



והיה אמונת עתידך
חסן ישועת
חכמת ודעת
ידאת ה היא
אוצרו:



מכון תורה והארץ
פוריות ורפואה על-פי ההלכה



מכון פוע"ה
לכלכלה על פי התורה



בושרות
יישון והכוונה בכשרות

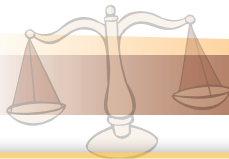


מכון שלזינגר
המכון ע"ש ד"ר מ' שלזינגר
לחקר הרפואה ע"פ התורה
לד המרכז הרמאי שערי צדק, ירושלים

הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה

אמונת עתידך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל



משפט לעם

מושב משפט לעם בכנס שדרות לחברה



מכון משפט לעם היה אחראי על מושב בכנס שדרות לחברה. הנושא שנדון היה שילוב המשפט העברי בחוקי מדינת ישראל - הרצוי והמצוי. לנושא זה הוקדשו שעתים, שבהן לובנו הדברים ע"י דיינים, משפטנים ואנשי ציבור.

'דין תורה' חי במוסדות חינוך



שנת הלימודים החדשה החלה והמודל של 'משפט חי' בשיבות תיכוניות צובר תאוצה. ישנם מגעים עם משרד החינוך להחשיב פעילות זאת במסגרת הערכה חלופית ליחידת הבגרות בתורה שבעל-פה. התלמידים מכינים את המקרה, כולל "טוענים רבניים" אשר לומדים מקורות הלכתיים לפתרון הסכסוך. להרחבה ניתן לצפות בקישור הבא - <http://livemitzvot.ravpage.co.il/>



משפטי ארץ

יצא לאור הספר משפטי ארץ ד: חוזים ודיניהם

אחד המחקרים הראשונים של המכון היה: חוזים על פי ההלכה והחוק. במסגרת זו ערכו חוקרי המכון דוגמאות של חוזים לשימוש הציבור. לאחר שנים רבות של שימוש בחוזים, הוחלט להוציא לאור ספר מאמרים על דיני חוזים, וכן דוגמאות חוזים בתחומים השימושיים ביותר.

בשער הראשון בספר כלולים מאמרים עיוניים על דיני חוזים, מאמרים אלה נכתבו על ידי רבנים ואנשי אקדמיה והם פורסים משנה סדורה בתחום חשוב זה.

השער השני כולל דוגמאות חוזים, לכל חוזה מאמר מקדים שעוסק בסוגיות ההלכתיות והמשפטיות הקשורות אליו, ולאחר מכן מובא חוזה עם הערות

מבארות. חוזים אלו ניתנים להורדה מאתר מכון משפטי ארץ <http://www.dintora.org>.

לספר זה חשיבות מיוחדת בכך שהוא יוצר סביבה עסקית-משפטית המותאמת ומוכוונת על פי משפט התורה שהופך להיות לא רק המכריע במקרה של מחלוקות, אלא גם גורם מעצב של תוכן העסקה והסכמות הצדדים.





בקרוב: משתלה ראשונה בפיקוח הלכתי ומקצועי של מכון התורה והארץ



המודעות של הציבור לנושא נטיעת עצי פרי "כשרים" הולכת וגוברת. בעלי גינות פרטיות, מורים לחקלאות, מנהלי חוות חקלאיות ושאר חקלאים, מעוניינים לשתול עצי פרי שלא נעשתה בהם הרכבה אסורה, ושמינין שנות הערלה שלהם ידוע ובדוק.

המצב כיום הוא שהציבור מתקשה למצוא עצי פרי העומדים תחת השגחה של גוף מוסמך, הבקיא בנושא ערלה וכלאיים. רבים מתקשרים למכון התורה והארץ כדי לברר לגבי הרכבות שונות, אולם גם לאחר קבלת התשובה המקצועית, עדיין אין באפשרותם לרכוש שתילים שהורכבו בהיתר.

כדי לתת מענה לצורך זה ולפניות הרבות המתקבלות במכון, אנו מתארגנים לפיקוח הלכתי ומקצועי צמוד, במשתלות המשווקות עצי פרי לציבור הרחב.

הבשורה הטובה היא כי בקרוב בע"ה כבר תפעל משתלה ראשונה בפיקוח הלכתי ומקצועי של מכון התורה והארץ, והציבור יוכל לרכוש עצי פרי ללא חשש ערלה וכלאיים. כאשר העצים הראשונים יהיו מוכנים לשיווק, בעוד שבועות מספר, נפרסם זאת באתר של המכון. יהי רצון שנוכח להרבות בנטיעות כשרות בכל רחבי ארצנו, לאכול מפריה ולשבוע מטובה.

משחק מחשב חדש בנושא כלאיים



מכון התורה והארץ השיק לאחרונה משחק חדש בנושא כלאיים. השחקן הוא חקלאי שזורע מיני ירקות שונים ומספק תוצרת חקלאית לשוק המקומי. הזריעה נעשית באמצעות מכונה אוטומטית ועל החקלאי להקפיד שהזרעים השונים יזרעו במרחק הנדרש כדי שלא ייווצרו כלאיים. נוסף על כך יש לחקלאי כלים שונים לעקירת כלאיים, לבניית גדרות הפרדה ועוד. למשחק היכנסו לאתר הילדים של מכון התורה והארץ <http://kids.toraland.org.il>

אנציקלופדיה הלכתית-חקלאית און ליין

אנציקלופדיה הלכתית-חקלאית מרכזת מידע מקצועי והלכתי השייך לכלל תחומי החקלאות (הצומח והחי) ומהווה רקע חשוב לכתובה הלכתית בנושא המצוות התלויות בארץ. הערכים מובאים בשני חלקים: החלק המדעי-מקצועי ובעקבותיו הדיון ההלכתי. צוות הכותבים של האנציקלופדיה כולל אנשי מדע מעולם האקדמיה, הנחשבים למומחים בתחומם, ורבנים פוסקי הלכה הבקיאים במצוות התלויות בארץ ובפרטי הלכותיהן.



שבת ארצית בנושא: שמירת שבת במרחב הציבורי



בעקבות סוגיות עבודות הרכבת בשבת והשיח בדבר שמירת השבת במרחב הציבורי, יזם ארגון חותם בשיתוף מרכז ליב"ה וארגונים נוספים שבת ארצית בנושא "שמירת השבת במרחב הציבורי" במטרה לחזק את ערכה של השבת הציבורית בישראל ואת חשיבותה כמקור הברכה לכל חיינו הפרטיים, הציבוריים והלאומיים. השבת התקיימה בפרשת כי תצא, השתתפו בה מאות רבנים שהעבירו שיעורים בבתי כנסת בכל רחבי הארץ לכיור ערכה של השבת במדינת ישראל.

פנייה ליועץ המשפטי לממשלה בנושא קמפיין 'המשלוחים החיים'



לאחרונה החל קמפיין של ארגוני צער בעלי חיים, שכותרתו "לעצור את המשלוחים החיים" ובו דימויים המרמזים לשואה. הקמפיין, שמתנגד להובלת עגלים חיים לארץ בספינות, עושה שימוש ציני בכאבם ובסבלם של אלפי ניצולי שואה ומחלל את כבודם של מיליוני הנספים. הקמפיין עורר כעס רב וב"ד ושם" טענו כי מדובר בזילות השואה. ארגון חותם פנה ליועץ המשפטי לממשלה בדרישה לעצור לאלתר את הקמפיין המביש. עוד נטען במכתב כי אין שחר לטענות הארגונים כי המשלוחים נעשים בצורה אכזרית, ולפי בדיקת חותם כל המדינות המספקות משלוחי עגלים לישראל מחויבות לחוקים מחמירים של תברואה ויחס נאות לבעלי החיים. אם ישנה בעיה נקודתית יש לדווח עליה למשרד הבריאות ולטפל בה באופן ענייני.

המאבק בגיוס בנות דתיות לצה"ל - עצומת הרבנים ומכתב השמיניסטיות

לפני כמה חודשים פרסם משרד החינוך קול קורא לתמיכה בפעילות הכוונה לגיוס בנות דתיות לצה"ל. לאחר פניית ארגון חותם לשר החינוך, בטענה שהדבר נוגד את עקרונות מועצת החמ"ד, הוסר הקול הקורא. כעת פורסם הקול הקורא מחדש ומשרד החינוך נדרש להשיב לבג"צ תוך זמן קצר מהי עמדתו בנושא. ארגון חותם התגייס למאבק על עצמאותו של החמ"ד, ופרסם עצומת רבנים הקוראים לשר החינוך נפתלי בנט, שלא לאפשר לעמותות המעודדות גיוס בנות לפעול במסגרת מוסדות החינוך הממלכתיים-דתיים. על העצומה חתמו עשרות רבנים מכל רחבי הארץ.



במקביל יזם ארגון חותם, בשיתוף עם שמיניסטיות מאולפנות ברחבי הארץ, מכתב לשר החינוך שבו מבקשות התלמידות שלא לפגוע בערכים שעליהם הן מתחנכות ושלא להכניס פעילות המעודדת גיוס בנות דתיות לצה"ל לתוך האולפנות בניגוד לערכי הצניעות והנאמנות לתורת ישראל שהם נר לרגליהן.

תגובה לקמפיין 'המשפחתית החדשה' של יבואנית המכוניות

אחת מיבואניות הרכב פתחה בקמפיין פרסומי, שבו הוצגה מכונית משפחתית, כשברקע נמצאת "המשפחה החדשה" - שני בני זוג מאותו המין עם ילדים. ארגון חותם פרסם תגובה לקמפיין שמבהירה כי משפחה יש רק אחת, וכי הניצול הציני של היבואנית, שדורס בדרך את ערכי המשפחה, אינו מקובל ואינו ראוי. התגובה של חותם גררה הדים רבים ויצרה הזדמנות לדיון מחודש על ערכה ומהותה של המשפחה בישראל.



יהדות על סדר היום: סיכום שנה - דו"ח פעילות לשנת ה'תשע"ו



עם תחילתה של שנת הפעילות החדשה, פרסם ארגון חותם דו"ח מפורט על פעילותו בשנה החולפת. שנת ה'תשע"ו הייתה שנה עמוסת אתגרים, הצעות חוק רבות עלו על שולחן הכנסת ודרשו התמודדות הלכתית, במרחב הציבורי התנהלו דיונים מהותיים שהשפיעו על עיצוב אופייה של המדינה, וגם משרדי הממשלה ובתי המשפט סיפקו לנו לא מעט סוגיות להתמודדות.

בשנה החולפת פעלנו בארגון חותם בשיתוף מכוני המחקר ההלכתיים-מקצועיים לביור סוגיות שעלו על סדר יומה של מדינת ישראל בנושאי דת ומדינה, כלכלה, משפט, חברה, משפחה, סביבה ועוד. חלקן הגדול של הסוגיות עדיין פתוחות ודורשות מאתנו להמשיך ולנהל מאבק עיקש לחיזוק ערכי היהדות במרחב הציבורי ולחיזוק מדינת ישראל היהודית. אנו נמשיך בכך בע"ה גם בשנת ה'תשע"ז ובשנים הבאות.

לעיון בדו"ח הפעילות המלא בקרו באתר הבית שלנו: www.chotam.org.il

הצגת ילדים חדשה



הצגת ילדים חדשה בהשתתפות אסי ויונתן מערוץ מאיר ממחישה לילדים את החשיבות שבשמירת כשרות, במהלך ההצגה הילדים נפגשים עם דילמות ונושאי כשרות שונים הנותנים להם תמונה כוללת על החשיבות של שמירת הכשרות. ההצגה תוצג ברחבי הארץ.

סדרת סרטונים בנושאי כשרות

לאחרונה עמלים רבני כושרות על הפקת סדרת סרטונים בנושאי כשרות. בכל סרטון באורך דקה נלמדים נושאי כשרות שונים, כגון: זיופי כשרות, חרקים במזון, כשרות החלב ומוצריה. הסדרה תתפרסם בערוץ הפייסבוק של כושרות ומטרתה להרחיב את הידע בנושאי הכשרות לציבור הרחב.

אמונת עתִיך

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

אמר ריש לקיש: "מאי דכתיב 'והיה אמונת
עתִיך חסן ישועות חכמה ודעת'?
אמונת – זה סדר זרעים, עתִיך – 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 114

טבת תשע"ז

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

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

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה – חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות



סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

7 חנוכת בית - בשעת משבר / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 13 1. אסנה שנשתלה בשוגג סמוך לכרם / הרב אהוד אחיטוב
- 14 2. קבלת פירות מפועלים / הרב דוד אייגנר
- 15 3. טיפול בתולעים של בעל חיים בשבת ובחג / הרב דוד אייגנר
- 16 4. חילול מעשר שני בירושלים העתיקה / הרב יואל פרידמן
- 17 5. עירוב זיתים טבל זיתית פטור לשם עשיית שמן / הרב יואל פרידמן
- 18 6. הנאה ממע"מ בשבת / הרב איתן קופיאצקי
- 19 7. סגירת מרפסת ללא רשות השכן / הרב אריאל בראלי
- 20 8. התקנת מזגן על ידי השוכר / הרב אריאל בראלי
- 21 9. תנאי בחוזה שחוקי המדינה יחולו / מכון משפטי ארץ
- 22 10. תביעה על ביטול משרה / מכון משפטי ארץ
- 23 11. שולחן מתצוגה / מכון משפטי ארץ
- 24 12. רעש ממזגן של השכן / מכון משפטי ארץ
- 25 13. בעניין רחם מלאכותי וייחוס הוולד / הרב אריה כץ
- 27 14. עוד בעניין רחם מלאכותי וייחוס הוולד / הרב אריה כץ

הארץ ומצוותיה

- 28 זיתית נכרים ביישוב ישראלי בשביעית / הרב יעקב אריאל
- 32 ייחוס לוי על פי כתובת אביו / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 35 'בית האוצר' ונתינת מעשר לאשת לוי ולבת לוי / הרב יואל פרידמן
- 41 שימוש בשמן שרפה בערב יום טוב / הרב אברהם כהנא
- 43 שיעור הזית הגדול; בין מציאות לחישוב הלכתי / פרופ' זהר עמר

משפט התורה

- 49 מעמדו ההלכתי של שופט / הרב אריאל בראלי
- 55 כמה אחוזים מותר לארגון צדקה לתת למתרימים? / הרב דני שורץ
מעמד 'חוקי המגן' של העבודה על פי ההלכה /
- 58 הרב ד"ר איתמר ורהפטיג והרב עדו רכניץ
- 64 משכיר שאינו מתקן את התקלות שבאחריותו / הרב אהרן פלדמן

כלכלה והלכה

- 69 חתימה על התחייבות עתידית – החלק האיסורי / הרב יעקב הילדסהיים

טכנולוגיה והלכה

- 75 צמיד חכם בשבת / הרב ישראל רוזן
78 מצוות התלויות בנרות / הרב יצחק מאיר יעבץ

רפואה והלכה

- 92 היריון / הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין
101 דינם של בני זוג שטעו במניין שבעת הימים הנקיים / הרב אריה כץ
106 כלה ששכחה לבדוק בתחילת ימי ז' נקיים / הרב עומר שפס

מקדש והלכה

- 109 קיום מצוות מחצית השקל באמצעות העברה בנקאית / הרב יהושע פרידמן

מידע יישומי

- 118 מידע יישומי – טבת-אדר תשע"ז / הרב נתנאל אורבך
122 איפור וטבילה בליל שבת / הרב עומר שפס

תגובות

- 124 כשרות למהדרין / הרב יעקב אריאל
125 תגובה לתגובה / הרב משה כץ
125 מינוי מלך, אלוקי או דמוקרטי / הרב יעקב אריאל
127 היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור חשמל בשבת? / הרב איתאל אמיתי
129 תגובה לתגובה / הרב ישראל רוזן
130 עוד על חיישנים אלקטרוניים בשבת / הרב ישראל רוזן
131 ניוון עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש / הרב יעקב אפשטיין
עוד על עיון במחשבת הגרות (של הרב ישראל זצ"ל) – תנאי קודם למעשה
135 / הרב אברהם ישראל שריר
136 תגובה לתגובה / הרב יצחק רונס
137 מניעת היריון בבני זוג שלא קיימו 'פרייה ורבייה' / הרב אברהם סתיו
142 תגובה לתגובה / הרב אריה כץ
עוד בעניין מניעת היריון בבני זוג שלא קיימו 'פרייה ורבייה' /
148 הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

פורום 'הותם'

- דף עמדה בנושא הצעת חוק איסור הונאה בכשרות –
150 כללים אחידים למתן תעודת הכשר / חותם בשיתוף כושרות
דף עמדה בנושא 'חוק הורים וילדיהם' –
152 הנידון במסגרת 'החוק להסדר ההתדיינות בסכסוכי משפחה'
דף עמדה בנושא תקנות להסדר התדיינות בסכסוכי משפחה -
155 נוכחות משפטית בפגישות מהו"ת

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ,
הרב איתיאל אמיתי, ר"מ בישיבת נצר מטעי, אריאל, batsheva661@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@netvision.net.il
הרב יעקב אריאל, הרב הראשי לרמת גן, ונשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, 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 דעת בשדרות,
arielbareli@gmail.com
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כת"ר, jhil@012.net.il
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, מכון משפטי ארץ, אוניברסיטת בר אילן, warhafi@neto.net.il
הרב אברהם סתיו, ישיבת הר עציון, מרכז להלכה והוראה, אלון שבות, abstav@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר, mswltd@gmail.com
הרב יצחק מאיר יעבץ, ר"מ בישיבת ההסדר החרדית 'דרך חיים' גן יבנה, ורב קהילת 'כלל ישראל' רמת
בית שמש, ymhyavets@gmail.com
הרב אברהם כהנא, מכון המקדש, kahanavi@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כשרות, kosharot1@gmail.com
פרופ' זהר עמר, חוקר במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכאולוגיה, אוניברסיטת בר אילן,
amarzoh@gmail.com
הרב אהרון פלדמן, מכון משפטי ארץ, אהרן פלדמן, aharonfel@gmail.com
הרב יהושע פרידמן, המכון התורני בית הבחירה שע"י מכון המקדש, golddeposits@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב איתן קופיאצקי, איש חינוך ומנהל שיווק, ekupietzky@gmail.com
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'מכללת
ירושלים', yitzchakroness@gmail.com
הרב עדו רכניץ, משפטי ארץ, מנהל רשת בתי הדין 'ארץ חמדה', idor@013.net
הרב דני שורץ, מכון משפט לעם, danis4647@gmail.com
הרב צבי שורץ, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb5@gmail.com
הרב עומר שפס, מכון פוע"ה, Osheps@gmail.com
הרב אברהם ישראל שריר, sharirai@netvision.net.il

מי שברך אבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב
הוא יברך את השם הטוב
הנדיב **אברהם בן אילנה** הי"ו
שתרם בעין יפה ובנפש חפצה.
יה"ר שיזכה לבריאות איתנה, לברכה והצלחה בכל מעשה ידיו,
ויתברך בכל מילי דמיטב הן ברוחניות והן בגשמיות.
יהי רצון שאהבת התורה וחיבת הארץ
לא ימושו מזרעם עד עולם.



הרב צבי שורץ

חנוכת בית - בשעת משבר

הקדמה

חג החנוכה נחוג לזכר הנס שהיה במנורת המקדש, ובמגילת תענית (פרק ט) מסופר שהחשמונאים ערכו את חנוכת המזבח והמקדש:

בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ובנו את המזבח וסדוהו בסיד ותקנו בו כלי שרת והיו מתעסקין בו שמונה ימים.

המנהג עפ"י הגר"א לומר 'מזמור שיר חנוכת הבית' בחנוכה בכל יום ב'שיר של יום'. מזמור זה – מזמור ל' בתהילים¹ – מעורר שתי תמיהות עיקריות:

[א] לפי פשט המקרא, חנוכת הבית הנזכרת בפסוק היא חנוכת בית המקדש, וכך מתרגם התרגום: 'תושבחת שירתא על חנוכת בית מקדשא לדוד', כי לא סביר שהוא שר ושמח על ביתו הפרטי שלא היה במרכז חייו הרוחניים, כפי שמוכח מתוך דבריו לנתן הנביא (שמואל ב ז, ב): 'ראה נא אנוכי יושב בבית ארזים וארון האלוקים יושב בתוך היריעה'; וגם בתהילים (קלב, ג) הוא נשבע 'אם אבוא באוהל ביתי... עד אמצא מקום לה'. ונשאלת השאלה: כיצד יכול דוד המלך לשיר על חנוכת בית המקדש, הרי הוא לא בנה את בית המקדש ולא חנך אותו?

[ב] רוב הפרק עוסק באדם שנתון בסכנת מוות, מתאר את צרותיו, מתחנן לישועה ומודה עליה. תוכן זה אינו מתאים לכותרת על חנוכת בית, שאמורה לבטא שמחה. לכן יש שראו במזמור זה לא שיר על מה שעבר על דוד אלא נבואה לעתיד – על בניין בית ראשון², על בניין בית שני³, על חנוכת הבית בימי חשמונאי⁴ ואף על הבית השלישי⁵. בעיון זה ננסה למצוא מאורעות שאירעו בימי דוד, שמתאימים גם לכותרת וגם לתוכן הפרק.

1. פרק זה נאמר בתחילת תפילת שחרית של כל יום, אולי בגלל שנזכר בו 'ולבוקר רינה'. יש האומרים אותו סמוך לקביעת המזוזה בחנוכת בית. מנהג הגר"א שמקורו במסכת סופרים פרק י"ח לאומרו כשיר של יום בימי החנוכה. יש האומרים אותו בשעת הדלקת נרות חנוכה, ויש שאומרים אותו כתפילה על החולים, שנאמר בו 'ותרפאני'.
2. פסיקתא רבתי פ"ב; ובמדרש שוחר טוב לתהילים ל': 'מזמור - על בניין בית ראשון בימי שלמה, שיר - על בניין בית שני בימי עזרא'.
3. מהרש"א ח"א, שבועות טו ע"ב.
4. צרור המור, לרב אברהם סבע, תולדות נח עמ' יג; ובשו"ת רב פעלים, ח"ג או"ח סי' ה.
5. אבן עזרא, תהילים ל, מביא שיש אומרים שאמר על בית שלישי.



א. חנוכת הבית - משל לגוף שהחלים מחולי

בעקבות התמיהות הנ"ל שולל המלבי"ם⁶ את הפירוש לפיו דוד כתב מזמור זה לחנוכת הבית: 'ובלשונו לא נמצא בו שום עניין לחנוכת בית', ולכן הוא מזהה את הכותרת כשיר הודאה על חזרתו של דוד לאיתנו, אחרי שחלה במחלה קשה. ומצאנו במקרא שהבית הוא משל לגוף האדם: קהלת⁷ מתאר את ימי הזקנה 'ביום שיזועו שומרי הבית'. באיוב⁸ מכוונת נשמות בני אדם 'שוכני בתי חומר'.

לכן ההודאה של דוד היא כפולה: ראשית – על שחזר לאיתנו; ושנית – על שאויביו, שחיכו לנפילתו ומותו, התאכזבו. לכן מודה דוד לה: 'כי אמרתי פן ישמחו לי במוט רגלי עליי הגדילו' (תהילים לח, יז); ובמקום אחר בתהילים: 'אויבי יאמרו רע לי מתי ימות ואבד שמו' (שם, מא, ו). דוד מודה לה' על שהחלים כדי שיוכל לקיים את מטרת חייו: 'למען יזמרך כבוד ולא ידום' (תהילים ל, ג).

ב. חנוכת בית דוד – ביתו הפרטי

ה'אבן עזרא' (תהילים ל, א) גם הוא שולל את הזיהוי לחנוכת המקדש, ורואה במזמור זה, לפי פשוטו של מקרא, שיר מזמור על חנוכת ביתו הפרטי. וזו לשונו:

כי הכתוב לא הזכיר בית ה'. ואותו הזמן חלה דוד ויחי מחוליו והוא התאבל על שנתן הנביא אמר לו שהוא לא יבנה בית, וכשאמר לו הנביא ששלמה בנו יבנה הבית, אז התאזר שמחה תחת אבלו כמו שאמר: הפכת מספדי למחול לי פיתחת שקי ותאזרני שמחה כי בנו כמוהו, והאויב לא יחרפהו. ויגון הנפש נמשל לחולי ויותר קשה.

ואף שרצה בכל מאודו לבנות את בית המקדש, אחרי שה' מודיע לו על ידי נתן הנביא 'אתה לא תבנה בית כי בנך הוא יבנה לי בית', חזר דוד לשמוח בחנוכת ביתו הפרטי, כי עתה התבשר שבית המקדש אכן ייבנה, אף שלא על ידו כי אם על ידי בנו. בתשובת ה' לדוד בשמואל ב פרק ז חוזרת ההבטחה שה' בחר בבית דוד. המילה 'בית' חוזרת בפרק כארבע עשרה פעמים, והכוונה בה היא גם לביתו הפרטי, גם למשפחתו וגם לשושלת המלכות שתצא מביתו-משפחתו. רגע זה של בשורת ה' על תמיכה בביתו עד עולם היא בשבילו שמחה גדולה, ולכן יכול לשיר 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד' והוא מתכוון לכל המשמעויות של המושג 'בית'.

ג. ככל כוחי הכינותי

ואמנם אפשר לומר שדוד, באמרו 'מזמור שיר חנוכת הבית', מתכוון לבית המקדש

6. מלבי"ם, תהילים ל.

7. קהלת יב, ג.

8. איוב ד, יט.



ומייעד את השיר לחנוכת המקדש. דוד שואף כל חייו לבנות את בית המקדש, וכשהנביא אומר לו 'אתה לא תבנה בית', דוד אינו חוזר בו לגמרי ממשימת הקודש, אלא מכין את החומרים, הסדרים והתכניות של בית המקדש. התנהלותו מתוארת בספר דברי הימים (ב, כב-כט):

ויאמר דויד שלמה בני נער ורך והבית לבנות לה' להגדיל למעלה לשם ולתפארת לכל הארצות אכינה נא לו ויכן דויד לרב לפני מותו... ויתן דויד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליתיו וחדריו הפנימים ובית הכפרת... הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית... וככל כחי הכינותי לבית אלהי הזהב לזהב והכסף לכסף והנחשת לנחשת הברזל לברזל והעצים לעצים אבני שהם ומלואים אבני פוך ורקמה וכל אבן יקרה ואבני שיש לרב.

על הפסוק 'ויהי אחרי כן ויך דויד' (דברי הימים א, יח, א) כותב רש"י כך:

אחר שאמר דוד לבנות בית וא"ל הקב"ה אתה לא תבנה אמר דוד הואיל ואין עלי לבנות הבית אלא בני, עתה אכינה ואסדר לו הכל, לכשיבא בני לבנות הבית, שיהא לו הכל מזומן. ועתה מניח הכל, והולך ומספר היאך זימן לו הבנין. שנלחם עם אויביו, והקדיש שללם לבנין הבית.

במכילתא (בשלח פרשה א) מובא שלפי שמסר נפשו ראוי שייקרא שמו בחנוכת הבית. מסירות נפשו של דוד לבניין הבית באה לידי ביטוי גם בהכנת הכלים והתכניות:

מזמור שיר חנוכת הבית לדוד – וכי דוד בנאו והלא שלמה בנאו שנא' ויבן שלמה את הבית ומה ת"ל מזמור שיר חנוכת הבית לדוד? אלא, לפי שנתן דוד נפשו עלי לבנותו נקרא על שמו.

וכך, ביחד עם החומרים והתכניות, דוד גם מייעד שירים שייאמרו על הדוכן מפי הלויים, ואת 'מזמור שיר חנוכת הבית' הוא כנראה מייעד להיות השיר הראשון בחנוכת בית המקדש.

ד. בניות ברמה

דוד נרדף פעמים רבות ע"י שאול המלך. באחד המרדפים הוא בורח מביתו, אחרי ששאל שולח מלאכים אל ביתו להמיתו, והוא שם פעמיו אל שמואל (שמואל א יח, יט): 'ודוד ברח וימלט ויבא אל שמואל הרמתה ויגד לו את כל אשר עשה לו שאול'. ביתו של שמואל אינו רק מקום מקלט, ששם לא יוכל שאול להרגו, אלא דוד מחפש אצל איש הרוח פשר לייסוריו, כי מאז שנמשח על ידו, מסכת חייו השתנתה לרעה. הוא בא לבית שמואל כדי למצוא מזור לתהיותיו בתקווה שהנביא, הרואה, יגלה לו מה יעלה בגורלו. הכתוב אינו מגלה מה ענה שמואל לדוד, אלא רק זאת: 'וילך הוא ושמואל ויישבו בניות (בניות)⁹. בהקשר לכך שואלת הגמרא: והרי ביתו של שמואל הוא ברמה ולא בניות (זבחים נד ע"ב):

9. שם.



דרש רבא: וכי מה עניין ניות אצל רמה? אלא שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם. (חיפשו את מקום המקדש שכינויו 'נויו של עולם').

דוד ושמואל עסוקים בעיון מעמיק בספר יהושע, בתיאור קווי הגבול שבין שבט בנימין ליהודה, שני השבטים שבנחלתם אמור לשכון בית המקדש, כדי לגלות את מיקומו המדויק של בית המקדש. מדוע הם עוסקים בלימוד ובמציאת המקורות למקום המקדש דווקא בשעה זו? אפשר להסביר זאת בשני אופנים:

[א] שמואל אכן לא עונה לדוד ישירות על שאלותיו המטרידות, אך הוא מבקש ללמוד ביחד את המקור בתורה למקום המקדש. שמואל בלימוד זה כאומר: 'אין לי תשובה ישירה לשאלה מדוע ה' מנסה אותך בניסיונות הקשים העוברים עליך, אך אני יודע שאתה תהיה מלך ותצטרך לעסוק בעניינים ברומו של עולם. הפסגה היא להביא את עם ישראל לרמה רוחנית גבוהה, ואתה צריך להיות מוכן גם לבנות את בית המקדש'. מנקודת מבט גבוהה זו מקבלות כל החוויות הקשות שדוד עובר קנה מידה אחר, והן מקלות על דוד להתרומם ולא לשקוע בבעיותיו האישיות. וממשיך שמואל ואומר: 'אינני יודע אם תזכה לבנות בעצמך בית מקדש, אבל בוודאי תזכה לייסד את הנדבך הראשון והוא - מקום המקדש'. לכן חייבים לדעת באיזה מקום ייבנה המקדש. בערבו של אותו היום, לפני שדוד עולה על יצועו תוך כדי סערת הנפש שבה הוא שרוי מהמרדף וסכנת המוות שמרחפת על ראשו, הוא כותב את 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד'. שיר תפילה זה מביע את התרוממות הנפש שלו מידיעת מקום המקדש, והוא מודה לה, מהלל ומזמר. בתוך המזמור אפשר לשמוע גם את הייסורים והכאב, אולם מעל הכול מרחפת התודה לה, שזיכה אותו לדעת את המקום אשר בחר להשראת שכינתו. הוא מסיים את המזמור במילים 'ה' אלוקי לעולם אודך'.

[ב] אפשר למצוא בלימוד המשותף הסבר אחר. משאת חיו של דוד היא מציאת מקום המקדש. דוד נודר שיעשה את כל המאמצים למציאתו (תהלים קלב, ה):
אשר נשבע לה' נדר לאביר יעקב אם אבוא אל אוהל ביתי אם אעלה על ערש יצועי אם אתן שנת לעיני לעפעפי תנומה עד אמצא מקום לה' משכנות לאביר יעקב.

בברחה מביתו אל שמואל, חושש דוד שאולי אלו הימים האחרונים בחייו ושאיתת חייו לא תוגשם, ועל כך הוא מיצר ודואג יותר מכול.¹⁰ כששומע שמואל את כאבו של דוד, יושבים הם ועוסקים במציאת מקום המקדש. מדיוקי הפסוקים אכן מוצאים הם היכן הוא המקום אשר איווה ה' למושב לו. 'הנה שמענוה באפרתה'¹¹ – אלו הפסוקים שמצאו בספר יהושע שמוצאו מאפרים. 'מצאנוה בשדי יער'¹² – בשדה בחלקו של בנימין שנמשל לזאב שהוא חיית יער.¹³ גילוי זה תוך כדי לימוד מעמיק עם שמואל הנביא

10. אברהם כץ, 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד', ראה www.herzog.ac.il.

11. תהלים קלב, ו.

12. שם.

13. ע"פ הגמ' בזבחים נד ע"ב, ובמהרש"א זבחים שם.



ממלא את דוד שמחה עצומה, ושאיפת חייו מוגשמת ברגע זה. וכך מביא המדרש (מדרש שמואל, פר' כב):

רב הונא בשם רבי יוסי אמר באותו לילה שברח דוד מלפני שאול למד משמואל הנביא מה שאין תלמיד ותיק למד למאה שנה...

אין הכוונה לכמות הלימוד, אלא למציאת הגרעין הפנימי, שלמענו עמל אדם כל חייו, ואצל דוד הוא מציאת מקום המקדש. דוד מביע את שמחתו וכותב באותו לילה את הפרק 'מזמור שיר חנוכת הבית'. ייתכן שכוונת דוד במזמור להבעת התודה לה', על שהציל אותו מייסורים ומהמרדף הפיזי של האויבים שרוצים את נפשו. ברם, ייתכן ששמחת ההודאה 'ה' העלית מן שאול נפשי חייטני מירדי בור'¹⁴ אינה על ההצלה הפיזית, אלא על כך שהוא מצא את תכלית חייו, והוא מודה לה' שגאל אותו מייסורי הנפש שהיו מנת חלקו, בשל אי ידיעת מקום המקדש. גם אם הוא עצמו לא יזכה לחנוך את בית המקדש ולבנותו, הרי לפחות ישאיר לדורות הבאים את ידיעת מקום המקדש, שלא היה ידוע זמן רב.

ה. בגורן ארוונה

בשמואל ב' פרק כב מצווה דוד על מפקד כללי של בני ישראל, והוא נענש על שלא עשה זאת כפי שהתורה מצווה. מגפת דבר פורצת בעם, ושבעים אלף איש נספים. דוד מתפלל:¹⁵ 'הנה אנוכי חטאתי ואנוכי העויתי ואלה הצאן מה עשוי' גד הנביא מורה לו שכדי לעצור את המגפה, עליו להקים מזבח בגורן ארוונה היבוס, ששם עצר ה' את המלאך המשחית. דוד קונה את הגורן מארוונה, מקים שם מזבח ומעלה עליו עולות. פרשה זו מסתיימת במילים¹⁶ 'ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלוקים וזה מזבח לעולה לישראל'. דוד מבין שברגע זה התגלה לו המקום שהוא חיפש כל חייו. זה איננו לימוד ועיון היכן המקום הראוי, אלא מפגש פיזי של מציאת המקום ממש. כאן, בתוך הצער, היגון, ההספד והכאב, גילה לו הקב"ה ע"י הנביא את מקום המקדש והמזבח. הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ג) למד מפסוק זה את נקודת המפנה ההלכתית, שמכאן ואילך נאסר להקריב בכל מקום:

כיוון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה' ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי דורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריה שבה. שנאמר **ויאמר דויד זה הוא בית ה' האלוקים וזה מזבח לעולה לישראל** ואומר **זאת מנוחתי עדי עד**.¹⁷

גם את מקומו המדויק של מזבח העולה למדים מפסוק זה (רמב"ם, שם פ"ב ה"א):

14. תהילים ל, ד.

15. שמואל ב כד, יז.

16. דברי הימים א כב, א.

17. תהילים קלב, יד.



המזבח מקומו מכוון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר וזה מזבח לעולה לישראל.

ושלמה המלך יבנה בדיוק במקום זה את בית המקדש (דברי הימים ב ג, א):
ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה, אשר נראה לדויד אביו
אשר הכין במקום דויד בגורן ארנן היבוס.

הגרי"ז הלוי סולוביצ'יק מסביר בחידושו¹⁸ שמהרמב"ם הנ"ל יוצא שמלבד קדושת המקדש, יש גם דין בחירת המקום. דוד המלך קידש את בחירת מקום המקדש ואת בחירת מקום המזבח, ומשעת הבחירה נאסר לבנות ולהקריב במקום אחר. דוד מקריב שם קרבן, שהוא גם קרבן כפרה על כל מה שקרה, אבל גם קרבן של חנוכת מקום המקדש, והקרבה זו היא החנוכה הראשונה שמכוחה יחנכו את כל חנוכות הבית. ולכן, אין זה מן התמה שברגע זה מתפרצת מתוך לבו של 'נעים זמירות ישראל' שמחה עצומה, והוא שר את המזמור לחנוכת הבית. הפרק אמנם מלא כאבים, ייסורים ואווירה של אבל ומספד בשל המגפה, אך רגע זה הוא גם הרגע המאושר שאליו ייחל וציפה כל חייו, ובו מצא היכן ייבנה המקדש. כעת הוא יכול להודות בלב שלם שזכה עוד בחייו לתקוע את היתד הראשונה של 'סוכת שלם'.

סיכום

פירושים רבים נכתבו כדי לזהות את האירוע שעליו כתב דוד המלך את 'מזמור שיר חנוכת הבית לדוד', שעדיין לא נבנה בימיו. ויותר נראה שאפשר לשייך את שירת כיסופיו לאירועים הקשורים לבניין בית המקדש: להכנתו את כל החומרים והתכניות שבהם ראה את הנדבך הראשון לבית ה'; ללימודו עם שמואל בעיון את המקורות שמהם עולה מיקומו המדויק של המקדש או לציווי עליו להקים מזבח בגורן ארוונה, אז הבין שזה הוא מקום המקדש שאותו חיפש כל חייו.

18. חידוש הגרי"ז (סטנסיל) ח"ד בכורות עמ' נג.



תשובות קצרות



1. **אסנה שנשתלה בשוגג סמוך לכרם** / הרב אהוד אחיטוב
שאלה | אדם שתל שיח אסנה בתוך שטח של ארבע אמות הסמוכות לכרם. כשנודע לו שיש לחשוש שמא צמח זה נחשב כירק הוא מיהר לשים גדר בינה לכרם, אך שיח האסנה והגפנים כבר הספיקו להניב פירות. האם הם מותרים באכילה?

תשובה | צמח האסנה נחשב כירק בוודאות, ולא מחמת הספק. לפיכך אין בו דיני ערלה, ומותר לאכול מפירותיו בתוך שלוש שנים לנטיעתו.¹ כיוון שדינו כירק, אסור לשתול אותו בתוך הכרם, או בתוך ארבע אמות לו.² לכן ברור שאם הדבר נעשה במזיד והצמח השריש בשעה שהיו ענבים בכרם בגודל של פול הלבן – הן פירות האסנה הן הענבים היו נאסרים באכילה ובהנאה.³

השאלה היא: מה הדין במקרה שהשתילה נעשית מתוך הבנה מוטעית שהאסנה נחשבת כעץ מאכל שמותר לשתול אותו בכרם?

באיסור כלאיים ישנה הבחנה ברורה בין כלאיים שצמחו בכרם שלא בידיעת הבעלים, לבין כאלה שצמחו בידיעתם והם אף שמחים וחפצים בקיומם. זאת משום שזרעים או ירקות שצמחו מאליהם בכרם שלא ברצון הבעלים אינם נאסרים, אלא אם כן הבעלים יודעים זאת ומעוניינים בהשאתם בכרם, כלשון התוספתא:⁴

מחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גזור גדרה ונפרצה אומרים לו גזור אם נתייאש הימנה הרי זה קדש...

כלומר כל זמן שהוא עסוק בגידור הכרם, הגידולים אינם נאסרים. רק לאחר שהוא התייאש הם נאסרים, אך גם אז הם לא נאסרים מיד, אלא רק כשהם הוסיפו מאתיים⁵ מגידולם.⁶ כלאי הכרם אינם נאסרים רק על סמך העובדה ה'יבשה' שישנם ירק או תבואה

1. ע"ס' הלכות הארץ, תשע"ו, עמ' 130; וע"ע סקירה מקצועית על הפטל, מאת האגרונום מרדכי שומרון, אמונת עתיך 97 (תשע"ג), עמ' 48–51.
2. רמב"ם, הל' כלאיים פ"ז ה"א וע"י חוקות הארץ, על הרמב"ם שם.
3. עפ"י רמב"ם, הל' כלאיים פ"ה ה"ג; וע"י חוקות הארץ, שם בשיטות השונות מתי הכול נאסר.
4. תוספתא כלאיים פ"ג ה"ג, מובאת גם במס' ב"ב ב ע"א, וכך פסק גם הרמב"ם, שם ה"ז.
5. וע"י מה שכתבנו בהרחבה בחוקות הארץ, פ"ז ה"ז אות ז ובהע' שם, כיצד מחשבים את הוספת המאתיים.
6. כלאיים פ"ה מ"ו.

הגדלים בכרם, אלא רק אם הם ידועים לבעלים, ולבעלים לא אכפת שהם יצמחו בכרם שלו. עד כה הוכחנו שכדי לאסור צריך נחותא בצמחים שעלו מאליהם, אך המקרה שלנו חמור יותר, כי מדובר בזריעה של כלאיים ללא כוונה. לכן נראה לדמותו לתערובת של שני מיני דגן בתוך שק של תבואה, והבעלים יודעים שיש כאן תערובת, רק שהתערובת היא בכמות קטנה, שחז"ל אסרו משום מראית העין, וכשאין חשש כזה הם התירו אפילו לכתחילה. לדוגמה, במקרה שבו המין שהתערב בתוך המין שהיה קיים לפני כן הוא פחות מ-1/24 מהמין השני – מותר לזרוע, אף שאם היינו חפצים בתערובת זו, הדבר היה אסור.⁷ במקרה שלנו, שזריעת האסנה הייתה במודע אך הוא לא ידע שיש בכך איסור, קיימת התלבטות כיצד להתייחס לכך: מצד אחד הוא חפץ בצמח זה באופן עקרוני, ולפי זה יש לאסור את הצמח ואת הענבים מיד עם השרשתם, כיוון שיש נחותא לבעלים בזריעה.⁸ מצד אחר, דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל⁹ היא שאדם שזרע כלאיים בכרמו ושמח בהם מעצם קיומם אך מחמת האיסור הוא רוצה לעקור אותם, זה לא נחשב כנזרע לרצונו, והפירות אינם נאסרים. לכן יש להקל במקרה הנידון, בפרט שיש לצרף עוד סעיפים להקל: א. יש אומרים שמין ירק אחד שנשתל בכרם שכבר נטוע הוא לא נאסר ב. יש סוברים שאיסור כלאי הכרם בזמן הזה הוא מדרבנן.¹⁰

2. קבלת פירות מפועלים / הרב דוד אייגנר

שאלה | במהלך טיול חלפנו ליד מטע אפרסקים. שוחחנו עם הפועלים, והם נתנו לנו כמה פירות שהם קטפו. האם מותר לאכול את הפירות? העצים נראו גבוהים ומבוגרים, ונראה שהם אינם פירות ערלה.

תשובה | לפועל מותר לאכול מפירותיו של בעל הבית בשעה שהוא עוסק במלאכה, מדין 'כי תבוא בקמת רעך', לפני גמר המלאכה של הפירות. הגמרא¹¹ הסתפקה מה מקורה של זכות זו, האם פועל 'שלו הוא אוכל', שאכילה זו מהווה מעין תשלום על עבודתו, או 'משל שמים הוא אוכל', כלומר שאכילה זו היא מדין גמילות חסדים שהבעלים מחויבים לגמול עם פועליהם. אחת ההשלכות למחלוקת זו היא אם היתר אכילת הפירות הוא לפועל בלבד בשעת העבודה, ואין לו לתת לאחרים, אפילו לא לבני משפחתו, או שמכיוון שהוא זכה בפירות, מותר לו לתת אותם גם לאחרים. ספק זה לא הוכרע בגמרא. בטור¹² הובאו שתי הדעות, וכתב שלמעשה אין הפועל יכול לתת לאחרים גם לאחר שהם באו לידו, וכך נוקט ה'שלחן ערוך' שפועל אינו יכול לתת מהפירות שהוא זכה בהם, גם לא לבני משפחתו. בטעם הדבר כתב ה'דרישה' שמטרת היתר אכילת הפירות לפועל היא כדי שיעבוד כראוי, לכן הפירות מיועדים לו בלבד ואין לו לתתם לאחרים, לכן אין לקבל את הפירות

7. עפ"י כלאיים פ"ב מ"ב, ורמב"ם, הל' כלאיים פ"ב ה"א; ועי' חוקות הארץ, שם.

8. עפ"י הגמ' פסחים כה ע"א וברמב"ם, הל' כלאיים פ"ה הי"ג.

9. בשו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' קב.

10. עי' בהרחבה דרך אמונה, כלאיים פ"ז ס"ק נה, וחוקות הארץ, פ"ז שם.

11. ב"מ צב-צג.

12. טור, חו"מ סי' שלז.

מהפועלים. אמנם במקרה שבעל הבית רואה את נתינת הפירות ואינו מוחה ביד הפועלים, ניתן להבין שהוא מסכים לנתינה זו, וניתן לקבל מהם. כמו כן, פעמים ניתן להיתקל בערמות של פרי 'בררה' שמצויות ליד בתי אריזה, ונראה שבעל הבית לא מעוניין בפירות, כגון שחלקם מרקיבים וכדומה. גם במקרה זה אין לאכול את הפירות, מכיוון שפעמים רבות מעורבת בתוך פרי זה גם תוצרת שהוגדרה בהפרשת תרומות ומעשרות כ'תרומת מעשר' שמיועדת לכהנים, וייתכן שפרי זה שלוקחים הוא תרומת מעשר.

3. טיפול בתולעים של בעל חיים בשבת ובחג / הרב דוד אייגנר

שאלה | לבעל חיים התגלה בחג פצע מזוהם, ובתוכו התפתחו רימות. בעל החיים סובל מכאבים עזים, ויש חשש שאם הפצע לא יטופל, בעל החיים ימות. אחד מהטיפולים במקרה זה הוא ריסוס הרימות בתכשיר כנגד מזיקים (כגון סנו K-300). לתכשיר זה ישנן שתי פעולות: המתת חרקים והרחקתם. המתת החרקים היא מיידית עם ריסוסם. טיפול נוסף הוא הרדמת בעל החיים ושליפת הרימות באמצעות פינצטה. פעולה זו מתבצעת במרפאה וטרינרית ואינה אפשרית בתנאי שדה. יש לשאול אם מותר בחג או בשבת לרסס את המזיקים.

תשובה | פגיעה זו נקראת 'ריממת', והיא מתרחשת כאשר זבובים מטילים את ביציהם בתוך רקמה של בעל החיים, בדרך כלל ברקמה בעלת לחות גבוהה. הביצים בוקעות, ומהן מתפתחות הרימות, ואלה ניזונות מהרקמה הפגועה. כשהרימות מסיימות את מרכיבי הרקמה הפגועה הן עוברות לרקמה בריאה. לבעל החיים נגרמים כאבים עזים בשל עיכול הרקמה הבריאה, וכן עלול להתפתח זיהום במערכת הדם, ומכאן שישנו בוודאות צער בעלי חיים לפנינו. מבחינה ביולוגית הרימות הן שלב בהתפתחות הזבובים, וניתן לראות בהן יצורים חיים לכל דבר. הכלל הקובע בטיפול בבעל חיים בשבת הוא שכל טיפול שיש בעשייתו משום איסור תורה או משום איסור דרבנן, אין עושים לבעל חיים, אף אם ייגרם לו נזק בלתי הפיך.¹³ הריסוס הישיר על הרימות גורם להמתתן הוודאית, ואיסור נטילת נשמה בשבת הוא איסור שחיטה, האסורה מהתורה,¹⁴ ואם כן אין לרסס בשבת על הרימות באופן ישיר. ברם, מותר לרסס באופן שאינו ישיר על הרימות, כלומר ליצור מעין 'חומת הגנה' מסביב למקום שהרימות נמצאות בו. בשיטה זו, אם הרימות תתקדמנה לאותו מקום הן תמותנה, אך אם הן לא תתקדמנה, הן לא תיפגענה, ומכיוון שאין בפעולה עצמה משום נטילת נשמה אלא גרמא בלבד, מותר בשבת במקום הצורך.¹⁵ אולם יש לשאול: האם מותר לעשות פעולה זאת בחג? הוצאת רימות מבעל חיים הוזכרה בגמרא בביצה¹⁶ והיא נקראת 'קירוד', ונחלקו התנאים אם מותר לעשותה בחג: לדעת רבי אלעזר בן עזריה מותר לעשותה מכיוון שאינו מתכוון להוציא דם, ולדעת רבי יהודה אין

13. משנ"ב, סי' שלב ס"ק ו; שש"כ, סי' כז סעי' נה.

14. ראה שבת עה ע"א; רמב"ם, הל' שבת פי"א ה"א.

15. ראה ציץ אליעזר כא, סי' יג.

16. ביצה כג ע"א.

לעשותה מכיוון שעל ידי ההוצאה הוא גורם לחבורה. בגמרא מבואר שנחלקו גם כן אם גוזרים הוצאת זבובים גדולים (שאינם גורמים לחבורה) בשל הוצאת זבובים קטנים (שהוצאתם גורמת לחבורה). ה'שלחן ערוך'¹⁷ פסק שמותר להסיר את הזבובים הנתלים בבהמה, למרות שבהוצאה זו עושין חבורה, אך כתבו ה'לבוש', 'ערוך השלחן', וה'משנה ברורה'¹⁸ שהיתר זה הוא רק כשייתכן שהסרת חלק מהזבובים תגרום לחבורה, אך אם הסרת הזבובים גורמת בוודאות לחבורה, אין להסיר את הזבובים. לכן אסור גם בחג להוציא את הרימות בעזרת פינצטה. כמו כן, מכיוון שהריסוס על הרימות גורם בוודאות להמתתן, יש בכך משום 'פסיק רישיה' שאסור, אך מותר לרסס מסביבן באופן שהן לא תמותנה באופן ישיר. שאלה נוספת היא האם מכיוון שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש ביום טוב,¹⁹ הותרה גם נטילת נשמה לצורך מניעת צער בעלי חיים, כפי שמתוך שהותרה הוצאה לצורך, הותרה הוצאה גם שלא לצורך. כתב ה'משנה ברורה'²⁰ שהיתר ההוצאה הוא רק בעבור האדם, אבל בעבור בעלי החיים אין להתיר. ונראה שהוא הדין גם בעניין 'נטילת נשמה', שהיתר זה הוא רק כשיש בכך צורך לאדם, אך לא כשיש צורך לבהמה. אשר על כן, אין לרסס בחג באופן ישיר על הרימות, מפני שבכך הוא הורג אותן בוודאות, והיתר נטילת הנשמה הוא רק בעבור האדם.

4. חילול מעשר שני בירושלים העתיקה / הרב יואל פרידמן

שאלה | מי שהפריש תרומות ומעשרות בעיר העתיקה בירושלים בלא להרטיב ולטמא את הפירות קודם הפרשה, מה יעשה?²¹

תשובה | בעיר העתיקה בירושלים נהגו להרטיב את הפירות לפני הפרשה, שכן חילול ה'מעשר שני' אפשרי רק מחוץ לעיר העתיקה, שנאמר (דברים יד, כד-כה):

כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלהיך... ונתתה בכסף וצרת הכסף בידך והלכת אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו...

אך כשנמצאים 'במקום אשר יבחר' – אי אפשר לחלל. לכן כאמור יש להרטיב את הפירות ולטמא אותם לפני הפרשה, אעפ"י שכבר 'נגמרה מלאכתם'.²² וזו לשון הרמב"ם (הל' מע"ש פ"ב ה"ד):

כשם שאין אוכלין מעשר שני בזמן הזה בירושלים כך אין פודין אותו שם, ואין מחללין אותו ואין מוכרין אותו, ואם נכנס בירושלים אף בזמן הזה אין מוציאים אותו משם ומניחים אותו שם עד שירקב...

נקודת המוצא של הרמב"ם היא שקדושתה של ירושלים היא נצחית,²³ ולכן גם בזמן הזה

17. שו"ע, או"ח סי' תקכג סעי' א.

18. לבוש, ערוך השלחן ומשנה ברורה סי' תקכג.

19. ראה משנ"ב, סי' תקיח ס"ק א.

20. משנ"ב, סי' תקיב ס"ק יח.

21. ראה באריכות במאמרו של הרב אהוד אחיטוב, אמונת עתיך 53 (תשס"ג), עמ' 38–50.

22. הלכות ארץ ישראל לגר"מ טוקצ'ינסקי, עמ' קכה; ועי' ספר התרומה (עם תשלומי התרומה), עמ' 175 והערות סח-סט.

אין לחלל מעשר שני ואין להוציאו מירושלים. אמנם אם עדיין לא הפריש תרומות ומעשרות, כתב הגר"מ טוקצ'נסקי בשם הגר"ש סלנט שאפשר להקל ולהוציא את הפירות מחוץ לעיר העתיקה ולהפריש שם.²⁴ לחילופין אפשר להרטיב את הפירות ולטמא אותם, ואז להפריש תרומות ומעשרות ולחלל את המעשר שני.²⁵ אך השאלה היא: מה יעשה אם כבר הפריש וחילל את המעשר שני?

הגר"מ טוקצ'נסקי כתב בספר הלכות ארץ ישראל שם (סעי' ב): 'מעשר שני זה אין לו תקנה בזמן הזה וירקב', כדברי הרמב"ם לעיל. ואמנם מדברי הטור (יו"ד סי' שלא) נראה לכאורה שאפשר לטמא מעשר שני בירושלים ואחר כך לפדותו:

ואם הוא בירושלים שהוא טהור א"א לפדותו ואיכא למיחש שמא יבא בו לידי תקלה הילכך מותר להכשירו כדי שיטמא ואע"פ שאף לאחר שנטמא אסור לאוכלו ולא לבערו בטומאה מ"מ כיון שנטמא יכול לפדותו אפילו בירושלים... אלא שה'דרישה' הציע בפירוש הטור שמותר להכשיר ולטמא את הפירות לפני הג'מ מלאכה, אך לאחריו אסור, וכל שכן לאחר שקרא שם מעשר שני.²⁶ אך החזון איש²⁷ מסביר שמותר לטמא מעשר שני גם לאחר קריאת שם, וכשם מותר לאבד תרומה ב'זמן הזה', כך מותר במקום הפסד מרובה לטמא מעשר שני. ולדבריו לאחר שמטמא יחלל שוב את המעשר שני.²⁸

5. עירוב זיתים טבל זיתי פטור לשם עשיית שמן / הרב יואל פרידמן

שאלה | מסקו זיתים של הפקר שפטורים מתרומות ומעשרות במשקל של 200 ק"ג, ונוסף להם מסקו זיתים מן הגינה במשקל של 20 ק"ג. בבית הבד לא מסכימים לאצור את השמן רק מעשרים הקילוגרמים לבד, כיוון שזו כמות קטנה מידי, ולכן הברירה היחידה היא לערב הזיתים אלו עם אלו. האם מותר לערב זיתי חיוב עם זיתי פטור? באיזה אופן יש להפריש תרומות ומעשרות?

תשובה | א. בכל מקרה הטבל אינו בטל, כיוון שהוא נחשב 'דבר שיש לו מתירין',²⁹ ולכן אין בעיה של 'אין מבטלין איסור לכתחילה'. בשו"ת 'אבני מילואים'³⁰ כתב שאף הסוברים

23. רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ו הי"ד-ה"ט"ז; ספר התרומה, הל' א"י (עם תשלומי התרומה, עמ' 187-190); ובניגוד להשגת הראב"ד, לרמב"ם שם הי"ד, שדין ירושלים כדין קדושה ראשונה שבטלה.
24. ירושלמי, מע"ש פ"ג ה"ג (מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 295, שו" 29-37) והלכה כתלמיד.
25. רמ"א, לשו"ע יו"ד סי' שלא סעי' קלה; וביאור הגר"א, לשו"ע שם, ס"ק רה עפ"י הירושלמי שם.
26. ומשמע מדברי הטור שאינו חולק על הרמב"ם, שכן כתב בהמשך: 'וכן כתב הרמב"ם שאף בזמן הזה אין פודין אותו... אלא מניחין אותו עד שירקב'.
27. חזו"א, שביעית סי' ה ס"ק י; והחזו"א לשיטתו שאין דין 'משמרת תרומות' בזה"ז כי בין כך הולכת לאיבוד; אך ראה ס' התרומה, הל' א"י עמ' 173, והערות נז, סד-סה שלדעת סה"ת יש דין 'משמרת תרומות' ואין בקבורה משום איבוד אלא משום גרם הפסד בלבד.
28. וכך פסק הרב אביגדור נבנצל שליט"א (בשיחה בע"פ); וע"ע מנחת שלמה א, סי' עא אות כח.
29. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ו; ובגמ' ע"ז ע"ג ע"ב, מבואר שטבל אינו בטל מפני ש'כהיתרו (חיטה אחת פוטרת הכרי) כך איסורו'.
30. שו"ת אבני מילואים, סי' יח; ועי' במאמרנו 'הפרשת תרומות ומעשרות מפרדס שבו עצים של נטע רבעי', התורה והארץ ד, עמ' 355-358.

ש'אין מבטלים איסור לכתחילה' מדרבנן בלבד, מודים שיש איסור מדאורייתא לבטל תרומה בחולין, כי נחשב כמאבד התרומה בידיים.³¹ אך בנד"ד, שאין מדובר בעירוב תרומה אלא בעירוב טבל, נראה שלכו"ע האיסור לבטל לכתחילה הוא לכל היותר מדרבנן, ומסתבר מאד שאין בזה כלל איסור.³² יתרה מזאת, האיסור לבטל לכתחילה הוא רק כאשר מתכוון לבטל,³³ אך כשהעירוב נעשה למטרות אחרות כמו במקרה שלנו, שאין אפשרות לאצור את השמן מהזיתים של הגינה אלא אם כן מערב אותם עם הזיתים האחרים – מותר.

ב. השאלה היא: איך יפריש תרומות ומעשרות? אילו היו מפרישים מן הזיתים, היה חשש שמא כשייקח 'קצת יותר מאחוז' בעבור התרומה וה'תרומת מעשר' – הכול יהיה חולין בלבד, ונמצא מפריש מן הפטור על החיוב.³⁴ אך כיוון שיש להפריש מן השמן והוא נוזלי 'יש בילה',³⁵ אזי החיוב והפטור מתערבים באופן שווה בכל התערובת. לכן יש לקחת 'קצת יותר מאחוז' מכל התערובת של השמן,³⁶ ואז בוודאי הפריש 'קצת יותר מאחוז' מן החיוב. בנוסח ההפרשה יאמר 'קצת יותר מאחוז מן הטבל' וכן 'תשע מאיות מן הטבל...', וכן על זו הדרך בהמשך הנוסח.³⁷

6. הנאה ממע"מ בשבת / הרב איתן קופיאצקי

שאלה | כיצד מותר למדינת ישראל ליהנות ממע"מ שחויב בשבת? לכאורה יש כאן כמה איסורים: [1] איסור מו"מ בשבת. [2] שכר שבת. [3] הנאה ממעשה שבת.

תשובה | 1. **מו"מ בשבת** נאסר משתי סיבות: [א] 'ממצוא חפצך ודבר דבר', שאין לעסוק בדברי חול בשבת כגון מו"מ.³⁸ [ב] גזרה שמא יבוא לאיסור כתיבה.³⁹ ההנחה שמדינת ישראל שותפה למו"מ אינה נכונה; היא אינה שותף של המוכר או הקונה, וכן אין לה השפעה על העסקה. המדינה רק מרוויחה מעסקה שנעשתה, ותו לא.⁴⁰ המדינה גם אינה

31. להרבה ראשונים, אסור להפסיד תרומה, שנאמר 'משמרת תרומותי', ע"י רש"י פסחים יד ע"א ד"ה מדבריהם; תוס' פסחים יג ע"א ד"ה ושורפין ועוד.
32. ע"י משנה למלך, הל' תרומות פ"ב הי"ד, שמביא מחלוקת ראשונים אם הנאה של כילוי בטבל אסור מדאורייתא או מדרבנן, אך בעירוב בוודאי אין הנאה של כילוי, ולכל היותר נחשב הפסד. אך בטבל אין איסור להפסידו, ומלבד זאת הרבה חולקים על האבני מילואים, ע"י במאמרנו הנ"ל.
33. שו"ת תרומת הדשן, סי' קיד; שם סי' קעא; שו"ע סי' פד סעי' יג-יד.
34. פסחים נא ע"א; יומא י ע"ב.
35. רמב"ם, הל' תרומות פי"ג ה"ד.
36. חלה פ"ג מ"ט; רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הי"ג.
37. אולי היה אפשר להציע להפריש מן הזיתי טבל לפני עשיית השמן. ואף שבשמן יש להפריש דווקא לאחר שנעשה שמן, ואם הפריש קודם לא עשה כלום, ע"י רמב"ם, הל' תרומות פ"ה הי"ח; אך בדיעבד בזה"י יש אומרים שהפרשתו מועילה, כי הטעם של טרחת הכהן אינו שייך, כי אין בזה"ז חובת נתינה, ע"י דרך אמונה, לרמב"ם שם, ס"ק שפת. מכל מקום ההפרשה מיניה וביה כפי שהצענו בוודאי עדיפה.
38. שו"ע, או"ח סי' שו סעי' א.
39. ביצה לז ע"א; רש"י שם; רמב"ם, הל' שבת פכ"ג הי"ב.
40. יש צד לומר שאין למדינת ישראל רצון שיהיו עסקים פתוחים בשבת. עובדה היא שעל פי חוק המדינה נותנת רשות לכל עיר או מועצה אזורית לחוקק אם יש איסור פתיחת עסק בשבת או אין, כמבואר בתיקון לסעיף 249 בפקודת העיריות נוסח חדש, סימן ג סמכויותיה של עירייה סעיף 21.

מתעניינת מתי נעשתה העסקה אלא אם היה מו"מ.⁴¹ הפירוט שנכתב בחשובנית שהעסקה בוצעה בשבת הוא צורך המוכר בלבד. מצד המדינה, על המוכר להוציא חשבונית בתוך שבועיים ממועד החיוב.⁴²

2. **שכר שבת** הוא שכר שמקבלים מפעולה שנעשתה בשבת, אפילו על פעולה מותרת.⁴³ במקרה שאין צורך ועניין שהמלאכה תבצע דווקא בשבת, אע"פ שהיא נעשתה בפועל בשבת, אין בתשלום בעבורה משום שכר שבת.⁴⁴ הרמ"א מתיר קבלת רווח בשבת כל עוד הוא מובלע, לכן מפני שמדינת ישראל גובה את חיוב המע"מ מבית העסק אחת לחודש או חודשיים, הדבר נחשב תשלום בהבלעה.⁴⁵ עובדה זו היא עוד סניף לקולא, מפני שיש תמיד זמן 'בכדי שיעשה'.⁴⁶

3. בהקשר ל'**הנאה ממעשה שבת**' כתב ב'משנה ברורה' (סי' שיח ס"ק ד):
במזיד אסור לו לעולם ליהנות מאותה מלאכה, דקנסוהו רבנן. ומכל מקום מותר לו ליהנות מדמיה של המלאכה.
ההנאה מהמע"מ אינה הנאה מהמעשה האסור בשבת אלא מדמיו של המעשה.



7. סגירת מרפסת ללא רשות השכן / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם ניתן לסגור מרפסת ולהפוך אותה לחדר, ללא רשות השכן אשר גר מעליי, באופן שהרצפה שלו תשמש תקרה לחדר החדש? (במקרה שאין צורך באישור בנייה).

תשובה | פעולה זו מחייבת בתשלום, היות שהבנייה החדשה משתמשת בנכס של אדם אחר. הכלל ההלכתי הוא שמי שנהנה מנכסי חברו צריך לשלם לו.⁴⁷ וזו לשון הרמ"א: אם היה לו כותל כבר ובנה דבר שניכר שחפץ במה שעשה חברו... חייב לו כפי מה שנהנה.

כמו כן עליך לקבל ממנו אישור מראש, הואיל ואתה מעוניין להשתמש בנכס שלו ולהפוך אותו לחלק מחדר בבעלותך. ואף אם ברצונך לשלם, עדיין ישנו צורך לבקש

41. אמור 'שאם כן היה אכפת למדינת ישראל על כך, על מדינת ישראל לא לחייב מע"מ בשבת'. אמירה זו נכונה, אך לא במצב שבו נמצא עמנו כיום. אם לא יחייבו מע"מ בשבת, לצערנו יהיה יותר חילול שבת.

42. מדריך מע"מ לעוסק החדש (מעודכן ל-01.07.2013) עמ' 4.

43. שו"ע, או"ח סי' שו סע' ד ו-ה.

44. ידידי ומורי הרב צבי רייזמן שליט"א בספרו רץ כצבי, חלק שבת סי' כד פ"ו עמ' תכב; וכן בשו"ת מחנה חיים, ח"ג או"ח סי' כא.

45. מדריך מע"מ לעוסק החדש (מעודכן ל-01.07.2013) עמ' 7.

46. מו"ר הגר"ש גורן זצ"ל בשו"ת תרומת הגורן, ח"א סי' פז.

47. בתנאי שהוא נחסר מכך או שישנו גילוי דעת כמבואר בביאור הגר"א, חו"מ סי' קנז סעי' י.

רשות.⁴⁸ ולא שייך לומר 'זה נהנה וזה אינו חסר' ו'כופין על מידת סדום', כי זכותו של אדם לסרב לשימוש בנכסיו, ולא כופין אותו לתת רשות אף שאין לו בכך חיסרון.⁴⁹ אולם כל זה נכון כשמדובר במרפסת שנבנתה באופן פרטי על ידי השכן, אך כאשר מדובר על בניין מגורים שנבנה מראש עם מרפסת לכל דירה, אזי יש לקחת בחשבון שכבר בזמן קניית הדירה המרפסת של השכן שימשה תקרה לקומה שתחתיה. מבחינה זו אין שום הבדל אם המרפסת פתוחה או סגורה,⁵⁰ ובמקרה זה אין לחייב מדין נהנה (אף שגילה דעתו), ואף ניתן לסגור ללא רשותו.

לסיכום,⁵¹ ניתן לסגור מרפסת (בבית משותף) אף ללא רשות השכן, בתנאי שהמעשה אינו מזיק לשכן מעליו. אם הדייר העליון הרחיב באופן פרטי את המרפסת שלו, אזי יש ליטול ממנו רשות להשתמש ברצפה שלו ואף לשלם לו על כך.

8. התקנת מזגן על ידי השוכר / הרב אריאל בראלי

שאלה | שכרתי בית ללא מזגן והתקנתי אותו על חשבוני. כעת אני מסיים את חוזה השכירות. האם ניתן לדרוש תשלום מהמשכיר?

