



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

אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

תשרי תשפ"ב 133

בחזרה לעמוד התוכן



מכון פוע"ה
פוריות ורפואה על פי ההלכה



מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה

מכון
משפטי ארץ



מכון המקדש ירושלים

בושרות
ייעוץ והכוונה בכשרות



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



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



התורה והארץ

סיור גננים מעשי במסגרת קורס הגננים

לקראת השמיטה קיים המכון את המחזור השני של קורס מקוון לגננים, קבלני גינון, מנהלי מחלקות גינון ברשויות וגננים חובבים. במסגרת הקורס השתתפו למעלה מארבעים גננים בסיור מעשי שהועבר על ידי האגרונום ד"ר מוטי שומרון.



עזרים לגני ילדים לקראת השמיטה

לנו במכון התורה והארץ חשוב לסייע לגננות לעבור עם הילדים את חוויית השמיטה בשמחה. ניתן להזמין מהמכון הרצאות הכנה לגננות, ערכה לגני ילדים, ספר ילדים 'מאמין וזורע'. קיימת גם תמיכה הלכתית לגננות, הכוללת דף הלכות מותאם לאתגרים בניהול הגן וקבוצת וואטסאפ למענה לשאלות.



מדריך וערכת שמיטה לגננות

במיוחד בשביל הגננות הפקנו דף הלכות המיועד ומכוון עבורן, ומתמודד עם האתגרים שעומדים בפני הגננת בניהול הגן הן במישור הלימודי והן במישור הניהולי של הגן וסביבתו. ובערכה חוברת ובה סיפור בהמשכים, נלווה את הילדים במסעם לסבא וסבתא, ועקרונות השמיטה שיתגלו להם במהלך המסע. לחוברת מצורפת ערכת דמויות שתלווה את הסיפור ותסייע להמחיש אותו לילדי הגן.

שמיטה יום יום - הלכה יומית לשמיטה

לקראת שנת השמיטה, הוציא מכון התורה והארץ חוברת המשלבת בין לימוד ההלכה היומית לזמן שבו אנו נמצאים, שנת השמיטה, מטרת החוברת לחבר את הלומדים לפרטים המעשיים של ההלכות, כמו גם לרעיון השמיטה בכללה, כל זאת מתוך תפילה ואמונה שנזכה לקיים בקרוב שמיטין ויובלות כסדרן עם כל עם ישראל.



חוברת מדבקות לשמיטה

מדרשת התורה והארץ הוציאה לאור חוברת ללימוד חווייתי של נושא השמיטה, ובה למעלה מ-150 תמונות הממחישות את דיני השמיטה. באלבום קטעי קישור המבארים את הדינים השונים. האלבום הופק על ידי תובל ונכתב בשיתוף עם הרב ישי סמואל, רב המושב יונתן. מתאים במיוחד לבתי ספר.



הדרכה לכנסת לקראת השמיטה

כנסת ישראל מעוניינת לשמור על שמיטה כהלכתה ובד בבד להקפיד על חזות מטופחת כי המקום מייצג את מדינת ישראל. לשם כך קיימה הכנסת יום הדרכה מקצועי בנושא השמיטה עבור הגננים המקצועיים המועסקים בה. הרב יצחק דביר ממכון התורה והארץ העביר הרצאה על עקרונות והלכות שמיטה והאגרונום ד"ר מוטי שומרון ערך סיור בשטח.



כנס שמיטה בחמ"ד

שמחנו על הזכות לשוחח עם מאות מורים ומנהלי בית ספר של החמ"ד, לדבר על ערכי השמיטה ועל הדרכים הנכונות להעביר את החוויה. עובדי ההוראה הם אחת החוליות המשמעותיות בשמיטה ולכן אנחנו משקיעים הרבה בהנגשת חומרים שיסייעו להוראת השמיטה לכל דורש.

פעילויות שמיטה לבית הספר

מכון התורה והארץ מציע פעילויות מושקעות ומגוונות לבית ספר בנושא שמיטה והמצוות התלויות בארץ. הוספנו פעילויות חדשות: חידון בית ספרי - משחק שלטים שמאפשר לעבור חוויה משותפת בנושאי השמיטה, סיורי שמיטה - פעילות חווייתית ומפגש עם אוצרות השמיטה.



מדריך שמיטה לגן הנוי

מדרשת התורה והארץ הוציאה חוברת הדרכה לגינון בגן הנוי בשמיטה, מההכנות לשמיטה ועד למוצאי שמיטה. החוברת עוסקת בפן ההלכתי ובפן המקצועי.

סולמות השמיטה

המשחק שיעשה לכם את השמיטה! משחק סולמות וחבלים, המשלב בתוכו אתגרים לימודיים בתחום השמיטה. כדי לעלות בסולמות תהיו חייבים לענות את התשובה הנכונה.



התורה והארץ

סיור רבני המכון במרלוג אוצר הארץ

לקראת שנת השמיטה, רבני מכון התורה והארץ יצאו לסיור במרכז הלוגיסטי של ביכורי שדה דרום, שבו יתרכז השיווק של אוצר הארץ בשמיטה.

רבני המכון שמעו סקירה מעשית של איתן מאיר על מקורות השיווק ודרך התנהלות המרכז הלוגיסטי, ושוחחו עם מפקחי הכשרות על הנעשה במקום.



הרצאה לימי היערכות למורים

לקראת שנת השמיטה, רבני מכון התורה והארץ יצאו לסיור במרכז הלוגיסטי של ביכורי שדה דרום, שבו יתרכז השיווק של אוצר הארץ בשמיטה.

רבני המכון שמעו סקירה מעשית של איתן מאיר על מקורות השיווק ודרך התנהלות המרכז הלוגיסטי, ושוחחו עם מפקחי הכשרות על הנעשה במקום.

הרצאה לימי היערכות למורים

המורים עומדים בחזית הסברת השמיטה, בימי ההיערכות מתחברים המורים לחוויית השמיטה, ומכירים היטב את הדינים והמושגים, כדי שיוכלו להעביר את השמיטה לתלמידים באופן מיטבי. ב"ה העברנו את שיחת ההסברה לכמה בתי ספר, ואנחנו מתעתדים להגיע לימי היערכות נוספים לקראת פתיחת שנת הלימודים.



קטיף שביעית

בשעה טובה יצא לאור מחדש הספר 'קטיף שביעית', הלכות שמיטה בצורה בהירה והלכה פסוקה, לצרכן הפרטי, לגנן ולחקלאי.

שמיטה על רגל אחת

מכון התורה והארץ ריכז במיוחד בשבילכם את כל מה שצריך לדעת על הלכות שמיטה ב-15 עמודים מעוצבים וצבעוניים. הכול כתוב בבהירות ומלווה בגרפים ובאמצעי המחשה.





פורום מובילות בשירות, מבית חותם

פורום מובילות בשירות, מבית חותם, הוקם מתוך הערכה רבה למפעל השירות הלאומי, וגם מתוך הכרת האתגרים העומדים בפני הבנות בהליך האיתור והמיון לשירות ואף בשנת השירות עצמה.

הרב יובל יוסף מהארגון: "הבנו שצריך גוף אזרחי שיפעל למען הבנות וישים את הערך של השירות הלאומי בפרונט. לאגודות השונות יש כל מיני אינטרסים כלכליים ואחרים, וגם הרשות לשירות הלאומי היא בסופו של דבר מערכת של המדינה

וכפופה לביורוקרטיה. נכון יותר שגוף אזרחי ירים קול ויקרא לשים את השירות הלאומי על הפרק. בא גוף אזרחי של אימהות, רכזות, מחנכות ובוגרות שירות, והן, שהיו במקום הזה, יודעות מקרוב מה הבנות מרגישות, עם מה הן מתמודדות, הן מבינות מה צריך לעשות לתיקון... אני רוצה להדגיש: אנחנו לא באים במקום, אלא רוצים לעזור את המדינה לקחת אחריות".

פורום מובילות בשירות קיים לאחרונה כנס הכנה לבנות לקראת השירות הלאומי בשיתוף עם מדרשת אוריה. הכנס נועד לתת כלים לבנות שיסייעו להן להפוך את תקופת השירות למשמעותית ומעצימה. חלק גדול מהתכנים מתפרסם במסגרת קבוצת הוואטסאפ 'מאמינות בשירות'. למידע נוסף היכנסו לאתר חותם - יהדות על סדר היום.



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



להנחלה בארץ הליכות עם ישראל



בית הליכות עם ישראל

לפני תשעה באב נחנך בית הליכות עם ישראל ברחובות. הליכות עם ישראל, בראשותו של הרב רצון ערוסי, פועלת מזה עשרות שנים בארץ ובחו"ל, להפצת ערכי היהדות, ערכים ששמירתם תבטיח את הזהות היהודית של עמנו ואת הזהות היהודית של מדינת ישראל.

הדבר התאפשר הודות לפעילותו הנמרצת של סגן ראש העיר רחובות, מר אמיתי כהן, והודות לעובדה שראש העיר, ר' רחמים מלול הי"ו, כבר עמד מקרוב מזה שנים אחדות על פעילותו החשובה והמועילה של הרב רצון ערוסי, בהפצת ערכי היהדות בדרכי נועם ובאופן מושכל, מכיל ומקרב.

ראש העיר נכח במעמד חנוכת הבית, שהתקיים בהשתתפות רבני העיר ואישי ציבור, בירך את הרב וביטא את שמחתו ותקוותו שהליכות עם ישראל תטביע את חותמה על תושבי עירו בפרט ועל תושבי הדרום בכלל. הרב ערוסי הודה לראש העיר, לסגנו ולכל המשתתפים, ציין את הייחוד שבפעילותה של הליכות עם ישראל ואת הנחיצות הגדולה שיש לפעילות זו בכל מקום. הרב הביע תקווה ותפילה שבית הליכות עם ישראל ברחובות אכן יהיה פעיל ושפעילותו תהיה מבורכת, מוצלחת ומועילה.



שו"ת רבני פוע"ה - קורונה ומשפחה:

בימים אלו יצא לאור קובץ מאמרים הלכתיים שנכתבו על ידי רבני מכון פוע"ה בראשות הרב מנחם בורשטיין שליט"א. המאמרים עוסקים בהתמודדות הלכתית ומשפחתית עם מגפת הקורונה, מתוך המצבים המורכבים שרבני המכון התמודדו איתם בזמני המגיפה. המאמרים עוסקים במגוון תחומים בנושאי הליכה של מכון פוע"ה, וביניהם: השלכות הלכתיות הנובעות משינוי מועד החתונה, דחיית ברית מילה עקב היות האב חיובי לנגיף, טהרה ואישות בתקופת הקורונה, שאלות של סוף החיים, מניעת היריון עקב חששות מפני הנגיף, טבילה מבעוד יום בעקבות חששות שונים ועוד. ניתן להשיג את החוברת במחיר השקה מיוחד במשרדי מכון פוע"ה 02-6515050 שלוחה 213 או באתר מכון פוע"ה.

"קדושת החיים" במכון פוע"ה

בי"ג בתמוז תשפ"א נערך פאנל מיוחד של מוקד "קדושת החיים" במכון פוע"ה, שבו השתתפו ראשי אגף קדושת החיים, הרב צבי ארנון והרב אריאל וידר, רופא גריאטר, עובדת סוציאלית ועו"ד נוטריון. הפאנל עסק בהכנת בני משפחה של חולים שמצבם מידרדר בהיבטים ההלכתיים, הרפואיים, הפסיכולוגיים והמשפטיים. בפאנל המקוון צפו למעלה מאלף איש.



כנס מקוון מיוחד באנגלית

בסיוון תשפ"א נערך כנס מקוון מיוחד באנגלית שעסק בשימור פוריות לנשים רווקות. בכנס, שבו השתתפו מאות נשים, הרצו רבני מכון פוע"ה ורופאות העוסקות בשימור פוריות.



התקנים תוך-רחמיים

בסיוון תשפ"א נערכו שני ערבים מקוונים בזום, שהיו מיועדים לרבנים ואנשי מקצוע, ובהם הוצגו החידושים המחקריים האחרונים על מקור הדימומים בהתקנים תוך-רחמיים. בערבים הרצו רבני מכון פוע"ה, רופאים מומחים ועורך המחקר על ההתקנים, הרב אודי יפרח. מוקד הערב היה הצגת ממצאי הביניים העולים מהשלב הנוכחי במחקר על ההתקנים התוך-רחמיים.



קורסים בזום

אחד הדברים הטובים שהופקו מתקופת הקורונה במערך ההדרכה של כושרות הוא תוספת ערוץ של שיעורי זום, נוסף על הקורסים והשיעורים הפרונטליים. שיעורי הזום מועברים למוסדות ולקהילות. כמו כן ישנם כמה קורסים המועברים כיום בדרך זו, כך קורס להכשרת משגיחי כשרות והכרת עולם הכשרות וכן קורס "יחודי לנשים" - "מבשלות כהלכה".



קורס מבשלות כהלכה לקהילת בני דקלים

לאחר תקופה ארוכה שבה נמנענו מלקיים קורסים פרונטליים בקהילות השונות אנו זוכים בימים אלו לקורס מבשלות כהלכה בקהילת בני דקלים.

בקורס 13 מפגשים במהלכם הנשים לומדות הלכה למעשה את נושאי הכשרות סביב המטבח הביתי, בהתייחסות מעשית לחידושי תעשיית המזון.



רשימת מומלצי כושרות

במשך כל השנה עומלים רבני כושרות בסיוורים ובירורים על מוצרים שונים וזאת כדי להמשיך ולרומם את הכשרות וכן להדריך בצורה טובה ומדויקת יותר את הציבור צורך הכשרות למהדרין. כתוצר של עבודה זו הולכת וגדלה רשימת המומלצים של כושרות וכן מפעלים וחברות שונות משדרגים את רמת כשרותם. ניתן לראות את רשימת המומלצים באתר ובאפליקציה של כושרות.



קרבה שנת השבע

כחלק מההיערכות לשנת השמיטה הקמנו ערוצי עדכונים שונים בפייסבוק ובטלגרם שבהם יציבור רחב שומע, לומד ומתעדכן בחידושים ובהלכות הנצרכות לשנה זו.

כמו כן העברנו בקהילות ובמוסדות שונים שיחות הכנה לקראת השמיטה.

מהנעשה בלחון
צומת



קרבה שנת השבע

השבוע יצא לאור הכרך ה-41 מסדרת ספרי 'תחומין' של מכון צומת. למעלה מ-40 שנה פועל המכון ביצירת מענה טכנולוגי לסוגיות הלכתיות שונות. סדרת 'תחומין' נועדה לשמש כבמה לחדשנות תורנית-הלכתית ומאגדת את כלל רבני ישראל, דיינים ורבני ערים, ראשי ישיבות, רבנים חרדיים, רבני בית הלל, חוקרים אקדמאים ונשות הלכה. כרכי 'תחומין', היוצאים מדי שנה, עוסקים ברלוונטיות שבעולם ההלכתי ובעלי הסכמה רחבה של בתי המדרש. בכרך החדש ניתן למצוא מספר רב של חידושים הלכתיים מעניינים אשר יתרמו רבות לעולם התורה והחדשנות, ביניהם: משאבות חום, מבט מחודש ביחס להיתר השימוש במכונות הגילוח, וסוגיית פונדקאות לאישה נשואה.





מדריך בנייה חדש



בשנים האחרונות הואצה ההתפתחות הטכנולוגית בתחומים רבים. הבנייה החדשה מלווה כיום במערכות טכנולוגיות שנועדו לייעל את איכות החיים אך אנו עלולים להגיע מבלי לדעת לידי חילול שבת בהפעלתן. כדי להימנע מחילול שבת, הוציא מכון צומת מדריך בנייה חדש, המשמש כגוי דירות, קבלנים, יזמים וכל המעורבים בבניית הדירות. מטרת המדריך היא ליידיע את הציבור בדבר הבעיות ההלכתיות העוללות לעולת עקב טכנולוגיית הבנייה החדשה ולהציג לציבור את הפתרונות שמציע המכון עבור סוגיות אלו.

פתרון לכבדי שמיעה בבתי הכנסת



בשבועות האחרונים הוסרו הגבלות הקורונה וביניהן התו הירוק, ולאור זאת חזרו גם בני הגיל השלישי לבתי הכנסות לתפילות יחד עם כלל הציבור. מכון צומת ניצל את ההזדמנות וצוות המכון הגיע לבית כנסת בפתח תקווה על מנת לאשר התקנת מכשיר שייתן מענה לאנשים רבים בעלי לקות שמיעה. מכשיר לולאת השמעה הוא למעשה אנטנה המשדרת את קולו של הש"ץ ישירות למכשיר השמיעה באוזנו של כבד השמיעה.



ביקור של הרב זלמן מנחם קורן במכון

כחלק מפעילותו, הזמין מכון צומת את הרב זלמן מנחם קורן, מתלמידי הגרש"ז אויערבך ומגדולי העוסקים בהלכה וטכנולוגיה, להעביר שיעור במכון. לאור הפעילות של צוות המכון סביב נושאים הלכתיים וטכנולוגיים, עסק שיעורו של הרב קורן בצדדים השונים שיש לדון בהם בשימוש במעלית שבת בזמננו. בין הנושאים שעלו בשיעור: השפעת המשתמש על מתקני השקילה, החיישנים ועוד, לאור השינויים הטכנולוגיים האחרונים.

מהנדסים ליום אחד: אירוח ילדי לוד במכון צומת

לאחר הימים המתוחים שעברו על תושבי לוד בעת מבצע 'שומר החומות', הזמין מכון צומת את ילדי לוד, שהתארחו בשיבת הר עציון, לסדנת 'ארדואינו' מרתקת במכון. הילדים שהשתתפו בסדנה חוו מקרוב את התהליכים שעוברים מהנדסי המכון, והכירו את כלי הפיתוח מסוג 'ארדואינו'. באמצעות כלים אלו בנו המשתתפים ותכנתו דגם 'מעלית שבת', ולמדו את תהליך הפיתוח ההלכ-טכני בהדרכת צוות המכון.



מחווה למשה (מושקו) ז"ל

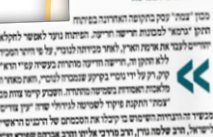
משה (מושקו) מושקוביץ ז"ל היה יו"ר הוועד המנהל של מכון צומת, ובמשך השנים תמך ועזר בקידום פעולותיו. שלושה חודשים לאחר פטירתו, החליטו במכון להקים פינת הנצחה במרכז המבקרים של צומת, סמוך לפינתו של הרב רוזן ז"ל, ולקדוה למרכז המבקרים על שמו.



מתכוננים לשמיטה: התקנת פיקוד שמיטה לגד"ש עין צורים

מכון צומת עסק בתקופה האחרונה בפיתוח התקן גרמא למכונות חרישה וזריעה. מטרת הפיתוח היא לאפשר לחקלאים יהודים לעבד את אדמת הארץ, לאחר מכירתה לנוכרי על פי היתר המכירה. ללא התקן זה, חרישה וזריעה, מאחר שהן מלאכות האסורות בשמיטה מהתורה, מותרות בעשייה, לשיטת הראי"ה קוק, רק על ידי נוכרי בקרקע שנמכרה לנוכרי. צוות המכון התקין פיקוד לשמיטה לגד"ש עין צורים. מכשיר זה והנחיות השימוש בו קיבלו את הסכמתם של הרבנים הראשיים לישראל, הרב שלמה גורן, הרב מרדכי אליהו והרב אברהם שפירא ז"ל.

7 מתכוננים לשמיטה





לומדים שביעית

עם מכון תורה והארץ

משניות שביעית

משניות שביעית
משולבות בפרוש
קהתי וברטנורא,
עם אנציקלופדיה
הלכתית הכוללת
ביאורי מושגים,
תמונות והרחבות.

מחיר: 45 ₪



קטיף שביעית

הלכות שביעית
בגניה, בשדה
ובמטבח - נכתב
ונוער ע"י רבני מכון
התורה והארץ

מחיר: 40 ₪



120 ₪

סט שבת הארץ

שבת הארץ עם תוספת שבת,
מאת הר"א"ה; עם תוספות
מכת"ק, תוספת שבת, מקורות,
ציורים וערות וכתבו ע"י רבני
מכון התורה והארץ.



20 ₪

סוד הארץ

חוברת לילדים מנוקדת ומאירת
להיכרות עם הלכות השמיטה,
מלווה בתמונות ואיורים
להמחשה.



10 ₪

שמיטה יום יום הלכה יומית

חוברת הלכה יומית לשמיטה,
הלכה מותאמת לכל מועד
בשנת השמיטה.



40 ₪



15 ₪



15 ₪

לפרטים והזמנות: 08-6847325 | www.toraland.org.il

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 133
תשרי תשפ"ב

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 בלוק, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי,
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 'סוכת דוד הנופלת' / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 14 1. כתיבה דרבנן בשבת לאדם במצב נפשי חמור / הרב מנחם פרל
- 15 2. הכנסת סבון למדיח כלים בשבת / הרב מנחם פרל
- 15 3. הדלקת נרות שבת בסוכה / הרב מנחם פרל
- 16 4. שימוש במיניבר והוספת מים למיחם ביו"ט / הרב מנחם פרל
- 16 5. שימוש בכיריים חשמליות וקרמיות ביו"ט / הרב מנחם פרל
- 17 6. נישואין עשבייה בגינות בשביעית / הרב אהוד אחיטוב
- 18 7. בניית גדרות בין חצרות וסלילת שבילים בשמיטה / הרב אהוד אחיטוב
- 18 8. פיצור אדמת גינה בשמיטה בבתים שבנייתם הסתיימה בשמיטה
- 19 / הרב אהוד אחיטוב
- 20 9. הנפח המרבי של 'עציץ שאינו נקוב' בחממות בשמיטה / הרב אהוד אחיטוב

הארץ ומצוותיה

'ואני מקבל עלי מצוות שמיטה' -

- 21 על השלכה מעשית מתוספת שביעית שבטלה / הרב נתנאל אורבך
- 28 האם גגון נחשב בית לעניין שביעית? / הרב יואל פרידמן
- 36 פול - ירק או קטנית? / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 39 רכישת קרקע לקיום מצוות 'ושבתה הארץ' / הרב אברהם סוחובולסקי

כשרות והלכה

- 41 כשרות רגילה - לכתחילה? / הרב צבי בן ראובן
- 52 מגע חילוני בין / הרב מרדכי וולנוב

כלכלה והלכה

- 61 מחילה על חובות לבית כנסת / הרב שלמה אישון

משפט התורה

- 71 כשרות לעדות של מהמר בקזינו ואופן חזרתו בתשובה / הרב רצון ערוסי
- 78 תפילות ציבוריות שלא בבית כנסת / הרב איתאל אמיתי
- 84 גיור - רצוי או מצוי? / הרב אורי בצלאל פישר
- 94 הריגת פורץ למכונית לאור ההלכה / הרב משה גרינהוט

- 99 גרימת הפסד של חיסוני קורונה / הרב אבישי קולין
 חוקי התורה: הגורם הנאה ממונית לחברו ללא הסכם
 111 ('יורד לשדה חברו') / הרב עדו רכניץ והרב עוה"ד יוסף רזנברג
 'אנוס על פי הדיבור' - פגיעות נפשיות דרך הרשת
 113 / הרב נחמיה טיילור והרב הראל ברגר

רפואה והלכה

- 123 תלייה במכה בנוכחות התקן תוך-רחמי / הרב אריה כץ

טכנולוגיה והלכה

- שימוש בתוכנות מבוססות voice recognition בשבת - תגובה
 129 / הרב אביעד משה
 טעינת תאים סולריים בשבת ודין שעון יד הנטען מאליו
 138 / הרב שי סימינובסקי

מידע יישומי

- 143 הטיפול בשאריות קדושת שביעית / הרב נתנאל אורבך

תגובות

- 145 טענת התיישנות בבתי הדין הרבני בישראל / הרב שאול דוד בוצ'קו
 145 שימוש במנועול חכם בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו
 146 חיוב שְׁבֵת בהכנסת אנשים לבידוד / הרב יעקב אפשטיין
 148 תגובה לתגובה / הרב יעקב אריאל
 148 ברכת שהחיינו על עלייה לארץ ישראל / הרב אליעזר לרנר
 149 תגובה לתגובה / הרב יעקב זיסברג
 149 הברית כיסוד הדמוקרטיה ומשמעות הברית בעם ישראל / ד"ר יצחק גייגר
 151 אמנה, ברית וישראל העם / אברהם ישראל שריר
 155 תגובה לתגובה / ד"ר אורי בגנו והרב פרופ' נריה גוטל

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב איתיאל אמיתי, מרכז תורה ומדינה, batsheva661@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב צבי בן ראובן, ר"מ מכינה קד"צ קשת יהודה, כושרות, tzvi.rabi@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב הראל ברגר, דוקטורנט למדעי המחשב -אוניברסיטת אריאל,
הרב משה גרינהוט, מכון משפטי ארץ, moshegreenhut@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
הרב מרדכי וולנוב, רב היישוב אלון מורה, כושרות, rmv@kosharot.co.il
הרב נחמיה טיילור, ר"מ מכון הגבוה לתורה בר-אילן, nechemya86@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב אביעד משה, מחלקת המחקר מכון פועה, aviadm24@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב אורי בצלאל פישר, דיין בבית הדין לגיור, ori.bezalel@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, yoelfrie@gmail.com
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב אבישי קולין, מכון משפטי ארץ, avikol323@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, idor@013.net
הרב צבי שורן, ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com



הרב צבי שורץ

'סוכת דוד הנופלת'

הקדמה

בחג הסוכות (ביום טוב ובחול המועד) אומרים בברכת המזון 'הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת'. משפט זה מבוסס על הפסוק בעמוס (ט, יא): 'ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת וגדרתי את פרציהן והרסתיו אקים ובניתיה כימי עולם'. מדוע בחרו חכמים דווקא בדימוי זה לתאר את כנסת ישראל, שואל הרב עמיטל זצ"ל¹, כלום אי אפשר לבחור בדימוי אחר, נאה וגאה יותר, למשל: מגדל דוד - ע"ש הפסוק בשיר השירים 'כמגדל דוד צווארך'? ואם רצו להשתמש במילה סוכה, מדוע לא תיקנו לומר: 'הרחמן הוא יקים לנו סוכת שלום', על פי הפסוק בתהילים (עו, ג): 'ויהי בשלום סוכו ומעונתו בציון', או: 'הרחמן הוא יפרוש עלינו את סוכת שלומו' כמו שאומרים בתפילת ערבית של שבת?

גם עצם הפסוק מנבואת עמוס תמוה - מדוע מכנה הקדוש ברוך הוא את 'מלכות בית דוד'² או את 'בית המקדש'³ סוכה נופלת? בעיון זה נלמד שהפועל נפילה, בהקשר זה, הוא ברכה ומעלה ולא חיסרון.

א. האות נ' במזמור 'אשרי יושבי ביתך'

הגמרא (ברכות ד ע"ב) שואלת:

מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי? [הפרק כולו בנוי לפי סדר האל"ף-בי"ת, והאות נ' חסרה במזמור] מפני שיש בה מפלתם של שונאי ישראל, דכתיב 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל' (עמוס ה ב). במערבא [בא"י], מתרצי לה הכי: **נפלה ולא תוסיף לנפול עוד, קום בתולת ישראל**. אמר רנב"י אפילו הכי חזר דוד וסמכן ברוח הקודש שנא' סומך ה' לכל הנופלים.

על גמרא זו יש כמה קושיות:

1) האם אי אפשר למצוא פסוק אחר בנו"ן שאין בו נפילה? הרי במזמור קי"ט, הבנוי לפי האל"ף-בי"ת, יש שמונה פסוקים המתחילים באות נו"ן, למשל 'נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי'!?

1. בית מדרש וירטואלי שע"י ישיבת הר עציון, שיחה בליל שמיני עצרת תשס"ב, הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת.
2. לפי התרגום ורש"י.
3. לפי מהר"י קרא.



2) כיצד בארץ ישראל קוראים פסוק שאומר שתהיה נפילה כזו שממנה לא תהיה עוד תקומה? וכיצד חוצים את הפסוק ונותנים לו משמעות הפוכה, וע"י כך יוצא שלא תהיה יותר נפילה אלא תקומה?

מפרשי המדרש עסקו בשאלות אלו.

המהר"ל⁴ עונה על השאלה הראשונה. הוא מביא שלושה הסברים להיותה של האות נ' רומזת על נפילה:

והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג

אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות הנו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חיבור לא לימין ולא לשמאל. כי כל האותיות הם מתחברות, כמו ה' מן האותיות העשיריות והצ', הם ק' ביחד. והכ' והפ', הם ק' ביחד. והל' והע"ן, הם ק'. והמ"ם וס', הם ק'. חוץ מן הנו"ן אין לה חיבור, והיא עומדת בלבד. מפני זה משמש אות הנו"ן אל נפילה, והוא בראש התיבה, כמו אטע יטע, ונקרא האות הזה אות נופלת אצל המדקדקים.

לאות נ' יש לפי המהר"ל חסרונות מספר:

היא האות האמצעית באל"ף-ב"ת (כולל האותיות הסופיות). מימינה יש 13 אותיות, ומשמאלה 13 אותיות, והיא כביכול **'בודדה'**.

כמו כן, בתוך העשיריות מ' עד צ' **אין לה אות שמשלימה** ל-100, לעומת שאר האותיות. (+צ; כ+פ; ל+ע; מ+ס = 100).

ועוד, פועל שהאות הראשונה בו היא נ', היא **נופלת** בהטייה: הפועל נט"ע - תַּטַּע (ולא תנטע).

על השאלה השנייה - כיצד פסוק שעוסק בנפילה הופך לתקומה, ובמקום לקרוא כפי שעולה מתוך פשט הפסוק: **'נפלה לא תוסיף קום** בתולת ישראל' - נפילה שאין לה יותר תקומה, קוראים בארץ ישראל: **'נפלה לא תוסיף, קום בתולת ישראל'**, מביא הגר"א⁵ את הגמרא בסנהדרין (צו ע"ב) המכנה את המשיח 'בר נפלי' (בן הנפלים) ע"ש הפסוק 'סוכת דוד הנופלת':

וקשה, היאך מתרצים לה על ברכה כיון דכתיב בין הקללות? (בעמוס פרק ה') ותירץ רבינו דתרתו משמע קללה וברכה. דהכי פירוש, נפלה ולא תוסיף לנפול עוד פי' שתהא **נפילה כ"כ גדולה שא"א לנפול עוד שיהיו בדיוטא התחתונה, אז סימן קום בתולת ישראל** וז"ש (בחגיגה יד ע"א) י"ח קללות קילל ישעיה ולא נתקררה דעתו עד שאמר ירהבו הנער בזקן. וקשה וכי היה שונא לישראל כ"כ? אבל לפי מה שכתבתי אתי שפיר, דמקודם לא נתקררה דעתו דלא ציפה עדיין לישועה כ"ז שיכול להיות נפילה יותר גדולה. וכיון שאמר ירהבו הנער בזקן אז ציפה לישועה, שהוא בדיוטא התחתונה וכמ"ש בעקבתא דמשיחא חוצפה יסגי.

4. נצח ישראל פרק יג.

5. אמרי נועם, וחידושי הגר"א, ברכות, עמ' יד.

אין זו סתירה לרוח הפסוק. בארץ ישראל, שכולה ציפייה לישועה, למדו שנפילה זו שאין ירודה ממנה, היא גם הנקודה שממנה עולים עד הגאולה השלמה.⁶

ב. משיח = בר נפלי

בגמרא (סנהדרין צו ע"ב) מובא דו-שיח על זמן ביאת המשיח: אמר ליה רב נחמן לרב יצחק, מי שמיע לך אימת אתי בר נפלי? אמר ליה, מאן בר נפלי? אמר ליה, משיח. משיח - בר נפלי קרית ליה?! אמר ליה אין, דכתיב **ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת**.⁷

המהר"ל (נצח ישראל פרק לה) מבאר מדוע דימו את מלכות בית דוד לסוכה נופלת: דע שנקרא מלכות בית דוד סוכה. כי כל מלכות נקרא בית, וכמו שפירשו רז"ל (סוטה יא ע"ב) ויעש להם בתים (שמות א, כא), בתי כהונה ומלכות. לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא בית, שהוא בנין קבוע... ולפיכך קרא מלכות בית דוד סוכה, לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלוהי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו בית, שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעיים שהם בעולם קבועים. אבל הדברים האלוהיים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי, כמו הסוכה שהיא ארעי... ועוד, הבית כאשר נופל, נתבטל ענינו הראשון שהיה לו. ואם חוזר לבנות, הוא בית חדש. ולא נקרא שהקים בית נופל, שכבר נתבטל, רק כאילו בנה בית חדש תחילה. אבל הסוכה, שאינו בית שהוא בנין גמור וקבוע, ובקלות הוא חוזר ומעמידו, לכך אם נפל שייך בו הקמה, והוא חוזר לענין הראשון בקלות. וכן מלכות בית דוד, שהוא עומד להקמה אחר נפילת המלכות, נקרא המלכות סוכת דוד הנופלת. ואף בשעת נפילתה יש עליה שם סוכה, כיון שהסוכה עומדת להקים אותה, וקרוב מאוד הוא להקימו בקלות.

ארעיותה של הסוכה היא מקור נצחיותה. ובכלל, הסוכה עצמה איננה הקרשים המקיפים אותה, שעל פי רוב הפרוץ בה מרובה על העומד. הסוכה כולה 'בנויה' מהלכות של 'גוד' ו'לבוד' ו'דופן עקומה', שהן מייצרות את חלל הסוכה. הלכות אלו שיוצרות את הסוכה אינן נופלות כי הן מופשטות, ואין חלים עליהן חוקי החומר. גם הניקוד של המילה

6. רמז לרעיון הנו"ן הנופלת אפשר לראות באותיות נו"ן ההפוכות המקיפות את פרשת 'ויהי בנסוע' בתורה, שלדברי הגמ' שבת קט"ז ע"א פרשה זו היא 'ספר בפני עצמו'. והביאור: פסוק אחד מדבר על אווירה של נדודים, מלחמות ו'גלות', והפסוק האחר מדבר על אווירה של מנוחה, יישוב הדעת ו'גאולה'. זהו לימוד יסודי חשוב [ספר בפני עצמו], שהתורה ניתנת להתקיים בכל המצבים: בגלות ובגאולה, בצער ובשמחה, בקביעות ובנדודים. לפי זה אפשר להסביר את כתיבת הנו"נים ההפוכות: הנו"ן הראשונה רומזת על נפילה, כפי שהוסבר במאמר, ומתארת את המציאות הקשה שבפסוק 'ויהי בנסוע'. הנו"ן השנייה 'הופכת' את הנו"ן ההפוכה, ורומזת לקימה הבאה מתוך הנפילה. וכמו שבמערבא קראו 'נפלה לא תוסיף', 'קום בתולת ישראל', כך הפסוק 'ובנוחה יאמר' מתאר את הכוח לקום מתוך ההפיכה ולהפיל את הנו"ן הנופלת.

7. באתר 'בר נפלי' - תורת הגאולה ישנם עשרות מקורות למשמעות כינוי זה (בעיקר בביאורים לספרי קבלה ובספרי חסידות).



'הנופֿלֶת' במסורה היא בסגול, ולא 'הנופֿלֶת' בקמץ, כפי שמופיע לרוב בסוף פסוק או באתנחתא. והביא הרב יום טוב ליפמאן⁸ שאם המילה נופלת הייתה מנוקדת בקמץ, משמע שזה סוף, וחס וחלילה לא יקום עוד. לכן כתוב בסגול, **שלעת עתה** היא נופלת, ולאחריה תהיה בוודאי תקומה. משום כך למשיח מבית דוד, שהוא 'אלוקי' וכולו מתבטל להופעת הקב"ה בארץ (מלכות - לית ליה מגרמיה כלום), מתאים הדימוי לנפֿל ולסוכה ארעית, שאין להם עמידה ויציבות בעולם החומרי. זאת בניגוד למלכות בשר ודם רגילה, שהכול כפופים לרצונה והיא שייכת מאוד למציאות הארצית האנושית. עוד מובא בשם הגר"א⁹: בעמוס מובאים שני פסוקים שבהם מופיע השורש קו"ם: 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל' (עמוס ה, ב); 'ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת' (שם ט, יא). שני פסוקים אלו רומזים לשני מצבי גאולה, כמו זכו - אחישנה, לא זכו - בְּעֶתָהּ; אם זכו, **תקום** בתולת ישראל מעצמה ע"י תשובה, ואם לא זכו, אני **אקים** אותם אבל ביד חזקה. דברים אלו של הגר"א מבוססים על דברי הזוהר ויקרא (ו ע"א):

כך קודשא בריך הוא, כל זמנין דכנסת ישראל בגלותא כד הוה מטי זמנא היא אתיאת והדרת קמי מלכא, והשתא בגלותא דא לאו הכי, אלא קודשא בריך הוא יוחיד בידהא ויוקים לה ויתפייס בהדה ויתבי לה להיכליה. ותא חזי דהכי הוא דהא כתיב **נפלה לא תוסיף קום**, ועל דא כתיב (עמוס ט) **ביום ההוא אקים** את סכת דוד הנופלת - היא לא תוסיף קום כזמנין אחרני, אבל אנא אוקים לה. ועל דא כתיב 'ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת' אני אקים את סוכת דוד, מאן סוכת דוד דא בתולת ישראל הנופלת כמה דכתיב נפלה ודא היא יקרא דבתולת ישראל ותושבחתא דילה. ומפרש בביאור ה'סולם':

כך הקב"ה בכל פעם שכנסת ישראל הייתה בגלות כשהגיע הזמן היא באה וחזרה לפני המלך, ועתה בגלות הזה אינו כן, אלא הקב"ה יאחז בידיה ויקים אותה ויתרצה אליה וישיב אותה להיכלו. ובא וראה שכך הוא, שהרי כתוב נפלה לא תוסיף קום [מעצמה] וע"כ כתוב ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת - היא לא תוסיף קום כבזמנים אחרים, אלא אני אקים אותה [ולא תקום מעצמה]. וע"ז כתוב ביום ההוא אקים את סוכת דוד מי היא סוכת דוד? היא בתולת ישראל. הנופלת כמו שכתוב נפלה וזהו כבודה ושבח שלה [שלא תוסיף לקום מעצמה אלא הקב"ה יקים אותה].

גם הרמח"ל¹⁰ מדבר על שני מצבים: מצב אחד שבו ישראל מתחילים להתעורר מעצמם, ואז מתעורר הקב"ה מלמעלה ומשלים את הגאולה, ומצב שני, שבו אין כוח להתעורר מלמטה, ואז עושה הקב"ה את הכול:

8. 'זכור זאת ליעקב', להרב יום טוב ליפמאן בן בן-ציון ראקאו, סוכות, פרק טו סימן ו אות ה.
9. הרב אריה בן רפאל שפירא, בספרו 'אחרית כראשית' חלק שני אות ב', מביא מספר ביאורי הגר"א מכת"י.
10. אוצרות רמח"ל, שלח, עמ' ק, ד"ה ויהס כלב.

נאמר אני ה' בְּעֶתְהָ אַחִישֵׁנָה - זְכוּ אַחִישֵׁנָה, לֹא זְכוּ בְּעֶתְהָ. שהוא הזמן שהקב"ה ירצה לגלות יחודו לעיני כל חי 'למעני למעני' (ישעיהו מח, יא). יש איזה זמן שבני אדם יש להם לעורר התיקונים מלמטה כדי שהקב"ה יעשה גם הוא מלמעלה דבאתערותא דלתתא אתער לעילא. אבל יש זמנים שבני אדם אין להם לעשות כלום, אלא להמתין שיעשה הכל הש"י, ואז נאמר 'למעני למעני' אעשה לפי שלא-יש כח לבני אדם לעשות.

ג. 'בר נפלי' – בר קיימא שנולד אחרי נפלים

הרב קוק מבאר בצורה אחרת את הכינוי 'בר נפלי'. ברור שהמשיח עצמו איננו בן נפל, כי נפל אינו חי ולכן אינו מוליד בן, אלא הוא **בן הנפלים** - בן בריא ושלם שנולד אחרי הרבה הפלות. והנמשל - יש הרבה ניסיונות של גאולה בישראל ובעולם, המחפשים רעיונות אדירים לתיקון העולם: מהפכות של שיטות משטר וכלכלה כמו קומוניזם וסוציאליזם, וכמובן דתות חדשות המבקשות להביא תיקון עולם. כל המהפכות הללו נפלו ולא הצליחו, אך ביסודן יש נקודה של רצון לגאולה. המשיח הוא התוצר הסופי של כל נקודות האמת שהיו בנפילות ובמהפכות שלא הצליחו. המשיח יעלה וילקט את כל הניצוצות הללו, ויצליח לגלות את כל נקודות האמת ולבנות מהן מלכות שלא תיפול. וכך כותב הרצ"ה קוק:¹¹

ועל התואר המשיחי בר נפלי אמר אאמו"ר הרב זצ"ל, שהוא הנולד ומתגלה ונגמר **אחר כל הנפלים שקדמו לו** של קיצי זמנים. ומעלות נשמות ופירכוס גאולה, שכולם מכשירים ומכנים במפלאות תמים דעים [חשבונות של הקב"ה] את שכלול ההופעה השלימה הזאת של לידת עם נברא הנכתבת לדור אחרון. הגאולה אינה מאורע רגעי, אלא היא הולכת ונבנית נדבך על גבי נדבך. וגם אם נדמה לנו בשלבים מסוימים שיש קשיים וכשלים - הכול מהווה מכשיר והכנה לביאת המשיח. על כן זהו השם שבו בחרו חז"ל לכנות את המשיח - בן הנפלים.¹²

11. עולת ראייה ב', הערות סימן יז עמ' תמה.

12. 'ישראל ותחיתו' פרק כה לרב קוק, עם ביאור הרב אבינר עמ' 157 הערה 1288: 'המשיח הוא בן הנפלים, כלומר תוצאה של ניסיונות הנפל להיגאל, ובאמת הנפילות מכשירות את התקומות' (בספר מתוך התורה הגואלת חלק ד עמ' מב, מובאת הערת רבנו בעולת ראייה ב, עמ' תמה). וכך אמר הגר"א לתלמידיו: אתחלתא דגאולה באה בדרך חבלים ונעימים. יש לדעת מראש כי בעקבות משיחא מכל צרה יוצאת ישועה, והישועה באה מתוך צרה, על פי הכתוב 'ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע'. אם יהיה חס וחלילה איזה קושי, איזו מכשלה בדרך עבודתנו, עלינו להיות בטוחים כי דווקא ממנה יעקב ייושע, ומן המצר נגיע למרחביה (קול התור פרק ראשון אות יג). העילוי הגדול של העולם באחרית הימים הוא **תוצאה של כל הירידות ושל כל הסיבוכים שהיו במשך כל הדורות** (ע"ע מילון הראי"ה לרב יוסף קלנר מדור פסוקים ובטו"י חז"ל וקדמונים עמ' של ערך בר נפלי).



ד. בר כוכבא – בר נפלי

לדברי הרצי"ה,¹³ מן הגמרא המכנה את המשיח 'בר נפלי' לומד הרמב"ם (הל' מלכים פי"א) שרבי עקיבא זיהה את בר כוכבא כמשיח, אף שנפל ונקרא בר כוזיבא, כי כל מנהיג שמושיע את ישראל **בגבורה**,¹⁴ ראוי היה להיות משיח, אף שאיננו דמות מושלמת (ובשל כך הסתייגו ממנו חכמים אחרים). גם הרמב"ם עצמו קורא לו רק 'בחזקת משיח'. ומהו המקור שיש משיח שיכול ליפול ולאכזב? זה הכינוי 'בר נפלי' - יש משיח שנופל, ויש משיח שלא ייפול, והוא 'משיח ודאי'.

הרב יהודה לאון אשכנזי ('מניטו') מסביר בצורה אחרת את המושג 'בר נפלי'.¹⁵ במהלך ההיסטוריה היו הרבה משיחים אפשריים, אבל הכול תלוי בבני הדור. אם הם היו ראויים ועושים את מה שנדרש, אז המשיח יכול היה להצליח להיות משיח, אבל אם בני הדור אינם עושים את הנדרש מהם, אז המשיח הזה 'נופל', ואיננו משיח. אדם כמו בר כוכבא, למשל, היה יכול להיות משיח, אבל הדור שבו הוא חי לא עשה את שלו, ובר כוכבא הפך לבר כוזיבא, אכזב, נפל, והוא לא היה המשיח. יש זמנים, יש משיחים אפשריים, אבל השאר תלוי בבני הדור. אם ייווצר מפגש בין זמן מתאים, משיח אפשרי ודור ראוי ופעיל, אז יבוא ויתגלה המשיח, והוא לא ייפול, והוא זה אשר יקים את סוכת דוד הנופלת.

ה. 'כי נפילתי קמתי כי אשב בחושך ה' אור לי'

לפי זה אפשר להבין גם מדוע הירושלמי בברכות (פ"א ה"א), שמדמה את הגאולה קמעא קמעא לאיילת השחר, מביא את הפסוק **'כי אשב בחושך ה' אור לי'**. פסוק זה במיכה (ז), ו) הוא סיום התיאור הקשה: 'כי בן מנבל אב בת קמה באמה כלה בחמתה איבי איש אנשי ביתו', שלדברי המשנה בסוטה (פ"ט ט"ו) זהו תיאור של החוצפה שתרבה בעקבתא דמשיחא. הנבואה מסתיימת במילים: 'אל תשמחי איבתי לי כי נפילתי קמתי כי אשב בחשך ה' אור לי'. הירושלמי למד מכאן **שהאור הדק המפציע מתוך החושך הגדול הוא מסימני הגאולה**. זו המשמעות של קימה מתוך נפילה - 'כי נפילתי קמתי', ושל אור הגאולה העולה מתוך החשיכה - **'כי אשב בחושך ה' אור לי'**.

סיכום

בעקבות דברינו אפשר לתת **שמונה** ביאורים לביטוי **'סוכת דוד הנופלת'** בברכת 'הרחמן' בסוכות:

13. שיחות הרב צבי יהודה א, מועדים, ל"ג בעומר.
 14. איכה רבה ב ד: 'ומה היה עושה בן כוזיבא? היה מקבל אבני בליסטרא באחת מארכובותיו וזורקן והורג מהן כמה נפשות ועל זה **[על הגבורה הזו]** אמר רבי עקיבא כך [זה הוא מלך המשיח]'.
 15. 'סוכת דוד הנופלת' - מישל בן שושן, שיחות הרב מניטו.
- נדלה מאתר <https://divretorah.com/author/dtmichelbenshoushan/>



1. הרחמן הוא יחזיר את **מלכות בית דוד** הנקראת 'סוכה נופלת', כי יש לה **ממד אלוכי** (ובעולם החומרי - דברים חומריים נקראים יציבים, ודברים רוחניים הם ארעיים). היא נקראת כ גם כי היא **ממשיכה את מלכות בית דוד** (סוכה שנופלת ומקימים אותה נחשבת אותה סוכה, לעומת בית שהוקם אחרי שנפל נקרא בית אחר) - מהר"ל.
2. הרחמן הוא **יסיים את הגאולה, אחרי שאנו נתחיל להקים את סוכת הגאולה** בהתעוררות מלמטה (כי בהתעוררות מלמטה בלבד, יש חשש שתיפול, לפי רמח"ל).
3. בקץ האחרון, בשונה מזמנים אחרים, הרחמן לא יחכה שנבוא אליו, אלא **הוא יקים ויוביל לבדו** את כל מהלך הגאולה (ואז בוודאי לא תיפול, לפי הזוהר).
4. הרחמן **יגאל אותנו בכל מצב - או שנתעורר מעצמנו ע"י תשובה, ואם לא, הוא יגאל** (הגר"א).
5. הרחמן ישגיח שכנסת ישראל לעולם **לא תיפול לגמרי**, אלא כל נפילה תהיה ארעית **'ותעמוד לנצח'** (כמו שסוכה נופלת אינה יכולה ליפול יותר) - מהר"ל.
6. הרחמן הוא **יוציא את היסודות החיוביים של כל התנועות שנפלו ועליהם יבנה את הגאולה השלמה**, תוצאת כל הנפילות (הרא"ה קוק).
7. הרחמן הוא **ישלים את התהליך שהתחיל בו בר כוכבא בתמיכת רבי עקיבא**, שהצית את ניצוץ הגאולה אחרי חורבן בית שני, והוא יביא את המשיח, שלא יהיה רק 'בחזקת משיח' (בר נפלי) אלא 'משיח ודאי' (הרצי"ה קוק).
8. **הרחמן** יביא את המשיח הראוי. אולם אין זה מספיק, כי הוא יכול ליפול, אם הדור איננו מתעורר. אנו מתפללים שדורנו יהיה ראוי, ואז סוכת המשיח לא תיפול. רק מפגש בין זמן מתאים, משיח אפשרי ודור ראוי ופעיל יגרום **להקים את סוכת דוד הנופלת** (הרי"ל אשכנזי).





תשובות קצרות



1. כתיבה דרבנן בשבת לאדם במצב נפשי חמור / הרב מנחם פרל

שאלה | אני מלווה אדם שסובל מקשיים רגשיים חריפים, המתבטאים בהתפרצויות רגשיות חמורות ואף בהתבטאויות אובדניות. יש לו צורך יום-יומי בליווי שלי: מדי ערב הוא שולח לי הודעת ווטסאפ המתארת את אירועי היום החולף (ההודעה מורכבת מדברים שהוא כותב טיפין טיפין במהלך היום), ומקבל ממני משוב מעודד ומחזק. בתקופה האחרונה שמנו לב שהשבתות קשות לו במיוחד, בגלל האיסור לכתוב את מה שעובר עליו. האם יש דרך להתיר לו לכתוב את הדברים בשבת? לדבריו, וגם אני מתרשם כך - הדבר יוכל להקל עליו מאוד, ולסייע לו לשוב לסדר יום נורמלי ותקין.

תשובה | לפי תיאורך, אכן האדם שרוי במצב מסוכן. הפוסקים דימו אובדן שפיות לפיקוח נפש,¹ והתיאור שכתבת נשמע לא רחוק מכך. בכל אופן, גם לחולה שאין בו סכנה, התיר ה'שלחן ערוך'² איסור דרבנן בשינוי. מקלדת קיבולית, כזו שאנחנו מספקים לארגוני הביטחון והרפואה,³ מבוססת על שינוי מתח חשמלי בלבד ולא על גרמא, ושינוי מתח בוודאי אינו חמור מאיסור דרבנן בשינוי.⁴ הגרש"ז אויערבאך התיר לכתחילה ולכל אדם פעולות הכרוכות בשינוי זרם בלבד.⁵ הבעיה השנייה במקלדת היא עצם הכתיבה על גבי מסך, שהגר"מ פיינשטיין כתב שהיא לכל היותר איסור מדרבנן.⁶ בהיעדר אפשרות

1. עיין בספר אסיא ב, עמ' 263-266, ובספר אסיא ז, עמ' 208.

2. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

3. ראו עליה במכתבו של הרב ישראל רוזן, שנדפס בתחומין ל, עמ' 94.

4. עיין במאמרו של הרב ישראל רוזן: 'שינוי זרם חשמלי שבת - עקרון הלכטכני ויישומיו', תחומין כו, עמ' 83-97.

5. היתר זה הובא בשמו בשמירת שבת כהלכתה פרק לה, הערה לב. וכן משמעות השט"כ במקומות נוספים: פרק לב סעי' מא; פרק לד סעי' כח. וכן הובא בשם הגרש"ז, בתשובות רי"י נויבירט בקובץ יעיר לי אוזן (פסקי הלכות למכשירי שמיעה ושתלים - שבת, בית שמש תשע"א, עמ' 62), ובתשובות הרי"י נויבירט והרז"נ גולדברג בספר אסיא טו, עמ' 154. וכן כתב בשם רש"ז גם בשו"ת ישא יוסף, או"ח ב, סי' פו ד"ה עתה; שם, ב, סי' פט ד"ה לדעת.

6. תחומין יד, עמ' 433.



להשתמש במקלדת קיבולית, יש מקום לשקול במצבו שימוש בשבעט (טוש עם די המתנדף לאחר ימים ספורים), שבפשטות אסור מדרבנן.⁷

2. הכנסת סבון למדיה כלים בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | במדיח כלים, אחת ההוראות לשימוש בשבת היא להניח בו סבון לפני שבת. מה קורה אם נכנסה השבת ושכחו להניח סבון במדיח?
תשובה | לכאורה יש כאן בישול של הסבון בגרמא. עם זאת, בדרך כלל המים לא יינתזו ישירות מכלי ראשון על הסבון, אלא על דופנות המדיח, ומשם יגיעו לסבון, ואם כן זה כוח שני, אך אין בכך לכאורה להתיר. אלא שיש סבונים העטופים פלסטיק המומס בחום, ומניחים אותם עטופים כך במדיח. במקרה זה הפלסטיק כבר מבושל, ובישול הסבון נעשה ממש בדומה לשימוש בכדי מים לכיבוי דלקה, היינו מים ב'כוח שני' שיבשלו בגרמא את הסבון, שברוב החברות הוא אינו מבושל (או לפחות חלקים ניכרים ממרכיביו אינם מבושלים). ולא ברור שיש לי תועלת בבישול, כי סבון כלים מנקה גם ללא בישול. אם כן, הרי זה ספק (לשעבר) של 'פסיק רישיה דלא ניחא ליה' בגרמא - ובשעת הצורך, יש מקום להתיר.

3. הדלקת נרות שבת בסוכה / הרב מנחם פרל

שאלה | לכתחילה יש להדליק את נרות השבת והחג במקום שאוכלים בו.⁸ האם יש דרך טובה לקיים זאת בחג הסוכות, שבו האכילה היא בסוכה? אני רוצה להדליק נרות בסוכה, אבל חוששת שהם יכבו מהרוח או גרוע מכך, יגרמו לשִׁרְפָה.
תשובה | כתב ב'שולחן ערוך' שאם הסוכה קטנה מדי, אפשר להשאיר את הנרות בבית, באופן שיאירו את הסוכה.¹⁰ לחלופין יש שכתבו להדליק בתיבת זכוכית בסוכה,¹¹ אך לעיתים הדבר מביא לאי-נוחות, ואף מעורר חשש של שבירת התיבה. יש המדליקות נרות בסוכה ולאחר הברכה מכניסות את הנרות הביתה - זה ודאי לא תקין, שכן יש להדליק דווקא במקום שיונחו בו.¹²
 סבך זה מוביל לפתרון הלכטכני: מאז כניסת החשמל לעולמנו, דנו הפוסקים בשימוש בו לטובת נר שבת. רוב הפוסקים כתבו שאפשר לברך על נר חשמלי בעל חוט להט כנר

7. הגר"מ אליהו במאמרו: כתיבה חיונית בשבת בדיו מתנדף, תחומין יא, עמ' 107-112; הגרשז"א במנחת שלמה א סי' צא אות יא; וכע"ז ביחוד דעת ד, סי' כט; ובציץ אליעזר יד סי' ל; אף שהמנחת יצחק ז, סי' יג-טו אוסר.

8. רמ"א, סי' רסג סעי' י; בן איש חי, ש"ש סי' נח סעי' ב.

9. שו"ע, או"ח, סי' תרלט סעי' א.

10. שער הציון, לשו"ע שם, ס"ק כ.

11. הגר"מ אליהו, מאמר מרדכי ח"ד סי' יב.

12. משנ"ב סי' רסג ס"ק מח, בדגש על סוכות.

שבת, בפרט כאשר אין נר רגיל.¹³ יש מהם שדרשו שההדלקה תהיה דווקא על נר עם סוללה, ולא די בחיבור לרשת החשמל.¹⁴ בפועל אנו נמנעים מכך במצב רגיל, ומדליקים בנרות טבעיים עם אש בוערת, אך כאשר יש חשש סכנה, ניתן לכתחילה לקיים את המצווה בנר חשמלי בעל חוט להט, שמהווה גחלת של מתכת החשובה כאש. על כן, אין טוב יותר מלהדליק בסוכה נרות חשמליים (עם סוללה וחוט להט), בכל מקום שבו יש צילו של חשש סכנה.

4. שימוש במיניבר והוספת מים למיחם ביו"ט / הרב מנחם פרל

שאלה | האם מותר להשתמש במיניבר בברז החם ביו"ט, מפני שבישול מותר ביו"ט?
תשובה | לא! במיניבר, גלישבת וכדו', יש פעולות נוספות במצב 'חול' מעבר לבישול המים. על כן, אם המכשיר איננו ב'מצב שבת', אסור להשתמש במים החמים אף ביו"ט. פתיחת הברז וסגירתו נעשות באמצעות סגירת מעגל חשמלי, לעיתים גם אם הברז החיצוני, שממנו מוזגים את המים החמים, מכני. יש להוסיף שבעיה זו קיימת גם בחלק מהמחמים - הוספת מים קרים לתוכם גורמת מיידית להתחדשות פעולתו של גוף החימום, והדבר אסור ביו"ט.¹⁵ בחלק קטן מהמחמים, אפילו פתיחה בעלמא של מכסה המחם גורמת להדלקת נורה, והדבר כמובן אסור בשבת וביו"ט.

5. שימוש בכיריים חשמליות וקרמיות ביו"ט / הרב מנחם פרל

שאלה | האם מותר להשתמש ביום טוב בכיריים חשמליות או קרמיות?
תשובה | מאחר שביום טוב מותר לבשל, ומאחר שאין כל ודאות להתרחשות של פעולה חשמלית עם הנחת הסיר על הכירה או עם הסרתו ממנה, מותר לבשל ולחמם על גבי כיריים אלו ביו"ט,¹⁶ ובלבד שהן תופעלנה בערב חג, או באמצעות שעון שבת. בכיריים חשמליות, על-פי-רוב ניתן להבחין כאשר גוף החימום בפעולה, בכך שהמשטח העליון מתאדם. במקרה כזה, חשוב להניח את הסיר רק בשעה שגוף החימום פועל, כדי שלא להפעילו עם הנחת הסיר עליו.

13. שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"א סי' קכ; ציץ אליעזר, ח"א סי' כ אות יא; חזון עובדיה שבת א עמ' ריב; שמירת שבת כהלכתה, פרק מג סעי' ד ועוד.
 14. אור לציון, ח"ב סי' יח אות יב.
 15. אף שמסתבר שהפעלת גוף החימום נעשית בכוח שני, לא הותר הדבר אם נעשה מייד. ראה מהר"ל בחידושי גור אריה על מסכת שבת עג ע"ב; והובאו דבריו בשו"ת אבני נזר סי' קצה; ובשו"ת הר צבי א, סי' קפח ועוד.
 16. ספק פס"ר לעתיד, ראה ביאור הלכה, סי' שטז ס"ק ג ד"ה ולכן.



6. ניכוש עשבייה בגינות בשביעית / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר לנכש עשבים שוטים בגינות הנוי בשביעית, ואם כן באילו אופנים הדבר מותר?

תשובה | מותר לעשב את הגינה בשמיטה, אך האופן המותר תלוי במטרת העישוב, כדלהלן:

א. אם מטרת העישוב היא לשמור על הצמחים הטובים ('אוקמי אילנא'), אף אם הנזק עלול להיות רק בעתיד. במקרים אלו קיימות כמה אפשרויות עקרוניות, לפי סדר העדיפות הבא:

(1) ריסוס העשבייה - דרך זו היא העדיפה ביותר, כיוון שפעולה זו אינה נחשבת עבודת קרקע, אף שמגיעים על ידה לתוצאה הרצויה. ריסוס זה מותר גם להשמדת עשבים הראויים למאכל בהמה, ואין בכך הפסד צמחים הקדושים בקדושת שביעית. עשבים שוטים הגדלים בגינות נוי אינם מיועדים להאכלה לבעלי חיים, אף שהם ראויים לכך, ולפיכך לא חלה עליהם קדושת שביעית, ואין בעיה להפסידם. יש לציין שפעולה זו מותרת בכל המצבים שבהם אדם מעוניין בניכוש העשבייה; אם לשמירה על הצמחייה הטובה, אם למניעת היווצרות בית גידול לנחשים וכדו', ואם לשם נוי.

(2) כיסוח עליון של העשבים במכסחת דשא, ואם אין הדבר אפשרי, ניתן לבצע חיתוך במכשיר קהה ללא חדירה לקרקע. אומנם כיוון שהדבר נעשה בגוף הצמחייה, מבצעים זאת אך ורק כשלא ניתן לרסס.

(3) עקירת עשבים באופן ידני עם השורש - אף שבפעולה זו נוצר היפוך מסוים של הקרקע.

(4) עידור תוך כדי היפוך קל של הקרקע - אף שלדעות מסוימות פעולה זו היא תולדת חרישה, התירו אותה משום 'אוקמי אילנא'.

ב. כאשר רוצים לנקות עשבים מהגינה רק לצורך נוי של הגינה, מותר לטפל בעשבייה רק בפעולות שאינן חודרות לקרקע ואינן מהפכות את הקרקע, דהיינו ריסוס או חיתוך העשבים מעל פני הקרקע בלי חדירה לקרקע. הדברים מבוססים על ההלכה לפיה מותר לאדם ללקט עצים ועשבים מתוך שדהו, לשם הדלקת מדורה, או להאכלת בהמתו

הנמצאות שם ('בהמתו מוכח עליו').¹⁷ כמו כן יש להימנע מכל פעולה של הוצאת צמחים לשם נוי עם השורשים שלהם.

7. בניית גדרות בין חצרות וסלילת שבילים בשמיטה / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר לבצע עבודות פיתוח שטח בבתים שבנייתם אמורה להסתיים בשמיטה, ובכלל הפעולות בניית גדרות תמך בין חצרות בשמיטה?

תשובה | מותר לבצע עבודות עפר לצורך בניית גדרות או קירות תמך למניעת סחף של קרקע. אומנם הרמב"ם¹⁸ פסק ש'אסור לבנות גדר בין שדה לשדה חברו', אך ביאר 'ערוך השלחן העתיד'¹⁹ שהכוונה דווקא לגדרות בשטח חקלאי, משום ש'צריך לחפור ונראה כחורש בשביעית וזה בין שדה שלו לשדה של חברו', אך לדעתו לבנות גדר בין חצרות מותר. את דבריו הוא מדייק מלשון הירושלמי²⁰ והרמב"ם²¹ שכתבו: 'אסור לבנות גדר בין שדה לשדה חברו', משמע שבין שתי חצרות מותר. כלומר חפירה בשדה נראית כפעולת חרישה, גם אם כוונתו לעשות גדר, ולכן גזרו שלא יבנה גדר בין שני שדות. לעומת זאת חפירה בחצר הבית, אשר בהלכות שבת אינה תולדת 'חורש' אלא תולדת 'בונה', כשעושה אותה בשביעית אין חשש למראית העין שמתכוון לחרוש בשביעית, ולכן היא מותרת. אומנם כיום, שחלק מהחצר מיועד לגינה, קיימת לכאורה מראית העין גם בחצר, כי ייתכן שכוונתו להכשיר שטח לגינה. למרות זאת בשו"ת 'משנת יוסף'²² כתב שאין חשש למראית העין, כיוון שכיום כשבונים גדר מביאים כלים מכניים: פטיש אוויר, מחפרונים וכדו', לחפירת יסודות באופן שניכר שאין כוונתו להכשרת שטחים לזריעה אלא להכשרת שטח לבניית גדר. בנוסף לכך יש שביארו שאיסור עשיית גדר בשביעית עניינו שלא יאמרו שהוא רוצה לשמור את פירותיו במקום להפקירם בשמיטה,²³ דבר שאינו קיים בחצר הסמוכה לבית, שאף אם יש בה עצי פרי, ניכר שהוא מגדר אותה מטעמי פרטיות ושמירת חפצים ולא כדי למנוע מאנשים לקטוף את הפירות.²⁴ כמו כן מותר לבצע עבודות עפר כדי למנוע נזקים אחרים כמו סלילת שבילים וכדו', אך יש לעשות זאת באופן שניכר²⁵ שאינו מכשיר שטח לגידול צמחים.²⁶

17. עפ"י הרמב"ם, הל' שמיטו"י פ"א ה"ז; שבת הארץ, לרמב"ם שם.

18. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ב ה"ד.

19. ערוך השלחן העתיד, זרעים סי' כ סעי' כז.

20. ירושלמי שביעית פ"ג ה"ז.

21. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ג ה"ד.

22. שו"ת משנת יוסף, ח"ב סי' א ס"ק ג.

23. מהר"י קורקוס, הל' שמיטו"י פ"ב ה"י.

24. שבת הארץ, פ"ב ה"ד אות א והע' 5.

25. עפ"י ירושלמי שביעית פ"ג ה"י; רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ב ה"ג.

26. ועי' במאמר מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א התורה והארץ ח"ו עמ' 126, ושם עמ' 136.

8. פיזור אדמת גינה בשמיטה בבתים שבנייתם הסתיימה בשמיטה / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | בבתים הנמצאים בשלבי סיום של הבנייה ביישוב חדש בשנת השמיטה, יש צורך למלא את השטח שסביבם בעפר כדי להעלות את גובה האדמה, במטרה למנוע הפרשי גובה בין השבילים שסביב הבית, ולאחר מכן יש להוסיף אדמת גינה. האם מותר לעשות זאת בשביעית? לאחר השמיטה לא יהיה ניתן לפזר אדמה בעזרת טרקטורים, כיוון שכל השטח סביב הבית יהיה מגודר.

תשובה | פיזור אדמת גינה לצורך זריעה או נטיעה או כל עיבוד חקלאי אסורים בשמיטה, אפילו אם ניכר בעליל שרוצים לזרוע או לשתול רק לאחר השמיטה, שכן פעולה זו היא תולדת חורש. כך עפ"י דברי המשנה (שביעית פ"ג מ"ח):
אין בונין מדרגות על פי הגאיות ערב שביעית משפסקו הגשמים מפני שהוא מתקן לשביעית...

וביאר הרמב"ם²⁷ שאסור לבנות מדרגות-חקלאיות ('טרסות'), כי שפיכת העפר ומילוי בתוך מסגרת האבנים שהוכנה קודם לכן אסורים מצד עצמם. על פי הירושלמי²⁸, בניית מדרגות אלו בשבת היא תולדת חרישה. מטעם זה יש האוסרים לעשות אמת מים בשביעית, כי בכך הוא 'מכשיר אגפיה לזריעה'²⁹, כלומר מרכז את הקרקע ומכשירה לזריעה³⁰, משום שבמקום לחרוש את הקרקע, שופכים אדמת גינה רכה המאפשרת לזרוע באותו מקום. אומנם להלכה בחפירת אמת מים הקלו חכמים, משום שניכר שאינו מכוון לחרישה, אך פיזור מכוון של אדמת גינה בשביעית אסור על פי רמב"ם³¹: 'לא ימלא אדם גיא עפר או יתקנו בעפר מפני שהוא מתקן את הארץ'. במקרים שבהם לא יהיה ניתן להכניס את העפר אחרי השמיטה לאחר בניית הגדרות בין החצרות - ניתן להקל בשעת הדחק להכניס את העפר בשנת השמיטה באמצעות טרקטור, אך לא לפזר אותו בצורה מוחלטת, אלא להשאיר את העפר צבור בערמות קטנות. במצב כזה אין כאן הכשרת שטח לזריעה, כיוון שכך לא ניתן לשתול או לזרוע. מאידך גיסא העפר לא יהווה מפגע לדיירים (כך השיב לי בעל פה מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א). מובן שפתרון זה מעשי רק בבתים פרטיים, שבהם הדייר יכול להחליט להשאיר ערמות נמוכות עד אחרי השמיטה, אך בבתים משותפים אין אפשרות למלא אדמת גינה בשמיטה.

