי והמחיקה מתחילים כבר בשלב ההידוק ל'בלות'. המאמר בתחומין ג' הנ"ל מסתיים בהצעה שהפעולות החשמליות הללו, ההסעה וההטלה לאיבוד, ייעשו על ידי מנגנון 'גרמא' כמקובל במכון 'צומת' בנושאי שבת. אגב, בשנים מאוחרות יותר היינו בקשר פעמים אחדות עם המפעל כדי לבדוק אפשרות ליישם זאת, ולא נענינו ולא זכינו לשום תגובה. יתר על כן, נראה כי לדעות רבות 'גרמא' רק בשלב האחרון איננו פותר את בעיית הביזוי בשלבים הקודמים.

הרב שלמה מן-ההר ז"ל הגיב, באותו כרך בתחומין, על ההצעה להפריד בין כתבי קודש קלים ל'כבדים', ולמחזרם בשיטת ה'גרמא'. נטייתו לצדד באפשרות זו, וכך כתב:

> במציאות אי אפשר יהיה בשום אופן להבדיל בין כתבים מקולקלים מתחילה בדפוס [= גליונות דפוס פגומים] שעוד לא נתקדשו על ידי לימוד לבין דברים שכבר למדו מהם ונתקדשו. וכן אי אפשר יהיה להפריד בין תורה שבע"פ, שרק השימוש והלימוד מהם מקדשם, ובין מקראות מצוטטים ושמות הקדושים שעצם הדפסתם מקדשם, כיון שהודפסו בכוונה ובאמונה בקדושתם. לפיכך יש בעיבוד מחדש של ניר עתון איסור דאוריתא, שיש בהם דברי תורה שבכתב ודברי תורה שבעל פה, ויש בהם שמות הקדושים לרוב ('תודה לא-ל', 'א-לקים') ודבר הניכר לעין אינו יכול להתבטל. ואם תימצי לומר שמתבטל, הרי אסור לבטל לכתחילה. ועוד, מי שמבטל את השם הריהו כאילו מוחקו. ולפיכך גם מי שנותן עתונים וקרעי ספרים שיש בהם שמות קדושים (תנ"ך, סידורי תפילה וכדו') לתוך מיכלי האיסוף, הריהו עובר על 'לפני עור' שמכשיל את הפועלים העובדים במיחזור באיסור דאורייתא...
>
> כמו"כ, למעשה אי אפשר יהיה לפקח על הפועלים שלא יכניסו לשקים גם 'ספרי קודש שבלו'. כל הוצאה מהשקים בשטח המפעל עלולה בהכרח להביא לידי פיזור יתר של תוכנם, והתנאי שההוצאה מהשקים לא תביא לידי פיזור יתר, הוא תנאי שאי אפשר לעמוד בו.
>
> על כן **אין תקנה לזה אלא בהתקנת דרכים לעשיית גרמא, וזה רק אם יורו גדולי הדור שאין בגרם מחיקה איסור דאוריתא.** אך אם יורו שיש גם בזה איסור דאוריתא, יצטרכו להתקין שלא ידפיסו בשום מקום מקראות מצוטטים ושמות קודש, לא בעתון ולא בספר כלשהו. והסידורים והמחזורים וספרי התנ"ך שבלו יאספו ויקברו בכבוד. וכאשר יעלה הדבר בידם, יתקינו יום טוב כמו שתיקנו במגילת תענית יום טוב כשביטלו הזכרת שם שמים בשטרות.

בכרך ל' שבנו לנושא עם פרסום מאמרו של הרב יעקב אריאל 'מיחזורם של עלוני בתי הכנסת', וכן מאמר של כותב שורות אלו בשם 'תחליפי גניזה לעלוני השבת'. במאמרי זה העליתי את הנושא בפני שורה של רבנים, כולל הצעות להקטנת הביזוי. פרסמתי

בחזרה לעמוד התוכן

תשובות של הרבנים שלמה אבינר, יעקב אריאל, דוב ליאור ונחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, וכן הרב מנשה (הקטן) קליין ז"ל. ראו שם את הפנייה והתשובות.
הרב אריאל סיכם את מאמרו בקשר למיחזור רגיל של העלונים:

> לכן [= לנוכח חומרת המצב] יש מקום לכאורה להתיר את מיחזורם, בתנאי שיעמדו בכמה תנאים מגבילים. אנו ממליצים על התנאים הבאים: (א) שלא יודפסו שמות קדושים; (ב) שלא יודפסו פסוקים שלמים; (ג) שהנייר הממוחזר ייועד להדפסת כתבי קודש; (ד) שהעוסקים בגריסה יהיו נוכרים, או שהיא תיעשה בגרמא.
>
> לפחות **התנאי הראשון הוא עקרוני**: על העלונים להימנע מהדפסת שבעת השמות הקדושים, ולהמירם בחילופים שהוצעו לעיל. זהו תנאי הכרחי, ובלעדיו אין מקום להתיר מיחזור. הזכרת פסוקים ללא שמות היא קלה יותר, אך ניתן להדר גם בכך ולהימנע מהדפסת פסוקים שלמים. זו גזרה שאפשר לעמוד בה, ואפילו בתלמוד כמעט שאין פסוקים שלמים.
>
> השאלה הגדולה היא כיצד יתבצע הדבר למעשה, ומי יפקח שהעלונים לא יכילו שמות?... כמו כן, על הגבאים יוטל עומס כבד ביותר, במיון העלונים לאלו שניתן למחזרם ולאלו שלא ניתן. ויש חשש לתקלה שגם עלון שלא יעמוד בקריטריונים הנ"ל ימוחזר במקום להיגנז. לכן, **אין אפשרות כרגע להורות הוראה גורפת לבתה"כ למחזר את העלונים**. ניתן רק להורות הוראה אישית: אדם פרטי המעיין בעלון ויודע בעליל שאין בו שמות, רשאי למוסרו למיחזור.

ג. גריסת 'גרמא' לצורך מיחזור

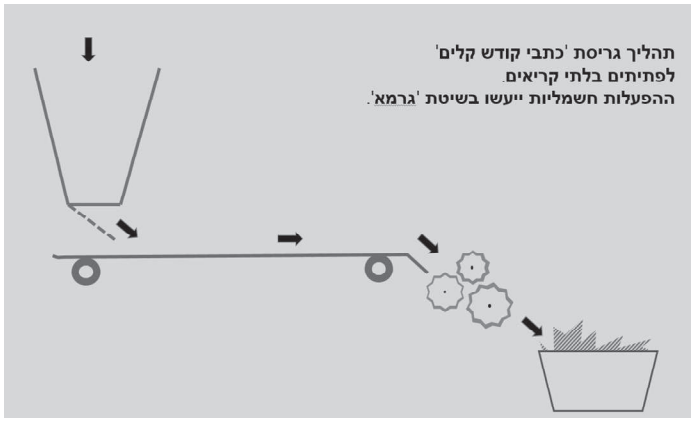
רוח הדברים היא אפוא שפוסקים מובהקים אינם נוטים להתיר השלכת עלונים וחוברות אלו למיכלי המיחזור כמות שהם, גם אם מבחינת המשליך הרי זה רק גורם לאיבוד. כמו כן, כאמור, אין שיתוף פעולה מצד המפעל להתארגן על פי הנחיות הלכתיות כלשהן.
לפיכך עלתה במחשבה הצעה לפתרון חלופי, שניתן אולי להפעילו ברמה מקומית, בבית כנסת, במועצה הדתית או באמצעות גורם מסחרי שיפעיל ציוד כזה ברחבי הארץ תמורת תשלום.
המתווה ההלכתי-טכני הוא כדלהלן:

1. מיכל ייחודי דמוי משפך שמיועד לקלוט חומרי גניזה 'קלים', שיוטלו לשם על ידי הציבור, או עובד מיוחד (שגם ימיין ויוציא כתבי קודש 'כבדים', כמו סידורים, חומשים וכיו"ב). מדובר במתקן קטן יחסית שישרת את הסביבה הקרובה.
2. בשעת לילה מאוחרת תתבצע גריסה על ידי שעון המכוון מראש. **זה לעצמו כבר 'גרמא'** מבחינת האדם שהניח את העלונים, אך גם אם יש מקום לטעון שלפנינו מצב של 'סוף חמה לבוא', והשעון 'כבר מתקתק', לכן, **יתווסף מנגנון 'גרמא' אלקטרוני**, מן הסוג שאנו מציעים לשבת. לחיצה עליו זמן ניכר לפני שעת השעון היא תנאי שני,

בחזרה לעמוד התוכן

בלתי תלוי בראשון, להפעלת הגריסה. המשליך הוא ה'גרמא' הראשון' והלוחץ הוא גורם ל'גרמא' נוספת.

3. הרוצים להדר יפעילו את לחצן ה'גרמא' **על ידי נכרי**.
4. החומר ייגרס לפתיתים קטנים, בלתי קריאים, **והתוצר יופנה למיחזור הכללי**.



האיור מתאר סכימה של הציוד הנדרש (מלבד הפיקוד החשמלי הכולל גם התקן 'גרמא'). כאמור, מדובר בשלושה חלקים:

(1) מיכל אגירה משפכי.
(2) מסוע לשינוע ולהכוונה.
(3) גריסה לפתיתים.

תחתית המיכל תיפתח בשעת לילה על ידי שעון שבת, וכן לחיצת גרמא מוקדמת כתנאי הכרחי נוסף לפתיחת התחתית. כאמור, רצוי על ידי נכרי.

ד. מחיקת 'שמות' ב'גרמא' – דיון הלכתי

להלן סיעה של אחרונים שהורו להיתרא מחיקת השם בגרמא. הקטעים המצוטטים הם חלקיים בלבד, אך די בהם לענייננו להוכיח כי קיימת היתכנות הלכתית לשיטה זו. תחילה נצטט את מקור הנושא במסכת שבת (קכ ע"ב) שם דרשו להתיר גרמא בשבת וגרמא במחיקת שם, בחדא מחתא:

> הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו הרי זה לא ירחוץ... נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל. רבי יוסי אומר: לעולם יורד וטובל כדרכו, ובלבד שלא ישפשף, דאמר קרא 'ואבדתם את שמם מן המקום ההוא **לא תעשון כן לה' אלהיכם', עשייה הוא דאסור, גרמא שרי**. הכא נמי כתיב לא תעשה [כל] מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי!

1. אבני נזר

וזו לשון ה'אבני נזר' (יו"ד סי' שע):

בחזרה לעמוד התוכן

בדבר בהכ"נ ישן שנכתב על הכותלים ברכות ובתוכם שמות שאינם נמחקין. ועתה בא פקודה מהממשלה לתקן הבהכ"נ ואם לאו יסגירו אותו. ויש מקומות אשר יצטרך עפ"י הממשלה לקלוף הסיד שבהם השמות מה נעשה באיסור מחיקת השם. וכבודו דעתו לקלוף הסיד עם השמות ואם ישבר **יחשב גרם מחיקה דמותר**. ומביא ראי' בשם הרה"ק מבעלזא לאסור מהא דסוכה (נג,ב) דמספקא לדוד המלך ע"ה אי שרי למיכתב שם אחספא ומשדי אתהומא. ואייתי אחיתופל ראיה מהשקאת סוטה שאמרה תורה בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו שם שנכתב בקדושה ימחה על המים. משמע דספיקו של דוד היה משום איסור מחיקת השם אף דאינו אלא גרמא כמו טובל ושם כתוב על בשרו דחשיב גרמא עכ"ד.