תשובה | אנו מוצאים חלוקה בין 'שדה העשויה ליטע' לבין שדה שאינה מיועדת לכך.⁵² על פי זאת, ניתן לחלק בין מקום שהמזגן בו הכרחי לבין מקום שהוא נחשב למותרות. לכן אם מדובר על מקום שבו השימוש במזגן מקובל והכרחי, הרי אז המשכיר, אשר ידע מההתקנה ולא מיחה,⁵³ אינו יכול לומר 'טול עצרך ואבניך', ועליו לשלם את השווי של המזגן כפי שהוא נאמד בזמן עזיבת הדירה.⁵⁴ ואם במקום השכירות אין המזגן נתפס כדבר הכרחי, הרי המשכיר יכול להתנער מהצורך במזגן ולבקש להסיר אותו.⁵⁵ אולם אם ברור שהשוכר לא ישלם על הסרת המזגן והמשכיר מעוניין בו ורק רוצה להיפטר מתשלום, אז יש לחייבו כפי עלות מזגן משומש.⁵⁶

48. ואף לדעת המהרש"ל, ים של שלמה, ב"ק פרק שני סי' טז, שגילוי דעת לא מחייב, מכל מקום הכותל של השכן הפך להיות חלק מהמבנה, וזו השתמשות גמורה ולכו"ע חייב כי ישנו חיסרון.

49. תוס', ב"ק כ ע"ב ד"ה הא; ואף שהרמ"א פסק בס' סע"ג ו, שישנם מצבים שכופין אף לכתחילה, מכל מקום האחרונים (פתחי תשובה, שם) הסתייגו מכך. להרחבה, עי' הרב מרדכי פרבשטיין, שורת הדין ב, עמ' שכג.

50. ואף שבספר נתיבות המשפט, סי' קנז ס"ק ז, כתב: 'אם ניכר שרוצה לעשות בנין ולסמוך תקרה על הכותל המשותף, אם כך בודאי רוצה לזכות בחצי הכותל המשותף, כל זמן שאינו זוכה בו שיהיה שלו אסור לסמוך על כותל חבירו'. ומשמע שאם ישנו צורך לחבר את הקירות לתקרת המרפסת, הרי יש בכך שימוש חדש המצריך בקשת רשות ותשלום. אך כל דבריו בכותל משותף שבא עכשיו ליהנות ממנו, ואין לדמות לתקרה שיש לו בה כבר זכות שימוש.

51. כאמור, תשובה זו נכתבה בהנחה שאין צורך באישורים חוקיים.

52. בבא מציעא קא ע"א; שו"ע, חו"מ סי' שעה סע"א.

53. על פי נתיבות המשפט, סי' קנח ס"ק ח, שאז כולי עלמא מודו שנחשב לשותף ואינו יכול להתנער מהחייב.

54. כפי הערך של מזגן משומש כזה במכירות יד שנייה.

55. וההסכמה שנתן הייתה רק בעבור השוכר ולא על מנת לקנותו.

56. משמע מפסיקת שו"ע, חו"מ סי' שעה סע"ג.



9. תנאי בחוזה שחוקי המדינה יחולו / מכון משפטי ארץ

שאלה | נוכחתי לדעת שבהסכמים עם נותני שירות (פלאפון וכדומה) ישנו סעיף שעל הסכם זה יחולו חוקי מדינת ישראל, וכל דיון יהיה נידון בפני בית המשפט בתל אביב (לדוגמה). האם מותר לחתום על הסכם כזה?

תשובה | בדיון בפני בית משפט ממלכתי יש שתי בעיות: הראשונה – זהות השופטים, באשר השופטים הממונים בבית המשפט אינם כשרים לדון לפי דין תורה; והשנייה – חוקים הסותרים את חוקי התורה. אולם ההלכה היא ש'דבר שבממון תנאו קיים',⁵⁷ ולכן אם אדם התנה 'שלא תשמטני בשביעית' – תנאו קיים, ואין השביעית חלה על ההלוואה,⁵⁸ וכן רשאי אדם להתנות בעת חתימת החוזה שאנשים פסולים או קרובים ידונו לו את דינו.⁵⁹ לפי זה לא רק שאין איסור בתנאי שנכתב בחוזה הזה, אלא אדרבה, כתוצאה מהתנאי ההיתר ללכת לערכאות פשוט יותר. בתשובת הרשב"א⁶⁰ קבע שאם נלך בדרך זו, כל דיני ממונות של התורה ייבטלו מהעולם. ולכן הגדיר מהו איסור ערכאות:

'...אבל לנהוג כן מפני שהוא משפט הגוים באמת נראה לי דאסור לפי שהוא מחקה את הגוים וזהו שהזהירה התורה לפנייהם ולא לפני גויים ואף על פי ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו חוקות הגוים ודיניהם ולא אפילו לעמוד לפנייהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדיני ישראל.'

מכוח הדברים הללו היו אחרונים⁶¹ שהבינו שאסור להתנות שום תנאי שמשמעותו הכרה במערכת חוקים שאינה תורנית, ואם התנו תנאי כזה – הוא בטל. אולם גם לשיטה זו, אם לא הזכיר במפורש שרצונו לקבל מערכת חוקים אחרת אלא ציין את כל החוקים בשמם, התנאי קיים. הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א סובר שכוונת הרשב"א שונה,⁶² יש חוקים הקבועים בתורה ואסור להתנות עליהם, כגון הלכות ירושה ומזונות האישה ודיני שביעית. ויש חוקים בתורה שהם הסכמיים וניתן להתנות אפילו אם השינוי נובע מחוקי הגויים, כגון דיני שכירות פועלים. אולם ניתן להתנות גם על החוקים מהסוג הראשון, אך לא כתוצאה מההנהגות הרווחות אצל הגויים, אלא כתנאי פרטי, ללא הזכרה מפורשת

57. כתובות נו ע"א.

58. מכות ג ע"ב.

59. סנהדרין כד ע"א.

60. שו"ת הרשב"א, ח"ו סי' רנד.

61. לדוגמה מנחת צבי סי' טו.

62. מובא באתר 'דין' מתוך תשובתו במכתב לרבני ב"ד דאמריקה מחודש אייר תשס"א.

שהתנאי נובע מחוקות הגויים. כמו כן גם הרב גולדברג סובר שיש איסור לפנות לבתי משפט ממלכתיים, ולעניין זה לא מועיל להתנות תנאי.⁶³ מכאן עולה שלחתימה על הסכם לדון בפני בית משפט ממלכתי אין תוקף הלכתי בגלל זהות השופטים. אך אם קיבלו עליהם הצדדים את חוקי המדינה, עליהם לדון על פיהם. ועדיף לנסח את התנאים במפורש ולא לכתוב נוסח כללי שמקבל עליו את חוקי המדינה. אין לאסור לחתום על חוזה כזה, כי לא מצאנו איסור להתנות תנאי על מה שכתוב בתורה, אלא שהתנאי לא תקף. למרות זאת, אם ישנה אפשרות, כדאי לנסות לשנות את הסעיף.

10. תביעה על ביטול משרה / מכון משפטי ארץ

שאלה | קיבלתי משרה חלקית בהוראה. בתחילת שנת הלימודים קיבלתי את מערכת השעות ולימדתי יום אחד. למחרת אמרו לי שבגלל מיעוט תלמידים מצמצמים כיתות, ולכן לא אוכל להמשיך ללמד. כתוצאה מכך החמצתי את היכולת ללמד בכל אותה שנה. שאלתי היא אם יש לי בסיס הלכתי לתבוע את השכר של כל השנה, או פחות מזה.

תשובה | ראשית יש לדעת כי בענייני ממונות אי אפשר לפסוק אלא לאחר שמיעת שני הצדדים, ולפיכך נענה על השאלה רק באופן כללי. הגמרא⁶⁴ דנה במקרה שבו פועל הלך למקום העבודה והתברר שאין אפשרות לעבוד. הברייתא קובעת שהמעסיק ישלם לו כ'פועל בטל', ואילו רב אומר שלא ישלם לו כלל. הגמרא מיישבת:

לא קשיא: הא - דסיירא לארעיה מדאורתא, הא - דלא סיירא לארעיה מאורתא. כי הא דאמר רבא: האי מאן דאגר אגרי לרפקא, ואתא מטרא ומלייה מיא. אי סיירא לארעיה מאורתא - פסידא דפועלים, לא סיירא לארעיה מאורתא - פסידא דבעל הבית, ויהיב להו כפועל בטל.

מהגמרא עולה שאם הסיבה לכך שלא ניתן לעבוד היא סיבה שאינה קשורה במעסיק (אונס), והמעסיק לא ידע עליה מראש ולא יכול היה לדעת עליה – המעסיק פטור מתשלום. אך אם המעסיק ידע שדבר מעין זה עלול להתרחש, היה עליו להתנות מראש שבמקרה כזה יהיה פטור מתשלום, ואם לא עשה כן עליו לשלם. הרמ"א⁶⁵ פסק להלכה:

וכן בכל אונס שאירע לפועל, בין ששניהם היו יודעין שדרך האונס לבא או ששניהן אינן יודעין, הוי פסידא דפועל. אבל אם בעל הבית יודע והפועל אינו יודע, הוי פסידא דבעל הבית.

לפי זה, במקרה שלך יש לברר אם הנהלת המוסד לא ידעה ולא הייתה יכולה לדעת מראש שייתכן שלא תזדקק לשירותיך, ואם אכן היא התרשלה – עליה לשלם לך כפועל

63. הכרעת הרבה מהאחרונים בניגוד לשיטת הסמ"ע, ס' כב ס"ק טו וס' כו ס"ק יא, ע"י בספר דרכי חושן, ח"ג עמ' יד. וראה בעניין זה בתחומין ח"ג עמ' 337, וקובץ ויען שמואל (תשס"ד), עמ' קטז.

64. בבא מציעא עו"ב.

65. שו"ע, חו"מ ס' שלד סעי' א.

בטל. נחלקו הדעות לגבי הגדרת 'פועל בטל' אם מדובר בשיעור קבוע של חצי המלאכה,⁶⁶ או שהכול לפי העניין ואומדן דעת הדיין,⁶⁷ וכלשון הרשב"א 'פוחתין לו קצת'.⁶⁸ אולם במוסדות חינוך יש בהסכם ההעסקה עצמו תנאים והסכמים על פיצוי במקרה של אי העסקה, ומורה המועסק במערכת החינוך מועסק לפי ההסכם המקובל, ולכן בנידון זה יש ללכת אחר ההסכם הזה.

11. שולחן מתצוגה / מכון משפטי ארץ

שאלה | קניתי שולחן מתצוגה. בבית גיליתי שכאשר הוא נפתח, יש קושי לתאם בין הפלטות, כיוון שהן אינן מתואמות כלל. המוכר טוען שכיוון שהשולחן מתצוגה אין מה לעשות, ואין זכות להחזיר. שאלתי היא: האם עקרונית כאשר קונים מתצוגה אכן אין כלל טענת מקח טעות?

תשובה | תנאי שלא יהיה מקח טעות – בדרך כלל במכירה מתצוגה נאמר במפורש ללקוחות שאין זכות להחזיר את המוצר. האם התנאי הזה תקף? ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעי' ז) נפסק:

כל הלוקח סתם, אינו לוקח אלא הדבר שלם מכל מום. ואם פירש המוכר ואמר: על מנת שאין אתה חוזר עלי במום, הרי זה חוזר, עד שיפרש המום שיש בממכרו וימחול הלוקח, או עד שיאמר לו: (כל מום) שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו, שהמחול צריך לידע הדבר שמוחל לו בו ויפרש אותו, כמו המפרש האונאה.

כלומר אפילו אמר המוכר ללוקח שלא תישמר לו הזכות לחזור בו מחמת מום במקח, עדיין יכול הלקוח לחזור בו, עד שיפרש המוכר מה המום שיש במקח וימחול לו הלוקח עליו, כי מן הסתם לא באמת מחל אלא חשב שאין מום, והמוכר אומר רק כדי להבטיח את עצמו.⁶⁹ לפי זה במקרה שלפנינו, אף אם המוכר אמר מראש שלא תישמר ללקוח הזכות לחזור בו מחמת מום במקח, יכול הלקוח לחזור בו.

הוזלה במחיר המשקפת את הפגם במוצר – ה'שולחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעי' ז) מוסיף: 'או עד שיאמר לו: (כל מום) שימצא במקח זה הפוחת דמיו עד כך וכך קבלתי אותו'. כלומר אם נאמר ללקוח שיקבל על עצמו כל מום המוזיל את המקח באופן שגם אם יש בו מום הוא שווה את הסכום ששולם עבורו – הלקוח לא יכול לחזור בו מהעסקה. במקרה שלפנינו כיוון שבמכירה מתצוגה נאמר בדרך כלל במפורש שאין זכות לחזור מחמת מום, אם ההוזלה משקפת את המום שנמצא, הקונה לא רשאי לחזור בו. אולם קשה להניח שזה המצב, שכן שולחן שלא ניתן להרחיב אותו באופן סביר, אינו ראוי לשימוש כלל. זאת ועוד, אף לפי החוק אם המוצר פגום יש להחליפו בכל מקרה.

66. ט"ז, חו"מ סי' שלג סעי' א.

67. רדב"ז, שו"ת ח"ב סי' תשצג.

68. מובא בכנסת הגדולה, הגהות הטור אות א.

69. סמ"ע שם ס"ק טו.

12. רעש ממזגן של השכן / מכון משפטי ארץ

שאלה | לשכן שלי היה מותקן מנוע מזגן מתחת לחלון המטבח שלו, שאמנם מרוחק מחלון ביתנו, אך שמענו אותו בעת הפעלתו. בזמן השיפוצים בביתו פירק השכן את המזגן והתקין במקומו בלוגי גז פרטיים. יש לציין כי רוב דיירי הבניין מחוברים לצובר גז מרכזי תת-קרקעי. טכנאי הגז הזהיר את השכן בעת התקנת הבלונים כי אסור להתקין מתקנים חשמליים בסמוך לגז, ולכן השכן התקין את מנוע המזגן (אותו מזגן) מתחת לחלון הסלון שלנו. אני התנגדתי לכך נחרצות כבר בעת ההתקנה. האם אכן אני יכול להתנגד לכך?

תשובה | **האיסור להרעיש לשכנים** מוזכר ב'שלחן ערוך' וברמ"א (חו"מ סי' קנה סעי' לט): מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבילות וכיוצא בהן במקומו, ויכנסו העורבים וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו, והרי הם מצירים את חבריו **בקולם ובצפצופם**... אם היה קפדן או חולה שצפצוף הזה מזיקו... חייב לבטל אותה המלאכה או ירחיק עד שלא יבא לו נזק מחמתן, שהיזק זה דומה לריח בית הכסא וכיוצא בו שאין לו חזקה. הגה: והוא הדין כל נזק גדול שאין אדם יכול לסבלו.

הרמ"א אם כן קבע כלל: כל נזק שקשה לעמוד בו, ובכלל זה רעש מטריד, אינו קביל. אם כן מסתבר שרעש חריג של מזגן נכלל בדברי הרמ"א, ואין רשות להציב מזגן שכזה.

בנוגע להקמת **רעש בתוך הבית** כתבו ה'שלחן ערוך' והרמ"א (חו"מ סי' קנו סעי' ב): חנות שבחצר, יכולים השכנים למחות בידו ולומר לו: אין אנו יכולים לישן מקול הנכנסים והיוצאים... אבל אינם יכולים למחות בידו ולומר: אין אנו יכולים לישן מקול הפטיש או מקול הריחים, מאחר שכבר החזיק לעשות כן ולא מיחו בידו. הגה: ויש אומרים: דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו לכתחלה אינן יכולין למחות. ודוקא בני אדם בריאים, אבל אם הם חולים והקול מזיק להם, יכולים למחות.

נחלקו האחרונים בביאור ה'שלחן ערוך': הסמ"ע⁷⁰ הסביר שה'שלחן ערוך' סובר שהשכנים יכולים למחות בשכן שלא יכה בפטיש **בתוך ביתו**. אבל אם לא עשו כך, אנו מסיקים שהסכימו לכך ומחלו לשכן המרעיש. לעומת זאת על רעש שנעשה בחצר המשותפת ניתן למחות תמיד ('קול הנכנסים וקול היוצאים').⁷¹ הרמ"א לעומת זאת סובר שמותר לאדם להרעיש בתוך רשותו לכתחילה ואין לשכנים זכות למחות, אך שכן חולה יכול למנוע משכניו מלהרעיש. 'ערוך השלחן'⁷² הסביר שלא רק חולה יכול למחות לדעת הרמ"א, אלא גם איסטניס. נמצא שלדעת ה'שלחן ערוך' אסור לאדם להרעיש אפילו רעש סביר בתוך ביתו, ולדעת הרמ"א מותר, אלא אם כן מדובר על שכן רגיש.

70. סמ"ע, סי' קנו ס"ק י.

71. אך עי' נתיבות המשפט, ביאורים ס"ק א, שחלק על הסבר זה.

72. ערוך השלחן, חו"מ סי' קנו סעי' ב.

רעש לצורך מגורים – ה'חזון איש'⁷³ ביאר שאפילו חולה לא יכול למנוע רעש שנעשה לצורך 'עיקר הדירה'. לכן רשאי אדם בעל משפחה מרובת ילדים קטנים לגור מעל חולה, אף שהילדים מרעישים. זאת משום שאין לאף אחד זכות לצוות על שכנו להתנהג באופן שיחייב אותו בעצם לעזוב את ביתו. הדיון בגמרא ובפוסקים הוא על רעש שאינו נובע מעיקר הדירה אלא מעיסוקי הפרנסה של האדם. לכן הכריעו רבים מהפוסקים⁷⁴ שהתקנה סבירה של מזגן והפעלתו מותרת, כיוון שבשנים האחרונות השימוש במזגן הפך להיות חלק מעצם המגורים.

ישנן מספר הגבלות על הדין הזה:

א. צריך להתקין את המזגן בכותל הגובל בדירתו.

ב. אם ישנם שני מקומות אפשריים להתקין את המזגן, האחד מפריע והאחר – לא, יכול למחות בשכן לבחור באפשרות השקטה יותר לפני ההתקנה⁷⁵ (משום 'כופין על מידת סדום'), אך אם מחה רק אחרי ההתקנה אין אפשרות לכפות עליו להוציא הוצאות ולהתקין את המזגן במקום אחר ('יתכן שאם הניזק מוכן לקבל עליו את כל ההוצאות והטיפול בהעברת המזגן, השכן צריך לאפשר לו, שגם באופן הזה 'כופין על מידת סדום'). במקרה הנידון, אחרי שיש כבר בלונים במקום הקודם של המזגן, אין יותר אפשרות לשים את המזגן שם, וממילא המחאה לא הועילה. מובן שמן הראוי שהשכן יתחשב בשכנו ויבוא לקראתו וישתדלו יחדיו למצוא פתרון חלופי המקובל על שניהם.⁷⁶

מכון פוע"ה

פוריות ורפואה על-פי ההלכה

13. בעניין רחם מלאכותי ויחוס הוולד / הרב אריה כץ

שאלה | כידוע, נחלקו הפוסקים במקרה של תרומת ביצית או פונדקאות מי נחשבת לאם היילוד – בעלת הרחם או בעלת הביצית.⁷⁷ לכאורה יש לפשוט את הספק מסברה – כבר היום, משך הזמן שבו יכולות ביציות מופרות לשהות מחוץ לרחם האישה הולך וגדל, וכן גיל ההיריון שממנו ואילך תינוקות שנולדו טרם זמנם יכולים לשרוד, הולך ופוחת. סביר להניח שבעתיד תהיה אפשרות לפתח רחם מלאכותי, שבעזרתו יתפתח היריון ללא צורך כלל ברחם של אישה. במצב כזה לא ייתכן שנבוא ונאמר שאותו רחם מלאכותי הוא האם של הוולד. האם מכאן בפשטות יש הוכחה שאין הרחם קובע כלל את היחס של היילוד, אלא הביצית שממנה הוא נוצר?

73. בבא בתרא ס"י יג סעי' יא

74. ספר עמק המשפט, ח"ג, פרק לה, אות טז-יח; ספר משפטיך ליעקב, ח"ב ס"י לה; ס' ואין למו מכשול, ח"ד עמ' 76.

75. ס' אדם ומלואו, עמ' 499, והערה 5.

76. עי' ביאור הגר"א, חו"מ ס"י קנה ס"ק ח.

77. לסיכום השיטות ראה שו"ת פוע"ה – פוריות, יחסין וגנטיקה, במבוא לשער תרומת ביצית ופונדקאות, עמ' 295–299.

תשובה | לכאורה אין כלל ראייה מכאן. אמנם ייתכן שבעתיד יפתחו רחם מלאכותי, אך פשוט שוולד כזה, לדעת הסוברים שהקובע את האימהות הוא ההיריון והלידה, ייחשב כוולד ללא אם לכל ענייני ההלכה. ואף שבמחשבה ראשונה הדברים נראים לכאורה משונים, למעשה אין כלל קושי בדבר. כידוע, הסתפקו האחרונים⁷⁸ אם אישה ש'נתעברה באמבטי', הוולד נקרא בנו של בעל הזרע. ואמנם הכרעת רוב מוחלט של הפוסקים שנקרא בנו, ואף הסוברים ש'נתעברה באמבטי' אינו בנו, רובם הגדול יודו שהוולד מהזרעה מלאכותית נקרא בנו של בעל הזרע,⁷⁹ אך עצם העובדה שיש שסברו שבאופנים מסוימים אין אב מבחינה הלכתית מראה שאין זה מופרך גם שיהיה ולד ללא אם. ואף אם נאמר שהכרעת האחרונים שנחשב כבנו היא מטעם שאין לקבל מחשבה של ולד ללא אחד ההורים, הרי שבשנים האחרונות התפתחו חידושים מדעיים המחייבים אותנו לקבל אופנים שבהם חסר אחד ההורים. האופן הכי נפוץ ומפורסם הוא השיבוט: בשיבוט המכונה 'שיבוט הרבייה' אפשר לקחת ביצית, להוציא ממנה את החומר התורשתי (ה-DNA), ולהכניס במקומו DNA מתא בוגר. כך יוצא שהחומר התורשתי מגיע מאדם אחד בלבד. אמנם יש לדון (לדעת הסוברים שבעלת הביצית היא האימא) האם יש להתחשב בבעלת מעטפת הביצית גם כשלא נתנה חומר תורשתי, אך בכל אופן ברור שכאשר נותן החומר התורשתי אינו גבר, מדובר בוולד שמבחינה הלכתית אין לו אב כלל.⁸⁰ אפשרות כזו של שיבוט מתקדמת הרבה יותר מבחינה מעשית מאשר רחם מלאכותי. כבר לפני שנים רבות הצליחו לשבט בעלי חיים שחיו, ואף הולידו ילדים, אולם עקב ההשלכות הבעייתיות של הנושא, הן מבחינה אתית ומוסרית והן מבחינה בריאותית (כשליש מבעלי החיים המשובטים סבלו ממומים קשים), מרבית המדינות המפותחות חוקקו חוקים נגד השיבוט, ולכן הנושא נעצר, אולם כאמור לפי הידע המדעי והרפואי הדבר אפשרי. כמו כן, לאחרונה פורסמה ידיעה על תינוק שנולד לשתי אימהות – האם המקורית נשאה מחלה תורשתית שנמצאת במעטפת של הביצית, והחליפו את המעטפת במעטפת של אישה אחרת. לסוברים שהביצית קובעת, האם נגיד שהלכתית יש לו שתי אימהות? זה גם נראה משונה (ואינו בעייתי אם ההיריון והלידה קובעים).

לא מופרך בכלל שיבוא היום ובו ימציאו מעטפת סינטטית של ביצית, שלתוכה ישתילו תא בוגר מאדם אחד, ומה נגיד אז? ממילא, כפי שלשיטת הסוברים שהגנטיקה היא הקובעת גם את יחס האם, סביר להניח שיהיו בעתיד מקרים שבהם אין כלל אישה שתורמת חלק גנטי, ובכל זאת אין זה סותר את שיטתם שבאופן רגיל נתינת החלק הגנטי היא קובעת אימהות כפי שהיא קובעת אבהות, כך גם לשיטת הסוברים שההיריון והלידה הם הקובעים את יחס האם, אין סתירה מכך שיש אפשרות שבעתיד יהיו תינוקות

78. ראה חלקת מחוקק, אה"ע סי' א ס"ק ח.

79. פירוט מובא בשו"ת פוע"ה הנ"ל, עמ' 26–29.

80. אמנם הר"י אריאל, בתשובתו למכון פוע"ה על השיבוט הגנטי (שו"ת פוע"ה שם עמ' 489–495), העלה אפשרות שבעלת המעטפת של הביצית תהיה האימא, ובעל המטען הגנטי יהיה 'אב', ואף אם הוא אישה, הלכתית זה ייחשב כ'אב', אך הוא בעצמו כתב שם, שבהלכה לא מצאנו אב משונה כזה, ומסתבר שלא ייחשב כאב.

שייוולדו ללא היריון ולידה של אישה, לכך שבאופן רגיל ההיריון והלידה קובעים את האימהות.

14. עוד בעניין רחם מלאכותי וייחוס הוולד / הרב אריה כץ

שאלה | ההוכחה לקביעת הייחוס בתרומת ביצית ופונדקאות אינה מכך שאם היולדת היא האם, הרי ברחם מלאכותי אין אימא כלל, ומכאן ההוכחה שבעלת הביצית היא האם. אלא ההוכחה היא מעצם האפשרות של רחם מלאכותי, שיש בכך להגיע למסקנה כי רחם טבעי אינו דבר מוכרח, אלא רק מעין 'אינקובטור' טבעי, ואם הרחם אינו מוכרח ליצירת הוולד, ואפשר להגיע לאותה תוצאה באמצעים מלאכותיים, לא מסתבר שדבר שיש לו תחליף מלאכותי יקבע את דין הייחוס.

לכן נראה שגם אם ההיריון היה בסופו של דבר ברחם הטבעי, אין זה גורם לייחוס הוולד אחרי אמו. ומכיוון שבעלת הביצית לבדה יכולה להביא לעולם ילד ללא פונדקאית, אזי גם כאשר הייתה פונדקאית 'טבעית', באמצעות אישה אחרת, אין זה משפיע כלל על ייחוס הוולד, שכן מסתבר כאמור שיש לו תחליף מלאכותי, אין הוא העיקר בדיני ייחוס.

תשובה | עדיין חושבני שעצם העובדה שייתכן רחם מלאכותי אינה מהווה סיבה לכך שכאשר מדובר ברחם טבעי (כפי שקיים היום, וכפי שגם אם יפותח בעתיד רחם מלאכותי, סביר להניח שעדיין מרביתם המוחלט של ההריונות יהיו כדרך כל הארץ), אין הוא גורם לייחוס. והרי הדבר ברור, שאע"פ שבמצב של שיבוט אין שום תא זרע שקשור להיריון, באופן רגיל תא הזרע הוא שקובע אבהות, ולא נאמר שכיוון שאפשר בלעדיו, הרי זה מהווה ראיה לכך שאיננו קובעים אבהות על פיו. אמנם יודע אני שיש מקום לבעל דין לחלק, שכן גם שיבוט שבו אין תא זרע, יש בו מכל מקום מטען גנטי של 46 כרומוזומים, אלא שמקורם אחר, ולכן המטען הגנטי הוא ברור ומוכרח. אף על פי כן קשה לומר שעצם המטען הגנטי ללא ממשות הוא שקובע, שהרי סביר להניח שבעתיד יהיה אפשר לשנות מטענים גנטיים באופן כזה או אחר (כבר כיום מדובר על כך שזה הולך להיות העתיד של מדע הגנטיקה, שבאמצעותו ירפאו מחלות גנטיות קשות), ואם כן עלינו בכל מקרה לתת את זכות האבהות/אימהות לדבר שיש בו ממשות (והרי גם הסוברים שבעלת הביצית היא האם, רובם הגדול, אף שלא כולם, מודים שאם השתילו שחלות מאישה לרעותה, המושלת תיחשב לאם, אף שהגנטיקה של הביצית נשארת של האישה הראשונה שממנה נלקחו השחלות),⁸¹ זאת אף שנראה בעתיד שאפשר יהיה גם בלעדיו (לפחות בכל הנוגע לזרע). ממילא נראה בכל אופן שעצם האפשרות לרחם מלאכותי אינה מהווה ראיה לשאלת הייחוס.



81. ראה שו"ת פוע"ה שם בשאלות על השתלת קטעי שחלה, עמ' 310-322.

הרב יעקב אריאל

זיתי נכרים ביישוב ישראלי בשביעית

הקדמה

כרם זיתים של נכרים נמצא בתוך יישוב ישראלי. הנוכרים נמנעים, בדרך כלל, מלהיכנס ליישוב מסיבות ביטחוניות, אם כי פה ושם הם מצליחים להיכנס. את הזיתים מוסקים ואוכלים התושבים הישראלים. גם בשנת השמיטה מסקו הישראלים את הזיתים, כדרכם בשנים רגילות. הם חששו שאם לא ימסקו אותם, הנכרים ייכנסו ליישוב לעשות זאת. המוסקים הישראלים עצרו מהזיתים שמן. האם הם חייבים בתרומות ומעשרות? הנחת השואלים שהזיתים קדושים בקדושת שביעית, ולכן הם פטורים מתרומות ומעשרות, אלא שלא מובן מדוע הם מסקו את הזיתים כרגיל ולא כהלכות שמיטה, דהיינו רק מעט מעט.

במאמר 'מסיק זיתי נכרים הנטועים בתחום יישוב יהודי' התייחסנו באריכות למעמד המשפטי של קרקעות נכרים בארץ ישראל, ושם הסקנו שיש לנכרים פרטיים בעלות על קרקעות מסוימות בארץ ישראל, אף שברור שבעלות כללית אין להם, ואדמת ארץ ישראל בכללה שייכת לעם ישראל. ביחס לפירות כתבנו שם שאף אם נניח שהקרקע שייכת לישראל אך הפירות שייכים לכאורה לגוי, כי העצים שלו והוא נטעם, אם כי יש מקום להסתפק גם ביחס לפירות, עי"ש. בתשובה זו נתמקד במסיק זיתים של נכרים בשביעית וחייב הפירות בתרומות ומעשרות.

א. מהלוקת המבי"ט וה'בית יוסף'

השאלה היא איך להתייחס לזיתים אלו, ומי הם בעליהם האמתיים. לכאורה ממה נפשך: אם הבעלים הם הנכרים, הזיתים אמנם אינם קדושים בקדושת שביעית, לפי המקובל בארץ לנהוג כדעת ה'בית יוסף' שפירות נכרים אינם קדושים, ומכיוון ש'גמר המלאכה' היה בידי ישראל, הם חייבים בתרומות ומעשרות. גם אם נניח שהזיתים נחשבים של ישראל, כי בפועל הם המוסקים אותם, הם נמסקו בשנת השמיטה כדרכם בצורה אסורה, ומכיוון שלא הופקרו כהלכה – ייתכן שהם חייבים בתרו"מ, כי סוף סוף לא הופקרו. והרי זו הייתה טענתו של ה'בית יוסף' כלפי המבי"ט – מכיוון שהנכרים

1. שו"ת באהלה של תורה, ח"ו עמ' 324–341.



המגדלים פירות בא"י אינם מפקירים אותם, אם 'גמר המלאכה' היה בידי ישראל הם חייבים בתרו"מ. שורש מחלוקתם של ה'בית יוסף' והמבי"ט הוא אם ההפקר בשמיטה הוא 'חובת גברא' או 'אפקעתא דמלכא'. ה'בית יוסף' סבר שהוא 'חובת גברא' והגויים אינם חייבים בהפקר, ולכן יינם חייב בתרו"מ. המבי"ט לעומתו סבר שהוא 'אפקעתא דמלכא', ולכן גם פירות הנכרים הופקרו ומשום כך יינם פטור מתרו"מ. על ה'בית יוסף' שסובר שזו 'חובת גברא' קשה מכמה סוגיות בש"ס שהפקר בשביעית הוא 'אפקעתא דמלכא'. בין היתר מביא המהרי"ט (ח"א סי' מג) ראייה לשיטת אביו המבי"ט מכלאיים (פ"ז מ"ה); וזו לשון המהרי"ט (שם):

א"ר יוסי מעשה בא' שזרע כרמו בשביעית ובא מעשה לפני ר' עקיבא ואמר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ואין הגפן שלו ואין התבואה שלו אלמא אפקעתא דמלכא היא שכל מה שיזרע בקרקע בשביעית רחמנא אפקריה. ה'בית יוסף' מתייחס לכך בתשובותיו (אבקת רוכל, סי' כד) והוא עונה: ואני אומר כי מה שהוא סבור שהוא עקשות הוא הישר כי לא נפטרו פירות שביעית ממעשרות אלא מטעם הפקר וכל שאינו מופקר לא נפטר ממעשרות ומה שטען אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקירה וכו' י"ל שזהו כמודיע הדבר בסתום ממנו דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת אף על גב דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקרי' ואפילו את"ל דפטורה איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקרי' מה שאין כן בשל גוי.

ה'בית יוסף' מסתפק בישראל שלא הפקיר את כרמו, אם בכל זאת 'אפקעתא דמלכא' מפקיעה את בעלותו כמו דינו של גוי שכרמו אינו הפקר וחייב במעשרות. וצ"ע מה ההבדל בין ישראל שלא הפקיר לבין גוי; הרי ה'בית יוסף' סובר שפטור תרו"מ בשביעית הוא בגלל שהבעלים חייבים להפקיר, וכשהם לא הפקירו אין 'אפקעתא דמלכא', אם כן מדוע הוא מסתפק לומר שישראל שלא הפקיר – בכל זאת 'אפקעתא דמלכא' הפקיעה את בעלותו? ואכן המהרי"ט מקשה עליו:

ויש תימה עליו אף לפי דבריו ז"ל (של הב"י) שאמר מטעם הפקר וישראל שגדר כרמו או אסף פירותיו ולא הפקירם שאני התם דרחמנא אפקריה א"כ אף של עכו"ם אם מן הדין יש לקרקע שבידו תורת שביעית א"כ התם נמי דרחמנא אפקרא והיאך יחלק בעכו"ם מטעם שאינו מן ההפקר כ"ש שנתבאר שאינו מדין הפקר.

במבוא ל'שבת הארץ' (פי"א) מיישב מרן הראי"ה את ה'בית יוסף' כך: ובאמת לא היתה כלל דעת הב"י כך, שאין שום דין הפקר בשביעית עד שיפקיר הוא בעצמו מפורש, אלא בסתמא אין ספק שכל ההפקר הוא כאן מאפקעתא-דמלכא, וממילא יד הכל שוה בו ופטור מן המעשרות, ורק אם גדר את כרמו והראה בפועל בפירוש שאינו מפקירו, בזה נוטה הב"י לחדש דיש לומר, שאע"פ שעבר על איסור-תורה מ"מ מועלת חזקתו להחזיק בשלו ויצא מדין הפקר, וממילא חייב במעשרות.

ונראה שהוא סובר שמי שגדר את כרמו ואינו מפקיר בית דין כופים אותו שיפקיר, כי זהו עיקר המצווה שישמיט, אך אסור לקחת ממנו בעל-כורחו, קודם שהפקיר כדין. אלא שלדעת הראי"ה נמצא שבעצם אין הבדל בין ה'בית יוסף' לבין המבי"ט, כי לשניהם הוא 'אפקעתא דמלכא'. ודוחק לומר שכל ההבדל ביניהם הוא שלדעת המבי"ט מותר לקחת ממי שלא הפקיר בעל כורחו, ולדעת ה'בית יוסף' – אסור. לא מצינו שמותר לקחת פירות מאדם בעל כורחו. אדרבה, תיקנו שלא יפרצו פרצות מפני תיקון העולם,² וכן יש להחזיק טובה לבעלים.³ צריך לומר שההבדל בין ה'בית יוסף' לבין המבי"ט הוא רק בפירות נכרים: לדעת ה'בית יוסף' יש הבדל בין ישראל לגוי – גוי רשאי לגדור ולא יכפו אותו להפקיר, ולכן פירותיו אינם הפקר, אך ישראל אינו רשאי לגדור, וגם אם גדר – פירותיו הם הפקר. לעומת זאת לדעת המבי"ט גם פירות גוי – דינם הפקר. וצריך להבין: לדעת ה'בית יוסף' מה הסברה להבחין בין גוי לישראל? מדוע 'אפקעתא דמלכא' חלה רק על של ישראל ולא על של גוי? אמנם הוא לומד זאת מ'שבת הארץ לכם' ולא לנכרים, אך אם זו 'אפקעתא דמלכא', וכן 'אין קניין לגוי להפקיע' את קדושת הפירות, כיצד פירות נכרים אינם מופקרים?

ונלענ"ד לומר בדומה למרן הראי"ה, אולם בהגדרה קצת שונה. אמנם התורה הפקיעה את זכותם של הבעלים הפרטיים מהפירות, אולם לא הפקירה אותם בפועל, אלא הטילה את האחריות על הבעלים להוציא את ההפקעה מן הכוח אל הפועל. אם הם לא עושים כן, יש הבדל בין גוי לישראל. גוי רשאי להתנגד להפקרת הפירות, ופירותיו באמת לא יהיו הפקר, כי הוא אינו מחויב בכך. לעומתו ישראל אינו רשאי להתנגד, וגם אם יתנגד – התורה כפתה עליו להסכים להפקרה והפירות יהיו הפקר בעל כורחו, ולכן פירותיו יהיו פטורים ממעשר. גם אם נניח שאיננו רשאים לכפותו להפקיר את פירותיו, התורה זיכתה את פירותיו לציבור והם בעצם שייכים לציבור. מבחינתנו הפירות הינם הפקר, גם אם בפועל איננו יכולים ליטול אותם בעל כורחו של הבעלים, אך פירות של גוי התורה לא זיכתה לציבור והם שלו לכל דבר וממילא אינם הפקר. לכן במקרה זה אם ישראל עשה את המירווח – הפירות חייבים בתרו"מ. אמנם יש שאינם שומרי תורה ומצוות, או שהם סבורים כפי שישראלים רבים סבורים ש'היתר המכירה' חל על כל הפירות בארץ ישראל, ואם יבוא אדם ליטול את פירותיהם הם יעמדו כנגדו וימנעו זאת ממנו. אלא שבמקרה זה ולאור מה שכתבנו הפירות הם הפקר ופטורים מחיוב תרו"מ. קל וחומר בנידון דידן שמדובר בשומרי תורה ומצוות, שהרי הם פנו אלינו בשאלתם ו'שאלת חכם חצי תשובה'. ברם, זהו רק צד אחד של ספקו של ה'בית יוסף', לפי הצד השני של הספק ישראל שלא הפקיר – דינו כמו גוי שלא הפקיר, והפירות חייבים בתרו"מ. ה'בית יוסף' מביא נימוק נוסף לפטור כרמי גויים משביעית – משום שנאמר 'לכם' ולא לנכרים. אך גם לפי נימוק זה, כשהמסיק ו'גמר המלאכה' היו בידי ישראל, השמן חייב בתרו"מ. ואם כן ממה נפשך,

2. מכילתא, שמות כג, יא, אות ריד.

3. עדויות פ"ה מ"א; ראב"ד ותוספות שאנץ שם; רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ו הט"ו; שבת הארץ, עמ' 584–585.



אם נאמר שהפירות של נכרי ואם נאמר שהפירות של ישראל – השמן חייב בתרו"מ. אלא שמסתבר יותר לומר שהפירות של נכרים.

ב. מסקנה

למעשה נלעג"ד שפירות אלו הם עדיין בבעלות הנכרים. הם עדיין לא התייאשו מהם. הרי עצם המסיקה ע"י הישראלים גם בשנת השמיטה נבעה מכך שהם חששו שמא הבעלים הנכרים יבואו למסוק את הזיתים, ולכן הם לא דאגו למסוק אותם ולעוצרם כהלכה, באופן שכל אחד ייקח רק כמות קטנה לצורכי ביתו או באמצעות אוצר בי"ד. כלומר הם התייחסו לזיתים אלו כשל נכרים, ואם כן אין בהם קדושת שביעית, וממילא הם חייבים בתרו"מ. אך מכיוון שהישראלים בעצם מודים שהזיתים של הנכרים, מן הראוי לפצותם ולשלם להם מדי שנה סכום מסוים על זיתיהם, 'והייתם נקיים מה' ומישראל'.



הרב יהודה הלוי עמיהי

ייחוס לוי על פי כתובת אביו

הצגת הבעיה

יהודי מבוגר סיפר כי מצא את כתובת הוריו שנכתבה בעת עריכת חופתם בפולין. יהודי זה ידע עד היום כי הוא ישראלי, ולהפתעתו גילה כי שם אביו מופיע כמה פעמים בכתובה בכינוי 'הלוי' – ראובן בן שמעון הלוי. האם עליו להתחיל להתנהג כלוי, או שמא ימשיך לנהוג כישראלי כבעבר?

א. העלאה משטרות ליוחסין

נאמר בגמרא (כתובות כד ע"ב):

איבעיא להו: מהו להעלות משטרות ליוחסין? היכי דמי? אילימא דכתיב ביה אני פלוני כהן חתמתי עד, מאן קא מסהיד עילויה? לא צריכא, דכתיב ביה אני פלוני כהן לויתי מנה מפלוני וחתימו סהדי, מאי? אמנה שבשטר קא מסהדי, או דלמא אכולה מילתא קא מסהדי? רב הונא ורב חסדא, חד אמר: מעלין, וחד אמר: אין מעלין.

שאלת הגמרא היא אם עדות החתומים על השטר היא רק על המעשה המרכזי שבשטר (כגון הלוואה וכדו') אבל לא על הדברים המשניים כגון הייחוס של הלווה (כהן, לוי), או על כל הנכתב בשטר. אם העדות חלה על כל הכתוב בשטר, הרי שאם צוין בשטר שהוא כהן או לוי, אזי בפנינו עדות שהנ"ל הוא כהן או לוי. להלכה יש מחלוקת ראשונים: דעת תוספות רי"ד¹ היא ש'מעלין משטרות ליוחסין', לאמור שהעדות כוללת גם את הפרטים השוליים כגון ייחוס הלווה, ואילו רוב הראשונים פוסקים כדעה ש'אין מעלים משטרות ליוחסין'. וכן פסקו הרמב"ם² וה'שלחן ערוך'³ ש'אין מעלים משטרות ליוחסין', ומכאן שהעדות היא רק על עצם המעשה ולא על הדברים הנלווים בשטר.⁴

1. תוספות רי"ד, כתובות שם.

2. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ט.

3. שו"ע, אבהע"ז סי' ג סעי' ב.

4. הערת עורך: י"פ. יש סברה לומר שבכתובה השמות של החתן והכלה אינם פרטים שוליים, כי יש דעות שצריך להקפיד על השמות בכתובה כמו בגט, עי' למשל נחלת שבעה סי' יב סעי' טז. ובגט, עי' רמ"א אבהע"ז סי' קכט סעי' ז, ש"א שאם לא כתב הלוי יחד עם שם המגרש – הגט פסול. ואף שיש חולקים מכל מקום, מסתבר שהעדות בכתובה ביחס לשמות החתן והכלה היא מרכזית יותר מאשר בשטרות אחרים.

תשובת הכותב: עי' ב"י שסובר שבגט אין צורך בתואר כהונה, וכפי שכתב הט"ז ס"ק טז. וכל זה בדיני גטין, אבל בשטרי ממון עיי' חו"מ סי' מט סעי' א שאין צורך לכתוב תאור כהונה ולוייה אלא א"כ היו



ב. העלאה משטרות לתרומה

לעניין העלאה משטרות לתרומה כתב הריטב"א⁵ שכשם ש'אין מעלים משטרות ליוחסין' כך 'אין מעלים משטרות לתרומה'. מכיוון שאנו לומדים שהעדות של העדים היא על המעשה עצמו בשטר אבל לא על כל הנכתב בשטר, אין החתימה של העדים בשטר שהאדם הוא כהן או לוי משמעותית, וממילא 'אין מעלים משטרות גם לתרומה', ואין מכך ראייה שהוא יכול לאכול בתרומה. לאור סברת הריטב"א שהעדות בשטר מתמקדות בעיקר הדיון ולא בדברים הנלווים, נראה שאין הבדל בין תרומה דאורייתא לתרומה דרבנן. גם לתרומה דרבנן צריך עד אחד,⁶ ומכיוון שאנו מכריעים שאין נאמנות על הדברים הנלווים בשטר, וכאילו אין לנו כלל עדות על כך שהוא לוי או כהן, אין ללמוד דבר מן הפרטים הכתובים בשטר, גם אם המשמעות ההלכתית היא רק לדין דרבנן. אולם מדברי הרמב"ם (הל' אסו"ב פ"כ ה"ט) נראה שמתייחסים לפרטים השוליים של השטר לעניין דין דרבנן:

אין מעלין משטרות לכהונה, כיצד הרי שהיה כתוב בשטר פלוני כהן לזה מפלוני והלוהו כך וכך והעדים מלמטה אין מחזיקין בהם כהן זה שהוא מיוחס שמא לא העידו אלא על המלוה, בד"א לענין ייחוס אבל לחזקה שיהיה כהן ככהני זמן זה ויאכל תרומה וחלה של דברי סופרים ובשאר קדשי הגבול מעלין מן השטרות וע"פ עד אחד ומנשיאות כפים ומקריאה בתורה ראשון. משמע מדבריו שאמנם לענין ייחוסין פסקנו שאין מעלים משטרות, אבל זה בגלל מעלת היוחסין, אבל בתרומות ומעשרות דרבנן גם עדות עקיפה כזו מועילה להחשיבו ככהן,⁷ וכן כתב הרי"א⁸. גם הב"ח⁹ כתב שלענין תרומות ומעשרות בזמן הזה מספיקה חתימה כללית על השטר כדי להוכיח על כל הנאמר בשטר, כולל תוארי כהונה ולוייה. העולה שבפנינו מחלוקת ראשונים אם 'מעלין משטרות לתרומה' בזמן הזה. לדעת הרמב"ם 'מעלין משטרות', ואילו לריטב"א נראה ש'אין מעלין' אפילו לתרומות ומעשרות בזמן הזה. להלכה נוקטים כדעת הרמב"ם מכיוון שה'שלחן ערוך' גם כן פסק כך באבן העזר (סי' ג סעי' ב).

-
- שני שמעון בן יוסף באותו מקום שמוסיפים גם כהן כסימן. אבל בסתם אין כותבים כהן, וכמבואר בגמ' ב"ב קעב ע"א. בפשטות דין כתובה כדין כל דיני שטרות שאין צורך לכתוב תואר אבי החתן או הכלה. ועיין כתובה כהלכה (שביבי אור סי' ו, עמ' צ' מהדורת פרדס ב"ב תשנ"ג) שהביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאין צורך להזכיר כהונה בכתובה, כך שלא ברור שיש ללמוד מדיני גט לדיני כתובה.
5. ריטב"א, כתובת כד ע"ב.
 6. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ג.
 7. הערת עורך: י"פ. עי' ש"ך חו"מ סי' מט ס"ק טו, שפשיטא לו שגם אם אין מעלין ליוחסין, מכל מקום מעלין לתרומה, גם אילו תרו"מ לא היה מדרבנן בזה"ז. נקודת המוצא שלו שבודאי עדים שמעידים – מעידים על הכול, גם על זה שהוא כהן. הוא מסביר את בעיית הגמ' 'אי אמנה קאמסהדי', לאמור שהוא מעיד שפלוני שמוחזק ככהן לווה מאלמוני, אך אין הוא מעיד שבודאי הוא כהן. לכן ליוחסין לא מהני ולתרומה די בחזקה.
 8. פסקי ריא"ז, כתובת פ"ב הלכה ה אות ז.
 9. ב"ח, לטור אבה"ע סי' ג.

ג. ריעותא

בעל ה'הפלאה' בכתובות (כד ע"ב) כתב שהגמ' הביאה דוגמה למצב ש'מעלים משטרות ליוחסין' בלשון: 'אני פלוני כהן', וכן הביא הרמב"ם, ולא הביאה כדוגמה 'אני פלוני בן פלוני כהן', מכיוון שאם מוזכר שאביו כהן – אין זה אומר שהבן ג"כ כהן, כי ייתכן שהוא בן גרושה או בן חלוצה. בשו"ת 'עונג יום טוב'¹⁰ שדן בדברי ה'הפלאה', מקבל שאין כהונת האב הוכחה לכהונת הבן. וא"כ לכאורה אפילו אם נאמר שאביו הוא לוי (כפי שכתוב בכתובה), שמא היו בעיות שונות¹¹ לגבי הבן שהוא לא היה לוי.¹² על כן נראה שאין כאן עדות המאפשרת להעלות משטרות ללוייה. בנידון דידן יש ריעותא שהיה מקובל שאדם זה אינו לוי ולא נהג במנהגי לוייה. אמנם אם אביו לא נהג להגיע לבית הכנסת, יש מקום להסביר שהוא לא ידע, אבל אם אביו היה בבית הכנסת והוא לא ראה את אביו נוטל ידי הכהנים, אין העדות על האב יכולה להועיל לבן כאשר מעולם לא הייתה עדות ברורה שהוא לוי.

ד. הששות בלויים

אלא שיש לברר: איזה חשש יש בהעברת חזקת לוי לאותו אדם? לגבי קריאה בתורה כשני אין כל בעיה הלכתית. אצל כהן יש בעיה להקדים ישראל לכהן, שכן נאמר בתורה 'וקדשתו', אבל בלוי אין כל חשש אם יעלה שני. כמו כן אין חשש אם יקבל מעשר ראשון ויאכל אותו, שהרי מעשר ראשון איננו קודש ואינו כתרומה שהיא 'קודש' ונאכלת רק לכהנים. מכל מקום יש חשש בדיני ממונות שנותנים לו מעשר ראשון שלא כדין, ונמצא הוא גוזל את שבט הלויים. כמו כן יש חשש שלא יפדה את בניו, ומבטל מצווה של פדיון הבן אם איננו לוי.

סיכום

נראה שעדיף שלא ישנה ממה שנהג כישראל, הן בגלל דעת הריטב"א שאין מעלין משטרות לכהונה אפילו בדרבנן, והן בגלל שהעדות היא על אביו ולא עליו. אבל מאידך גיסא נראה שאיננו צריך לתת את המעשר הראשון ללוי אחר אלא יכול להפריש ולאכול, וכמו כן אם יהיה לו או לבניו ובנותיו בן בכור – יפדוהו בלא ברכה.



10. שו"ת עונג יום טוב, סי' קנז.
11. הערת עורך: י"פ. לגבי כהן יש טענה שיתכן שאף שאביו אכן כהן, הוא נשא גרושה או חלוצה, ולכן נפסל הבן. אך בלוי אין מציאות של פסול מכאן ולהבא.
12. עי' רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"כ ה"י, שאם כהן אומר בני זה כהן נאמן להאכילו בתרומה.



הרב יואל פרידמן

'בית האוצר' ונתינת מעשר לאשת לוי ולבת לוי

הקדמה

'בית האוצר' מסדיר בצורה קלה ונוחה את נתינת המעשר הראשון ללוי בעת שאנו מפרישים תרומות ומעשרות. אחת ההנחיות של 'בית האוצר' היא שאם המנוי הוא כהן או לוי וכן אם ראשת המשפחה היא בת לוי – אין מחייבים אותם בסכום שמיועד לנתינת המעשר הראשון. יש לברר: ממה נובעת הנחיה זו? כמו כן יש לברר כמה שאלות שנגזרות מן ההנחיה הנ"ל: א. האם יוצאים ידי חובת נתינת מעשר לאשת לוי? ב. מה הדין אם הבעל הלוי נפטר: האם עדיין אפשר לתת לאלמנתו את המעשר? ג. האם יוצאים ידי חובת נתינת מעשר לבת לוי שנשואה לישראל?

א. ישראלית שנשואה ללוי

הגמרא (יבמות פו ע"א) דנה בדעת ר' מאיר שמעשר ראשון אסור לזרים. נאמר שם במשנה:

מתני'. בת ישראל מאורסת לכהן, מעוברת מכהן, שומרת יבם לכהן, וכן בת כהן לישראל - לא תאכל בתרומה. בת ישראל מאורסת ללוי, מעוברת מלוי, שומרת יבם ללוי, וכן בת לוי לישראל - לא תאכל במעשר. בת לוי מאורסת לכהן, מעוברת מכהן, שומרת יבם לכהן, וכן בת כהן ללוי - לא תאכל לא בתרומה ולא במעשר. הגמרא שואלת מדוע כל אלו הנשים הקשורות ללוי לא יאכלו במעשר, והרי מעשר מותר באכילה לזר:

ותהא זרה, זרה מי לא אכלה במעשר? אמר רב נחמן אמר שמואל: הא מני? ר"מ היא, דאמר: מעשר ראשון אסור לזרים. בהמשך דברי הגמ' אנו לומדים שאשת הלוי לא רק אוכלת במעשר, אלא אף מקבלת את המעשר, ובכך יוצאים בנתינה לה במצוות נתינה: אין, והתניא: (במדבר יח) ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם - לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום; אתה אומר: רשות לתרום, או אינו אלא

1. ע"י במאמרו של הרב אהוד אחיטוב, 'נתינת מעשר ראשון לבת לוי נשואה', אמונת עתיך 62 (תשס"ה), עמ' 48-59.

לאכול? אמרת? תרומה חמורה אוכלת, מעשר הקל לא כל שכן! אלא, לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום.
 וביאר רש"י שלומדים מהפסוק שדין אשתו כדין הלוי עצמו:
 ואכלתם אותו בכל מקום אתם וביתכם - השוה הכתוב אשתו לו לימד על בת ישראל נשואה ללוי כו'.
 מסקנת הגמרא שיש לבאר את המשנה שאין נותנין לאותן ארוסות לאכול במעשר מפני הגזרה:

מר בריה דרבנא אמר: לומר, שאין חולקין לה מעשר בבית הגרנות. הניחא למאן דאמר משום ייחוד, אלא למאן דאמר משום גרושה, גרושה בת (לוי מי לא אכלה במעשר? וליטעמיך, גרושה בת כהן מי לא אכלה בתרומה!) [מסורת הש"ס: בת כהן מי לא אכלה בתרומה? וליטעמיך גרושה בת לוי מי לא אכלה במעשר?] אלא, גזירה משום גרושה בת ישראל. אי הכי, מאי איריא מאורסת? אפי' נשואה נמי! אידי דתנא רישא מאורסת, תנא נמי סיפא מאורסת.

מדברי הגמרא מתבאר שישראלית שנישאת ללוי אוכלת בתרומה אך אינה מקבלת מעשר בבית הגרנות, מפני הגזרה שמא יתנו לה את המעשר גם לאחר גירושיה. מבואר אם כן שאמנם היא אכן אוכלת מעשר בעודה נשואה וזאת משום שנחשבת 'ביתו', אך לאחר גירושין או לאחר מיתה פשיטא שאינה 'ביתו' וממילא אינה יכולה לקבל את המעשר, ובוודאי שאין יוצאים ידי חובה כשנותנים לה את המעשר. ואמנם בהערות המהדיר (הרב א' יפה²) הביא מספר 'ישרש יעקב' ליבמות שם, שהגזרה 'משום גרושה בת ישראל' היא גם אליבא דרבנן (דר' מאיר), כי לאחר גירושיה, מי שנותן לה בוודאי אינו מקיים מצוות נתינה ללוי. ובהערות שם הרב יפה² מאריך לדחות דבריו שכל הגזרה הנ"ל היא רק אליבא דר' מאיר ומשום שזר אסור באכילת מעשר, אך לא גזרו משום מצוות הנתינה, ולכן הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש לא הביאו משנה זו להלכה (בהקשר ללוי). המשמעות היא שלדעת חכמים אפשר לתת לישראלית הנשואה ללוי מעשר ולצאת ידי חובת נתינה, ואין גוזרים את הגזרה הנ"ל. וכן משתמע בפירוש המשנה של הרמב"ם שגזרה זו היא אליבא דר' מאיר בגלל החשש שתאכל בזרות לאחר גירושיה. וכך כתב במפורש המאירי (יבמות שם): 'ולענין פסק לענין מעשר חולקין וליכא למיגזר דהא אי נמי זרה היא מציא למיכל...!', לאמור כל הגזרה הנ"ל היא רק לר' מאיר ומשום איסור אכילת זר במעשר, אך לדין שקיי"ל שמעשר מותר באכילת זר לא גוזרים, ונמצא שאפשר לתת מעשר לאשת לוי.

2. חידושי הריטב"א, ליבמות פו ע"א, מהד' הרב רפאל אהרן יפה², ירושלים תשנ"ב, עמ' תתשמג, הערה 241.



ב. בת ישראל שהתאלמנה מבעלה הלוי

כאמור, אם מת הבעל הלוי, אין נותנים לאלמנה את המעשר, שכן היא כבר אינה 'ביתו' של לוי. אך מה הדין אם יש לה בן מבעלה הלוי? לכאורה נראה שדין מעשר כדין תרומה כמבואר במשנה הנ"ל, וכשם שבתרומה מצאנו שישראלית שנישאת לכהן ומת הכהן, ממשיכה הישראלית לאכול בתרומה אם יש לה ממנו בן – הוא הדין במעשר בישראלית שנישאת ללוי. וכן כתב הרמב"ם הל' תרומות פ"ו הי"ב:

ישראלית שיש לה זרע מכהן אוכלת בשביל בנה בין זכר בין נקבה ואפילו טומטום ואנדרוגינוס ואפילו זרע הזרע עד סוף כל העולם שנאמר זרע אין לה. ואמנם ייתכן שדין התרומה שונה מדין המעשר, כי בתרומה למדנו מן הפסוק (ויקרא כב, יג) שאף זרע הכהן מאפשר לאלמנה לאכול מן התרומה: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה **זרע אין לה** ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל וכל זר לא יאכל בו. אך אולי במעשר אינו כן, שבו לא נאמר 'זרע אין לה'. אך במשנה (יבמות פ"ט מ"ה) נאמר:

'נסת [בת ישראל] ללוי תאכל במעשר; מת ולה הימנו בן תאכל במעשר... ומכאן שהוקש מעשר לתרומה. אך הרמב"ם בפירוש המשנה (מ"ד) כתב: 'ומשניות אלו הן לר' מאיר שהוא אומר מעשר ראשון אסור לזרים', ואף שגם לרבנן הוקש מעשר לתרומה לעניין איסור הטבל, מכל מקום ייתכן שרק לר' מאיר שמעשר אסור באכילה לזר 'מציל' בן הלוי את אמו באכילת המעשר. אך לעניין הנתינה אינו מועיל, ומי שייתן לאלמנת הלוי מעשר לא ייצא ידי חובת נתינה, גם אם יש לה בן לוי. ועי' מאירי שכתב:

נשאת ללוי אוכלת במעשר בשביל בעלה אף לדעת ר' מאיר שהרי הוקש לתרומה וכן אם מת ולה ממנו בן תאכל במעשר בשביל בנה ולרבנן **מיהא זו לא הוצרכה דהא אפילו זרה אכלה...**

ולכאורה הוצרכה לעניין מצוות נתינה, אלא פשיטא שהבן 'מציל' את אמו רק לעניין אכילה ולא לעניין הנתינה. לכן נראה שאין האלמנה מוציאה את הנותן ידי חובת נתינת מעשר גם אם יש לה בן מבעלה הלוי.³

ג. בת לוי שנישאת לישראל

בספר 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' סא סעי' לג) כתב שאין לתת מעשר לבת לוי, וזו לשונו:

3. למדנו בתרומה וכן במעשר לדעת ר' מאיר שאם יש לאלמנה בן, עדיין היא קשורה במידת מה ואינה נחשבת כ'זרה', ולכן היא יכולה לאכול בתרומה וכן במעשר לר' מאיר. אך כדי שהנותן ייצא ידי חובת נתינה, לא די בכך שהאלמנה תהיה קשורה במידת מה אלא שהיא תהיה לוי ממש, וזה נלמד מ'אתם וביתכם', לאמור שהאישה היא ביתו של הלוי. ברם, כשהתאלמנה כבר אינה 'ביתו', וממילא מסתבר שאין לתת לה את המעשר גם אם יש לה בן.

ויראה לי דדין זה אינו אלא במתנות דזרוע ולחיים וקיבה אבל בשארי מתנות כהונה ולויה כתרומות ומעשרות ופדיון הבן וחרמי כהנים אין יוצאים ידי נתינה כשנתנו לכהנות ולויות אע"פ שמעשר ופדיון הבן וחרמים מותרים לזרים מפני שמתנות אלו אמורים בפרשת קרח וכתוב שם **במעשר לבני לוי** [במדבר יח, כא] **ובוודאי למעוטי בנות לוי הוא דאתי** וכן בכל מתנות כהונה כתיב שם (יח, ח) וידבר ה' אל אהרן ואני הנה נתתי לך וגו' וכיון דכתיב אהרן דווקא זכרים ולא נקבות (וביבמות צ"ט ב דחשיב אשה שאין חולקין לה בבית הגרנות משום יחוד או משום גרושה דמשמע דבלא"ה חולקין לה זהו באשת כהן כדפירש"י ונותנין לבעלה תדע שכן הוא שהרי גם עבד נשנה שם וכשם שהעבד הוא בשביל רבו כמו כן אשה ודברי התוס' בקדושין ו' צ"ע כמ"ש הרא"ש שלהי בכורות והתוס' עצמם בשארי מקומות לא כתבו כן ודו"ק):

'ערוך השלחן' מחדש שאין יוצאים במצוות נתינה לבנות לוי, והוא דוחה את הראיה מן הגמרא יבמות שם, בטענה שבלא הגזרה אין נותנים לאשת הכהן או הלוי, אלא מחמת הבעל הכהן או הלוי, אך לא מצד עצמן. כלומר גם לדעת 'ערוך השלחן' נותנים לבת ישראל שהיא אשת לוי מכוח בעלה, ובזה בוודאי יוצאים ידי מצוות נתינה, וחידושו הוא בנתינת מעשר לבת לוי שנשואה לישראל שאין היא מוציאה את הנותן ידי חובת נתינת המעשר. ואמנם מדברי הרמב"ם לא נראה כן, כי בהלכות מעשר (פ"א ה"א) למד מן הפסוק שגם בנות לוי זכאיות למעשר:

אחר שמפרישין תרומה גדולה מפריש אחד מעשרה מן הנשאר וזהו הנקרא מעשר ראשון ובו נאמר כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו ליי' וגו', **והמעשר הזה ללוויים זכרים ונקבות שנאמר ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה**. בהמשך הרמב"ם פוסק כחכמים שהמעשר הוא חולין, ואם כן כשאומר 'והמעשר הזה ללוויים זכרים ונקבות' – בוודאי אין כוונתו לומר שבת לוי יכולה רק לאכול את המעשר! ועוד מוסיף הרמב"ם: 'לפיכך בת לוי שנשבתית או שנבעלה בעילת זנות – נותנין לה המעשר ואוכלת' – משמע שיש לה זכות מצד עצמה, ויוצא מי שנותן לה במצוות נתינה וכפי שמביא לעיל 'ולבני לוי הנה נתתי וכו'. וכן דייק ה'מנחת חינוך'⁴ מן הרמב"ם שם. ובס' 'ישועות מלכו' (יו"ד סי' סה) כתב בפשיטות שאפשר לתת מעשר לבת לוי שנשואה לישראל, ויצא בזה בחובת נתינה. ומבחין בין מעשר לתרומה, כי במעשר הרמב"ם כתב במפורש שנותנים – משמע יוצאים בזה חובת מצוות נתינה. לעומת זאת נתינת תרומה אינה מתקיימת אלא בכהן ולא בכהנת, שכן הרמב"ם (הל' תרומות פ"ו) לא כתב אלא שהיא מותרת באכילה, אך לא שנותנים לה. וכן הביא שם ה'ישועות מלכו' מעשה רב של הרב שמואל סלנט; וזו לשונו:

בעזה"ת יום ב' תבוא תרו"ם לפ"ק פה קוטנא. שוכן שמים יכתבהו בס' החיים, כבוד הרב הגאון המפורסם מו"ה **שמואל סלנט** וב"ד הרבנים ויח"ס הנכבדים יחי ויאריכו ימים על אדמת הקודש.

4. מנחת חינוך, מצווה שצה אות טו.



הנה בהיותי על אדמת הקודש שמעתי שהרב הגאון מו"ה שמואל שיחי' הורה **שמותר לתת המעשר לנקיבה לוי' אף על פי שנשאת לישראל**, אבל אין ליתן לכהנת, ובהיותי שמה גמגמתי עד"ז אמנם בבואי לביתי שמתי עיני לזה, והנה מדברי הרמב"ם ז"ל בר' פ"א מה' מעשר ה"א וב' נראה להדיא דגם מצות נתינה קיים כשנותן ללוי' אבל לא בתרומה...
 וכן פסקו עפ"י הגר"ש סלנט⁵ בכרם ציון;⁶ בספר 'הלכות ארץ ישראל' לגרי"ם טוקצינסקי;⁷ בספר 'המעשר והתרומה'⁸ ובספר 'דרך אמונה'.⁹

ד. המעשר ב'בית האוצר'

לאור האמור לעיל, אם המנוי הוא לוי או שאשתו היא בת לוי, כיוון שהם יכולים לקבל מעשר ראשון, ברור שהם אינם מחויבים לתת אותו, ולכן פטורים הם מן התשלום שמיועד לנתינת מעשר ראשון. אך במשנה פאה (פ"א מ"ו) ישנה הגבלה לזכות הלוויים במעשר שלהם: 'כהן ולוי שלקחו את הגורן המעשרות שלהם **עד שימרח'**, לאמור שרק אם הלוי קנה את הפירות לפני שהגיעו לידי חיוב מעשר – פטור הוא מנתינת המעשר. הירושלמי (פאה פ"א ה"ו)¹⁰ מסביר שהסיבה לחיוב הלוי בנתינת המעשר לאחר המירווח היא שקנסו את הלוויים כדי שלא יעשו עסקאות עם מגדלי הפירות על חשבון לוויים אחרים: 'אמר ר' יוחנן: קנס קנסו להן שלא יהו קופצין לגיתות ולגרנות'. וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו הט"ו).¹¹

כהן או לוי **שלקחו** פירות מישראל אחר שנגמרה מלאכתן מוציאים את התרומה והמעשרות מידיהן ונותנים אותם לכהנים וללוויים אחרים קנס הוא להם כדי שלא יקפצו לגרנות ולגתות ויקנו טבלים כדי להפקיע מתנות אחיהם הכהנים...'
 ולפי זה אם הלוי שמנוי ב'בית האוצר' קנה טבל – חייב הוא לתת את המעשר, אלא שברוב המקרים אין המנוי קונה טבל ודאי ולכל היותר מקבל הוא משכן או מקרוב משפחה שגידלו את הפירות בגינתם. השאלה היא אם הגזרה הנ"ל חלה גם במי שמקבל

5. ואמנם עי' בספר תורת רבנו שמואל סלנט, עדות סותרת למעשה רב של הגר"ש סלנט מפי האדר"ת (הר המור, קובץ ו עמ' 23–24). אף שהאדר"ת עצמו סובר שאפשר לתת מעשר ללווייה, אך מוסר בשם הגרש"ס שאסור מפני שמעשר ניתן 'חלף עבודתכם...' והלווייה אינה עובדת במקדש. ועיי"ש בהערות העורך שמשער שאולי טעה בעל השמועה שמסר לאדר"ת בשם הגרש"ס. ואף מהר"ם מלובלין דן עם האדר"ת בעניין (תורת רבנו שמואל שם), אף שהמהר"ם מלובלין עצמו נקט בפשיטות שאפשר לתת מעשר ללווייה.
 6. כרם ציון הלכות תרומות, הלכות פסוקות, עמ' כג.
 7. ספר הלכות ארץ ישראל, עמ' קכז.
 8. המעשר והתרומה, עמ' כג.
 9. ס' דרך אמונה, הל' מעשר פ"א ה"א ס"ק ט-י.
 10. ירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 87 שו' 20.
 11. והראב"ד, לרמב"ם שם, סובר שאינו משום קנס אלא אם הלוי לוקח לפני המירווח עדיין אין לבעלים טובת הנאה והמעשר שייך ללוי הלוקח, ולאחר המירווח יכול הבעלים לתת לכל מי שירצה.