27. רמב"ם, פירוש המשנה, שביעית פ"ג מ"ח ד"ה אין.

28. ירושלמי שבת פ"ז ה"ב.

29. עפ"י מועד קטן ד ע"ב.

30. עפ"י רש"י, מו"ק שם ד"ה שמכשיר אגפיה לזריעה.

31. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ב הי"א.

9. הנפח המרבי של 'עציץ שאינו נקוב' בחממות בשמיטה / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | מהי הגדרת 'עציץ שאינו נקוב' שמותר לחקלאים לעבוד בו בחממה בשמיטה?

תשובה | בשו"ת הרא"ש³² פסק שכרם הנטוע על גג הבית, דינו כדין כרם שגדל באדמה לעניין איסורי ערלה ותרומה, ולא כדין הגדל ב'עציץ שאינו נקוב', אף שהכרם לכאורה מנותק מהאדמה שהבית בנוי עליה. נימוקו של הרא"ש שבניין דומה לסלע, וכמו שאם יפזרו אדמה על סלע, הגידולים שיצמחו שם דינם כגידולי קרקע, כך הדין בגידולי גינה שעל גג הבית - הם נחשבים כגידולי אדמה שעל סלע. עפ"י זה כתבו הפוסקים שיש לאסור מלאכות בשביעית בעציצים כבדים אף בתוך הבית במצע מנותק, ולדעת הראש"ל³³ צ"ח הגר"מ אליהו זצ"ל בכלל זה עציצים שהנפח שלהם עולה על 70 ליטר.³³ זאת משום שאדם אחד אינו יכול לטלטל אותם מחמת הכובד שלהם, ולכן הם בכלל איסור 'שדך לא תזרע', אף אם הם בתוך הבית. הגר"מ אליהו דייק זאת מדברי הגמרא³⁴ ומדברי רש"י³⁵, לפיהם משא של אדם בינוני הוא עד נפח של שלושים קב (במידות הנהוגות בימינו - בין 41.5 ליטר עפ"י שיעורי הגר"ח נאה ל-70.2 ליטר עפ"י שיעורי 'חזון איש', ובמידות משקל - בין 32.3 ק"ג עפ"י שיעורי הגר"ח נאה ל-54.75 ק"ג עפ"י שיעורי 'חזון איש'). לעומת זאת יש שפסקו שניתן להקל בעציצים עד נפח של 330 ליטר, וכן פסק מו"ר הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל³⁶, עפ"י ההלכה שמלאכות שבת בעציץ שאינו נקוב אסורות רק מדרבנן, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך'³⁷ וכביאור האדמו"ר מסוכטשוב זצ"ל³⁸ שהגדרת עציץ שאינו נקוב לעניין זה היא כל עוד הנפח שלו קטן מארבעים סאה (330 ליטר עפ"י שיטת הגר"ח נאה זצ"ל). לכן רק אם הנפח עולה על שיעור זה, אסור לזרוע בעציץ זה מן התורה, כיוון שפקע ממנו שם כלי אפילו כשאינו נקוב. כך גם בהלכה לפיה כלי המכיל יותר מכמות זו פקע ממנו שם כלי, ואם מתקנים אותו בשבת, זהו בכלל איסור 'בונה' מן התורה.³⁹

למעשה, עציץ שאינו עובר את הנפח המרבי של 70 ליטר, ניתן לכתחילה לזרוע בו כשהוא בתוך הבית, אולם בשעת הצורך ניתן להקל גם בעציץ שאינו מגיע לנפח של 330 ליטר.



32. שו"ת הרא"ש, כלל ב סי' ד.
33. קטיף שביעית, מהדורת תשפ"א פרק יב סעי' ט והע' 29, עפ"י יסוד האגלי טל מלאכת קוצר אות ג.
34. ב"מ פ ע"ב.
35. רש"י, ב"מ שם ד"ה קב.
36. קטיף שביעית, מהדורת תשפ"א פרק יב סעי' ט והע' 30.
37. שו"ע, או"ח סי' שלו סעי' ז; וכביאור המשנ"ב, לשו"ע שם ס"ק מא-מב.
38. אגלי טל, מלאכת קוצר סעי' ג ובביאורו שם הע' י, עפ"י רמב"ם הל' טו"מ פ"ב ה"ב.
39. עפ"י שו"ע, סי' שיד סעי' א; ומשנ"ב, לשו"ע שם ס"ק ב. אומנם עי' במאמר הרב יהודה עמיחי שליט"א, התורה והארץ ח"ו עמ' 374.



כפר דרום ת"ז - שבי דרום

הרב נתנאל אוירבך

‘ואני מקבל עלי מצוות שמיטה’ – על השלכה מעשית מתוספת שביעית שבטלה

א. הקדמה

בזמן שביט המקדש היה קיים, נאסרו כמה ממלאכות השדה שלושים יום לפני ראש השנה של שנת השמיטה. איסור זה נקרא 'תוספת שביעית'. חכמים הרחיבו את זמן האיסור של תוספת שביעית, וגזרו על חרישה בשדה תבואה כבר מחג הפסח, ובשדה האילן מחג השבועות.¹ בימי רבן גמליאל, ביטלו הוא ובית-דינו את תוספת השביעית שמדברי חכמים,² כך שבזמן הזה בהיעדר מקדש בטלה לגמרי תוספת שביעית, וניתן לעשות מלאכות עד ערב ראש-השנה.³ במאמר שלפנינו ברצוני לברר: האם עוד נותרה לה השלכה הלכתית-מעשית בזמן הזה מ'תוספת שביעית' שהתבטלה?

ב. מהות התוספת

מה עניינה של תוספת שביעית?

כדי לענות על שאלה זו, עלינו להציב שני כיוונים מרכזיים במהות תוספת שביעית. (א) הסיבה שנאסרו מלאכות ב'תוספת שביעית' היא שהן מועילות לצימוח העתידי בשנה השביעית. בצורה כזו דומה היא 'תוספת שביעית' לשיטת בית שמאי ביחס לשביתת כלים בשבת. לדבריהם, אדם מוזהר שגם כליו ישבתו בשבת, ולפיכך עליו לסיים את פעולת הכלים בערב-שבת.⁴

(ב) ניתן להבין בצורה שונה את איסור המלאכות ב'תוספת שביעית': לא מדובר דווקא על מלאכות שיש בהן תועלת והכנה לשביעית, אלא אף מלאכות שאינן מועילות לשביעית נאסרו, משום שזמן התוספת הוא הרחבה של השנה השביעית שמתחילה שלושים יום

1. שביעית פ"א מ"א; שם פ"ב מ"ב.

2. מועד קטן, ג ע"ב.

3. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א; שם ה"ט.

4. ראה: שבת פ"א; תוספתא, שבת פ"א הכ"א.

לפני ראש-השנה. בראש-השנה (ט ע"א) נחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל במקור לימוד תוספת מחול על הקודש:

ודמוסיפין מחול על קודש מנלן? דתניא בחריש ובקציר תשבת, רבי עקיבא אומר, אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו', אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

רבי ישמעאל... נפקא ליה מדתניא ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה? תלמוד לומר בערב אי בערב יכול משתחשך? תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מלמד שמוסיפין מחול על קודש... כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קודש.

לרבי עקיבא המקור לדין תוספת מחול על קודש הוא מדין תוספת שביעית, שם ישנו פסוק המלמד על דין התוספת, ואילו לרבי ישמעאל המקור לכך הוא מתוספת יום-הכיפורים, ודין תוספת שביעית הוא הלכה למשה מסיני.

1. תוספת שביעית כהוספה מחול על קודש

על צורת הלימוד של רבי עקיבא מקשה ה'טורי אבן' (ראש השנה ט ע"א ד"ה חריש) 'קושיא כברזל':⁵ כיצד ניתן ללמוד תוספת שבת ויו"ט מתוספת שביעית? הרי מהותה של תוספת שביעית היא איסור עשיית מלאכות שיש בהן תועלת והכנה לשנה השביעית, ואילו תוספת שבת ויו"ט משמעותה הרחבת הזמן הקדוש כבר מבעוד יום:

ואני תמה, מה עניין תוספת זה דיליף רבי עקיבא מחריש וקציר, לתוספת זה של שבת ויום טוב... תוספת של חרישה ערב שביעית הנכנס לשביעית היינו שלא יחרוש בערב שביעית חרישה המועילה לשדה ואילן בשביעית... לא שמעין מינה שיהא אסור לקצור בערב שביעית, וכן לחרוש במוצאי שביעית, משום תוספת... ואילו תוספת שבת ויום טוב... לגמרי להיפך, דמותר לחרוש קודם שבת ויום טוב חרישה המועלת לשבת ויום טוב... וכן מותר לקצור בחול פירות שהביאו שליש בשבת ויום טוב, ואסור לחרוש ולקצור וכן שאר כל מלאכות סמוך לשבת ויום טוב מעט לפנייהם או לאחריהם משום תוספת שבת ויום טוב, ואם כן... תרי מילי נינהו, ולא דמו להדדי.

ניתן ליישב שהגדרת תוספת שביעית היא הרחבת השנה השביעית לשלושים יום לפנייה, כך שניתן ללמוד מהגדרה זו על תוספת שבת ויו"ט שאף עניינה הוא הרחבת קדושת השבת ויו"ט מבעוד יום. מקור להבנה זו מצוי בדברי תוספות (מועד קטן ג ע"ב ד"ה יכול):

דמבחריש ובקציר מפקינן דצריך תוספת, כלומר שהשביעית מתחלת משנה השישית וכל דין שביעית יהיה לשישית, דהכי קאמר רחמנא דשביעית מתחלת קודם שנת שביעית וא"כ הוא כשביעית.

5. לשון שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' קטז ד"ה ולענין עיקר.



ניתן לבסס הבנה זו גם ממענה לקושיית רבי עקיבא איגר (ראש השנה ט ע"א ד"ה כ"מ), שהקשה על צורת הלימוד של רבי עקיבא בשאלה כיצד ניתן ללמוד תוספת יום הכיפורים מתוספת שביעית, שהרי בתוספת שביעית נלמד שיש איסור עשיית מלאכות בזמן התוספת, אך לא ניתן ללמוד על תוספת של עינוי בערב יום הכיפורים: קשיא לי, לרבי עקיבא דלא דריש כן ויליף משביעית הא מזה לא מצינן למילף רק דין תוספת לעניין איסור מלאכה, אבל לעניין עינוי ביוה"כ מנ"ל, דהא אין ללמוד עינוי ממלאכה במה מצינו דמה למלאכה דנוהג בשבתות וי"ט, וצע"ג.

ה'שפת אמת' (שם ד"ה שם בגמ' ורע"ק) מיישב את קושיית רבי עקיבא איגר כך: די"ל דפשיטא לגמרא דמה דמוסיפין הוי בכלל קדושת היום וממילא מיתסר גם באכילה, כיון דחל עליו קדושת יוה"כ לעניין מלאכה, והיינו דקרי לה מוסיף מחול על הקודש.

לדבריו, הגדרת תוספת שביעית היא הרחבת השנה השביעית גם לזמן התוספת, ומכאן ניתן ללמוד גם על תוספת יום הכיפורים באיסור מלאכה ועינוי שעניינה הוא הרחבת קדושת יום הכיפורים מבעוד יום.

2. נטיעה בתוספת שביעית

אחת ההשלכות לשאלה שפתחנו בה על אודות מהות תוספת שביעית היא נטיעה בזמן תוספת שביעית. בשביעית (פ"ב מ"ו) מופיע איסור נטיעה בערב שביעית: אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה ואם נטע או הבריך או הרכיב יעקור. רבי יהודה אומר, כל הרכבה שאינה קולטת לשלשה ימים שוב אינה קולטת. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים, לשת שבתות.

בדברי המשנה מדובר על זמן קליטה, והבבלי (ראש השנה י ע"ב) מוסיף על זמנים אלו עוד שלושים יום:

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לדברי האומר שלשים - צריך שלשים ושלשים, לדברי האומר שלשה - צריך שלשה ושלשים.

הראשונים נחלקו במהות תוספת זו של שלושים יום. לדעת רש"י (ראש השנה י ע"ב) הרחבה זו של שלושים יום עניינה הוא מדין תוספת שביעית: לדברי האומר שלשים יום לקליטה, צריך שלשים ושלשים - שלשים לקליטה, ושלשים לתוספת.

לדבריו, ישנו איסור מדין תוספת שביעית לטעת עץ שלושים יום לפני ראש השנה. לעומתו סובר רבנו תם⁶ שנטיעה מותרת בזמן תוספת שביעית, ודברי הבבלי שיש להוסיף שלושים יום אינם מדין תוספת שביעית, אלא משום מראית העין, שמא יאמרו

6. הובאו דבריו בתוספות (ראש השנה ט ע"ב ד"ה ומותר; שם י ע"ב ד"ה שלשים; יבמות פג ע"א ד"ה לדברי).

שאותו עץ ניטע בשביעית. לכן יש להקדים את שתילתו שלושים יום לפני ראש-השנה, כדי שתעלה לו שנה למניין שנות ערלה:

ומפרש ר"ת דהכי קאמר רב נחמן, לדברי האומר ל' לקליטה בשביעית צריך שלשים ושלשים לענין ערלה. פירוש, ולא אתי לפרושי מתניתין אלא מערלה, אבל לענין שביעית לא חיישינן אלא שלא תקלוט בשביעית עצמה.⁷

הראשונים מבארים את דעת רבנו תם, שלא נאסרה מהתורה אלא מלאכה שיש בה הכנה לשביעית, כגון חרישה שעניינה הוא הכשרת הקרקע לזריעה בשנת שמיטה, אך בנטיעה אין כל הכנה לשביעית, ולכן אין לאסור נטיעה בזמן תוספת שביעית.⁸ הר"ש⁹ הביא את שיטת רבנו תם המתיר נטיעה בתוספת שביעית, והקשה על דבריו:

לא יתכן כלל, דממ"נ דאורייתא היא כחרישה דבהדיא כתיב כרמך לא תזמור, וכ"ש נטיעה דהיא עיקר מלאכה טפי.¹⁰

קושייתו צריכה ביאור, הרי הפסוק שהוא מביא עוסק באיסור זמירה בשנה השביעית, ואילו רבנו תם עוסק בערב שביעית! בביאור הדברים כתב הרב אריה פומרנצ'ק (תורת זרעים, שביעית פ"א מ"א ד"ה וצ"ל):

וצריך לומר בדעת הר"ש שסובר דעיקר מה דילפינן מבחריש ובקציר תשבות היינו לומר שהשביתה מעבודת הארץ המבוארת בקרא בשנת השביעית מתחלת מבערב שביעית. וע"כ תוספת שביעית עם שביעית עצמה דין אחד להם לענין עבודת קרקע וכל עבודות האסורות בשביעית אסורות גם בערב שביעית.

נמצא א"כ שיסודה של המחלוקת ביחס לנטיעה בתוספת שביעית מבטא את המחלוקת בדבר מהות תוספת שביעית, אם עניינה הוא איסור בעשיית מלאכות המכילות לשביעית, או שמא מדובר על הרחבתה של השנה השביעית לתוך השנה השישית, וממילא נאסרה גם מלאכה כזו שאין לה השפעה על השביעית.

3. שיעור זמן תוספת שביעית

לעיל ראינו שנחלקו רבי עקיבא ורבי ישמעאל במקור לתוספת שביעית - לרבי עקיבא המקור מפסוק, ואילו לרבי ישמעאל מדובר על הלכה למשה מסיני. במועד קטן (ג ע"ב-ד ע"א) מבואר ששיעור זמן התוספת הוא שלושים יום דווקא לרבי ישמעאל: 'אמר רבי יצחק, כי גמירי הלכתא שלשים יום לפני ראש השנה'. נשאלת השאלה: מהו שיעור זמן התוספת לרבי עקיבא שלמד מפסוק? הרב משה פיינשטיין מבאר שגם לדעת רבי עקיבא שיעור זמן התוספת הוא שלושים יום. לדבריו, מדובר על סברה שיש צורך בשיעור זמן בעל חשיבות:

אולי פשוט מה שהתוספת אין להיות יותר משלשים יום אף לרבי עקיבא וזה שלא סגי בכל-שהוא כמו תוספת דשבתות ויו"ט הוא מסביר שצריך להיות ההוספה

7. תוספות, ראש השנה י ע"ב ד"ה שלשים.

8. תוספות רי"ד, ראש השנה ז ע"ב; ריטב"א, ראש השנה ט ע"ב ד"ה והקשה.

9. ר"ש (שביעית פ"א מ"א; שם פ"ב מ"ו).

10. ר"ש, שביעית פ"א מ"א.



בחיבות שנה שהוא ל' יום... ולכן אף לרבי עקיבא שילפינן מקראי, נמי הוא רק ל' יום מדאורייתא.¹¹

הקושי שהרב פיינשטיין מבקש ליישב בדעת רבי עקיבא הוא: יש שוני בין תוספת שביעית, שאורכה שלושים יום, לבין תוספת שבת וי"ט, שאורכה כל-שהוא,¹² אם כך כיצד למד רבי עקיבא דין תוספת שבת וי"ט מדין תוספת שביעית?¹³ לפיכך הוא מבאר שמשמעותה של התוספת היא זמן בעל חשיבות: בשביעית השיעור הוא חודש לשנה, ובשבת וי"ט השיעור הוא כל-שהוא. בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קפה) מביא שיש מי שהשווה את תוספת שבת לתוספת שביעית, וכשם שבשביעית יש להוסיף חודש עבור שנה, כן יש להוסיף בערב שבת שעתיים עבור עשרים וארבע שעות. הוא עצמו תמה על השוואה זו:

ותמיה אני שכל העולם אין נוהגין כן? ונראה לי שכך הפירוש. אם יקבל עליו שבת בערב שבת מ' שעות ולמעלה חל עליו שבת מחמת שכבר קיבל עליו תוספות שבת. אבל קודם אפילו קבל עליו אינו חל. דאטו אם היה מקבל עליו שבת בערב שבת מעלות השחר ורוצה שכל היום יהא תוספתו וכי יקבל עליו שבת כל יום שיש? ואין הירושלמי מדמהו לגמרי לשביעית, כך נראה לי.

ייתכן וההסבר לדבריו בשונות בין שביעית לשבת וי"ט נובע ממהות שונה של התוספת - בשבת וי"ט התוספת נועדה למטרת הוספה מחול על קודש, ולכן רק שעתיים לפני שבת יש משמעות ניכרת לתוספת חול על קודש, אך לפני כן אין לה כל משמעות, כדבריו:

דאטו אם היה מקבל עליו שבת בערב שבת מעלות השחר ורוצה שכל היום יהא תוספתו וכי יקבל עליו שבת כל יום שיש. ברם, תוספת שביעית משמעותה לאסור מלאכות שיש להן השפעה לשנה השביעית, ושיעור הזמן לכך הוא שלושים יום.

ג. קבלת תוספת שביעית בזמן הזה

כאמור, בזמן הזה, שבטלה תוספת שביעית, אין כל איסור בעשיית מלאכות בתוך שלושים יום לפני ראש השנה, וכדברי הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ג ה"א; שם ה"ט): עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית, ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה... אבל בזמן הזה מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה.

11. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ג סי' קל.

12. ראה: רא"ש, יומא פ"ח סי' ח: 'שלא נתברר שיעורו וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט'.

13. מענה שונה לקושי זה, ראה: אור זרוע, ח"ב סי' יד, שאכן לדעת רבי עקיבא יש להבחין בין תוספת שביעית שיסודה מהתורה לתוספת שבת וי"ט שיסודה מדרבנן.

כלומר מכיוון שהגדרת תוספת שביעית היא לאסור מלאכות שיש להן השפעה על השנה השביעית, 'מפני שהוא מתקנה לשביעית'¹⁴ אזי בזמן הזה, שבטלה תוספת שביעית, אין לאסור אף מלאכה עד ראש השנה. ברם, ניתן להבין שגם בזמן הזה יש משמעות מסוימת לתוספת שביעית¹⁵ מינימלית, אם נבין שמהות התוספת בזמן המקדש הייתה תוספת מחול על קודש, והכוונה בכך שהשנה השביעית מתחילה כבר שלושים יום לפני ראש השנה, וממילא נאסרו אף מלאכות כאלו שאינן מכינות לשביעית. המקור להבנה זו מצוי בדברי תוספות (מועד קטן ד ע"א ד"ה מה), המבאר שגם לאחר ביטול דין תוספת שביעית, מ"מ יש להוסיף שיעור זמן מועט בערב שביעית כמו בערב שבת:

ואי קשיא, והא מפקינן מקרא במסכת יומא פרק בתרא (פא ע"ב) דצריך לעשות תוספת גבי שבת בין בכניסתה בין ביציאתה להוסיפה מחול על הקודש. איכא למימר, ההוא פורתא לא קא חשיב כיון דלא הוי אלא כל שהוא, וכי ההוא שיעורא נמי יהא מודה רבן גמליאל דצריך להוסיף.¹⁶

ואכן, יש פוסקים שכתבו שגם בזמן הזה על האדם לקבל על עצמו בערב ראש השנה של שנת השמיטה תוספת שביעית, 'וזמן תוספת החג עולה גם לזמן תוספת שביעית':¹⁷ נראה שראוי לכל אחד בארץ ישראל שכשקבל בפה בערב ראש השנה את קדושת היום של ראש השנה, יוסיף 'ואני מקבל עלי מצוות שמיטה שציוני הבורא ית"ש', ויש בזה עניין גדול.¹⁸

וכבר סיפר הרב חיים ישעיהו הדרי זצ"ל בהקדמת ספרו 'שבת ומועד בשביעית' (עמ' 17) על הרב מפוניבז':

שפעם אחת בפרוס השמיטה דרש לפני עובדי אדמת הקודש המשמרים את השביעית ובצורה אופיינית לו פתח ואמר: אשריכם אחים נלבבים ואשרי חלקכם בחלקת השדה אשר לכם שבשנה הזאת יוצאים אתם מדי בוקר אל הניר ואל

14. השווה כן לדברי הרמב"ם, פיהמ"ש שביעית פ"א מ"א.

15. ראה: הרב מרדכי יהודה ליב זק"ש, 'תוספת השביעית בזמן הזה', קובץ תורה שבעל-פה א עמ' כח-לב, שרצה לחדש שגם בזמן הזה יש תוספת שביעית שלושים יום מדין 'זכר למקדש'.

16. רש"ס, שביעית פ"א ה"א סוד"ה אף ערב, הביא את דברי התוספות והוסיף: 'כגון יום אחד'. ראה מה שהעיר על דבריו הרב אברהם דוד רוזנטל, כרם ציון, הלכות שביעית פ"א גידולי ציון ס"ק ז. על אי-אזכור הפוסקים דין זה, ראה: הרב שלמה זלמן אוירבך (שו"ת מנחת שלמה, ח"ג סי' קכ ד"ה ועיין; שם סי' קכא אות ג; שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' קטז ד"ה ולענין עיקר; מנחת שלמה, שביעית פ"א מ"א אות ב; מעדני ארץ, שביעית סי' ו אות ד).

17. הרב מרדכי אליהו, מאמר מרדכי, שביעית עמ' ל. יש להעיר, הרי שנת השמיטה מתחילה מראש השנה, שהוא בעצמו יו"ט, וא"כ התוספת המינימלית שעליה מדבר התוספות אסורה בכל מקרה מצד תוספת יו"ט. ביישוב הקושי כתב שו"ת שואל ומשיב, מהדורה רביעאה ח"ג סי' קכה, עפ"י המהרי"ל שבראש השנה שהוא יום דין אין להוסיף מחול על קודש; ראה מה שהעיר על כך משנת יוסף, שביעית ח"א עמ' לא; לביאורים נוספים לקושי זה המתמקדים בכך שיש תוספת שביעית עצמאית גם בערב ראש השנה, ראה: מקדש דוד, שביעית סי' נד; שו"ת חמדת שלמה, או"ח סי' לה-לז; קובץ קול התורה, מז (תשרי תש"ס) עמ' טו, בשם הרב שלמה זלמן אוירבך.

18. תשובות והנהגות, כרך ה סי' שה. ראה גם: הרב מרדכי אליהו, מאמר מרדכי, שביעית עמ' ל: 'קבלת תוספת שביעית בכוונה - יש אומרים, שמצווה להוסיף תוספת שביעית בזמן הזה כמה רגעים לפני כניסת השנה. וזמן תוספת החג עולה גם לזמן תוספת שביעית וטוב לאומרו בפיו'.



הבוסתן ומקדמים בברכה את השיח ואת עץ הגן. שבת שלום לך עשבון שבתא
טבא עליך אילן.

סיכום

נמצאנו למדים שאומנם תוספת שביעית לאיסורי מלאכות בערב שנת השמיטה אינה
קיימת בזמן הזה, אך מ"מ ייתכן שנותרה לה משמעות סמלית גם בזמן הזה בקבלת
תוספת שביעית בפה בערב כניסת שבת הארץ.



הרב יואל פרידמן

האם גגון נחשב בית לעניין שביעית?

שאלה

א. במרחב הציבורי בערים, ולפעמים אף בגינות פרטיות, מצויים מתקנים שיש בהם שני עמודים ועליהם גגון, ומתחתיו עציצים שיש בהם צמחים. מתחת לעציצים משטח שמנתק בינם לבין הקרקע. האם אפשר להקל במתקנים אלו לעשות מלאכות בשביעית?

ב. פעמים שמחוץ לבתים, בקומות העליונות, יש אפשרות לתלות עציצים, ואלו מצויים מתחת לגגון הבית. השאלה היא כנ"ל, אם יש מתחת לעציצים משטח שמנתק בינם לבין הקרקע.



הקדמה

נקבע שיש להקל בגידול במצע מנותק בבית, כלומר שהכלי שלתוכו זורעים או שותלים מנותק מן האדמה, ושהמקום שהכלי מצוי בו מקורה בגג. השאלה היא: האם יש שטח מינימלי למקום המקורה כדי להתיר שם גידול צמחים, כגון ד' אמות על ד' אמות, או שמא העיקר שיהיה מכוסה בגג?

א. פטור בית מחיוב תרומות ומעשרות

נאמר בירושלמי (ערלה פ"א ה"ב):

רבי יוחנן בשם רבי ינאי אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה ופטור מן המעשרות דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה. ובשביעית צריכ' דכתיב ושבתה הארץ שבת לה' וכתוב שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור.



מבואר שבית אינו פוטר מערלה, ולעומת זאת פוטר מחיוב תרומות ומעשרות. וכן פסק הרמב"ם, בהקשר לדין ערלה¹ ובהקשר לדין מעשר². לגבי שביעית הירושלמי נותר בספק, אך הרמב"ם לא הזכיר את הדין, ובספר 'פאת השלח'³ כתב להקל בשביעית בזמן הזה. ה'חזון איש'⁴ הסכים להתיר בבית, בתנאי שמדובר בעציץ שאינו נקוב. הירושלמי, מעשרות פ"ה ה"ב, מביא מחלוקת בין ר' עקיבא לבין חכמים בשאלה אם יש לקבוע את דין הגידול על פי השליש הראשון או שמא כל הגידול קובע:

זרע בחורבה והביאה שליש וסיכך על גבה. על דעתיה דרבי עקיבה התוספת חייב

ועל דעתיה דרבנן התוספת פטור. זרע בבית והעביר הסכך וסיכך על גביו על

דעתיה דרבי עקיבה התוספת פטור ועל דעתיה דרבנן התוספת חייב.

במקרה הראשון זרעו בחורבה ללא גג והוסיפו את הגג רק בהמשך, ובמקרה השני זרעו בעוד הבית מכוסה בגג, והוא הוסר במהלך הגידול. במחלוקת בין רבי עקיבא ובין רבנן הדבר המרכזי הקובע את הפטור של בית הוא הגג.

שאלתנו היא אם בית אינו שדה, והתנאי המרכזי של בית שיהיה מקורה, או שמא הכיסוי כשלעצמו קובע את הפטור. במילים אחרות - הדבר תלוי בהבנת סברת הפטור. בית הוא מקום שיש לו כיסוי וגג. השאלה היא אם הפטור נובע מכך שהמקום מוגדר כבית, וזה כאמור כאשר המקום מכוסה, או שסיבת הפטור היא שמקום מכוסה, ובכלל זה בית, אינו מקום שאפשר לזרוע בו. מחד גיסא מבואר בירושלמי שם, שהגג והכיסוי הם סיבת הפטור מחיוב תרומות ומעשרות; מאידך גיסא ה'חזון איש' (שביעית סי' כ ס"ק ו) מסביר שהבית אינו שדה, מפני שהכיסוי מפריע לגידול, וכלשונו מפני שהוא 'לרועץ לגידול'.⁵ וזו לשון ה'חזון איש', שם:⁶

והזרוע בבית גרע טפי שאין זו עיקר זריעה ומבעיא לן בירו' פ"ק דערלה אי נוהג בו שביעית, והא דתנן שביעית פ"ב מ"ד ועושין להם בתים אינו ענין לנוטע בבית דהתם הגג מצד האילן או שיש בגג חלונות באלכסון שמגין בפני החמה ואינו מגין בפני הגשמים ובפני הטל והאוויר והתם הבית להיטיב הגידול, אבל נוטע בבית הצמחים הם במצב בלתי טוב ורצוי שנשלל מהם תועלת הגשמים והטללים והאוויר וקוי השמש, והבית להם לרועץ.

1. רמב"ם, הל' מע"ש פ"י ה"ט.

2. שם, הל' מעשר פ"א ה"י.

3. פאת השלח, בית ישראל סי' כ ס"ק נב.

4. חזון איש, שביעית סי' כב ס"ק א.

5. ואומנם הגרש"ז אוירבך כתב במנחת שלמה, שביעית פ"ב מ"ד, כדלהלן: 'דהא בעיקר הדבר תמוה הוא לומר שתחת מטריה או כובע רחב לא חשיב שדה ומוותר לעשות מלאכות בשביעית כיון שאינו בגלוי ואטו אוירון הטס בשמי רום ישנה את דין השדה וע"כ דעיקר ההגדרה היא האם ע"י הכיסוי משתנה טיב הגידול...'. יחד עם זאת למעשה כאשר היינו אצלו בערב השמיטה תשנ"ד, הוא התיר גידול במצע מנותק בחממה, וכתב לנו שהמלאכות מותרות, ושאל קדושת שביעית בגידול זה, והוא אף לא הצריך את מכירת העציצים לגוי (כהצעתו של הגרי"ש אלישיב). זאת אעפ"י שיש מקום לומר שהחממות אינן 'לרועץ לגידול'.

6. וע"ע שם, מעשרות סי' ז ס"ק ה.

ב. בית דירה בגודל של ד' אמות על ד' אמות

בירושלמי, מעשרות פ"ג ה"ג, נאמר:

רבי אומר ארבע אמות אף על פי שאין שם ארבע דפנות. ר"ש אומר ארבע דפנות אף על פי שאין שם ארבע אמות. רבי יהודה אומר ארבע אמות וארבע דפנות וכן היה רבי יודה מחייב במזוזה. מסתברא רבי יודה יודי לאילין רבנין אילין רבנין לא יודון לרבי יודה אף על פי שיש שם ארבע אמות וארבע דפנות שהוא פטור מן המזוזה ואינו טובל למעשרות.

והרמב"ם (הל' מעשר פ"ד ה"ג) פסק שבית קובע למעשר רק אם יש בו ד' אמות על ד' אמות: 'בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות אינו קובע'. וכתב ב'ערוך השלחן העתיד'⁷ לעניין 'קביעות למעשר' שמכל מקום גם בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות 'קובע למעשר' מדרבנן כדן חצר. המקור לדן זה הוא בגמרא בבא מציעא (פח ע"א): 'אמר ר' ינאי אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית שנאמר ביערתי הקדש מן הבית'. אלא שייתכן שיש הבדל גדול בין דין 'קביעות למעשר' לבין פטור בית במעשר ובשביעית, כי הדינים הם הפוכים בדיוק. בקביעות למעשר אנו לומדים שהפירות מתחייבים ונקבעים למעשר רק כאשר מכניסים אותם לבית, ולומדים זאת כאמור מן הפסוק 'ביערתי... מן הבית', ואין בית אלא כשהוא ד' אמות על ד' אמות. לעומת זאת נד"ד אינו לעניין חיוב בית אלא פטור, שיכול מתחייב במעשר רק כאשר גדל בשדה, שנאמר 'היוצא השדה' - ובית אינו שדה. בכה"ג ייתכן מאוד שאין צורך שיהיה בית אלא שיפקע מדין שדה, וכיוון שיש לו גג כבר אינו בית.⁸ וכך נראה מן התלמוד הבבלי, סוכה ג ע"א, שם מפורטות ההלכות לפיהן צריך בית בגודל מינימלי של ד' אמות על ד' אמות:

דתנו רבנן: בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, פטור מן המזוזה ומן המעקה, ואינו מטמא בנגעים, ואינו נחלט בבתי ערי חומה, ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה, ואין מערבין בו ואין משתתפין בו, ואין מניחין בו עירוב, ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות ואין האחין והשותפין חולקין בו. ומבואר בגמרא שם באילו הלכות צריך שהבית יהיה בגודל מינימלי של ד' אמות על ד' אמות: (1) הלכה שהתורה מציינת את המילה 'בית', כגון מזוזה, מעקה, חוזר מעורכי המלחמה ועוד; (2) הלכות שקשורות קשר אינטגרלי עם האפשרות לגור בתוך הבית, לדוגמה: עירובי חצרות, שעל ידי הנחת הלחם המשותף בבית אחד נחשבים כל הדיירים כאילו גרים באותו בית. א"כ ברור שהבית צריך להיות ראוי למגורים. לאור הנ"ל מובן שלעניין קביעות למעשר, צריך שיהיה בית בגודל מינימלי של ד' אמות על ד' אמות, שכן המקור לקביעות מעשר בבית הוא מהפסוק 'ביערתי הקדש מן הבית'. אבל בנד"ד הבית

7. ערוך השלחן העתיד, סי' צז סעי' ג-ד.

8. ועי' במה שכתב הרב דב לנדא, אמונת עתיד 3 (תשנ"ה) עמ' 23, שפשיטא שהגדל בחממה לא נקבע למעשר משום שחממה אינה בית דירה.



אינו גורם את הפטור, אלא העיקר הוא שהמקום המוגדר כבית אינו שדה. לכן אין חשיבות בכל ההגדרות שמצאנו לגבי בית, אלא העיקר הוא הגג, כמבואר בירושלמי (מעשרות שם). וה'חזון איש' מוסיף שמקום מכוסה מפריע להגעת שמש, טל וגשם לצמחים, ולכן אינו מוגדר כשדה שהצמחים גדלים שם באופן טבעי. מדברי הירושלמי למדנו שעיקרו של בית לנד"ד הוא הסיכוך, ולכן דן התלמוד שם מה הדין אם הוריד את הסיכוך בחלק מן הזמן - האם יתחייב באופן חלקי בתרומות ומעשרות, וכן מבואר בביאור הגר"א (לירושלמי ערלה שם) שהעיקר הוא הכיסוי והגג, וזו לשונו:

ופטור מן המעשרות דכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה

שנה - **ושדה משמע בגלוי לא בבית.**

הרב ישראל יעקב פישר התבטא בחריפות בהקשר להיתר החממות שפשיטא שדין כבית, ולדעתו עיקרו של הבית הוא הגג. הוא דוחה את סברת ה'חזון איש' שפטור הבית נובע מהיותו 'לרועץ לגידול'; וזו לשונו:

וגם עיקר דברי החזו"א שכתב דהזריעה היה להם לרועץ נמי תמוה והרי בירושלמי פ"ה דמעשרות ה"ב אמרו זרע בחורבה והביאה שליש וסיכך על גבה על דעתיה דר"ע היינו דס"ל דאזלינן בתר הבאת שליש התוספת חייב על דעתייהו דרבנן התוספת פטור זרע בבית והעביר הסכך שסיכך על גבה על דעתיה דר"ע התוספת פטור על דעתיה דרבנן התוספת חייב עיי"ש הרי מבואר דכל יסוד דינא דבית הוא הסיכוך ובסתם סיכוך איכא גשמים וטל ושמש כדקיי"ל גבי סכך דסוכות, ועוד גם עיקר הדברים תמוהים **וכי אנן קיי"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא** הא כתב בביאור הגר"א דהילפותא היא משום דכתיב שדה ובעינן גלוי דומיא דשדה ואין לנו נפק"מ אי דרך זריעה בכך או דרך זריעה בכך דמ"מ לאו גלוי הוא דומיא דשדה ואנן לא דרשינן טעמא דקרא.

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין בית וחצר

הרב גורן⁹ דן באריכות בהצעה להתיר לאחר היתר המכירה זריעה מתחת לחופות ארעיות, ולמעשה הוא כותב שזוהי סברת היתר חלושה להסתמך עליה. הרב גורן חוקר מהו הקריטריון המרכזי של בית לעניין הפטור מתרו"מ, והוא רוצה לתלות חקירה זו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד (הל' מעשר פ"א ה"י). וזו לשון הרמב"ם והראב"ד:

[רמב"ם] אילן שנטעו בתוך הבית פטור ממעשרות שנאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה, ויראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם שהרי תאנה העומדת בחצר חייב לעשר פירותיה אם אספן כאחת.

[ראב"ד] אילן שנטעו בתוך הבית וכו' עד אם אספן כאחת. א"א לא נראה כן בגמרא דמעשרות שנחלקו ר"ע וחכמים בתבואה שהביאה שליש ביד עכו"ם

9. הרב שלמה גורן, מאורות 1, (תש"מ), עמ' 15-19.

בסוריא ומכרה לישראל והוסיפה דר"ע אזיל בתר שליש ראשון וחכמים בתר שליש אחרון עיין באותה שמועה והראיה שהביא מחצר אינה כלום דחצר שנטעה או שזרעה היינו שדה ולא עוד אלא מקבע נמי קבעה.

לדעת הרמב"ם בית פוטר מן המעשר וחייב מדרבנן, וחייב זה הוא למד מן הדמיון לחצר שמוגדרת כמקום הסמוך והטפל לבית. לעומת זאת דעת הראב"ד היא שבית פטור לגמרי מתרו"מ, ואין לדמותו לחצר. בהמשך לכך כתב הרב גורן:¹⁰

ומדברי הרמב"ם שמדמה חצר לבית, שלדעתו שדה אינו כולל חצר משמע שאין הפטור תלוי בגג כי אם במקום אם הוא עשוי לזריעה דינו כשדה ואם לשימוש ביתי - אין דינו כשדה ופטור, והראב"ד כנראה סובר שהפטור תלוי בגג...

כלומר נקודת המוצא של הרב גורן היא שלדעת הרמב"ם גם בית וגם חצר פטורים, כי אינם מוגדרים כשדה. לכן מוכיח הרמב"ם שאם חצר חייבת מדרבנן, הוא הדין לבית. ומכאן שהפטור אינו נובע מן הכיסוי והגג, אלא מן העובדה שהמקום אינו מוגדר כשדה, והגג הוא רק אחד מן הקריטריונים שבגינם המקום אינו מוגדר כשדה. לדעת הראב"ד לעומת זאת החצר חייבת בתרו"מ מדאורייתא, כי היא מוגדרת כשדה, ושונה ממנה הבית בכך שיש עליו כיסוי וגג שמפקיעים ממנו דין שדה.¹¹

אך אין הכרח להעמיס מחלוקת זו - אם בית תלוי בכיסוי אם לאו - במחלוקת שבין הרמב"ם לבין הראב"ד. ולפי הסברו של הרב גורן דברי הראב"ד צריכים עיון, כי ממה נפשך - אם הכול תלוי בכיסוי, והחצר חייבת מדאורייתא בגלל שאין לה כיסוי, מדוע מודה הראב"ד שכאשר החצר 'לא נזרעת רובה' - אין דינה כשדה, כפי שכותב הוא בהלכות מעשר?¹² הלוא חצר זו אינה כבית, אין מעליה כיסוי, ולכן היה צריך להתיר שם אכילת ארעי של פירות רבים?¹³ ועל כורחך יש לומר שהגדרת החצר היא שהיא טפלה לבית, ובתור שכזו היא אינה שדה. וכיוון דאתינא להכי, העובדה שאין כיסוי ותקרה מעל החצר אינה גורעת, שכן היא מופקעת מדין שדה בגלל היותה טפלה לבית. ובאמת בספר 'תורת הארץ'¹⁴ מסביר שגם הראב"ד מודה שהגדל בחצר חייב בתרומות ומעשרות רק מדרבנן, ולא בא הראב"ד אלא לדחות את ראית הרמב"ם שבית חייב מדרבנן כי חצר חייבת מדרבנן. טענת הראב"ד היא שבחצר יש הבחנה בין 'נזרעה רובה' ללא 'נזרעה רובה', ולכן חכמים מצאו לנכון לחייב את הגדל בחצר בתרו"מ דרבנן גם אם לא נזרעה, אטו נזרעה רובה, אך בבית - פטור.

10. שם עמ' 15.

11. ועי' בדברי הרב ישראל יעקב פישר, שם, שמסביר את ראיית הרמב"ם מדין חצר שבית חייב מדרבנן.

12. רמב"ם, הל' מעשר פ"ד הי"ד.

13. ועי' רדב"ז וכסף משנה לרמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"י, שהקשו כן על הראב"ד. ואומנם אפשר להבחין בין חיוב תרומות ומעשרות בבית ובחצר לבין דין קביעות למעשר, ואכמ"ל. ועי' במה שכתב הרב הרצוג שם עמ' קג, שהראב"ד סובר שהגדל בחצר - פטור כדין בית, והוא דוחה את ראית הרמב"ם מתאנה הנטועה בחצר ומעמיד שמדובר בחצר שניטעה או נזרעה רובה.

14. תורת הארץ, ח"א פ"ו אות כה הגהה א סוף ד"ה ולענין; וע"ע שם פ"י אות יג ד"ה וראיתי.



ולאור הנ"ל יש לומר שהרמב"ם והראב"ד לא נחלקו מעולם בדבר זה, וגם לרמב"ם הקריטריון לבית לעניין מעשר ושביעית הוא התקרה והגג, כמבואר בירושלמי (מעשרות שם), ופטור החצר נובע מצד היותה טפלה לבית וכן"ל.

ובאמת רואים אצל הפוסקים שהעיקר הוא הגג והסיכוך, שכן בדורות קודמים הוצע יחד עם 'היתר המכירה' לבצע בשמיטה מלאכות שונות כגון זריעה או זמירה תחת מבנה ארעי עשוי כלונסאות או עמודים ומעליהם גג, כפי שנידון לעיל בתשובת הגר"ש גורן. אומנם נכון שהצעות אלו הוצעו לשעת הדחק, וחלק מן הפוסקים דחו את ההיתר בגלל שהמבנה המדובר היה זמני וארעי, והפוסקים חששו מחוכא ואיטלולא. אך מדבריהם ברור שבעיקרון הגג לבד נחשב כבית, ואין צורך במחיצות ובדפנות. מרן הרב קוק זצ"ל דן בשו"ת 'משפט כהן' (ס' עג) בהקשר להיתר הרכבה לאחר היתר המכירה:

וע"כ אם יוכל כת"ר להציל איזה אחוזים שיסתפקו בלא הרכבה מה טוב, אבל להורות איסור בזה אי אפשר. וכן אני משיב לכל שואלי בזה מני אז. היו ג"כ מהדדים כאלה, שעשו עמודים ופרשו על גבם מחצלאות כעין בית בשעת ההרכבה והנטיעה המוכרחת, כדי לצרף בזה דעת הספק שבירוש', שבתוך הבית י"ל שאין איסור עבודה בשביעית, משום שנאמר שדך ולא ביתך. וכמובן אין זה ענין שאפשר למוסרו לרבים בזמן זה, שלא ליתן מקום לרדות כו'.

בספר 'בצאת השנה'¹⁵ מציע הרב שאול ישראלי את הפתרון הנ"ל הן בהקשר למלאכת הזריעה¹⁶ והן בהקשר למלאכת הזמירה,¹⁷ והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל¹⁸ אינו מקבל את הצעתו משני טעמים: (1) אומנם בבית ייתכן שאין איסור לאו, אך יש עשה של 'ושבתה הארץ' (2) סיכוך ארעי אינו מפקיע מדין 'שדה'. הרב יצחק אייזיק הרצוג²⁰ מסכים להערתו השנייה של הרב עוזיאל שהסיכוך הוא ארעי ולכן אינו בית, אך חולק עליו בהערתו הראשונה וסובר שבית מפקיע גם מן העשה של 'ושבתה הארץ'. עכ"פ מכל הפוסקים הנ"ל רואים שהגג והסיכוך הם העיקר. וכן מסיק בספר 'תורת הארץ' (ח"ב ביאורים פרק ה אות ו) שדן בשאלה הדומה לשאלתנו:

הרמב"ם בהל' מעשר (פ"ד ה"ד) כ' הצריפין והבורגין ובתי הקיץ והוא ד' עמודים ותקרה על גביהן שנמצא בלא כתלים וכן סוכות כו', אין קובעין למעשר שכל אלו אין דירתן קבע, עכ"ל. ונראה מסברא דזה הוא רק לענין קביעות מעשר דאין קובע אלא דירה שיושב בה בקביעות, אבל לענין הגדל שם כל אלו אינם בכלל שדה ופטור ממעשר מה"ת...

15. בצאת השנה, עמ' פז סעי' ג.

16. שם, ושוב ס' משפטי שאול, ארץ ומדינה, עמ' רנג אות ג.

17. שם, עמ' רנד אות ו.

18. שם, עמ' רנו.

19. ע"י שכבר דן בכך הרב קוק זצ"ל, בשבת הארץ, קונטרס אחרון ס' ג; וע"ע שבת הארץ, עמ' 188-189 והערות 28-29.

20. הרב הרצוג, התורה והמדינה ד עמ' קמט-קנא.

ובהמשך (שם, סוף אות ו ד"ה והראב"ד) כותב דברים דומים למה שכתב הגר"ש גורן, ואעפ"כ מסיק כדלהלן:

אך לנ"ד אין נ"מ מזה, דאף אם נאמר דלהרמב"ם הטעם דפטור משום דאין הדרך לזרוע שם, נראה דגם בזה שהוא מקורה למעלה אף שאין לו מחיצות סביב **אין הדרך לזרוע או לנטוע שם** ואמעט משדה, **ולהראב"ד בלא"ה פטור משום שהוא מקורה למעלה.**

וכ"כ הרב צבי פסח פרנק (הר צבי זרעים סי' לד):

גם סיום דברי הרב הנז' [החזו"א] דכל שכן אם מתוח אהל ארעי לפי שעה לזרוע תחתיו אינו כלום ואינו מבטל שם שדה איני מוצא יסוד לדברים הללו ומכיון דיש לנו גילויא דקרא דבעינן דומיא דשדה בגלוי ולא במכוסה מה לי ארעי מה לי קבוע ומעין מיעוטא דקרא מסוג זה דממעטינן בפטור מעשרות דמה שדה בגלוי... ואף ה'חזון איש', שדרש שיהיו לבית מחיצות, מודה שהעיקר בבית הוא הגג והתקרה, וזו לשונו (שביעית סי' כב ס"ק א):

וגדר בית ודאי א"צ בית שחייב במזוזה והדעת נוטה דהעיקר תלוי בכיסוי ואולי צריך מחיצות י"ט ג"כ.

לכן לכתחילה ודאי שאנו מצריכים שהבית יהיה בעל מחיצות ושיהיה גג, ורק אז נתיר לזרוע ולשתול בעציץ שמנותק מן האדמה. נוסף על כך ברור שאין להשתמש בהיתר זה לצורך זריעות ושתילות שאינן צורך ממשי, וכדברי ה'חזון איש' (שביעית סי' כו ס"ק ד): ואף בעציץ שאינו נקוב בבית הדעת נוטה להחמיר אלא מי שסומך על הפאה"ש בעציץ שאינו נקוב בבית אין לנו כח למחות דיש להם על מי שיסמכו כיון שאין עציץ שא"נ מפורש בגמ' ומה שאינו מפורש בגמ' נהיגי הפוסקים לסנף זה לקולא. ומכל מקום למדנו מכל הפוסקים הנ"ל שדנו בהיתר הזריעה מתחת לכלונסאות: הרב קוק; הרב פרנק; הרב משה קליערס (תורת הארץ); הרב ישראל יעקב פישר והרב ישראלי, שהעיקר בבית הוא הגג והתקרה, ולכן במקרה שיש עציץ מנותק ומעליו גג, יש להקל ולהתיר לעשות בו מלאכות דרבנן, גם אם הן 'לאברויי אילנא'.

סיכום

א. לכתחילה רק בבית שבו דפנות/מחיצות וגג יש להקל לעשות במקום הצורך מלאכות שאסורות מדאורייתא בעציץ שאינו נקוב.

ב. אין צורך שהבית יהיה בגודל מינימלי של ד' אמות על ד' אמות.

ג. בעציצים שמנותקים מן האדמה ויש מעליהם גג (גם ללא דפנות ומחיצות) - מותר לעשות מלאכות שאסורות מדרבנן, גם אם הן 'לאברויי אילנא'.



ד. אומנם אם הנוף של הצמח מתפרש לצדדים ואינו מצוי תחת הגג, כי אז יש להתייחס לצמח כאילו גדל מחוץ לגג.²¹



21. ר' מאמרי 'תרומות ומעשרות בצמח הגדל בעציץ', אמונת עתיך 132 (תשפ"א), עמ' 44-46.

הרב יהודה הלוי עמיהי

פול – ירק או קטנית?

שאלה

זה כמה שנים אנו זורעים פולים בתחילת השנה, ולרוב סביב פסח קוטפים אותם ירוקים. לאחר בישול קצר הפולים נאכלים עם הקליפה הפנימית (בפול יבש הקליפה אינה נאכלת). האם ניתן לדון את הפולים כירקות?

א. קביעת השנה בקטניות

בדיני קביעת השנים בירקות, הרמב"ם סיכם את הדברים (פ"ד ה"ט-ה"י):
[ט] באחד בתשרי ר"ה לשמיטין וליובלות, פירות ששית שנכנסו לשביעית אם היו תבואה או קטניות או פירות האילן והגיעו לעונת המעשרות קודם ר"ה הרי אלו מותרין, ואף על פי שאוסף אותם בשביעית הרי הן כפירות ששית לכל דבר, ואם לא באו לעונת המעשרות אלא אחר ר"ה הרי הן כפירות שביעית.
[י] התבואה והקטניות אסורין באכילה משום ספיחים, ופירות האילן אוכלין אותן בקדושת שביעית.

לפי הרמב"ם בתבואה או בקטניות השלב הקובע את השנה הוא 'עונת המעשרות'. לכן אם היבול הגיע ל'עונת המעשרות' בשישית, דינו כשל שישית לכל דבר, אבל אם הגיע ל'עונת המעשרות' בשביעית, התבואה והקטניות אסורות משום ספיחים. בשאר הצמחים שאין בהם ספיחים נותרת רק קדושת שביעית. דברי הרמב"ם, שאם הביאו (תבואה וקטניות) שליש בשביעית יש בהם משום ספיחין, הם על פי שיטתו שאפילו דבר שהתחיל לגדול בשישית, אם נלקט בשביעית (בירק) יש בו איסור ספיחין. א"כ לעניין קטניות, שהולכים בהן לפי 'עונת המעשרות', אם הגיעה 'עונת המעשרות' בשביעית, יש בהן איסור ספיחין. לכאורה מכאן שאם אנו פוסקים כדעת הר"ש¹ לפיה כל דבר שהתחיל גידולו בשישית אין בו משום ספיחין, שמא נאמר גם בנידון הקטניות שאין איסור ספיחין במה שהתחיל לגדול בשישית והגיע ל'עונת המעשרות' בשביעית. שאלה זו נשאלה כבר בספר 'פירות שביעית' (פ"א, סעי' ט ס"ק טז), וזו לשונו:

ועדיין צריך ביאור, מדוע ירק שנבט בשישית אין בו איסור ספיחין, ואילו תבואה וקטניות אף שנבטו בשישית כל שלא הגיעו לשליש בשביעית יש בהם איסור ספיחים.

וכתב 'ערוך השלחן' (הל' שמיטה ויובל סי' כג סעי' ד):

1. ר"ש, שביעית פ"ט מ"א.



אבל רבותינו בעלי התוספות² לא פסקו כן שתירצו על כמה משניות דמוכח היתר ספיחים דזהו בשל ערב שביעית, ומירושלמי לא קשה דזהו רק לר"ע אבל מדרבנן לא גזרו בזה. אך יש מרבתינו שכתבו דרך בירק דאזלינן בתר לקיטה למעשרות לכן אסורים הנלקטים בשביעית אבל איסור ספיחים אין בהם, דספיחים מקרי תחילת גידולן ולכן הם ספיחי ששית ולא ספיחי שביעית, אבל בתבואה דהולכין אחר שליש אם לא הביאה שליש בששית אסורה משום ספיחי שביעית כהירושלמי (הר"ש פ"ט מ"א). ואפשר שגם כוונת התוספות שם כן הוא ואולי גם הרמב"ם סובר כן שהרי לא כתב אלא אתבואה וקטניות.

אנו לומדים ב'ערוך השלחן' שיש שתי אפשרויות לפרשנות דברי התוספות: (1) בעלי התוספות סוברים שבתבואה וקטניות שהגיעו לעונת המעשרות בשביעית - יש קדושת שביעית ואין ספיחין משום שהתחיל גידולן בשישית. (2) בתבואה ובקטניות³ אין משמעות לתחילת הגידול בשישית. נראה שמסקנת דברי 'ערוך השלחן' היא שהראשונים סוברים שבקטניות אנו הולכים לפי שליש, ולכן כל שהביא שליש בשביעית, אפילו שהתחיל בשישית, בכל אופן הדבר אסור כספיח.

לפי מסקנת דברים אלו, בקטנית שהביאה שליש בשביעית יש קדושת שביעית וגם איסור ספיחין, ולכן היא אסורה באכילה. לעומת זאת בירקות, לדעת הרמב"ם כל שנלקט בשביעית - דינו כספיח,⁴ אבל לדעת הר"ש אין בהם ספיחין אם התחילו לגדול בשישית. מכאן שעלינו לדון במעמד הפולים - אם הם קטנית או ירק.

ב. מעמד הפולים לפי המגדל

הפולים נאכלים בחלקם עם התרמילים שלהם, וישנם שאוכלים רק את הזרע. לכאורה אם נאכלים עם התרמיל - הם ירק, שאין כאן אכילת הגרעין עצמו אלא העיקר זה התרמיל המבושל, והזרע נאכל מאליו. אולם אם נאכלים הגרעינים בפני עצמם - דינם כקטנית. ואולי יש להעמיד שכל דבר לפי מה שמגדלים אותו, דהיינו אם מגדלו לאכילת הזרע - דינו כקטנית, אבל אם מגדל לאכול את התרמיל כולו - הרי זה כירק. ואולם בנידון דידן אין מגדלים פולים לצורך זה או זה, הכול קונים אצל בעלי השדות פולים, וא"כ השאלה היא לשם מה מגדל בעל השדה. אפילו באותו המין, אם מגדל לצורך אכילת התרמיל עם הגרעינים, הרי זה כירק, ואם לאכילת גרעינים בלבד, דינו כקטנית, וכן כתב ב'הלכות שביעית'.⁵

יש להוסיף ולדון בחקלאי המגדל פולים לכל הצרכים, הן לאכילת הירק והן לאכילת הזרע, מה דין הפולים לעניין שביעית.

יש מקום להביא ראיה מדברי הרמב"ם (פ"ד הי"ד):

2. תוספות, פסחים נא ע"ב סד"ה כל.
3. נקודת המוצא היא שדין קטניות כדין תבואה.
4. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ד ה"ג; ועי' שבת הארץ, עמ' 363-365.
5. הלכות שביעית, סי' ג כסא דוד ס"ק עה.

פול המצרי שזרעו לזרע בששית ונגמר פרו קודם ראש השנה של שביעית, בין ירק שלו בין זרע שלו מותר בשביעית, ואם זרעו לירק ונכנסה עליו שביעית בין ירקו בין זרעו אסור כספיחי שביעית, וכן אם זרעו לזרע ולירק אסור. פול המצרי⁶ הוא מין קטנית, שיש שנאכל עם התרמיל, ויש שאוכלים רק את הזרע לאחר התייבשותו. על כך הביא הרמב"ם שאם נגמר הפרי בשישית וזרע לזרע, הכול מותר, גם הזרעים וגם הירק, שהרי נגמר בשישית ודינו כיבול שישית גמור. לעומת זאת אם זרע לירק, הרי הוא כספיחי שביעית (לשיטת הרמב"ם שבספיחים הולכים לפי לקיטה), אבל אם זרע לירק וזרע - הכול אסור. וכבר תמהו שם האחרונים⁷: מדוע הזרע נאסר, הרי נגמר כבר בשישית? ונראה להסביר שכיוון שהירק נאסר - נאסר גם הזרע, אף שנגמר גידולו בשישית, כיוון שזרע לשני הדברים יחד. ואם גזרו משום מראית עין - גזרו גם על הזרע, אע"פ שלענין הזרע נגמר גידולו בשישית וצ"ל מותר (כג' הירושלמי). בכו"א נראה שכאשר מכוון לשתי כוונות, הרמב"ם סובר שצריך להשוות את הדינים, וייתכן שזה רק משום מראית עין. מכל מקום אנו צריכים להשוות את הדינים כשהזריעה היא לשני דברים.

נראה מכאן שפול שזרעים אותו לירק ולזרע, יש להחמיר בו לשני הצדדים. אומנם אם הוא ירק אין בו משום ספיחים, אבל כיוון שמגדלים גם לזרע, א"כ אם שליש גידולו היה בשביעית - יש בו גזירת ספיחים. לכן נראה שיש להחמיר ולא לאכול אפילו את הפולים המבושלים, ומכיוון שדינם הוא גם לזרע, יש בהם איסור ספיחים. אומנם נראה שייתכן שהאיסור הוא משום מראית עין, בכל אופן נראה שיש לאסור גם משום ספיחים.

סיכום

- א. פול שהמגדל מיעדו לאכילה עם התרמיל - דינו כירק, ואם נזרע בשישית (ובט) ונלקט בשביעית, יש בו קדושת שביעית, אבל אין בו ספיחים.
- ב. פול שהמגדל מיעדו לאכילת הזרע בפני עצמו, דינו כקטנית, ואם הביא שליש בשביעית אסור כספיח.
- ג. פול שמגדל אותו גם לאכילת התרמיל וגם לאכילת הזרע, נראה שיש להחמיר בו ולאסור אותו כדין הקטנית, ואם הביא שליש בשביעית - הרי הוא אסור כספיח.



6. על זיהוי ע"י במשניות שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית (הוצ' מכון התורה והארץ) עמ' 82.

7. מהרי"ק, רדב"ז, כס"מ לרמב"ם הל' שמטו"י פ"ד ה"ד.



כפר דרום ת"ז - שבי דרום

הרב אברהם סוחובולסקי

רכישת קרקע לקיום מצוות 'ושבתה הארץ'

שאלה

גיס, שמתגורר בחוץ לארץ, מעוניין לקיים את מצוות השמיטה באמצעות רכישת קרקע בארץ ישראל והפקרתה עם תחילת שנת השמיטה. האם יש מצווה וחשיבות בביצוע רכישה זו.

תשובה

המפרשים נחלקו אם מצוות 'ושבתה הארץ' היא חובת גברא או חובת הקרקע. יש אומרים שהיא חובת גברא, ורק העובר על אחד מן הלאווים כשעושה אחת מן המלאכות האסורות - עובר בנוסף ג"כ על איסור עשה של 'ושבתה הארץ'.¹ לעומתם יש מפרשים שהיא חובת הקרקע, מצווה עצמית, ואף אם לא עובד בקרקעו אלא אדם אחר עובד בקרקע שלו, עובר הבעלים על מצוות עשה של 'ושבתה הארץ'.² לדעה זו יש שנקטו שאף אם גוי עובד בשדהו - עובר הבעלים על מצוות 'ושבתה הארץ',³ ויש הנוקטים שרק אם יהודי עובד בקרקעו והיהודי עובר על איסורי שמיטה, והארץ אינה שובתת מאיסור - עובר הבעלים ג"כ על מצוות 'ושבתה הארץ'.⁴ הנצי"ב בפירושו לתורה⁵ הרחיק לכת והרחיב את מצוות 'ושבתה הארץ' אף לקרקע בבעלות גוי, והגוי עובד בה, וטען שמוטל על כלל ישראל לגאול הקרקע מיד הגוי שלא תיעבד בשביעית. הוא דייק זאת מלשון הפסוקים בקללות ובמצוות גאולת קרקע שבספר ויקרא.

1. שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' א; חזון איש, שביעית סי' יז ס"ק כה; ראה שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה סי' שה: 'והנה המעיין ברמב"ם, ריש הל' שמיטה ויובל, יראה שמפרש שאם עובד בשביעית עובר על מ"ע, ולא פירש שאם שובת בשדהו בשביעית מקיים בזה מ"ע. ונראה לפרש הדברים, שבריש הלכות שבת מפרש הרמב"ם שהעושה מלאכה בשבת ביטל עשה ולא פירש שמקיים מ"ע כששובת, ואילו ברמב"ם בריש הלכות יום טוב מפרש שאם שבת ביום טוב מקיים מ"ע. ובביאור העניין נראה, שבשבת שחייב על כל מלאכה ומלאכה, חזינן שהאיסור הוא מצד גוף המלאכה ולא מצד שלא שבת, ע"כ אין מ"ע דשביתה, אבל ביום טוב דקיימא לן (מכות כג) שאין חילוק מלאכות ביום טוב, חזינן שיסודה מצד שביתה ולא מצד גוף המלאכה, וע"כ בזה ששובת ביום טוב מקיים מ"ע, ואם כן ה"ה בשביעית שכל מלאכה שאסורה עובר עליה בלאו בפ"ע, חזינן שהאיסור הוא מצד גוף המלאכה ושפיר אין כאן מ"ע דשביתה'.
2. מנחת חינוך, מצוה קיב.
3. תוספות רבנו אלחנן, ע"ז טו ע"ב; תוספות רי"ד, ע"ז שם; פסקי ריא"ז, שיטת הקדמונים ע"ז שם; מנחת חינוך, שם; ערוך השלחן, הל' שמיטה ויובל סי' יט סעי' יט.
4. תוספות, ע"ז טו ע"ב; שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' א.
5. העמק דבר, ויקרא כו, לד; שם, כה, כד.

אם כן לדעת הסוברים שמצווה זו היא חובת גברא, ודאי שאין מעלה בקניין קרקע ובשביתה, שהרי 'ושבתה הארץ' אינה מצווה חיובית אלא רק איסור עשה המתווסף על מי שעובר על אחד מאיסורי שמיטה.⁶ וגם לדעות שהיא חובת הקרקע, מבאר הרב אשר וייס בספרו 'מנחת אשר'⁷ **שלא שמענו מעולם שיש מידת חסידות להיכנס לחיוב מצווה שהיא בשב ואל תעשה, ולמה לא יקנה סוסים וחמורים כדי להשבותם בשבת ולקיים מצוות שביתה בהמתו.**

הרב אשר וייס מוסיף וכותב:

אין כל נפ"מ באיסור עבודת הארץ בשביעית בין בעל הקרקע ובין אחרים בין לגבי העשה ובין לגבי הל"ת ואין זה דומה לשבת שבו נצטוו כל אדם להשבית את בהמתו, **אבל בשביעית לא נצטוונו אלא להשבית את אדמת ארץ ישראל** ואין כל תוספת מצוה במה שאדם נמנע מלעבוד את אדמתו הוא ממה שנמנע מלעבד אדמת חבירו או דהפקר, **ומשו"כ נראה דאין אף שמץ מצוה בקניית אדמה על מנת להשביתה.**

נראה שכוונתו לדעת הנצי"ב שהרחיב את קיום המצווה להשבתת כל ארץ ישראל, הרי אין תועלת ברכישת קרקע קטנה לקיום מצוות 'ושבתה הארץ', שהרי מוטלת עלינו השבתת כל ארץ ישראל.

לאור זאת מסיים הרב אשר וייס וכותב:

והנה ידעתי שרבים יתמהו עלי וכי למה לא נהדר בחומרא זו אך יצאתי מגדרי כי יודע אני שיש נדיבי עם שבעבר תמכו בידי שומרי השביעית והשתא חושבים הם שבקנותם עץ בארץ ישראל הם מקיימים מצוה גדולה יותר וטעות בידם ועוד דבאמת אין זו דרך התורה וכשם שאין לחדש קולות כך אין עם שבעבר תמכו בידי שומרי השביעית והשתא חושבים הם שבקנותם עץ בארץ ישראל הם מקיימים מצוה גדולה יותר וטעות בידם ועוד דבאמת אין זו דרך התורה וכשם שאין לחדש קולות כך אי ולא רק כנגד חידוש לקולא.

ובסגנון דומה כתב בשו"ת 'תשובות והנהגות':⁸

אמנם אני תמה, **למה מחפשים סרך מצוה בשעה שיש אפשרות ליהוי כשומר שביעית ממש בשביתה שדהו בזה שתומך בוועד לעזר החקלאים שומרי שביעית**, שאז הדין הוא כמו בת"ת שהמחזיק ת"ח חולק שכרו עמו, וה"ה התומך בשומרי שביעית להחזיקם שיוכלו לקיים המצוה, מקבל שכר כשומרי שביעית שזוכים לברכת ה', וראוי לכל ישראל להשתוקק להשתתף במצוה זאת, והקב"ה ירחם עלינו ויחיש גאולתנו, ונזכה לראות בהתגלות כבוד ה' בעולמו במהרה בקרוב ממש.

6. ראה שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה סי' שה: 'והנה המעיין ברמב"ם (ריש הל' שמיטה ויובל) יראה שמפרש שאם עובד בשביעית עובר על מ"ע, ולא פירש שאם שובת בשדהו בשביעית מקיים בזה מ"ע... מחזינן שהאיסור הוא מצד גוף המלאכה ושפיר אין כאן מ"ע דשביתה'.

7. מנחת אשר, שביעית סי' כא.

8. תשובות והנהגות, ח"ה סי' שה.



כשרות רגילה – לכתחילה?