אולם **הדבר ברור בסוגיא דשבת (ק"כ ע"ב) דמותר דהתם** אמר מה גרם כיבוי בשבת מותר כ"ש גרם מחיקה... ומה דק"ל מהא דסוכה, נ"ל ליישב... נשוב לנד"ד; הדבר ברור דקי"ל גרם מחיקה שרי, מ"מ בנ"ד אין ענין לגרם; ממנ"פ אם ברור שישבר ויתקלקל השם ודאי הוה מאבד בידים. ואפי' רק ספק. מ"מ כיון שהוא באותו שעה ממש שקולף הרי הוא מאבד בידים. רק שאם אינו ברור נוכל להתיר משום דשא"מ...

ומ"ש מעלתו כיון דהטעם משום בזיון **מה נפ"מ בין ישראל בין ע"י גוי**. לא ידרוש טעמא דקרא. והרי גם בבכור הטלת מום ע"י גוי אינו רק מדרבנן. ועוד א"כ יאמר מה לי ע"י גרמא או בידים ואם יאמר כיון שאינו עושה בידים לא הוה בזיון. **ה"נ בעושה ע"י גוי כיון שאין ישראל עושה בעצמו ליכא בזיון**.

שמענו מדבריו דגרמא שריא במחיקת השם. עוד שמענו כי יש יתרון למחיקה על ידי נכרי. ועוד שמענו כי גם אם קיימת בלבנו תחושת ביזוי, אין דורשין טעמא דקרא **ו'גרמא' שריא, למרות התחושה הלא נוחה!**

2. אחיעזר

וזו לשון ה'אחיעזר' (ח"ב יו"ד סי' מח):

מכל הלין טעמי נראה דהקארעקטין [=גליונות דפוס] מותר לגונזן אף שלא בכלי חרס **ולאבדן ע"י גרמא ג"כ שרי.** ועיקר האיסור דשריפת ואיבוד כתבי קדש א"א מדרבנן וכמש"כ הרמב"ם בפ"ו מהל' יסוה"ת הל' ח' דהמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות...

והנה בשארי איסורי נחלקו הקדמונים אם אסור אמירה לנכרי, עיו ברא"ש ב"מ שם **ולשי' כמה פוסקים דאמירה לנכרי מותר בשאר איסורים, נראה דיש להתיר אמירה לנכרי לשרוף ע"י גרמא. וכאן במקום דלא אפשר מותר גרמא גם מדרבנן.** ואם נצרף לזה עוד קולא לצוות לנכרי ע"י נכרי אחר לשרוף הקארעקטין (דדעת החו"י דגם לענין שבת) אשר זהו האיבוד היותר נכבד כמו שהוכחנו ובמקום, דא"א בענין אחר - הנני מסכים להתיר אם יסכימו גדולי דורנו.

גם לבעל ה'אחיעזר' פשיטא דגרמא שריא במחיקת השם. עוד שמענו מדבריו שכל **איסור המחיקה הוא מדרבנן בלבד.** ועוד שמענו המלצה בדבריו לשרוף על ידי נכרי.

בחזרה לעמוד התוכן

3. הר צבי

וזו לשון הגרצ"פ פראנק בשו"ת 'הר צבי' (יו"ד סי' רלא):

מה שכת"ר כותב דבמסכת סוטה (דף ב, בתוס' ד"ה מגילתה נגנזת) מפורש דגרם איבוד שרי, לכאורה בתוס' שם אין משמעות על דין גרמא, דבירושלמי שאומר נגנזת תחת צירו של היכל בשביל לשחקה אין זה גרמא... והנה יש לי מקום עיון בדברי השירי קרבן הנ"ל, מה שאומר דגם ההנחה תחת הציר זו היא כמאבד בידים, דלכאורה יש לדון **דעצם ההנחה אין זה אלא גרמא בעלמא וכמש"כ המג"א (סימן רנב ס"ק כ) דהנותן חטים בריחיים של מים בשבת אין בה חיוב דלא הוי אלא גרמא ומה לי נותן חטים בריחיים והם נטחנים ע"י המים ומה לי נותן המגילה והיא נשחקת ע"י המסבב את הציר...**

והנה לענין **גרמא במחיקת השם, לכאורה מבואר בגמרא שבת** (דף קכ ע"ב) **דשרי, וגם איסור דרבנן ליכא.** דאיתא שם, הרי שהיה שם כתוב על בשרו וכו' נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי, ר"י אומר לעולם יורד וטובל וכו' דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לד', עשיה הוא דאסור הא גרמא שרי, ע"כ. ...משמע לכאורה **שמחיקת השם ע"י גרמא אין איסור כלל לכו"ע**, והת"ק שהצריך כריכת גמי הוא משום דאסור לעמוד ערום בפני השם...

אולם ברש"י יומא (ח,א, ודף כח ד"ה לא ירחץ ולא יסוך) כתב וז"ל: שלא ימחקנו ואזהרה למוחק את השם ואבדתם שמם וסמיך ליה לא תעשון כן. והתו"י שם (דף ח) כתבו שבפרק כל כתבי מסקינן משום דאסור לעמוד לפני השם ערום, אבל משום לא תעשון לא אסרינן בגרמא, ולא כפי' הקונטרס, עכ"ל. ונראה שגם לרש"י שכתב ואזהרה למוחק את השם, לא נתכוין לומר שבנידון זה יש איסור תורה משום לא תעשון וגו', שהרי **מפורש בגמרא לא תעשון, עשייה הוא דאסור, גרמא שרי**, אלא רש"י הביא שם את מקור האיסור למחיקת השם בידים שהוא משום לא תעשון, אבל בלא ירחץ ולא יסוך שהוא **גרמא עכ"פ אסור מדרבנן ורק לצורך טבילת מצוה מותר לגמרי ע"י גרמא**, ובשלא לצורך, גרמא אסור מדרבנן וכן מבואר במאירי שבת (דף קכ) שהטעם שלא ירחץ ולא יסוך הוא משום **גרמא של מחיקת השם ושלא לצורך גם גרמא אסור**, עיי"ש.

נתבאר שלשיטת רש"י והמאירי גרמא של מחיקת השם שלא לצורך מצוה עכ"פ אסור מדרבנן. וכן ראיתי בשו"ת נודע ביהודה, מהדורא תנינא (או"ח סימן יז) **שכתב שהיתר מחיקת השם ע"י גרמא תליא במחלוקת רש"י והתו"י...**

ולהלכה נראה שאפילו אם נימא שבמחיקת השם ע"י גרמא יש איסור דרבנן, מ"מ בספר המשניות דאזכרות ליכא וגם המאבדו בידים אינו אלא איסור דרבנן, לכן ע"י גרמא גם איסור דרבנן ליכא... וכך הוא מדוקדק לשון הרמב"ם הלכות יסודי התורה (פ"ו ה"ה), דכתבי הקודש אסור לשורפן ולאבדן ביד, הרי **הרמב"ם שמדבר לענין איסור דרבנן בשאר כתבי הקודש, דקדק וכתב ולאבדן ביד, להשמיענו דע"י גרמא מותר.**

בחזרה לעמוד התוכן

שמענו מדבריו כי נחלקו הראשונים האם מחיקת השם איסורה מהתורה או מדרבנן, ומ"מ גרמא שריא מדאורייתא, ובמקום צורך גדול גם מדרבנן. עוד שמענו מדבריו **שספרי משניות אין איסור מהתורה לאבדם בידיים**, גם למי שסובר שאיסור מחיקת השם הוא מהתורה, מפני שאין במשניות אזכרות שאינן נמחקות.

4. חזון איש

וזו לשון ה'חזון איש' (יו"ד סי' קסד):

> שבת קטו,א: מעשה באבא חלפתא שהלך אצל רבן גמליאל בריבי לטבריא, ומצאו שהיה יושב על שלחנו של [ר' יוחנן בן ניזוף] ובידו ספר איוב תרגום והוא קורא בו. אמר לו: זכור אני ברבן גמליאל אבי אביך שהיה עומד על גב מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום, ואמר לבנאי: **שקעהו תחת הנדבך**! אף הוא צוה עליו וגנזו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר: עריבה של טיט כפו עליו. אמר רבי: שתי תשובות בדבר, חדא - וכי טיט בהר הבית מנין? ועוד: **וכי מותר לאבדן בידך? אלא: מניחן במקום התורפה, והן מרקיבין מאליהן.** נראה דהאי תורפה דאמר רבי לא תורפה ממש קאמר דהיינו עריבה של טיט, כיון דהטיט הממהר לאבדה אסור, אלא נותנה במקום יבש, וקרי ליה תורפה היינו שכל גניזה הוא תורפה כיון דלא שליט אוירא...
>
> והא דאמר שבת קכ,ב דגרמא שרי היינו **כשאין האדם מביא עליו כורת ומכלה, אלא מביא עליו דבר שגורמו להיאבד לבסוף, כמו נותנו במקום לח וכופה טיט על הקלף הכתוב בו שם שסופו להירקב, ולא מיקרי רק גרמא.** אבל אם מביא עליו משחית שמשחיתו ברגע זה לא מיקרי גרמא אלא עשיה, כגון ס"ת שמונח אצל האש ומכוסה בעור וכיו"ב שאין האור שולט עליו, וקרע את העור שתשרף – לוקה, וכש"כ כשקרבו אצל האש, והכי אמרינן סנהדרין קיג,א דבשריפת מזוזות בעיר הנדחת איכא משום ל"ת, ואע"ג דאשו משום ממונו. **ובטובל והשם על בשרו איירי ובטובל והשם על בשרו איירי שאין השם נמחק בלא שפשוף אלא מתרפה, ומסייע במחיקתו**, שהרי סופו להמחק מבשרו ובלחלוחו במים גורם למהר מחיקתו וכמש"כ הרשב"א שבת שם...
>
> ובתוס' סוטה כ,א כתבו בשם ירוש' **דמגלתה נגנזת דתנן התם היינו תחת צירו של היכל** בשביל לשחקה. וצ"ל שאין ציר הדלת מוחק לשעה, שמקפלין אותה והכתב בפנים, **אלא שנשחק הקלף וימהר לירקב, וגרמא זו שרי...**

הוי אומר, דעת ה'חזון איש' שהנחת מגילת סוטה תחת ציר הדלת, **וסופה להישחק ולהישחת, אין זה אלא גרמא באיבוד השם ושרי.**

5. הרב אשר וייס

וזו לשון הרב אשר וייס בספר 'מנחת אשר' ('דין גרמא בשבת ובמחיקת השם' [לפר' יתרו]):

בחזרה לעמוד התוכן

מבואר בסוגיא הנ"ל (שבת קכ,ב) דבכל איסורי תורה שנאמרו בלשון עשייה **גרמא שריא, כך לענין מחיקת השם וכך לענין מלאכות שבת.** ועוד מבואר בסוגיא זו דאם שם כתוב על בשרו והוא מכניס את ידו במים שימחקו את השם אינו אלא גרמא ושריא...

וראיתי ברשב"א שם... **שאלו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים**... ולמדנו מדבריו דכל שהתוצאה ודאית ומוכרחת הוי מעשה ממש אף שעצם התוצאה נעשית ע"י כח טבעי דהיינו המים, וכך מסתבר, דמה בין אש למים כנ"ל... ולכאורה נראה לפי שיטה זו דכל גדר הגרמא תלוי בענין **הספק וההכרח** וכל העושה מעשה שודאי יביא לידי מלאכה בשבת או לידי איסור אחר הו"ל מעשה וכל גדר הגרמא תלוי במה שלא בהכרח יביא לתוצאה זו. אך לכאורה זה תמוה גם מגמרא וגם מסברא, דמהי"ת לתלות גדרי המעשה והגרמא בהכרח ובספק ולכאורה מושגים שונים הם בתכלית. ועוד דבסוגיות רבות מצינו גדרי גרמא שפטור אף בתוצאה הכרחית וודאית כגון הזורק חץ ובא חברו וסילק תריס, והמצמצם חבירו במקום שסוף חמה לבוא או כפתו לפני הארי (סנהדרין ע"ז ורמב"ם פ"ב ה"א מהלכות רוצח), והאי מאן דשקיל בידקא דמיא (סנהדרין שם ע"ב)...

בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא בעא למשטפיה לעלמא אמר מהו לכתוב שם אחספא ומישדא בתהומא... הקשו האחרונים הלא אין כאן אלא גרם מחיקה וגרמא מותרת ולמה נסתפק דוד. עיין בזה בשו"ת טוב טעם ודעת קמא סימן תל"ט, ובשו"ת אבני נזר יו"ד סימן ש"ע הביא קושיא זו בשם האדמו"ר מוהר"י מבלז עי"ש. ובשו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן קט"ז האריך בזה וכתב דכל כה"ג הוי כמוחק בידים עי"ש.

גם הרב אשר וייס שליט"א סובר דגרמא שריא במחיקת השם, אפילו אם התוצאה ודאית. לבירור הנושא סרתי לביתו בחורף תשע"ו ושטחתי בפניו את ההצעה האמורה: גריסת כתבי קודש קלים והפניית התוצאה למיחזור. ותשובתו הייתה: 'יש על מה לדבר...'

6. הרב יעקב אריאל (במכתב אליי)

בחורף תשע"ו פניתי לרב יעקב אריאל בקשר להצעת הגריסה למיחזור כתבי קודש 'קלים' כמפורט לעיל, ותשובתו הקצרה הייתה: **'הרעיון בא בחשבון אם אכן אין אלטרנטיבה אחרת.** צריך לדרוש מכל העלונים שלא לכתוב שמות קדושים'.

ה. היש היתכנות טכנית?

מסקנת הדברים היא:

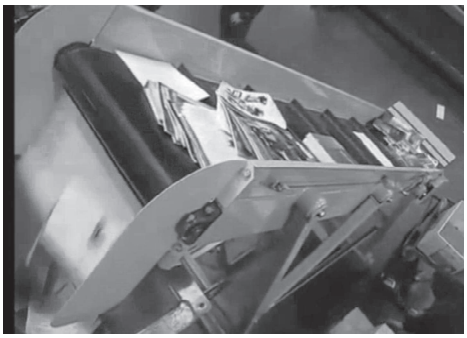
1. **קיימת היתכנות הלכתית לכל הדעות.** בוודאי לנוכח המצוקה הגדולה שתוארה בראש המאמר יש להעריך כי רבנים רבים, מכל החוגים, ייתנו ידם לפתרון כזה.

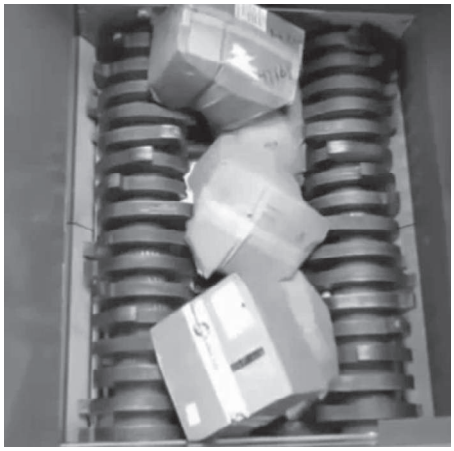
בחזרה לעמוד התוכן

2. מאידך, מבחינה מעשית דומני כי **יש סיכוי לביצוע פתרון זה רק אם הוא יהיה מקומי-סביבתי, ללא צורך בקווי איסוף מורכבים**. לדעתי גבאי בתי כנסת יהיו מוכנים לשלם בגין שירות כזה, ואולי גם אנשים פרטיים, מוסדות וכדומה.
3. בשיטוט באינטרנט התברר כי **במקומות שונים בעולם קיימים מפעלים לגריסת נייר**, כולל ספרים וחבילות ענקיות. במפעל כזה יש מכונות גריסה רבות עוצמה והוא משתרע על פני שטח נרחב. כאמור שיטה ריכוזית כזו לא תתאים לנידוננו.
4. יש צורך אפוא **לערוך 'פיילוט' טכני מצומצם לבדיקת ההיתכנות הטכנית והכלכלית**. הקשיים הצפויים מתמקדים ב: (א) שינוע הנייר, (ב) עוצמת הגריסה, (ג) תקן הבטיחות.

הפרויקט ממתין אפוא לדחיפה מעשית ברמת פיילוט ניסויי.

תמונות ממפעל בחו"ל: ציוד גריסה ושינוע





בחזרה לעמוד התוכן

הרב יצחק דביר

חובת בירור כאשר יש חותמת או תעודת כשרות

הקדמה

האפשרות לסמוך על השגחת כשרות נסמכת על הכלל ההלכתי המובא במקורות רבים: 'עד אחד נאמן באיסורים' (חולין י ע"ב, גיטין ב ע"ב ועוד). נאמנות זו שייכת כאשר הנאמן מעיד בפנינו, בעל פה או בכתב, שהוא ראה את תהליך הכנתו של המאכל המוגש לפנינו, והוא נעשה בכשרות כדין. לא כך הוא מצב חותמות הכשרות שעל גבי האריזות, המודפסות באלפיהן עוד קודם ייצור המאכל, וכן תעודות הכשרות הנחתמות עוד קודם לכן. על חותמות ותעודות אלו לא ניתן להסתמך מכוח עדות,[1] משום שאין אדם יכול להעיד אלא על מה שראה, ולא על מה שיראה בעתיד, ולכן יש לברר האם יש להן תוקף הלכתי או שמא יש צורך לברר את כשרות המוצר על פי עדות המשגיח בפועל.

א. מקור נאמנות הכשרות

בגמרא בפסחים (ד ע"ב) מובאת הברייתא 'חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים'. כלומר, מאחר שרק עמי ארצות נחשדו על הפרשת תרומות ומעשרות, אפשר לסמוך על כך שבוודאי הופרשו תרומות ומעשרות כדין. לפי זה יש מקום לומר שמאכלים שהוכנו במקום מושגח יהיו בחזקת כשרים. אלא שהגמרא עצמה מסתפקת האם ניתן ללמוד מדין תרומות ומעשרות גם לדינים אחרים, כגון לבדיקת חמץ – שגם הנכנס לבית חברו לאחר ליל בדיקת חמץ יכול לסמוך על כך שבוודאי בדק או שמא לא? אם כן יש לברר באילו איסורים ניתן לסמוך על החזקה שבוודאי המאכל כשר. יש מהראשונים שהבינו שספק הגמרא נובע מכך שהכלל ש'חזקה

1. הערת עורך: י"פ. האחרונים ביארו ש'עד אחד נאמן באיסורים' אינו מטעם עדות אלא מצד נאמנות ולכן אף שהגיד חוזר ומגיד אם יש לו אמתלא – עי' חוות דעת, יו"ד סי' קפה; שב שמעתתא, שמעתתא ו פ"ח; משנה הלכות, ח"ט סי' שנח.
תשובת הכותב: בוודאי שגדרי 'עד אחד נאמן באיסורין' אינם חייבים לעמוד בגדרי עדות, ועיין בשערי יושר, שער ו, שהאריך בכך, אך התנאי המינימלי הנכלל בלשון 'עדות' שבה השתמשו חכמים: 'עד אחד נאמן', היינו שהאדם מעיד על דבר שהיה, ואין אפשרות כלל ללמוד מכאן נאמנות על התחייבות לדבר שיקרה בעתיד, כפי שאנו רואים שישנה מחלוקת בגמרא (עירובין ל ע"ב) לגבי האם 'חזקה שליח עושה שליחותו', ועל אף שהשליח התחייב לעשות דבר מה אין אפשרות להסתמך על הכלל ש'עד אחד נאמן באיסורין' כדי לדעת בוודאות שקיים שליחותו.

בחזרה לעמוד התוכן

אין חבר מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו' הוא אומדן מיוחד של חכמים לעניין תרומה, שראו שתלמידי חכמים בוודאי מקפידים בכך. לדבריהם אין להקיש מדין זה לאיסורים אחרים, ואף לעניין בדיקת חמץ לא הסתפקה הגמרא אלא 'מפני שהכל זריזים בה',[2] אך באיסורים אחרים שאין אומדן של חכמים שבוודאי מקפידים עליהם אין לסמוך על כלל זה, וממילא אין לסמוך על כשרות המאכל בלא עדות מפורשת. לעומת זאת רש"י כתב בסתמא שהסיבה שהגמרא מסתפקת אם ישנה חזקה שבדקו את הבית מחמץ היא משום 'דודאי בדקו אמש כמצות חכמים'. ה'חתם סופר' (פסחים שם) מסביר שישנה חזקה שעם ישראל נאמן ומקפיד על קיום כל המצוות, ורק לעניין בדיקת חמץ, אשר דורשת טרחה מרובה, הסתפקה הגמרא שמא התעצל ולא בדק את החמץ כדין. לדבריו אם כן, כאשר מונח לפנינו דבר מאכל שהוכן או הושגח על ידי יהודי ירא שמים, ניתן לסמוך על כך שבוודאי הוכן הדבר בכשרות, אך הגמרא הסתפקה לגבי איסורים שההקפדה עליהם דורשת טרחה מרובה.

למעשה הכריע ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תלז סעי' ב): 'השוכר בית מחברו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק... חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו'. נושאי הכלים של ה'שלחן ערוך' הסבירו ששאלת הגמרא האם כל ישראל מוחזקים על בדיקת חמץ (או שאר איסורים המחייבים טרחה) נשארה בלא הכרעה, ולכן באיסורי דאורייתא יש להחמיר ולא לסמוך על החזקה כאשר המעשה דורש טרחה מרובה, ורק באיסורי דרבנן (כגון בדיקת חמץ, שהרי מדאורייתא מספיק לבטלו) אפשר לסמוך אפילו באיסורים הדורשים טרחה מרובה.[3]

גודל הטרחה שבו לא ניתן לסמוך שבוודאי נעשו הדברים כדין לא נתפרש, ונראה שהדבר תלוי בנאמנותו הידועה של האדם, ועל אדם או גוף שהוחזקו כיראי שמים בדקדוק גדול ניתן לסמוך שבוודאי לא הוציאו מתחת ידם מאכל שאינו כשר, גם אם

2. מאירי פסחים ד ע"ב, וכ"כ בחידושי רבי דוד, פסחים שם.
3. הערת עורך: י"פ. כל הדיון בגמ' פסחים, אינו שייך לנידוננו, כי שם אין השוכר יודע האם המשכיר בדק את הבית ולכן יש ספק האם לסמוך על החזקה שבוודאי המשכיר בדק מחמץ. אך בנידוננו שיש תעודת כשרות, הרב שעליו מוטלת האחריות אומר שהמוצר כשר. ועי' בישועת משה, שביעית תשמ"ז, עמ' רכט מבחין בין הכשר למהדרין שמועיל מצד עדות ובין כשרות רגילה שמועיל מצד הוראה ופסק; וזו לשונו: 'כי הכשר למהדרין בנד"ד פירושו עדות ולא הוראה ואין מעידים אלא על ודאות המציאות... כי הכשר למהדרין לעניין ערלה וכדומה פירושו עדות ולא הוראה מקורו מיניה וביה כי בכל הכשר מצהירים נותני ההכשר נקי מחשש ערלה טבל ושביעית וכן הוא הנוסח על התו או חותמת שעל המצרך או הבקבוק. ז"א שלא היה על מצרך זה שום בעיות הלכתיות ונקי הוא מכל חשש איסור, ובכן אין כאן הוראה אלא עדות. שונה מזה סתם הכשר למזון שאמנם אפשר שהיו בעיות הלכתיות אלא שהרב הורה זה כשר – זו הוראה של הרב החתום על ההכשר'. לסיכום, לפי דברי הכותב אין אפשרות מבחינה הלכתית לסמוך על שום מערכת כשרות.
תשובת הכותב: הגמ' בפסחים בוודאי שייכת לנידוננו משום שגם כאן אין אף אחד שאומר שהמוצר כשר, אלא רק ישנה התחייבות של הרב שבעז"ה אם לא יהיו תקלות או דברים בלתי צפויים הוא ישתדל לדאוג לכך שהמוצר יהיה כשר. לגבי דברי הישועת משה, נראה שחלוקתו בין מהדרין לכשרות רגילה נוגעת בשאלה אפילו כאשר רב העיר בא ומעיד בעצמו לפנינו שהדבר כשר, האם נאמנותו מכוח עדות או הוראה, שכפי שכתבנו באות ד' בסוף המאמר כאשר איננו יודעים את פרטי הדין שעליו מסתמך ההכשר אנו סומכים על הכרעתו של הרב בהלכה. לעומת זאת בהכשר מהדרין מעיד הרב שהדבר כשר לכל הדעות, ואין כאן הסתמכות על הכרעתו ההלכתית כלל.

