



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

אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

שבט תשפ"ב 134

בחזרה לעמוד התוכן



מכון המקדש ירושלים



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



המרכז העולמי למשפט התורה



לחיות את השפיטה

במשקפי מציאות מדומה

מדרשת התורה והארץ מציגה

השנה השביעית

סרט מציאות מדומה במשקפי vr 360

בואו לחוות וללמוד על השפיטה
כמו שמעולם לא ראיתם...

אמינים ע?
אליכם!



לפרטים והזמנות,
שמעון: 052.7710462

ספר אורות החושן: עבודה וקבלנות - דיני ממונות לימינו



מכון משפטי ארץ מפרסם לציבור הרחב את הפרקים הראשונים של הספר אורות החושן: עבודה וקבלנות, מאת הרב אורי סדן.

הספר מיועד לציבור הרחב ומנוסח באופן ידידותי ונגיש, בלוויית דוגמאות מעשיות רבות. הספר עוסק בהיבטים השונים של דיני העבודה והקבלנות, וממחיש שכל אדם זקוק לידע תורני בתחומים אלה כדי לדעת כיצד עליו לנהוג הלכה למעשה.

הרב אורי סדן, מחבר הספר, הוא חוקר בכיר במכון משפטי ארץ, ועוסק שנים רבות בתחום דיני העבודה בהלכה. בעבר פרסם במסגרת מכון כתר ספר על דיני עבודה המיועד לדיינים ולעורכי דין המתמחים בתחום. הספר החדש מיועד לציבור הרחב. הרב סדן מציין כי גם תלמידי ישיבות וכוללים ימצאו בספר תועלת רבה, מכיוון שהוא יוצר את הגשר והקשר בין לימוד הגמרא לבין ההלכה למעשה בימינו. הספר עתיד לצאת לאור בעוד חודשים מספר, אולם כבר כעת מכון משפטי ארץ מפרסם את הפרקים הראשונים למעוניינים בקבוצות וואצאפ (לרישום שלחו הודעה למספר 0585-204207), בדף הפייסבוק של המכון, ובאתר דין תורה. מוזמנים לעקוב ולהינות.



התורה והארץ

חדר בריחה מהספה



חדש מבית מכון התורה והארץ! חדר בריחה חווייתי לכל המשפחה בנושא השמיטה! צאו למסע השמיטה בין החדרים, ענו על שאלות מאתגרות וגלו את הקוד. סיימתם? זכו בפרס! חוויה כיפית ומגבשת, שלאחריה תכירו את נושא השמיטה לעומקו, וכל זה - מבלי לצאת מהבית

שמשון וגדי מגלים את השמיטה

איך מנגישים לילדים הצעירים את מושגי השמיטה בצורה מהנה וחוויתית? אתם מוזמנים להכיר את סדרת הילדים לשמיטה מבית מכון התורה והארץ, בשיתוף ערוץ מאיר. הילדים עוברים מסע יחד עם שמשון וגדי בשדות, במשתלה, במחסני אוצר הארץ ובגינה, נפגשים ומשוחחים עם רבנים ובעלי מקצוע בתחום.



מקורות ללימוד שמיטה



רוצים ללמוד ולהעמיק בשמיטה ביחד או לבד? במיוחד בשבילכם הכנו קובץ דפי מקורות ומערכי שיעור ללימוד סוגיות השמיטה, מן המקור אל ההלכה. הקובץ כולל 11 מערכי שיעור בנושאי השמיטה, דפי מקורות וסיכום מקוצר של מערך הלימוד. מומלץ למורים, להורים ולכל מי שרוצה ללמוד וללמד. ערך: הרב אברהם סוחובולסקי

התורה והארץ



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

'אוהלי הלכה' לחנוכה



חדש! הלכות חנוכה מבוארות ומפורטות על פי פסקי הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א. הספר מתייחס למנהגי העדות השונות, כתוב בשפה בהירה ועדכנית, עוסק בסוגיות אקטואליות בתוספת דברי הגות ומחשבה. ספר חובה על המדף בכל בית יהודי. בע"ה ייצאו במסגרת זו הלכות נוספות בכל תחומי החיים.

שומטים בקהילה

קהילה לומדת שמיטה

רבני מכון התורה והארץ ישמחו להגיע עד אליכם לקהילה, כדי להעביר הרצאה חווייתית ומלמדת, מלווה במצגת, בנושאים שונים וביניהם: עקרונות ורעיונות השמיטה, הגינה, המטבח וצרכנות בשמיטה. נוסף על כך ניתן להזמין פעילות חווייתית ממדרשת התורה והארץ, בין הפעילויות: ניידת השמיטה, חדר בריחה נייד ומשקפי מציאות מדומה.



סדרת שמיטה - עושים סדר

סדרת סרטונים שתעשה לכם סדר בשנת השמיטה. כל המושגים, ההלכות הנצרכות, והכול בהפקה מושקעת של מערכת מכון התורה והארץ! בסרטונים תוכלו למצוא תשובות לשאלות נפוצות ולמצוא הסברים בהירים בצורה חווייתית לילדים וגם למבוגרים.

שמיטה ב-2 דקות

רבני מכון התורה והארץ עונים על השאלות המטרידות את כולנו במהלך השמיטה. מוזמנים לצפות בסדרת סרטונים קצרים וענייניים בנושאים אקטואליים סביב שנת השמיטה.



ניידת השמיטה

מצפון ועד דרום, ניידת השמיטה של מדרשת התורה והארץ מסתובבת ומבקרת בערים השונות כדי להנגיש את השמיטה לכל עם ישראל. משחקים, פעילויות וחוויות מלמדות. רוצים שנגיע אליכם? אתם מוזמנים לבחור בפעילות שתרצו ולהזמין אותנו לקהילה או לבית הספר.





הפצת חוברת לחיזוק המשפחה היהודית:

הפצת חוברת לחיזוק המשפחה היהודית: חוברת "להט"ב היות האדם לבדו" - מבט מעמיק ושו"ת ביחס לנטייה החד-מינית הופצה בכל הארץ כחלק מהתפוצה של 'עולם קטן' לקראת שבת פרשת חיי שרה. מטרת החוברת היא חיזוק ערכי המשפחה. לקריאת החוברת היכנסו לאתר חותם.



כנס 'ממשלה מאבדת זהות'

ממשלות ישראל מימין ומשמאל ידעו לשמור על הקומה הבסיסית של המדינה היהודית. נראה כי הממשלה הנוכחית, שאינה נשענת על רוב יהודי, מקדמת מדיניות שונה ומתפקדת כממשלת כל אזרחיה. לאחרונה ערכנו כנס שעסק בבירור הפגיעה במדינה היהודית, וסקר תהליכים ומגמות הקשורים בתופעה זו. הכנס התקיים בבית אורות בירושלים, בשיתוף מכון 'תורת המדינה'. הדוברים בכנס הגיעו ממקומות מגוונים - חברי פורום קפה שפירא, חרדים ציוניים חברי 'קדושת ציון', ועוד. לצפייה בכנס והיכנסו לאתר חותם או לערוץ יוטיוב של חותם.



כשרות בערבון מוגבל

חוברת חדשה להסברת חשיבות הכשרות הממלכתית. חוברת 'כשרות בערבון מוגבל' נועדה לעשות סדר בכל מה שקשור לכשרות הממלכתית ולתת מענה מלא ומקיף לשאלות רבות: מי אמר שצריך פיקוח על כשרות המזון? האם רק הרבנות הראשית היא המוסמכת לכך? מה צריך לעשות כדי לשפר את מערך הכשרות בישראל? מה המשמעות של רפורמת הפרטת הכשרות שביצעה הממשלה הנוכחית? לקריאת החוברת היכנסו לאתר חותם.



חוברת חדשה: זוגיות ומשפחה - ברית או חוזה?

מהו העוגן שעליו צריכה להתבסס המשפחה בשנים הבאות? האם על חוזה משפטי, שבו כל צד במשפחה דואג להבטיח את מימוש זכויותיו הפרטיות, או על ברית, כך שכל בני המשפחה מתאחדים לשלם אחד הפועל בשיתוף פעולה הדדי? פרסמנו חוברת העוסקת בבירור נושא זה ומתווה את הדרך לחיזוק המשפחה כברית הדדית. לקריאת החוברת היכנסו לאתר חותם.





ספר פוע"ה כרך רביעי



בשעה טובה הופיע הכרך הרביעי של ספר פוע"ה, העוסק בגניקולוגיה, מחלות, חברה ומחקר, מאת הרב גבריאל גולדמן והרב מנחם בורשטין, ובעריכת משנה של הרב אריה כץ, פרופסור שמחה יגל, ד"ר חגית דאום, ד"ר אפרת אש-בורדר וד"ר רענן טל ז"ל. בין הנושאים המופיעים בספר: כריתת רחם, גיל המעבר, התייחסות מקיפה - רפואית, הלכתית ואמונית - למחלת הסרטן, איידס, ניתוחים אורולוגיים שונים, אימוץ ילדים, תקיפה מינית, שיבוט והנדסה גנטית. הספר משלים את הסדרה של ספרי פוע"ה, המקיפים את כל העולם של זוגיות, רפואת נשים, היריון ולידה, מנקודת מבט רפואית והלכתית, תוך הוספת התובנות והניסיון של מכון פוע"ה. בביקורת ובדיקת הצדדים ההלכתיים והרפואיים של הסדרה השתתפו עשרות רבנים ורופאים מומחים בתחומם. נוסף על כך הספר מכיל מפתחות וביבליוגרפיה

של כלל סדרת ספרי פוע"ה. אוצר המושגים של ספר פוע"ה, שהוא ספר בפני עצמו המכיל כ-1,100 ערכים, נמצא בימים אלו בשלבי עריכה סופיים לקראת הדפסה בתקופה הקרובה. את הכרך הרביעי של ספר פוע"ה, כמו את כל אחד מהכרכים האחרים בסדרה (כרך א - משפחה וטהרה, כרך ב - חיי אישות ופוריות, כרך ג - היריון ולידה) ניתן להשיג כעת במחיר מבצע של 50 ₪ בטלפון 02-6515050 שלוחה 213 או 052-8881698 באתר מכון פוע"ה.

בנייה עדי עד

הרב אליהו האיתן, רב יועץ ופוסק במכון פוע"ה, משמש גם מזה שנים רבות יועץ זוגי. במהלך השנים העלה הרב האיתן את עיקרי שיטתו והשקפת עולמו על חיי הנישואין, כולל תובנות מעשיות רבות, על גבי ספר. במהלך השנים יצאו כמה מהדורות של הספר, ולאחרונה הוא יצא שוב עם תוספות רבות וחשובות בהוצאת מכון פוע"ה. ניתן להשיג כעת את הספר במחיר מבצע של 25 ₪ בטלפון 02-6515050 שלוחה 213 או 052-8881698 באתר מכון פוע"ה.



מכון פוע"ה בכנס האיגוד הישראלי לחקר הפזריות



צוות רבני המכון הציגו פוסטר אלקטרוני על מחקר שבו הושוו תוצאות של בדיקת זרע שבוצעה באופן הלכתי (איסוף וגינאלי) לבדיקת זרע שבוצעה בעזרת קונדום סטרילי או באופן אחר. המסקנה היא ככלל שהבדיקה יחסית אמינה וככל שנפח הדגימה גדול כך האמינות עולה. הפוסטר האלקטרוני הוצג לעיני הרופאים שהשתתפו בכנס וגם מוצג באפליקציה של הכינוס השנתי. תמצית המחקר והפוסטר האלקטרוני מופיעים באתר מכון פוע"ה.



סיור של רבני מכון פוע"ה במרכז הרפואי שיבא תל השומר



בסיור נכחו רבני המכון בראשות הרב מנחם בורשטיין והתקיימו מפגשים עם מנהל בית החולים לנשים ויולדות של שיבא, פרופ' איל סיון, ועם מנהלי יחידות בבית החולים. בסיור דנו בסוגיות רפואיות-הלכתיות הקשורות בהיריון בסיכון, ניתוחים תוך רחמיים, טיפולי פוריות, השגחות הלכתיות ועוד. מדובר בסיור שנתי המתקיים במסגרת שיתוף הפעולה הפורה והקרוב בין המכון למרכז הרפואי שיבא - תל השומר.

כנס קדושת החיים במרכז הרפואי הלל יפה

בסוף תשרי התקיים כנס ראשון מסוגו במרכז הרפואי הלל יפה בחדרה, שבו שמעו כמאה רבנים הרצאות מפי רבני אגף קדושת החיים במכון פוע"ה, רבנים מומחים בסוגיות של אתיקה והלכה ורופאים מומחים מהמרכז הרפואי הלל יפה, על סוגיות הקשורות בסוף החיים מבחינה רפואית והלכתית. בין הנושאים שנידונו בכנס: חוק החולה הנוטה למות, המשמעות ההלכתית של כאבים וייסורים, המשמעות ההלכתית של רצון האדם, הרצאה אנטומית רפואית ועוד.



כנס החתנים והכלות של מכון פוע"ה

בסוף מרחשוון התקיים, זו השנה ה-15, הכנס השנתי של מכון פוע"ה לחתנים וכלות בתחילת חיי הנישואין שלהם. הכנס התנהל במתכונת מקוונת והשתתפו בו מאות רבות של חתנים וכלות בשנת נישואיהם הראשונה, וכן מאורסים ומאורסות. בכנס, שחולק לכמה מושבים, הרצו רבני מכון פוע"ה, רופאות ויועצות נישואין על סוגיות בענייני טהרת המשפחה, חיי אישות וזוגיות. ניסיון העבר מלמד שההשתתפות בכנסים אלו תורמת רבות לזוגות בתחילת חיי נישואיהם.



מרכז תורה ומדינה



ממשפטי המלוכה - אחריות לאומית כשיקול פסיקה

מרכז תורה ומדינה שמח לבשר על צאתו לאור של חיבור חדש, פרי עטו של ראש מערך המחקר, הרב פרופ' נריה גוטל: ממשפטי המלוכה - אחריות לאומית כשיקול פסיקה. חיבור זה מעלה שאחריות לאומית היא רכיב משמעותי ואף מכריע בתוככי המשוואה ההלכתית הכללית. בשל כך, פעמים דילמה מסוימת מוכרעת כלפי יחיד באופן אחד, וכלפי לאום באופן אחר. העולה מכלל פרקי הספר הוא שלאחריות לאומית תוקף הלכתי מובהק. אמירה זו משמעותית ביותר לכל העוסק בהלכות תורה ומדינה. הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א כתב כי ספר זה "ממלא שליחות קודש" וכי "כל המחקרים הבאים, שיעסקו בנושאים הרבים שעדיין לא נחקרו, יצטרכו לעמוד בסטנדרט הגבוה שעבודה זו קבעה". אף הגאון הרב דוב ליאור שליט"א כתב ש"ספר זה חשוב ביותר להאיר את עיני חכמי ישראל שלא הורגלו בנושאים אלו, ובע"ה גם יביא תועלת למנהיגי המדינה שילכו לאור תורתנו הקדושה".





פסק הלכה: ניתן להצטרף לסליחות בשידור ישיר

במהלך ימי הרחמים והסליחות, החליט קבינט הקורונה להגביל את הסליחות בכותל המערבי ל-8,000 משתתפים בלבד. נוסף על כך ביקש הקבינט לבחון את ההיבט ההלכתי בדבר השתתפות בסליחות באמצעות הווידאו. בעקבות זאת פסק ראש מכון צומת להלכה וטכנולוגיה, הרב מנחם פרל, כי ניתן להצטרף לסליחות בשידור ישיר כולל עניית אמן והצטרפות ל"ג מידות של רחמים: "נראה שנכון לנהוג כדעת הרב עובדיה, ולומר "ג מידות של רחמים עם ציבור אומרי הסליחות, וכן לענות אמן על הקדיש... לכן, הנמצא בבית ואינו יכול לומר סליחות במניין, יכול לומר סליחות במניין, טוב שיאמר סליחות יחד עם הציבור, ויצטרף מביתו דרך הזום או בשמיעת שידור חי. ונראה שבמצב זה יכול אף לומר "ג מידות של רחמים ולענות אמן על הקדיש".



מכון צומת להלכה וטכנולוגיה קיים בחול המועד סוכות ימים פתוחים חווייתיים לכל המשפחה. המכון באלון שבות פתח את שעריו למגוון אירועים ופעילויות לכל הגילאים. בין היתר נהנו הילדים הצעירים מסדנת 'מהנדסים צעירים', שבמהלכה הופכים הילדים לחוקרים במכון, לומדים על חשמל ובונים ביחד סוללה. הילדים הבוגרים יותר השתתפו ב'סדנת ארדואינו', שבמהלכה למדו את שפת התכנות העכשווית ותכנתו פיקוד שבת למעילית לגו מיוחדת. כמו כן, סיירו המשפחות במרכז המבקרים האינטראקטיבי של המכון, שמעו על המוצרים שפיתח המכון ולמדו על העקרונות ההלכתיים שעומדים מאחוריהם.

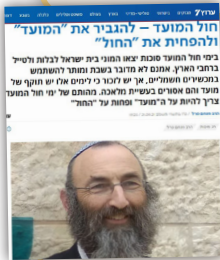
חוויית הלכה וטכנולוגיה: סיורי סוכות לכל המשפחה במכון צומת

מכון צומת להלכה וטכנולוגיה קיים בחול המועד סוכות ימים פתוחים חווייתיים לכל המשפחה. המכון באלון שבות פתח את שעריו למגוון אירועים ופעילויות לכל הגילאים. בין היתר נהנו הילדים הצעירים מסדנת 'מהנדסים צעירים', שבמהלכה הופכים הילדים לחוקרים במכון, לומדים על חשמל ובונים ביחד סוללה. הילדים הבוגרים יותר השתתפו ב'סדנת ארדואינו', שבמהלכה למדו את שפת התכנות העכשווית ותכנתו פיקוד שבת למעילית לגו מיוחדת. כמו כן, סיירו המשפחות במרכז המבקרים האינטראקטיבי של המכון, שמעו על המוצרים שפיתח המכון ולמדו על העקרונות ההלכתיים שעומדים מאחוריהם.



להגביר את ה"מועד" ולהפחית את ה"חול"

במאמר לימי חול המועד סוכות, כתב ראש מכון צומת הרב מנחם פרל כי חשוב בימים אלה להגביר את המועד ולהפחית את החול "בימי חול המועד סוכות יצאו המוני בית ישראל לבלות ולטייל ברחבי הארץ. אומנם לא מדובר בשבת ומותר להשתמש במכשירים חשמליים, אך יש לזכור כי לימים אלו יש תוקף של מועד והם אסורים בעשיית מלאכה. מהותם של ימי חול המועד צריכה להיות על ה'מועד' ופחות על ה'חול'".



דינו בשבת של שעון סולארי הנטען מהשמש

בעלון הקודם של 'אמונת עתיך' פורסם מאמרו של הרב שי סימינובסקי ממכון צומת, הדן בשאלת טעינת תאים סולאריים בשבת. בעקבות כך פורסם בכלי תקשורת רבים פסק ההלכה של הרב סימינובסקי המתיר לעונד בשבת שעון הנטען מהשמש אם הטעינה נעשית ממילא ללא פעולה מכוונת לשם כך. במאמרו פירט הרב סימינובסקי את ההבדל בין טעינת מכשיר חשמלי באמצעות אור השמש להפעלת מכשור חשמלי באמצעות מעגל סגור. בסיכום דבריו הוא פוסק כי במקרה שהפעולה נעשית ממילא, ללא פעולה מכוונת, כדוגמת שעון יד הנטען מאור השמש, מותר לעונד את השעון בשבת.





חברי 'בית הלל' ביקרו במכון 'צומת' להלכה וטכנולוגיה



ארגון בית הלל הגיעו לביקור במכון צומת להלכה וטכנולוגיה. חברי הארגון שמעו סקירה מפי ראש המכון, הרב מנחם פרל, על העבודה והפיתוחים הרבים שעליהם עובדים המכון, ובעיקר על אמצעי העזר מונגשים לאנשים עם מוגבלויות. כמו כן ביקרו הרבנים במרכז המבקרים הייחודי במקום. הביקור נערך כחלק משלל מפגשים של מכון צומת עם רבנים ודמויות מובילות בעולם ההלכתי מתוך הרצון של מכון צומת להתחבר, לשמוע ולתת שירות לכלל הציבור שהעולם ההלכתי והטכנולוגי חשוב לו.

אורח מיוחד במכון 'צומת': הרב הראשי של צבא גרמניה

הרב הראשי של צבא גרמניה, הרב מוטי באלה, ביקר במכון צומת להלכה וטכנולוגיה שבאלון שבות. הרב שמע סקירה מפי ראש המכון, הרב מנחם פרל, על הפיתוחים והמוצרים שעליהם עובדים במכון וערך סיור במרכז המבקרים הייחודי במקום. הרב באלה התרשם במיוחד מהמוצרים שפיתח מכון צומת במהלך השנים כדי לצמצם את חילול השבת בצבא ובשאר מוסדות המדינה, כדוגמת מקלדת שבת העובדת על כפתורי מגע שאינם פותחים מעגל חשמלי, טלפון שבת, שקע גרמא ועוד. הרב מנחם פרל סיכם את הביקור: "הצגנו בפני הרב את הפתרונות החשובים שפיתחנו במכון עבור הצבא, אנשי הביטחון ומוסדות הממשלה השונים. הרב התרשם מאוד מפעילות המכון וסיכמנו שנפעל לשתף פעולה בעתיד הקרוב".



ארבע שנים לפטירתו של מייסד מכון 'צומת' הרב ישראל רוזן

במלאת ארבע שנים לפטירתו של מייסד וראש מכון צומת להלכה וטכנולוגיה, הרב ישראל רוזן זצ"ל, נערך במכון ערב לזכרו בנושא: מדינה יהודית בשנת השמיטה. במהלך הערב דיברה אשתו הרבנית שלוּמית רוזן, יו"ר מרכז ישיבות ואולפנות בני עקיבא הרב חיים דרוקמן, שסיפר על היכרותו רבת השנים עם הרב רוזן, רב תנובה הרב זאב ויטמן, שדיבר על שמיטה ממלכתית וראש מכון צומת הרב מנחם פרל, שהציג את הישגי מחלקת המחקר ההלכתית של המכון.



ביקורו במכון של הרב ברק נקי מבית ההוראה 'המאיר לישראל', בית שאן

הרב ברק נקי, ראש בית המדרש להוראה 'המאיר לישראל' בבית שאן, ביקר במכון צומת. הרב נקי התרשם מאוד מפעילות המכון וממרכז המבקרים. לאחר הביקור שלח הרב נקי מכתב לראש המכון הרב מנחם פרל ובו ציין כי יצא עם "הרבה תובנות חדשות, עומק והבנה בצד הטכנולוגי וההלכתי". עוד ציין הרב נקי כי "תובנות אלו יעזרו מבחינה אישית לקבל הכרעות הלכתיות מדויקות יותר".



רפורמת הכשרות

לאחרונה עבר חוק הכשרות ובו רפורמה משמעותית במערך הכשרות בישראל. יצאנו למסע הסברה רחב בתקשורת, כתבות רבות, נייר עמדה המפרט ליקויים משמעותיים ברפורמת הכשרות. נוסף על כך, נציגי כושרות השתתפו בוועדת שירותי הדת היהודיים בכנסת בכל הדיונים שעסקו ברפורמת הכשרות, וכן בישיבות רבות עם גורמי כשרות ומנהל כדי לשנות את הרפורמה הרעה שהתקמה. אנו רואים חשיבות עצומה בשמירה על רבנות אחת לישראל, כמובן בשינויים ובהתייעלות הנצרכים.



מחלקת ההדרכה של כושרות

במערך ההדרכה של כושרות מגוון קורסים והרצאות לציבור. בין השאר מוצעים לציבור הרחב קורסים במתכונות שונות: ZOOM / פונטלי / מקוון וכן קורסים שונים: קורס "מבשלות כהלכה" ייחודי לנשים, וכן קורס להכשרת משגיחי כשרות וקורס כללי בכשרות.



קורסים בישיבות

קורסים להרחבת הידע בכשרות - כחלק מהרצון להנחלת ההלכה בציבור, לאחרונה התקיימו קורסים מרוכזים בכמה ישיבות בארץ, בהן ישיבות הר המור, מצפה רמון, מצפה יריחו ורמת גן. בקורסים אלו למדו עשרות תלמידים בצורה אינטנסיבית בימים מרוכזים את נושאי הכשרות הרבים.

מעבדת כושרות



במסגרת פעילות המעבדה למחקר בלתי תלוי בתחום החרקים במזון אנו בודקים כל העת את סוגי המזון השונים כדי להדריך את הציבור בנושא זה. לאחרונה ביצענו, בין השאר, בדיקות מקיפות בנושא כרוב מפוקח, גם מהחברות שאינן מומלצות על ידי כושרות, המלצותינו לצרכן נמצאות באתר כושרות במדור חרקים במזון ובמומלצים. מעבדת כושרות ממשיכה לעקוב ולעדכן באמצעות רשימת המומלצים - כדי שהצרכן הביתי יאכל מזון כשר!