מתנה. בספר 'דרך אמונה'¹² הסתפק בדבר ונטה לומר ש'לקחו' הנאמר ברמב"ם כולל גם לוי שמקבל את הפירות במתנה, אך יש מקום לומר שהגזרה הייתה מפני אלו הלוויים ש'קופצין' וקונים בזול את הפירות מן הבעלים, ועל ידי זה מפסידים את הלוויים האחרים. במקבל מתנה הגזרה אינה שייכת, שהרי הבעלים יכולים לתת את המעשר לכל מי שירצו, וממילא יכולים הם לתת ללוויים מקבלי המתנה את המעשר לאחר הפרשה. וכן כתב בפשיטות הרב עובדיה הדאיה בספר 'עבד המלך' (עמ' תטז-תיז):

אשר מבואר מזה דכל היכא דלא שייך טעמא דקפיצה כמו דיהיב במתנה לא מחייבי ליתן מעשרות לאחרים...

לכן מנוי של 'בית האוצר' שהוא לוי או שאשתו לוויה פטורים מן התשלום שמיועד לנתינת המעשר, כי במקרה שהם מגדלים את הפירות בגינתם – הם פטורים מנתינת המעשר, וגם אם מקבלים הם טבל ודאי במתנה (לאחר ה'גמר מלאכה') – פטורים הם מנתינת המעשר.

סיכום

- א. אפשר לתת מעשר לאישה שנושאה ללוי, ובזה יוצאים ידי חובת נתינת המעשר.
- ב. אם מת הבעל הלוי יכולה האלמנה לאכול מעשר, שכן הוא מותר באכילה לזרים, אך אין יוצאים ידי חובת נתינת מעשר כשנותנים לה אותו.
- ג. אמנם עדיף לתת את המעשר ללוי עצמו, אך כשיש לנותן העדפה לתת את המעשר דווקא לבת לוי שנושאה לישראל, יוצאים בכך ידי חובת נתינת מעשר. וקל וחומר שיכול בעלה לתת לה את המעשר, וגם ברור שאין היא מחויבת בנתינת המעשר אלא היא מפרישה ואוכלת משלה.
- ד. מנוי של 'בית האוצר' שהוא לוי או שאשתו לוויה – פטורים מן התשלום שמיועד לנתינת המעשר.



12. דרך אמונה, הל' מעשר פ"ו הט"ו ס"ק קמו.



הרב אברהם כהנא

שימוש בשמן שרפה בערב יום טוב

שאלה

האם כהנים יכולים להדליק לפני יום טוב נרות משמן שרפה (תרומה טמאה)?

תשובה

התרומה המופרשת כיום הולכת ברובה לאיבוד, מכיוון שהכהנים טמאים, והם אינם יכולים לאכול אותה. שונה היא התרומה המופרשת משמן הזית: לכהנים יש אפשרות ליהנות מהשרפה של שמן זה אף שהם טמאים, שכן ניתן ליהנות משרפת התרומה הטמאה ולהשתמש בשמן להדלקת נרות וכדומה. בלשון חז"ל שמן זה נקרא 'שמן שרפה' (כיוון שעומד לשרפה).

הלכה היא שאין שורפים קודשים (שנפסלו) ביום טוב,¹ מפני שאין עשה (של שרפת הקודשים) דוחה לא תעשה ועשה (עשיית מלאכה שאיננה נצרכת ליום טוב).² נחלקו הראשונים אם איסור שרפת תרומה טמאה ביום טוב הוא מהתורה³ או מדרבנן.⁴ לדעת הסוברים שאיסור שרפת תרומה טמאה ביום טוב הוא מדרבנן, חז"ל גזרו שלא ישרוף תרומה טמאה ביום טוב, כדי שלא יבוא האדם לשרוף קודשים ביום טוב.⁵ טעם הגזרה הוא משום שהתרומה דומה לקודשים,⁶ או כדי שלא יבוא לשרוף תרומה טמאה שלא לצורך יום טוב.⁷ לדעת הסוברים שהאיסור הוא מהתורה, הרי הוא בכלל איסור שרפת קודשים.⁸

נראה שלדעת הסוברים שאיסור שרפת שמן שרפה ביום טוב הוא מדרבנן, אין מקום לגזור שלא להדליק נרות בשמן שרפה בערב יום טוב, שכן אין גוזרים גזרה לגזרה.⁹ יתרה מזאת, גם לסוברים שאיסור שרפת תרומה ביום טוב הוא מדאורייתא, לא מצאנו שחז"ל אסרו להדליק בשמן שרפה בערב יום טוב,¹⁰ וכידוע חל הכלל שאין גוזרים גזרה מדעתנו

1. שבת כד ע"ב.
2. רמב"ם, הל' יום טוב פ"ג ה"ח.
3. רש"י, שבת כה ע"א; ריב"א בתוס' שבת כד ע"ב ד"ה לפי.
4. נראה שכך דעת רוב הראשונים: ר"י בתוס' שם, רשב"א, ריטב"א, ר"ן והרמב"ן לשבת כד ע"ב.
5. חידושי הרשב"א, שבת כד ע"ב.
6. רשב"א, שם.
7. המאור הקטן, שבת דף י ע"ב בדפי הרי"ף.
8. רש"י, שבת כה ע"א.
9. שבת כא ע"א.
10. ראה ראש יוסף (לפרי מגדים), שבת כג ע"ב, שכותב לדעת הרמב"ם שמותר לשרוף תרומה ואף קודשים בערב יום טוב אף על פי שהיא תבער בתוך היום טוב.



אחרי חתימת התלמוד.¹¹ עם כל זאת, דעת הר"י מלוניל והמאירי,¹² שאין להדליק בשמן שרפה אפילו בערב יום טוב, מתוך חשש מציאותי שהכהן יבוא בטעות להוסיף שמן לנר ביום טוב עצמו, הואיל ומותר ליהנות מהנר. לא ברור אם שיטתם היא גזרה עצמית שחידשו, או הבנה מן הסוגיה, אך מרוב הראשונים מוכח שלא סברו כך.¹³ יש לציין שהיום החשש שמא הכהן יוסיף שמן לנר ביום טוב הוא פחות מציאותי, הואיל ועיקר התאורה הוא מהחשמל, ואילו הנר משמש לקיום המצווה בלבד.

לסיכום, מותר מעיקר הדין שכהנים ידליקו נרות משמן שרפה לפני יום טוב, ומכל מקום, מי שנוהג לקבל יום טוב בברכת הדלקת הנר לפני הדלקת הנר, אינו יכול להדליק בשמן שרפה בעיו"ט, שנמצא שורף שמן שרפה לאחר שכבר קיבל עליו את היום טוב.¹⁴



-
11. רא"ש, שבת פ"ב סי' טו.
 12. הר"י מלוניל, שבת דף י ע"ב מדפי הרי"ף; והמאירי, שבת כג ע"ב וכד ע"ב; וכן הוא בחידושים המיוחסים לר"ן, שבת כג ע"ב; באבזרהם, סדר תפילות השבת.
 13. לשון המאירי שבת כג ע"ב: 'ומ"מ יש לאסור מטעם שמא יוסיף ביום טוב כמו שביארנו במשנה, הא ערב שבת שהוא חול מותר ואף על פי שאין שורפין קדשים בשבת, הואיל ומבערב הודלק מותר, שאין לחוש להוסיף בו בשבת'. נראה שהמאירי סובר להלכה כדעה שמותר להדליק בשמן תרומה בערב שבת, משום שאין חשש שיוסיף ויבעיר שמן בשבת, אך חשש זה קיים ביום טוב, ולכן לדעתו יש מקום לאסור להדליק מערב יום טוב. ייתכן עוד שהמאירי לא חידש איסור זה מדעתו אלא למד זאת מדברי רב חסדא: 'אין מדליקים בשמן שריפה ביום טוב', ופירש שהכוונה בין ביום טוב ובין בערב יום טוב (נתיבות הבית על הרשב"א עבודת הקודש, בית מועד השער השלישי סי' טז). ברם, רוב הראשונים לא הסבירו כך את ההיתר להדליק בערב שבת, ונראה שלא סברו כדעתו. ייתכן עוד לומר שהמאירי למד את חידושו מהסוגיה שם כג ע"ב, שאומרת שאיסור ההדלקה בשמן שרפה ביו"ט הוא 'גזירה יו"ט אטו שבת', ותמוה, הרי קי"ל שאין שורפים קודשים ביו"ט (כפי שהקשו תוס' שם, ותירצו בכמה אופנים). לפיכך חידש המאירי שכוונת הסוגיה לאסור אפילו מערב יו"ט, וזהו רק מגזרה אטו שבת, ומכל מקום רוב הראשונים לא הסבירו כך את הסוגיה.
 14. חידושי חת"ס, שבת כד ע"ב.



פרופ' זהר עמר

שיעור הזית הגדול; בין מציאות להישוב הלכתי

א. מהו הזית הבינוני?

'כזית' הוא אחד מהשיעורים השכיחים בהלכות שונות, למשל ב'כזית' אדם יוצא חובתו מצוות אכילת מצה בפסח, וזהו שיעור מזערי לברכת המזון על פת. כידוע בעניין שיעור 'כזית' ישנן שיטות חישוב שונות. בימינו נוהגים רבים לפי שיעור רא"ח נאה – כ-27 סמ"ק, או לפי ה'חזון איש' – כ-50 סמ"ק. אחת הסוגיות המעניינות היא היחס או הפער שקיים כביכול בין גודל הזית המציאותי ובין החישוב לפיו נוקטים כיום בהלכה. בנושא זה עסקו כבר רבות, ולסוגיה זו ברצוני להציע נתון נוסף לדין.

משנת כלים עוסקת בפרק יז בשיעורים שונים לענייני טומאה וטהרה והלכות שבת ומזכירה את שיעורי הרימון, הביצה, הזית, השעורה, העדשה, הגרוגרת והאמה, ובכולם מופיע אותו כלל – שיש לילך אחר מידה בינונית. לעניין שיעור ביצה המופיע לפני שיעור 'כזית', מובאת מחלוקת בין התנאים כיצד יש לאמוד את נפחה (כלים פי"ז מ"ו):

כביצה שאמרו לא גדולה ולא קטנה אלא בינונית. רבי יהודה אומר מביא גדולה שבגדולות וקטנה שבקטנות ונותן לתוך המים וחולק את המים. אמר ר' יוסי וכי מי מודיעני איזוהי גדולה ואיזוהי קטנה אלא הכל לפי דעתו של רואה.

לדעתו של ר' יהודה שיעור 'כביצה' הוא מידה מוחלטת וההנחה היא שידוע מהו גודל הביצה הקטנה ביותר או לחילופין הגדולה ביותר. אולם דעתו של ר' יוסי, שהתקבלה להלכה, היא שמדובר באומדן סובייקטיבי, שמן הסתם עשוי להשתנות בהתאם לגודל הביצים שאדם מכיר בסביבתו. סביר להניח שלקביעתו של ר' יוסי ישנו תוקף גם לעניין הזית. אולם במשנה ח', שבה מופיעים הזית, השעורה והעדשה, נוסף על הקביעה שצריך להשתמש בשיעור הבינוני, מובאים גם שמות ספציפיים של זנים. לעניינו: 'כזית' שאמרו לא גדול ולא קטן אלא בינוני זה אגורי.¹

מהזיהוי של התלמוד עולה שמדובר בזן זית שמכיל כמות גדולה של שמן, ואף מובאות הצעות לשמות מקומיים נוספים שהיו מקובלים אז:

ואמר רבי אבהו: לא אגורי שמו אלא אברוטי שמו, ואמרי לה: סמרוסי שמו, ולמה נקרא שמו אגורי – ששמנו אגור בתוכו.²

1. שם, מ"ח.

2. בבלי, ברכות לט ע"א; השו"י ירושלמי, ביכורים פ"א ה"ג (סג ע"ד): 'זית שמן זה אגורי. רבי אמי בשם רבי יוחנן זה אורסי. ולמה נקרא שמו אגורי שהוא אגור שמנו לתוכו. וכל הזתים מאבדין שמנן. א"ר



מסתבר שבמאה העשירית עדיין היה ידוע הזית השכיח באזור ירושלים בשם 'אברוטי'.³ פרופ' מרדכי כסלו הציע שמדובר בזן הסורי, השכיח ביותר בעבר ובהווה במסורת החקלאית הארץ-ישראלית. במחקר בוטנו-ארכאולוגי שבחן את זני הזיתים שהיו שכיחים בארץ ישראל, הסתבר על פי בדיקה של אלפי גלעינים שבתקופת המשנה והתלמוד היו שכיחים כמה זנים הדומים לאלה המקובלים בימינו במשק המסורתי. שלושת הזנים העיקרים הם, מהגדול לקטן: נבאלי, סורי ומאליסי.⁴ אולם מסתבר שנמצאו עדויות מועטות גם לזנים נוספים הדומים לזן השאמי ולזן התפאחי.⁵ הממצא הארכאולוגי העשיר והשתמרותו הטובה מאפשר להניח שלא חל שינוי משמעותי בנפח הגלעינים. כמו כן, ההנחה היא שה'הווה הוא מפתח לעבר' ולא חלו שינויים טבעיים בגודל הפירות, וכבר הגאונים אמרו שדווקא משום שמידות ומשקלות משתנים במהלך הדורות והמדינות השונות, 'תלו חכמים ז"ל השיעור בבצים ובפירות שהן קיימין כל עת ואין משתנין'.⁶

הנתונים של זנים אלה כפי שמובאים בטבלה הם כמובן ממוצע של כמות גדולה של זיתים, מפני ששיעורי הזיתים אינם אחידים, ועל אותו עץ אפשר למצוא פרטים בגדלים שונים באותה שנה או בין השנים (סירוגיות). שיעור הפירות משתנה בהתאם לתנאים שונים; השקיית בעל לעומת שלחין, שנה גשומה לעומת שנה שחונה ועוד. מכל מקום, ייתכן שהזן ה'בינוני' הנזכר בספרות חז"ל בגודל ובנפח הממוצע מקרב הזנים המקומיים של ארץ-ישראל והשכיח ביותר ועתיר שמן – הוא הזן הסורי. אם נתייחס לממצא של זני הזיתים הגדולים ביותר שנמצאו, הרי אפשר להציע שמדובר בזן הנבאלי 'כבינוני', ואם לא נוציא מכלל אפשרות שהיו גם זנים גדולים יותר, ששרידיהם טרם נמצאו, הרי שהשיעור 'כזית' הבינוני הוא כשיעור זן שאמי או תפאחי.

ב. נתונים ממוצעים של כמה מזני הזיתים

שם הזן	משקל	נפח
מאליסי	1.5 – 2 גרם	2 סמ"ק
סורי	2.5 – 3.5 גרם	3 סמ"ק
נבאלי	3.5 – 6 גרם	5 סמ"ק

חנינא כל הזתים הגשמים יורדין עליהן והן פולטין את שמנן וזה הגשמים יורדין עליו והוא אוגר את שמנו לתוכו.

3. מוקדסי, אחסן אלתקאסים פי מערפת אלאקאלים, ליידין 1906, עמ' 188.
4. מ' כסלו, 'כזית – פרי הזית כמידת נפח', תחומין, י (תשמ"ט), עמ' 427–437, על זנים אלה ראו א' גור, פ' שפיגל וח' גרטש, הזית, תל אביב תש"ך, עמ' 41–44.
5. מ' כסלו, 'הכל לפי דעתו של רואה – הערכה מחודשת של שיעור כזית', בד"ד, 16 (תשמ"ה), עמ' 78–79.
6. תשובות הגאונים, שערי תשובה, ליוורנו תרכ"ט, סימן מו. על סוגיה זו ראו בהרחבה הרב נ' גוטל, השתנות הטבעים בהלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' סט-עו.



שם הזן	משקל	נפח
שאמי	10 גרם	8 סמ"ק
תפאחי	12 גרם	10 סמ"ק
מאמוט	16 – 19 גרם	17 סמ"ק

על סמך נתוני המחקר הבוטנו-ארכאולוגי, היו שהציעו שאפשר להסתמך להלכה על שיעור 'כזית' המציאותי שהוא נמוך בהרבה מהשיעורים המקובלים, לכל היותר 5 סמ"ק,⁷ 7.5 סמ"ק⁸ או 9 סמ"ק.⁹ אולם נשאלת השאלה כיצד ניתן ליישב את הפער בין שיעורי התורה המקובלים בימינו לבין שיעורי זני הזיתים שבמציאות. דומה שרוב הפוסקים כבר מתקופת הראשונים קשרו באופן ישיר בין שיעור 'כזית' לנפח של ביצה. הנחה בסיסית שאין עליה עוררין היא שאנו עוסקים בביצת התרנגולת. שיעור הביצים עשוי להשתנות אף הוא על ידי גורמים שונים הקשורים לגזע של התרנגולת ולגילה, הרכב המזון שהיא אוכלת ועוד. אולם על פי הממצא הארכאולוגי של ביצים מתקופת חז"ל וחישוב של נפח ביצה במשך התקופות השונות, נראה שגודל הביצה היה בשיעור דומה לזה שמטילה תרנגולת בית (זן בלדי), שמלקטת את מזונה בחצר ואינה מקבלת חיסונים והורמונים, שיעור של כ-45-50 סמ"ק.¹⁰ לצורך הדיון נקבע את שיעור הביצה עם קליפתה לשיעור ממוצע של 50 סמ"ק.¹¹

ביחס בין שיעור 'כזית' ל'כביצה' ישנן שלוש שיטות עיקריות:

1. 'כזית' לפי 'שלחן ערוך' = חצי ביצה¹² = 25 סמ"ק.

2. 'כזית' לפי הרמב"ם¹³ = כמעט שלישי ביצה = 16 סמ"ק

3. 'כזית' לפי הרשב"א¹⁴ = רבע ביצה = 12.5 סמ"ק

כאמור, כיום מקובל לחשב שיעור 'כזית' לפי חצי ביצה על פי שתי שיטות עיקריות: לפי רא"ח נאה – כ-27 סמ"ק, ולפי ה'חזון איש' – כ-50 סמ"ק.¹⁵ יוצא אפוא שקיימים פערים גדולים בחישוב שיעור הנפח בין הזיתים שהיו בארץ ישראל

7. ראו לעיל מאמרי כסלו.

8. הרב חיים בניש, 'שיעור זית – בירור דעת הראשונים והאחרונים', בית אהרון וישראל, ג (תשנ"ד), עמ' קז-קטז.

9. הרב דוב ליאור, דבר חברון, אורח חיים, קרית ארבע – חברון תש"ע, עמ' 267-268.

10. א"י גרינפילד, 'האמנם התקטן נפח הביצה במשך אלפי השנים מזמן מתן תורה', בד"ד, 16 (תמוז), עמ' 91-94.

11. ז' עמר, במה מדליקין, אלקנה תשס"ג, עמ' 23.

12. שו"ע, או"ח ובית יוסף סי' תפו.

13. למעשה הרמב"ם לא התייחס במפורש לשיעור 'כזית' והוא על פי הלימוד של מגן אברהם ומשנה ברורה לשו"ע, שם. לפי הר"י קאפח שיעור 'כזית' על פי חכמי תימן נע בין רבע לשליש ביצה ועומד על כ-15 גרם, ראו הרב אביעד אשואל, ברכת משה, קריית אונו תשס"ז, עמ' כז-כח.

14. משמרת הבית, בית ד, שער א.

15. ראו בהרחבה ר' ח' בניש, מדות ושעורי תורה, בני ברק תשמ"ז, עמ' רמו, רנז.



ובין החישובים המקובלים בהלכה, למשל בזן הסורי לפי שיטת רא"ח נאה הפער עומד על פי 9, ולפי שיטת החזו"א כמעט כפול מזה. בזנים הגדולים הפער הוא פי 3-4.

ג. התמודדות עם המציאות

אמנם כבר היו מחכמי ישראל שהורו למעשה שבדיעבד ניתן לסמוך על שיעורי הזית הנמוכים כפי שהם במציאות. אף ה'חזון איש' היה ער לשינויים שחלו במרוצת הדורות בשיעור 'כזית', כפי שמובא בשמו בספר 'ארחות רבינו'¹⁶:

שמעיקר הדין כזית הוא כגודל זית בינוני של היום וכן היו נוהגים בדורות הקדמונים, רק אח"כ התחילו למדוד כזית לפי חלקי ביצה ומזה נתעוררו החומרות של גודל הזית.

על המועד והנסיבות שהביאו לשינוי בחישוב של 'כזית' המציאותי לחישוב המקובל כיום בהלכה דרוש מחקר נפרד. מכל מקום, נראה שרוב הפוסקים בימינו מורים לקבוע את שיעור 'כזית' בשיטה השמרנית, על פי החישובים המקובלים במסורת הפסיקה המקובלת כבר דורות רבים ולא על סמך הממצא הארכאולוגי.

בחלק זה של המאמר ברצוני להציע עוד אפשרות שעשויה לכאורה ליישב את הפער בין שיעור הזיתים הידועים במציאות ובין חלק משיעורי התורה המקובלים. על הבעיה שכאמור נובעת בין היתר בין הזיקה לחישוב 'כזית' ובין 'כביצה', כבר עמדו הראשונים. ר' שמשון בן שמואל, ששהה בארץ ישראל באמצע המאה הארבע-עשרה, כתב:¹⁷
ואני הכותב נפלאתי על זה, כי הרבה זיתים בא"י ובירושלים תוב"ב ולא ראיתי אפילו ג' זיתים היו גדולים כמו חצי ביצה.

בגרסה אחרת נאמר:

ולי הכותב אינו קש' [ה] כי הזתים שראיתי בא"י ובירושלים, אפילו ששה אינם גדולים בכיזה.

בספר 'תבואות הארץ'¹⁸ שפורסם בשנת תר"ה (1845) ביקש ר' יהוסף שווארץ ליישב את הבעיה על פי המציאות שהכיר:

זית בל"ע אלזיתון נמצאים הרבה, אכן הם קטנים ורזים... במחוז 'חאספייא' בהר הלבנון נמצאים זיתים שהם כביצה קטנה. ואמתים דברי הפוסקים כזית הוא חצי ביצה. הלא עיננו רואות שנמצאים עד היום במחוז הנזכר זיתים כחצי ביצה ואין ספק שבימים ההם כל זיתי הארץ היו בערך זה.

ייתכן שהוא מתכוון לזית השאמי או התפאחי. בין זני סוריה נזכר ידוע גם זן הגדול מהתפאחי שנקרא ג'לט, שנראה כדמות תמר ואורכו כ-35 מ"מ.¹⁹ בימינו מוכר בישראל

16. ר' אברהם הורביץ, ארחות רבינו, ב, בני ברק תשנ"ג, עמ' עה.

17. מכ"י שונים המצוטטים ע"י א' ריינר, 'בין אשכנז לירושלים בארץ-ישראל לאחר המוות השחור', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 39, הערה 41.

18. 'שוורץ, תבואות הארץ, ירושלים תר"ס, עמ' שפב.

19. שהאבי, כתאב אלאשג'אר, דמשק 1924, עמ' 153.



זית מזן 'נובו' המכונה גם בשם אובו די פצ'יונה (Uovo di Piccione), זן איטלקי שמוצאו כנראה בתוניסיה או באלג'יריה. זהו פרי בדמות ביצת היונה ומכאן שמו הלועזי. פרי גדול במשקל 8–12 גרם. דוגמה אחרת היא זן ג'ראפה שמגיע בהשקיית שלחין ל-12-13 גרם.²⁰

ד. כזית הגדול ביותר

בסיוור שערכתי באי רודוס בעונת המסיק בחודש מרחתון תשע"ז, התוודעתי לזן זיתים מקומי, גדול במיוחד. מדובר בזן יוני הנקרא מאמוט (mammoth). להלן הנתונים שעולים מתוך מדגם שערכתי לחמישים פירות: אורך הפירות נע בין 38–51 מ"מ; הרוחב נע בין 23–28 מ"מ; המשקל נע בין 16–19 גרם; הנפח נע בין 14–20 סמ"ק, הממוצע 17 סמ"ק. גודלו של הפרי הגדול ביותר שדגמנו הוא 27 X 51 מ"מ, משקלו 18.8 גרם ונפחו 20 סמ"ק. מידות הגלעין 12 X 33 מ"מ. ייתכן כמובן שישנם אף פרטים גדולים יותר. על פי מה שכבר הובא בדברי הגאונים, שיעור 'כזית' לא היה קבוע ומוחלט, אלא היה עשוי להשתנות מזן לזן, ממקום למקום ומהערכתו האישית של כל אדם. בארץ ישראל כמו גם ביוון גדלים זני זיתים בגדלים שונים, וחז"ל קבעו אומדן ממוצע של 'כזית בינוני', שכל יהודי באשר הוא יוכל לקיים את המצוות על פי המציאות שהוא מכיר. כך גם נקטו בסוגיות הלכתיות אחרות, למשל בהקשר לסוג השמן שניתן להדליק בו נר שבת בכל תפוצות ישראל.²¹ אין אפוא להוציא מכלל אפשרות שחז"ל ידעו על שיעורם של זיתים גדולים במיוחד, כמו של זן המאמוט, ועל פיהם הם אפשרו להעריך את השיעור הבינוני.²² הם התייחסו גם לזנים המצויים בחו"ל ואולי הם אף היו ידועים בארץ ישראל, כמו גם המשנה שבעניין שיעור 'כזית' מזכירה באותו מקום שעורה 'מדברית' ועדשה 'מצרית'.²³ בהנחה שמדובר בשיעור ממוצע של 17 סמ"ק, ובפרטים הגדולים כ-20 סמ"ק, אפשר להציע כמה אפשרויות מציאותיות, שמשלבות בין שיעור הזית במציאות ובין החישוב ההלכתי. לפי נתונים אלה, בשיטת ר' יהודה ל'כזית' בינוני החישוב הוא ממוצע בין הזית הגדול ביותר שידוע לנו ובין הקטן ביותר, כלומר כ-11 סמ"ק. נתון זה יכול

20. בעולם ידועים כאלפיים זני זיתים, ובאוסף של מכון וולקני ישנם כמאה וחמישים. ד"ר בנימין אבידן ממכון וולקני מסר לי שגם זנים נוספים יכולים להגיע לממדים גדולים כאלה בשנים של שפל שבהן התנובה מדולדלת או בדילול יזום של הפרי, כדוגמת זן סנטה קטרינה או זנים שפותחו בישראל: מאספו וקדשון.

21. ראו תוספתא שבת פ"ב ה"ג: 'ר' טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו ואמר: מה יעשו אנשי בבל שאין להן אלא שמן שומשמיין? מה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזין? מה יעשו אנשי אלכסנדריא שאין להן אלא שמן צנונות בלבד? מה יעשו אנשי קפוטקיא שאין להן לא כך ולא כך.'

22. חילופי ידע יכלו להתקיים באמצעות קשרי מסחר או בסיוע חכמים שנסעו לחו"ל. לחילופין ידע מעין זה הופיע בספרי הטבע והחקלאות בתקופה הרומית. כך למשל מזכיר פליניוס (23–79 לסה"נ) את זן הזית הנקרא 'מלכות' שנחשב לגדול ביותר לעומת הזן הקטן ביותר של דקאפולוס שבעבר הירדן (תולדות הטבע 15-16 XV).

23. כלים פי"ז מ"ח.



לצמצם את הפער בין המציאות לחישוב ההלכתי, והוא עולה בקנה אחד לפחות לפי שיטת הרשב"א (רבע ביצה). לפי שיטת ר' יוסי, חישוב 'כזית' בינוני ישתנה בהתאם לכל זן וזן, ואם נתייחס למציאות שבה שכיחים הזיתים הגדולים ביותר במקום מסוים, הרי שמדובר בשיעור המתאים לשיטת הרמב"ם. פרשנות זו יוצאת אפוא מנקודת הנחה שהשיעורים בהלכה מותחים את השיעור המרבי בהתאם לשיעור הזית הגדול ביותר שקיים במציאות. בכל מקרה מדובר על פי שיטות החישוב ההלכתיות המצומצמות יותר.

תמונות בחלק הפנימי של הכריכה האחורית: תמונה 1: משמאל לימין. זני זיתים: סורי, נבאלי (נווה צוף בשומרון), מאמוט (רודוס, יוון). תמונה 2: מכירת זיתי מאמוט ביוון לצד זנים אחרים.





הרב אריאל בראלי

מעמדו ההלכתי של שופט

א. איסור ערכאות

בתי המשפט נכללים באיסור ערכאות הנלמד מדרשת חכמים 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - ולא לפני עובדי כוכבים'.¹ ואף שהשופטים יהודים, מכל מקום הם דנים שלא על פי משפטי התורה, כפי שכתב הרב יעקב אריאל, וזו לשונו:
הערכאות במדינת ישראל נחשבו ע"י הרב הראשי לישראל, הגאון הרב הרצוג, חמורים מערכאות של גויים וכמוהו הגאון הרב פרנק וכן החזון איש, וכך מקבלנו אצל כל פוסקי דורנו ורבניו. ולא שמענו מהם מי שהתיר איסור ערכאות במדינתנו עכ"ל.²

אף שבדיני ממונות יכולים דין המלך או מנהג להיות מקור לשינוי הדין,³ מכל מקום פנייה לערכאות מוגדרת כדבר איסור, וממילא מנהג או קבלת הציבור אינם יכולים להתיר את האיסור. בשל כך גם אם תהיה הסכמה בין בעלי דין על פנייה לערכאות, אין לה תוקף.⁴ איסור ערכאות אינו סותר את ההלכה 'דינא דמלכותא דינא',⁵ כי היא מופנית לדיני ישראל הדנים על פי משפטי התורה לאמץ את חוקי המלך כחלק מפסיקת הדין. לאור זאת מתבקשת המסקנה כי ישנה בעיה הלכתית לאדם דתי לשמש שופט, בהיותו שותף לאיסור ערכאות. בעיה נוספת שיכולה להתעורר היא איסור גזל, באשר השופט מחויב לפסוק על פי חוק גם כאשר על פי ההלכה יש לפטור מתשלום, ובפסיקתו הוא מוציא ממון שלא כדין.

ב. השפעה חיובית

למרות זאת ישנם פוסקים שהתירו לאדם דתי להשתלב במערכת המשפט, מתוך מגמה להשפיע מבפנים ולעשות ככל שבאפשרותו של השופט לקרב את פסיקת בתי המשפט להלכה. ברוח זו כתב הרב מרדכי אליהו:

1. גיטין פח ע"ב.
2. תחומין ב, עמ' 528, להרחבה פרופ' אליאב שוחטמן, מעמדם ההלכתי של בתי המשפט בישראל, תחומין יג, עמ' 337.
3. רמ"א, חו"מ סי' עג סעי' יד; סי' שסט סעי' ח.
4. שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' א.
5. גיטין ט ע"ב. על פי פסיקת הרמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' ח, ניתן לקבל כל חוק שיש בו משום תקנת בני המדינה, אף בניגוד לדין תורה, שו"ע, חו"מ סי' עג סעי' יד. זאת בניגוד לדעת הש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט, שאין לקבל חוק הסותר דין תורה, וזו לשונו: 'היאך נלמוד מדיני הגויים לבטל דין תורה, חס ושלום, לא תהא כזאת בישראל'.

במצב הנתון יש חשיבות ותועלת בשופט דתי כמו גם בעורכי דין שירימו קול התורה בכל מגזרי החיים, שיסבירו ויבהירו את דרך התורה וחוקיה.⁶ אף הרב אברהם שפירא ראה ערך בשופט דתי אשר יפעל להאדרת המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט.⁷ מאידך גיסא יש המפקפקים ביכולת המעשית של שופט להשפיע מבפנים באשר הוא מחויב לחוק ולתקדימים של קודמיו. יתר על כן, המציאות של שופט דתי מתפרשת בעיני הציבור הדתי כהיתר להקל באיסור ערכאות. זו דעתו של הרב יעקב אריאל, וזו לשונו:

חלק הגון משאונותו של הציבור הדתי-לאומי בפרשה זו, יש לייחס למשפטנים דתיים, אשר פיתחו תזה, בניגוד לדעת כל גדולי הפוסקים שבדורות האחרונים (מכל החוגים והזרמים), שכאילו אין איסור ערכאות חל על השיפוט במדינת ישראל.⁸

ברוח זו כתב הרב וולדנברג (שו"ת ציץ אליעזר יב סי' פב):

לפעמים קורה שאחדים משופטי הערכאות מביאים בפסקים השוואות גם מחוקי תורה"ק, או להבדיל סיוע מחוקותיהם לחוקי תורה"ק. ונמצאים כמה המתברכים בלבם כי בצורה כזאת נחלש כבר מחומר האיסור, וישנם היוזמים אפילו לחבר חיבורי חוקים בצורה כזאת. אבל באמת טועים בזה טעות מרה, ואדרבה עוד קוץ בזה, דמה לו לכהן בבית הקברות, מה לחוקי השם ברוך הוא, להעמידם בכפיפה אחת עם חוקי אנוש זרים?

הרב עובדיה יוסף הכריע כי ישנו איסור ברור להיות שופט או עורך דין, וזו לשונו: עורך דין ירא שמים, שנדרש לייצג בבית המשפט אדם שתובע ממון מחברו, לפי ההלכה חייב להימנע מכך, שהרי הוא מסייע בידי עוברי עבירה.⁹ ובמקום אחר התבסס על פסיקה זו **וביטל קידושין** (להתיר ממזרות) מהסיבה שהעד הינו עורך דין ופסול לעדות. וכן הרב שלום משאש פסל שופט דתי מלשמש עד קידושין.¹⁰

ג. כשאין חלופה שיפוטית

לעניות דעתי צריך להתייחס להיבט נוסף בדיון על שופט דתי. יש לתת את הדעת על כך שאיסור ערכאות קיים רק כאשר ישנה חלופה לעשיית צדק על פי תורה. כוונת הדברים: בזמן שקיימים בתי דין בישראל אזי ישנו איסור לפנות לערכאות, והציבור אינו יכול לקבל עליו מערכת משפטית אחרת. ברם, אם אין אלטרנטיבה תורנית, אזי רשאי הציבור לבחור בשופטים שאינם דנים על פי תורה. זו לשון הרמ"א (שו"ע, חו"מ סי' ח סעי' א):

6. תחומין ג, עמ' 244.

7. שם עמ' 239.

8. תחומין א, עמ' 300.

9. יחיה דעת ד, סי' סה.

10. קובץ בית הלל נ (כסלו תשע"ה); שו"ת שמש ומגן, אבה"ע ח"ג סי' קמד.



עיירות שאין בהם חכמים הראוים להיות דיינים... יכולין לקבל עליהם בית דין שאינו ראוי מן התורה עכ"ל.¹¹

המצב הקיים כיום במדינת ישראל הוא שיש ציבור גדול אשר לצערנו אינו רואה בבתי הדין הרבניים כתובת אפשרית לפתרון סכסוכים.¹² ציבור זה מוגדר על פי הפוסקים כתינוקות שנשבו (בייחוד לאור דעת¹³ הרמב"ן שיש מעמד מיוחד לציבור חוטא).¹⁴ כלפיו ניתן לומר שהוא בטעותו נמצא במקום שאין חלופה שיפוטית לבית המשפט, וממילא אין איסור ערכאות להבנתם (הפסולה) של 'תינוקות שנשבו' אלו. ניתן להתבסס על דברי הרמ"א ולומר שעל פי ההלכה אין איסור ערכאות קיים כלפי ציבור זה, כי לצערנו טחו עיניהם מראות, ומבחינתם לא קיימים דיינים בארץ, ואין בנמצא אפשרות אחרת חוץ מבית משפט. לכן כל עוד יימשך המצב (הבעייתי) שבו ציבור שלם פונה באופן טבעי לבית המשפט, אין איסור לכהן כשופט.¹⁵ מעין סברה זו מוזכרת בשם הרב אלישיב לגבי היתר פנייה לערכאות כאשר הנתבע מסרב לדין תורה (ישורון יא [תשס"ב] עמ' תרצו):

אלא שעדיין יש לחוש לאיסור של נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, דעבירה בידו וצריך כפרה, וא"כ הרי השופט נתכוין לאכול בשר חזיר ולדון בדינים של עכו"ם נגד תורת משה, **אלא שהם שוגגים בדבר**, ולכן אפשר להקל ולדון בפני ערכאות.

אדרבה, במצב זה השופט מסייע לקיום מצוות דינים שהיא אחת משבע מצוות בני נח המוטלות על כלל האנושות. הרב קוק מבאר שכל שבע המצוות הן ההנהגות היסודיות לקיום עולם ברמה המוסרית הבסיסית, ובאופן מיוחד מצוות דינים מעמידה את העולם ומאפשרת לו קיום, כי רק עולם אשר קיימים בו קווים ברורים לסדר משפטי, יש לו יכולת קיום.¹⁶ ובספר 'אור שמח' (הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ב) כתב שגם ישראל מצווים על שבע מצוות, וזו לשונו:

11. מאותה סיבה מותר לתבוע בערכאות את מי שמסרב להגיע לדין תורה, שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' ב.
12. וכן המדינה לא העניקה סמכות **כפייה** לבתי הדין לממונות.
13. במדבר טו, כב,
14. הרב יעקב אטלינגר, בנין ציון החדשות, סי' כג; חזון איש, יו"ד סי' ב ס"ק כח.
15. אך דעת חזון איש שאין היתר לפנות לבית משפט אלא רק לבורר. לדעתו איסור ערכאות במקומו עומד, כל עוד ישנם חוקים קבועים המחליפים את משפטי התורה. זו לשונו: 'זאע"ג דליכא ביניהם דין שידין ע"פ משפטי התורה ומוכרחים להמנות בעל שכל לפי מוסרי האדם, אינם רשאים לקבל עליהם לחוקק חקים, שהשופט כל דין שלפניו לפי הנראה אליו זהו בכלל פשרה ואין ניכר הדבר שעזבו מקור מים חיים לחצוב בורות נשברים, אבל אם יסכימו על חוקים הרי הם מחללים את התורה'; שם, סנהדרין, סי' טו ס"ק ד.
- לעומת זאת כתב המאירי, בית הבחירה סנהדרין כג ע"א: 'שלא היו בקיאים בדין תורה, אלא שדין לאומד הדעת ובחוקים ונימוסים'. משמע מדבריו שדיינים אלה אינם דנים רק על-פי שיקול הדעת, אלא גם על פי מערכת של חוקים זרים.
16. עין איה, שבת פ"ד אות א (מט ע"א).

איסי בן עקיבא אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה, תחת שהוחמרו הוקלו? פירושו דלגבי קדושת המצוות ודאי דמצווין אחר מתן תורה מה שהיו מצווים קודם.

כמובן שכל זה נכון רק כאשר הפונים לערכאות הם 'תינוקות שנשבו', אך מי שאורח חייו מכוון להלכה לא יכול להתעלם מקיומם של דיינים, וממילא איסור ערכאות קיים במלוא תוקפו. לבעלי דין אלו יציע השופט לפנות לדין תורה או להגיע לפשרה, ובליט ברירה יסמוך על הדעה שאין איסור ערכאות חל על השופט אלא רק על בעלי הדין.¹⁷

ד. איסור גזל בפסיקה אזרחית

יש לדון אם ההיתר לשמש שופט בבית משפט פותר את הבעיה של סיוע לאיסור גזל. כאמור, ההיתר מבוסס על דין מיוחד באיסור ערכאות. השאלה היא אם ישנה השלכה לכך גם כלפי פסקי דין המחייבים במקום שעל פי ההלכה יש לפטור. ניתן לומר שאותו ציבור שיש לו היתר לפנות לבתי המשפט קיבל עליו את חוקי מדינת ישראל, ואז אין בכך גזל. גם על מי שהגיע בעל כורחו לבית המשפט יש לומר שהוא באופן עקרוני מקבל את חוקי המדינה, כי מוסכמה טבעית המקובלת על כלל הציבור היא שצריכה להיות מערכת חוקים וכללים לעשיית צדק, וכדברי חז"ל 'אילולי מוראה, איש את רעהו חיים בלעו'.¹⁸ גדר זה ניתן ללמוד מתוך תשובות התשב"ץ (ח"ב סי' רצ). מצד אחד כתב שישנו איסור גזל:

אם דיניהם אינו כדינינו הדבר פשוט שהוא אסור והדן לפנייהם הרי הוא גזלן ופסול לעדו' עד שישלם מה שנטל ממנו שלא כדינינו אף על פי שהוא [זכה] בדיניהם. ודבר זה לרוב פשיטותו לא ניתן ליכתב. ואם קדש אשה באותו ממון שנטל בדיניהן שלא כדינינו אינה מקודשת. ולחומר זה הענין כ' הרמב"ם ז"ל בסוף הלכו' סנהדרין כל הדן בדיני עכו"ם ובערכאות שלהן. אף על פי שהיו דיניהם כדיני

17. הרב אשר וייס, מנחת אשר, דברים סי' ג, כתב שאיסור 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). באתר חב"ד מובא בשם הרבי מלובביץ: 'עורך דין יהודי שהצליח במקצועו ומינו אותו לשופט באחד מבתי המשפט המובחרים של ארצות הברית. ויהי ביום מן הימים הגיעו אליו שני יהודים ורצו להרצות את דבריהם בפניו כדי שידון אותם, אלא שהשופט סירב ולא רצה לשמוע אותם ואמר להם שהוא לא מוכן לשפוט אותם. הם התעקשו ולא ויתרו עד שהשופט גער בהם ואמר הרי אתם יהודים מה לכם ולמשפט שדנים לפי חוקי הגויים תלכו לרב שלכם ומה שיאמר לכם על פי התורה כך תעשו. אחר כך הוא סיפר להם שהוא בעצמו כשהיה לעורך דין צעיר הוא הלך לקבל ברכה אצל הרבי מלובביץ ואמר לו שהוא רוצה להצליח במקצועו אך הרבי סירב לברך ואמר לו הרי אתה יהודי והולך לפי משפטי הגויים איה מקום לברכה? הוסיף ואמר אני מוכן לברך אותך אם תבטיח לי שלא תשפוט יהודים לכשתהיה לשופט'.

18. אבות פ"ג מ"ב; וזו סברת רשב"ם ב"ב נד ע"ב, בבואו לבאר את הכלל ההלכתי 'דינא דמלכותא דינא', הנותן תוקף לחוקי המלך על פי דין תורה מהטעם כי כל בני המדינה קיבלו עליהם את חוקי המלכות.



ישראל הרי זה רשע וכאלו חרף והרים יד בתורת מרע"ה שנ' אלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני עכו"ם.

מצד אחר כתב התשב"ץ (ח"ב סי' סח) שאין בכך גזל: כיון שהלכו תחילה לדון לפני האומות ובדיני האומות יצאו חייבין, הרי הם כאילו קבלו עליהם לדון באותו דין ומחלו זכותם, והרי מה שדנו האומות... קיים.

על כורחנו החילוק הוא בין מצב שבו אחד כפה על חברו להגיע לערכאות שלא כדין ואז זה גזל, לבין מציאות שיש בה היתר לפנות לערכאות, או שהסכימו שני הצדדים ואז אין איסור. וכן כתב ברכי יוסף (ח"מ סי' כו ס"ק ג):

ואף על פי שהתנה הנתבע על עצמו בשעת הלואתו שיהא רשאי להוציא ממנו ממונו בין בדיני ישראל בין בדיני עכו"ם, אף על פי כן עובר בעשה, אם מביא דינו לפני דייני העכו"ם, והוא ליה מתנה לעקור דבר של התורה. מיהו, אינו גזלן, דכיון דתנאי ממון הוא שניתן למחילה, תנאי קיים ואינו חייב להחזיר.

וכן הוא בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' פט):

אבל נראה דזהו אם עדיין לא זכה בערכאות, אבל אם כבר זכה בדינו ושם פסקו לו הוצאות, הרי דינם דין, שהרי שניהם סמכו א"ע על דיניהם, וגם הנתבע אדעתא דהכי נכנס אם לנצח אם להנצח. דאל"כ, הו"ל להזמינו מיד בהשיגו תביעה הראשונה שבערכאות, לב"ד ישראל, אבל לענין הריבית שפסקו שם, ודאי אסור לו ליקח ריבית.

ה. שופט תעבורה ופילי

מעבר לכל הנ"ל, בתחום הספציפי של תעבורה ופילי ניתן לראות בחוקי המדינה את מימוש דין המלך, וממילא אין איסור ערכאות.¹⁹ וכך כתב הרב שפירא: 'עקרונית יש למדינה סמכויות מסוימות מדין דין המלוכה בענייני פלילים, אך גבול יש לדבר'.²⁰ וכן כתב בעל ה'אחיעזר'²¹ לרב הרצוג:

בנוגע לגזילות וחבלות ושאר יסודות עונשין - כפי הנראה מתשובת הר"ן היה **משפט מלוכה** מיוחד לבד מבית דין הדנים על פי דין תורה, כי באמת קשה הדבר לתקנת המדינה שהגנב יפטור עצמו בכפל ומודה בקנס יהיה פטור לגמרי, ועל כרחך שבכגון זה צריכים לתקן תקנות המדינה כעין ב"ד מכין ועונשין.

סיכום

א. שפיטה בין בעלי דינים השומרים תורה ומצוות אסורה מטעם ערכאות.

19. בייחוד שבתחום הפילי אין כיום על פי חוק סמכות הלכתית להעניש, וזאת בניגוד לדיני הממונות, שם ישנה אפשרות באמצעות חוק הבוררות.

20. תחומין, שם.

21. תחוקה לישראל א, עמ' 173, מובא גם באגרות ר' חיים עוזר, בני ברק תש"ס, עמ' שמז.

-
- ב. שפיטה בין בעלי דינים המוגדרים 'תינוקות שנשבו' מותרת הן מצד איסור ערכאות והן מצד גזל.
- ג. התחום המומלץ לשפיטה הוא תעבורה ופלילי.





הרב דני שורץ

כמה אחוזים מותר לארגון צדקה לתת למתרימים?

שאלה

בימינו מקובל ששכרם של המתרימים העובדים בעבור ארגוני צדקה, ישיבות ומוסדות חסד הוא אחוז מסוים מהתרומה שהשיגו, ויש לשאול: כמה אחוזים מהתרומה מותר לארגון לתת למתרימים, או לחילופין כמה אחוזים מותר למתרימים לגבות?

א. ההיתר לתת אחוזים מתרומה

ראשית יש לברר: מנין שמותר להפריש מתרומה לטובת המתרים? כתב על כך הרב שטרנבוך,¹ שההיתר לתת למתרים הוא משום שזו טובתם של העניים,² כי אם לא יקבל המתרים שכר טרחה, לא נמצא מי שיסכים לעסוק בהתרמה, ולכן ניחא לאלו שנאסף הכסף בעבורם שחלקו יינתן למתרים, וסיים את דבריו במילים: 'וכבר נהגו כן שמקבל בשכרו אחוזים וזה ממריצו לפעול'. מדבריו מובן מדוע איננו חוששים להפסד של אלו שהתרומה יועדה להם, אולם עדיין יש לשאול: כיצד אנו עוברים על דעת התורם ומעבירים למתרים חלק מהסכום שניתן לצורך מטרה מוגדרת? תשובה לכך ניתן למצוא בדברי הרב יצחק זילברשטיין,³ שאומר שאפשר להחשיב את כל הסכום שניתן למשולח שהולך וטורח ואוסף כספים בעבור הישיבה בכלל הנדר שנדר הנותן לתת, כי אין זה שונה משכר האומנין שבהקשרו נאמר בגמרא (שבועות י ע"ב): 'מותר הקטורת מה היו עושין בה? מפרישין ממנה שכר האומנין', ומכיוון שהמשולח טורח ויגע על התרומה, מגיע לו שכר על עבודתו.⁴ אם כן ניתן להפריש חלק מהסכום שנתרם כשכר למתרים, ואין בכך גזל מצד העניים שהכסף יועד להם, שכן הם מוחלים כדי שתרימו בעבורם סכום גדול יותר, ומצד התורם אין בכך גזל שכן ברור שהמתרים ראוי לשכר תמורת טרחתו בהשגת התרומה, ולנותן הצדקה ברור שהארגון נותן שכר למתרים מכסף התרומה.

1. שו"ת תשובות והנהגות ב, סי' תעה.

2. את הסברה של הערכת טובת העניים וההנחה שהם מוותרים במקום מסוים על רווח לטובת רווח עתידי במקום אחר למד הרב שטרנבוך מהסוגיה בערכין ו, ע"ב, שרבי ינאי יזיף ופרע משום דניחא להו לעניים. סברה זו מופיעה בסוגיות נוספות, ראה בבא מציעא יב, ע"ב, גיטין ל, ע"א וברש"י שם.

3. חשוקי חמד, שבועות י ע"ב.

4. וכן כתב סברה זו שבט הלוי, ח"ב סי' קכב, והוכיח מסוגיה זו.

ב. הגבול העליון

מצאנו בכמה ספרים שהגבול העליון לסכום הניתן למתרים מהתרומה הוא קרוב לחמישים אחוז ממנה, כלומר צריך שלפחות רוב הכסף יגיע למטרה שלשמה הוא נאסף. הרב שטרנבוך (שם) מבאר שהטעם לזה הוא אומדנא ברורה שהנותנים לא מתכוונים שרוב הכסף יגיע למתרים, אלא כוונתם שהחלק הגדול מתרומתם ילך למוסד. הוא מוסיף מילים חריפות כנגד מתרים הרוצה יותר ממחצית הסכום לעצמו, ואומר שהוא מרמה את הציבור ונחשב הדבר לגזלה. כך כותב גם הרב מנשה קליין (קטן) בשו"ת 'משנה הלכות' (ח"ד סי' רלז), שמתבטא במילים חריפות כנגד מתרימים הלוקחים מעל ממחצית התרומה:

אני תמה האריך יעלה על דעת מי שהוא לחייב הישיבה לתת לו מחצה צדקה ממה שהם מקבלים... **הרבה יש להרהר בזה אי לא הוה גזל ממש...**
בהמשך הוא כותב טעם דומה לטעמו של הרב שטרנבוך, שהאומדנא הפשוטה היא שאין בדעתו של התורם לתת את התרומה אם ידע שיותר ממחצית מהסכום מקבל המתרים. עולה מדבריהם שאין לתת למתרים את רוב הכסף הנאסף, ומתרים שעושה כך קרוב לעבור על איסור גזל.

ג. כיצד אומדים את הסכום הראוי

לאחר שקבענו שהגבול העליון הוא קרוב לחמישים אחוז מהתרומה, עדיין יש לברר כיצד נאמוד מהו האחוז הראוי לתת למתרים. לעיל ראינו שהרב זילברשטיין מבסס את ההיתר לתת כסף למתרים על כך שהוא מקבל שכר תמורת עבודתו. על פי עקרון זה אומר הרב מנחם מנדל שפרן (קובץ הישר והטוב כרך יב עמ' כה):
שלעולם שכר האיסוף צריך למדוד ולשער בכל מקרה לגופו של ענין... לפי כמות הזמן והמאמץ שנדרש האספן להשקיע בעבודתו והמוניטין הקיימים למוסד שלשמו הוא אוסף.

בדבריו אין הוא קובע אחוזים מוחלטים מהתרומה שמותר לתת למתרים, אבל למדנו מדבריו שיש לקבוע זאת ע"פ אומדנות המעריכות את הטורח בהשגת התרומה. טעמו הוא שאין דומה הטורח בשכנוע לתת תרומה גדולה כטורח בהשגת תרומה קטנה, ואין דומה הטורח בשכנוע לתרום בעבור מוסד מוכר כטורח לתרום בעבור מוסד שאינו מפורסם, ולפי העבודה המוטלת על המתרים ייקבע שכרו. בספר הלכות צדקה⁵ ליקט דעות שונות לגבי גובה השכר שמותר לתת למתרים – בין 25% ל-49% מהתרומה.

5. ספר הלכות צדקה, סי' יט סעי' א, נדפס בעילום שם המחבר באייר תשס"ט, מעוטר בהסכמות הרב חיים פנחס שיינברג, הרב יעקב מאיר שטרן והרב מתתיהו דייטש. הספר נמצא באינטרנט באתר היברובוקס.



סיכום

לכל הדעות הסכום המרבי מתוך התרומה שמוותר לתת למתרים בעבור צדקה, תלמוד תורה וחסד הוא מעט פחות מחמישים אחוז ממנה. אם נותנים יותר ממחצית התרומה למתרים, קרוב הדבר להיות גזל של התורם ושל אלו שתרמו בעבורם. מדברי הפוסקים נראה שלא נוחה דעתם גם מנתינת סכום הקרוב לחמישים אחוז, ולדעתם ראוי לתת הרבה פחות מחמישים אחוז. את ההערכה לסכום הראוי למתרים נראה שיש לעשות ע"פ הטורח שיש בעבודת המתרים בהשגת התרומה.



הרב ד"ר איתמר ורהפטיג והרב עדו רכניץ

מעמד 'חוקי המגן' של העבודה על פי ההלכה

א. 'חוקי המגן'

לכאורה חוזה עבודה הוא חלק מדיני החוזים בכלל, שבהם שולט העיקרון של חופש החוזים, ובלשונו נאמר כי 'כל תנאי שבממון – קיים'. ואכן רבים מפרטי ההסכם ייקבעו בין הצדדים, ואין צורך לעסוק בהם במסגרת זו. עם זאת יש לזכור שבדרך כלל מעמדו של הפועל הוא נחות מזה של המעביד.¹ בחברה מתוקנת המעביד לא ינצל מצב זה כדי לאלץ את העובד להסכים לתנאים נחותים, אבל לא תמיד זהו המצב. משום כך נדרשת התערבות המחוקק, המגבילה את חופש החוזים כדי להגן על העובדים. הרקע לחקיקת 'חוקי המגן' בדורות האחרונים בעולם כולו הוא המהפכה התעשייתית שיצרה מצב שבו המוני עובדים, חלקם ילדים, עבדו בתנאי עבדות ותוך סכנת חיים. בתגובה נחקקה סדרה ארוכה של חוקים שמטרתם להגן על שלומו ובריאותו של העובד, לקבוע שעות מנוחה ואף לקבוע שכר מינימום. כיוון שכך ניתן לראות ב'חוקי המגן' 'תקנת בני המדינה' (ראו על כך להלן). שנחקקו בתגובה למצב חברתי שנתפס כלקוי. דיני עבודה חריגים בנוף המשפטי בכך שהם זוכים להתערבות רבה מאוד של החוק. אחד המאפיינים הייחודיים של דיני עבודה בישראל הוא שהעובד אינו יכול לוותר על זכות המגיעה לו על פי חוק. בנוגע לחלק מהזכויות הדבר מופיע בחוק עצמו, ובנוגע לשאר הזכויות הדבר מתבסס על החלטת בית המשפט העליון.² כעת עולה השאלה מה דינו של חוזה שכולל תנאי כזה של ויתור. כדי לענות על שאלה זו עלינו להתייחס תחילה ליחס ההלכה לחוק המדינה בכלל. לשאלה זו שני חלקים: הראשון, מעמדו של המנהג שיצר החוק, והשני, מעמדו המחייב של החוק.

ב. מעמדם של חוקי המדינה מכוח מנהג

מוסכם שאם חוק המדינה יצר מנהג שעל פיו נוהגים הצדדים, אזי המנהג הוא בעל תוקף הלכתי, שהרי מנהג המדינה קובע לגבי העובד והמעביד בכל דבר שלא סוכם ביניהם מראש אחרת. כך נפסק ב'שלחן ערוך' לגבי שעות העבודה,³ מזון העובדים⁴ ושכר

1. ראו בהקדמתו של ד"ר שילם ורהפטיג לספרו, דיני עבודה במשפט העברי.

2. אהרן ברק, פסקי דין לד (ג) עמ' 823.

3. שו"ע, חו"מ סי' שלא סעי' א: 'שוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא



העבודה.⁵ חוקים שנוהגים על פיהם, וידועים לכול, מתקבלים כאילו התנו עליהם. למשל: בית הדין בחיפה⁶ פסק שעל מעביד לשלם פיצויים לעובד שפוטר, כיוון שזהו נוהג מקובל. אמנם עדיין יש לשאול אם ניתן להניח שכל חוק משקף גם מנהג,⁷ אבל בנוגע לדיני עבודה נראה שאכן לרוב חוקי המדינה, ובייחוד להסכמים הקיבוציים שמעוגנים בחוק, יש גם תוקף של מנהג, כיוון שברור שעל דעת הסדרים אלה התקשרו הצדדים לחוזה. לכן 'חוקי המגן' מחייבים מכוח מנהג. אלא שהסתמכות על החוק בהיותו משקף מנהג אינה מועילה כאשר ישנה הסכמה מפורשת בין העובד והמעסיק לסטות מהחוק הנוהג. דהיינו, אם החוק משפיע רק בהיותו מנהג שהינו חלק בלתי-כתוב בהסכם בין הצדדים, אזי כאשר ישנה הסכמה מפורשת לפעול בניגוד למנהג – המנהג איננו מחייב.⁸ לפיכך יש לבחון את מעמדו המחייב של החוק.

ג. מעמד ההלכתי של חוקי המדינה בתחום האזרחי

סמכותם ההלכתית של חוקים אזרחיים (בענייני ממון שבין אדם לחברו) יכולה להתבסס על שלושה מקורות עיקריים: הכלל הידוע 'דינא דמלכותא – דינא', תקנות הקהל ומנהג. המקור השני תופס מקום מצומצם בפסיקה ההלכתית המודרנית.⁹ לעומת זאת המקור הראשון מהווה בסיס עיקרי ורחב, ולכן נתמקד בו. בהקשר זה ראוי להזכיר שתי מחלוקות עיקריות שיש להן השפעה על מעמדן של 'חוקי המגן'. המחלוקת הראשונה היא האם הכלל 'דינא דמלכותא – דינא' חל גם בארץ ישראל. הרמב"ם¹⁰ פסק שהכלל חל 'בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל', ואילו ה'אור זרוע'¹¹ פסק שהכלל חל רק בחוץ לארץ. ב'שלחן ערוך'¹² הכריע כדעת הרמב"ם, וזו גם השיטה המקובלת, אולם

-
- להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן, אפילו הוסיף על שכון, כיון שלא התנה כן בשעה ששכרן'.
 4. שו"ע, חו"מ סי' שלא סעי' ב: 'מקום שנהגו לזון, יזון; לספק בגרוגרות או בתמרים וכיוצא בהם, יספק; הכל כמנהג המדינה'.
 5. שו"ע, חו"מ סי' שלב סעי' א: 'אמר לשלוחו: צא ושכור לי פועלים בשלשה, והלך ושכרן בארבעה... ואם אמר להם: שכרכם על בעל הבית, נותן להם בע"ה כמנהג המדינה'.
 6. פד"ר א, של.
 7. ראו מאמריו של פרופ' רון קליינמן בנדון: 'החוק האזרחי במדינה – מנהג המדינה?', תחומין לב, עמ' 261, האם חוקי המדינה מחייבים כמנהג גם את מי שאינו מכיר אותם, תחומין לג, עמ' 82.
 8. ראו בתוספות, בבא מציעא פג ע"א, ד"ה השוכר: 'פירש ר"י בששכרן סתמא ואמר להם אחר שהשכירן כבר להשכים ולהעריב, אבל אם התנה מעיקרא הכל לפי תנאו'. וכן נפסק גם בשו"ע, חו"מ סי' שלא סעי' א: 'השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן, אפילו הוסיף על שכון, כיון שלא התנה כן בשעה ששכרן'. ומוכח שאם התנה בשעה ששכרן, תנאו מועיל.
 9. ראו למשל, הרב אברהם שפירא, 'מזונותיו של בן מרדן', תחומין טז עמ' 85, בנוגע למזונות; הרב עובדיה הדאיה, ישכיל עבדי ח"ג חו"מ סי' כח; הרב אורי סדן, 'העסקת עובדים של חברת כח אדם', תחומין כו, עמ' 394-400.
 10. רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פ"ה הי"א.
 11. אור זרוע, ח"ג פסקי בבא קמא, תמז; ר"ן, נדרים כח ע"א.
 12. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ו.

הדבר נשאר במחלוקת בין אחרוני זמננו.¹³ מחלוקת מרכזית שנייה היא מה היקף הכלל. שאלה זו משמעותית לאור העובדה המוסכמת שההלכה כוללת התייחסות נרחבת למשפט האזרחי, ואולם ברור שחוקי המדינה אינם יכולים להיות תחליף לחוקי התורה, כפי שכתב הרשב"א:

ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי? ילמדו את בניהם דיני הגויים... חלילה לא תהיה כזאת בישראל!¹⁴
דהיינו, אילו היה תוקף הלכתי לכל חוקי המדינה, לא היה צורך בכל הספרות ההלכתית בתחום האזרחי. על רקע זה נחלקו הפוסקים בשאלת היקף הכלל 'דינא דמלכותא – דינא', וכאן נציין שתי עמדות מרכזיות. הרמ"א¹⁵ כתב:

דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עובדי כוכבים, דאם כן בטלו כל דיני ישראל. עמדתו של הרמ"א מאפשרת קבלת חוק ממוני שמטרתו 'תקנת בני המדינה'. על פי דרכו כתב הרמ"א שיש תוקף לחוקים העוסקים במימוש משכון גם בניגוד לדין תורה.¹⁶ לעומת זאת, הש"ך¹⁷ הביא את דעות הסוברים שהכלל 'דינא דמלכותא [אמור] רק בדברים שהם להנאת המלך, ולא בין איש לחבירו'. בהמשך הוא מציע להגביל את דברי הרמ"א: '...מה שאין הדין מפורש אצלינו, אבל לא שידונו בדיני גוים נגד תורתנו'. דהיינו, במקרים שבהם ישנו הסדר משפטי מפורט בהלכה, לא ניתן לקבל הסדר שונה שקיים בחוק המדינה; אבל במקרים שבהם אין הסדר בהלכה ויש צורך חברתי ('תקנת בני המדינה'), ניתן לקבל את חוק המדינה.

מקובל לומר ששתי העמדות מתייחסות לחוקי המדינה, ולא לפרשנות בית המשפט שאינה מוכרת כבעלת סמכות הלכתית. כך עולה מדברי הרשב"א:

בשאר האומות, דינין ידועים יש למלכים, ובהם אמרו: דדיניהם דין; אבל דינין שדנין בערכאות, אין אלו ממשפטי המלוכה, אלא הערכאות דנין לעצמן, כמו שימצאו בספרי הדיינין; שאם אין אתה אומר כן, בטלת חס ושלום דיני ישראל, וכבר בא לידי ואמרתי כן.¹⁸

דהיינו, אין תוקף הלכתי לפסיקת בתי המשפט האזרחיים, אלא רק לחלק מחוקי המדינה. עמדה זו היא המקובלת בפסיקה.¹⁹ מקור חשוב נוסף שמשלים את התמונה

13. ראו למשל: הרב עובדיה יוסף יחווה דעת ח"ה סי' סד, ולעומתו, הרב יהודה סילמן, דרכי חושן, עמ' שצו.

14. שו"ת הרשב"א, ח"ו סי' רנד, הובאה בבית יוסף חו"מ סי' כו.

15. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' יא.

16. רמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' ח.

17. ש"ך, חו"מ סי' עג סעי' לט.

18. שו"ת הרשב"א ח"ג סי' קט.

19. שו"ת מהרי"ז ענזיל, סי' ד. הרב אריאל בראלי, 'השפעת חוקי המדינה על דעת בני אדם', תחומין לד, עמ' 178. אמנם ייתכן שיש מקום לומר כי הפער שבין הפסיקה לבין החוק שהיה בימי קדם איננו דומה לפער בימינו, ועדיין צ"ע.



ישנו בשו"ת 'חתם סופר' שעסק בחוק שהגביל את התחרות החופשית בשוק. ה'חתם סופר' כתב שיש תוקף לחוקים שהם לתועלת הציבור:

במנהגי ונימוסים... מודה ר"ן דהטעם משום משום דניחא להו [לציבור הרחב] ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם... ואילו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן הא דלא יתרבו הסרסורים יותר ממה שראוי לפי העיר והמסחר כדי שיכולים להתפרנס ולא יפסקו חיותא זה לזה.²⁰

דהיינו, מחלוקת הראשונים אם הכלל 'דינא דמלכותא – דינא' חל גם בארץ ישראל אינה עוסקת בחוקים שהם לתועלת הציבור. לחוקים כאלה יש תוקף מפני שהציבור מעוניין בהם, ולכן יש להם תוקף לכל הדעות (גם לדעת הר"ן שקיבל את עמדת 'אור זרוע' שהכלל אינו חל בארץ ישראל). ה'חתם סופר' מוסיף שבמקרה הנדון לפניו מדובר בחוק שמועיל לציבור, שמבחינת תוכנו הוא חוק ראוי, ויש לו תקדימים דומים בהלכה. בהמשך לכך כתב בשו"ת 'מנחת יצחק' שחוק כזה שתוכנו ראוי הוא בעל תוקף, גם אם אינו עומד באף אחת מהדרישות הפורמליות ההלכתיות, וגם אם מקורו בפסיקת בתי המשפט:

גם מה שהביא מהפוסקים שמחלקים בין חק מלכות הקבוע ובין גזרת הגמון לפי שעה, או בין דינא דמלכותא ובין דינא דערכאות, נראה בזה דלפי דברי החת"ס בתשובה שם והובא בדברי כת"ה, דכתב על דברי הר"ן (בנדרים כ"ח) דינא דמלכותא דינא רק במלך אומות העולם דיכול לגרש מן הארץ אם לא יעשו מצותיו, דכ"ז רק במסים וארנונית שמטיל על כרחם, אבל המנהגים ונימוסים מודה הר"ן דהטעם משום ניחא להו, לא שייך לחלק כל החילוקים הנ"ל, כיון דניחא להו הרי המה עיי"ש, אם כן, כמו כן לא שייך לחלק כל החילוקים הנ"ל, כיון דניחא להו הרי המה מקבלים עליהם יהיה ממי שיהיה כנלענ"ד...²¹

לאור האמור ניתן להתחשב בחקיקה האזרחית, גם בתחום יחסי עבודה, אם היא בגדר 'תקנת בני המדינה'. אכן, ייתכן שיהא ויכוח על חוק זה או אחר אם עומד הוא בקריטריון זה.