הקדמה

בעידן השפע הכלכלי שאנו מצויים בו בחסדי ה' יתברך עלינו, התרגלנו לשפע של מוצרי צריכה בכלל ומוצרי מזון בפרט. עם ריבויים של מוצרים אלה ומורכבות התעשייה המייצרת אותם – נוצר גם עולם מושגים שלם הנוגע לכשרותם: 'רבנות', 'בד"ץ', 'כשרות רגילה', 'מהדרין', 'חלק', 'גלאט', כשרויות חו"ל שונות ומגוונות, ועוד מושגים שונים שאינם ברורים תמיד לצרכן הפשוט, שלרוב אינו מצוי בעולם הכשרות על מושגיו והגדרותיו השונים. במסגרת מאמר זה ננסה לפשט את שתי ההגדרות הכלליות והמפורסמות ביותר בעולם הכשרות, שתעזורנה לכל אחד לקבוע ולו את המדדים הראשוניים שעל פיהם הוא יחליט מה לצרוך בצורה נכונה: **'מהדרין'** ו-**'כשר'** (כשרות רגילה). **יש לציין** שהגדרות אלה הן בגדר 'אידיאל', ולא בהכרח משקפות את הגדרותיהם והתנהלותם של גופי הכשרות השונים בשטח. כלומר לא כל גוף כשרות שמגדיר את עצמו כ'מהדרין' אכן מקפיד על הגדרות אלה, וכן לא כל מוצר שמצוין עליו 'כשר' אכן מתאים להגדרות האידיאליות של 'כשרות רגילה'.

הגדרת כשרות 'מהדרין': גופי כשרות המגדירים עצמם 'מהדרין' יסמכו כמה שפחות על שיטות המקילים בסוגיות שיש בהן מחלוקות הפוסקים, וישתדלו להתאים את רמת הכשרות לכל הידורי הכשרות של כל הקהילות השונות.

הגדרת כשרות 'רגילה': גופי כשרות המעניקים כשרות 'רגילה' סומכים על שיטות המקילים בסוגיות השנויות במחלוקת, אולם ישנה הקפדה ושמירה מפני כל שאר פרצות הכשרות האפשריות. כלומר **הפיקוח הוא 100%**, בעוד הקריטריונים ההלכתיים נסמכים על שיטות מקילות מוצקות (ולא כאלה שאינן באות לידי ביטוי משמעותי בפוסקים). ברור שגם במערכת הכשרות הרגילה האוכל צריך להיות כשר במאת האחוזים, אין שום מקום להקל ראש בהשגחה על מערכת זו. לכן השאיפה אמורה להיות כשרות מרבית גם במערכת הכשרות הרגילה. ישנם פוסקים שפסקיהם נתקבלו ללא עוררין, כפסקי מרן ה'בית יוסף' על בני עדות המזרח, ופסקי הרמ"א על בני אשכנז. מערכת כשרות הבאה לשרת את מכלול שומרי הכשרות אינה יכולה להקל כנגד אחת מהשיטות הללו, גם אם אינה אלא כשרות רגילה ולא כשרות מהודרת.

לסיכום, גם צרכנים שמבחינתם מספיקה הכשרות הרגילה והבסיסית, בדרך כלל יהיו מעוניינים בכשרות **מהימנה** שעומדת בכללי הכשרות ע"פ ההלכה **לכתחילה** ושומרת כראוי על נוהלי הכשרות. בהמשך המאמר ניווכח שאין זה ברור מאליהו שכל גוף כשרות עומד בציפייה בסיסית זו.

א. הגדרות לכתחילה ודיעבד

כדי להבין את המצופה מכל גוף כשרות, גם אם הוא מוגדר ככשרות רגילה, ולשים לב לפערים שנוצרו בין ציפיות אלה לבין המציאות בשטח - צריך להבין כראוי את ההגדרות 'לכתחילה' ו'דיעבד'. מובן שאלו הגדרות שיש מה לדון בהן הרבה מעבר למסגרת שבה נכתב מאמר זה, וכפי שנראה לקמן חלקן גם משתנות לפי המקום והזמן. ובכל זאת נשתדל לתת כלים שיעזרו לנו לצרוך כשרויות שההתנהלות שלהן היא לכתחילה מחד גיסא, ומאידך גיסא לזהות גופי כשרות שאנו מזוהים בהם התנהלות ופסיקה של 'דיעבד'.

1. 'לכתחילה': מצב שמוגדר כ'לכתחילה' יוגדר כמצב הרצוי - האידיאלי.
2. 'דיעבד': המושג 'דיעבד' כולל סוגים שונים של מצבים לא אידיאליים:¹
 - (א) 'לאחר מעשה' - מצב שבו נעשה מעשה אסור שכבר אין אפשרות לתקנו,² אך מאחר שהוא אסור רק מדרבנן³ - התירו בתנאים מסוימים להשתמש בו וליהנות מתוצאותיו. גם במצבים מסוימים של מבוי סתום יש שהקלו להכשיר כלי חרס שבושלו בו בישולי גויים. אף שאין אפשרות להכשיר כלי חרס, שהרי טעם הבלוע בו 'אינו יוצא מידי דופיו לעולם'⁴ - מאחר שאיסור בישולי גויים הינו איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה,⁵ פסק ה'שלחן ערוך'⁶ למעשה שמותר להשתמש בו לאחר שיגעילו אותו שלוש פעמים - פעולה שחלק מהראשונים⁷ על פי הירושלמי⁸ ראו בה שהיא מועילה להכשרת כלי חרס במקרים מסוימים. כלומר ישנם מקרים שבהם מתירים מראש לעשות משהו שנוגד את המצב הרצוי והאידיאלי, משום שאין אפשרות אחרת, ומדובר על 'איסור קל' יחסית.
 - (ב) 'שעת הדחק' - בדומה לסעיף הקודם, במציאות שבה קשה (דחק) לקיים דין מסוים שנאסר רק לכתחילה, יהיה מותר לנהוג לכתחילה בניגוד לרצוי והאידיאלי. לדוגמה, ה'שלחן ערוך' אסר לכתחילה לאכול מאכל צונן בכלים של גויים, אך ה"ט"ז⁹ מביא את ה'תורת חטאת' שהתיר בכלי צונן ונקי¹⁰ לכתחילה כאשר מתארח אצל גויים, מאחר שזו מציאות שמוגדרת כ'שעת הדחק'. וכך כתב ה'תורת חטאת'¹¹ שבשמו הובא דין זה:

1. עי' אנציקלופדיה תלמודית ז, דיעבד (המתחיל בטור תו).
2. שו"ת הרמ"א, סי' נו: 'ואפי' אם יאמרו שהכל היה דיעבד ובדיעבד כשר, זה אינו קרוי דיעבד אלא לכתחילה כיון שלא נשאת ויוכל לתקן את אשר עיתו בגט כשר'.
3. תוספות, קידושין נה ע"ב סוף דיבור המתחיל אין לוקחין: '...והא אמר בכל דוכתי דכל דבר שהוא דרבנן בדיעבד מהני'.
4. פסחים ל עמ' ב.
5. בית יוסף, יו"ד סי' קיג סעי' טז; הביאו ערוך השלחן, יו"ד סי' קיג, ס"ק נ.
6. שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' טז.
7. בעל העיטור, שער הכשר הבשר (ד' וילנא, עמ' 28); רשב"א, תורת הבית, בית ד שער ד; מאירי ע"ז עו ע"ב ד"ה כלי חרס.
8. ירושלמי תרומות פ"א ה"ד.
9. ט"ז, יו"ד סי' צא ס"ק ב בסופו.
10. פמ"ג, משבצות זהב סי' צא ס"ק ב.
11. תורת חטאת, כלל יז ס"ק ד בסופו.



‘ושעת הדחק כגון שנתאכסן בבית העכו"ם **כדיעבד** דמי'. יש לציין שהמהרש"ל¹² חלק על דין זה ואסר שימוש בכלים אף לצורך מאכל צונן ואף שמדובר באירוח בלבד. (ג) 'ביטול איסור לכתחילה' - יש מקרים שנראים כדיעבד אך למעשה אינם כאלה. ה'שלחן ערוך'¹³ פסק להלכה ש'אין מבטלים איסור לכתחילה'. למשל, אין ליצור לכתחילה תערובת שבה האיסור יתבטל בשישים, ורק אם כבר עשו כך בשוגג, הדבר יהיה מותר כדיעבד. ואומר הרשב"א¹⁴ שאם ביטול זה הפך לדפוס קבוע - הוא **מאבד את ההגדרה שלו כדיעבד** ואסור גם לאחר מעשה, אף שעשו אותו גויים, ולא ישראלים במזיד.

(ד) בנושא זה של לכתחילה ודיעבד בהלכה, ישנו לפעמים תהליך של הוצאת היתרים הלכתיים מהקשרם. בתהליך זה היתרים שפוסקי הלכה נדרשים אליהם במקרים מיוחדים ובמצבים מורכבים - הופכים להיות היתרים רווחים בכל זמן ובכל מצב, זאת - לא פעם בניגוד לדעתו של פוסק ההלכה שפרסם את תשובתו **בכפוף למציאות מסוימת**. במילים אחרות, הופכים 'דיעבד' ל'לכתחילה'. להלן כמה דוגמאות שיהוו את גוף המאמר.

ב. בישולי גויים

חז"ל אסרו באכילה תבשיל שבושל על ידי גויים, אא"כ ישנה השתתפות של ישראל בתהליך הבישול. נחלקו הראשונים ובעקבותיהם ה'שלחן ערוך' והרמ"א ברמת ההשתתפות הנדרשת כדי להגדיר את הבישול כ'בישול ישראל'. ב'שלחן ערוך'¹⁵ נפסק שצריך שישראל יניח את התבשיל על האש, ואילו הרמ"א¹⁶ פסק שדי שרק ידליק את האש כדי להגדיר את הבישול כבישול ישראל, ואין צורך בהנחת התבשיל על האש. ברור אם כן שבני עדות המזרח הנוהגים כשיטת בעל ה'שלחן ערוך' צריכים להקפיד להניח את התבשיל על האש ולא להסתפק בהדלקת האש בלבד, כמו שכתב הגר"ע יוסף צצוק"ל¹⁷ וכך גם הובא ב'כף החיים'¹⁸.

ובהיות שאנו הספרדים ועדות המזרח קבלנו עלינו הוראות מרן השלחן ערוך, אין לנו להקל בזה, מכיון שדעת מרן לאסור אף כדיעבד... וכן העלה בזבחי צדק (שם ס"ק לא), וזו לשונו: ולדין בני הספרדים אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, והדלקת האש או השלכת קיסם וכל שכן חיתוי בגחלים אין בהם תועלת כלל בענין בישולי גויים, ואפילו כדיעבד אסור.

12. מהרש"ל, הובא בט"ז יו"ד סי' צא ס"ק ב.

13. שו"ע, יו"ד סי' צט סעי' ה.

14. תשובות הרשב"א, ח"ג סי' ריד; שו"ע, יו"ד סי' קלד סעי' יג; מגן אברהם, או"ח סי' תמב ס"ק א, וס"ק טו; גיליון המהרש"א, יו"ד תחילת סי' צח, ד"ה איסור שנתערב; משנ"ב סי' תמב ס"ק מה, ועוד פוסקים.

15. שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' ז.

16. רמ"א, יו"ד סי' קיג סעי' ז.

17. שו"ת יחווה דעת, ח"ה סי' נד.

18. כף החיים, יו"ד סי' קיג ס"ק נג.

באותה תשובה שם בשו"ת 'יחווה דעת' דן הגר"ע יוסף במציאות שבה ישנם בתי מלון ומסעדות שבהם השגחת כשרות, אך המשגיחים שם מקפידים רק להדליק את האש ולא להניח את התבשילים:

ובאמת שרבים מהספרדים ועדות המזרח מתאכסנים בבתי מלון ונכנסים למסעדות ואוכלים שם בסומכם על תעודת הכשרות של הרבנות הראשית, ואין איש שם על לב.

בסופה של תשובה זו ב'יחווה דעת', מתיר הגר"ע יוסף לבני ספרד לאכול במקומות אלה, מטעמים שונים וצירופי סברות שונות כמו גם כמה וכמה ספקות שיש להביא בחשבון. פסק זה התפרסם מאוד בציבור, ונוצרה תחושה שמעתה והלאה - ספרדים יוכלו לנהוג בכל זמן ובכל מצב כאשכנזים. זו דוגמה שממחישה מאוד את התהליך שדיברנו עליו לעיל, תהליך שבו היתרים הלכתיים מוצאים מהקשרם והופכים להיות ל'בסיס ההלכה', עד שנעשה בהם שימוש רווח וחופשי, בעוד הגר"ע יוסף בראשית תשובתו כותב במפורש ש'אין לנו להקל בזה... ואפילו בדיעבד אסור', ורק בגלל המציאות שבה בפועל רבים מהספרדים אוכלים במקומות אלו כותב שם - 'ונראה **ללמד זכות** על הנוהגים להקל בדבר'. כידיע, לימוד זכות אינו מצב של 'לכתחילה' ואינו היתר גורף. אומנם בסוף התשובה כתב שם: '**מקום נרחב** לסמוך להקל גם לספרדים ובני עדות המזרח', אך מראשית התשובה ומהיכרות כוללת יותר עם דעתו וגישתו של הגר"ע יוסף לנושא זה - ברור שלכתחילה מציאות זו אינה רצויה.

וכך כותב הראשון לציון הגאון הרב שלמה משה עמאר שליט"א:

ויותר מזה דמרון ביחווה דעת דן לגבי האנשים האוכלים שם, שיש להם על מה שיסמוכו, אבל להנהיג הנהגה ציבורית להקל לכתחילה דלא כמרון הב"י ע"ה, זאת לא אמרה מרן רבינו עובדיה יוסף זללה"ה מעולם.

ועוד כתב שם בעניין זה:

וגם ענין זה כשרוצים להקל כדי לקרב ולא לרחק, צריך שיקול דעת מעמיק שזה לא יהיה חטאת ציבור ח"ו, וילמדו מזה להוסיף קולות משלהם אשר לא שערם אבותינו, ובפרט במסעדות ובתי המלון, שהטבחים מוסיפים דברים להטעים תבשילים, והיו דברים מעולם שנתפסו באיסורים חמורים, ועי"ז שמצריכים שהיהודי יניח על הכירים או בתנור, נמצא שהיהודי שם בתוך העניינים בין תנור וכירים, ופוקח עינים, והבא ליטהר מסייעים אותו מן השמים.

כמו כן ישנה הקלטה משיעורו הקבוע של הגר"ע יוסף בבית כנסת 'היזדים' במוצאי שבת, שבה אומר הרב במפורש שבמקומות שבהם ישנה השגחה אשכנזית שאינה מקפידה על בישול ישראל לפי ה'שלחן ערוך' - 'מי שהוא ספרדי אסור לו לאכול שמה... לנו זה אסור!'. הרב שם מתאר איך שכנע את גופי הכשרות האשכנזיים להקפיד על בישולי ישראל לפי ה'שלחן ערוך', כדי לא להכשיל את בני עדות המזרח הפוסקים על פיו.



סיכום ביניים

ודאי שההיתר ההלכתי שהגר"ע יוסף זצוק"ל הגיע אליו לא היה מבחינתו מציאות הלכתית אידיאלית לכתחילה. לכן הרוצה להשתמש בהיתרו של הרב עובדיה לגבי בישולי גויים בבתי עסק, יעשה זאת ע"פ שיקול דעת מרבו **ע"פ ההקשר של הגר"ע יוסף זצוק"ל עצמו** ובהתאם לנסיבות שבהן הוא פסק, ולא באופן גורף תוך התעלמות מדבריו ביחס לאותו נושא.

מעבר לכך - בכל האמור לעיל התייחסנו למי שפוסק כמו הגר"ע יוסף, אך ישנם כמובן פוסקים אחרים שלא התירו כמותו בכלל. אחד מהם הוא רבי יוסף חיים בשו"ת 'רב פעלים'¹⁹ ופסק כמותו גם הרב בן ציון אבא שאול בשו"ת 'אור לציון'.²⁰ כך פסק בפשטות ה"ר חיים דוד הלוי בשו"ת 'עשה לך רב'²¹ בשם 'רבים מגדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים', כלשונו. וכך פסק למעשה הראשון לציון הרב מרדכי אליהו זצוק"ל²² כאשר הגיעה לפתחו שאלה הנוגעת לאותה מציאות מורכבת שהגר"ע יוסף עסק בה לעיל. יוצא למעשה שמי שסומך על היתרו של הגר"ע יוסף בבישולי עכו"ם לספרדים בבתי עסק - צריך לקחת בחשבון לא רק את ההקשר שהוא ניתן בו, אלא גם לא מעט פוסקים שכלל לא הסכימו להיתר זה, כך שהנושא אינו פשוט כלל ועיקר, וכל אחד ינהג כרבותיו.

ג. חלב עכו"ם

פוסק ה'שלחן ערוך' בהלכות מאכלי עובדי כוכבים:²³ 'חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, אסור, שמא עירב בו חלב טמא'. בהלכה זו נאמרו כמובן עוד כמה וכמה כללים וסייגים, אך העיקר הוא שאין לשנות חלב של גויים שנחלב ללא השגחה של ישראל, השגחה שלא התערב חלב של בהמה טמאה, האסור באכילה, בחלב הטהור. ביחס לנושא זה, ידוע פסקו של הגאון רבי משה פיינשטיין זצוק"ל בשו"ת 'אגרות משה':²⁴

ובדבר החלב של הקאמפאניעס [חברות תעשייתיות] במדינתנו אשר יש פקוח הממשלה ואם יערבו חלב בהמה טמאה יענשו וגם יסגירו את העסק שלהם שלכן ודאי מירתתי [פחדים] מלערב יש טעם גדול להתיר...
בהמשך שם כתב:

וזה שאם יערבו יענשו ויצטרכו לסגור העסק שלהם שהוא הרוחה של כמה אלפים והממשלה משגחת אליהם הוא ודאי ידיעה ברורה שהיא כראיה שלא היה בכלל

19. שו"ת רב פעלים, ח"ג יו"ד סי' ט.

20. שו"ת אור לציון, מבואות יסודות בדרכי ההוראה, ענף ב, סעי' ה.

21. שו"ת עשה לך רב, ח"ט סי' יב.

22. תשובתו של הגר"מ אליהו זצוק"ל בשבתו כראש"צ, הובאה ע"י הרב עמרם אדרעי בשו"ת עמא דבר,

ח"א הל' בישולי גויים, עמ' קצד.

23. שו"ע, יו"ד סי' קטו סעי' א.

24. אגרות משה, יו"ד ח"א סי' מז.

איסורם. וזה הוא גם לכו"ע דאין טעם לחלוק בזה ולכן הרוצה לסמוך ולהקל יש לו טעם גדול ורשאי וכמו שמקילין בזה הרוב בנ"א שומרי תורה וגם הרבה רבנים וח"ו לומר שעושין שלא כדין. אבל מ"מ לבעלי נפש מן הראוי להחמיר ואין בזה משום יוהרא וכך אני נוהג להחמיר לעצמי אבל מי שרוצה להקל הוא עושה כדינא ואין להחשיבו כמזלזל באיסורין.

אנחנו יכולים לראות שיש כאן היתר מוצק מבחינתו של ה'אגרות משה', אלא שמעבר לכך שכתב ש'לבעל נפש מן הראוי להחמיר', בתשובה אחרת כתב:²⁵

איברא [אמת] דאיכא טעמים להקל במדינה אשר מדיני המדינה אסור למכור חלב שיש בו עירוב חלב טמא **הוא רק בשעת הדחק** [ההדגשה אינה במקור] אף אם גם בטאראנטא [טורונטו - עיר במדינת קנדה] איכא איסור מדיני המדינה, **ולא בשביל יוקר מעט**. ובפרט אלו שכבר נהגו הרבה שנים שלא לסמוך על הטעמים להקל, אלא על השגחת ישראל כדין, שעליהם יש איסור מדין נדר דהנהגה הרבה שנים... וגם על גבינות הא ליכא היתר ההוא ורק מצד שמקילין בחלב נתרגלו להיות מקילין אף בגבינות. ולכן ודאי יש להזדרז בזה ביותר, ולחזק ידי יראי השי"ת העוסקים בזה, שיתקיים החלב שתחת השגחת ישראל בטאראנטא. ויתרבו חרדים לדברי התורה שיקחו חלב זה, וכל המינים מהחלב שתחת השגחה, אשר ממילא גם יוזל המקח, ולא יקשה הדבר לשום אדם.

סיכום ביניים

אף שלשיטתו של בעל ה'אגרות משה' יש להקל בחלב שנחלב ע"י חברות שנמצאות תחת פיקוח ממשלתי וכפופות לחוקי המדינה הכוללים קנסות למפר אותם - הוא בעצמו כותב שקולא זו שייכת רק לשעת הדחק, ולא במקומות שבהם חלב ישראל הוא קצת יותר יקר, וכל שכן לא במקומות שבהם נהגו במשך שנים לשתות רק חלב ישראל. על פי זה נשאל - האם מי שחי במדינת ישראל, שבה יש שפע של חלב ישראל, נזקק לקולא זו? האם מי ששוהה בחו"ל לתקופות קצרות, כגון לצורכי עבודה או לטיול, נזקק לקולא זו? מעבר לכך, גם היתר זה אינו נחלת כל הפוסקים כמובן. פוסקים כמו 'ערוך השלחן',²⁶ שו"ת 'מנחת יצחק',²⁷ שו"ת 'משנה הלכות',²⁸ שו"ת 'חלקת יעקב',²⁹ ושו"ת 'תשובות והנהגות',³⁰ לא הסכימו להיתרו של בעל ה'אגרות משה'. יוצא שגם כאן, מי שבכל זאת הגיע לשעת דחק שה'אגרות משה' דיבר עליה כשהתיר חלב של גויים - צריך

25. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' ה.

26. ערוך השלחן, יו"ד סי' קטו סעי' ה.

27. שו"ת מנחת יצחק, ח"ב סי' כא.

28. משנה הלכות, ח"ד סי' קג, מסיבות רבות, כגון גזרה שנאסרה במניין, ומדין נדר, ומחשש דבר טמא בעדרו, ומפקפק בפחד שיש מהממשלה ובאפשרות של החברות להתחמק מאחריות, ומדקדוק בתקנות הממשלה שמתירות עירוב חומרים אחרים בשיעור של עד 2% מהחלב.

29. חלקת יעקב, יו"ד סי' לד.

30. תשובות והנהגות א, סי' תפ.



לקחת בחשבון את הנסיבות שבהן ניתן ההיתר, וכן שישנם פוסקים שלא התירו את זה כלל אף באותן נסיבות.

ד. פת עכו"ם

אסרו חכמים לאכול מפיתם של גויים,³¹ כדי שלא יתקרבו זה לזה, כלומר שמא יבואו לסעוד יחד, ומתוך כך ישתו מיינם של הגויים, יבואו לקשרי חתונה עימם ח"ו, ואף יבואו ח"ו לעבוד עבודה זרה.³² ואפילו במקום שלא שייך טעם זה (כגון פת של כמרים שאינם נישאים) אסרו חכמים.³³ כאשר אין אופה יהודי בסביבה (עד מרחק של כקילומטר³⁴), התירו חכמים לקנות פת שנאפתה למטרות מסחריות, משום שיש פחות קירוב בין ישראל לגוי כאשר הישראל אינו מכיר כלל את האופה. היתר זה נכון גם אם יש אופה יהודי בסביבה אך הוא לא מכין פת באותה האיכות.³⁵ לדעת הרמ"א³⁶ התירו גם כאשר ישנו אופה יהודי בסביבה, אם כי הש"ך³⁷ העיר על הרמ"א הנ"ל:

מיהו נראה דיש ליזהר אף כל ימות השנה שלא ליקח פת של עובד כוכבים מן הפלטר היכא דיש פלטר ישראל אם לא שהפת עובד כוכבים יפה יותר דאז שרי. במדינת ישראל, שבה יש רוב מוחלט של יהודים, המציאות למעשה היא שכמעט כל המאפיות, הגדולות כמו הקטנות, נתונות תחת השגחת כשרות של הרבנויות המקומיות וגופי כשרות נוספים, כך שהמציאות של פת עכו"ם לא נפוצה כלל ועיקר. בעקבות מציאות זו, לפי נוהלי הרבנות הראשית לישראל אין סיבה להתיר שימוש בפת עכו"ם בארץ ישראל, שבה יש שפע של פת ישראל.³⁸ יוצא שהנוהג בישראל הוא **שלא להתיר** שימוש בפת עכו"ם. צריך לדעת שהמציאות בחו"ל היא כמובן שונה בתכלית. רוב מערכות הכשרות בחו"ל מקילות באופן גורף בפת ממאפיות של גויים (פת פלטר). הדברים נוגעים גם לעוגיות, עוגות ושאר מאפים המוגדרים כ'פת הבאה בכיסנין', שגם בהם ישנו איסור של פת עכו"ם, וכאשר הם מיובאים מחו"ל בהשגחת מערכות הכשרות הנ"ל, צריך לדעת שהם נאפו ע"י גוי תחת ההיתר של 'פת פלטר'. צריך לדעת זאת כאשר אנחנו קונים בחו"ל מאפים שונים שיש עליהם חותמת כשרות - בהחלט יכול להיות שחותמת זו ניתנה לפת שנאפתה ע"י פלטר מבלי שישראל סייע אפילו בהדלקת האש.

31. משנה עבודה זרה לה ע"ב.

32. שבת יז ע"ב: 'גזרו על פתן ושמןן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר...!'

33. רמ"א, יו"ד סי' קיב סעי' א; ט"ז, לשו"ע שם ס"ק א; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ד; ביאור הגר"א, לשו"ע שם ס"ק ב.

34. פתחי תשובה, לשו"ע שם ס"ק ו; ואם הוא בדרך, אם יש פת ישראל עד ארבעה קילומטרים בהמשך דרכו יחכה ולא ייקח מגוי, שו"ע, שם סעי' טז.

35. שו"ע, שם סעי' ה.

36. שו"ע ורמ"א, יו"ד סי' קיב סעי' ב; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ח, כתב בשם המרדכי שמותר אפילו פת בעלי בתים, משום שטעם היש אומרים ברמ"א הוא שגזרת פת עכו"ם כלל לא התקבלה בחלק מהמקומות.

37. ש"ך, יו"ד סי' קיב ס"ק ט.

38. הראשון לציון הרב הגאון אליהו בקשי דורון זצ"ל, תחומין כג, מובא שם בעמ' 464 כהערת אגב במאמר 'מדיניות הרבנות הראשית במוצרי חלב נכרי'.

אם באותו אזור ניתן להשיג פת שנאפתה ע"י יהודי - לפוסקים כ'שלחן ערוך' אסור יהיה להשתמש בפת זו. גם לפוסקים כרמ"א - לפי חלק מהדעות³⁹ יש כאן איסור של שינוי מנהג אם הם מגיעים מארץ ישראל, שבה המנהג הוא שלא להשתמש כלל בפת שנאפתה ע"י אופה גוי.

סיכום ביניים

בבואנו להכריע אם לצרוך מאפה כזה או אחר, יש לדעת שלמעט בשעת דחק מוטלים על היוצא לחו"ל מנהגי א"י שממנה הוא מגיע, וההיתרים וההקלות בהלכות פת עכו"ם אינם חלים עליו בד"כ. כל שכן שכאשר יהודי נמצא בארץ ישראל, שבה יש שפע של מאפים שנאפו ע"י יהודים - נאסר עליו לצרוך מאפים שנאפו ע"י גויים תחת ההיתר של 'פת פלטר' השייך בעיקר למציאות המורכבת של החיים בגולה. כאן המקום לציין שהרבנות הראשית לישראל נותנת אישור ייבוא רק למוצרים שלא נאפו ע"י גויים.⁴⁰

ה. חדש בחו"ל

בספר ויקרא (כג, יד) נאמר: 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם'. התורה מצווה שלא לאכול מן התבואה של השנה החדשה עד הקרבת קרבן העומר. בזמננו, שבית המקדש חרב וקרבן העומר אינו קרב, אסור מן התורה לאכול מהתבואה החדשה עד סופו של יום ט"ז בניסן. נאמר במשנה בערלה (פ"ג מ"ט): 'החדש אסור מן התורה בכל מקום, וכותב שם הרמב"ם בפירוש המשניות: 'שנאמר: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו ולא תלה את זה בארץ'. וכך פסקו רוב הראשונים.⁴¹ במהלך הדורות, מחמת מצוקת הגלות, בחלק מן הקהילות נהגו שלא להקפיד על איסור אכילת חדש.⁴² **כדי ליישב מנהגם** דנו הפוסקים בשאלה אם איסור זה נוהג גם בתבואה שגדלה בקרקע גוי,⁴³ ואם הוא נוהג גם בחוץ לארץ.⁴⁴ למעשה פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצג סעי' ב): 'איסור החדש נוהג בין בארץ בין בחוץ לארץ, בין

39. דרכי תשובה, יו"ד סימן קיב ס"ק יט, והובא ע"י הרב חיים בנימין גולדברג בספרו 'בין ישראל לנכרי' חלק יורה דעה פרק ט סעי' ח עמ' סג, הערה כד. וכפי שראינו בהערה לעיל בשם הראשון לציון הרב הגאון אליהו בקשי דורון זצ"ל.

40. יבוא מזון - מדריך לרב נותן הכשרות, עמ' 6.

41. ע"י בשו"ת הרא"ש, כלל ב סימן א.

42. מנהג זה הוזכר כבר בשו"ת הרא"ש, כלל ב סי' א.

43. דברי רבנו ברוך הובאו בשו"ת הרא"ש (שם); ואומנם כמה אחרונים ייחסו זאת לרבנו ברוך ב"ר יצחק בעל התרומה, אך המעיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, ד' לבוב סי' קצט, יראה שהתשובה חתומה על ידי רבנו ברוך ב"ר שמואל (מחבר ספר החכמה). ועי' עוד ב"ח (רצג, א) שהאריך להסביר ולהוכיח שיטה זו.

44. שאלה זו היא מחלוקת תנאים במסכת קידושין לו, ובאור זרוע, סי' שכח, הביא סיבות לפסוק כדעה המקילה בשעת הדחק; ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, שם, התיר אף לסמוך על כך לכתחילה.



בשל ישראל בין בשל עובד כוכבים, וכך קבעו להלכה רוב הפוסקים.⁴⁵ וגם אם נהגו אחרת במקומות שונים, אין בכך כדי לשקף פסיקה לקולא בעניין, אלא כמו שכתב הרמ"א,⁴⁶ שפסק גם הוא כ'שלחן ערוך' בשם הרא"ש:

אבל אין להורות לאחרים במקום שרוב שתייתן ואכילתן ממינים אלו, כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

וכדברי ה'משנה ברורה':⁴⁷

והנה אף שאין בידינו למחות ביד המקילין מ"מ כל בעל נפש לא יסמוך על התירים הללו ויחמיר לעצמו בכל מה שאפשר לו כי להרבה גדולי הראשונים הוא איסור דאורייתא בכל גווני.

משום כך בחו"ל ישנו צורך בתשומת לב רבה לאיסור 'חדש'. החשש קיים גם אם צורכים מוצרים כשרים בלבד, מוצרים שמופיעים ברשימות כשרות שונות, או לפי מענה מרבנים שונים בחו"ל, משום שכמעט כל מערכות הכשרות בחו"ל מסתמכות על הדעות המקילות ומתירות את כשרותם של מוצרים המכילים תבואה האסורה באיסור חדש.

סיכום ביניים

גם בנושא זה של איסור חדש, אף שיש היתרים שנצרכים להם חלק מבני הגולה, צריך לזכור שהיתרים אלה הם בגדר של 'לימוד זכות' והם שייכים למציאות המורכבת של הגולה, שהיא לחלוטין בדיעבד. לכן כל מי שחפץ בכשרות של 'לכתחילה', ודאי שלא ירצה ללכת כנגד כמעט כל הפוסקים בעניין זה.

1. הבדלים בבדיקת חומרי הגלם בין ארגוני הכשרות השונים

רבות נכתב על תעשיית המזון המודרנית ועל אתגרי הכשרות שנובעים מהתפתחות מבורכת זו. כאשר אנחנו רוכשים מזון תעשייתי, אנחנו רוכשים מוצר המורכב לא פעם מרשימה ארוכה של חומרי גלם שונים ומגוונים, שכל אחד מהם דורש בירור לגבי כשרותו.

45. רמ"א לשו"ע, יו"ד סי' רצג סעי' ב; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ו; ביאור הגר"א לשו"ע שם ס"ק ב; בית הלל לשו"ע שם; של"ה, קדושת האכילה סי' קז; משנ"ב, סי' תפט ס"ק מה; שו"ת שאגת אריה, דיני חדש סי' ב; חכמת אדם, שערי צדק משפטי הארץ סי' ז; שו"ת חת"ס, או"ח סי' טו. לעומתם יש שהקלו בכך: ט"ז, לשו"ע שם; מגן אברהם, לשו"ע או"ח סי' תפט ס"ק יז; פרמ"ג, א"א לשו"ע שם; חוק יעקב, לשו"ע שם ס"ק כב; ערוך השלחן, יו"ד סי' רצג סעי' ו; פני יהושע, קידושין בקו"א; הב"ח, יו"ד סי' רצג, הקל בקרקע נכרי; אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' מו, כתב שמכיוון שההיתר דחוק, אין להקל אלא כאשר אין אפשרות לברר אם המוצר עשוי מתבואה האסורה באיסור 'חדש'. 'וברמ"א שם שאין למחות ביד המקילים, שמוטב יהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים.

46. רמ"א, יו"ד סי' רצג סעי' ג.

47. משנ"ב, סי' תפט ס"ק מה.

מהירותנו עם השטח, ובעומדנו בקשר עם מומחי כשרות וחומרי גלם, אפשר להבחין בבירור בשתי רמות של השגחה:

(1) ישנם גופי כשרות לא מעטים, שבבואם להעניק כשרות מטעמם למפעל מזון מסוים, מסתפקים בבדיקה כללית ושטחית בלבד של רשימת חומרי גלם שבהם הוא משתמש. זאת ע"י טלפונים, פקסים, תכתובות דוא"ל וביקורים חד פעמיים במפעלי המקור. מתן הכשרות אינו כולל הכשרת הכלים שבהם למשל מייצרים מייצבים וחומרי טעם שונים המיוצרים במפעלי המקור לטובת מפעל המזון שהם רוצים לתת לו כשרות, וללא השגחה רציפה שמוודאת שהמפעל לא משנה מעת לעת את מקור חומרי הגלם שבהם הוא משתמש בייצור. גישה זו אינה בהכרח תוצאה של רשלנות. ישנם ארגוני כשרות עולמיים שמעידים שמטרתם היא לתת כשרות, ולו ברמה הנמוכה ביותר, ובלבד שתהיה כשרות בכמה שיותר מקומות. לשם הגשמת רעיון זה, שמטרתו להציל אנשים מאכילת אוכל שאינו כשר, ישנו בדרך כלל צורך לוותר על הרבה עקרונות הלכתיים של 'לכתחילה' ולייסד כשרות שהרבה ממנה הוא 'דיעבד'.

(2) לעומת זאת ישנם גופי כשרות ברמה גבוהה, שאכן מקפידים שכל חומר הנמצא במאכל שהם משגיחים עליו - יהיה בתכלית הכשרות. זאת בביקורים חוזרים ונשנים במפעלי המקור, או אפילו בהשגחה צמודה כל זמן הייצור במקרה הצורך, בדיקה דקדקנית של רשימת חומרי הגלם, הכשרת המפעל שבו מיוצרים חומרי הגלם של מפעל המזון שהם רוצים לתת לו כשרות והכשרתם והעסקתם של מומחים לחומרי גלם וכשרות שביכולתם לתת מענה רציף ומדויק יותר בכל שאלה שעולה בפני גוף הכשרות.

סיכום

ראינו שגם אם ארגון כשרות אינו מגדיר את עצמו 'מהדרין' - אנחנו מצפים ממנו להתנהלות של לכתחילה. התנהלות זו כוללת בראש ובראשונה מערכת פיקוח איכותית ומהימנה שיודעת לרדת לפרטים ולהחליט להקל ע"פ הגדרות הלכתיות ברורות ומקובלות. הגדרות אלה אומנם אינן צריכות לצאת ידי חובת כל שיטות הפוסקים (כמו שאמורות לנהוג כשרויות המהדרין) - אך השיטות ההלכתיות שארגון הכשרות סומך עליהן צריכות להיות מבוססות, והשימוש בהיתרים שנתנו גדולי הדורות ייעשה בהקשר שבו הם ניתנו ולא באופן גורף.

כמו כן, ראינו שיש הבדל בין 'מקום צורך' ו'שעת הדחק', שבהם ניתן לפעמים להקל ולהיכנס למציאות של דיעבד. אך נשאל את עצמנו שוב ושוב - עד כמה אנחנו אכן נצרכים להיכנס למציאות הזו? האם זו אכן שעת דחק כזו שמצריכה אותי לוותר על המציאות ההלכתית הראויה לכתחילה?

כולנו רוצים להיות 'צרכנים נבונים', אנחנו רוצים לדעת שמוצר שאנחנו רוכשים ושנחשב בריא - יהיה בריא ללא שום ספקות וויתורים; שמוצר שאנחנו קונים עם תקן בטיחות מסוים - יענה על תקן זה; שמוצר שאנחנו קונים ושדוע שהוא איכותי, עמיד וחזק - אכן יהיה כזה. איננו רואים סיבה לכך שבנושא הכשרות - וגם אם היא כשרות רגילה - נעשה



פשרות שיכול שמביאות לפינו מציאות שלמה של דוחק ו'דיעבד', או אף מכשלה חס וחלילה הנובעת מהשגחה שאינה איכותית. כפי שכתבנו בראש המאמר, גם כשרות רגילה צריכה להיות קפדנית ומהימנה - אף שהיא בעלת סטנדרטים שונים ונמוכים יותר, ואף שהיא סומכת על שיטות מקילות כאלה ואחרות. ככל שציבור שומרי הכשרות יציף שאלות לארגוני הכשרות שאת מוצריהם הוא צורך, ידרוש עמידה בסטנדרטים הבסיסיים של הכשרות הרגילה, ולא יהיה מוכן לקבל מציאות של 'דיעבד' שהופך לו לאיטו 'לכתחילה' - כך תעלה רמת הכשרות בארץ ובעולם, ונדע שמוצר שכתוב עליו 'כשר' הוא אכן כזה **לכתחילה**.



הרב מרדכי וולנוב

מגע הילוני ביין

הקדמה¹

היין הוא אחד המשקאות החשובים ביותר. אצל העם היהודי היין הוא מרכיב עיקרי במצוות רבות, בהן קידוש, הבדלה, זימון ועוד. גם אצל אומות העולם, בעבר היה היין מרכיב עיקרי בפולחן עבודת אלילים. משום כך התורה אסרה יין שנתנסך לעבודה זרה בשתייה ובהנאה. חכמים הוסיפו לגדור גדרים רבים, ואסרו כל יין שנגע בו גוי,² גם כאשר ברור שלא הייתה כל כוונה להשתמש בו לעבודה זרה. עוד הוסיפו לאסור יין שנגע בו מחלל שבתות בפרהסיה, משום שנידון כיהודי מומר, ודינו כעכו"ם לכל דבר. כיום בכל אירוע מוכבד מוגש יין. מצוי מאוד שבאירועים נוכחים יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, ופעמים רבות אנו עלולים להיתקל באי נוחות גדולה כאשר אותם משתתפים ייגעו ביין או ימזגו אותו. מציאות זו מחייבת אותנו לברר כיצד נכון להתנהל באירועים אלו ולראות אם יש פתרונות הלכתיים שיעזרו לנו להתמודד במציאות זו. במאמר זה נדון בשאלה אם יהודי שאינו שומר תורה ומצוות אוסר את היין במגע.

א. הגדרת יין נסך ו'סתם יינם'

במשנה³ מבואר שיין של עובד כוכבים הוא אחד מהדברים שאסורים באיסור הנאה. היין שהמשנה מדברת עליו הוא יין שנתנסך לעבודה זרה.⁴ יין שלא נתנסך לעבודה זרה ונמצא תחת בעלותו של עובד כוכבים, או שנמצא תחת בעלותו של יהודי והגוי נגע בו - אינו אסור מן התורה, אך חכמים גזרו עליו ואסרוהו.⁵ איסור זה נקרא 'סתם יינם', ולו שני

1. במאמר זה אנו דנים רק ביין לא מבושל או מפוסטר. בעז"ה בדין יין מבושל או מפוסטר נדון במאמרים הבאים.
2. במאמר זה נדון במי שאוסר את היין ואיזה יין נאסר. בעז"ה במאמרים הבאים נדון באופן המגע האוסר.
3. ע"ז כט ע"ב.
4. עי' טור, יו"ד סי' קכג סעי' א.
5. ועי' צפנת פענח, על הרמב"ם הל' מאכלות אסורות פי"א ה"ג, שביין שבבעלות גוי היין אסור גם אם הגוי לא נגע בו כלל, מלבד אם היין עם חותם בתוך חותם - שמותר. ונפק"מ למקרה שאדם מקבל יין במתנה מגוי, שאם יש עליו חותם בתוך חותם - מותר, ואם לאו - אסור. ועי' בחידושי הרמב"ן ע"ז לו ע"ב, שמביא מהפרקי דרבי אליעזר, שלאחר מעשה פעור גזר פנחס (ברמב"ן נכתב אליהו אבל בפרקי דרבי אליעזר נאמר פנחס) על איסור שתיית סתם יינן, ובאו חכמים והוסיפו גם איסור הנאה, אך תקנת אליהו לא פשטה בכלל ישראל, ודניאל חזר והורה עליה, ואף ממנו לא קיבלו עד שבאו הלל ושמאי.



טעמים: א) גזרה שמא ישתמשו ביין שהתנסך לעבודה זרה (לכן אסרו בהנאה). ב) משום 'איסור בנותיהן',⁶ שהיין בוער באדם ומביאו לידי חטא עם בנותיהם⁷ (לכן אסרו בשתייה).⁸ הרשב"א⁹ פסק גבי גר תושב, שמכיוון שאין חשש לעבודה זרה, מגעו אינו אוסר את היין בהנאה, אולם יינו אסור בשתייה משום בנותיהם. מכאן סמכו הגאונים ז"ל להתיר יין שנגעו בו ישמעאלים בהנאה, שהרי אינם עובדים עבודה זרה, וכל שאינו עובד עבודה זרה יינו אסור רק בשתייה משום בנותיהם. וכן פסק ה'שלחן ערוך':¹⁰

כל גוי שאינו עובד עבודת כוכבים, יינו אסור בשתייה ומותר בהנאה; ומגען ביין שלנו, שוה ליינם, שאסור בשתייה.

הרשב"ם בשם הגאונים¹¹ כתב שבזמן הזה, כיוון שהרגלי העבודה זרה השתנו ואין דרך לנסך לע"ז, בכל גוי היין נאסר רק בשתייה ולא בהנאה,¹² כדין יין שנגע בו ישמעאלי. ואולם הרבה ראשונים¹³ חלקו על שיטה זו וכתבו שלא מצינו שחילקו בין עכו"ם שבזמנם לעכו"ם שבזמננו.

ה'שלחן ערוך'¹⁴ הכריע שגם בזמן הזה, כל גוי המשתייך לאומה שיש בה עבודה זרה אוסר את היין בשתייה ובהנאה. הרמ"א¹⁵ סמך על המקילים במקום הפסד, ובזמן הזה, כיוון שאין מנסכים לע"ז, גוי שנגע ביין ישראל אוסר את היין בשתייה אך לא בהנאה, ויש שהתירו את היין בהנאה אפילו שלא במקום הפסד.¹⁶

ב. דין יין שנגע¹⁷ בו יהודי שאינו שומר תורה ומצוות

כיצד עלינו לדון ביין שנגע בו יהודי שאינו שומר תורה ומצוות? הראשון שדן לאסור יינו של מחלל שבתות בפרהסיה הוא בעל 'הלכות גדולות',¹⁸ שהשווה דין מומר לע"ז ומחלל שבתות בפרהסיה לעכו"ם, וזו לשונו:

6. עי' ש"ך, יו"ד סי' קכג ס"ק א.
7. רש"י, ע"ז לו ע"ב ד"ה משום יינן.
8. בב"י, יו"ד סי' קכד סעי' ו ד"ה כתב הרשב"א, הביא את הרשב"א בתורת הבית, שביאר שהיו שני שלבים: בגזרה ראשונה אסרו את היין בשתייה משום בנותיהם, ובגזרה שנייה אסרו את היין בהנאה משום עבודה זרה. וכן הביא את דבריו הט"ז, יו"ד סי' קכד ס"ק ד.
9. תורת הבית הארוך, בית ה שער א סוף ע"א.
10. שו"ע, יו"ד סי' קכד סעי' ו.
11. רשב"ם, בשם רש"י על שם הגאונים, הובאו דבריו בתו"ס, ע"ז נו ע"ב ד"ה לאפוקי.
12. ב"י, יו"ד סי' קכג סעי' א ד"ה ומ"ש אבל.
13. ר"ן ע"ז כו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה הראשון; תורת הבית הארוך, בית ה שער א, הביא את דברי הרשב"ם וכתב שכבר נהגו איסור בכל הארצות האלה ואפילו בהנאה; וכן הבין הב"י בדעת הרמב"ם מכך שלא חילק בין עכו"ם של זמנם לעכו"ם של זמנינו.
14. שו"ע, יו"ד סי' קכג סעי' א.
15. שם, ועי' ט"ז, לשו"ע שם ס"ק ב.
16. עיין דרכי תשובה, סי' קכג ס"ק ג, בשם ספר שבילי דוד, שבזמן הזה רואים 'כי פשוט זה להיתר, ואולי כי זה שיצאה ההוראה להיתר כי במדינות אלו זה הוא מו"מ גדול וחשיב זה כהפסד רב', וכן כתב בחכמת אדם, כלל עה סעי' יד, ומכל מקום סייג שהנשאל על כך אין לו להורות היתר.
17. יש הבדל בין נגיעה לבין מזיגה, בדין מזיגה נדון בהמשך המאמר.

ומשומד אסור לאכול משחיטתו. ומשומד לעבודה זרה ולחלל שבתות בפרהסיא עושה יין נסך, דלגבי משומד שבת וע"ז כהדדי נינהו.

כדעת בה"ג פסק גם הרשב"א בשם רבנו יונה, והובאו דבריו ב'בית יוסף'.¹⁹ על קביעה זו קשה לכאורה, שהרי מחלל שבתות אינו מנסך לעבודה זרה, וגם אין איסור להתחתן עם בנותיו, וא"כ טעמי הגזרה אינם שייכים בו.²⁰ הסיבה לאסור בכל זאת יין של מומר היא משום לא פלוג, כלומר כיוון שיהודי מחלל שבת בפרהסיא נידון כיהודי מומר, ויהודי מומר נידון כגוי, לא מחלקים בין הדינים השונים, ולכל עניין הם נידונים כגויים.²¹ ויש מי שכתב²² שמומר נידון כעכו"ם מדין קנס. ה'שלחן ערוך'²³ הביא את דברי בה"ג והרשב"א להלכה, אך בדבריו הזכיר רק מומר ולא מחלל שבתות בפרהסיא.

עלינו לברר מהן ההשלכות של דין זה על מי שאינו שומר מצוות בימינו. בשו"ת 'בנין ציון'²⁴ כתב שהסיבה לכך שמחלל שבתות בפרהסיא נידון כעכו"ם היא שהכופר בשבת הרי הוא ככופר בבריאת העולם. ואולם רבים מאלו שאינם שומרי תורה ומצוות בזמננו אינם עושים זאת מחמת אידיאל כפירה, והראיה לכך שרבים מהם מתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואם כן בוודאי אינם ככופרים בשבת. חלקם כלל לא מבינים מהי שבת, והרי הם כ'תינוק שנשבה בין הגויים', ונמצא שקשה מאוד להגדיר את היהודים שאינם שומרי תורה ומצוות בזמננו כיהודים מומרים. למעשה מכריע ה'בנין ציון' שאף שהמחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו ל'סתם יינם' תבוא עליו ברכה, אכן גם המקילים יש להם על מה שיסמכו. אולם אם ברור לנו שיודע דיני שבת ומעז פניו לחללה בפני עשרה מישראל יחד, ודאי נחשב כמומר גמור ואוסר יין במגעו.²⁵ נראה שגם לדעת ה'בנין ציון', שמביא צדדים להקל מדין 'תינוק שנשבה' לגבי יהודים שבעברם שמרו תורה ומצוות, אין להקל, משום שיהודים אלו מכירים היטב את קדושת השבת ואעפ"כ בוחרים לכפור בה, ואינו דומה ל'תינוק שנשבה' שכלל אינו מבין מהי שבת. למעשה רבו הדעות בסוגיה זו. נמנה להלן כמה מדעות גדולי דורנו: ה'אגרות משה'²⁶ דקדק מכך שה'שלחן ערוך' בהלכות יין נסך הזכיר שמומר אוסר את היין, ולא הזכיר שכך גם הדין במחלל שבתות, משמע שלא ברור לו לאיסור. ואף שלמעשה נהגו ישראל לאסור גם במחללי שבת, מכל מקום האיסור אינו נקבע אלא לפי גדרי המנהג, ולכן לא

18. הלכות גדולות, סי' ס.

19. בית יוסף, יו"ד סי' קכד סעי' ח.

20. שו"ע, יו"ד סי' קכד סעי' ח.

21. ר"ן, חידושים לחולין י"ע"ב; ועי' שו"ת הר צבי, יו"ד סי' קה, שביאר את דבריו וכן ביביע אומר, יו"ד ח"א סי' יא ס"ק יא; שו"ת להורות נתן, ח"א סי' לט ס"ק ב.

22. חתם סופר, יו"ד סי' קכ; חזו"א, יו"ד סי' מט ס"ק ז.

23. שו"ע, יו"ד סי' קכד סעי' ח.

24. בנין ציון החדשות, סי' כג.

25. עיין בשו"ת יביע אומר, יו"ד ח"א סי' יא, שהרחיב מאוד בעניין ופרס את השיטות השונות להקל ולהחמיר.

26. אגרות משה, או"ח ח"ה סי' לז אות ח.



נהגו לאסור נתינת יין למחללי שבת כדי שישתו בעצמם.²⁷ בתשובה נוספת²⁸ נשאל בדבר מי שמאמין בה' ומתפלל בבית הכנסת, אבל מחמת פרנסתו מחלל שבת במה שעובד בבית חרושת, אם יינו אסור משום 'סתם יינם', ופסק שאף שיש צד לא להחשיבו ככופר, מ"מ למעשה כדאי להחמיר להחשיב יינו כ'סתם יינם'. דעת הגר"ע יוסף²⁹ שבאופן כללי יש לאסור יין שנגע בו חילוני ולהקל רק ביהודים ששומרים תורה ומצוות אלא שנכשלים בחילול שבת בפרהסיה בשביל פרנסתם. הרב יצחק יוסף³⁰ הקל בדיעבד באורח שמקפיד להתפלל בשבת, אף אם אינו שומר מצוות. בשו"ת 'להורות נתן'³¹ הביא את שיטת ה'תורת חיים'³² גבי מחלל שבתות בפרהסיה שמתבייש לחלל שבת בפני אדם גדול כרבי יהודה הנשיא, שאנו מגדירים אותו כמחלל שבת בצנעה, ולמעשה סמך עליו, והקל ב'תיוקות שנשבו' או במחלל שבת שבוש בפני אדם גדול. בשו"ת 'הר צבי'³³ התייחס הרב צבי פסח פרנק לשואל שרצה לבטל את דעת הרשב"א שאסר יין של מחלל שבתות בפרהסיה. בראש דבריו מוכיח הרב פרנק את השואל על כך שלא נהג כבוד בקדושת הראשונים. למסקנה, לאחר שדוחה את טענות השואל, כותב הרב פרנק שלא פשוט כל כך להתיר סתם יינם של מחללי שבת, והנח להם לישראל אף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם, ויש לזה מקור בדברי הראשונים שמפיהם אנו חיים, דמבואר מתוך דבריהם דמחלל שבת בפרהסיה אוסר יין במגעו. בשו"ת 'ציץ אליעזר'³⁴ הזהיר מאוד שלא להקל במזיגה של מחלל שבתות, ובדבריו תקף בחריפות את דברי שו"ת 'להורות נתן', וסיים בזו הלשון:

על כן אני אומר על היתרו של מחבר הספר 'להורות נתן' שלא ניתן כלל להורות כן, וישתקע הדבר ולא יאמר.

לכאורה לדעת האוסרים יש לאסור את היין גם בהנאה, שהרי יהודי מחלל שבתות בפרהסיה נידון כמומר, ומומר נידון כעכו"ם, ועכו"ם אוסר את היין גם בהנאה. ואולם ה'אשכול'³⁵ לאחר שהביא את דברי בה"ג, כתב שמחלל שבת ואינו עובד ע"ז אינו גרוע מגוי שאינו עובד ע"ז, שעליו כתבו הגאונים שיינו ומגעו אינו אסור אלא בשתייה. ונראה שלמעשה האחרונים³⁶ הקלו, ואין לאסור את היין בהנאה. **למעשה**, נראה שנטייט הפוסקים לאסור יין שמזג יהודי מחלל שבת, ובדיעבד ביהודי שעושה קידוש או מתפלל

27. על פי סברה זו ניתן להקל כשעורכים חתונות לאנשים שאינם שומרי תורה ומצוות, שאם הביאו יין לא מבושל, מותר לעורך החופה לתת לחתן ולכלה לשתות מהיין.

28. אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' נח אות ג.

29. שם.

30. ילקוט יוסף, ח"א סי' רעב סעי' י.

31. להורות נתן, ח"א סי' לט אות ה ואות יא.

32. תורת חיים, עירובין סט ע"א, והובאו דבריו באליה רבה, או"ח סי' שפה ס"ק ג.

33. הר צבי, יו"ד סי' קה.

34. ציץ אליעזר, חי"ב סי' נו.

35. ספר האשכול, מהד אוירבך, הלכות יין נסך סי' נח.

36. חזו"א, יו"ד סי' מט ס"ק ז; יביע אומר, יו"ד ח"א סי' יא; הר צבי יו"ד סי' קה, ואף שכותב שהיה מקום לאסור את היין בהנאה, נראה שלמעשה הכריע כדעת האשכול.

- המקל יש לו על מי שיסמוך.³⁷ טרם נבוא להכרעה הלכתית, עלינו לדון בשתי שאלות:
(1) האם יש הבדל בין היין שיצא מהבקבוק ליין שנשאר בבקבוק? (האם יש יותר מקום להקל בפעולת מזיגה מאשר במגע ישיר ביין?

ג. מזיגת היין – כוחו של גוי

בגמרא³⁸ מובא שהמערה מחבית לבור, קילוח היורד משפת החבית ולמטה אסור, וביאר רב ששת שהיין אסור, כיוון שבא מכוחו של הגוי. נחלקו הראשונים אם היין שבבור נאסר רק בשתייה או גם בהנאה: דעת הרא"ש³⁹ שהיין נאסר רק בשתייה, ודעת הרשב"א⁴⁰ שהיין נאסר אף בהנאה. הרמב"ם⁴¹ אסר את היין הבא מכוחו של גוי ולא חילק בין איסור הנאה לאיסור שתייה, ומכך שלא חילק ביאר ה'כסף משנה'⁴² שלדעתו יש לאסור את היין אף בהנאה. ה'בית יוסף'⁴³ הכריע: 'כיון דמידי דרבנן הוא יש לסמוך על דברי המתירים'. הרא"ש⁴⁴ הקשה: כיצד ניתן לומר שמזיגת היין אוסרת את היין שנמזג רק בשתייה, הרי סוף סוף עיקר הניסוך היה על ידי הגבהה והורקה? ותירץ שניסוך זה היה מצוי דווקא בפני ע"ז, אבל שלא בפני הע"ז אין דרך לשפוך אלא לשכשך. בגמרא⁴⁵ הקשו, שאם כן גם היין שבתוך החבית צריך להיות אסור מדין 'ניצוק'⁴⁶ ותירצו שיין הבא מכוחו של גוי אינו אסור אלא מדרבנן, וגזרו דווקא על היין היוצא מחוץ לחבית ולא על היין שבתוך החבית. ונחלקו הראשונים אם התירו את היין שבחבית רק בהנאה או גם בשתייה. דעת הרא"ש⁴⁷ ועוד ראשונים⁴⁸ שלא גוזרים כלל על היין שבתוך החבית, והיין מותר אף בשתייה. דעת הרי"ף, הרמב"ם⁴⁹ הרשב"א⁵⁰ ועוד ראשונים⁵¹ שהיין הנשאר בבקבוק אסור בשתייה ומותר בהנאה, ודעת הראב"ד⁵² לאסור את היין שנשאר בבקבוק אף בהנאה. למעשה ה'שלחן ערוך'⁵³ פסק גם כדעת הרא"ש וגם כדעת הרי"ף והרמב"ם. גבי היין שנשפך פסק ה'שלחן ערוך' כדעת הרא"ש ואסר את היין בשתייה אך לא בהנאה, וגבי

37. שו"ת בנין ציון, שם; ילקוט יוסף, שם.

38. ע"ז עב ע"ב.

39. רא"ש, ע"ז פ"ד סי' יג.

40. תורת הבית הארוך, בית ה שער ב אות מו.

41. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ב ה"ב.

42. שם.

43. ב"י, יו"ד סי' קכה סעי' א ד"ה כח של גוי.

44. רא"ש, שם.

45. ע"ז עב ע"א.

46. החיבור שבין היין שנשפך החוצה לבין היין שנשאר בחבית.

47. רא"ש, ע"ז פ"ה סי' כה.

48. ר"ן, ע"ז לה ע"א ד"ה גרסינן בגמרא; מרדכי, ע"ז סי' תתנו.

49. עיין בב"י, יו"ד סי' קכה סעי' א ד"ה ומ"ש רבינו בבאור שיטתם.

50. תורת הבית הארוך, בית ה שער ב (מו ע"ב).

51. ספר התרומה; סמ"ג.

52. עיין ב"י, יו"ד סי' קכה סעי' א ד"ה ומ"ש רבינו.

53. שו"ע, יו"ד סי' קכה סעי' א.



היין שנשאר בחבית פסק ה'שלחן ערוך' כדעת הרמב"ם ואסר את היין בשתייה. על פסק ה'שלחן ערוך' הקשה הש"ך,⁵⁴ כיצד ייתכן לאסור את היין שנשאר בחבית, הרי יש כלל בדיני 'ניצוק' שלא אומרים 'ניצוק' - חיבור' אלא רק כאשר מערה לתוך יין נסך האסור בהנאה? לדעת הרמב"ם לא קשה, שהרי לשיטתו היין שנשפך נאסר גם בהנאה, ובאופן זה אמרינן 'ניצוק חיבור', ולכן היין שנשאר בחבית אסור בשתייה, אבל לדעת ה'שלחן ערוך' שאסר את היין שנשפך רק בשתייה, באופן זה לא אמרינן 'ניצוק חיבור', ואם כן תמוה מדוע נאסר היין שבחבית בשתייה. עוד הקשה הש"ך,⁵⁵ שלכאורה מצינו סתירה ב'שלחן ערוך' גבי היין שנשאר בחבית: הרי ב'שלחן ערוך' (סי' קכה סעי' א) פסק כדעת הרמב"ם ואסר את היין שבחבית בשתייה, ולעומת זאת במקום אחר (סי' קכד)⁵⁶ פסק כדעת הרא"ש והתיר את היין שבחבית בשתייה, ונמצאו דבריו סותרים זה את זה. ב'דרכי תשובה'⁵⁷ הביא את ה'כרתי ופלתי' שתירץ שבסימן קכה מדבר ה'שלחן ערוך' מכוחו ממש, ובאופן זה היין שבחבית נאסר בשתייה, מה שאין כן בסימן קכד, שם מדובר בהסרת מונע בלבד, ובאופן זה אין היין שבחבית נאסר. וכן מדוקדק מלשון ה'שלחן ערוך' שכתב 'הוי כמו כוחו'. תירוץ זה עונה רק על הקושיה השנייה, אך הקושיה הראשונה (מדוע לדעת השו"ע היין שבחבית נאסר בשתייה, הרי לא אמרינן 'ניצוק חיבור', אלא רק כאשר מערה ליין שאסור גם בהנאה) בעינה עומדת. יש שתירצו⁵⁸ שה'שלחן ערוך' חשש לדעת הרמב"ם, הסובר שיש לאסור את היין הבא מכוחו של גוי גם בהנאה, ואף שלמעשה ה'שלחן ערוך' לא פסק כדעתו, משום שמדובר באיסור דרבנן ואזלינן כדעת המקילים, מכל מקום כיוון שמעיקר הדין הלכה כמותו והיין נאסר גם בהנאה, את היין שבחבית יש לאסור בשתייה. אלא שכל זה דווקא בעכו"ם, אבל בישמעאל, שמעיקר הדין נאסר היין רק בשתייה,⁵⁹ אין לאסור כלל את היין שנמצא בחבית.⁶⁰ וכן הדין ביהודי מחלל שבתות, שכפי שראינו אנו דנים בו לכל היותר כישמעאל. בשו"ת 'להורות נתן'⁶¹ נשאל אם בסעודות הנערכות באולמות יש ליזהר ולא לשנות יין מבקבוק שכבר נפתח, שמא יהודי מחלל שבת מזג מן היין. ולמעשה, אחרי שדן בגדר יהודי שאינו שומר תורה ומצוות בימינו והביא צדדים לכאן ולכאן, הכריע שאין להחמיר כלל, וזו לשונו:

ומעתה אין שום מקום לחשוש לשתות יין באולמות שמחה מספק פן שתה מאותו יין מומר לחלל שבתות - דאף אם נגע המומר בצלוחית ושפך ממנו יין לתוך כוסו, לא אסרו, כיון שלא נגע בידיו ביין בתוך הצלוחית, שהרי אינו מהדרך ליגע ביין

54. ש"ך, סי' קכו ס"ק ט.

55. ש"ך, סי' קכד ס"ק לד.

56. שו"ע, יו"ד סי' קכד סעי' יד.

57. דרכי תשובה, סי' קכד ס"ק ל.

58. יביע אומר, יו"ד ח"א סי' יא.

59. דין זה התבאר בתחילת המאמר.

60. ט"ז, יו"ד סי' קכד ס"ק לב; יביע אומר, יו"ד ח"א סי' קא; להורות נתן, ח"א סי' לט אות יא.

61. להורות נתן, שם.

שבצלוחית. ואף אם שפכו יין מצלוחית לצלוחית מ"מ אין דרך לנגוע ביין עצמו, ולכן אין מקום לחשוש כלל.

אולם בשו"ת 'ציץ אליעזר'⁶² דן בדברי שו"ת 'להורות נתן' וחלק עליו, אך יש להעיר שעיקר טענתו של ה'ציץ אליעזר' הוא על שאין להקל במקום שהגביה את היין ושכשך, אבל אם רק הגביה לבד ומזג ללא שכשך, נראה שעל כך לא דיבר ה'ציץ אליעזר'. ואף שלמעשה החמיר מאוד שלא לשתות מיין פתוח, המעיין בתשובה יראה שעיקר האיסור כדי לא לפרוץ גדר, ולא להתיר את מה שרבים נהגו לאסור. ואולם במקרה פרטי, ובמקום של קרע במשפחה וכדו', ייתכן שגם לשיטתו יש מקום להקל ולהתיר את היין שנשאר בבקבוק במקום שרק מזג ולא שכשך. ויש להביא את לשונו של הגר"ע יוסף, שלאחר שהתיר את היין שנשאר בבקבוק, כתב:

והוצרכתי לכל זה מפני שראיתי לאנשים אשר בשם חכם יכוננו שמחמירים בזה שלא כדין, ונמשך מהתנהגותם הלבנת פנים ותקלות רבות, ובודאי שאף במקום שראוי להחמיר מן הדין, את צנועים חכמה לעשות הכל בתבונה רבה שלא לגרום לריב ומדנים קנאה שנאה ותחרות ומחלוקות בישראל ח"ו ודי למבין.

עד כה ראינו שמעיקר הדין יש להתיר את היין שנשאר בבקבוק, אולם עלינו לברר אם יש מקום להקל גם ביין שנמזג.

ה'שלחן ערוך'⁶³ הביא בשם 'יש מי שאומר'⁶⁴ שכל מקום שאסרו את היין בשתייה והתירו בהנאה מפני צד נגיעה, כל זה דווקא בגוי עובד כוכבים, אבל בגוי שאנו מוחזקים בו שאינו עובד כוכבים,⁶⁵ היין מותר אף בשתייה. הרמ"א⁶⁶ כתב שכיוון שבזמן הזה הגויים אינם עובדי ע"ז, כל מגעם נחשב שלא בכוונה, וכיוון שכך, כל מקום שמן הדין אסרו את היין בשתייה ולא בהנאה מפני צד נגיעה, בזמן הזה מותר גם בשתייה. ומסיים הרמ"א שאין לפרסם בפני עם הארץ. אך הש"ך⁶⁷ שם הביא הרבה אחרונים וכן הכריע למעשה, שאין להקל אלא במקום הפסד מרובה. הכלל⁶⁸ העולה לנו שמגע גוי שאינו עובד ע"ז תמיד מוריד את האיסור בדרגה אחת, כלומר אם מגע גוי עובד ע"ז אוסר גם בשתייה וגם בהנאה, מגע גוי שאינו עובד ע"ז יאסור רק בשתייה. ואם מגע גוי עובד ע"ז אוסר רק בשתייה, כגון שנגע ללא כוונת מגע, בגוי שאינו עובד ע"ז היין מותר אף בשתייה. ההבדל בין ה'שלחן ערוך' לרמ"א הוא בזמן הזה, שלדעת הרמ"א כל הגויים בחזקת שאינם עובדי ע"ז,⁶⁹ ולדעת ה'שלחן ערוך' דווקא גוי שידוע שאומתו אינה עובדת ע"ז, כמו ישמעאלים

62. ציץ אליעזר, ח"ב סי' נו.

63. שו"ע, יו"ד סי' קכד סעי' ז.

64. דעת הרמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ג ה"א.

65. עי' ש"ך, יו"ד סי' קכד ס"ק יב.

66. רמ"א, יו"ד סי' קכד סעי' כד.

67. ש"ך ס"ק עא; ועי' ט"ז, סי' קכד ס"ק לא, שדקדק שדווקא בשני המקרים שהזכיר הרמ"א (נגיעה ללא כוונה, נגיעה ללא ידיעה שיש שם יין) אין היין נאסר בשתייה, אבל במקרה השלישי (נגיעה עם כוונה אחרת) לא התיר הרמ"א.

68. עי' שו"ת ישכיל עבדי, ח"א יו"ד סי' ד.

69. הש"ך מקל רק במקום הפסד.