משפט לעם



הכרך השני של 'משפט החושן'

מכון משפט לעם הוציא את הכרך השני של 'משפט החושן', העוסק ביישום ההלכות הממוניות בימינו. בטקס ההשקה של הספר בישיבת ההסדר בשדרות דיבר הרב אשר ויס שליט"א על החשיבות של ליבון וברור הסוגיות היסודיות של איסור ערכאות ודינא דמלכותא דינא.



אמונת עתִיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

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

שבת לא ע"א

גליון מספר 134
שבת 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 בלוך, 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 טובב"א)

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

- 7 הערמות ראויות ושאינן ראויות / הרב יעקב אריאל
10 אדר ראשון או אדר שני - שלושה עשר מי יודע? / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 18 1. נר שבת ונר חנוכה חשמליים / הרב יעקב אריאל
19 2. כשרות טכנולוגית / הרב יעקב אריאל
20 3. שימוש במעלית שבת שתוקנה בשבת / הרב מנחם פרל
20 4. השלכת אשפה ל'פח חכם' בשבת / הרב מנחם פרל
21 5. שימוש בקנביס רפואי בשבת / הרב מנחם פרל
22 6. שימוש בכרית חימום כימית בשבת / הרב שי סימינובסקי
24 7. פתרון טכנולוגי למניעת בישולי עכו"ם בבית הפרטי / הרב שי סימינובסקי
8. ירקות שיש בהם קדושת שביעית לקורס של מתגיירים / הרב יהודה הלוי עמיחי
25 9. קטיף של פירות שביעית מגינתו עבור הציבור / הרב נתנאל אורבך
26 10. גנבת דעת במכירת מכשירים ניידים / הרב אריאל בראלי
27 11. סתימת ביוב בבית שכור / הרב אריאל בראלי
28 12. בלעדיות בתיווך / הרב אריאל בראלי
28 13. מה השימוש המותר בכסף של ועד הבית / משפטי ארץ
29 14. סכסוכים בנוגע לשביל / משפטי ארץ
30 15. מתחו רשת 'פינג פונג' עד שנקרעה / משפטי ארץ
31

הארץ ומצוותיה

- 34 עיבור השנה השביעית והשנה השמינית / הרב יהודה זולדן
45 הפסד פירות שביעית כדי שלא יזיקו לאחרים / הרב יהודה הלוי עמיחי
47 בשולי המאמר / הרב נתנאל אורבך
50 הנאה ממעשה שביעית והטיפול בו / הרב יצחק דביר
62 לב התמר ומי דקלים / פרופ' זהר עמר

כשרות והלכה

- 68 כשרות המאכלים בישיבות רב עדתיות / הרב ד"ר רצון ערוסי
78 כשרותן של אטריות אורז / הרב בצלאל גילקרום

משפט התורה

- 83 מה בין פרסום להטעיה אסורה? / הרב אריאל בראלי
89 תשלום נזק ממי שפיזר מסמרים ברשות הרבים / הרב שלמה אישון
93 הערכת עובדים ודיני לשון הרע / הרב אורי סזן
בתי דין של תורה בימינו - האם הם חזון בר יישום? (חלק א') /
98 ד"ר שפרה מישלוב
האם ראוי להקים צבא עוצמתי ביותר? - עיון בסוגיית ריבוי סוסי לחימה /
112 הרב שבח שולמן

רפואה והלכה

- 120 בירור יוחסין כשמתעורר חשש רחוק לממזרות / הרב אריה כץ
הצורך בבית דין בברית מילה שנעשית לילד שנולד מתרומת ביצית /
126 הרב ליאור שגב

טכנולוגיה והלכה

- 136 שימוש במכונת כביסה ובמייבש כביסה בשבת / הרב מנחם פרל

מקדש והלכה

- 141 אבן מארץ העמים - טומאת ארץ העמים בשיש מיובא / הרב עזריה אריאל

מידע יישומי

- 150 משאבת לחץ לאספקת מים בבניין מגורים בשבת / הרב שי סימינובסקי

סקירת ספרים

- על 'משניות שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית'
151 / פרופ' אליעזר גולדשמידט
על 'משניות שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית' / הרב יואל פרידמן
152
על 'ריח שדה' / הרב יואל פרידמן
154

תגובות

- 156 הלזה ייקרא 'מהדרין'? / הרב פרופ' נריה גוטל
158 גורם הנאה ממונית ללא הסכם / הרב גדעון בנימין
160 הריגת פורץ למכונית לאור ההלכה / ד"ר שפרה מישלוב

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 יעקב אריאל, נשיא מכון התורה והארץ, לשעבר הרה"ר לרמת גן
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
פרופ' אליעזר גולדשטיט, המכון למדעי הצמח, הפקולטה לחקלאות מזון וסביבה רחובות,
eli.goldsmit@mail.huji.ac.il
הרב בצלאל גילקרוב, כושרות, bgk7468@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תורה שבע"פ, החמ"ד משרד החינוך, zoldanye@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswldt@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
ד"ר שפרה מישלוב, משפטי ארץ, מנהלת הקליניקה למשפט עברי, הפקולטה למשפטים,
אוניברסיטת בר אילן, Shifra.Mescheloff@biu.ac.il
הרב אורי סדן, משפטי ארץ, רב היישוב נוב, urisan@gmail.com
הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
פרופ' זה עמר, חוקר במחלקה ללימודי ארץ ישראל וארכיאולוגיה, אוניברסיטת בר-אילן,
amarzoh@gmail.com
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב ליאור שגב, מכון פועה, lior@puah.org.il
הרב שבח שולמן, מרכז תורה ומדינה, shevahs@gmail.com
הרב צבי שורק, ניצן, לשעבר ר"מ ישיבת תורה בציון, ירושלים, zvibb50@gmail.com



הרב יעקב אריאל

הערמות ראויות ושאין ראויות

בכל מערכת משפטית יש אפשרות לנצל פורמלית סעיפים בחוק ולעקוף באמצעותם את החוק, אך כאשר ההערמה פוגעת ברוח החוק, היא נחשבת לתחבולה פסולה. הנורמות המוסריות של ההלכה גבוהות יותר. מצוות יש לקיים לשם שמיים. לכן הערמה שמטרתה לפרוק עול - פסולה, והמערים נקרא 'נבל ברשות התורה'. רוח החוק היא חלק מהחוק. ההערמה מותרת רק אם היא נעשית לשם ערך נעלה.

א. 'שמיטת כספים'

מצוות הלוואה נחשבת למעלה הגדולה ביותר במעלות הצדקה. עולם חסד ייבנה. היא אינה משפילה את הנזקק; אדרבה, היא מאפשרת לו להשתקם ולחיות בכבוד. זהו הערך הנעלה שעמד לפני הלל כשתיקן את תקנת הפרוזבול, כאשר ראה שאנשים נמנעים מלקיים את מצוות הלוואה. וכאן הבן שואל: וכי התורה, כשציוותה על השמטת כספים, לא ידעה שאנשים עלולים להימנע מלהלוות? כיצד יכול היה הלל לבטל מצווה מפורשת בתורה?¹ האמת היא שמצוות השמיטה לא הפקיעה לגמרי את הלוואות כאילו לא היו. התורה לא התכוונה במצווה זו לפטור תעשיין או סוחר, הנוטל הלוואות לשם הרחבת עסקיו, ממצוות פריעת חוב. לא ייתכן שהוא יתעשר וירושש את המלווה. גם אחרי שמיטת הכספים החוב נותר בעינו, ועל הלווה לפורעו. אלא שאסור למלווה לתבוע ולנגוש אותו. ראוי הוא שהלווה מיוזמתו האישית יציע למלווה לפרוע את החוב.² על המלווה לומר לו 'אף על פי כן, ואם הלווה יכול - עליו לפרוע את החוב. רק לווה אביון שאינו מסוגל לפרוע את החוב פטור מלפורעו (המילה 'אביון' חוזרת בפרשת שמיטת כספים פ' ראה, דברים טו, א-יא, שש פעמים!).

זהו המצב האידיאלי. ואולם בחיים הריאליים היו לא מעט לוויים עשירים שניצלו את החוק ולא פרעו את חובם. במקרים כאלו אפשרה התורה דרך עוקפת, בחינת 'עם עיקש תתעקש', על ידי מסירת החוב לבית דין. בית הדין כגוף ציבורי מופקד על עשיית הצדק. 'צדק צדק תרדוף'. הוא אינו רשאי להעלים עין מלווה עשיר שיכול לפרוע את חובו. בית דין, בהיותו גוף ציבורי אובייקטיבי, רשאי ואף חייב לגבות את החוב. רק את הלווה הפרטי, האינטרסנטי, אשרה התורה לנגוש. הפסוק 'את אחיך תשמט ידך' נאמר בלשון יחיד - ידך תשמט, ולא המוסר שטרותיו לבית דין.³ כשרבו החובות המסחריים לא יכול היה בית הדין לעמוד בעומס ולברר בנוגע לכל חוב

1. אכן, כבר התלמוד שואל זאת, ראה גטין לו ע"א ותוספות ד"ה מי איכא.
2. שביעית פ"י מ"ט.
3. ספרי פ' ראה פיס' ק"ג.

אם הוא בר גבייה. המלווים נמנעו מלהלוות. לכן תיקן הלל תקנה שבאמצעותה פישט את ההליכים. הוא השתמש במסגרת בית הדין, שמקורה בתורה, בצורה פורמלית בלבד. במקום למסור את החובות עצמם לבית הדין המוסמך, יצהיר כל לווה בפני שלושה אנשים המהווים בית דין שהוא מוסר להם את החובות, ובית הדין ימנה אותו כשליח בית הדין לגבות את חובותיו בעצמו. אומנם יש כאן הערמה, אך היא נועדה לקיום שני ערכים: מצוות הלוואה, שהיא הגדולה שבצדקות, ומצוות פריעת חוב למי שיכול לפרוע. הלל לא התכוון בהערמה זו לעקור חלילה את כל המצווה של השמטת כספים ממקומה. ללווה אביון המצווה במקומה עומדת.⁴ אומנם היו שטעו והשתמשו בפרוזבול לנגוש גם אביונים. לכן בא ה'בן איש חי'⁵ והנהיג שאחרי כתיבת הפרוזבול תינתן הלוואה לאביונים שעליה לא יחול הפרוזבול, והיא תישמט. הנה כי כן דוגמה להבחנה בין הערמה רצויה להערמה פסולה.

ב. 'היתר עיסקא'

גם 'היתר עיסקא' בנוי בדומה לפרוזבול.⁶ הגדולה שבמעלות הצדקה היא שותפות בין בעל הון לבעל און, כששניהם מתחלקים ברווחים. זו אינה ריבית כלל; אדרבה, זו עסקה כשרה למהדרין ואף מצווה, בתנאי שהם מתחלקים בדומה גם בהפסדים. בשונה מהעסקה עצמה, 'היתר העיסקא' בנוי על הערמה מסוימת, לפיה מתח הרווחים נמוך יותר והוא קבוע. באשר להפסדים הוצגו מכשולים טכניים שאינם מאפשרים לבעל האון לשתף את בעל ההון בהם. מטרת ההערמה היא קיום מצוות הלוואה ושותפות שתאפשר פרנסה לכולם. 'היתר העיסקא' - כשמו כן הוא, הוא מיועד לעסקים בלבד, לעיסוקים נושאי רווחים. הוא לא נועד למטרות צרכניות שאינן נושאות רווחים. כל מי שנזקק להלוואה או למשיכת יתר, למטרה לא עסקית, חייב להתייעץ עם רב. לצערנו רבים בציבור אינם מודעים לכך, ונדמה להם ש'היתר העיסקא' הפקיע חלילה את איסור הריבית מהתורה. ישתקע הדבר ולא ייאמר. כשם ששואלים רב על ספק מאכל אם הוא כשר, כך יש לשאול רב על שימוש ב'היתר עיסקא'.

ג. 'היתר המכירה'

מהלך דומה מתקיים גם בשמיטת הקרקעות. לפני כאלפיים שנים הורחקו מעל אדמתנו, ומצוות השמיטה לא יכלה להתקיים בארץ. עם התחדשות ההתיישבות החקלאית בארץ לפני מאה וארבעים שנה התעוררה שאלת השמיטה. היישוב היה צעיר וחסר ניסיון, חשוף לפגעי טבע ואדם ולשלטון עוין. היה חשש רציני שההתיישבות תתמוטט חלילה, מטה לחמם של המתישבים יישר, והם יגיעו עד

4. ר' עוד באריכות 'עקרונות הפרוזבול', באהלי שדה, עמ' 199-201.
5. בן איש חי, שנה א' פ' כי תבוא.
6. ר' חכמת אדם, שער משפטי צדק כלל קמג.



חרפת רעב רח"ל. ר' יצחק אלחנן יחד עם הרב מוהליבר והרב קלפפיש הסכימו למכור את הקרקעות לגוי ובכך להפקיע את קדושתן (לדעות מסוימות הסבורות כן).⁷ עם זאת הם דרשו שהמלאכות האסורות במפורש בתורה, כגון זריעה וזמירה, תיעשינה על ידי נוכרים.⁸ אכן, יש בהיתר זה הערמה, אולם מטרותיה הן שימור הערך של קיום מצוות יישוב הארץ וחיזוק החקלאות היהודית, מה גם שהמגמה הכללית היא קיום המצוות התלויות בארץ, ולאחר התבססות עם ישראל בארץ - גם שמירת השמיטה כהלכה.

אומנם התנאים בארץ השתנו מאז מאוד, אך בעיית המשך קיומה של התיישבות יהודית בארץ נותרה בעינה. ההתיישבות החקלאית נמצאת בעיקר בקפריסיה וסובלת מאוד מטרור בכלל ומטרור חקלאי בפרט. יש מאבק יום-יומי נגד ניסיונות של השתלטות נוכרית על האדמה. התחרות קשה, המים יקרים, אין ידיים עובדות ויש צורך בעובדים זרים שעלותם אינה זולה. חלק מהתוצרת החקלאית מבוסס על יצוא שלא ניתן להפסיקו לשנה. הדור הצעיר לא נמשך למקצוע זה בגלל קשייו הפיזיים, הכלכליים והביטחוניים. כדי להבטיח את המשך קיומה של ההתיישבות ברחבי הארץ יש הכרח, כרגע לפחות, לעבד חלק מהאדמות גם בשנת השמיטה.

(בפירות ובירקות שנזרעו בשישית ניתן לקיים שמיטה על ידי 'אוצר בית דין' [גם בו יש הערמה מסוימת, אם כי מוסכמת יותר על דעת הפוסקים וקרובה יותר לרוח המצווה]), אך באשר לזריעת ירקות בהמשך השנה ובפירות ליצוא [לאוסרים אותן] אין פתרון מעשי כרגע, אלא באמצעות 'היתר המכירה').

כאמור 'היתר המכירה' נועד לקיום ההתיישבות ולביסוס החקלאות היהודית, אך דא עקא, חלק גדול מהתוצרת הנמכרת בחנויות המוכרות היתר מכירה היא נוכרית ממש, והרוכש אותה מחזק את ידי הנוכרים וגורם להרחבת שטחי הגידול שלהם בארץ ישראל. לכן על הצרכן העירוני שקונה תוצרת מ'היתר המכירה' לבדוק שהיא אכן תוצרת של יהודים, ולא תוצרת נוכרית שהיא חלק גדול מן הנמכר בחנויות 'היתר המכירה'. הקונה הכול ללא הבחנה מסלף את כל הרעיון של 'היתר המכירה'. הוא גורם להוצאת לעז על גדולי הפוסקים שכביכול הערימו על ההלכה רק כדי להקל עליו למלא את כרסו, בזמן שכל כוונתם הייתה לשם הערך של מצוות 'יישוב הארץ' וחיזוק החקלאות היהודית.

אומנם מצוות 'יישוב הארץ' נוהגת כל השנים, ועלינו להעדיף תוצרת יהודית תמיד, לא רק בשנת השמיטה. ואכן ראוי לתקן את הדבר, אך לפחות בשנת 'שבת הארץ', שבה עלינו לשמור על ערכיה הייחודיים, מחובתנו להקפיד על תוצרת ישראלית, שרק בה ניתן לזכור ששביעית היום. לכן גם אוכלי היתר המכירה, מן הראוי שלפחות ישמרו על קדושת שביעית.⁹ 'היתר המכירה' לא הותר אלא לשם קיום ההתיישבות, לכן לפחות השנה עלינו להיות שותפים למצוות 'יישוב הארץ' ולהעדיף תוצרת ישראלית שניתן לזכור בה ששנת שמיטה השנה. ומשנה זו ניקח השראה גם לשנים הבאות לחזק את יישוב הארץ.

7. ס' התרומה הל' ארץ ישראל; שו"ת אבקת רוכל, מס' כב ואילך.

8. משפט כהן ס' עא.

9. ר' קטיף שביעית (תשס"ז) כד, ז, עמ' 142 והערה 31.



הרב צבי שורץ

אדר ראשון או אדר שני – שלושה עשר מי יודע?

הקדמה

שנת תשפ"ב היא שנה מיוחדת - היא שנת שמיטה, והיא גם שנה מעוברת.¹ סוגיית שני האדרים' בשנה מעוברת מתעוררת בכמה הלכות בכל ארבעת חלקי השולחן ערוך:
(1) שנינו במשנה (בבא מציעא פ"ח מ"ח) הלכה שקשורה לדיני 'חושן משפט': המשכיר בית לחבירו לשנה, נתעברה השנה נתעברה לשוכר. השכיר לו לחדשים, נתעברה השנה נתעברה למשכיר.²
(2) ב'שולחן ערוך' (אבן העזר סי' קכו סעי' ז) נפסק כדלהלן ובהמשך הכרעת הרמ"א: אם השנה מעוברת, יכתוב באדר ראשון: לירח אדר ראשון, ובשני יכתוב: לירח אדר השני. רמ"א: ואם כתב באדר הראשון אדר סתם, כשר. אבל אם כתב בשני סתם, הגט פסול.
(3) בנדרים השייכים לחלק 'יורה דעה' מבואר שאם אמר קונם יין שאני טועם עד ראש אדר, לר' יהודה - אסור עד ראש אדר ראשון; ולר"מ - עד ראש אדר שני.³ דיון זה יסודו **בכוונת לשון בני אדם:** האם 'שנה' משמעותה שנה רגילה או שנה מעוברת? וכן האומר או הכותב 'אדר' סתם למה התכוון - לראשון או לשני?⁴
(4) הסוגייה נדונה גם ב'שולחן ערוך' בחלק 'אורח חיים' לגבי יום זיכרון לפטירת ההורים,⁵ וכן לעניין בר מצווה,⁶ לגבי ילדים שנולדו בשנה מעוברת ושנת בר-המצווה שלהם אינה מעוברת, וגם להפך - לגבי ילדים שנולדו בשנה שאינה מעוברת ושנת בר המצווה שלהם מעוברת.

1. במסכת סנהדרין יב ע"א: 'אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית'. הוראה זו הייתה בזמן שקידשו את החודשים על פי הראיה, ונמנעו מלעבר שנות שמיטה, כדי שלא להכביד על העם בחודש נוסף של איסור מלאכה בשדה. ואולם משום מה לא התחשבו חז"ל בעניין זה כאשר קבעו את הלוח שלנו לדורות בתקופת האמוראים.
2. ב"מ קב ע"א; שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' טו.
3. נדרים סג ע"א; שו"ע, יו"ד סי' רכ סעי' ח.
4. דעת הרא"ש, נדרים פרק ח סי' ב, ששני האדרים' נחשבים לחודש אחד. ולכן האומר 'עד ראש אדר' זה ראש אדר ראשון, ואם אמר 'עד סוף אדר' זה סוף אדר שני.
5. ר' שו"ע או"ח סי' תקסח סעי' ז.
6. ר' שו"ע, או"ח סי' נה סעי' י.



הרב יהושע יגל מעלה בספרו⁷ 'חקירה' בבעיה מהותית שאינה קשורה לכוונת לשון בני אדם: האם שני ה'אדרים' נושאים את אותה המשמעות של 'אדר', או רק אחד מהם הוא חודש 'אדר' האמיתי, ואילו החודש השני הוא חודש שנתוסף בשנה מעוברת, ואף שנקרא 'אדר' אינו נושא את המשמעות של חודש 'אדר'⁸ ואחרי שהנחנו שרק **חודש אחד** הוא בעל משמעות, האם הוא 'אדר ראשון' והשני חודש רגיל, או ש'אדר שני' הוא בעל המשמעות והראשון חודש רגיל?

בעיון זה נביא את חידושו של הרב יגל, ובעקבותיו נחדור למשמעות הרוחנית של המספרים י"ב וי"ג, נקשר אותם למספר החודשים בשנה רגילה (י"ב) ובשנה מעוברת (י"ג חודשים). ונסה גם לפשוט את ספקו, האם בשנה מעוברת רק לחודש השנים-עשר יש משמעות ייחודית, או שבשנה מעוברת גם לחודש השלושה-עשר יש משמעות?

א. חודש אדר שלא חוגגים בו פורים – האם הוא אדר או לא?

במסכת מגילה (ו ע"ב) מצאנו מחלוקת תנאים לגבי קריאת מגילה בשנה מעוברת: מתני' - קראו את המגילה באדר הראשון, ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני. [ובגמ' שם] ר' אליעזר ב"ר יוסי אומר אין קורין אותה באדר השני, שכל מצוות שנוהגות בשני, נוהגות בראשון. רשב"ג אומר משום ר' יוסי, אף קורין אותה באדר השני, שכל מצוות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון.

בהמשך הגמרא נאמר:

אמר רבי חייא בר אבין אמר ר' יוחנן הלכתא כרשב"ג, שאמר משום ר' יוסי אמר ר' יוחנן. ושניהם מקרא אחד דרשו, בכל שנה ושנה - ר"א ברבי יוסי סבר בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט, אף כאן אדר הסמוך לשבט. ורשב"ג סבר בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה, אדר הסמוך לניסן, אף כאן אדר הסמוך לניסן. בשלמא ר"א בר"י מסתבר טעמא דאין מעבירין על המצוות, אלא רשב"ג מאי טעמא? אמר ר' טבי טעמא דרשב"ג מסמך גאולה לגאולה עדיף.

ומסתפק הרב יגל: האם שני החודשים הם בעלי משמעות 'אדר', או רק אחד מהם? מתוך מסקנת הגמרא שהלכה כרשב"ג, אי אפשר לפשוט את הספק, כי ייתכן שמן הפסוק 'בכל שנה ושנה' אכן למדנו שאין לקיים את ימי הפורים בשניהם, אך **לשניהם יש משמעות של 'אדר'**, אלא שמבחינת חובת קיום מצוות הפורים די באחד. מאידך גיסא אפשר לומר שיש כאן הכרעה מהותית, שרק **אחד מהם הוא בעל המשמעות**, ולא חברו, ולכן חוגגים פורים רק בו, כי הוא חודש 'אדר' האמיתי. בהלכה נראה שצדדי הספק תלויים בשתי הדעות שמביא המחבר ב'שולחן ערוך' (או"ח סי' תרצז סעיף א) ביחס לאדר א':

7. 'נתיבות יהושע', מועדים וזמנים, סי' יד עמ' תי-תיב.

8. אדר שני מכונה גם 'ואדר' בתוספת ו', כי אין לו זהות עצמית, אלא הוא נספת.



יום י"ד וט"ו **שבאדר ראשון** אין נופלים על פניהם, ואין אומרים מזמור 'ענך ה' ביום צרה, ואסורים בהספד ותענית, אבל **שאר דברים אין נוהגים בהם. וי"א דאף בהספד ותענית מותרים.**

מסתבר שהדעה הראשונה נוקטת שמן המקרא 'בכל שנה ושנה' לא למדנו אלא שאין לקיים מצוות מקרא מגילה וכל דיני פורים באדר הראשון, אבל **מבחינה מהותית המשמעות של 'אדר' קיימת היא בשניהם, ועל כן אסורים שניהם בהספד ותענית.** לעומת זאת הדעה השנייה של ה"ש אומרים' נוקטת שמהפסוק 'בכל שנה ושנה' למדנו הכרעה על מהותם, שרק לאחד מהם משמעות של חודש אדר, ולשני - לא, **ולכן מותר בהספד ותענית.** גם בהלכה נוספת, בקביעת יום זיכרון לקרובים באדר, מצאנו את שני צדדי הספק: ב'שולחן ערוך' (או"ח סי' תקסח סעי' ז) פוסק המחבר: 'כשאירע יום שמת אביו או אמו באדר, והשנה מעוברת, יתענה באדר שני'. בפשטות נראה שהמחבר נוקט שמן הפסוק 'בכל שנה ושנה' למדנו הכרעה, שאחד מהם עיקר, וכיוון שנפסקה הלכה כרשב"ג, הרי שהשני הוא בעל המשמעות של אדר, ולא הראשון, ולכן גם לגבי יום זיכרון הדין כך. והרמ"א כתב:

ויש אומרים דיתענה בראשון (מהרי"ל ומהר"י מינץ) ... וכן המנהג להתענות בראשון. מיהו יש מחמירין להתענות בשניהם (פסקי מהר"י בשם מהר"י מולין). לדעת הרמ"א שמקורו בתשובת מהר"י מינץ, נראה שהוא מסיק שבסוגיית הגמרא במגילה אין הכרעה מהותית שרק חודש אחד נחשב 'אדר', אלא **בשנה מעוברת שניהם נקראים 'אדר'**, אך מהפסוק למדנו שאין לקיים מצוות פורים אלא פעם אחת, ומכיוון שלרשב"ג 'מיסמך גאולה לגאולה עדיף', מצוות פורים נוהגות בשני. לעומת זאת לגבי יום זיכרון, שאין כאן הטעם 'מיסמך גאולה לגאולה', גם לרשב"ג יש לקיים את יום הזיכרון בראשון, משום ש'אין מעבירין על המצוות'. והמחמירים לקיים את יום הזיכרון בשניהם, סברתם היא שרק לגבי פורים לומדים מן הפסוק 'בכל שנה ושנה' שיש לחגוג את הפורים באדר רק בחודש אחד ולא בשניים. ברם לגבי יום זיכרון, שאין מיעוט מיוחד, יש לנהוג אותו בשניהם.