בחזרה לעמוד התוכן

נצרכת לשם כך טרחה מרובה. עבודת ההשגחה דורשת טרחה ודקדוק רב, וכוללת גם השגחה על איסורים מדאורייתא, ולצערנו פעמים רבות התגלו מערכות כשרות שאינן עומדות במשימתן ואינן משגיחות כראוי וקשה לסמוך על חזקתן. אולם למערכות כשרות שהוחזקו בכך שהן בוחרות בדקדוק משגיחים יראי שמים שאינם מתעצלים בעבודתם – יש חזקה שהן עושות את מלאכתן נאמנה כדין 'חבר'.

ב. 'חזקה שליח עושה שליחותו'

ייתכן שישנו הבדל בין הסוגיה בפסחים שממנה נלמד שאין לסמוך מסתמא על כל אדם בכל איסור, ובין השאלה האם מותר לסמוך על חותמת או תעודת כשרות, משום שבסוגיה בפסחים אין לנו שום ידיעה האם המשכיר בדק את החמץ, ואילו כאן ישנה התחייבות של נותן הכשרות לדאוג לכך שהמאכל יהיה כשר. ייתכן שמקרה זה דומה לדיון המובא בכמה מקומות בגמרא (עירובין לא ע"ב ועוד) האם השולח שליח שהתחייב לעשות בעבורו מעשה הלכתי, יכול להתנהל ולסמוך על כך שהשליחות בוצעה, משום ש'חזקה שליח עושה שליחותו'.

בגמרא (שם) נחלקו האמוראים בתוקפה של חזקה זו:

> אמר רב נחמן: בשל תורה אין חזקה שליח עושה שליחותו, בשל סופרים - חזקה שליח עושה שליחותו. ורב ששת אמר: אחד זה ואחד זה חזקה שליח עושה שליחות.

למעשה נחלקו הפוסקים בהלכה זו (שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' לד): 'האומר לשלוחו: צא ותרום לי... אין חזקתו תרום'. והוסיף הרמ"א: 'וי"א דבכה"ג חזקתו תרום, דאמרינן: חזקה שליח עושה שליחותו, אפילו באיסור דאורייתא'. אם כן לשיטת הרמ"א ייתכן שאפשר לסמוך על כך שהמשגיח עושה את עבודתו כראוי והמטבח כשר גם בדקדוקי כשרות המצריכים טרחה מרובה, אך לשיטת ה'שלחן ערוך' לכאורה אפשר לסמוך על כך רק לגבי איסורים מדרבנן, ולא לגבי איסורי דאורייתא. אמנם בנידוננו ישנן שתי סיבות שבעטיין ייתכן שגם לשיטת ה'שלחן ערוך' יהיה ניתן לסמוך על כך שחזקה שהמשגיח עשה את תפקידו:

א. כתב 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' קפב סעי' ז):

> ויראה לי דאם שכרו בשכר, וכבר קיבל השליח שכרו - סומכין עליו בכל דבר שבידו לעשות בין לקולא בין לחומרא, דבוודאי לא יעבור על איסור גזילה ואלמלי לא עשה שליחותו היה מחזיר לו שכרו.

על פי זה כתב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ט סי' רלו אות ג) שגם לשיטת ה'שלחן ערוך' אפשר לסמוך על כך שמן הסתם נותן הכשרות ביצע את עבודתו כראוי, משום שהוא מקבל על כך שכר.

ב. הרמב"ם (הל' מעשר פ"א ה"ח) כתב:

> האומר לחבירו הריני מעשר על ידיך אינו צריך לעמוד עמו עד שיראה אם יעשר או לא יעשר, ואם אמר הוא לחבירו עשר על ידי צריך לעמוד עמו.

בחזרה לעמוד התוכן

הרמב"ם (על פי הירושלמי, מעשרות פ"ב ה"א) מחלק בין שליח שנתבקש לעשות דבר מה, שעליו אין לסמוך, ובין שליח שהתנדב מעצמו, שלכל הדעות ניתן לסמוך על כך שבוודאי עשה את המעשה.[4] בטעם הדבר אנו מוצאים שני הסברים: 1) מדברי ה'כסף משנה' ומהר"י קורקוס משמע שעל אף שבדרך כלל אין חזקה ששליח עושה שליחותו, כאשר הוא מציע את שירותיו בעצמו, אנו רואים שהמוטיבציה שלו לעשיית המעשה גבוהה, וממילא אין צורך לחשוש שמא לא ביצע את שליחותו.[5] לפי דבריהם נראה שדברי הרמב"ם אינם יכולים להוות מקור להיתר הסתמכות על דברי משגיח שזו עבודתו הקבועה ולא התנדב לעשייתה. 2) הגר"א (על הירושלמי שם) מבין שבעצם לכל הדעות ישנה חזקה ששליח עושה שליחותו, אך כאשר שליח מתבקש לעשות דבר מה אין לנו ודאות שהוא מקבל על עצמו את השליחות, ואף אם הוא מאשר ומסכים ייתכן שזה משום שהוא מתבייש לסרב לו. לדבריו אם כן, על משגיח שתפקידו ברור לו – אפשר לסמוך. אמנם הגרש"ז אויערבך[6] העיר שלגמרא בעירובין פשוט שאם איננו אומרים 'חזקה שליח עושה שליחותו' אין אפשרות לסמוך על כך שבית דין הקריבו את העומר אילולא שיש לנו חזקה אחרת ש'אין בית דין מתעצלין', ואם כן ברור שלמערכת ציבורית אין מעמד של אדם שמתחייב מעצמו לעשות דבר מה.

ג. האם כשיש חזקה צריך לברר?

גם במציאויות שבהן ישנה חזקה שהמשגיח עשה את עבודתו נאמנה, ייתכן שישנה חובה לברר את הכשרות כאשר ניתן לעשות זאת בקלות, ולא לסמוך על החזקה. כך מפורש לכאורה בגמרא בפסחים שהובאה לעיל (ד ע"א). כאשר היא דנה האם ישנה חזקה שהמשכיר כבר בדק בליל י"ד היא שואלת: 'למאי נפקא מינה לישייליה?', לומד מכאן הר"ן:

> דאפילו נימא דחזקתו בדוק, כל היכא דאיתיה קמן שיילינן ליה ולא סמכינן אחזקה, **דכל היכא דאפשר לן לברורי מלתא מבררינן.**[7]

לדבריו, אם כן, אין לסמוך על חזקה שהאוכל המוגש כשר, כאשר ישנה אפשרות לברר זאת עם המשגיח.[8]

4. עי' ברדב"ז שם שהבין את הרמב"ם באופן הפוך, ובמעדני ארץ, מעשרות פ"ב ה"ו, שדחה דבריו.
5. במעדני ארץ, שם, העיר שכדי ליישב את קושיית הגמרא, עירובין לב ע"א, למאן דאמר שלא אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו, והקשתה הגמרא כיצד אם כן ניתן לאכול 'חדש' מן הצהריים ולסמוך על כך שבית דין בוודאי הקריבו את העומר? ולכאורה הדבר אינו קשה שהרי בית דין כמתנדבים הם.
6. מעדני ארץ, שם.
7. עיין בפרמ"ג, או"ח א"א ס"ק ח, שכתב שחובת הבירור אינה אלא מדרבנן.
8. בבית יוסף, או"ח סי' תלז אות ב, כתב שחובת הבירור חלה דווקא כאשר הייתה קודם לכן 'חזקת איסור', וכן פסק בשו"ע, או"ח סי' ח סעי' ט; והט"ז, לשו"ע שם ס"ק ח; וכן משמע בביאור הגר"א, לשו"ע שם; בשו"ע הרב, או"ח שם ס"ק יג; ובערוה"ש או"ח שם ס"ק יד. לדבריהם תהיה חובה לברר על הפרשת תרומות ומעשרות, שחיטת הבשר, וכדומה (שהם 'בחזקת איסור' שהרי בוודאי היו אסורים קודם השחיטה, ההפרדה וכדומה), אך לא תהיה חובה לברר על בישולי עכו"ם. אמנם המגן אברהם, או"ח סי' ח ס"ק יא, (וכן משמע שפסקו האליה זוטא, ס"ק ט, והמשנ"ב ס"ק כב), כתב שישנה

בחזרה לעמוד התוכן

אמנם, בתוספות (פסחים שם) הקשו מהגמרא בעירובין (לב ע"א), שם הובא שאין צורך להפריש תרומות ומעשרות מפירותיו של תלמיד חכם שאמר 'מלא לך כלכלה זה תאנים', משום ש'חזקה הוא על חבר שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו', ולא חייבו אותו לשאול האם עישר את הפירות. והתוספות מתרצים: 'היינו משום דכיון ששולח לו לאכול מסתמא תיקנה שלא יבא לידי מכשול'.[9] ישנם שני אופנים שבהם אפשר להבין את דברי התוספות:

א. אין לסמוך על חזקה הנשענת על כך שבוודאי אדם עשה מעשה להכשיר את האיסור, רק כאשר לעושה המעשה לא ברור שהוא יכשיל בכך אחרים (כגון אדם שמחזיק פירות בביתו ואינו מעשרם), אמנם כאשר האדם שולח את הפירות לאחרים וברור לו שהם יאכלו וייכשלו באיסור זה – יש לסמוך על כך שבוודאי הוא דאג להכשיר את הדבר לפני כן, ואף אין צורך לשאול אותו על כך.[10] לפי הבנה זו, כאשר קונים מוצרים ארוזים שחתומים בחותמת כשרות המוחזקת כנאמנת (כמובא לעיל), או כאשר אוכלים במקום בעל תעודת כשרות, ניתן לסמוך על הכשרות ואין חובה לברר, שנותני ההכשר יודעים שיש להם אחריות על האוכל המוגש אל הסועדים, וחזקה שהם מקפידים על כשרות הדבר.