ד. מעמדם ההלכתי של 'חוקי המגן'

ומכאן לענייננו: מה המעמד ההלכתי של חוק או של פסיקת בתי המשפט שמונעים מעובד לוותר על זכויותיו?

מעמדם ההלכתי של 'חוקי המגן' תלוי בעמדות השונות שנסקרו לעיל. כדי לתת תוקף הלכתי ל'חוקי המגן' יש להניח שהכלל 'דינא דמלכותא – דינא' חל בארץ ישראל (כפי שנפסק בשו"ע), וכן שיש תוקף לחוקים בתחום האזרחי לצורך 'תקנת בני המדינה' (כפי שפסק הרמ"א). כדי לתת תוקף לפסיקת בתי המשפט בתחום זה, ניתן להסתמך על דברי ה'חתם סופר', ובלבד שבית הדין יקבע שתוכנם ראוי.

20. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' מד.

21. שו"ת מנחת יצחק, ח"ב סי' פו.

למעשה נחלקו בתי הדין בשאלת היחס ל'חוקי המגן':²² ישנם בתי דין שרואים ב'חוקי המגן' מנהג בלבד.²³ לשיטתם אין מניעה שהעובד יוותר על זכויות המגיעות לו מכוח המנהג. אחרים רואים ב'חוקי המגן' חוקים מחייבים על פי הכלל 'דינא דמלכותא – דינא', אולם דוחים באופן גורף את פסיקת בתי המשפט. לשיטתם, רק אם מניעת הוויתור מופיעה בחוק, יש לה תוקף.²⁴ לעומתם, ישנם בתי דין שמוכנים לקבל את החוק על בסיס דברי ה'חתם סופר'.²⁵ לשיטתם, גם אם מניעת יכולת הוויתור מקורה בבית המשפט – יש לה תוקף, כיוון שהיא מספקת מענה לבעיה חברתית של ניצול עובד על ידי המעסיק.²⁶ לפיכך הצענו חוזה באופן שלא יהיה תלוי במחלוקת, ובו הצדדים מקבלים עליהם את 'חוקי המגן' במפורש. זאת על פי כמה פוסקים²⁷ שכתבו שצדדים להסכם רשאים להתחייב לשלם על פי הוראות חוק זר, ובלבד שיתקיים הדיון בבית דין של תורה. לפיכך הצדדים להסכם יכולים לקבל על עצמם את 'חוקי המגן', ובית הדין ידון על פיהם.

ה. פיצויי הלנת שכר

על פי ההלכה שכר העובד צריך להינתן בסמוך לתום העבודה, וכפי שפוסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלט סעי' א): 'מצוה לתת שכר שכיר בזמנו'. ומפרט (שם סעי' ג): 'איזהו זמנו, שכיר יום יש לו זמן ליתנו לו כל הלילה... שכיר לילה זמנו ליתן לו כל היום'. אמנם, אם ידוע לכול שהשכר אינו משולם בסוף יום העבודה אלא במועד מאוחר יותר – כך יש לנהוג.²⁸ אחת העברות החמורות בהלכה היא הלנת שכר, כפי שכתב הרמב"ם: כל הכובש שכר שכיר כאילו נטל נפשו ממנו שנאמר ואליו הוא נושא את נפשו,

22. יש להוסיף כי להגנה על העובד מפני הסכם שרירותי במצבים מסוימים יש גם עיגון בהלכה, ראו: הרב איתמר ורהפטיג, צנעת אדם, פרק יב, עמ' 313.
23. פד"ר בפני הדיינים: הרב ח"ג צימבליסט, הרב ז"נ גולדברג, הרב עזרא בר-שלום, פורסם בתחומין כ, עמ' 77: 'אשר לטענה שיש כאן דינא דמלכותא – חוק הפיצויים אין לראות בו משום תקנת הציבור... ממילא לא חלים על חוק זה כללי דינא דמלכותא. כל שכן שלא שייך דינא דמלכותא על מה שקבע שופט אחד...'. ראו עוד תגובתו של הרב אורי דסברג תחומין כ, עמ' 80.
24. הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה, חו"מ ח"ב סי' מח עמ' 945–946: 'אילו שלילת תוקף ההסכם [לוויתור על הזכויות] היתה מעוגנת בחוק, הרי שהסכמת נבחרי הציבור בכנסת דינה כהסכמת טובי העיר... אך לפסיקה מסוג כזה שהיא יצירה של המערכת השיפוטית אין מעמד של הסכמת בני העיר...'.
25. פס"ד ארץ חמדה גזית 71070, בפני הדיינים: הרב יעקב אריאל, הרב שלמה אישון, הרב עדו רכניץ, פרק ד.
26. ראו גם: הרב אברהם שרמן, 'מנהג המדינה ביחסי עובד ומעביד', תחומין יח, עמ' 245–247, שקיבל את פסיקת בית המשפט במקום 'שאינן בהם בטוי לשיקול דעתם האישית של שופטי בית המשפט, אלא פירוש הנסיבות והבאת הראיות העובדתיות'. ראו עוד בעניין זה הרב יהודה זולדן, שבות יהודה וישראל, פרק כח, ירושלים תשס"ז, עמ' 452.
27. שו"ת הרא"ש, כלל יח סי' ד; סמ"ע, סי' כו ס"ק יא; נתיבות המשפט, חידושים סי' כו ס"ק י. בניגוד לט"ז על שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' ג, וניתן להעמיד דבריו דווקא כשקיבל את כל החוקים הזרים, אבל בנוגע לחוק ספציפי ייתכן שהוא מודה שהדבר חל ומותר.
28. שו"ע, סי' שלט, סעי' ט.



ועובר בארבע אזהרות ועשה עובר משום בל תעשוק ומשום בל תגזול ומשום לא תלין פעולת שכיר ומשום לא תבא עליו השמש ומשום ביומו תתן שכרו...²⁹

במדינת ישראל יש חובה לשלם משכורת חודשית עד התשיעי לחודש הלועזי הבא,³⁰ וכיוון שהדבר ידוע לכול, הרי שעד לאותו מועד המעסיק לא עובר על איסור הלנת שכר. נמצא שאם איחר את מתן המשכורת מעבר לכך, הלין את שכרו. בהלכה אין פיצוי כספי על הלנת שכר, אולם על פי החוק³¹ עובד זכאי לפיצוי על הלנת שכר. מעבר לשאלת תוקפו ההלכתי של חוק כזה שנדונה לעיל, לכאורה קיימת כאן בעיה של ריבית. בשכר עבודה ומשכורת, כל מועד מוסכם לתשלום **במהלך** תקופת העבודה נחשב לתשלום בזמן קבלת התמורה, ואין זה בגדר השהיית החוב וריבית. לכן מותר אפילו לנקוב בשני מחירים, אחד לתשלום מדי יום ביומו ואחד גבוה ממנו לתשלום בתום תקופת העבודה, או פחות ממנו לתשלום עם תחילתה.³²

אולם אסור להסכים על תשלום מאוחר גבוה יותר לאחר סיום העבודה, מפני שדחיית התשלום מסיום העבודה עד התשלום בפועל היא בגדר הלוואה שהעובד מלווה למעסיק, והתוספת לשכרו היא בגדר ריבית.³³ גם בטרם נסתיימו יחסי העבודה, יש להבחין בין תשלום חד-פעמי גבוה עקב האיחור, שהוא מעין קנס, לבין חיוב שמתרבה מדי יום של איחור.³⁴ למרות זאת, לגבי פיצויי הלנת שכר יש מקום להקל, כיוון שלא מדובר על התחייבות של המעסיק, אלא על קנס שהמדינה מטילה, כפי שכתב הרמב"ן: שהתוספת הזו שלא בתנאי ושלא לרצון בעלים הוא נפרע. ואלמלא דינו של מלכות אינו בכלל רבית אלא בכלל גזל. אלא שדינו של מלך דין והפקרו הפקר ואין כאן גזל ואין כאן רבית.³⁵

דהיינו, כיוון שמדובר בתשלום שאינו משולם ברצונם של הצדדים, הוא שונה באופן מהותי מריבית, ולכן אין בו איסור, וכן פסקו הרמ"א³⁶ וחלק מהאחרונים.³⁷ למרות היתר זה, כדי להבטיח את התוקף ההלכתי של החוק המחייב פיצוי על הלנת שכר, הצענו חוזה שכולל הסכמה של הצדדים לכך שהחובות ההדדיים נעשו בדרך של 'היתר עסקא' שמתיר גם התחייבות מפורשת לתשלום ריבית.



29. רמב"ם, הל' שכירות פ"א ה"ב.
 30. סעיף 1 לחוק הגנת השכר תשי"ח-1958.
 31. סעיף 17 לחוק הגנת השכר תשי"ח-1958.
 32. רמב"ם, הל' מלווה ולווה פ"ז ה"ב; שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו.
 33. רמב"ם, הל' מלווה ולווה פ"ח ה"ז; שו"ע, יו"ד סי' קעג סעי' יב.
 34. שו"ע, יו"ד סי' קעז סעי' יד; רמ"א שם.
 35. שו"ת הרמב"ן, סי' מו.
 36. רמ"א, יו"ד סי' קסה סעי' א.
 37. חוות דעת, ביאורים סי' קסה ס"ק ה; וראו עוד, פד"ר, בי"ד רבני באשדוד, תיק מס' 056169600, ניתן בתמוז תשס"ח; הרב שלמה אישון, כתר ו (תשס"ח), עמ' 294; הרב איתמר ורהפטיג, 'קנס וריבית בהלנת שכר ומזונות', תחומין כט, עמ' 81.

הרב אהרן פלדמן

משכיר שאינו מתקן את התקלות שבאחריותו

הקדמה

מאמר זה הוא מאמר שלישי מתוך ארבעה העוסקים בסוגיות יסוד בדיני שכירות דירה. ב'אמונת עתיך' 111 (עמ' 101–107) עסקנו בהגדרת השכירות, בדרכים שהיא נוצרת בהן ובדמי השכירות. בגיליון 113 (עמ' 77–83) דנו בחובה לספק דירה תקינה לשוכר, ובחובת התיקונים במקרה של תקלות. במאמר זה נעסוק בכלים העומדים לרשות השוכר, כאשר המשכיר אינו מתקן את התקלות שבאחריותו. במאמר האחרון בסדרה נעסוק בדרכי סיום השכירות ובאפשרות להעביר את השכירות לשוכר חלופי. בעתיד צפויים כל המאמרים להתפרסם בספר הכולל עניינים אקטואליים בחושן משפט, מנוסחים בשפה תמציתית ושווה לכל נפש, תוך נגיעה במנהג ובחוק במדינת ישראל כיום. כאשר ישנה **תקלה שתיוקנה באחריות המשכיר**, אך הוא אינו עושה את המוטל עליו, עומדות בפני השוכר שלוש אפשרויות: לתקן בעצמו ולקזז את העלות מדמי השכירות; להפחית מדמי השכירות כל זמן שהתקלה לא תוקנה; ואף לבטל את החוזה ולפנות את הדירה לפני תום השכירות. נדון באפשרויות אלה.

א. תיקון על ידי השוכר וקיצוז מדמי השכירות

הפתרון הפשוט ביותר למצב הוא שהשוכר יתקן את התקלה בעצמו, או ישכור לשם כך בעל מלאכה מטעמו. אלא שיש לשאול: האם במקרה כזה השוכר יהיה זכאי לקבל החזר מהמשכיר, או לעכב אצלו חלק מדמי השכירות כנגד עלות התיקון, אף על פי שהמשכיר לא אישר לו לבצע את התיקון? כתשובה לשאלה זו, יש להקדים ולומר שעל פי הדין, אדם שגרם הנאה ממונית לחברו – זכאי לקבל בעבורה תשלום, אפילו אם לא סיכמו ביניהם מראש על תשלום. כך הם דברי הרמ"א (חו"מ סי' רסד סעי' ד):

וכן כל אדם שעושה עם חברו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי

הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו.

לכן ברור שגם במקרה זה המשכיר יהיה חייב לשלם לשוכר על ההנאה שנגרמה לו מתיקון התקלה. השוכר רשאי גם לקזז את שווי ההנאה הזו מדמי השכירות, כפי שכתב המאירי (בית הבחירה בבא מציעא קא ע"ב): 'אם תקן שוכר מעצמו מנכה לו מן



השכירות¹. כעת יש לשאול מה יהיה גובה החזר: האם השוכר יהיה זכאי להחזר הוצאות מינימלי ביותר, בעלות הנמוכה ביותר שניתן לבצע בה את התיקון, או שמא יהיה זכאי להחזר בעבור כל ההוצאות שהיו לו לצורך התיקון? שאלה זו נכונה באופן כללי לגבי כל אדם שהסב הנאה ממונית לחברו וזכאי לתשלום עליה, ולא סיכמו ביניהם מראש על מחיר. נושא זה מכונה בהלכה 'דין נהנה'². לאור עקרונות דין נהנה, במקרה דנן יהיה הדין כך: אם השוכר הודיע למשכיר על התקלה, והמשכיר משתהה בתיקונה במשך זמן בלתי סביר (כל תקלה לפי עניינה) – רשאי השוכר להזמין איש מקצוע שיטפל בתקלה, ובכל מקרה יהיה זכאי להחזר על העבודה כפי המקובל בשוק, כדין 'יורד ברשות'³. אם השוכר לא הודיע למשכיר על התקלה, יהיה השוכר זכאי להחזר בגובה ההוצאות שהיה המשכיר מוציא לצורך תיקון התקלה בלבד. לכן אם המשכיר היה יכול לתקן את התקלה בעצמו והשוכר הזמין בעל מקצוע – השוכר יקבל החזר רק על חלקי החילוף. כמו כן, אם למשכיר יש ביטוח שאמור לשאת בעלות התיקון, השוכר לא יהיה זכאי להחזר מהמשכיר, ויהא עליו לשאת ולתת עם חברת הביטוח. לפיכך כדאי מאוד לשוכר להודיע למשכיר על התקלה, ולאפשר לו לתקן בתוך זמן סביר. חשוב לציין שבכל מקרה כדאי לשוכר לשמור תיעוד של סוג התקלה והתיקון, וקבלה על הסכומים ששילם. כמו כן כדאי לשוכר לקבל הצעות מחיר מכמה בעלי מלאכה, כדי שידע מהו מחיר השוק.

ב. הפחתת שכר הדירה כאשר המשכיר התרשל

כאשר התקלה לא תוקנה, עשוי השוכר לדרוש הפחתה מדמי השכירות. האם דרישה זו מוצדקת? נבחן את המקרים השונים: כשהמשכיר היה צריך לתקן והתרשל במילוי חובתו, הרי שהפר את ההסכם בין הצדדים. התרשלות זו גרמה נזק לשוכר: הוא רצה לשכור דירה תקינה ושמیשה, ולמעשה קיבל דירה מקולקלת. יתרה מזאת, דמי השכירות שנקבעו בהסכם היו בעבור דירה תקינה ולא בעבור דירה מקולקלת, ומתוך הנחה שאם יהיו תקלות – המשכיר יטפל בהן. לכן זכאי השוכר להפחתה מדמי השכירות⁴. לגבי שיעור הפחתה, זו תהיה לפי ירידת ערך הדירה בשוק הדירות המושכרות, ובהתאם למשך הזמן שהתקלה לא טופלה. למשל, אם התקלקל המזגן, יהיה על המשכיר להוריד מדמי השכירות את הפער בין עלות שכירת דירה שיש בה מזגן לעלות שכירת כזו שאי

1. כך כתב גם נתיבות המשפט, ביאורים סי' שיב סעי' יא.

2. ראו רמ"א, חו"מ סי' רסד סעי' ד.

3. שהרי המשכיר צריך לספק לשוכר דירה ראויה למגורים. וכן פסקו עט יוסף שכירות בתשובה ג שבסוף הספר; משפטי התורה, ח"ב סי' עא אות יב. זהו גם הדין לפי חוק השכירות והשאלה סעיף 9א, 'לא תיקן המשכיר את הפגם תוך זמן סביר לאחר שקיבל על כך דרישה מאת השוכר, רשאי השוכר לתקן את הפגם ולדרוש מהמשכיר החזרת הוצאותיו הסבירות'.

4. עמק המשפט, שכירות עמ' תלו-תלו.

בה מזגן. אם התקלה אינה מורידה מערך הדירה, לא יהיה השוכר זכאי להפחתה, אף שהתקלה עלולה להסב לו נזקים כספיים⁵ או סבל.

ג. הפחתת שכר הדירה כאשר המשכיר לא התרשל

ישנם מקרים שבהם המשכיר לא התרשל, ויש לבחון אם גם בהם יוכל השוכר לדרוש הפחתה.

נדגים זאת בשני מקרים: במקרה הראשון עלות התיקון גבוהה מדמי השכירות, וכפי שראינו לעיל,⁶ המשכיר חייב לתקן רק אם עלות התיקונים שווה לדמי השכירות שהשוכר שילם כמקדמה בתחילת חודש השכירות, או נמוכה מהם.⁷ במקרה השני נוצר מצב שהמשכיר אינו חייב לטפל בו, כגון נזילה מהגג שתיקונה באחריות ועד הבית. בנוגע למקרים אלו ישנה מחלוקת בין הפוסקים. המחלוקת עוסקת במקרה דומה, שגם בו אין חובה לתקן – כאשר הבית כולו נפל. מקור הדיון בגמרא (בבא מציעא קג ע"א), שם מבואר שאם הבית המושכר נפל, אין על המשכיר חובה להעמיד בית אחר לרשות השוכר, כי המשכיר התחייב להעמיד לרשות השוכר דווקא את הבית שנפל, ולא בית אחר (מטעם זה המשכיר גם אינו מחויב לבנות מחדש את הבית שנפל – כי כבר יהיה זה בית אחר).

הראשונים נחלקו אם במקרה הזה, שהמשכיר אינו נותן בית חלופי לשוכר, עדיין צריך השוכר לשלם את דמי השכירות. לדעת הרמב"ן⁸ על השוכר לשלם רק על התקופה שהתגורר בדירה, ולא על התקופה שאחר נפילת הבית. הריטב"א⁹ מסביר שלדעת הרמב"ן, גם אם השוכר שילם כבר – על המשכיר להחזיר לו את כספו, וכן דעת הרא"ש.¹⁰ לעומת זאת, לדעת רבנו שמשון ב"ר אברהם¹¹ על השוכר לשלם גם על התקופה שלאחר נפילת הבית: 'דברשותו נפל, דכל ימי שכירות הבית ברשותו...! כלומר שכירות דירה דומה לקניית דירה, וכשם שהקונה בית אינו יכול לחזור בו מהעסקה אם הבית נפל, ועליו לשלם את כל דמי המכר, כך גם השוכר אינו יכול לחזור בו מהשכירות

5. כך למשל במקרה של דוד שמש: עלויות חימום מים בדוד חשמלי יקרות, ודוד שמש חוסך אותן. אך אם לקיומו או להיעדרו של דוד שמש אין השפעה על שווי הדירה בשוק הדירות – השוכר לא יוכל לדרוש הפחתה מדמי השכירות. לגבי עצם חובת התיקון במקרה כזה, ראו משפטי התורה, ח"ב ס' עא אות ד, ובפרט בהערה 3; עט יוסף, משפט השכירות במילואים והשמטות ס' ה סעי' יא; מקור חיים עם ליקוטי מילואי אורח חיים (מהד' הרב דזימיטרובסקי, ירושלים תשע"ג), ס' תלז הערה 86.

6. ראה במאמר הקודם באותו עניין, אמונת עתיך 113 (תשע"ז), עמ' 82 סעיף ד/1.
7. המקור לדין זה הוא נתיבות המשפט, ס' שיב ביאורים ס"ק יא, והוא כותב באופן כללי שבעל הבית משועבד לתקן רק עד גובה דמי השכירות שהשוכר שילם כמקדמה. למיטב הבנתי, היום נהוג לשלם בעבור חודש השכירות הקרוב מראש, ולכן המשכיר משועבד עד סך זה. אולם אם בשכירות מסוימת השוכר נתן מקדמה גדולה יותר – המשכיר משועבד לתקן עד גובה המקדמה הזו.

8. רמב"ן, ב"מ קג ע"א, ד"ה אי.

9. ריטב"א, ב"מ קג ע"א, ד"ה היכי דמי.

10. רא"ש, בבא מציעא פ"ח ס' לה.

11. מובא בתשובות מימוניות, משפטים ס' כז.



אם הבית נפל, ועליו לשלם את כל דמי השכירות.¹² מחלוקת זו לא הוכרעה הלכה למעשה: ה'שלחן ערוך'¹³ פסק כרמב"ן וכרא"ש, שעל השוכר לשלם רק על התקופה שהתגורר בבית, ואם שילם יותר – על המשכיר להחזיר לו את העודף. אולם האחרונים התלבטו בפירוש דברי הרמ"א.¹⁴ לדעת הסמ"ע¹⁵ ו'נתיבות המשפט'¹⁶ – הרמ"א לא הכריע בין שתי השיטות, ולפיכך 'המוציא מחבירו – עליו הראיה'. ואילו לדעת 'ערוך השלחן'¹⁷ גם הרמ"א פוסק כרוב הראשונים שהשוכר פטור מלשלם על התקופה שהבית חרב. בדומה לכך, בכל מקרה שבו התיקון אינו באחריות המשכיר, ישנה מחלוקת אם השוכר חייב במלוא דמי השכירות: לדעת ה'שלחן ערוך' השוכר חייב באופן חלקי בלבד, ואילו לדעת הסמ"ע ו'נתיבות המשפט' – 'המוציא מחבירו – עליו הראיה'.

ד. תקלה שלא תוקנה

פעולה נוספת, קיצונית יותר מאשר הפחתת דמי השכירות, היא ביטול השכירות כולה באופן חד צדדי, מצד השוכר. האם פעולה זו מוצדקת כאשר ישנה תקלה בדירה? חשוב לציין שעצם קיומה של תקלה אינו מהווה עילה לביטול ההסכם, שהרי מטבע הדברים במהלך הזמן נוצרות תקלות שיש לתקן, ועל דעת כן השוכר שכר את הדירה. למשכיר עומדת הזכות לתקן את התקלה ולהעמיד דירה ראויה לשימוש, כפי שהתחייב.¹⁸ אפילו אם המשכיר משתהה בתיקון התקלה, אין זו עילה שתצדיק תמיד את ביטול ההסכם, כי השוכר יכול לתקן בעצמו ולקזז מדמי השכירות.¹⁹ אבל אם השוכר לא יכול לקזז מדמי השכירות את עלות התיקון, זכותו לבטל את ההסכם. למשל במקרה שכבר שילם למשכיר את כל דמי השכירות, ויצטרך לקבל החזרים מהמשכיר על התיקון.²⁰ יתר על כן, גם כאשר השוכר יכול לתקן ולקזז, אם המשכיר מפר באופן סדרתי

12. יש לציין שהרשב"א (שו"ת רבי שלמה בן אדרת ח"ב סי' שכח – זהו הרשב"א שחי בספרד, להבדיל מהרשב"א הצרפתי, רבי שמשון ב"ר אברהם משאנץ, המוזכר למעלה) פוסק ששכירות היא כמכר, ולכן כשהשוכר מת, על יורשיו להמשיך לשלם דמי שכירות, ולמרות זאת פוטר את השוכר במקרה שהבית נפל, שכן אומדן דעת הצדדים הוא שישנה מחויבות לשלם רק על התקופה שהבית ראוי למגורים.

13. שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' יז.

14. רמ"א, לשו"ע שם.

15. סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק לד.

16. נתיבות המשפט, ביאורים לשו"ע שם ס"ק יג.

17. ערוך השלחן, חו"מ סי' שיב סעי' לו.

18. כך עולה בשו"ת הרא"ש, כלל צו סי' ו: במקרה שהובא לפניו, ראובן מכר בית לשמעון, ושמעון טען שהמכירה בטלה, משום שבבית חסרים חלונות ודלתות. הרא"ש השיב שאין זו עילה לבטל את המכירה, אלא צריך לנכות ממחיר הבית את עלות הדלתות והחלונות החסרים. כך נפסק גם בשו"ע וברמ"א, חו"מ סי' רלב סעי' ה; וכך פסק גם בשו"ת מכתם לדוד, חו"מ סי' י לענין שכירות.

19. כיוון שהשוכר יכול לתקן ולקזז, אין צידוק לביטול הסכם השכירות, אף שהמשכיר אינו ממלא את חובותיו. ראו באריכות בהערות 20 ו-21.

20. את הקביעה שהשוכר רשאי לבטל הסכם מכיוון שגאלץ להוציא כספים מכיסו ולקבל עליהם החזרים מהמשכיר, ניתן לבסס על ההלכה שנאמרה בדיני בדיקת חמץ: הגמרא בפסחים ד ע"ב דנה באדם ששכר בית שהוא בחזקת בדוק מחמץ ונמצא שאינו בדוק, ופוסקת שבמקרה כזה השכירות אינה

את חובתו לתקן את התקלות בדירה, תתקבל טענת השוכר שההסכם הופר,²¹ ולכן זכותו לבטלו.²²
 כאשר אי אפשר לתקן את התקלה בזמן סביר,²³ והיא מקשה מאוד על השוכר²⁴ – יוכל השוכר לבטל את השכירות.



בטלה, משום שנוח לשוכר לעשות מצווה בגופו ובממונו. הרמב"ן (הובא במגיד משנה, הל' חמץ ומצה פ"ב הל' יח) מסביר שבמקום שבו נהוג לשלם לשליח שבדוק את החמץ, על המשכיר להחזיר לשוכר את הוצאות הבדיקה, וכן פסק הרמ"א, לשו"ע או"ח סי' תלז סעי' ג. מכאן עולה שדווקא משום שנוח לאדם לקיים את מצוות בדיקת חמץ – השכירות אינה בטלה, אבל לולא מצווה זו היה השוכר רשאי לבטל את השכירות. כדי שהלכה זו לא תסתור את דברי הרא"ש (לעיל הערה 18) שכשניתן לתקן אין מבטלים את המקח אף שאין מצווה, מבאר המגן האלף, או"ח סי' תלז ס"ק ג, שיש להעמיד שהגמרא מדברת על מקרה שהשוכר כבר שילם את דמי השכירות ועתה הוא נאלץ לשלם סכום נוסף על הבדיקה. דווקא מכיוון שמדובר בבדיקה שהיא מצווה – השוכר לא יכול לבטל את המקח, אלא המקח קיים ויקבל החזר מהמשכיר. אבל במקרה של תיקון שאינו מצווה, השוכר רשאי לבטל את המקח אם כבר שילם את דמי השכירות, ואינו מחויב להוציא הוצאות נוספות מכיסו כדי לתקן. רק אם לא שילם ויכול לקזז מראש את מחיר התיקון, אינו יכול לבטל השכירות, ובמקרה כזה עסקה תשובת הרא"ש.

21. גם את ההלכה שניתן לבטל הסכם משום שאחד הצדדים נאלץ לטרוח ניתן לבסס על סוגיית בדיקת חמץ שהובאה בהערה הקודמת: בגמרא מבואר שבמצב שבו השוכר נאלץ לבצע בדיקת חמץ בעצמו, בניגוד להבנות שנתגבשו בהסכם השכירות, אין לו זכות לבטל את השכירות, על אף הטרחה שנוספה לו מבדיקת החמץ. אביי מנמק זאת בכך ש'ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה'. כיוון שנוח לאדם לעשות מצווה בגופו, לא הייתה כוונתו לתלות את ההסכם בכך שהבית יהיה בדוק מחמץ. נמצא שבמקום שבו אין מצווה בטרחה, כמו במקרה דנן – תהיה לשוכר הזכות לבטל את ההסכם. עם זאת, נראה שאין די באירוע חד-פעמי כדי שתקום לשוכר הזכות לביטול העסקה, כי טרחה כזו אינה נחשבת לטרחה מרובה בדעת בני אדם (בניגוד לבדיקת חמץ שהטרחה בה מרובה ומצריכה דקדוק גדול, כמו שכתבו התוספות פסחים ד' ע"ב ד"ה הימנוהו). רק אם ישנה הפרה חוזרת ונשנית של חובת התיקונים הופכת ההפרה למעמסה על השוכר, ויכול לבטל את ההסכם השכירות. הדבר דומה לפיטורי פועל המתרשל בעבודתו, וגורם נזקים שניתן לתקנם: במקרה כזה ניתן לפטרו אחרי שהוחזק וקיבל התראה, כמו שפסקו שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' שו סעי' ח.

22. גם החוק הישראלי מתייחס למצב שבו אחד הצדדים מבקש לבטל את ההסכם. בחוק החוזים (תרופות) (סעיפים 6–7), נקבע שמי שנפגע מ'הפרה יסודית' של חוזה – כלומר 'הפרה שניתן להניח לגביה שאדם סביר לא היה מתקשר באותו חוזה אילו ראה מראש את ההפרה ותוצאותיה...' – רשאי לבטל את החוזה. נראה שהפרת חובת התיקונים במקרה זה עונה להגדרה זו, ולפיכך זכאי השוכר לבטל את ההסכם.

23. ראו מגן האלף, או"ח סי' תלז ס"ק ז: 'שוכר בית שצריך לו מיד ליכנס לדור בתוכו, איך ימתין עד שיתוקן ויהיה מוטל באשפה?!'. לדבריו, דברי הרא"ש (לעיל בהערה 18), שהורה שיש לקיים את ההסכם אם ניתן לתקן את התקלה, נאמרו במי שאינו זקוק מידית לבית. וכן כתב הב"ח, חו"מ סי' רלב אות ד' ד"ה אין מחשבין פחת המום.

24. נקטנו בשני מרכיבים יחסיים: 'בזמן סביר' ו-'מקשה מאוד'. מרכיבים אלו צריכים להיבחן בכל מקרה ומקרה לגופו.



הרב יעקב הילדסהיים

התימה על התחייבות עתידית – החלק האיסורי

הקדמה

עסקאות רבות באות לידי גמר בחתימת שני הצדדים על חוזה או על זיכרון דברים. להלכה נוקטים שלחתימה יש תוקף מוחלט של קניין גמור מדין סיטומתא.¹ ישנם מקומות עבודה שבהם המעסיקים מחתימים את העובדים החדשים על התחייבויות שונות הנוגעות לעתיד, כגון עובד המתקבל לעבוד בחברה, ומחתימים אותו לפני שיתחיל בעבודתו שלא יגלה את סודות החברה לאחרים או שלא יתחרה בעתיד עם בעל העסק. כמו כן לצורך קבלת תעודה ממשלתית חותמים עורכי בחינות על התחייבות שלא לגלות את השאלות. יש לברר אם על פי דין תורה יש תוקף מחייב לחתימה זו, כלומר שנחשב שנעשה קניין מחייב על כך, ובאיזה אופן. לנידון זה השלכה מבחינה הלכתית – האם מותר לעובד לעבור על הדברים שחתם עליהם.²

א. הולך רכיל מגלה סוד

הגמרא במסכת יומא (ד ע"ב; פסחים מב ע"א) דורשת את הפסוק הראשון בחומש ויקרא – 'ויקרא אל משה... לאמר':

לאמר, אמר רבי מנסיא רבה, מניין לאומר דבר לחבירו, שהוא בכל יאמר עד שיאמר לו לך אמור, שנאמר (ויקרא א, א) וידבר ה' אלי מאהל מועד לאמר. ופרש"י (ד"ה שהוא): 'תלמוד לומר לאמר, לא אמור בדברים, אלא אם כן נותן לו רשות'. ובחידושי המאירי (שם ד"ה ממה) הבהיר והרחיב בזה:

...וממה שנאמר שם לאמר, כלומר שאמר לו דברים אלו על מנת שיאמרם, למדנו דרך ארץ למי שאומר דבר לחבירו אע"פ שלא מסרה לו בסוד, שהוא בכל יאמר אא"כ אמר לו בעל דבר שהוא אומר לו אותן הדברים בלך אמור. והוא ענין אומר (משלי יא, יג) נאמן רוח מכסה דבר כלומר [מכסה] דבר אע"פ שאינו סוד, והולך רכיל מגלה סוד אע"פ שנאמר לו בסוד.

1. פד"ר, ח"ט עמ' 226, עיי"ש שהביא את התשובות ופד"ר קודמים שכך הורו.
2. וכמו כן קיימות גם השלכות ממוניות, כגון במקרה שהעובד עבר על הדברים שחתם עליהם, וגילה את סודות החברה שעובד בה לחברה מתחרה וכתוצאה מכך נגרם נזק – האם הוא מתחייב בכך בדיני אדם או בדיני שמים, או שמא הדבר היה מותר לו. ועוד חזון למועד.

למדנו שהנמנע מלספר דברים ששמע, אע"פ שלא נאמרו לו בסוד, הרי הוא מתכבד בתואר 'נאמן רוח', ואילו הנוהג להפך מתואר בשם 'הולך רכיל'.
וכן נפסק בספר 'חפץ חיים' (הל' לשון הרע כלל ט סעיף ו):
האומר לחבירו איזה דבר, אסור לו לספר אחר כך לאחרים אלא אם כן נתן לו רשות על זה, ודווקא אם הוא דבר דלית ביה לישנא בישא [אם יש בזה לה"ר, לא מועילה נתינת רשות].³

ב. גדר האיסור

השאלה היא באילו 'דברים' מדובר שאסור לגלות, ומהו האיסור שיש בזה.

1. נזק

בספר 'שערי תשובה' לרבנו יונה (שער ג אות רכה) כתב בהקשר לזה:
וחייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר, אע"פ שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפר מחשבתו, כמו שנאמר (משלי טו, כב): הפר מחשבות באין סוד. והשנית - כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד. ואמר שלמה עליו השלום (שם כ, יט) גולה סוד הולך רכיל, רצונו לומר, אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אע"פ שאין במחשוף הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כתות הרעות, אחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמרן...

למדנו בזה שהנידון הוא בדברים שבגילויים יש 'נזק לבעליו וסיבה להפר מחשבתו'. לכן גם לגבי דבר כזה שנאמר לאדם ב'סתם' ואין בו ענין של רכילות, אין ראוי שיעביר הלאה, אא"כ קיבל רשות לכך מהאומר לו. עוד למדנו מרבנו יונה שקיימים כמה טעמים להימנע מלהעביר דברים שנאמרו דרך סוד, והם: [א] 'נזק לבעליו', כלומר יש מקרים שבהם כתוצאה מהדיבור נגרם נזק ישיר לבעל הסוד. [ב] יש מקרים שאדם מתכנן לעשות משהו מסוים לתועלתו האישית, ומגלה זאת לאיש סודו, והוא הולך ומספר על כך לאחרים, ועל ידי זה יכול לגרום להשבתת הדבר שתוכנן לעשות, והרי זה 'סיבה להפר מחשבתו', ונמנע ממנו רווח. [ג] מדרכי הצניעות הוא שישמור לעצמו את הדברים שאמורים להיות צנועים. [ד] כשהוא 'מעביר על דעתו', כלומר פועל בניגוד לרצונו של בעל הסוד. ודברי רבנו יונה נפסקו להלכה בספר חפץ חיים (הל' רכילות כלל ח סעי' ה). מכאן שבוודאי אם נאמר בפירוש לאדם שלא יעביר הלאה את הדברים שנאמרו לו ע"י מעסיקו או את הדברים שהתוודע להם, ובפרט אם גם חתם לו על כך, אם עובר על מה שאמר וחתם, הדבר מגונה ועל האדם העושה זאת נאמר הכתוב 'הולך רכיל מגלה סוד'.

3. בשו"ת חקקי לב, יו"ד סי' מט, למד מכאן שאפילו אם אדם שולח איגרת לחברו, אסור לחברו שקיבל את האיגרת לגלות את דברי האיגרת לאחרים, ואפילו אם אין בזה סוד ודבר מגונה ונזק לכותב האיגרת.



וכן יש ללמוד על איסור זה מהמובא במסכת בבא בתרא (לט ע"א), בסוגיה הדנה בגדרי מחאה של בעה"ב על שדה שנלקח ע"י אחר, שאם בעל הבית מחה בפני עדים ואמר להם 'לא יצא דבר מפיכם', כלומר שלא יספרו לאף אחד על כך שהוא מחה – 'אמר רב זביד, כיון שאמר להם כך, אין זו מחאה'. וכך פסק ב'שלחן ערוך'.⁴ וביאר ב'עליות דר' יונה' (שם לט ע"ב ד"ה עלה בידנו):

אמר להם אל תגידו הדברים, הרי זו אינה מחאה, שהרי כמו סוד מסר להם הדבר, ואין להם לגלות סוד אחר.

וכן כתב בשו"ת 'משנה הלכות' (ח"ז סי' רפ):

...היכי דאמר ליה בבל תאמר, הרי זה בכלל הולך רכיל ומגלה סוד. וגם אם בא לו היזק על ידו, הרי זה בכלל גורם היזק לחבירו...

ויש להוסיף בזה את המובא ב'פסקי דין – ירושלים' (ח"ז פס"ד בעמ' רח):

ד. בספר דיני עבודה במשפט העברי ח"ב עמ' 1042 הביא את מקורות החוק, שעפ"י חוזה העבודה על העובד לבצע את עבודתו המוטלת עליו לא רק כראוי אלא גם בנאמנות (Fidelity). פירוש הדבר שאסור לו לגלות לאחרים את סודות העסק (Trade Secrets) של מעבידו, ואסור לו להשתמש בידעו שרכש תוך כדי עבודתו להנאתו הוא או להנאת אחרים, ואסור לו להתחרות עם מעבידו, וכל כיו"ב.

2. לא תלך רכיל בעמך

יש מן המפרשים שלמדו שבגילוי סוד עובר גם על איסור המפורש בתורה (ויקרא פרק יט, טז): 'לא תלך רכיל בעמך'. המקור לזה הוא ממסכת סנהדרין (לא ע"א):

תנו רבנן מניין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין, אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי, תלמוד לומר (ויקרא יט) לא תלך רכיל בעמך, ואומר (משלי יא) הולך רכיל מגלה סוד. ההוא תלמידא דנפיק עליה קלא דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתינן שנין, אפקיה רב אמי מבי מדרשא, אמר דין גלי רזיא.

וכתב המאירי (סנהדרין שם):

כבר ביארנו במשנה שצריך כל אחד מן הדיינין להזהר שלא לומר אני מזכה וכו'. אף בכל דבר שמחברו לחברו, חייב אדם שלא לגלותו ושלא להביא דבר מזה לזה, ועל כלם נאמר לא תלך רכיל בעמך. מעשה היה בתלמיד אחד שהביא דבר מאחד מן התלמידים לחברו לאחר עשרים ושתיים שנה והוציאווהו מבית המדרש והכריזו עליו דין גלי רזיא...

מפורש בדבריו שאיסור תורה של רכילות האמור בברייתא דלעיל אינו נסוב רק על דיינים, אלא תקף גם בכל העברת דברים בין בני אדם, מזה לזה. ב'תוספות יום טוב' (סנהדרין פ"ג מ"ז) הרחיב בזה כשדן בדברי המשנה שם (שלשונה כלשון הברייתא

4. שו"ע, חו"מ סי' קמו סעי' א.

דלעיל), שהביאה שני פסוקים (אחד מחומש ויקרא ואחד מספר משלי, ונשאלת השאלה לשם מה נחוצים שני הפסוקים), וכתב:

מאי ואומר, ועוד דיהודה ועוד לקרא הוא, דקרא קמא באורייתא וקרא תניין במשלי. ואיכא למימר דאי מקרא דלא תלך רכיל, הוה אמינא דדוקא כשהולך לרגל ולגרות מדון הוא דאסור. אבל לזכות את עצמו שלא ישנאוהו הלה לא אסור קרא. ת"ש הולך רכיל מגלה סוד, ש"מ דהמגלה סוד מקרי הולך רכיל. אע"פ שאינו עושה לגרות מדון. הלכך הך קרא דאורייתא דכתיב לא תלך רכיל נמי במגלה סוד הוא. ודברי הב"ד סוד הוא שהרי מוציאין וכו'. נמצא שע"ז נאמר לא תלך וגו'. מבואר בדבריו שהמגלה סוד עובר על איסור מפורש בתורה – 'לא תלך רכיל בעמך', וזאת כיוון שהתחדש בדברי המשנה שהאיסור אינו אמור רק במקרה שבו רוצה להרע לאחרים, אלא גם כשמטרתו להגן על עצמו.⁵ וכיו"ב כתב בספר 'תורת חיים',⁶ שבכה"ג עובר על איסור רכילות מן התורה, וכן כתב בשו"ת 'הלכות קטנות' (ח"א סי' רע"ו), וז"ל:

...בלאו הכי נראה שיש איסור לבקש ולחפש מסתוריו של חברו, ומה לי לא תלך רכיל לאחרים או לעצמו.

2. גזל

בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ד סי' רך) חידש בזה שקיים כאן איסור גזל, וזו לשונו:
ופשוט אצלי שפועל שעובד במקום שעובדים בדברים סודיים או שמשתמשים במכשירים שהם עדיין בגדר סוד, או אפילו פעולה שהיא המצאה של בעל העבודה, שאסור לו לפועל להעתיק לעצמו או לאחרים, ובגדר גזל הוא מן הדין, גם אם לא עשו תקנה מיוחדת לזה, כיון שהם דברים שסתמא מקפידין מאד על גלויים.⁷

אמנם דבריו צריכים ביאור, שהרי לא נגזל כאן דבר. וייתכן שכוונתו ע"פ דברי רבנו יונה במסכת אבות (פ"א מ"א, משה קבל תורה מסיני):
...שהרי כתוב לא תגזול, וכל הנזיקין בכלל אותו הלאו, והן מן התורה על פי קבלת משה קבינו בסיני ואפילו לא נכתבו.
הרי שהאיסור להזיק בכל אופן שהוא כלול באיסור גזל.

5. בהמשך דן התויו"ט שם אם אמנם גורסים במשנה את הפסוק 'לא תלך רכיל בעמך' (נחלקו בזה ראשונים). עכ"ד. אבל נראה שהחידוש שנאמר נשאר קיים, כיוון שאף אם במשנה לא גורסים את הפסוק, מ"מ בברייתא הוא מובא, והחידוש המובא בתויו"ט מתייחס לברייתא. אבל נראה שהתפא"י, סנהדרין פ"ג מ"ז אות מג, חולק וסובר שלא קיים איסור תורה באופן זה, ולכן הובא רק הפסוק ממשלי, וכן יש ללמוד מהרמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ב ה"ז, שלא הביא בהלכה זו אלא רק את הפסוק ממשלי.

6. תורת חיים, סנהדרין שם.

7. עו"ע בתשובת הרב שלמה אישון בנידון: 'שימוש במידע ממקום עבודה קודם', בספר כתר, ח"ו סי' נד (עמ' 332–339).



3. הנהגה במקרה של ספק

יש לעיין במקרה שבו עובדי מפעל מסוים חתמו על מסמך שאחד הסעיפים בו הוא: במשך תקופת העסקתו ושלוש שנים אחריה מתחייב העובד שלא לגלות או להעביר לכל אדם ו/או גוף שמחוץ למפעל מידע על המפעל או מידע שהגיע אליו במסגרת עבודתו במפעל ואשר איננו נחלת הכלל. העובד מתחייב שלא לפגוע בדרך כלשהיא במוניטין של המפעל.

הסעיף הזה כולל דברים שנתונים לפרשנויות, כגון שהעובד סבור שהדבר שסיפר הוא נחלת הכלל והמעביד אינו סבור כך, או שיש חילוקי דעות ביניהם אם הדבר פוגע במוניטין. השאלה היא כיצד לנהוג במקרים כגון אלו, ונראה שבאופן כללי המודד לדברים הנ"ל הוא מה שמקובל בקרב בני אדם, ובדומה לפסק הרמב"ם⁸ ביחס למקח טעות, ולכן אף אם בעיני המעביד נראה שהיה אסור לספר כיוון שיש בזה פגיעה במוניטין, אם בעיני בני אדם שמבינים בעניין אינו נראה כך, אין בזה איסור. ויש להוסיף בזה את פסק ה'חפץ חיים' (הל' לשון הרע כלל ג סע' ד):

איסור סיפר לה"ר הוא אפילו אם אינו מבאר בעת הסיפור את האיש שהוא מדבר עליו... ויותר מזה שאפילו אם בדברי סיפורו לא היה שום ענין גנאי כלל, רק שעל ידי דבריו נסבב רעה או גנות לחבירו, והמספר הזה נתכון לזה ברמאותו, גם זה בכלל לשון הרע הוא, ודבר זה נקרא בפי חז"ל בשם לשון הרע בצינעא. למדנו בזה שבנוגע לנזק עקיף, הדברים מסורים ללב, ואם לא היה גנאי וגם לא הייתה כוונה לכך, אע"פ שנסבב מזה היזק, לא עבר על איסור לה"ר.

ג. גילוי סודות לאחר שפרש מהחברה

נראה ללמוד ממה שהתבאר שהאיסור למסור את סודות החברה קיים בין בזמן שעובד בה ובין לאחר שהפסיק לעבוד בה. הסיבה לכך היא שגם בזה קיימים הטעמים שהובאו לעיל מרבנו יונה (נזק ישיר או עקיף, דרכי הצניעות, מעביר על דעת בעל הסוד). וגם לכל השיטות טעם האיסור הוא מהכתוב "הולך רכיל מגלה סוד". א"כ כל עוד הדבר בגדר 'סוד', אין לגלותו (וכפי שהובא לעיל מהגמרא בסנהדרין על מי שגילה את הנאמר בבית המדרש לאחר כ"ב שנים!). לכן אין זה משנה אם עדיין הוא עובד בחברה, שאז הוא מחויב לה, או שכבר פרש ממנה, כיוון שבפסוק המשווה את מגלה הסודות להולך רכיל, לא קיים חילוק בזה.

ד. תנאי על אי עשייה שבזכותה קיבל דבר מסוים

במקרה שבו נעשה תנאי עם האדם על אי עשייה, וכתוצאה מהתנאי קיבל האדם דבר מסוים, כגון שהתקבל לעבודה והשתכר במשך תקופה, הרי הדבר מחייבו, אף ללא קניין,

8. רמב"ם, הל' מכירה פט"ו ה"ה.

וכפי שנלמד משו"ת הריב"ש (סי' רפ):

...אם יתרו נתן בתו למשה בתנאי שלא יצא משם, ושישבע לו על זה, אף אם הותר
מן השבועה שלא מדעת יתרו, עדיין הוא מחוייב לקיים תנאו, כיון שקבל טובה
ממנו בעד זה...

וכיו"ב כתב בשו"ת 'חתם סופר' (יו"ד סי' ט) בנידון של שוחט שקיבל על עצמו שלא
להסיג גבול, וזו לשונו:

להיות לאות ולראיה מהימנא... איך שאני חתום מטה מקבל עלי שלא לשחוט
ושלא לבדוק בעצמי ואפי' עם עוד שוחט אחר מבלעדו מוהר"ח הנ"ל בלתי
ידיעתו והסכמתו ורצונו הטוב ממש שלא באונס והכרח כלל... והנה... דבנידון
שלפנינו אפי' לא נשבע מ"מ חייב לקיים תנאי, שע"מ כן נתן לו כתב תעודתו, והרי
הוא עובר על לאו 'לא תעשוק שכר עני ואביון', שזהו מכלל שכר פעולתו של ר'
חיים שלא יפסיק חיותו,⁹ ואם כן מחוייבין בית דין לכופו לקיים תנאו...

מבואר בזה שאם קיבל דבר מסוים והיה זה תנאי להתחייבותו, חובה עליו לקיים את
התחייבותו. וכיו"ב הובא ב'פסקי דין – ירושלים' (ח"ז פס"ד בעמ' רח) בשם הספר 'פרח
מטה אהרן' (סי' יג-יד):

...דאם היה התנאי בשעת קניה או בשעת חלוקת שותפות, התנאי קיים בדברים
בעלמא בלי קנין, דעל דעת כן קנו וחלקו, וכל אחד זכה בחלקו אדעתא דתנאי
הנ"ל, ושוב אינו יכול לחזור בו.

מסקנה

א. עובד שחתם על אי מסירת מידע לאחרים ומסר, עבר על הכתוב 'הולך רכיל מגלה
סוד'; ויש אומרים שעבר גם על איסור תורה 'לא תלך רכיל בעמך'; ויש אומרים שעבר
על גזל.

ב. האיסור המוטל על העובד הוא להעביר דברים שנודעו לו תוך כדי עבודתו לגורמים
חיצוניים, אם יש אפשרות שהם ישתמשו בהם וכתוצאה מכך ייגרם נזק כלכלי לחברה
שעובד בה.

ג. אם העובד חתם על סעיף הכולל פרטים שניתנים לפרשנויות שונות, ויש חילוקי דעות
בין המעביד לבין העובד, נראה שהולכים אחר דעת רוב בני אדם המבינים בעניין.

ד. האיסור קיים בין בעודו מועסק בחברה שחתם בה ובין לאחר שפרש ממנה.

ה. אם נעשה תנאי עם האדם על אי עשייה, וכתוצאה מהתנאי קיבל האדם דבר מסוים,
כגון שהתקבל לעבודה והשתכר במשך תקופה, הרי הדבר מחייבו, אף אם לא נעשה
קניין על כך.

9. התחדש בזה ש'לא תעשוק' לא אמור רק ביחס לשכר פעולה שכבר חייב ונמנע מלשלם, אלא
מתייחס גם למקרה שבו מונע מהשני רווח עתידי. ובפ"ד ירושלים, ח"ז עמ' רח, הביא את החת"ס
וכתב: '...וביאור דבריו נראה דהתנאי שהתנה שלא ישחוט בעירו הוה תשלום תמורת נתינת ה'כתב
קבלה', ולכן אם ישחוט בעירו הרי עובר בלא תעשוק...!'



צמיד חכם בשבת¹

שאלה

אחת הטכנולוגיות החדשות שנפוצו לאחרונה היא צמיד חכם. הצמיד דומה לשעון חכם, אולם עיקר שימושו הוא בחיישנים ופחות בתצוגת מידע.

א. לצמיד כמה פונקציות, בהן מעקב אחר מספר הצעדים, קצב הלב, דופק ומהלך השינה. המידע נאסף ולא מוצג כלל, עד אשר מתבצע סנכרון עם אפליקציה ייעודית במכשיר הטלפון החכם, הסמארטפון. ניטור כזה, שנקלט אך לא מוצג במהלך השבת, אולם לאחריה ניתן להצגה ולניתוח – האם הוא מותר בשבת כשלעצמו? ושמה הוא מותר רק כאשר יש סיבה אחרת לשאת את הצמיד, כמו שעון למשל, והניטור מתבצע רק ברקע? אגב, יש מכשירים שיש בהם אפשרות להפעלת רטט המסמן השגת יעד צעדים מסוים. מובן שצריך לבטל את האפשרות הזו לפני השבת, ב'הגדרות'.

ב. בשוק נמצא צמיד אלקטרוני המנטר את מחזורי השינה (באמצעות מדידת התזוזות). במהלך חצי שעה לפני השעה היעודה מופעל רטט אם עונד הצמיד סיים מחזור שינה. הדבר נועד לאפשר יקיצה נעימה וקלה יותר ולהפחית את העייפות. האם ניתן להשתמש בפונקציה זו בשבת?

ג. אם הצמיד כפי שתואר בעייתי בשבת מבחינה הלכתית, אך יש בו גם שעון קבוע שבו השעה מוצגת ברציפות, האם מותר לענוד אותו לצורך שימוש כשעון, תוך התעלמות מהפונקציות האחרות?

ד. נוסף על השאלה הכללית הנ"ל, אבקש לברר נסיבות קונקרטיות יותר הקשורות לשימוש בטלפון חכם למטרות ביטחון. אני לוחם בכיתת הכוננות במקום מגורי. אני תמיד חמוש בהימצאותי ביישוב, ועליי להיות זמין למענה ראשוני כאשר יש חשש לאירוע ביטחוני. מאחר שאין תקציב למכשירי מירס ייעודיים, אני מסתמך על מכשיר הטלפון שברשותי להקפצה בשעת חירום. ההקפצה מתבצעת ראשית במסרון (סמס) ובו בזמן באמצעות דיווח בווטסאפ. אם אין מענה, המוקד פונה בשיחת טלפון. מעשית לא ניתן להסתמך על השיחה, ויש הכרח להיות זמין למסרונים בטלפון החכם. את 'חיבור הנתונים' אני מכבה לפני השבת כדי להימנע מהודעות שונות שאינן רלוונטיות, ומפעיל

1. בעניין חיישנים בשבת, מסוגים שונים, ראו מאמריי בתחומין לו, 'חיישנים אלקטרוניים בשבת', ואותו מאמר בגרסה קודמת באמונת עתיך 102; וכן מאמריי ותגובותיי בנושא החיישנים באמונת עתיך 104, 'חיישנים הם כלי העבודה המודרניים' עמ' 69-70; בגיליון 112, 'שימוש בדלתות מגנטיות ובכרטיס זיהוי דיגיטלי', עמ' 127-128; בגיליון 113 תגובות רבניות נוספות, עמ' 141-144.

צלצול חוזר בקבלת מסרון כדי שאשמע התראה גם אם פספסתי את רגע קבלת ההודעה. במתכונת זו קיימות כמה בעיות:

1. אם פספסתי את צליל קבלת ההודעה, יעברו לכל הפחות שתי דקות קריטיות עד שאבחין בה. אכן, בשעות היום אני משתדל לא להתרחק מאוד מהטלפון, אם כי לפעמים זה קורה.
2. אם אני ישן, הצליל לא בהכרח חזק דיו כדי להעיר אותי, ובוודאי לא אתעורר בצלצול הראשון.
3. לפעמים יש הודעות שווה שאני נאלץ לקרוא בשבת כדי להפסיק את הצלצול, אחרת לא אבחין במקרה של הקפצת אמת (למשל, הודעות מכירת הכוננות ביישוב שבו התגוררתי לפני כן וכד').

צמיד חכם יוכל לתת מענה, לפחות חלקי, לבעיות אלה. אפשר להגדיר רטט בצמיד בעת קבלת מסרון, וכך המענה יהיה מידי גם אם לא אשמע את הצלצול. הטווח המרבי בין השעון לטלפון הוא כ-10 מטרים, ולכן בכל מקרה אדרש לשאת את מכשיר הטלפון. אמנם ייתכן שהרטט יעיר אותי יותר בקלות. האם מותר לענווד את הצמיד בלילה למטרה זו, ואז אפשר להמשיך לענווד גם בשאר היום, והוא ירטוט בקבלת הודעה?

ה. אם יש היתר ספציפי למקרה שלי, ולא היתר גורף לנשיאת הצמיד בשבת, האם יש שיקול של מראית עין, ועדיף לשאת אותו באופן נסתר, או מכיוון שמותר – אפשר לשאתו בגלוי? יצוין שאני נושא נשק ארוך ובולט לעין בתפקידי הביטחוני.



תמונה 2: פדומטר עם שעון רגיל



תמונה 1: פדומטר עם צג פסיעות



תשובה

א. חיישן פסיעות, הקרוי פדומטר – אם הוא נתון על האדם בקביעות לצורך ניטור, ובשגרה לא מופיע שום דבר על הצג כתוצאה מפעילות האדם, וגם לא רטט, והנתונים נצברים ברצף ונקלטים אי-שם אך לא מתבטאים בשום רישום חיצוני או חיווי כלשהו – מעיקר הדין היה מקום להתיר, אם דרכו בכך בשגרה. אין כאן מלאכת מחשבת, וזו מדיניותנו ההלכתית בכל החיישנים שבהם האדם מעורב ברצף, אך ללא תוצאה גלויה וללא התרחשות שהאדם מעוניין בה. היתר זה דומה למדי מים אלקטרוניים, ולרגשי לחץ מים להגברת עצמתן של משאבות ביתיות וכיו"ב. אעפ"כ, לאחר התייעצות עם פוסק חשוב, אם אין בדבר צורך רפואי מובהק, יש להתרחק מכל הדברים הללו בשבת. הסיבה היא יותר 'מדיניות' מאשר איסורי מלאכה; יש חשש לכרסום ומדרון חלקלק לתור אחר היתרים לא ראויים. ציוד זה הנישא על האדם יכול להיחשב כ'זילותא' בשבת, וכפוגע באווירה, וכך זה נשקף בעיני הבריות.

ב. על אחת כמה וכמה לא ראוי להשתמש בציוד זה ליקיצה ע"י רטט או צליל, בעקבות התחקות אחר הרגלי השינה כמתואר בשאלה.

ג. מאידך גיסא, אם המכשיר מציג שעה קבועה ברציפות, שניתן להבחין בה ללא לחיץ תאורה וכד', והמכשיר/הציוד נראה כלפי חוץ כשעון – אפשר לענוד אותו בשבת גם אם בפנימיותו הוא מונה צעדים או מנטר התנהגות ביולוגית כלשהי של האדם (ללא תוצאה נגלית, כמו רישום צג, צלצול או רטט).

ד. אם יש שימוש ביטחוני כלשהו בציוד זה, אפילו עקיף כמתואר בשאלה על הפעלת רטט להודעת מסרון, ניתן לענוד צמיד זה גם אם אין בו שעון, ובלבד שהרואים את הצמיד מזהים את העונד כאיש ביטחון.

ה. אם האדם מזוהה כאיש ביטחון, והותר לו לענוד צמיד זה למטרה זו כמתואר בשאלה, לדעתי אינו חייב להסירו גם בשעות שבהן איננו בתפקיד וההיבט הביטחוני לא קיים לעת הזו. אעפ"כ לדעתי נסתלק ממנו חשש 'מראית העין'. ומכיוון שסיבת החמרתנו ב'סתם' איננה מעיקר הדין אלא מטעמי 'מדיניות' ו'זילותא' – דעתנו היא שאפשר להמשיך ולענוד אותו. ומי שסיר צמיד זה בעת אי-צורך – רוח חכמים נוחה הימנו.





מצוות התלויות בנרות

מבוא

המצוות המעשיות המתקיימות באמצעות חפצי מצווה שונים, משמרות הן מטיבן את צורת החיים הקדומה שנהגה מלפנים. מצוות התורה ניתנו על פי אופי החיים באותן תקופות, ובאופן עקרוני אנו מקיימים אותן עד היום כמעט ללא שינוי. אם את השופר של זמנים עברו החליף הצופר החשמלי, בראש השנה אנו תוקעים ומריעים בשופר של איל¹. אם בעבר ביטאו שמחה בנענועי מיני צמחים, הרי מצווה זו מתקיימת כך בחג הסוכות, גם כיום שהחברה אינה חקלאית ברובה המוחלט ואת השמחה היא עשויה להביעה בדרכים אחרות. כך הוא לגבי הטוטפת שהייתה תכשיט² ולגבי הגדילים שהיו סימן היכר בבגד העיקרי שלבש כל אדם. נצחיותה של התורה גוברת על שינוי אופי ההתנהגות האנושית, וגם פרטים שאינם מפורשים בתורה ואף לא ניתנו כפי שהם בהלכה למשה מסיני לא ניתן לשנות. הן משום שאיננו יכולים לוודא את טעם המצוות, הן משום ש'לא דרשינן טעמא דקרא', והן משום שאין עמנו בית דין של רוב חכמי ישראל הראוי להכריע בשאלות כאלה ולדרוש כחז"ל בשעתם.³ כך הוא במצוות התורה, ודומה לכך גם במצוות דרבנן. אופי המצווה נקבע בזמנם של חכמי המשנה והתלמוד, וכמעט אינו משתנה. אע"פ שמצוות דרבנן טעמן התפרש בדרך כלל בצורה ברורה יותר, ואף דרישת הטעם הלכה למעשה אינה בלתי אפשרית,⁴ צורת קיום המצוות קבועה ועומדת. אולם ישנן הלכות ששימור צורת קיומן אינו רק חומרא אלא גם קולא, ואפשר שעם השינוי

1. 'היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו', משום שהם שומעים בכך התראה על אויב מתקרב. כמו כן שימש השופר לתקיעה טקסית, כמו בהמלכת שלמה ועוד. כיום לשימושים אלה מיועד הצופר החשמלי, צפירה ישרה לטקסים וצפירה עולה-יורדת למלחמה. נראה בפשוטם של דברים שבראש השנה קול התקיעה הוא קול טקסי להמלכת ה' וקול התרועה על צורתיו השונות הוא קול מלחמה.
2. שבת פ"ו מ"א.
3. בהלכות ממרים (פ"א ה"א-ב) כתב הרמב"ם שאין צורך שיהיה בית הדין המאוחר גדול בחכמה ובמניין מקודמו כדי לשנות הלכה דאורייתא מכוח דרשה. תנאי זה קיים רק בגזרות שגזר בית הדין הקדום.
4. לדוגמה דעת התוספות, ביצה ל ע"א ד"ה תנן, שאיסור ריקוד וספיקת כף בשבת אינו קיים היום משום שהחשש שמא יתקן כלי שיר אינו שייך. כמו כן נטילת מים אחרונים אינה מחויבת לדעת התוספות (ברכות נג ע"ב ד"ה והייתם קדושים), משום שמלח סדומית אינו מצוי. ויש להאריך בסוגיית בטל הטעם בטלה תקנה ואכ"מ.



בצורת חיינו, לא ניתן עוד לקיים את המצווה בצורתה הקדומה, ויש לקיימה דווקא על פי אופי החיים כיום.⁵

במאמר זה אני מבקש להתמקד במצוות המתקיימות באמצעות אור הנר. הנר היה אמצעי התאורה היומיומי, והמצוות המתקיימות בו דורשות בעצם להאיר בזמנים ובמקומות מוגדרים, באותו אמצעי שמאירים בכל יום על פי הרצון האישי.⁶ כאשר עברנו להאיר את החושך באמצעות אור החשמל, עלינו לדון אם אותן מצוות יכולות להמשיך ולהתקיים בנר, או שמא יש לקיימן דווקא באמצעי התאורה המודרני – החשמל. מאמר זה אינו מתמקד בשאלת האפשרות ההלכתית לקיים את המצוות הללו בחשמל,⁷ אלא בשאלה ההפוכה – האם בעידן החשמל ניתן לצאת ידי חובה בנר כמימים ימימה. לכאורה יטען הטוען – הרי השימוש בחשמל אינו כה חדש, וכבר כמה דורות של גדולי ההוראה חיו לאורו, ואם כן די לנו בשתיקתם של גדולי רבותינו. אך טענה זו אין בה די. עד לפני שנים ספורות ממש, הנרות היה להם שימוש כלשהו לצורכי תאורה, לפחות בזמן הפסקות חשמל שמתרחשות מעת לעת, כתקלות מערכתיות או מקומיות. בשנים האחרונות דומה שהנר הפך להיות מצרך שכל כולו מיוצר רק לשימוש של מצווה או לשימוש טקסי, ואיש אינו מאיר עוד את החושך באמצעותו בכוונה תחילה. החושך בעת הפסקות חשמל מגורש באמצעות פנסים, ובעיקר פנסי המכשירים הסלולריים הנפוצים בכל בית ובכל פינה לרוב. במצב כזה, שהוא חדש למדי, יש לדון מה נותר ממשמעותו ההיסטורית של הנר, והאם הוא עדיין יכול למלא את תפקידו ההלכתי בימינו. המאמר ידון בחמש מצוות: נר של שבת; נר של יום טוב, בדגש על היתר הדלקת נר ביום טוב עצמו; נר הבדלה; בדיקת חמץ לאור הנר; ונר חנוכה.

א. נר של שבת

1. חובת הדלקת נר שבת

פרק שני במסכת שבת מוקדש לדיני הדלקת הנר, ולכאורה מכלול מתבארת החובה להדליק נר לכבוד שבת, אך ההלכה אינה מפורשת במשנה ממש. המשנה מונה את השמנים והפתילות האסורים בהדלקה, והטעם של הפסול ברובם הוא מפני שאינם

5. לסקירה כללית של סוגי האתגרים שמעמידה המהפכה הטכנולוגית לפתחה של ההלכה, ראה 'חקר הלכה לאור התפתחות הטכנולוגיה', הרב פייטל לוי, תחומין ז, עמ' 464.

6. להמחשת פער השפה בין מקורות חז"ל לשימושנו היום, אגירת שמן בימינו תביא לידי ביטוי צורך בתיבול מאכלים, בעוד אצל חז"ל 'העלו לו שלוש מאות גרבי שמן' (שבת יג ע"ב) פירושו שיהיה לו במה להאיר את לילותיו, וכך באגדות החורבן (גיטין נו ע"א) על שלושת העשירים שביקשו להעמיד את רכושם לטובת נצורי ירושלים, 'חד אמר אנא בדחמרא ובדמלחא ומשחא' יין לשתייה ושמן לתאורה. כך המלח שם הוא חומר משמר מזון, בעוד שאצלנו הוא משמש בעיקר כתבלין. כך גם 'מלח ממון חסר' (כתובות סו ע"ב).

7. חיבורו המקיף של הגרש"ז אויערבאך זצ"ל 'מאורי אש' עוסק בין היתר בסוגיה זו, וראה 'החשמל לאור ההלכה', ולהגדרתו העקרונית של החשמל והקבלתו להגדרת נר ראה גם מאמרו של הרב פייטל לוי, 'חנוכייה חשמלית', תחומין ט, עמ' 317.



נמשכים אחר הפתילה ויש חשש שיבוא להטות את הנר בשבת. והנה בגמרא (שבת כה ע"ב) נאמר על דברי רבי ישמעאל האוסר להדליק בעטרן מפני כבוד השבת: מאי טעמא? אמר רבה מתוך שריחו רע גזרה שמא יניחנה ויצא. אמר ליה אביי ויצא? אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה.