או גר תושב, יכול להיות מוגדר כגוי שאינו עובד ע"ז. לכאורה על פי כלל זה לדעת הרמ"א ולדעת הש"ך, במקום הפסד היינו צריכים להתיר אפילו את היין שנמזג. הרי כפי שראינו בגוי עובד ע"ז, בפעולת מזיגה אסר ה'שלחן ערוך'⁷⁰ את היין רק בשתייה, משום שהיין בא מכוחו של גוי ולא במגע ישיר, ואם כן ביהודי מחלל שבתות, שכפי שראינו לכל היותר דינו כישמעאלי שאוסר את היין בשתייה, במקרה שהיין בא מכוחו, כלומר במזיגה, אין לאסור את היין כלל, שהרי כפי שאמרנו יורדים דרגה אחת. אך דעת הפוסקים⁷¹ אינה כן, וטעמם כפי שכבר כתבנו שמעיקר הדין גם בכוחו יש לאסור את היין בהנאה כדעת הרמב"ם, והסיבה שלמעשה ה'שלחן ערוך' הקל היא שבאיסור דרבנן אזלינן לקולא, וכיוון שמעיקר הדין היין אסור בהנאה גם בישמעאלי וכן במחלל שבתות בפרהסיה, יש לאסור את היין בשתייה. אולם הש"ך⁷² חלק על המחמירים ולמעשה פסק שכיוון שהיין שנמזג אסור רק בשתייה, ובכל מקום שבעכו"ם אסור בשתייה, באינו עכו"ם מותר אפילו בשתייה, לכן על פי פסק הרמ"א שבזמן הזה כל הגויים דינם כאינם עובדי ע"ז, במקום הפסד יש להתיר את היין אפילו בשתייה. בשו"ת 'אגרות משה'⁷³ הביא את דברי הש"ך וכתב שבדרך מקרה ניתן להקל במקום הפסד, אבל לכתחילה אין להתיר אף לדעת הרמ"א. אך כל זה דווקא בגוי המשתייך לאומה שיש בה ע"ז, אבל בישמעאלי וכל שכן במחלל שבתות נראה שלשיטתו יש להתיר את היין שבכוס אפילו לכתחילה. וכן מצאנו ב'חזון איש'⁷⁴ שדן גבי יהודי מחלל שבתות שיינו אסור מדין קנס, אך הוא נידון כגוי שאינו עובד ע"ז, ויינו אסור רק בשתייה ולא בהנאה. כל זה דווקא אם נגע ביין, אך אם רק פתח הברז שבחבית, וכן אם לקח מהיין בנטלה ומזג לכוס ולא נגע ביין בידו, אין היין נאסר אפילו בשתייה.

סיכום

- א. פוסקים רבים דנו יהודי מחלל שבתות בפרהסיה כיהודי מומר שדינו כעכו"ם לאסור את היין במגעו.
- ב. יש פוסקים שהתירו את היין בדיעבד, כאשר מדובר ביהודי שלכל הפחות מקדש בשבת.
- ג. גם ביהודי מחלל שבתות גמור יש מקום להקל במקרה שרק מזג את היין, ויש לחלק בין היין שנשאר בבקבוק ליין שנמזג. יין שנשאר בבקבוק - לרוב הפוסקים מותר. היין שנמזג - לדעת הט"ז והגר"ע יוסף - אסור, ולדעת הש"ך וה'חזון איש' - מותר.
- למעשה, במקומות ציבוריים יש ללכת על פי הוראות הרבנות הראשית, ואין להתיר ליהודי שאינו שומר תורה ומצוות למזוג יין לא מבושל. בבית הפרטי נראה שלכתחילה

70. שו"ע, יו"ד סי' קכה סעי' א.

71. ט"ז, יו"ד סי' קכד ס"ק לב בסוף דבריו; יביע אומר, יו"ד ח"א סי' יא אות כא.

72. ש"ך, יו"ד סי' קכה ס"ק א.

73. אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' נא.

74. חזו"א, יו"ד סי' מט ס"ק ז.

יש לחוש למנהג ולהשתדל שיהודי שאינו שומר תורה ומצוות לא ימזוג יין לא מבושל.
אולם במקום של חוסר נעימות וחשש מפגיעה, נראה שאין לאסור את היין שנשאר
בבקבוק, ולחלק מהפוסקים האשכנזים במקום צורך יש להתיר אפילו את היין שבכוס.





הרב שלמה אישון

מהילה על חובות לבית כנסת

שאלה

בבית הכנסת הצטברו חובות של מתפללים שנדרו בעבור כיבודים שונים שקיבלו וטרם פרעו את חובם. מדובר בחובות מלפני שנים רבות, של אנשים שכבר אינם מגיעים לבית הכנסת, וייתכן שחלקם כבר אינם בין החיים. האם ועד בית הכנסת רשאי למחול על החובות הללו כדי שלא להכשיל את אותם נודרים בעוון אי קיום נדריהם?

תשובה

א. 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'

כתב הטור (יו"ד סי' רנח):

האומר תנו מאתים זוז או ספר תורה לבית הכנסת יתנו לבית הכנסת שהוא רגיל בה ואם הוא רגיל בשתייהן יתנו לשתייהן האומר תנו מאתים זוז לעניים יתנו לעניי אותה העיר אמירת אדם לגבוה כמסירתו להדיוט לפיכך מי שנודר צדקה אי איפשר לו לחזור.

משמע מפשט הדברים שכאשר נודר לתת לבית הכנסת, זכה בית הכנסת בכסף, אף אם עדיין לא הגיע אליו, משום ש'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'.¹ אולם ה'בית יוסף' (לטור שם) הביא מתשובת הרשב"א שאין אומרים 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' בהקדש עניים, משום שאינם אלא כמקבלי מתנה, ויכול לחזור בו, אלא אם כן הקנה באחת מדרכי הקניינים, ואין זה דומה להקדש גמור שחל מייד.² אומנם יש הסוברים שגם בהקדש עניים זוכים הם מייד,³ אך כל זה רק אם הנודר אומר 'הרי זו צדקה', שהתפיס דבר מיוחד לצדקה. ברם, אם אמר 'אתן מנה לצדקה' - מחויב לקיים דבריו מדין נדר, אך אין העניים

1. ר' שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רמב, שבאומר שייתן לבית הכנסת שייך דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט', כפי שהוא באומר לתת לעניים - אף אם מדובר בבית הכנסת של עשירים.
2. וכ"כ הבית יוסף, יו"ד סי' רנט וז"ל: 'מה שאמרו אמירתו לגבוה וכו' כלומר שנקנה באמירה דוקא בהקדש גבוה'. וכ"כ הבית יוסף, חו"מ סי' קכה, על דברי הטור שם, שאם המקבל הוא עני 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'.
3. ר' בתומים, סי' סו ס"ק ב, שהביא שנחלקו בזה הראשונים.

זוכים בממון כל עוד לא נתן להם בפועל.⁴ בין כך ובין כך חייב הנודר לקיים את נדרו כל עוד הוא בחיים. יש לדון אם חובה זו פוקעת כאשר הנודר נפטר, או שמא מחויבים היורשים לפרוע את החוב מנכסי הנפטר.

ב. פירעון החוב ע"י היורשים

ה'בית יוסף' נשאל על אודות מי שחלה ונטה למות, וקודם פטירתו ציווה לתת סך מסוים לעניי ארץ ישראל, ולאחר שנפטר באו היורשים בטענה שהצוואה אינה עשויה כהוגן, היות שלא נזכר בה שנעשה קניין. בתשובתו הוא כותב שאין לקבל את טענת היורשים, משום שמדובר בשכיב מרע שמתנתו אינה צריכה קניין, אך הוא מוסיף שגם אם היה מדובר בבריא, היה תוקף לציוויו לתת לעניי ארץ ישראל, משום שמדובר בצדקה: אפילו תהיה מתנת בריא ממש אף על גב דלית בה קנין הרי היא קיימת, משום דצדקה היא וצדקה כתב המרדכי בפ"ק דב"ב, דכיון שגמר בלבו לתת הצדקה חייב כאילו הוציא מפיו.⁵

על תשובתו של ה'בית יוסף' משיג הרמ"א,⁶ והוא מבחין בין מקרה שבו אדם אומר שייתן לצדקה לבין מקרה שבו אדם מצווה לתת לאחר מותו לצדקה: את המקרה הראשון ניתן לראות כנדר, אך במקרה השני, שבו אינו מתחייב לתת בעצמו אלא רק מצווה לתת לאחר מותו - אין נדר, ולא זכו העניים בדבר. המקור להבחנה זו הוא בדברי המרדכי, וזו לשונו:

באלמנה שלא היו לה בנים והיתה מוטלת על ערש דוי ואמרה לקהל אחרי מותי בואו בחדרי וקחו כך וכך לצדקה לנרות ולכוס של קידוש והיה ביום השני קראה אל אחיה בשני עדים ואמרה לו כל אשר בחדרי קח לך ולאחותך... והשיב נ"ל כיון שלא נתנה להקדש אלא לאחר מיתה שאמרה בפירוש אחר מותה תנו כך וכך לנרות ולכוס של קידוש לא חיילא מעולם מתנה של הצדקה דהא הדרת ביה ונתנה לאחיה ולאחיותיה מקמי דתמות...⁷

המרדכי מוסיף שאפילו הייתה אומרת שהיא תיתן לאחר מותה - אין זה נדר, משום שבזמן שהיא אמורה לקיים את הנדר, היא כבר אינה בין החיים ונעשית חופשית מן המצוות:

דאפי' אמרה אתן כך וכך לצדקה לאחר מותי לא נעשה נדר ומצי למיהדר... בעידנא דהויא לנדריה למיחל ולקיים אותה [שעה] כבר מת ונעשה חפשי מן המצוות.⁸

4. ר' נתיבות המשפט, ביאורים, סי' רנ"ט; שו"ת בית אפרים, יו"ד סי' נה.

5. שו"ת אבקת רוכל, סי' פג; התשובה מובאת גם בשו"ת הרמ"א, סי' מז.

6. שו"ת הרמ"א, סי' מח.

7. מרדכי, בבא בתרא פ"ט סי' תרכד.

8. מרדכי, שם סי' תרכה.



מכוח דברים אלו של המרדכי משיג הרמ"א על הבית יוסף וכותב שלא זו בלבד שבמקרה שאמר תנו לאחר מותי לצדקה אין זה נדר, אלא אף אם אמר אני אתן לצדקה, לא זכו העניים בכסף. אומנם כל עוד הוא בין החיים, כופים אותו לקיים את נדרו ולתת, אך משהסתלק מן העולם נעשה חופשי מן המצוות, ואין היורשים צריכים לתת. בהתאם לשיטתו, פסק הרמ"א ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנב) במקרה שבו אדם נדר ונפטר בטרם הספיק לקיים את נדרו, שהיורשים אינם חייבים לקיים את הנדר: מי שנשבע או נדר ליתן לפלוני כך וכך, ומת ולא נתן, יורשיו פטורין ואין בזה משום מצוה לקיים דברי המת.⁹

וביאר בספר 'קצות החושן':

והיינו משום דשבועה אינו עושה קנין, וכן בנודר לעניים אינו עושה קנין, ומשום דלא אמרינן אמירה לגבוה כמסירה להדיוט אלא בקדושת הגוף או בקדושת בדק הבית, אבל נודר לעניים אינו כמסירה אלא שמחוייב לקיים נדרו ומשום דכתיב (דברים כג, כד) בפ"ך זו צדקה (ר"ה ו, א), וכיון דמת אין היורשין צריכין לקיים שבועת אביהן או נדר אביהן, ואפילו אומר הרי זו לעניים.¹⁰ אלא שבמקום אחר (סימן ריב) משמע מדברי הרמ"א שפוסק שמי שנדר לתת לצדקה ומת - אם הדבר שאותו נדר לתת היה בעולם בשעה שנפטר, חייבים היורשים לתת לעניים - וזה לכאורה כשיטת ה'בית יוסף' שעליה השיג בתשובתו. ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ריב סעי' ז) פסק המחבר:

דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם: כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית, או: יהיה אסור עלי, או: אתננו לצדקה, אף על פי שאינו מתקדש, לפי שאינו בעולם, ה"ז חייב לקיים דברו, שנאמר: ככל היוצא מפיו יעשה...¹¹ דברי המחבר כאן תואמים לשיטתו בתשובה, שהיורשים מחויבים לתת לעניים את מה שנדר אביהם.¹² ועל כך השיג הרמ"א וכתב:

הגה: וי"א דלא קנו ההקדש ולא הצדקה כלום, דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, וממילא דבריו בטלים. אם אמר: כשתלד בהמתי, או: יוציא אילן זה פירות, וכיוצא בזה, אתננו להקדש או לעניים, חייב לקיים דבריו מטעם נדר (טור בשם

9. רמ"א, חו"מ סי' רנב סעי' ב.

10. קצות החושן, סי' רנב ס"ק ה; ור' גם בשו"ת הריב"ש, סי' שכח וסימן שלה, שדחה את דברי מי שרצה להוכיח שלדעת הרא"ש שבועה מועילה להקנות דבר שלא בא לעולם; וכ"כ בשו"ת מהרי"ט, חו"מ סי' ג.

11. עפ"י הרמב"ם, הל' מכירה פרק כב הל' טו-יז.

12. ר' בסמ"ע, חו"מ סי' ריב ס"ק יט, שהביא שתי אפשרויות בטעם הדבר: א) כפי שכתב הבית יוסף על הטור, המדובר בכגון שבניו היו באותו מעמד שציווה ושתקו, שאז אנו אומרים שקיבלו עליהם לתת. ב) כפי שכתב בפרישה שם - שהנודר נחשב כמי שהקנה את הבית לעניים, או את הדקל לפירותיו, ואין בניו יורשים אותו הדבר עד שיקיימו תחילה את הנדר.

הרא"ש). ודוקא אם הנודר קיים; אבל אם כבר מת, אינו כלום, שהרי אינו כאן שיקיים נדרו.

לדעת הגר"א,¹³ הרמ"א כאן הוא לשיטתו שבכל מקרה אין העניינים זוכים בנכסים בשעת הנדר, אלא שהנודר חייב לקיים נדרו, ומשמת בטל חיוב זה. אולם מדברי הסמ"ע (לשו"ע שם) משמע שהבין שהרמ"א סובר שאם בשעת מותו של הנודר היו הוולד או הפירות בעולם - חייבים היורשים לקיים דבריו. על פי זה קיימת, לכאורה, סתירה בין דברי הרמ"א כאן לבין דבריו שהובאו לעיל.¹⁴ אך באמת אין כאן סתירה, שהרי ברור שמבחינת דיני נדרים לא משנה אם הנדר היה על דבר שנמצא בעולם או על דבר שאינו בעולם. לאחר מותו אדם חופשי מן המצוות, ומשום כך אין היורשים מחויבים לקיים את נדריו, ואין זה משנה במה נדר. ההבדל בין דבר שישנו בעולם לבין דבר שאינו בעולם עשוי להיות נוגע לדיני הקניינים, ולעניין זה יש מקום לומר שאם אדם נדר לתת לעניים דבר שישנו בעולם, זכו בכך העניים עוד בחייו של הנודר, ומשום כך מחויבים היורשים לקיים את דבריו. מקור לכך שהעניינים זוכה במעוה מיד בעת אמירתו של הנודר אנו מוצאים בדברי המרדכי (כתובות פ"ה רמז קעו) שהביא מחלוקת בין הראב"ה והרב חיים כהן במקרה שאדם נדר מעוה להשיא יתומה, ונפטרה היתומה לפני שנישאה, ותבעוהו יורשיה: ר' חיים כהן סובר שאינו חייב לתת את הכסף ליורשיה, ואילו לדעת הראב"ה זכתה היתומה במעוה ברגע שאותו אדם נדר לתת לה, וממילא צודקים יורשיה בתביעתם מהנודר. וכתב ב'מחנה אפרים'¹⁵ שאף ר' חיים כהן מודה לעיקרון שהעניינים זוכה במעוה ברגע אמירתו של הנודר, ורק בנידון דידן יש אומדנא שלא התכוון לתת לה אלא על מנת שתינשא, ועל כן משלא נישאה פטור מלתת ליורשיה. אך מדברי 'הגהות שלטי גיבורים' על המרדכי שם נראה לכאורה שהבין שר' חיים כהן והראב"ה חלוקים בשאלה אם זוכה העניינים במעוה מיד בעת הנדר, וזו לשונו:

ורבינו יצחק מוויינה הולך בשיטת רבינו חיים הכהן דאין ליורשין בהם כלום, דאומדן דעתא גדול הוא שזה לא הפריש מעותיו אלא לצורך מצוה אבל לא לדבר הרשות שיאכלום היורשים ויעשו בהם צרכיהם, וההיא דירושלמי שהביא ראב"ה אבל בעניינים נעשה נדר אינה ראייה דודאי נדר הוא ולא מצי הדד ביה שלא ליתנו לאותו עניינים שנדר לו, אבל אם מת העניינים קודם שנתן לו אין לבאים מכחו כלום...
הרי שלפי הר"י מוויינה סובר רבינו חיים כהן שאומנם מוכח מהירושלמי שמתנה לעניינים נחשבת כנדר, ואסור לנותן לחזור בו, אך אין העניינים זוכה במעוה בשעת הנדר, וממילא אם מת - פטורים היורשים מלתת. בכך הוא חלק על הראב"ה הסבור שהעניינים זוכה מיד באמירתו של הנודר.¹⁶ ויש אומרים שאף שאין הנודר מחויב לתת ליורשים, מכל מקום

13. ביאור הגר"א, חו"מ סי' ריב ס"ק כ.

14. ר' שו"ת רע"א קמא, סי' קמו, שנשאר בצ"ע בסתירה זו.

15. מחנה אפרים, הל' צדקה סי' ו.

16. ור' מה שהקשה במחנה אפרים, שם.



אין לו לקחת את המעות לעצמו, אלא עליו להשיא בהן יתומה אחרת או להשתמש במעות למצווה חשובה יותר.¹⁷

בספר 'קצות החושן' (סי' רצ"ק ג) ביאר שטעם הסוברים שהעני זוכה בנכסים מייד בעת הנדר הוא שלדעתם יש בצדקה דין שעבוד נכסים - כפי שמוכח מדברי ה'כסף משנה':

ונראה מיניה דס"ל שעבוד נכסי בצדקה כמו בשאר חוב, לענ"ד כן הדברים נכונים, דכיון דק"ל שעבודא דאורייתא במלוה על פה ומכל שכן במלוה הכתובה בתורה... א"כ לא גרע מצות צדקה ממצות פדיון הבן דשעבודא דאורייתא...¹⁸

נמצא א"כ שה'בית יוסף' לשיטתו, שסובר שיש דין שעבוד נכסים על צדקה, סובר שהיורשים מחויבים לתת לעניים מה שהתחייב המוריש. ואומנם בדעת הרמ"א כתב ה'קצות החושן' (שם) שגם הוא מודה שיש בצדקה שעבוד נכסים, אך מכל מקום סובר שבנודר לעני אין שעבוד נכסים. ונראה שהטעם הוא שמדין צדקה אינו מחויב לתת דווקא לעני זה, ונמצא שהחייב לתת לעני זה הוא מחמת הנדר ולא מחמת מצוות צדקה, ומשום כך אין לעני זה שעבוד על נכסיו של המוריש.¹⁹

בשו"ת 'עונג יום טוב' (סי' פז) ביאר באופן אחר את הטעם לכך שאין היורשים מחויבים לפרוע את מה שנדר אביהם ואין אומרים שנכסי המוריש השתעבדו לכך:

דהא מילתא דשיעבוד נכסים הוא מטעם ערבות כדאמרינן בבכורות (דף מ"ח) מכדי נכסי דאינשי אינן ערבין. וא"כ לא שייך ערבות אלא היכא דאם הערב משלם בעד הלוה מיפטר הלוה דבזה שייך ערבות... להכי בנודר ליתן להקדש או לעני שאין אחר יכול לפוטרו מחוב זה וחל החיוב על עצמו של נודר לקיים נדרו לא חל תורת ערבות על הנכסים.

על כך חולק ה'חתם סופר' הסובר שגם לדעת הרמ"א יש שעבוד נכסים בנודר לעני, ומה שמצאנו שפסק הרמ"א שאין שעבוד - זהו בנודר לעשיר.²⁰

העולה מן הדברים שלדעת מרן ה'בית יוסף' מחויבים היורשים לפרוע את נדרי אביהם לבית הכנסת, ואילו בדעת הרמ"א יש מחלוקת: יש אומרים שגם לדעת הרמ"א מחויבים היורשים לפרוע את נדרי אביהם - אם מדובר בדבר שהיה בעולם בשעה שנדר, ויש אומרים שלשיטת הרמ"א אין היורשים מחויבים לפרוע - משום שמשמת אדם נעשה חופשי מן המצוות, וממילא הנדר פוקע.

17. ספר אור זרוע, ח"א הלכות צדקה סי' ז, ולדעתו אין זה משנה אם אמר שנותן ליתומה זו או ליתומה סתם. ואולם ע"ש שהביא את דעת רבנו שמחה המבחין בין מקרה שבו אמר ליתומה זו, שאז אם מתה היתומה ייקח לעצמו, לבין מקרה שבו אמר ליתומה סתם, שאז אם מתה ייתן ליתומה אחרת.

18. וזה שלא כדבריו, בקצות החושן, סי' רנב ס"ק ה שהבאנו לעיל.

19. ומעין זה כתב בנתיבות המשפט, באורים, סי' רנ ס"ק ד.

20. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' קטו, הובא בפתחי תשובה, חו"מ סי' ריב ס"ק ט.

ג. האם בית הכנסת יכול למחול

ביחס לחובותיהם של מי שעדיין בין החיים, מתעוררת השאלה אם בית הכנסת יכול למחול על החובות הללו ובכך למנוע מצב שבו אותם נודרים מבטלים את המצווה של 'ככל היוצא מפיו יעשה', או שמא היות שאין מדובר בהתחייבות כספית אלא בנדר - אין בית הכנסת רשאי למחול על כך.

במשנה במסכת נדרים (סג ע"ב; כד ע"א) נאמר:

האומר לחבירו קונם שאני נהנה לך אם אין את בא ונוטל לבניך כור אחד של חטין ושתי חביות של יין - הרי זה יכול להפך את נדרו שלא ע"פ חכם, ויאמר לו כלום אמרת אלא מפני כבודי, זהו כבודי; וכן האומר לחבירו קונם שאת נהנית לי אם אין את בא ונותן לבני כור של חטין ושתי חביות של יין - ר"מ אומר: אסור עד שיתן, וחכ"א: אף זה יכול להפך את נדרו שלא ע"פ חכם, ויאמר לו הרי אני כאילו נתקבלתי.

לדעת חכמים, בסיפא של המשנה, אף שבפועל לא קיים הנודר את תנאו ולא נתן כור של חטין וכד', רשאי חברו למחול על התנאי באומרו 'הרי אני כאילו נתקבלתי', ויחשב הדבר כאילו קיים הנודר את התנאי, והנדר לא יחול.

המדובר כאן במחילה של המדיר עצמו על קיום התנאי, אך בשולחן ערוך נפסק שגם החבר שכלפיו נדרו יכול למחול באותו אופן:

הנשבע לפרוע לחבירו לזמן פלוני, יכול להתירו שלא על פי חכם, שיאמר: הריני כאילו התקבלתי.²¹

א"כ, לכאורה, הוא הדין בנידון דידן, ויכול בית הכנסת לומר 'הרינו כאילו התקבלנו', ועל ידי כך יתבטלו הנדרים. אך לאחר העיון נראה שאין הדבר כן, מכמה טעמים:

1) בטעם הדבר שמועילה אמירת 'הריני כאילו התקבלתי' הביא הר"ן שנחלקו הראשונים: לדעת הרשב"א הטעם לכך שמועיל הוא שגם אילו היה מקבל ממנו בפועל, היה רשאי להחזיר לו, ועל כן כבר מעכשיו יכול לומר לו הריני כאילו התקבלתי 'דאפוכי מטראתא למה לי'. על פי זה תועיל אמירה כזו רק בתנאי שיש בו מעשה של נתינה, אך בתנאים אחרים, כגון שאמר לו 'נכסי אסורים לך אם תלך למקום פלוני' - לא שייך שיאמר לו 'הריני כאילו לא הלכתי'. אולם יש החולקים וסוברים שהטעם שמועילה מחילה הוא שכל התנאי לא נועד אלא להשלים רצונו של המדיר, ועכשיו שהודיע שאינו מעוניין עוד בקיום התנאי - הרי הושלם רצונו. על פי זה גם בתנאי המחייב אי הליכה למקום פלוני, יוכל המדיר למחול ולומר לנודר שגם אם ילך - נחשב אצלו הדבר כאילו לא הלך, והושלם רצונו.²² שני הטעמים הללו לא שייכים בנידון דידן: כספי בית הכנסת נועדו לצורכי בית הכנסת ולא לצורך חלוקה למתפללים, וא"כ טעמו של הרשב"א שהיכולת

21. שו"ע, יו"ד סי' רכח סע' לט; וע' בקרן אורה, נדרים כד ע"א שהעיר שהיה מקום לחלק בין מחילה על התנאי לבין מחילה על הנדר עצמו, אך עכ"פ השולחן ערוך לא חילק.

22. ר"ן, נדרים כד ע"א.



למחול מבוססת על כך שהמקבל יכול היה להחזיר את הכסף לנודר ו'אפוכי מטראתא למה ל' - לא שייך כאן, שהרי בית הכנסת לא היה רשאי להחזיר את הכסף לנודר לאחר ששילמו. גם הטעם השני, על פיו היות שהתנאי נועד להשלים רצונו של המדיר, יכול לומר שנחשב שהושלם רצונו גם בלא קיום התנאי - לא שייך בנידון דידן, שבו הנדר לא נועד להשלים רצונו של בית הכנסת אלא להיות שותף בעלות הפעלת בית הכנסת. (2) מפורש במשנה דלעיל שרק בסיפא מועילה סברת 'הרי אני כאילו נתקבלתי', אך ברישא במקרה של 'האומר לחבירו קונם שאני נהנה לך אם אין את בא ונוטל לבניך כור אחד של חטין...' לא מועילה סברה זו אלא סברה אחרת: 'כלום אמרתי אלא מפני כבודי - זהו כבודי'.

מדברי ה'שלחן ערוך' שהבאנו לעיל עולה שלא רק המדיר עצמו יכול למחול על התנאי, אלא גם החבר שכלפיו נדרו, וא"כ צריך להבין מדוע ברישא לא יכול החבר שכלפיו נדרו לומר 'הרי אני כאילו התקבלתי'. וצריך לחלק בין שבועה לפורע חוב: בפורע חוב מועילה סברת 'הרי אני כאילו התקבלתי', משום שאמירה זו שמשמעותה מחילת החוב כמוה ממש כפירעון. לעומת זאת כאשר אומר לחבירו 'קונם שאני נהנה לך אם אין את בא ונוטל לבניך...', שם אין מדובר על פירעון חוב אלא על רצון של המדיר שחבירו יקבל ממנו משהו בפועל, ועל כן בזה לא מועיל אם יאמר 'הריני כאילו התקבלתי', כי סוף סוף בפועל לא קיבל.²³ בנידון דידן אין מדובר על נדר לפרוע חוב אלא על נדר שנובע מרצונו של הנודר לתרום לבית הכנסת, וא"כ דומה הדבר לרישא של המשנה - שם לא מועילה אמירת 'הריני כאילו התקבלתי'.

(3) אף לו היינו אומרים שמועילה מחילה, הרי שלדעת העונג יום טוב שהבאנו לעיל זהו רק אם הנודר ידע מהמחילה, אך אם לא ידע מהמחילה - לא יצא בזה ידי חובת נדרו.²⁴ וכן משמע משו"ת מהר"ם שיק שגם אם גבאי הצדקה ויתרו על חלק מהממון המגיע לעניים כדי להשקיט מריבות, אין החוב נמחל, והחייב שלא שילם נחשב גזלן.²⁵ יש מי שרצה לומר שניתן יהיה בנידון דידן למחול על הנדרים לבית הכנסת ע"י בית דין, מדין 'הפקד' בי"ד הפקר, אך צ"ע אם הדבר מועיל.²⁶

ד. האם מדובר בנדר או בחוב על קנייה

כל האמור הינו אם נראה את התחייבויותיהם של המתפללים כנדר, דהיינו שהיות שנדר לבית הכנסת - בית הכנסת מכבד אותו בכיבוד של מצווה. לעומת זאת אם נראה את הנידון דידן לא כנדר אלא כתשלום תמורה בעבור הכיבוד שקיבל, דהיינו קניית כיבוד של מצווה תמורת כסף, הרי שהשאלה שלפנינו אינה של תשלום נדר על ידי היורשים

23. ר' קרן אורה, שם ושיעורי ר' דוד, נדרים כד ע"א.

24. ר' שו"ת עונג יום טוב, סי' פז שכתב: 'וכן נמי מי שנדר ליתן סלע לעני והגיע סלע שלו ליד העני בלא דעת אפשר דאין העני רשאי לעכבו כיון שהנדר לא יצא ידי שנדר ליתן ולא נתן'.

25. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' רלה.

26. ר' חשוקי חמד, סנהדרין ה ע"א.

אלא של תשלום חוב מעסקת מכירה על ידי היורשים, וכאן ההלכה פשוטה שנכסיו של המוריש משועבדים לתשלום החוב, וממילא היורשים מחויבים לשלם את אותו חוב מנכסיו העיזבון. כמו"כ אם מדובר בעסקה של מכירה - רשאי בית הכנסת למחול על החוב, שהרי הוא רשאי לחלק כיבודים גם בלא תשלום.

נראה שניתן לפשוט שאלה זו ממה שדנו הפוסקים בעניין מכירת מצוות בשבת.

ב'שלטי גיבורים' (ע"ז דף ד ע"ב אות א) כתב בעניין זה:

דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו ודמי למקח וממכר, מה שאין כן במחייב עצמו לתת כך וכך לגבוה מידו צ"ע כיון דקונה המצוה מיד ההקדש ובהקדש קנו באמירה בעלמא אף על פי שהמצוה אין להם ממשות שיחול עליה קנין א"כ דמי למקח וממכר או דלמא מה שנותנין בעבור המצוה אינו אלא נדבה וצ"ע.

ומדבריו אלו עולה שנשאר בצ"ע בשאלה אם קניין חל על מצווה, אולם במסכת בבא קמא (דף לב ע"ב אות ג) כתב שקניין חל על מצווה, ועל כן יכול למכור לאחר את המצווה שזכה בה:

ולפ"ז יעלה יפה מה שכתבתי דאדם יכול למכור המצות שלו ויעלו לאיש הקונה דהא יש להם ערך י' זהובים לאחר מיהו נראה דוקא מועיל הקנין במצוה שעתיד לעשות אבל לא במצוה שעשה.²⁷

הרמ"א (או"ח סי' שו סעי' ו) פסק ביחס לנדרים של העולים לתורה בשבת:

"א דבמקום שנוהגין ליתן לקורא בתורה מי שבירך, ונודר לצדקה או לחזן, דאסור בשבת לפסוק כמה יתן (א"ז); והמנהג להקל, דהא מותר לפסוק צדקה.

וכתב ה"ם של שלמה' שכל זה כאשר קוצץ דמים לדבר מצווה, אבל מכירה פומבית של מצוות דומה יותר למקח וממכר, ולכן היה נראה לאסור:

אבל הכרזת השמש בפסוק דמים, מי שיתן יותר, יהיה המצוה שלו, כגון הוצאת הס"ת מן ההיכל, או עליית ס"ת, או גלילה, והדומה לו, שהוא כעין מקח וממכר ממש, וידוע שמו"מ אסור, אפילו לדבר מצוה, אם לא שיאמר דאין שייך מקח וממכר בדבר מצוה, כי אם בחפץ הנקנה... וכל זה אינו אלא ליישב המנהג בדוחק... אבל המחזור בעיני, כמו שנהגו חסידי האיסטריך, מה שאדם מוצא בפיו, אפילו לא גמר קנינו, והשני שהוסיף בדמים נשארה המצוה בידו, אפ"ה נותן לצדקה, מה שכבר הוציא, והיה בדעתו ליתן...²⁸

העולה מדבריו של ה"ם של שלמה' שאם נוהגים במכירה הפומבית של מצוות שכל מי שמזכיר סכום נותן אותו לצדקה, אף אם בסופו של דבר לא הוא הזוכה במצווה, ברור

27. עי' שו"ת הרב"ז, ח"א סי' נו, שהעיר שדבריו אלו סותרים את מה שכתב במסכת עבודה זרה.

28. ים של שלמה, מסכת ביצה פרק ה סי' ח, הובאו על ידי המגן אברהם, סי' שו ס"ק טו; ועי"ש במג"א, שכתב שדברי הים של שלמה מתאימים לדברי השלטי גיבורים במסכת עבודה זרה, אך נסתרים מדברי השלטי גיבורים במסכת בבא קמא; וע' גם בלבושי שרד, שם.



שאינ מדובר בעסקה של מכירה, והיא תהיה מותרת לכתחילה בשבת. לעומת זאת אם רק הזוכה במצווה הוא המשלם, הדעת נוטה שזו עסקה של מכירה האסורה בשבת, אך יש צד להקל ולומר שמקח וממכר אינו שייך בדבר מצווה אלא בחפצים. נפקא מינה נוספת לשאלה אם מדובר במכירה נוגעת לשאלה אם זכות המצווה עוברת בירושה: אם המדובר במכירה ממש, הרי שאם קונה המצווה נפטר - יורשיו זוכים בה, אך אם אין מדובר במכירה, הרי שיש כאן זכות אישית שאינה עוברת בירושה. בשאלה זו דן בעל ה'כנסת הגדולה' הכותב:

שורת הדין שאם יורשי ראובן רוצים להחזיק במצוה ההיא עד הזמן שקנאה מורישם, בפדיון לקהל הסך שקנאה מורישם, לית דימחה בידיהו. ואם אינם חפצים במצוה, תמכר המצווה עד זמן הקצוב, וכל מה שיחסר מן הסך שקנאה מורישם ישלימו יורשי ראובן לקהל...²⁹

הרי שסובר שיורשיו של רוכשי המצווה הם הזוכים במצווה, ובאפשרותם להמשיך ולהחזיק במצווה שרכש מורישם ולהמשיך לשלם מדי חודש את תמורתה, או לחלופין למוכרה לאחרים, ואם ימכרו ביותר ממה שרכש מורישם - היתרה תהיה שלהם. נמצא א"כ שה'שלטי גיבורים' במסכת בבא קמא וכן ה'כנסת הגדולה' סוברים שהקניין חל על דבר מצווה, ואף ה'שלטי גיבורים' במסכת עבודה זרה וה'ים של שלמה' לא חלקו על כך בהדיא, וא"כ מסתבר שכך יש לפסוק. לכך יש להוסיף את דברי ה'נודע ביהודה' הכותב שאף שמדין תורה אין קניין חל אלא על דבר שיש בו ממש, קיימת אפשרות שאדם יזכה גם בדבר כזה על ידי שהאחרים מסתלקים ממנו. ה'נודע ביהודה' דן על אודות מכירת זכות לגור בעיר שמספר המקומות המוקצבים בה ליהודים מוגבל, והוא כותב:

ודעו כי לדעתי ע"פ דין תורה לא שייך בזה שום קניין ואין מקום למכירה שתחול בזה שהרי הוא דבר שאין בו ממש... כיון שנהגו כן צריך לומר שזה מסלק נפשו מזכות שיש לו וממילא זוכה בו האחר ע"פ דינא דמלכותא ואין כאן קניין רק סילוק, וגם על זה יש לפקפק אלא שכבר נהגו.³⁰

עפ"י סברת ה'נודע ביהודה' נראה לענ"ד ליישב את המנהג לעשות מכירה פומבית בשבת, אף אם הזוכה נחשב כקונה את המצווה אשר חייב לשלם את תמורתה - משום שבאמת אין כאן קניין, שהרי מדובר בדבר שאין בו ממש, ומה שזוכה בזה הוא מחמת סילוקם של האחרים כפי המנהג.³¹

29. שיירי כנסת הגדולה, הגהות לטור או"ח סי' קמז אות ג; הביאו באלהו רבה, שם ס"ק ב; ועי"ש שהביא את העולת תמיד, סי' קמ"ד ס"ק ו, החולק על בעל הכנסת הגדולה וסובר 'דהריוח של הקהל כי אין משתכרין בצדקות', ובאלהו רבה דחה דבריו וכתב שלא שייך כאן הכלל שאין משתכרין בצדקות. ומכל מקום גם העולת תמיד לא חלק על כך שזכות המצווה עוברת בירושה, וכל מחלוקתו היא רק בשאלה למי שייך הרווח אם ימכרו בסכום גבוה יותר.

30. שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא חו"מ סי' מא; הובא בפתחי תשובה, חו"מ סי' ריב ס"ק ב.

31. ור' בעניין זה גם בשו"ת יחווה דעת, ח"ב סי' מא שם, הביא מספר מטה יהודה, ללמד זכות על המנהג בכך שהלכה רווחת שמותר לפקח על עסקי רבים בשבת.

סיכום

אם אדם נדר צדקה לבית הכנסת, לאחר עלייה לתורה או בכל הזדמנות אחרת, עליו לשלם את נדרו, ובית הכנסת אינו יכול למחול על החוב. במקרה שאותו אדם נפטר - נחלקים הפוסקים בשאלה אם על היורשים לשלם את נדרו. אם אדם רכש מצווה תמורת סכום כסף שהתחייב לתת לבית הכנסת, חייבים היורשים לפרוע את החוב מנכסי העיזבון. אכן בית הכנסת רשאי למחול על החוב לרוכש או ליורשיו.





הרב רצון ערוסי

כשרות לעדות של מהמר בקזינו ואופן חזרתו בתשובה

שאלה

האם המהמר בקזינו כשר לעדות? האם הוא צריך לחזור בתשובה? ואם כן - כיצד? ומעשה שהיה כך היה. עורך חופה חיפש אחר עדים כשרים לצורך הקידושין ושטר הכתובה. הוא ביקש בני אדם דתיים, שאינם קרובים זה לזה, ולא לאחד מבני הזוג. ואכן הובאו בפניו שני בני אדם שהם מתפללים יום יום, שומרים שבת וכשרות, והם אינם קרובים. החופה והקידושין נערכו כדת וכהלכה, ולבני הזוג הייתה אורה ושמחה וששון ויקר. לימים התוודה אחד העדים בפני ידידו החתן, שב"ה הוא נגמל מן ההרגל הרע שהיה לו, שהיה נוהג להמר במשחקי כסף בקזינו. אלא שאותו אדם שמע שהמהמר בקזינו פסול לעדות, ולפיכך הוא חושש שמא הקידושין של ידידו בטלים, ושטר הכתובה נפסל. הוא אף הוסיף שהוא שמע שהמהמר בקזינו נכשל לא אחת בעבירת גזל, והוא רוצה לחזור בתשובה, אך אינו יודע כיצד. החתן היה נסער, כששמע שיש חשש שהקידושין שקידש את אשתו, לפני כשנה, אינם קידושין, ולא זו בלבד אלא שהיא כבר הספיקה ללדת את ילדם הבכור. הוא הלך בבהילות אל הרב שערך לו את החו"ק, בשאלה כדת מה לעשות, לאור העובדה שחברו ששימש כעד היה מהמר בעת החופה והקידושין. כמו כן שאל החתן את הרב כיצד אותו מהמר יכול לחזור בתשובה שלמה.

תשובה

שנינו במשנה (סנהדרין פ"ג מ"ג):

אלו הן הפסולין [לעדות מחמת עבירה], המשחק בקוביה, והמלוה ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית. אמר ר' שמעון, מתחילה לא היו קורין אותן אלא אוספי שביעית. משרבו האנסין חזרו לקרותם סוחרי שביעית. אמר ר' יהודה, אמת? בזמן שאין לו אומנות, אלא היא. אבל יש לו אומנות, שלא היא, הרי זה כשר.

ובתוספתא (סנהדרין פ"ה ה"ב) שנינו:

המשחק בקוביא זה המשחק בטיפסים. אחד המשחק בטיפסים, ואחד המשחק בקליפי אגוזים, ובקליפי רימונים, לעולם אין יכול לחזור בו, עד שיקבל שישבר את פסיפסיו, ויחזור בו חזרה גמורה... ובכולן היה ר' יהודה אומר בזמן שיש להם אומנות אחרת, הרי אילו פסולין וחזרו בהן, הרי אלו כשרים. וחכמים אומרים בזמן

שיש להם אומנות אחרת, הרי אילו פסולין. במה דברים אמורין בקידוש החודש ובעיבור החודש, בדיני ממונות ובדיני נפשות. אבל עדות שהאשה כשרה לה הרי הן כשרין לה.

ובמשנה (ראש השנה פ"א מ"ח) שנינו:

ואלו הן הפסולים [לעדות] המשחק בקוביא, והמלוה ברבית, ומפריחי יונים. וסוחרי שביעית, ועבדים. זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה, אף הן אינן כשרים לה.

יוצא אפוא שהמשחק בקובייה פסול לעדות. והמשחק בקובייה אופנים שונים לו: בטיפסים, בקליפי אגוזים או בקליפי רימונים. משחקים אלה כרוכים בעבירה, עבירה שגורמת לפסול לעדות את העובר עליה. נקבעה דרך חזרה בתשובה של העובר עבירה זו, אלא שבשלב זה אין אנו יודעים מה טיבה של העבירה. לדעת ר' יהודה במשנה, סנהדרין, שם, המשחק בקובייה פסול לעד, רק אם אין לו אומנות זולת המשחק בהימורים, אבל אם יש לו אומנות אחרת זולת המשחק בקלפים, המשחק בקובייה כשר לעדות. ואומנם בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ט) רק הסבירו בעקבות התוספתא:

אלו הם הפסולין, המשחק בקוביא זה המשחק בפסיפסין. אחד המשחק בפסיפסין ואחד המשחק בקליפי אגוזים ורימונים. מאימתי מקבלין אותו משישבור את פסיפסיו ויבדק ויחזור בו חזרה גמורה.

וחזרו על כך בירושלמי (סנהדרין, פ"ג ה"ו) מבלי שנגעו בטיב האיסור של המשחק בקובייה, וטיב הפסול שלו לעדות. לעומת זאת, בבבלי (ר"ה כב ע"א) התייחסו לדברי המשנה בר"ה: 'זה הכלל, כל עדות שאין האשה כשרה לה, אף הן אינן כשרין לה'. ופירש רש"י על אתר:

הא אשה כשרה לה, כגון להעיד על מיתת אדם להשיא את אשתו, ועל סוטה שנטמאת בסתירה, שלא תשתה.

ובעקבות דיוק זה אמר רב אשי בגמרא שם: 'זאת אומרת גזלן דדבריהם, כשרין לעדות אשה'. ופירש רש"י:

לעדות אשה, להתירה להינשא. ודוקא **גזלן דדבריהם**. אבל גזלן דאורייתא דחצוף לעבור בפרהסיא לא הכשירו חכמים לעדות אשה. ואע"פ שהכשירו את העבד ואת האשה דפסולי דאורייתא.

מדברי רש"י למדנו שהמשחק בקובייה פסול לעדות מדרבנן, משום שהוא עובר על איסור גזל מדרבנן. הרי גזלן מדאורייתא לא האמינו לו להתיר אישה עגונה בגלל חוצפתו. לעומתו גזלן מדרבנן, כמו המשחק בקובייה - כשירה עדותו להתיר אישה עגונה לבעלה. ואף שאישה ועבד פסולים מן התורה לעדות - כשירה עדות אישה להתיר אישה עגונה. הסיבה לכך היא שהאישה פסולה לעדות לא משום שהיא חלילה חצופה או בלתי אמינה, או בלתי נבונה, אלא בגלל טעם אחר: כדי שתתייחד לייעודה, והוא 'כל כבודה בת מלך פנימה', ולא תזניח ייעוד זה ע"י שתשתתף במערכות השלטון והמשפט.



ועדיין, אין אנו יודעים מדוע המשחק בקובייה הוא גזלן מדרבנן. בבבלי (סנהדרין כד ע"ב) ביררו עניין זה:

משחק בקוביא, מאי קא עביד? אמר רמי בר חמא, משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא. רב ששת אמר כל כי האי גוונא לא אסמכתא היא¹ לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם. מאי בינייהו דגמר אומנותא אחריית, (ותנן), דתנן, א"ר יהודה, אימתי בזמן שאין להן אומנות אלא הוא. אבל יש להן אומנות שלא הוא כשרים. אלמא טעמא דמתניתין משום יישובו של עולם הוא...

ופירש רש"י:

אסמכתא, היינו דבר דאינו נותן לו מדעתו. אלא סומך על דבר שאינו. דסבור שהוא יכול לנצח. ופעמים שמנצחין אותו. לא קניא, והוה ליה כעין גזילה בידו.

ועדיין הדברים טעונים יותר ביאור. וביאור זה נמצא בר"ח, שם:

משחק בקוביא מאי עבד דמיפסל בה, אמר רמי בר חמא, משום דהוה אסמכתא. פירוש, אלו הן המשחקין, מתנין תנאי ביניהם, אם אנצחך תן לי כך וכך. ואם תנצחני אתן לך כך וכך. כי האי גוונא אסמכתא היא, ולא קניא. והמעות שנוטלין זה מזה גזילה היא. שנמצאה כגזלנין. לפיכך הן פסולין.

וכך פירש ה'ערוך', ערך 'קביא'. הנה כי כן, המשחקים בקובייה משחקים על בסיס כספי, כלומר כל המנצח זוכה בכספו של חברו. וכל המתכוון רק לנצח ולא להפסיד, כשהוא מפסיד אינו מקנה כספו למנצח בגמירות דעת גמורה, ולכן המנצח הוא גזלן מדרבנן.

ועדיין צריכים אנו למודע, מדוע כשהם מתחרים מי ינצח על בסיס כספי, הכסף שזוכה בו המנצח הוא גזל מדרבנן. והתשובה לכך היא כי הניצחון אינו תלוי בכישרון המנצח, אלא במה שקרוי בפי ההמון **מזל**. הרי יש בקובייה שישה צדדים, בצד אחד נקודה אחת, בצד הנגדי שש נקודות. בצד האחד שלוש נקודות ובצד הנגדי ארבע. בצד האחד חמש נקודות ובצד הנגדי שתי נקודות. המתחרים מטילים את הקובייה, וזה שמצליח שהקובייה תנוח כשעליה מרב הנקודות, הוא המנצח. דבר זה מקרי בהחלט. ומכיוון שאין אדם משלים עם רוע מזלו על שהפסיד, כספו שעבר לזולתו הוא גזל מדרבנן.

לפי סברה זו, רש"י ותוספות² הואיל והם גורסים בדברי רב ששת מילים אלו, יוצא שהוא חולק על רמי בר חמא, וסובר שאין זו אסמכתא. והסביר רש"י, שם, שדווקא מכיוון שאין הדבר תלוי ביכולתו, רק **במזלו**, המפסיד משלים עם הפסדו, ולכן לדעת רב ששת אין במשחק קובייה 'אסמכתא', כלומר אין בו גזל מדרבנן, אבל פסולו הוא **משום שאינו עוסק ביישובו של עולם**. אולם ר"ח והרמב"ם, שאינם גורסים דברים אלו בדברי רב ששת, הם בדעה שרב ששת, גם בלי הפסול של 'אסמכתא', גורס שהמשחק בקובייה פסול, **מכיוון שהוא אינו עוסק ביישובו של עולם**. והר"י בתוספות שם ביאר, בעקבות רש"י, אימתי אין חיסרון 'אסמכתא' במשחק בקובייה:

1. בהגהות הגר"א, אות א, על הגמרא, שם, כתב שהרמב"ם לא גרס מילים אלו, שכל כי האי גוונא לא אסמכתא היא. ובאמת שר"ח, שם, לא גרס מילים אלו.
2. תוספות, סנהדרין כד ע"ב, ד"ה כל כי האי גוונא לאו אסמכתא.

דווקא כשמעות שניהם על פי הדף. לפי שהדף והמקום קנוי לאותו שירות. כדי לקנות המעות אשר עליו. אבל המשחקים באמנה, אפילו הקנו, לא מהני. אם לא הקנו בב"ד חשוב.

והתוספות³ כתבו שכל העדים הפסולים שנזכרו במשנה הם מדרבנן, שאפילו המלווה בריבית, הוא רק בריבית שאינה קצוצה. ולדבריהם, המשחק בקובייה למ"ד שאסמכתא היא, ולא קניא, הפיסול הוא רק מדרבנן. ולמ"ד משום יישובו של עולם, פשיטא דאינו אלא מדרבנן. וכן כתבו בתוספות (ר"ה כב ע"א ד"ה אלו הן הפסולים) והסבירו:

המשחק בקובייה למ"ד בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:): לפי שאין עוסקין ביישובו של עולם, ניחא [שהפסול הוא רק מדרבנן]. ולמ"ד נמי משום הויה אסמכתא, אין נחשב גזלן בעיני, כיון דמדעתו נותן.

והנה הרי"ף, על הסוגיה בסנהדרין⁴ הביא רק את טעמו של רב ששת, לפיה הפיסול של המשחק בקובייה הוא מהטעם שאינו עוסק ביישובו של עולם. ומשמע שהוא בדעה שאין במשחק בקובייה משום אסמכתא. וכן פסק הרא"ש⁵, אולם הרמב"ם בפירוש המשניות (סנהדרין פ"ג מ"ג) כתב:

המשחק בקובייה, והוא המשחק בנרד [משחק שש בש] וסטרנג [משחק שחמט], וכיוצא בהם. בתנאי שישלם כסף מי שיעשה כך או לא יעשה כך. בהתאם לשיטת אותו המשחק. ונאסר זה מפני שהוא מתעסק בעסק שאין בו תועלת לישוב העולם. ויסוד הוא בתורתנו, שאין ראוי לאדם להעסיק את עצמו בעולם הזה, אלא באחד משני דברים או בחכמה להשלים בה את עצמו, או בעסק שיועיל לו בקיום העולם כגון אומנות או מסחר. וראוי למעט בזה ולהרבות בראשון, כמו שאמרו, הוי מעט עסק ועסוק בתורה. ואחזור לענין ההלכה.

ולכאורה אין לזה כל קשר לדין גזל. אבל הרמב"ם (הל' עדות ה"ט-ה"י) מנה פסולים לעדות מדרבנן משום גזל מדבריהם, ובכללם מנה את המשחק בקובייה, וזו לשונו: וכן המשחק בקובייה. והוא שלא תהיה לו אומנות אלא היא. הואיל ואינו עוסק בישוב העולם, הרי זה בחזקת שאוכל מן הקובייה שהיא אבק גזל. ולא בקובייה בלבד אמור, אלא אפילו בקלפי אגוזים וקלפי רמונים.

כלומר הפיסול לעדות של זה המשחק בקובייה, ואין לו שום אומנות אחרת, הוא משום שחזקתו שהוא מתפרנס ממשחק הקובייה שיש בה אבק גזל. ומדוע יש במשחק קובייה אבק גזל? אין זאת אלא בשל ה'אסמכתא'.

ועדיין צריכים אנו להוכיח שהחשש לגזל במשחק הקובייה הוא בגלל פגם האסמכתא. הרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ו הל' ז-יט) כתב:

דברים הרבה אסרו חכמים משום גזל, והעובר עליהם הרי זה גזלן מדבריהם. כגון: מפריחי יונים והמשחקין בקובייה. מפריחי יונים, כיצד? לא יפריח אדם יונים בתוך

3. תוספות, סנהדרין שם, ד"ה ואלו הן הפסולין.

4. רי"ף, דף ד ע"ב, לפי דפי הרי"ף.

5. רא"ש, סנהדרין, פ"ג סי' ז.



היישוב, שהרי לוקח ממון אחרים שלא כדין. מפני שמשלח זכר ויביא נקבה משוכך אחר, או נקבה ותביא זכר... המשחקין בקוביה כיצד? אלו בעצים או בצרורות או בעצמות וכיוצא בהן. ועושין תנאי ביניהן שכל הנוצח את חברו באותו השחוק יקח ממנו כך וכך. הרי זה גזל מדבריהם. אע"פ שברצון הבעלים לקח. הואיל ולקח ממון חברו בחנם, דרך שחוק והתל, הרי זה גזל...

הרואה יראה שהחשש גזל במפריחי יונים הוא שיש חשש לגזל יונים של אחרים. והחשש בגזל במשחק בקובייה שהוא לוקח ממון המתחרה עימו בחינם, אע"פ שהדבר נעשה ברצונו, אבל כיוון שהדבר נעשה ע"י 'שחוק והתל', חוששים שמא רצונו אינו אמיתי. ראייה לכך ממה שהרמב"ם (שם ה"א) כתב:

המשחק בקוביה עם הגוי, אין בו משום אסור גזל. אבל יש בו משום עסק בדברים בטלים. שאין ראוי לאדם לעסוק כל ימיו אלא בדברי תורה וביישובו של עולם. והדבר תמוה, מדוע התירו לשחק בקובייה עם גוי? והרי הלכה היא שגזל גוי אסור מן התורה,⁶ וא"כ מה לי משחק בקובייה עם יהודי או עם גוי, אם החשש הוא משום גזל? וכבר תמחו רבים על כך.⁷ והגר"א הקשה קושיה זו, ותיירץ שכיוון שהגוי נתן מדעתו, אין זה גזל. וצריכים לומר שרצון המתחרים די בו כדי לסלק דין גזל מדאורייתא, אבל כיוון שהדבר ב'שחוק והתל' ועל חינם, חכמים גזרו שיש לחשוש לגזל מדרבנן. וביהודי - גזרו, בגוי - לא גזרו. והשאלה היא אם דבר זה קשור לפגם 'אסמכתא', ואם הוא קשור במחלוקת אם 'אסמכתא לא קניא' מדאורייתא או מדרבנן. ואומנם הרמב"ם (הל' מכירה פכ"א ה"ג) כתב:

אבל האומר לחברו, כל מה שיש בבית הזה אני מוכר לך בכך וכך, כל מה שיש בתבה הזאת או בשק הזה אני מוכר לך בכך וכך, ורצה הלוקח ומשך, אין כאן קנין כלל. שלא סמכה דעת הלוקח, שהרי אינו יודע מה יש בו, אם תבן או זהב. ואין זה אלא כמשחק בקוביה. וכן כל כיוצא בזה.

ודבריו הועתקו להלכה ב'שלחן ערוך'.⁸ והסמ"ע⁹ כתב שזוהי שיטתו של הרמב"ם, שסובר שהמשחק בקובייה פסול משום שהכסף לא נקנה בשל פגם ה'אסמכתא', לעומת הרמ"א, המחזיק בדעה שאין 'אסמכתא' במשחק בקובייה, כפי שכתב ב'שלחן ערוך'.¹⁰ ואולם בדין זה, שהמוכר יודע מה יש בבית והקונה אינו יודע, הרמ"א מסכים לדין של הרמב"ם שלא חל קניין, אבל לא מטעמו של הרמב"ם. גם הט"ז¹¹ סבור שהפסול הוא מהטעם שזה נגוע בפגם ה'אסמכתא'. והש"ך¹² כתב שהסמ"ע סותר עצמו, ממה שכתב במקום

6. רמב"ם, הל' גזילה ואבידה פ"א ה"ב.
7. עיין כס"מ, והגר"מ לרמב"ם שם.
8. שו"ע, חו"מ סי' רט סעי' ב.
9. סמ"ע, חו"מ סי' רט ס"ק ב.
10. רמ"א, חו"מ סי' רז סעי' יג.
11. ט"ז, לשו"ע שם.
12. ש"ך, לשו"ע שם ס"ק יח.

אחר¹³ שהחשש גזל במשחק בקובייה אינו משום שהרמב"ם סובר שלא חל הקניין כלל בגלל 'אסמכתא', והכסף גזל גמור, אלא אף שקונה את הכסף, מכל מקום כיוון שהמקנה לא הקנה אותו אלא דרך שחוק והיתול, חששו מדרבנן לגזל. וכן כתב הסמ"ע¹⁴ שהמשחק בקובייה גזלו מדרבנן. לדעתו השלחן ערוך' והרמב"ם לא פסקו כרמי בר חמא שהמשחק בקובייה הוא 'אסמכתא', והגזל הוא מדאורייתא, אלא כרב ששת, שחששו לגזל מדרבנן, כי הוא מקנה דרך שחוק והיתול. הוא גם כותב שהחולקים על הרמב"ם סוברים שטעם פסול משחק בקובייה הוא כי אינו עוסק ביישובו של עולם ואינו יודע כמה קשה הרווחת המעות על בני אדם - ולכן קל הוא בעיניו להעיד עדות שקר. הש"ך הכריע שעיקר הטעם כדברי הסמ"ע שהסביר את שיטת הרמב"ם, בפסול משחק בקובייה להעיד, שאינו משום 'אסמכתא'. ואומנם דעת שו"ת 'חוות יאיר'¹⁵ אינה כדעת הסמ"ע, וייתכן שיש בכך 'אסמכתא'. ובספר 'קצות החושן'¹⁶ כתב שיש מחלוקת אם 'אסמכתא' קונה מן התורה, וכדין ערב, או שאינה קונה מן התורה. ולכן נראים הדברים גם אם הרמב"ם הוא בדעה ש'אסמכתא' אינה קונה מן התורה, בעניין משחק בקובייה הוא יודה שאסמכתא אינה קונה רק מדרבנן, ולכן הגזל הוא רק מדרבנן, והעובר על איסור דרבנן נפסל לעדות רק אחרי התראה, כמבואר ברמב"ם (הל' עדות פי"ב ה"א):

וכן המשחק בקובייה תמיד, או מי שנעשה מוכס או גבאי שמוסיף לעצמו, צריכין העדים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות. שרוב העם אינן יודעים דברים אלו. וכן כל כיוצא בזה.

וכן נפסקה ההלכה ב'שלחן ערוך'.¹⁷

ולפי זה אם המהמר בקזינו לא ידע שהמשחק בקובייה פסול לעדות, ולא הותרה על כך, לא נפסל לעדות, ולא נפסלו הקידושין, ולא נפסל שטר הכתובה. על אחת כמה וכמה אם מדובר באדם שעבד לפרנסתו, אלא שמדי פעם שיחק במשחקי מזל, הוא אינו פסול. מאידך גיסא לעניין חזרתו בתשובה בוודאי צריך לחזור בתשובה, שהרי כבר ראינו שיש אומרים שהמשחקים במשחקי מזל קרובים להיות שקרנים, ובכלל שהם מתרגלים לעזוב העיסוק בתורה וביישובו של העולם, ולהתעסק בהבלי עולם. לכן אין ספק שהוא צריך לחזור בתשובה. וכבר ראינו, שהמשחק בקובייה צריך לשבר כלי המשחק שלו, ולא ישחק אפילו בחינם, כדי שנכשירו לעדות.¹⁸

13. סמ"ע, לשו"ע חו"מ, לד, ס"ק מ.

14. סמ"ע, לשו"ע, חו"מ, סי' שע ס"ק ג.

15. שו"ת חוות יאיר, סי' קסג.

16. קצות החושן, חו"מ סי' רז ס"ק א.

17. שו"ע, חו"מ סי' לד סעי' כד.

18. רמב"ם, הל' עדות פי"ב ה"ו; שו"ע, חו"מ סי' לד סעי' ל; וכתב נתיבות המשפט, ס"ק לו: 'שלא יעשו אפילו בחנם, נראה אפילו לדעת הרא"ש שאין הטעם משום אבק גזל, רק משום ביטול יישובו של עולם הוא, מ"מ העוסק בקובייה יש בו משום גירוי יצה"ר. משא"כ בחנם אין שום שחוק כלל'.



ואולם הגאון הרב עובדיה יוסף, בשו"ת 'ביע אומר'¹⁹ דן באריכות אם מותר להשתתף בהגרלת מפעל הפיס, ואסר זאת על הספרדים ועדות המזרח, ולדעתו גם הרמב"ם וגם ה'שלחן ערוך' סבורים שמשחק בקובייה הוא בבחינת 'אסמכתא דלא קניא', ואע"פ שיש לו אומנות אחרת. אלא שלא די לפסול אותו לעדות בגין טעם זה, כי הוא מורה היתר לעצמו, שחברו נתן הכסף בהסכמה. ולכן הפסול שלו הוא כרב ששת, והוא משום שאינו עוסק ביישובו של עולם. לפי זה לכאורה ניתן לחלק בין חזרה בתשובה לעניין גזל ובין חזרה בתשובה לעניין עדות: לעניין עדות צריך שישבר כלי המשחק, ולא ישחק אפילו בחינם, ואם עשה כן, כשר הוא לעדות. לעומת זאת לעניין גזל, נראה שאם הוא זוכר עם מי הוא שיחק וממי הוא הרוויח, וכמה הרוויח, כיוון שאותו רווח הוא גזל מדרבנן, הוא צריך להשיב אותו רווח למפסיד. ועדיין צ"ע.

סיכום

- א. בנסיבות של המקרה דנן אין לפסול את הקידושין.
- ב. בכל מקרה צריך המהמר לחזור בתשובה גמורה ולקבל עליו שלא ישחק בהימורים כלל, ואפילו בחינם.
- ג. אפשר שהוא חייב להחזיר הכספים שהרוויח בהימורים למפסידים.



19. 'ביע אומר, ח"ז חו"מ סי' ו.

הרב איתאל אמיתי

תפילות ציבוריות שלא בבית כנסת*

א. תפילה בסגנון חדש

האם יש מקום לקיים תפילות בכוונה תחילה שלא במקומן הקבוע, בבית הכנסת, אלא כחלק מאירוע המוני: כחלק מהופעה המתקיימת באמפיטאטרון פתוח תחת כיפת השמיים, בהפנינג וכדו' נדייק ונאמר, אין הכוונה לאמירת תהילים במסגרת כזו או אחרת,¹ אלא לקיום אחת מהתפילות המחויבות. גם אין הכוונה לתפילה בשעת צרה, כפי שיתבארו הדברים בגוף המאמר. האם תופעה זו היא לכתחילה או בדיעבד? במאמר שלפנינו נבחן את ההיבטים ההלכתיים והרעיוניים בשאלה זו.

ב. מקור האיסור להתפלל במקום פרוץ

במסכת ברכות (לד ע"ב) הובאה מימרה של רב כהנא: 'חציף עלי מאן דמצלי בביקתא'. רש"י² מפרש שמדובר בבקעה, ובטעם הדבר כתב: 'כשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת המלך וליבו נשבר', ולפי הנראה בקעה אינה מקום צניעות. בתוספות (ברכות שם, ד"ה חציף) כתבו:³

וא"ת והכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה (בראשית כה, סג), וי"ל דהתם מיירי בהר המוריה וכו', א"נ בקתא דהכא מיירי בבקעה במקום שרגילים שם בני אדם לעבור והולכי דרכים.

ניתן לפרש שבתירוף הראשון ביארו את טעם הדין כרש"י, והוא שהתפילה צריכה להיות במקום צניעות כדי שתחול עליו אימת המלך, ובהר המוריה מותר היה ליצחק להתפלל כיוון שזה מקום שבו חלה עליו אימת הקב"ה. בתירוף השני ביארו את טעם הדין באופן אחר: מפני חשש הפרעה בתפילה של העוברים והשבים, ובהר המוריה לא היה חשש כזה. המאירי⁴ כתב: 'ואין לו לאדם להתפלל במקום המפורסם לעיני הכל'⁵ - משמע

* המאמר מתייחס לזמנים שבשגרה, ולא למציאות המיוחדת שנכפתה מחמת התפשטות מגפת הקורונה. תפילתנו לבורא עולם, שלא נצטרך להעתיק את תפילותינו ממקום משכנן הטבעי בבתי כנסיות.

1. כגון המחאה שהתקיימה כנגד בית המשפט העליון בשנת התשנ"ט, או העצרות שהתקיימו כחלק מהמחאה נגד תוכנית ההתנתקות.

2. רש"י, ברכות לד ע"ב, ד"ה דמצלי בבקתא.

3. וכ"כ תוס' רא"ש, ברכות שם.

4. בית הבחירה, ברכות שם, הוצ' מכון התלמוד הישראלי, עמ' 125.

5. טעם זה, בלשון דומה, הובא גם ע"י הראב"ה, ברכות ס' צז (מהד' ר"א אפטוביצר, ח"א עמ' 76; מהד' ר"ד דבליצקי עמ' נה); אשכול (מהדורת ר"ח אלבק, ח"א ליקוטי הל' תפילה, עמ' 106).

מדבריו שישנו טעם שלישי, והוא שתפילה צריכה להיעשות במקום שאינו פרוץ, כי יש בפרהסיא משום יוהרה.⁶ הרי"ף לא הביא את דינו של רב כהנא, וכך גם הרא"ש,⁷ וכבר תמה על כך ה'מעדני יום טוב'.⁸ קשה להניח שהמימרה הנ"ל לא הייתה בגרסת הגמרא שלפניהם, כיוון שבאוצר הגאונים חלק הפירושים (עמ' 49) מובא:

חציף עלי מאן דמצלי בפקתא, פירוש חוצה לעיר או ברחוב, חדא דלא מצי מכוין ליביה מפני עוברים ושבים ועוד מיחזי כמראה תפילתו לרבים. וכן גם בפ' רבנו חננאל:⁹ 'אמר רב כהנא חציף עלי מאן דמצלי בפקתא, פירוש, כמו שדה או רחוב'. גם ברמב"ם הל' תפילה לא נזכר דין זה במפורש. עם זאת, יש מי שכתב¹⁰ שהלכה זו כלולה בדבריו שבפרק ה' מהל' תפילה (ה"א):

שמונה דברים צריך המתפלל ליזהר בהן ולעשותן ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אינן מעכבין ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותיקון הגוף, ותיקון המקום, והשוויית הקול והכריעה וההשתחויה.

ובהמשך הפרק (ה"ו) כתב: 'תיקון המקום כיצד, יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו לכותל'. מ"מ, על אף השמטת הרי"ף והרא"ש, הטור (או"ח סי' צ) הביא את ההלכה, וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' צ סעי' ה):

לא יתפלל אדם במקום פרוץ כמו בשדה, מפני שכשהוא במקום צניעות חלה עליו אימת המלך ולבו נשבר.

מרן בעל השלחן ערוך הביא את טעמו של רש"י, וזאת לפי המבואר בדבריו ב'בית יוסף', שאחר שהביא את דברי התוספות הקשה עליהם וכתב שאם הטעם הוא החשש מפני ההפרעה של עוברי דרכים, אין זו סיבה לרב כהנא לכנות את העושה כן 'חצוף'. אומנם ה'מגן אברהם'¹¹ יישב את דבריהם של בעלי התוספות, והוסיף וכתב שעוברי דרכים רשאים להתפלל בדרך, ובשם ספר הזהר כתב שלעולם צריך להתפלל בתוך בית דווקא.

6. טעם רביעי ראה בתנא דבי אליהו רבא פ"ח: 'ולמדו חכמים ארבעה דברים בתפלה: אחד, שלא יעמוד אדם בבקעה להתפלל כדרך עכו"ם, שנית, שלא יעמוד ברשות הרבים ויתפלל מפני דעת הבריות ומפני דעת הנשים, שלישית, שיקדש את מחנהו וכו' רביעית, למדו חכמים שלא יעמוד אדם בצד עץ או בצד אבן ויתפלל אלא בצד (הנר) [הקיר]'. א"כ יש כאן טעם נוסף לדין זה: תפילה במקום פרוץ היא מנהג עובדי ע"ז. עם זאת יצוין כי טעמו של תנא דבי אליהו רבא לא הובא בפוסקים העיקריים; ציינו רק רבי רחמים ניסים יצחק פלאגי (בנו של רבי חיים פלאגי) בספרו יפה ללב, או"ח סי' צ.

7. רא"ש, ברכות פ"ה סי' פ.

8. הרש"ש רצה ליישב את השמטת הרי"ף והרא"ש בכך שפירושם למילה 'ביקתא' שבגמ' היה 'בית צר', כלומר בית חשוך, שאין בו חלונות, ומימרתו של רב כהנא היא המשך וחיזוק למימרה של רב חייא בר אבא בשם ר' יוחנן שקדמה לה: 'אל יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות'. מלבד עצם הדוחק שבפירוש זה, מפירושיהם של הגאונים ור"ח - שלא היו לפני הרש"ש בשעתו - למימרה של רב כהנא, נראה יותר שגם הרי"ף והרא"ש לא פירשו כהצעתו המחודשת של הרש"ש.