ב. ייתכן שכוונת התוספות שבכל חזקה יש צורך לברר, ואפילו כאשר ברור לו שהוא מכשיל בכך אחרים, אמנם כאשר הוא שולח לו את הפירות אנו רואים כאילו על ידי מעשיו הוא מעיד בפירוש שהפריש תרומות ומעשרות.[11] להבנה זו יש להסתפק אם הוא

חובה לבדוק את הציצית לפני לבישתה, על אף שכבר בדקה בעבר ואין לה 'חזקת איסור'. המחצית השקל הסביר שהמגן אברהם מבין שהכלל שכאשר אין חזקת איסור קודמת אין צורך לברר – נכון דווקא לגבי הכרעה על ידי 'רוב', אבל הכרעה שעל ידי 'חזקה': 'גריעה מרובא, אם כן בחזקה אפילו לא הוה ליה חזקת איסור, מ"מ לא עדיף מרובא שהיה ליה חזקת איסור דצריך בדיקה לכתחלה' (וכן הסביר בהגהות חת"ס, על השו"ע שם, אמנם בדגמ"ר, נשאר בצ"ע ונראה שלא הבין כחילוק זה). לדבריהם אם כן חלה חובה לברר את כשרותם של כל המוצרים שחתומים בחותמת כשרות, בין שיש להם חזקת איסור ובין שהם בחזקת היתר.

9. דברי התוס', הוזכרו להלכה בפרמ"ג, א"א תלז ד, וכן בבינת אדם, שער רוב וחזקה ט. ויש לעיין אם דברי הש"ך, יו"ד סי' קפה ס"ק ד, שכתב שנידה צריכה לומר 'טהורה אני' אף ששכבה אצל בעלה, ש'כל היכא דאפשר לברורי מבררינן' אינם סותרים את דברי התוספות הללו. עיין לחם ושמלה, יו"ד סי' קפה ס"ק א.

10. כהבנה זו משמע שהבין בפרי מגדים שם, שהעתיק רק 'ואם יש מכשול אין צריך לשאול', וכן משמע שהבין החתם סופר (פסחים שם) שכתב שלשיטת רש"י אפילו מי שלוקח מבית החבר אין צריך לשואלו, שבוודאי כבר הפריש תרו"מ. וכן משמע שהבין בשער המלך, הל' מקוואות פ"י, אלא שכתב שנראה שגם לשיטת התוס' אין לומר כן בכל 'חזקת שליח עושה שליחותו' אלא רק בחזקת 'חבר שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן'.

11. כעין זה מצינו לעניין נדה הצריכה להעיד שהיא טהורה, שכתבו רבים מן הפוסקים שכאשר היא עושה מעשה שאסור לעשותו בזמן נדות, הרי היא כמעידה על כך שטהורה היא (כ"כ לחם ושמלה, שם, ומנחת יעקב, יו"ד סי' קפה ס"ק ד; בן איש חי, ש"ב צו כא; ערוה"ש, יו"ד סי' קפה סעי' ד; אבני מילואים, סי' ו אות ח, ודלא כחוות דעת, יו"ד סי' קפה ס"ק א).

בחזרה לעמוד התוכן

הדין במשגיח שאינו מוכר ממש את המאכל, או שבעצם העובדה שהוא אינו מונע מן המוכר למוכרו הרי הוא כמעיד על כשרותו של המאכל.[12]

ד. לסמוך על ההכרעה ההלכתית

גם במציאויות שבהן ניתן לסמוך על כך שמסתמא גוף הכשרות הכשיר את המאכל כדין, חשוב להעיר שנאמנות זו אינה שייכת אלא לגבי פעולות המוסכמות על הכול מבחינה הלכתית (כגון הפרשת תרומות ומעשרות), שמסתמא נעשו גם על ידי משגיחי הכשרות שלפנינו. אמנם, השגחת כשרות בימינו מורכבת יותר, והיא כוללת בתוכה הכרעה במחלוקות הלכתיות רבות, כגון בישולי גויים לפי ה'שלחן ערוך' או הרמ"א, שימוש בירקות עלים הנגועים בחרקים, שימוש במוצרי חלב נכרי ועוד. משום כך, כאשר באים להסתמך על הכשר של מערכות כשרות שאין יודעים מהם הכללים ההלכתיים שעל פיהם הם פועלים, גם כאשר ישנה חזקה שהמשגיח עשה את עבודתו כראוי, ישנה חובה לברר עם המשגיח מה הם הכללים ההלכתיים שעל פיהם נקבעת הכשרות במקום זה, ולוודא שהם מתאימים לכללי ההלכה שעל פיהם הוא רגיל לנהוג לפי הכרעת רבותיו.[13]

סיכום

1. משגיח המעיד על כשרות המאכל נאמן כ'עד אחד באיסורים'.
2. תעודות וחותמות כשרות שנחתמות עוד קודם הכנת המאכל אינן יכולות להסתמך על כלל הלכתי זה, וממילא ההסתמכות היא על מהימנותן של מערכות הכשרות, מלבד מערכות כשרות המוחזקות כנאמנות מעבר לכל ספק ושמכירים את כללי הפסיקה שעל פיהם הן פועלות, ישנה חובה להשתדל ולברר על כשרות המאכל גם כאשר ישנה חותמת או תעודת כשרות המעידה על כך.
3. כפי שכתבנו במאמר שהובא בגיליון הקודם, לכתחילה יש לערוך בירור זה מול המשגיח, הבקיא בפרטי הדינים ונבכי הכשרות. אך במקרים מסוימים ניתן לערוך בירור זה גם מול בעל הבית כאשר הוא מוחזק ומוכר כיהודי כשר שומר מצוות.

12. הערת עורך: י"פ. כדלעיל בהערה 3. אף כאן אין הנידון דומה לראיה, כי בתרו"מ אין יודעים שהחכם הפריש ללא חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ובנידוננו יש עדות או פסק שהמוצר כשר.
תשובת הכותב: כמוסבר בכל המאמר, מאחר שהפסק ניתן קודם שהמאכל הוכן, אין כאן פסק הלכה או עדות כלל, אלא הסתמכות על כך שחזקה שהדבר נעשה על פי ההלכה כפי שהתחייבו, ואין חזקה זו טובה יותר מכל חזקה אחרת שיש לברר כשאפשר.

13. לעיל בהערה 3 הובא חילוק בין הכשר מהדרין לכשרות רגילה, ונכתב שבהכשר מהדרין המוצר כשר לכל הדעות ואין כאן הסתמכות על הכרעתו ההלכתית של נותן הכשרות. אמנם מצב הכשרות בימינו מורכב הרבה יותר, למשל ישנן רבנויות שנותנות הכשרי מהדרין על בישולי גויים לפי הרמ"א בלבד, או שמאשרות את כל סוגי ירקות העלים וכדומה.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב יהודה הלוי עמיחי

חובת בירור כאשר יש תעודת הכשר – תגובה

הרב הכותב מביא שאפילו כאשר יש ועד כשרות שבוחר 'משגיחים יראי שמים שאינם מתעצלים בעבודתם',[1] בכל אופן עדיין מוטלת החובה לברר אצל המשגיח על מהות האוכל ולא לסמוך על חזקה. וחזר על הדברים בסיכום, שלמרות שיש חותמת או תעודת כשרות על המאכל עדיין יש חובה לבדוק אצל המשגיח כיצד נעשה הדבר. ולפי הסבר זה החותמת מועילה רק כשאין אפשרות לברר, אבל אם אדם מכיר את המשגיח או את הרבנות חלה עליו חובה לבדוק את רמת הכשרות של כל מוצר ומוצר. ראייתו (באות ג) היא מלשון הר"ן (פסחים דף א ע"ב מדפי הרי"ף, ד"ה גרסינן):

> גרסינן בגמ' (ד' ד ב) בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? למאי נפקא מיניה דליתיה להאי דנשייליה. כלומר דאי איתיה למשכיר קמן לא נפקא לן מיניה מידי דאפילו נימא דחזקתו בדוק כל היכא דאיתיה קמן שיילינן ליה דלא סמכינן אחזקה דכל היכא דאפשר לברורי מילתא מבררינן. ולפיכך כתב הרב אלפסי ז"ל בפרק קמא דחולין דלא סמכינן ארוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן אלא היכא דאזיל ליה לעלמא וליתא קמן דנשייליה, אבל איתיה קמן לא סמכינן אחזקה ובדקינן ליה.

הר"ן כותב שלמרות שבית חזקתו בדוק, בכל אופן כשיש אפשרות לברר יש חובה לברר אצל המשכיר האם בדק באור לי"ד ניסן. דברי הרי"ף והר"ן הובאו ב'שלחן ערוך' בהלכות פסח (סי' תלז סעי' ב) וזו לשונו:

> השוכר בית מחבירו בי"ד ואינו יודע אם הוא בדוק, אם הוא בעיר שואלו אם בדקו; ואם אינו בעיר, חזקתו בדוק ומבטלו בלבו ודיו.

וכן פסק ב'שלחן ערוך' בהלכות שחיטה (יו"ד סי' א סעי' א):

> הכל שוחטין לכתחלה, אפילו נשים ועבדים וכל אדם, אפילו אין מכירין אותו שמוחזק לשחוט שלא יתעלף, וגם אין יודעין בו שהוא מומחה ויודע הלכות שחיטה, מותר ליתן לו לכתחלה לשחוט, ומותר לאכול משחיטתו, שרוב הרגילין לשחוט הם בחזקת מומחין ומוחזקין. במה דברים אמורים, כשאינו לפנינו, אז מותר לאכול משחיטתו וסומכים על החזקה. אבל אם הוא לפנינו, צריך לבדקו אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה, אבל אין צריך לשאלו אם נתעלף.

1. לשון הרב דביר באות א.

בחזרה לעמוד התוכן

מהלכות אלו למד הכותב שיש חובה לבדוק אצל המשגיח עצמו האם ההשגחה טובה או לא, והבדיקה צריכה להיעשות על ידי מי שבקיא בכשרות כדי שיוכל לשאול שאלות נכונות ולא לסמוך על המשגיח ובוודאי לא על הרבנות או ועד הכשרות.

1. מה צריך לבדוק

כאשר אנו מתבוננים בדברי ה'שלחן ערוך' אנו לומדים שאין צורך לשאול האם וכיצד בדק את הבית אלא מספיקה שאלה האם הבית בדוק או לא, וכאשר יאמר המשכיר 'בדקתי את הבית' אפשר לסמוך עליו, אם הוא ירא שמים. גם לעניין שחיטה כתב ה'שלחן ערוך' שיש לבדוק האם יודע הלכות שחיטה, ואין צורך לרגל אחריו כיצד עשה זאת אלא לדעת האם הוא יודע את ההלכות. אם כן בוודאי שאין צורך לחקור את השוחט או משכיר הבית כיצד עשה, אלא לבדוק האם הדבר נעשה.

2. כאשר יש משגיח מיוחד

הרמ"א בהלכות שחיטה הביא את דעת 'אור זרוע' שאין לסמוך על חזקה שהכול יודעים לשחוט אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור לסמוך על חזקה שאדם יודע לשחוט. ועל כך כתב הרמ"א (יו"ד סי' א סעי' א):

> ולכן נוהגין שאין אדם שוחט אלא א"כ נטל קבלה לפני חכם (אגור בשם הלכות א"י). ואין החכם נותן לו קבלה, עד שידע בו שהוא יודע הלכות שחיטה ובקי ביד. ולכן נוהגין שכל הבאין לשחוט, סומכין עליהם לכתחלה. ולא בדקינן אותם לא בתחלה ולא בסוף, דכל המצויין אצל שחיטה כבר נטלו קבלה לפני חכם, (ד"ע). ובקצת מקומות נוהגין להחמיר עוד, דהמקבל נוטל כתב מן החכם, לראייה שנתן לו קבלה.