ב. מעלת המספר י"ב

המספר י"ב בעולם המחשבה הוא ביטוי של התפשטות הדבר במלוא היקפו.⁹ מקורו ב'ספר יצירה' (פרק ה משנה ב) שמתאר את העולם ע"י י"ב גבולים:
י"ב גבולי אלכסון מפוצלין לששה סדרים מפסיקין בין רוח לרוח, גבול **מזרחית** דרומית, גבול **מזרחית** רומית (=למעלה), גבול **מזרחית** תחתית. גבול **מערבית** צפונית, גבול **מערבית** רומית, גבול **מערבית** דרומית, גבול **צפונית** מזרחית, גבול

9. הרב ישראל קליין, 'עמודי הוד', ביאורים בדברי בעל הטורים, מטות עמ' שעז.



צפונות רומית, גבול צפונות תחתית. גבול דרומית מערבית, גבול דרומית רומית, גבול דרומית תחתית....

כך קבעה ההשגחה העליונה, שיעקב יהיה לעם גדול, שמשנים עשר בניו יצאו שנים עשר שבטים,¹⁰ וזהו ביטוי לייעודו - **להשפיע על כולם ולהודיע את מציאות ה' בעולם**, ע"י שנים עשר השבטים שיפרצו 'ימה וקדמה צפונה ונגבה'. בהקדמה ל'תיקוני הזוהר' מביא שלשם הוי"ה ישנם י"ב צירופים, שהם ביטוי להשגה יותר שלמה של שם הוי"ה. וב'שערי אורה' (שער ז):
ולפי שזכה יעקב להיות שם הוי"ה נקרא עליו, זכה לצאת ממנו י"ב שבטים צדיקים כנגד י"ב צירופים של שם הוי"ה.
וכן ב'רקנטי' פרשת 'תצוה' על י"ב אבני החושן:
כנגד י"ב צירופים, יש כאן י"ב שבטים, כמו שאמר בדניאל כי **שמך** נקרא על עירך ועל **עמך**.

מכאן, שי"ב מבטא מציאות שלימה. לכן נכנסת הבת בישראל לעול מצוות כשהיא בת י"ב שנים,¹¹ כי השלימה את הילדות, ומשנתה הי"ב מתחילה להיות בוגרת. כך י"ב החודשים וי"ב המזלות הם שנה שלימה, שמקיפה את כל המציאות הארצית, שאנו נמצאים בה. בספר פירושי התפילה ל'רוקח' (חלק ב עמ' תרל) דייק שבתפילת מוסף ראש חודש מנו י"ב בקשות כנגד י"ב החודשים:

אלוקינו ואלוקי אבותינו חדש עלינו את החדש הזה, שמתחדשת הלבנה במולדה: לטובה ולברכה לששון ולשמחה לישועה ולנחמה לפרנסה ולכלכלה לחיים ולשלום למחילת חטא ולסליחת עוון. הרי י"ב דברים כנגד י"ב חדשים וי"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה וי"ב מזלות וי"ב שבטים זכותן יגן עלינו.
[לטובה - א', לברכה - ב', לששון - ג', לשמחה - ד', לישועה - ה', לנחמה - ו', לפרנסה - ז', לכלכלה - ח', לחיים - ט', לשלום - י', למחילת חטא - י"א, לסליחת עוון - י"ב].
כך גם י"ב שעות היום מהוות יום שלם, י"ב שעות הלילה - לילה שלם, וי"ב הבקשות הן תפילה שלמה הכוללת את כל הצרכים הגשמיים והרוחניים.
לכן, חודש אדר הוא החודש הי"ב, כי בו נגמרת השנה (שנת החודשים), ועם סיומו של חודש אדר נשלם סיבוב מלא של י"ב חודשי השנה.

10. כך גם משפחת נחור אחי אברהם. רש"י בראשית כב, כ: גם היא - אף היא השוותה משפחותיה למשפחות אברהם **שתיים עשרה, מה אברהם שנים עשר שבטים שיצאו מיעקב, שמונה בני הגבירות וארבעה בני שפחות, אף אלו שמונה בני גבירות וארבעה בני פילגש**; וכן ישמעאל: בראשית יז, כ: 'ולישמעאל שמעתוך הנה ברכתי אותו והפריתי אותו והרביתי אותו במאד מאד **שנים עשר נשיאים יוליד ונתתיו לגוי גדול**'. הרי שי"ב ילדים יוצרים גוי גדול.
11. נידה פ"ה מ"ו.



ג. מעלת המספר י"ג

המהר"ל, בחידושו לאגדות הש"ס (בבא מציעא קז) בקשר לשלושה עשר דברים שנאמרו בפת שחרית, מביא את מעלת המספר י"ג, המהווה השלמה ע"י הנקודה הפנימית של כל המציאות הגשמית:

כי הדבר השלם, כוחו י"ג. כאשר תבין עניין זה, ודבר זה רמזה התורה שנאמרו י"ג בריתות בפרשת מילה, כי ע"י המילה ג"כ האדם נעשה שלם. ודבר זה תבין מעניין הגשם, **שלא יושלם רק ע"י י"ב גבולים, והנקודה האמצעית אשר ביניהם,** ובאלו יושלם לגמרי, כי כנגד זה י"ג בריתות של מילה. ולפיכך י"ג דברים נאמרו בפת ש שחרית, שהאדם כאשר לא אכל אינו שלם, וכאשר אכל נעשה שלם, והשלימות יש בה כוח י"ג.

כך מתגלית הנקודה הפנימית של ההנהגה האלוקית שמנהלת את העולם ברחמים, וזאת ע"י י"ג מידות הרחמים, והתורה שבע"פ שבנויה על י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן מבטאת את המהות של התורה, שגילוי האמת העליונה יוצא מן הכוח אל הפועל ע"י ישראל. עיקרי האמונה לשיטת הרמב"ם הם י"ג, כי הם פרטי התמצית של האמונה בה'. הזכר נכנס לעול מצוות כשהוא בן י"ג שנים,¹² וזמן זה מבטא לא רק את בגרותו האישית, אלא הוא הופך חלק מהעם היהודי, שהוא בעל מהות אלוקית, ויכול להיות חלק ממניין. הזכרנו לעיל את י"ב הברכות בתפילת מוסף של ר"ח. בפירושו לתפילת ראש חודש כתב הרב הרץ ש"ק¹³ לדברי ה'רוקח' שכתב י"ב דברים כנגד י"ב חדשים: 'ואני מצאתי לשנת העיבור יאמר 'ולכפרת פשע'¹⁴ וכן נוהגין בפרנקפורט'. במלכים א' (ד, ז-יט) נאמר:

לשלמה שנים עשר נציבים על כל ישראל וכלכלו את המלך ואת ביתו, חודש בשנה יהיה על האחד לכלכל... **ונציב אחד אשר בארץ.**

אם לכל חודש יש נציב, מה תפקידו של הנציב האחד (הי"ג)? בגמרא (סנהדרין יב ע"א) נחלקו רב יהודה ורב נחמן: 'חד אמר אחד ממונה על כולם, וחד אמר כנגד חודש העיבור'. גם כאן רואים שלנציב הי"ג יש תפקיד שמחבר את כל הנציבים **בהיותו ממונה על כולם,** או שהוא משלים את שנת העיבור, שלא יחסר דבר מכלכלת המלך גם בחודש הי"ג. גם ב'בני יששכר' המובא להלן שבראש חודש אדר שני בתפילת מוסף יכוון בכל הצירופים, רואים שי"ג כולל ומשלים, ולכן יכוון בכל י"ב הצירופים. ובספר 'תקופת השנה' כתב על הפנימיות של המועדים והזמנים:¹⁵

12. שם.

13. בשנת ש"כ הודפס בעיר טיהינגן - Thüngen - סידור עם פירושו של רבי נפתלי הרץ בן אליעזר טריוויש המכונה גם ר' הרץ ש"ק, על שם תפקידו כשליח ציבור.

14. ביטוי זה נלקח מן הגמ' בחולין ס ע"ב שמביאה את הדו שיח שבין הלבנה לקב"ה על שמיעט את אורה. הגמרא מסיימת בדברי ר"ל: 'מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו לה' אמר הקב"ה - שעיר זה היא **כפרה** על שמיעטתי את הירח'. הרי שמונח זה מציין את המהות של בריאת הירח, שעל פיו מונים חודשים. לכן מתאימה הבקשה 'לכפרת פשע' לחודש הי"ג, המציין מהות פנימית.

15. הרב שמואל בן מתתיהו שטרן, 'תקופת השנה', חודש אדר ב, עמ' לז.



זוה ענין שחודש אדר ב' הוא החודש הי"ג בסוד י"ב גבולי אלכסון, העוברים דרך הנקודה הנעלמת, היא הנקודה הי"ג המחברת את כולם לאחדות אחת שזה ענין שי"ג גימ' אח"ד וגם אהב"ה, כי הי"ג מרמז על אחדות שלימה ייחודא שלים, שהיא סוד הי"ג חודש.

המדרש מביא שלפני מותו כתב משה רבנו י"ג ספרי תורה:¹⁶
ד"א רבנן אמרי כיון שידע משה שהיה לו למות באותו היום מה עשה, א"ר ינאי כתב י"ג תורות - י"ב לי"ב שבטים, ואחת הניח בארון שאם יבקש לזייף דבר שיהיו מוצאים אותה שבארון.

לפי זה י"ג ספרי תורה הם ביטוי של המהות הפנימית של מתן תורה לישראל. הספר הי"ג, שאותו שם משה בארון, רומז במיוחד על מקור התורה האלוקית, ומקור זה נעלה ונשגב מבני אדם, ולכן אינו ניתן לזיף. זו כנראה גם הסיבה שהפייטן ב'הגדה של פסח' חיבר את 'אחד מי יודע' עד 'שלושה עשר מי יודע'.¹⁷

עפ"י יסוד זה נבין את מהותו של החודש שנוסף באדר - החודש הי"ג. חודש העיבור נקבע כדי שחודשי הירח ועונות השנה יהיו מותאמים לדרישת התורה, שפסח החל בט"ו בניסן (לפי הלוח הירחי) יחול באביב (עונה הנקבעת לפי השמש). תוספת זו איננה רק תיאום חשבוני, אלא מבטאת מהות אחרת של זמן, שבו יש הארה אלוקית מיוחדת, מעבר לזמן הטבעי של גרמי השמים,¹⁸ ומהות עליונה זו באה לידי ביטוי בשיא זריחת הירח (ט"ו בחודש) ובהתפרצות כוחות הטבע באביב.¹⁹ זמן זה הוא גם המתאים ביותר להוציא את ישראל (שנמשלו ללבנה) ממצרים, כדי שטבע האומה יפרח, והיא תבשר בעולם את החירות המתגברת על השעבוד לטבע החומרי.

16. דברים רבה (וילנא) פרשת וילך פרשה ט.

17. ב'הגדה של פסח' מסיים הפייטן בשיר 'אחד מי יודע' בשאלה 'שלושה עשר מי יודע?'. ומדוע לא המשיך הלאה: ארבעה-עשר וחמישה-עשר מי יודע? כי י"ג בגימטריה אח"ד, ונסגר השיר בצורה מעגלית, וחוזרים שוב להתחלה, ושרים מחדש 'אחד מי יודע?' וחוזר חלילה. ועוד, שלושה עשר מידיא הן הנהגת ה' את המציאות כולה, הנותנת חיים ונשמה לכול, ותו לא מידי - ואין צורך להמשיך לשאול, כי זה עונה גם על כל מספר אחר שישאלו עליו.

18. בסגנון דומה מתבטא הרבי מלובביץ' ב'ליקוטי שיחות' על ל"ג בעומר, כרך יז עמ' 310. הוא עונה על השאלה מדוע לא יכול היה רשב"י לסבול את המציאות הגשמית לאחר שיצא מהמערה בתום י"ב שנים, וכל מקום שנתן בו עיניו נשרף, ומה השתנה אחר ששהה עוד שנה (י"ג) במערה והשלים עם המציאות הגשמית: 'שתים עשרה הוא מספר המסמל את דרך הטבע... שנים עשר גבולי אלכסון שבכל חפץ גשמי'. לעומת זאת שלוש עשרה, מסמל 'למעלה מהטבע' (לכן, למשל כשרוצים לעורר ולהמשיך מלמעלה סליחה ומחילה על חטאים, אומרים את שלוש עשרה מידות הרחמים). שתים עשרה שנים של לימוד תורה במערה עדיין לא העלו את רשב"י מעל לגדרי הטבע. מצד גדרי הטבע, אין מקום לחיבור הפכים. אין דרך לחבר 'רצוא' עם 'שוב', ולימוד תורה באופן ד'תורתו אומנותו' עם חרישה וזריעה. לכן 'כל מקום שנותנים עיניהם, מיד נשרף'. רק לאחר שנה נוספת של התעלות אל דרגה שלמעלה מגדרי הטבע (שלוש עשרה), יכול היה רשב"י לשאת הפכים, להיות 'תורתו אומנותו' ולסבול מציאות של עולם גשמי.

19. כך כתב הרא"ה קוק בלוח תרע"ד ב'מגד ירחים' לחודש ניסן: 'יציאת מצרים תישאר לעד האביב של העולם כולו'.



ד. בין אדר ראשון לאדר שני

בהלכה אין הכרעה אם לשני חודשי 'אדר' יש משמעות: יש דעות שמתוכן נראה שבשנה מעוברת **שני חודשי אדר הם בעלי משמעות שווה**, ויש דעות שמתוכן נראה שרק אדר ראשון הוא בעל משמעות, ואילו **אדר שני שנוסף אינו נחשב כאדר**. ואולם בפנימיות התורה אין ספק בחשיבותם של המספרים י"ב וי"ג, ולשניהם משמעות עמוקה של שלמות - המספר י"ב הוא מספר המבטא מערכת מקיפה של י"ב חלקים, והוא בעל חשיבות של השלמה ושלמות, **אלא זו שלימות כמותית**. המספר י"ג הוא היסוד הנשמתי שיוצר יחידה אחת **והוא מייצג שלימות אחדותית איכותית** (שלוש-עשרה בגימטריה אח"ד, והוא גם תואר של ה').²⁰

ומכאן בהתאמה, בשנה מעוברת גם חודש אדר א' וגם חודש אדר ב' נושאים את המשמעות העמוקה של חודש אדר שמבטא שלמות: אדר ראשון מסכם את השנה, ועם סיומו הושלמה השנה 'ואין המצווה נקראת אלא על שם גומרה'²¹ ו'הכל הולך אחר החיתום'.²² הוא ההופך את כל החודשים הנפרדים למעגל מלא של שנה. 'אדר שני' - החודש י"ג, לא בא רק להוסיף שלושים יום כדי ליצור התאמה חשבונית בין חג הפסח לבין עונת האביב. חודש זה הופך את הלוח העברי למהות שונה של זמן, שיש בו הארה של ניצוץ אלוקי, כי הקב"ה שהוא 'למעלה מן הזמן' הורה ללכת ע"פ לוח ירחי-שמשי שגם הוא 'למעלה מן הזמן'. לוח זה, המיוחד לעם ישראל, מבטא את מעלתם, שאינם עבדי הזמן ואינם משועבדים לטבע.²³

ה. הודש העיבור כנגד מי?

בפסיקתא רבתי מובא שחודשי השנה נבראו בזכות השבטים:²⁴

כל מה שברא הקדוש ברוך הוא **בזכות השבטים ברא**, אתה מוצא **שנים עשר חודש בשנה**, שנים עשר מזלות ברקיע, שתים עשרה שעות ליום, ושתים עשרה שעות לילה, אמר הקדוש ברוך הוא אפילו העליונים והתחתונים לא בראתי, **אלא בזכות השבטים** שכך כתב את **כל אלה ידי עשתה** (ישעיה סו, ב) **בזכות כל אלה** שבטי ישראל שנים עשר (בראשית מט, כח). לכן, כיון שבא אליהו לקרב את ישראל תחת כנפי השכינה, נטל שתים עשרה אבנים למספר השבטים ובנה אותן מזבח.

20. אפשר להמשיל זאת למערכת של נְגִינִים המנגנים בכלים רבים ומגוונים (= י"ב), והמנצח על התזמורת (= י"ג) הופך אותם לניגון הרמוני של יצירה בעלת תוכן מרומם.

21. סוטה יג ע"ב.

22. ברכות יב ע"א.

23. כך אפשר להסביר גם את הגמ' בתענית כט ע"ב, שישראל שיש לו דין עם גוי יעשה זאת באדר 'דבריא מזליה', כי אדר, שהוא חודש שבו מעברים שנה, מוכיח שישראל הם למעלה מן המזל ואין המזל שולט בהם.

24. פסקא ד אות א 'ויקח אליהו'.



גם הטור כתב בשם אחיו רבנו יחיאל בן הרא"ש²⁵ שהמועדים כנגד האבות הקדושים: פסח כנגד אברהם, שבועות כנגד יצחק, ויעקב 'ולמקנהו עשה סוכות'. וי"ב ראשי חודשים **כנגד י"ב שבטים**. א"כ כנגד איזה שבט הוא חודש העיבור? ר' צדוק הכהן מלובלין²⁶ כתב שחודשי אדר הם כנגד שבטי מנשה ואפרים. גם ב'קדושת לוי'²⁷ כתוב שמכיוון שחודש אדר הוא מזל דגים, ויוסף נאמר בו 'וידגו לרוב', וכיוון שנתנו לו ב' שבטים - מנשה ואפרים, כך הוא חודש אדר, שבשנה פשוטה הוא מאוחד, ובשנה מעוברת הוא מחולק לשניים. רבי צדוק הכהן מד"ק בספרו²⁸ **שמנשה הוא אדר הראשון, ואפרים הוא אדר השני**.

ועוד רמז הרומז שמזל דגים מתאים לאדר: בספר 'דבר יום ביומו'²⁹ כתוב שכל המזלות נקראים בלשון יחיד: טלה, שור, אריה, בתולה, דלי, קשת, הכול - לשון יחיד, וגם מאזניים ותאומים הם אחד (נחשבים כיחידה אחת). **המזל היחיד שנקרא לשון רבים הוא דגים, לרמוז על שני אדרים**.

וב'בני יששכר' נכתב:³⁰ 'ידוע הוא כי י"ב חודשי השנה המה כנגד י"ב צירופי הוי"ה בכל חודש מאיר צירוף אחר'. וכנגד איזה צירוף של שם יכוון בחודש העיבור? שבכל חודש יכוונו על צירוף אחד של שם הוי"ה, **ובחודש אדר שני בשנה מעוברת יכוון בכל הצירופים**.³¹ כוונה כוללת זו היא ההשגה הפנימית הגבוהה ביותר של שם הוי"ה שאפשר להגיע אליה.



25. טור, או"ח ראש חודש תיז.
 26. פרי צדיק, ראשי חודשים, ר"ח אדר ראשון, ד"ה ו'הנה עיקר'.
 27. קדושת לוי, סוף פ' תצוה.
 28. 'פרי צדיק' עמ' רלט. וכך כתב גם ב'מחשבות חרוץ' אות ד.
 29. ר' חיים קנולר מפרמישלא, דרוש יג עמ' קיג.
 30. ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, 'בני יששכר', מאמרי ראש חדש אות א.
 31. הרב חיים אלעזר שפירא ממונקאטש, 'שער יששכר', מאמר חודש אדר שני, אות א, עמ' תפה: 'וכתב בסידור האריז"ל שצריך לכוון אז כל הי"ב צירופים'.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

1. נר שבת ונר חנוכה השמליים / הרב יעקב אריאל

לרב מנחם פרל, מכון צומת, שלום
יש הבדל מהותי בין נר חנוכה לבין נר שבת. בנר חנוכה - המצווה היא להדליק נר משום 'פרסומי ניסא' על פתח הבית, ואסור להשתמש לאורו. בנר שבת - המצווה שיהיה נר דלוק בתוך הבית לאורה ולעונג שבת.

להבחנה זו יש השלכה לעניין נרות חשמליים.

בנר שבת המצווה היא האור, לכן עקרונית אפשר היה לצאת ידי חובה גם באור החשמל. אלא שנהגו בנות ישראל די בכל אתר ואתר להדליק דווקא נר לכבוד שבת, נוסף לאור החשמל, אך בהיעדר נרות רגילים ניתן לסמוך על אור החשמל. הבעיה היא בנוסח הברכה 'להדליק נר של שבת'. נר מורכב ממקור אנרגיה מיוחד המספק חומר בעירה לשלהבת. מצבר קטן שבראשו נורה יכול להיחשב בשעת הדחק כנר, וניתן לברך עליו (אפשר להשיג נרות כאלו במכון 'צומת'). פתרון זה מומלץ מאוד למי שמתארח במלון. בחדר לא ניתן להדליק נר רגיל, ובדרך כלל גם בחדר האוכל לא ניתן להדליק אלא בלובי. נשים ספרדיות בוודאי לא יכולות לברך שם, כי נשים רבות הדליקו לפנייהן, וברכתן תהיה לבטלה. גם נשים אשכנזיות מסופקני אם יכולות לברך שם, כי הלובי אינו מקום אכילה וגם לא מקום שינה. נר חשמלי בחדר הוא הפתרון המומלץ.

נר חנוכה שונה. עיקרו לא האור אלא הדלקת נר, הדומה במידה מסוימת למנורת המקדש. לכן יש מהדרין להדליק בשמן זית דווקא. אומנם כל השמנים כשרים, כולל נרות חלב או פרפין. מצבר קטן אינו דומה כל כך לשמן, אך בשעת הדחק, כשאין שום אפשרות להדליק נר רגיל, ניתן להשתמש בנר חשמלי. בנר חנוכה יש להקפיד יותר על מצבר דווקא, בדומה לשמן, שיש בו פוטנציאל של הארה עד לפחות חצי שעה אחרי השקיעה. הנורה חייבת להיות עשויה מחוט להט בדמיון מסוים לשלהבת של נר רגיל (נורת לד או פלורסנט פסולה, גם אם האור מרצד כעין שלהבת).

פתרון זה מתאים רק לשעת הדחק, כגון לחולים המאושפזים בבתי חולים, לטסים במטוסים, לחיילים בתנאי שדה, למתארחים בבתי מלון וכדו'. ואולם בתנאים אחרים אין להשתמש בפתרון זה, אלא חובה להדליק נר רגיל כמקובל בישראל מדורי דורות.

2. כשרות טכנולוגית / הרב יעקב אריאל

רגילים אנו לבדוק כל מזון הנכנס לפינו אם הוא כשר. תעשיית המזון המודרנית מורכבת מחומרים שונים ומגוונים המיוצרים בכל חלקי תבל, חלקם מחומרים מן החי, חלקם מן הצומח. רק מומחים מקצועיים הבקיאיים בהנדסת המזון יודעים להבחין בין כשר לטרף. ע"מ לוודא שהמזון כשר, אנו זקוקים לאישור כשרות של גוף מרכזי מוסמך. איננו שמים לב לכך שמתחת לאפנו מתרחשת תופעה מקיפה, לא פחות מהמזון המתועש, והיא המכשור הטכנולוגי. המכשור המודרני מורכב מרכיבים שונים הסמויים מן העין האנושית והשימוש בהם בשבת עלול להיות כרוך בחילול שבת בעשיית מלאכות שונות שחלקן אסורות גם מן התורה. לא רק שימוש פעיל אלא אפילו שימוש פסיבי, או עצם נוכחותנו במקום, עלולים להביאנו לחילול שבת, ללא כל תשומת לב מצידנו. פתיחת ברז מים (אפילו קרים!) להדחה בשירותים, פינוי אשפה, פתיחת חלון או דלת אפילו של בית, לא רק של מקרה, ועוד ועוד כדו' עלולים לכלול מלאכות האסורות בשבת. אפילו מכשיר הפועל אוטומטית עלול להכשילנו בחילול שבת, כגון מעלית שבת, מזגן, מד מים, מעקב קבוע אחרי עוברים ושבים וכדו', הפועלים מאליהם, בכל אלה עדיין תיתכן השפעה של האדם, גם ללא כוונה, על הפעלתם או העצמתם. גם מי שמתהלך לתומו בחדר מדרגות או ברחובה של עיר עלול להפעיל מנגנונים שיש בהם חילול שבת מבלי שהוא מודע לכך.