9. ר"ח, מהד' ר"ד מצגר עמ' עב, ובהערה 66, העיר כדברינו לגבי האפשרות של תליית השמטת הרי"ף בכך שלא הייתה לפניו בגמרא.

10. פירוש בן ידיד על הרמב"ם הל' תפילה, שם.

11. מגן אברהם, סי' צ שם ס"ק ו.

ה'משנה ברורה'¹² בעקבותיו ובעקבות ה'שערי תשובה'¹³ העיר שבמקום שיש מחיצות שפיר דמי, ושם הוא בשדה ישתדל להתפלל בסמוך לאילנות.

ג. תפילת ציבור במקום פרוץ

בכל האמור לעיל אין התייחסות להבחנה בין יחיד המתפלל ובין ציבור המתפללים. נכון הוא שרב כהנא נקט לשון יחיד, ואולם מכך אין להוכיח שלציבור מותר להתפלל בשדה, מכיוון שרב כהנא דיבר בדבר המצוי, וציבור עפ"י רוב מתפללים במקומם בבית הכנסת. אם נבחן זאת לפי ההנמקות להלכה זו, הרי שלטעם התוספות - הפרעה של עובדי דרכים, הדבר נכון גם באשר לעשרה אנשים המתפללים במקום שבו ישנם עובדי דרכים. גם לטעמו של רש"י - שדה אינו מקום שבו חלה עליו אימת הקב"ה, הטעם נכון גם לציבור, להימנע מלהתפלל בשדה. אומנם לטעם הנזכר במאירי ובגאונים - שנראה כיוהרה, יש לעיין אם שייכת יוהרה בציבור באופן זה; וכבר הערנו לעיל שטעם זה לא הובא בפוסקים.¹⁴ אולם מצאנו שיטת ראשונים - הריא"ז¹⁵ וה'אשכול'¹⁶ - שכתבו להדיא שבעשרה המתפללים בשדה, אין בכך חציפות.¹⁷ ואף שנושאי כלי ה'שלחן ערוך' לא הזכירו הבחנה זו בדבריהם, נראה להביא ראיה לכך מדין תעניות על עצירת הגשמים שביחס אליה מפורש במשנה (תענית פ"ב מ"א): 'מוציאין התיבה לרחובה של עיר וכו' ועמדו בתפילה ומורידין לפני התיבה זקן ורגיל', והובא דין זה ברמב"ם,¹⁸ בטור¹⁹ וב'שלחן ערוך'.²⁰ אם לא הייתה מעלה בתפילה ברחובה של עיר, וכל שכן אם יש בכך חציפות, ברור שלא היה מקום לנהוג כן בזמן של צרה ותחנונים.

12. משנ"ב, לשו"ע סי' צ שם ס"ק יא-יב.

13. שערי תשובה, לשו"ע שם ס"ק א.

14. בתנא דבי אליהו המובא לעיל הערה 3, הוזכרו טעמים נוספים, חלקם בוודאי שייכים גם בתפילת ציבור, כגון 'מפני דעת הנשים', שהוא טעם שלא שייך דווקא לתפילה בשדה אלא גם בבית שיש בו נשים. ומה שכתב מפני שזה 'דרך עכו"ם', יש לעיין אם טעם זה שייך בתפילת הציבור, וכאמור לעיל גם טעם זה לא נזכר בפוסקים.

15. פסקי הריא"ז, ברכות נדפסו לראשונה בשנת ה'תרכ"ד, והיו לפני האחרונים: יפה ללב וכף החיים שהביאום בספריהם. בפסקי הריא"ז, הוצ' מכון התלמוד הישראלי, ברכות ושבט, הובאו הדברים בסוף פ"ה, עמ' מו.

16. אשכול, מהד' ר"ח אלבק, צוין לעיל הערה 5. באשכול מהד' רצ"ב אוירבך לא הובאה הלכה זו כלל.

17. דברי הריא"ז הובאו ע"י היפה ללב וכף החיים, סי' צ אות לא; חיזוק לדבריו ראה בדקדוקי סופרים, שם הובאה הגרסה: 'חציף עלי מאן דמצלי בפקתא והני מילי דלא מיכנף ביה עשרה'; רנ"ו רבינוביץ, בהערותיו שם, סייע לגרסה זו מדין תפילה בתעניות ברחובה של עיר.

18. רמב"ם, הל' תעניות פ"ד ה"א.

19. טור, או"ח סי' תקעט.

20. שו"ע, או"ח סי' תקעט סעי' א.



ד. דין תפילה בתעניות ברחובה של עיר

אומנם אחר העיון, נראה לבאר את היחס בין שני דינים אלו – דין תפילה בשדה או ברחוב ודין תפילה ברחוב או מחוץ לבית הכנסת – באופן אחר. בגמרא תענית (טז ע"א) נחלקו אמוראים בשאלת הטעם לכך שמתפללים ברחוב בתעניות:

למה יוצאין לרחוב? ר' חייא בר אבא אמר לומר זעקנו בצנעא [בביהכ"ס – רש"י] ולא נענינו, נבזה עצמנו בפרהסיא; ריש לקיש אמר גלינו, גלותנו [תהא – רש"י] מכפרת עלינו. מאי בינייהו, איכא בינייהו דגלי מבי כנישתא לבי כנישתא. מטעמים אלה מבואר שתפילה ברחובה של עיר היא בבחינת זעקה כלפי שמיא, לטעמו של ר' חייא בר אבא, או קבלת הדין וכפרה, לטעמו של ריש לקיש. אולם אם היא נעשית שלא מתוך כוונה כזו, או אז שבים ונעורים הטעמים שנזכרו בראשונים באשר לאיסור התפילה בשדה, היינו שתפילה צריכה להיות במקום שמעורר לאימתו של הקב"ה, ובמקום שבו לא תהיה הפרעה מצד העוברים והשבים. אומנם לדברי הרי"א²¹ דלעיל אי אפשר לומר כן, כיוון שמפורש בדבריו שבתפילה בעשרה אין בה משום חציפות.²¹ העולה מהדברים הוא שמכוח ההשוואה לדין תפילת התעניות ברחובה של עיר, לא ניתן להכריע שתפילה של ציבור שאינה בבית הכנסת היא דבר המותר בלא פקפוק. דברי הרי"א²² וה'אשכול' המפורשים בנושא אינם יכולים להכריע כנגד שתיקתם של שאר הראשונים, ובוודאי נגד הכרעת ה'שלחן ערוך' בנושא.

אולם יש להעיר על נושא זה מדברי הרמב"ם (הל' תפילה פ"א הכ"א):

רחובה של עיר, אע"פ שהעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות מפני שהקיבוץ רב ואין בתי כנסיות מכילין אותן, אין בו קדושה.

וכבר העירו מפרשים אחדים על דברי הרמב"ם²², שהטעם שנתן לכך שמתפללים ברחובה של עיר הוא שלא כדברי האמוראים בתענית שהובאו לעיל, שיש טעמים מיוחדים לתפילה בתעניות שלא בבית הכנסת הקבוע. ואפשר ליישב את הרמב"ם, שסבר שהעיקר כדברי ריש לקיש שהתפילה ברחובה של עיר היא מטעם גלות, אלא שכאשר אין אפשרות לכנס את כל מתפללי בית הכנסת, אזי מתפללים ברחובה של עיר, אך אין סיבה מהותית להתפלל דווקא ברחובה של עיר. ואולם, גם אם דברי הרמב"ם קשים, מ"מ

21. לשון הרי"א²¹ היא: 'דרך חציפות להתפלל אדם בבקעה, מקום שהרבים מצויים, ואם היו מתפללים שם בעשרה אין בו משום חציפות', ובדבריו לא מוזכר טעם הדין. אומנם הזכיר שבקעה היא 'מקום שהרבים מצויים שם', אך לא כתב להדיא שטעם הדין הוא חשש מההפרעה לתפילה. ניתן לבאר בדרך שיישב המג"א את דברי התוס' מקושיית הב"י, ששאל על טעם התוס': אומנם יש בכך הפרעה לתפילה, אולם מדוע נחשב העושה כן חצוף? והמג"א השיב שהחציפות היא משום שמראה עצמו כאילו אין זה מפריע לכוונתו. ייתכן שזו גם כוונת הרי"א²², אלא שכתב שעשרה המתפללים, כיוון שהם מתקבצים יחד, מסתבר שאין העוברים ושבים מפריעים להם, וממילא אין זו חציפות.

22. מעשה רקח; בן ידיד; מרכבת המשנה לר"א אלפנודי.

למדנו מכאן שהרמב"ם סבר שבעת הצורך, כגון תעניות או מעמדות,²³ שהציבור גדול ואין אפשרות לכנס את כולם בבית כנסת, מותר להתפלל ברחוב. אם כך הדבר, אזי גם בזמנים אחרים שאינם 'מעמדות' או תעניות, ייתכן שיש מקום לאפשר תפילת ציבור שלא בבית כנסת או באולם מקורה אלא תחת כיפת השמיים.

ה. מנהג העולם שמתפללים תחת כיפת השמיים²⁴

הבירור ההלכתי דלעיל ומסקנותיו אינם עולים בקנה אחד, לכאורה, עם 'מנהג העולם' שרגיל להתפלל תחת כיפת השמיים, בעיקר תפילות מנחה וערבית, שלא בבית כנסת ואף שלא במקום קבוע. כך גם בטיולים, בחתונות שנערכות בגני אירועים ובאירועים מזדמנים אחרים, ולא שמענו מי שערער על כך. היה מקום לומר שמ'מנהג העולם' יש להביא ראיה לכך שכאשר מתפללים בציבור אין לחשוש להלכה זו שאין להתפלל במקום פרוץ, וכדברי הרא"ז שהובאו לעיל. אומנם אחר העיון נראה שאין לומר כן, וכפי שנבאר. במקום שאדם יחיד או מתפללים מזדמנים צריכים להתפלל, ואין להם בית כנסת, ראוי שיתפללו שלא במקום פרוץ, ונכון למצוא מקום מקורה או לכל הפחות צמוד למחיצות וכדו'. ברם, גם אם מוצאים אנחנו שאנשים אינם מקפידים על הלכה זו, בטיולים וכדו', אין זה מתיר את הדבר לכתחילה. דהיינו, מ'מנהג העולם' שעושים כן בדרך מקרה ועראי, אין להביא ראיה שלכתחילה תפילה בציבור אינה צריכה להיות בבית הכנסת.²⁵

שבנו אפוא לאמור לעיל שכמעשה שבשגרה ראוי לתפילות שתיערכנה במקומן הקבוע. מציאות שבה מתפללים ברחובה של עיר היא סימן לאי-קביעותנו במקומנו - כעין גלות

23. ושאי כלי הרמב"ם העירו על כך שבגמ' תענית כז ע"ב מפורש, שבמעמדות היו מתכנסים בני העיר בבית הכנסת ולא ברחובה של עיר, ואכ"מ לצורך ענייננו.

24. לא התייחסנו בדברינו לתפילות המתקיימות ברחבת הכותל, תחת כיפת השמיים, שלכאורה לאור דברי רב כהנא, אינו מקום תפילה לכתחילה. הוה אמינא זו נדחתה ע"י האחרונים בני זמנינו מכמה טעמים, שכן לא ייתכן שהתפילה ליד שריד בית מקדשנו, דבר שנהוג בירושלים מאות רבות בשנים, תהיה רק מנהג של 'בדיעבד'. דן בכך הרב זלמן דרוק בספרו שערי תפילה, סוף סי' ד (עמ' ס' במהדורת התשע"ו), והעיר על דבריו בעל הציץ אליעזר בהסכמה שבראש הספר (נדפס בצי"א חלק יח סי' יח), וכן בשו"ת מים חיים, לרח"ד הלוי, ח"ג סי' ז. את תשומת ליבי לפרט זה, ולמקצת משיטות הראשונים בסוגיה בכללה, העיר הרב דוד שטרן מרבני 'מרכז תורה ומדינה', וראה מה שכתב על כך בחוברתו כוכב מיעקב, (תשרי תשפ"א) עמ' יא-יב.

25. סיוע לדברים ניתן להביא מלשון השו"ע, או"ח סי' צ' סעי' ט: 'ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור'; ובמשנ"ב ס"ק כז כתב (עפ"י הפמ"ג): 'ואפילו אם יש לו עשרה בביתו ישתדל [להתפלל] בביהכנ"ס' - הרי שתפילה בציבור ותפילה בבית כנסת אינן היינו הך. ובתורת חיים, לרי"ש סופר, אב"ד פעשט, דייק בלשון השו"ע שהשתדלות המפורשת בדברי השו"ע הנ"ל מוסבת על התפילה בביהכנ"ס, אולם תפילה בציבור הינה חובה גמורה, ובאשר אליה אין די בהשתדלות. על דרך זו יש לומר שאף ציבור ראוי שישתדל להתפלל בביהכנ"ס.



וכדו', ואין לה מקום אלא רק בשעת צער או במקרה של ארעיות, שאינם דוגמה למתכונת תפילות סדורות כתיקונן.²⁶

סיכום

- א. האיסור להתפלל במקום פרוץ הוא דין של לכתחילה בלבד, ואינו מעכב בדיעבד.
- ב. לא נתבאר בהדיא ב'שלחן ערוך' אם איסור זה חל גם ביחס לציבור המתפלל במקום פרוץ.
- ג. מקצת מן הטעמים שכתבו הראשונים לדין זה שייכים לכאורה גם בנוגע לציבור, ולכן בתפילה שלא בשעת הדחק, מן הראוי לחשוש לכתחילה לנפקויות שבין הטעמים השונים שנזכרו בראשונים.
- ד. מדברי הרמב"ם ניתן ללמוד שבמקום צורך יש לאפשר תפילת ציבור שלא בבית כנסת.
- ה. יש להקפיד שמקום התפילה לא יהיה מופרע ע"י עוברים ושבים.
- ו. יש להשתדל ככל הניתן שתפילות תיערכנה במקום מגודר ע"י מחיצות, ולו גם באופן חלקי.
- ז. יש להשתדל שמקום התפילה יהיה מקום שבו 'חלה אימת המלך' - לדוגמה רחבה גדולה שלפני בית כנסת.
- ח. אין צורך לומר שכל זאת בתנאי שלא יהיה זה מקום פרוץ מצד תערובת נשים וגברים וכדו'.



26. הברור ההלכתי דלעיל נכתב, בין השאר, בשל תופעה שהחלה בשנים האחרונות, ובה משולבות תפילות ליל יום העצמאות בטקסי המעבר שבין יום הזיכרון לחללי צה"ל ליום העצמאות. תפילות אלה נחשבות לחלק אינטגרלי מהטקס, וזה מתקיים לרוב באמפיתיאטרון או במדשאות שמחוץ לעיר תחת כיפת השמיים, במקום שאינו מיועד לתפילות. תחילה מתקיים טקס שאינו שייך לתפילה, וגם בהמשך מתקיים 'חלקו השני של הערב', שאף לו אין שייכות לתפילה. על כך נעיר שבמיוחד בתפילות יום העצמאות, שהן קריאת שם שמיים על חזרתנו למקום ארץ חיינו, ועזיבתנו את מקומות גלויותינו, אין מקום לביזוי עצמנו בפרהסיה וגלות ממקום תפילותינו הקבוע.



הרב אורי בצלאל פישר

גיור – רצוי או מצוי?

מבוא

במאמר זה אדון בשאלה העקרונית, האם הגיור הוא רצוי או אינו רצוי? ובפירוט יתר: האם יש מקרים שאכן רצוי ואולי אפילו מצווה לגייר? נחלק את הדיון לכמה מקרים: (א) נוכרי – האם רצוי לגייר? (ב) נוכרייה הנשואה ליהודי, האם רצוי לגיירה? וכן, במקרה הפוך – נוכרי הנשוי ליהודייה, האם רצוי לגייר? (ג) ילד שאביו הוא יהודי ואמו נוכרייה, האם רצוי לגייר? (ד) ספק יהודי – האם רצוי לגייר? (ה) עדה שלמה שיש ספק אם היא שייכת לעם ישראל, או שיש ספק שאולי התערבו בה נוכרים, האם רצוי לגייר את כולה?

א. גיור נוכרי

מובא בגמרא (יבמות קט ע"ב): 'דא"ר יצחק מאי דכתיב רע ירוע כי ערב זר רעה אחר **רעה תבא למקבלי גרים**'. לכאורה, מדברי הגמרא משמע שלא רצוי לקבל גרים. הראשונים התקשו בכך, היות שהיו מגדולי ישראל שקיבלו גרים. יתרה מכך, בגמרא במסכת סנהדרין (צט ע"ב) מובאת ביקורת על האבות שלא קיבלו את תמנע כגירות: מיהת אחות לוטן תמנע מאי היא? – תמנע בת מלכים הוא, דכתיב אלוף לוטן אלוף תמנע. וכל אלוף – מלכותא בלא תאגא היא. בעיא לאיגור, באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו. אמרה: מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת. נפק מינה עמלק, דצערניהו לישראל. מאי טעמא – דלא איבעי להו לרחקה. אברהם, יצחק ויעקב היו צריכים לקבל את תמנע כגירות, ולא להרחיקה. התוספות² שואל: איך ר' יצחק אמר ש'רעה תבוא למקבלי גרים', הרי רואים מהגמרא במסכת סנהדרין שיש לקבל גרים? והוא מיישב שר' יצחק התנגד לאלו שמביאים את הנוכרים להתגייר, או שהתנגד לאלו שמקבלים מייד כל אחד שבא להתגייר, אבל נוכרי שמתאמן להתגייר, יש לקבלו, ומי שלא מקבלו, יענש על כך. אך התוספות הקשה על כך, מדברי

1. בספרי 'גר המתגייר', ח"א, דנתי בהרחבה בשאלה אם יש מצווה לגייר, ע"ש.
2. תוס', יבמות קט ע"ב ד"ה רעה.



הגמרא במסכת שבת,³ שהלל גייר כמה גרים שלא התאמצו להתגייר. הוא גייר נוכרי אחד שאמר 'גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה על רגל אחת'. גר שני אמר 'גיירני על מנת שאהיה כהן גדול'. גר אחר אמר שהוא מאמין רק בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, ואמר 'גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב'. התוספות השיב שהלל ידע שסופם להיות מן הגרים הגמורים. לדעתו אין לגייר כל נוכרי, אלא רק את אלו שמתאמצים להתגייר. אין שום מצווה ללכת לגייר, ונראה שאפילו לא ראוי לעשות זאת.⁴

גמרא נוספת שניתן ללמוד ממנה לענייננו היא הגמרא במסכת יבמות (מז ע"ב):
ואין מרבים עליו ואין מדקדקים עליו: אמר רבי אלעזר מאי קראה דכתיב ותרם כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה... קיבל מלין אותו מיד: מ"ט שהי

מצווה לא משהינן.

מדברי הגמרא לומדים שלושה דינים:

- (א) אין להקשות על גר שמתאמץ להתגייר, ויש לקבלו לגרות.
- (ב) לא משהים את הגיור, ולאחר שהתחיל תהליך הגיור ממהרים לסיימו.
- (ג) הגמרא אומרת שלאחר שהרוצה להתגייר קיבל עליו את המצוות, יש למולו מייד. הטעם לכך הוא שאין להשהות **במצווה**, משמע שיש מצווה בגיור. נראה לי שאין קושי בכך שמוני המצוות⁵ לא מנו את קבלת גרים כמצווה בין תרי"ג המצוות. יש לתת על כך כמה טעמים:
- (א) אין ציווי מפורש בתורה לקבל גרים. לכן, אפילו אם נאמר שיש מצווה, כפי לשון הגמרא, בכל זאת היא אינה נכללת בתרי"ג מצוות.
- (ב) מוני המצוות הבינו שכשהגמרא קראה לגיור גר מצווה, נקטה לישנא דעלמא, ואין הכוונה שיש ממש מצווה לקבל גרים. לא בכל מקום שנשנתה בגמרא הלשון 'מצווה', הכוונה היא למצוות עשה דאורייתא ואפילו לא למצווה מדרבנן.⁶ כוונת הגמרא שקבלת גרים היא מעשה שמוטל על בית דין לעשותו. ראוי שיקבל גרים, כמו שרואים מהמעשה של תמנע. נגדיר את הדבר כרצון ה': הקב"ה רוצה בגיורם של אלו שמתאמצים להתגייר. אולי המקור שרצון ה' שנקבל גרים נלמד ממה שכתוב: 'הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם **לדורותיכם** ככם כגר יהיה לפני ה' (במדבר טו, טו). הגמרא במסכת כריתות⁷

3. שבת לא ע"א.

4. ע"י גם בתוס' רא"ש, יבמות קט, ע"ב, שכתב כדברי התוס'.

5. כוונתי לכל מוני המצוות חוץ מספר 'זוהר הרקיע' ור"י אלברגלוני. בספר המצוות של הרמב"ם, בהשגות הרמב"ן, בסמ"ג, בסמ"ק, בספר הלכות גדולות, בספר יראים וכו' לא נמצאה מצווה של קבלת גרים.

6. ע"י ברכות ד ע"ב: 'אמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצווה לקרותו על מטתו'. בוודאי לא מדובר כאן על מצוות עשה דאורייתא, לכל היותר יכול להיות שזו מצוות עשה דרבנן. נראה לי שלא מדובר אפילו על מ"ע דרבנן; מהר"ן חיות (ברכות שם) כתב: 'מזה קשה לי על שיטת הרב מגילת אסתר [ספר המצוות, שורש א] דלשון מצווה אינו נופל רק בעניני תורה. וכאן ק"ש על המטה אינו רק מדרבנן משום מזיקין. ומכל מקום נקט לשון מצווה'. ע"י ברכות כט ע"ב; יומא יט, ע"ב; שם, כט-ל; יבמות סה ע"ב; יבמות קו ע"ב; כתובות מט ע"א.

7. כריתות ח ע"ב - ט ע"א.



למדה מהמילה 'לדורותיכם' שאפשר להתגייר לעולם, כלומר גם בזמן שבית המקדש לא קיים ואי אפשר להביא קרבן, אי הבאת הקרבן אינה מעכבת את הגיור. למדים מכך שרצון ה' שנקבל גרים.

מלבד הרשב"ק⁸ לא מצאנו בין מוני המצוות שמנו קבלת גרים כמצווה. בדברי הראב"ד⁹ ותוספות הרא"ש¹⁰ משמע שהבינו שיש מצווה לקבל גרים. לדעת תוספות הרא"ש, קבלת הגר כלולה במצוות אהבת הגר. גם ר"י אלברגלוני¹¹ כלל את מצוות קבלת גרים במצוות אהבת הגר. לפי כמה אחרונים¹² מוני המצוות כללו מצווה זו במצוות 'אהבת ה': אדם שאוהב את ה', מקרב אנשים לעבודת ה' ולאמונתו.

נראה לי שאין הכרח להבנה זו. מצוות קבלת גרים אינה כלולה במצוות אהבת ה'. אין מצווה לעם ישראל ללכת לגייר גרים, או לקבל גרים, אלא אולי רצון ה' הוא לקבל גרים שבאים להתגייר. כלומר גר שמתאמץ ורוצה להתגייר, רצון ה' שנקבלו. מה שהוזכר בגמרא 'מצוה', לישנא דעלמא, וכוונת הדברים שזהו רצון ה'.

יש לומר שאדם שבא וביטא את נכונותו להתגייר, הוכיח בכך שהוא שייך לעם ישראל¹³ ונוכרי כזה - רצון ה' שנגיירו. הרי ה' אינו מצווה על כל האנושות להתנהג כמו עם ישראל ולהתחייב בתרי"ג מצוות. רק עם ישראל מתאים לקיים את המצוות.¹⁴ מכאן יש ללמוד לעניין הגיור בימינו, שאפילו אם נאמר שיש צורך לגייר את כל אלו שעלו לארץ, משום חשש לנישואי תערובת וכיו"ב, הרי נראה שאין כאן מצווה של גיור. אל לנו למהר לגייר בנפש חפצה. לאלו שמתגיירים בלב שלם ובאמת כוונתם לשם שמיים, רצון ה' הוא שנגיירם, ויש לסייע להם בכל דרך שהיא. יש להוסיף שבמקרה שבית הדין רואה שלגר יש רצון אמיתי להתגייר וכל כוונתו לשם שמיים, יש למהר לגיירו ולא לדחות את גיורו, שהרי במסכת יבמות¹⁵ מובאת מחלוקת תנאים מדוע גרים מעונים בייסורים. דעת אחרים היא מפני שהשהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה. למדים מכך שנוכרי שהתגייר נענש על כך ששיהה עצמו מלהתגייר, ויש ללמוד מכך שרצון ה' שלא נעכב בעדו מלהתגייר.

נציין גם לדברי מדרש רות רבה (פר' ב פס' כב):

ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך, מהו אל תפגעי בי, אמרה לה לא תחטא עלי לא תסבין פגעיך מני, לעזבך לשוב מאחריך, מכל מקום דעתי להתגייר אלא מוטב על ידך ולא ע"י אחרת.

8. בספר זהר הרקיע, סי' כח.

9. ספר בעלי נפש, סוף שער הטבילה.

10. תוס' הרא"ש, שבת קל"ז ע"ב ד"ה המל את הגרים.

11. בספר ספר המצוות לרס"ג עם ביאורו של הגר"י פערלא, מצות עשה יט.

12. גר"י פערלא, בביאורו לספר המצוות לרס"ג, מצות עשה יט.

13. עי' מדרש תהילים מזמור א; שבת קמו ע"א; עי' בספר בעל המאמרות, מובא בשו"ת 'ציץ אליעזר', ח"ב סי' מ.

14. עי' בדברי מהר"ל מפראג, תפארת ישראל, פרק א; גבורות השם, פרק עב; נצח ישראל, פרק יא.

15. יבמות מח ע"ב.



בעל הפירוש 'עץ יוסף' (למדרש, שם) כתב:

מהו אל תפגעי ב', מפרש אל תפגעי שלא תהי נפגעת. 'ב' פירוש על ידי. ורוצה לומר שלא תקבלי עונש בחטא שלא תקרבי אותי תחת כנפי השכינה. 'לא תחטא עלי'. פירוש לא תעשה חטא עלי ולא תקח עונש ונגע רע מחמתי. 'מכל מקום דעתי להתגייר אלא מוטב על ידיך'... ולכן אל תפצרי יותר מדאי כדי שיהיה סיבה לעזבך ולשוב מאחריך ולא אלך אתך בחברתך ואנכי אלך להתגייר על ידי אחר ולא יהיה מצוה זאת על ידיך.

אם כן, רואים שמי שמונע גיור מנוכרי שאכן יש לו רצינות אמיתית להתגייר, יענש על כך. עוד למדים מדברי המדרש שאדם שמגייר נוכרי ומביאו תחת כנפי השכינה, יש לו מצווה וזכות גדולה. בעל שו"ת 'אמרי יושר'¹⁶ דן במקרה שהיה אחד מאנשי חיל הצבא שבא להתגייר. השאלה היא: האם יש לגייר? נקודת הספק נובעת מכך שאם יקבלו אותו, יהיה אנוס לחלל שבת ולעבור על עוד איסורים משום שירותו בצבא, שהרי השירות הצבאי מעמיד אותו במצבים של פיקוח נפש. לדעת בעל שו"ת 'אמרי יושר', יש לגייר מייד ולא להמתין, כיוון שלא ידוע מה יהיה אחר כך, וייתכן עיכוב גדול בדבר מחמת המלחמה. בעל שו"ת 'אמרי יושר' הביא ראייה מעניינת לדבריו ממסכת גרים (פ"א ה"א):
הרוצה להתגייר וכו' אומרים לו מה לך להתגייר והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וכפופה שפילה מכל האומות ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצוות ואינם נוהגים בפרהסיא כשאר כלל האומות.

משמע שמדובר בשעת גזרה, ובכל זאת מגיירים את הנוכרי. הרי לאחר גיורו לא יוכל לקיים את כל המצוות, משום שזו שעת הגזרה, ובכל זאת מגיירים אותו ולא ממתנים. בעל שו"ת 'אמרי יושר' סבר שנוכרי שקיבל עליו להתגייר, קבלתו נחשבת כמו נדר, וצריך לגיירו כמה שיותר מהר.¹⁷

ב. גיור נוכרייה שנשואה ליהודי וגיור נוכרי שנשוי ליהודייה

הרב דוד צבי הופמן זצ"ל, בשו"ת 'מלמד להועיל',¹⁸ דן בנוגע לגיור נוכרי שהיה נשוי בנשואין אזרחיים ליהודייה. לדעתו, אפשר לגיירו, והביא לכך טעמים מספר:
(א) מבואר בדברי התוספות¹⁹ שגם במקרה של גיור לשם אישות, אם בית הדין רואה שמתגייר לשם שמיים, אפשר לגיירו. במקרה הנידון היה מדובר שהמתגייר היה כבר נשוי לבת זוגו בנשואין אזרחיים, והיהודייה לא הייתה עוזבת אותו אם לא היה מתגייר. לכן רגלים לדבר שמתגייר לשם שמיים.

16. אמרי יושר, ח"ב סי' קמ אות ב.

17. עי' בשו"ת אמרי יושר, שם, שמבאר דבריו; וע"ע שו"ת 'בית יצחק', או"ח סי' צב.

18. מלמד להועיל, ח"ב סי' פג.

19. תוס', יבמות כד, ע"ב ד"ה לא בימי וכו'.



(ב) אם לא נקבל אותו, היהודייה תישאר נשואה לו ותעבור על איסור דאורייתא.
(ג) אפילו שלא אומרים 'חטא כדי שיזכה חברך', בכל זאת, במקרה שהאחר לא פשע, אומרים 'חטא'. ויש לומר כאן אפילו ש'תחילתה בפשיעה סופה באונס', כיוון שהיא מעוברת ממנו ואינה יכולה לסבול בושטה שלא להינשא לו. נוסף על כך, היא מפחדת שאם לא תינשא לו, אף אדם אחר לא יישא אותה.

(ד) אם לא נגייר את הבעל, והיהודייה תמשיך להישאר עימו גם בהיותו נוכרי, כל הילדים שייוולדו יהיו יהודים, ויש לחוש שיימשכו אחר אביהם הנוכרי. דהיינו על ידי גיור האב נציל את הילדים. בוודאי הילדים אינם פושעים, לכן יש להצילם.

הטעם הרביעי לא יועיל לנו במקרה שהאישה היא נוכרייה ובאה להתגייר. במקרה זה הילדים אינם יהודים, אלא נוכרים כל עוד לא התגיירה, אבל נראה שאפשר לסמוך על הטעמים האחרים.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, בשו"ת 'משפטי עוזיאל',²⁰ פסק על פי דברי ר' יוסף קארו שהכול תלוי בראות עיני בית דין, שבמקרה והנוכרייה כבר נשואה לישראל בנישואין אזרחיים, ובהיכנסה בברית היהדות תתקרב יותר ויותר אל משפחת בעלה ותורתו, אז יש לגיירה. הוא הוסיף שגם על ידי כך שיגיירו אותה, הילדים שייוולדו מעתה ואילך יהיו יהודים, לכן מצווה לקרבם ולהכניסם בברית תורת ישראל.

לכן, בוודאי כשמדובר על יהודי שנשוי לנוכרייה, יש מקום חשוב לנסות לגייר את הנוכרייה כדי להציל את היהודי מהעבירות הרבות. מובן שלא מדובר שנגייר את האישה בידענו שלא תשמור תורה ומצוות, כי אז אסור לגיירה. הרי בוודאי בכך נביא לידי תערובת נוכרים, כיוון שאישה זו תוגדר כגיורת כשהיא אינה גיורת, שהרי גיורה אינו חל, ואנשים אינם יודעים מכך. ובכל זאת מוטל עלינו להשתדל ולפעול להביאה לידי גיור כדת וכדין. כוונת הדברים להביא לידי כך שהיא תתגייר על דעת שתשמור תורה ומצוות. גם כשמדובר על נוכרי שנשוי ליהודייה, יש לנו לפעול להביא אותו לידי גיור כדת וכדין. נציין שהרמב"ם²¹ התיר לאחד שנטען על השפחה (חשדו אותו שבא על השפחה) לשחרר את השפחה ואחר כך לשאת אותה. זאת אף על פי שיש בכך איסור שמבואר במסכת יבמות:²² הנטען על השפחה ונשתחררה לא יכנס. בכל זאת, הוא התיר לשאת אותה, משום תקנת השבים שמוטב להתיר לו לשאת אותה, משיחיה איתה באיסור. יש בכך שני עניינים:

(א) 'מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו'. כך גם נאמר לגבי היתר אשת יפת תואר,²³ 'מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות'. כלומר יעבור איסור חמור פחות.

(ב) 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.²⁴

20. משפטי עוזיאל, ח"א יו"ד סי' יד.

21. שו"ת הרמב"ם, סי' קיא.

22. יבמות כד ע"ב.

23. קידושין כא ע"ב-כב ע"א.

24. עי' גיטין ס ע"א; ברכות נד ע"א.



דברי הרמב"ם בתשובתו²⁵ הם אבן יסוד לפוסקים רבים שהקלו בגיוור אישה אף שהיא מתגיירת לשם אישות. מבואר במסכת יבמות²⁶ שאסור לגייר מישהו שמתגייר לשם אישות. כל זמן שמתגייר מסיבה כל שהיא אסור לגיירו. על פי דברי הרמב"ם הקלו והתירו לגייר גם כשמתגייר לשם אישות,²⁷ כשמדובר על הצלת היהודי מידי עבירה, שידוע שאם לא יגירו את בת זוגו הוא ימשיך לחיות איתה באיסור. אלא מובן שהפוסקים התירו רק כשמדובר שהאישה מתגיירת כדת וכדין על דעת לשמור תורה ומצוות.

ג. בן שאביו יהודי ואמו נוכרייה

דנתי במקום אחר²⁸ בגדרו של הילד שאביו יהודי ואמו נוכרייה: האם יש לו גדר מיוחד - גדר 'זרע ישראלי'? הובאה שם המחלוקת בין הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל ובין הרב צבי הירש קלישר זצ"ל. הרב קלישר נקט שיש להם דין 'זרע קודש', ואילו הרב הילדסהיימר טען שאין חילוק בינם ובין שאר נוכרים. הרב קלישר²⁹ הביא כמה ראיות לכך שנקראים 'זרע ישראלי', או כלשונו 'זרע קודש':

(א) כתוב שה' אמר לאברהם אבינו בנוגע לבנו ישמעאל: 'וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא'.³⁰ אף שישמעאל הוא בן שפחה, והרי דין ולד שפחה כדין השפחה, בכל זאת נקרא זרעו של אברהם אבינו.

(ב) כתוב בספר עזרא:³¹ 'כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה'. הרב קלישר הבין ש'זרע הקודש' הם 'ילדים שנולדו ליהודים שנשאו נוכריות. מכאן מוכח שבן נוכרית שאביו יהודי נקרא 'זרע קודש'.

נלענ"ד שעל שתי ראיות אלו יש להשיב:

(א) בנוגע לישמעאל מדובר על זמן שקדם למתן תורה, ואין להביא ראיה ממה שהיה לפני מתן תורה. עוד יש לדון שאולי להגר לא היה דין של שפחה, לפחות כששרה נתנה אותה לאברהם. הרי כתוב:³²

ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם

בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה **לו לאשה**.

שרה נתנה את הגר שתהיה אשת אברהם אבינו. הרמב"ן כתב על כך:

25. שו"ת הרמב"ם, שם.

26. יבמות כב ע"ב.

27. עיין שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' כו אות ז.

28. בספרי גר המתגייר, ח"ג, מאמר 'בן תערובת'.

29. כל הדין והדברים בין הרב קלישר והרב הילדסהיימר מובאים בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יו"ד סי' רכט-רל.

30. בראשית כא, יג.

31. עזרא, ט, ב.

32. בראשית טז, ג.



אבל רצתה שתהיה גם הגר אשתו ולכך אמר לו לאשה שלא תהיה כפילגש רק כאשה נשואה לו, וכל זה מוסר שרה והכבוד שהיא נוהגת בבעלה.

הנצי"ב מוולאז'ין בספרו 'העמק דבר' כתב:

לאברהם אישה לו לאשה. תיבת לו מיותר. וביעקב כתיב ותתן אותה ליעקב לאשה. אלא כדברינו שכך היה התנאי. דלגבי אברהם לבד תהא לאשה ולא לשפחה. אבל לגבי שרה תהא לשפחה כמו שהיה.

לגבי הפסוק 'כי זרעך הוא', ר' עובדיה ספורנו מסביר:

וגם את בן האמה. וגם אין ראוי שתדאג על שתגרש את הבן כי תגרש את בן האמה ולא בנך **מכל מקום לגוי אשימונו כי זרעך הוא**. לא שיהיה הוא ראוי לכך. למדים מדבריו שישמעאל אינו נחשב בנו של אברהם, ויש לבאר את כוונת ה'ספורנו' שיש לו איזה ייחוס לאברהם אבינו. עוד מסביר הנצי"ב מוולאז'ין בספרו 'העמק דבר':

וגם את בן האמה וגו' כי זרעך הוא. הוא בפני עצמו זרעך ודאי הוא. וא"כ לגבי ירושה שנוגע ליצחק צדקה שרה. אבל לגבי ישמעאל בפני עצמו מה שאינו נוגע ליצחק בנך הוא זרעך ודאי ועיין מש"כ לעיל ט"ז ג'. וזהו דקדוק לשון שרה לומר ישמעאל אינו נחשב לבן אברהם אלא בן שפחה א"כ אפי' לא היה נולד יצחק כלל לא היה ישמעאל יורש. **אלא ודאי היא מודה שישמעאל נחשב לבן אבל עם בנה עם יצחק אינו נחשב לבן. משום שכך היה התנאי שלגבי שרה תהא הגר כשפחה.**

לפי פירוש זה לישמעאל היה דין מיוחד, ואין ללמוד מישמעאל לשאר עבדים.

(ב) הפסוק בעזרא אינו קורא לילדים שייולדו 'זרע הקודש', אלא לאבות שהם מזרע ישראל שעכשיו נושאים נוכריות ומתערבים בעמי הארצות.

הרב הילדסהיימר זצ"ל השיג על דברי הרב קלישר זצ"ל, והשיב כפי שהשבתי לעיל. חזר הרב קלישר והשיב על דברי הרב הילדסהיימר, והוכיח שהכוונה ב'זרע הקודש' היא לילדים שנולדו. מלשון 'זרע' משמע על זרעם ולא על עצמם. נוסף על כך, כבר בתחילת הפסוק מדובר על האבות, שנאמר שם 'נשאו מבנותיהם להם ולבניהם', אם כן מדוע הוצרך לכתוב שוב 'והתערבו זרע הקודש'? גם אם היה מדובר על האבות, היה צריך להיות כתוב 'והתערבו בעמי הארצות' שמוסב על תחילת הפסוק. הוא המשיך להוכיח את ראייתו מישמעאל. הרב הילדסהיימר השיב על דחיותיו, ובאותה תשובה טען שאין לגייר את הקטנים, כיוון שההורים שלהם אינם מקיימים תורה ומצוות, ואיזו זכות יש בגיורם, מדוע לנו להיכנס לצרה הזאת?

עוד נציין שהרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת 'תשובות והנהגות',³³ כתב שאסור לקרב אדם שאביו יהודי ואמו נוכרייה, והאב חי עם הנוכרייה ולא רוצה לעזבה. לפסיקתו כמה סיבות:

(א) יש בכך פתח לנישואי תערובת. האב רואה שיש דרך לתקן את הנעשה. צריך לגרום לאב שירגיש שהוא מנותק מעם ישראל.

(ב) יש בכך איסור חוקות העכו"ם, כיוון שמחשיבים את הבן אחר האב כמנהג העכו"ם.

33. שו"ת תשובות והנהגות, ח"ה ס' רצו.



(ג) יש בכך איסור 'לא תחנם', כיוון שמעניקים להם זכויות והטבות של יהודים. אל לנו לרחם עליהם יותר מעל שאר נוכרים.

נלענ"ד שיש מקום להשיג על כל הטענות הללו:

(א) יש מקום לשיקול דעת, שאולי בריחוקו נגרום לאיבודו מזרע ישראל. אולי על ידי קירוב הבן נוכל לבסוף לקרב גם את האב ויחזור לזרע ישראל. כלומר ייתכן שהוא יעזוב את אשתו הנוכרייה, או אולי אשתו הנוכרייה תתגייר כדת וכדין, וכל בני המשפחה ישמרו תורה ומצוות.

(ב) לא מחשיבים את הבן אחר אביו ולא מחשיבים אותו כיהודי, אלא רוצים לקרבו כדי להביאו להתגייר.

(ג) יש לדמות דין זה לנתינת מתנה לנוכרי שמכירו, שאין בכך איסור 'לא תחנם'. הרי הוא מקרבו לטובתו, כדי להחזיר את אביו ליהדות.

בהקשר לכך יש לציין לתשובת הרשב"ש³⁴ שפסק שיש לנקוט גישה מקילה בנוגע לגיור זרע ה'אנוסים'. דהיינו אף שלא מקבלים לגיור אחד שמתגייר לשם אישות וכיו"ב, במקרה של גיור אחד מן ה'אנוסים' יש לקבלו אפילו שבא להתגייר לשם אישות.

נלענ"ד שילד שנולד מיהודי שבא על נוכרייה לא נחשב מ'זרע ישראל', והוא נוכרי גמור בכל דין. אולם יש סברה שיש להשתדל מאוד להביא את הילד הזה ואת אמו לגיור, ובכך להחזיר את האב בתשובה. הרי בסופו של דבר מדובר שהאב הוא יהודי, ובכך שנביא את אשתו ובנו לגיור נוכל לקרבו בחזרה לחיק היהדות. כל זה בהנחה שאכן הילד והאם ישמרו תורה ומצוות. אין מקום להקל בדין קבלת המצוות, וגם הילד מחויב בקבלת מצוות, וצריך שלא תהיה אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות.

ד. גיור ספק יהודי

הגריא"ה הרצוג זצ"ל³⁵ סבר שבמקרה שאישה שהיא ספק גיורת באה להתגייר פעם נוספת, אפילו שעדיין נראה לבית דין שהיא מתגיירת שלא לשם שמיים, בכל זאת, אפשר לגיירה. הטעם לכך הוא שהאיסור לגייר מי שאינו מתגייר לשם שמיים (הוא מתגייר מסיבה כל שהיא) הוא רק מדרבנן. כיוון שמדובר על איסור מדרבנן, הרי יש לומר ספק דרבנן ולקולא. אפילו שאין לעשות ספק דרבנן לכתחילה, בכל זאת כאן יש להתיר, כיוון שאם לא נגייר את האישה, הרי נדחה אותה לעולם ונבוא לקלקל את כל הדורות שיצאו מהזוג. נוסף על כך, נגרום לכך שבעלה יחיה תמיד עם ספק נוכרייה.

כעין זה כתב הרב משה שטרנברוך שליט"א, בשו"ת 'תשובות והנהגות',³⁶ בנוגע לגיורה של אחת מעדת 'בני ישראל' לדעתו, אנשי עדת 'בני ישראל' הם ספק יהודים וצריכים גיור. לכן, אם ברור לנו שרצונה של אישה לקיים מצוות אפילו שהיא מתגיירת לשם

34. שו"ת הרשב"ש, סי' שסח.

35. פסקים וכתבים, ח"ד יו"ד סי' צט, אות י.

36. שו"ת תשובות והנהגות, ח"א סי' תשסז.



אישות, אפשר לגיירה. הוא הוסיף עוד נקודה: בדרך כלל, במקרה של גיור, אין למול את הנוכרי באמצעות סם הרדמה, משום שרוצים לגרום לו לפרוש מהגיור, שכן אין רצונו בגרים. אך בנד"ד שמדובר בספק יהודי אפשר למולו תוך שימוש בסם הרדמה, כי רצונו שלא יפרוש.

כמו כן, נציין את דבריו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל³⁷ שדן בנוגע ללימוד תורה לקהילת 'יהודי' אתיופיה, שלדעתו הם ספק יהודים. הוא סבר שאפשר ורצוי ללמדם תורה, כיוון שאם לא נחנכם בחינוך דתי, יתקלקלו עוד יותר ולא יתמצו להתגייר, ועל ידי כך נוכל לבוא לידי התבוללות. לכן יש לחנכם ולהשפיע עליהם להתגייר. אין לחוש לאיסור ללמד תורה לנוכרי, מפני שאולי הם יהודים, וכיוון שיש סיבה שמלמדם, האיסור אינו חל.

ה. גיור עדה שיש ספק אם היא מזרע ישראל

בהמשך לדיון הקודם נדון בגיור עדה שיש ספק אם היא מזרע ישראל. יש לנו לדון, במקרה שמגיעים למסקנה שאכן יש כאן ספק וכל עוד אנשי העדה לא יתגיירו יש ספק ביהדותם, האם נכון ורצוי לפעול לגיירם? האם עלינו לפעול לקרבם ולהביא אותם לגיור או לגיירם רק אם הם באים ומבקשים?

נלענ"ד שלאור הדברים המובאים לעיל בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל וכן בדברי האחרונים האחרים שדנו בנוגע לאדם שיש ספק לגבי גיורו וטענו שאכן יש לגיירו ואפילו יש מקום להקל בכל מיני דינים בהלכות גיור, כך יש לטעון גם לגבי עדה שלמה. בוודאי רצוי ונכון להשתדל לגייר את העדות הללו, בעיקר משום שיש חשש גדול שאם אנחנו לא נבוא לקרבן לחיק ישראל ולהשפיע עליהן מרוח התורה והמצוות, יש סכנה שבני העדות יבואו לארץ ישראל, יקבלו אותם כגרים והם לא ישמרו תורה ומצוות בארץ ישראל. הציבור הדתי צריך לקרבם ולהשפיע עליהם, כדי שלאחר הגיור הם ימשיכו לשמור תורה ומצוות. כפי שהרחבתי את הדיבור, אי אפשר לגייר אחד שאינו מתכוון לשמור תורה ומצוות, ואפילו שעבר גיור ושיש לו תעודת גיור, אינו גר. אם נגייר נוכרים אף שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות, אנחנו יכולים להביא תקלה גדולה לעם ישראל בגרימתנו לתערובת נוכרים, ויצאנו מופסדים. עלינו לקרבם לשמור תורה ומצוות, ורק לאחר מכן לגיירם כדת וכדין.

סיכום

במאמר זה סקרתי כמה מקרים שיש לדון לגביהם אם רצוי וחיובי לגייר את הנוכרי. באופן עקרוני היהדות אינה מחפשת לגייר נוכרים. תפקידם של הנוכרים לשמור ז' מצוות בני נח, ותפקידם של היהודים לשמור תרי"ג מצוות. היהדות אינה מיסיון, היא רוצה להשפיע על הגויים שילכו בדרך היושר והצדק וישמרו ז' מצוות בני נח. עם זאת, יש

37. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' מא; ולדעתו קהילת 'יהודי' אתיופיה הם ספק יהודים וצריכים גיור.



מקרים שאכן אנחנו רוצים לגייר את הנוכרי והדבר הוא חיובי, למשל במקרה שמדובר על ספק יהודים ובמקרה שרואים שהנוכרים מתאמצים ורוצים להתגייר. נוסף על כך, יש מקרים שרוצים לגייר אך אין זו מציאות אידיאלית. כך במקרה שבאים לגייר נוכרי או נוכרייה שנשואים ליהודים. הגיור הזה נצרך כדי להציל את בן הזוג מן העבירות, אך מלכתחילה לא היינו רוצים בכך. כאן הגיור אינו רצוי, אלא הוא מצוי. כיום יש מציאות של נישואי תערובת, ולכן צריכים לפעול לגייר את בן או בת הזוג. בעדה שלמה שיש לגביה ספק בנוגע ליהדותם של בניה, בוודאי עלינו להשתדל לקרבם להתגייר ולשמור תורה ומצוות כדת וכדין.



הרב משה גרינהוט

הריגת פורץ למכונית לאור ההלכה

הקדמה

לאחרונה התפרסם בתקשורת סיפורו של אריה שיף. על פי הפרסומים, שיף התעורר באישון ליל, וגילה שכנופיית פורצים מנסה לגנוב את מכוניתו. הוא יצא מביתו כשהוא חמוש באקדח, ואחרי קריאת אזהרה ירה בפורץ הנוהג במכוניתו והרג אותו. אירוע זה מעלה את השאלה: האם לפי ההלכה היה זוכה אריה שיף להגנה שנתנה התורה להורג גנב 'הבא במחתרת'?

א. דיני 'בא במחתרת'

דין 'בא במחתרת' נאמר בתורה במקרה שגנב פורץ לבית. מה דינו של גנב הפורץ למכונית החונה בחוץ? הגמרא (סנהדרין עב ע"ב) הביאה שתי ברייתות:

תנו רבנן: מחתרת, אין לי אלא מחתרת, גגו חצירו וקרפיו מנין? תלמוד לומר ימצא הגנב - מכל מקום. אם כן מה תלמוד לומר מחתרת? - מפני שרוב גנבים מצויין במחתרת. תניא אידך: מחתרת אין לי אלא מחתרת. גגו חצירו וקרפיו מנין? תלמוד לומר ימצא הגנב - מכל מקום. אם כן מה תלמוד לומר מחתרת? - מחתרתו זו היא התראתו.

רש"י על אתר (ד"ה זו היא) פירש:

זו היא התראתו - שאין צריך התראה אחרת אלא הורגו מיד, דכיון דטרח ומסר נפשיה לחתור אדעתא דהכי אתא... אבל נכנס לחצרו וגגו **דרך הפתח** אינו הורגו עד שיתרו בו בעדים: חזי דקאימנא באפך וקטילנא לך, וזה יקבל עליו התראה... אבל בלא התראה - לא, דדילמא לאו אדעתא דנפשות קא אתי אלא דאשכח פתחא להדיא ועל אדעתא דאי קאי באפאי - ליפוק.

לרש"י יש הבדל בין פורץ לבית לבין פורץ לחצר. בפריצה לבית אין צורך להתרות בגנב, ומוותר להורגו מיד. לעומת זאת, בפריצה לחצר צריך להתרות בגנב. רש"י דייק וכתב לגבי גנב שנכנס לחצר 'דרך הפתח', כלומר כדרך אנשים שומרי חוק, שצריך להתרות בו. משמע שאם נכנס כדרך הגנבים, כגון שטיפס על הגדר, אין צורך להתרות בו, וכן פירש המאירי¹ ודחה את דברי הרמב"ם (שיובאו להלן). אולם הרמ"ה² בפירוש אחד חולק וסובר שגם הנכנס לחצר בעזרת סולם צריך התראה, ורק גנב הנכנס לבית הותר דמו בלי

1. מאירי, בית הבחירה סנהדרין עב ע"ב, ד"ה בא במחתרת שהזכרנו.

2. יד רמ"ה, סנהדרין עב ע"ב ד"ה תנו רבנן מחתרת.



התראה. טעם ההבחנה בין המקומות התפרש ברש"י: 'דלמא לאו אדעתא דנפשות אתי אלא דאשכח פתחא ועל', כלומר בכל אירוע גנבה תיתכן האפשרות שלא מדובר בגנבה מתוכננת, שבה הגנב בוחר להסתכן שיפגוש את בעל הבית, שעשוי לעמוד כנגדו, אלא כניצול הזדמנות אקראי שבו לא מביא הגנב בחשבון את האפשרות של התנגדות, וממילא לא בא על עסקי נפשות. גם לדעת הרמ"ה גנב הנמצא בחצר צריך התראה גם במקרה שטיפס על הגדר, אף שאין לומר ש'מצא פתח ונכנס'. הסיבה דומה: 'איכא למימר דלאו גנב גמור הוא', כלומר ייתכן שלא מדובר בגנב שמתכנן לפגוע בבעלים במקרה של התנגדות, אלא בגנב חובבן, שיימלט ברגע של התנגדות. לעומתם, הרמב"ם (הל' גניבה פ"ט ה"ח) כתב:

ואחד הבא במחתרת או גנב שנמצא בתוך גגו של אדם או בתוך חצרו או בתוך קרפיפו ולמה נאמר במחתרת? לפי שדרך רוב הגנבים לבוא במחתרת בלילה. הרי שהרמב"ם לא חילק בין גנב הנמצא במחתרת לגנב שנכנס דרך הפתח, ובין גנב הנמצא בבית לגנב הנמצא בחצר - בכלם אין צורך בהתראה. את השאלה כיצד דבריו מתיישבים עם הכתוב בברייתא השנייה, תירץ ה'מגיד משנה' (לרמב"ם שם) בשתי דרכים:

אפשר שהוא סובר שהברייתות חולקות שהברייתא הראשונה אין לה חלוק בין בא במחתרת לדרך פתח דבכל גוונא לא בעי התראה... ואפשר ג"כ שהוא מפרש ברייתא דאמר 'מחתרתו זו היא התראתו' בפנים אחרים דלאו למעוטי דרך פתח ליבעי התראה...

ה'מגיד משנה' לא פירש מה הם 'פנים אחרים' אלו, אולם ב'מרכבת המשנה' פירש שלדעת הרמב"ם דברי הגמרא 'מחתרתו זו היא התראתו' מתפרשים בדרך אחרת: מחתרתו זו היא התראתו דמשום הכי אפקיה קרא בלשון זה, דאותיות אחע"ה מתחלפין ומחתרתו כאלו כתיב מהתרתו מלשון התראה ולא בא למעט גגו וחצרו.³ לדעתו אין הברייתות חלוקות כלל, ולדברי שתיהן שווה דין גנב הנכנס לבית לדין גנב הנכנס לחצר, שאינו צריך התראה. המחלוקת בין הברייתות היא רק בפירוש המקרא, בשאלה מדוע נקטה התורה 'מחתרת'. לברייתא הראשונה הסיבה היא שרוב גנבים מצויים במחתרת; ולברייתא השנייה התורה נקטה בלשון 'מחתרת' כדי לרמוז שפטור גם כשלא התרה בו, בשל קרבת הלשונות: מחתרת - התראה. א"כ לדעת רש"י מותר להרוג גנב הנמצא בחצר, לאחר שנכנס אליה דרך הפתח, רק לאחר התראה. לדעת הרמ"ה מותר להרוג אפילו גנב שטיפס על הגדר, רק אם התרו בו לפני הריגתו, ואילו לדעת הרמב"ם, מותר להרוג גנב שנכנס לחצר דרך הפתח גם כשלא התרו בו מתחילה. מלבד סייג ההתראה בגנב הנמצא בחצר, ששונוי במחלוקת בין רש"י לרמב"ם, הוסיף הרמב"ם סייג נוסף, וכך כתב (שם, פ"ט ה"ב):

וכן הבא במחתרת לתוך גנתו או לתוך שדהו או לתוך הדיר והסהר יש לו דמים, שחזקתו שבא על הממון בלבד לפי שאין רוב הבעלים מצויים במקומות אלו.

3. מרכבת המשנה, הל' גניבה פ"ט ה"ח.

וכן כתב הר"ן (סנהדרין שם, ד"ה חצירו):

דוקא במקום שבעל הבית מצוי שם, כדי שיהיה הטעם בו משום דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אבל במקום שאין בעל הבית מצוי שם ודאי זה אינו בכלל מחתרת.

כדבריהם כתב גם המאירי.⁴

אם כן, כל שהגנב אינו אמור להיתקל בבעל הבית, אפילו אם נכנס לשטח שבבעלותו, אין לבעל הבית ההורג אותו את הגנת 'בא במחתרת', מפני שהגנב לא בא במטרה להרוג את בעל הבית. חשוב לומר שמדובר במקומות שבהם בעל הבית יכול להיות, כגון גינה, ומכאן שהכוונה שכיוון שמן הסתם בעל הבית אינו נמצא שם, לא ניתן להניח שהפורץ בא על דעת האפשרות להרוג אותו. למרות ההבדלים בין המקרים, יש מאפיין אחד המשותף לכל מקרי הפטור של 'בא במחתרת': בכולם מדובר בגנב הפולש לתוך רשות השייכת לבעל הבית. ואולם גנב הגונב מחברו בלי להיכנס לרשותו, אינו בכלל פטור 'בא במחתרת', גם במקרה שבמהלך הגנבה הגנב פוגש את הבעלים.

ב. דינו של גנב חמוש

יש לדון אם גנב חמוש בנשק נחשב כ'בא על עסקי נפשות' בכל מקרה, ולפיכך ההורג זוכה להגנת 'בא במחתרת'. שורש השאלה הוא שהגנת 'בא במחתרת' קיימת כאשר ברור שהגנב בא על 'עסקי נפשות', כלומר מתוך נכונות להרוג את בעל הבית. אם כן, ייתכן שדי בכך שגנב מגיע לגנוב כשהוא חמוש, כדי להניח שהוא בא על עסקי נפשות, וממילא ההורג פטור. אלא שיש להוכיח שאין לדון גנב חמוש כבא על עסקי נפשות. מהדיון בגמרא⁵ בשאלה אם לסטים מזוין, קרי שודד חמוש, נחשב כגנב - שמשלם כפול ממה ששדד, או כגזלן - שאינו משלם כפל. מסקנת הגמרא שלסטים מזוין משלם כפל, וכך פסק גם הרמב"ם.⁶

במשנה (סנהדרין עב ע"א) נאמר: 'היה בא במחתרת ושיבר את החבית אם יש לו דמים - חייב, אם אין לו דמים - פטור'. זאת על פי הכלל 'קם ליה בדרכה מיניה' הקובע שאין אדם משלם ממון אם התחייב מיתה, ובכלל זה מי שהתחייב מיתה מכיוון ש'בא במחתרת'. אילו היה שודד חמוש הנחשב כבא על עסקי נפשות, הוא היה אמור להיות פטור מתשלום כפל על הגנבה, מפני שהתחייב מיתה בשעת הגנבה. לכאורה יש לתמוה, כיצד ייתכן לומר ששודד חמוש אינו מוגדר כמי שבא על עסקי נפשות, הרי ודאי הוא מתכנן להשתמש בנשק, שאם לא כן, לשם מה הביא אותו?

ייתכן לומר שהעובדה שהגנב חמוש אינה מוכיחה שהוא מתכוון להשתמש בנשק במקרה של עימות, אלא רק לאיים עם הנשק, וגם אם העימות יתפתח, אין הכרח שהוא

4. מאירי, בית הבחירה, סנהדרין עב ע"ב ד"ה בא במחתרת שהזכרנו.

5. בבא קמא נז ע"ב.

6. רמב"ם, הל' גניבה פ"א ה"ג.



מתכוון לעשות שימוש בנשקו. לפי זה הקביעה שהוא איננו בגדר 'בא במחתרת' נובעת מההערכה שאין בתוכניתו להשתמש בנשקו. דרך אחרת שבה ניתן לפרש זאת היא שהכלל 'חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו' נאמר דווקא במקרה של גנבה מתוך ביתו של אדם. לעומת זאת, דברי הגמרא על שודד חמוש עוסקים בשוד מחוץ לביתו של אדם. במקרה כזה הנשדד כנראה לא יתנגד, ולכן השודד אינו מתכוון להשתמש בנשקו.

ג. דיני פורץ לרכב

למכונת ישנם שני היבטים: מצד אחד היא חפץ שעשוי להיגנב, ומצד שני היא רשות של בעל הבית. מצד החפץ שבה צריך לדון על פי המקום שאליו נכנס הגנב, ומצד היותה רשות יש לדון אותה עצמה. לכן הפורץ למכונת שבעליה בתוכה, גם אם המכונת עומדת ברמזור וגם אם היא חונה, גם אם כוונתו לגנוב חפץ מתוך המכונת וגם אם כוונתו לגנוב אותה עצמה, הרי הוא נכנס לרשות של בעל הבית, שבעל הבית נמצא בה, ודינו כ'בא במחתרת'. דין זה קיים בין כשבעל הבית ער בין כשהוא ישן, כדין הפורץ לבית שעשוי למצוא את בעל הבית ער או ישן. לעומת זאת הפורץ למכונת שבעליה איננו בתוכה, נידון לפי הרשות שאליה פרץ. לכן מכונת הנמצאת בחניה שהיא חלק מבית פרטי, דין החניה שווה לדין חצר. לדעת הרמב"ם דינה שווה לדין בית שיש בו הגנת 'בא במחתרת', גם על ההורג פורץ בלי להתרות בו. וכן לרש"י כשהפתח נעול והגנב פרץ אותו. לעומת זאת ליד רמ"ה (בפירוש אחד) גם כשהפתח נעול – פטור בעל הבית רק אם התרה בגנב תחילה. הפורץ למכונת החונה ברחוב, או בחניית בניין משותף, כל שהכניסה לרשות אינה כניסה כשל גנב,⁷ דינו כגנוב חפץ מהרחוב, ובעל המכונת אינו זכאי להגנת 'בא במחתרת'. הפורץ למוסך כדי לגנוב ממנו מכונת, דינו תלוי במידת הסבירות שבה הגנב עשוי להיתקל בבעל הבית: פריצה בשעות שבהן לא סביר שבעל הבית נמצא במקום, דינה כפריצה לגינה, שהר"ן והמאירי קבעו לגבה שאין פטור של 'בא במחתרת'. מסתבר שבמקרה שאזעקה עשויה להתריע ולהביא את בעל הבית למקום, והגנב מודע לאזעקה, הרי שדינו כפורץ למקום שבו הוא עשוי למצוא את בעל הבית.

סיכום

א. הגנת 'בא במחתרת' להורג גנב הנמצא בביתו אינה מותנית בהתראה, משום שגנב הנכנס לבית חזקתו שבא על עסקי נפשות. ככל שסיכויי המפגש עם בעל הבית יורדים, כך פוחתת הגנת 'בא במחתרת'. לרמב"ם דין פורץ לחצר כדין פורץ לבית. לרש"י כשגנב נכנס לחצר דרך הפתח, הגנת 'בא במחתרת' לבעל הבית קיימת רק כאשר בעל הבית התרה בגנב. כאשר גנב נכנס למקום שבעל הבית אינו מצוי בו, לבעל הבית אין הגנת 'בא במחתרת'.

7. הגדרה זו עולה מיד רמ"ה, סנהדרין עב ע"ב שמשמש בהגדרה 'נתפס כגנב'.

ב. הגנת 'בא במחתרת' קיימת רק בהורג גנב שנכנס לרשות בעל הבית, ולא כשהגנב גנב חפץ מחוץ לרשות בעל הבית, אפילו במקרה שהגנב חמוש. גנב הפורץ למכונית החונה ברחוב שאין בעליה בתוכה, אין ההורגו זכאי להגנת 'הבא במחתרת', אולם אם בעל המכונית נמצא בתוכה, הוא זכאי להגנת 'הבא במחתרת'.
ג. מן הראוי שדיני 'בא במחתרת' ישפיעו על החוק והפסיקה בנוגע לענישה של מי שפגע בגנב או הרגו.





גרימת הפסד של היסוני קורונה

הקדמה

בעקבות התפשטות נגיף הקורונה, רכשה מדינת ישראל מנות חיסון רבות עבור אזרחי ישראל. בה בעת התפתחה תופעה של 'מתנגדי חיסון', שלטענתם השימוש בחיסון אינו בטוח ואף עלול לגרום סכנה. חלקם המליצו להזמין תור לקבלת חיסון, כדי לבטל, במטרה להביא לאובדן מנות החיסון כשיפוג תוקפן. מאמר זה מניח כי על פי ההלכה יש לסמוך על הדעה המקובלת בקרב רוב מומחי הבריאות והרופאים הבכירים, הסבורים שיעילותו של החיסון גבוהה ומוכחת, כפי שהולך ומתברר בצורה מקיפה, וכי אין כל חשש מפני השפעות שליליות של החיסון מעבר לתופעות לוואי קלות וזמניות. לפיכך אין לתת משקל לדעת המתנגדים לחיסון, ואין כל הצדקה לפעולה מכוונת שתביא לאובדן חיסונים. לאור זאת, מאמר זה מבקש לדון ביחס ההלכתי לאדם שמזמין תור כדי לבטלו בזדון, בשני היבטים:

מצד האיסור - האם מעשה זה מותר לכתחילה.

מצד הממון - האם ניתן לחייב את מבטל התור בתשלום, כאשר לאחר מעשה התברר שאכן נגרם נזק באובדן מנת חיסון.

א. איסור לכתחילה

קודם לדיון על חיוב התשלום בדיעבד - נעסוק תחילה בשאלה אם הפעולה של הזמנת התור וביטולו מותרת לכתחילה. אף שהאיסור להזיק הוא ברור וידוע, בפעולה זו קיימים מאפיינים המבדילים בינה לבין מעשה נזק רגיל. פעולה זו של הזמנת התור וביטולו אינה מזיקה באופן ישיר, אלא רק גורמת לנזק עקיף בכך שלא ימצא שימוש למנת החיסון שנשמרה. כמו כן, פעולה זו אומנם עשויה לגרום נזק, אולם לא באופן ודאי, משום שייתכן שיימצאו לקוחות אחרים לקבלת החיסון. הדיון בשאלה זו יתייחס לשני יסודות איסור הקיימים בהלכה.

1. איסור נזיקין

הגמרא קובעת כי אסור לגרום נזק בעקיפין: 'גרמא בנזיקין אסור'.¹ הראשונים² מסבירים כי איסור זה קיים בכל מקרה, ואינו תלוי בחיוב התשלום בדיעבד על הנזק. וכך פסק

1. בבא בתרא כב ע"ב.

2. רש"י בבא בתרא שם, ד"ה גרמא; תוספות בבא בתרא שם, ד"ה זאת.

הטור: 'כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חברו, כך אסור להזיק ממון שלו...'; - אפילו לגרום נזק לממון חברו אסור, אלא יש צד גורם שחייב לשלם ויש צד גורם שפטור.³ לפיכך ברור כי אסור לגרום נזק, ישיר או בעקיפין, אף במקרה שאין בגינו חיוב תשלום על הנזק בדיעבד. לדעת כמה פוסקים⁴, תוקף האיסור להזיק בעקיפין הוא מדאורייתא; וכך כתב הרמ"ה (ב"ב כו ע"א):

דאסיר למגרם מידי דאתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום לפני עור לא תתן מכשול, ואי משום ואהבת לרעך כמוך.⁵ כמו כן, בדיני נזקי שכנים פסק ה'שלחן ערוך'⁶ כדעת הרמב"ם,⁷ שאסור לנקוט פעולה שעשויה להזיק, אף במקום ספק.⁸ זאת אף שבדיעבד אין עילה לתביעה ממונית מספק, מדין 'המוציא מחבירו עליו הראיה'.⁹ לדעת הגר"א,¹⁰ הטעם לכך הוא שהאיסור להזיק הוא מדאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא, אף שבדיעבד ספק ממונא לקולא.¹¹ לאור הנ"ל יש לומר שחל איסור להזמין תור ולבטלו בכוונת זדון, היות שפעולה זו עשויה לגרום נזק בהפסד מנת החיסון, אף שהנזק אינו ודאי, ואף אם בדיעבד לא יושת חיוב תשלום בגין הנזק.