מדברי הרמ"א עולה בבירור שאם השוחט נבדק על ידי חכם (אפילו שלא מביא קבלה על כך שנבדק) אין בודקין אותו לא בתחילה ולא בסוף.[2] על כן אין לדמות את מציאות השוחט למקרה שיש השגחה על מוצר מסוים והרבנות או ועד הכשרות בדקו את המשגיחים, ובמקרה כזה אין צורך לבדוק את המשגיח עצמו. אמנם ועד הכשרות צריך לבדוק את השוחטים שלו, כמבואר ברמ"א, ועליהם לרענן את ההלכות שהשוחטים מתעסקים בהן, אבל אין זו חובה המוטלת על הציבור הכללי.

דין זה הוא גם לעניין בדיקת הבית בפסח. חובת שאלת המשכיר היא כשאין עדות על כך שהבית נבדק אלא חזקה, ולכן לכתחילה יש לשאול את המשכיר האם בדק או לא. אבל במקום שנתמנה אדם מיוחד על ידי ועד הכשרות או הרבנות המקומית לבדוק את הבית, והוא בקיא בהלכות אלו, אנו אומרים שחזקה ששליח עושה שליחותו והוא נאמן על כך ואין צורך לבודקו שנית ושלישית. לכן אם אדם בא לבית מלון בי"ד ניסן ואמרו לו שכאן הכול נעשה כדין ויש אדם שבקיא בכך ובדק את הבודקים, אפשר לסמוך על עדותו ואין

2. אלא אם כן שכח תלמודו או חלה או שעבר זמן רב (עי' דרכי תשובה, סי' א ס"ק סב).

בחזרה לעמוד התוכן

צורך לשאול את בעל הבית האם בדק וכיצד בדק, מכיוון שיש כאן מי שנטל אחריות על המעשה.

סיכום

1. במקום שיש רבנות או ועד כשרות שמשגיחיהם נבחרו בקפידא והם יראי שמים יודעי הלכות ואינם עצלים - אין צורך לחזור ולבדוק את המשגיחים. אמנם אם נתעוררו ספקות אחרים בוודאי שראוי לבדוק אותם, אבל מעיקר הדין אין בודקים את מי שכבר נבדק.
2. אם הרבנות או ועד הכשרות אינם מקפידים כל כך וממנים משגיחים שאינם ראויים ואינם בקיאים, בוודאי שיש לבדוק את המשגיח עצמו האם הוא יודע הלכות והאם הוא מקפיד.
3. כמו כן יש לברר את נושא צורת הפסיקה של הרבנות או ועד הכשרות, כדי לדעת האם זה מתאים לכל אדם לפי מעמדו.

תגובה לתגובה / הרב יצחק דביר

מאחר שראיתי שדבריי עוררו תמיהה רבה אצל כמה מן הקוראים, חשבתי להבהיר מעט את נקודת המוצא:

אין ספק שבאופן סטטיסטי כאשר ישנו משגיח הממונה על כשרות המאכל – הסיכוי שהמאכל מכיל נבלות וטרפות נמוך, אך בשום אופן אי אפשר לומר שאין כלל אפשרות שהמאכל בעייתי. לדוגמה, כמה פעמים אנו שומעים על מערכות כשרות שהחליטו להוריד את ההשגחה מעל בית עסק או מוצר מסוים. בחלק גדול מן המקרים הללו הלקוחות שאכלו בבית העסק בימים האחרונים, או רכשו את המוצר לפני שהספיקו להוריד אותו מן המדפים, אכלו מוצרים בעייתיים מבחינה כשרותית. השאלה שבאתי לברר במאמר, היא בעצם האם התורה דורשת מאיתנו לחשוש לתקלות שכאלו ולוודא את תקינות המוצר בפועל, או שמא אפשר לסמוך על כך שבדרך כלל המוצר כשר.

מתגובתם של רבים למאמר ניכר שפשוט להם מסברה שלא ייתכן שהתורה תדרוש לברר את הכשרות בכל פעם ושלא לסמוך על ההשגחה, אך כמדומה שההלכה הבאה המובאת בגמרא ונפסקה ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' לד) מלמדת שיש לברר על כשרות המוצר:

האומר לשלוחו: צא ותרום לי, והלך לתרום, ואינו יודע אם תרם, ובא ומצא כרי תרום, אין חזקתו תרום; חוששין, שמא אחר תרם בלא רשות.

כלומר, אדם שביקש ממישהו להפריש תרומות ומעשרות מהפירות שלו. ולאחר מכן הבעלים בא אל הפירות ומצא שחסר מהם, ובצד הפירות עומדת שקית שעליה רשום 'תרומות ומעשרות' – אינו יכול לסמוך על כך שהשליח הוא זה שתרם, וצריך לחשוש שאדם אחר, שלא הייתה לו רשות לתרום מפירותיו, תרם מהם, וממילא התרומה אינה

בחזרה לעמוד התוכן

עולה. מה ההסתברות הסטטיסטית שדבר כזה יקרה? אלא יש לנו ללמוד מכאן שככל שהנושא חשוב יותר, כך אנו מקפידים יותר לברר ולוודא שאכן הוא תקין.

לגופה של תגובת הרב עמיחי:

א. הקורא את המאמר יראה שמעולם לא נכתב בו לברר את יראת השמים של המשגיח, אלא את כשרותו של המאכל בפועל. ראייתו של הרב עמיחי מדברי הרמ"א שאין צורך לבדוק את ידיעתם של השוחטים אינה ראיה לנידוננו, משום ששם מדובר על בשר שידוע שהוא נשחט, והספק הוא רק האם השוחט יודע את כל ההלכות ולא שחט או דרס וכדומה, אך אין להוכיח מכאן לגבי מאכל המוגש לפנינו שאין אנו יודעים עליו דבר, כיצד בישלוהו, האם הופרשו תרומות ומעשרות וכדומה.

ב. הנחתו של הרב עמיחי שכאשר יש 'חזקה שליח עושה שליחותו' אין צורך לברר אינה מובנת. מנין שחזקה זו חזקה יותר משאר החזקות שבהן צריך לברר כשאפשר? בפרט שבגמרא בעירובין (לג ע"א) מפורש שחזקת 'אין חבר מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו' חזקה יותר מחזקת 'שליח עושה שליחותו', ואפילו מי שלא מסכים לחזקה זו מודה לה, וראינו שהתוספות הקשו אפילו על 'חזקת חבר' מדוע אין צורך לברר (וכן כתב במפורש בשער המלך, הל' מקוואות פ"י). בנוסף לכך, לא ברור מדוע יש לנו ודאות גדולה יותר על משגיח הממונה על בדיקת חמץ שבוודאי עשה שליחותו יותר מכל אדם המצווה על ידי ריבונו של עולם לבדוק חמץ, וכי יעלה על הדעת שעל האדם עצמו אי אפשר לסמוך אבל על שלוחו כן? (והרי אפילו על תלמיד חכם אי אפשר לסמוך בסתמא שבדק כאשר אפשר לברר, שאם לא כן היו מתרצים התוספות שעל חבר ניתן לסמוך משום שהוא תלמיד חכם).

ג. בכל מקרה, כפי שכתב גם הרב עמיחי, יש צורך לברר את כללי ההלכה שעל פיהם פועלת הכשרות שניתנה למוצר או לבית העסק כדי לוודא שהם מתאימים לפסיקה ההלכתית שעל פיה האדם נוהג.

בחזרה לעמוד התוכן

הרב עזריה אריאל

ההזאה על טמא מת - האם רק באזוב או גם בעץ ארז ושני תולעת

נאמר בתורה על עשיית הפרה (במדבר יט, ו): 'ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה'. לגבי ההזאה על טמא המת נאמר (שם, יח): 'ולקח אזוב וטבל במים איש טהור והזה על האהל ועל כל הכלים ועל הנפשות אשר היו שם'. בפשטות, להזאה על הטמא די באזוב בלבד, בלי עץ ארז ושני תולעת. וכך פוסק הרמב"ם (הל' פרה אדומה פי"א הי"א):

> כיצד מטהרין טמא מת במי נדה? לוקח אדם טהור שלשה קלחין של אזוב ואוגדן אגודה אחת, ובכל בד ובד גבעול אחד, וטובל ראשי גבעולין במי נדה שבכלי.

אולם מצינו שיטת ראשונים הסוברת שגם בהזאה על הטמא יש ארז ושני תולעת, ויש לברר את מקורה ואת ההכרעה בשאלה זו. אגב כך יתברר גם מספר גבעולי האזוב בעשיית הפרה.

א. הספרי ופירושיו

ב'ספרי' חוקת פיסקא קכד, על הפסוק 'ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה', נאמר:

> ולקח הכהן, נאמרה כאן לקיחה ונאמרה להלן לקיחה. מה לקיחה האמורה להלן - שלשה, אף לקיחה האמורה כאן - שלשה.

וכן שם פיסקא קכט, על הפסוק 'ולקח אזוב וטבל במים' נאמר:

> ולקח, נאמרה כאן לקיחה ונאמרה להלן לקיחה, מה לקיחה האמורה להלן שלשה, אף לקיחה האמורה כאן שלשה.

רוב הראשונים פירשו שזוהי גזירה שווה מ'ולקחתם אגודת אזוב' בפסח מצרים (שמות יב, כב), שכשם ששם האזוב באגודה, שלושה גבעולים, כך גם באזוב בפרה.[1] לפי פירוש זה יוצא לכאורה שגם בעשיית הפרה האזוב צריך להיות שלושה גבעולים באגודה.[2] אך

1. כך בפירוש המשנה לרמב"ם, פרה פי"א מ"ט וברע"ב, שם; וכן תוס' בסוכה יג ע"א ד"ה מצות אזוב.
2. וכך כתב בפירוש המיוחס לראב"ד על הספרי: 'נאמר כאן לקיחה - נראה דקאי ולקחתם אגודת אזוב, אין אגודה פחות משלושה, אף כאן **שלושה מהאזוב. ושמא גם מעץ ארז בעי שלושה**, והכי תנן במסכת פרה מצות אזוב שלושה קלחים ובהן שלושה גבעולין. ושמא לעניין אזוב בלחוד הוא דבעי שלושה, אבל לגבי ארז, כיון דכתיב ביה עץ לא בעי אלא אחד והיינו דקא מסיים: בקעת של ארז'.

בחזרה לעמוד התוכן

במשנה הוזכר הדבר רק בפי"א מ"ט, בהלכות ההזאה, וכן ברמב"ם (פי"א הי"א הנ"ל), ותמהו על כך בפירוש ה'ספרי' לרבי אליעזר נחום[3] וב'עמק הנצי"ב'.[4] אולם ב'זרע אברהם' פירש שלעניין שריפת הפרה הגזירה שווה מפסח מצרים אינה מלמדת על מספר גבעולי האזוב אלא רק שלכתחילה יש לכרוך את עץ הארז והאזוב ושני התולעת כאגודה אחת. פירוש אחר כיוצא בו: הגזירה שווה אינה מפסח מצרים אלא ממצורע, שכשם שבו עץ הארז והאזוב ושני התולעת כרוכים זה בזה, כך גם בשריפת הפרה.[5]

ב'ילקוט שמעוני' (רמז תשסא) קיימת גרסה אחרת בפיסקא קכד: 'מה לקיחה האמורה **כאן** שלושה'. ב'עמק הנצי"ב'[6] צידד בגרסה זו ופירש שכשם שבעשיית הפרה יש שלושה מינים, עץ ארז ואזוב ושני תולעת, כך גם בטהרת הטמא צריך שלושה, אזוב בלבד שיש בו שלושה גבעולים.[7] לפי פירוש זה לא התחדש בגזירה שווה זו שום דין בעשיית הפרה אלא בהזאה. המסקנה אפוא מפירושים אלו היא שבעשיית הפרה יש אזוב אחד עם עץ ארז ושני תולעת, ואילו בהזאה שלושה אזובים בלי ארז ושני תולעת.