לא הכול אסור, אך גם לא הכול מותר. לכן שומה עלינו להתעניין, לשאול ולברר. חלק מן הבעיות בדברים האסורים אפשר לפתור בנטרול מרכיב מסוים. גם במכשירים המקובלים כמותרים, יש לוודא בכל פעם מחדש אם ההיתר שניתן בזמנו עדיין תקף (כגון מעלית וכדו'), מכיוון שקצב השינויים המתחוללים בעולם הוא מהיר. יש לשאול שאלת חכם (רב אינו בהכרח מהנדס, יש צורך בשילוב של ידע מקצועי), ואם מתעוררת בעיה - יש לוודא שיימצא פתרון. מי שרוכש או שוכר דירה צריך לברר אם כל מערכות המים והחשמל, האשפה, הדלתות, והחלונות וכדו' פועלות בהכשר. המתארח במלון, גם אם כשרותו נחשבת למהדרין, עלול להיכשל בחילול שבת, אפילו אם הוא משתמש במפתח רגיל לפתיחת דלת חדרו ולא בכרטיס אלקטרוני. הרבנות המשגיחה על כשרות המלון מתמקדת בעיקר בכשרות המזון במטבח ובחדר האוכל, ולא תמיד מיידעים אותה באשר לכל המנגנונים המפעילים את יתר המערכות במלון, שעלולים להיות בעייתיים. על המתארח במלון או הקונה דירה חדשה או מזמין דירה אצל קבלן לוודא שהכול תקין ואפשר לשבות במקום גם בשבת. הדרך לכך פשוטה, והיא - לדרוש תעודת כשרות טכנולוגית מטעם גוף מוסמך מהקבלנים ומהמלונות ומכל מי שמתקין מכשירים חשמליים.

3. שימוש במעלית שבת שתוקנה בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | במלון ששהיתי בו בשבת האחרונה התקלקלה מעלית השבת, והגיע טכנאי לתקנה. האם היה מותר להשתמש במעלית זו במהלך השבת?

תשובה | שנינו (תרומות פ"ב מ"ג):

המטביל כלים בשבת... המעשר והמבשל בשבת: שוגג - יאכל, מזיד - לא יאכל.

הנוטע בשבת: שוגג - יקיים, מזיד - יעקור.

חז"ל אסרו להשתמש בתוצאה שנוצרה בשבת באיסור, בין איסורה מהתורה (המבשל) ובין איסורה מדברי חכמים (המטביל והמעשר). כך פסק גם ה'שלחן ערוך'.¹ דין זה נקרא 'מעשה שבת'.

אם האיסור נעשה בשוגג - ההנאה ממנו אסורה עד מוצאי שבת, בין למי שעשה את האיסור ובין לאנשים אחרים. לעומת זאת, אם האיסור נעשה במזיד - לאחרים מותר ליהנות ממנו בצאת שבת, ולאותו אדם אסור ליהנות ממנו לעולם. ה'כתב סופר'² חידש שדין זה אמור דווקא כאשר נעשה באקראי לצורך אחרים, אך מסעדה הרגילה לבשל בשבת באופן קבוע ומובנה - תבשיליה שבושלו בשבת אסורים לעולם על אורחיה, שכן כאשר הדבר נעשה באופן קבוע ומובנה, גם ה'אחרים' נידונים כדין האדם עצמו, וחל גם עליהם איסור התקף לעולם. דעתו זו של ה'כתב סופר' התקבלה בעולם ההלכה.³

אומנם לדעת הרצ"פ פרנק⁴ אף לדברי ה'כתב סופר' השימוש ייאסר רק אם חילול השבת נעשה בידיעתו וברצונו של המשתמש, עכ"ז מדיניות מכון צומת היא להתנות את אישור השבת למעליות במקומות ציבוריים כבתי מלון בכך שהמעליות לא יתוקנו בשבת, ובמידה ויתוקנו - יישלל אישור השבת עד לפעולת טכנאי יסודית שתייתר את התיקון שנעשה בשבת. ומכל מקום באותה שבת, ודאי שאסור להשתמש במעלית אף לשיטת הרצ"פ פרנק.

4. השלכת אשפה ל'פה הכס' בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | בירושלים התקינו בחלק מהשכונות פחים מוטמנים שבהם מותקנים חיישנים לבדיקת כמות הזבל הנמצאת בהם, כדי לתזמן בצורה חכמה את ריקונם על ידי עובדי העירייה ולחסוך נסיעות מיותרות. כמו כן, בפחים מותקנים גם חיישני טמפרטורה

1. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א.

2. כתב סופר, או"ח סי' נ.

3. ילקוט יוסף, שבת ח"ה סי' שיח סעי' א, ו והערה ע"ש.

4. הר צבי, או"ח סי' קפ.



למניעת דלקה, חיישני טלטול למניעת גנבה, ועוד. האם מותר להשליך אשפה בשבת לפחים אלו?

תשובה | נראה שאין להשליך אשפה לפח כזה במהלך השבת, משום שהשלכת האשפה נקלטת בחיישן באמצעות גלאי נפח, ולעיתים אף משדרת לרכב איסוף האשפה להגיע. לדאבונו יש שכונות, בירושלים בפרט ובארץ בכלל, שבהן האשפה מפונה גם בשבת. חלק מהחברות שמספקות 'פחים חכמים' לרשויות המקומיות פנו למכון צומת, קיבלו ייעוץ לבניית מערכת שונה לשבת מזו של ימות החול, ואישרנו להם את התוצר הסופי. אינני יודע מה המצב בירושלים. כדאי לפנות לרבנות העיר או לבקש מהעירייה שתציג אישור מגוף הלכתי-טכנולוגי בר סמכא.⁵

5. שימוש בקנבים רפואי בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | האם יש דרך להשתמש בקנבים רפואי בשבת?

תשובה | קנבים הוא צמח הנמצא בשימוש משחר ההיסטוריה. שימושו מגוונים והמוצרים המופקים ממנו כוללים בין היתר ייצור סיבים, שמן ותרופות. במדינות רבות, השימוש בצמח נאסר בעשרות השנים האחרונות על פי חוק, משום שגבר מאוד השימוש בו כסם, מפאת היותו חומר פסיכואקטיבי.

החומר המופק מהקנבים ממכר מאוד (מוכר גם בשמות כמו גראס ומריחואנה). צריכתו מתבצעת בעישון, אכילה או אידוי, והוא מעצים מאוד תחושות, עד כדי הסחת דעת מכל הסביבה. לכן הוא מסייע כל כך לסובלים מכאבים חריגים. רופאים ממליצים על שימוש בקנבים רפואי לאנשים הסובלים מכאבים שקשה לעמוד בהם, והמצב כיום (תשפ"ב) הוא שלא פעם זו הדרך היחידה לשכך כאבים ביעילות.

נכה הסובל בעצמו מכאבים עזים יצר קשר עם מכון צומת לפני כמה שנים. הוא תיאר מצב קשה שבו השבת נהפכה עבורו ליום קשה ביותר. בכל יום, מפאת כאביו העזים, הוא צורך קנבים באידוי, וכך שוכח מכאביו למשך כמה שעות. בשבת, מכיוון שאין אפשרות לאדות את החומר, הוא מצטנף במיטתו וסובל מכאבים עזים, עד כדי כך שלעיתים קרובות הוא מתקשה להסב לשולחן השבת עם בני משפחתו ומתקשה להתפלל או להתרכז בכל דבר אחר.⁶

החולה הציע רעיון לפתרון הבעיה. בעצה אחת פיתחנו תוסף למכשיר יעודי לעישון קנבים, המיועד לשימוש בשבת. פיתוח המכשיר הושלם והוא קיבל את אישורו לשימוש

5. לעיון נוסף: הרב אלחנן פרינג, שימוש בשבת במכל אשפה חכם, המעין 226 [נח,ד] (תמוז תשע"ח) עמ' 70-76.

6. ייתכן שיש מצבים שבהם ניתן לצרוך קנבים רפואי באכילה או שתייה, אך יש לכך שני חסרונות הקשורים זה לזה: זמן ההשפעה עלול לארוך מאוד, ומלבד החיסרון העצמי שבכך, הדבר גם מקשה על קביעת המינון המדויק. בפועל, עיקר השימוש בקנבים רפואי הוא בעישון ואידוי, ולא באכילה, ולכן גם ההתייחסות בשבת היא על אופן שימוש זה.

במכשיר בשבת. כיום המכשיר משווק לזקוקים לו.⁷ אופן הפעולה דומה לפלטה המחוברת ל'שעון שבת': את עלי הקנבים המיובשים יניח החולה על גבי משטח האידוי לפני שבת. למכשיר מורכב 'שעון שבת' הקובע מראש את עיתוי הפעלתו. בעת הפעלת מערכת האידוי באמצעות 'שעון שבת' אדי הקנבים יצטברו במכל פלסטי גמיש. לאחר סיום פעולת האידוי וכיבוי המכשיר מעצמו, יוכל החולה להשתמש בחומר שהצטבר לפי צורכו, ולסגור את המכל כאשר אין בו עוד צורך. בפועל, בפיקוד שבת יש מחזור קבוע של זמן פעילות, והמשתמש מניח את עלי הקנבים כאשר המכשיר כבוי. באופן זה, אידוי העלים נעשה באופן של גרמא, שכן בעת ההנחה לא אירע שום דבר, ורק לאחר זמן הגיע גורם אחר והביא לאידוי, והרי זה גרם בישול. מכיוון שגרמא מותרת לצורך חולה שאין בו סכנה, הרי שיש להתיר את השימוש במכשיר בשבת למי שהדבר חיוני עבורו לשיכון כאבים (ואף שימוש בתרופות בכלל מותר לצורך חולה שאין בו סכנה, ואין בו גזרת שחיקת סממנים).

יש להוסיף שחז"ל אסרו להשהות תבשיל שאיננו מבושל על גבי גחלים, והצריכו 'לגרוף או לקטום', היינו שהאש ו/או האמצעי לשינוי עוצמת הלהבה יהיו מכוסים, לא נגישים בקלות. כך אנחנו נוהגים היום גם ביחס לפלטה חשמלית.⁸ גופי החימום מכוסים (ויש פוסקים שדורשים כיסוי גם על גבם) ואין אפשרות לשנות את עוצמת החום בפלטות המצויות. בפלטות חדישות יותר, שכבר יש מהן בשוק, ויש בהן דרגות חום שונות, אנחנו דורשים שללחצן דרגות החום יהיה כיסוי מובנה לשבת. בדומה לכך, גם למכשיר זה יוצר כיסוי ללחצני הטמפרטורה, ההדלקה והכיבוי, ואישור השימוש בשבת מותנה בהנחת הכיסוי במקומו לפני כניסת השבת.

6. שימוש בכרית חימום כימית בשבת / הרב שי סימינובסקי

שאלה | האם מותר להשתמש בשבת בכרית חימום המסייעת בטיפול באזורים כואבים בגוף?

תיאור המוצר: הכרית מלאה בנוזל ובתוכה דסקית מתכת. בלחיצה על הדסקית הנוזל מתגבש, באמצעות ריאקציה כימית הנוצרת ע"י הלחיצה, והכרית מתחממת לחום של 54 מעלות. הכרית נשארת חמה עד שעה מרגע ההפעלה. החום שנוצר גורם להפיכת הנוזל למצב מוצק באופן מלא, וניתן להחזירו למצב נוזלי באמצעות הרתחה על האש למשך 10-15 דקות. הכרית אינה מחוברת למקור מתח חשמלי.

תשובה | הדיון בשאלה זו מורכב משלשה היבטים:

- (א) האם עצם ההרכבה הכימית אסורה או מותרת בשבת?
- (ב) האם בחום הנוצר ומחמם את הנוזל יש איסור בישול?

7. ראו: <https://www.elorisrael.com>.

8. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א; שש"כ א, פרק עג.

ג) האם השינויים בתוך הכרית נחשבים כאילו נעשו ע"י המשתמש ואסורים משום מוליד?

א) האם יצירת ריאקציה כימית אסורה בשבת? - בשאלה זו דנו הפוסקים לפני כמאה שנה, ביחס להכנת מי סודה בשבת⁹ וכן בדור האחרון ביחס להפעלת סטיק לייט בשבת¹⁰ וכן לגבי חימום מזון באמצעות ריאקציה כימית היוצרת חום בדומה לנידון שאלתנו. הפוסקים העלו צדדים שונים לאיסור הן מצד מלאכות 'מכה בפטיש' והן מצד איסור 'מוליד'. הרב רוזן דן בהרחבה בסברות הפוסקים במאמרו 'ריאקציה כימית בשבת'¹¹. מסקנתו - בעצם ההרכבה הכימית אין איסור ברור ומובהק, אך הדבר תלוי בצדדים נוספים הקיימים בפעולה הנידונה וכדלהלן סעיף ג', ומכל מקום דעתו שאין להתיר אלא במקום צורך כגון כאב או חולי.

ב) האם הרתחה בריאקציה כימית נחשבת כבישול? - שאלה זו הינה סעיף בשאלה הרחבה של בישול ללא אש שדנו בו מחברים רבים בדור האחרון.¹² דעת רוב הפוסקים והמחברים¹³ היא כי בישול במקור חום חלופי, ובפרט כאשר אינו יעיל דיו כדי לשמש כחלופה מלאה לחום האש, אינו אסור מן התורה. ישנם הסוברים שמקורות חום חלופיים שנעשו בידי אדם ונועדו לשימוש לצורך בישול או חימום - השימוש בהם בשבת אסור מעיקר הדין.¹⁴ לעומתם יש הסוברים שאם הבישול נעשה באופן ישיר ממקור החום החלופי, אין בו איסור כלל כבישול בחמה עצמה.¹⁵

ג) האם יש ביצירת החום איסור 'מוליד'? - לפי המתואר בשאלה, השינוי במצב הצבירה מתבצע ע"י הלחיצה ופעולת הריאקציה הכימית הגורמת לנוזל להתגבש ולהפוך למוצק. להלכה נפסק במפורש שאין מרסקים את השלג והברד,¹⁶ ובטעם האיסור כתבו כמה ראשונים שדומה למלאכה או לאיסור 'מוליד'.¹⁷ אומנם כל זה כשעושה את פעולת השינוי בידיו, אך להניח בחמה או בסמוך לאש לא נאסר, כיוון שהשינוי מתרחש מאליו. בנ"ד יש להסתפק אם הלחיצה על הדסקית נחשבת כהנחה במקום שיפשיר מאליו, שהרי האדם אינו מפשיר בידיו, או ששחרור הכוח הכימי נחשב למעשה ידיו. ונראה לדמות זאת למחלוקת ה'שלחן ערוך' והרמ"א¹⁸ בדין הנחת תבשיל עם שומן קרוש ע"ג האש (באופן שאין חשש בישול): ה'שלחן ערוך' מתיר והרמ"א אסר משום 'מוליד' כנ"ל,

9. בית יצחק, יו"ד בהשמטות סי' לא.

10. הרב נחום אליעזר רבינוביץ, תחומין יג, עמ' 142.

11. הרב ישראל רוזן, תחומין יג, עמ' 135.

12. מיקרוגל, דוד שמש, משאבות חום ועוד, ראה למשל: הרב ישראל רוזן, 'בישול ללא אש', תחומין יז, עמ' 15; הרב פרופ' זאב לב, מערכי לב, פרק י בהרחבה ועוד.

13. נוב"י, יו"ד סי' מב; מנחת שלמה א, סי' י; ועי' בהרחבה מקורות נוספים במאמרים הנ"ל.

14. הרב ישראל עמוד הימיני, כז, ג; אג"מ, או"ח ג, סי' נב.

15. מפי הרב יעקב אריאל.

16. שו"ע, סי' שכ סעי' ט.

17. רש"י, שבת נא ע"ב ד"ה כדי; ס' התרומה סי' רלה.

18. שו"ע ורמ"א, או"ח סי' שיח סעי' טו.

וכן מבואר בדברי ה'משנה ברורה'¹⁹ שמחלוקת זו שייכת גם לגבי הנחת קרח בחמה ע"מ שיפסיר. והרב יעקב אריאל שליט"א²⁰ דן באריכות אם ישנו איסור של 'מוליד' בחום הנוצר כתוצאה מריאקציה כימית, ומסקנתו שאע"פ שקשה להצביע על איסור ברור ומובהק, נכון לאסור את הדבר לכתחילה ע"מ שלא לפרוץ את חומת השבת. כללו של דבר - נראה שהפעלת כרית חימום כזו בשבת כרוכה בכמה חששות לאיסורי דרבנן, הן מצד בישול בתולדות חמה והן מצד איסור 'מוליד'. לכן לכתחילה נכון להימנע מלהפעיל את הכרית בשבת. אם מניעת השימוש בכרית תגרום לסבל רב ולכאבים חזקים - מומלץ להתיעץ עם רב המכיר את המציאות מקרוב כדי שיכריע אם נכון להתיר לשם כך שימוש בכרית ע"פ דיני חולה שאין בו סכנה והמסתעף מכך. בכל מקרה אין להחזיר את הכרית למצבה הקודם באמצעות הרתחה באש - שכן זה עשוי להיחשב לבישול גמור.²¹

7. פתרון טכנולוגי למניעת בישולי עכו"ם בבית הפרטי / הרב שי סימינובסקי

שאלה | נשאלנו לאחרונה אם ניתן למצוא פתרון טכנולוגי להדלקת אש במקרה של קשישים שיש להם עובד זר הדואג לכל צרכיהם, ואין יהודי נוסף בקרבת מקום שיוכל לכל הפחות להדליק את האש (כדי שלא לעבור על איסור בישולי עכו"ם - לנוהגים ע"פ שיטת הרמ"א).²²

תשובה | ישנו פתרון פשוט יחסית שניתן להציע וכדלהלן: הפתרון מתאים לכיריים חשמליות/קרמיות שמופעלות במתג חשמלי. ניתן לחבר את הכיריים לשקע חכם הנשלט מרחוק ע"י אפליקציה המותקנת על טלפון סלולרי חכם (שקע המפסק ניתן לרכישה בחנויות מכשירי חשמל וציוד מחשבים). כאשר הגוי מעוניין לבשל על האש, הוא מתקשר לקרוב המשפחה כדי שידליק עבורו את הכיריים בהפעלה מרחוק. הערה חשובה: יש לוודא לפני הקנייה שניתן ללחוץ על מתג ההפעלה של להבות הכיריים לפני חיבורן לזרם החשמל, כך שחיבור הכיריים לחשמל מרחוק יפעיל מייד את להבות הכיריים ללא צורך בפעולה נוספת (לא בכל הדגמים הדבר האפשרי). למניעת חששות של חוסר נאמנות אפשר להתקין מצלמת אבטחה באזור הכיריים, כדי שהגוי יחשוש לפעול באופן האסור.

19. משנ"ב, סי' שכ ס"ק לה.

20. באהלה של תורה ה, סי' כה.

21. עי' רמב"ם, הל' שבת פ"ט ה"ו.

22. רמ"א, יו"ד סי' קיג סעי' ז.



8. ירקות שיש בהם קדושת שביעית לקורס של מתגיירים / הרב יהודה הלוי עמיהי

שאלה | קייטרינג שמשתמש בירקות של 'אוצר הארץ' קיבל הזמנה לספק אוכל לקורס גיור בשיתוף צה"ל. רוב הסועדים הם גויים. האם מותר לספק להם מזון שיש בו קדושת שביעית?

תשובה | הרמב"ם (הל' שמטו"י פ"ה ה"ג) כתב:

פירות שביעית אין מוציאים אותן מהארץ לחוצה לארץ ואפילו לסוריא, ואין מאכילין אותן לא לעכו"ם ולא לשכיר, ואם היה שכיר שבת או שכיר שנה או שכיר חדש או שקצץ מזונותיו עליו הרי הוא כאנשי ביתו ומאכילין אותו, ומאכילין את האכסניא פירות שביעית.

דברי הרמב"ם מבוססים על דברי התוספתא (פ"ה הכ"א):

מאכילין את אכסניא פירות שביעית, ואין מאכילין לא את הגוי ולא את השכיר פירות שביעית ואם היה שכיר שבת שכיר חודש שכיר שנה שכיר שבוע או שקצצו מזונותיו עליו מאכילין אותו פירות שביעית.

על הגדרת ה'אכסניא' אפשר ללמוד מדברי הירושלמי (דמאי פ"ג ה"א): 'הגרים עמך - לרבות את האכסניא, רבי אלעזר אומר זו אכסניא של גוי'. למדנו שאפילו גויים מוגדרים 'אכסניא', והדין הוא שמאכילין את ה'אכסניא' של גויים. נשאלת השאלה כיצד מותר להאכיל 'אכסניא' של גויים. הרמב"ם שינה מהנאמר בתוספתא והעביר את דין ה'אכסניא' מתחילת ההלכה לסוף ההלכה, מכיוון שהוא סובר שה'אכסניא' היא של יהודים וגויים²³ שמתגוררים אצל יהודי, ולכן דין ה'אכסניא' מופיע לאחר דיני גוי ויהודי שכיר, ללמדך שדין ה'אכסניא' נוהג בכלם. אלא שיש להסביר: מדוע מותר להאכיל את ה'אכסניא' של גויים בפירות שביעית? יש להסביר כפי שכתב בפירושו המיוחס לר"ש²⁴ ש'אכסניא' של מלך אוכלת בשביעית, כי על בעל הפירות מוטלת החובה מטעם המלך להאכיל את ה'אכסניא'.²⁵ מכאן שכל מי שיש לו חיוב להאכיל את הגוי (לא בקציצת כסף) הרי שהוא מבני ביתו, וממילא יכול להאכיל פירות שביעית כפי שמאכיל בתרומה את בני ביתו.

23. עי' מהרי"ק שהוכיח זאת; וע"ע פאת השלחן סי' כד אות נח.

24. ר"ש ביאור לתו"כ בהר פרשתא א, אות ה.

25. **הערת עורך: י"פ.** הר"ש כותב **להיפך** - שפירוש אכסניא הוא ישראל שעובר ממקום למקום. ועל התו"כ שואל הר"ש מן התוספתא שביעית פ"ה הכ"א, שאין מאכילין לאכסניא פירות שביעית וכו', וע"ז מפרש שמדובר בחילות המלך והוטל עליו מטעם המלך לפרנסם - בכה"ג אין מאכילין. ואומנם יש

מכאן שאם יש חובה על הצבא ומפקדיו להאכיל את לומדי קורס הגיור המשתתפים בקורס של הצבא, הרי הם כאנשי ביתו שיכול להאכילם, כשם שהצבא יכול להאכיל אפילו חיילים גויים שמשרתים בשורותיו כדין 'אכסניא' וכדלעיל. לפי יסוד זה ברור שמכיוון שהצבא הוא גוף צבאי, אין זה משנה מה מספר הגויים ומה מספר היהודים בגוף זה. אם על היהודי מוטלת החובה להאכיל את הגויים, הרי הם כאנשי ביתו, ומותר להאכילם בפירות שביעית. כמו כן זו דרך נכונה ללמד את המתגיירים דיני שביעית וקדושת הפירות.

9. קטיף של פירות שביעית מגינתו עבור הציבור / הרב נתנאל אוירבך

שאלה | אדם הפקיר את היבול בגינתו הפרטית,²⁶ ואף תלה שלט המתיר את כניסת האנשים,²⁷ אך אנשים לא נענו לקריאתו, והיבול לא נקטף. האם מותר לבעל הגינה לקטוף את היבול ולהוציא אותו החוצה למקום מרכזי שממנו יוכלו אנשים לקחת אותו? **תשובה** | בדברי המכילתא²⁸ נאמר:

והשביעית תשמטנה ונטשתה, מפני מה אמרה תורה, לא שיאכלו אותה עניים, הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים. תלמוד לומר והשביעית תשמטנה ונטשתה, מגיד שפורץ בה פרצות אלא שגדרו חכמים מפני תיקון העולם. לדעת הרב שלמה זלמן אוירבך,²⁹ האיסור ללקוט כדי לחלק לעניים נובע מעצם הליקוט המסחרי שנואסר ביבול הפקר. ואולם אם אין האדם מונע מאחרים להיכנס לגינתו ולקוט את כל היבול ומוציאו למקום מרכזי מופקר, מותר הדבר, משום שבכך היבול מגיע לייעודו - ההפקר. לעומת זאת לדעת הרב משה קלירס³⁰ וה'חזון איש'³¹ עצם הליקוט ע"י הבעלים מפקיע את דין ההפקר, שכן ההפקר חל במחובר, ולאחר הלקיטה זוכה בו

גרסאות אחרות בתוספתא 'מאכילין לאכסניא פירות שביעית' זוהי גרסת הרמב"ם, וע"י תוספתא כפשוטה, עמ' 560. ובעניין פירוש המילה אכסניא, ע"ע דמאי פ"ג מ"א: 'מאכילין את האכסניא דמאי', ובירושלמי יש מחלוקת אמוראים אם מדובר באכסניא של גויים או של יהודים, וע"י רש"י ותוס', סוכה לה ע"ב.