2. מחוסר אמנה

ה'שלחן ערוך' פוסק כי אין להפר הבטחה שנוגעת לעניין ממוני, אף בהיעדר מעשה קניין מחייב, כך שלא ניתן לכוף את קיום ההבטחה. הטעם להלכה זו אינו משום גרימת הפסד או מניעת רווח. ההלכה נובעת מחמת הסתמכות על דברי המבטיח, שאין להפירה בלא סיבה מוצדקת. לכן אין להפר גם הבטחה לנתינת מתנה:

הנושא ונותן בדברים בלבד, הרי זה ראוי לו לעמוד בדבורו... וכל החוזר בו, בין לוקח בין מוכר... הרי זה ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו. וכן מי שאומר לחבירו ליתן לו מתנה, ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה... שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו.¹²

לדעת כמה פוסקים, משמעות הלכה זו היא איסור גמור לחזור מהבטחה,¹³ והחוזר בו נקרא רשע ועבריין.¹⁴ האחראית על החיסונים שומרת מנת חיסון עבור המזמין, ומונעת

3. טור, חו"מ סי' שעח.
4. ראה אמרי בינה, דיני עדות סי' לג, ד"ה גם מה שכתב; שער המשפט, סי' לד ס"ק יג.
5. וכ"כ ים של שלמה, בבא קמא, פ"י סי' כג, ד"ה ואיבעי.
6. שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' ג.
7. רמב"ם, הל' שכנים פ"ט הי"ג.
8. כך גם דעת הרשב"א, בבא קמא ב ע"ב, ד"ה אבל: 'בנזיקין ספיקי דידהו להחמיר כאיסורין'.
9. מגיד משנה, הל' שכנים פ"ט הי"ג.
10. ביאור הגר"א, חו"מ סי' קנה ס"ק ח.
11. וכן פסק החתמ"ס, יו"ד סי' רמא, וכתב שהוא בכלל גדר למצות עשה 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם', ו'אל תעמוד על דם רעך'.
12. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' ז-ח.
13. שו"ת ראנ"ח, סי' קיח.
14. שו"ת מהר"ם מיינץ, סי' קא; שו"ת בצל החכמה, ח"ה סי' קנט ס"ק ב.



מלקוחות אחרים להירשם לתור בזמן שנקבע עבורו. ביטול התור הוא הפרת הבטחה לאחר הסתמכות על דברי המבטיח, ולכן הוא בכלל איסור 'מחוסר אמנה'.

ב. היוב תשלום

לאחר הדיון על האיסור לכתחילה, נדון כעת בחיוב תשלום בדיעבד על מבטל התור לחיסון, אם יתברר שאכן נגרם נזק ומנת החיסון נזרקה. תחילה ננתח את המקרה, ונשווה אותו למקרים ותקדימים שונים בהלכה. לאחר מכן נברר את יסודות החיוב שנידונו בפוסקים, ונבחן את התאמתם לנידון שלנו.

1. ביטול הזמנה מאומן

בתשובת הרא"ש¹⁵ דן בביטול הזמנה מאומן, ומסקנתו נפסקה להלכה ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שלג סעי' ח):

אמר לאומן עשה לי דבר פלוני ואקחנו ממך, ועשאו האומן, ואחר כך אינו רוצה לקחתו והוא דבר שאם לא יקחנו מיד, יפסד - חייב.¹⁶

הרא"ש מחייב בתשלום אדם שביקש מאומן שיכין עבורו מוצר בעל עמידות קצרת זמן, ולאחר ייצורו - המזמין חוזר בו ומסרב לקנותו, ובכך גורם הפסד לאומן. גם למנת החיסון תוקף מוגבל, וביטול הזמנת התור נגרם הפסד לרשות האחראית על החיסונים. בנידון שלנו, הלקוח אומנם לא הזמין את ייצור החיסון בעצמו, אלא קבע תור לקבלת החיסון הזמין במלאי, ובכך גרם להפסד החיסון. אולם בדומה לכך הביא הרא"ש הוכחה לפסקו, ממקרה שבו מעסיק ביטל הזמנת עבודה, ובכך גרם הפסד לפועלים, משום שיכלו להשכיר עצמם למעסיק אחר:

מידי דהוה אהלכו חמרין ולא מצאו תבואה, פועלים ומצאו שדה לחה, נותן להם שכרם משלם, שעל ידו הפסידו מלאכת היום.¹⁷

המקרה של פועלים זהה לנידון שלפנינו בכך שהמפסיד סמך על אדם אחר, ומחמת הסתמכות זו נמנע מניצול הזדמנות אחרת. הזמנת התור וביטולו מנעו את השימוש

15. שו"ת הרא"ש, כלל קד סי' ו.

16. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ח.

17. כפי המבואר בשו"ע חו"מ סי' שלג סעי' א, המעסיק חייב לשלם לפועלים, רק במקרה שהוא אשם בנסיבות של ביטול ההזמנה. יש להעיר כי האחרונים נחלקו בטעם דין זה, של ביטול העבודה לאחר תחילתה: לדעת העיר שושן, חו"מ סי' שלג ס"ק א, עילת החיוב במקרה זה היא מדיני הנזיקין, ולכן המעסיק חייב רק כאשר הפועלים נמנעו מלהשכיר עצמם לאחרים: 'גרם להם היזק ופשע בהם, שאם לא שכרם הוא היו הם נשכרים לאחרים, הרי זה חייב מדינא דגרמי'. לעומת זאת לדעת הסמ"ע, חו"מ סי' שלג ס"ק ו, והש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק ז, עילת החיוב במקרה זה היא מדיני עבודה, ולכן המעסיק חייב גם כשלא נגרם נזק. מדברי הרא"ש בתשובה המצוטטים בהמשך עולה כי הוא סובר כדעת העיר שושן, שהחיוב הוא בתורת נזיקין מדינא דגרמי. אולם מדברי הרא"ש בפסקיו, ב"מ פ"ו סי' ב, עולה כי הוא סובר שהחיוב הוא מדיני עבודה. ייתכן שכוונת הרא"ש כאן היא להביא ראיה עקרונית מדיני ביטול הזמנת פועלים, ועיקר ראייתו הוא ממקרה שהמזמין ביטל את העבודה טרם שהחלה, אז ברור שהחיוב הוא רק מדיני נזיקין.

בחסיון עבור אנשים אחרים, כפי שהזמנת העבודה וביטולה מנעו את שכירות הפועלים אצל מעסיק אחר. חיוב המעסיק על הפסד הפועלים מלמד כי מניעת השימוש במשאב זמין מחמת הסתמכות, נחשבת לנזק המחייב בתשלום. מובן שחיוב זה שייך רק כאשר לא הייתה ברירה ביד הרשות האחראית, אלא להשמיד את החיסונים. ואולם כאשר הייתה אפשרות לנצל את החיסונים ולהשתמש בהם, והרשות האחראית נמנעה מכך מתוך בחירה והחלטה, אין לראות בביטול התור מעשה שגרם להפסד. בדומה לכך, מעסיק שביטל עבודה אינו חייב בפיצוי לפועלים, אם עדיין הם יכולים להשכיר עצמם למעסיק אחר.¹⁸

2. הפסד רווח ומניעתו

הרא"ש למד את חיוב התשלום של מזמין המוצר מדין חיוב הפיצוי לפועלים, וזאת אף שמדובר בדין חריג, שהרי בביטול עבודת הפועלים לא מדובר על הפסד ממון קיים, אלא על מניעת רווח של ממון עתידי.¹⁹ מטעם זה כתב 'נתיבות המשפט'²⁰ כי חיוב הפיצוי מיוסד על תקנת חכמים מיוחדת עבור פועלים. ואולם בנידון של הרא"ש לא מדובר במניעת רווח, אלא בהפסד של ייצור הכלי עבור המזמין. לפיכך נראה שכוונת הרא"ש היא לראות בדין של פועלים תקדים עקרוני לחיוב על חזרה מהבטחת דברים, אף שעילת החיוב אינה זהה. כמו כן בנידון שלפנינו, בהפסד של מנת החיסון והוצאות שהושקעו בה, יש לראות בדין הפועלים תקדים עקרוני לאופי החיוב בגין מניעת המימוש של הזדמנות קיימת. יחד עם זאת עילת החיוב אינה זהה לזו של דין הפועלים, אלא לעילת החיוב בדין הרא"ש של הזמנת מוצר.

3. ביטול קנייה של סחורה

יש מקום להבחין בין הנידון שלפנינו למקרה של הרא"ש, מצד נסיבות הוצאות הממון של המפסיד. בנידון הרא"ש, המזמין גרם להוצאות בכך שביקש מהאומן להכין עבורו מוצר בהזמנה אישית.²¹ בנידון שלפנינו לעומת זאת לא המזמין גרם להוצאות, אלא רשויות המדינה שרכשו את החיסונים. המזמין רק גרם לאי יכולתה של הרשות הממונה לממש את החיסון שנרכש עבור לקוחות אחרים המעוניינים בכך. במקרה דומה דן בשו"ת 'פנים מאירות' (ח"א סי' פב), ביחס לסוחר שהשקיע ממון כדי להביא את סחורתו ליריד, ושם הבטיח לו לקוח לרכוש את הסחורה. לבסוף הלקוח חזר בו, ובכך נמנע מהסוחר למכור את סחורתו ללקוחות אחרים. למסקנה הוא פוסק לחייב

18. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ב.

19. לכן בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' תתכא, סבור שאין חיוב פיצוי, בניגוד לדעת רוב הראשונים ופסיקת השו"ע. וראו גם קצות החושן, סי' שלג ס"ק ב.

20. נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק ב.

21. כך מתבאר גם בשו"ת ר' עקיבא איגר, מהדורא קמא, סי' קלד. בדומה לכך, במקרה של מלווה שביקש מהלווה לרכוש טופס של שטר חוב, ולבסוף לא העניק לו את ההלוואה המבוקשת, פסקו הלבוש, סי' לט ס"ק יז, והסמ"ע סי' לט ס"ק מו, לחייב את המלווה בתשלום פיצוי על שכר הסופר.

את הלקוח בפיצוי על הוצאות הסוחר, בדומה למעסיק שחייב בתשלום פיצוי לפועלים על אובדן שכר עבודה:

מעשה אירע ביריד... תשובה ברורה לזה, דזה הוי מזיק גמור... שברי היזק,²² שעשה הוצאה גדולה לבוא על היריד ואחר היריד אי אפשר לו למכור במקום הזה אם לא בהפסד גדול, שזה נקרא מזיק... וראיה לזה שכתב הרא"ש על הא דאמרין השוכר את הפועל... דאם כבר שכרו כל בעלי בתים פועלים ואין מוצאין להשתכר, הוי גרמי בנזקין ומחויב לשלם. ובנדון דידן נמי, כיון דכבר הלכו לדרכם כל הקונים ברזל, ועל ידו אי אפשר למצוא קונים כאלו, דהוי מזיק גמור ומחויב לשלם הוצאותיו.

לעומת זאת, 'נתיבות המשפט' (סי' שלג ס"ק ב) חילק בין שני המקרים. לדעתו, כאמור, חיוב הפיצוי לפועלים אינו משורת הדין, אלא תקנת חכמים מיוחדת לפועלים, ולכן לא תהיה חובת פיצוי על ביטול הזמנה לקניית סחורה: 'במוכר סחורה... שחזר בו הלוקח, אף שהפסיד הסוחר על ידי זה, אפילו הכי פטור'. לדעת 'נתיבות המשפט' משתמע כי ההפסד של מכירת הסחורה שקול למניעת רווח של שכר הפועלים, אף שהסוחר השקיע מכספו ברכישת הסחורה. נראה שטעמו הוא שקניית הסחורה נעשתה קודם להבטחת הלוקח לרכישת הסחורה, ולכן אף שהלוקח שחזר בו גרם להורדת ההשקעה לטמיון, אין לזקוף לחובתו את הפסד הסחורה, אלא רק את מניעת הרווח של המכירה שלגביה אין חיוב. לכן מסתבר שלדעת 'נתיבות המשפט', גם אין לחייב בפיצוי על הוצאות הסוחר, שנעשו עוד קודם להבטחת הלוקח, בניגוד לדעת ה'פנים מאירות'. כך סבור גם שו"ת 'ערך ש"י',²³ שציין לתשובת ה'פנים מאירות' ביחס לדין הרא"ש המובא ב'שלחן ערוך', וחלק עליה. נראה שכוונתו בהפניה זו לחלק בין המקרה המובא ב'שלחן ערוך', לבין המקרה שדן בו ה'פנים מאירות', כדלעיל. הערך ש"י חולק על דעת ה'פנים מאירות', וסובר שיש לפטור את המבטל מתשלום, וכדעת 'נתיבות המשפט'. ה'ערך ש"י' מוסיף ושולל גם חיוב לפיצוי על מניעת הרווח של מכירת הסחורה ביוקר. טעמו הוא שאין לחייב על הפסד של נכס שקיים בעין, מחמת 'שהבעלים היו עושים מעשה חדש למוכרו'.²⁴ ראייתו מדין חמץ שעבר עליו הפסח, שהגזלן יכול לומר לנגזל 'הרי שלך לפניך',²⁵ ואינו חייב לשלם על ההפסד מדיני נזיקין, בכך שמנע מהנגזל למוכרו לגוי כנהוג.²⁶

22. לגבי תנאי זה, שההפסד ידוע מראש, נתייחס בהמשך.

23. ערך ש"י, חו"מ סי' שלג ס"ק ח.

24. הערך ש"י שם, כתב נימוק נוסף לפטור, והוא שבמעשה של הפנים מאירות מדובר שהמבטל לא התכוון להזיק, אלא כוונתו הייתה לגבות סחורה עבור חוב ישן של המוכר. כך גם בשער המשפט, סי' קעו, ס"ק ד, פטר על הפסד הנובע ממניעה למכור סחורה, כאשר כוונת הגורם להפסד הייתה לטובה. לפי זה, ברור שבנידון שלפנינו, של ביטול התור לחיסון, יש לחייב, משום שזה נעשה בזדון ובכוונה להזיק. אומנם מבטל התור סבר שהוא גורם בכך טובה לפי דעתו, אבל ודאי שלפי דעת בעלי החיסונים המקובלת בעולם הרפואה אין זו טובה.

25. שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' א.

26. הערך ש"י שם, הביא ראייה נוספת מדברי הרשב"א ב"ק מה ע"א, ד"ה השתא, שאין לחייב שומר על שור שנגמר דינו לסקילה, ומסרו לבית הדין להריגה, שהרי גרם הפסד בכך שאילו החזירו לבעלים הם

אולם אחרונים רבים חילקו בין הפסד מכירת חמץ לבין הפסד של מכירת נכס אחר, והם סבורים שיש חיוב עקרוני על הפסד מכירת סחורה, אף בגין ירידת ערך, ולא רק בגין ההוצאות שקדמו. ה'פרי מגדים' מסתפק בדינו של הגזול אתרוג שהשיבו לבעלים אחר סוכות, ומשווה זאת לדינו של הגזול סחורה בשעת עליית מחירים, שהחזירה בשעת ירידת המחירים. לדעתו יש יסוד לחיוב על הפסד מכירת סחורה, אך הוא אינו מכריע בדבר:

אם גזל אתרוג שוה הרבה והשיבו לו אחר החג, יש לומר דמצי פטר נפשיה כחמץ בפסח, דאומרים באיסורי הנאה הרי שלך לפניך כיון דהשיב הגזילה עצמה, כל שכן כהאי גוונא שהשיב אתרוג עצמו לאחר החג, אף על פי שלעת עתה שוה רק מעט. וצריך עיון, דיש לומר חמץ בפסח וכדומה לא שכית, ולא עשו בו תקנה. מה שאין כן זה, יש לומר דלא גרע מגרמי דחייב, והגזול סחורה מחבירו ביזמא דשוקא שוה אלף, ולאחר השוק אין שוה אלא מעט, האם נאמר דמחזיר לו סחורתו. וצריך עיון כעת.²⁷

ה'פרי מגדים' מסתפק לומר שהפטור לגבי הפסד מכירת חמץ הוא חריג, משום שאינו שכית. לפי זה יש יסוד לחיוב על הפסד החיסון, משום שחיסון שפג תוקפו הוא שכית. ה'פתחי תשובה'²⁸ כתב בשם כמה אחרונים, שהכריעו למעשה לחייב על הפסד מכירת אתרוג. לדעתם הפסד מכירת חמץ הוא חריג, משום שאינו ניכר בחפץ עצמו שעבר עליו הפסד באיסור, בניגוד לאתרוג אחר סוכות שידוע לכול שערכו פחות.²⁹ גם לפי זה יש יסוד לחיוב על הפסד החיסון, משום שידוע שהחיסון פג תוקף לאחר זמן. יתרה מכך, בנידון שלנו מנת החיסון אינה שוות ערך כלל לאחר שפג תוקפה, כך שהבעלים הפסידו את הנכס שהיה ברשותם. לעומת זאת, הנידונים של האחרונים מתייחסים לסחורה בעלת ערך עצמי, אלא ששווי השוק שלה פחת, כגון אתרוג לאחר סוכות. במקרים אלו, אף שנגרם נזק לבעלים מצד הרווח שיכלו להפיק מהסחורה, מכל מקום נותר בידם נכס ראוי לשימוש. לפיכך מסתבר שגם הפוטרים מתשלום פיצוי לגבי סחורה רגילה, יודו לחייב בפיצוי כאשר הבעלים נותרו עם סחורה חסרת ערך.

אומנם המקור לפטור מפיצוי על מניעת מכירת סחורה הוא בדין השבת חמץ שאסור בהנאה, ואף שהוא חסר ערך אין חובת פיצוי לגביו. אולם החמץ הוא בעל ערך מצד עצמו, ורק מבחינה הלכתית לא ניתן לעשות בו שימוש, וזה נחשב להיזק שאינו ניכר,

היו יכולים למוכרו. אולם יש לדחות את ראייתו, משום שהרשב"א מנמק את הפטור לשומר בכך שאין ודאות שהבעלים היו מוכרים אותו בפועל. אולם בנידון שלפנינו, מדובר שהיה ניסיון מכירה בפועל, אלא שהוא בוטל.

27. פרי מגדים, או"ח משבצות זהב סי' תרנו ס"ק א.

28. פתחי תשובה, חו"מ סי' שסג ס"ק א; ראה גם בנחלת צבי, חו"מ סי' רצא ס"ק כד.

29. נראה שלדעת אחרונים אלו, אף שכלל אין חיוב על מניעת רווח, 'והמבטל כיס חבירו אין לו עליו אלא תרעומת' (ירושלמי בבא מציעא, פרק ה, הלכה ג), ירידת ערך של סחורה נחשבת להפסד ממון בעין, משום שאין צורך במעשה והשקעה כדי לייצר רווח, ושווי השוק של הסחורה מגולם בעצמותה. להרחבה בעניין זה ראה: נייר עמדה 13: חיוב על מניעת רווח, מכון משפטי ארץ.



שהחייב עליו בתורת קנס.³⁰ בסוג זה של היזק יש אומרים שלא קנסו חכמים, אלא במקרים מיוחדים המפורשים בגמרא.³¹ מלבד זאת, יש אומרים שחייבו חכמים רק על פעולה ישירה של היזק, ולא קנסו על נזק עקיף.³² כך עולה גם מתשובת הרדב"ז,³³ המשווה בין נזק של חמץ להפסד מכירת סחורה:

שאלת ממני... הסחורה ביד ראובן, ושלח לו שמעון מעותיו ואמר לו תן לי סחורת... שאני רוצה למוכרה, ולא נתנה לו והזלה, אם חייב ראובן לפרוע הפחת... תשובה... איכא גוונא דדמיה לדינא דגרמי, הילכך אי ברי הזיקה,³⁴ כגון שהגיע זמן מכירת הסחורה והדבר ידוע שאם לא תמכר באותו זמן תפחת מדמיה... שחייב ראובן לשלם... היזק שאינו ניכר, היכא דעבד מעשה בידים... קנסוהו רבנן לשלם. והיכא דלא עבד מעשה בידים, כגון גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך. לפיכך נראה שיש תקדים לחיוב על הפסד מנת החיסון, על פי העיקרון העולה מתשובת הרא"ש שנפסקה ב'שלחן ערוך'. אף הפוסטים מחיוב על הפסד של מכירת סחורה בגין מניעת רווח או בגין הוצאות הסחורה ורכישתה, מסתבר שידור לחייב כאשר הסחורה חסרת ערך. כך בוודאי לדעת המחייבים על הפסד של מכירת סחורה, אף בגין מניעת הזדמנות למימוש הסחורה ברווח, או בגין הוצאות הסחורה ורכישתה.

ג. טעמי החיוב

לאחר ניתוח המקרה של ביטול תור לקבלת חיסון והשוואתו למקרים דומים, נברר את יסודות החיוב שנידונו בפוסקים, והתאמתם לנידון שלנו.

1. חיוב בנזק עקיף - שיטת הרא"ש (דינא דגרמי)

במקרה של ביטול הזמנת המוצר, מבסס הרא"ש בתשובתו את החיוב על דיני הנזיקין: 'על מעשה האומן חייב המצוה לפרוע לאומן כל הפסדו, משום דינא דגרמי'.³⁵ לדעת הרא"ש המזמין נושא באחריות, אף שהוא גרם להפסד בעקיפין ולא במעשה ישיר של פגיעה בממון הזולת. יסוד החיוב שנוקט הרא"ש - 'דינא דגרמי', תואם את הבחנת הרא"ש בפסקיו בין שני סוגי נזק עקיף: 'גרמא' שלגביו המזיק פטור, ו'גרמי' שלגביו המזיק חייב; וזו לשון הרא"ש (ב"ב פ"ב ס' יז):

וצריך ליתן חילוק בין כל הני דמחייבין, ובין דבר הנקרא גרמא בנזקין דפטור... ויש לחלק, דכל היכא דהוא בעצמו עושה ההיזק לממון חברו וברי היזקא, מיקרי

30. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ז ה"א-ה"ג.

31. ש"ך, חו"מ סי' שפה סעי' א.

32. רמב"ן קונטרס דינא דגרמי, ד"ה והנך פירכי, ואי קשיא, כללו של דבר.

33. שו"ת רדב"ז, ח"א סי' שצט.

34. לגבי תנאי זה, שההפסד ידוע מראש, נתייחס בהמשך.

35. שו"ת הרא"ש, כלל קד סי' ו.

דינא דגרמי וחייב... ועוד יש לחלק, דכל היכא דההיזק נעשה מיד בשעת מעשה, נקרא דיני דגרמי.³⁶

הרא"ש קבע כמה קריטריונים אפשריים לחיוב הגורם להזיק: פעולה של האדם עצמו שגורמת לנזק באופן ודאי, או נזק שמתרחש לאלתר מחמת המזיק. כך פסקו גם חלק מהאחרונים.³⁷ המקרה שבו חייב הרא"ש בתשובתו עונה לקריטריונים אלו: המזמין גרם בעצמו את הנזק בכך שביטל את ההזמנה, הנזק הוא ודאי היות שהמוצר עומד לקלוקל, והנזק מתרחש לאלתר משום שלמוצר עמידות קצרה ביותר. לעומת זאת, במקרה של ביטול חיסון, מתקיים רק קריטריון אחד לחיוב - מזמין החיסון גרם בעצמו את הנזק, בהופכו את מנת החיסון למיותרת.³⁸ אולם לא מדובר בנזק ודאי, משום שייתכן שאחרים יוכלו לקבל את החיסון וימנעו הפסד.³⁹ הנחה זו נכונה במיוחד לגבי חיסון שקיים ביקוש לגביו, עקב פרסום ותודעה ציבורית רחבה, וייתכן שקביעה זו תקפה לגבי כל מוצר זמין הקיים במלאי, בניגוד למוצר מיוחד בהזמנה אישית, שעליו דן הרא"ש. כלומר לדעת הרא"ש, אין די במבחן התוצאה לפיו נגרם נזק בסופו של דבר, אלא יש לבחון את מידת הוודאות להתרחשות הנזק בעת הפעולה הראשונית. הואיל ומדובר בנזק עקיף, יש צורך בקשר אמיץ וברור בין התוצאה לבין המעשה, כדי להטיל אחריות על הגורם לנזק. לפיכך, גם אם לבסוף התברר שנגרם נזק, אין לחייב את הגורם לכך בעקיפין, כל זמן שלא הייתה לכך ודאות מתחילה. מאידך גיסא, ייתכן שגם לולא הזמנת התור על ידי המבטל, לא היו פניות אחרות לזימון תור, כך שמנת החיסון הייתה נפסדת בכל מקרה, ולא המזמין גרם לכך. אם יתברר שאכן לא היו פניות אחרות, אף אם כעת נפסד החיסון באופן ודאי, נמצא שהמבטל לא גרם לנזק.⁴⁰ בדומה לכך, מעסיק שביטל עבודה אינו חייב בפיצוי לפועלים, אף כשאינם יכולים כעת להשכיר עצמם למעסיק אחר, כאשר גם מראש לא יכלו להשכיר עצמם למעסיק אחר.⁴¹ כמו כן, במקרה של ביטול התור לחיסון,

36. וע"ע רא"ש, בבא קמא פ"ט ס' יג.

37. פתחי תשובה, חו"מ ס' שפ"ק א.

38. יש לדמות זאת לדין שפוסק דין בטעות, וחייב על גרימת הפסד בכך שבעל הדין סומך עליו, אף שהדין לא עשה בעצמו שום פעולה בממון חברו (בכורות, כח ע"ב). כמו כן שולחני (חלפן כספים) שנתן עצה שגויה, חייב על גרימת הפסד בכך שהלקוח סמך עליו, אף שהשולחני לא עשה בעצמו שום פעולה בממון חברו (בבא קמא צט ע"ב). לגבי מקרים אלו, ראה בדברי הרא"ש ב"ב פ"ב, יז, שם מגדיר אותם הרא"ש כפעולה של המזיק.

39. השווה זאת לדברי הפנים מאירות לעיל ליד הערה 21, ולדברי הרדב"ז לעיל ליד הערה 33, המחייבים על הפסד מכירת סחורה רק כשההיזק ברור מתחילה, כגון ששווי הסחורה עתיד לפחות.

40. בדומה לכך, כתב נתיבות המשפט, ס' רז ס"ק ח, כי ראובן ששחט פרה על סמך המלצתו של שמעון, ונמצאה טרפה, אין שמעון חייב לשלם על הנזק, בשונה מביטול הזמנת כלי אצל אומן. הטעם לכך הוא ששמעון לא גרם לנזק, אלא רק בירר את הנזק, בכך שהתגלה שהפרה טרפה מתחילה. כמו כן, כאשר לא היו הזמנות אחרות לקבלת החיסון, מבטל התור לא גרם לנזק, אלא רק בירר את הנזק, בכך שהתגלה שמנת החיסון עומדת להיאבד מתחילה.

41. שו"ע, חו"מ ס' שלג ס"ק ב, ביחס לפועלים שהתחילו במלאכה, קיים חיוב ייחודי לפיצוי אם כעת אינם יכולים להשכיר עצמם למעסיק אחר, אף שגם מתחילה לא יכלו לעשות כן, כמבואר בשו"ע, שם. חיוב זה הוא מדיני עבודה, כאשר נוצרו יחסי עובד-מעביד בין הצדדים. כמו כן, מעסיק חייב לשלם לפועל עבור עבודתו, ואינו יכול לומר 'טול מה שעשית בשכרך', כמבואר בשו"ע, חו"מ ס' שלו סעי' ב.

לא מדובר בנזק שמתרחש לאלתר, כיוון שתוקפו של החיסון פג רק כעבור זמן מביטול ההזמנה.

אם כך, אין לראות בתשובת הרא"ש זו מקור לחייב את הלקוח שביטל תור לקבלת חיסון.⁴²

2. חיוב בנזק עקיף - שיטת הרמב"ם וה'שלחן ערוך'

הרמב"ם, כך נראה, מרחיב יותר את גבולות החיוב על נזק עקיף, וכך הוא כותב: 'כל הגורם להזיק ממון חבירו חייב לשלם'.⁴³ אומנם גם לדעת הרמב"ם, יש מקרים שבהם הגורם להזיק פטור, אך אין הגדרה ברורה ומוסכמת לשיטתו לתנאים להיקף החיוב והפטור.⁴⁴ ה'שלחן ערוך' פסק לחייב במקרים שונים על גרימת נזק עקיף,⁴⁵ בהתאם לדעת הרמב"ם.⁴⁶ אולם בכל המקרים האלו, מדובר בנזק שנגרם בסבירות גבוהה, ותוך זמן קצר. אם כך, גם לדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך', אין מקור מובהק לחייב על ביטול תור לקבלת חיסון.

3. חיוב בנזק עקיף - שיטת הרמ"א (דינא דגרמי)

הרמ"א הביא להלכה את דעת ריצב"א,⁴⁷ לפיה הקריטריון לחיוב על נזק עקיף הוא מידת השכיחות שלו: 'יש אומרים דבכל גרמא בנזקין, אם הוא דבר שכיח ורגיל, חייב לשלם משום קנס'.⁴⁸ לדעה זו, החיוב על נזק עקיף הוא בתורת קנס, ולא חיוב מהדין. לכן התנאי לחיוב על נזק עקיף, לדעה זו, אינו תלוי באופי הנזק ובמעשה המזיק, אלא בשכיחות של סוג הנזק, שעל פיה נקבעת מידת הנחיצות לקנוס. כדעה זו פסקו להלכה גם הש"ך ועוד אחרונים. הש"ך עצמו מגביל את החיוב רק למקרים המפורשים בגמרא, אולם לדעת הרמ"א ואחרונים נוספים, יש לחייב על כל נזק שכיח.⁴⁹ כמו כן, כתב הש"ך⁵⁰ כי לדעה זו

לדעת נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק טו, והחזון איש, בבא קמא סי' כג ס"ק לה, חיוב זה אינו שייך בנידון הרא"ש, לגבי ביטול הזמנת מוצר מאומן, משום שלא התקיימו בו יחסי עובד-מעביד, אלא רק הבטחה לקניין. אף אנו נאמר כן בנידון שלפנינו, לגבי ביטול תור לחיסון, שלא נוצרו יחסי עובד-מעביד בין מזמין התור לרשות המופקדת על החיסונים, אלא רק הבטחה לקבלת החיסון, ואין להגדיר את הרשות הזו כפועל שהתחיל במלאכה.

42. הדיון במאמר זה הוא על חיוב תשלומים מן הדין, שניתן לתובעו בבית הדין. ייתכן שקיים חיוב תשלום עצמי על כל נזק עקיף לצאת ידי שמיים, כמבואר בגמרא בבא קמא נה ע"ב. אולם הדבר תלוי בשיטות הפוסקים לגבי משמעות החיוב 'לצאת ידי שמיים', והיקפו של חיוב זה במקרים השונים של נזק עקיף. ראה בתמצית: אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'דיני שמיים'.

43. רמב"ם הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ז.

44. ראה למשל חילוקי דעות רחבים בין המפרשים: סמ"ע, חו"מ סי' שפו ס"ק א; ש"ך, שם סי' ד; קצות החושן, שם ס"ק ב.

45. שו"ע, אה"ע סי' נ סעי' ג; חו"מ סי' סו סעי' לב; סי' שפו סעי' א-ג. ועוד.

46. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ו הכ"ד; שם, הל' חובל ומזיק פ"ז ה"ז הי"א ועוד.

47. תוספות, בבא בתרא כב ע"ב ד"ה זאת.

48. שו"ע, חו"מ סי' שפו סעי' ג.

49. ש"ך, ופתחי תשובה, חו"מ סי' שפו ס"ק א.

50. ש"ך, חו"מ סי' שפו ס"ק א.

שהחייב הוא בתורת קנס, החיוב מותנה בכוונה להזיק. על פי שיטת הרמ"א, יש יסוד לחייב על ביטול תור בזדון לקבלת חיסון,⁵¹ אם אכן זה נחשב לנזק שכיח. לפיכך יש לדון אם מעשה זה משקף תופעה רחבה של 'מתנגדי חיסון', או פעולה של אנשים יחידים. אומנם שיטה זו אינה מוסכמת לדעת ה'שלחן ערוך' וחלק מהאחרונים, ולכך יש לראותה כשנויה במחלוקת,⁵² אולם לאור ההשלכות הציבוריות, הרפואיות, הכלכליות והחברתיות של חיסון לנגיף הקורונה, יש שיקול כבד משקל לחייב בנידון זה על פי שיטת הרמ"א.

4. חיוב בהתחייבות מכללא - שיטת הרמ"א

מלבד הדיון לחיוב מבטל התור בתורת נזיקין, יש מקום לחיובו גם בתורת התחייבות מרצון, אף ללא קבלת התחייבות מפורשת. המקור לחיוב זה מבואר בדברי הריטב"א, ביחס למעסיק שביטל הזמנת עבודה, וגרם הפסד לפועלים משום שיכלו להשכיר עצמם למעסיק אחר. לדעת הרא"ש, כאמור, חיוב המעסיק מבוסס על דיני נזיקין. לעומתו, לדעת הריטב"א, המעסיק חייב לפצות את הפועלים, משום שקיבל עליו התחייבות מרצון, אף שלא אמר זאת בפירוש. הטעם לקבלת ההתחייבות נובע מהאמון שנתנו בו הפועלים, בכך שסמכו עליו לקבל את שכרם, אף שבידם היו אפשרויות נוספות. בתמורה להסתמכות עליו, מקבל המעסיק התחייבות לפיצוי אם יגרם הפסד מחמתו. הריטב"א (ב"מ עג ע"ב ד"ה האי) מדמה זאת לשליח שהתחייב לקנות סחורה עבור השליח, ולא ביצע זאת:

אף על פי שלא קבל עליו תשלומין כלל, כיון שנתן לו מעותיו ליקח סחורתו, ואלמלא הוא היה לוקח על ידי עצמו או על ידי אחרים, אלא שזה הבטיחו שיקח לו וסמך עליו ונתן לו מעותיו על דעת כן, הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו. דבהיא הנאה דסמך עליה ונותן לו ממונו, משתעבד ליה משום ערב. וזה ענין שכירות פועלים... שבעל הבית חייב לשלם להם מה שמפסידין, דכיון שסמכו זה על זה נתחייבו זה לזה במה שיפסידו על פיו. עיקרון זה של התחייבות מכללא, מחמת אמון והסתמכות, אף נפסק להלכה בדברי הרמ"א. במקרה של בעל דין שהפר את הבטחתו להגיע לדין מרוחק, פסק הרמ"א (חו"מ סי' יד סעי' ה) לחייבו בתשלום על הפסד הוצאות הדרך לבעל הדין האחר: מי שאמר לחבירו שילכו לדון במקום אחר, ואמר לו: לך ואני אבוא אחרריך, והלך, והשני לא הלך אחריו, צריך לשלם לזה שהלך כל יציאותיו. מתוך דברי המרדכי (סנהדרין פ"ג סי' תשז) מקור דין זה, ברור כי עילת החיוב במקרה זה אינה בגין נזיקין, אלא בגין התחייבות מרצון, אף שזו לא נאמרה בפירוש: מחייב את ראובן לשלם כל יציאותיו, אף על פי שלא נדר לו... וכמה דברים יש שאין צריכין קנין.

51. ראו שו"ת מנחת אשר א, סי' קיד, הפוסק להלכה לחייב על כל נזק שכיח, כדעת הרמ"א.

52. ראו למשל נייר עמדה 2: פיצוי על גרימת נזק, מכון משפטי ארץ, שמסקנותיו קיבלו אישור מפוסקים ודיינים בכירים - לפיו ניתן לחייב על נזק עקיף רק בקיום שני תנאים של שכיחות ונזק ודאי.

משמעות הדברים היא שבעל הדין סמך על חברו כי יבוא עימו לדיון במקום מרוחק, ובשל כך שילם על הוצאות הדרך. משום הסתמכות זו, יש להניח כי מפר ההבטחה קיבל עליו התחייבות מכללא, לפיצוי הפסד שייגרם מחמתו. האחרונים עצמם נחלקו בזה: יש המנמקים את החיוב בתורת התחייבות מכללא;⁵³ אולם יש המנמקים את החיוב בתורת נזיקין, בכך שבעל הדין גרם בעקיפין נזק לאחר על ידי הבטחתו.⁵⁴ כמו כן מסתבר כי יש להגביל את החיוב רק למקרה של גרימת הפסד בזדון,⁵⁵ וכפי העולה מדין מעסיק שביטל את ההזמנה מחמת אונס, שהוא פטור מלפצות את הפועלים על ההפסד.⁵⁶ ניתן לבסס את העיקרון של התחייבות מכללא על פסיקה נוספת של הרמ"א, באופן יצירת חיוב ערבות. כאשר הערב ממליץ למלווה על מתן הלוואה, סבור הרמ"א (חו"מ סי' קכט סעי' ב) שדי בכך כדי להטיל עליו חובת פירעון, אף שהערב לא מתחייב בפירוש לפרוע את החוב במקום הלווה:

אפילו לא נתערב בהדיא, רק שאומר למלווה להלוות ללווה כי בטוח הוא, ועשאו על פיו והיה שקר, חייב לשלם לו, דהוי כאילו נתערב לו.

משמעות הדברים כפשוטם היא שחיוב ערבות נוצר עקב הסתמכות המלווה על דברי הנסמך למתן הלוואה, אף בלא התחייבות מפורשת לפיצוי. כך עולה גם מתוך פרשנות ה'דרכי משה' לדין זה: 'שכל שעושה מעשה על פי אחד, חייב מדין ערב'.⁵⁷ כך משתמע גם מתוך דברי ה'לבוש',⁵⁸ וכך נראה בהתאם לאזכור הלכה זו בפתיחת הלכות ערב, העוסקת בגדרי יצירת הערבות. אומנם גם במקרה זה, יש המפרשים כי החיוב אינו מדיני התחייבות מרצון, אלא מדיני נזיקין, בכך שהערב גרם בעקיפין נזק על ידי המלצתו.⁵⁹ בדרך זו, של התחייבות מכללא, על בסיס פסיקת הרמ"א, יש בסיס לחייב על ביטול התור לחיסון בזדון. הרשות האחראית על החיסונים סמכה על הבטחתו של הלקוח לקבל את החיסון במועד ידוע, ולכן שמרה עבורו מנת חיסון למועד מסוים, והייתה נכונה למנוע זימון של לקוחות אחרים לתור במועד זה, בדומה למקרה של מעסיק

53. אמרי בינה דיינים, סי' כא; באר אליהו על ביאור הגר"א חו"מ סי' יד ס"ק לא; פסקי דין רבניים חלק ג, עמ' 30.

54. שו"ת חוות יאיר, סי' קסח; ישועות מלכו, אה"ע סי' מה; כך נקט גם בביאור הגר"א, חו"מ סי' יד ס"ק לא, אולם הוא תמה על כך.

55. הרב יעזר אריאל, דיני בורות, עמ' תל.

56. שו"ע, ורמ"א, חו"מ סי' שלד סעי' א.

57. דרכי משה, חו"מ סי' קכט ס"ק ב.

58. עיר שושן, סי' קכט ס"ק ב.

59. מקור הדין המובא ברמ"א, נמצא בשו"ת מהר"י וייל, סי' פ, והוא מעלה שני הסברים לעילת החיוב, מדיני נזיקין או מדיני התחייבות ערב. המהר"י קובע כי מדיני נזיקין המבטיח יתחייב בפיצוי, רק אם יתברר שמתחילה לא היו ביד הלווה נכסים לפרוע את ההלוואה. ואולם אם רק לאחר זמן נוצרה מניעה לפרוע את ההלוואה, לא יתחייב המבטיח, בניגוד לערב, וכן כתב הסמ"ע, חו"מ סי' קכט ס"ק ז. הטעם לכך מבואר בשו"ת הב"ח ישנות, סי' נ, שלשון הנסמך 'כי בטוח הוא', אין משמעה שהוא מתחייב בפירוש לשלם תחת הלווה, ואין להניח הסכמה להתחייבות מכללא, וזאת בניגוד לשיטת הריטב"א. גם לדעת נתיבות המשפט, סי' קכט ס"ק ב, החיוב הוא מדין מזיק ולא מדין התחייבות ערב.

ופועלים. יש להניח, אם כן, כי מזמין התור קיבל עליו התחייבות מכללל לפיצוי על הפסד החיסון, במידה והוא יגרום לכך בזדון ובכוונה תחילה, אף שלא התחייב כן בפירוש. לעומת החיוב מדיני נזיקין, הרי שהחיוב בתורת התחייבות מכללל הינו רחב יותר. די בכך שבמבחן התוצאה נגרם נזק מחמת מזמין התור, כדי להשית עליו חיוב תשלום. אין צורך לברר אם לולא מזמין התור היה ביקוש למנות החיסון כך שהיו מיועדות לשימוש, ואף אין צורך לקבוע כי מדובר בנזק שכיח. אומנם יסוד החיוב בתורת התחייבות מכללל אינו מוסכם לדעת ראשונים רבים,⁶⁰ ואף לא נפסק להלכה בדעת השולחן ערוך, אם כי נפסק להלכה אצל כמה אחרונים,⁶¹ ולכך יש לראותו כשנוי במחלוקת. אולם לאור ההשלכות הציבוריות, הרפואיות, הכלכליות והחברתיות של חיסון לנגיף הקורונה, יש שיקול כבד משקל לחייב בנידון זה על פי שיטת הרמ"א.

סיכום

א. אסור להזמין תור לקבלת חיסון ולבטלו, מתוך כוונת זדון, משני טעמים: משום איסור גרימת נזק, ומשום איסור הפרת הבטחה - 'מחוסר אמנה'.
ב. יש בסיס הלכתי לחייב בתשלום את מבטל התור בזדון, במקרה שלא ניתן להשתמש עוד במנת חיסון שנשמרה עבורו, משני יסודות חיוב הקיימים להלכה בדברי הרמ"א: הראשון - מדיני הנזיקין בהתקיים שני תנאים, ככל שיתברר שמדובר בתופעה שכיחה, ושהיו פניות נוספות לזימון התור המיועד לחיסון, והשני - מדיני התחייבות מרצון, אף בהיעדר התנאים הללו.



60. חזון איש, בבא קמא סי' כב ס"ק א, בניגוד לדעת שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' קעח.
61. נתיבות המשפט, סי' שו ס"ק ו; שו"ת חתם סופר, שם; מנגד, כמה אחרונים קבעו כי שיטת הריטב"א אינה מוסכמת להלכה, משום שרוב הראשונים חלוקים עליו, ראה: מראה הפנים ירושלמי, בבא מציעא פ"ה ה"ג ד"ה הדא; נחלת צבי, חו"מ סי' רצב ס"ק ז; ישועות מלכו, חו"מ סי' כב; אמרי בינה, דיני הלואה סי' לט ד"ה אולם; חזון איש, שם.



הרב עדו רכניץ והרב עוה"ד יוסף רוזנברג

חוקי התורה: הגורם הנאה ממונית לחברו ללא הסכם (יורד לשדה חברו')

1. הגדרות

מהנה: אדם המשביח רכוש חברו או הגורם לחברו הנאה ממונית, ללא הסכם ביניהם.
נהנה: אדם אשר נהנה מפעולתו של מהנה.
רכוש: מקרקעין או מיטלטלין.
שבח: השבחת רכוש אשר דרשה עבודה ו/או השקעה כלכלית.

2. מהנה ברשות

המהנה את חברו על ידי פעולה שמקובל לשלם עבורה, ברשות חברו או ברשות בית הדין,¹ חייב הנהנה לשלם² למהנה את המחיר המקובל בשוק לביצוע הפעולה כפי שבוצעה.

3. משביח שלא ברשות

המהנה חברו על ידי השבחת רכושו של חברו, ללא רשותו וללא רשות בית הדין, תחולנה לגביו הוראות אלה:
א. היה השבח שבח כזה אשר הרכוש מיועד לו,³ חייב הנהנה לשלם למהנה את המחיר המקובל בשוק לביצוע ההשבחה כפי שבוצעה.
ב. לא היה השבח שבח כזה אשר הרכוש מיועד לו, חייב הנהנה לשלם למהנה רק את שווי עליית ערכו של הרכוש, או את הוצאות המהנה לביצוע ההשבחה,⁴ לפי הנמוך מבין השניים.

1. ערוך השלחן, חו"מ סי' שעה סע' ז.

2. שו"ע, חו"מ סי' שעה סע' ד; מגיד משנה, הל' גזילה ואבידה פ"י ה"ז, שזהו ביאור 'ידו על העליונה'.

3. שו"ע, שם סעי' א.

4. שם.

ג. על אף הוראות סעיף קטן 0, אם גילה הנהנה במעשה או בדיבור כי הוא שבע רצון מההשבחה, חייב הנהנה לשלם למהנה את המחיר המקובל בשוק לביצוע ההשבחה כפי שבוצעה.⁵

4. הסרת השבח

המהנה את חברו על ידי השבחת רכושו של חברו, ללא רשותו וללא רשות בית הדין, תחולנה גם ההוראות המפורטות מטה, במקביל להוראות סעיף 3.

א. אם הסרת השבח אפשרית תחולנה הוראות אלה:

(1) ביקש הנהנה מהמהנה להסיר את השבח, חייב המהנה להסירו.⁶

(2) המהנה רשאי גם על פי שיקול דעתו להסיר את השבח, בתנאי שהסרת השבח לא תגרום כל נזק לרכוש.⁷

(3) עם הסרת השבח, בהתאם לאמור בס"ק 1 ו-2, יהיה הנהנה פטור מתשלום השבח, והוראות סעיף 3 לא תחולנה.

ב. במקרים שבהם לא ניתן להסיר את השבח, וניכר כי אין לנהנה כל תועלת בשבח - פטור הנהנה מלשלם למהנה.⁸



5. שם, סעי' ג.
6. שם, סעי' ב; אם ברור לבית הדין, בהתחשב בטיב הקרקע ובעל הקרקע, שהיה בעל הקרקע משביח גם הוא את אותו השבח, אין בעל הקרקע רשאי לחייב את המשביח להסיר את השבח, ואף המשביח אינו רשאי להסיר את שבחו, וחייב הנהנה לשלם למהנה את המחיר המקובל בשוק לביצוע ההשבחה כפי שבוצעה (ערוך השלחן, שם סעי' יא).
7. שו"ע, שם סעי' ב; ו.
8. חזון איש, בבא בתרא סי' ב ס"ק ו, ד"ה ושבחא; קצות החושן, סי' שו ס"ק ו, כתב שבכל מקרה בעל הרכוש יכול לדרוש את הסרת השבח, ולכן אם הדבר בלתי אפשרי בעל הרכוש פטור מלשלם. לעומת זאת, בנתיבות המשפט, סי' שעה ס"ק ב כתב שאם לא ניתן להסיר את השבח (כגון במקרה של צביעה), על הנהנה לשלם על השבח ותחולנה הוראות סעיף 00. חזון איש הכריע, כאמור, כי הדבר תלוי בשאלה אם יש לנהנה תועלת בשבח.



'אנוס על פי הדיבור' – פגיעות נפשיות דרך הרשת

הקדמה

בעידן הדיגיטלי, מגבלות רבות הוסרו. המגע הישיר בין בני אדם הורחב לתקשורת דיגיטלית המאפשרת לקשר בין אנשים במרחקים גדולים ביותר. מחד גיסא, יש כאן פוטנציאל לקירוב לבבות, ומאידך גיסא טמון בו סיכון גדול לפגיעות מסוגים שונים. במאמר זה נרצה לדון בפגיעות הנגרמות כתוצאה מהרשת וביחסה של ההלכה לפגיעות מעין אלו. פגיעות אלו אינן גופניות אלא נפשיות, רוחניות ורגשיות, והן גורמות לניזק לעיתים אף נזק פסיכולוגי חמור מאוד.

נתחיל בשאלה: מהו מקומו של נזק שאינו ממשי אלא מוחשי/רגשי בהלכה? הרי מצאנו בתורה רק נזקים לאיברים - 'עין תחת עין, שן תחת שן'.¹

א. חבלה שאינה ממשית

ההלכה המקובלת בהלכות חובל ומזיק היא שאדם שחיסר איבר מחברו חייב בחמישה דברים, כדברי הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק, פרק א', הלכות א-ב, ה):

החובל בחברו חייב לשלם לו חמשה דברים, נזק וצער ורפוי ושבת ובושת, וחמשה דברים אלו כולן משתלמים מן היפה שבנכסיו כדין כל המזיקין... שנ' עין תחת עין, מפי השמועה למדו שזה שנאמר תחת לשלם ממון הוא... ומנין שזה שנאמר באיברים עין תחת עין וכו' תשלומין הוא... הא למדת שתחת שנאמר בחבורה תשלומין, והוא הדין לתחת הנאמר בעין ובשאר איברים.

בנוסף לזה, ישנה הלכה בתורה בנוגע לחבלות, והיא חלה במקרה שהאדון חובל בעבד כנעני שלו, ועליו לשחררו. הלכה זו נזכרת בצמוד להלכה של חובל אדם מישראל בשמות (כא, כו-כז). בבואנו להשוות בין שתי הפרשיות הללו, נגלה חידוש גדול בהבנת ההלכה של חובל אדם מישראל.

ב. דיון בשחרור עבד כנעני בשן ועין

הגמרא² מצטטת מכילתא דרבי ישמעאל בנוגע למכה עבדו הכנעני:

1. שמות כא, כד; ויקרא כד, כ.



הכהו על עינו וסמאה, על אזנו וחרשו עבד יוצא בהן לחירות, כנגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע - אין עבד יוצא בהן לחירות.

רש"י³ מסביר שבנוגע למקרה השני, האדון פטור מלשחרר את העבד, משום שמדובר ב'הכהו בכותל כנגד עינו של זה'. רבנו יהונתן מלוניל⁴ מרחיב על דברי רש"י באומרו: הכהו על עינו, כלומר ממש, יוצא לחרות שהרי נתכון לשחתה, כנגד עינו ואינו רואה, כלומר שהיה העבד מניח ראשו על כותל של נסרים והכהו האדון בידו על הכותל ויצא עינו אינו יוצא לחרות, שהרי לא נתכון לסמא עינו וכתוב [שמות כא] ושחתה עד שיתכון לשחתה [לעיל כו ע"ב].

כוונת רבנו יהונתן מלוניל לומר שמכיוון שכתוב בפסוק 'וכי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה...', שחרור העבד מתבצע רק כשישנם שני תנאים: כוונה לחבול וחבלה בפועל.

אולם הסברו של רבנו יהונתן לכאורה קשה, משום שבנקודה זו נחלקו חכמים ורשב"ג כמבואר בגמרא שם:

אמר רבה: היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה, ועמד ונפלה... לעניין עבד - פלוגתא דרשב"ג ורבנן, דתניא: הרי שהיה רבו רופא, ואמר לו כחול עיני וסימאה, חתור לי שיני והפילה - שיחק באדון ויצא לחרות, רשב"ג אומר: ושיחתה - עד שיתכוין לשחתה...

ואם כן הסברו של רבנו יהונתן אינו מתאים לדברי חכמים אלא לדברי רשב"ג. עם זאת, דבריו בסוגיה בבבא קמא (שם) מיישבים שאלה זו, וכך הוא כותב:

לעניין עבד, אם נפלה על עבדו וסימת את עינו פלוגתא דרשב"ג ורבנן, דלרשב"ג פטור דהא בעי כונה לשחתה ולא נפיק לחירות שהרי לא הכיר בה מעולם, לרבנן דלא בעי כונה אלא כיון שיש לו דעת הוה ליה לעיוני שלא יסמאנה ולא נשמר כאלו נתכון דמי, הכא נמי יצא לחירות.

החידוש בדבריו הוא שלדעת רשב"ג שחרור העבד יוצא לפועל רק כשהנזק נעשה בכוונה ובמודעות למעשיו. לעומת זאת, חכמים סוברים שבכל מקרה שהאדון היה יכול להיזהר ולא נזהר, הוא חייב לשחרר את עבדו. כך כתב גם הראב"ד במסכת בבא קמא שם, וזו לשונו: 'שאם רואה אותה ולא נזהר בה זהו השחתה'.⁵ אם כן, לדברי הראב"ד ורבנו יונתן, אין מחלוקת עקרונית בין חכמים לרשב"ג, אלא רק ברמת הכוונה: לדעת רשב"ג צריך כוונה ומועדות למעשיו. לדעת חכמים גם אם אין כוונה כזאת, כל עוד לא קרה אונס לאיבר, האדון חייב לשחרר את עבדו.

מצאנו אבחנה דומה בדעת הרמב"ם (הל' עבדים פ"ה הי"א), שהרי כך פסק:

2. קידושין כד ע"ב; בבא קמא צח ע"א.
3. רש"י, ב"ק שם.
4. רבנו יהונתן מלוניל, ב"ק שם.
5. עיי"ש עוד בדבריו וכן בחידושי הרשב"א.

הפיל את שינו או סימא את עינו בלא כוונה כגון שזרק אבן לבהמה ונפלה בעבד והפילה את שינו וחתכה אצבעו לא יצא לחירות שנאמר אם שן עבדו או שן אמתו פיל עד שיתכוין.

אך בהמשך הפרק פסק בהלכה יג:

הרי שהיה רבו רופא ואמר לו כחול לי עיני וסמאה חתור לי שיני והפילה שחק באדון ויצא לחירות שאע"פ שלא נתכוין להזיק הרי נתכוון לנגוע באיברי העבד ונסתכן בהן, ואין צריך לומר אם היתה עין העבד כואבת והיה רבו אומן ועקרה לו שהרי יצא לחירות.

מפרשי הרמב"ם התייחסו למקורות של דבריו, ובכל אופן מתברר שגם הרמב"ם מבחין בין רמת הכוונה וידיעת המציאות, ולכן באנוס רחוק כמו בהלכה יא פוסק הרמב"ם שאינו יוצא לחירות, אך במקרה שהיה על האדון להזהר ולא נזהר, כמו במקרה של הרופא, העבד יוצא לחירות.

לסיכום, ניתן ללמוד מסוגיה זו שבנוגע לשחרורו של עבד כנעני קיים צורך בכוונה מועטה בהוצאת ראשי האיברים. הסברה לכך היא שהדין של שן ועין אינו בנוי על החובה של האדון לפצות את העבד ולשחררו בגין הנזק שגרם לו, אלא שהתורה גילתה לנו שאף שעבד כנעני גופו קנוי, אין זה אומר שהוא כחפץ ביד אדונו והוא יכול לעשות בו מה שליבו חפץ. לכן, כאשר הוציא לו האדון שן או עין משום שלא נזהר דיו, פעולה זו נחשבת כמעשה חבלה, וגזר הכתוב שמעשה זה מחייב אותו לשחררו.

ג. דיון בדברי הרמב"ם בהלכות חובל ומזיק

ניתן לציין שהתורה אינה מזכירה את המקרה של 'אוזן תחת אוזן', אך הרמב"ם מעתיק את דברי התוספתא⁶ בתחילת דבריו, וכך לשון הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ב ה"ז):

המבעית את חברו אף על פי שחלה מן הפחד הרי זה פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, והוא שלא נגע בו אלא כגון שצעק מאחוריו או נתראה לו באפילה וכיוצא בזה, וכן אם צעק באזנו וחרשו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, **אחזו ותקע באזנו וחרשו או שנגע בו ודחפו בעת שהבעיתו או שאחזו בבגדיו וכיוצא בדברים אלו חייב בתשלומין.**

משמע ממקורות אלו שפגיעה בחוש השמיעה מהווה עילה לחיוב בהלכות חובל ומזיק. אולם יש מקום לשאול, מדוע התוספתא ובעקבותיה גם הרמב"ם מחברים בין המקרה של הבעתה למקרה של חירשות? נראה לומר שהמכנה המשותף הוא שבשני המקרים ישנה פגיעה במערכות הפנימיות בגוף, והיא אינה ניכרת כלפי חוץ. גם אם החובל יחבול באפרסת האוזן, חוש השמיעה לא ייפגע. לעומת זאת, אם חובל יחבול בעין החיצונה - חוש הראייה בוודאי ייפגע.

6. תוספתא בבבא קמא פ"ו הט"ו.



באותה מידה המבעית את חברו וגורם לו פחד, טראומה, ובלשוננו של הרמב"ם 'חלה מן הפחד', אף שברגע החבלה היא אינה ניכרת, בכל אופן נעשית חבלה, והחובל חייב לשלם לו על הנזק. אומנם, בשני המקרים, כדי לחייב את החובל היה עליו לאחוז את הניזוק/הנחבל בשעת עשיית הנזק/חבלה. ההיגיון הפשוט מאחורי הלכה זו הוא שקיימת שרשרת של פעולות המעידה על הקשר בין החובל לנחבל, ואף אם 'אחזו בבגדו' כלשוננו של הרמב"ם, החובל חייב. לדעתו של הרמב"ם 'חלה מן הפחד' הוא נזק ממשי, מחלה מוכחת, פסיכולוגית ונפשית, אך יש מקרים שבהם אי אפשר לחייב את החובל בתשלומי נזק. אם כן, יוצא שאם אדם נפגע בראשו בתאונת דרכים, וכתוצאה מכך נפגעו חושי הטעם והריח שלו בצורה בלתי הפיכה, הפוגע יתחייב בבית דין על פגיעה זו במישור של הלכות חובל ומזיק. זאת משום שהיה מגע בין הרכב לבין הנפגע, כמו במקרה של הבעתה וחירשות.

ניתן להוסיף חידוש נוסף על פי גישה זו, והוא: אם אדם תופס אישה מעוברת ומפחיד אותה או גורם לה צער, וכתוצאה ממעשה זה היא מפילה את עובריה, נראה שהחובל בה יתחייב בתשלומי חבלה כמו בכל נזק פסיכולוגי שנעשה לאדם כתוצאה מהבעתה. כל זה נכלל במונח של הרמב"ם 'חלה מן הפחד', אף שבשעת החבלה לא נעשתה חבלה פיזית בגופו, ותוצאותיה ניכרות רק במרוצת הזמן. ה'ים של שלמה' חולק על הרמב"ם בנקודה זו וטוען שרק חבלה הנגרמת באותו רגע ובאותו הזמן תחייב את החובל בתשלומי חבלה, כמו שכתב (ב"ק פ"ה סי' יד):

ואם הפילה האשה מחמת צער המכה, זהו גרמא בנזקין. דפשיטא, מי שמבעית

האשה או מצערה, והפילה, פשיטא שפטור בדיני אדם. ה"נ בכה"ג.⁷

נראה לומר שיש כאן מחלוקת יסודית בשני מקרים: אישה המפילה עובר מצערה או מי שחלה מן הפחד, הרמב"ם מחייב בשניהם ו'הים של שלמה' פוטר בשניהם. לדעתו של הרמב"ם כל נזק שנגרם מההכאה, בין נזק מיידי בין נזק לטווח ארוך, נכלל בפעולת החובל, וחייב לשלם. אולם לדעת ה'ים של שלמה' החובל חייב על ההכאה בלבד, אך כל נזק שנגרם כתוצאה מן ההכאה נחשב כגרמא בעלמא, ולכן פטור. ניתן להסיק שלפי הרמב"ם החובל חייב במקרה שניתן לקשר בין הפעולה לנפגע בצורה ברורה. לעומת זאת, ה'ים של שלמה' מתייחס רק לפעולת החובל באותו הזמן ולא לתוצאות הנגרמות מפעולתו.

השלכה מעשית לתובנה זו היא שלדעת הרמב"ם במקרה שבעל כופה על אשתו יחסי אישות, וכתוצאה ישירה מהתנהגותו נגרמו לה פגיעות נפשיות ופסיכולוגיות קשות - יש מקום לחייבו לשלם תשלומי נזק על כל מה שעשה לה.⁸

למסקנה, מתברר שישנו הבדל מהותי בין דיני חבלה בעבד כנעני לבין דיני חבלה באדם מישראל לפי דעת הרמב"ם. בנוגע לעבד כנעני, כדי לחייב בגין החבלה, עליה להיות

7. בעל כובע ישועות לרבי משה בצלאל לוריא זצ"ל על בבא קמא מט ע"א ד"ה לאפוקי יד ורגל, מפנה לדברי הים של שלמה, ב"ק פ"ח סי' לט, בנוגע לדברי הרמב"ם הנ"ל, וגם שם חולק על דבריו.

8. וע"ע בספר קול יהודה לגר"י גרשוני זצ"ל, עמ' תקא-תקב.



באזנו של העבד, ולגרום לו להתחרש. אולם אצל אדם מישראל, אין צורך בפגיעה בגוף האזון, אלא הפיכתו לחירש מחייבת את החובל בתשלומי חבלה, וזאת בתנאי שקיימת שרשרת של פעולות המעידה על הקשר בין החובל לנחבל.

ד. דיון בשיטת רש"י

מדברי רש"י משתמע שזק נפשי אין בו עילה וסיבה לחיובי תשלומים של חבלה, ולדעתו אין מושג של 'חלה מן הפחד'.

הגמרא קידושין (כד ע"ב) דנה בנוגע לשאלה אם קול חזק נחשב כמזיק, וטוענת הגמרא שאדם אינו ניזוק ממנו:

א"ל: שאני אדם, דכיון דבר דעת הוא, איהו מיבעית נפשיה; כדתניא: המבעית את חברו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, כיצד? תקע באזנו וחרשו - פטור, אחזהו ותקע באזנו וחרשו - חייב.

מדברי הברייטא המצוטטת בגמרא נראה שהפחד נגרם כתוצאה מהקול החזק שתקע לו החובל באזון. במקרה שהוא תקע בלי אחיזה, המבעית פטור, כי 'שאני אדם, דכיון דבר דעת הוא, איהו מיבעית נפשיה', ומפרש רש"י שם: 'האי ניזק וכי מיבעית מדעתיה קא מיבעית שנותן לבו אל פחד קול הבא פתאום'. רש"י מבין מתוך מהלך הסוגיה: 'שאיהו אבעית אנפשיה', משום שהנחבל הינו בן דעת, והוא הגורם לפחד מהקול החזק להשפיע עליו. אדם מטבעו יכול להתגבר על פחד, ואי לכך הנחבל עצמו שותף למחלתו, ואין המבעית חייב. כך הבין גם הרמב"ן בקונטרס 'דינא דגרמי':

המבעית את חברו פטור מדיני אדם. משום דאיהו אבעית אנפשיה, וכן הכה כנגד עינו ואינו רואה פטור (ב"ק צ"א א') דאיהו גרם אנפשיה.

המאירי (ב"ק נו ע"א) מדגיש נקודה זו:

המבעית את חברו ונבעת לקולו אחר שלא הכהו ולא נגע בו פשיעתו מסייעתו שהיה לו להתחזק בעצמו ומתוך כך פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים.

מפשט הסוגיה משמע שקיים אופן אחד של הבעתה, והוא על ידי קול חזק. הבנה זו שונה מדברי הרמב"ם שהזכרנו לעיל, הסובר שישנם שני אופנים של נזק, האחד - על ידי הפחדה שגרמה לחברו להיות חולה מן הפחד, והאחר - צעקה באזון חברו שגרמה לחירשות.

הרמב"ם בוחר לקבוע מסמרות להלכה על פי דברי התוספתא שרמזנו בבואנו לדון בשיטתו; וזו לשון התוספתא (בבא קמא פ"ו הט"ז):

המבעית את חברו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים צווח באזנו וחרשו פטור אחזו באזנו וחרשו חייב.

אולם, הגמרא מצטטת ברייתא אחרת:

המבעית את חברו - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, כיצד? תקע באזנו וחרשו - פטור, אחזהו ותקע באזנו וחרשו - חייב.



השוני הוא שהנוסח בתוספתא משמיט את המילה 'כיצד', ולכן ההבעתה היא מקרה אחד והחירות מקרה שני, בניגוד לבבלי. אי לכך רש"י מסביר 'שנותן לבו אל פחד קול הבא פתאום', בניגוד להסברו של הרמב"ם. לכן נראה שלדעת רש"י אין מחלה שנקראת 'חולה מן הפחד', כי ללא פעולה חיצונית כמו 'קול', אדם יכול להשתלט על ההרגשות שלו. לעומת זאת, הרמב"ם טוען ע"פ הנוסח שלו שקיימת מחלה הנגרמת מפחד.

ה. ביאור סוגיית הגמרא לדעת הרמב"ם ולדעת רש"י

לאור הדברים הללו יש לשאול הן לרמב"ם והן לרש"י מדברי הגמרא עצמה. על הסברו של רש"י יש לשאול: מדוע באחזו החובל יתחייב בתשלומים? הלוא הנזק הנפשי נגרם מחמת התנהגות הנחבל. דברי הרמב"ם הם לכאורה בניגוד לגמרא מפורשת שהזכרנו לעיל הטוענת 'איהו מיבעית אנפשיה', ומשמעותה שהנחבל גורם לחבלה שלו ולא החובל כאמור. כדי ליישב את שיטת הרמב"ם, נצטט את דברי ה'יד רמה' (הובא בשטמ"ק, ב"ק צא ע"א):

כתב הרמ"ה ז"ל בפריטיו וזה לשונו: תניא הכהו על עינו וסמאה על אזנו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות וכנגדו בבן חורין חייב כנגד עינו ואינו רואה כנגד אזנו ואינו שומע אין עבד יוצא בהן לחירות וכנגדו בבן חורין פטור מאי טעמא איהו הוא דקא מבעית נפשיה שהיה לו להרכין ראשו לצד אחר ולא הרכין אבל ודאי אם לא היה יכול להרכין ראשו לצד אחר ולא להציל את עצמו מן ההיזק גירי ידיה אהנו ביה כדתינא המבעית את חברו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ה'יד רמה' מציע הבנה אחרת מרש"י לדברי הגמרא 'איהו מבעית אנפשיה' - שהנחבל היה יכול לברוח ולא ברח, ולכן הוא גרם לעצמו את הנזק. לדעתו, האחיזה נצרכת כדי לקשור את החובל לנחבל, כמו שכתבנו לעיל. הסבר זה מוכח גם מדברי הירושלמי (כלאים פ"ח ה"ב):

והתני טיפח כנגד עינו וסימייה כנגד אזנו וחרשה לא יצא לחירות. אמר רבי לעזר בי רבי יוסי קומי רבי יוסי שנייא היא שהוא יכול לברוח. תדע לך שהוא כן דתני תפש בו הרי זה חייב.

משמעות דברי הירושלמי היא שהאחיזה של החובל מונעת את הבריחה, ואם החובל לא אחזו והנחבל היה יכול לברוח ולא ברח, הוא גרם לעצמו את הנזק. במיצוי שיטת הרמב"ם, נזק פסיכולוגי ונפשי נחשב נזק גמור, והחובל/מזיק חייב בתשלומים כשהנחבל אינו יכול להישמט מידיו או מרשותו, כי הוא נשלט על ידי האחר. כדי ליישב את שיטת רש"י, נראה לומר שאומנם אדם יכול להשתלט על פחדיו כל עוד הוא בר-דעת, כשמחשבותיו ורגשותיו תלויים לגמרי בו. אומנם הוא שומע קול חזק באוזנו, אך עדיין הוא בר-דעת להשתלט על פחדיו. לעומת זאת ברגע שהחובל אווז בו ותוקע באוזנו, הנחבל מאבד את שיווי המשקל שלו, הוא נמצא תחת שליטה של מישהו אחר, ולכן החובל חייב.