ב. רבנו הלל: גם בהזאה צריך ארז ושני תולעת

רבנו הלל, שגרס אף הוא כ'ילקוט שמעוני' 'מה כאן שלושה', מפרש את הדרשה באופן מחודש, שגם בטהרת טמא מת יש צורך בעץ ארז ושני תולעת בנוסף לאזוב, וזו לשונו:

> מה לקיחה האמורה כאן שלושה, דהיינו עץ ארז ואזוב ושני תולעת, אף לקיחה האמורה להלן גבי הזאה, **אע"ג דלא כתיב אלא אזוב - שלושה מינין לוקח באגודה, דהיינו עץ ארז ואזוב ושני תולעת**, ומזה.

וכן בפיסקא קכט: 'אע"ג דלא כתיב אלא ולקח אזוב, לוקח נמי עץ ארז ושני תולעת בהדיה'. כך נראה גם מאחד המדרשים המאוחרים, מדרש 'פתרון תורה' (חוקת, עמ' 177):

> מעשה שאל הדרינוס שחיק עצמות את רבן יוחנן בן זכאי, אמר לו: מה עיסקה של פרה הזו שאתם אומרין: **מביאין עץ ארז ואזוב ומים ומזין על הטמא** ואומרין הרי הוא טהור...

אך במקבילות הקדומות יותר למעשה זה (כגון בתנחומא חוקת כו, ועוד) משפט זה חסר.[8] ייתכן להבין כך גם מהפסיקתא זוטרתא:

---

3. פירוש הספרי לר' אליעזר נחום, עמ' קצ.
4. עמק הנצי"ב, חוקת עמ' קנב. הנצי"ב מציין שגם במסכת נגעים, שקדמה לפרה, לא הוזכר דין אגודת אזוב.
5. ר' אליעזר נחום, וכן מסקנת הספרי דבי רב, עמ' קצד; וביאר שלגבי 'ולקח אזוב' בהזאה הגז"ש היא אכן מפסח מצרים, כפירוש הראשונים, מפני שהיא דומה לפסח מצרים שאין בו אלא אזוב, ואילו בעשיית הפרה הגז"ש היא למצורע.
6. עמק הנצי"ב, שם, וכן במרומי שדה סוכה שם.
7. וכן פירשה בשפת אמת, סוכה יג ע"א.
8. עי' גם בפני יהושע סוכה יג ע"א, שכתב שבאגודת האזוב שבפרה יש חמישה: שלושה קלחי אזוב ועץ ארז ושני תולעת, ונראה שהבין שגם בהזאה יש ארז ושני תולעת, ותמה עליו בערוך לנר שם, ובתורה שלמה (מילואים לפרשת בא, עמ' קמט-קנ) ביאר את הפני יהושע על פי שיטת רבנו הלל.

בחזרה לעמוד התוכן

נאמר כאן לקיחה ונאמר להלן לקיחה, ולקח אזוב וטבל במים. מה כאן שלשה, ארז ואזוב ושני תולעת, **אף לכולם שלשה בשעת הזייה**...

ומשמע לכאורה כרבנו הלל. אך הנצי"ב (על הספרי שם) הגיה בו: 'להלן' במקום 'לכולם', ופירש כשיטתו לעיל, שהגזירה שווה מלמדת רק שהאזוב בהזיה כפול שלושה. וראיה להגהתו מהמשך הפסיקתא: 'מן הארז ועד האזוב למה לי? אלא לטהרת המצורע ולשרפת פרה', ומשמע שבהזאה אין הארז משמש.

ג. שיטת הראב"ד

ב'הגהות וביאורים' על הספרי פיסקא קכד[9] כתוב: 'ומה שפירש הראב"ד ז"ל שההזאה צריכה עץ ארז ואזוב ושני תולעת - תימא גדול'. לכאורה מצאנו חבר לרבנו הלל בשיטה מחודשת זו, וכפי שכתב הר"ש קולידיצקי בהערותיו 'ענף הלל' (הערה עו): 'עיין ב'הגהות וביאורים' **שגם הראב"ד** פירש כן'.

אולם הדברים אינם מדויקים. ב'הגהות וביאורים' מאת ר' סולימאן מופיעות מובאות רבות בשם הראב"ד. רבי דוד פארדו, שבפירושו לספרי 'ספרי דבי רב' הרבה להביא מדברי ר' סולימאן ולדון בדבריו, הסיק[10] שר' סולימאן ייחס בטעות את פירוש רבנו הלל שבידו לראב"ד. הדבר מוכח ממקומות רבים שבהם העתיק את לשון רבנו הלל באריכות מילה במילה וכתבם בשם הראב"ד, ועמד על כך הר"ש קולידיצקי עצמו במבוא לפירוש רבנו הלל (אות ב). אם כן אין כאן שני ראשונים בשיטה זו אלא רבנו הלל בלבד. אלא שמסקנה זו התחדשה לר"ד פארדו רק לקראת סיום פירושו לספרי, אחרי עשרות מקומות שבהם קיבל כפשוטם את דברי ר' סולימאן בשם הראב"ד.[11] גם בעניינו סבר ר"ד פארדו וקיבל שזו דעת הראב"ד,[12] אך כתב שהראב"ד חזר בו, על פי שתיקתו בהלכות פרה אדומה פי"א הי"א. ויש להוסיף, שגם בכמה מהשגות הראב"ד הזכיר את האזוב בלבד (פ"ו ה"ב; פ"י ה"ח; והל' מקוואות פ"א ה"ו). ברם, על פי מסקנתו הברורה של הר"ד פארדו ברור שאין כאן חזרה, והראב"ד מעולם לא סבר כך.[13]

9. בהגהות וביאורים על הספרי פיסקא קכד, מאת רבי סולימאן ן' אוחנה; נדפסו בשולי הגיליון עם פירוש רבנו הלל.
10. ספרי דבי רב, פרשת שופטים עמ' שסד ופרשת כי תצא עמ' מח.
11. ראה במבוא הנ"ל, ובספרי דבי רב, סי' שלח עמ' נה: 'ורבינו הלל כתב כדברי הראב"ד ככתבם וכלשונם בלי שום שינוי, אות באות תיבה בתיבה'; פנחס עמ' שא: 'וכדבריו מצאתי שכתב רבנו הלל ושני נביאים מתנבאים בסגנון אחד', ועוד כיו"ב.
12. ספרי דבי רב, חוקת, עמ' קצה.
13. ראה גם בפירוש המיוחס לראב"ד הנ"ל הערה 2, שפירש את הספרי באופן אחר, אלא שלאמיתו של דבר קרוב לוודאי שגם פירוש זה אינו לראב"ד כלל. החיד"א, שם הגדולים, ערך ספרי, ציין שראה פירוש של הראב"ד על הספרי, ומציטוטיו ממנו במקומות שונים (כגון בברכי יוסף או"ח סי' תפט ושו"ת חיים שאל ח"א סי' סט, עט, פ ומקורות נוספים, הובאו במבוא למיוחס לראב"ד במהדו' מכון סופרים) מתברר שכוונתו לפירוש זה. יש להעיר, שבניגוד לכתוב במבוא הנ"ל שהחיד"א כתב זאת 'בברירות', בשלושת המקומות הנ"ל בשו"ת חיים שאל כתב רק: 'מיוחס להראב"ד'. ברם, דברי החיד"א מוקשים, כפי שכתב מנחם כהנא (ספר הזכרון לרב יצחק נסים זצ"ל, ח"ב עמ' צט), מאחר שיש

בחזרה לעמוד התוכן

ד. ראיות נגד שיטת רבנו הלל

א. הראיה הגדולה ביותר היא מכך שבמסכת פרה לא הוזכר הדבר כלל. כך, למשל, בפי"א מ"ח: 'אזוב שהיזה בו כשר לטהר בו את המצורע' לא הוזכר מה הדין בארז כיוצא בו,[14] וכן בהלכות נוספות על האזוב בפרקים יא-יב במשנה ובתוספתא.

ב. בפי"ב מ"א: 'האזוב הקצר מספקו בחוט ובכוש וטובל ומעלה ואוחז באזוב ומזה'. אם האזוב מחובר לארז מדוע יהיה קצר, ולמה צריך לספקו בחוט ובכוש? וגם אם נאמר שהארז אינו צריך להיות אמה כבנגעים,[15] הרי מן הסתם בדרך כלל הארז ארוך מהאזוב. ועוד: מ'מספקו בחוט' משמע שאין בו חוט אחר, תולעת השני.

ג. בפי"ב מ"ב: 'היזה, ספק מן החוט ספק מן הכוש ספק מן הגבעול, הזייתו פסולה'. גם כאן מוכח שאין חוט במצוותו.

ד. עוד שם: 'מי חטאת שנתמעטו טובל אפילו ראשי גבעולין ומזה בלבד שלא יספג', ולא הוזכרה טבילת הארז והצמר. ובמ"ה: 'כמה יהא במים ויהיה בהם כדי הזייה? כדי שיטביל ראשי גבעולין ויזה. רבי יהודה אומר: רואים אותם כאילו הן על אזוב של נחשת', ולא הוזכרו הארז והצמר. אין זו השמטה גרידא, שהרי בהגדרת שיעור המים חיוני להתחשב בהם אילו היה צריך לטבול גם אותם, ובפרט תולעת השני, שבוודאי סופגת יותר מים מאשר האזוב.

ה. בגמרא יומא מא ע"ב-מב ע"א נאמר:[16]

> כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: שלש לשונות שמעתי, אחת של פרה, ואחת של שעיר המשתלח, ואחת של מצורע. אחת משקל עשרה זוז, ואחת משקל שני

בפירוש זה דיון על השגת הראב"ד וכן על הסמ"ג שמאוחר לראב"ד (ספרי כי תצא, פיסקא רכט. במהדו' מכון סופרים עמ' תקכד הוכנס הקטע המוקשה בסוגריים והעירו בפשטות: 'קטע זה היה בגליון ובהעתקות נכנס להכת"י', בסגנון שיוצר את הרושם שכביכול ראו זאת בעיניהם בכתב היד, אך במבוא כתבו רק ש'לפי הבנת החיד"א צריך לומר פשוט שדבר זה היה רשום מקודם בגליון' וכו').

אציין עוד כמה אי התאמות בין פירוש זה לבין שיטות הראב"ד בעניינים שונים: א. בעניין 'חרב הרי הוא כחלל' לראב"ד שיטה עקבית (בהל' טו"מ פ"ה ה"ג ונזירות פ"ז ה"ח וחידושיו לבבא קמא ב ע"א וע"ז לז ע"ב), לפיה מדרשי ההלכה בעניין זה נאמרו על טומאה בחיבורין דווקא (הרחבנו על כך במאמר על 'חרב כחלל', מעלין בקודש טו, עמ' 152-154). זאת בניגוד לכתוב בפירוש זה על הספרי חוקת, עמ' רכד, שהולך בדרך שאר הראשונים. ב. בפירוש הראב"ד, בעדויות פ"ה מ"ו, פירש את הספרי נשא פיסקא ז, והדברים סותרים לפירוש זה, עמ' יז-יח. ג. בעניין מספר חוטי התכלת בציצית, בפירוש זה (ספרי שלח פיסקא קטו, עמ' קעא) נוקט כתוס', ארבעה של תכלת וארבעה לבן, בניגוד לראב"ד בהל' ציצית פ"א ה"ו.