כלומר המשנה המפרטת את מיני השמנים והפתילות המותרים בהדלקה אינה באה רק לאסור הדלקה בהם ולהתיר את יתר השמנים למי שמעוניין להשאיר נר דלוק מערב שבת לשבת, אלא שישנה חובה גמורה להדליק נר,⁸ משום שלום בית שלא ייכשל בעץ ואבן ומפני כבוד הסעודה.⁹ חובה זו מקורה הוא בתכנון שתכנונו חכמינו את אופיו של יום השבת, כך שמחד גיסא לא יבוא האדם לעבור על איסורים מתוך הצורך להכין את מאכלו או את נרו כפי שהוא רגיל בכל יום, ומאידך גיסא לא תהפוך השבת ליום של צער וקושי עקב אי היכולת לבצע פעולות פשוטות של יומיום. חז"ל תכנונו בעבורנו את ההכנות לשבת וחייבו לסדר מראש את כל האמצעים הנחוצים על מנת לענג את השבת, לא ככל יום אלא יותר ממנו, ועל מנת למנוע מכשול של חילול שבת מחמת חוסר היערכות ראוי. מכאן חובת הדלקת הנר, הטמנת התבשיל, ואולי גם עירוב חצרות כדי שלא יבואו לאיסור הוצאה, ומאידך גיסא גם לא יימנעו מלטלטל כדין ויצטערו.¹⁰

8. לכאורה נראה שאביי הבין שאין חובה להדליק נר, אלא שהמשנה אסרה הדלקה בשמן שאינו נמשך אחר הפתילה, מחשש שיבוא לטפל בו בשבת. לכן הקשה אביי על הטעם שאין מדליקין בעטרן שריחו רע 'שמא יניחנה ויצא...' – 'ויצא?!' כלומר הלוא הטיפול בנר העיטרן לא יועיל, והחשש הוא רק שיעזוב את המקום מפני הריח, ומה בכך? רק תשובת רבה בשם רב מחדשת את חובת ההדלקה, ואכן המ"מ, הל' שבת פ"ה ה"א, הביא את הגמרא הזו כמקור לדברי הרמב"ם על חובת הדלקת הנר. אלא שהתוספות, שבת כה ע"ב ד"ה הדלקת נר, כתבו שגם אביי ידע שחובה להדליק נר לשבת, כמבואר במשנה 'על שלושה דברים נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנידה בחלה ובהדלקת הנר', וחידושו של רבה הוא שחובה לאכול לאור הנר. אמנם להלכה מותר לאכול בחצר גם אם אין אור הנרות מגיע לשם, ובלבד שיהנה מאור הנרות כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, ונמצא שבאופן כזה מתבטל עיקר תקנת הנר, אלא שהמדובר הוא באופן שאכילה במקום הנרות גורמת צער, ראה הג"מ שם; וטור וב"י סוף סי' רעג; ושו"ע, או"ח סי' רסג סעי' ט; שם סעי' ז.

9. בגמרא, שבת כה ע"ב, מבואר שגם שבת קודם לנר חנוכה ולקידוש היום משום שלום ביתו, ופירש רש"י: 'שבני ביתו מצטערין לישב בחושך', ושם כה ע"ב, ד"ה הדלקת נר, כתב: 'ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל והולך באפילה'. על הגמרא שהובאה לעיל פירש רש"י, שבת כה ע"ב ד"ה חובה: 'כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין ימא'. מדברי הפוסקים עולה שטעם כבוד הסעודה עיקר ועליו מברכים, ואילו טעם 'שלא יכשל' מחייב להדליק בכל חדר שמשתמשים בו, אך אין מברכים על זה. ראה למשל משנ"ב, סי' רסג ס"ק לא. הלכה זו בוודאי מתקיימת היום על ידי אור החשמל, שכן העיקר בהלכה זו שלא תהיה אפלה במקום שמשתמשים בו.

10. בפשטות עירוב חצרות נועד רק להתיר הוצאת חפצים מבתים לחצר למי שאינו מעוניין להימנע מכך כל השבת. אך מי שאינו זקוק לכך לכאורה אינו מחויב לערב, כמצוות המותרות ואינן מחויבות (ניתן לפרש שזוהי כוונת הגמרא בעירובין, כא ע"ב: 'אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצתה בת קול ואמרה [משלי כג טו] בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני'. ייחודן של תקנות אלה הוא הטלת איסור כסייג לתורה מצד אחד, ופתרונו בצדו כדי לא להקשות על העם. בכך מיושבת קושיית התוספות שם, מדוע לא נאמרה גם תקנת שניות לעריות של שלמה, שכן בה אין תקנה אלא איסור בלבד). הגמרא, עירובין סח ע"א, מביאה שרבה בר רב נתן נזף באביי שלא היה עירוב ושיתוף במבוי שבו דר עם רבה. על פי גמרא זו כתב הטור, או"ח סי' שצה, שמצווה לחזור אחר עירוב חצרות ושיתוף מבואות. הב"י פירש שהטעם הוא שמא יבואו לטלטל, ולדברינו אפשר שיחד עם

**2. נר במקום מואר**

כאמור, הנר המדובר הוא אמצעי התאורה שהיה נהוג בכל הזמנים, ובשפתנו היום היינו מנסחים זאת כחובה להשאיר אור דלוק. מאז המצאת החשמל והטמעתו כאמצעי תאורה ביתי, הפך הנר לסממן טקסי בעיקר, ואכן יש מן הפוסקים שכתבו שכיום עיקר תקנת חכמים מתקיימת בהדלקת נורות החשמל,¹¹ אלא שיש להדליק נרות כפשוטם כדי לקיים את ההלכה כצורתה המקורית,¹² אף שבפועל את תפקידו של הנר ממלאת נורת החשמל. כאשר אור החשמל כבר דולק ואין דרך לכבותו כדי לשוב ולהדליקו עם הברכה,¹³ יש לדון אם מותר לברך על הדלקת הנר. לדעת ה'שלחן ערוך'¹⁴ שאין מברכים על תוספת אורה, לכאורה אין לברך על נר אם החדר מואר כבר בחשמל וצ"ע.¹⁵ אך גם לדעת הרמ"א¹⁶ המכריע לברך על תוספת אורה, האם הנרות שאנו מדליקים מוסיפים אור, או שכל כולם אינם אלא לשם טקסיות? אפשר שאם מדליקים מספר כזה של נרות, שאילו יכבה החשמל יוכלו לאכול לאורם, יש מקום להתיר את הברכה כנהוג. כתבו הפוסקים¹⁷ שאישה ששכחה להדליק פעם אחת, תדליק כל ימיה נר נוסף לכפר על כך. נראה שכיום אישה שלא הדליקה נרות שבת, אך הבית היה מואר באור החשמל, אין עליה שום חובת כפרה, שכן כבוד השבת לא נפגע כלל והחיסרון הוא רק שהיא לא בירכה, ולא על כך מצאנו את המנהג להוסיף נר.¹⁸

-
- זה קיים גם החשש שאכן לא יוציאו לחצר ויצטערו, שכן כוונת חכמים לא הייתה לאסור ההוצאה אלא לתקן עירוב כדי שיוציאו באופן המותר.
11. ראה שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק מג סעיף לב והלאה, ובפרט לדעת השו"ע שאין לברך על תוספת אורה, ראוי לכוון לברך על החשמל, וראה גם אנציקלופדיה תלמודית, ערך חשמל אות ד.
 12. בשש"כ, שם הערה קעא, הקשה בשם הגרש"ז אויערבאך על שאנו מברכים על נרות שמן, אף שבזמננו לא נועדו כלל להאיר, וכתב שאפשר שזו ברכה על מנהג מכיוון שהנשים מקפידות עליו אף שאינו כעיקר הדין. וצע"ג, שהרי מנהג זה לא נוצר בכוונה בצורתו הנוכחית שההדלקה טקסית בעיקרה, אלא הוא המשך של חובת הדלקת הנר לשם אור, ולא הייתה כאן כוונה לחדש מנהג ורק המשיכו מאליהם את מה שעשו מעולם אף שהמציאות השתנתה, ומניין שהמשך כזה נחשב מנהג שאפשר לברך עליו?
 13. התוספות, שבת כה ע"ב ד"ה חובה, כתבו בשם ר"ת שאם הנר דולק כבר יש לכבותו ולהדליקו בברכה, וכך נפסק בטור והביאו הרמ"א, או"ח סי' רסג סעי' ד.
 14. שו"ע, או"ח סי' רסג סעי' ח.
 15. ראה חזון עובדיה, שבת א, עמ' רטז, הצדדים שניתן לברך למרות זאת.
 16. רמ"א, לשו"ע שם.
 17. רמ"א, שם סעי' א, בשם מהרי"ל.
 18. ביאור הלכה, סי' רסג ד"ה ששכחה הביא מפמ"ג שיש לקנוס כך גם אישה שהמעטה נר אחד מהרגלה וחלק עליו 'דכל זה הוא רק מנהג והבו דלא לוסף עלה'. אפשר שבענייננו גם הפמ"ג יודה, שכן אפשר שסברתו הוא שהמעטה מכבוד השבת בפועל, אך חסרון הנרות בדר"כ אינו מורגש כלל מול אור החשמל. וראה אור לציון ח"ב פי"ח, וחזו"ע שם עמ' קעד, שכתבו שכיום אין לקנוס. אמנם שבט הלוי ה, סי' לג, וציין אליעזר כא, סי' יא, החמירו בכך וכתבו שאין לכך מקור אלא מסברא, מכיוון שמיעטה בכבוד שבת ולא קיימה מצוותה כנהוג, וצ"ע.



ב. נר ביום טוב

1. הדלקת הנר ביום טוב

כמו בשבת, גם ביום טוב דעת רוב הראשונים שיש חובה להדליק נרות, ואף מברכים עליהם.¹⁹ היה מקום לומר שביום טוב שניתן להדליק נרות מאש קיימת על פי הצורך, לא שייכת התקנה להיערך ולהדליק כמו בשבת, שכן מן הסתם נשאר אש דולקת לצורך התבשילים, ואם כן ידליקו ממנה את הנר להאיר את הבית בעת שירצו, וכמו שאין מצוות הטמנת תבשילים ליום טוב משום שמבשלים בו עצמו. אכן בגמרא לא מפורשת חובת הדלקת נר של יום טוב.²⁰ להלכה, כאמור, מדליקים ללא הבדל בין שבת ליום טוב. יש נוהגים להדליק את הנרות ביום טוב בלילה, סמוך לסעודה, ולא מבעוד יום. בשני ימים טובים של ראש השנה (וכן בגלויות בכל יו"ט שני), מדליקים הכול את הנר בעיצומו של ליל יו"ט שני (שהוא מדרבנן), שכן אסור להדליק מיום טוב ראשון דאורייתא ליו"ט שני שהוא חול לגביו. כשחל יו"ט בערב שבת מדליקים נר של שבת ביום טוב (דאורייתא) על ידי עירוב תבשילין, וביום טוב שחל במוצאי שבת מדליקים הכול את הנר בליל יו"ט (דאורייתא). בכל המקרים הללו הדלקת הנר מעלה בעצם שאלה הלכתית, שהרי הנר כיום אינו משמש למעשה כאמצעי תאורה אלא כסממן טקסי בלבד, ואם כן יש לשאול אם מותר להדליקו בעיצומו של יום טוב.

2. נר של בטלה ביום טוב

התלמוד הירושלמי (ביצה פ"ה ה"ב) דן בהדלקת נר של בטלה ביום טוב:
מהו להדליק נר של אבטלה חזקיה אמר אסור מתניתא פליגא על חזקיה לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת בשבת אין את מבעיר אבל מבעיר את ביי"ט אין תימר בדברים שיש בהם אוכל נפש אגן קיימין והכתיב (שמות יב) אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם אלא כינן קיימין בנר של אבטלה אמר ר' אבונה ותניי תמן בית שמאי אוסרין וב"ה מתירין ר' נחום אחוי דרב אילא בעא קומי ר' יוחנן א"ל לא תאסור ולא תישרי.
התוספות²¹ והרא"ש²² הביאו את דברי הירושלמי ותלו זאת בשאלה אם הבערה הותרה לגמרי או רק לצורך אוכל נפש, ולהלכה אסרו את הדבר מפני מסקנת הירושלמי שלא התיר. למרות זאת התירו הדלקת נר של בית הכנסת שהוא מפני הכבוד, וזאת גם ביום כאשר כלל אינו מאיר, שכן יש בו צורך ואינו נחשב של בטלה. לדעת הרמב"ם יש להתיר נר של בטלה,²³ שהרי הרמב"ם נוקט את הכלל של 'מתוך שהותרה לצורך הותרה שלא

19. טור ושו"ע, או"ח סי' רסג סעי' ה; ושם, סי' תקיד סעי' יא.
20. הרמב"ם כתב ברכת נר שבת ולא כתב ברכת נר של יו"ט וראה בב"י, או"ח סי' רסג שהביא ברכת נר של יום טוב מהמרדכי בשם הירושלמי וציינו שם בהערות שלפנינו בירושלמי ליתא.
21. תוספות, ביצה כג ע"א ד"ה על גבי חרס.
22. רא"ש ביצה פ"ב סי' כב.
23. ראה בית יוסף, או"ח סי' תקיד.



לצורך' רק לגבי מלאכות הוצאה והבערה, ובהן נקט את ההיתר באופן גורף, אף שלא לצורך כלל. הטור וה'שלחן ערוך'²⁴ פסקו כדעת התוספות והרא"ש שאין להדליק נר של בטלה, ונר של בית הכנסת מותר, ועל פי זה כתבו הפוסקים²⁵ שמותר להדליק נרות בסעודת ברית מילה אף ביום, מפני שנרות אלה מודלקים לכבוד ויש בהם צורך יום טוב ואינם נחשבים של בטלה,²⁶ אך נרות לסעודת היום של יום טוב אסור, שכן אינם מאירים. עם זאת כתב ה'בית יוסף' ע"פ הרא"ש שמותר להדליק נרות ביום טוב ראשון סמוך לחשכה לסעודת ליל יום טוב שני, שכן יש בהם תוספת אורה מבעוד יום כשמחשיך מעט, ונחשב צורך יום טוב ראשון. לכאורה קשה, מדוע לא נתיר גם נר של סעודת היום אם יודלק לצורך כבוד, ומה גרע מסעודת ברית מילה? עולה מכאן שנועד מעיקרו לכבוד ולא לאור מותר, שכן כבוד המצווה נחשב צורך יום טוב. לעומת זאת, נר שמטרתו המוצהרת היא לאור מותר רק אם הוא אכן מאיר ולו במקצת, אך אם אין בו שום תוספת אור, אסור להדליקו ביו"ט אף אם כוונתו כעת לכבוד.

3. הנר בזמנו

לכאורה עולה מכאן שכיום שהנרות אינם מאירים כמעט, הדלקתם ביום טוב תהיה בגדר נר של בטלה, שעל פי הרמב"ם מותרת, ועל פי הרא"ש וה'שלחן ערוך' אסורה אלא אם כן נועדה לכבוד מצווה. הדלקת הנרות בבית לצורך סעודת הלילה כנהוג, במקורה נועדה להאיר, אך כיום היא הפכה לאמצעי של כבוד כמו בסעודה של מילה. אלא שבמילה אכן נהגו מעיקרא לכבד את הסעודה בנרות, ואילו בסעודת שבת ויו"ט כבוד זה הוא התפתחות שבדיעבד מתוך הרצף של שמירת הלכה זו, וכך נוצר מאליו המעבר ממטרת אור למטרת כבוד. לכאורה על פי מסקנתנו לעיל, נר שמטרתו בעצם לאור אין להתירו מפני הכבוד, אך אפשר שהיות שהיום הנרות מודלקים מראש למטרת כבוד הסעודה, ניתן להחשיב זאת כהודלק לכבוד ולהחזיק במנהג המתיר.²⁷ אולם במקרה שאוכלים בבית אחר, שנוהגים להדליק נרות גם במקום השינה, אסור לדברינו להדליק נר זה ביום טוב עצמו אם הבית אינו חשוך, שהרי כבוד הסעודה אין כאן וצורך אורה גם אין כאן. הדלקה כזו חובה לעשותה מערב יום טוב, ובמקרים הנ"ל של

24. טור, ושו"ע, או"ח סי' תקיד סעי' ה.

25. עי' משנ"ב סי' תקיד ס"ק ל-לא.

26. את מקורו של נר בית הכנסת ציינו הפוסקים מהפסוק 'כבדו ה' באורים'. יש לעיין אם נר זה הוא ביטוי של אור, והורחב גם ליום אף ש'שרגא בטיהרא מאי מהני', או שנרות אלה מעיקרם נועדו לכבוד, וגם בימי קדם ראו בנר אמצעי טקסי מעבר להיותו מאיר. כמו כן במילה שנהגו להדליק נרות, אף שבאופן רגיל הסעודה נערכת ביום, האם המטרה היא להוסיף אורה, או שאין תפקידו של הנר יותר מאשר לכבוד. בדומה לכך נהגו בקהילות רבות מקדמת דנא להדליק נרות בהובלת חתן וכלה לחופתם, ובפשטות מטרת הנרות היא לכבוד בלבד, גם כשהחופה נערכת ביום ואין צורך להאיר. מנהג נאה זה נחלש מעט בימינו.

27. נראה פשוט שכדי שהנר ייחשב אכן לכבוד, יש להדליקו בפמוטות נאים ובצורה מכובדת. ספק רב אם נרוניות פח מוסיפות כבוד לסעודה.



יום טוב הסמוך לשבת או שני ימים טובים, יש להסתפק באור החשמל ולא להדליק נרות.

ג. נר הבדלה

1. עיקר הברכה

במשנה בברכות (פ"ח מ"ה) נאמרה ההלכה לברך 'בורא מאורי האש' תוך כדי ההבדלה במוצאי שבת, ובגמרא²⁸ מבואר טעם הברכה מפני בריאת האש במוצאי שבת בידי אדם הראשון. בגמרא²⁹ מבואר שאין מברכים אלא על נר ששבת, לאפוקי נר שהודלק בשבת באיסור אפילו על ידי נכרי. אבל נר שהוצא מהאבנים במוצאי שבת מברכים עליו, שהרי הוא ממש זכר למעשהו של אדם הראשון. אם ננסה לשוות לנגד עינינו את מוצאי השבת בדורות עברו, הרי שעת דמדומי חמה של טרם צאת השבת הייתה שעה חשוכה, שהרי לרוב נרות השבת לא דלקו לאורך כל הלילה והיום, וכעת אסור להדליק נר.³⁰ נמצא שמצב הישיבה בחושך שרצו חכמים למנוע בסעודת ליל השבת, אכן התרחש מעט בסופה של השבת, אלא שכאשר החשיך לגמרי, ואף קודם לכן (לשיטת הגאונים) עם צאת שלושה כוכבים, יכלו להוציא אש ולהאיר את החשכה. דומה שאז אכן הברכה באה במקומה, כברכת הנהנין וברכת השבת, על הנר שהיה אסור בהדלקה והותר.³¹ בגמרא (פסחים קג ע"ב) אמר רבא: 'אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר'. והטעם נראה משום שהוא מרבה אור יותר.³² נראה שהברכה במקורה אינה על נר שהודלק לצורך הבדלה בלבד כבזמננו, אלא שהיו מאירים היטב את הבית והברכה באה על האור שהודלק, בניגוד לחושך שהלך והתגבר עד שלא יצאה השבת.³³

2. לא הודלק לאורה

בברכות (נג ע"א) מקשה הגמרא:

תני חדא אור של בית הכנסת ושל בית המדרש מברכין עליו ותניא אידך אין מברכין עליו ל"ק הא דאיכא אדם חשוב הא דליכא אדם חשוב ואי בעית אימא

28. פסחים נד ע"א.

29. ברכות נב ע"ב-נג ע"א.

30. אמנם ישנה מציאות של 'עשית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו', ברכות נג ע"א.

31. אמנם לא תיקנו ברכת הנהנין על הנאת האור אלא רק במוצאי שבת, ראה תוספות, פסחים נג ע"ב ד"ה אין מברכין, משום שאינה הנאת הגוף. והרא"ש, ברכות פ"ח סוף סי' ג, כתב שאין מחזרין אחר נר משום שאין הברכה אלא לזכר בעלמא. ראה אריכות דברי הרמב"ן בחידושו לברכות פ"ח.

32. פסחים ח ע"א.

33. המשנ"ב, סי' ש סק"ג, הביא מהאחרונים שבמוצאי שבת מרבים בנרות לכבוד סילוקה של שבת המלכה. בדומה לכך נראה שגם ברכת הבשמים, שבאה לרצות את הנפש עם פרידתה של הנשמה היתרה, לא הסתיימה אגב הרחה קלה, אלא היו מגמרים את הבית בבשמים ומאירים באור רב, וכך עורכים שולחן 'אף שאינו צריך אלא לכזית' בעיקר לשם כבוד ולא כדי להשביע את הרעבון, ראה למשל דברי הב"ח, או"ח סי' ש.



הא והא דאיכא אדם חשוב ולא קשיא הא דאיכא חזנא הא דליכא חזנא ואב"א הא והא דאיכא חזנא ולא קשיא הא דאיכא סהרא והא דליכא סהרא.
 נחלקו ר"ח³⁴ ורש"י בפירוש החילוק הראשון: האם כאשר ישנו אדם חשוב הודלק הנר לאורה וכאשר אין אדם חשוב הודלק לכבוד בית הכנסת, או שכאשר יש אדם חשוב הודלק לכבודו וכאשר אין אדם חשוב הודלק לאור. לדעת הכול חילוקיה של הגמרא מבהירים בצורה ברורה שאת ברכת הנר במוצאי שבת מברכים רק על נר שהודלק לאור ולא על נר שהודלק לכבוד. כך בהמשך הגמרא על הדין שאין מברכים על נר של מתים: 'לכבוד הוא דעבידא'. כך נפסק להלכה בטור ובי"ש³⁵. ערוך³⁶. מה'מגיד משנה'³⁶ כתב שכיום, שאין השמש דר בבית הכנסת ואם כך נר בית הכנסת לא הודלק לאור, נהגו להדליק נר מיוחד בבית הכנסת כדי להבדיל עליו. השאלה היא: מדוע נר זה נחשב שהודלק לאור, אם כל כוונת ההדלקה הייתה כדי לברך עליו? ה'בית יוסף' (ריש סי' רצח) הביא מ'ארחות חיים':

וכתוב בתוספות שאם אין לו אבוקה צריך להדליק נר אחר לצורך הבדלה חוץ מהנר המיוחד להאיר בבית.

גם כאן מבואר לכאורה שגם ההבדלה הוא נר שהודלק במיוחד לכך ולא הודלק לאורה. וצריך עיון שלכאורה אין לברך עליו, כמו נר שהודלק לכבוד. צריך לומר שכאשר לצורך הברכה מוסיפים נר ונהנים מאורו, נחשב הדבר שהודלק לאור, שכן מטרתו היא ליהנות מאורו ולברך עליו.³⁷

3. הנר בזמננו

נשאלת השאלה: הרי אנו לעולם איננו משתמשים עוד באור נר כדי להאיר. אם כך, האם הדלקתו לצורך ברכה דומה למה שהבאנו לעיל מה'מגיד משנה' ו'ארחות חיים', שגם שהודלק כדי לברך עליו נחשב שהודלק לאור?³⁸ לכאורה אין לנו הנאת שימוש באור נר כלל, ואצלנו הדלקת נר לצורך ברכה דומה יותר לנר שהודלק לכבוד ולא לאור. רבים נוהגים לכבות את אור החשמל בשעת הבדלה, כדי שגם ההבדלה יאיר לבדו בשעת הברכה. אך נראה שנכון יותר להשאיר את אור החשמל ולברך גם עליו, וראוי שיהיה זה דווקא אור של נורת ליבון בעלת חוט להט, שלכל הדעות נחשבת אש גמורה לעניין מלאכת מבעיר בשבת למשל.³⁹

34. מובא בתוס', ברכות נג ע"א ד"ה הא דאיכא.

35. טור ושו"ע, או"ח סי' רצח סעי' יא-יב.

36. מגיד משנה, לרמב"ם הל' שבת פכ"ט הכ"ו; ומביאו בב"י סי' רצח.

37. אפשר לדמות זאת ללבישת בגד המחויב בציצית בזמננו, שלולא המצווה לא היינו לובשים את הבגד, ולכאורה בגד כזה פטור משום שלא הולבש לשם הנאת לבישה, ראה ב"י או"ח סוף סי' י על בגד של כבוד בלבד שפטור מציצית. וצ"ל שבפועל כאשר אנו לובשים את הבגד כדי להתחייב, אנו מכוונים בו להנאת כיוסו ולבישה ולולא יהיה לנו הבגד הרגיל הרי נהנה בלבישת הטלית וצ"ע.

38. כך הקשה הגרש"ז אויערבאך, ראה שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק ס הערה קנא.

39. ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' כ אות יג; שם ח"ד סי' לח אות ד; שם, חט"ו סי' ג אות ה, שניתן לברך ברכת הנר בהבדלה על נורת ליבון, ולעומתו שו"ת הר צבי, או"ח ב סוף סי' קיד, וראה יביע אומר, ח"א



ד. בדיקת המץ

1. חיוב נר

במשנה בתחילת פסחים נאמר: 'אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר', והגמרא (פסחים ז ע"ב) דורשת שחיפוש הוא בנר על סמך הפסוק: 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן'. לכאורה נראה מכאן שהחיוב הוא דווקא בנר ממש ולא בכל דבר המאיר. אך בגמרא (שם) נאמר: 'אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה', והגמרא מבארת שדווקא בצדדי הארובה אין בודקים לאור החמה מפני שאינה מאירה שם היטב, ואילו 'אכסדרה לאורה נבדקת' שכיוון שיש בה אור יום רב, מותר לבדקה לאור החמה במקרה שלא בדקה בזמנה בליל י"ד.⁴⁰ נמצא שאין חובה לבדוק דווקא לאור הנר, והדרשה אינה אלא אסמכתא. על פי זה ניתן לבדוק לאור כל דבר המאיר כנר שאין בו חשש שהבדיקה לא תהיה כראוי. ואכן יש מהפוסקים שהתירו בדיקה לאור פנס, ויש שהעדיפו פנס בעל חוט להט שניתן להחשיבו כנר ממש.⁴¹

2. פסול אבוקה

נאמר בגמרא (פסחים שם):

ואבוקה לא? והאמר רבא מאי דכתיב: ונוגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עוזו, למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה, ואמר רבא אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר. אמר רב נחמן בר יצחק זה יכול להכניסו לחורין ולסדקין וזה אינו יכול להכניסו לחורין ולסדקין. רב זביד אמר זה אורו לפניו וזה אורו לאחוריו. רב פפא אמר האי בעית והאי לא בעית. רבינא אמר האי משך נהורא והאי מיקטף איקטופי.

נאמרו כאן כמה טעמים לכך שאין לבדוק באבוקה. הטור⁴² כתב בשם הרא"ש שמפני טעמים אלה נהגו באשכנז לבדוק רק לאור שעווה ולא לאור נר חלב המטפטף על הכלים וקשה להכניסו לחורים וסדקים. כך נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תלג סעי' ב):

אין בודקין לאור האבוקה אלא לאור הנר ולא בנר של חלב ולא של שומן ולא של שמן אלא בנר של שעווה.

אם עבר ובדק באבוקה, נחלקו בכך הפוסקים. הט"ז⁴³ סובר שרק לכתחילה אין לבדוק באבוקה, אבל בדיעבד עלתה לו בדיקה, ואילו ה'מגן אברהם'⁴⁴ סובר שאבוקה אינה מועילה ויש לחזור ולבדוק. אמנם לגבי נר של חלב, גם הוא מודה שמועיל בדיעבד, משום שלא כל טעמי הגמרא שייכים בו, ומשום שלא ברור לחלוטין עד כמה קיים בו

סי' יז-יח; וש"כ, ח"ב פרק סא סעי' לב.

40. או אפילו לכתחילה, ראה בנו"כ על שו"ע, או"ח סי' תלג סעי' א.

41. להיתר בדיקה בברכה לאור פנס, ראה שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' קלו; יביע אומר, ח"ד סי' מ, ולעומתם אור לציון, ח"ג סי' ז-ח.

42. טור, שם.

43. ט"ז, לשו"ע או"ח סי' תלג סק"ג.

44. מג"א, לשו"ע שם ס"ק ה.



חשש הטפטוף והשרפה. ה'משנה ברורה'⁴⁵ כתב שבנר של חלב ושל שומן מועילה הבדיקה בדיעבד, ובשמן לא הכריע. ה'מגן אברהם' הקשה איך מועילה בדיקה בנר שעווה, שהלוא גם היא מטפטפת על הבגדים, ותירץ שניתן לתקן את הנזק 'בכף מלא גחלים', כלומר באמצעות מנהיג המסיר את השעווה, ומשום כך אינו טרוד כל כך ובדוק כראוי.

3. הנר בזמננו

דומה שכיום רבים אינם מסוגלים לבדוק היטב לאור נר בוער, שכן אנו שאיננו רגילים בשימוש בנרות, במקום להתרכז בבדיקה בחורים ובסדקים אנו מרכזים את תשומת הלב בנר עצמו שלא יטפטף על הכלים ועל הבגדים ולא יגרום לשרפה. אם כן נראה שלכתחילה מוטב לבדוק לאור פנס, ונכון להדר אחר פנס שמבחינה הלכתית עונה להגדרת נר, כלומר פנס בעל חוט להט ולא לד. בדיעבד יש מקום לסמוך על ספקות האחרונים הנ"ל ואין צריך לבדוק שוב אם סבור שבדק כראוי בחורים ובסדקים.

ה. נר חנוכה

1. נר חנוכה 'דומיא דמנורה'

נר חנוכה נתקן זכר לנס שנעשה במנורת המקדש, ואמנם מסתבר שהדלקת נרות בפתחי הבתים היה בה שמחה של ריבוי אור, אולם עיקר דין הנר שיהיה 'דומיא דמנורה'. אמנם כל השמנים כשרים ואין צריך דווקא שמן זית כמנורת המקדש, אולם יסוד עניינו נובע מנרות המערכה. מכוח סברה זו שולל הגרש"ז אויערבאך⁴⁶ הדלקת נר חנוכה בנורת חשמל, אף אם יש לה דין אש, שכן אינה מורכבת משמן ופתילה כצורת המנורה שבמקדש. מאידך גיסא גם אין בנר חנוכה עניין של אור, שכן אסור להשתמש לאורו, ואם כן אין בעצם שום פקפוק בכך שאיננו רגילים כיום ליהנות מאור הנר, ולכאורה נר חנוכה נותר על מקומו ללא שינוי. אלא שלאידך גיסא נראה שישנם כמה וכמה פרטי הלכה בנר חנוכה שאבדן מעמדו של הנר בחיי היומיום משפיע עליהם לקולא. ההלכות שיפורטו להלן נובעות מהחשש להחלפה בין נר של מצווה לנר של חולין, בין נר שנועד לפרסומי ניסא לנר שנועד להאיר כבכל יום. כיום, שאיננו מאירים לעולם את החושך בנר, נראה שאין עוד צורך להרחיק חששות אלה.

2. נר שמש

בגמרא נאמר (שבת כא ע"ב):

ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו אמר רבא צריך נר

45. משנ"ב, לשו"ע שם סק"י.

46. ספר מאורי אש, פרק ה ענף ב.



אחרת להשתמש לאורה ואי איכא מדורה לא צריך ואי אדם חשוב הוא אע"ג דאיכא מדורה צריך נר אחרת.
 נראה שהצורך בנר נוסף הוא רק בשעת הסכנה ש'מניחה על שולחנו', ופירש רש"י: 'לעשות היכר לדבר'. וכתב הר"ן (ט ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה תנו רבנן):
 ובשעת הסכנה שגזרו על המצוות מניחה על שולחנו, ואע"פ דמאן דחזי סבר האי נר לאו דמצוה הוא אלא נרו הוא. אמר רבא וצריך נר אחרת להשתמש לאורה, נראה לי דנהי דרבא מודה דאסור להשתמש לאורה, וכיון שכן פשיטא דצריך נר אחרת הכא הכי קאמר דאף על גב דבשעת הסכנה כיון דמניחו על שולחנו על כרחו משתמש לאורה אפילו הכי צריך נר אחרת לעשות היכרא לדבר.
 הרי שדברי רבא לא באו למנוע שימוש בנר חנוכה, אלא להוות היכר הלכתי לרואה שיזכור שאסור להשתמש, וגם במצב שהשימוש מאולץ יש לעשות היכר. אך כאשר הנרות מונחים כעיקר הדין על פתח הבית מבחוץ אין צורך בהיכר זה, שהרי אין זה מקום שרגיל להניח בו נרות של יומיום. הטור הביא דין זה בסימן תרעא, ובסימן תרעג כתב את ההלכה שאסור להשתמש לאור הנרות, והוסיף:
 ומפני שאסור להשתמש לאורה מוסיפין נר אחר, שאם ישתמש לאורה שיהיה השימוש לאור אותו הנר.⁴⁷

ה'בית יוסף'⁴⁸ ציין שמקור הדין הוא ברבנו ירוחם, והוסיף שיש להניח את נר החולין בנפרד, שלא יראה שכל הנרות הודלקו לצורכו. ועוד הוסיף שאם מניח שלא במקום הרגיל של הנרות אין צורך בנר נוסף, אך הנהיגו להניח תמיד נר נוסף מפני שאין הכול בקיאים לחלק בין מקום רגיל למקום שאינו רגיל. נמצא שישנם שני טעמים להנחת נר נוסף: כדי שלא ישתמש לאור נר חנוכה, וכדי שיהיה ניכר שהנרות הם של מצווה. הצורך של ההיכר פשוט שאינו שייך היום, שכן איש אינו מדליק נרות לצורכו. אך מצד החשש המעשי משימוש אסור, יש אולי מקום לחוש שהחדר יהיה חשוך ורק נר החנוכה יאיר אותו, ובכך יבוא האדם ליהנות מאור הנר. אך נראה שגם חשש זה אינו, שכן כל אדם שייכנס לחדר שיש בו רק אור של נר, ידליק את אור החשמל לפני שיבוא לראות משהו. לכן לכאורה אין סיבה היום להדליק שמש ליד נרות החנוכה.

3. למטה מעשרה

בגמרא (שם) נאמר:

תנן התם... גמל שטעון פשתן... הניח חנוני את נרו מבחוץ חנוני חייב רבי יהודה אומר בנר חנוכה פטור. אמר רבינא משמיה דרבא: זאת אומרת נר חנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה, דאי ס"ד למעלה מעשרה, לימא ליה לך להניח למעלה מגמל ורוכבו. ודילמא אי מיטרחא ליה טובא אתי לאימנועי ממצוה!?

47. המשנ"ב, סי' תרעג ס"ק יד, פירש שיש להניח נר נוסף סמוך לנרות, נוסף על הנר המונח על השולחן מעצמו.

48. ב"י, לטור סי' תרעג.



הרא"ש⁴⁹ הביא את דינו של רבא, אע"פ שהגמרא דחתה את הראיה מהמשנה, וכתב: וגם איכא פרסום הנס טפי כשהיא למטה, דדבר העשוי לאור אין דרך להניחה כל כך למטה.

הטור⁵⁰ פסק כך, אע"פ שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו את הדין, וכך נפסק גם ב'שלחן ערוך'.⁵¹ הפוסקים כבר סייגו את הדין שאינו לעיכובא, ושבמקום שאין חשש שייראה שהנר אינו של מצווה אין חובה להקפיד על כך, ומ"מ מוטב לדקדק בזה.⁵² נראה שהיום אין כלל עניין בכך, שהרי הנרות ניכרים בבירור גמור שהם של מצווה ולא של חולין.

4. טפח הסמוך לפתח

בגמרא (שבת כב ע"א) נאמר: 'אמר רבה: נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח'. ופירש רש"י (ד"ה מצוה להניחה): 'שאם ירחיקנו להלן מן הפתח אינו ניכר שבעל הבית הניחו שם'. ויש לעיין בכוונתו אם החשש הוא שלא ידעו מי הניח את הנר לשם מצווה, או שהכוונה היא שלא ניכר שבעל הבית הניחו לשם מצווה אלא הנר נראה כהודלק להאיר את רשות הרבים.⁵³ ב'דרכי משה'⁵⁴ דן כשמדליקים בתוך הבית אם יש צורך להקפיד להניח בטפח הסמוך לפתח. ב'שלחן ערוך'⁵⁵ הובאה ההלכה כפשוטה, והרמ"א הוסיף שכשמדליקים בפנים אין לחוש כ"כ אבל נכון להקפיד על זה, אלא אם כן הדבר גורם לערבוב נרות של כמה מדליקים. ועוד הוסיף שאין להדליק את הנרות במקום שמדליקים בו נרות כל השנה. מובן שחששות אלה אינם שייכים היום, ולכאורה אין צורך כלל להקפיד על מיקומם של הנרות, שכן עצם הדלקתם מוכיחה עליהם שנרות של מצווה הם, וגם המדליק בחוץ והרחיק מעט מהפתח, אין מקום לחשוש שלא יהיה ניכר שהוא נר של מצווה, אלא אם כן נחשוש שייראה כאילו מישוהו אחר הדליקם למצוותו. לכאורה חשש זה קיים רק אם ישנו פתח סמוך מאוד, כך שאכן יש מקום להסתפק מי הדליק את הנרות.⁵⁶

5. אוחזה בידו והוציאה דולקת

בגמרא, בסוגיית 'הדלקה עושה מצוה', נאמרו עוד שני דינים שטעמם הוא שהרואה אומר לצורכו הוא מדליק (כב ע"ב):

49. רא"ש שבת פ"ב סימן ה.

50. טור, או"ח סי' תרעא.

51. שו"ע, שם סעי' ו.

52. משנה ברורה, שם ס"ק כז.

53. היו רגילים להדליק נרות במבואות האפלים, משנה פסחים נג ע"ב.

54. דרכי משה, סי' תרעא אות ד.

55. שו"ע, שם סי' ז.

56. אם הפתח עצמו משותף לכמה בני אדם, כמו הרגילים להדליק מחוץ לחדר המדרגות וכדו', הרי גם הנחה בתוך הטפח הסמוך לפתח לא תועיל להיכר של מי הנרות, וע"כ שלזה לא חששו, שכן גם בזמנם היו כמה בתים פתחים לחצר, ולדעת התוספות, שבת כא ע"ב ד"ה מצוה, וכך פסק השו"ע, המצווה היא להניח על פתח החצר. כך גם בכמה בני בית אין חשש לחוסר ידיעה מי הדליק את הנרות, ואמנם לכאורה זוהי הוכחה כפירוש השני שהצענו ברש"י.



דאיבעיא להו הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה ת"ש דאמר רבא היה תפוש נר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום שמע מינה הנחה עושה מצוה התם הרואה אומר לצורכו הוא דנקיט לה ת"ש דאמר רבא הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום אא"ב הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומו בעינן משום הכי לא עשה כלום אלא אי אמרת הנחה עושה מצוה אמאי לא עשה ולא כלום התם נמי הרואה הוא אומר לצורכו הוא דאדלקה.

מכוח הדין הראשון הגמרא מבקשת להוכיח ש'הנחה עושה מצוה' ולכן לא יוצא באוחז נר בידו, והדחייה היא שאמנם 'הדלקה עושה מצוה' וטעם הפסול משום שאינו נראה כנר של מצווה. מהדין השני ביקשה הגמרא להוכיח להיפך, ש'הדלקה עושה מצוה', ולכן צריך להדליק במקום הראוי. הדחייה היא שגם אם 'הנחה עושה מצוה', יש בעיה בהנחה לאחר ההדלקה, מפני שאינו נראה כנר של מצווה. נמצא שלהלכה ש'הדלקה עושה מצוה', רק הדין הראשון, שאין יוצא באוחז בידו, צריך את הטעם של 'הרואה אומר לצורכו הדליקה', ואילו הדין להדליק במקום הראוי מובן מעצמו. אך הטור⁵⁷ כתב על שתי ההלכות את הטעם שהרואה אומר לצורכו הוא מדליק, והקשה הב"ח שם ויישב את דבריו, שלהלכה שני הדינים נובעים מחשש זה, שאין ניכר שהוא נר של מצווה. ה'משנה ברורה'⁵⁸ הביא שגם אם הדליק במקום ראוי, לא יטלטלו למקום ראוי אחר. גם הלכות אלה נראה שכיום אין לחוש להן, שהרי לא שייך חשש הרואה, שכן העומד עם חנוכייה בידו ברור לכול שאין כוונתו להאיר אלא לקיים מצווה. כך במעביר חנוכייה ממקום למקום לא שייך חשש זה. אלא שלפי פשוטה של סוגיה וכדברי הרמב"ם⁵⁹, פסול המעביר ממקום למקום נובע מעצם ההגדרה של 'הדלקה עושה מצוה', ואם כן פסול זה נוהג גם היום, אך זה דווקא בהדליק בפנים והוציא, שההדלקה הייתה במקום שאינו ראוי, אבל המעביר ממקום ראוי למקום ראוי הלוא כל הפסול הוא משום שנראה שלצורכו הדליק וכאוחז בידו.⁶⁰ אמנם הלכה למעשה קשה להקל בשני דינים אלה שהוזכרו במפורש בגמרא וב'שלחן ערוך' לעיכובא, ולכל הפחות בהעברה ממקום שאינו ראוי למקום ראוי, ואולי במקרה כמו חייל בשטח שאין לו אפשרות אחרת לקיים את המצווה מלבד להחזיק את הנר בידו כל זמן המצווה, ייתכן שיכול לסמוך על סברתנו בשעת הדחק ולקיים כך את המצווה וצ"ע.

סיכום ומסקנות

א. נר שבת עיקרו לאור. בחדר המואר בחשמל, כשמדליקים הרבה נרות יש בהם מעט תוספת אורה, ולפי הרמ"א אפשר שניתן לברך עליהם. אישה ששכחה להדליק נר לא פגעה משמעותית בכבוד שבת אם החדר אינו אפל, לכן אין צורך לקנוס בנר נוסף.

57. טור, ס"י תרעה.

58. משנ"ב, ס"י תרעה ס"ק ה.

59. רמב"ם, הל' חנוכה פ"ד ה"ט.

60. ראה משנ"ב, שם.



ב. מותר להדליק נר ביום טוב עצמו כדי להוסיף מעט אור או לכבוד. אין להדליק נר ביום טוב עצמו בחדר שלא אוכלים בו אם אינו אפל.
ג. נר הבדלה שלא הודלק לאור אלא לכבוד אין מברכים עליו. לכן נכון לברך גם על נורת ליבון חשמלית.
ד. בדיקת חמץ עיקרה לאור שניתן לחפש באמצעותו. נר הגורם לחשש שרפה ומוציא מריכוז מוחלט בעת הבדיקה אין לבדוק בו. לכן מוטב לבדוק לאור פנס.
ה. נר חנוכה עיקרו נר דווקא, דומיא דמנורת המקדש. כיום, שנה אינו מודלק לאור, אין חובה להקפיד על ההלכות הנובעות מהחלפה אפשרית בין נר מצווה לנר חולין. אין חובה להדליק שמש, אפשר להניח את הנר בתוך עשרה, אפשר להקל בהנחה במרחק של יותר מטפח מחלל הפתח, ובשעת הדחק אפשר שניתן להחזיק את החנוכייה ביד או לטלטלה ממקום למקום.



הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטיין

היריון

1. אבחון היריון – מבוא רפואי

אבחון היריון נעשה לאחר הופעת סימנים קליניים, כגון היעדר הווסת בזמן הצפוי, ובשלבם מאוחרים יותר – גדילת הבטן ותנועות העובר. ישנם גם מבחנים מעבדתיים שביכולתם לאשר או לשלול בוודאות קיומו של היריון. מבחנים אלו מבוססים בעיקר על מדידת רמת ההורמון הגונדוטרופיני שלייתי (Beta-hCG - Beta Human Chorionic Gonadotrophin) המיוצר על ידי העובר בתחילת ההיריון. אפשר לבצע בדיקת שתן ביתית המהימנה באופן כללי, אך בדיקת דם מעבדתית מהימנה יותר.

2. אבחון היריון – מבוא הלכתי

ויהי כמשלש חדשים ויגד ליהודה לאמור... גם הנה הרה... (בראשית לח, כד)
 וכמה הכרת העובר? סומכוס אומר משום רבי מאיר: שלשה חדשים, ואף על פי שאין ראייה לדבר - זכר לדבר, שנאמר: ויהי כמשלש חדשים (נידה ח ע"ב)
 מבחינה הלכתית יש כמה הגדרות לאבחון ההיריון: משהוכר העובר,² שהוא זמן של זמן שלושה חודשים,³ עברו עליה שלוש עונות ולא ראתה דם;⁴ שראשה כבד עליה ואבריה כבדים עליה.⁵ ההגדרה העיקרית של הכרת העובר לעניין סילוק דמים, דהיינו שהאישה לא צריכה לפרוש בזמן שאמור להגיע ווסתה,⁶ היא שלושה חודשים. יש דיון בין הפוסקים אם זמן זה הוא תנאי הכרחי או שזהו הזמן שמגלה לנו שהיא מעוברת, ולכן

1. הפרק הראשון מתוך ספר פוע"ה כרך ג – היריון ולידה, שנמצא בשלבי עריכה מתקדמים. כרך ב – פוריות, נמצא בדפוס.
2. נידה פ"א מ"ג; רמב"ם, הל' מטמאי משכב ומושב פ"ד ה"א; וכן המקורות בהערה הבאה.
3. נידה ח ע"ב, המצוטט כאן. ירושלמי יבמות פ"ד ה"א; רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ד; שו"ע, יו"ד סי' קפט סעי' לג; חכמת אדם, סי' קיב סעי' לט; וראה בירושלמי נידה, שם, מחלוקת אם צריך שלושה חודשים שלמים או שמספיק רובו של ראשון ורובו של אחרון ואמצעי שלם, דהיינו 62 יום; וראה בשו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קיד, בהסבר המחלוקת; וראה גם יבמות מג ע"א; וראה גם חזון איש, יו"ד סי' קא ס"ק ב, שלדעתו יש צורך גם בהכרת העובר וגם בשלושה חודשים, ואם אחד מהתנאים הללו חסר – עדיין לא מוגדרת כמעוברת.
4. דהיינו שלוש פעמים שהייתה אמורה לראות בהן דם וסת, ולא ראתה. משנה נידה, שם, לדעת רבי יוסי. ובשיטתו זו נחלקו מפרשי המשנה שם, אם לדעתו הכוונה בשיעור זה היא לאחר הזמן של הכרת העובר, או אף קודם זמן זה.
5. נידה ט ע"א.
6. כפי שיובא להלן בפסקה 'פרישה בזמן היריון'.

אם ייודע בדרכים אחרות שהיא מעוברת, תיחשב מעוברת ומסולקת דמים גם קודם לתום שלושה חודשים. פירוט שיטות הפוסקים השונות והתייחסות לאפשרות להסתמך על בדיקות רפואיות לאבחנת היריון כדי לוותר על הצורך בפרישה סמוך לווסת, יבאו להלן בפסקה 'פרישה בזמן היריון'. התייחסות לאפשרות להסתמך על בדיקות רפואיות לאבחנת היריון, כדי להתיר לאישה להינשא לפני שיעברו שלושה חודשים מגירושין, אלמנות או גיור, הובאה בכרך הראשון, פרק י – 'נישואים שניים, מאוחרים ומיוחדים', עמ' 109 הלכה ה.

3. בדיקת היריון בשבת

א. אין לבצע בדיקת היריון בשבת. בדיקת היריון ביתית כוללת בדרך כלל צביעה שיש שאוסרים אותה מדרבנן,⁷ ואין לבצעה כיוון שאין שום הכרח לעשותה דווקא בשבת.⁸ בדיקה מעבדתית אסורה באיסור תורה כיוון שמדובר בהוצאת דם לצורך כך.⁹

4. מתי לספר על ההיריון

ואמר רבי יצחק: אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין שנאמר: ' יצו ה' אתך את הברכה באסמיך' (דברים כח, ח). תנא דבי רבי ישמעאל: אין הברכה מצויה אלא בדבר שאין העין שולטת בו (בבא מציעא מב ע"א).
 ב. ההלכות שלפנינו אינן בגדר הלכות ממש, אלא הן הדרכות מומלצות.
 ג. יש הנמנעים מלספר על ההיריון, כיוון שאין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין. ככלל, לא כדאי לספר על ההיריון לפני שרואים דופק בבדיקת אולטרה-סאונד.¹⁰
 ד. ראוי לספר להורים של שני בני הזוג על ההיריון בשלב מוקדם, עוד לפני שרואים שהאישה בהיריון. במיוחד חשוב לספר על ההיריון אם הייתה בעיית פוריות שערכה את ההיריון.
 ה. פשוט שאין להימנע מבדיקה רפואית רק כדי להסתיר את ההיריון.¹¹
 ו. יש מי שכתב שלא לפרסם את דבר ההיריון עד שתיכנס לחודש החמישי, אבל מותר להודיע לרופא ולקרובים מוקדם יותר, כפי הצורך.¹²

7. התייחסות לאיסור צובע בבדיקת ביוץ בשבת הובאה בכרך השני, פרק לב – 'בדיקת ביוץ ומועדו'.
 8. הרב יעקב אריאל, תשובה לשאלת הרב מנחם בורשטיין, חנוכה תשס"ב, הובאה גם בשו"ת באהלה של תורה, ח"ה סי' לד; הרב אפרים גרינבלט, תשובה לשאלה הנ"ל; הרב יעקב אריאל (שם) התיר לבצע בדיקה ביתית כשיש סיבה חיונית לבצעה דווקא בשבת; הרב דב ליאור (בתשובה לשאלה הנ"ל, הובאה גם בשו"ת דבר חברון, ח"ב סי' שפג), התיר ביצוע בדיקה ביתית על ידי נכרי.
 9. הרב יעקב אריאל, שם.
 10. עקב העובדה שיש, יחסית, הרבה ריונות הנפסקים מעצמם לפני שלב זה.
 11. גם אם בני הזוג קיבלו הדרכה להסתיר את ההיריון בכל מחיר. כיוצא בזה, אם אישה צריכה לעבור טיפול כגון צילום רנטגן, עליה לומר שהיא בהיריון כדי לקבל הדרכה מתאימה.

ז. אישה הנוהגת שלא להיכנס לבית העלמין בתקופת הריונה,¹³ ואם לא תיכנס כעת לבית העלמין ייוודע הריונה, והיא רוצה להסתיר זאת, מותר לה להיכנס לשם.¹⁴

5. היבטים משפטיים

ח. עובדת צריכה להודיע למעסיקה שהיא בהיריון החל מהחודש החמישי להריונה.¹⁵
ט. על פי המקובל בפסיקה המשפטית, אישה הנשאלת בריאיון לעבודה אם היא בהיריון, אינה חייבת לספר על כך עד החודש החמישי של ההיריון.¹⁶ יוצאים מן הכלל הם מקרים שבהם יש לעובדת ההיריון חשיבות מהותית לעצם המשרה, כגון שמדובר בעבודה המחייבת הרמת משאות כבדים או חשיפה לחומרים מסוימים העלולים לסכן את ההיריון, או שמראש מדובר במשרה זמנית לתקופת זמן מוגדרת כדי למלא מקום של עובד אחר. גם אם מדובר במשרה לצורך פרויקט חשוב הצפוי להסתיים בזמן שבו האישה לא תוכל לעבוד בו עקב חופשת הלידה, באופן שיפגע בצורה משמעותית בפרויקט, אז חובה עליה לספר על ההיריון גם קודם לכן.¹⁷

6. הנהגות וזהירות בזמן ההיריון

ואילו פינו מלא שירה כים, ולשונו רינה כהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלינו קלות כאיילות, אין אנחנו מספיקים להודות לך, ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, ולברך את

12. הרב מנחם מנדל שניאורסון, הרבי מליובאוויטש, בשם חותנו רבי יוסף יצחק שניאורסון, שערי הלכה ומנהג, ח"ד סי' ח.
13. לפי מנהג עדות המזרח אין הקפדה על הליכת נשים הרות לבית העלמין יותר משאר נשים. האשכנזים נהגו שנשים הרות לא תלכנה לבית הקברות בזמן הריון. בשו"ת מנחת יצחק, ח"י סי' מב, כתב שאינו יודע מקור לכך, אך אין לדחות הקבלה שיש ביד נשים זקנות על כך; גם בנטעי גבריאל, ח"א פרק סז אות ז, כתב שנהגו שאישה מעוברת אינה הולכת ללוויה, אך מדינא מותר; הרב יעקב רוז'ה אמר לרב גבריאל גולדמן, שאולי החשש הוא מתחושה נפשית לא נעימה לאישה ההרה, העלולה להזיק לה עקב רגישותה היתרה (על פי מעולם ועד עולם, אוצר המושגים, ערך 'נשים' – הליכתן ללוויה ולבית העלמין, עמ' 442–443); בפסקי משנה הלכות, פרק כב סעי' א, כתב שלכתחילה לא תלך ללוויה או לבית הקברות.
14. הרב מרדכי אליהו אמר לרב מנחם בורשטין שגם נשים אשכנזיות הרות המעוניינות להסתיר את הריון, יכולות להיכנס לבית העלמין, אך עדיף שלא יתקרבו ארבע אמות לקברים עצמם; ראה כעין זה בספר צרור החיים, עמ' 129, שהתיר לנשים נידות להיכנס לבית העלמין, אך הוסיף שעדיף שלא יתקרבו ארבע אמות לקברים עצמם. כך גם הורה למעשה הרב יעקב רוז'ה, דבריו הובאו בספר מעולם ועד עולם, שם.
15. חוק עבודת נשים, התשי"ד 1954, סעיף 10 א.
16. השופט ד"ר יצחק לובוצקי, בית הדין האזורי לעבודה, תל אביב, עב 3662/05 מיום 3.5.2007. השופט סטיב אדלר ואחרים, בית הדין הארצי לעבודה, עע 363/07, מיום י"ג בסיון תש"ע 26.5.2010.
17. פסק הדין הנ"ל של בית הדין הארצי לעבודה.

שמך, מלכנו, על אחת מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות, נסים ונפלאות שעשית עם אבותינו ועמנו (מתוך תפילת 'נשמת כל חי') לפיכך, אנחנו חייבים להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, להדר, לנצח, לברך, לעלה ולקלס, למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלה (מתוך הגדה של פסח)

תקופת ההיריון היא זמן הראוי להודאה מיוחדת לה' על טובו ועל חסדו הגדול. אף על פי שמדובר בתהליך טבעי לכאורה, יש בכל היריון סייעתא דשמיא מיוחדת.

? יש להיזהר מלהפוך את תקופת ההיריון למעיקה עקב חששות ודאגות והנהגות מכבידות, אלא להיפך – יש להוסיף בה שמחה, ומתוך כך גם להודות ולשבח לריבונו של עולם, ולהתפלל להמשך היריון ולידה מוצלחים.¹⁸

יא. התייחסות לטבילה לסגולה בחודש התשיעי מובאת כאן בהערה.¹⁹ הנהגות נוספות לשמירה בזמן ההיריון מובאות כאן בהערה.²⁰

7. תפילות בהיריון

שלושה ימים הראשונים להיריון יבקש אדם שלא יסריח הזרע... מארבעים יום ועד שלושה חדשים יבקש רחמים שלא יהא סנדל. משלושה חודשים ועד ששה יבקש רחמים שלא יהא נפל. מששה חודשים ועד תשעה יבקש רחמים שיצא בשלום (ברכות ס ע"א).

18. על פי ברכות פ"ט מ"ד – נותן הודאה על שעבר, וצועק (מתפלל) על העתיד לבוא.
 19. מותר לאישה בהיריון לטבול בחודש התשיעי לפני הלידה, ראה שערי הלכה ומנהג, ח"ד אבה"ע ס"ח, ובלבד שהרופא מאשר. כיוון שהטבילה רק לצורך סגולה והאישה לא נאסרה לבעלה, אין לברך על טבילה כזאת. מבחינה מעשית, האישה צריכה להיזהר ביותר במהלך ההכנות, ובפרט כשהיא יורדת לתוך המקווה, שלא תמעד. עקב הצורך המיוחד בנקיות יתר בתקופה רגישה זו, תשתדל לטבול אחרי החלפת המים במקווה. אישה שהייתה לה כבר ירידת הפקק, לא תטבול לסגולה.
 20. 'במענה על מכתבה, בו מודיעה... אשר נכנסה בחודש השני להריונה... והצעת: בטח תמלא כפי הוראות הרופאים... בענייני אכילה ושתייה, טרחה יתירה וכו'. יבדקו כל המזוזות בביתם, ויחליפו שאינן כשרות בכשרות. תחזיק במנהג הטוב של בנות ישראל להפריש צדקה לקופת רבי מאיר בעל הנס לפני הדלקת נרות בערב שבת ובערב יום טוב. בעלה, הרב שיחיה, יתחזק לשמור השיעור תהלים בכל יום... וכן בקריאת שמע שעל המיטה לפני ברכת המפיל יאמר הקפיטל תהלים למנצח יענך', מתוך שערי הלכה ומנהג, ח"ד אבה"ע ס"ח. מעוברת צריכה להקפיד מעבר לרגיל על כשרות מאכליה כיוון שמאכלות אסורים עלולים לגרום נזק רוחני לעובר – ראה דרכי משה, או"ח ס"ו תריז, על פי אור זרוע, הלכות יום הכיפורים, ס"ו רעט. יש נוהגים שאין ממנים אישה מעוברת להיות קוואטריין, היינו מי שמביאה את התינוק לצורך הברית למקום בו מלים אותו, ובעלה לוקח ממנה את התינוק ומביאו לברית, וגם אינה מסייעת כלל לשאת את התינוק לבית הכנסת. ויש שאין חוששים לכך אלא רק כשניכר ההיריון, ראה שמירת הגוף והנפש, ס"ו קנב הערה א; שערי הלכה ומנהג, ח"ג ס"ו צח; ראה גם שיעורי תורה לרופאים, ח"ד ס"ו רלב.

וכך הייתה תפילתו של כהן גדול: יהי רצון מלפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, שתהא שנה זו הבאה עלינו ועל כל עמך בית ישראל בכל מקום שהם, אם שחונה – גשומה... שנה שלא תפיל אשה פרי בטנה... (מתוך תפילת מוסף של יום הכיפורים, נוסח ספרד)

ב. לאחר תחילת ההיריון, יש להתפלל לריבוננו של עולם שההיריון ימשיך בצורה תקינה עד ללידה ועד בכלל, ושיהא הוולד בריא ושלם, ושיצא הוולד בשלום, שלום לאם ושלום לוולד.²¹

הצועק לשעבר הרי זו תפלת שוא. כיצד? הייתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא, היה בא בדרך ושמע קול צווחה בעיר ואמר יהי רצון שלא יהיו אלו בני ביתי הרי זו תפלת שוא (ברכות פ"ט מ"ג).

ג. אם, חלילה, יש איתור של בעיות בוולד; מלבד התפילות, יש חובה באבחון וטיפול רפואי כפי מידת האפשר.²²

8. משך ההיריון

ויקח בעז את רות ותהי לו לאשה ויבא אליה ויתן ה' לה הריון ותלד בן (רות ד, ג).
הריון – בגימטריא מאתיים שבעים ואחת (נידה לח ע"ב).

ד. משך ההיריון על פי חז"ל הוא 271–273 יום,²³ או 271–274 יום.²⁴ חישוב זה הוא מזמן הביאה או מזמן ההפריה,²⁵ שהוא משך ההיריון האמתי. אמנם חז"ל הכירו באפשרות שההיריון יתארך יותר מכך.²⁶ כיום מקובל לומר שמשך הריון ממוצע הוא 266 יום מזמן ההפריה,²⁷

21. ברכות ס ע"א, המצוטט כאן. משנה ברורה, סי' רל ס"ק א.
22. מהמשנה משמע שאם העובדה כבר מוחלטת, הרי זו תפילת שווא גם אם עדיין בני האדם לא יודעים ממנה. עם זאת יש לציין את דעתו של הרב חיים קנייבסקי, שכל זמן שלא ידוע לבני האדם ולא נתברר שיש מום בעובר, התפילות מועילות, מכיוון שמדובר בדבר הסמוי מן העין, אך אם כבר נתברר שישנו מום – צריך ממש נס (ראה תענית ח ע"ב, ובבא מציעא, מב ע"א, 'ההולך למוד את גורנו'). דבריו הובאו בשיעורי תורה לרופאים, ח"ד סי' רלא (וקודם לכן, על ידי הרב יצחק זילברשטיין, בספר אסותא עמ' קס-קסב).
23. נידה לח ע"א.
24. ירושלמי יבמות פ"ד הי"א; וראה עוד בשו"ת תשב"ץ, ח"ב סי' קא-קב; וראה בכור שור, חידושיו לנידה לח ע"א; וראה אבן עזרא, שמות ב, ב, בחשבון ההריונות השונים.
25. נידה לח ע"א: חסידים הראשונים לא היו משמשים מיטותיהן אלא ברביעי בשבת כדי שלא יבואו נשותיהן לידי חילול שבת. הפער בין הביאה להפריה הוא, בדרך כלל, עד שלושה ימים.
26. בספרות חז"ל מופיע שלעתיים נדירות היו הריונות ארוכים יותר עד כדי אפשרות של הריון שיימשך שנים עשר חודש; יבמות פ ע"ב; וכן נפסק ברמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ו הי"ט; טור ושו"ע, אבה"ע סי' ד סעי' יד; וראה עוד באריכות באנציקלופדיה תלמודית, כרך כד ערך 'יחס', טור קסג ואילך; ובאנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ג ערך 'היריון' עמ' 8. אמנם המאירי, יבמות פ ע"ב, העיד על הריון של חמישה עשר חודש; וכן כתב בשו"ת חתם סופר, אבה"ע ח"א סי' ה, שייתכן הריון אף יותר

טו. מטעמי נוחות ואחידות, החישוב המקובל כיום ברפואה מבוסס על תאריך הווסת האחרונה שהוא כ-14 יום לפני ההפריה.²⁸ לכן כיוון שההיריון עצמו נמשך במוצע 266 יום מזמן ההפריה, כפי שהובא בהלכה הקודמת, בתוספת כשבועיים מהווסת האחרונה יהיה משך ההיריון הממוצע 280 יום שהם ארבעים שבועות.²⁹

9. דימום בהיריון

טז. דימום מהרחם בהיריון אוסר ככל דימום רחמי אחר.³⁰ למעשה, פעמים רבות מדובר בכתמים שאפשר להקל בהם, כפי שפורט בספר 'פועה'³¹ גם אם לאחר שראתה דם, עשתה בדיקת אולטרה-סאונד ואמרו לה שהרחם סגור, בכל זאת הדימום אוסר.³²

יז. **דימום מהיפרדות שליה** דינו ככל דימום אחר שמקורו מהרחם, ואוסר.³³

יח. **היפרדות קרומים** (Subchorionic Hematoma) שייכת לקבוצת הדימומים הנובעים מהיפרדות שליה, אלא שההיפרדות קלה, והדם (ההמטומה) נמצא ליד השליה ולא בינה לבין הרחם. כיוון שמנגנון הדימום מקביל להיפרדות שליה, נראה שדינה כדין היפרדות שליה.³⁴

יט. **דימום עקב יחסי אישות** – יש מקרים חריגים שקיום יחסי אישות בזמן היריון עלול לגרום לדימום או להפלה. אחת האפשרויות הרפואיות השכיחות לכך היא חומרים הנקראים פרוסטוגלנדינים (Prostaglandins), שהם בין המרכיבים של נוזל הזרע, הידועים ביכולתם לגרום להתכווצויות של הרחם. במקרים כאלה עלולים להופיע צירים, ועלולה להיגרם היפרדות שליה ו/או פקיעת מים מוקדמת בסמיכות רבה לקיום יחסי האישות. הקדמת לידה כזאת עלולה לגרום להולדת פגים או נפלים. בדרך כלל דימום כזה נגרם

משנים עשר חודש, אך יש שדחו דעה זו וסוברים שאין היריון של יותר משנים עשר חודש; ראה יוסף אומץ, אבה"ע סי' צד אות ג; וכן באוצר הפוסקים, סי' ד ס"ק מג אות ד. על המתרחש במציאות ראה אנציקלופדיה הלכתית רפואית, שם, עמ' 4, שהביא סטטיסטיקות שונות להתמשכות ההיריון מעבר למוצע. ככלל, ככל שההיריון ארוך יותר מהמוצע, תקטן שכיחותו.

27. אנציקלופדיה הלכתית רפואית, שם, עמ' 3.

28. במקרים שבהם המחזורים בין הווסתות ארוכים, או כשבדיקות האולטרה-סאונד מראות על תאריך הפריה משוער שונה, הרופא מתאים את חישוב ההיריון וכותב תאריך וסת מתוקן.

29. אנציקלופדיה הלכתית רפואית, שם.

30. ראה רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ד; וכן שו"ע יו"ד סי' קפט סעי' לג.

31. ספר פועה, כרך הראשון, פרק יג – 'כתמים', עמ' 149–163.

32. שו"ת מעין אומר, ח"ז הלכות נידה סי' עו.

33. התייחסות מפורטת לדימום מהשליה הובאה בכרך הראשון, פרק יד – 'דם מכה (דם פצע)', עמ' 169–

170; וראה שם הערה 37, שאף על פי שאם ידוע בבירור שמדובר בדימום מהשליה עצמה, אפשר להקל בכך מדין דם פצע. למעשה, רוב מוחלט של הדימומים הללו נובעים כתוצאה מהיפרדות השליה ולכן הם אוסרים. ראה גם הרב ד"ר מרדכי הלפרין, רפואה מציאות והלכה, סי' כ, עמ' 239–242; וראה שם שבמצבים מסוימים של שלית פתח (מצב שבו חלק מהשליה מכסה את הפה הפנימי של צוואר הרחם), יש יותר מקום להקל אם מוכח שהדימום נגרם עקב פציעת השליה עצמה. גם כאן, פעמים רבות מדובר בכתמים שאפשר להקל בהם, ראה הלכה קודמת.

34. הרב ד"ר מרדכי הלפרין, רפואה מציאות והלכה, שם, עמ' 243.

כתוצאה מהיפרדות שליה, ודינו כפי שהוזכר לעיל, סעיף יז. למעשה כדאי לברר, במידת האפשר, באמצעות בדיקה גינקולוגית ו/או בדיקת אולטרה-סאונד את מקור הדימום. ייתכן לדוגמה שיש פציעה בנרתיק.

כ. מעוברת שראתה דם ורוצה להיטהר, והרופא מזהירה לא לעשות הרבה בדיקות ולא לעשותן לעומק, יש מי שכתב שתבצע שלוש בדיקות בלבד בעומק – הפסק טהרה, יום ראשון ויום שביעי בלבד, ושאר הימים תבדוק רק מעט בעומק.³⁵ למעשה, כיום אין כמעט מצב שבו בדיקה לטהרה עלולה להשפיע לרעה על ההיריון. אם בכל זאת הרופא נותן הוראה כזאת, אפשר לנהוג כך, אלא שכדאי להוסיף בדיקה גם באחד הימים באמצע.³⁶

10. פרישה בזמן היריון

רבי אליעזר אומר: ארבע נשים... בתולה,³⁷ מעוברת, מניקה וזקנה... דמיהן מסולקים ואין דם מצוי בהן (נידה פ"א מ"ג; רש"י, ברכות ד ע"ב).

כא. מעוברת בשלושת החודשים הראשונים לעיבורה דינה כאישה רגילה, שחוששת לעונת פרישתה בחודש הראשון, ומכאן ואילך – אם ראתה דם וסת חוששת לו ככל אישה.³⁸

כב. אם לא ראתה דם מאז שהרתה, אם יש לה וסת ליום קבוע בחודש צריכה לחשוש לה שלוש פעמים.³⁹

כג. אם אין לה וסת קבועה, או שיש לה וסת קבועה להפלה, אינה צריכה לחשוש לאחר הפעם הראשונה שלא הגיעה וסתה.⁴⁰ ויש מי שכתב שצריכה לחשוש לעונה בינונית שלוש פעמים, דהיינו תפלוש בימים 30-60-90.⁴¹

35. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' נו אות ג; וראה שם, אות ב אם הרופא הזהיר שלא תרחץ בחמין, שתרחץ במקווה בפושרים.