סיכום הדיון

הסברנו שישנם כמה מקרים שבהם אנשים הגורמים נזק פסיכולוגי יתחייבו לשלם בגינו.
 1. במקרה שהאדם נשלט על ידי חברו בצורה טוטלית ואין לו דרך להתנגד.
 2. כאשר הניזוק אינו בר-דעת להתנגד ואינו יכול לברוח מהמזיק.
 במקרים הללו, נראה פשוט שהמזיק יתחייב לשלם.
 ניתן להציע דוגמה נוספת להלכה זו, והיא מקרה שבו אישה נאנסה ושקעה בדיכאון, ואז האנוס יתחייב בכל ההוצאות הכספיות שהיא מוציאה על טיפוליה. זאת משום שישנו מגע ישיר בין האנס לבין האישה, ונוסף על הנזק מן המעשה עצמו היא חלתה מן הטראומה שעברה, ולכן אין מקרה זה שונה מדיון 'מבעיתו' של הרמב"ם.

1. פדופיליה

לאור הדברים הללו נחזור לשאלה שבה פתחנו את הדיון. מה דין נער/נערה שנלכדו ברשת של פדופיל, האם יש מקום לחייב את הפדופיל בתשלומי נזיקין כתוצאה מהפגיעות הנפשיות שנגרמו להם? האם ניתן להשוות את הנזק שנגרם מהגלישה ברשת למקרים שהרמב"ם מתאר? האם נתייחס למקרה זה כאילו הפדופיל אוחז בקורבנו ומונע ממנו לברוח?

במבט ראשון, לכאורה נאמר שהנפגע הכניס את עצמו לתוך העולם הווירטואלי, ואם כך הפדופיל יכול לטעון - מדוע נכנסת ללוע האריז, וברגע שאתה משייט בעולם הזה - מדוע נשאבת לתוכו? אם ראית סימני סכנה, היית צריך להיזהר ולצאת! מצד שני ניתן לטעון שהנפגע לא היה מודע לסכנות, ובחוסר מודעות ותמימות - הוא שהכניס את עצמו למקום של נזק נפשי, ולא הייתה לו סיבה לברוח בשלבים הראשונים. הבעיה נוצרת בשלבים מאוחרים יותר, שאז הסובבים את הקורבן מתחילים להיות מודעים לנזק הנפשי שנגרם לו. ברור לנו שבשלב הזה הנפגע כבר 'אנוס', הפדופיל כביכול ביצע בקורבן שלו 'אנוס'. אך אולי יש מקום לפוטרו, כי 'תחילתו' של התהליך היה 'ברצון', ורק בסופו יש כאן 'אנוס'. כדי להכריע בספק זה, עלינו לדון בהגדרת המושג 'תחילתו ברצון' וסופו באנוס'.

2. 'תחילתו ברצון וסופו באנוס'

ב'שלחן ערוך' (אבה"ע סי' קעח סעי' ג) הביא הרמ"א מחלוקת בין שתי דעות במרדכי על אודות אישה שהתייחדה ולאחר מכן נאנסה:
 יש אומרים דנאמנת, במגו דאמרה: לא נבעלת, ויש אומרים דאבדה מגו שלה, הואיל ונתייחדה שלא כדין.
 בנוגע לדעה השנייה מציין ר' עקיבא איגר לעיין ב'פני יהושע' (כתובות נא ע"ב). וזו לשון הגמרא (כתובות שם):



אמר אביו דשמואל: אשת ישראל שנאנסה - אסורה לבעלה, חיישין שמא תחלתה באונס וסופה ברצון... ולאביו דשמואל, אונס דשריא רחמנא היכי משכחת לה? כגון דקאמרי עדים שצווחה מתחלה ועד סוף. ופליגא דרבא, דאמר רבא: כל שתחלתה באונס וסוף ברצון, אפילו היא אומרת, הניחו לו, שאלמלא (לא) נזקק לה היא שוכרתו - מותרת, מאי טעמא? יצר אלבשה.

למסקנת הגמרא, מתברר שדעתו של אביו של שמואל היא שאנו חוששים שבכל מקרה שאשת ישראל נאנסה, היא אסורה לבעלה, כי אנו חוששים שאומנם בתחילת תהליך האונס היא הייתה אנוסה, אך בסופו של דבר היא נתרצתה, ולכן נאסרה. המקרה היחיד שבו אביו של שמואל מודה שהיא מותרת הוא במקרה שיש עדים ששמעו אותה צווחת מתחילת האונס עד סופו. רבא חולק על דעה זו וטוען שגם אם תחילתו היה באונס וסופו היה ברצון, מכל מקום היא מותרת לבעלה. אך במקרה שהיא אומרת 'הניחו לו', ומשתמע מדבריה שהיא מתרצה, בכל אופן היא מותרת. ובלשונו של המאירי שם: שעל ידי בעילת האונס תקף יצרה, ואין זה מפקיע שם אונס בביאת אדם, הואיל וטבעה להמשך אחריו.

נמצא שהיא אנוסה על גוף הרצון שרצתה לבסוף. על שיטתו של אביו של שמואל יש להקשות מפרשה מפורשת בתורה והיא פרשת נערה המאורסה שנאנסה. במקרה זה התורה פטרה את הנערה מעונש, מכיוון שנאנסה, וא"כ איך לדעתו היא אסורה לבעלה? על שאלה זו כבר כתב ה'חתם סופר' (או"ח סי' רב):

דאפילו לאביו דשמואל דס"ל בכתובות נ"א ע"ב דאשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה דסופה ברצון משוי לה מעלה מעל באישה, מ"מ לא עלה על דעתו שיהיה בזה משום מעילה בה' לחייב על זה שום עונש כל שהוא וכתב [דברים כ"ב כ"ו] ולנערה לא תעשה דבר, אך מעילה באישה הוה, וכעין שכתב בית שמואל סי' קע"ח סק"ד.

ניתן ללמוד מדבריו שגם לשיטתו של אביו של שמואל יש מקום לחלק בין העונש, שממנו היא פטורה, לבין האיסור המיוחד של מעילה/בגידה בבעלה. הבחנה זו מבוססת על דברי המהרי"ק המובא ברמ"א (שם) בחלק הראשון של דבריו שם:

גדולה שזנתה בשוגג, שסברה שבעלה הוא, והוא אחר, מותרת לבעלה ישראל (הרמב"ם פכ"ד דאישות). אבל זנתה שסברה שמותר לזנות, הוי כמזידה ואסורה לבעלה ישראל (מהרי"ק שורש קס"ח).

לפי דעתו של המהרי"ק, אישה שחושבת שמותר למעול/לבגוד בבעלה, היא נאסרת לו מפאת ההלכה המיוחדת שנאמרה בספר במדבר (ה, יב): 'איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל', ובמקרה של הרמ"א יש כאן מעילה. אם כן טוען ה'חתם סופר' שאביו של שמואל חושש שגם במקרה של אונס רגיל, יש מקום לחשוש שמא בסופו של דבר היה רצון והתבצעה מעילה בבעלה. יחד עם זאת אין החשש הזה יכול להיות עילה לעונש בידי בית הדין, ולכן היא פטורה מעונש. אומנם רבא חולק וסובר שאין מקום לחשש הזה, והיא מותרת לבעלה.

בהמשך דבריו טוען ה'פני יהושע' שיש מקום לומר חידוש נוסף:

ונפ"מ דאפילו לדין דהיכא שנתייחדה עם פרוצים ברצון אסורה אפילו אם נאנסה ועיין בפנים שדקדקתי כן מדברי רבינו שמחה ז"ל שהובא בש"ע אה"ע והבאתי ראייה ג"כ מעובדא דאסתר שאמרה כאשר אבדתי אבדתי שאסורה למרדכי [מגילה י"ג ע"ב] לפי שנכנסה ברצון אף על גב דמסתמא בעיקר ביאתה היתה אנוסה גם עכשיו כמו מעיקרא אלא על כרחך כדפרישית מהטעם שכתבתי בפנים ובתשובה הארכת.

אומנם אנו פוסקים כרבא במקרה של תחילתו באנוס וסופו ברצון, אך במקרה שהיה תחילתו ברצון, כגון במקרה של הרמ"א שאישה נתייחדה עם אנשים בדרך ולאחר מכן נאנסה, כאן תחילת המקרה היה ברצונה להתייחד, אע"פ שבסופו של דבר נאנסה. כך התרחש במגילת אסתר, ש'תחילתה היתה ברצון' - אסתר הסכימה להיכנס לתהליך של בחירת אישה למלך אחשוורוש, ולכן אמרה 'כאשר אבדתי אבדתי'.

אומנם ה'פני יהושע' מציין שבתשובותיו הוא האריך בנושא זה (שו"ת, סי' כג). בתשובה זו הביא ה'פני יהושע' ראייה לדבריו, והיא מדברי הירושלמי במסכת סוטה (פ"ד ה"ד): והיא לא נתפשה. הא נתפשה מותרת - ויש לך תפוסה בישראל והיא אסורה ואי זו - זו שתחילתה ברצון וסופה באנוס ויש לך שאינה תפוסה בישראל והיא מותרת ואי זו - זו שתחילת' באנוס וסופה ברצון.

ה'פני יהושע' התקשה בהבנת דברי ירושלמי, משום שאם נאמר שפירוש הביטוי 'תחילה ברצון' מתייחס להתחלת הביאה, 'וסופו באנוס' היינו סוף הביאה, אזי דברי הירושלמי קשים, שהרי מה משנה לנו מה התרחש בסוף הביאה, הלוא כבר בהתחלת הביאה הייתה הסכמה ורצון, ואם כן האישה נאסרת כבר בהתחלת הביאה על בעלה? אי לכך עלינו לומר שהביטוי 'תחילה ברצון' מתייחס להתחלת התהליך, כגון שהתייחדו והתקרבו מרצון, אך הדברים התגלגלו ונאנסה בעל כורחה. במקרה כזה מחדש הירושלמי שאף שהביאה עצמה הייתה באנוס, מכיוון שמתחילה היה ברצון, היא נאסרה על בעלה.

הגאון רבי מאיר אריק בפירושו על הירושלמי 'טל תורה' כתב דברים דומים: ואיזו זו שתחילתה ברצון וסופה באנוס. ע' בהגהות לתשו' ר"ח או"ז ס' רל"ב שכ' לפרש כוונת ירושלמי דתחילתה ברצון היינו שנתייחדה ברצון אף דנאנסה אסורה וקרא דהיא לא נתפשה מותרת לא מיירי בנסתרה לרצונה... וכעין סברה זו כתב ה'פני יהושע' (כתובות נא, ובקונטרס אחרון שם) לבאר את דברי המרדכי:

בנסתרה עם פריצים אף דנבעלה באנוס אסורה וטעמו שם דהרי סוף הביאה תמיד לרצון דיצרא אלבשה אלא כיון דתחילת הדבר באנוס נגרר הכל בתר התחלה אבל אם נתייחדה ע"ד לזנות הרי תחילת הדבר וסופו ברצון. לאור הדברים הללו נבחן את המקרה שלנו: האם פתיחת המחשב וכניסה לרשת נחשבת כתחילה ברצון? לכאורה, אף שבסופו של דבר הנפגע נלכד ברשת של הפדופיל ואולי נחשב כאנוס, בכל אופן תחילת התהליך הייתה ברצון, ואזי הפדופיל יהיה פטור.



אך נראה שהמקרה שלנו שונה מהמקרים הקודמים, ויש להוסיף חידוש נוסף המופיע בדברי בעל 'הפלאה' בסוגיה זו. הוא מסביר את דעת הרמ"א הנ"ל על אודות האישה שהתייחדה מרצונה ובסופו של דבר נאנסה, שנאסרה לבעלה, מכיוון שהתייחדה מרצונה - היא באופן אוטומטי מאבדת את חזקת כשרותה, ואין תולים באונס יצרה. 'תחילתו מרצון וסופו באונס' נאסר, רק ובלבד במקרה שבתחילת התהליך איש או אישה עוברים עבירה, ועל ידי העבירה הם מאבדים את חזקת כשרותם. מי שפותח דפדפן במחשב שלו לתומו, ונתקף על ידי פדופיל, נראה שהוא ניזוק שאינו מאבד חזקת כשרותו, כי אין בפעולה זו שם איסור. לכן נראה לומר שהפדופיל יתחייב לשלם את הנזקים הפסיכולוגיים הנגרמים לקורבנותיו.

סיכום

במאמר זה ניסינו לבנות תשתית הלכתית לחלק מהנושאים החשובים בדיני נזיקין וחבלות. דורות רבים בעולם המדעי הכירו בנזקים פסיכולוגיים, רגשיים ונפשיים, אך ההלכה לכאורה הכירה רק בנזקים פיזיים וממשיים. למדנו מהמילים הספורות של הרמב"ם 'חלה מן הפחד' מועט המחזיק את המרובה, שלדעתנו ישנו מושג של נזק פסיכולוגי. על פי דבריו הראנו כמה מודלים שלפיהם נוכל לחייב אדם בגין נזקים וחבלות נפשיים ורגשיים. בנוסף לכך, ניסינו לבנות מודל הלכתי שלפיו נוכל לחייב פדופיל ברשת בתשלומי חבלה, אם גרם נזקים נפשיים לאנשים, נשים ובני נוער, וכן אם ילדים נפגעו ממנו.

שנוכח בעז"ה שמקרים אלו לא יישנו, ולא נזדקק להלכות אלו למעשה.





תלייה במכה בנוכחות התקן תוך-רחמי

הקדמה

באמונת עתיך 129 (תשרי תשפ"א) התפרסם מאמרנו 'דימום בנוכחות התקן תוך רחמי' (עמ' 136-139). במאמר זה הסקנו שאם מתברר שההתקן פוצע את רירת הרחם, אפשר לתלות במכה דם שיוצא מהאישה שלא בשעת וסתה, אולם התלייה אפשרית רק אם אכן יתברר שאצל אותה אישה ההתקן פוצע את הרירתה, או שיערך מחקר מסודר שיראה שזוהי המציאות הרווחת אצל כלל הנשים שמדממות בנוכחות התקן תוך רחמי. לאחרונה שמענו שיש רבנים¹ שמוכנים להתיר כל בדיקה פנימית בנוכחות התקן תוך רחמי, ואפילו הורמונלי, אם האישה הפסיקה בטהרה ולאחר מכן ראתה דם. לדבריהם, עצם המציאות של התקן תוך רחמי בתוך הרחם מוגדר כמכה, ודי לנו בסבירות של עשרה אחוזים (כדין מיעוט המצוי) שהדימום נגרם כתוצאה מפציעה של ההתקן את רירת הרחם כדי לתלות במכה. לפי זה, מדוע יש צורך לערוך מחקר בנושא, הרי ברור שיש סבירות של עשרה אחוזים לפחות שהדימום מהתקנים נובע ממכה?² יש גם פוסקים חשובים שכתבו בעבר שאפשר לתלות דימום מהתקן במכה³ ואם כן, מדוע צריך להחמיר בדבר?

א. הקדמה לדין

הדין בנושא תלייה במכה בנוכחות התקן תוך רחמי איננו חדש, וכבר מעת המצאת ההתקנים התוך רחמיים, לפני כמה עשרות שנים, דנו בו גדולי הפוסקים של הדור הקודם. כאשר מחבר בא לדון בהלכה מסוימת, שכבר דנו בה הפוסקים בעבר, והוא מבקש לשנות את הפסיקה ההלכתית המקובלת, הוא יכול לעשות זאת באחד משלושה אופנים: (א) לטעון שהמציאות השתנתה - במקרה שלפנינו אין טענה כזו ואף לא יכולה להיות טענה כזו, שכן אין שינוי מהותי במרבית ההתקנים שעליהם מדובר.

1. הערת עורך: י"פ. ר' פניני הלכה, טהרת המשפחה, פרק ב' סעי' יד, ור' עוד בשבע, ז' תמוז תשפ"א, 'דין התקן תוך רחמי', <https://www.inn.co.il/news/496106>.
2. ראה טהרת הבית, ח"א עמ' רסז; שו"ת דברות אליהו, ח"ו סי' לו, ובשם הר"י קאפח.

ב) לטעון שהמציאות הרפואית לא הוסברה לפוסקים כמו שצריך - במקרה שלפנינו ייתכן וטענה כזו יכולה להיטען רק לחומרא ולא לקולא, שכן רופאים רבים **משערים** שדימום בנוכחות התקן תוך רחמי נוצר כתוצאה ממכה שההתקן גורם לדופנות הרחם, ואילו תוצאות ביניים של מחקר רפואי שנערך בימים אלו ממש **מוכיחות** שברוב המקרים של דימום לא סדיר בנוכחות התקן תוך רחמי, אין שום עדות לפגיעה שההתקן גורם לדופנות הרחם.

ג) לטעון שהפוסקים שדנו בסוגיה לא למדו נכון את דברי הגמרא והפוסקים, ואם היו לומדים כמו שצריך, הם היו מגיעים למסקנות אחרות. לכן אותם רבנים שדעתם הוזכרה בשאלה מוכרחים לטעון כאפשרות השלישית, שהם היחידים שלמדו נכון את דברי הגמרא והפוסקים, או לטעון שמה שנאמר על ידם אינו שינוי של הפסיקה ההלכתית המקובלת, ולהביא לכך סימוכין מפוסקים שקדמו להם.

ב. דברי הפוסקים המתירים

עקב האמור לעיל, לפני שנדון בטענות ההלכתיות במשא ומתן של הלכה, נתייחס בקצרה לפוסקים שהובאו בשאלה, שנטען שהתירו דימומים בנוכחות התקן תוך רחמי בעקבות תלייה במכה. המעיין היטב בדברי 'טהרת הבית' (שהוזכרו לעיל), יראה שהוא כתב את דבריו רק במקרה שבו הרופא אומר לאישה שההתקן התוך רחמי גרם לה לפגיעה ברחם³, לא במקרה שבו יש לרופא השערה כזו, והוא אינו יודע אם היא נכונה. ה'דברות אליהו' כתב את פסקו, וזו לשונו:

...במיוחד אחרי שראיתי מקרוב איך בנויים ההתקנים כמין קלפסים הנתפסים בתוך הרחם ופוצעים הרחם.

המציאות שמתוארת בתשובתו אינה המציאות בהתקן תוך רחמי רגיל, שאינו נתפס כלל בתוך הרחם, אלא רק בהתקן מסוג מסוים מאוד (וגם על כך יש מקום לדון). הר"י קאפח, שצוטט בתשובת ה'דברות אליהו' הנ"ל כמי שהתיר דימום מהתקן תוך רחמי עקב תלייה במכה, הובא בתור מי שהשיב תשובה לד"ר אורי לוי ז"ל. איננו יודעים כיצד ניסח ד"ר לוי את שאלתו לר"י קאפח, אולם במכתבו 'דימום מחמת החדרת התקן תוך רחמי'⁴ כתב ד"ר לוי שלדעתו ברור שדימום בין וסתי בנוכחות התקן תוך רחמי הוא 'מכה' שההתקן גורם. אם כך, אין בתשובת הר"י קאפח חידוש, שכן תשובתו היא שדם שהגיע ממכה ברירת הרחם - טהור, וכפי שכתבנו במאמרנו הנ"ל. אלא שכאמור לעיל דעתו של ד"ר לוי, שוודאי שמדובר במכה, אינה מוסכמת על הרופאים, וגם המחקר שנמצא בעיצומו אינו מלמד כרגע שברוב המקרים מכה היא שגורמת לדימום.

3. והחידוש הוא שמאמינים לרופא, וגם שדם מכה מרירת הרחם טהור.

4. ספר אסיא י עמ' 231.



לכן נראה שבאמת אותם רבנים מודעים לכך שהם מחדשים חידוש הלכתי שלא נאמר לפניהם על ידי הפוסקים שדנו בהתקן תוך רחמי, והסברות שלהם חולקות על אלו שנשאו ונתנו בדבר לפניהם.

ג. הסברות המהודשות

הרבנים המתירים טענו שלוש טענות כדי להתיר את הדימום בנוכחות התקן תוך רחמי:⁵ (1) אומנם רק אישה שיודעת שיש לה מכה יכולה לתלות במכתה, ואילו אישה שמשערת שיש לה מכה אינה יכולה לתלות בהשערה זו דם שתראה, אולם נוכחות של התקן תוך רחמי ברחם מוגדרת כ'מכה', והראיה שנשים רבות מדממות עקב נוכחות של התקן תוך רחמי, וכאמור לעיל רופאים רבים סבורים שדימום זה נגרם כתוצאה מכך שההתקן פוצע את רירית הרחם.

(2) גם אם לא תמיד הדימום נגרם כתוצאה מהמכה, די לנו שבמיעוט מצוי של המקרים שאישה מדממת שלא בשעת וסתה בנוכחות התקן תוך רחמי, הדבר נובע ממכה שגרם ההתקן, כדי לתלות כל דימום כזה בהתקן, שכן אישה 'תולה' במכתה, ואינה צריכה לדעת שהדימום מהמכה. מצאנו אצל הפוסקים⁶ ששיעור מיעוט המצוי הוא עשרה אחוזים, ולכן אפשר לתלות במכה אפילו דימום בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי. אומנם אף על פי שבדרך כלל הדימום יהיה כתוצאה מהשינויים ההורמונליים, עדיין יש כאן התקן בגוף האישה שיכול בסבירות כזאת להיות זה שגורם את הדימום (שכן שיעור הדימומים בהתקן תוך רחמי הורמונלי גבוה במידה ניכרת מאשר בהתקן רגיל, אבל הוא אינו פי עשרה).

(3) אומנם קשה להקל בכך במקרה של איסור דאורייתא ברור, כדוגמת דם שיצא בהרגשה, אבל אפשר להקל בכך בכתמים שהם מדרבנן, ואפילו בבדיקה פנימית אפשר להקל, שכן דעת שו"ת 'נטע שעשועים'⁶ שהאיסור בדם בבדיקה פנימית הוא איסור דרבנן, ואפשר לצרף את דבריו כדי להקל. להלן נראה שאי אפשר להסתמך על אף אחת מהסברות הנ"ל כדי להקל.

ד. האם נוכחות התקן תוך רחמי נחשבת ל'מכה'?

הקביעה שעצם הנוכחות של התקן תוך רחמי ברחם נחשב ל'מכה' היא חידוש גדול מאוד, שכן עובדה היא שרוב הנשים שיש להן התקן תוך רחמי אינן מדממות בין הווסתות, ורק מיעוט (אומנם לא נדיר) מדממות.

טענת אותם רבנים היא שהסבירות שהתקן תוך רחמי גרם למכה מדממת גבוהה מהסבירות שאישה בתקופת חז"ל (שבה לא היו בדיקות רפואיות מתקדמות) תדע להגיד שיש לה מכה ברחם, ואף על פי כן חז"ל נתנו נאמנות לאישה לומר שיש לה מכה. אולם

5. ראה משכנות יעקב, יו"ד סי' יז.

6. שו"ת נטע שעשועים, סי' כא.

זהו קל וחומר שניתן להפריכו בקלות. אישה יכולה להרגיש (באמצעות כאב וכדומה) שיש לה מכה ברחם, ולכן היא נאמנת על כך. ואולם התקן אינו מכה. ייתכן והוא עלול ליצור מכה, אולם לשם כך עלינו לדעת לכל הפחות שרוב הדימומים בנוכחות התקנים תוך רחמיים הם עקב מכה (ואז נדע לפחות בסבירות גבוהה שדם מהתקן הוא הוכחה למכה, ואף בכך צ"ע אם אכן זו הוכחה מספיקה), או לדעת שלאישה זו יש מכה עקב הימצאות ההתקן התוך רחמי (באמצעות בדיקה רפואית או לכל הפחות עקב כאב אופייני למכה).

נוסף על כך, הראשונים נחלקו ביניהם אם צריך ודאות שהמכה מוציאה דם,⁷ אולם לא נחלקו ביניהם בכך שיש צורך בוודאות שאכן יש מכה ברחם. ממילא, כל עוד לא נוכיח שאכן דימום בנוכחות התקן נובע ממכה שההתקן גורם, עצם הימצאות ההתקן אינו יכול להגדיר את האישה כבעלת 'מכה'.

ה. האם די ב'מיעוט המצוי' שהדם מגיע מהמכה?

אף אם נאמר שנוכחות ההתקן חשובה כ'מכה' (מה שכאמור לעיל אינו מסתבר), עדיין נראה שיש צורך בספק סביר שהדם הגיע מהמכה כדי לתלות בה (ואז אכן אין צורך לדעת שאותו דימום הגיע מהמכה, אלא די בכך שיש סיכוי סביר שהדימום הגיע מהמכה), ולא בסבירות קטנה של 'מיעוט המצוי', שזה המצב. כדמות ראייה לכך שלא די במיעוט, אפשר להביא מדברי הרמ"א (שם), שכתב שאישה שאין לה זמן קבוע לקבלת הווסת, יכולה לתלות במכתה, רק אם היא יודעת שמכתה מוציאה דם, אחרת היא יכולה לתלות במכתה רק אם מצטרף לה ספק נוסף, כגון שיש ספק שמא הדימום הגיע בכלל מהנרתיק ולא מהרחם. לכאורה במקרה של מכה שיש ספק אם היא מוציאה דם, עדיין יש לכל הפחות מיעוט מצוי שהדם שיצא עכשיו הוא מהמכה, ואף על פי כן ספק זה אינו מספיק, ויש צורך בספק ספקא כדי להקל. לדעת חלק מהראשונים, ספק ספקא לקולא הוא מדין רוב - דהיינו שכדי לתלות דם ב'מכה', יש צורך ברוב שאכן הדם הזה הוא מהמכה, ולא מספיק אפילו ספק סביר לכך, כל שכן שלא די במיעוט המצוי. גם אם נאמר שה'שלחן ערוך' חולק ומקל במכה שלא ידוע אם היא מוציאה דם, הקולא היא דווקא בספק שקול ולא במיעוט המצוי.⁸

ו. מה דינו של דם שנמצא בבדיקה פנימית?

ואכן, כפי שכתבנו לעיל, גם הרבנים המתירים הסכימו להסתמך על סברתם המחודשת רק כדי להקל בכתמים שהם מדרבנן, או כדי להקל בדם שנמצא בבדיקה פנימית, שיש

7. ראה שו"ע ורמ"א, יו"ד סי' קפז סע' ה.

8. הערת עורך: י"פ. מצאנו מיעוט מצוי להחמיר, אך לא מצאנו בשום מקום מיעוט מצוי להקל, הרי קי"ל כרבנן דר' מאיר שלא חיישי' למיעוטא, ר' מאמרי 'בדיקת תולעים במיעוט מצוי', תחומין כט, עמ' 307-319.



סוברים שאף בו האשה אסורה רק מדרבנן. אולם הדעה שאישה שמצאה דם בבדיקה פנימית אסורה מדרבנן ולא מן התורה (או לפחות בספק מן התורה) היא דעת מיעוט חריגה בפוסקים, כפי שהתבאר באריכות בשו"ת 'דרך בת עמי'⁹ שאף הוכיח ששיטת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' היא שאישה כזו אסורה מן התורה. מעבר לכך, גם בעל השיטה שמדובר באיסור דרבנן (שו"ת נטע שעשועים הנ"ל), צירף את דבריו רק כדי להקל במקום שבו האשה הרגישה כאב ויש לה מכה ידועה בנרתיק, וגם הדם שנמצא נראה במהותו כמו דם מכה, תנאים שבמקרה של דימום בנוכחות התקן תוך רחמי - אף אחד מהם אינו מתקיים. אומנם היה מקום לומר שגם במקרה שלפנינו, העובדה שיש פוסקים שסוברים שדם בבדיקה פנימית אסור מדרבנן אינה הסיבה העיקרית להקל במקרה של התקנים, אלא רק צירוף סניף להקל לעיקר השיטה שעצם נוכחות ההתקן חשוב 'מכה'. אולם אם בסניפים אנו עוסקים, הרי שיש במקרה שלפנינו גם סניפים לחומרה, שכן יש פוסקים שמחמירים בדם מכה שמקורו מרירית הרחם (כפי שהובא במאמרנו הנ"ל שהוזכר בשאלה), ואף שאין אנו פוסקים כך, כשבאים לצרף להקל דעות יחידאיות, צריך לקחת בחשבון שמול צירוף כזה להקל, יש גם צירוף להחמיר.

ז. דם בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי

כל האמור לעיל עוסק בדימום בנוכחות התקן תוך רחמי לא הורמונלי. הקולא בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי אינה מובנת לי כלל, שכן אומנם ייתכן ש-10% מהנשים שמדממות עם התקן הורמונלי אינן מדממות עקב ההורמונים אלא עקב נוכחות ההתקן, אבל כבר כתבנו לעיל שדימום בנוכחות התקן תוך רחמי אינו מוכיח לנו שיש מכה. מעבר לכך, הדימום הרגיל בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי שונה באופיו מהדימום בנוכחות התקן תוך רחמי רגיל, וממילא אף לשיטתם של הרבנים הנ"ל, הדבר מקביל למקרה שבו 'דם ראייתה שונה מדם מכתה', שנפסק בו בפירוש (שו"ע, שם) שהאשה אינה תולה במכתה.

סיכום

- א. הפוסקים שרצו להקל בדימומים בין וסתיים בנוכחות התקן תוך רחמי, עשו זאת עקב מידע רפואי מוטעה, ולפיו ברור שהדימום האופייני בנוכחות התקן תוך רחמי נובע מפציעה של רירית הרחם. מידע זה התבסס על **השערה** בלבד ולא על **מחקר** רפואי, ואילו בדיקה של הנתונים בפועל מלמדת ש**כל הנראה** רק במיעוט מהמקרים הדימום בנוכחות התקן תוך רחמי נגרם כתוצאה ממכה ברירית הרחם.
- ב. דעתם של הרבנים המתירים כיום נובעת משלושה חידושים שאין להם שום בסיס בפוסקים:

9. דרך בת עמי, סי' ז.

(1) דין בדיקה פנימית שאוסרת בכל מצב הוא מדרבנן ולא מן התורה. כאמור, רוב הפוסקים חולקים על כך, ואף הסוברים כן, רק צירפו זאת לסברות נוספות כדי להקל. (2) אף על פי שאין תולים להקל בספק מכה, אלא רק במכה ידועה שספק אם הדם יצא ממנה, יש להתייחס להתקן תוך רחמי כאל מכה ידועה. זהו חידוש לא מבוסס, שלא ברור על איזה מקור הוא מסתמך, מלבד השערה שהסבירות שההתקן התוך רחמי גרם למכה גבוהה יותר מהסבירות שיש מכה כשאשה אומרת שהיא יודעת שיש לה מכה. לא ברור מה הראיות לנכונותה של השערה זו.

(3) כדי לתלות במכה די במיעוט המצוי של 10% של סבירות שהדם הגיע מהמכה. מפסיקת הרמ"א בעניין נראה יותר שצריך לכל הפחות ספק שקול כדי לתלות במכה, ואולי אף נדרש רוב שהדם הוא דם מכה, מה שככל הנראה לא מצוי בנידון של ההתקנים. ג. גם אם אכן נוכיח שדימום כתוצאה מההתקן תוך רחמי לא הורמונלי נובע לרוב ממכה (מה שכאמור לעיל נכון לכתיבת שורות אלו לא הוכח), אין שום אפשרות להשליך מכך כדי להקל בדימומים בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי, שכן שכיחות הדימומים בנוכחות התקן כזה בחודשים הראשונים אחרי ההתקנה גבוהה בהרבה (פי כמה וכמה) משכיחות הדימומים בנוכחות התקן תוך רחמי רגיל. בנוסף לכך, אופי הדימום בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי שונה מהותית מאופי הדימום בנוכחות התקן תוך רחמי רגיל, כך שיש כאן קולא בחשש איסור כרת ממש.

ד. כדי לשנות הלכה מקובלת, בוודאי בהלכות שנוגעות באיסורי תורה חמורים, יש לבסס היטב את השינוי, ולא להעלות השערות מחודשות שאין להן ביסוס ועל פיהן לפסוק הלכה.





שימוש בתוכנות מבוססות voice recognition בשבת – תגובה

הקדמה

מאמר זה נכתב כתגובה למאמרים של הרב אריאל קטן והרב פרופסור דרור פיקסלר בנוגע לתוכנת ה'עוזר אישי', כפי שכינו אותה, אולם ניתן לראות בו מאמר בפני עצמו שנוגע לעניינן של תוכנות של זיהוי קול ותוכנות בינה מלאכותית. אקדים בכמה הגדרות לטובת אלו שלא מצויים בפרטי הנושא. תוכנה - קובץ של פקודות הניתנות להרצה בעזרת מערכת הפעלה ממוחשבת. בדרך כלל היא מקבלת קלט ומוציאה פלט. ע"א - עוזר אישי - כינוי לתוכנה ספציפית של חברת AWS, שמקבלת אותות חשמליים מהמיקרופון שמחובר לה, ומוציאה פלט מגוון. שינוי זרם בהלכה - מצב שבו מכשיר חשמלי הודלק לפני שבת ופעולה של אדם עליו (בשבת) גורמת לשינויים בזרם שעובר במכשיר, ולא לסגירת מעגל חשמלי. טכנולוגיה של בינה מלאכותית ולמידה חכמה - תוכנה שהפקודות שלה כוללות שימוש בפונקציות מתמטיות מורכבות, שעל ידן ניתן להשוות בין מידע מסווג למידע לא מסווג, כדי שהתוכנה תדע לזהות סוגים שונים של קלט. דיבור אנושי - שיטה של בני אנוש ליצירת תקשורת. ניתן לדבר גם לבעלי חיים ולכל ישות שיש לה תבונה להבין קולות. דיבור לתוכנה - פעולה פיזית שאינה תלויה כלל בדיבור אנושי, אלא בתנודות האוויר שמגיעות למיקרופון שמחובר לתוכנה כל שהיא. תנודות אלו יכולות להתבצע גם על ידי אדם ישן או מכונה. (טענתי היא שאין מושג של אמירה או דיבור לתוכנה אלא יש רק הפעלת תוכנה) במה לא אעסוק במאמר - תחילה ברצוני לציין שלא ארחיב את הדיון על אודות שינוי זרם חשמלי בשבת. לדעתי ראויים לכך הם גדולי התורה שבדור (כמדומני שכך גם נוהגים רוב שומרי השבת בישראל), שרובם ככולם מבינים שאסור להשתמש באמצעים חשמליים שמופעלים על ידי חיישנים כשרואים בעיניים שינוי ניכר כתוצאה מפעולת

אדם בשבת. לעניות דעתי סיבות כמו זילותא דשבת ועובדין דחול מספיקות כדי לאסור זאת.¹

במה כן אעסוק במאמר - הרב קטן והרב פרופסור פיקסלר חידשו שכביכול גם אלו שמחמירים במכשירים חשמליים מכניים הפועלים על ידי חיישנים, יכולים להקל כאשר מדובר בשימוש במכשירי חשמל המופעלים באמצעות אמירה לתוכנה.² עיקר הטענה שלהם היא שבדיבור לתוכנה אין כל פעולה, ולכן אין שום סיבה לאסור אותו בשבת. על הטענה שיש הבדל בין שימוש במכשירים בעלי חיישנים לבין אמירה לתוכנה אני בא לחלוק.

לעניות דעתי שורש הדיון הוא בהנחות היסוד הטכנולוגיות וההלכתיות בדבר מהות האופן של פעולת האמירה לתוכנה, שאי הבנה שלה יכולה להוביל לכמה טעויות בדיון בסוגיה. במאמר זה אני עוסק בהוכחה שאמירה לתוכנה היא פעולה פיזית לכל דבר, כמו לחיצה על כפתור. אני מדגיש שבמאמר זה, כשאני מתייחס לאמירה לתוכנה, אינני מתייחס כלל לפלט של התוכנה, אלא לאלקטרונים שזזים במכשירים החשמליים (שינוי הזרם) בעקבות הדיבור של האדם, בין במכשיר שאליו מחובר המיקרופון ובין בשרתים שמקבלים ממנו אותות חשמליים.

סגנון כתיבת המאמר - הדיון של הרב אריאל קטן והרב פרופסור דרור פיקסלר מתפרס על פני שלושה גיליונות ב'אמונת עתיד', ובהם הם דנים בסוגיות הלכתיות רבות, והכול מתוך הנחת יסוד אחת. הנחת היסוד היא שבאמירה לתוכנה ישנו דיבור, בדומה לדיבור בסוגיית 'חסימה' (חסימת פרה מלאכול בזמן דישה על ידי קול - גערה). טענה זאת מתבססת על כך שישנו מי שמקבל את הדיבור, דהיינו שבמחשב ישנה מעין חשיבה, ושמטבצעת העברת אינפורמציה. בעקבות כך הם טענו שלא נעשית כל פעולה של מעשה באמירה לתוכנה.

במאמר זה ברצוני לטעון שהנחת היסוד של המאמרים הנ"ל אינה נכונה, וממילא אין מקום לדון בסוגיות המובאות. מכיוון שבשלושת המאמרים טענו כותבי המאמר מספר טענות שחזרו על עצמן בשינויים קלים, וחלק מהטענות נראו לי כסותרות זו את זו, אנסה לדון בכל טענה בנפרד. לצורך כך הבאתי ציטוטים מרכזיים מהמאמרים של הרב קטן והרב פרופסור פיקסלר, ולאחר מכן את תגובתי.

1. כמו כן אני סבור שבעניינים של הלכה שנוגעים להתפתחות הטכנולוגיה, בתחומים שלא היו בדור הקודם, ראוי לתת את זכות ההחלטה לגדולי הדור שמקובלים על רוב העם, שכן עיניהם רואות למרחוק לא רק בתחום ההלכתי גרידא אלא גם בתחום של רוח ההלכה.

2. במשפט האחרון של המאמר באמונת עתיד 132 (תמוז תשפ"א), עמ' 153, נכתב: 'חשוב לזכור ושוב זה לכו"ע: תוצאה חשמלית לבדה שאין בה אחת מל"ט מלאכות אינה סיבה מספקת כדי לאסור, נדרש גם שהאדם יעשה פעולה כלשהי, שהיא ייחודית ומזוהה באופן מובהק כאופן של הפעלת מכשיר חשמלי, כגון לחיצה על כפתור חשמלי, ובמילים אחרות: אמירה לתוכנה אינה שווה ללחיצה על כפתור.



א. מבוא

1. הגדרת הנידון בצורה מדויקת

אקדים בהגדרה מדויקת של הנידון. הגדרה נכונה של הנידון תתרום רבות להבנת הסוגיה.

כותרת המאמר הראשון בנושא זה היא: 'דיבור כמעשה - הבעיות ההלכתיות הכרוכות בהפעלת עוזר אישי בשבת'.

כמדומני כדאי לתת שם שמבטא את הטכנולוגיה עצמה ולא את האימפלמנטציה הספציפית שלה. אין מדובר פה על מערכת כגון 'Alexa' של חברת Amazon, שכן היום זה 'אלקסה' של AWS, מחר זה 'Siri' של חברת Apple, ומוחרתיים יכולה להיות מערכת של מכון (הלכתי ודמיוני) מכת"ב, המכון לכת"ב תוכנות בהלכה. הטכנולוגיה שעומדת מאחורי כל המערכות האלה היא למידת מכונה שמבצעת voice recognition (זיהוי קול) ומייצאת פלט מתאים.

2. הנחת היסוד בתוכנה ברמה הכללית

באמונת עתיך 129 עמ' 150 נכתב:

...אך לדעת כולם יש לחלק בין פעולה שעושה אדם על ידי השמעת קול בלי שהקול מפעיל כוח על הנפעל (כמו בתמורה ונשבע וכן בחסימה והנהגה בקול), לבין מקרה שבו גלי הקול מפעילים כוח על הנפעל. במקרה של הע"א, הפעולה אינה נעשית מכוח כל שהוא, אלא בעקבות העברת אינפורמציה על ידי הקול. למעשה, כפי שהסברנו באריכות בפתיחת המאמר, הקופסה אינה עושה כלום. היא מקליטה את הנאמר ומעבירה את תוכנו כמות שהוא לענן,³ שם מפענחים מה נאמר. אחרי פענוח הדיבור במחשב בענן, מתבצעת פעולה, אך ממש אין כל קשר בין האמירה והקול לבין הפעולה. לכן מסקנת התשובה של 'ארץ חמדה' נראית לענ"ד שגויה (בתקווה שהם ישנו את הדברים לפני פרסומם); וזו לשונם: על כן נראה שמכשיר העושה מלאכה שמופעל על ידי גלי קול של האדם כמו ב-Amazon Echo, אסור להשתמש בו בשבת, כפי שהראינו שכל פעולה שעושה אדם על ידי תנודות קולו נחשב כאילו בוצעו על ידי בכווח או בגופו... הטעות היא בהבנת צורת הפעולה. תנודות הקול לא עשו כל פעולה, ולכן אין לדמות את הע"א לסוס שצנף ונשיפה בפה. לפיכך, גם אם דרך הפעולה להיעשות בדיבור, אך לא מדובר בפעולה פיזית שנעשית על ידי גלי קול אלא בהעברת מידע, מכיוון שאין בדיבור מעשה, הפעולה קרתה ללא פועל, ומלאכת מחשבת אסרה התורה בשבת ולא מלאכה הנעשית מעצמה.

3. ברמה העובדתית ישנה מגמה להעביר את הקוד שעושה את הפיענוח הראשוני בתוכנות למידה חכמה דווקא למכשירים עצמם, בראש ובראשונה מהסיבה הפשוטה של מהירות תגובה. לכן יכול להיות שכבר עכשיו הקוד שמפענח את ההברות שנאמרות יושב במכשיר עצמו ובוודאי שבעתיד עשוי להיות כך.

3. תגובה - הסבר טכני על צורת העבודה של תוכנה

הטענה שאין קשר ישיר בין הדיבור של האדם לבין הפעלת התוכנה איננה נכונה. יש פה בלבול שהתייחסתי אליו כבר במאמרי ב'אמונת עתיך' (תמוז 132, עמ' 144-149). ככלל בסיס - פעולת תוכנה היא שרשרת של פעולה ותגובה טכניות לגמרי. הבלבול נובע מהעובדה שחלק ניכר של הפעולה אינו מובן במבט ראשון⁴, ולכן אנשים מתייחסים לאמירה לתוכנה כאל דיבור אנושי לכל דבר או כמעשה כישוף⁵. זאת טעות שצריך לשרש לפני שהיא תתפשט בקרב תלמידי חכמים.

מי שלמד את הנושא מבין שאין פה חשיבה כלל, וודאי שאין פה 'העברת אינפורמציה'. כמו כן אי אפשר לדמות את התוכנה לחסימה, מכיוון ששם יש דעת אחרת, אומנם קלושה. לעומת זאת במקרה של תוכנה מדובר בכוחו של האדם עצמו בשרשרת של פעולות סמויות.

ארחיב על אופן פעולתן של תוכנות מעין אלו, כדי שהדבר יובן. מרבית התוכנות במחשב פועלות על בסיס עיקרון יסודי של לולאה אין-סופית שמחכה לקלט⁶. קלט זה יכול להיות מכל סוג שהוא. בתוכנות מעבד תמלילים דוגמת word, מדובר על הקלדה או על שימוש בעכבר, ובתוכנות מבוססות זיהוי קולי (voice recognition) מדובר על אותות חשמליים שמגיעים מהמיקרופון של התוכנה. ברגע שהקול האנושי מתורגם לאותות חשמליים על ידי המיקרופון, הוא מתורגם מייד על ידי המעבד של המחשב למערכים של מספרים שמבטאים את ההברות שנאמרו. אלו מוכנסים לפונקציה ש'אומנה' לזהות הברות מסוימות ולבצע פעולות מסוימות עם קבלת מילה כזאת וכזאת. הרחבתי כדי להסביר שיש כאן קשר ישיר, ובלשון ההלכה - מצב של 'פסיק רישיה'⁷ בהפעלת התוכנה. למעשה האדם בפעולה פיזית לגמרי גורם פעולה של אותות חשמליים רבים, שבינם לבין שינוי mode מזגן או מאורר בלחיצת כפתור בשבת אין כל הבדל.

4. עי' הקדמת הרמב"ם למשנה בפסקה של המשל שמתחילה 'והנני נותן לכך בו משל מבואר'.
5. בהערה 19 במאמר באמונת עתיך 130 (שבט תשפ"א), עמ' 135, הביאו כותבי המאמר את התייחסותו הראשונית של הרב רבינוביץ' זצ"ל לתוכנת אלקסה. כמדומני אין ללמוד מהתייחסות ראשונית זאת על תפיסתו של הרב באמירה לתוכנה, ואני סמוך ובטוח שהרב רבינוביץ' זצ"ל הבין שיש פה בעצם שימוש בפונקציות מתמטיות מורכבות כדי לייצר פלט כזה.
6. היה מקום אולי לטעון שלכאורה יש כאן גרמא, שכן התוכנה כבר פועלת בלולאה, ופעולה של האדם בעצם תגרום לתוכנה להגיב כשהיא תגיע שוב לאותו מקום בלולאה. אולם טענה זו ודאי אינה נכונה, שכן זו דרכה של התוכנה, ובדבר שהוא כדרכו לא אומרים גרמא. מעבר לכך יש בקוד של התוכנה חלק שאחראי על העברת המידע מהמיקרופון, כך שכלל לא ברור שיש כאן מצב הלכתי של גרמא. טענה כזאת דומה לטענה שלחתוך את צוואר העוף זה גרמא, כיוון שאני בסך הכול עושה פתח, ואילו הלב שממשיך לעבוד באותו זמן בלולאה אין-סופית הוא זה שגרם לדם לצאת ולתרגולת למות.
7. ישנו מקום להרחיב פה בעניין גרמא, ולהסביר למה לעניות דעתי אין פה גרמא, אולם מכיוון שעיקר מטרתי במאמר הזה היא להוכיח שאין פה אמירה ודיבור אלא פעולה פיזית, איאלץ לדון בעניין הגרמא במאמר אחר, ועוד חזון למועד.



4. סיכום ביניים

עד כה ניסיתי להסביר למה פעולת הדיבור של האדם פועלת ישירות על התוכנה לזיהוי קול. אולם עדיין היה ניתן לכאורה לטעון שכל עוד מדובר בדיבור ולא בפעולה מעשית, הרי אין כאן פעולה, ולכן הוא יהיה מותר בשבת. כדי להפריך את הטענה הזאת, עליי להשתמש בטיעונים פילוסופיים, שכן עדיין אין בידי הוכחה ממקור תורני שדיבור לתוכנה אינו דיבור. אולם לעניות דעתי חובת ההוכחה היא על הטוענים שדיבור לתוכנה הוא אכן דיבור, שכן אין כאן דיבור אנושי כלל. בכל זאת אשתדל להוכיח שלא ניתן לייחס לאמירה לתוכנה דיבור אנושי, ומכיוון שההוכחה תלויה בשאלה אם ישנה חשיבה לתוכנה. הפרק הבא יעסוק בשאלה זאת.

האם תוכנה יודעת לחשוב?

ב'אמונת עתיד' 130 עמ' 132, כותבי המאמר אומנם הגיעו למסקנה שאין מדובר פה בחשיבה, שכן כתבו:

במקרה של ע"א, מדובר (עדיין) על מכשיר שאין לו דעת. הוא נחשב, לדעתנו, כמו חפץ פסיבי שאינו דומה לגוי ואין לו יכולת חשיבה. אלקסה היא סוף כל סוף חפץ שמטרתו ליישם את בקשת המדבר, וזה דומה יותר לפעולה ישירה. כפי שכתבנו בחלק הראשון של המאמר (לעיל הערה 1), במחשבי אמזון פועל שירות זיהוי קול טבעי שנקרא AVS, אשר מפרש את המשפטים באמצעות חילוק להברות וניתוח סטטיסטי, ומחליט מה התגובה שתיתן. שירות הזיהוי שולח חזרה את התגובה המתאימה לע"א, והע"א מבצע את התגובה. יצוין, וזו נקודה חשובה בהבנת פעולת הע"א, שאמירת האדם אינה עושה כל פעולה, וגם תהליך התרגום אינו נעשה בעקבות 'שמיעה' שמתבצעת על ידי מכונה, אלא נעשה ניתוח הברות ללא הבנת השפה הנאמרת כלל. יכולת 'החשיבה' של AVS היא רק בהבנת המילים וביצוע הפעולה, אך אין פה 'חשיבה'. עדיין לא הגענו לשלב שבו הע"א יפעיל 'שיקול דעת' או 'חשיבה' וידחה או ישנה את הבקשה ממנו. לדוגמה: נבקש מהע"א להשמיע לנו שיר א', והוא יודיע ששיר ב' עדיף וינגן את שיר ב'. דוגמה נוספת - נבקש להכין לנו כוס קפה עם סוכר, והוא יכין דווקא עם סוכרזיט, כי הוא 'חושב' שזה בריא יותר למבקש. השאלה היא מתי ואיך הגדרה זו תשתנה, אם בכלל. מה ההגדרה של 'חשיבה' ו'דעת אחרת', והאם הגדרות אלו שייכות כלל למכונות? מחשב אשר מצליח לנצח את האדם במשחקי חשיבה, האם יהיה מותר להגיד לו לבצע מלאכות שבת כמו לגוי? אם מחשיבים את פעולת המחשב כחשיבה, אפילו קלה, האם ניתן להגיד לאלקסה אחת שתגיד לאלקסה שנייה להפעיל מכשיר? האם ניתן להגדיר 'מבחן טיורינג'⁸ (CAPTCHA) הלכתי להגדרת מכונה כדעת אחרת? כאשר מכונה מגיעה למצב שהיא בעלת יכולת חשיבה מפותחת, לפחות על פי מבחן טיורינג, או מגלה עצמאות כך שאיננו יכולים להסביר את פעולותיה

8. ראוי לציין שמטרת מבחן טיורינג היא להוכיח שאי אפשר להבדיל בין בן אדם למחשב, ואילו מבחן ה-CAPTCHA - מטרתו הפוכה: להבדיל בין אדם ממחשב.

(כגון מהלכי השחמט של תוכנת AlphaZero אשר מנצחת בקלות כל אדם במשחק השחמט), מדוע לא להחשיב את מעשיה כדעת אחרת, לפחות ברמה של עלוקה או אפילו כשוטה או גוי? אלקסה צועדת במהירות לכיוון זה. מכיוון שהדבר עדיין לא הגיע למימוש, נראה שמוקדם להכריע בנושא, אך ראוי להעלות כבר עכשיו את הדיון על שולחנם של יושבי על מדין.

בפרק ד של אותו מאמר כתבו כסיכום כדלהלן: 'במערכת של אלקסה יש מעין חשיבה', אך זו אינה נחשבת דעת אחרת. ועל אלו הדברים יש להגיב - לעניות דעתי יש להיזהר מלייחס לתוכנות מורכבות ככל שתהיינה את המילה 'חשיבה', או אפילו את המושג 'מעין חשיבה'. כפי שהרחבתי בעניין במאמרי באמונת עתיך 132, שהופיע כתגובה לרב כץ, אי אפשר לייחס 'מחשבה' לכל סוג של תוכנה, ובכלל זה למערכות למידה חכמה. אם מעוניינים להגדיר את מה שבאמת קורה בתוכנות מעין אלו, צריך פשוט להסביר מה קורה בהן. למשל: התוכנה מתחילה את תהליך הלמידה שלה עם פונקציה בעלת מספר רב של פרמטרים ומשקלים שמשפיעים על פרמטרים אלו. התוכנה משתמשת בפונקציות מתמטיות על מנת למזער את הפלט שמחושב על ידי הפונקציה שמטרתה לחשב את השינוי בין התוצאה של הפונקציה הנבנית לבין תוצאות האמת, וכך על ידי גרסיה לשנות שוב את המשקלים והפרמטרים של הפונקציה הנבנית, עד לקבלת פונקציה מתאימה. המשפט האחרון נכתב בצורה זו במכוון, כדי להמחיש שתוכנות כמו 'אלקסה' הן פשוט אוסף של פונקציות מתמטיות ברמה גבוהה ותו לא, וכמו שלא ניתן לייחס חשיבה לפונקציה המתמטית אלא לזה שיצר אותה, כך ודאי שלא ניתן לייחס חשיבה לתוכנה אלא למי שכתב אותה.

ב. דחיית האפשרות של חשיבה למחשב בטיעון אמוני פילוסופי

כותבי המאמר שאלו לגבי תוכנה שתעבור מבחן טיורינג, האם תוכנה זו תיחשב בעלת חשיבה?

1. הקדמה קצרה לגבי מבחן טיורינג

אסביר מעט על מבחן טיורינג, כדי להציג את דעתי. מבחן טיורינג הוא מבחן שהוצע על ידי חוקר בשם אלן טיורינג, ומטרתו לבדוק אם מכונה יכולה להדגים אינטליגנציה שיכולה להתחלף באיטליגנציה אנושית. טיורינג עצמו כותב שהוא לא משתמש במילה 'חשיבה', כיוון שזו קשה להגדרה, אולם נראה שהוא עצמו חשב שנכון לומר שמחשב מסוגל לחשוב. במבחן שהוא הציע יינתן לבוחן לתקשר טקסטואלית עם בן אדם ומחשב

9. הקטע הנ"ל נראה כסותר מעט את הקטע הראשון. בעוד שם כותבי המאמר התייחסו לדיבור לתוכנה כאל 'העברת אינפורמציה', כאן שללו חשיבה מהתוכנה, אולם הם כותבים שיכול להיות מושג של מעין חשיבה לתוכנה.



בו זמנית, מבלי שהבוחן ידע מי המחשב ומי האדם. במידה והבוחן לא יזהה את המחשב, המחשב עבר את המבחן. דרך אגב, ישנן תוכנות שעברו את המבחן.

2. ייחוס חשיבה לתוכנה פירושו אמונה מטריאליסטית.

צריך לשים לב שבעצם העלאת השאלה יש נקיטת עמדה, שכן ברור שדעתו של טיורינג, כמו גם זאת שחולקת עליו, נשענות על הנחות פילוסופיות של דואליות מצד אחד ומטריאליזם או מוניזם ביחס למוח האנושי מצד שני. מכאן שהעלאת אפשרות של מחשב שחושב בהכרח מכירה בכך שחשיבה אנושית יכולה להיות פעולה מכנית גרידא. אין שום הבדל בין הטענה שהמוח האנושי הוא מכונה לבין הטענה שלמכונה יש יכולת חשיבה. לעניות דעתי האמונה היהודית אינה מכירה בטענה מטריאליסטית זו. בקרב הקהילה המדעית, העיסוק בבניית מחשב שיחשוב כמו בן אדם קשור בצורה ישירה בפתרון בעיית גוף ונפש (כפי שהוא מוכר בפי המדענים), דהיינו איך יכול להיות שהחומר של הגוף האנושי נושא בקרבו יכולת חשיבה והכרה רוחנית. שיטת התורה בפתרון בעיית גוף ונפש היא פשוטה, כפי שמנוסח בברכת אשר יצר: 'רופא כל בשר ומפליא לעשות', ופירש הרמ"א: 'קושר דבר רוחני בדבר גשמי', דהיינו לברייה אלוקית יש כוח חשיבה. אם תרצו, גם קאנט כבר דחה את המטריאליזם בטענה שכל הידע שלנו על החומר נובע מעצם הכרתנו, וזה עצמו ההוכחה לקיום נפש שאינה חומרית. למבחן טיורינג קמו מתנגדים גם בקרב הקהילה המדעית. המפורסם בטענות הנגד הוא כמדומני משל 'החדר הסיני'. במשל ישנו אדם שיודע רק אנגלית, והוא יושב בחדר סגור עם מילון אנגלי-סיני. האדם מקבל שאלה בסינית ומשיב עליה בסינית. האם ניתן לומר שהוא יודע סינית? ישנו אומנם תחום מחקר שנקרא בינה מלאכותית כללית (AGI), שמטרתו היא ליצור תוכנה שמשתווה למוח האנושי, אולם החוקרים הכי פחות פסימיים מעריכים שתחלופנה בערך עשרים שנה עד שיגיעו לתוצאה בתחום. לפי חלק מהחוקרים מדובר במדע בדיוני גרידא.

טענתי היא שגם אם נגיע לכוח עיבוד נתונים שמשתווה לזה של המוח האנושי, עדיין אין פה 'מחשבה' אלא אוסף של קבלים, מוליכים, ואלקטרונים שזזים במהירות, ותו לא. לאחר בירור זה ניגש לטענות האחרות של כותבי המאמר. מאחר שהם מסכימים שאין פה חשיבה, הסיבות שלהם להתיר שימוש באמירה לתוכנה בשבת הן: (א) אמירת האדם אינה עושה כל פעולה; (ב) מדובר במציאות שבה לא מאפשרים לתוכנה לעשות מלאכות, אלא רק לדבר חזרה. על כך יש להגיב:

(א) כפי שהקדמתי, כיוון שהנחת הבסיס של כותבי המאמר הייתה שיש כאן העברת מידע, כנראה טענו שהאמירה אינה עושה כל פעולה. אולם כפי שכבר תיארתי את צורת העבודה של התוכנה, ולאחר ששללנו אפשרות של דיבור למכונה במובן האנושי, ברור שיש כאן פעולה פיזית ישירה שנגרמת מדיבור האדם. (ב) הטענה שהתוכנה רק מדברת בעצם מבוססת על הטענה שהתוכנה דומה לגוי או ל'דעת אחרת', שכן רק אז שייך להתייחס רק לפלט. אולם לאחר שביררנו שאין לייחס

לתוכנה חשיבה, ממילא כל אדם מבין שהדיבור למכונה זו גורם להרבה מאוד פעולות חשמליות, בין במכשיר בין בענן,¹⁰ עוד לפני הוצאת הפלט של התוכנה.

ג) סוגיית החסימה בקול שהביאו כותבי המאמר, אומנם יש ממנה ראייה לכך שדיבור כמעשה (וזו סיבה להחמיר), אולם אין זה נוגע לענייננו, כיוון שדנו שם לגבי דיבור כמעשה או לא רק לצורך ברור אם מדובר על לאו שאין בו מעשה או שיש בו מעשה מצד האדם. כפי שכתב שם רש"י:

חסמה בקול: כשהיתה שוחה לאכול היה גוער בה. והנהיגה בקול בכלאים ואינו אוחז במרדע. הויה מעשה: והוה ליה לאו שיש בו מעשה ולוקין עליו. לדעתי יכול להיות שלעניין לאו שיש בו או שאין בו מעשה, דיבור לא נחשב מעשה, אך אין זה אומר שפעולה זו אינה אסורה בשבת, כיוון שברור שיש כאן פעולה של אדם שגורמת להפעלת מכשיר חשמלי (והאיסור פה הוא מדרבנן).
ד) את סיכום המאמר בדברי הרב רבינוביץ' לא הבנתי, שהרי נראה מדבריו שהוא היה אוסר דיבור לתוכנה בשבת:

מו"ר הגרנ"א רבינוביץ' אוסר עשיית מלאכה (אפילו דרבנן) ע"י מחשב המופעל בדיבור, משום 'ודבר דבר' (ישעיהו נח, יג), כפי שכותב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד ה"א): יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה. ומפני מה נאסרו משום שנאמר: אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי ונאמר וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר. לפיכך אסור לאדם להלך בחפצו בשבת ואפילו לדבר בהן כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני. כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר ודבר דבר, דבור אסור והרהור מותר.

סיכום

מאמר זה עסק בצורה תמציתית מאוד במושג של שימוש בתוכנה לזיהוי קול בשבת על ידי אמירה. היה ראוי להרחיב רבות בהבהרת השאלות שבהם עסקתי, כגון: מתי דיבור הוא העברת אינפורמציה ומתי לא, האם מחשב חושב, וכדומה.

במאמר זה השתדלתי להוכיח שהמושג אמירה לתוכנה בעצם אינו קיים במובן של אמירה לאדם - אין אמירה לתוכנה יש רק הפעלת תוכנה. כל פעולה שנעשית על ידי תוכנה בשבת היא בעצם ידא אריכתא של האדם, וממילא יש פה פסיק רישיה על עצם הפעלת תוכנה, לא משנה מה היא עושה לאחר מכן. ממילא לשיטת האוסרים עשיית מלאכה דרבנן על ידי שינוי זרם בשבת תהיה גם אמירה לתוכנה אסורה. סקרתי את אופן פעולתה של תוכנה ברמה כללית, וספציפית בתוכנות לזיהוי קול.

10. גם אם כל הפעולות התכנותיות היו רק בענן, עדיין היה פה מצב של פסיק רישיה.



הבאתי הוכחה על דרך ההיקש שלא ייתכן לומר שאפשר לדבר לתוכנה, מכיוון שאין לתוכנה כוח מחשבה (ומה שאנשים משתמשים במילה 'אמירה' או 'דיבור' לגבי תוכנה, זה על דרך ההשאלה והאנשה).

אולם ברצוני לציין שאני מסכים עם כותבי המאמר בהעלאת הצורך בדיון הלכתי מעמיק בתחום של תכנות והלכה, וברצוני לציין שיש צורך במכון שיעסוק בתחום הזה בצורה מסודרת.





טעינת תאים סולריים בשבת ודין שעון יד הנטען מאליו

א. טעינת סוללות במכשירי השמל באמצעות אור השמש

בשנים האחרונות ישנו מעבר להפעלת מכשור חשמלי ואלקטרוני באמצעות תאים פוטו-וולטאיים (להלן בשמם העממי - תאים 'סולריים'), הממירים את קרינת השמש (ופעמים אף תאורה חשמלית) לאנרגיה חשמלית. לעיתים תאים אלו מחליפים את הסוללות הרגילות (כדוגמת אלו שבמחשבוני הכיס), או לחלופין משמשים לטעינת הסוללות ע"י זרם חשמלי המופק מהם. כך משמשים התאים בין היתר לטעינת סוללה בשעוני יד, והדבר מצוי גם בפנסי לד, מאווררי תקרה וכיוצ"ב. הטעינה, כתוצאה מחשיפה לאור השמש, מעלה את השאלה אם אדם צריך להימנע משימוש בשעון יד כזה או מהזנת פנסים אלו, מחשש שגורם לטעינתם בשבת. ממילא יש לברר אם טעינת הסוללות באמצעות אור השמש בשבת אסורה או מותרת.

ב. מהו תא סולרי וכיצד הוא פועל?

כדי לענות על השאלה, נסביר בקיצור את אופן פעולתו של התא הסולרי. תא סולרי מורכב משתי שכבות של חומר מוליך למחצה (בדרך כלל סיליקון). כאשר קרני השמש פוגעות בלוחות הסיליקון, משתחררים אלקטרונים חופשיים מלוחות הסיליקון, ונוצר זרם חשמלי הנאגר בתוך תא סוללה/מצבר, באמצעותו אפשר להפעיל את המכשור החשמלי הדרוש.²

ג. בין טעינה לסגירת מעגל חשמלי

כדי לדון בשאלתנו, האם הטעינה חשמלית באמצעות תאים סולריים אסורה או מותרת, יש להבחין בין עצם פעולת ההטעינה לבין הפעלה 'רגילה' של מכשור חשמלי כתוצאה מסגירת מעגל חשמלי. פעולת ההטעינה כשלעצמה יוצרת אפקט פיזיקלי של זרם חשמלי (תנועת אלקטרונים לקוטב השלילי), אך ללא סגירה פיזית של מעגל חשמלי.

1. תוכן התשובה אושר ע"י הרב יעקב אריאל שליט"א.

2. להרחבה ראו <https://katzr.net/18b1a1>.



לעומת זאת, בהפעלת מכשיר חשמלי שהיה מנותק מן הזרם - ישנה בדרך כלל סגירה פיזית של מפסק, או מוליך חשמלי כלשהו, שגורמת לסגירת מעגל חשמלי, וכך קורה גם בטעינת סוללה באמצעות חיבור למטען המחובר לשקע חשמלי.³ סגירה פיזית והפעלת מכשיר חשמלי - אין חולק על כך שפעולות אלה אסורות בשבת, בין לשיטת ה'חזון איש'⁴ לפיה יש כאן פעולת בונה ע"י הרכבת חלקי המעגל זה עם זה והתעוררותם לפעולה בבחינת 'ממיתה לחיים', ובין לשיטת ה'בית יצחק'⁵ לפיה נולדה כאן מציאות חדשה, כתוצאה מיצירת הזרם והפעלת המכשיר החשמלי. בעת ייצור אנרגיה חשמלית באמצעות תאים סולריים, לא נעשית סגירה פיזית של מעגל חשמלי, וגם לא נוצרת פעולה חשמלית חדשה - בוודאי לא פעולה הניכרת לעין. יש לדון אם גם פעולה זו היא בכלל האיסור על הפעלה חשמלית, שהוסכם ע"י כל הפוסקים, גם אם מנימוקים שונים.

ד. ייצור השמל באמצעות תנועה ובאמצעות אור השמש – שיטת החזו"א

ה'חזון איש'⁶ דן במקרה דומה - פעולת גנרטור שבאמצעות תנועה סיבובית יוצר אנרגיה חשמלית, באמצעותה ניתן לספק זרם חשמלי מתחנת הכוח לכל צרכני החשמל. הוא מכריע שכיוון שהחשמל נוצר מתנועה סיבובית בעלמא ולא מחיבור שני חלקי המעגל זה לזה, אין כאן מעשה בניין ולא איסור שבת, אע"פ שנוצרה כתוצאה מפעולה זו אנרגיה חשמלית של ממש.

ה. ייצור השמל – האם אסור משום 'מוליד'?

באופן דומה כתב בספר 'מערכי לב'⁷ של הרב פרופ' זאב לב, בהסבר שיטת ה'בית יצחק' האוסר סגירת מעגל חשמלי משום 'מוליד', שאיסור זה מתקיים רק אם הפעלת המכשור החשמלי 'מולידה הספק' - כלשונו שם - וזו היא הפעולה החדשה, שיצירתה באמצעות זרם חשמלי אסורה בשבת. בדבריו הוא נסמך על לשונו של ה'בית יצחק' שדיבר על 'הרכבה חדשה'⁸, כלומר כוח היוצר דבר חדש במציאות. רוצה לומר - עיקר האיסור בהפעלה חשמלית נובע מחמת הפעולות והעבודה שנוצרות מכוחו של הזרם החשמלי. על פי סברה זו, היה נראה לומר שעצם טעינת הסוללה באנרגיה חשמלית אינה פעולה ניכרת ולא 'נולד' במציאות כוח חדש או הרכבה⁹ חדשה. אומנם הרב פרופ' לב בהמשך

3. ע' שמירת שבת כהלכתה, פרק מ סעי' לט (מהדורת פלדהיים תש"ע).

4. חזו"א, או"ח סי' נ ס"ק ט.

5. שו"ת בית יצחק, יו"ד ב סי' לא בהשטות.

6. במכתבו לגרשז"א המובא בשו"ת מנחת שלמה א, סי' יא בסוף המכתב השני.

7. מערכי לב, עמ' כז-כח,

8. במקור ביידיש: 'אלעקטרישע פארבינדונג'.

9. כלשונו של הבית יצחק בתשובתו (בתרגום לעברית).