26. על מהות ההפקר, אפקעתא דמלכא או גברא, וההשלכה המעשית מכך בשאלה אם אדם חייב להפקיר את היבול או שהוא מופקר מאליו, ראה בהרחבה בדברינו: <https://www.toraland.org.il/88626>.

27. על היכולת לגדור את גינתו בשביעית אך לתת אפשרות כניסה בתיאום, ראה: הרב בצמ"ח עוזיאל, השמיטה היובל ומצוות הקהל עמ' 139; אור לציון, שביעית פ"ד שאלה ד; ברית עולם, שביעית עמ' מ סעי' כד; חוט שני, הל' שמיטה פ"ד הכ"ד אות לז; מאמר מרדכי, שביעית פ"י סעי' ו; דרך אמונה (הל' שמיטה פ"ד ציון ההלכה ס"ק רצז, בשם החזו"א; שם פ"ז ה"ד ביאור ההלכה ד"ה בגפנים); שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' לה.

28. מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים מסכתא דכספא פרשה כ.

29. מעדני ארץ, שביעית סי' ז אות ב.

30. תורת הארץ, ח"א פ"ח אות ח ד"ה וראיתי.

31. חזו"א, שביעית סי' טו ס"ק יא.

26 אמנות עתיך שבט תשפ"ב

הלוקט. לפיכך אסור לאדם ללקוט את היבול ולהוציאו החוצה, משום שבכך הוא מפקיע את דין ההפקר בעת הליקוט, אע"ג שלאחר מכן הוא מפקיר שוב. **למעשה**, נראה שהרב קלירס וה'חזון איש' יודו במקרה שבו האדם לוקט כמות קטנה, כזו המותרת לו לצורכי ביתו, ולאחר מכן הוא מפקיר אותה לכלל האנשים, שהדבר מותר, משום שכמות כזו אין בה משום ביטול דין ההפקר.³² אם יש לו כמות גדולה של פירות, אפשר לגשת לרב המקום ולחתום על שטר של 'אוצר בית דין', ואז יוכל לקטוף את כל הפירות בתור שליח הציבור ופועל של בית הדין.



10. גנבת דעת במכירת מכשירים ניידים / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני עובד בחנות פלאפונים, ומדי פעם המעסיק מציע לי בונים אם אמכור עשרה מכשירים מסוג מסוים שחשוב לבעל החנות להיפטר מהם. במצב כזה אני מעודד לקוחות לרכוש דווקא את המכשיר הזה. השאלה היא אם זה מותר, כי יכול להיות שטובתם היא לרכוש מכשיר אחר, אמין יותר.

תשובה | אם מדובר על מכשיר לא טוב שיש בו בעיות, אז זו אכן בעיה, כי מצד ההלכה ישנה חובה לספר על הפגמים שיש במוצר, בייחוד פגמים שאי אפשר לגלות אותם במבט ראשון. וכך כתב הרמב"ם:³³

אסור לרמות את בני האדם במקח וממכר או לגנוב את דעתם, אחד גויים ואחד ישראל בדבר זה. היה יודע שיש בממכרו מום יודיעו ללוקח.

אם המכשיר תקין, אלא שניתן להשיג מכשיר טוב יותר באותו מחיר, אז אינך חייב ליידע אותו, כי חלק מהאחריות המוטלת על הקונה הוא לבצע סקר שוק ולברר מהו המוצר הטוב ביותר עבורו. כל קונה מודע לכך שיש אינטרסים לבעל החנות,³⁴ ועל כן עליו לשאול ולבדוק בטרם קיבל החלטה לקנות את המכשיר. מובן שאם הוא ישאל באופן מפורט אם זה המכשיר הטוב ביותר, תצטרך לומר את האמת.

32. ראה: זיו הים, שביעית פ"ט ה"ה אות ג ד"ה הקשה. אומנם יש לדון כאן מצד הערמה, ואכמ"ל.

33. רמב"ם, הל' מכירה פי"ח ה"א.

34. נאמר בפסוק (משלי כ, ד) 'רע רע יאמר הקונה ואזל לו אז יתהלל' ופירש המצודות 'רע רע - דרך הקונה חפץ לבזותו בפני המוכר, וכפול אמריו לומר שהוא רע למען ימכרונו בזול, וכאשר יקנהו והולך לו, אז יתהלל לפאר את עצמו לומר שיודע לקנות חפצים בזול'. הפסוק מציין את דרך הקונה למצוא פגמים במוצר, ועל דרך זו כתב הרשב"ם, בבא בתרא פד ע"א: 'ולי נראה דהכי מצי טעין ליה, אני לא הטעתיך, דבחזקת יפות מכרתים לך, דטוב טוב יאמר המוכר בשעת מכירה'.

11. סתימת ביוב בבית שכור / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני גר בבית שכור. הייתה סתימה בצינור הביוב, וכל הבית הוצף במי ביוב, והם גרמו נזק לספה ולארון ספרים. אינסטלטור שהבאתי לא מצא את הסיבה לסתימה, אך ברור שלא היו שם מגבונים וכדומה. האם המשכיר חייב לפצות אותי על הנזק שנגרם ולשלם על הוצאות התיקון?

תשובה | החיובים המוטלים על המשכיר הם דברים הקשורים לתחזוקת הבית והם מעשה אומן, כפי שכתב הרמב"ם:³⁵

כל כיוצא באלו מדברים שהן מעשה אומן, והם עיקר גדול בישיבת בתים והחצרות... ובכל אלו הדברים - הולכין אחר מנהג המדינה.

לאור זאת המשכיר היה צריך לשלם על התיקון, ובתנאי שאיש מקצוע יכול לתת חוות דעת לפיה אין סימן לרשלנות מצד השוכר.³⁶ אולם לדעת 'עמק המשפט' חיוב המשכיר הוא לתקן צינור רק אם הוא נשבר או נסדק, אך אם הצינור תקין, החובה עוברת לשוכר.³⁷ למעשה במקרה זה, שסיבת הסתימה אינה ידועה, השוכר ישלם על התיקון, היות שלא ברור שהסתימה לא נגרמה בגללו. לכך יש לצרף את הדעה של 'עמק המשפט' לפיה אין חובה כלל על משכיר לתקן סתימה בצינור. לגבי הנזקים שנגרמו לרהיטים ממי הביוב, הם אינם באחריות המשכיר, שכן אין זה ממונו, ואף הסתימה שנגרמה לא נבעה מהתרשלות שלו.³⁸ לסיכום, המשכיר פטור מתשלום הן על הוצאות פתיחת הסתימה והן על הנזקים שנגרמו לרהיטים.

12. בלעדיות בתיווך / הרב אריאל בראלי

שאלה | התחייבתי בחתימת ידי למתווך על מכירת הדירה בבלעדיות. הוא הביא ארבעה אנשים לראות את הדירה, ואף אחד לא רצה לקנות אותה. לבסוף השוכר שגר בבית הביא חבר שלו שמעוניין לרכוש את הדירה. המתווך טוען שעליי להמתין עד שהוא ימצא רוכש אחר, כדי שיהנה מדמי תיווך. לחלופין הוא טוען שגם הרוכש הנוכחי צריך לשלם לו תיווך. האם הוא צודק?

35. רמב"ם, הל' שכירות פ"ו ה"ג, ו"כ"פ הרמ"א בסי' שיד סעי' ב.

36. כן כתב ערוך השלחן, סי' שיד סעי' ד: 'המנהג אצלנו שאם נתקלקלו דברים כאלו במשך ימי השכירות מתקנם המשכיר אם לא שהיה בפשיעת השוכר או אחד מבני ביתו דאז אין על המשכיר לתקן'.

37. עמק המשפט, ח"ה סי' נד.

38. במקרה שהמשכיר התמהמה בתיקון הסתימה, וכתוצאה מכך נגרמו נזקים נוספים, אז יש מקום לחייבו לפחות בדיני שמיים.

תשובה | המתווך אינו זכאי לתשלום על עסקה שהתבצעה ללא מעורבות שלו, ואף שטרם הפרסם, משום שהוא לא הגיע לכלל תוצאה,³⁹ כפי שכתב המרדכי:⁴⁰ נשאלתי עסק ראובן שטען על שמעון השכרתי לילך עד קלוני"א להשתדל בשביל זיווג אחותך... פטור שמעון לגמרי כי כמה שדכנים יגעים לריק ומוציאים הרבה ואינם מצליחין ומפסידין טורחם ויציאותם.⁴¹ על כן במקרה הנוכחי אין לו בסיס לתבוע מהקונה דמי תיווך כאשר הוא לא היה גורם יעיל בעסקה. לגבי הדרישה להמתין עד שהוא ימצא קונה חדש, אין זה כלול בהתחייבות ל'בלעדיות'. הפרשנות לביטוי זה היא על פי מנהג המדינה, ומבחינה משפטית הכוונה רק לכך שבעל הדירה אינו זכאי לפרסם את הדירה אלא באמצעות המתווך, אך אין בכך התחייבות למכור רק דרך המתווך.⁴² לכן למעשה אפשר להתקדם עם העסקה הנוכחית.



13. מה השימוש המותר בכסף של ועד הבית / משפטי ארץ

שאלה | שלום. אני משמש בוועד הבית בבניין שבו מעט דירות מושכרות. התשלום לוועד הבית, בסך ש"ח 80 לחודש, מנוצל בעיקר לניקיון חדר המדרגות, גינון, תיקוני אינסטלציה ותשלום חשמל (אין מעלית או הסקה). הבניין בן למעלה משישים שנה (אין תקנון), ובקופת הוועד הצטבר במשך השנים סכום של כ-20,000 ש"ח. בשנה האחרונה, בשל הצורך בזיפות הגג, התבצעה גבייה מבעלי הבתים (לא השוכרים) של כ-33,000 ש"ח. כ-29,000 ש"ח שימשו לזיפות הגג. בו בזמן, בשל ריקבון בחנוכיית שעוני המים, הוחלט (בקבוצת ווטסאפ של דיירי הבניין) להחליפה התשלום בוצע מ-4000 ש"ח עודפים שנותרו מהאיסוף עבור זיפות הגג מבעלי הבתים + 6900 ש"ח מרזרבות קופת הוועד. כעת דייר שגר בשכירות ועזב את הבניין טוען שהשימוש ברזרבות קופת הוועד

39. שכרו של מתווך נידון בהלכה בהקשר של דמי שדכנות, עיין רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' א. פעמים שיש לחייב גם מדין יורד לשדה חברו (בבא מציעא קא ע"א). להרחבה עיין בספר 'דיני מתווך במשפט העברי', עמ' 15.

40. מרדכי, ב"ק פ"ט סי' קעג.
41. זאת לעומת פועל אשר ייטול שכרו גם בלא הגעת העסקה לידי גמר, וכפי שנפסק בשו"ע, חו"מ סי' שלה סעי' ב: 'השוכר את הפועל להביא לו שליחות ממקום למקום והלך ולא מצא שם מה שיביא, נותן לו שכרו משלם'.

42. למשל - פסיקת בית המשפט השלום ת"א 112150/99: 'דרישותיה של התובעת, כי הנתבעים ישלמו לידה דמי תיווך למרות שלא היתה מעורבת כלל בהתקשרות העיסקה, אינן עומדות. הסכם הבלעדיות, עליו החתימה את הנתבעים, בטל ונסוג מול הוראות המחוקק'.

לצורך החלפת שעוני המים פסול, והוא אינו מוכן לשלם את דמי הוועד החודשיים עבור עשרת החודשים האחרונים שבהם התגורר בבניין. האם יש ממש בטענתו?

תשובה | תשלומי ועד הבית מוטלים על המשכיר לפי החוק, אלא שבחזרה השכירות כותבים שהשוכר צריך לשאת בתשלום הזה. אפילו אם לא כתבו את זה בחוזה, יש לומר שזה מנהג המקום, מכיוון שבכל החוזים כותבים כן, ולכן התשלום מוטל על השוכר וכל תנאי שבממון קיים.⁴³ אם מדובר במקום ללא מנהג, התשלום לוועד הבית מחולק לשני חלקים. חלק אחד הוא עבור השימוש השוטף בבניין, והוא מוטל על כתפי הדיירים שגרים בבניין בפועל, וחלק אחר של התשלום הוא עבור תחזוקת הבניין השוטפת, והוא מוטל על כתפי בעלי הבתים.⁴⁴ אומנם ועד הבית אינו צריך לחלק את הכספים לשתי קופות, קופה עבור שימוש שוטף וקופה עבור שימושים יקרים יותר, אלא הוא יכול לקבוע את סכום התשלום החודשי בצורה סבירה ועל פי החלטת דיירים. מנהג נוסף של כל ועדי הבתים במדינת ישראל הוא שאם נותרה יתרה בקופה, לא מחזירים אותה לדיירים. מנהג זה גורם לתשלומי ועד הבית להיות 'מעין מס' ולא כתשלום עבור שירותים שאם לא ניתנו הם צריכים להיות מוחזרים לדיירים.

מכאן עולה שוועד הבית צודק:

(א) סביר שהשוכר התחייב עבור המשכיר לשלם 'מעין מס' לוועד הבית, והתחייבות זו אינה קשורה לשאלה מה יעשו בסכום הנותר בקופה (20 אלף ש"ח), אלא זה תשלום ללא תנאי.

(ב) תשלומי ועד הבית אינם מוחזרים לדיירים, ולכן ניתן לעשות בהם שימוש סביר עבור הבניין, וההחלטה להשתמש בהם עבור הזיפות היא סבירה.

(ג) טענת הדייר אינה הגיונית כשלעצמה - מניין לו ש-800 השקלים נגבו ממנו? ומניין שהכספים לא נגבו מדיירים שגרו בדירה לפניו?

למסקנה, על הדייר לשלם את מסי ועד הבית של עשרת החודשים האחרונים בהקדם.

14. סכסוכים בנוגע לשביל / משפטי ארץ

שאלה | אנו שוכרים יחידת דיור. אל דירתנו מוביל שביל מן הרחוב שנסלל ע"י בעל הבית ע"ג שטח פנוי בין המגרשים. השביל נחשב בעיני כול לחלק מן החצר הפרטית שלנו. השכן מן העבר השני של השביל בונה כעת יחידת דיור, והוא הודיענו כי הגישה אליה תהיה דרך השביל הנ"ל. לטענתנו כי כבר שנים השביל הוא חלק אינטגרלי מחצרנו והדבר יהווה פגיעה בפרטיותנו, השיב כי אין השביל שייך לאף מגרש, ומראש מקדם תוכניתו הייתה להשתמש בו ליחידת הדיור לכשתיבנה. דע עקא, לפני כחמש שנים חיפשנו קבלן לשיפוץ השביל ואכן לקחנו למשימה זו את אותו השכן עצמו שלקח עבור העבודה שכר יפה ולא העלה ולו ברמז את כוונתו להשתמש בו בעצמו בעתיד!

43. עמק המשפט, הלכות שכירות עמ' תרעד.

44. ראו שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' א-ב; דיני הבית המשותף, עמ' 88 סעי' י; ועמק המשפט, שם.



האם מותר לשכן לפגוע בפרטיותנו ולהפוך את הכניסה לבית לכניסה משותפת למרות התנגדותנו?

תשובה | לא ניתן לדון בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים, ולכן נענה רק לפי הנתונים שאתה שלחת. ראשית, הדין אמור להתנהל בין בעל הבית שלכם ובין השכן, ולא ביניכם ובינו. בעל הבית הוא הבעלים של השביל, אם אכן הוא בעלים. שנית, יש לבדוק בעירייה של מי השביל. אם השביל הוא ציבורי, או שייך לשני המגרשים - השכן צודק. ייתכן שצריך לשלם למודד שיקבע בדיוק למי שייך השביל. אם מדובר על שרטוט לא מדויק שלא ניתן להכריע בו למי שייך השביל ואיפה עובר הגבול, ואין לעירייה כללים בנדון, דומה הדבר לשטח בין שתי חצרות ועליו כותל בנוי, שזהו שטח שמוטל בספק, ולכן הוא שייך חצי למגרש א' וחצי למגרש ב'. כך כתב ה'שלחן ערוך'⁴⁵.

אם אחר זמן נפלה כותל זה, המקום והאבנים של שניהם. ואפילו נפל לרשות אחד מהם, או שפינה אחד מהם את כל האבנים לרשותו וטען שמכר לו חבירו חלקו או נתנו לו במתנה, אינו נאמן, אלא הרי הם ברשות שניהם עד שיביא ראיה. ויש מי שאומר דדוקא כשהאבנים ניכרים שהם מזה הכותל.

כלומר כשיש לפנינו שטח בין שתי חצרות, ואין לאף צד טענה חזקה יותר מלצד השני, והוא לא טוען שקנה את השטח מהצד השני, הרי השטח נשאר משותף לשני הצדדים.⁴⁶ חזקה (של שלוש שנים) וכן העובדה שהשכן עבד כקבלן בשביל אינן מראות על בעלות כאשר לא טענת שקנית מאחר אלא שזה חלק מהשטח שלך, וטענה זו הובררה כלא מוכחת. אולם אם וכאשר השביל יהפוך להיות גם של השכן, יש מקום לדרוש ממנו תשלום עבור ההנאה של השימוש בשביל (הנאה מסלילת הדרך ומהשיפורים הנוספים שהנהגתם בשביל).

15. מתחו רשת 'פינג פונג' עד שנקרעה / משפטי ארץ

שאלה | מורה קנתה מכספה ערכה למשחק 'פינג פונג' לתלמידיה. התלמידים מתחו את הרשת על פני שלושה שולחנות, אך היא לא הייתה מתוחה דיה למשחק. אחד התלמידים הציע למתוח אותה על פני ארבעה שולחנות, וחברו סייע לו בהצמדת השולחן הרביעי ומתיחת הרשת. תוך כדי המתחה נקרעה הרשת. מי חייב בנזק: בעל הרעיון לבדו או גם חברו שסייע בידו? האם הם חייבים בכיסוי הנזק באופן שווה?

תשובה | א. גיל התלמידים

אם מדובר על ילדים שעדיין אינם בני מצווה, יש לדון אם לחייבם. הרי קבעו חז"ל ש'חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין'.⁴⁷ ואם כן

45. שו"ע, חו"מ סי' קנז סעי' ה.

46. ראו גם בבא בתרא ב ע"א תוס' ד"ה לפיכך; קצות החושן, סי' קנז ס"ק ג הדין בדבריו.

47. משנה ב"ק פ"ח מ"ד.

הקטן פטור. ואע"פ שיש המחייבים את האב לשלם אם הזיק בחפצים של האב מדין אש או מדין חינוך⁴⁸ או את הקטן לשלם אחרי שיגדל,⁴⁹ במקרה פה שלא מדובר על מזיד, ספק אם ניתן לחייבו בתשלום.

ב. רשת מושאלת

נראה שהמורה היא משאילה והנערים הם שואלים, וכאשר הרשת הושמה על השולחנות ונמתחה יתר על המידה, זה מוגדר כ'מתה מחמת מלאכה' ושואל פטור מתשלום. במסכת בבא מציעא⁵⁰ למדנו:

אמר רבא: לא מיבעיא כחש בשר מחמת מלאכה דפטור, אלא אפילו מתה מחמת מלאכה - נמי פטור. דאמר ליה: לאו לאוקמא בכילתא שאילתה. כלומר השואל אומר למשאיל: אני לא לקחתי את הפרה כדי שתעמוד בנחת ברפת; אני לקחתי כדי לעבוד עימה, והיות שידע המשאיל שיש בלאי צפוי, הוא מוחל כביכול על הבלאי והנזק האפשרי. אף במקום שבו הנזק שקרה היה יכול להיות מוגדר כנזק בידיים והיה מחייב בתשלום, כאשר מדובר על מתה מחמת מלאכה - השואל פטור.⁵¹ אלא שדבר זה תלוי מאוד בצורה שבה הונחה הרשת על השולחנות, כי אומנם ישנו פטור של מתה מחמת מלאכה, אך לא כאשר השואל שינה בשימוש. כאשר השואל שינה, זה נקרא פשיעה, ועליו לשלם. כך פסק הרמ"א:⁵²

שינה מהר לבקעה ומבקעה להר ונתייגעה ומתה, חייב. וכן אם שכרה להוליכה למקום אחד, והוליכה למקום אחר, ואויר הדרך משונה מבמקום אחר, חייב; וכן כל כיוצא בזה.

ולכן צריך לברר את המקרה היטב: אם מדובר במתיחה שאדם סביר היה עלול לטעות בה ולחשוב שהרשת מתאימה אלא צריך למתוח מעט - השואל פטור, כיוון שמתה מחמת מלאכה. אבל אם מדובר על מציאות בה כל בר דעת מבין שיש פה שימוש לא ראוי ברשת - זו פשיעה, והשואל חייב.

ג. 'בעליו עימו'

מבואר בגמרא (בבא מציעא צז ע"א) שרב שקיבל חפצים מתלמידיו ונגנבו או אבדו, במשך כל השנה פטור מלשלם, כיוון שהתלמידים משועבדים לרב שיכול להחליט איזו מסכת ללמוד, וברגל הרב משועבד לתלמידים שחייב ללמדם הלכות יום טוב (וחל כאן הדין של 'בעליו עמו'). האם במורה ובתלמידים הדין שונה? נראה שמשתי סיבות הדין אינו דומה: האחת, המורה והתלמידים אינם מחליטים מה ללמוד אלא משרד החינוך,

48. ראה מאמרו של הגר"ז"ן תחומין יח, עמ' 48.

49. עי' במאמרו המצוין של ידידנו הגר"נ חי, תחומין לד, בעניין קטן שהזיק.

50. צו ע"ב.

51. ראו שו"ע, חו"מ סי' שפא.

52. רמ"א, חו"מ סי' שט סעי' א-ב.



ושנית, המשכורת משולמת מאת משרד החינוך, ולכן המורה משועבדת בכלל לגוף שלישי.

ד. מי משלם

אם מדובר על פשיעה - שני התלמידים צריכים להשתתף בשווה בתשלום, שכן שניהם הזיקו שווה בשווה, ואין זה משנה של מי היה הרעיון.

ה. הערה כללית

ראוי לפנים משורת הדין לא להטיל הכול על השליח (אם כל הכיתה תכננה לשחק), אלא שכל הכיתה תעשה מגבית ויקנו רשת חדשה.

מסקנה

- א. תלמידים למטה מגיל בר מצווה - פטורים מתשלום.
- ב. תלמידים למעלה מגיל בר מצווה שמתחו את הרשת באופן מוגזם - חייבים בתשלום, ואם זה מעט יותר מכראוי באופן שהיה מקום לטעות שזה מתאים - פטורים.
- ג. במקרה שחייבים, שניהם מתחלקים בתשלום.





הרב יהודה זולדן

עיבור השנה השביעית והשנה השמינית

יש שנות שמיטה שהן מעוברות, ובדרך כלל בהפרש של 14 שנים או 21 שנים זו מזו. שנת תשפ"ב היא שנת שמיטה ושנה מעוברת.¹

נעיין בסוגיה זו בשני מישורים:

(1) שינויים בהלכה בנוגע לעיבור שנת שמיטה: ההלכה הראשונה הייתה ש'אין מעברין את השנה לא שביעית ולא שמינית'. ואולם במהלך השנים חל שינוי מסוים, והיו מעברין לעיתים את השנה השביעית או השמינית. נעיין בדברי התלמוד הבבלי והירושלמי בעניין זה.

(2) פרשנותו של הרמב"ם בנוגע לעיבור שנת השמיטה. לפיו, הקביעה שאין מעברין שנת השמיטה אינה מוחלטת, והיו מצבים שבהם עיברו שנות שמיטה.

א. בבלי: מחלוקת תנא קמא ובית רבן גמליאל בשאלה אם מעברין את השנה השמינית

בתוספתא (סנהדרין פ"ב ה"ט) שהובאה בגמרא (סנהדרין יב ע"א) נאמר: אין מעברין את השנה לא שביעית ולא מוצאי שביעית. אימתי רגילין לעבר? ערב שביעית.

אין חובה שהשנה השישית תהא מעוברת. מדוע לא עיברו את השנה השביעית והשמינית, ומדוע היו רגילים לעבר את השנה השישית? רש"י² כתב שרגילים היו לעבר את השנה השישית 'להוסיף להם חודש לעבודת קרקע'. **המבט הוא על טובת עובדי האדמה.** זהו גם הנימוק לשאלה מדוע לא מעברין את השנה השביעית: 'לפי שמאריכין עליהן איסור עבודת קרקע'.³ את השנה השמינית אין מעברין משום שבכך דוחים את ההיתר לאכול מהתבואה החדשה, וכפי שכתב רש"י:⁴ 'לפי שכלה הישן מאריכין עליהן איסור החדש'. מלאחר ט"ז בניסן מותר לאכול תבואה חדשה, ועיבור שנה בחודש אדר

1. להלן שנות שמיטה בשנים מעוברות במאה השנים האחרונות: תרח"ק, תשי"ט, תשל"ג, תשס"ח (בין תשל"ג לבין תשס"ח היה הפרש נדיר של 35 שנים), וכאמור שנה זו, שנת תשפ"ב. שנות שמיטה בשנים מעוברות בשבעים השנים הבאות (ללא חישוב שנות יובל): תת"ג, תתי"ז, תתל"א, תתנ"ב.
2. רש"י, סנהדרין שם ד"ה בערב שביעית.
3. שם, ד"ה לא בשביעית.
4. שם, ד"ה ולא במוצאי.