36. ראה כרך ראשון, פרק יב – הפסק טהרה ובדיקות שבעה נקיים, עמ' 137 סעיף לב.

37. בתולה הכוונה כאן לבתולת דמים, דהיינו אישה שמעולם לא ראתה דם נידה, נידה ח ע"ב.

38. ראה להלן סעיף כו, שלדעת רוב הפוסקים דינה של מעוברת שנחשבת כמסולקת דמים הוא רק לאחר שלושה חודשי עיבור.

39. ראה שו"ע, יו"ד סי' קפט סעי' טז, שאישה שקבעה וסת ליום מסוים בחודש, ועבר אותו יום ולא ראתה, חוששת לאותו יום בחודש גם בפעמים הבאות, עד שיעברו עליה שלושה חודשים שלא תראה בהם ביום זה; דרכי טהרה, פרק ז סעי' פג; שעורי שבט הלוי, סי' קפד סעי' ז ס"ק א; שם, סי' קפט סעי' לג ס"ק ב.

40. ראה שפתי כהן, לשו"ע שם, ס"ק ל, שאישה שעבר זמן וסתה ולא ראתה דם, אינה צריכה לחשוש לעונה בינונית בחודש שלאחר מכן. כיוון שלא ראתה, אין לה ממתי לספור כדי שתחשוש לווסת בפעם הבאה. ובהמשך שם, ס"ק מה, כתב שגם לווסת ההפלה הקבועה אינה חוששת לאחר הפעם הראשונה שלא הגיעה וסתה; שעורי שבט הלוי, שם ושם; דרכי טהרה, שם, לגבי וסת הפלה קבועה, ושם סעי' פה, לגבי עונה בינונית; וראה עוד בהערה הבאה; הרב יהושע נויבירט, דבריו הובאו בנשמת אברהם, יו"ד סי' קפט עמ' קסו.

כד. מעוברת, משהוכר עוברת, דהיינו לאחר שלושה חודשים, היא אחת מארבע נשים שהן בחזקת מסולקות דמים⁴² ואינה צריכה בדיקה ופרישה סמוך לווסתה.⁴³

כה. אם ראתה דם, ונאסרה לבעלה, אפילו הייתה לה וסת קבועה, וראתה באותן עונות שהייתה למודה לראות בהן, אינן נחשבות אלא כמקרה, ולא חוששת בפעם הבאה לווסתה הקודמת כאל וסת קבועה,⁴⁴ ומכל מקום חוששת לאותה ראייה כאל וסת שאינה קבועה.⁴⁵

כו. יש מי שכתב שבימינו ניתן לסמוך על בדיקות מעבדה לאבחון היריון, כדי להחיל עליה דין מעוברת, אף על פי שלא עברו שלושה חודשים מתחילת ההיריון.⁴⁶ בימינו, עינינו רואות בנשים שלנו שמיד כשמתעברות הן מסולקות דמים, ובזמננו אף אחת מאלף לא נמצאת שתראה דם בתחילת ההיריון, כמו ששופעת בשעת וסתה, ונשתנו הטבעים בזה, ופוסקת לראות דם מיד כשמתעברת, ואדרבה, אם ממשיכה לראות דם, הרי זה נחשב כחולי. לכן מסתבר לומר שמזמן שנודע לנו שהיא מעוברת, אין לחשוש שמא תראה דם.⁴⁷ ויש פוסקים הסוברים שגם היום אין מעוברת נחשבת למסולקת דמים עד שיעברו עליה שלושה חודשים, כפי שנכתב לעיל.⁴⁸

41. ראה לבוש, לשו"ע שם, סעי' יג, שעונה בינונית אינה נעקרת בפעם אחת, אפילו אם לא ראתה דם בינתיים; וראה טהרת ישראל, סי' קפט ס"ק יט, שראוי לבעל נפש להחמיר כדעה זו; וכן כתב בדרכי טהרה, שם (וראה במהדורה הישנה של דרכי טהרה, שבתחילה כתב רק את הדעה המחמירה, ובמהדורה החדשה כתב שמעיקר הדין מותר, כפי שהופיע בהערה הקודמת); בפסקי משנה הלכות, פרק כב סעי' ב, כתב שצריכה לחשוש לימים 30-59-88.

גם משו"ת מחזה אליהו, סי' קה, ומהרב משה פיינשטיין, בתשובתו בסוף ספר הלכות נידה, ח"א סי' א, משמע שחובת הפרישה בתוך שלושה חודשים היא אפילו כשלא ראתה דם, אך ראה את דברי הרב יהושע נויבירט, נשמת אברהם, שם, שדבריהם שייכים רק אם ראתה דם או כשיש לה וסת ליום קבוע בחודש. גם לדעה זו אין צורך לחשוש לעונת אור זרוע, ראה תשובות ותוספות לדרכי טהרה, שם, אות לב.

42. בית יוסף, יו"ד סי' קפד (אות ז); סי' קפט (אות לד). על פי המשנה: רבי אליעזר אומר: ארבע נשים דיין שעתן – בתולה, מעוברת, מניקה וזקנה (נידה פ"א מ"ג).

43. שו"ע, שם ושם; וראה רמב"ן, הל' נידה, פ"ה אות כד; רא"ש, נידה פ"א סי' ד; ר"ן, נידה ט ע"א; מגיד משנה, הל' איסורי ביאה פ"ט ה"ד, שנחלקו הראשונים אם לכתחילה אין צורך בפרישה ובדיקות או שיש צורך בפרישה ובדיקות, אלא שאם לא בדקה – טהורה, ואינה צריכה לבדוק לאחר מכן. מכל מקום, להלכה נפסק שאין צורך בפרישה, וכפי שנכתב כאן למעלה.

44. נידה ט ע"א; שו"ע, יו"ד סי' קפד סעי' ז; שם, סי' קפט סעי' לד.

45. שו"ע, יו"ד סי' קפט סעי' לג; וראה דרכי טהרה, פ"ז סעי' פד; ופסקי משנה הלכות, שם אות ה, שהביאו מחלוקת אחרונים אם באופן כזה צריכה לחשוש רק לווסת החודש והפלגה או גם לעונה בינונית, והכריעו להקל כסדרי טהרה, סי' קפט ס"ק לו, שאין צורך לחשוש לעונה בינונית; ובתשובות ותוספות, לדרכי טהרה, שם, אות לא, הסביר את הכרעתו, שכך היא המציאות. לעומת זאת, לדעת שלחן ערוך הרב, סי' קפט ס"ק קיד; והרב שלמה זלמן אויערבאך, דבריו הובאו בנשמת אברהם, שם, יש לחשוש במצב כזה גם לעונה בינונית.

46. ודינה כפי שמופיע בסעיפים כד-כה.

47. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' נב. אך ראה בהערה הבאה.

48. שו"ת רבי עקיבא איגר, סי' קכה; סדרי טהרה, יו"ד סי' קצד ס"ק ז; שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קיד; שם, ח"ד סי' צט, אות ח; בשיעורי שבט הלוי, סי' קפד; שו"ת מחזה אליהו, סי' קה; קובץ תשובות, ח"א סי'

11. דם הימוד במעוברת

כז. מעוברת שתבעוה להינשא ונתפייסה, צריכה הפסק טהרה ושבעה נקיים מחשש לדם חימוד, אף על פי שהיא מסולקת דמים.⁴⁹

12. אשת כהן מעוברת

כח. אשת כהן מעוברת מותרת להיכנס לכתחילה למקום שיש בו טומאת מת.⁵⁰ כמה טעמים נאמרו על כך: יש אומרים שהוא מדין ספק ספקא, שמא הוולד נקבה, ואם תמצא לומר שהוא זכר, שמא יהיה נפל.⁵¹ ואפילו אם ידוע שהוא זכר, אפשר להקל מטעם שהוא בלוע ואינו נטמא באהל;⁵² או מטעם שטומאה לא שייכת בעובר קודם שיצא לאוויר העולם.⁵³ ויש מי שכתב שאם שלמו ימי עיבורה תיזהר לא להיכנס במקום שיש בו טומאת מת.⁵⁴



-
- כט; פסקי משנה הלכות, פרק כב סעי' ב; דרכי טהרה שם, סעי' פב, ונימק זאת לרב מנחם בורשטין, שחזקת טהרה של אישה מעוברת תיקבע בשלוש פעמים; הרב משה פיינשטיין, בתשובתו בסוף ספר הלכות נידה, שם; אך ראה בהערה הקודמת.
49. שו"ת רדב"ז, ח"ג סי' תכג; שו"ת מקום שמואל, ח"א סי' לג; תורת השלמים, יו"ד סי' קצב ס"ק ט; ברכי יוסף, יו"ד סי' קצב ס"ק ו; וראה ערך לחם, יו"ד סי' קצב שהקל במחזיר גרושתו מעוברת שאינה צריכה שבעה נקיים אם בדקה עצמה ביום הטבילה ואמרה ברי לי שלא ראיתי דם; וברדב"ז ובמקום שמואל, החמירו גם באופן כזה; וראה עוד סדרי טהרה, יו"ד סי' קצב ס"ק ד, ושערי דעה, יו"ד סי' קצב ס"ק ה.
50. רוקח, סי' שטו, דבריו הובאו בשפתי כהן, יו"ד סי' שעא ס"ק א; שו"ת רדב"ז, ח"א סי' ר; שיירי כנסת הגדולה, יו"ד ריש סי' שעא, וכתב שמי שמחמיר בכך הרי זה מנהג בורות; שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' שנד.
51. רוקח, שם; בשו"ת רדב"ז, שם, ובברכי יוסף, או"ח סי' שמג ס"ק ד, כתבו שלפי טעם זה אם ידוע שהעובר זכר אסור לה להיכנס; אך בשו"ת חתם סופר, שם, בשו"ת יהודה יעלה, ח"א יו"ד סי' שנד, ובמשנה ברורה, סי' שמג סוף ס"ק ג, כתבו שטעם זה אינו חולק על הטעמים הנוספים והוא נצרך כדי להתיר לידה במקום שיש בו טומאת מת; בשו"ת שאילת יעב"ץ, ח"ב סי' קעז, כתב שיש חשש שהעובר יוציא ראשו ולכן יש להתיר רק מטעם ספק ספיקא, ומכל מקום כשכלו ימי עיבורה אין להתיר, כיוון שכבר לא חוששים לנפל.
52. שו"ת רדב"ז, שם; מגן אברהם, סי' שמג, על פי הגמרא, חולין עא ע"ב.
53. שיירי כנסת הגדולה, שם; בשו"ת חתם סופר, שם, כתב שלא שייכת טומאה בעובר מכיוון שעובר במעי זרה - זר הוא, ואפילו אם אמו אשת הכהן, היא גם בת כהן, מכל מקום נשים לא מוזהרות על טומאת מת, ועובר ירך אמו הוא.
54. שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' צו אות כב; שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תרעט; וראה לעיל הערה 50.



דינם של בני זוג שטעו במניין שבעת הימים הנקיים

שאלה

אישה ספרה שבעה ימים נקיים והלכה למקווה. לאחר שבוע ויותר מזמן הליכתה למקווה, היא גילתה שטעתה במניין הימים, ולמעשה טבלה יום אחד קודם הזמן. כיצד על בני הזוג לנהוג?

תשובה

יש לוודא מהו מקור הטעות, על מנת לבדוק אם אכן הייתה כאן טעות שגרמה לטבילה מוקדמת, ואם כן – מה לעשות כדי שטעות זו לא תקרה פעם נוספת. בהנחה שאכן מדובר בטבילה מוקדמת, הרי שלכאורה הדברים מפורשים בסמ"ק (סי' רצג): אם אירע שטעת במניין יום אחד וטבלה ושמשה, צריכה להמתין ו' עונות שלימות וזהו ג' ימים, ואחר תמנה יום אחד נקי וטבול.

דברים אלו הובאו להלכה ב'שלחן ערוך'.¹ הצורך בהמתנה הוא כדין 'פולטת שכבת זרע' (שהובא ב'שלחן ערוך' בסעיף שקודם לכן), שכל אישה שראתה דם, אפילו אם פסק בו ביום, אינה יכולה להתחיל למנות מיד שבעה ימים נקיים, מכיוון שכל עוד לא עברו שלוש יממות שלמות מזמן התשמיש האחרון, הרי היא בגדר פולטת שכבת זרע, ופליטת הזרע באותו יום מונעת מאותו יום להיחשב נקי. חידושו של הסמ"ק הוא שאין פליטת הזרע סותרת את מניין הימים הנקיים שעברו קודם לכן (לעומת ראיית דם שסותרת את הימים שקודם לכן), אלא רק מונעת מאותו יום להיחשב נקי. לכן צריכה להמתין 72 שעות, ורק ביום שלאחר מכן (כלומר לאחר שעברו ארבעה ימים), יכולה להשלים את היום השביעי לנקיים ולטבול שוב. לכאורה, אלו הם דברי ה'שלחן ערוך', אולם לדעת הרמ"א שפסק (בסעיף שקודם לכן) שיש צורך להמתין יום אחד נוסף עקב החשש של 'פולטת שכבת זרע',² לכאורה גם כאן יהיה צורך בהמתנה של יום נוסף, ובדחיית הטבילה בחמישה ימים ולא בארבעה. למרות זאת, במקרה של טעות, לא הגיה הרמ"א כלום על

1. שו"ע, יו"ד סי' קצו סעי' יב.

2. החומרה נובעת מחשש למקרה שבו בני הזוג שימשו בבין השמשות, שעלולים להחשיבו כיום קודם לכן, למרות שלמעשה צריך להחשיבו כיום שלאחר מכן, ולכן החמירו בכל היום שקודם לכן.

דברי ה'שלחן ערוך'. ה'שפתי כהן' (לשו"ע, שם ס"ק כג) עמד על כך, ונתן הסבר מדוע במקרה של טעות אין צורך בהחמרה של יום נוסף:

ומשמע דהכא לא נהגינן להחמיר משום גזירה דבין השמשות וטובלת מיד אחר ארבעה ימים ויום אחד נקי, דהיינו אחר חמשה ימים,³ דלא שכיח שתטעה במנין, ובמלתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.

כלומר ההחמרה להמתין חמישה ימים ולא ארבעה בלבד מקורה בגזרה. טעות היא דבר שאינו שכיח, ובמקרה של דבר לא שכיח, לא גזרו להחמיר מעבר לדין.

יש דין נוסף שבו החמיר הרמ"א מעבר לדברי ה'שלחן ערוך'. לדעת ה'שלחן ערוך'⁴ ניתן להקל ולמנות את הימים הנקיים כבר לאחר יום אחד בלבד (כמובן כשהדימום פסק) על ידי קינוח ורחיצה באותו מקום, שמפליטים משם את שאריות הזרע. לדעת הרמ"א (שם) אין להקל בכך. לגבי החמרה זו באישה שטעתה כתב ה'שפתי כהן'⁵ שאף על פי שאין גוזרים להחמיר מעבר לדין (וכדלעיל), מכל מקום כיוון שאין אנו בקיאים בקינוח ורחיצה, אין להקל בכך. אמנם ה'סדרי טהרה'⁶ כתב שאף על פי שיש שכתבו שאיננו בקיאים ברחיצה וקינוח, למעשה הרמ"א והפוסקים לא הביאו טעם זה, והחמירו בקינוח ורחיצה רק בגלל הטעם שאפילו אם לא שימשה אנו מחמירים בהמתנה, גזרה משום אישה ששימשה (אף שאין כאן חשש של 'פולטת שכבת זרע', שהרי לא שימשה), וממילא לא תעזור שטיפה (שהיא בסך הכול תביא אותה למעמד השווה לאישה שלא שימשה, שגם בה מחמירים לדעת הרמ"א). אבל במקום שבו לא גזרו את החומרות הנוספות (כגון שטעתה, שלא גוזרים יום חמישי), ממילא גם לא נגזרו את החומרה של לא שימשה אטו שימשה (ולזה גם הש"ך הסכים), ואין לחשוש שאיננו בקיאים בשטיפה, וסיים:

לכן המקיל בטועה על ידי רחיצה וכיבוד הבית היטב בדאיכא הני צדדים להקל, לא הפסיד.

גם 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' קצו סעי' מב) הביא:

דבשכחה יום מהשבעה נקיים אולי אפשר לסמוך על רחיצת חמין לבלי תמתין השלושה ימים.⁷

אמנם ידידי הרב אליעזר אלטשולר שליט"א טען שכל ההיתר להשלים את היום הנקי הוא רק במקרה שנזכרה באותו יום שטבלה לפני הזמן, אבל אם כבר עברו אי אילו ימים, הרי הסיחה דעתה ממניין הימים הנקיים, ועליה להתחיל מחדש את ספירת הימים הנקיים. טעמו הוא על פי דברי שו"ת 'מעיל צדקה';⁸ שאישה שהסיחה דעתה ממניין

3. כלומר ביום האחד-עשר, חמישה ימים אחרי הטבילה בטעות, וארבעה ימים אחרי הזמן שבו הייתה אמורה לטבול.

4. שו"ע, שם סעי' יב.

5. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק כה.

6. סדרי טהרה, לשו"ע שם ס"ק מח.

7. אמנם הוא הביא זאת בשם הש"ך, ומסקנת הש"ך להחמיר מטעם שאין אנו בקיאים, אבל את הצד להחמיר ערוך השולחן לא הביא.

8. שו"ת מעיל צדקה, סי' סג, הובא בפתחי תשובה יו"ד סי' קצו ס"ק ג.



שבעת הימים הנקיים צריכה להתחיל ספירתה מחדש.⁹ לדבריו, דברי 'השלחן ערוך', שעליה להשלים רק את היום שטעתה בו ולא להתחיל לספור מחדש, נאמרו רק אם באותו יום שמה לב לטעותה. במצב כזה אין היסח הדעת,¹⁰ ולכן היא יכולה להמשיך את ספירתה, אולם אם נזכרה מאוחר יותר שטעתה, הסיחה דעתה ממניין הנקיים, וממילא צריכה לספור מחדש את כל הימים.

לעניות דעתי, אין טעמו מסתבר להחמיר במקרה שלנו מכמה טעמים:

1. אף על פי שיש אחרונים שפסקו כך, אחרונים רבים חלקו על ה'מעיל צדקה', ופסקו שאין היסח הדעת פוסל בשבעה נקיים, בהם: שו"ת 'בית דוד';¹¹ שו"ת צמח צדק לובאוויטש;¹² שו"ת 'אבן יקרה';¹³ שו"ת מהרש"ם;¹⁴ שו"ת עונג יום טוב;¹⁵ שו"ת 'בית שלמה';¹⁶ שו"ת 'חשב האפוד'¹⁷ ו'טהרת הבית'.¹⁸ כך כתבו גם הלכה למעשה פוסקים רבים בתשובה למכון פוע"ה, שיש מקום לסמוך על המקלים בדבר, בהם: הרב יעקב אריאל, הרב שמאי קהת הכהן גרוס, הרב דב ליאור, הרב מאיר ניסים מאזוז, הראשון לציון הרב שלמה משה עמאר, הרב יקותיאל פרקש והרב דוד קאהן.
2. אחד הטעמים שנתן ה'מעיל צדקה' לצורך להחמיר הוא שכיוון שהסיחה דעתה מספירת הימים, יש לחשוש שראתה דם בהרגשה ולא שמה לב, שכיוון שאינה נותנת דעתה לכך שהיא בנקיים, אינה שמה לב לדם. טעם זה נכון לכאורה דווקא כשהיא חושבת שהיא טמאה, שאז לא אכפת לה שתראה דם, אבל כשהיא חושבת שהיא טהורה לגמרי, אין הבדל בינה לבין מי שיודעת שהיא במהלך שבעת הנקיים, שהרי בשתייהן ראיית דם בהרגשה מטמאת, ואין הבדל בין ראיית דם בנקיים לראיית דם בימי הטהרה.
3. אמנם טעמו הראשון של ה'מעיל צדקה' להחמיר הוא ששבעת הימים הנקיים צריכים להיות ספורים לפנינו, ואם הסיחה דעתה, הרי שלא מנתה אותם לימים נקיים וסותרת ספירתה. לכאורה טעם זה קיים לא רק כשהיא חושבת שהיא טמאה, אלא גם כשחושבת שהיא טהורה, שהרי הסיחה דעתה ממניין הימים. אלא שעדיין יש מקום לחלק בין אישה שהחליטה סתרה ספירתה בפועל, לבין אישה שלא סתרה ספירתה, אלא רק חשבה שאינה צריכה למנות עוד. ואולי אין הבדל בין הדברים, אך כאמור, רבים חולקים על

-
9. כדברי המעיל צדקה פסקו כמה אחרונים, בהם הסדרי טהרה, סי' קצו ס"ק יח; חכמת אדם, כלל קיז סעי' יב; דרכי טהרה, פרק יד סעיף ט.
 10. ראה דרכי טהרה, פרק יד סעי' י, בשם האחרונים, שאישה שהסיחה דעתה מהנקיים ובאותו יום חזרה לספור, אינה צריכה ספירה מחדש אף לדעות המחמירות בהיסח הדעת.
 11. שו"ת בית דוד, סי' ב.
 12. צמח צדק, סי' קנה אות ט.
 13. שו"ת אבן יקרה, ח"א סי' מ.
 14. מהרש"ם, ח"ג סי' קיד.
 15. עונג יום טוב, סי' פג.
 16. שו"ת בית שלמה, או"ח סי' לו.
 17. שו"ת חשב האפוד, ח"א סי' קב אות ב.
 18. טהרת הבית, ח"ב עמ' שכח-שלח.

המעיל צדקה, ובמקום שלא ברור שאף הוא חולק, נראה שאין להחמיר, במיוחד שגם ה'שלחן ערוך' לא התנה את פסיקתו בכך שגילתה את טעותה באותו יום שטבלה ושימשה. אמנם יש מי שכתב כדברי הרב אלטשולר מטעם אחר:

ב'מלבושי טהרה'¹⁹ וב'באר מים חיים'²⁰ כתבו שהדין של אישה שטעתה במניין הימים שיכולה למנות ארבעה ימים ולהשלים יום אחד ולטבול נאמר רק אם ביום שאמור להיות השביעי לנקיים שלה היא בדקה ומצאה נקי, אחרת עליה להתחיל את שבעת הימים הנקיים מחדש, כיוון שלא בדקה ביום השביעי. דבריהם אלו הובאו להלכה גם ב'טהרת ישראל'²¹ ואם כן לכאורה כיוון ששמה לב שטעתה במניין הימים, ממילא לא בדקה ביום השביעי, ועליה להתחיל מחדש את מניין הימים. אלא שבאופן פשוט, דברי ה'מלבושי טהרה' אינם עומדים להלכה, שכן אף על פי שאישה שלא בדקה ביום השביעי אינה יכולה לטבול, פסק ה'נודע ביהודה'²² שאישה שלא בדקה ביום השביעי, אך בדקה באחד הימים האמצעיים של שבעת הנקיים, יכולה לבדוק למחרת ולטבול, וכן הלאה, כל עוד לא עברו יותר מחמישה ימים באמצע ללא בדיקה. דבריו אלו התקבלו להלכה.²³ ממילא, כאן בדקה ביום השישי, וגם אם לא בדקה ביום השביעי, יכולה עדיין לבדוק ביום שאותו תספור לנקי ותטבול. אלא שעל פי המתואר בשאלה, עברו יותר מחמישה ימים בין הבדיקה האחרונה לזמן שבו שמה לב שצריכה להשלים עוד יום נקי, ובמצב כזה אכן לכאורה תסתור ספירתה. אלא שעדיין נראה שבכל זאת יש להקל במצב כזה:

במקום אחר²⁴ הראיתי שבשעת הצורך יש מקום לסמוך על שתי בדיקות במהלך שבעת הימים הנקיים כדי לטבול, גם אם הן לא היו בימים הראשון והשביעי. נראה שמקום שבו טעתה האישה ייחשב לשעת הצורך בעניין זה. אמנם עדיין יש כאן בעיה שייתכן ויש יותר מחמישה ימים בין היום שבו בדקה לאחרונה ליום שאמור להיות היום השביעי לנקיים (ראה להלן), אך עדיין נראה שניתן להקל, שכאן לעניין הבדיקה ראינו ב'מלבושי טהרה' שהוא כן מחשיב את היום השביעי כשביעי לנקיים (אף על פי שאינו שביעי מצד החשש ל'פולטת שכבת זרע'), וגם אם לא נחשיבו כך, הרי שאם האישה תעיד בפנינו שבמהלך התקופה יצא לה להסתכל על הקינוחים באופן שלא עברו יותר מחמישה ימים בלי שראתה קינוח נקי (או אפילו שימשו והבעל לא ראה על עצמו דבר לאחר התשמיש), יש מקום לצרף זאת להקל. ועוד, ייתכן שלדעה זו הבעיה היא רק אם באמצע עברו יותר מחמישה ימים ללא בדיקה, ולא במצב שכבר עשתה שתי בדיקות לפחות במהלך הנקיים. ואמנם, הרב מאיר ברנדסרופר²⁵ דן בשאלה דומה והחמיר בה. לדבריו, יש צורך ששבעת הימים הנקיים יהיו רצופים, אלא שאם יש ביניהם ימים שאינם יכולים להיחשב לספירה,

19. מלבושי טהרה, סי' קצו ס"ק כו.
20. באר מים חיים, סי' קצו ס"ק לו.
21. טהרת ישראל, שם סעיף פא.
22. שו"ת נוב"י, תניינא יו"ד סי' קכח.
23. ראה שיעורי שבט הלוי, סי' קצו ס"ק ח, ועוד.
24. 'בדיקות השבעה נקיים בדיעבד', אור תורה (מרחשוון תשע"א), סי' יד, עמ' צט-ק.
25. שו"ת קנה בשם, ח"א סי' צט.



כמו ימים של פולטת שכבת זרע, כפי שאין הם סותרים את המניין, כך אין הם סותרים את רציפותו. לכן למעשה הוא חילק בין מקרה שבו לא עברו יותר משלוש יממות בין תשמיש אחד לשני, כך שכל הזמן היה דין של 'פולטת שכבת זרע', וממילא לא יכלה עדיין להשלים את אותו יום, שיכולה עכשיו להשלים את אותו יום ולטבול, לבין מקרה שבו עברו יותר משלוש יממות, ולא ספרה ביום שלאחריהן, שאיבדה את רצף הימים וצריכה להתחיל שבעה ימים נקיים מחדש. נראה שכל שיטתו זו הולכת לפי השיטה שאישה שלא בדקה ביום השביעי אינה יכולה לטבול, אפילו אם היו ימים אחרים שבהם בדקה, אך כפי שכתבנו לעיל, בשעת הצורך יש לסמוך על השיטה שבה מספיקות שתי בדיקות במהלך הימים הנקיים גם שלא ביום השביעי, וממילא אם היה יום מקודם לכן שבו לא היה חשש של 'פולטת שכבת זרע', אף אם לא בדקה בו, יש לסמוך שעלה לה ל'נקיים', וממילא לא צריכה להתחיל ספירתה מחדש. עוד יותר מכך, אף לשיטות שצריך בדיקה ביום האחרון של הנקיים והיא לעיכובא, יש מקום לומר שלא כדברי ה'קנה בשם'. הרי להלכה, אישה שלא בדקה ביום השביעי, אם הייתה לה בדיקה באמצע, יכולה לבדוק ביום השמיני ולטבול. לדברי ה'קנה בשם', לכאורה יכולה לטבול דווקא ביום שהוא שביעי מיום אחר שעשתה בדיקה (כגון אם בדקה ביום השני, ייחשב לה לראשון ואז השמיני ייחשב לשביעי), אבל אחרת לא (כגון אם בדקה ביום השלישי, תצטרך לחכות לתשיעי ולטבול ולא נאמר שהיום השלישי מצרף ביחד את הראשון והשמיני), שכן צריכים להיות דווקא שבעה ימים רצופים שהם בגדר נקיים.²⁶ ממילא נראה לעניות דעתי להקל בכך, ואף אם עברו במהלך הימים יותר משלוש יממות ללא אישות, שלא להצריך להתחיל מחדש את שבעת הימים הנקיים.

מסקנה למעשה

- א. אם במהלך ימי הטהרה עברו לפחות ארבעה ימים ללא חיי אישות, הרי היא יכולה לטבול באותו ערב. אם לא עברו ימים כאלו או שאינם זוכרים מתי שימשו, יכולה האישה לבצע שטיפה וקינוח פנימיים באותו מקום, לחכות למחרת, לבדוק ולטבול, ואינם צריכים המתנת שבעה ימים מחדש.
- ב. באשר לשאלה אם בני הזוג צריכים תשובה על העוון שאירע להם, ב'ערוך השלחן'²⁷ כתב שאם הדבר נעשה בשוגג, אין צורך בתשובה, אולם אם מדובר בשוגג הקרוב למזיד, עליהם לעשות תשובה על הדבר.



26. אלא אם כן נאמר שהחמתו אינה מדין הבדיקות, אלא מדין היסח הדעת בשבעה נקיים, ולעיל הראינו שפוסקים רבים לא חששו לכך, ואף החוששים, אין הכרח שיאמרו כן במקרה שבו ההיסח היה מכיוון שהיא חושבת שהיא טהורה.
27. ערוה"ש, סי' קצו סעי' מא.



הרב עומר שפס

כלה ששכחה לבדוק בתחילת ימי ז' נקיים¹

שאלה

כלה קודם חתונתה בדקה בדיקת הפסק טהרה (ללא מוך דחוק), שכחה לבדוק בימים הראשונים לז' נקיים ונזכרה רק ביום השביעי. האם יכולה לבדוק ביום השביעי ולטבול, או שתיערך חופת נידה ותטבול רק לאחר החתונה?

תשובה

במשנה במסכת נידה (סח ע"ב) מובאת מחלוקת תנאים:

הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור, וביום השביעי ומצאו טהור, ושאר הימים בינתיים לא בדקו – ר' אליעזר אומר הרי הן בחזקת טהרה. ר' יהושע אומר אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד. ר' עקיבא אומר אין להם אלא יום ז' בלבד.

הגמרא (שם סט ע"א) הכריעה שהלכה כר' אליעזר, ויש מחלוקת בדעתו כמה בדיקות יועילו בדיעבד: לדעת רב בדיעבד תועיל בדיקה ביום הראשון או ביום השביעי, ולדעת ר' חנינא יש צורך בבדיקה ביום הראשון וגם ביום השביעי.

הראשונים נחלקו כמי הלכה: הרא"ש², הרמב"ם³ ורוב הראשונים⁴ פסקו כדעת רב, ואילו 'ספר התרומה'⁵ הסמ"ג⁶, וכמה ראשונים נוספים פסקו כדעת ר' חנינא. מחלוקת נוספת בראשונים⁷ היא האם לשיטת רב תועיל בדיקה דווקא בראשון או בשביעי, או שגם באחד מהימים האמצעיים תועיל. ה'שלחן ערוך'⁸ פסק בסתמא כראשונים שהכריעו כרב,

1. תודתי נתונה לרב אריה כץ שליט"א על סיועו בכתיבת התשובה.

2. רא"ש, נידה פ"י סי' ה.

3. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ו הכ"ב.

4. ראב"ד בבעלי הנפש, שער הספירה והבדיקה; רז"ה סלע המחלקות, אות לו (הערת עורך א"כ: עי' שם בדברי הרז"ה, שהלכה כרב רק במקום שבו הצורך בספירת שבעה נקיים נובע מחמת מנהג בנות ישראל, אבל במקום שבו מן התורה האישה זבה וצריכה שבעה נקיים, אין לסמוך להקל כרב); רמב"ן, הל' נידה פ"ב הל' ג; רשב"א, תורת הבית, בית שביעי שער חמישי; טור, יו"ד סימן קצו.

5. ספר התרומה, סי' פח.

6. סמ"ג, לאווין קיא.

7. עי' רא"ש, שם וראב"ד, שם.

8. שו"ע, יו"ד סי' קצו ס"ד.



שבדיעבד מספיקה בדיקה אחת בשבעה נקיים, בין היא בראשון/שביעי ובין היא באחד מהימים האמצעיים, ומביא בשם 'יש אומרים' שחובה לבדוק בראשון ואף בשביעי, ומסיים: 'ואין להקל'. אמנם בדרך כלל, 'סתם' ו'יש אומרים' – הלכה כ'סתם'⁹, אלא שכאמור לעיל, ה'שלחן ערוך' הכריע בפירוש כדעה השנייה. אף על פי כן, מסגנון הצגת הדברים, יש מי שהבין שהמילים 'ואין להקל' הינן חומרא בלבד, ובשעת הדחק אפשר לסמוך על הדעה הראשונה.¹⁰ כמו כן, בעל 'ערוך השלחן'¹¹ השיג על ה'שלחן ערוך' שהעדיף להחמיר ולפסוק כנגד רוב הראשונים. למרות זאת, בסופו של דבר הוא הכריע: 'דוודאי חלילה לנו לסור מדברי רבינו הב"י שכתב דאין להקל', אלא שבמקרה של אישה שיש לה פצעים רבים ואינה מצליחה להוציא בדיקה נקייה כי אם בדוחק גדול, יש להורות לה כדעת רוב הראשונים לבדוק פעם אחת בלבד, חוץ מבדיקת הפסק טהרה.¹² אמנם למעשה, רוב הפוסקים הכריעו בבירור להחמיר כדעה השנייה ב'שלחן ערוך', וכפי הכרעתו ש'אין להקל', המתבססת על מה שהוא כתב בעצמו בספרו 'בית יוסף': 'כיון דכל הני רבוותא מספקא להו – אין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת'. וכן כתב הש"ך¹³ שכך קיימא לן למעשה, להצריך בדיקת א' וגם ז'. וכן מקובל להורות בין פוסקי זמננו.¹⁴ למרות זאת, האחרונים ציינו למקרים שבהם יש להקל בשעת הדחק או בדיעבד, בהסתמך על כך שלדעת רוב הראשונים מספיקה בדיקה אחת:¹⁵

הש"ך¹⁶ כתב שבכלה שלא ראתה דם ניתן להקל אף לדין בבדיקה אחת.¹⁷ ה'חתם סופר'¹⁸ כתב שבדיעבד באישה שכבר טבלה והייתה עם בעלה, יש להקל כאשר בדקה בא' או בז', אך הוסיף שאם בדקה רק באחד הימים האמצעיים – יש להחמיר אפילו בדיעבד.¹⁹

בשו"ת 'יביע אומר'²⁰ כתב להקל במקרה כזה גם כשבדקה רק באחד מן הימים האמצעיים. כמו כן הסכים להקל בבדיקה אחת כאשר נטמאה מחמת כתם, או כאשר

9. עי' יד מלאכי, כללי השו"ע והרמ"א, אות יז.
10. וכ"כ הרב שלמה קלוגר בשו"ת קנאת סופרים, השמטות ל'שירי טהרה', סי' מה, שהשו"ע הביא בסתמא להקל ובי"א להחמיר, ומשמע שזו חומרא, וכן הלכתא כרב באיסורי בכל מקום, ועוד האריך בדבר, עיי"ש.
11. ערוך השלחן, יו"ד סי' קצו סעי' כג-כו.
12. ראה גם שו"ת בית דוד, סי' ב; שו"ת מהר"ש ענגיל, ח"א סי' נ; חכמת אדם, שער בית הנשים כלל קיז סעיף יב, שהסכימו להקל בבדיקה אחת אצל אישה שאינה מצריכה להיטהר.
13. ש"ך, יו"ד סי' קצב ס"ק ב.
14. ועי' באריכות בס' טהרת הבית, ח"ב עמ' שה-שיג.
15. זאת נוסף על האחרונים שראינו לעיל, שהקלו באישה שאינה מצליחה להיטהר.
16. שם.
17. אמנם בתורת השלמים, סי' קצו ס"ק ג, כתב שמדובר דווקא כשלא ראתה מעולם, והחשש הוא רק משום דם חימוד שהוא מדרבנן, אך בגדולה שראתה בעבר אין חילוק, וגם בכלה בדיעבד מעכבות שתי בדיקות.
18. שו"ת חתם סופר, ח"ב יו"ד סי' קעה; מובא גם בפתחי תשובה, יו"ד סי' קצו ס"ק ז.
19. כיוון שהר"ה והרא"ה מהאוסרים באופן שבדקה רק באחד הימים האמצעיים, וגם הרשב"א בתורת הבית הארוך הסיק להחמיר – יש לצרפם לסוברים שאף בדיעבד בדיקה אחת לא מועילה.
20. יביע אומר, ח"ה יו"ד סי' טז.

עשתה בדיקה רק ביום השביעי אבל בבדיקת הפסק הטהרה שמה מוך דחוק שהיה עד הלילה, ולסמוך באופן זה שייחשב גם בדיקת יום ראשון על פי הפוסקים שבדיקת לילה שמה בדיקה.

במקרה דנן, של כלה ששכחה בדיקות הימים הראשונים לנקיים, נראה שאם ראתה במשך הימים שהיו הפרשות נקיות בקינוחים שטחיים²¹ – יכולה לסמוך על הבדיקות שתבדוק בסוף הימים הנקיים, כדי למנוע מצב של חופת נידה וצער גדול, ובצירוף השיטות הסוברות שבדיקות שטחיות מועילות לבדיקות שבעה נקיים.²²



21. כגון שקינחה לאחר שהתפנתה לצרכיה.

22. עיין שו"ת נודע ביהודה קמא, יו"ד סי' מו.

הערת עורך: א"כ. במקרה שנזכרה לפני שהגיע היום השביעי לנקיים, נראה שיכולה באופן מרווח יותר לבדוק ביום שנזכרה וביום השביעי, שכן יש פוסקים הסוברים שגם לדעה הראשונה די בשתי בדיקות בשבעת הנקיים, גם אם אינן ביום הראשון וביום השביעי דווקא, ראה בעניין זה במאמרנו – 'בדיקות השבעה נקיים בדיעבד', אור תורה תקיט (מרחשון תשע"א), סי' יד.



קיום מצוות מחצית השקל באמצעות העברה בנקאית

הקדמה

'מהרה ייבנה המקדש', וישראל ישובו לקיים פעם בשנה את מצוות מחצית השקל, שבה נותנים הם כסף למקדש לצורך מימון העבודה המתנהלת בו. כידוע, הכסף בימי קדם היה עשוי ממתכות יקרות, ולמקדש נתנו ישראל חצי שקל כסף העשוי ממתכת הכסף. בימינו, הכסף אינו עשוי ממתכות יקרות כבימי קדם, אלא ממתכות זולות או משטרות נייר, ורובו הינו בכלל כסף וירטואלי המצוי אך ורק במחשבי הבנקים ושאר המוסדות הפיננסיים. במאמר אחר¹ ביקשנו להוכיח שאת מצוות מחצית השקל יש לקיים דווקא בכסף שניתן להוצאה באותו זמן, והינו עובר לסוחר, ובימינו, כשכסף העשוי ממתכות יקרות אינו ניתן להוצאה ואינו עובר לסוחר – הוא פסול למצוות מחצית השקל. למקדש יצטרכו ישראל לתת רק את הכסף הנוהג בימינו, מאחר שהוא זה שניתן להוצאה, והילך חוקי. מאמר זה ידון בשאלה: האם יהיה מותר לשלם את מס מחצית השקל למקדש באמצעות העברה בנקאית במחשב, כך שאדם מישראל יוכל להיכנס לאתר האינטרנט של המקדש ולשלם את שווי מחצית השקל, כפי שייקבע באותו זמן, תוך מסירת פרטי כרטיס האשראי שלו, ממש כפי שהציבור נוהג כיום ברכישת מוצרים, תשלום חובות לגופים ציבוריים ופרטיים, ושאר מיני תשלומים?

א. אופן גביית מחצית השקל בימי קדם

במסכת שקלים ישנו תיאור לאופן שבו היו גובים גזברי המקדש את כספי מחצית השקל מעם ישראל מדי שנה: בט"ו באדר היו מגיעים שולחנים (חלפני כספים) לכל מקום ומקום בארץ ומעמידים במקום היישוב שולחן וקופה (שופר) מיוחדת לצורך גביית כספי מחצית השקל מאנשי המקום.² אם במקום מסוים היו נאספים הרבה מטבעות שמשקלם רב, היו השולחנים מחליפים מטבעות אלו במטבעות זהב, כדי להפחית ממשקל המשא היוצא לירושלים.³ את הכסף היו שולחים למקדש על גבי חמורים או סוסים. לפעמים

1. 'קיום מצוות מחצית השקל בכסף של ימינו', תחומין לד', עמ' 479-486.
2. משנה שקלים פ"א מ"ג.
3. שם.



הכסף לא היה מגיע ליעדו לאחר שאבד או נשדד.⁴ כשהכסף היה מגיע למקדש, היו מאחסנים אותו בלשכה מיוחדת המכונה בפי הרמב"ם 'לשכת השקלים',⁵ ושלוש פעמים בשנה היה אחד מגזברי המקדש מפריש מכספים אלו סכום כסף לצורך רכישת קרבנות ציבור, ועוד. פעולה זו נקראת 'תרומת הלשכה'.⁶ תרומה זו ('תרומת הלשכה') הייתה נעשית שלוש פעמים בשנה, כדי לאפשר לכל יהודי להיות שותף במימון העבודה במקדש, לאחר שחלק מהכספים היו מגיעים באיחור למקדש, כיוון שמגיעים ממקומות רחוקים, ואף מחוץ לארץ.⁷ למותר לציין שכיום, עם התפתחות מערכת התשלומים הממוחשבת, תשלום מס מחצית השקל דרך האינטרנט – יש בו כדי לחסוך את עלות שכרם של השולחנים ואת עלות שינוע הכסף ואבטחתו. כמו כן, בדרך זו העברת הכסף למקדש היא מיידית, ומיד בראש חודש ניסן המקדש יכול כבר לקבל את כל כספי מחצית השקל, או רובם, מכל ישראל. לדברים אלו יש להוסיף שהשימוש במערכת האינטרנט לצורך העברת כספים למקדש יכול להועיל לא רק במקרה של גביית מס מחצית השקל אלא גם באיסוף כספים נוספים, כגון כספי תרומות לסוגיהם השונים. זאת ועוד, השימוש בדרך זו – יש בו כדי להבטיח את הגדלת כמות הכספים שייתרמו למקדש, מאחר שהדרך לתרום פשוטה ונוחה, ולכן שימושית יותר. במאמר זה נברר: האם אכן דרך מודרנית זו יכולה להיות מופעלת גם במקדש ככלל, ובגביית כספי מחצית השקל בפרט?

ב. מחצית השקל מתקדשת כשנמסרת לשולחני

נאמר במשנה (שקלים פ"ב מ"א):

... בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו אם נתרמה התרומה נשבעין [השולחנים] לגזברים ואם לאו נשבעין לבני העיר ובני העיר שוקלין תחתיהן...
נמצא ששולחנים שכספם אבד או נשדד נשבעים בכל מקרה שלא פשעו, ושידם לא הייתה במעל, וכל השאלה היא למי הם נשבעים: לבני העיר או לגזברי המקדש? אלא שהמשנה במסכת שבועות (מב ע"ב) מונה רשימת דברים שאין נשבעים עליהם, ובין הדברים כלול ההקדש! מקשה על כך הירושלמי: כיצד חייבים השולחנים להישבע אם כסף ההקדש שמעבירים למקדש נגנב או נשדד? מתרצת הגמרא (שקלים פ"ב ה"א):⁸ אכן מדין תורה השולחני פטור מלהישבע, אך חכמים חייבו במקרה זה 'שבועת תקנה', כדי שלא יזלזלו השולחנים בשמירת הכסף שגבו. מקושיה זו מוכח שכבר בעת נתינת

4. שם.

5. רמב"ם, פירוש המשנה שם.

6. שקלים ג ע"א.

7. זו היא שיטת בעלי התוספות, קידושין נד ע"א ד"ה מועלין, והרא"ש, שקלים פ"ג מ"ג, אך לרמב"ם שיטה אחרת, ראה הלכות שקלים פ"ב ה"ד-ה"ח.

8. וכן בבבלי ב"מ נח ע"א.



הכסף לשולחני הכסף מתקדש, וכן כתב ה'עונג יו"ט.⁹ זאת ועוד, בתוספתא במעילה (פ"א הכ"ו) נאמר:

המפריש שקלו והוציא [לדבר אחר] הרי זה מעל, המפריש שקלו לחברו הרי זה מעל...

נמצא שכבר בזמן הפרשת השקל למצוות מחצית השקל, אפילו עוד לפני נתינתו לגזבר, כשהכסף בביתו של הנותן – ההפרשה וההבדלה מקדשות אותו, ואם מישהו ישתמש בכסף לקניית דבר אחר – הוא מועל בכסף! הסיבה לכך היא: בהפרשת הכסף האדם מעביר את הכסף לבעלות ההקדש. ממילא כסף זה מתקדש, ככל דבר שבבעלות ההקדש. וכן פסק הרמב"ם (הל' מעילה פ"ו הי"ג): 'המפריש שקלו והוציאו בשאר צרכיו, בין הוא בין חברו - מעל...! מן הראוי לציין שלא כל העברת כסף למקדש יוצרת פעולת הקדשה באופן אוטומטי. מי שתורם כסף ללשכת חשאי, כדי שעניים יוכלו לקחת משם כסף כדי צורכם – לא רק שלא מקדיש את הכסף אלא אדרבה! כסף זה אסור לו להיות מוקדש, שכן מטרתו היא לצאת לחולין. והרי אסור להוציא כספי הקדש לחולין!¹⁰ נמצא ששאלת הקדשתו או אי הקדשתו של כסף המגיע למקדש תלויה בייעודו של הכסף. כספי מחצית השקל שייכים לסוג הכספים שמתקדשים עקב ייעודם, ולכן ברגע העברתם לבעלות ההקדש, (מרגע מסירתם לשולחנים) – כספים אלו מתקדשים מיד.

ג. הקדש – חל רק על חפץ פיזי

העובדה שבעת נתינת מחצית השקל לשולחני הכסף מתקדש נוגעת לשאלה שאנו עסוקים בה, שכן בדברי חז"ל מבואר בכמה מקומות שהקדש יכול לחול רק על חפץ פיזי. אם כן, לא יהיה ניתן לשלם לכאורה את תשלום מחצית השקל באמצעות העברה בנקאית במערכת האינטרנט, שהרי העברה זו איננה העברה של חפץ פיזי, וכסף זה לא יוכל להתקדש בעת העברתו! להלן כמה מקורות מהם עולה שהקדש יכול לחול רק על חפץ פיזי וממשי:

[1] נאמר במשנה (שקלים פ"ד מ"ד):

המקדיש נכסיו והיו בהם דברים ראויים לקרבנות הציבור ינתנו לאומנים בשכרם דברי רבי עקיבא. אמר לו בן עזאי אינה היא המידה אלא מפרישין מהם שכר האומנים ומחללין אותן על מעות האומנים ונותנים אותם לאומנים בשכרן וחוזרין ולוקחים אותה מתרומה חדשה...

בגמרא ובמפרשים¹¹ מבואר שסתם הקדשה היא הקדשה לבדק הבית, וכיוון שהנכסים שהוקדשו לבדק הבית ראויים למזבח – יש צורך לחללם ולאחר מכן להקדישם שוב

9. שו"ת עונג יו"ט, או"ח סי' כו.

10. כלל זה מוזכר פעמים מספר במסכת שקלים, ראה בהמשך המאמר כמה דוגמאות לכך.

11. קרבן העדה, תקלין חדתי, על אתר.



בקדושת 'קודשי מזבח', דבר הניתן להיעשות עם קנייתם מחדש תמורת כסף הבא מ'תרומת הלשכה'.

רבי עקיבא סובר שחילול הנכסים נעשה כאשר משלמים לגזברי בדק הבית בנכסים אלו, וברגע התשלום קדושת הנכסים מתחללת חלף עבודת הגזברים. בן עזאי חולק על רבי עקיבא, ולדעתו אי אפשר לחלל את קדושת בדק הבית על עבודת גזברי בדק הבית, והקדושה הזו יכולה להתחלל רק על חפץ ממשי, וכן פסק הרמב"ם (הל' מעילה פ"ח ה"ג):

אין מחללין את ההקדש על המלאכה אלא על המעות, כיצד? אומן שעשה מלאכה בהקדש במנה אין נותנין לו בהמת הקדש או טלית הקדש בשכרו עד שמחללין אותן על המעות ואחר שיעשו חוליין נותנין אותן לאומן בשכרו אם רצו, וחוזרין ולוקחין ממנו בהמה מתרומת הלשכה.

פרשני המשנה (שם) מבארים שגם רבי עקיבא סובר שקדושה יכולה להתחלל רק על חפץ ממשי, אך לדעתו עבודתם של העוסקים במלאכת בניין המקדש היא מקרה יוצא דופן שגם עליו קדושה יכולה להתחלל. את זה לומד רבי עקיבא מהפסוק: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', בדרשו את המילים 'ועשו לי מקדש' שגם העשייה היא קודש, וממילא ניתן לחלל כל קדושה על עשייה שכזו, של בניין המקדש. אך כאמור מקרה שכזה הוא יוצא מהכלל, ואין הוא סותר את הכלל: קדושה יכולה להתחלל רק על חפץ פיזי.

[2] דוגמה נוספת להלכה שקדושה ניתן לחלל רק על חפץ ממשי מצינו בעוד משנה בשקלים (פ"ד מ"א): 'שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה'. הגמרא מתקשה: כיצד היה נעשה התשלום? הרי כספי תרומת הלשכה הם הקדש, ולא ניתן להוציאם סתם כך לחוליין?! מתרצת הגמרא: את התשלום לשומרים ולקוצרים היה הגזבר משלם מכספי חוליין שלוקח בהלוואה משולחני, וכשקרבו העומר או שתי הלחם היו מוכנים, היו מביאים כסף מ'תרומת הלשכה' ומחללים אותו על המנחות, ואז הקדושה שבכסף עוברת למנחות ומקדשת אותן, והכסף עצמו נהיה חוליין. את החוב שחייב הגזבר לשולחני הוא מחזיר מכסף 'תרומת הלשכה' לאחר שהתחלל.

גם במקרה זה יש שפירשו¹² שהסיבה שלכתחילה אי אפשר לשלם לשומרים מכספי 'תרומת הלשכה' היא שכסף זה קדוש, ואי אפשר לחללו אלא על חפץ ממשי בלבד. לפיכך בתחילה לא ניתן לחללו על עבודת השומרים או הקוצרים, ורק כשעומד בפנינו קרבן עומר או שתי לחם ממשיים - ניתן לחלל עליהם את הכסף, וכך להעביר את קדושתו למנחות, ולהפכו בכך לכסף חוליין. לאור מקורות אלו (ואחרים) מתברר שקיום מצוות מחצית השקל לא יכול להיעשות באמצעות תשלום והעברה בנקאית, שכן העברה שכזו אינה העברה של כסף ממשי, וממילא כסף זה לא יכול להתקדש למצוותו כפי שאמור להיות.

להלן נציע דרך שיש בה כדי לפתור את הבעיה שהצגנו בפרק זה.

12. אבני מילואים, סי' כח אות ז, ושם אות טז; שקלי יוסף פ"ד ה"א.



ד. פתרון הבעיה: שני שלבים בקיום המצווה

להלן הצעה מעשית לגביית מס מחצית השקל באמצעות הטכנולוגיה העכשווית של מחשבים ואינטרנט, שיש בה כדי לפתור את הבעיה ההלכתית שהצבענו עליה: בית המקדש ייקח הלוואה של כסף חולין מהבנק (השולחני המודרני), וכסף זה יהיה כסף פיזי – שטרות כסף שיועברו ויונחו ב'לשכת השקלים' במקדש. סכום הלוואה יהיה הסכום המשוער שאמור להתקבל מכל ישראל בקיום המצווה, לדוגמה: מיליארד שקל. לאחר מכן, כשיגיע רגע קיום המצווה, כל אדם מישראל שירצה יוכל לקנות מביתו באמצעות האינטרנט את סכום הכסף המדויק שצריך לשלם למצוות מחצית השקל, והוא יקנה בהעברה הבנקאית סכום כסף מסוים מהכסף הפיזי שנמצא במקדש. לדוגמה: אם למצוות מחצית השקל ייקבע סכום של מאה ש"ח, אזי כל אחד ירכוש באמצעות העברה כספית באינטרנט שטר ממשי מסוים של מאה ש"ח הנמצא במקדש, ולאחר מכן, ורק לאחר רכישה זו, הוא יקדיש למצוות מחצית השקל את הכסף הממשי שנמצא במקדש וששייך לו!

יודגש שברגע הרכישה של שטר הכסף, הרכישה מכוונת לשטר מסוים, כלומר הרוכש רואה על צג המחשב את מס' השטר, כפי שהונפק לו ע"י בנק ישראל. בדרך זו, הבעיה שהצגנו לעיל אינה קיימת, שכן בהעברה הבנקאית, בעת רכישת השטר הממשי, אין עדיין קיום של מצוות מחצית השקל, ורכישה זו אפשרית מבחינה הלכתית, כדין כל 'קניין סיטומתא' – דרך קניין המקובלת על הסוחרים ונוהגת באופן תדיר בחיי המסחר בארץ ובעולם.¹³ לאחר מכן, בעת קיום המצווה, האדם מקדיש ונותן למקדש שטר כסף ממשי השייך לו ונמצא כבר ב'לשכת השקלים', שטר שיכול להתקדש למצוות. דבר נוסף: את הלוואה שלקח יחזיר המקדש לבנק מהכסף שהפקידו הציבור בחשבוננו בעת רכישת הכסף הפיזי שב'לשכת השקלים'. כסף זה הינו חולין ואין בעיה לתתו בחזרה לבנק לצורך פירעון הלוואה.

להלן נברר עוד כמה נקודות הלכתיות שיש לברר כתוצאה מפתרון זה.

ה. קניין סיטומתא קונה כסף במקום שיש מנהג ברור

כאמור לעיל, רכישת הכסף הפיזי במקדש נעשית דרך העברה כספית באינטרנט, ובדרך של קניין סיטומתא. לדעת רוב האחרונים,¹⁴ ניתן לקנות באמצעות סיטומתא כסף, בדרך של מקח וממכר, וקניין זה אף מועיל מדין תורה.¹⁵ מי שחולק על כך הוא 'נתיבות

13. בבא מציעא עד ע"א; רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ו-ה"ז; שו"ע, חו"מ סי' רא סעי' ב; וראה מאמרו של הרב יחיאל וסרמן 'ביצוע קניין באינטרנט', תחומין יח, עמ' 248-251, וכן מאמרו של הרב שלמה דיכובסקי 'האינטרנט בהלכה', תחומין כב, עמ' 325-333.

14. סמ"ע, חו"מ סי' רג סעי' ט ס"ק טז; באר היטב שם, ס"ק יג; שו"ת חכ"צ סי' טז.

15. שו"ת חתם סופר, יור"ד סי' שיד; רדב"ז ח"א סימן תקג, ועוד.



המשפט' (חו"מ, ביאורים ס' רא), ולדעתו קניין סיטומתא לא מועיל לקנות כסף, וזו לשונו:

נראה לי, דבמטבע כיון שכתבו הרמב"ם (פ"ו ממכירה ה"ז) וכל הפוסקים (עיין סימן ר"ז סעיף ב') שאין שום דרך שיזכה במטבע כי אם אגב קרקע, משמע דסיטומתא לא מהני במטבע. ועוד, דהא הר"ן (בחידושיו ב"מ מ"ה ע"ב) כתב, הובא בב"י סימן קצ"ה (סעיף י'), דצורת מטבע דמי לאותיות דאין לו קנין. ולא מציינו באותיות קנין סיטומתא, אפילו במקום מסירה (ו) בעינין דוקא כתיבה ומסירה ממש (לעיל סימן ס"ו סעיף א'). ומכ"ש במקום שאין מנהג ברור על המטבע בודאי שאין ללמוד מהמנהג שנוהגין לקנות במטלטלין ולומר מן הסתם שיועיל מנהג זה גם במטבע, הא ודאי ליתא, כיון שאינו מנהג ברור גם במטבע, דהא אפילו בקרקע כתב הש"ך (שם) דבעינן שיהא המנהג זה בקרקע להדיא.

כאמור, 'נתיבות המשפט' מביא נימוקים מספר לדעתו, אך דבריו קשים, שכן:

[1] נראה פשוט שהרמב"ם ושאר הפוסקים שכתבו שכסף שאינו ברשותו נקנה רק אגב קרקע, התייחסו לשלילת דרכי הקניין האחרות שהיינו יכולים לחשוב שניתן לקנות בהן את הכסף, כגון בכסף, שטר וחזקה, כפי שכתב הרמב"ם עצמו בהלכה זו. אך ודאי שלא התכוונו לשלול גם את קניין הסיטומתא, שהוא קניין יוצא דופן, השונה מדרכי הקניין הרגילות, כך שלכלל שאמר הרמב"ם (כסף נקנה אגב קרקע) יכול להיות בהחלט לשיטתו גם יוצא מן הכלל – קניין סיטומתא.

[2] הר"ן (שם) אמנם כותב במפורש שמטבע דומה לאותיות (שטר), וכמו ששטר אינו ממון כך גם מטבע אינו ממון – אך זה דווקא בקניין חליפין, כשדעתו של מקבל הכסף על צורת המטבע, וכיוון שצורה זו תיבטל הרי שהכסף אינו ככסף. מאידך גיסא הוא מוסיף וכותב שמעות כן קונות בתורת דמים, וזה אומר שחוץ מקניין חליפין, לכל שאר הקניינים המעות כן נחשבות ככסף, וכך הוא גם באשר לקניין סיטומתא – שהמוכר והקונה רואים בקניין זה את המעות ככסף ולא כחפץ, כמו בקניין חליפין. לפיכך נראה פשוט, ובניגוד לדברי 'נתיבות המשפט', שלא רק שלא ניתן להביא ראיה מהר"ן לכך שכסף לא נקנה בסיטומתא, אלא אדרבה: הר"ן אומר במפורש שלכסף יש תורת דמים! וממילא הוא קונה ונקנה בסיטומתא.

[3] 'נתיבות המשפט' עצמו כותב שסיטומתא לא קונה מעות כיוון 'שאינו מנהג ברור גם במטבע'. מכאן פשוט שאם כן יש מנהג ברור לקנות כסף באמצעות קניין סיטומתא – גם הוא יודה שקניין זה יועיל!

לכן כיום, כשהעולם נוהג יום יום לקנות כסף באמצעות האינטרנט, כגון ברכישות של מט"ח, מטבעות וירטואליים וכו' – אין ספק שגם כסף פיזי הנמצא במקדש יכול להיקנות בקניין סיטומתא באמצעות העברה בנקאית. האחרונים¹⁶ כאמור לעיל, שכתבו שניתן לקנות כסף באמצעות קניין סיטומתא, כתבו זאת בהתייחסם לדברי ה'שלחן ערוך' (חו"מ ס' רג סעי' ט) שכתב: 'המטבע אין דרך שיזכה בו מעתה מי שאינו ברשותו אלא על גב

16. באר היטב שם, ס"ק יג; סמ"ע, חו"מ ס' רג סעי' ט ס"ק טז.



קרקע...! הם מעירים על דברים אלו שה'שלחן ערוך' דקדק לכתוב 'שיזכה בו', – כלומר שדיבר על הקניית מתנה, שבה ורק בה יש צורך להקנות כסף אגב קרקע, אך בדרך של מקח וממכר ניתן לקנות כסף באמצעות סיטומתא בלבד, ולא צריך לבצע את הקניין אגב קרקע.

נמצא, אפוא, שאין מי שיחלוק על שיהיה ניתן לרכוש כסף פיזי הנמצא במקדש באמצעות העברה בנקאית גם שלא אגב קרקע, כדין כל רכישת מיטלטלין דרך האינטרנט!

1. הקדשת הפץ הנמצא רחוק מבעליו בדיבור

נאמר בגמרא (בבא קמא סח ע"ב): 'איש כי יקדיש את ביתו קדש אמר רחמנא, מה ביתו שלו, אף כל שלו'. מכאן שאדם יכול להקדיש רק דבר שנמצא ברשותו. כאן יש לשאול: האם הכסף שרכש האדם ונמצא במקדש נקרא ברשותו של האדם כך שהוא יכול להקדישו? הרמב"ם (הל' ערכין פ"ו הכ"ב) פוסק:

אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, כיצד? היה לו פקדון ביד אחר וכפר בו זה שהוא אצלו אין הבעלים יכולין להקדישו, אבל אם לא כפר בו הרי הוא ברשות בעליו בכל מקום שהוא.

נמצא שכסף שאינו ביד האדם אך הוא יכול לקבלו בכל רגע נתון – הרי הוא שלו והוא יכול להקדישו. בית המקדש (הגזברים העובדים בו) כמובן אינו כופר בעובדה שמי שרכש כסף שנמצא ב'לשכת השקלים' שייך לו, ויכול להוציאו משם אם ירצה, כך שלבעליו אין שום בעיה להקדיש כסף זה. שאלה נוספת שיש לברר היא: את הכסף מקדיש בעליו בדיבור בלבד, האם ניתן להקדיש כך כסף למצוות מחצית השקל? בגמרא מבואר (קידושין כח ע"ב) שניתן להקדיש כל דבר בדיבור גם אם הוא נמצא בסוף העולם, וזו לשון הגמרא:

'כיצד אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט? האומר שור זה עולה, בית זה הקדש, אפי' בסוף העולם - קנה, בהדיוט לא קנה עד שימשוך ויחזיק.

הרמב"ם פסק בהלכות מכירה (פ"ט הע"א) ש'אמירה לגבוה כמסירה להדיוט', ובהלכות מעילה (פ"ח ה"ח) כתב:

...בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם **בדברים בלבד נתקדשו** וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה'...

נמצא שדווקא הקדש יכול להיקנות או להיות מוקנה מרחוק, באמצעות דיבור, והוא אינו צריך הגבהה או מסירה כדרך הקניין בענייני החולין. כך הוא גם בעניינינו, שאמירתו של מי שרכש כסף פיזי במקדש מספיקה כדי להקנות אותו, ולא צריך מסירה פיזית או הגבהה על ידי אחד מגזברי המקדש.



ז. שכה לומר שמקדישו למצוות מחצית השקל

עוד יש לברר מה הדין במקרה שבו רוכש הכסף הפיזי שכה להקדישו בפיו לאחר הרכישה: האם הכסף יתקדש מאליו, או שהוא חולין עד אשר בעליו יקדישו בפיו? בגמרא בשבועות (כו ע"ב) נאמר:

מיתיבי: מוצא שפתוך תשמור ועשית – אין לי אלא שהוציא בשפתיו, גמר בלבו מנין? ת"ל: כל נדיב לב...

לדעת רש"י¹⁷ ותוספות¹⁸ דין זה מתייחס גם לתרומת מלאכת המשכן האמורה בפסוק, כלומר לקודשי בדק הבית, וגם לקודשי מזבח, וכדברי הפסוק בדברי הימים ב (כט, לא): 'וכל נדיב לב עולות'. נמצא שכל סוגי ההקדש חלים גם במחשבה בלבד. אמנם, יש מהראשונים שכתב¹⁹ שמחשבה בלבד לא יכולה להחיל קדושה על גוף הדבר שהקדיש, וכל מה שמחשבה יכולה לעשות הוא יצירת חיוב על האדם להביא את הדבר להקדש, כפי שחשב. אולם לדעת רוב הראשונים, מחשבת הקדש כן מחילה קדושה על גוף הדבר שחשב עליו, וכדברי הגמרא בקידושין (כח ע"ב) כאמור לעיל, שאם חשב בלבו שור זה עולה, בית זה קרבן – אומרים בו אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט.²⁰ נמצא שהקדש חל אפילו במחשבה, שכיוון שגמר בלבו על דבר מסוים שהוא קדוש, אף שלא אמר בפיו, הרי זה קדושו! היכולת להפריש ולקדש במחשבה מוזכרת גם בהלכות תרומה (גיטין ל ע"ב):

תניא, אבא אלעזר בן גמלא אומר: ונחשב לכם תרומתכם – בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה גדולה ואחת תרומת מעשר, כשם שתרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה, כך תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה...

וכתב רש"י (גיטין שם ד"ה ובמחשבה):

נותן עיניו בצד זה לשם תרומה ואוכל בצד זה ואף על פי שלא הפריש ותרוייהו נפקי מונחשב והאי דיליף תרומת מעשר מתרומה גדולה לענין אומד הוא דיליף. נמצא שעצם מחשבתו של הבעלים לבד מספיקה כבר להקדיש פירות לתרומה אע"פ שלא הפריש מהפירות בפועל, והוא רק מסתכל בעיניו על מה שרוצה להפריש ומתכוון לתרום זאת! ממקורות אלו מתברר שגם אם רוכש הכסף שכה להוציא מפורשות בפיו שמקדישו למצוות מחצית השקל, הרי שהכסף מתקדש למצוותו לאחר שמעשה קניין הכסף מגלה את אשר בלבו של האדם, ומחשבתו זו פועלת להקדשת הכסף, כפי שהדבר נוהג בשאר דיני קודשים.

17. רש"י, שבועות כו ע"ב ד"ה תרומה וקודשים.

18. תוס', חגיגה י ע"א ד"ה לאפוקי.

19. מאירי חגיגה י ע"א.

20. רש"י, קידושין מא ע"ב; תוס', גיטין לא ע"א; מרדכי, קידושין פ"א ס' תצה; רמב"ם, הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"ב; אם כי יש מי שהסביר שכוונתו לומר שהחובה היא רק להקדישו אך אין הקדושה חלה עליו.



ה. סיכום

מאחר שבזמן קיומה של מצוות מחצית השקל, הכסף הניתן למקדש – מתקדש, וקדושה יכולה לחול רק על חפץ פיזי – אזי לא ניתן לקיים את מצוות מחצית השקל באמצעות העברה בנקאית של סכום המצווה למקדש. מאידך גיסא, ניתן בהחלט לרכוש כסף פיזי שנמצא במקדש באמצעות העברה בנקאית, כשרכישתו נעשית מדין קניין סיטומתא, ורק לאחר מכן להקדישו למצוות מחצית השקל, שכן על פי ההלכה אפשר להקדיש כסף שנמצא ברשות האדם גם אם אינו תחת ידו של הבעלים באותו רגע, וכאמור, כסף זה הינו כסף פיזי שקדושה יכולה לחול עליו.





הרב נתנאל אוירבך

מידע יישומי – טבת-אדר תשע"ז

ט"ו בשבט

בהלכה יש שתי משמעויות מרכזיות להיותו של התאריך ט"ו בשבט ראש השנה לאילנות: האחת לעניין מניין שנות הערלה,¹ והשנייה לעניין הפרשת תרומות ומעשרות.²

א. ערלה ונטע רבעי

1. בשלוש השנים הראשונות של עץ פרי – אסורים פירותיו באכילה ובהנאה.³ בשנה הרביעית הם נטע רבעי, ומותר לאכלם לאחר שמחללים אותם.⁴ בשנה החמישית הם חולין, ומותר לאכול אותם לאחר הפרשת תרומות ומעשרות כדין.