דבריו¹⁰ שם סובר שסגירת מעגל הגורמת לטעינת קבל חשמלי (פעולתו לענייננו דומה לסוללה, כיוון שהוא אוגר אנרגיה חשמלית, וניתן אח"כ להזרים אותה ולהפעיל מכשור חשמלי) אסורה גם כן משום 'מוליד', מכיוון שנוצר כוח חשמלי חדש, שניתן לייצר באמצעותו הספק¹¹ חשמלי. אך נראה שאיסור זה יהיה שייך בנידוננו דווקא במקרה שמטעין סוללה ריקה וחסרת שימוש, ובטעינתה הופך אותה למקור מתח חשמלי, אך במידה והסוללה מלאה ופעילה, והוא טוען אותה באנרגיה נוספת, הרי שלא הוליד דבר חדש, וממילא אין בכך איסור, וע' להלן סעיף ו'.

ו. טעינת שעון יד – חילוק בין מילוי מכשיר מרוקן לבין טעינת מכשיר פועל

ה'חיי אדם'¹² אסר מתיחת שעון מכני בשבת, על פי דברי הגמרא¹³ האוסרת למתוח מיתר רפוי של כינור (כדי שישוב להשמיע קול כשפורטים עליו), משום שהפעולות דומות בצורתן ובתוצאתן. לדעת ה'חיי אדם' כאשר השעון כבר נעצר - מתיחתו אסורה מעיקר הדין, ואולם גם כאשר השעון עדיין פועל הוא מסתפק אולי אינו תיקון, אך אוסר למעשה מדרבנן. וב'שערי תשובה' הביא מחלוקת בין גדולי האחרונים¹⁴ בשאלה זו: יש שאסרו משום שמוסיף 'חיות' לשעון ומאריך את משך פעולתו,¹⁵ ויש שהקלו משום שלא שייך תיקון בדבר שאינו מקולקל, והכרעת ה'משנה ברורה'¹⁶ להחמיר לכתחילה כדעת האוסרים. על פי דברי ה'חיי אדם' נראה לומר שבטעינת סוללה ריקה יש איסור גמור, אף בטעינה באמצעות אור השמש, כיוון שסוף סוף יש כאן תיקון גמור. וכן דין טעינת סוללה שעדיין לא התרוקנה תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל. והנה בשעונים החדשים (מסוג Eco-Drive), מעידים¹⁷ היצרנים שאין צורך בהחלפת הסוללה לעולם, מכיוון שהסוללות נטענות מכל אמצעי תאורה שהוא ולא דווקא מן השמש, ופעולתה של הסוללה דומה למעשה למכשיר המקבל את אספקת החשמל מהרשת הביתית. במצב כזה, שבו לא נעשית שום פעולה ייחודית כדי למלא את השעון כמתיחה, סיבוב וכדו', אלא דרך

10. מערכי לב, עמ' לח, מ.

11. בעוניי לא ירדתי כ"כ לסוף דעתו בעניין זה, כיוון שטעינת הסוללה והקבל אינה ניכרת במציאות, וא"כ עדיין לא 'נולד' במציאות דבר חדש, וכפי שהובאה סברה זו על ידו כמובא לעיל. ומה שבכוחו של מקור האנרגיה שנוצר עתה להפעיל מנוע או נורה - אדרבה, האיסור יחול על שלב זה של הפעולה ולא מראש. ומ"מ אין בכך נפק"מ למעשה לעניין נידוננו, כמו שמבואר בגוף המאמר, כיוון שבטעינת סוללה שאינה ריקה אין גם לשיטתו איסור מוליד.

12. חיי אדם, הלכות שבת סי' מד סעי' יט.

13. שבת קג ע"א.

14. שערי תשובה, לשו"ע סי' שלח ס"ק ב.

15. ע' בס' בנין שבת, סי' כה ס"ק ב, שביאר כך את דברי המשנ"ב, סי' שלח ס"ק טו.

16. משנ"ב, סי' שלח ס"ק טו.

17. ראה לדוגמה בקישורים המצורפים: <https://did.li/QR0ql>.



השימוש הרגילה מאפשרת למנגנון לשמור על סוללה טעונה באופן רציף פחות או יותר, נראה שלא שייך חשש 'תיקון מנא' אפילו לדעת המחמירים, כיוון שמילוויה של הסוללה הוא חלק בלתי נפרד מדרך פעולתה ולא תיקון לקלקולה (גם לא תיקון שנעשה כדי למנוע קלקול או ריקון עתידי). יסוד דינו של ה'חיי אדם', שלמד כאמור ממתיחת מיתר שפקע, הוא שמדובר בפעולה שנעשית כדי לתקן את הכלי, וכך גם מתיחת קפיצי שעון מכני או צעצועים. לעומת זאת טעינת התאים הסולריים לא נעשית באמצעות פעולה קונקרטית אלא מתרחשת מאליה כחלק מהשימוש הרגיל.¹⁸

ז. טעינת שעון יד דיגיטלי

בספר 'מאור השבת' הנ"ל, כתב להחמיר שלא לטעון תא סולרי בשעון בעל תצוגה דיגיטלית, כיוון שיתכן שהזרם הנוצר עתה בשבת יוצר את תצוגת הספרות הדיגיטליות על מסך השעון, ויש בזה משום כותב דרבנן לכל הפחות. לענ"ד מדובר במעשה שאינו ניכר, כיוון שהצג עם הספרות מופיע בלאו הכי, בין תתרחש טעינה ובין לא, לכן קשה מאוד לקבוע איסור מכוח חשש זה. פעולה זו אינה שונה מכניסה ל'מעלית שבת' העומדת לרדת כלפי מטה, שאז באופן טכני משמש משקל הנוסעים לסיוע לפעולת המנוע החשמלי - ועל כך כתב הגרש"ז אוירבך זצ"ל¹⁹ שאין איסור בדבר, כיוון שאין השפעת הנוסעים ניכרת, משום שירידת המעלית נעשית בין כך ובין כך באותו קצב ובאותה עוצמה (אומנם יש שחלקו על סברת הגרש"ז אוירבך, ואעפ"כ דבריו הם אילן גדול להיתלות בו).

ה. טעינה באור השמש – עובדין דחול?

לאור הנאמר עד כה, שטעינת מכשיר חשמלי באמצעות אור השמש שונה לקולא מהפעלת מכשור חשמלי באמצעות סגירת מעגל, הן מצד השוני בפעולה והן מצד השוני בתוצאה המתקבלת - עדיין יש מקום לדון אם מותר לכתחילה (לדעת המקילים) להציב מכשיר באור השמש כדי שייטען. בפשטות יש בכך הכנה מקודש לחול - שהרי בשבת עצמה לא יוכל להפעיל את אותו המאוורר או הפנס - וממילא עושה כך לצורך חול. כמו כן יש בזה משום 'עובדין דחול', שהרי עוסק בדבר שאינו נצרך לשבת ומשמש באופן כללי לצורך ימי החול. אומנם בשעון שעונד על ידו ואינו עושה כל פעולה יזומה על מנת לטעון אותו, כי הטעינה נעשית ממילא תוך כדי הילוכו הרגיל - נראה לומר שאין בכך משם 'עובדין דחול', וכל שכן שאין בכך הכנה מקודש לחול, משום שהשעון פועל ברציפות. וכן מסתבר שאם עושה פעולה לצורך שבת כגון פתיחת תריס בחדר חשוך או

18. בשו"ת מנחת שלמה, ביאר הגרש"ז א כמה פעמים שישנה אבחנה עקרונית בין 'שימוש' לבין תיקון כלי, ומעולם לא נאסר שימוש רגיל מחמת שיוצר תיקון כלשהו.

19. שש"כ, פרק כג בהערה קמ, בשם הגרש"ז א, וראה בהרחבה בנושא זה הרב ישראל רוזן, 'מעלית אוטומטית בשבת', תחומין ה, פרקים א, ד, ה.

הזזת מכשיר חשמלי בעל תאים סולריים למקום מואר, וע"י כך תתרחש טעינה חשמלית כנ"ל, אין בדבר איסור כל זמן שלא זו תכלית פעולתו.

סיכום ומסקנות

- א. טעינת תאים סולריים ממקור אור נעשית ללא סגירת מעגל חשמלי פיזי.
- ב. טעינת התאים הסולריים הגורמת לפעולה חשמלית חדשה - הדלקת נורה, מנוע וכדו', אסורה לשיטת הסוברים שיש בסגירת מעגל חשמלי איסור 'מוליד'.
- ג. טעינת תאים סולריים הגורמים להפעלת מכשיר מושבת, כגון שעון עומד או סוללה ריקה, אסורה מדין 'מתקן כלי'.
- ד. טעינת תאים סולריים במכשיר פועל תלויה במחלוקת האחרונים אם לאסור או להתיר טעינת תאים סולריים במכשיר שאינו עשוי להתרוקן כלל.
- ה. אם הטעינה נעשית ממילא, כלומר ללא פעולה מכוונת לשם כך, היא מותרת לכתחילה.
- ו. הנחת מכשיר במקום מואר שתגרום ממילא לטעינת תאים סולריים המותקנים בו, אם נעשית לצורכי האדם ולא לשם טעינה - נראה שמותר (אם הסוללה אינה מרוקנת לחלוטין).





הרב נתנאל אוירבך

הטיפול בשאריות קדושת שביעית

התורה מייעדת את פירות השביעית לאכילת האדם: 'והייתה שבת הארץ לכם לאכלה'.¹ לדעת הרמב"ן² והרב שמעון בן צמח דוראן,³ יש מצוות עשה באכילת פירות שביעית. מפסוק זה דרשו חז"ל 'לאכלה ולא להפסד',⁴ שאין להפסיד את הפירות אלא לנהוג בהם כבדרך הרגילה בכל השנים,⁵ גם אם בדרך אכילתו עלול להיגרם הפסד לחלק מהפרי. אומנם איסור ההפסד והמושג 'קדושת שביעית' מרתיעים את האדם, אך נראה שרצון התורה בעניין זה הוא לקרב את יבול השביעית לאדם, כפי שדרשו חז"ל 'לכם' - לכל צרכיכם,⁶ וממילא צורת ההתנהגות של האדם עם יבול השביעית צריכה להיות כדרכו.

שימוש בפרי

- ✓ מותר לחתוך פרי ולאכול רק חלק ממנו, אף שע"י החיתוך ייגרם הפסד ליתר הפרי.⁷
- ✓ ניתן לעשות מיץ (שייק) מפירות שביעית הראויים לכך.⁸
- ✓ מותר לתת מאכל בקדושת שביעית לתינוק, אע"פ שידוע מראש שהוא יקלקל את רובו בדרך אכילתו.⁹

1. ויקרא כה, ו.
2. רמב"ן, השגות לספר המצוות שכחת העשין ג. כך פירשו בדעת הרמב"ן: מגילת אסתר, ספח"צ שכחת העשין ג; מהרי"ט אלגאזי, הלכות חלה לרמב"ן, כד ע"א אות ב ס"ק יג-יד; שבת הארץ, פ"ו ה"א.
3. זהר הרקיע, מצוות עשה ג.
4. פסחים, נב ע"ב.
5. הרב שלמה זלמן אוירבך (הנחיות לישיבת קול תורה, תשנ"ד; שלחן שלמה, הלכות שביעית עמ' קעא).
6. בבא קמא, קב ע"א.
7. שלחן שלמה, הלכות שביעית עמ' קפג; משנת הגרי"ש, שביעית פ"ז סעי' טו; מאמר מרדכי, שביעית פ"ג סעי' לג.
8. כרם ציון, הלכות שביעית פ"ג סעי' ח; מאמר מרדכי, פ"ג סעי' כד; הרב שלמה זלמן אוירבך (הנחיות לישיבת קול תורה, תשנ"ד; שלחן שלמה, הלכות שביעית עמ' קעו-קעז); משנת הגרי"ש, שביעית פ"ח סעי' ט.
9. בית רידב"ז, פ"ה ס' א; תורת השמיטה, ס' יג סעי' סב; ספר השמיטה, פ"ז אות ג סעי' ג עמ' לא; כרם ציון, הלכות שביעית פ"ד סעי' א; הרב בנימין זילבר (הלכות שביעית, ביאור הלכה לסי' ה; כסא דוד, שם ס"ק ח; ברית עולם, ס' ה סעי' ד); מאמר מרדכי, שביעית פ"ג סעי' טו; משנת הגרי"ש, שביעית פ"ז סעי' ח; השמיטה כהלכתה, פ"ג סעי' ה; דרך אמונה (הל' שמיטה פ"ה ה"ג ס"ק יג; שם ה"ה ביאור ההלכה ד"ה אין). ראה: שפתי חכמים, בראשית מז אות ל.

- ✓ מותר לאכול פירות בדרך הרגילה והמקובלת, וגם אם נשאר קצת פרי על הגרעין - יכול לזרוק אותו לאשפה.¹⁰

הקליפות

- ✓ מותר לקלף פירות וירקות¹¹ ולהסיר מהם חלקים שאינם יפים.¹²
- ✓ קליפות שאינן ראויות למאכל אדם, כקליפות תפוחי אדמה - מותר לזרוק אותן לפח אשפה.
- ✓ קליפות הראויות למאכל אדם, כקליפות גזר ומלפפון - יש להניחן בשקית ולהשליכן לאשפה.

שאריות מזון

- ✓ שאריות מזון הראויות למאכל יש בהן קדושת שביעית, ומן הראוי להניחן בכלי ייעודי ('פח שמטיה') עד שתירקבנה (למשך כיומיים),¹³ והוא הדין בשאריות מזון שנשארו בצלחת האישית. יש שהורו שמותר להניח אותן בשקית ולזרוק אותן לפח האשפה.¹⁴
- ✓ שאריות מרק - יש להניחן מחוץ למקרה למשך הלילה¹⁵ ובבוקר לשפוך אותן לאשפה.¹⁶
- ✓ שאריות מזון הדבוקות בדופנות כלי הבישול או החיתוך - ניתן לשטוף אותן.¹⁷



10. הרב חיים ברלין, ספר השמיטה, עמ' לא הערה 5; כרם ציון, הלכות שביעית פי"ד סעי' ב; משנת הגרי"ש, עמ' פ"ז סעי' נא-נב; משפטי ארץ, שביעית פכ"ג סעי' ז, בשם הרב שלמה זלמן אוירבך.
11. חזו"א, שביעית סי' יד ס"ק; כרם ציון, הלכות שביעית פי"ד סעי' ב.
12. פאת השלחן, סי' כד סעי' ג.
13. שמיטה כהלכתה, פ"ג סעי' ג. ראה: שלחן שלמה (הלכות שביעית עמ' קפו מקורות וצינונים 71), שהרב שלמה זלמן אוירבך 'אמר שכן נהגו גדולי ירושלים בדורות הקודמים'.
14. הרב שאול ישראלי, קטיף שביעית, עמוד 291 הערה 13; משנת הגרי"ט, שביעית פ"ז סעי' נד; מאמר מרדכי, שביעית פי"ג סעי' כט; שם, סעי' לו; שו"ת אז נדברו, ח"ד סי' עב עמ' קס; אור לציון, שביעית פ"ב ה"ו הערה ו; שביעית כהלכתה, פ"ג סעי' ד.
15. משנת הגרי"ש, שביעית פ"ז סעי' יב; חוט שני, ח"א עמ' רלב; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ה ה"ג ציון ההלכה ס"ק כט, בשם הגרי"ש אלישיב.
16. פאת השולחן, סי' כד סעי' ג בית ישראל ס"ק ו; חוט שני, ח"א עמ' רלב.
17. חידושים וביאורים, שביעית סי' ז ס"ק ז ד"ה נראה; חוט שני, הל' שמיטה עמ' רסד; זיו הים, שביעית פ"ז ה"א אות ח ד"ה וצ"ע; מאמר מרדכי, שביעית פי"ג סעי' כב; שמיטה כהלכתה, פ"ג סעי' ד; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ג ציון ההלכה ס"ק כד, בשם חזו"א; אורחות רבינו, ח"ב עמ' שטט.



תגובות

טענת התיישנות בבתי הדין הרבני בישראל / הרב שאול דוד בוצ'קו

קראתי בעניין רב את מאמרו של הרב רצון ערוסי שליט"א באמונת עתיך 132, עמ' 57-63. במאמרו חולק הרב ערוסי על הבית דין הגדול, שכתב שיש מקום לטעון להתיישנות בתביעה של מורה שפוטר לפני 23 שנים והתעורר לדרוש את הפיצויים אחרי זמן רב זה. הרב הביא שאחת הטענות של בית הדין הגדול הייתה שדין פיצויים הוא דין המלכות, ואם מתבססים על דין המלכות לתבוע פיצויים, אין להתבסס עליו לחצאין, ועל כן יש מקום לטעון להתיישנות על פי החוק. הרב דחה טענה זו, כי אכן חוק זה קיים רק אם הנתבע טען כך, ועל ירא שמיים לא להשתמש בזכות שניתנה על ידי המדינה.

ונראה לי להציע שני טעמים לחזק דברי הרב רצון ערוסי:

א. כשהמורה לקח את העבודה, זה היה כאילו התנה מפורשות שיקבל פיצויים כמנהג המדינה. על כן, כשהוא מבקש את הפיצויים, זה על סמך תנאי זה, מה שאין כן בשעה שפוטר, שאז לא קיבל על עצמו את דין ההתיישנות שהוא לרעתו. ואין לומר שקיבל את הדין הזה בשעת העסקתו, כי אז לא עלה על דעתו שהמערכת לא תשלם לו מעצמו כדין ולא שיפוטר ולא שלא יתבע מיידית המגיע לו. אם כן לכאורה צודק הרב ערוסי שאת דין המדינה של הפיצויים קיבל על עצמו ולא את דין ההתיישנות.

ב. הפיצויים הם עניין מוסרי, ויש להם רמז בתורה בדין הענקה לעבד עברי. לעומת זאת חוק ההתיישנות הוא נגד ההלכה והמוסר, כפי שהאריך כבודו, וחכמים לא היו מתקנים חוק כזה. לכן למנהג פיצויים שומעים, ולמנהג התיישנות אין שומעים.

אומנם נראה לי שטענת בית דין הגדול במקרה זה נטענת משום שמדובר בעמותה ולא באדם פרטי. סביר להניח שבתקופה כה ארוכה אנשי מנהלה מתחלפים, וייתכן בכלל ששילמו לאותו מורה 'בשחור', כמו שהיה נהוג בזמנים אלה, או שהיטיבו עימו בזמן עבודתו ונתנו לו מלגה, או כל מיני טענות אחרות שההנהלה של היום אינה יודעת ואינה יכולה לטעון. והרי זה כדין יורש שטוענים עבורו, ומכאן שאפשר להבין ולקבל את פסק הדין של בית הדין הגדול.

שימוש במנעול חכם בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו

קראתי בעניין רב את תשובות הרב שי סימינובסקי באמונת עתיך 132, עמ' 20-23, אך נראה לי חשוב לציין שיש גם שיטות מקילות ובהן זו של הרב שלמה זלמן אויערבך, שרואה במערכות אלה שימוש, ולא בונה ולא 'מכה בפטיש' ולא 'מוליד'. ואף שלכתחילה מחמירים, חשוב לדעת שבחוק לארץ, היכן שלא יכולים ליישם את ההצעות של הרב, יש מקום להקל, כי יש על מי לסמוך.



הרב שי סימינובסקי גם החמיר כשיש לו מפתח לפתוח, וייתכן שאף שהוא פותח בזכות המפתח, תהיה איזו פעולה אלקטרונית. נראה שאין בזה בית מיחוש, כי הלוא זה דבר שאינו מתכוון כשלא נעשה דבר מוחשי.

היוב שבת בהכנסת אנשים לבידוד / הרב יעקב אפשטיין

א. במאמר ב'אמונת עתיד' 132 (תשפ"א), עמ' 51-56, פתח הרה"ג יעקב אריאל את מאמרו באמירה שמי שלא התחסן והדביק אחרים הוא כמזיק באב נזיקין אש, והוא אדם המזיק, כיוון שאישו משום חיצו. לענ"ד הרב אריאל לא הוכיח את דבריו. הרב כתב:

המגפה מתפשטת כמו אש בשדה קוצים, האש נמצאת בכל מקום. חיסון הוא התריס מפני התפשטות הנגיף. מי שלא התחסן דינו כמי שלא כיבה אש הדולקת בחצרו והאש יצאה ואנשים נכוו ממנה. אותו אדם חייב מדין אשו משום חציו אע"פ שהוא לא חבל במו ידיו, אלא לא שמר על האש שלא תתפשט. התיאור למחלה והדימוי של חיסון לתריס אינו מסביר מדוע החולה שלא התחסן הוא מזיק מדין אש. כדי לחייב אדם מדין אש צריך להוכיח את זיקתו לאש ואת אחריותו עליה. הדבקה בנגיף אינה אש, וצריך לדמות מילתא למילתא כדי להסיק זאת. ב. אם נתייחס לחיידקים או לוורוסים כאל יצורים חיים, הם אינם יכולים להיחשב כאש שהיא דומם, שמתחייבים בה משום שאין שומרים עליו. לחיידקים ולוורוסים יש דרכי היזק הייחודיות לתנאי הגידול שלהם, ועל כן ניתן לדמותם לשורו שהזיק בשן ורגל. אולם נראה שאין להתייחס לחיידקים ולוורוסים כאל בעלי חיים, משום שהם אינם נראים ואינם מורגשים בעצמם, וכמו"כ אין לנו שליטה ישירה בהם כבבהמה שלנו, והם גם לא ממוננו, אלא טפילים החיים בתוכנו, ואנו נפגשים רק בתוצאות פעולותיהם. ג. בכרך כא, סימן סד, בספרי 'חבל נחלתו' דנתי בנושא הדבקה במחלה. חלקתי שם על דברי ספר 'אורחותיך למדני', ח"ב ס' קנג, שדן אם מי שחלה במחלה מדבקת שבה נדבק מחברו, יכול לטעון כנגד חברו שהוא צריך לשלם לו נזק, צער, ריפוי, שבת ובושת. הוא סובר כרב אריאל שכניסת חולה במחלה מדבקת לבית חברו היא תולדת אש, ואישו משום חיצו, וחייב בחמישה דברים, ומחזק דבריו שבחולה הנכנס כוח אחר מעורב בו של רוח, ואב נזיקין אש אינו צריך להיות קניינו, אלא מוטל עליו לשמור על רוח פיו שלא יזיק. הוא מדמה זאת לאמור בהל' שכנים להרחקת גורן ובית הכיסא ומלאכה המזיקה, שאם לא הרחיק כראוי משלם. ועוד מוכיח שבאבות נזיקין, באש ובבור אפילו לא ברי היזקא - חייב בחמישה תשלומים. והאריך בראיותיו כיד ה' הטובה עליו.

השבתי שם:

לענ"ד, דבר היוצא **מגופו של מזיק** לא ניתן להחשיבו כתולדת אש. שאם הוא יוצא בכח ראשון הוא **אדם המזיק**, ואם בכח שני הוא גרמא או אב נזיקין בור. אין

אפשרות לומר שהיוצא מגופו יהא חיצוי **בכח שני**, בניגוד לאש שכח אחר מעורב בה, ועל כן לא ניתן לשייך את היוצא מאפו ומפיו להיות אשו משום חיצוי. כך כתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פ"ו ה"י):

אחד המזיק בידו, או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו, או שפטר מים על חבירו או על הכלים והזיק, או **שָׁרַק או נע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכחו, הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם**, אבל אם נח הרוק והכיח על הארץ, ואחר כך נתקל בהן אדם **הרי זה חייב משום בורו**, שכל תקלה תולדת בור היא כמו שביארנו. והרמב"ם לא מעלה שום אפשרות של כיחו וניעו שבאה הרוח והעיפה אותם שייחשב כאישו משום חיצוי.

במקרה שלפנינו ודאי שאין כאן כוח ראשון של אדם המזיק, ורוח אפיו ופיו היוצאים לחלל החדר שבו נמצאים הנדבקים ממחלתו, לא נראה שהם כבור ברה"ר, שהרי אין הם נראים לא למזיק ולא לניזק כדי שיוכל הניזק שלא להינזק בהם. כמו כן הרוח המעבירם, אם ייחשב כאישו משום חיצוי, מדוע הרמב"ם לא הביא אפשרות זו? על כן נראה שהוא בגדר גרמא בלבד. ואף שיכול למנוע עצמו מלהזיק בכך שייסגר בביתו ולא יפזר את רוח אפיו ופיו הנושאים חידקים או וירוסים גורמי מחלות, מכל מקום על אי ההסתגרות אינו נחשב **כאדם המזיק**.

ד. עוד חלקתי שם על דברי הרב זילברשטיין ב'חשוקי חמד', בבא קמא נו ע"ב, אשר דן לגבי חולה חצבת שבא למקום ציבורי והדביק אנשים, אם חייב לשלם להם דמי שבת. והשבתי שם:

ולא נראו לי דבריו. כאמור, היוצא מגופו של המזיק אינו נחשב כאש שהיא דומם שהאדם יצרו או היה ברשותו ולא שמרו כראוי, וכח נוסף הולך והזיק. כאן כיון שיצא מגופו בכח ראשון יש כאן אדם המזיק ובכח שני גרמא בנזיקין. לא מצאנו מזיק מכח שני באדם, שיחשב כאשו משום חיצוי, ועל כן גם המדביק לא תחשב פעולתו כאש אלא ככח שני שלו שעל כך הוא גרמא אבל לא נחשב כמזיק בגופו. ההבחנה בין 'כח ראשון' ל'כח שני' נמצאת ברמב"ם בהל' שכנים (פ"י ה"ה):

מי שבא לעשות משרה של פשתן בצד ירק של חבירו **שהרי מי המשרה נבלעין בארץ והולכין ומפסידין את הירק**, או שנטע כרישין קרוב מן הבצלים של חבירו שהן מפגיין טעמן, או שנטע חרדל בצד כוורת דבורים שהרי הדבורים אוכלין העלין ומפסידין את הדבש וכל אלו וכיוצא בהן אין צריך להרחיק בכדי שלא יזיק ועל הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה עד שלא יגיע לו הנזק שזה בתוך שלו הוא עושה **והנזק בא לחבירו מאליו**, במה דברים אמורים שאינו מרחיק **כשהיה הנזק בא מאליו אחר שיפסקו מעשיו של מזיק אבל אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו מזיקין את חבירו בשעת עשייתו הרי זה כמי שמזיק בידו, הא למה זה דומה למי שעומד ברשותו ויורה חצים לחצר חבירו ואמר ברשותי אני עושה שמונעין אותו**, וכן כל הרחקות האמורות למעלה בענין זה אם לא הרחיקו הרי זה כמי שהזיק בחציו לפיכך צריך שירחיק משרה מן הירק וכרישין מן הבצלים



וחרדל מן הדבורים שלשה טפחים או יתר מעט כדי שלא יהיה היזק בידיהם אבל להרחיק עד שלא יבא הנזק מאליו אין צריך.

במקרה דילן, אין הוא מזיק את חברו בשעת עשייתו המושווה ליורה חיצים, ולכן זה כנזק שבא מאליו, ובלשונונו - 'כוח שני' שהוא עליו אך גרמא, ובשכנים כשעושה ברשותו ולצורכו (לא כדי להזיק לחברו) מותר לעשות. במקרה שלנו ודאי אסור להיכנס לבית חברו ולהדביקו, אולם אין הוא כיורה חיצים, ולכן חייב רק משום גרמא ולא כאדם המזיק.

אף במקרה של חולה המדביק במחלה הוא אינו יורה חץ, אלא הוא נושם ונושף, ומפיו יוצאים הנגיפים הנכנסים לגופו של חברו ומזיקים. הוא כבר יצא מן המקום, ואח"כ הנגיפים עושים את פעולתם ומזיקים, ועל כן אין הם חיציו, וכיוון שכך לא חל עליו תשלום שָׁבֵת.

תגובה לתגובה / הרב יעקב אריאל

דברי תורה כפטיש יפוצץ סלע, ויש פנים לכאן ולכאן. אעיר רק שתי הערות קצרות: א. איננו מתייחסים לחידקים ונגיפים כאל בע"ח משום שהם אינם נראים לעין (לכן גם מותר לבולעם). אולם איננו יכולים להתעלם מעובדת מציאותם כמזיקים. מי שיזיק באמצעות 'תותח' היורה חידקים (קיים 'תותח' כזה שבו מהנדסים צמחים) בוודאי שיתחייב כאדם המזיק.

ב. הרמב"ם לא מביא דברים שאינם מפורשים בתלמוד.

ברכת שהחיינו על עלייה לארץ ישראל / הרב אליעזר לרנר

ראיתי את מאמרו של הרב יעקב זיסברג - 'העולה לדור בארץ ישראל - האם צריך לברך שהחיינו', אמונת עתיך 129 (תשפ"א), עמ' 118-125. במאמר טען המחבר שאדם העולה מחוץ לארץ לארץ ישראל צריך לברך ברכת 'הזמן', גם כאשר אין לו פרי חדש או בגד חדש. לעניות דעתי זו טעות גמורה, שהרי אין לך מצווה שמברכים עליה ברכת 'הזמן' ולא מברכים עליה ברכת המצוות, ומכיוון שלא מברכים ברכת המצוות על ארץ ישראל - פשוט הוא שאין מברכים ברכת 'הזמן' על ארץ ישראל. דוגמאות למצוות שמברכים עליהן גם ברכת המצוות וגם ברכת הזמן: מילה, פדיון הבן, שופר, לולב, נר חנוכה, קריאת המגילה. אין מצווה שמברכים עליה ברכת 'הזמן' ולא מברכים עליה ברכת המצוות. ואם תאמר שצריך לברך על ארץ ישראל מצד מצווה שהעושה אותה בפעם הראשונה מברך ברכת הזמן - גם כאן צריך שיתקיים התנאי שמברך בתחילה ברכת המצוות, כמו כלה שמדליקה נרות שבת בפעם הראשונה שמברכת ברכת המצוות ואחר כך מברכת 'שהחיינו', ומכיוון שאין ברכת המצוות על ארץ ישראל, כך אין ברכת 'הזמן' על ארץ ישראל.

תגובה לתגובה / הרב יעקב זיסברג

א. הכלל שכתבת ש'ברכת הזמן תלויה בברכת המצוות', כלומר שרק כשמברך ברכת המצוות מברך 'שהחיינו', לא מצאתי! יש מצוות שמברכים עליהן ברכת המצוות ולא מברכים עליהן 'שהחיינו', ויש להיפך. בכלל ברכת 'שהחיינו' היא לא רק על מצוות (ראה להלן), ומדוע שתהיה תלויה בברכת המצוות?

ב. מצאנו שמברכים 'שהחיינו' גם ללא ברכת המצוות, כגון: מי שראה את חברו החביב עליו אחרי שלושים יום ושמח בראיתו מברך 'שהחיינו'.¹ וב'משנה ברורה'² מביא 'פרי מגדים' וכתב: אדם שנתבשר שילדה אשתו והוא היה במדינת הים ורואה אותו עכשיו - מברך 'שהחיינו', מכיוון שבוודאי יש לו שמחה.

ג. ברכת המועדים בתפילה אינה ברכת המצוות, ועל כל המועדים (שלושת הרגלים, ראש השנה ויום כיפור) מברכים 'שהחיינו'. וכך נאמר בגמרא עירובין (מ ע"ב): 'זמן אומרו אפילו בשוק' (ללא כוס יין).

ד. המעיר אינו מכיר את מאמרי 'מדוע לא תיקנו ברכה על מצוות ישיבת ארץ ישראל',³ ובו הראיתי שישנם אחרונים הסוברים שיש ברכת המצוות גם על ארץ ישראל, ויוצאים ידי חובה בברכת 'הארץ' שבברכת המזון.

ה. כלל לא פשוט שכלה מברכת 'שהחיינו' בפעם הראשונה שמדליקה נרות שבת. דין זה לא הוזכר ב'שלחן ערוך'. אומנם ב'שמירת שבת כהלכתה'⁴ מביא שיש שנהגו כן על פי סידור היעב"ץ.

ו. כיוון שיסוד ברכת 'שהחיינו' הוא על שמחת הלב,⁵ ו'ערוך השלחן' (או"ח סי' רכה סעי' ג) פסק: 'ועכשיו מקילים מאד בברכה זו' (כשהוא שמח), בוודאי מי ששמח כשעולה לארץ יכול לברך 'שהחיינו'.

ז. גדולי ישראל מהשורה הראשונה הסכימו שיש לברך, כגון: הרב יעקב חאגיז (שו"ת הלכות קטנות), הראי"ה קוק ובנו הרצ"ה קוק, הרב יששכר שלמה טייכטל (אם הבנים שמחה), הרב יצחק ניסים ועוד, וחלקם עשו מעשה וברכו 'שהחיינו', כגון: האדר"ת, הרב מרדכי גימפל יפה, הרב אליעזר ברגמן והרב יצחק הרצוג. האם הם בירכו ברכה לבטלה?

הברית כיסוד הדמוקרטיה ומשמעות הברית בעם ישראל / ד"ר יצחק גייגר

בגיליון 132 של 'אמונת עתיד' התפרסמו מאמריהם של ד"ר אורי בגנו והרב בניהו שנדורפי על ה'ברית' כיסוד הדמוקרטיה ומשמעות הברית בעם ישראל (שם, עמ' 64-78).

1. שו"ע או"ח סי' רכה סעי' א.
2. משנה ברורה, סי' רכה ס"ק ה.
3. המעין 237 (ניסן תשפ"א), עמ' 30-43.
4. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק מג סעיף מב.
5. ראה ביאור הלכה סי' רכה ד"ה פרי חדש.



מאמרים אלו מנסים להכיר מונח בסיסי בהגות מדינית ולבחון את האפשרות להיעזר בו גם בהגות מדינית יהודית-דתית.

במאמרו הצביע הרב בניהו שדורפי על הבדל בסיסי בין רעיון ה'ברית' בקרב המייסדים של הדמוקרטיה האמריקנית ובין ה'ברית' המקראית: השתתפות הקב"ה בברית המקראית בניגוד להיעדרותו ב'ברית' של האבות המייסדים של ארצות הברית (עמ' 78). בכך חלק הרב שדורפי על טענתו של ד"ר בגנו כי 'רעיון הברית היהודי, כפי שהוא מוצג בתנ"ך, אומץ באופן מלא וללא הסתייגויות על ידי המתישבים הראשונים כמו גם אצל האבות המייסדים של ארה"ב' (עמ' 68). למעשה, כפי שתיאר הפרופ' אלעזר וינריב, ההבדלים רבים יותר: ה'ברית' בקרב המייסדים של הדמוקרטיה האמריקנית היא יצירה אנושית הממוקדת בתחום הפוליטי, ואילו הברית התנ"כית היא יצירה שיתופית בין האדם לבין הא-ל והיא כוללת את כל תחומי החיים של האדם.⁶ ממילא הברית המקראית מתמקדת בחובות/מצוות המוטלות על העם ולא (בעיקר) בזכויות.⁷

משני המאמרים יחד עולה שלפנינו שלושה רעיונות מדיניים שונים: אמנה חברתית, רעיון ה'ברית' בקרב המייסדים של הדמוקרטיה האמריקנית וה'ברית' המקראית. לעיל הצגנו את ההבדלים בין השניים האחרונים וקעת, בעקבות וינריב, נציג את ההבדלים בינם לבין רעיון האמנה החברתית. האמנה החברתית היא תרגיל מחשבתי בלבד, מְבַדָּה (פיקציה), ואילו הברית היא אירוע היסטורי (ולכל הפחות נתפס ככזה).⁸ האמנה החברתית מתהווה בין פרטים בלבד, באה לשרת את הפרט, ולכן מטרתה ליצור צדק ולמנוע נזק, ואילו במרכז הברית עומד עם ולא אוסף של פרטים, ועל כן הברית משרתת (גם) את העם, היא מעודדת צדקה וחסד ואוסרת מעשים הנתפסים כלא מוסריים, אף שאינם גורמים לנזק (כמו יחסים חד-מיניים).⁹ ניתן גם להצביע על המשותף בין האמנה החברתית לבין הברית המקראית: הן אינן מחייבות משטר מדיני מסוים. האמנה החברתית יכולה להוביל לאבסולוטיזם נאור המגן על זכויות אדם,¹⁰ והברית המקראית יכולה להוביל למלוכה (מוגבלת) אך גם למשטרים נוספים, כולל דמוקרטיה.

בדיונו של ד"ר אורי בגנו פורשו דברי הרב קוק על הגדרת המדינות של אומות העולם כ'חברת אחריות גדולה' (אורות, עמ' קס) כמכוונות לאמנה חברתית, ועל כן ישנם רק שני סוגי מדינות: מדינה יהודית הנוהגת על פי התורה, על פי הברית התנ"כית - מדינת ישראל שהיא 'כיסא ד' בעולם' - ושאר מדינות העולם בעולם וכנראה גם מדינה יהודית

6. אלעזר וינריב, דת ומדינה: היבטים פילוסופיים, 2000, עמ' 99-102. וינטרוב מקדיש פרק שלם לבחינה ליברלית של ההבדלים בין האמנה החברתית לבין הברית המקראית, תוך התעלמות מרעיון הברית אצל האבות המייסדים בארצות הברית ומחקריו של הפרופ' דניאל אלעזר. אך מדיונו עולים גם הבדלים בין האמנה החברתית לרעיון הברית אצל האבות המייסדים בארצות הברית.

7. שם, עמ' 103-104.

8. שם, עמ' 97-98.

9. שם, עמ' 99-100; עמ' 102-103; 105-108.

10. ולא כעולה מהביקורת של וינריב על רעיון הברית, שממנה ניתן להבין שהאמנה החברתית מובילה לדמוקרטיה (שם עמ' 100-102).

שאינה נוהגת על פי התורה, הדואגות רק לטובת הפרט במסגרת האמנה החברתית. למעשה, תפיסת הברית של מייסדי ארצות הברית מלמדת שאין זה מדויק לראות בכל המדינות של אומות העולם ככאלו הפועלות רק על פי רעיון האמנה החברתית, כעולה מדברי הרב קוק. למעשה רעיון מדינת הלאום, במיוחד מהסוג האתני, שנועדה גם לקדם חזון, תרבות, ייעוד, מלמד על קיומם של עמים שקדמו למדינה והקימו אותה, ולא שהמדינה הוקמה על ידי פרטים ורק למענם. על בסיס המשותף לברית התנ"כית ולברית של מייסדי ארצות הברית, לטעמי הבחנה מועילה יותר היא זו שהוצעה על ידי אליעזר דון יחיא וישעיהו צ' ליבמן, שהבחינו בין **מדינת שירותים** (כלומר: מדינה שהיא נייטרלית ביחסה ל'חיים הטובים' הראויים ומסתפקת בסיפוק הצרכים המוחשיים של האזרחים) ובין **מדינת חזון** (כלומר: מדינה שאינה מסתפקת בסיפוק הצרכים הגשמיים של האזרחים, והיא מבקשת לקדם עמדה מסוימת הנוגעת ל'החיים הטובים' הראויים).¹¹ אם נאמץ את המונחים של דון יחיא וליבמן, אז נוכל לדבר על מדינות שתכליתן לעמוד בברית גורל (מדינת שירותים) ומדינות שתכליתן לעמוד בברית ייעוד (מדינת חזון), לפי מונחיו של הרי"ד סולובייצ'יק.

פרופ' וינריב מיעט במשמעות צמיחת השפעתו של רעיון הברית על האמנה החברתית וטען ש"אפילו צמח רעיון האמנה החברתית מרעיון הברית, השאלה היא לאיזו צורה התפתח [...] יהיה מי שיתברך בהשפעת היהדות [...] על החוקות של המדינות הדמוקרטיות המודרניות ובייחוד על החוקה האמריקנית. אך השפעה זו אינה העניין שלנו. שכן חוקות אלה נוטלות מן המסורת רק את מה שמתאים להן".¹² אך כפי שכתב ד"ר בגנו (עמ' 69-70), חשיבות הכרת הזיקה בין רעיון הברית התנ"כי לרעיון האמנה החברתית אינה רק להרגשה טובה שלנו על העבר, על השפעת התנ"ך על הדמוקרטיה המודרנית - שגם היא חשובה - אלא גם על העתיד, על האפשרות להמשיך לשאוב מלוא חופניים רעיונות מהמסורת העתיקה שלנו לשם ביסוסה המשטרי של מדינת ישראל. על קידום לימוד זה ראוי לשבח ולעידוד מפעל 'מדע מדינת תורת' של מרכז תורה ומדינה.

אמנה, ברית וישראל העם / אברהם ישראל שריר

שמחה רבה מעורר פועלו המבורך של 'מרכז תורה ומדינה' בעיסוקו במבט התורני על ניהול המדינה והחיים הלאומיים בארץ ישראל. חשיבות גדולה נודעת להנחלת עקרונות כלליים בתורת המדינה לציבור התורני בישראל תוך עמידה על המשותף, השונה ואולי אף המנוגד בין המקובל בעמים ובמדינת ישראל העכשווית, לבין דרכה של תורה. מעשיר ומעניין היה לקרוא שני מאמרים שפורסמו על ידי חברי המרכז בגיליון 132 של 'אמונת עתיד' (תמוז תשפ"א), עמ' 64-78, הראשון של ד"ר אורי בגנו - 'מדע מדינת

11. 'הדילמה של תרבות מסורתית, במדינה מודרנית - תמורות והתפתחויות בדת האזרחית של ישראל', מגמות 4, 1982, עמ' 462.
12. וינריב, לעיל הערה 1, עמ' 97.



תורתך (ב) - רעיון הברית כיסוד הדמוקרטיה, והשני של הרב בניהו שנדורפי - 'הבריתות שבין הקב"ה עם ישראל - פרט וכלל'. מעשיר, מעניין, אולם לענ"ד יש להסתייג מכל מחשבה על אימוץ של רעיון הברית המוצג במאמר למציאות היהודית או הישראלית העכשווית, כפי שאנסה לבאר בדברים הבאים.

בהציגו את 'רעיון הברית היהודי', נסמך ד"ר בגנו על מחקריו של פרופ' דניאל אלעזר, שטען שרעיון זה, שמקורו בתנ"ך, אומץ על ידי מייסדי ארצות הברית כאחד מעמודי התווך של התפישה הדמוקרטית שלה יחד עם 'האמנה החברתית'. על פי דברי פרופ' אלעזר, התורה מלמדת שהברית היא הסכם בעל תוקף נצחי על בסיס מוסרי בין צדדים עצמאיים הנכרת עם ה', או בפניו, למען מטרה משותפת, באופן השומר על שלמותם של השותפים לברית. הברית, לטענתו, גם מייסדת קיבוץ פוליטי. 'כך, הברית שנכרתה בין הקב"ה ובין עם ישראל בהר חורב, היא זו שיצרה את האומה והתוותה לה את הדרך הראויה להקמת מדינה...!'

לצער, לא קראתי מחקרים אלו במקור (וגם לא את ספרו של הרב חיים נבון, שאליו מפנה ד"ר בגנו, כמי שאימץ תפישה זו), ועל כן אתייחס לתמציתם כפי שהביאה ד"ר בגנו במאמרו. ובכן, מסתבר מאוד שתיאורו של פרופ' אלעזר אכן מתאים לדרך שבה תפשו מייסדי האומה האמריקנית את הכתוב במקורותינו, אולם אין זו התמונה שעולה מפשטות הכתובים ומדברי חז"ל לאחריהם לגבי עם ישראל.

נפנה תחילה לטענה שהברית בחורב היא זו שיצרה את האומה הישראלית. לא כך עולה מפשטות המקראות. התורה מלמדת אותנו שהאומה הישראלית לא קמה מתוקף הברית בסיני, אלא מתוקף **מוצאם המשותף** של בניה, אבותיהם ואימותיהם המשותפים. בזכות בחירתם של האבות והבטחת ה' להם (והבריתות שכרת איתם) נגאלו בני ישראל ממצרים (למרות היותם עובדי עבודה זרה), קיבלו את התורה (בכפייה מסוימת), שרתה שכינה בקרבם (אף שהפרו את ברית סיני בעגל) ואף זכו לנחול את הארץ (על אף חטאיהם החוזרים ונשנים במדבר). אכן, ממצרים יצאו בני ישראל כמשפחות, אולם **על ים סוף הפכו הם לעם**.¹³ היה זה כאשר הם גילו **ערכות הדדיות**.¹⁴ שם, כעם, הם קיבלו עליהם לראשונה את ה' למלכם, כפי שבא הדבר לידי ביטוי בשירת הים: 'ה' ימלך לעלם ועד' (שמות ט"ו יח), והרי אין מלך ללא עם.¹⁵

אומנם היה זה רק הרובד הראשון של הפיכתם לעם ה', הרובד הסגולי של ישראל המייחד אותו מן העמים.¹⁶ את הרובד הבא, הלימודי-שכלי,¹⁷ רכש העם בברית בסיני, שבה התחייב העם שיצא ממצרים והתגבש על הים לקיים את חוקיו של מלכו, את תורתו-ייעודו 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. גם כאן היה זה רק **לאחר** שחזר וגילה את

13. וראה מהר"ל, גבורות ה' פרק מ'.

14. 'זה אומר אין אני יורד תחילה לים, וזה אומר אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה' (סוטה ל"ז א), וראה מו"ח הרב שאול ישראלי, שיח שאול לרגלים, עמ' רלג.

15. מהר"ל שם פרק מז.

16. רובד המאופיין על ידי מנחת העומר, ראה אורות ישראל עמ' קסז.

17. מאופיין על ידי שתי הלחם, שם.

אחדותו - ערבותו ההדדית.¹⁸ כעם קיבלו בני ישראל את התורה, ולא התורה היא שהפכה אותם לעם. התורה היא זו שהתוותה ומתווה את ייעודנו מאז לא כעם סתמי, אלא כעם ה'. רובד שלישי בהמלכת ה' ולביסוסו כעם ה' היה עם השראת שכינה בקרבנו; תחילה במשכן הנווד במדבר, כאשר העם לשבטיו ולמשפחותיו ומנהיגיו בראשם נערך סביבו,¹⁹ ולאחר מכן במקדש הקבע, לאחר ירושת הארץ. ירושה זו התאפשרה רק לאחר כריתה מחודשת של ברית עם ה' למרגלות הרי גריזים ועיבל, שלקראתה הפכו ישראל ערבים זה לזה, שותפים לא רק לייעוד אלא גם לגורל.²⁰ עצם הצורך בברית נבע כנראה מהפרת הברית בחורב על ידי ישראל במהלך נדודיהם במדבר.²¹

יוצא אפוא שלא ברית סיני או כל ברית אחרת שנכרתה בין בני ישראל לבין הקב"ה היא שהפכה את היוצאים ממצרים לעם, אלא ערבות הדדית שהתגלתה בין צאצאי אבות ואימהות משותפים היא שחזרה וגיבשה את אבותינו לעם, וגיבושם זה הוא שאפשר את כריתת הבריתות שהם כרתו עם ה', בהן הם קיבלו עליהם את עול מלכותו (בשלושה שלבים מובחנים) והפכו מסתם עם לעם ה'.²²

הבחנה זו היא עקרונית ומרכזית כרקע לכל ניסיון ליישם את גישתו של פרופ' אלעזר לריפוי השסעים בחברה הישראלית כיום. 'ברית' מבוססת על הסכם, או אמנה, בין 'זרים'. יתרה מזאת, היא מוגבלת לתחומים שמוגדרים בה, שהרי היא 'שומרת על שלמותם' של כורתיה (כב'בריתות הגנה' המקובלות כיום למשל), ובעיקר היא ניתנת להפרה, כפי שבני ישראל הפרו את ברית ה' איתם חזר והפר במדבר ולאחר מכן ביושבם על ארצם. כל אלה אינם נכונים לגבי הדבק המחבר את הפרטים בישראל לעם. חיבור זה מבוסס על מוצא משותף (עם תוספת האפשרות לגיור), על גורל משותף ועל ייעוד משותף. עם ישראל הוא ישות אחודה, מעין גוף אחד בעל איברים שונים,²³ ועל כן מחויב לערבות הדדית בין חבריו. מחויבות זו יש בה הרבה מעבר לתכניה של ברית. משום כך, כפי שציין הרב שניידרפי במאמרו, איננו מוצאים בתנ"ך בריתות בין חלקי העם פנימה (למעט בריתות בין יחידים), אלא בין עמים זרים, ובהשאלה, 'בלשון בני אדם', בריתות של ישראל כעם עם אלוקיו. מה שהיה נכון למהגרים מעמים שונים, ממדינות שונות ומתרבויות מגוונות, שהקימו את מה שהפך להיות ארצות הברית של אמריקה, כלל וכלל אינו מתאים לקיבוץ הגלויות הנפלא והמדהים, שלא היה כדוגמתו בכל תולדות האומות,

18. 'מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה?... רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה השוו כולם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה. ולא עוד, אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה' (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים א).

19. 'הבטוי החי של האידיאה האלקית בלבוש הסגנון הלאומי ברום הגובה וההתאמה' (הרא"ה קוק, אורות, למהלך האידאות ב').

20. סנהדרין מג ב, ועוד.

21. וראה בהרחבה בספרי ענן אש ודיבור, הוצאת המכון התורני אור עציון, פרק לה.

22. וראה בספרי שם פרקים ו-יג. כך עולה גם מעיון בספר הרביעי של תהילים, ראה ספרי פני שבת נקבלה, הוצאת ארז, חלק ב'.

23. וראה למשל במקורות היפים לנושא זה שצוטטו בספר ראויים לטוב בהוצאת מרכז אחווה עמ' 118.



שהתרחש בדורות האחרונים וממשיך להתרחש לעינינו כאן בארץ אבותינו בהתאם לחזון הנביאים מלפני אלפי שנים.

אומנם פרשני החומש התחבטו בשאלה מה בין הברכות שה' בירך את האבות, לשבועה שנשבע להם ולבריתות שכרת איתם. מכל ההסברים שניתנו לייחוד שבמושג הברית (והרב בניהו שנדורפי עמד עליהם במאמרו הנ"ל), נראית הגדרתו של בעל העיקרים (מאמר ד אות מה):

הברית היא קשר קיים בין שני אנשים כורתי הברית כדי לקשור ולדבק האהבה ביניהם, עד שיהיו שניהם כאילו הם גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חברו כשמירתו את עצמו...

אולם בהגדרה זו יש להדגיש את ה'כאילו', כי כאמור ברית ניתנת להפרה, בעוד גוף מבוטר דינו מיתה. עוד צוטט במאמר הנזכר לעיל מכתביו של פרופ' אלעזר, שברית מונעת על ידי 'חסד' בין חבריה, ויחסם האחד לאחר 'לפנים משורת הדין'. גם תובנה זו אינה עולה יפה עם הכתובים, שהרי הבריתות שנכרתו בין בני ישראל לבין הקב"ה כללו גם סנקציות על הפרתן, וזו גם הסיבה שבחטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו. אומנם כאמור ברית יוצרת 'כאילו גוף אחד', אולם גם אז הרי מגוחך לומר שידו של אדם פועלת לפנים משורת הדין עם רגלו. ליד ולרגל מנהיג משותף ומטרה משותפת בכל פעולתן יחדיו.

לסיכום, בבואנו לרפא את השסעים בעמנו, אל לנו להתבסס על תובנות שגויות של מהגרי 'העולם החדש', שבאו מבלייל תרבויות ושפות, שהם דלו ממקורותינו. קריאה זו, לבחינה ביקורתית של תרבות המערב, מקבלת משנה תוקף בתקופה זו עת תרבות המערב, גם זו הפוליטית, הולכת ושוקעת הן באירופה והן בארצות הברית, והשסעים הפנימיים הולכים ומתרחבים. הבה נחזור לייחודנו, שהרי על אף השסעים הגדולים בחברה היהודית בישראל, עדיין תודעת שותפות הגורל משותפת לחלקים גדולים בחברה (זכר השואה עוד קיים ושנאת עמי ערב הסובבים אותנו עדיין מפעפעת). גם הערבות ההדדית בעם, שבעיתות רגיעה נחבאת אל הכלים, חוזרת ופורצת בעיתות צרה. הדרך לאיחוי השסעים בעם היא בהעצמת תודעת שותפות הגורל (רבים מן הדור הצעיר פשוט אינם מכירים את ההיסטוריה היהודית, אפילו זו המודרנית), כמו גם בניסיון לנסח במילים מודרניות את שותפות הייעוד, ויחד עם זה לפעול במעשים להגברת הערבות ההדדית בין חלקי העם השונים גם בעיתות רווחה.

שאלה שונה לחלוטין היא הגדרת יחסינו עם אזרחי מדינת ישראל שאינם בני ברית, או עם אלה מבני עמנו הנלחמים על הפיכת מדינת ישראל ל'מדינת כל אזרחיה'. די ברור שכל הסכמה שהיא על חיים משותפים איתם אינה יכולה להתבסס על רעיון ה'ברית'. אך האם קיים בסיס משותף אפילו ל'אמנה חברתית' עם מי שאינם מעוניינים בקיומה של המדינה היהודית, וחלקם אף נלחם כנגד עצם קיומם של יהודים בארץ זו? האם נדע להפריד בין אלה לאלה? ואם כן, איזו מסגרת של יחסים נכון לכונן איתם? אלו השאלות שנכון שניתן את דעתנו עליהן.

תגובה לתגובה / ד"ר אורי בגנו והרב פרופ' נריה גוטל

בראש ובראשונה, יש להודות לרב שריר ולד"ר גייגר על התעניינותם במיזם 'מדע מדינת תורתך' הזוכה להתפרסם על במה נכבדה זו, כמו גם על תגובותיהם החשובות, אשר משתלבות כראוי בחזון של **מרכז תורה ומדינה** - להקים דיון מקצועי-תורני, חולין על טהרת הקודש, במושגים המעצבים של המדינה המודרנית. עם זאת, נדמה שיש לעיין שוב במעט מן הדברים:

ראשית, יש לבחון את דברי ה'תנא דמסייע' שמצטט ד"ר גייגר, שאף מעיד עליו כי הוא דן בברית תוך 'התעלמות' (או שמא חוסר ידיעה?) ממחקריו של פרופ' דניאל אלעזר, גדול חוקריו של רעיון הברית במאה העשרים ומייסדו של תחום החקר 'המסורת המדינית היהודית', בישראל ובארה"ב. לאור זאת, יש לתהות אם אכן ניתן לצרף את פרופ' וינריב כבן שיח בעל משקל לפולמוס המתנהל בין חוקרי המסורת המדינית היהודית. הן מחקר המבקש לו את יסודות המהימנות והתקפות איננו יכול 'להתעלם' מספרות המחקר שקדמה לו.

שנית, תורף הטענה: ד"ר גייגר טוען כנגד 'אימוץ הברית המקראית' על ידי האבות המייסדים של ארה"ב. דא עקא, הטענה אינה מבוררת כל צורכה. 'האימוץ' המדובר הוא עובדה היסטורית המגובה בדבריהם של ראשוני המתיישבים עצמם - בלשונם ובדרכם! נדמה כי על כגון דא כתב מרן הראי"ה זצ"ל (אורות ישראל, ה):

ישראל, בתור אומה מיוחדת, ברוכה בעומק קדושתה ושאיפתה האלוקית, משפיע הוא על כל ההיקף של כל העמים כולם, לעדן את הנשמה הלאומית שבכל עם, ולקרר את העמים כולם בכוחו למעמד יותר נשגב ויותר אצילי...

אם כן, מה לנו כי נלין על כך? יחד עם זאת, נאמנים דבריו של הרב שנדורפי, ועל כן יש לדייק: 'אימוץ' אינו 'יישום'! אשר על כן, לא בכדי הכתיר פרופ' אלעזר את דיונו על אימוץ רעיון הברית על ידי אבות האומה האמריקנית בכותרת: *An almost covenanted polity*²⁴, לאמור, 'כמעט ברית'.

שלישית, טענה שבאה נגד הגדרת הראי"ה קוק את מדינות אומות העולם כ'חברת אחריות גדולה', בשל הגדרתם השונה של מייסדי ארצות הברית, הרי היא תמוהה עד לאחת: וכי גברא אגברא קא רמית? רק כשל מתודולוגי יכול להכתיב לצד א' הגדרה שאינה מקובלת עליו אלא על צד ב', ובהסתמך עליה לטעון נגדו. זאת ועוד, גם גופה של הטענה אומר דרשני. למצער לדידו של הראי"ה, מעולם לא קדם עם למדינה, לפי שעם וטריטוריה ריבונית אחוזים זה בזה כתרי ריעין דלא מתפרשין. אמת, עם עלול לגלות ממדינתו, ואולם הוא עדיין אינו עם עד שאין לו מדינה, שהוא שואף למדינה ולשם הוא חותר. נכון הוא ש'עם בני ישראל' קדם להתנחלות הארצישראלית, ברם היה ברור

24. הדיון מופיע בהרחבה בכרך ג' של הסדרה 'The covenant tradition in politics' של Daniel J. Elazar, *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Democracy* (New Brunswick: Transaction, 1998), pp. 17-98.



של'שם' הוא חותר. כך גם מפליגי ספינת המייפלואר ידעו היטב מהיכן הם נסים ולאן הם מייעדים פניהם: לטריטוריה, להסדר יחסים חברתיים הדדיים וכו'. אמור מעתה: דוגמה זו, לא זו בלבד שאינה פורכת את משנת הראי"ה, אלא דווקא מחזקת אותה.

טענתו של הרב שריר, לעומת זאת, מכוונת כנגד ההיבט הפוליטי של הברית מתחילתו, ואומנם אמת כתב הרב שריר כי אין הדברים עולים מפשטות המקראות. אי לכך קמו לסייע בידנו הפרשנים, וראש להם ברגישותו המדינית - מלבי"ם. אשר על כן, זכות זימן לנו הרב שריר, להציג את שיטת מלבי"ם באשר למהות הפוליטית של הברית, זו שנדונה בהרחבה בספרי.²⁵ מפאת קוצר היריעה יובאו הדברים בתמצית, ולמתעניין פתוחה הדרך לעיין שם.

מלבי"ם מנתח את בנייתה של האומה הישראלית באמצעות שתי מסגרות תיאורטיות, על פי הבחנותיו המקוריות והחדשניות למושגים 'גוי'-'עם'-'לאום'. האחת, 'הלב והסגולה', והשנייה, 'ברית'. מערכת 'הלב והסגולה' היא דרך התהוות הקיבוץ המדיני הישראלי, אשר מתחילה ביחיד סגולה, אבות האומה, שבחירתם ובחירת צאצאיהם אחריהם מלקטת אח מתוך שני אחים, משפחה מתוך משפחות הארץ ואומה מתוך החברה הבינלאומית, לקראת הוכחת היותם ראויים לבחירה אשר מספקת את ההצדקה לכך שבני ישראל ראויים להיקרא 'בני ברית'. מערכת הבריתות שכרת הקב"ה עם עולמו וברואיו תחילתה בברית 'שלום' עם המציאות, המשכה בברית עם האנושות כולה, על ידי נח, ותכליתה בבריתות שכרת הקב"ה עם בני ישראל. ראשית, עם אברהם, בתפקידו הכפול כ'אב המון גויים' וכאבי האומה הישראלית; שנית, הבריתות שנכרתו עם בני ישראל בהר חורב ובערבות מואב, ולבסוף, הברית עם בית דוד. הגדרת הברית של מלבי"ם מופיעה דווקא בפירושו לספר דברים, בברית ערבות מואב, והסיבה לכך משתלבת בשאלה המובילה את כל הדיון: מדוע היה צורך בחידוש הברית בערבות מואב?

מלבי"ם מונה מספר נכבד של סיבות, אולם לנידון דידן די לציין את ההקבלה בין שתי הבריתות שכרת הקב"ה עם אברהם ובין שתי הבריתות שכרת הקב"ה עם בני ישראל. לדעת מלבי"ם, הצד השווה בין הברית השנייה עם אברהם ובין ברית ערבות מואב הוא ביחס ההדדיות, המייסד מערכת יחסים חדשה בין ה' לבין עם ישראל. עד כה היו ישראל במעמד של "בנים לה", מעמד המצביע על יחסי תלות, ומעתה מעמדם של ישראל הוא מעמד עצמאי, מעמד של "עם ה'", כאשר מקומו של ה' בברית גם הוא משתנה - ה' מלכם.²⁶

אומנם צודק הרב שריר באומרו שבניית האומה הישראלית היא תהליך, אך מדובר בתהליך מורכב ועתיר רבדים, אשר את מהלכו המדויק טווה מלבי"ם לנגד עינינו ביד

25. א' בגנו, תורת המדינה למלבי"ם, ניצן: הוצאת מרכז תורה ומדינה, תשע"ט.

26. ראה: התורה והמצוה, דברים ד, מה; ה, א-ה; כו, יז; כז, ט. על שינוי בשמות על פי 'תפארת השם', ראה: אורי בגנו, לגיון של מלך מסיני (דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, תשעג), 63, 69, 110.

אומן. ההגדרה המחודשת של מלבי"ם את המושג 'אומה', בשונה ממגדירים אחרים,²⁷ מזהה אותה עם המונח 'קִיבוץ מדיני'. האומה שונה ממשפחה או משבט, אולם קיבוץ של משפחות או שבטים עשוי להיות לאומה. אומנם הבריתות שכרת הקב"ה עם אברהם בחרו במשפחה, שעל יסודה כוננה האומה הישראלית - 'גוי' על פי הטיפולוגיה של מלבי"ם.²⁸ אולם בזאת לא מתמצית הייחודיות של בניית האומה הישראלית. 'עם', על פי מלבי"ם (חזון ישעיה א, ד), הוא 'גוי' אשר הקיבוץ המדיני שלו מקיים שלטון:

בשם עם יקרא מצד הממשלה אשר עליהם אשר תשימם לגוי אחד ותנהיג אותם כנפש המנהגת את הגויה.

ניתוח בניית האומה הישראלית על פי הדגם של 'גוי-עם-לאום' מתייחס גם למושגים כגון 'גוי קדוש' ו'עם ה'. על מנת שהאומה תזכה להיקרא בשמות אלו, עליה להוכיח שהיא ראויה מצד עצמה לבחירה המוקדמת, על ידי כור הברזל ותלאות המדבר,²⁹ שעיצבו את האומה והעניקו לה זכות זו. לבסוף, הגדרת 'לאום' דורשת שהקיבוץ המדיני הנדון יתייחד בדתו: 'לאום - מציין אומה שיש לה דת', וכן:

העם הוא הקיבוץ שיש לו מלך, שזה ההבדל בין עם ובין גוי והלאום הוא הקיבוץ שיש לו דת המיוחדת.³⁰

הנה הכי כן, ברית הר חורב וברית ערבות מואב הן אלו המעניקות לבני ישראל את התארים 'לאום' ו'עם':

כי במעמד הר סיני כבר קבלו בני ישראל על עצמם עול מלכותו יתברך וה' הבטיחם אז שיהיו לו לעם סגולה ועתה חידש ברית עמהם...

וכן:

ע"י חשקך היום להדבק בה' ולקבל על עצמך כל הדברים פעל עד אשר גם ה' הקדישך היום להיות לו לעם סגלה.³¹

ברית ערבות מואב היא אפוא הברית אשר משלימה את ברית הר חורב בהיבט המדיני: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ויהי בישרון מלך וגו'. שפירושו כאשר תורה צוה לנו משה שסיים כל דברי התורה מורשה לקהלת יעקב כירושה שאין רשאי לחדש עוד שום דבר. אז ויהי בישרון מלך הקב"ה נעשה להם למלך והם עמו. ומבאר מתי המליכו אותו עליהם, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל לשמוע ממושה את כל משנה התורה אז נתלהבו באהבתו והמליכוהו עליהם כמ"ש לעיל את ה' האמרת, וה' האמירך להיות לו לעם סגלה.³²

27. למשל, הגדרת אומה כקהילה דתית, על פי 'מורה נבוכים' ו'עץ חיים', ראה: יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, כרך א (ניו יורק: פעלדהיים, 1968), 52.

28. ראה: התורה והמצוה, בראשית י', ה; חזון ישעיה יז, יב; גיא חזיון חבקוק יג; תפלות דוד, ב, א; צו, ג; מוסר חכמה יא, כא; יפח לקץ, ג, ד.

29. ראה: התורה והמצוה, בראשית, טו, יג; חזון ישעיה, כח, כד.

30. מוסר חכמה, יא, כו; יד, כח; בהתאמה.

31. התורה והמצוה, דברים כו, יז-יח.

32. שם, כז, י.



לאור זאת, ניתן לסכם. אדניה של האומה הישראלית הם יחידים שנבחרו בשיטת 'הלב והסגולה', אשר קיבוצם המדיני היה 'ל'גוי'. ברם, 'ל'לאום' היה ישראל כאשר ניתנה לו תורה, ול'עם' כאשר קיבל עליו את עול מלכותו יתברך, בברית הר חורב ובברית ערבות מואב. לפיכך, על דברי הרב שריר: 'יש להסתייג מכל מחשבה על אימוץ של רעיון הברית' - יש להעיר את תשומת ליבו כי לא לפנינו מונח שיקול זה. כאמור, הברית היא השיא של תהליך הבחירה בעם ישראל ולא להפך. זאת ועוד, רעיון הברית הוא רעיון מדיני-תורני מובהק, וממילא אין כלל יסוד לתלותו ב'תובנות שגויות של מהגרי העולם החדש'. לשאר הטענות של הרב שריר אין אלא להמליץ על עיון חוזר בתיאוריית הברית. כך למשל, על כך 'שאיננו מוצאים בתנ"ך בריתות בין חלקי העם פנימה', יש לתמוה, האומנם? ולהציע לשוב ולעייין בכפל הפנים שנושא רעיון הברית, כפי שהובא במפורש במאמר. בתמצית: מחד גיסא, הברית שנכרתה בין ה' לבין נח, אברהם, בני ישראל ודוד, היא ברית 'עם ה' - ה' הוא צד לה. מאידך גיסא, ברית שנכרתת 'לפני ה', אם היא אכן נובעת מהעקרונות המדיניים המוטמעים בבריתות הר חורב וערבות מואב - הרי היא יוזמה אנושית, שבה הצדדים מבקשים כי ה' יהיה עד לה. כך, כל הבריתות אשר כרתו לעם מנהיגי ישראל ומלכיו, בהם יהושע, יאשיה, חזקיה ונחמיה, היו תמיד בריתות 'לפני ה'". להמשך דבריו על כך שברית נכרתת בין זרים, כדאי לשוב ולהזכיר את המהות המורכבת של הברית. אומנם קיימת ברית בין אומות - 'בעלי ברית', אולם לא לכך הכוונה בברית הנדונה כאן - 'בני ברית'. עבור ניסיונו לסתור את הקשר שבין 'הברית' לבין 'החסד' על ידי הסנקציות המובנות בברית, הרי עומדת לרשותו הגדרת הברית, אשר מבהירה באופן מדויק היכן מקומן של סנקציות וכיצד בא 'החסד' לידי ביטוי. לבסוף, טענתו כי הברית 'ניתנת להפרה' מופרכת, אך גם לכך קצרה היריעה, ובכל זאת, פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן ראוי לצטט את מלבי"ם גם לעניין זה: 'שעניין הברית הוא ששני כורתי הברית מתקשרים ע"י הברית בחיוב תמידי לעולמי עולמים'.³³



33. שם, ה, ב.



Universal Center of Mishpat haTorah



WUOLAH

© 2011 Pearson Education, Inc. or its affiliate(s). All rights reserved. Pearson Education, Inc., publishing as Pearson Benjamin Cummings, 101 Philip Drive, Assinippi Park, New York, NY 10984-2135

Page 10 of 10