עוד יש לציין ללשונו של רבי דוד ב"ר שמואל כוכבי, שחי בפרובנס בתחילת האלף השישי, בהקדמתו לספר הבתים (מהדו' הרשלר עמ' 72): "ובימים ההם הופיע בעיר לוניל אור בהיר, הוא הרב הגדול רבנו אברהם ב"ר דוד מפושקיירש, היה חכם גדול בקי בשני התלמודים **ובתוספתא ובספרא וספרי,** ופרש רוב התלמוד וחבר ג"כ פירוש **תורת כהנים** וכתב עניינים רבים על דברי המפרשים והגאונים לבאר ולצרף דבריהם". ברור מלשונו שלא הכיר פירוש של הראב"ד לספרי. הדברים עולים בקנה אחד עם דברי כהנא (שם, עמ' קטז) שאין כל ראיה מבוססת שהראב"ד חיבר פירוש על הספרי.

14. על הארז בשריפת הפרה אין מקום לדון, שהרי נשרף וכלה, אך על הארז בהזאה, אם ישנו, ראוי לדון.
15. עי' נגעים פי"ד מ"ו ובראב"ד על הספרא מצורע פרשתא א,יג, ואכמ"ל.
16. ומקבילה בירושלמי, יומא פ"ד ה"ב ושקלים פ"ד ה"ב.

בחזרה לעמוד התוכן

סלעים, ואחת משקל שקל, ואין לי לפרש. כי אתא רבין פירשה משמיה דרבי יונתן: של פרה – משקל עשרה זוז, ושל שעיר המשתלח – משקל שני סלעים, ושל מצורע – משקל שקל...

לא הוזכרה כאן לשון של זהורית להזאה על טמא מת, ומכאן שלא הייתה. ואין לומר ש'של פרה' כולל גם את ההזאה, שהרי הטעם למשקלה הגדול של הלשון בפרה הוא הצורך להכביד אותה כדי שתיפול לשריפה, כמבואר בגמרא שם, וטעם זה אינו שייך בהזאה על הטמא.

ו. מפורש בשמות רבה (פרשה יז, א):

אתה מוצא שצוה הקדוש ברוך הוא מן האילנות לעשות מהן מצוות: בפרה אדומה צוה להשליך בשריפתה **עץ ארז ואזוב**, והזאת מי נדה צוה לעשות **באזוב**, וטהרת המצורע צוה לעשות **בעץ ארז ואזוב**.[17]

ז. במדרש תהלים (מזמור נא):

כל מי שעובר עבירה כאילו מיטמא בנפש מת, **ואין מזין עליו אלא באזוב**, ואף דוד אמר כן 'תחטאני באזוב ואטהר'.

סיכום

בתיאור טהרת טמא מת בתורה ובמשנה הוזכר האזוב בלבד, בלי עץ ארז ושני תולעת, וזוהי הדעה המקובלת במפרשים. רבנו הלל, על פי גרסתו בספרי, פירש שבהזאה יש גם עץ ארז ושני תולעת כמו בשריפת הפרה, וכך נראה גם במדרש 'פתרון תורה'. ברם, ישנן ראיות רבות נגד שיטה זו.

על פי פירוש אחר לספרי בעשיית הפרה יש צורך באגודת אזוב כמו בהזאה, אך מסתימת המשנה ורוב הראשונים מבואר שדי בגבעול אחד.

17. אך יש לציין שמדרש שמות רבה מאוחר, וקדמוני הראשונים לא ראוהו, עי' במבוא למדרש רבה מאת המהר"ץ חיות, ובמנוחת שלום מאת הרב סופר, ח"ד סי' ג.

בחזרה לעמוד התוכן

חותם בשיתוף מכון משפט לעם

דף עמדה בנושא הצעת חוק הוצאה לפועל

(תיקון – מניעת עיקול מיטלטלין מבתי תפילה)

הקדמה

התורה ציוותה לשלם לשכיר את משכורתו בהקדם האפשרי, וכן ישנה חובה דתית לפרוע חוב, כלשון חכמים 'פריעת בעל חוב מצווה'. מוסד ההוצאה לפועל הוא מאבני היסוד של מערכת המשפט, שכן אין ערך לפסק דין בלא היכולת לממשו. ר' משה בן מימון (הרמב"ם) מנה כמצווה אחת את חובת מינוי השופטים יחד עם חובת מינוי השוטרים (מוציאי פסקי הדין לפועל). כעת עומדת על הפרק הצעת חוק למניעת עיקול מיטלטלין מבתי תפילה, שמטרתה להגביל את פעולותיו של מוסד ההוצאה לפועל אל מול בתי התפילה. מצד אחד הצעה זו היא נגד המגמה של חז"ל לדאוג לפירעון החוב, אך מנגד מדובר על שימור מוסד התפילה באופן ציבורי. נראה שיש לברך על הצעה זו, אשר משקפת את החשיבות הגדולה של בית הכנסת בעולמו של האדם הדתי, ולאפשר גבייה לשם פירעון חובות של בית התפילה רק מחפצים שאינם פוגעים בקיום התפילה באופן סביר. ההלכה אף מורה לאדם להתפלל דווקא בציבור על מנת לתת ממד רחב יותר לקשר עם בורא עולם. התקדים לשיקול מעין זה מובא במשנה בערכין (כג ע"א) הקובעת שלא ניתן לגבות את התפילין של החייב.

מיטלטלין מוקדשים

בבתי כנסת רבים נפוץ המנהג להקדיש חפצים לטובת בית התפילה. בדרך כלל מדובר בחפצים שהוקדשו לעילוי נשמת קרובים שהלכו לעולמם. בהצעת החוק העומדת על הפרק, אשר באה למנוע עיקול מיטלטלין שנועדו לאפשר את קיום התפילה באופן סביר, אין התייחסות לאפשרות גבייתם של מיטלטלין מוקדשים.

גבייה ממיטלטלין שניתנו למטרה מסוימת

ההלכה היהודית מטילה כמה סייגים על יכולת הגבייה מאדם המצוי בחובות. נפסק ב'שלחן ערוך' כי עני שקיבץ נדבות לצורכי פרנסתו ופרנסת בני ביתו, אין בעלי חובותיו

יכולים להיפרע ממה שגבה בצדקה. הנימוק להלכה זו הוא שידוע וברור שלא על דעת כן ניתנו לו נדבות אלו.
גם כאשר מדובר במיטלטלין שהוקדשו על ידי מאן דהו לעילוי נשמת קרוביו, ברור לכול כי לא הוקדשו על דעת לשמש כאמצעי לגביית חובותיה של העמותה שמפעילה את בית התפילה.

סיכום

יש לאפשר גבייה לשם פירעון חובות של בית התפילה רק מחפצים שאינם פוגעים בקיום התפילה באופן סביר.
אין לעקל מיטלטלין אשר הוקדשו לבית תפילה, היות שהדבר נוגד את כוונת המקדישים.
גם בעיקול מיטלטלין שהוקדשו על ידי אנשים (לעילוי נשמת קרוביהם וכיו"ב), שאמנם כבר אין להם בעלות לגביהם כי הוקדשו לעמותה, ועיקולם לא בהכרח יפריע לקיום התפילה (נברשת למשל), יש פגיעה רגשית קשה במקדיש.

בחזרה לעמוד התוכן

חותם בשיתוף מכון פוע"ה

דף עמדה בנושא הצעת חוק עבודת נשים

(תיקון – היעדרות בשל טיפולי פוריות) של ח"כ אורי מקלב ואחרים

רקע

חוק עבודת נשים התשי"ד–1954 סעיף 7(5) קובע כי רשאית עובדת להיעדר מעבודתה, ללא ניכוי משכר עבודתה, לשם פיקוח רפואי במשך חודשי ההיריון ובדיקות רפואיות שגרתיות הקשורות בהיריון. ההיעדרות ללא ניכוי התשלום מוגבלת (לעובדת שעובדת יותר מארבע שעות ביום במשך שבוע עבודה מלא) לעד 40 שעות עבודה במשך חודשי ההיריון. הצעת החוק שלפנינו מציעה לתת אפשרות כזו גם לעובדת שעוברת טיפולי פוריות, כדי שתוכל להיעדר לצורך הטיפולים והבדיקות הנלוות עד 40 שעות בשנה קלנדרית ללא ניכוי משכרה וללא צורך להזדקק לימי המחלה העומדים לרשותה.

הקדמה

מצוות 'פרו ורבו', שעניינה הבאת ילדים לעולם, היא המצווה הראשונה המופיעה בתורה. על חשיבות המצווה, כתב בספר החינוך (מצווה א): 'והיא מצוה גדולה שבסיבתה מתקיימות כל המצות בעולם, כי לבני אדם ניתנו ולא למלאכי השרת'. פרט למצווה, הרי שאצל נשים רבות השאיפה לפרי בטן היא בגדר שאיפת חיים, וכפי שמצאנו את רחל אמנו שאמרה ליעקב אבינו: 'הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי'. לדעת מרביתם המוחלט של הפוסקים, בטיפולי פוריות מקיימים מצוות 'פרו ורבו', וכן נהוג ומקובל להתיר זאת בשעת הצורך. מכון פוע"ה נותן את כל הגיבוי ההלכתי והמעשי לכך בשעת הצורך.

חוק עבודת נשים

המחוקק קבע סיוע לנשים שנמצאות בהיריון, עקב העובדה שפעמים רבות יש צורך בהיעדרות קצרה לצורך בדיקות בזמן שעות העבודה, היעדרות שימי המחלה העומדים לרשות העובדת (שעל פי חוק מתחילים להיות משולמים רק מהיום השני להיעדרות) אינם נותנים לה מענה. עובדת שנמצאת בטיפולי פוריות, צריכה אף היא להיעדר פעמים רבות לצורך בדיקות מסוימות. הנפוצות שבהן הן בדיקות דם ובדיקת מעקב הזקיקים

בחזרה לעמוד התוכן

באולטראסאונד, שנעשות במרבית קופות החולים בשעות הבוקר ומחייבות היעדרות קצרה מהעבודה, היעדרות שכיום נעשית על חשבון העובדת. גם שאר הבדיקות והטיפולים לא תמיד נעשים במסגרת המאפשרת להסתמך על ימי המחלה הצבורים של העובדת. מבחינת המעסיק מדובר לרוב בסכומי כסף קטנים, אולם אצל העובד הפשוט סכומים אלו עשויים להיות משמעותיים.

סיכום

יש לברך על הצעת החוק, שעל פיה יש לתת את הסעד הניתן בחוק לנשים בהיריון גם לנשים שעוברות טיפולי פוריות במשך תקופת הטיפולים. היקף השעות המדובר מאוזן, ונותן מענה לצורך המדובר.

בחזרה לעמוד התוכן

בחזרה לעמוד התוכן

הלכות הארץ

קיצור הלכות המצוות התלויות בארץ
הנוהגות בבית ובגינה הפרטית

חדש!

הספר מאגד בתוכו הלכות ופסקים של המצוות המיוחדות לארץ ישראל הנוהגות בימינו: תרומות ומעשרות, חלה, ערלה, כלאיים ומתנות עניים.

בספר מובאות הלכות שכיחות שמתאימות לכל אדם בביתו, כתובות בשפה השווה לכל נפש, בבהירות ובקיצור.

בהוצאת מכון התורה והארץ

סטודיו טולידאנו

ספר חובה
בכל בית יהודי

עכשיו במחיר השקה מיוחד:
35₪ בלבד (כולל דמי משלוח)

מכון התורה והארץ
כפר דרום ת"ו - שבי דרום

www.toraland.org.il | 08-6847325