2. לאחר שהסתיים מניין שנות ערלה של העץ, הפירות שעליו שגדלו בשנות הערלה עדיין אסורים באיסור ערלה.⁵ היתר הפירות מותנה בשני גורמים נוספים: התאריך ט"ו בשבט,⁶ שהוא ראש השנה לפירות האילן, וחנטת הפרי.

3. לכן פירות שחונטים לאחר ט"ו בשבט כבר אינם אסורים באיסור ערלה; הם שייכים לשנה הרביעית, והם נטע רבעי. לעומת זאת הפירות שחונטים לפני ט"ו בשבט שייכים לשנה השלישית, והם עדיין אסורים באיסור ערלה. שנה לאחר מכן, פירות שיחנטו לפני ט"ו בשבט הם נטע רבעי, ואילו אלו שיחנטו לאחר ט"ו בשבט הרי הם חולין.

4. שלב גידול הפרי הקובע את השנה לעניין מניין שנות ערלה של הפרי הוא החנטה,⁷ כלומר השלב של תחילת היווצרות הפרי. לכן אם הפרי הגיע לשלב זה (או שהוא בשלב מתקדם יותר) לפני ט"ו בשבט, הוא אסור באיסור ערלה; אם בט"ו בשבט הוא היה קטן משלב זה, דינו כדין נטע רבעי.

1. רש"י, ראש השנה י ע"א ד"ה ופירות.

2. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"ב.

3. פסחים כב ע"ב; רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ט; שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' א.

4. רמב"ם, שם הט"ז.

5. ראש השנה י ע"א.

6. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' ה. אמנם ישנן דעות המקלות, אם נטעו את העץ לאחר ט"ו באב או שנטעוהו בין א' בתשרי לט"ו בשבט, אך למעשה נוקטים להחמיר בארץ ישראל, ובכל מקרה רק פירות החונטים לאחר ט"ו בשבט יצאו ממניין שנות ערלה, ראה: ש"ך, שם ס"ק; חזו"א, דיני ערלה ס"ק ה.

7. תוספות, ראש השנה יד ע"א ד"ה באחד; ואף לשיטת הרמב"ם (הל' מע"ש פ"א ה"ב; הל' שמטו"י פ"ד ה"ט) שבכל הדינים השלב הקובע הוא עונת המעשרות, לעניין ערלה השלב הקובע את איסור הפרי הוא מוקדם הרבה יותר: סמדר או בוסר, ראה: כרם ציון, ערלה הלכות פסוקות פ"ט גידולי ציון הערה ד; שו"ת באהלה של תורה ח"ד, עמ' 283–304; התורה והארץ ה, עמ' 214–215.



ב. תרומות ומעשרות בפירות האילן

1. השלב הקובע את שנת המעשר של פירות האילן הוא החנטה,⁸ והתאריך שבו מתחילה השנה לעניין זה הוא ט"ו בשבט.
2. לכן פרי שתחילת הגידול שלו היא לפני ט"ו בשבט משתייך לשנה הקודמת, ופרי שתחילת גידולו לאחר ט"ו בשבט משתייך לשנה שלאחריו.
3. לאור זאת, אע"פ שסדר הפרשת תרו"מ בשנה זו זהה לזה של השנה שעברה, בהיותה אף היא שנת מעשר שני, אסור להפריש מפירות של שנה אחת על פירות של שנה אחרת.⁹
- לכן יש להקפיד לא להפריש תרו"מ מפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר מכן, וכן ההיפך.
4. יש כמה מיני עצים שזמן החנטה שלהם הוא בתקופה הקרובה לט"ו בשבט, כגון: שקד, אפרסק, שסק, אתרוג, פסיפלורה¹⁰ ולימון. כיוון ש'שנת המעשר' נקבעת לכל פרי בנפרד, פעמים שאי אפשר לקבוע את 'שנת המעשר' לכל המטע כאחד. לכן, אם יש אפשרות לסמן את 'שנת המעשר' של כל פרי בנפרד, יש לעשות כן. אם אין אפשרות כזו, 'שנת המעשר' של הפירות תיקבע על פי רוב הפירות, ויאמר את נוסח ההפרשה.

אדר

א. הכרזה על הכלאיים

1. בא' באדר היו בית דין מכריזים ומזכירים לבעלי השדות לבדוק אם צמחו בשדותיהם כלאיים,¹¹ 'וכל אדם יוצא לגינתו ולשדהו ומנקין אותו מן הכלאיים'.¹² תזכורת זו נעשתה בתאריך זה, משום שבתקופה זו צצים העלים של המינים הגדלים בשדה שנזרעו קודם החורף, וכלאי הזרעים ניכרים מבין התבואה.¹³ בתאריך ט"ו באדר היו יוצאים שליחי ב"ד לשדות לבדוק אם אכן נעקרו הכלאיים.¹⁴

8. הראשונים נחלקו מהי ה'חנטה'. לדעת בעלי התוספות, ראש השנה יב ע"ב ד"ה התבואה, החנטה היא תחילת היווצרות הפרי, לאחר נבילת עלי הכותרת של הפרח. לדעת הרמב"ם, הל' מע"ש פ"א ה"ב; הל' מעשר פ"ב ה"ה, החנטה היא סוף הגידול והיא מקבילה ל'עונת המעשרות', לאמור תחילת שלב ההבשלה. אף שמחלוקת זו לא הוכרעה, ומכלל ספק לא יצאנו, המנהג המקובל הוא כדעת בעלי התוספות. ראה: חזו"א, שביעית סי' ז ס"ק טז ד"ה פירות האילן; שם, ד"ה פירות האילן; שם, ס"ק יב; שם, סי' כא ס"ק טז, ד"ה ולענין הלכה.
9. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה הי"א.
10. אמנם לגבי פסיפלורה נחלקו אם נחשב ירק והשלב הקובע בו הוא לקיטה, או עץ – והשלב הקובע הוא חנטה.
11. שקלים פ"א מ"א.
12. רמב"ם, הל' כלאיים פ"ב הט"ו.
13. רש"י, מגילה כט ע"ב ד"ה ועל הכלאיים.
14. שקלים פ"א מ"א; רמב"ם, הל' כלאיים פ"ב הט"ו.

2. בזמן הזה חלה חובה על בית הדין¹⁵ שבכל עיר ועיר לשלוח שליחים בתאריך ט"ו באדר לבדוק את השדות והגינות אם יש בהם כלאיים.¹⁶

ב. הפרשת חלה ממשלוחי מנות

1. שיעור החיוב בהפרשת חלה בברכה הוא רק כאשר העיסה מכילה 1,666 גרם קמח.¹⁷ אמנם אם יש לו שתי עיסות או יותר, שבכל אחת מהן אין שיעור אך בכולן יחד יש שיעור – הרי אלו מצטרפות לחיוב חלה באופנים שונים של צירוף יחד, כגון: נשיכה, צירוף סל, תנור וכיסוי מפה.¹⁸

2. לא רק עיסות מצטרפות כשהן מונחות יחד בכלי אחד. גם לאחר האפייה,¹⁹ חלות ומיני מאפה שאין בכל אחד כשיעור לחיוב הפרשת חלה מצטרפים יחד לשיעור חיוב כאשר הם מונחים בכלי אחד²⁰ שיש לו דפנות מינימליות,²¹ ואפילו אם היו בכלי לרגע אחד,²² ובתנאי שיחדיו הם מגיעים לכלל שיעור חיוב, ואין האדם מקפיד על התערבות ונגיעת החלות או מיני המאפה אלו עם אלו.²³

15. על החובה הציבורית לשמירת 'חוקות הארץ', ראה: רש"ר הירש ויקרא יט, ט.
16. הלכות ארץ ישראל המיוחס לטור, כלאיים סעי' ב (בהוצאת קופפר עמ' 120; בחידושי רבי אליעזר שמחה ח"א עמ' שד); דרך אמונה, כלאיים פ"ב ס"ק עא ציון ההלכה אות צט. ראה: הרב אברהם סוחובולסקי, אמונת עתיך 80, עמ' 8–21.
17. נקטנו כמנהג המקובל שמשקל 520 דרה"ם שמוזכר ברמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הט"ו, ובשו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' א, הוא 1.666 ק"ג, וכן פסק הגר"ח נאה (שיעורי תורה עמ' 45); אך יש שיטות אחרות בחישוב המשקל של הקמח: לדעת החזו"א, ליקוטים לזרעים סי' ה ס"ק א, מפרישים בברכה רק בכמות של 2.250 ק"ג קמח, אולם מכמות של 1.200 ק"ג, יש להפריש בלא ברכה; לדעת הראש"ל צ"ה הגר"מ אליהו יש לברך רק כאשר כמות הקמח היא מעל 2.400 ק"ג קמח, על פי בן איש חי, שנה א' פ' צו סעי' יט ושנה ב'; שם פ' שמיני, דיני חלה סעי' א; ועי' ס' התורה והארץ ה', עמ' 58–59, והערות 1–4. ראה: משפטי ארץ (ירושלים תשס"ט) סוף הל' חלה, שבסוגי קמח אחרים השיעור שונה בגלל ההבדל במשקל הסגולי: בשעורה – 1420 גרם; בכוסמין – 1640 גרם; בשיפון – 1391 גרם; בשיבולת שועל – 1179 גרם.
18. ראה הלכות הארץ תשע"ו, עמ' 101.
19. יש אומרים שצירוף כלי מועיל רק אם הניח בסל מיד לאחר האפייה, אך אם הניח על השולחן ולאחר זמן הניחם בכלי – אין מצטרפים יחדיו, ראה: החינוך, מצווה שפה; ריטב"א, פסחים מח ע"ב; מאירי, שם בשם יש מפרשים; חידושי רבנו דוד, פסחים מח ע"ב בדעת הרמב"ן; העמק שאלה, סוף שאילתא עג בשם רש"י. אולם להלכה, אפילו הניחם על השולחן והצירוף בכלי נעשה לאחר זמן מהאפייה, מועיל הכלי לצרפם, ראה: אור זרוע, ח"א סי' רכו; מנחת חינוך, מצווה שפה; חידושי רבנו דוד, פסחים מח ע"ב בדעת הרמב"ם.
20. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הט"ז.
21. שו"ע, יו"ד סי' שכה סעי' א; ש"ך, שם ס"ק ב.
- נחלקו הפוסקים אם על החלות או מיני המאפה להיות בתוך הכלי ושלא ייצאו מקצתם מדפנות הכלי כלל, או שאין לחשוש אם יצא חלק מהחלה או מהמאפה מדפנות הכלי. ראה: טור, יו"ד סי' שכה; ב"ח, שם; בית יוסף, שם; רמ"א, יו"ד סי' שכה סעי' א; ט"ז, שם ס"ק ב; ספר התרומה עם תשלומי התרומה, עמ' 235 הערה קכט. לכן יש להיזהר שיהיו כל מיני המאפה בתוך דפנות הכלי ושלא יבלוט מקצת מחוץ לדפנות, ומ"מ אם בלט מקצת מצטרף.
22. פרי מגדים, או"ח סי' תנז אשל אברהם ס"ק א.
23. שו"ע, יו"ד סי' שכה סעי' א; חלת לחם, סי' ה ס"ק יט-כ.



3. לאור זאת, על המקבל מחבריו משלוחי מנות המכילים חלות ומיני מאפה מחמשת מיני דגן להיזהר ולא לכנס בכמות גדולה מינים השווים בטעמיהם לכלי אחד.²⁴

ג. איסור חדש

1. איסור 'חדש' הוא איסור לאכול מתבואת חמשת מיני דגן של השנה החדשה קודם להקרבת מנחת העומר בט"ז בניסן, בזמן שבית המקדש היה קיים, או קודם ל"ז בניסן בימינו.²⁵ מתאריך י"ז בניסן מותרת אכילת התבואה החדשה.

2. איסור 'חדש' נוהג מן התורה בכל מקום – בין בארץ ובין בחו"ל, ובכל זמן – בין בזמן שבית המקדש קיים ובין בזמן שאין בית המקדש קיים, ובכל תבואה – בין בתבואת ישראל ובין בתבואת נכרים.²⁶

3. לאור זאת, תבואה או מוצרים המופקים מתבואה מחמשת מיני דגן שהושרשה לאחר ט"ז בניסן תשע"ו ונקצרה לפני ט"ז בניסן תשע"ז – יש בהם איסור 'חדש'.

4. מציאות זו שייכת בתבואה הגדלה בחו"ל, שם עונות השנה שונות מאלו שבארץ ישראל, ומצוי שהשרשת החיטה היא לאחר ט"ז בניסן תשע"ו והקצירה של היבול היא לפני ט"ז בניסן תשע"ז.²⁷

5. לשם מניעה של אכילת איסור 'חדש', יש צורך בפיקוח על התבואה המיובאת לארץ.²⁸ בין לאכילה ובין ליצירת שֶׁכר (בירה) ומשקאות חריפים (ויסקי). כמו כן נצרך פיקוח על מוצרי מזון עשויים מדגנים המיובאים לארץ, כגון מיני מזונות ובירות.

6. מוצר שעליו הכשר של גוף כלשהו בחו"ל, ונוסף על כך כתוב עליו 'באישור הרה"ר לישראל', משמעות הדבר שהמוצר כשר ואינו מכיל 'חדש'.²⁹

7. הנמצא בחו"ל בתקופה זו, עליו להקפיד ולחשוש מאיסור 'חדש' במוצרים המופקים מתבואת חמשת מיני דגן.



24. ראה: דרך החיים, סי' נח סעי' ז; חלת לחם, סי' ה סעי' יב; מקראי קדש (לגרצ"פ פראנק), פורים סי' מא; מועדים וזמנים, ח"ב סי' קפז; ראה עוד: הגר"מ אליהו, התורה והארץ ה עמ' 64-64.

25. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ב; טור יו"ד סי' רצג; שו"ע, שם סעי' א.

26. טור, יו"ד סי' רצג; שו"ע, שם סעי' ב. הב"ח (שם; שו"ת הב"ח החדשות סי' מח-מט), הקל באיסור 'חדש' בתבואת נכרים, אולם למעשה דעתו לא התקבלה. ראה: משנה ברורה סי' תפט ס"ק מה.

27. ראה: משנה ברורה סי' תפט ס"ק מה.

28. על פי נתוני הלמ"ס, 99% מתצרוכת החיטה במדינת ישראל כיום מיובאים מחו"ל, וכ-1% ממנה מתוצרת הארץ.

29. המידע מאושר ע"י הרב חגי בר-גיורא, הרבנות הראשית לישראל.

הרב עומר שפס

איפור וטבילה בליל שבת

אישה שליל טבילתה חל בליל שבת והיא מעוניינת להיות מאופרת באותו ליל שבת, אסור לה להתאפר לאחר הטבילה כרגיל, עקב איסורי שבת – צובע וממרת.

ישנן כמה אפשרויות חלופיות, לפי סדר העדיפות ההלכתי הבא:

א. **להתאפר כרגיל לפני שבת**, ולטבול רק לאחר סעודת ליל שבת לאחר הסרת האיפור (הדבר כרוך בתיאום עם הבלנית על פתיחת המקווה בשעה מאוחרת. רצוי להימנע מאכילת בשר ועוף בסעודה, ולצחצח שיניים היטב ללא משחה לאחר הסעודה).

ב. **להתאפר לאחר הטבילה באיפור אבקתי**, הנושא תעודת כשרות לשימוש בשבת (משולל חומרי משחה ושמנים). לדעת פוסקים רבים אין בכך צביעה או מירות. כל שאר המוצרים בשוק, שאין להם אישור כשרות, ואף אבקות ללא אישור כשרות - אין להשתמש בהם בשבת).

חובה להקפיד על ההוראות הבאות:

1. לא לערבב באבקה חומר מדבק כגון משחה או קרם, ולא לשים חומרים כאלו על הפנים קודם נתינת האבקה.

2. לייחד מברשת נפרדת לאיפור זה (מחשש שאריות איפור אסור ואיסור עובדין דחול).

3. להימנע מפזזור האבקה על הפנים בעזרת צמר גפן או ספוגית (מחשש איסור צביעתם).

4. לא ליצור גוון חדש – ע"י ערבוב אבקות בכלי.

5. יש מחמירים שלא להשתמש אף באיפור אבקתי ששמים על הפנים בצורה מדויקת, כגון אייליינר, וכן בשפתון אבקתי, אך יש מקלים גם בזה.

ג. להתאפר בערב שבת באיפור עמיד במים ולטבול – ולהקל להחשיב את האיפור כאינו חוצץ. חובה להקפיד לעשות זאת באופן שהאיפור בוודאות לא יימחה במים. לצורך כך יש לקבל הדרכה מתאימה מקוסמטיקאית.

ד. **כאשר אין שום אפשרות אחרת**, והיותה של אישה לא מאופרת עלול לגרום לה לבושה ממשית ולדחיית הטבילה, יש לפנות למורה הוראה בשאלה אם אפשר להתיר טבילה בערב שבת מבעוד יום. גם כאשר ניתן היתר שכזה, עליה להספיק לחזור הביתה, להתאפר ולהדליק נרות בזמן, ועל הבעל לצאת לבית הכנסת לפני שתחזור מהמקווה, ויתראו רק בלילה. יש לדאוג לבלנית שתפתח את המקווה מוקדם.



להכוונה למוצרים המאושרים לשימוש בשבת וכן להפניה לקוסמטיקאית מומחית
המייעצת בנושא ולכל שאלה נוספת - **ניתן לפנות לרב עומר שפס**, בטל' 050-3303617
או בדוא"ל osheps@gmail.com





תגובות

כשרות למהדרין / הרב יעקב אריאל

ברצוני להעיר על מאמרו של הרב משה כץ ב'אמונת עתיך' 113 (תשרי תשע"ז), עמ' 113–127, שבו מנה רשימה של בד"צים הנחשבים להשגחה טובה ואמינה. על סמך מה הוא קבע רשימה זו? האם הוא בדק את כל המפעלים והמסעדות שתחת ההשגחות השונות? מניסיוני אני יודע שאין מקום להכללות גורפות של כל הבד"צים ושל כל המפעלים והמוצרים, כשם שאין להכליל את כל הרבנויות בארץ תחת קטגוריה אחת. יש ויש. אומנם בדרך כלל הבד"צים הפרטיים מהדרים יותר מאשר הרבנות, שעל כתפיה מוטלת אחריות כלל ישראלית והיא אינה יכולה לדרוש חומרות והידורים על כלל האוכלוסייה, אך בכ"ז יש מקומות שבהם השגחת הרבנות טובה יותר ויש להפך. יש שאין הבדל בין השגחת הרבנות הרגילה לבד"צ, למשל יש מקומות שהרבנות המקומית קבעה שהכשרות היא רגילה ובד"צ פרטי הגדיר זאת כ'מהדרין'.

וכאן הבן שואל: מה נכלל בכלל ב'מהדרין'? הרב כץ עצמו סבור שכל אחד מגדיר 'מהדרין' לפי הבנתו, בצורה שרירותית. הוא מציע שכל אחד יקבע בעצמו באיזו רמת כשרות של 'מהדרין' הוא מעוניין. אולם כיצד יקבע זאת? על סמך מה? על סמך שמועות, או מוסכמות חברתיות? האומנם מוצדק לשלם מחיר מפולפל על 'הידור' שאינו נחוץ כלל? (כגון פתיחת שוק של עוף במקום בדיקת מישוש? או קצב שחיטה של 8 עופות בדקה במקום 12 בדקה? או אגפים נפרדים לבישול דגים ובשר?)

אכן מן הראוי להדר בכשרות, ועל המהדר לשאול את הרב המשגיח שאלות ממוקדות בנושאים שבהם הוא מעניין להדר, לא בנוסח 'האם כשר אצלך?' וגם לא 'אני מהדר, האם אצלך מהדרין?' אלא לפרט, כגון 'האם בודקים אצלך ריאות?' או 'האם בודקים אצלך צומת הגידין?'. ומי שאינו יודע לשאול פטור גם מלהדר, כי מן הסתם אינו מהדר באמת, אלא רק רואה עצמו שייך לשכבה חברתית שהמותג שלה הוא 'מהדרין'...

בין היתר קובע הרב כץ שבארץ לא נהוג להתיר חמאת נוכרים. לא ידוע לנו על מנהג קבוע בנושא זה. אכן יש מהדרין הנמנעים מחמאת נוכרים, אך אין בארץ מנהג מחייב בנושא זה. למעשה אין היום בארץ חמאה אחרת אלא מתוצרת יהודית ב"ה, אך בעבר, שתוצרת הארץ עוד לא סיפקה את כל התצרוכת, הביאו ארצה חמאה מחו"ל (היתרו של הגרצ"פ פרנק לאבקת חלב של נוכרים בשו"ת 'הר צבי', יו"ד סי' קג, מבוסס בין היתר על המנהג לאכול חמאת נוכרים, אלא שלדעתו גם הנוהגים להחמיר בחמאה יכולים להקל באבקת חלב יעו"ש).

תגובה לתגובה / הרב משה כץ

1. כפי שהרב כתב, אכן אין בחותמת בד"ץ עדות כהכללה גורפת; רשימת הבד"צים האמינים בפסקה השנייה של המאמר הגיעה כהמשך לרשימת הבד"צים שאינם אמינים שהובאו בפסקה הראשונה ושפורסמו ע"י מחלקת ההונאה ברבנות הראשית, ולא כרשימת בד"צים מומלצים. לצערנו, רבים נכשלים ברכישה במקומות שבהם מתנוססת תעודת כשרות של בד"ץ כלשהו, ואין בידי הציבור הרחב כלים להכיר אילו בד"צים אמינים ואילו לא.

2. בעניין רמת כשרות 'מהדרין' - המציאות כיום במדינת ישראל היא שכל רב מקומי מגדיר 'מהדרין' לפי פסיקתו ולא לפי נהלים ברורים. כך יש מקום שרב אשכנזי מגדיר בישול עכו"ם עפ"י היתרו של הרמ"א כ'מהדרין', ויש מי שמגדיר 'מהדרין' עפ"י חומרתו של מרן בעל השלחן ערוך. אנו עמלים רבות לתקן חוק שיקבע נהלים אחידים של כשרות במערכת הכשרות הממלכתית בכל הארץ.

3. בעניין החמאה - תוארה מציאות הקיימת בעשרות השנים האחרונות, והיא שלא נמכרת חמאת עכו"ם בשווקים. ייתכן שהמינוח 'מנהג' לא היה מדויק.

מינוי מלך, אלוקי או דמוקרטי / הרב יעקב אריאל

ברצוני להעיר על מאמרו של הרב עידו רכניץ ב'אמונת עתיך' 113 (תשרי תשע"ז), עמ' 84-91, בהקשר למינוי מלך. הוא מציג שני מסלולים למינוי מלך, האחד - שמימי, והאחר - אנושי. לענ"ד יש רק מסלול אחד - אנושי (או משולב, אך ללא הסכמה אנושית אין למלך סמכות).

חוץ מה'גבורות ארלי' (יומא כב ע"ב), אין מי שאומר במפורש שדי במינוי שמימי בלבד כדי להאציל למלך סמכות. המקור העיקרי, שעליו מתבססים כל הדנים בנושא זה, הוא פרשת דוד ונבל הכרמלי. דוד דן את נבל כמורד במלכות, והגמרא אף לומדת ממנו את הפרוצדורה של דיני נפשות, שנאמר 'ויחגר דוד את חרבו' (סנהדרין לה ע"ב). אולם כל זה היה רק בהוה אמינא - דוד סבר אומנם בתחילה שיש לו סמכות מלכותית, אולם אחרי שאביגיל טענה שעדיין אינו מלך, דוד חזר בו. רק הגבורת ארלי אומר שדוד חזר בו מסיבה צדדית, שהעם לא יראה מעשה זה בעין יפה, כי עדיין לא יצא טבעו בעולם. ההסבר המקובל יותר הוא שדוד חזר בו מסיבה מהותית. הוא הבין שמינוי שמימי בלבד הוא חסר תוקף. הרמב"ם מפרש את חזרתו של דוד בפירוש שאי הכרת העם במלך מערערת את סמכותו, כלומר לדעתו יש רק מסלול אחד - אנושי. וזו לשונו (הל' גזלה פ"ה הי"ח):

במה דברים אמורים במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע.



מקורו של הרמב"ם הוא בפרשת נבל הכרמלי. התלמוד במס' מגילה יד ע"ב, מתמצת את דברי אביגיל לדוד: שאול עדיין קיים, ולא יצא טבעך בעולם. 'טבעך' מלשון מטבע (ר' ביאור הגר"א, חו"מ סי' שסט ס"ק ט, כלומר, זו גם דעת ה'שלחן ערוך' ולא מצינו עוררין על דעה זו). הכרת הציבור במטבע חשובה ביותר, ובלעדיה אין למלך סמכות בפועל. מטבע שפסלתו מדינה פסולה באותה מדינה, גם אם המלך לא פסלה (ר' ב"ק צז ע"ב). יש מקום לומר שגם בהוה אמינא דוד לא סבר שמינוי שמימי בלבד דיו. הוא סבר שיש לו סמכות מלכותית, לא משום שסמך על משיחת שמואל בלבד, אלא מכיוון שלדעתו מילא את חובתו כמלך מקומי בהגנתו על תושבי האזור. שאול היה עסוק במלחמות בפלישתים וברדיפה אחרי דוד בכל רחבי הארץ. באזור נוצר ואקום ואותו מילא דוד, וכדברי הרועים: 'חומה היו עלינו גם לילה גם יומם כל ימי היותנו עמם רועים הצאן' (שמואל א כה, טז). ומכיוון שכבר נמשח ע"י נביא בדבר ה', ומילא באזור פונקציה מלכותית, סבר לתומו שבסמכותו גם לגבות מסים ולהעניש את המורדים בו. זאת הייתה ההוה אמינא של דוד, אולם לבסוף הוא חוזר בו ומודה לאביגיל ואומר לה: 'וברוך טעמך וברוכה את...' (שמואל א כה, לג). דוד הוכר בקרב תושבי האזור כמושל מקומי לכל היותר, לא כמלך. המשיחה בשמן המשחה, עם כל קדושתו החמורה, ממנה אותו רק למלך בכוח, וכמי שמיועד להיות המלך, אולם לא בפועל (כעין יורש עצר). וצ"ל שגם לדעת הגבורת ארי' די במינוי שמימי, ע"כ גם הוא מודה שגם מינוי ארצי בלבד תקף, והראיה ממלכי החשמונאים שמונו ללא נביא וללא שמן המשחה. מהתוספות (מגילה יד ע"ב) שדוד דן את נבל כמורד במלכות אין ראיה שסוברים כהגבורות ארי', כי הם מפרשים רק את ההוה אמינא של דוד שסבר שהוא מלך, אך אחרי דברי אביגיל הוא חזר בו והבין שללא הסכמת העם, אם דרך המטבע ואם בדרך אחרת, אין לו סמכות, אע"פ שנמשח בשמן המשחה (ר' פרשת דרכים, דרוש יא; רשב"ם, ב"ב נה ע"ב, שסובר אף הוא כדעת הרמב"ם שרק הסכמת העם מקנה למלך סמכות, ומסתבר שזו דעת התוספות המובאת בר"ן, נדרים כח ע"א, שלפחות בא"י העם הוא מקור הסמכות. אמנם אין 'דינא דמלכותא – דינא בא"י, אך בכל זאת אין בה אנרכיה, כי הסכמת העם היא מקור הסמכות, ר' למשל פרשת רחבעם במלכים א, פרק יב, שהלך לשכם ע"מ שהעם ימליך אותו למרות היותו יורש).

על הגבורות ארי', שסובר שהמשיחה ע"י נביא דיה להאציל סמכות למלך ואין צורך במינוי אנושי, יש להקשות את קושיית ה'אבני נזר' (יו"ד סי' שיב): אם אכן דוד התמנה למלך ע"י שמואל הנביא, שמשחו בשמן המשחה, מדוע משחו את דוד פעמיים נוספות? הרי המשיחה הראשונה כבר מינתה אותו למלך וכל משיחה נוספת מיותרת, כי היא מעילה בשמן המשחה שהוא שמן קודש? אלא ע"כ כל עוד לא התמנה ע"י כל העם, לא היה תוקף למשיחתו של שמואל. אומנם בנו של ה'אבני נזר', ה'שם משמואל', דוחה את ראיית אביו וסובר שהמשיחות הנוספות היו בשמן אפרסמון ולא בשמן המשחה, ולדעתו המשיחה הראשונה של שמואל אכן מינתה את דוד למלך. כלומר, לכאורה די במינוי שמימי, אלא גם הוא מודה שיש צורך בתמיכה מסוימת של הציבור, שהרי גם לדבריו,

שמדובר בשמן אפרסמון, עדיין צ"ע לשם מה יש צורך בכלל במשיחה נוספת לאחר המינוי השמימי. אלא ע"כ יש צורך לחזק את המינוי השמימי, כי כל עוד לא הייתה הסכמה אנושית כללית עדיין לא חל המינוי השמימי סופית (ור' שם שה'אבני נזר' השווה ירושה למינוי שמימי, כי התורה היא שקבעה שבן המלך יורש, ובכ"ז יש צורך בהסכמה אנושית כל שהיא [או רוב מניין או רוב בניין], ובנקודה זו מודה ה'שם משמואל' לאביו יעו"ש. ר"ל שיש צורך במינוי משולב, של השמים יחד עם הסכמה אנושית כל שהיא). הרב עידו רכניץ מביא ראיה שמינוי שמימי מועיל לדעת הרמב"ם ממש"כ בהלכות סנהדרין פי"ח ה"ו, שדוד דן את שמעי בן גרא כמורד במלכות. באותה שעה העם הכיר בסמכותו של אבשלום בנו ובכך הפקיע את סמכותו של דוד, ובכל זאת סבר דוד שמישחתו למלך לא פקעה. עמד על כך ה'בני יששכר' בדרשותיו לחודש כסלו-טבת. לדעתו מרידתו של שמעי בן גרא לא הייתה בדוד עצמו, אלא בבית דוד כולו. בהיותו נאמן לבית שאול הוא לא הכיר בשושלת בית דוד, לכן נידון כמורד במלכות. גם את הראיה מהריגת הגר העמלקי, שהתפאר בכך שהרג את שאול, ניתן לדחות. הוא התחייב מיתה לא בגלל סמכותו של דוד, אלא בגלל ששלח את ידו בשאול משיח ה'. ועוד, עם מותו של שאול עדיין לא פקעו דיני המלוכה, ובתי הדין המלכותיים יכלו להמשיך ולדון, בפרט במי שפגע בכבוד המלך. וייתכן גם לומר שעם מות שאול נוצר ואקום, ודוד היה מוכר כבר בקרב העם וגם נמשח ע"י שמואל, לכן ראה עצמו לפחות כממלא מקום עד שיתמנה מלך במינוי מסודר, דהיינו בהסכמה לאומית רחבה, כפי שאכן אירע בסוף. הצורך בנביא למינוי מלך אינו לשם עצם הסמכות, העם הוא הקובע אותה, אלא כדי למנוע מינוי שאינו רצוי בעיני ה' (מעין הטלת 'וטו'). זו גם כוונת התוספות, סנהדרין כ ע"ב, שאחאב לא מונה מאת המקום, ר"ל מינויו נעשה בניגוד לרצון ה', בפרט בגלל אשתו איזבל (אם כי אליהו נהג בו כבוד מלכים ושינס מותניו ורץ לפניו עד בואכה יזרעאלה וצ"ע).

חוץ מה'גבורת ארי', שדבריו מוקשים, לא מצינו מי שסובר שדי במינוי שמימי. לכל הדעות יש צורך במינוי אנושי, ויש לו תוקף גם ללא מינוי שמימי, או לפחות יש צורך במינוי משולב. מלכות ישראל בנויה אפוא על בסיס דמוקרטי-אנושי (ור' בספרנו 'הלכה בימינו' שער ד' 'הלכה ודמוקרטיה'; ובמאמרנו ב'המעין' [תמוז תשעו]).

היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור השמל בשבת? / הרב איתאל אמיתי

ב'אמונת עתיך' 111 (ניסן תשע"ו), עמ' 131–135, פרסם הרב ישראל רוזן שליט"א מאמר תגובה ובו הציג את שיטתו בנושא ההגדרה ההלכתית לאיסור השימוש בחשמל בשבת מתוך התפלמסות/התנגדות למה שהוצג על ידו כ'דעת הרב אליעזר מלמד'.¹ תמצית הדברים היא שהר"י רוזן אינו מוכן לקבל או אף לשמוע שמרן הרב זצ"ל סבר בצורה

1. 'היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור השמל בשבת?'



שאינה משתמעת לשני פנים שכל שימוש בחשמל בשבת כרוך באיסור דאורייתא גמור של 'הולדת אש [ד]הוי מבעיר' (לשונו של הרב זצ"ל בראש סי' עא בשו"ת אורח משפט). ולפי עמדתו זו הוא בוחר להתעלם משיטה חשובה זו, וכלשונו בסיכום הדברים במאמר הנ"ל 'שתקע הדבר ולא ייאמר, וגם אם ייאמר הרי זו דעה יחידאה ולא חיישינן לה'. ובכן, מה נעשה והרב זצ"ל העלה על הכתב בחייו את דעתו באשר להגדרה ההלכתית של איסור החשמל בשבת בצורה ברורה ומוחלטת, בשתי תשובות, הראשונה משנת תרפ"ד (אורח משפט, סי' ע) והשנייה משנת תרצ"ד (שם סי' ע"א),² ובשתיהן חוזרת הקביעה הברורה שיש להתייחס ל'אלקטרי' כאל הולדת אש, שאסרה תורה להבעירו. ירצו הדברים לפני הר"י רוזן, או כל ת"ח אחר, או לא יירצו, יובנו לאשורם או יוקשו - **זוהי שיטת מרן הרב זצ"ל**. הנפקא מינה לדינא היסודית, ולהלן נשתדל להאיר את הדברים גם מבחינה נקודתית - ברורה, והיא שיש להתייחס לכל הפעלת מכשיר חשמלי כאל כל חומר איסור דאורייתא בשבת. הניסיונות לדחות הבנה פשוטה זו - יותר משהן עוזרות לברר את שיטתו של הרב זצ"ל, הריהן מלמדות על המביאן שאיננו מוכן, להבנתו, לקבל בשום אופן את האפשרות שיש בשימוש בחשמל בשבת משום איסור דאורייתא (מלבד דעתו הידועה של ה'חזון איש' שבסגירת מעגל חשמלי יש משום איסור בונה, וכן דעת מי שסובר שבהפעלת מכשיר חשמלי יש משום איסור 'מכה בפטיש' - אליהן מתייחס הר"י רוזן). הר"י רוזן נתלה בלשונו של הרב 'הניצוץ האלקטרי', שנזכרת פעם אחת בתשובתו השנייה, בשביל לטעון שכל כוונתו של הרב היא להבערת המתכת של חוטי החשמל כפי האמצעים של הולכת החשמל שהיו באותה התקופה. בכך הוא פוטר את עצמו מלהתייחס לעיקרון שעליו חוזר הרב בשתי התשובות הנזכרות והוא **שהזרם של החשמל** (ה'אלקטרי' בלשונו) הוא האש הנולדת, וזהו איסור ההבערה הכרוך בשימוש בחשמל בשבת.³

שיטתו של הרב הינה חידוש בעיני אותם שהורגלו לדון באיסור החשמל בשבת לאור דברי הפוסקים בדורות האחרונים שדבריהם נפוצו והתפרסמו, וגם נידונו בספרים ובמאמרים רבים, ולכן בהתבוננות ראשונה ישנה נטייה לדחותם ולבטלם כלאחר יד. אולם אחר התבוננות שנייה כמעט ואפשר לומר שלפי דרכו של הרב הועמדה דת השבת על תלה בכל הקשור לכל סוגי האמצעים האלקטרוניים שיכול להיעשות בהם שימוש באופן כזה שהשבת תיהפך למרמס, אם נתחשב אך ורק בדברי שאר הפוסקים שנתקשו, כל אחד ואחד בדרכו, במציאת מקור האיסור להפעלת מכשירים חשמליים בשבת. עד כאן באשר לגישה היסודית לאיסור החשמל בשבת, שמן הראוי ששיטת מרן הרב זצ"ל תיאמר בה. באשר לפסיקה הנקודתית, כדרכה של תורה, בכל מקרה ומקרה יש לבחון

2. ונאמנה עלינו עדותו שבע"פ של רבנו הרצי"ה זצ"ל על אודות דעת אביו כפי שמופיעה ב'שיחות הרב צבי יהודה' שמות פר' ויקהל סדרה ב' סעיף ח, וכן בחוברת 'גדול שימושה' טבת התשנ"ד) עמ' קיז, שאינה משאירה מקום להסתפק בדבר.
3. על ראיותיו הקלושות האחרות של הר"י רוזן - ההסתיעות מדברי מרן רה"ש ישראל זצ"ל, וכן התעלמות עורכי הערך 'חשמל' באנציקלופדיה התלמודית - כמעט ואין מה להכביר מילים, וכי מכל אלו אפשר לדעת מהי דעתו של הרב יותר ממה שהוא עצמו כתב בתשובותיו!?

את הדברים לפי מקומם ושעתם. דוגמה מעשית ומצויה לנפקא מינה שיש לשיטת הרב באשר לפסיקה הנקודתית, הנה לפנינו. בספר 'שמירת שבת כהלכתה'⁴ כתב שמותרת אמירה לנכרי לצורך הפעלת מאוורר או מזגן בימות הקיץ החמים. מקור הוראה זו הוא בתשובת ה'מנחת יצחק'⁵ ויסודה הוא שאמירה לנכרי באיסור דרבנן (הפעלת המזגן לדידו) הינה 'שבות דשבות' במקום צורך ש'המחבר' ב'שלחן ערוך'⁶ הקל בזה. אולם כל זאת יכול להיאמר מתוך הנחה שהפעלת המאוורר הינה רק איסור דרבנן. אולם לשיטת הרב זצ"ל זוהי 'אמירה לנכרי' באיסור דאורייתא, וקשה להקל בצורה גורפת. והנה יש שעקב כך יקלו ראשם בשיטה זו ומתוך כך יפטירו כלאחר יד ששיטה זו היא שיטה יחידאה, דחוויה וכו' וכו'. אמנם המחמיר בכבודה של השבת יחוש לשיטת מרן הרב זצ"ל ולא יקל ראש בהיתרים של 'אמירה לנכרי'⁷ בכל הנוגע להפעלת מכשירים חשמליים בשבת לקירור בקיץ או לחימום בחורף, אא"כ מדובר במקום צורך גדול (צורך חולה, צורך מצווה, צורך הרבים) עפ"י שיטת בעל העיטור שהביאה הרמ"א.⁸ דוגמה נוספת – ניתוק מכשיר חשמלי, שלא עפ"י שיטת מרן הרב זצ"ל, הוא איסור דרבנן קל לכל היותר, בעוד לפי שיטת הרב זהו כיבוי, שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה באיסור דאורייתא, שגם אם נפסק, דלא כרמב"ם, כשיטות הראשונים שהיו דרבנן, כתב ה'משנה ברורה'⁹ להחמיר בו יותר מאיסור דרבנן משום שבות, משום צד החיוב מדאורייתא שבו. ומצוי לרוב שאנשים שוכחים לכבות את הבולר בערב שבת ומתוך כך מתירים לעצמם בשבת לכבות ע"י נכרי, קטן, בשינוי, רק מתוך הרצון לחסוך בחשמל. כיוון שגם כך לא ברורה מידת איסורו של מעשה זה בבחינה מערכתית של שיטות הפוסקים שהביעו דעתם באשר לאיסור השימוש בחשמל, יש מקום לפי מידת הצורך (שימוש בצבא ולצרכים רפואיים), להתחשב בדעות הפוסקים שהקלו באיסור זה והחשיבוהו לאיסור דרבנן. אולם כאמור, מבלי להקל ראש, ועל אחת כמה וכמה שלא להתעלם בצורה גורפת משיטתו של הרב זצ"ל.

תגובה לתגובה / הרב ישראל רוזן

הריני מתייחס בזאת לתגובת הרב איתיאל אמיתי (להלן: א"א) למאמרי ב'אמונת עתיך' היש לרב קוק שיטה עצמאית באיסור חשמל בשבת?', ובו ערערתי בתוקף על דברי הרב אליעזר מלמד שכתב ב'פניני תורה' כי לדעת הרב קוק יש איסור תורה של מלאכת מבעיר בכל מכשיר חשמלי, גם ללא חוט להט. א"א משיג על דבריי, אך לא מצאתי

4. שמירת שבת כהלכתה, פ' יג סעי' לד (ובמהדו' השלישית סעי' לט).

5. מנחת יצחק, ח"ג סי' כג אות ד.

6. שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ה.

7. והיושב בתוך עמו יודע שהיתר זה של אמירה לנכרי במקום צורך, נעשה כמעט כ'היתירא דרב הונא' גם שלא במקום צורך, וגם באיסורי דאורייתא.

8. רמ"א, סי' רעו סעי' ב.

9. משנ"ב, סוף סי' רעט.



בדבריו שום נימוק או טיעון פרט לחזרה על דברי הרב מלמד. טענותיו היו שלא מציינו שום פוסק שמייחס מלאכת הבערה ו'אש' למשהו שאיננו בוער כדרך אש, דהיינו חום וזוהר. כמו כן אין לכך לא טעם סברתי ולא ריח הגדרתי ולא דימוי מילתא למילתא ולא הסתמכות על מקורות כלשהם כדרכה של הלכה. הרב קוק, שהזכיר שייכות להבערה, עסק במיקרופון (מגאפון), ובימיו כל מערכת כזו כללה 'שפופרות הגברה' שהן חוטי להט זוהרים ובעירתם ניכרת לעין כול לפי עצמת הדיבור. הרב קוק אף משתמש בביטוי 'ניצוץ', דהיינו בעירה בלשון בני האדם. לא ברור לי כלל מה מוסיף א"א בסוגיה זו של הגדרות ה'אש' מעבר למה שכתב הרב מלמד והשגתי עליו. לא מצאתי בדבריו גם שום הסבר כיצד תלמידי הרב קוק, ובראשם הרב ישראל, לא הבחינו בחומרה רבתי זו אף על פי שעסקו רבות בנושא החשמל בשבת. א"א דן בנפקות מעשית לחומרא לשיטת הרב מלמד שכל פעולה אלקטרונית היא 'אש' דאורייתא, ואז 'אמירה לנכרי' תהיה אסורה בשבת גם במקום צורך, שמתירים בו רק במלאכה מדרבנן. ואכן, הזרם המרכזי של הפוסקים לא מייחסים לפעולה חשמלית ללא חוט להט מלאכת מבעיר ומקלים בכך ע"י נכרי בשעת הדחק, וכבר כתבנו שאין ראוי לאפושי פלוגתא ולהציב את הרב קוק כדעה יחידה.

ולבסוף לא ברירא לי מה שהסמיך הרב א"א ודן בקשר לכיבוי על ידי 'נכרי', קטן, בשינוי' בנושא שתהיה בו נפקא מינה בין השיטות (אם הבנתי נכון), הרי בבולר יש גוף חימום לוחט ודינו כאש! אמנם כיבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופא שאינו עושה פחם, אך אין זה קשור לנושא דיונו בהגדרת החשמל במכשירים שאין בהם חוט להט.

עוד על חיישנים אלקטרוניים בשבת / הרב ישראל רוזן

בפעילות חשמלית בשבת המבט הוא לתוצאה ולא לתהליך עצמו – תגובה והבהרה
ב'אמונת עתיך' 113 (תשע"ז), עמ' 141, שב הרב אלי רייף לסוגיית החיישנים האלקטרוניים בשבת והתנגד לעמדתו בפרטים מסוימים. לא אשוב לסוגיית החיישנים בכללותה ודבריי חרותים עלי ספרי 'בחצוצרות-בית-ה' ו'תחומין' כרך לז, והובהרו בגיליונות קודמים של 'אמונת עתיך'. אדרש כאן רק לתמיהת הפתיחה של הרב רייף על עמדתו העקרונית. וכך כותב הרב רייף:

המבט ההלכתי בהלכות שבת מתמקד בתוצאה ולא בתהליך... והרי יש בהלכות שבת הגדרות רבות המתמקדות בתהליך, כגון: עשייה שלא כדרכה, שניים שעשאוה, גרמא ועוד... הרי רבים מהפיתוחים הטכנולוגיים של מכון צומת בנויים על עקרון הגרמא... וכיצד זה לפתע לשיטתו שלו לא ניתן להתיר את פתיחת הדלתות במנגנוני הגרמא?

ברור לי אפוא כי לא הובנתי, ואפרוש יריעתי ואפרש שיחת. אם התרחשה 'תוצאה' הנחשבת מלאכה והופעל ציוד חשמלי כלשהו (בענייני חשמל ללא אש מדובר על סרך מלאכות 'בונה', 'מכה בפטיש' או 'מוליד', שכולן דומות בהיותן 'יצירה'. לדעות רבות הן רק דרבנן), בוודאי ה'תהליך' יכול להיות סיבה להקל אם

מעורבות האדם הייתה רק ב'גרמא' או 'בשינוי' או 'שניים שעשאוה'. לפיכך, אם אדם פתח דלת הנעולה במנעול חשמלי או במגנט כוח או באמצעות מנוע הזזה (כמו במעלית), הרי יש תוצאה; הדלת נפתחה באמצעות ציוד חשמלי שהופעל על ידי האדם. אם הלה פעל במישרין – זו מלאכה אסורה, ואם מעורבותו הייתה רק ב'גרמא' וכד' – יש מקום להתיר לצורכי ביטחון, רפואה ומוגבלים בלבד. ודאי שכאן 'התהליך' נלקח בחשבון לקולא, כי מעורבות האדם לא הייתה כדרך ההפעלה, או שלא במישרין.

אמירתי שצוטטה בהקשר לאי התחשבות בתהליך הפנימי אלא בתוצאה אמורה בשני אופנים אחרים, לקולא ולחומרא. **לקולא כיצד?** אם לא הייתה תוצאה המוגדרת כמלאכה אסורה בשבת, איננו מחטטים 'בתהליך', למשל בכניסה לחדר שיש בו חישן אזעקה פועל אבל האזעקה מנותקת ואין 'תוצאה' אסורה להימצאות האדם שם. לכן גם אם בחישן עצמו יש נורת לד מנצנצת – אין כאן תוצאה אסורה, כי זה 'פסיק רישא דלא ניחא ליה ודלא איכפת ליה' בדרבנן. אמנם לכתחילה אנו ממליצים לנתק חישני אזעקה בבית הפרטי, אבל מי שנקלע למקום שהם קיימים יכול להיכנס לשם לכתחילה. או כלך לך לדוגמה אחרת; אנו מתירים – לאחר התייעצות גם עם פוסקים מובהקים – לפתוח ברז כשיש מד מים דיגיטלי. אמנם מתרחשת פעולה של קליטת המידע לתוך תאי הזיכרון, אבל אין 'תוצאה'. החיוב הכספי (שהוא התוצאה המכוונת) הוא רק כשמגיעים לצריכת 1000 ליטר (קוב), והתחלפות הספרה בצג היא רק מדי 100 ליטר. 'תוצאות' אלו מותרות כמו פתיחת מקרר המשפיע על המדחס באמצעות התרמוסטט כשיגיע לאחר הצטברות פעולות רבות לנקודת ההפעלה.

ולחומרא כיצד? (אי התחשבות בתהליך אלא בתוצאה); אם אדם לחץ על מתג כלשהו ומתחיל תהליך שרשרת של מיליוני פעולות דיגיטליות האחוזות זו בזו, ואפילו אם חולף זמן ניכר מעת פעולת האדם עד להתרחשות התוצאה – כל זה נחשב בעיניי פעולה ישירה של האדם וכלל לא 'גרמא'. לחיצת מקש במקלדת במרכז החלל המפעילה על הירח מלאכה האסורה בשבת (חרישה, בנייה, כתיבה וכיו"ב) היא חילול שבת בידיים ולא 'גרמא'. ה'תהליך' לא מעניין, ומכיוון שזו הדרך להפעיל ציוד על הירח, וניחא לאדם בתוצאה, הוא חייב באיסורי דאורייתא ודרבנן.

כיו"ב מי שחולף במסדרון בית חולים סמוך לחישן לפתיחת דלת הרצויה לו. זיקתו להפעלת מנוע הפתיחה (או המנעול או מגנט הכוח) זהה להפעלת לחצן press to open. אין כל קולא בכך שבאמצעות חישן ה'רדאר' נגרם רק 'תהליך' שהניע מאות או אלפי 'גלגלי שיניים' דיגיטליים. התוצאה הרצויה התרחשה, וה'תהליך' המתוכנן לכך, והרצוי לאדם, איננו משמש נסיבות מקלות.

ניוון עץ האתרוג וצמיחת ענף חדש / הרב יעקב אפשטיין

ב'אמונת עתיך' 113 (תשע"ו), עמ' 37–43, דן הרב יהודה עמיחי בעץ אתרוג שקרתה בו התופעה הבאה: ענפים יצאו מהגזע מעל פני הקרקע, התפתחו כלפי מעלה ונתנו אתרוגים, ובה בעת הענפים השתרשו. הגזע העיקרי שהתחיל להתנוון שינה את צבעו



וגידל רק אתרוג אחד. השאלה שהתעוררה היא אם בגלל השורשים החדשים שהוסיפו הענפים החדשים צריך למנות לענפים החדשים שנות ערלה מחדש, וא"כ ממת.

א. לכאורה שאלה חדשה לפנינו, של אילן המגדל ענף והענף מגדל שורשים בעוד הגזע הראשי מתנוון והולך, והענף הופך להיות אילן חדש בעצמו, אולם מסתבר ששאלה זו עתיקה היא כימי העץ.

הרב עמיחי שליט"א דן בשאלה והסתפק אם אילן חדש לפנינו אם האילן הישן התנוון וכל יניקת הענפים החדשים היא משורשיהם בלבד. אם יוכרע שאילן חדש לפנינו, צריך למנות לו שנות ערלה מחדש. הרב עמיחי דימה זאת להברכה שבה נוטלים ענף של האילן כשהוא עדיין מחובר, מכניסים אותו לאדמה ומוציאים את ראשו מן האדמה. הענף משתרש בקרקע, והחלק שמעל הקרקע הופך לגזע חדש. לאחר השתרשותו חותכים אותו מן האילן הישן, ולפנינו אילן חדש בעל שורשים, גזע, ענפים ופירות. גם במקרה שלפנינו הענף שהשתרש (חוטר) הוא ספק אילן חדש, וצריך למנות לו שנות ערלה מחדש (מספק), מכיוון שאנו חוששים שהוא יונק רק משורשיו ולא משורשי האילן הזקן, אילן האם.

לגבי הברכה, אם ניתקו את הענף שהושרש מאילן-האם – מתחילים למנות לו שנות ערלה מחדש. כל זמן שהאילן החדש יונק את חיותו מאילן-האם, דין פירותיו כדין פירות האם. בעת שיש לו גם שורשים עצמיים וגם הוא יונק מאילן-האם, בוחנים אם עיקר יניקתו מן האם או משורשיו לפי כיוון העלים שבין אילן-האם להשתרשות,¹⁰ ולפי זה הוא חייב בערלה או פטור מערלה.

לענ"ד, הדמיון בין המקרה שלפנינו להברכה הוא קלוש.

ב. הברכה היא פעולה מכוונת, בעוד במקרה שלפנינו מדובר בתופעה טבעית מוכרת ושכיחה:¹¹ אילנות מוציאים ענפים מגזעם סמוך לפני האדמה (חוטרים), ואותם ענפים שולחים לעתים ענפים-שורשים לתוך האדמה ומגדילים בכך את האילן כולו¹² (לעתים החוטר העולה מהגזע אשר שלח שורשים מתעבה עוד יותר מהגזע, ורוב תנובת האילן היא מהחוטר ולא מהגזע הראשי הקדום).

10. ירושלמי, ערלה פ"א ה"ג.

11. הסיבה שאיננו נתקלים בשאלות כאלו בחיי היום-יום היא שרוב עצי הפרי הם מורכבים בהרכבות מותרות של כנה ורוכב מאותו מין. התכלית להרכבה היא יצירת עץ עמיד למחלות עם כנה חזקה המפתח מערכת שורשים ופירות משובחים של הרוכב. באילנות כאלה קוצצים את הענפים העולים מן הכנה, מפני שפריים טוב פחות, ואנו מעוניינים שהכנה תיתן את מלוא כוחה ברוכב.

בשבעת המינים ובאתרוגים אין הרכבות, ושם עולה השאלה בחוטרים העולים, והיא שאלה נפוצה יחסית (כך אמר לי מגדל אתרוגים שמשגיח הכשרות הורה לו לחתוך את כל החוטרים).

12. בדקלים תופעת החוטרים היא תופעה נפוצה ביותר. חוטרים העולים מן הגזע הראשי מעל וצמוד לפני הקרקע מגדלים מערכת שורשים המחוברת לחוטר ויונקים גם משורשי האילן. ריבוי דקלים (יצירת שתילים חדשים) נעשה דרך חיתוך החוטר מדקל-האם עם שורשיו ונטיעתו כשתיל דקלים. יתר על כן, חוטרים שיצאו גבוה מעל פני הקרקע, ורוצים לגדלם לשתיל של תמר, עוטפים את מקום חיבורם לגזע בשק ובו אדמה ונסורת, והוא מגדל שורשים באוויר לתוך השק, ולאחר שגידל מערכת שורשים מספיקה – חותכים אותו מאילן-האם ונוטעים אותו כשתיל חדש.

חוסר העולה כענף בצורה טבעית אינו נחתך בדרך כלל מהגזע, אלא נשאר מחובר ויונק מן השורשים של האילן כולו ולא רק מן השורשים שהצמיח. אם הוא דק יותר מהגזע ואם התעבה יותר מן הגזע הראשי, עדיין הוא יונק גם משורשי כל האילן ולא רק מן השורשים שהוא הוסיף. הוא איננו נחשב לבריכה מפני שזו דרך הריבוי של האילן. משני טעמים אין מונים לו שנות ערלה מחדש: הן משום שהוא חלק מן האילן ה'ישן', הן משום שהוא יונק מן השורשים של כלל האילן. לעומת זאת בהברכה – את הבריכה (ילדה) מנתקים בצורה מכוונת מן הזקנה – אילן-האם, ועוד שבריכה יונקת רק משורשיה! במקרה שלפנינו הגזע הראשי של אילן-האם מתנוון והולך (ולכן הוא הוציא רק אתרוג אחד), אבל שורשיו חיים (ואפילו הם מתנוונים והולכים), והראיה שהוא גידל אתרוג, ועוד החוטרים שגדלו אף הם יונקים משורשי האילן עד שהוציאו גם שורשים מעצמם וגדלו אתרוגים. לכן משני הטעמים יש להחשיבו כחלק מן האילן ולא כאילן חדש.

ג. לענ"ד, אף אם במועד מאוחר יותר ימותו כל השורשים של גזע-האם והענפים שיצאו ימשיכו לגדול ולהצמיח פירות מן השורשים שפיתחו לפני ניוון השורשים של גזע-האם – גם אז לא צריך למנות להם שנות ערלה מחדש, **כיוון שהם חלק והמשך של האילן הישן**. כך טבע הקב"ה בעולמו שאילנות מתפתחים ומתרבים, ורק במעשי אדם של ניתוק החדש מן הישן יש למנות שוב שנות ערלה. יש להוסיף ששילוח שורשים מענפים שיצאו מן הגזע היה נפוץ בימי חז"ל, מפני שנושא ההרכבה של כנה ורוכב מאותו מין כלל לא נהג, ולא מצאנו שהעירו על כך שזהו אילן חדש. וא"כ חז"ל ראו לנגד עיניהם יציאת שורשים מענפים שיצאו מן הגזע בתחתיתו ולא העירו על כך מאומה. כך נאמר באיוב (יד, ז-ט):

כי יש לעץ תקוה אם יכרת ועוד יחליף וינקתו לא תחדל. אם יזקין בארץ שרשו ובעפר ימות גזעו. מריח מים יפרח ועשה קציר כמו נטע.

הנושא הוא העץ, ואיוב מסביר שהעץ ממשיך קיומו גם אם נכרת והתפתח מחדש על ידי ענפיו. מפרש רש"י בפסוק ז: 'כי יש לעץ תקוה – שיחלוף [שיעלה חליפין – ענפים חדשים]. ויונקתו – אשר מגזעו. לא תחדל – מהיות ענף'. ומוסיף רש"י בפסוק ט: 'ועשה קציר – היא יונקת כמו (תהלים פ) תשלח קציריה עד ים'. מתבאר כי ענפיו שיצאו מגזעו קרויים על שם אותו אילן שיצאו ממנו, אע"פ שגזעו מת.¹³

ד. בירושלמי (ערלה פ"א ה"ג) נאמר:

אמר ר' חייא בר בא מתניתא אמרה כן סיפוק גפנים סיפוק אף על פי שהבריכן לארץ מותר וחש לומר שמא השרישה הילדה עד שלא תתאחה מן הזקינה. רבי חנניה בריה דרבי הלל דרבי יהודה היא. דרבי יהודה אמר מתאחה היא עד שלא תשריש.

מפרש הריב"מ"ץ (ערלה פ"א מ"ה): 'סיפוק גפנים. פי' כן הוא סיפוק לגפנים כהברך לאילן'.

13. רש"י הסביר שיונקותיו (ענפיו) יצאו מגזעו. מלב"ם חולק עליו ומסביר שיצאו משורשיו, והם לדידן לגבי מניין שנות ערלה אילן חדש.



ומפרש ה'פני משה' (ערלה פ"א ה"ג) את שאלת הירושלמי:
וחש לומר שמא השרישה וכו'. ואמאי לא ניחוש לומר שמא השרישה הילדה
בארץ עד שלא תתחבר בחיבור ובדיבוק גמור בהזקינה בכדי שתוכל לינק ממנה
ושוב לא תהני לה הזקינה שהרי כבר השרישה וכאילן בפ"ע הוא.
נראה ששאלת הגמרא לפי ה'פני משה' אינה על הברכה, שכן בהברכה הענף מוטמן
באדמה בעודו מחובר לאילן-האם. אלא השאלה בענף שניתקו מהאילן ועשו בו שתי
פעולות: הטמינו את חלקו באדמה ואת חלקו הרכיבו לעץ. הגמרא קובעת שעוד לפני
שהוא מפתח שורשים הוא מתחבר לאילן-האם, ולכן כל זמן שלא ניתקוהו מהאילן פטור
מערלה. קל וחומר במקרה דנן שהענף המחובר לגזע הצמיח שורשים, והוא ודאי יונק
מהאילן הרבה לפני ששורשיו התפתחו. וכיוון שהאילן 'עשה' את התהליך של העברת
מרכז הכובד שלו בעצמו ללא התערבות חיצונית מלאכותית – הרי זה אותו אילן,
כשפעם ענף זה נותן פירות ופעם ענף אחר, אפילו הוסיף מעצמו שורשים.
ה. במשנה בערלה (פ"א מ"ד) נאמר:

אילן שנעקר ונשתיר בו שורש פטור וכמה יהא השורש רבן גמליאל אומר משם
רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא כמחט של מיתון.
מדובר באילן שכל חיבורו לקרקע הוא בגודל שורש של מחט של מיתון (מחט מתיחה
של אורגים), ואעפ"כ אין מונים לו שנות ערלה מחדש, וכל שכן לגבי מקרה דנן שהגזע
על שורשיו ממנו התחיל הענף לינוק מחובר לאדמה ורק אח"כ הוסיף עוד שורשים.
ו. הרמב"ם (הל' מע"ש ונ"ר פ"י הי"ט) פסק: 'אילן היוצא מן הגזע פטור מן הערלה, מן
השרשים חייב...' וכבר שאל הר"י קורקוס (שם):
בתוספתא שלנו ה"ג לה אילן העולה בין מן הגזע בין משרשים חייב רבי יהודה
אומר מן הגזע חייב מן השרשים פטור ע"כ ולפי תוספתא זו דברי רבינו אינם
כת"ק והפך מדעת רבי יהודה...
ומסיקים מהר"י קורקוס וה'כסף משנה' שלרמב"ם הייתה גרסה אחרת בתוספתא. עכ"פ
הרמב"ם לא סייג זאת ב'הצמיח שורשים' או לאו, וסבר שכל העולה מן הגזע אינו ערלה.
וכך פסק ב'דרך אמונה' (הל' מעשר שני פ"י הי"ט):

אילן היוצא מן הגזע. באילן זקן שכבר עברו עליו שני ערלה ויצא עתה ממנו
אילן אחר מן הגזע סמוך לקרקע או ענפים חדשים: פטור מן הערלה. ואפי' יוצא
מן הטפח התחתון סמוך לארץ דנחשב הכל האילן הזקן: מן השרשים חייב
בערלה. והיינו כל שאינו רואה פני חמה נחשב מן השרשים וכל שרואה פני חמה
נחשב מן הגזע: חייב בערלה דנחשב אילן חדש וי"א דאינו אלא מדרבנן מפני
מראית העין ומ"מ אפי' יתחבר אח"כ עם האילן ולא יהא ניכר מ"מ כבר נאסר
ויש פוסקים דבין מן הגזע בין מן השרשים פטור¹⁴ ויש פוסקים דשניהן חייבין
אבל קי"ל כדעת רבנו.

14. ז"ל אור זרוע (ח"א, הלכות ערלה חדש ושביעית סימן שכו): 'תניא בתוספתא אילן העולה בין מן הגזע
בין מן השרשים פטור. פי' פטור מן הערלה פי' בערוך כל גוף האילן מן הארץ ולמעלה נראה לעין

ואף ב'דרך אמונה' לא תלה את עליית האילן החדש מן הגזע אם גידל שורשים או לאו. **לכן יש להסיק** שענף שעלה מן הגזע הוא המשכו של האילן שעלה ממנו, ואין מונים לו שנות ערלה אפילו גידל בעצמו שורשים ואפילו אילן-האם התנוון עם שורשיו, ותקופת הגידול המשותפת של הישן והחדש קובעת שהוא המשך של הישן. רק אם בפעולה חיצונית הפרידו בין שני האילנות ושורשיהם, מונים לאילן החדש מזמן הפרדתו שנות ערלה.

עוד על עיון במחשבת הגרות (של הרב ישראלי זצ"ל) – תנאי קודם למעשה / הרב אברהם ישראל שריר

תגובה לתגובה על תגובה איננה מעשה מקובל. יש בה משום גיחוך והוזלה של הנושא הנדון. מנגד מצווים אנו לא להניח בביתנו עוולה, ובמיוחד בנושאים חמורים כגור. במאמר 'בית דין לגיור – שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא – עיון במחשבת הגרות' ב'אמונת עתיך' 112 (תשע"ה), עמ' 64–69, טען הרב ד"ר יצחק רונס שקיימת אפשרות הלכתית לקבלת גרים 'המעוניינים בכנות להצטרף לעם ישראל ולקבל עליהם לנהוג כמנהג היהודים שבסביבתם, אלא שהם אינם באים לכך מתוך אמונה דתית'. במילים אחרות – ניתן לקבל גרים מבלי שאלו יקבלו על עצמם את עול המצוות. את דבריו אלה הוא ביסס על ציטוט חלקי של דברי מו"ח הרב שאול ישראלי זצ"ל מתוך סימן סז בספרו 'חוות בנימין':

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.

ברם, השמטת משפטים המסומנים (שלוש נקודות של הרב רונס בציטוט לעיל) מעידה על חוסר הבנה של סימן זה כולו. אכן, לדעת הרב ישראלי, 'משפט' הגרות, שנעשה על ידי בית דין המשמש שלוחו של עם ישראל כולו, הוא המספח את הבא להתגייר לכלל ישראל, ולא קבלת המצוות על ידי הבא להתגייר היא הפועלת את מעשה הגרות. זאת משום שנכרי שמקבל עליו את כל תרי"ג המצוות בגרותו עדיין נחשב נכרי (המקיים מצוות) כל עוד בית הדין לא קיבל אותו לכלל ישראל. או אז הוא גם **מתחייב** במצוות והופך ל'מצווה ועושה'. עם זאת, עצם מעשה בית הדין לספוח המתגייר לכלל ישראל **מותנה** בכך שהמתגייר מקבל עליו את עול המצוות, כפי שכותב הרב ישראלי במפורש במשפטים שהרב ד"ר רונס השמיט בציטוטו:

...שכל תוכן הגירות היא **הסתפחות לעם ישראל, אלא שלא תתכן הסתפחות זו, אם אינו מוכן לקיים תורה ומצוותיה.**

וחמה זורחת עליו זהו גזע וכל שטמון בארץ ואין חמה זורחת עליו זהו שורש ומיירי באילן זקן שעברו עליו שלש שני ערלה אבל אילן העולה מן הגזע ומן השרשים של אילן שלא עברו עליו שלש שני ערלה חייב בערלה.



באופן מליצי (על יסוד האמור בתנאי בני גד ובני ראובן) ניתן לומר שה'תנאי' – קבלת המצוות על ידי המתגייר, 'קודם למעשה' – סיפוחו של המתגייר לעם ישראל על ידי 'משפט' בית הדין. אי קיום התנאי מבטל את מעשה בית הדין. קוראי 'אמונת עתיך' מוזמנים לעיין בדברים במלואם בספר 'חוות בנימין'. בתגובתי בגיליון 113 אף ציטטתי את דברי הרב ישראלי מספרו 'הרבנות והמדינה' המבארים את הכרחיותו של תנאי זה של קיום המצוות לשם המהפך הנפשי הנדרש מן הגר לקראת הכללתו בעם ישראל.

סוף דבר: אין בדברי מו"ח הרב שאול ישראלי זצ"ל בסימן המדובר ב'חוות בנימין', או בכל מקום אחר המוכר לי בכתביו, ולו בדל של רמז שתיתכן גרות ללא קבלת מצוות. שיתקע הדבר ולא יזכר.

תגובה לתגובה / הרב יצחק רונס

הרב שריר כותב שבמאמרי טענתי שישנה אפשרות הלכתית 'לקבל גרים ללא שאלו יקבלו על עצמם את עול המצוות' כלשונו בתגובתו. ולא היא. הוצאת משפט מהקשרו משנה את משמעותו. המאמר הוקדש ל'עיון במחשבת הגרות', ולא טענתי שם דבר ביחס לקבלת גרים מבלי שיקבלו מצוות.