נוסף מאריך את הזמן שבו לא ניתן לאכול מהתבואה החדשה שצמחה. ב'ד רמ"ה' (סנהדרין שם) הסביר שאם השנה תיארך 'נמצאו באין לידי קלקול, ויאכלו מן החדש לפני העומר'. **המבט הוא על כלל הציבור, שלא יחסר אוכל.**

בגמרא (סנהדרין שם) נוספה דעה אחרת בנוגע למוצאי שביעית, שלא נזכרה בתוספתא: של בית רבן גמליאל היו מעברין במוצאי שביעית. ובפולוגתא דהני תנאי, דתניא⁵ אין מביאין ירק מחוצה לארץ, ורבותינו התירו. מאי בנייהו? אמר רבי ירמיה: חוששין לגושיהן, איכא בנייהו.

מתבאר שבית רבן גמליאל התירו לעבר את השנה השמינית מכיוון שהם גם התירו להביא ירק ותבואה מחו"ל, וממילא יכלו בשמינית לאכול מן התבואה שזרעו בחו"ל בשביעית. בתוספתא (שביעית פ"ד הט"ז) מובאים הדברים ביתר פירוט:

בראשונה היו אומרים: אין כובשין ואין מייבשין ואין מביאין יבשת וכבשת מחוצה לארץ לארץ. רבותינו התירו שיהו כובשין ומיבשין ומביאין יבשת וכבשת מחוצה לארץ לארץ. אין מביאין ירקות מחוצה לארץ לארץ. רבותינו התירו שיהו מביאין ירקות מחוצה לארץ לארץ. כשם שמביאין ירקות מחוצה לארץ, כך מביאין קטנית ותבואה מחוצה לארץ לארץ.

בתוספתא מתואר מה שהיה מקובל בתחילה, וההיתרים של 'רבותינו'. במציעתא של התוספתא מופיעה המחלוקת שהובאה בגמרא: רבי ירמיה הסביר שהסיבה לאסור להביא ירקות מחו"ל היא מפני ש'חוששין לגושיהו' - שמא יביאו את הירקות עם גוש עפר מארץ העמים שמטמא באוהל. אם נמצאה הטומאה באוהל יחד עם טהרות, או שהטומאה מאהילה על הטהרות, או הטהרות מאהילות על הטומאה - הטהרות נעשות טמאות, אף שלא נגעו זה בזה,⁶ ויטמאו טהרות של ארץ ישראל. ו'רבותינו' לא חששו לכך.

יש בגמרא שני ביטויים מיוחדים: 'של בית רבן גמליאל', ו'רבותינו'. למי הם מתייחסים?

1. מי הם 'בית רבן גמליאל' ו'רבותינו'?

המחלוקת בין תנא קמא לבין 'רבותינו' והסבר המחלוקת ע"י ר' ירמיה נזכרים במקום נוסף בגמרא (נדרים נג ע"א-ע"ב):

הנודר מן הירק בשאר שני שבוע אסור בירקות הגינה ומותר בירקות השדה, ובשביעית אסור בירקות השדה ומותר בירקות הגינה.⁷ אמר רבי אבהו משום רבי חנינא בן גמליאל: לא שנו אלא במקום שאין מביאין ירק מחוצה לארץ לארץ, אבל במקום שמביאין ירק מחוצה לארץ לארץ אסור. כתנאי: אין מביאין ירק מן חוצה לארץ לארץ, רבי חנינא בן גמליאל אומר: מביאין ירק מחוצה לארץ לארץ. מאי טעמא דמאן דאמר אין מביאין? אמר רבי ירמיה: משום גוש.

5. תוספתא שביעית פ"ד הט"ז.

6. שבת טו ע"א-ע"ב.

7. הדין הנוגע לנודר מן הירק בשביעית נזכר בתוספתא נדרים פ"ג ה"ו.



מי שנדר מן הירק בשנים רגילות, אסור לו לאכול ירקות גינה, אך מותר לו לאכול ירקות שדה, מאחר שבסתם ירק הכוונה היא לירקות גינה. לעומת זאת אם נדר מן הירק בשנת השמיטה, אי אפשר לומר שהתכוון לירקות הגינה, מאחר שלא זורעים בשנת שמיטה, ולכן ההנחה היא שהוא התכוון לירקות שדה שגדלים מאליהם. הדין בשנת שמיטה שהוא אסור בירקות השדה ומותר בירקות הגינה. על דברי הברייתא אמר רבי אבהו בשמו של רבי חנינא בן גמליאל שדין זה בנוגע לשמיטה, חל במקום שלא מביאים ירק גינה מחוץ לארץ, אבל במקום שמביאים בשנת שמיטה ירק גינה מחוץ לארץ לארץ, הוא אסור אף בירקות גינה, מאחר שרגילים לאכול שם בשנת השמיטה גם ירקות שדה וגם ירקות הגינה, ולכן ההנחה היא שהוא התכוון לידור שכל סוגי הירקות אסורים לו. רבי אבהו ציין שיש מחלוקת תנאים בעניין זה. בשם תנא קמא נאמר שאסרו להביא רק מחוץ לארץ, ובשם ר' חנינא בן גמליאל נאמר שמותר. ר' חנינא היה בנו של רבן גמליאל דבבנה, ואחיו הגדול של רבן שמעון בן גמליאל, שהיה נשיא אחרי אביו.⁸ הוא התיר להביא ירקות מחוץ לארץ בשנת שמיטה. מכאן שב'בית רבן גמליאל' ו'רבתינו' הכוונה היא אחת.

2. עיבור השנה בשישית, בשביעית ובשמינית

בסוגייתנו נאמר שבית רבן גמליאל היו מעברים את השנה השמינית אם היה צורך בדבר, בהנחה שמביאים ירק מחוץ לארץ, ואז גם אם איסור חדש מתארך בחודש נוסף, אין מחסור בירק ותבואה, ואין חשש שיאכלו מתוצרת הארץ שגדלה בשנה השמינית, לפני ט"ז בניסן. כאמור בגמרא (נדרים שם), לפי רבי חנינא בן גמליאל היו מביאים ירקות מחוץ לארץ גם בשנת שמיטה, אך זה לא סייע לכך שניתן לעבר השנה, מאחר שלפי רש"י לא היו מעברים בשנת שמיטה לפי שמאריכין עליהן איסור עבודת קרקע.⁹ מקובל על הכול שנהגו לעבר השנה בשנה השישית. לפי רש"י, המטרה היא לסייע לחקלאים ולאפשר להם לעבוד חודש נוסף לפני השמיטה. לא מעברים השנה בשנה השביעית, לפי רש"י כדי לא להאריך בחודש את האיסור לעבוד בקרקע. המבט הוא על טובת עובדי האדמה. בנוגע לשנה השמינית, לדעה לפיה לא מעברים את השנה השמינית, הנימוק לפי רש"י הוא שלא להאריך את האיסור לאכול מהתבואה החדשה, ולפי הדעה שמעברים, הטעם הוא שניתן לייבא ירקות מחוץ לארץ לארץ ישראל ולא יהיה מחסור. להלן (סעיף ג) נעסוק בפסיקת הרמב"ם בסוגיה, ולפיו מעברים או אין מעברים בשנה השישית והשביעית מנימוקים אחרים.

8. תוספתא נידה פ"ז ה"ה.

9. אומנם יש לציין שהיד רמ"ה, סנהדרין יב ע"א, הציג כך את עמדת בית רבן גמליאל: 'של בית רבן גמליאל היו מעברין בשביעית. ואית דגרסי במוצאי שביעית'.



ב. ירושלמי: שנה שביעית ושמינית – אם עיברו מעוברת, וכשאר השנים כתיקון

בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב) מופיע גם כן דיון בנוגע לעיבור השנה השביעית והשנה השמינית:

אין מעברין לא בשביעית ולא במוצאי שביעית, ואם עיברו הרי זו מעוברת. אימתי רגילין לעבר? בערבי שביעיות. ר' זעירא בשם ר' אבהו: הדא דתימר עד שלא התיר רבי ליקח ירק מחוץ לארץ לארץ. אבל משהתיר רבי ליקח ירק מחוץ לארץ לארץ, היא שביעית שאר שני שבוע.

לפי הירושלמי, אם בכל זאת עיברו את השנה השביעית והשמינית, 'הרי זו מעוברת'. זו הלכה שאינה מופיעה בתוספתא ובברייתא שהובאה בבבלי. ר' זעירא העיד בשמו של ר' אבהו שדינים אלו בנוגע לעיבור השנה השביעית היו עד תקופת רבי, אך מאז שרבי התיר להביא ירקות מחוץ לארץ בשנה השביעית וכמובן גם בשנה השמינית, ניתן לעבר כל שנה.

יש לציין שבגמרא (נדריים נג ע"ב) הובאו דברי ר' חנינא בן גמליאל ע"י ר' אבהו, וכאן ר' זעירא (הוא ר' זירא שבבבלי) מביאם בשם ר' אבהו. לפיו, מי שהתיר להביא ירקות מחוץ לארץ לארץ ישראל היה רבי יהודה הנשיא. ר' יהודה הנשיא היה בנו של רבן שמעון בן גמליאל הנשיא, ונכדו של רבן גמליאל דיבנה הנשיא. הוא היה אחיינו של ר' חנינא בן גמליאל, שבשמו הובא בגמרא בנדריים שמותר להביא ירק מחוץ לארץ. נראה אם כן שהביטויים בסוגייתנו – 'בית רבן גמליאל' ו'רבתינו' – מתייחסים לדבר אחד ובאים ללמד שהיתר להביא ירקות מחוץ לארץ לארץ ישראל הוא ממשפחת הנשיאות. מדוע בירושלמי מיוחס ההיתר לר' יהודה הנשיא, הרי היתר זה כבר מופיע בשם דודו – ר' חנינא בן גמליאל (שאומנם לא היה נשיא)?! נראה שסיבת הדבר היא שרבי התיר היתרים נוספים הקשורים לאכילת פירות וירקות בשנת השמיטה.

1. היתר לקחת ירקות במוצאי שביעית

במשנה (שביעית פ"ו מ"ד) נאמר:¹⁰

מאימתי מותר אדם ליקח ירק במוצאי שביעית? משיעשה כיוצא בו. עשה הבכיר התיר האפל. רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד.

'ליקח ירק' הכוונה לירק שגדל בארץ ישראל. בירושלמי¹¹ נאמר מה הרקע להיתרו זה של רבי יהודה הנשיא. מסופר שהביאו לרבי יהודה הנשיא שני קלחים של צנון שגדלו בין ראש השנה ליום כיפור, והיה זה בשנה השמינית. הקלחים היו גדולים מאוד. נראה שזרעו יותר, והביאו לרבי שני קלחים כדוגמא. רבי שאלם: וכי אינם אסורים? וכי אינם ספיחים? השיבו לו שהצנון נזרע במוצאי שביעית ואין בו חשש ספיחים. באותה שעה,

10. ר' מקבילה בתוספתא שביעית פ"ד הי"ז.

11. ירושלמי פאה פ"ז ה"ג; שם, בבא בתרא פ"ז ה"ה.



לאחר שרבי ראה שהצנן גדל מהר כל כך, התיר לקחת ירק במוצאי שביעית מייד, כי יש אפשרות שהירק נזרע במוצאי שביעית וגדל במהירות. לא הכול הסכימו עם היתרו של רבי (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א):

רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית, והיו הכל מליזין עליו. אמר להו: באו ונידיין. כתיב וכיתת נחש הנחושת [מלכים ב, יח, ד]. וכי לא עמד צדיק ממש עד חזקיהו להעבירו? אלא אותה עטרה הניח לו הקדוש ברוך הוא להתעטר בה. ואנו העטרה הזאת הניח הקדוש ברוך הוא לנו להתעטר בה.

בהקשר להיתר של רבי לאכול ירק שגדל בארץ ישראל מייד במוצאי שביעית, מופיעה השתלשלות התקנות באופן הבא (ירושלמי שביעית פ"ו ה"ד):

[1] בראשונה היה ירק אסור בספרי ארץ ישראל. [2] התקינו שיהא הירק מותר בספרי ארץ ישראל. אעפ"כ היה אסור להביא ירק מחוץ לארץ לארץ. [3] התקינו שיהא מותר להביא ירק מחוצה לארץ לארץ. אעפ"כ היה אסור ליקח ירק במוצאי שביעית מיד. [4] רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד בר מן קפלוטא.

בתחילה היה אסור להביא ירק מחוץ לארץ במוצאי שביעית לערי הספר שסמוכות לגבול ארץ ישראל, בשל חשש שאלו ירקות שגדלו בארץ במהלך השמיטה. התקנה הראשונה הייתה שלערי הספר מותר להביא מחוץ לארץ, אך לא לתוך ערי ארץ ישראל. מאוחר יותר התקינו תקנה שנייה, והיא שיהא מותר להביא ירק מחוץ לארץ לארץ, לכל ערי ארץ ישראל. לא נאמר מי תיקן תקנות אלו, אך על פי הדברים שציינו לעיל, אלו ההיתרים של 'רבותינו' של 'בית רבן גמליאל', וכפי שציננו כבר ר' חנינא בן גמליאל. השלב הבא היה היתרו של רבי, שכאמור היה נכדו של רבן גמליאל, וכפי שהופיע במשנה: 'רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד', חוץ מירק שנקרא קפלוטא.¹² מדובר בירק שגדל בארץ ישראל בתחילת השנה השמינית. בגמרא מסופר שלבסוף התיר רבי לקחת גם ירק זה, לאחר שאנשי ציפורי שכנעו אותו שגם הוא גדל מהר. אומנם מסופר בגמרא שם גם על מעשה שאירע בעכו - בעיר ספר, אצל ר' מנא, וניכר שלא כל החכמים הסכימו עם רבי להתיר את כל הירקות מייד בתחילת השנה השמינית.

2. עיבור השנה השביעית והשמינית על פי התלמוד הירושלמי

בהמשך הירושלמי (שביעית פ"ו ה"ד) מובאת ההלכה בנוגע לנודר מן הירק באופן הבא: תמן תנינן:¹³ מן הירק מותר בירקות השדה שהוא שם לווי. ותני עלה:¹⁴ הנודר מן הירק בשביעית אסור אף בירקות שדה. תני רבי קריספא בשם רבי חנינא בן גמליאל ואמר: טעמא הדא דתימר עד שלא התיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ

12. זן של שום הכרש - 'כראת'. ירק זה נזכר כמה פעמים בדברי תנאים: במשנה מעשר שני פ"ב מ"א; נדרים פ"ו מ"ט; עוקצין פ"א מ"ב-מ"ג, ובתוספתא תרומות פ"ד ה"ה; פ"ט ה"ב-ה"ג; ביצה פ"ב מ"ד; נדרים פ" מ"ו. ראה: מרדכי כסלו, 'לזיהוי הכרישים והקפלוטות', בתוך: ספר זכרון לרב יוסף בן דוד קאפח זצ"ל, עמ' 74-81.

13. נדרים פ"ו מ"ט.

14. תוספתא נדרים פ"ג ה"ו.



לארץ, אבל משהתיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ לארץ, היא שביעית היא שאר שני שבוע.

שני שינויים בין האמור בבבלי (נדרים נג ע"ב) לבין האמור בתלמוד הירושלמי (שם): (1) בירושלמי ר' קריספא (הוא ר' כרוספדאי שבבבלי) הוא זה שהביא הדברים בשם רבי חנינא בן גמליאל, ובבבלי ר' אבהו הוא זה שהביא הדברים בשם ר' חנינא בן גמליאל. (2) בירושלמי מופיע שר' חנינא בן גמליאל אמר שרבי, שכאמור היה אחיין שלו, הוא זה שהתיר להביא ירקות מחוץ לארץ, בעוד שבבבלי ההיתר מופיע בשמו של ר' חנינא בן גמליאל, ובסוגייתנו (סנהדרין יב ע"א) הדבר נזכר כהיתר של 'בית רבן גמליאל' של 'רבותינו'.¹⁵

עיבור השנה בשביעית ובשמינית נזכר בירושלמי במקומות נוספים. בירושלמי (שקלים פ"א ה"ב)¹⁶ נאמר:

אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית, ואם עיברוה הרי זו מעוברת... עד כדון שביעית, מוצאי שביעית מאי? אמר ר' בון: שלא לרבות באיסור חדש. ר' זעירה בשם ר' אבהו: הדא דאת אמר עד שלא התיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ לארץ, אבל משהתיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ לארץ, היא שביעית היא של שאר שני שבוע. תני אין מעברין וכו': אמר ר' מנא: הדא דאת אמר בראשונה שהיו השנים כתקנן, אבל עכשיו שאין השנים כתקנן היא שביעית היא שאר שני שבוע.

על דברי הברייתא ש'אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית, ואם עיברוה הרי זו מעוברת', שאלה הגמרא: בנוגע לשנה שביעית מובן מדוע אין מעברים, אך מדוע אין מעברים במוצאי שביעית? על כך השיב ר' בון 'שלא לרבות באיסור חדש'. בהמשך הירושלמי שם מופיעים גם כן דברי ר' זעירה בשם ר' אבהו, שנזכרו לעיל. עוד נאמר בירושלמי בשמו של ר' מנא שמה שנאמר שלא מעברים במוצאי שביעית, זה היה בראשונה, שהשנים היו כתקנן. ה'פני משה'¹⁷ פירש שהכוונה היא שישראל היו שרויים על אדמתם, ובית המקדש היה קיים, והתבואה הייתה ממחרת להתבשל בניסן, והיה ראוי לאכול מהחדש כדי שלא להאריך את איסור האכילה של תבואה חדשה. ואולם כעת, שאין השנים כתקנן, כי התבואה עדיין אינה בשלה בזמן הקרבת העומר, יכולים לעבר את השביעית או השמינית. בגמרא (סנהדרין כו ע"א) מסופר על רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק שהלכו לעבר השנה בעסיא, והיה זה בשנת שמיטה. הגמרא לא דנה בשאלה אם האפשרות לעבר שנה היא בשל העובדה שניתן להביא ירק מחו"ל, ואדרבה

15. בתוספתא שביעית פ"ד ה"ט, מופיעה השתלשלות היתרים נוספים בנוגע לייבוא פירות מחוץ לארץ בשנת שמיטה. גם שם נזכר שרבי יהודה הנשיא היה זה שהתיר. בירושלמי דמאי פ"א ה"ג; שם, תענית פ"ג ה"א, מופיע שיח בין רבי יהודה הנשיא לבין ר' פנחס בן יאיר, וקרוב העדה פירש שר' פנחס בן יאיר ביטא בדבריו התנגדות להיתרו של רבי להביא ירק מחוץ לארץ בשמיטה.

16. מקבילה בירושלמי פאה פ"ה ה"א.

17. פני משה, לירושלמי פאה שם.



מהגמרא (שם) נראה שהיה קשה לחקלאים לשמור את מצוות השמיטה בשל כובד המיסים שהמלכות הטילה עליהם.¹⁸

סיכום ביניים: במהלך הדורות התרחש תהליך בנוגע לעיבור השנה השביעית והשמינית. בתחילה לא היו מעברים את השנה השביעית והשמינית. אומנם לפי הברייתא שבתלמוד ירושלמי אם עיברו, השנה מעוברת. שושלת רבן גמליאל - רבי חנינא בנו של רבן גמליאל, ורבי יהודה הנשיא נכדו של רבן גמליאל - התירו להביא ירק מחוץ לארץ בשנה השביעית והשמינית, והדבר אפשר לעבר את השנה השביעית או את השנה השמינית אם היה צורך בזה.

ג. רמב"ם: עיבור השנה השביעית והשמינית מפני הצורך, וכשהשנים ראויות להתעבר מפני הזמן

כאמור לעיל לא עיברו את השנה השביעית והשמינית, והיו רגילים לעבר את השנה השישית. רש"י¹⁹ כתב שהנימוק להלכות אלו הוא טובת עובדי האדמה: לא להאריך עליהם את משך זמן איסור עבודת האדמה, ולא להאריך עליהם בשנה השמינית את איסור החדש. הרמב"ם לא כתב אם מעברים או אין מעברים בשנה השמינית, ונימק אחרת מדוע לא עיברו בשנה השביעית, ולפיו הקביעה ש'אין מעברין בשביעית' אינה מוחלטת.

הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ד הט"ו-הט"ז) כתב:

[טו] אין מעברין את השנה בשנת רעבון שהכל רצים לבית הגרנות לאכול ולחיות, ואי אפשר להוסיף להן זמן לאסור החדש. ואין מעברין בשביעית שיד הכל שולטת על הספיחין, ולא ימצאו לקרבן העומר ושתי הלחם. ורגילין היו לעבר בערב שביעית. [טז] **יראה לי** שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית, שלא יעברו בהם מפני הצורך.²⁰ אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן, מעברין לעולם בכל זמן. הרמב"ם חיבר בין שתי הלכות - עיבור שנה שיש בה רעבון, ועיבור שנה בשמיטה. ההנחה היא שבשל העובדה שאסור לעשות מלאכות חקלאיות מסוימות בשנת שמיטה, יש מחסור ואולי אף רעב, ועל כן ההלכות דומות. גם בתוספתא (סנהדרין פ"ב ה"ט) הובאו שתי ההלכות בסמיכות:

18. אומנם תוספות, שם ד"ה לעבר, כתבו ששני האמוראים הללו הלכו לעסאי רק לחשב אם יש לעבר השנה, אך לא לעבר אותה ממש, כי עסאי היא מקום בחוץ לארץ, וכן לא מעברים בשנת שמיטה. כך גם כתבו התוספות, סנהדרין יא ע"ב ד"ה אין מעברין; בבא בתרא נו ע"ב ד"ה ערקיקיס.
19. רש"י, סנהדרין יב ע"א ד"ה לא; שם, ד"ה ולא; שם, ד"ה בערב שביעית.
20. כך הוא בנוסח יד פשוטה של הרב נחום רבינוביץ. בדפוסים הרגילים של הרמב"ם מופיע: '...שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם'. ראה בשינויי נוסחאות במהדורת הרב שבתאי פרנקל, שם כתב שבכתב יד בדפוס קדמון וכן ברוב דפוסים ישנים מופיע 'מפני הצורך', והשאר ליתא.



אין מעברין את השנה לא שביעית ולא מוצאי שביעית. אימתי רגילין לעבר? ערב שביעית. אין מעברין את השנה מפני רעבון.
בשנת רעבון, תוספת של חודש לשנה תביא לכך שאיסור אכילה מהחדש יתארך בחודש, ויהיה קשה לעמוד בזה. בשנה השביעית אומנם אין זורעים, אך ספיחין גדלים מאליהם מזרעים שנפלו בשנה הקודמת בשעת קצירה, ומהם לוקחים לקרבן העומר ולשתי הלחם. אם יאריכו את השנה בעוד חודש, לא תישאר תבואה להקריב קרבן עומר ושתי הלחם. הרמב"ם (הל' שקלים פ"ד ה"ה) כתב:²¹
בשנת השמטה שהיא הפקר, שוכרין בית דין שומרין שישמרו מקצת הספיחים שצמחו, כדי שיביאו מהן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש. ואלו השומרין נוטלין שכרן מתרומת הלשכה.
הרמב"ם לא כתב אם מעברים את השנה השמינית. נראה שלפי הרמב"ם אין מעמד מיוחד לשנה השמינית. היא תידון כמו כל שנה אחרת שבין שמיטה לשמיטה, ואם יש צורך - ניתן לעבר אותה. אך את שנת השמיטה או את שנת רעבון אין מעברים על בסיס הטעמים המקובלים בשנים רגילות, כמו הדרכים המשובשות והגשרים הלקויים. הרמב"ם מוסיף חידוש משל עצמו בלשון 'יראה לי',²² וזו לשונו כאמור לעיל:
יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית, שלא יעברו בהם מפני הצורך. אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן, מעברין לעולם בכל זמן.
הרמב"ם עקיב בדרכו, ולפיו יש שני מסלולים שבגללם מעברים את השנה: (1) בשל הצורך. (2) בשל הזמן, כדי לאזן בין שנת חמה לשנת לבנה. לא מעברים בשנת רעבון ובשנה שביעית בגלל צורך, כדי לא להקשות ולהכביד. אבל כשצריך לעבר כדי לאזן בין שנת חמה לשנת לבנה, אזי מעברים, אף שזה מכביד ומקשה.²³ כך הסביר זאת הרב יצחק זאב סולובייצ'יק, הגרי"ז הרב מבריסק (הל' קידוש החודש פ"ד ה"ז):
הרמב"ם סבירא ליה דעיבורא דאביב שהוא מפני הזמן אין נפקותא בזה בין שנת רעבון ושביעית לשאר שנים. דלענין עיקר דין עיבור וחשבון שנים ומועדות לא משגיחנן בשום דבר ולעולם מעברין, ורק בעיבור שבית דין מעברין רק מפני הצורך בלבד, בזה הוא דתניא דאין בית דין מעברין מפני הצורך, לא בשנת רעבון ולא בשנה שביעית.

21. מקור דברי הרמב"ם במשנה שקלים פ"ד מ"א.

22. כך השיב הרמב"ם, איגרות הרמב"ם, מהד' הר"י שילת, כרך ב, עמ' תמג, לר' פנחס הדיין מאלכסנדריא: 'ודבר שהוא מפלפולי אומר בפירוש: יראה לי שהדבר כך וכך'.

23. גם הרב מנחם המאירי, בית הבחירה, סנהדרין יב ע"א, כתב כדברי הרמב"ם הללו. הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, אור שמח, הל' קידוש החודש פ"ד הט"ז, כתב שלדעתו המקור לדברי הרמב"ם, שלפיהם יש מצב שמעברים בשנת שמיטה, הוא מהמעשה שמסופר על ר' חייא בר זרנוקי ור' שמעון בן יוצדק שהלכו לעבר שנה בשנה השביעית (סנהדרין כו ע"א, נזכר לעיל סוף סעיף א).



אומנם בתוספתא²⁴ הובאה הוכחה שמעברים בגלל רעבון, גם כשהשנה אינה ראויה להתעבר מפני האביב:

ר' מאיר אומר: הרי הוא אומר ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלהים לחם ביכורים ועשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו (מלכים ב, ד, מב). והלא אין לך מקום שנתבכר בארץ ישראל קודם לבעל שלישה, ואף על פי כן לא ביכר אלא מאותו המין שהביא לאיש האלהים. יכול שהביאו קודם לעומר? תלמוד לומר: ויאמר תן לעם ויאכלו (שם), מלמד שלא הביאו אלא אחר העומר. והלא אותה שנה ראויה היתה לעבר. ומפני מה לא עיברוה אלישע? מפני שהיתה שנת רעבון (שם, לח), וכל העם רצין לגרנות.

וכך אכן הקשה הרמ"ה על הרמב"ם מדברי התוספתא.²⁵ אך כבר כתב המלבי"ם (שמות כג, טו) שהרמב"ם הסתמך על מדרש ההלכה (מכילתא דרבי ישמעאל משפטים - מסכתא דכספא פרשה כ):

את חג המצות תשמור (שמות שם). מכאן היה רבי יהודה בן בתירא אומר כאשר צויתך כדי שלא תהא מביא אלא בחדש האביב...

ועל זה כתב המלבי"ם שגם בשביעית לא תהא מביא אלא בחדש האביב.²⁶ אכן הרמב"ם בתחילת הפרק (הל' קידוש החודש פ"ד ה"א-ה"ד) כתב שהאיזון בין שנת חמה לשנת ירח הוא הנימוק המרכזי בעיבור השנה, והנימוקים האחרים הם סעד לעיבור אך לא הנימוקים המרכזיים. הרמב"ם כתב שאין מעברים את השנה השביעית כדי שתהיה תבואה לעומר ולשתי הלחם. הלכה זו מופיעה בפרק שבו הרמב"ם כתב מה היו עושים בעת שהיו מקדשים על פי הראייה ומעברים ע"פ בית דין. הרמב"ם לא התייחס למצב של עיבור השנה בשביעית ע"פ החשבון הקבוע. נראה להציע שהרמב"ם התבסס בפסקיו על דברי הירושלמי (פאה ה, א; שקלים א, ב): 'אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית ואם עברוה הרי זה מעוברת...'. לבית הדין היו כוח וסמכות לקבוע אם לעבר את השנה השביעית והשמינית, אם ראו צורך בכך. עוד נאמר בירושלמי (שם):

עד כדון שביעית, מוצאי שביעית מניין? אמר רבי אבון: שלא לרבות באיסור חדש. הדא דתימר עד שלא התיר רבי להביא ירק מחוצה לארץ, אבל משהתיר רבי להביא ירק מחוץ לארץ, היא שביעית היא שאר שני שבוע.

ההנחה היא שמוכן מדוע אין מעברים בשנת שמיטה, אם כי לא נאמר בירושלמי במפורש מה הסיבה. מה בנוגע למוצאי שמיטה? על כך השיב ר' אבון שלא מעברים כדי שלא להאריך את איסור חדש. משמע מכאן שאם בכל זאת יש די תבואה, וניתן להאריך את איסור חדש בחודש נוסף, ניתן לעבר. ר' זעירא בשם ר' אבהו אמר שמאז שהותר לייבא ירקות מחו"ל, זהו פתרון שפותר את הבעיות שנוצרו 'מפני הצורך'. ממילא השיקול

24. תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ח; סנהדרין יב ע"א.

25. סנהדרין שם; השגות הרמ"ה, רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ד הט"ז.

26. כך כתב גם: הרב פנחס הלוי הורביץ, פנים יפות, שמות כג, טו.



היחיד הקובע אם לעבר או לא לעבר הוא 'מפני הזמן' - אם צריך לאזן בין שנת שמש לבין שנת ירח, וכדברי הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ד הט"ז):
 אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן, מעברין לעולם בכל זמן.²⁷

עוד נאמר בירושלמי (שם):

תני אין מעברין כו' אמר ר' מנא: הדא דתימר בראשונה שהיו השנים כסדרן/כתיקנן, אבל עכשיו שאין השנים כסדרן, היא שביעית היא שאר שני שבוע. ר' מנא היה אמורא בארץ ישראל בדור החמישי, וחי בזמנו של ר' יהודה נשיאה שתיקן את הלוח העברי. בכתוב 'השנים כסדרן/כתיקנן' הכוונה היא לזמן שבית המקדש קיים, שאז מביאים עומר ושתי הלחם, או אף לאחר החורבן, שיש בית דין סמוך שמעבר שנים. וכפי שכתב הרמב"ם (הל' קידוש החודש פ"ה ה"א):

כל שאמרנו מקביעות ראש החדש על הראייה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך, אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות... אבל בזמן שאין שם סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חדשים ואין מעברין שנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין בו היום. החשבון הקבוע מסודר מאוד, אבל ר' מנא רצה לומר שהסדר הנכון או המצב התקין הוא כשמקריבים עומר ושתי הלחם, וכשיש סנהדרין או בית דין סמוך שמעברים השנה.²⁸ כשמעברים שנים לפי הלוח הקבוע, החשבון של השנים מסודר מאוד, אך זהו חשבון טכני חיצוני שנועד לאזן בין שנת שמש לשנת ירח, ומאחר שבמחזור של תשע-עשרה שנים נוצר פער של מאתיים ועשרה ימים בין שנת שמש לשנת ירח, מעברים מתוכן שבע שנים (את השנים: ג"ח אדז"ט), ואשר על כן ייתכן מצב שגם שנת שמיטה תהיה מעוברת.

27. הרב יעקב בצלאל ז'ולטי, 'עיבור השנה בשביעית', משנת יעבן, או"ח סי' ו, עסק בהרחבה בבירור דברי רש"י והרמב"ם, אך הוא לא ביסס את ביאורו לרמב"ם על פי הירושלמי. ראה גם: הרב יעקב אפשטיין, 'עיבור השנה והשמיטה', חבל נחלתו, ב, סי' כה.

28. דברים ברוח זו כתבו רבנו משולם, וכן קרבן העדה, ירושלמי שקלים פ"א ה"ב; ראה גם: הרב יחיאל יעקב וינברג, שו"ת שרידי אש, סי' לט, אותיות יז-כא. הגדרות דומות בהקשרים אחרים: 'אמר ר' יהודה: אימתו? בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרוין על אדמתן' (תענית יד ע"ב; מגילה ב ע"א). רבנו חננאל מגילה ב ע"א: 'בזמן שהשנים כתקנן, כלומר בזמן שאין שם שמד להתבלבל חשבון השנים, וישראל שרוין על אדמתם'; רש"י שם: 'בזמן שהשנים כתיקנן - שהשנים מתעברות על פי בית דין, והחדשים המקדשין בבית דין שולחין שלוחיהן להודיע אימתי הוקדש ניסן, ועושין מועדים על פי שלוחין. אומנם הרמב"ם פירש אחרת את הביטוי 'כשהשנים כתיקנן': 'בזמן שידינו תקיפה ויש לנו יכולת לכוף על קיום המצות בשלימות' (פירוש המשנה מגילה פ"א מ"א); 'בזמן שיש להם לישראל מלכות' (הל' מגילה פ"א ה"ט).



סיכום

א. נהגו לעבר את השנה השישית, ולא עיברו את השנה השביעית והשמינית. לפי רש"י (סנהדרין יב ע"א) הסיבה לכך היא לא להאריך את זמן האיסורים הקשורים בעבודת הקרקע, ובכך להקל על החקלאים את פרנסתם.

ב. לפי הברייתא שבתלמוד ירושלמי, אם עיברו את השנה השביעית והשמינית, השנה מעוברת. צאצאי רבן גמליאל - רבי חנינא בנו של רבן גמליאל, ורבי יהודה הנשיא נכדו של רבן גמליאל - התירו להביא ירק מחוץ לארץ בשנה השביעית והשמינית, והדבר אפשר לעבר את השנה השביעית או את השנה השמינית אם היה צורך בזה.

ג. לרמב"ם פרשנות מיוחדת לסוגיית עיבור השנה בשמיטה. לא עיברו אותה, כי חששו שלא תימצא תבואה להקריב עומר ושתי הלחם. מבטו של הרמב"ם הוא על זמן שבית המקדש היה קיים. אם יימצא פתרון ולא יהיה חשש שלא תימצא תבואה לעומר ולשתי הלחם, אזי יהיה ניתן לעבר. יחד עם זאת, גם אם לא יימצא פתרון ובכל זאת יהיה צורך לעבר השנה בשל התקופה או האביב ופירות האילן, כדי לאזן את השנה השמשית עם השנה הירחית, אזי יש לעבר את שנת השמיטה. מאז שהשנים אינן כתקנן - אין בית מקדש להביא בו עומר ושתי הלחם, ואין בית דין שמעבר את השנים, וסדר השנים נקבע על פי החשבון שסידר ר' יהודה נשיאה, יש שנות שמיטה מעוברות אם הן יוצאות באותן שבע שנים (גו"ח אדז"ט) במסלול של תשע-עשרה שנים.

ד. הרמב"ם לא כתב דבר בנוגע לעיבור השנה השמינית, ונראה שמבחינתו יש להתייחס לשנה השמינית כאל שנה רגילה.





הרב יהודה הלוי עמיהי

הפסד פירות שביעית כדי שלא יזיקו לאחרים

שאלה

גינה שגדל בה צמח נענע שמתפשט ומפריע לשאר הגידולים הקדושים בקדושת שביעית. האם אפשר לקצצו או לעוקרו, כדי שלא יזיק לאחרים, או שאסור מכיוון שיש בזה הפסד פירות שביעית?

תשובה

הנענע היא תבלין, והיא גם נאכלת על ידי אנשים. א"כ כשהיא נזרעה בשישית ונלקטה בשביעית, יש בה קדושת שביעית ואסור להפסידה, כדין ירקות שקדושים בקדושת שביעית, כמבואר ברמב"ם פ"ה הי"ז שהתורה אמרה לאוכלה ולא להפסד.

א. חלות קדושת פירות במחובר

מלשון הרמב"ם שאסור לקוץ את הפירות בין תקופת ה'חנטה' ל'עונת המעשרות', אנו לומדים שיש איסור הפסד גם במחובר, אפילו לפני 'עונת המעשרות' שהיא שלב ה'חנטה' (לדעת הרמב"ם).¹ וכן כתב גם ה'חזון איש'² שיש חובת הפקר אפילו לפני לקיטת הפירות. מכאן שגם לירק יש קדושת שביעית קודם לקיטה. אומנם לעניין ביעור הוסיף שאם יש סיכוי שהפרי יילקט בשמינית, שמא יש לומר שאין חובת ביעור במחובר, אבל כל זה רק לעניין ביעור כשיש סברה שיילקט בשמינית. אבל נראה פשוט לכולי עלמא שיש לצמח הגדל איסור הפסד פירות שביעית כפי שיש בו חובת הפקר.³

1. ר' רמב"ם, הל' מע"ש פ"א ה"ב; הל' שמטורי" פ"ד ה"ט.

2. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ז ד"ה וירק.

3. הערת עורך: י"פ. המעיין בדברי החזון איש רואה שהוא תלה את דין הביעור בקדושת שביעית, וכיוון שהקובע את ק"ש הוא הלקיטה, כשייתכן שימשיך את הגידול בשמינית, ולא ברור שהירק יילקט בשביעית, הסתפק לומר שאין ק"ש ואין גם ביעור; וזו לשונו: 'וירק של של ששית שנכנס לשביעית והגיע זמן ביעור בעודן מחוברין יש להסתפק אי חייבין בביעור כיון שאפשר שיצאו לשמינית ואין בהן קדושת שביעית... אבל הכא שהוא של ששית אלא שבאנו לחייבו בשביעית משום דאזיל בתר לקיטה ואכתי לא נלקט... ומיהו אכתי יש מקום לחלק בין דבר שאפשר להתקיים עד שמינית לדבר שאי אפשר...!'

ב. הפסד פירות שביעית כדי להציל

כאשר לפנינו הפסד פירות שביעית, והנענע מתפשטת ופוגעת בצמחים אחרים - נשאלת השאלה אם יש מקום להקל ולחתוך את הנענע למרות הפסד הפירות. נראה שכבר הסתפק בכך הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה עמ' רנ סוף אות ח):

בזימור שצריכים להוריד יחור שיש עליו פירות שיש להם קדושת שביעית אם מותר להפסידם כדי לאוקמי אילנא...

בדבריו אלו לא הכריע אם מותר להסיר ענף שיש בו פירות שביעית, במקרה שבפעולה זו הוא גם מפסיד את הפירות הצעירים שלא יבשילו עוד. הגרש"ז אויערבאך (ח"ג עמ' קו אות ה מהדורת מכון אוצרות שלמה) חזר על שאלתו וכתב:

ולשאלתו האם מותר לקטוף ענף שיש עליו פירות שחלק ראויים לאכילה וחלקם עוד אינם ראויים, אך ראויים להתפתח יותר, אלא שאם ישאירנו יתקלקלו הראשונים, חושבני שאם כך נוהגים תמיד, מסתבר שמותר לקטוף פרי בין חנטה לעונת המעשרות, כדי לשמור על הרבה פירות אחרים של שביעית שלא יתקלקלו. דוגמא לזה בפסחים סו ע"ב תוד"ה והא.

אנו לומדים שלדעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במציאות של 'אוקמי', כאשר נפסדים פירות שביעית, אפשר לקטוף את הפירות שגורמים לנזק גם אם לא הגיעו לשלב של 'עונת המעשרות' וייגרם הפסד לאותם פירות בעת הקטיפה בגלל הפסקת גידולם. הוא מתיר זאת כי הקטיפה נצרך לטובת פירות שביעית, ולכן אין זה מוגדר כהפסד פירות שביעית. נראה שאין לחלק אם זה בענף עצמו או שצמח אחר פוגע בגידול אחר, אלא כל מה שנעשה לצורך פירות שביעית אין זה הפסד פירות שביעית כיון שכך נוהגים תמיד.⁴ לכן נראה שגם בנידון דידן רגילים לקטוף את הנענע שלא תפגע בשאר הצמחים - ואפשר לחתוך את הנענע אף שבכך היא תינזק.

יש להוסיף שגם לדעת 'פאת השלחן'⁵ שאוסר לקטוף פירות בין שלב החנטה שלהם ועד הגיעם לשלב של 'עונת המעשרות', אפילו כשמזיק לאילנות אחרים, היינו באילנות שאין בהם הפסד פירות שביעית. ואולם אם הניזוק גם הוא מפירות שביעית, אנו יכולים לקטוף

4. **הערת עורך: י"פ.** המודד להגדרת הפסד אינו מה שנהוג כל שנה. אם יש מי שרגילים לזרוק כמויות של אוכל לאחר הארוחה - אין זה הופך לנורמה, ועדיין יש בכך משום הפסד. מה שכתב הגרש"ז א' מתייחס להפסד כמה פירות כדי להציל ולשמור את האחרים. וע"ז כתב שכך נהוג תמיד - סימן הוא שהפסד נצרך לטובת הפירות הנותרים. ולכך מביא ראיה מתוספות, פסחים סו ע"ב, שאם עושה פעולות שונות שיכלו להתפרש כעול לפרה אדומה, אלא שעושה כן לצורך הפרה, אין זה נקרא עול, והיא אינה נפסלת. לאור הנ"ל יש לומר שהגרש"ז א' התיר לקטוף פירות מעץ אחד כדי שיתפתחו שאר הפירות של העץ, כי כך רגילים לגדל את פירות העץ, אך לא ברור שהיה מתיר לקטוף פירות של עץ ממין אחד כדי להציל עץ אחר ממין אחר; ובוודאי אין ללמוד מדבריו שמותר להפסיד פירות לצורך אוקמי אילנא של עץ אחר. ועי' במה שכתב הגר"ש ישראלי, משפטי שאול, ארץ ומדינה, תש"פ, עמ' רלט-רמ.

5. פאת השלחן, סי' כה ס"ק ג.



את הפירות, ובלבד שיינצלו פירות השביעית הנותרים, וכפי שכתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל.

ג. נענע מותרת בהיתוך

יש להוסיף שבנידון דידן אפשר לחתוך את הנענע המתפשטת, כי אין בפעולת הקטיף משום הפסד. עלי הנענע ראויים למאכל, הם נחשבים כאילו הגיעו ל'עונת המעשרות', ואפשר להשתמש בהם לצורך הכנת תה. וכן כתב הרמב"ם⁶ שאם הפירות הגיעו ל'עונת המעשרות', מותר לקטוף אותם: 'שהרי הוציא פירותיו ובטל דין שביעית ממנו'. וגם אם בפועל לא יאכל את הפירות, אין בקטיף משום הפסד פירות שביעית, כי אין חובה באכילתם אלא איסור בהפסדם.

סיכום

העולה לדינא שאפשר לחתוך את הנענע כדי שלא תזיק לפירות שביעית אחרים משתן סיבות: (1) משום שמציל צמחים אחרים שיש בהם קדושת שביעית. (2) משום שאין איסור כלל לחתוך את הנענע לאחר שהעלים גדלו והם ראויים לאכילה, אעפ"י שהעלים יכלו לגדול יותר.

בשולי המאמר / הרב נתנאל אוירבך

בשאלת חלות קדושת שביעית ואיסור הפסד בירק מכריע הרב עמיחי (אות א): 'אבל נראה פשוט לכולי עלמא שיש לצמח הגדל איסור הפסד פירות שביעית כפי שיש בו חובת הפקר'. לדבריו, מוסכם שיש קדושת שביעית בירק בעודו מחובר, ודין זה משפיע על איסור ההפסד וחובת ההפקר. לענ"ד, שאלת חלות קדושת שביעית בירק והמסתפק ממנה נתונים במחלוקת אחרונים, כפי שיתבאר, ואין הדבר 'פשוט לכולי עלמא'.

א. זמן חלות קדושת שביעית בירקות

שלב הגידול הקובע בירקות לעניין מעשרות ושביעית הוא הלקיטה.⁷ האחרונים⁸ הסתפקו אם קדושת שביעית בירקות חלה משלב הלקיטה, וכל עוד הירק מחובר לאדמה אין בו קדושת שביעית, או שמא קדושת שביעית חלה בירק עוד בהיותו מחובר,

6. רמב"ם, הל' שמו"י פ"ה הי"ז.

7. ראש השנה, יג ע"ב; רמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"ד; שם, הל' שמיטה פ"ד הי"ב-ה"ג.

8. הרב דוד רפפורט, מקדש דוד (חנטה לקיטה והבאת שלישי, ס' יח; מהדורה ישנה, ס' ס ד"ה הנה להרמב"ם, עמ' 452); הרב יחיאל מיכל רבינוביץ, אפיקי ים ח"ב ס' כה ד"ה והנני כמסתפק; קהלות יעקב, שביעית ס' ג; הרב יהודה גרשוני, קול יהודה עמ' שיג-שיז.

בעת כניסת השנה השביעית. אומנם ירק שגדל בשביעית ונלקט בשמינית - אין בו קדושת שביעית,⁹ אך האם זה משום שנלקט בשמינית או משום שבכניסת השנה השמינית פוקעת הקדושה מהירק? ההשלכה המעשית מספק זה היא בשאלה הנידונה - האם קדושת שביעית חלה רק מעת הלקיטה, וממילא לא יהיה איסור הפסד כל עוד הירק מחובר, או שמא קדושת שביעית חלה מתאריך א' תשרי, וממילא יש איסור הפסד גם במחובר.

האחרונים נחלקו בשאלה זו: לדעת ה'חזון איש'¹⁰ קדושת שביעית בירקות חלה מעת הלקיטה, והיא זו שמשווה עליהם שם גידולי שביעית לעניין קדושה ואיסור הפסד. לדבריו, כל עוד הירק מחובר לאדמה, אין בו קדושת שביעית, וממילא אין בו איסור הפסד, כלשונו:

וירק של שישית שנכנס לשביעית והגיע זמן ביעור בעודן מחוברין, יש להסתפק אי חייבין בביעור, כיון שאפשר שיצאו לשמינית ואין בהן קדושת שביעית... אבל הכא שהוא של שישית אלא שבאנו לחייבו בשביעית משום דאזיל בתר לקיטה ואכתי לא נלקט ובמאי איקדש.¹¹

לדבריו אומנם מסתבר ששעת חלות קדושת שביעית בירק היא בעת הלקיטה, אך הקושי בדבריו הוא ביחס לדין ההפקר - כיצד ייתכן דין הפקר בשביעית, הרי כל עוד הירק לא נלקט, אין בו קדושת שביעית, וממילא אין בו דין הפקר, ולאחר הלקיטה הוא שייך ללוקט? אכן, ה'חזון איש' היה ער לבעייתיות זו והוסיף: 'ומ"מ מסתבר דנוהג בו דין שביעית להפקירו'. הבחנתו בין קדושת שביעית לדין ההפקר נעוץ בדבריו במקומות אחרים, שם הוא מבאר שדין ההפקר אינו נובע מקדושת שביעית. לדבריו, קדושת שביעית בפירות חלה מעת היות הפרי בשלב בוסר או סמדר, אך ההפקר חל בעת כניסת שנת השמיטה,¹² כדבריו בהלכות כלאיים:¹³ 'שאין קדושת שביעית חלה קודם שהגיעו הפירות לשיעור סמדר או בוסר, מ"מ שבח הצמיחה הפקר', ובמקום אחר (הל' שביעית) כתב:¹⁴ 'דאע"ג דאין כאן עדיין פירי, מ"מ רחמנא אפקריה לצומח בשביעית כיון שהוא צמיחת פירות שביעית'. לאור זאת מובן שקדושת שביעית בירק אומנם חלה רק בעת הלקיטה, אך דין ההפקר חל בעוד הצמח מחובר.

9. דין זה מוסכם, ראה: חזו"א, שביעית סי' טו ס"ק ג ד"ה נראה; שם ד"ה במש"כ; הרב צבי פסח פראנק (הר המור, פראנק, קונטרס נטעי צבי סי' יא עמ' ל; הדרת הארץ, עמ' קכז אות ב).

10. חזו"א, שביעית סי' ז ס"ק יד; שם סי' יא ס"ק ז ד"ה וירק.

11. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ז ד"ה וירק.

12. בביאור דבריו, ראה: דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ה הי"ז ביאור הלכה ד"ה משיתחיל. היה ניתן להסביר את דבריו באופן אחר, שאומנם קודם הלקיטה לא חלה על הירק קדושת שביעית, משום שהקדושה נובעת ממעשה הלקיטה, אך מ"מ בזמן שירק זה יילקט בשביעית, תחול עליו קדושת שביעית למפרע מעת כניסת השביעית עוד בהיותו מחובר. לפיכך שלב חלות קדושת שביעית בירק הוא הלקיטה, אך מעשה הלקיטה מחיל את הקדושה למפרע עוד בהיותו מחובר, וממילא דין ההפקר חל מאז, כע"ז ראה: ראה: חוט שני, הל' שמיטה פ"ד הכ"ד ס"ק לז אות ח ד"ה כתב החזו"א.

13. חזו"א, כלאים סי' ג ס"ק טו ד"ה עוד.

14. חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק כא.