ואמנם המאמר נפתח בקביעה שבוויכוח הגדול שבין דייני בית הדין הגדול שני הצדדים מסכימים כי על המתגייר להתחייב בכנות בשעת הגרות כי יקיים את מצוות התורה. טענתי שם שכדי להבין את המחלוקת שבין הקהילות השונות בציבוריות הדתית כיום בנוגע לסוגיית הגיור, יש לעיין במחשבת הגרות. טענתי הייתה שיש מקום לראות את הדעות השונות כנובעות כל אחת מהבנה שונה של יסודו ומהותו של הליך הגיור. הכול דורשים מהמתגייר שיתחייב לשמור על מצוות התורה, אך דרישה זו עצמה יכולה להיות מובנת באופנים שונים. מצד אחד יש מקום להבין שקבלת המצוות הינה ביטוי לאמונתו של המתגייר באלוקי ישראל ולהכרתו הפנימית במלכות שמים, וקבלת המצוות כורתת למעשה ברית בינו לבין בורא עולם. מצד אחר תיתכן הבנה אפשרית אחרת שהתחייבותו של הגר לשמור את המצוות נועדה לשכנע את בית הדין שהוא מועמד מתאים ושנכון וראוי לקבלו ולהכניסו לשורות עם ישראל. לדרך זו, קבלת המצוות כמוה כהצהרה מצדו של המתגייר שהוא מקבל על עצמו לחיות על פי חוקי העם היהודי, וזאת בתור תנאי לקבלתו.

לפי התפישה הראשונה אמור הגיור להיות מבוסס על רצונו הפנימי של המתגייר להתקרב לבורא העולם, לתורתו ולמצוותיה, ואילו הגישה האחרת יכולה לגרוס שאין כל פסול בגיור המתבסס בראש ובראשונה על רצון המתגייר לכרות ברית ולהצטרף לעם ישראל 'עמך עמי', וזאת כאשר בעקבות הרצון להיות יהודי מוכן הוא לאמץ את אורחות החיים המקובלים בעם ישראל ולקבל עליו התחייבות לשמור את מצוות התורה בהצהרה כי 'אלקיך אלקי'. לדעה הזאת, גם ראוי ונכון שבית הדין לגיור – כשלוחי דידן – יביאו בחשבון שיקולים לאומיים בבואם להחליט אם לקבל או לדחות את המתגיירים. כהמשך לכל הנ"ל בא המשפט שאותו ציטט הרב שריר, ובו נכתב כך:

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.

ידוע שרבים מהמתגיירים אינם ממשיכים לנהל אורח חיים דתי בעקבות גיורם. בעיני המחזיקים בגישה הראשונה תופעה זו מעלה ספק ביחס לכל העניין כולו, שכן הדבר מוכיח שלא מדובר במי שהגיע למעמד הגיור מתוך רצון פנימי להסתופף תחת כנפי השכינה ולהתקרב לבורא עולם. בעיניהם של מחזיקי הגישה האחרת אין להיות מופתעים מכך ואין הדבר מעלה ספק ביחס לכשרות הגיור. על אף ההצהרה הכנה של המתגייר בשעת גיורו לקבל ולשמור מצוות, אין להתפלא אם יתברר שאדם שאינו עטוף בקהילה ובסביבה דתית תומכת ימצא עצמו נסוג מקבלתו. אם כבר, הרי שהאחריות למצב מוטלת עלינו, על הקהילה הדתית שאינה משנסת מותניים להושיט יד תומכת וליצור סביבה מחבקת...

על עמדתו של הרב ישראלי בנוגע לכשרות גיור כאשר התברר למפרע שלא הייתה קבלת מצוות כנה, כלל לא דנתי במאמרי. בתגובתי הקודמת כבר הפניתי למקורות שונים שבהם יוכל המעיין למצוא את דעות החולקים בשאלה זו.

מניעת היריון בבני זוג שלא קיימו 'פרייה ורבייה' / הרב אברהם סתיו

את מאמרו ב'אמונת עתיך' 113 (תשע"ז), עמ' 105–112, העוסק בדחיית היריון ראשון, פותח הרב אריה כץ בקביעה הבאה:

למרות ההסכמה הזו שקיימת בין גדולי הפוסקים הידועים, בשנים האחרונות נמצאו כמה רבנים ומורי הוראה שטענו שאם ברצונם של בני הזוג או של האישה לבדה ליטול אמצעי מניעה מיד לאחר החתונה... הם רשאים לעשות כן. הרב כץ איננו רואה לנכון לפרט מי הם 'גדולי הפוסקים הידועים', ומאידך גיסא איננו מציין מה כתבו אותם 'רבנים ומורי הוראה' החולקים עליהם,¹⁵ אף שלאורך המאמר הוא דן בטענותיהם ומנסה לדחות אותן. להלן נבקש לפזר מעט את מסך הערפל, ולדון בטענותיו של הרב כץ אחת לאחת.

1. חיוב האישה

אחת הסיבות להתיר מניעת היריון היא שפעולת המניעה נעשית על ידי האישה, שפטורה ממצוות פרייה ורבייה. הרב כץ מנסה להתמודד עם טענה זו בשתי דרכים:

15. ראה למשל במאמרים של אבי מורי, הרב דוד סתיו, שהייתי שותף בכתיבתם: 'דחיית נישואין לשם רכישת השכלה מקצועית', תחומין לד, עמ' 180–192; 'עקרונות בתכנון היקף המשפחה', צהר לז, עמ' 117–138. פרקים המבוססים על מאמרים אלו עתידים להופיע בספרנו שיצא לאור בקרוב א"ה.



ראשית, הוא מציין כי 'לדעת פוסקים רבים אישה מחויבת בילודה מדין 'שבת'. ברם, יש להדגיש כי מפשט דברי הגמרא, ה'שלחן ערוך' והרמ"א עולה כי נשים פטורות לחלוטין מפרייה ורבייה,¹⁶ וגם לדעת המחייבים מדובר בפשטות בדין דרבנן, וממילא יש לומר כאן 'ספק דרבנן לקולא'.

שנית, את עיקר טענתו מבסס הרב כץ על דברי ה'חתם סופר'¹⁷ שחידש שבימינו, כאשר אין הבעל יכול לשאת אישה על אשתו בעל כורחה, שוב אין היא רשאית למנוע היריון ללא הסכמתו:

כיון דאינו יכול לגרשה בע"כ ולא לישא אחרת עליה ומתבטל ממ"ע של לערב אל תנח ידך צריכא רשות מבעלה או תתרצה לקבל גט ממנו. ואם הוא אינו רוצה לגרשה וגם לא ליתן לה רשות נ"ל דאינה מחוייבת לצער עצמה מפני שיעבודה.

ה'חתם סופר' מחדש שבימינו אישה צריכה לקבל רשות מבעלה כדי למנוע היריון, משום שאין אפשרות לבעל לקיים את חובתו באופן אחר. דברי ה'חתם סופר' הם חידוש עצום, המנוגד בפשטות לגמרא שהתירה לאישה לעקר את עצמה בלי רשות בעלה. גם החילוק בין תקופת הגמרא לימינו איננו פשוט, משום שאם האישה אכן משועבדת לבעלה לעניין זה, השעבוד אמור לחול גם כאשר הייתה לבעל הזכות לגרש אותה. וכבר כתב בשו"ת 'תורת חסד'¹⁸ כי 'יש לפקפק' בחידוש זה,¹⁹ אך על כל פנים אין בדבריו שום ראייה לנידון דידן, שבו בני הזוג מסכימים יחד לדחות את ההיריון. אדרבה, מפורש לכאורה שאם הבעל מסכים אין איסור על האישה למנוע היריון. הרב כץ מודע לכך, אך הוא טוען שנתנת ההסכמה אפשרית רק לאחר קיום מצוות פרייה ורבייה, ואילו קודם לכן אין הבעל רשאי להסכים לכך.²⁰ כדבריו רצו לדייק ב'חתם סופר' גם בשו"ת 'בצל החכמה' ובשו"ת 'מנחת יצחק', אך כתבו שיש לדחות את החילוק.²¹ וזו לשון שו"ת 'בצל החכמה', ח"ד סי' סה:

אין חילוק בזה... כיון שמדין ערבות אין חובה על האשה לדאוג לקיום מצות פו"ר של בעלה...

וב'מנחת יצחק' (ח"ה סי' קיג), כתב:²²

16. וכפי שכתב ערוך השלחן, אה"ע סי' סעי ד: 'יש מהגדולים שכתבו שהאשה אף שאינה מצווה על פו"ר מ"מ חייבת בלשבת יצרה ואין עיקר לדברים הללו'.
 17. חתם סופר, ח"ב סי' קעב; שם, ח"ג סי' כ; שם ח"ו סי' מ.
 18. שו"ת תורת חסד, אה"ע סי' מד.
 19. ועיין ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח פרק ה.
 20. וכעין זה כתב בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' מב, פרק ד: 'ולא זאת בלבד אלא שהבעל בעצמו ג"כ לא היה יכול לתת רשות לכך וליבטל ממצות פו"ר; וכן כתב הרב אליקים גציל אלינסון, תכנון המשפחה ומניעת הריון, עמ' 12.
 21. וראה גם בשו"ת להורות נתן, ח"ב סי' צ: 'וכשם שהיא משועבדת להבעל שיוכל לקיים עיקר מצות פו"ר שהוא דאורייתא כך היא משועבדת למצוה של סופרים דמאי שנא'.
 22. המנחת יצחק עצמו מתייחס למקרה שבו כבר יש לאישה ילדים, והוא מצרף נתון זה להיתר. בעבורנו חשובה בעיקר דחיית החילוק בין דין 'לערב' למצוות פרייה ורבייה.

נראה לכאורה דמאי שנא... אף דאין לו רשות להרשות לה בטוב... מ"מ אינו מחויב לגרשה אם כבר יש לו איזה ולד... ומכל שכן אם רצונה ליטול כוס עיקרין רק לזמן, דהוי רק איחור המצוה... דאין לו כלל עליה אף אם לא קיים פו"ר. ה'מנחת יצחק' מוסיף ומשווה זאת לדין הבעל עצמו, שיכול לבטל את עונתו מסיבות שונות. בין הסיבות הללו אפשר למצוא גם פיתוח קריירה, כגון כשאדם מחליט להיות ספן ולשם כך מקיים את עונתו רק פעם בחצי שנה. יצוין עם זאת כי שני ספרי השו"ת הנ"ל התירו את הדבר בפועל רק כאשר לאישה יש צער מיוחד, משום שהם נוקטים כשיטות המחייבות אישה במצוות 'שבת'. אך יש מקום לומר כי גם לשיטתם לא גרע ערכו של לימוד מקצוע מכובד בימינו מן הצער הזמני של הלידה. ועל כל פנים, מילות הסיכום של הרב כ"ץ, ש'לדעת כל הפוסקים' האישה מחויבת לסייע לבעלה בקיום המצווה, אין להן על מה שיסמוכו.

2. בין דחיית היריון לדחיית נישואין

יסוד נוסף להיתר מבוסס על היכולת לדחות את הנישואין עצמם משום שיקולי פרנסה. הסברה נותנת כי אם מותר לדחות נישואין, ודאי שמותר יהיה לדחות פן אחד שלהם, דהיינו קיום מצוות 'פרייה ורבייה'. הרב כץ מחלק בין הדינים, ומתבסס על דברי הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה א, סו)²³ שהציע שני חילוקים: ראשית טוען הרב אריאל:

שמצוות פרייה ורבייה היא לחיות עם אשה כדרך כל הארץ כדי לפרות ולרבות. ולכן כל עוד אין לו אשה התורה לא חייבתו לשאת אשה לפני זמנו ויכולתו. אך ברגע שנשא אשה, חייב לחיות עמה כדרך כל הארץ עד שיפרה וירבה. ומסביר הרב כ"ץ ש'חייב המצווה עצמו מתחיל רק לאחר הנישואין', ושלפני הנישואין מוטל על האדם רק להשתדל להכשיר את עצמו לקיים את המצווה בעתיד. דברים אלו הם חידוש גדול שאיננו עולה מדברי הפוסקים. הפוסקים האריכו לדון בהצדקה לדחות את הנישואין לצורכי פרנסה,²⁴ אך לא העלו על דעתם לומר שחייב 'פרייה ורבייה' עדיין לא חל. ודאי הוא שמצוות 'פרייה ורבייה' חלה על כל אדם עם הגיעו למצוות, אלא שיישומה בפועל צריך להיות 'כדרך כל הארץ', ולפי 'זמנו ויכולתו'. ממילא, אותם שיקולים שעשויים לדחות את עצם הנישואין, ואותה 'השתדלות' שנעשית לצורך הנישואין, יכולים גם להביא לדחיית ההיריון. ומאידך גיסא, כאשר שיקולים אלו אינם קיימים, אסור לדחות גם את הנישואין.²⁵ חילוק שני שהציע הרב אריאל הוא:

23. ושב וחיזק את דבריו בשו"ת באהלה של תורה, ח"ו סי' ז.

24. ראה בשו"ת באהלה של תורה (שם), ובמאמר הנ"ל בתחומין לד.

25. שהרי מצאנו שאסור לאדם לשאת אישה קטנה כאשר הוא מחויב במצוות פרייה ורבייה (רמב"ם הל' אישות פט"ו ה"ז), ומוכח מכאן שאין הוא יכול לדחות את קיום המצווה כאשר אין לכך הצדקה מצד עצמו.



שהרי בהימנעות מנישואין ביטול פריה ורביה הוא בשב ואל-תעשה, אך בנישואין ומניעת פריה ורביה ע"י אמצעי מניעה, הרי זה ביטול בקום ועשה. הרב אריאל עצמו הותיר סברה זו ב'צריך עיון', אך הרב כ"ץ ביקש להוכיח אותה מדברי שו"ת תשובות והנהגות.²⁶ שם טען הרב שטרנבוך בדעת הרמב"ם שמצוות 'ולערב אל תנח' מחייבת אדם נשוי להמשיך ולהוליד, אך איננה מחייבת אותו לשאת אישה בת-בנים דווקא.

אך מלבד שחילוק זה איננו מקובל על רוב מפרשי הרמב"ם, אין הוא נוגע כלל לענייננו, שהרי שם לא מדובר על חילוק בין 'קום עשה' ל'שב ואל תעשה'. ואסור לאדם גם להימנע באופן פסיבי מהולדה (על ידי הימנעות מחיי אישות). החילוק של הרב שטרנבוך הוא חילוק מקומי בדיני 'ולערב אל תנח', שמסביר את תקנת חכמים כתקנה הנוגעת לבני-אדם נשואים ולא לכאלו שעומדים להינשא בשנית, אך אין בינו ובין הנידון דידן ולא דבר.

ובאמת, קשה להגדיר את נטילת הגוללות כביטול מצווה ב'קום עשה'. שהרי לא מדובר על עשיית מעשה שמבטל 'פרייה ורבייה', כגון הפלה, אלא בהמשך אי-קיום יחסים פוריים. עצם קיומם של יחסים לא פוריים לא נאסר מעולם.²⁷ כך למשל, אסור לאדם לשאת אישה עקרה, אך כאשר יש לו כבר אישה פורייה אין שום איסור לשאת בנוסף על כך גם אישה עקרה ולחיות עמה חיי אישות. כך גם בענייננו, כאשר אדם מתקדם בהכנותיו לקראת קיום המצווה, אין זה משנה אם יישא אישה הנוטלת אמצעי מניעה. נדמה את הדבר למצווה אחרת שמותר לאדם לדחות את קיומה: פדיון הבן. האם יעלה על הדעת לאסור על אותו אדם לתת כסף לכהנים, משום שיכול היה לעשות זאת לשם פדיון הבן?²⁸

אף הרב אליקים גציל אלינסון כתב שיש לדחות את החילוק בין דחיית נישואין למניעת היריון:

קשה להניח שיש להבחנה זו משקל הלכתי לגבי הכרעת שאלתנו. הרי ההבדלים ההלכתיים בין קום עשה ל'שב ואל תעשה' מוגדרים הם באופן מדויק בתלמוד, ואל לנו לחדש הבדלים נוספים על פי סברה בעלמא. סוף דבר... יש להעדיף את עיכובה הזמני [של מצוות פריה ורבייה] על ידי פניה לאמצעי מניעה מבוקרים במסגרת חיי הנישואין, על פני השהיית ברית הנישואין. כאשר שאל הרב אליקים אלינסון את הרב משה פיינשטיין על הבחירה בין דחיית נישואין למניעת היריון, השיב (אג"מ אה"ע ד סי' לב):

26. תשובות והנהגות, ח"ב סי' תרסג.

27. אדרבה, גם במצב כזה קיימת עדיין מצוות עונה, ראה אג"מ, אה"ע א סי' קב.

28. ואכן, הרב אריאל עצמו, בשו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' סז, כתב בהתייחס למקרה שבו היה לאישה רק ילד אחד ולידה נוספת עשויה הייתה לפגוע בהמשך לימודיה: 'יש לומר שמכיון שאינה עוקרת את המצוה עצמה בידיה, אלא היא נוטלת את הגוללות לפני כן והמצוה נדחית מאליה נראה שמותר במקום צורך והכרח גדול'.

ובמה שנסתפק כתר"ה כשרוצים מתחלה לעשות הנישואין ורוצים לבקש עצות שלא תתעבר, ואם לא יתירו להם ידחו את הנישואין שנה ושנתיים, הנה צדק כתר"ה שיותר טוב להם להתיר להם לעשות הנישואין... לשמש רק בהימים שלפי דעת הרופאים לא תוכל להתעבר ובימים שראויה להתעבר לא ישמשו יש להתיר. אלא שמצד הבעיה של הוצאת זרע, הוא אוסר לשמש במוך, וגם בנוגע לשימוש בקוטלי זרע הוא כותב ש'לא ניחא להתיר לישא לכתחילה על דעת זה'.²⁹ דילמה זו הוצגה כבר ב'ספר חסידים' (ס' תצט):

הנה אמרו כל מי שנושא קטנה מעכב את המשיח וא"ת אם ילך בלא אשה לא יקפיד על זה ולמה אינו מעכב המשיח, אלא אם ילך בלא אשה חוטא... ומ"מ עד שלא יקח אשה אין ש"ז יוצא ממנו אלא לאונסו אבל אם לוקח קטנה הרי מרצונו מאבד ש"ז ומשליך לאיבוד. וא"ת ג' נשים משמשות במוך לבטלה לפי שכבר לקחה.

ה'ספר חסידים' סבור, כדברי הרב פיינשטיין, שבאופן עקרוני האיסור לשהות בלא אישה חמור מן האיסור להינשא ולהימנע מלהוליד. אלא שקיימת בנישואין לקטנה בעיה של הוצאת זרע לבטלה, משום שהיא צריכה לשמש במוך, או משום שביאת קטנה אינה נחשבת כביאה רגילה כלל.³⁰ משמע מדבריו שאם לא תהיה בעיה של הוצאת זרע לבטלה, עדיף יהיה להינשא.

היתר ברוח זו הובא גם בשם מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל:

בני זוג, שהבעל לומד תורה והאישה לומדת מקצוע, שאם יהיו ריחיים על צווארם לא יוכלו להתקדם בחיים, מותר להם להשתמש בגלולות... זאת ועוד, עדיף שידחו את ההיריון משידחו את הנישואין.³¹

ואף הרב אליעזר מלמד³² שהסתייג מדחיית היריון ראשון, העדיף זאת על דחיית הנישואין עצמם:

ואם יבואו בני זוג צעירים שעוד לא התחתנו וישאלו, מה עדיף, שיתחתנו וימנעו היריון עד לגמר הלימודים המקצועיים, או שידחו את נישואיהם עד לסיום הלימודים. עדיף שיתחתנו וימנעו היריון.

מכל האמורים עולה כי העמדה המעדיפה דחיית נישואין על דחיית היריון היא דעת מיעוט שאין לה בסיס במקורות, מלבד שהיא מנוגדת להיגיון הבסיסי, שלפיו עדיף לדחות היבט אחד של חיי הנישואין ולא את הנישואין עצמם.

29. יש להעיר שבתשובה אחרת באגרות משה, אה"ע ב ס' י, סייג גם את היתר השימוש בגלולות, אך לא נימק את הדברים: 'הנה בדבר הפילן/גלולות/ שלא תתעבר האשה, מצד האיסור דזרע לבטלה ליכא והיה שייך להתיר כשקיימו פו"ר כשיש לה צער גדול ליקחם עד שיגדלו מעט'.

30. עיין שו"ת משנה הלכות ה, רלו.

31. הרב שמואל דוד, תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין, צהר מ (תשע"ז), עמ' 19-33 (הציטוט לקוח מעמ' 32).

32. פניני הלכה, שמחת הבית וברכתו, הלכות פרייה ורבייה, סעיף טו.



סיכום

אין כאן המקום להרחיב את היריעה ולמצות את הדיון בעניין דחיית היריון ראשון. כל שביקשנו הוא לבצר ולבסס שתי סברות להקל, שאותן דחה הרב כץ במאמרו. בתחילה הראינו שמפשט דברי הסוגיות וגדולי הפוסקים עולה כי נשים פטורות מללדת, גם כאשר הן נשואות, ומשום כך אי אפשר לאסור עליהן מעיקר הדין ליטול אמצעי מניעה. שנית, הראינו כי אין היגיון בשיטה המתירה לדחות נישואין משיקולי פרנסה, אך אוסרת להינשא ולדחות את ההיריון הראשון.

העולה בבירור מדברינו, שבשום מצב אין לדחות את הנישואין רק מפני עול גידול הילדים. תמיד עדיף לדחות את ההיריון הראשון מאשר לדחות את הנישואין עצמם. באשר לעצם דחיית ההיריון, אין כאן המקום להיכנס לגדרים מדויקים, אך נדמה כי דחייה של עד חצי שנה (כ'עונת הספנים')³³ או אף דחייה של שנה ויותר לפני גיל עשרים וארבע³⁴ הן בגדר הסביר. בשעת הצורך יש מקום להתיר גם המתנה ממושכת יותר. כל זאת מתוך מודעות לחשיבות העצומה של מצוות 'פרייה ורבייה', ורצון להקים משפחה שתוכל לספק את צורכיהם הפיזיים והרוחניים של ילדיה באופן הטוב ביותר.

תגובה לתגובה / הרב אריה כץ

פתיחה

בפתח הדברים, אני מודה לרב אברהם סתיו שבתגובתו נתן לי הזדמנות נוספת לברר את הנושא.

בתחילת דבריו מאשים אותי הרב סתיו בפיזור ערפל בעצם העובדה שאיני מזכיר שמות של פוסקים, אלא רק כותב על הסוברים שאין למנוע היריון באופן רגיל מיד לאחר החתונה שהם 'גדולי הפוסקים הידועים', ואילו הסוברים שהדבר אפשרי מכונים בפי 'רבנים ומורי הוראה'. הסיבה לכך היא פשוטה: איני רוצה למנות כרוכל את הפוסקים שאסרו או שמדבריהם עולה שבאופן רגיל אין כלל מקום לדיון על מניעת היריון מיד לאחר החתונה, שכן זו המשמעות הפשוטה של דברי הפוסקים, שדנו במניעת היריון לאחר לידות או במקרים קשים, כגון מחלות תורשתיות וכד'.³⁵ עצם העובדה שהרב סתיו עצמו, ברצותו להביא ראיה לאחד מגדולי הדור שסבר אחרת, לא העלה בחכתו אלא שמועה בעל פה שנאמרה משמו של הרב ליכטנשטיין זצ"ל (כשבמאמר עצמו שהביא

33. עי' כתובות סא ע"ב.

34. עי' פת"ש, אה"ע ס"א ס"ק ה.

35. ראה לדוגמה אצל הרב אליעזר מלמד 'שמחת הבית וברכתו', פרק ה, טו, שכתב בצורה פשוטה שבמצב רגיל הדבר אסור, וראה בספר ההרחבות שם: 'וכך היא סתימת רובם המוחלט של הפוסקים, שכלל לא עסקו בשאלה זו, ודנו רק בשאלה אם מותר בתנאים מסוימים למנוע היריון לפני קיום מצוות פרייה ורבייה, וכו'... וכך היא ההוראה המקובלת'. והביא כדעה חולקת רק את מאמרו של הרב יובל שרלו בצהר כז, מלפני כעשר שנים (וראה תגובתו של הרב מנחם בורשטיין בצהר כח). וראה עוד להלן על השימוש (המטעה לענ"ד) שעשה הרב סתיו בדברי הרב מלמד. ראה גם בהמשך שדנתי בדברי כמה וכמה פוסקים (אגרות משה, מנחת יצחק, בצל החכמה), שמהם עולה בבירור איסור זה.

שמועה זו הודגש שהרב ליכטנשטיין עצמו, על אף גדלותו העצומה בתורה, לא הרבה לעסוק בפסיקה הלכתית למעשה,³⁶ מראה לנו שאלו הם פני הדברים.³⁷ לפני שאתייחס בפרוטרוט לדברים המובאים בתגובה, אציין רק שיש כאן מאמר שלם ובו טיעונים נגד רבות מהנקודות העולות במאמרי, אולם אין בו כלל נגיעה לנקודת היסוד שבטענותיי – פסיקת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' שאסור להימנע מניסיון להיכנס להיריון לפני קיום מצוות פרו ורבו, ואף לא לדחותה. כלומר כל ההוכחות שכנגד עוסקות בטיעונים הצדדיים שבדבריי, ואינן מתייחסות כלל לעיקר. לכאורה, בדברים אלו היה מקום לסיים את תגובתי, שהרי הנקודות הצדדיות מטרתן הייתה אך ורק להסביר את העיקר, ואף אם אינן נכונות, יש למצוא הסברים אחרים, אולם כיוון שנוכחתי שבחלקים מדבריו יש אי דיוקים, ובחלקים אחרים פרשנותו אינה מסתברת, ראיתי לנכון להעמיד דברים על דיוקם.

א. פטור נשים מקיום 'פרו ורבו'

הרב סתיו הכריע כדברי 'ערוך השלחן' שכשם שאישה פטורה ממצוות 'פרייה ורבייה', כך היא פטורה ממצוות 'שבת'. במאמרי הזכרתי שהדבר שנוי במחלוקת, אולם אין להתעלם מכך שיש סוברים שמדובר בחיוב (ואף 'ערוך השלחן' עצמו סובר שכולם מודים שיש בכך קיום של מצווה), ובכל אופן אין זו עיקר טענתי. בדבריי התבססתי על דברי ה'חתם סופר', שכתב שדווקא בתקופת חז"ל היה מותר לאישה לשתות 'כוס של עקרין' על מנת שלא תלד, כיוון שהיה יכול לגרשה או לישא אישה אחרת. אך היום, שהוא משועבד לה מדין חרם דרבנו גרשום, אין לאישה רשות למנוע מבעלה את חיובו ב'פרייה ורבייה'. על כך העיר הרב סתיו כמה הערות:

1. שו"ת 'תורת חסד'³⁸ פקפק על חידוש זה. המעיין בשו"ת הנ"ל יראה שכל הפקפוק שם מדבר על כך שאפילו כשהבעל קיים מצוות 'פרייה ורבייה', אסור לאישה לשתות 'כוס

36. וראה עוד בהמשך על דעתו של הרב ליכטנשטיין.

37. מניסוח דבריו של הרב סתיו, משתמע שבמאמרי כיוונתי לצאת כנגד מאמריו של אביו, הרב דוד סתיו. אולם המעיין במאמרים שאליהם הפנה בדבריו יראה שאין להם שום שייכות לנושא הנידון. המאמר בתחומין, 'דחיית נישואין לשם רכישת השכלה מקצועית', תחומין לד, עמ' 180–192, עוסק בשאלות של דחיית גיל הנישואין (ואמנם הוא מתייחס כבדרך אגב גם לשאלה של מניעת היריון, אך לא ניתן ללמוד מדבריו הרבה באשר למצב הרגיל), ואילו המאמר בצוהר עוסק בשאלה של מניעת היריון לאחר קיום מצוות פרו ורבו. יש אמנם מקום לדון במאמרים אלו ובמסקנות העולות מהם, אך לא זהו הנושא כאן.

38. שו"ת תורת חסד, אבה"ע סי' מד אות מא.



של עקרין' בניגוד לרצונו, ולא מפקפק על האיסור כשעוד לא קיים 'פרייה ורבייה'.³⁹ וכך כתב במפורש שו"ת 'ציץ אליעזר'⁴⁰ בכוונת ה'תורת חסד'.

2. שו"ת 'בצל החכמה'⁴¹ ושו"ת 'מנחת יצחק'⁴² כתבו שגם לדברי ה'חתם סופר', אם הבעל מסכים מותר לאישה למנוע היריון, ומותר לו להסכים לכך. אקדים ואעיר שאף אם אכן הם כתבו כך, לא ברור כיצד הבעל יכול להסכים כשהוא חייב לקיים את מצוות 'פרו ורבו', הרי ראינו לעיל את דברי הרמב"ם האומרים שאסור לבעל להשתמט מקיום המצווה.

אמנם עיינתי היטב בשו"ת הנ"ל, וראיתי שדברי הרב סתיו אינם מדויקים כלל. שו"ת 'בצל החכמה' כתב שאם הבעל לא קיים כלל מצוות פרייה ורבייה, 'אפשר שאינו רשאי לתת לה לשתות', ולא דחה חילוק זה. יתרה מכך, כשאין לו כלל ילדים (וכפי הנידון במאמרנו), מסקנת 'בצל החכמה' שהבעל חייב לגרש את אשתו במצב כזה. הרב סתיו אמנם כתב:

התירו את הדבר בפועל רק כאשר לאישה יש צער מיוחד, משום שהם נוקטים

כשיטות המחייבות אישה במצוות שבת.⁴³

אך בהמשך כתב בשו"ת 'בצל החכמה':

שוב דן⁴⁴ לחלק בין פנויה לנשואה, דבנשואה עליה להתחשב גם בבעלה שהרי

היא משועבדת לו ... אינה מחוייבת לצער עצמה מפני שיעבודה ויכולה לשתות.

זאת אומרת שעדיין היא משועבדת לו ואסורה (באופן רגיל אם לא ירשה לה, וכאמור אין לו להרשות לה כשהוא חייב), אלא שהצער שלה גובר על השעבוד, וברור שכוונתו לומר שגם הבעל אינו מחויב למחות בה מפני צערה, ולא כשאין לה צער כלל. הרב סתיו אמנם השווה לימודים לרכישת מקצוע לצער, אך האם באמת יש מקום להשוות בין הנידון בתשובה שם, שדיבר על מחלה גנטית שבה נולדים ילדים למוות ח"ו, ואם יחיו יהיו מפגרים, לאי הנוחות הקיימת בילודה של ילד ראשון תוך כדי לימודים גבוהים? גם המעיין בשו"ת 'מנחת יצחק' שהובא שם, יראה שהוא מחלק בין שלושה אופנים של אי קיום 'פרו ורבו' (וכולם מצד הבעל ולא מצד קיום מצוות שבת): כשאין אפילו ילד אחד, אין לדעתו מקום כלל למניעה. כשיש ילדים אולם לא קוימה מצוות 'פרו ורבו' ומדובר במקום צער גדול, יש לתת היתר מוגבל לכמה חודשים, ורק כאשר יש חשש לסכנה יש לתת היתר לתקופה ארוכה יותר.

39. זאת מלבד העובדה שבנידון שעליו כתב התורת חסד, היה מדובר בסכנת נפשות לאישה אם תיכנס להיריון ותלד, ועל אף זאת ומציאת ההיתר למניעת היריון, הוסיף וכתב שאם הבעל לא קיים פרייה ורבייה ראוי לכפותו לגרשה.

40. ציץ אליעזר, ח"ז סי' מח פ"ה אות יז. ולפלא על הרב סתיו שהפנה בעצמו לעיין בציץ אליעזר הנ"ל, ולא שת לבו לכך שהציץ אליעזר כותב בפירוש שקודם קיום פרו ורבו כולם מודים שאסור לאישה למנוע היריון בלא רשות בעלה (ודוקא שם הרשות הועילה, עקב פיקוח הנפש שבדבר).

41. בצל החכמה, ח"ד סי' סה.

42. מנחת יצחק, ח"ה סי' קיג.

43. ולשיטתו אין מצוות שבת באישה.

44. החתם סופר שהוזכר במאמרי הנ"ל.

לסיכום, ודאי שה'מנחת יצחק' ו'בצל החכמה' מודים שהאישה מחויבת לסייע לבעלה בקיום המצווה (שהבעל חייב בה), אלא שבמקום צער גדול, השעבוד שלה לכך אינו גובר על אותו צער גדול.

ב. דחיית נישואין ומניעת היריון

הרב סתיו האריך מאוד בעניין הדמיון בין דחיית נישואין לבין מניעת היריון. מדבריו עולה שהבעיה בדחיית נישואין חמורה מהבעיה בדחיית היריון, ואף על פי כן הפוסקים התירו לדחות נישואין לצרכים מסוימים. עוד למעלה מכך, מדברי כמה וכמה פוסקים עולה שאם הברירה היא דחיית נישואין או מניעת היריון, עדיף לדחות נישואין ולמנוע היריון מאשר לא להינשא.

אקדים שאף דעתי היא שאם מציבים בפנינו איום האומר: או שלא נתחתן או שנתחתן ונמנע היריון, בוודאי עדיף להתחתן ולמנוע היריון מאשר לדחות את הנישואין, אולם אין הדבר הופך את מניעת ההיריון לדבר מותר. ואבאר דבריי:

במניעת היריון קיימת הבעיה של דחיית קיום מצוות 'פרו ורבו'. לעומת זאת בדחיית נישואין קיימת בעיה כפולה: החשש לחטא (ובכלל עצם הבעיה של 'לא טוב היות האדם לבדו') וגם חוסר היכולת לקיים מצוות 'פרייה ורבייה'. מבחינת הבעיה של דחיית מצוות 'פרייה ורבייה', אין ספק שאינו דומה אדם שיש לו אפשרות כרגע לקיים את המצווה (כלומר שהוא נשוי) לאדם שאין לו כרגע אפשרות לקיום המצווה (שלא מצא אישה עדיין). הדרך של השני להתכונן לקיום המצווה היא בהכנות לחתונה (מציאת בת זוג, לימוד מקצוע וכדומה), ואילו הדרך של הראשון היא בקיום מצוות 'עונה'. הרי גם אדם שהתחתן אינו יכול להחליט שמתאים לו לנהוג כמנהג 'עונת הספנים' (שהיא פעם בחצי שנה) אפילו כשאשתו מסכימה, אם אינו באמת ספן. לעומת זאת, לגבי החשש לחטא – שם ההיתרים מסייגים את עצמם באופן ברור: 'והוא שלא יצרו מתגבר עליו'.⁴⁵ דברי הפוסקים שעדיף להתחתן ולמנוע היריון מאשר לא להתחתן אמורים בגלל אותו חשש של חטא, וכדברי הרב מלמד בספרו 'שמחת הבית וברכתו' (המצוטטים בצורה חלקית ובהשמטות בדברי הרב סתיו): 'האיסור שבעיכוב הנישואין חמור מהאיסור שבמניעת ההיריון'.⁴⁶ יש לציין שהרב דוד סתיו עצמו (שכפי המתבאר בדבריו של בנו, הרב אברהם, היה אף הוא שותף בכתיבת הדברים), במאמרו הנ"ל ב'תחומין',⁴⁷ כתב שהנישואין עצמם אינם הקיום של מצוות 'פרייה ורבייה', אלא הם מהווים 'הכשר מצווה', והביא לכך הוכחות מכמה וכמה ראשונים, וממילא ברור שהקריטריונים לקיומם שונה.

ג. מניעת המצווה ב'קום עשה'

הרב סתיו ממאן לקבל את החילוק בין 'קום עשה' לבין 'שב ואל תעשה', ומעבר לכך טוען שלקיחת כדורים אינה נחשבת ל'קום עשה', שכן 'לא מדובר על עשיית מעשה

45. שו"ע, אה"ע סי' א סעי' ד.

46. וראה עוד להלן בעניין זה, שגם מדברי האגרות משה מוכח כן.

47. תחומין, שם עמ' 182.



שמבטל 'פרייה ורבייה', כגון הפלה, אלא בהמשך אי-קיום יחסים פוריים'. כאמור בדברי, החילוק בין 'קום עשה' ל'שב ואל תעשה' אינו החילוק העיקרי, ופסיקת ההלכה אסרה ביטול 'פרייה ורבייה' גם ב'שב ואל תעשה'. מכל מקום ברור לכל בר דעת שעשיית מעשה חמורה יותר, ושלקיחת כדורים היא בכלל מעשה המונע את קיומה של 'פרייה ורבייה'. כל הפלפול שיש בדברי הרב סתיו על 'המשך אי קיום יחסים פוריים' אינו סותר את העובדה שנעשה כאן מעשה על מנת שיחסימו אלו יהיו בלתי פוריים. אולי כוונתו של הרב סתיו להגדיר את לקיחת הכדורים כגרמא, אבל גרמא, גם אם לעניינים מסוימים היא קלה יותר מעשיית מעשה גמור, עדיין נחשבת למעשה.⁴⁸ בכל אופן, חילוק דומה לחילוק שהבאתי משו"ת 'תשובות והנהגות' מופיע גם בשו"ת 'שבט הלוי'⁴⁹ שהגדיר במפורש את החילוק בין לשאת אישה שאינה בת בנים, לבין 'לעשות פעולות שלא תלד אישה בת בנים', כלומר להשתמש באמצעי מניעה.

ד. שימוש חלקי בדברי פוסקים

לסיום אעיר על כך שלצער, הרב סתיו הביא מקורות רבים תוך כדי הדיון שלו, שכביכול תומכים בדבריו, אף על פי שהמעין באותם מקורות יראה ככלל שהם רובם ככולם תומכים בעמדה שאין במצב רגיל למנוע היריון לפני הולדת ילד ראשון, וכפי שטענתי במאמרי. איני יודע אם הדבר נובע משגגה שבתום לב, או מידיעה שאותם פוסקים אינם סוברים כטענה המרכזית שבדבריו, ובכל זאת הוא רצה להשתמש בחלקים מדבריהם לשם הוכחת טענותיו:

1. כפי שראינו לעיל, שו"ת 'בצל החכמה' ושו"ת 'מנחת יצחק' לא התירו מניעת היריון כאשר אין לבעל כלל ילדים, ואף כשיש ילד אחד הגבילו את ההיתר למקרים חריגים.
2. בדברי שו"ת 'אגרות משה' שהובאו בדברי הרב סתיו, נשמט משום מה המשפט העיקרי שמבהיר את דבריו:
שאוּלֵי יֵשׁ לְהִתִּיר כִּיּוֹן דְּפִרְיָהּ וְרַבִּיָּהּ לֹא יִקְיִמוּ בְּכָל אֹפֶן, יֵשׁ לְהִתִּיר כְּדֵי שְׁלֵא יַעֲבִרוּ עַל הָא דִּאֲרָ"נ אֲמַר שְׁמוּאֵל אֲסוּר לְעַמּוּד בְּלֹא אִשָּׁה בִּיְבֻמוֹת ס"א ע"ב.
כלומר אין כאן שום היתר למנוע היריון,⁵⁰ אלא אמירה שהיות שהברירה היא בין שלא יתחתנו ובין שיתחתנו וימנעו היריון, מכיוון שממילא ידחו 'פרו ורבו' (וזאת בלי היתר), עדיף שלפחות יימנעו מהאיסור לשבת בלא אישה.
3. כך גם בדברי הרב מלמד ב'שמחת הבית וברכתו'. הרב מלמד אינו 'מסתייג', כלשון הרב סתיו, ממניעת היריון לפני קיום 'פרייה ורבייה', אלא כתב בפירושו את המילים:

48. אין זה המקום להרחיב ולדון בגדרי גרמא, אך יש לזכור שהרוצח בגרמא, לדוגמה, אף על פי שאינו חייב בדיני אדם, הרי הוא רוצח בדיני שמים ומחויב מיתה למקום, זאת לעומת הנמנע ואינו מציל את חברו (שב ואל תעשה), שאף על פי שעבר על הלאו של 'לא תעמוד על דם רעך', אינו חשוב רוצח.

49. שבט הלוי, ח"ד סי' קסא.

50. ראה שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"א סי' קב, שאסר למנוע היריון אפילו ב'שב ואל תעשה', כלומר להימנע מחיי אישות, כל עוד לא קיימו פרייה ורבייה; ובתשובה מאוחרת יותר, אג"מ, אה"ע ח"ד סי' עד, התיר להשתמש בכדורים קודם קיום פרו ורבו רק כשהאישה חלושה ולא בגלל סיבה כלכלית, והתנה זאת בשאלת רב לפי המקרה הספציפי.

במצב רגיל, אסור לבני זוג צעירים למנוע היריון לפני הלידה הראשונה. מפני שמצוות פרו ורבו היא חובה גמורה שיש לה זמן. וכן בהמשך דבריו, כשרצה הרב סתיו להוכיח שעדיף להתחתן ולמנוע היריון מאשר לא להתחתן, הוא השמיט משום מה את המשפט האחרון בדברי הרב מלמד: 'האיסור שבעיכוב הנישואין חמור מהאיסור שבמניעת היריון'. בכך נוצר הרושם שכביכול הרב סתיו אינו רוצה לגלות לקורא שלדעת הרב מלמד יש איסור במניעת היריון לפני הולדת ילד ראשון.⁵¹

לגבי דברי הרב ליכטנשטיין, צר לי שהרב סתיו העדיף להביא משיטת הרב ליכטנשטיין רק שמועה בעל פה שנסובה על מקרה ספציפי ומסוים, שאיננו יודעים אם כל פרטיו מדויקים וכיצד יש להסיק ממנו לפסיקה כללית.⁵² הרוצה לדעת את שיטתו של הרב ליכטנשטיין במלואה, רצוי לו שיעיין במאמרו 'תכנון המשפחה ומניעת היריון',⁵³ שם נפרסה שיטתו בבהירות ובאריכות. הרב ליכטנשטיין אמנם מצא שם פתחים להתיר פעמים מסוימות מניעת היריון לפני הולדת ילדים, אולם נקודת הפתיחה שלו היא החיוב המופיע בדברי הרמב"ם וה'שלחן ערוך' שלא להיבטל מהניסיון להרות כל עוד לא קיים 'פרייה ורבייה', וכל ההיתרים שמורים אך ורק למקרים חריגים של שעת הדחק או על מנת ללמד זכות על המונעים היריון אף שאין מדובר בשעת הדחק, ואין ללמוד מהם היתר כללי למניעת היריון לפני הולדת ילדים.

סיכום

1. בני זוג שנישאו אינם רשאים במצב רגיל ליטול אמצעים למניעת היריון כל עוד לא נולד להם אף לא ילד אחד, זאת אף במצב שבו האישה היא זו שנוטלת את אמצעי המניעה.
2. במקרים חריגים של קושי מיוחד, יש מקום לשאלת רב על האפשרות לדחייה קצרה של חודשים מספר. דחייה למשך תקופה ארוכה אפשרית רק במקרים חריגים ביותר.
3. כאשר בני זוג מעוניינים להינשא, אך לא יינשאו אם לא יתירו להם למנוע היריון, אין הדבר מהווה היתר למניעת היריון, אך לדעת רוב הפוסקים יש להבהיר להם שבעיכוב של הנישואין הם עוברים איסור חמור יותר מאשר בנישואין ומניעת היריון.

51. הרב מלמד אמנם כתב בדבריו היתרים מסוימים למקרים חריגים, אולם גם במאמרי הנ"ל כתבתי שבמקרים חריגים יש מקום לדין ושאלת רב.

52. אוסיף רק ואומר שעם כל הערכתי המרובה לרב שמואל דוד, שהעלה על הכתב את השמועות מדברי הרב ליכטנשטיין, לגבי אחת השמועות שהועלו שם, אני באופן אישי שמעתי את הרב ליכטנשטיין מתבטא באותה סוגיה, ודבריו היו שונים (אם כי לא הפוכים) ממה שנכתב בשמו. מכאן ניתן ללמוד על הזהירות המרובה שיש לנקוט בפסיקת הלכה כללית על סמך שמועות בעל פה, שנאמרו לגבי מקרה מסוים.

53. הרב אהרון ליכטנשטיין, 'תכנון המשפחה ומניעת היריון', עלון שבות בוגרים 6 (תשמ"ח), עמ' 19–33.



עוד בעניין מניעת היריון בבני זוג שלא קיימו 'פרייה' ורבייה' / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

מאחר שהוויכוח ההלכתי בנידון מוצה, פחות או יותר, בין שני הכותבים לפניי, אתמקד בהיבט החברתי-הלכתי של הנושא. ברור שהמצב הרצוי לכתחילה הוא נישואין בגיל צעיר והבאת ילדים לעולם, ללא דחייה. אבל יש במצוות הנישואין עניין מיוחד שמאפשר דחייה. גיל הנישואין לפי הרמב"ם הוא מגיל 17 ועד גיל 20.⁵⁴ לפי השלחן ערוך⁵⁵ 'מצוה מן המובחר' – מגיל 13. בפועל תחילת המצווה נדחית מסיבות שונות.⁵⁶ מרש"י⁵⁷ משמע שהנער עוד לא בשל לנישואין עד גיל 18. עכ"פ משך הזמן מורה שאין כאן חובה גמורה לקיים את המצווה מיד, כמו תפילין או קריאת שמע, אם כי ברור שמצווה להקדים, ולו בבחינת 'זריזין מקדימין'. באשר לסוף הזמן, הגמרא⁵⁸ קבעה גיל עשרים, וכך הוא ברמב"ם.⁵⁹ 'מכאן ואילך כל ימיו בעבירה'. בכל זאת כיום, הנישואין נדחים מעבר לגיל עשרים. אולי הבשלות הנפשית המתאחרת והצורך בלימוד אומנות מאפשרים דחייה.⁶⁰ היתר לדחייה יש לנו כשחפץ ללמוד תורה,⁶¹ ויש אומרים שלימוד מקצוע בימינו דומה ללימוד תורה, אם כי לדעתי אין הדמיון מדויק. בתלמוד תורה ניצול גם מהרהורים, מה שאין כן בלימוד מקצוע. עכ"פ כבר פסק הרמ"א⁶² שבימינו אין כופין על זיווגים. אמנם משנשא אישה, לא מצינו היתר דומה לדחיית מצוות 'פרייה ורבייה'. הרמב"ם כותב כי משעבר גיל עשרים הוא מבטל צוות עשה, וחייב להשתדל מיד. אני מסכים לדברי הרב כץ שמוכח מדברי הרמב"ם שאין זה רק בגדר 'זריזין מקדימין', כמו במצוות מילה, אבל לכל היותר הדוחה את החיוב דומה לדוחה מילה שלא בזמנה, שכל רגע מבטל מצוות עשה, אבל משמל, מתברר שלא ביטל 'עשה'.⁶³ הרב אריה כץ טוען שקל יותר לדחות נישואין מאשר לדחות מצוות 'פרייה ורבייה', שכן אין דומה דחייה ב'שב ואל תעשה' לדחייה ב'קום ועשה'. זוהי הדעה הרווחת, ולענ"ד יש עוד מובן לחילוק זה. לדחות נישואין אין הרבנים נדרשים, והוא כעין 'שב ואל תעשה'. זוהי המציאות, ולעתים הרבנים רק מסבירים אותה, אבל לדחיית 'פרייה ורבייה' דרוש אומץ הלכתי, אולי אף בבחינת 'עת לעשות לה'...!', ואסביר דבריי.

כאשר אנו נשאלים מה עדיף: לדחות נישואין או לדחות מצוות 'פרייה ורבייה', אומר ה'אגרות משה', כפי שנזכר לעיל, שעדיף לדחות מצוות 'פרייה ורבייה'. אני חושש שאנו

-
54. רמב"ם, הל' אישות פט"ו ה"ב.
 55. שו"ע, אבה"ע סי' א סעי' ג.
 56. עי' חלקת מחוקק, אה"ע סי' א ס"ק ב.
 57. רש"י, אבות פ"ה מכ"א.
 58. קידושין כט ע"ב.
 59. רמב"ם, שם.
 60. ראה רמב"ם, הל' דעות פ"ה הי"א.
 61. שו"ע שם סעי' ג.
 62. רמ"א, לשו"ע אה"ע סי' א סעי' ג.
 63. ראה מנחת אשר, בראשית סי' טז.

עומדים כעת בפני מצב כזה, גם אם אין השאלה עולה במפורש. כעת המצב, עכ"פ בציבור שלנו, הוא יותר מעגום. תופעת הרווקות המאוחרת היא שלילית מהרבה בחינות; גורמת להרהורי עברה ואף לעברה; מקטינה את הילודה ומביאה להרבה עגמת נפש לאלפי צעירים וצעירות. קשה לקבוע בפסקנות את הסיבה, אבל יש סברה לומר שאם נתיר לחלק מן הצעירים להינשא מוקדם עם אפשרות של דחיית מצוות 'פרו ורבו', הרבה מהם אכן יעשו כן. בוגר צבא או אף ישיבה, או בוגר מכינה וכן בוגרת צבא, שירות לאומי או אף מדרשה, חושבים ללמוד מקצוע לפני שיחפשו בן זוג. הניסיון מראה שמ'כיוון דאידיחי הנשואין אידחי', ובגיל מבוגר, בערך מ-25 ואילך, כבר צצים עיכובים שונים. הרהורי עברה מתגברים, ונישואים – אין. אני מציע כי מנהיגי הציבור שלנו יעוררו מסע חינוך ופרסום להינשא בתוך שנה מגמר הצבא, ישיבת ההסדר או המכינה (בערך גיל 23 לבנים). למי שיירתע מפני אחריות של משפחה, יודיעו שאפשר למצוא היתר של דחיית מצוות 'פרייה ורבייה'. אינני מתכוון להיתר גורף, אלא להיתר פרטני, תוך שידול להביא לפחות ילד אחד לפני הדחייה, אבל האפשרות תהיה ידועה מראש. כך יינשאו הרבה צעירים, יינצלו מהרהורי עברה, ותקטן תופעת הרווקות המאוחרת.



חותם בשיתוף כושרות

דף עמדה בנושא הצעת חוק איסור הונאה בכשרות – כללים אחידים למתן תעודת הכשר

רקע

במדינת ישראל היהודית והדמוקרטית אין חובה על בית עסק למכור מזון כשר, אולם כאשר בית עסק מעוניין לפרסם את עצמו כעסק כשר על-פי ההלכה היהודית, החוק מחייב את בעליו לעשות זאת דרך הרבנות המקומית באזור מגוריו, במסגרת החוק המרכזי המעגן את מערכת הכשרות במדינת ישראל: חוק איסור הונאה בכשרות תשמ"ג-1983.

מטרת הצעת החוק

הצעת החוק באה להסמיך את מועצת הרבנות הראשית לקבוע כללים אחידים למערך הכשרות במגוון של היבטים הנוגעים לכשרות המזון, ולחייב את הרבנויות המקומיות לפעול על פי כללים אלו. זאת ועוד, הצעת החוק מסדירה את הדרך לביטול הסמכתו של רב נותן הכשר, במקרה שהוא חרג מן הכללים שנקבעו, באמצעות ועדה שתמנה מועצת הרבנות הראשית.

השיבותה של מערכת כשרות אחידה

מועצת הרבנות הראשית פרסמה ספר נהלים לכל סוגי בתי העסק, לרמת כשרות רגילה ולרמת כשרות מהדרין. למעשה, רק רשויות מעטות מיישמות את נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית. מצב זה יוצר בעיות בכלל המערכות וגורם להוזלת הכשרות הממלכתית מכמה סיבות:

1. קיימת שונות בין סוגי הכשרויות של הרבנויות המקומיות, בשל רבנויות 'מחמירות' או 'מקלות' בנוהלי הכשרות.
2. כאשר רבנות מחליטה על רף נהלים נמוך, היא מורידה את רמת הכשרות באותה העיר לרמה נמוכה, ורבים מהתושבים נאלצים להסתמך על גופי כשרות פרטיים.



3. ברשתות המחזיקות כמה סניפים ברחבי הארץ, והמרכז הלוגיסטי נמצא תחת רבנות שפועלת ע"פ נוהלי הכשרות שלה עצמה, המוצרים אינם מתקבלים בסניפים שבהם הרבנות המקומית עובדת ע"פ נהלים אחרים, אלא רק עם פיקוח נוסף.
4. אין אפשרות לאכוף את הכללים שייקבעו, שכן כל עוד אין נוהלי כשרות מסודרים, כמעט כל כשל כשרותי יוכל למצוא עוגן הלכתי המתיר אותו, והוא יהפוך לנוהל קבע.
5. הצרכן מסופק בטיב הכשרות אם הוא אינו מכיר את הרבנות המקומית ואת נוהלי הכשרות שלה.
6. עם הפיכת תעשיית המזון לטכנולוגית ומורכבת, אין בידי כל רב מקומי כלים ויכולת לערוך מחקר מקיף על כל מוצר, בין היתר על תמציות ייחודיות או מכונות שונות, וכן על מצב הכשרות של המוצרים, ולכן צריך מקור מידע מהימן ומקצועי שיסמוך עליו בפסיקתו.

סיכום

- א. הכשרות הממלכתית בייעודה אמורה לתת שירות שיאפשר את הימצאותו של מזון כשר בכל מדינת ישראל. כל רבנות מקומית מוסמכת לתת שירותי כשרות באזור הגאוגרפי שהיא משתייכת אליו.
- ב. רק בצורה אחידה, ברורה ושקופה יוכל כל צרכן לדעת לאילו מוצרים ניתנה כשרות ברמה המתאימה לו. מציאות שבה כלל העסקים עובדים תחת נהלים אחידים, ואין בה מקום לשיקולים זרים בקבלת ההחלטות, תחזק את מעמד הכשרות הממלכתית.



דף עמדה

בנושא 'חוק הורים וילדיהם' – הנידון במסגרת 'החוק להסדר ההתדיינות בסכסוכי משפחה'

רקע

בימים אלו חזרה לדיון בכנסת הצעת חוק 'הורים וילדיהם', במסגרת 'החוק להסדר ההתדיינות בסכסוכי משפחה'. אחד הנושאים המרכזיים בהצעת החוק הוא שינוי מהותי של 'שפת השיח' בדיני משפחה. במקום 'אפטרופסות הורית' או 'משמורת' יש בהצעה 'אחריות הורית', ובמקום המוקד של 'טובת הילד' מתמקד השיח ב'זכויות הילד'.

שיקולים

קביעה זו, המשתיתה את יחסי ההורים וילדיהם על עקרון 'זכויות הילד', באה לענות על כמה בעיות:

א. מהמושג 'אפטרופסות הורית' משתמע במובלע שמימוש ההורות הוא 'זכות' של כל אחד מן ההורים, ואילו הקטין, שעדיין לא מוגדר כאישיות משפטית עצמאית, נמצא כביכול 'בבעלותו' של ההורה. תפיסה זו נמצאה פותחת פתח לניצול ילדים על ידי הוריהם, להתעללות בהם ולהזנחתם.¹

ב. עד כה, כאשר זוג התגרש, נקבע הורה אחד ל'משמורן' המשמש אפטרופוס יחיד על הילד לכל דבר ועניין, ולהורות של ההורה השני לא נותרה כמעט כל משמעות מעשית כלפי הילד. במקרים רבים, הדבר יצר נתק בין הילדים לבין ההורה שאינו משמורן.²

ג. המושג 'טובת הילד' קשה להגדרה ונתון לקשת רחבה של פרשנויות סובייקטיביות ותלויות תרבות.³

1. ההלכה היהודית מעניקה סמכויות רבות להורים, אולם כל אלה ניתנות להם רק בתור כלים, כדי לממש את אחריותם ההורית.
2. גם ההלכה היהודית רואה את ההורות כדבר שאינו ניתן להפקעה בשום תנאי – בנוגע לדיני כיבוד הורים (מצוות כבוד ומורא ואיסורי הכאה וקללה), ירושות ועריות.
3. מושג זה מעוגן במקורות ההלכה ובפסקי דין של בתי הדין הרבניים.



הבעיה המרכזית בהצעת החוק נעוצה בכך שדווקא מתוך כוונות טובות בחרו מציעי החוק בשפת שיח מרחיקת לכת ומשנה סדרי בראשית, המשתיתה את יחסי ההורים וילדיהם על 'שיח הזכויות', הקובע כי לכל מה שהוגדר כ'זכויות אדם' ישנו מעמד של עליונות נורמטיבית הגוברת על כל עיקרון אחר. להעמדת זכויות הילד במקום מרכזי כל כך ישנם כמה וכמה מחירים כבדים:

א. הצעת החוק תביא בהדרגה לשינוי השיח הפנים-משפחתי גם במשפחה הנורמטיבית, ותעמיד אותו על 'שיח זכויות', בו כל אחד עומד בעצמו על זכויותיו מול בני המשפחה האחרים. זאת במקום לטפח 'שיח אחווה', בו כל פרט תופס את עצמו כחלק אורגני של המשפחה השותף באחריות על כל חלקיה.⁴ שינוי תודעתי זה עלול להאיץ תהליכים תרבותיים המביאים לפירוק התא המשפחתי בכללו.

ב. המושג 'אחריות הורית', שהוא ראוי ונכון כשלעצמו, מתפרש במובן מצומצם ביותר, כ'חובת ההורים לממש את זכויות ילדיהם', ופוסט אותם מן האחריות לדאוג לטובת ילדיהם במובן הרחב יותר.⁵

ג. 'זכויות', מעצם טיבן, ניתנות לתביעה משפטית, ואכן המחוקק נותן מקום לילדים לתבוע את הוריהם לדין על הפרת זכויותיהם. תודעה זו, ככל שתחלחל אצל הילדים, עלולה לפגוע פגיעה חמורה נוספת בסמכות ההורית, ומתוך כך – בטובת הילדים. וכך כותב פרופ' עמוס רולידר:

הסמכות ההורית לא אבדה לה ככה סתם... במהלך שנות השישים של המאה ה-20 החלו לחדור לציבור גישות פסיכולוגיות שהעמידו את הילד במרכז ההווה המשפחתי. בעקבות גישות אלו, התאפיינו שנות השבעים בגינוי הסמכות ההורית על ידי לוחמים למען זכויות הילד. אלה טענו שהסמכות ההורית מעכבת את ההתפתחות של הילד ואף איננה אתית – שכן לילדים יש זכות מוסרית לעשות ככל העולה על רוחם, גם אם הדבר מנוגד לרצון הוריהם.

אמנם החוק נותן מקום לסמכות ההורית ולערך של 'כיבוד הורים', אולם מצמצם אותם לדאגה לצורכי הילד בלבד, מבלי להותיר כל מקום לצורכי ההורים ולחובותיו של הילד כלפיהם.⁶ בכך הוא פוגע במעמדם כלפיו,⁷ ובעקיפין – במעמדה של כל סמכות באשר היא.

4. כל החובות החברתיות החיוביות שבתורה (כגון: צדקה, חסד, השבת אבדה וכדו') מעוגנות במילים: 'אחיך', 'רעך' או 'עמיתך' ומנוסחות כמחויבות של הנותן אך לא כזכויות של המקבל, שביכולתו לתבוע אותן בדין. עקרונות אלו עומדים גם בבסיס של חובות ההורים לפרנסת ילדיהם.

5. ההלכה היהודית מטילה על האב אחריות נרחבת לחינוך ילדיו למוסר, לערכים ולזהות יהודיים, כגון: ברית מילה, תלמוד תורה, סיפור יציאת מצרים בליל הסדר ועוד. נוסף על כך מוטלת עליו האחריות לסייע לו בשמירה על חייו (בלימוד שחייה), בהקמת משפחה וברכישת מקצוע ('מי שאינו מלמד בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות').

6. מצוות 'כבד את אביך ואת אמך' (הכוללת בתוכה גם את החובה לסעוד את ההורים בימי זקנה ומחלה).

7. מצוות 'איש אמו ואביו תיראו'.

ד. ישנה בעייתיות רבה בהעמדת המוסר החברתי על 'שיח הזכויות' כגורם בלעדי. שיח זה, מעצם טיבו, הוא בעל אופי משפטי, פורמליסטי, כוחני ומנוכר. אף שהמחוקק מעלה את האפשרות של יישוב חילוקי דעות בעזרת התערבות מקצועית או גישור, הנותנת משקל גדול לצרכים הרגשיים של הצדדים ולפתרונות בדרכי שלום,⁸ הרי שבפועל, החוק המוצע מחזק את המגמה לפנות לבתי המשפט דווקא במרחב הרגיש ביותר: המשפחה. גם הניסוחים הפתלתלים של החוק, המתניידים בין 'זכויות הילד', 'טובת הילד' ו'רצון הילד' יוצרים מסך סמיך של ערפל, שידרוש מבתי המשפט להזדקק שוב ושוב לצורך לפרש אותו מחדש.

ה. הפירוט של זכויות הילד בחוק המוצע מבוסס על ערכים ליברליים ומשמיט ערכים מסורתיים. האם אין הוא יוצר 'מדרון חלקלק' שראשיתו העדפת הורה המעניק חינוך חילוני, וסופו באיסור על חינוך חרדי או דתי כלשהו (ואולי אף על ברית המילה, הפוגעת כביכול, בזכותו של הילד על גופו)?

סיכום

הצעת חוק 'הורים וילדיהם' אמנם באה לפתור בעיות אמתיות ומעיקות, אולם היא מרחיקת לכת ביותר עד כדי שינוי סדרי בראשית. יש בה הקצנה חריפה בתפיסת 'זכויות הילד', ומתוך כך היא עלולה לפגוע במרקם העדין של המשפחה בישראל ושל החברה הישראלית כולה. על כן יש לנסח אותה מחדש באופן שישים במרכז שני מושגים בלבד: 'טובת הילד' מחד גיסא, ו'אחריות ההורים' למימושה של טובה זו מאידך גיסא, בלי להכניס למרחב עדין זה את 'שיח הזכויות' במקום בולט ומרכזי כל כך.



8. גם ההלכה היהודית מעדיפה פתרונות בדרכי שלום ופשרה על פני שיח משפטי בבחינת 'ייקוב הדין את ההר'.

דף עמדה

בנושא תקנות להסדר התדיינויות בסכסוכי משפחה - נוכחות משפטית בפגישות מהו"ת

רקע

החוק להסדר התדיינויות בסכסוכי משפחה (הוראת שעה), התשע"ה, קבע כי לא תתאפשר עוד הגשת תביעות בעניין סכסוך משפחתי באופן מידי, אלא מוטלת חובה להגיש בקשה ליישוב סכסוך טרם הגשת תביעות מסוג זה, דבר שהיה בגדר רשות בלבד עד כה. בדברי ההסבר לחוק נכתב כי מירוץ הסמכויות של בני הזוג שבין בית המשפט לענייני משפחה לבין בית הדין הרבני מביא את הצדדים להגשת תביעות משפטיות אף בשלבים מוקדמים של הסכסוך האישי, בטרם גיבשו סופית את רצונם, ובטרם מוצו הליכים חלופיים ליישוב הסכסוך, כמו גישור, ייעוץ או טיפול, מחשש שבן הזוג האחר יקדים ויפנה לערכאה המשפטית הנוחה לו. עוד הוסבר כי מאחר שבמקרים רבים בעלי הדין בסכסוך מסוג זה יצטרכו להמשיך ולקיים מערכת קשרים ביניהם גם לאחר תום ההליך המשפטי בהיותם הורים לילדים, יש להטיל חובה על הצדדים לפתוח תובענה בדרך של בקשה ליישוב סכסוך, ולאחריה יוזמנו הצדדים לפגישה ביחידת הסיוע שליד הערכאה השיפוטית שאליה הוגשה הבקשה. במהלך הפגישה יערוך גורם מקצועי מהתחום הטיפולי אבחון ראשוני של הסכסוך המשפחתי ובדיקה של רצונותיהם וצורכיהם של הצדדים, וינתן להם מידע על הדרכים שעשויות לסייע להם ליישב את הסכסוך ביניהם בהסכמה ובדרכי שלום, ולהתמודד עם השפעותיו לרבות באמצעות ייעוץ, גישור, טיפול משפחתי או זוגי ועוד. בסעיף 3 (ב) (4) של החוק נאמר: בפגישות אלו ינכחו הצדדים בלא נוכחות מלווים ובכלל זה באי כוחם.

המלצות הותם

עמדת היהדות בעניין הגישור המוצע בחוק:

- האידיאל במשפט הינו הגעה לחקר האמת, אך בעקבות הקשיים לבירור האמת¹ וכן חשיבות ערך השלום נוקטת היהדות 'וכל בית דין שעושה פשרה תמיד הרי זה משובח'.² לגישור יתרונות מספר במקרים של סכסוכי משפחה:
1. במקום לחתור לצדק משפטי שואף הגישור להגנות אנושית.
 2. הגישור מתייחס למרכיבים 'בלתי שפיטים' של הסוגיה, ובפירוק משפחה יש רבים כאלה - רגשיים ואחרים.
 3. בדיני משפחה באופן מיוחד היכולת להגיע לחקר האמת היא מוגבלת מאוד.
 4. המחיר שיש להתמשכות ההליכים בפירוק משפחה הוא כבד כל כך לכל אחד מן הצדדים (ובעיקר לילדים), עד ששווה לשלם מחירים משמעותיים בהיבטים אחרים.

תפקיד העו"ד על פי מקורות היהדות

העו"ד – תפקידו בבתי הדין ובבתי המשפט לענייני משפחה לייצג את מרשו בהתאם לאמת הידועה לו³ וכן לסייע לבית המשפט להגיע לפתרון לטובת הצדדים המתדיינים,⁴ בלא עיכובים מיותרים ובלא סחבת משפטית, ובפרט במקרי גירושין שבהם ההשלכות נוגעות לדיני נפשות. הגישור הזוגי המוצע בחוק הינו בבסיסו טיפול בעל אופי רגשי ואישי בבני הזוג ובמשפחה. יש מקום לחשש שנוכחות של עו"ד בפגישת המהו"ת עלולה לעתים להקשות על ניסיונות הגישור בין הצדדים. לכך יש לשמר את התקנה האוסרת על הופעת עו"ד בפגישות מהו"ת. מנגד יש צורך בייעוץ משפטי שנועד למנוע טעויות של אחד הצדדים וכתוצאה מהן להסכם מקפח, ולכן יש להציע שהדיונים ייערכו ללא השתתפות פעילה של עורכי הדין בפגישה, ושבסיום כל אחת מפגישות המהו"ת יקבל העו"ד את סיכומה בכתב, ולכל אחד מהצדדים תהיה זכות מלאה להיוועץ בעורכי הדין בין פגישות המהו"ת ולקראת החתימה על הסכם. כך יתאפשר לעו"ד לתת למרשו את הייעוץ הנאות.



1. שו"ת הרא"ש, כלל קז סי' ו; שו"ע, חו"מ סי' יב סעי' ה.
2. שו"ע, חו"מ סי' יב סעי' ב.
3. ריטב"א, שבועות ל ע"א; ערוך השלחן, סי' קכג סעי' טז.
4. ערוך השלחן, שם.

תמונות של זני זיתים למאמר של פרופ' זהר עמר:
'שיעור הזית הגדול; בין מציאות לחישוב הלכתי'



מכירת זיתי מאמוט ביוון לצד זנים אחרים



זני זיתים משמאל לימין סורי, נבאלי (נוה צוף בשומרון),
מאמוט (רודוס, יוון)

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 שכוחות שמתאימות לכל אדם בביתו, כתובות בשפה השווה לכל נפש, בבהירות ובקיצור.

בהוצאת מכון התורה והארץ

סטודיו טולדיאנו



עכשיו במחיר השקה מיוחד:
35 ₪ בלבד (כולל דמי משלוח)