גישה שונה ביחס לחלות קדושת שביעית בירק נוקט הרב שלמה זלמן אורבך.¹⁵ לדבריו, 'קדושת הפירות מסתעפת מקדושת הארץ';¹⁶ לכן בעת כניסת השמיטה חלות קדושת שביעית וחובת הפקר¹⁷ על הירק בעודו מחובר:

אלא ברור הדבר שעיקר הטעם הוא משום דגבי ירקות שלא גילה בהן הכתוב לילך אחר חנטה או הבאת שלישי, הרי הן בטלין לגבי קדושת הקרקע ואמרינן כמו שחלות הקדושה והפקעת הקדושה של גוף הארץ תלוי בעתות השנה כמו"כ מתקדשין גם הירקות המחוברין לארץ עם התקדש שנת השבע ונפקעין מקדושתן עם יציאתן משנת השבע כמו שנפקעת אז הקדושה גם מהקרקע.¹⁸ לדבריו, ההשלכה המעשית מהקשר בין שביתת הארץ לקדושת שביעית היא בעניין ההפסד: 'שיש להיזהר לפי"ז שלא לדרוך בנעלים המלוכלכות בבוגן בשנה שביעית על גבי עשבים שראויין למאכל בהמה כיון דקדשי שפיר בקדושת שביעית גם בעודן מחוברין לקרקע'.¹⁸

ב. ריסוס או עקירה?

השאלה הנידונה במאמר היא מהי הדרך ההלכתית לטיפול בצמח נענע המפריע לשאר הגידולים בגינה. ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל: אם קדושת שביעית ואיסור הפסד חלים רק בעת הלקיטה, עדיף לרסס את צמח הנענע בעודו מחובר. באופן כזה אין איסור הפסד של יבול שביעית, ואין בריסוס משום עבודת הארץ. לעומת זאת אם קדושת שביעית ואיסור הפסד חלים בעוד הצמח מחובר באדמה, עדיף לעקור מעט מעט את צמח הנענע ולשמור עליו בקדושת שביעית.



15. הרב שלמה זלמן אורבך (מנחת שלמה, שביעית מילואים סי' ג; מעדני ארץ, סי' יא אות ז ד"ה ועכ"פ; שולחן שלמה, הלכות שביעית עמ' קח-קיט; שו"ת מנחת שלמה, תנינא סי' קיז; שם ח"ב סי' קכה-קכו). ראה גם: הרב אהרון קוטלר, משנת רבי אהרן, זרעים סי' כב אות ח.

16. מנחת שלמה, שביעית מילואים סי' ג ד"ה ובר.

17. בניגוד לדעת החזו"א הנ"ל לפיה דין ההפקר אינו תלוי בקדושת שביעית, לגישה זו דין ההפקר חל מעת שחלה קדושת שביעית על הירק במחובר, ועל הפרי - משעת חנטתו, ראה כן: מעדני ארץ, הל' שביעית סי' ה אות ז ד"ה ואף; תורת הארץ, ח"א פ"ח אות סב: 'ומסברא נראה לי דמשעה שחל עליהם קדושת שביעית יש עליהם דין פירות שביעית לכל מילי גם לעניין הפקר'.

18. מעדני ארץ, שביעית סי' יא אות ז. ראה: חוף ימים, ח"א סי' נו, מה שדן בדבריו.

הרב יצחק דביר

הנאה ממעשה שביעית והטיפול בו

הקדמה

שנת השמיטה נוגעת לכל עם ישראל, אך עד שנזכה לשיבת הרחוקים מן המצוות, אנו נאלצים להתמודד עם מעשיהם של אלו שאינם שומרי שביעית. שאלת ההנאה מפירות של גידולים שעבדו בהם באיסור נדונה רבות (איסור 'נעבד'), אך לא ניתנה די תשומת לב לשאלות הנוגעות בהנאה ממלאכת האיסור עצמה, ולכך נקדיש את מאמרנו להלן.

א. דין נטיעה ושתילה בשביעית

נאמר במשנה במסכת תרומות (פ"ב מ"ג): 'הנוטע בשבת: שוגג יקיים מזיד יעקור, ובשביעית: בין שוגג בין מזיד יעקור'. בגמרא (גיטין נג ע"ב) הובאו שתי סיבות אפשריות להחמרה בשביעית יותר מבשבת לעקור אפילו בשוגג:

א"ר מאיר, מפני מה אני אומר: בשבת בשוגג - יקיים, במזיד - יעקור, ובשביעית בין בשוגג בין במזיד - יעקור? [1] מפני שישראל מונין לשביעית, ואין מונין לשבתות. [2] דבר אחר: נחשדו ישראל על השביעית, ולא נחשדו על השבתות.

בין התירושים ישנם הבדלים משמעותיים: לפי התירוץ הראשון חכמים הורו לעקור דווקא עץ פרי ששנת הערלה הראשונה שלו נמנית בשנת השמיטה. לשיטה זו השותל בשמיטה שתילים שאינם חייבים בערלה, כגון: אילנות סרק, ירקות,¹ או אפילו אילנות מאכל ששנות הערלה שלהם נמנות שלא בשמיטה (כגון: שהועברו מעציצים שהיו מחוברים לקרקע, או שנשתלו בסוף השמיטה ושנת הערלה הראשונה בשנה שאחריה),² איננו חייב לעקור. מנגד, לתירוץ השני, שחכמים החמירו בשביעית מחמת שראו שהיא קלה בעיני הציבור, החובה לעקור תחול על כל צמח שיישתל בשמיטה.³ למעשה, הרמב"ם החמיר כשני הטעמים:⁴ מחד גיסא הוא הורה לעקור אילן שניטע בערב

1. הר"ש סירלאו, שביעית פ"ה ה"ה, נקט שהגזרה נובעת ממניין השנים, וכתב שאין חובה לעקור ירק שנשתל בשמיטה.
2. נפקא מינה זו הובאה בירושלמי תרומות פ"ב ה"א.
3. כך היא ההבנה הפשוטה בדברי הגמרא 'נחשדו ישראל על השביעית', וכך גם עולה מדברי הירושלמי בהערה הקודמת שהביא כנפקא מינה בין התירושים מקרים שבהם ישנו חשד אך איך דין ערלה, אך רש"י, גיטין נד ע"א הבין שהחשד עצמו נובע גם הוא מכך שהנטיעה ניכרת: 'נחשדו ישראל על שביעית - ואיכא למיחש מתוך שהדבר ניכר אתי למישרי נטיעה בשביעית; ועי' ברש"י שם שהעיר על דבריו.
4. ראה: ר"ש סירלאו, שביעית פ"ב ה"ד; פאת השלחן, סי' כ ס"ק לג; דרך אמונה, שמיטה פ"א הי"ב, ס"ק צח; כך הוא לפי הפרשנות הפשוטה בדברי הרמב"ם, הל' שמיטה פ"ג הי"א, ש'מראית העין' היא מחמת שנות הערלה הנמנות לשמיטה. אך יש שהבינו שמראית עין נובעת מכך שהעץ צעיר בשמיטה



השמיטה כששנת הערלה הראשונה שלו נמנית בשמיטה,⁵ ומאידך גיסא הוא פסק בפירוש (הל' שמיטה פ"א הי"ב):
 הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור, מפני שישראל חשודין על השביעית, אם תאמר בשוגג יקיים יאמר המזיד שוגג הייתי.
 מכך נלמד שדינה של כל נטיעה ושתילה בשמיטה להיעקר, ואפילו כשאין בהן דין ערלה.⁶

ב. קנס במלאכות אחרות

עלינו לברר אם הקנס שלא ליהנות מאיסורי שביעית נאמר דווקא לגבי נטיעה ושתילה או גם כלפי שאר מלאכות השדה: מחד גיסא - הגמרא משווה בין מעשה שבת ובין מעשה שביעית, ולהלכה שנקבע שמעשה שביעית אף חמור מחמת החשד נראה שיש להחמיר לכל הפחות בדומה למעשה שבת הנאסר מחמת כל מלאכת איסור.
 מאידך גיסא - להלכה נפסק שהפירות שגדלים על עץ שניטע בשמיטה אינם אסורים, משום ש'אין מוסיפים על הגזירה'.⁷ בפשטות משמע שמדובר בגזרה מקומית המחייבת את עקירת העץ, אך אינה אוסרת כל הנאה ממלאכה שנעשתה בשמיטה.

1. סוגיית שדה שנחרש בשביעית

כדי להכריע בשאלה זו נוכל להיעזר במשנה נוספת האוסרת הנאה ממלאכות שביעית (שביעית פ"ד מ"ב): 'שדה שנתקוצה תזרע במוצאי שביעית. שנטייבה או שנדיירה לא תזרע במוצאי שביעית'. לאור האמור עלינו לברר:
 (1) האם אנו רואים כאן דוגמה להיותה של הגזרה לעקירת האילן חלק מגזרה כללית שנגזרה על הנאה ממעשה איסור שנעשה בשמיטה, או שמא מדובר בקנס מיוחד שנגזר על 'שדה שנטייבה ונדיירה' (וממילא אין להרחיבו למקרים אחרים)?⁸

ונראה שנטעו בה, ולדבריהם לא ברור כלל אם הרמב"ם חשש לדין מונין, ראו למשל: מראה הפנים, לירושלמי שביעית פ"ב ה"ה.

5. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ג הי"א.

6. ראה ראב"ד, הל' שמיטה פ"ד הט"ו, ונושאי הכלים שם: רדב"ז, ר"י קורקוס, וכסף משנה, שהבינו שדין 'יעקר' נאמר גם לגבי ירק. וכן פסק ערוה"ש, זרעים סי' יז סעי' ב; וראה ר"ש, שביעית פ"ב מ"ו, שכתב שאפילו ירק שנקלט בזמן תוספת שביעית ייעקר. וכן עולה מן השיטות שיובאו להלן הסוברות שזהו אותו הקנס שמחמתו אסרו ליהנות מחרישת איסור בשמיטה. אומנם ראה במראה הפנים, לירושלמי שביעית פ"ב ה"ג, שכתב שהקנס אינו קיים אלא לגבי אילן שהוא ניכר ומפורסם (אף אילן סרק, אך לא ירק); ובמקדש דוד, סי' לה, כתב טעם אחר, שבאילן החמירו משום שקומתו נבנית על גבי הגידול הקודם, ולא שיך להמתין בו כדי שיעשו, אך לא כן הוא בירק.

הערת עורך: י"פ. אומנם לדעת הרמב"ם לא ברור שיעקור באילן סרק וכפשטות דבריו בפ"ד הט"ו, ע"י שבת הארץ פ"א הי"ב, עמ' 243 הערה 5. ואף למהרי"ק, רדב"ז וכס"מ שכתבו שיעקור בירק ייתכן שבעץ סרק ש"א שלכו"ע הנטיעה היא מדרבנן (ע"י שבת הארץ, פ"א ה"ה, עמ' 194 הערה 13) יודה שלא יעקור.

7. ירושלמי שביעית פ"ב ה"ד.

2) אם ישנה גזרה כללית על הנאה ממלאכת איסור בשמיטה, מדוע התירו את ההנאה מ'שדה שנתקוצה'?

בירושלמי מובאת מחלוקת בפירושה של משנה זו, ובשני ההסברים נוכל לנטות לכאן ולכאן: בני בבל פירשו ש'נתקוצה' היא פעולת ניקיון השדה מקוצים, ובשונה מן החורש בקרקע (נטייה) לא קנסו את מסיר הקוצים. יש שלמדו מכך שחכמים גזרו דווקא על פעולות מסוימות, ועל הנאה מהסרת הקוצים לא גזרו.⁹ אך יש שביארו שלאחר הסרת הקוצים הקרקע עדיין אינה מוכנה לזריעה, וממילא אין כאן 'מעשה שביעית'.¹⁰ מדבריהם משמע שכל פעולה אחרת המכשירה את הקרקע או הצמח כלולה בקנס שלא ליהנות ממעשה השביעית.¹¹

בהמשך הירושלמי מובאת פרשנותם של בני ארץ ישראל למשנה. לדבריהם שתי המלאכות ('נתקוצה' ו'נטייה') הן פעולות חרישה, חרישה ראשונה וחרישה שנייה, אלא שעל החרישה הראשונה לא גזרו קנס משום גזרת המלכות. יש שביארו שהמלך אנס אותם לחרוש בשביעית, ולכן לא קנסו אותם.¹² לשיטתם נראה שהחידוש במשנה הוא דווקא בכך שלא קנסו את העובדים באיסור מחמת האונס, אף שמן הדין קנסו כל מי שעובד במלאכה כלשהי בשמיטה.¹³ אך ה'פני משה' ביאר שבשעת גזרת המלך חכמים התירו לחרוש חרישה ראשונה, ולכן גזרו רק על השנייה. לדבריו ייתכן שמדובר בגזרה מקומית שנועדה לתחם את היתר החרישה שניתן באותה התקופה.¹⁴

8. אין ספק שיש מקום לפרש שלא מדובר באותה הגזרה, שאם לא כן היה על הגמרא לפשוט את הספק מהו טעם הגזרה לעקירת אילן שניטע בשביעית ממקור זה, שהרי כאן לא שייך גזרת מוניה, ואף על פי כן גזרו.

9. פני משה לירושלמי שם.

10. פירוש הרא"ש, למשנה פ"ד מ"ב; ר"ש סירלאו למשנה שם; מלאכת שלמה, למשנה שם; משנה ראשונה, למשנה שם. ונראה שזה מקור הרמב"ם, הל' שמיטה פ"א ה"ד, שהוסיף שגם את המסקל לא קנסו; וכ"כ הרב קוק בשבת הארץ, קו"א ס' טו. ייתכן שזו גם כוונת המאירי, מו"ק יג ע"ב: 'שאיין זו עבודה גמורה ליאסר בדיעבד'. וכן יש נוספים שכתבו שקנסו רק על עבודה גמורה: יד דוד, שביעית פ"ד מ"ב; רדב"ז, הל' שמיטה פ"א ה"ג; פאת השלחן, בית ישראל, ס' כ ס"ק לד.

11. כך נראה גם מדברי התוספות, מו"ק יג ע"א, שכתבו בפשטות שהעוקר קוצים בוודאי קנסוהו מכיוון שמדובר במלאכה חשובה. משמע שקנסו על כל המלאכות החשובות.

12. תוספות רא"ש, מועד קטן יג ע"א; מהר"א פולדא, לירושלמי שם, שהסביר שהיו אנוסים לחרוש בשביעית עצמה. והגר"א שם פירש שהיו אנוסים לזרוע מייד במוצאי שביעית, ולכן לא יכלו לקונסם במוצאי שביעית.

13. כך גם עולה לכאורה מביאור הר"ש סירלאו, שם, שפירש שהמלכות אנסה את חכמים שלא לקנוס, משמע שבלא כן היו קונסים מכוח התקנה הראשונה. אלא שביאור זה איננו מתיישב לכאורה עם כך שלדעת הרש"ס (שביעית פ"ב ה"ה) לא גזרו איסור בירק שנשתל בשביעית מאחר שאין הוא כלול בגזרת ה'הנוטע'.

14. דברים אלו מתיישבים עם שיטתו במראה הפנים, לירושלמי שביעית פ"ב ה"ג, שלא אסר ירק שנשתל בשמיטה. לדבריו יש לומר שגם הזיבול נאסר כדי להציב סייג בפני היתר שניתן, וכדבריו בפני משה שם: 'ולא התירו חכמים להיות מדייר כל שדהו אלא בית ד' סאין... ואם דייר וזבל כל השדה בזה קנסו אותו חכמים ולא תזרע במוצאי שביעית'. מחלוקת זו באה לידי ביטוי גם בהמשך הירושלמי, שם נדונה השאלה 'טיוב בזמן הזה מהו?'. הפני משה, שרואה בגזרת הקנס גזרה מקומית, מבין שההסתפקות היא אם הגזרה קיימת גם בדורות לאחריה בזמן הזה, שהשביעית מדרבנן, ואילו



חלק מן המפרשים העתיקו את הפרשנות המובאת בירושלמי שלפיה חכמים קנסו דווקא על החרישה השנייה, אך לא הזכירו את הטעם המובא בירושלמי לכך - שמדובר בתקופה שהיו אנוסים לחרוש.¹⁵ לדבריהם משמע שיש הבדל מהותי בין החרישה הראשונה, שלא קנסו עליה, לחרישה השנייה, שקנסו עליה. הרב קוק¹⁶ מביא שתי אפשרויות לכאור את שיטתם: (1) אחר חרישה אחת עדיין אי אפשר לזרוע, ולא קנסו אלא על מלאכה שניתן ליהנות ממנה. (2) הקנס נגזר בתקופה שבה רבו עוברי עבירה, וראו חכמים שאין הציבור יכול לעמוד בגזרה שלא ליהנות ממעשיהם, ולכן אסרו רק את מלאכתו של מי שהפריז ועשה חרישה מיוחדת או זיבול מעבר למינימום הנדרש, ולא התחשב כלל בדיני שביעית.¹⁷

2. שיטת הראשונים להלכה

כפי שראינו, ניתן להסביר שהמשנה היא חלק מגזרה כללית של מעשה שביעית, או שמדובר בגזרה מקומית על חרישה וזיבול הקרקע. אך להלכה נראה שהגזרה שלא ליהנות ממעשה איסור שמיטה נוהגת בכל איסור שהוא הגורם להשבחת הקרקע או הצמת. הדבר מוכח מדברי הרמב"ן¹⁸ שמבאר שפירות 'של עזיקה' שעבדו בהם באיסור בשמיטה אסורים מפני ש'ק"ל הנוטע בשביעית יעקור ושדה שנטייה לא תזרע למוצאי שביעית'. מהחיבור שהרמב"ן מחבר בין האיסורים משמע שאין מדובר בגזרות מקומיות אלא בגזרה כללית. כך משמע גם מדברי התוספות¹⁹ שכתבו בפשטות שהעוקר קוצים משדהו בוודאי קנסוהו, מכיוון שמדובר במלאכה חשובה. משמע שקנסו על כל המלאכות החשובות, אף אלו שלא הוזכרו בפירוש במשנה. וכך גם נראה מדברי הראשונים והפוסקים שישנה חובת עקירה גם על ירק שנשתל בשמיטה,²⁰ ולא העלו על

-
- מפרשים אחרים יצאו מנקודת הנחה שהקנס בוודאי עומד במקומו, ואף הסתפקו אם להרחיב אותו גם על החרישה הראשונה (ראו בהרחבה להלן אות ג, 3).
15. ריבמ"ץ, שביעית פ"ד מ"ב; ר"ש, למשנה שם; רא"ש למשנה שם; וכן הובא בשם הר"ח בתוספות מו"ק יג ע"א.
16. שבת הארץ פ"א ה"ג.
17. חיזוק לשיטתו יש להביא מפירוש הריבמ"ץ, שם, שביאר שגם 'נדיירה' היינו שזיבל פעם שנייה, יותר מן הדרוש. לשיטה זו יש לדון: האם הדבר נכון גם בימינו, ובכל דור על החכמים לברר מהן המלאכות המצויות שהציבור מקל בהן ראש ובמה הציבור יכול לעמוד, או שמא חכמים הקלו רק במלאכות הזריעה והזיבול שהיו פרוצות בימיהם? אם נכריע שהדבר נתון לשיקולם של חכמי הדור, יש לעיין אם באפשרותם להקל רק במלאכות 'שהם רק אינם יכולים לעמוד בניסיון של דוחקם אבל אינם עוברים יותר מההכרח', כפי שהתירו בתקופת המשנה, או שמא מאחר שבימינו נפרצו הגבולות ורבו העובדים בלא התחשבות כלל בדיני השביעית, נימנע מלקנוס על כל העבודות המצויות.
18. יבמות קכב ע"א. דבריו הועתקו גם בראשונים אחרים: רשב"א, יבמות שם; ריטב"א יבמות שם; מאירי יבמות שם. ההוכחה איננה רק מכך שהוא משווה בין האיסורים, אלא מכך שהוא מרחיב את האיסור גם למלאכות אחרות, ואין לומר שכוונתו לאסור דווקא בחפירה תחת העץ, שהיא כלולה בגזרת שדה שנטייה, שאם כן לא היה לו להביא את דין 'הנוטע בשביעית'.
19. מו"ק יג ע"א.
20. ראה לעיל הערה 6.

דעתם לומר שחובת העקירה נגזרה על עצים בלבד ואילו הנאה ממלאכות שביעית אחרות מותרת.

כך גם נראה מדברי הרמב"ם, שהוסיף מדעתו גם את מלאכת הסיקול למלאכות שלא גזרו עליהן (שמיטה פ"א הי"ד):

המעביר קוצים מארצו בשביעית כדי לתקנה למוצאי שביעית, או שסקל ממנה אבנים אף על פי שאינו רשאי לא קנסו אותו ומותר לו לזורעה במוצאי שביעית. משמע שדווקא על מלאכת הסיקול, שדומה להסרת הקוצים בכך שאינה מכשירה את הקרקע באופן ישיר, אין הגזרה חלה, ואולם על מלאכות אחרות שלא הוזכרו הגזרה תחול.

כך גם משמע מדברי 'ערוך השלח'²¹ וב'ספר השמיטה'²² שלמעשה יש לקנוס על כל מלאכת איסור בשמיטה ולאסור הנאה ממנה.

אולם דעת הרש"ז אויערבך²³ והרב קנייבסקי²⁴ שעל אף שמן המשנה ניתן ללמוד שגזרו שלא ליהנות מכל המלאכות האסורות, אין זאת אלא לגבי הנאה מהשדה שנעשה בו איסור בעצמו, אך צמחים שעשו בהם עבודות, לא אסרו את ההנאה מהם אלא אם נשתלו ממש בשמיטה.

ג. קנס באיסור מדרבנן

מן האמור עד כה משמע שאפילו באיסור מדרבנן קנסו,²⁵ שהרי איסור זיבול בוודאי מדרבנן הוא, וכן כתב רש"י (מו"ק יג ע"א):²⁶ 'כל הני מדרבנן ניהו, ואף על פי כן קנסו, דלא תזרע למוצאי שביעית'. אך יש מן הראשונים שאסרו את ההנאה דווקא ממלאכות דאורייתא, אך לא ממלאכות דרבנן.²⁷ כדבריהם פסקו 'ערוך השלח',²⁸ הרש"ז אויערבך²⁹ והרב מרדכי אליהו.³⁰ על כך קשה לכאורה, שהרי בפירוש אסרה המשנה אף את הזיבול שנמנה בין המלאכות מדרבנן?! ה'חזון איש'³¹ מבאר שמלאכות שנחשבות לתולדה,

21. ערוה"ש, זרעים סי' יז סעי' ב, שחיבר בין גזרת עקירת נטיעה לאיסור הנאה מחרישה.
22. בספר השמיטה, פרק ה סעי' ח, כתב 'עשה עבודה גמורה, כגון שנטע, צריך לעקור'. משמע שהוא הדין בכל עבודה גמורה אחרת.
23. מנחת שלמה, תנינא סי' קכ.
24. דרך אמונה, שמיטה פ"א הי"ד בביאור הלכה. בכך ביאר את זאת שהרמב"ם הוסיף את המסקל למלאכות המותרות - מפני שאין בכך מלאכה בגוף הקרקע.
25. הדבר בוודאי נכון לשיטת הראשונים הסוברים שנטיעה עצמה היא מדרבנן, וקנסוהו ש'עקור'.
26. וכ"כ גם בתוספות שם, וכן נראה מדברי הרמב"ן, יבמות קכב ע"א, שאסר במלאכות שנועדו לאברוי, ומשמע אפילו בדרבנן, וכ"כ שם הרשב"א והריטב"א. וכ"כ הרב קוק בשבת הארץ, קו"א סי' טו בדעת הרמב"ם.
27. כך משמע מרש"י, גיטין מד ע"ב, ותוספות הרא"ש, גיטין שם.
28. ערוך השלח, זרעים סי' יז סעי' ד.
29. מעדני ארץ, שביעית סי' ט ד"ה והנלענ"ד.
30. מאמר מרדכי, שביעית, פ"י הערה יח.
31. חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק א.



ובשבת אסורות משום זורע, חורש או זומר, קנסו עליהן חכמים גם בשמיטה, אך שאר מלאכות השדה שאסורות מדרבנן, ובשבת הן אינן כלולות במלאכות הללו, לא קנסו עליהן חכמים.³² לאור זאת, אין לקנוס אלא על פעולות עידור, השקיה, זיבול, או זמירה לתועלת הצמח, אך לא במלאכות אחרות. להכרעה הלכתית זו ישנן השלכות נוספות למקרים שבהם האיסור הוא מדרבנן.

1. אזורים שאסורים מדרבנן

במהדורה הראשונה לפירושו למשנה³³ כתב הרמב"ם שבגבול עולי מצרים (שעיקר חיוב השמיטה בו רק מדרבנן) אין דין 'נעבד'. במהדורה השנייה הרמב"ם פירש את המשנה באופן אחר, אך לא ברור אם חזר בו מן הדין או רק מהפרשנות המילולית הנכונה. מי שהתיר זאת בפירוש הוא הראב"ד (הל' שמיטה פ"ד ה"ו): 'במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור'. וכן התירו למעשה את ההנאה מאיסור שנעשה מחוץ לגבולות עולי בבל: ה'חזון איש'³⁴, 'מנחת יצחק'³⁵, הרב יעקב אריאל³⁶ והרב גרוס.³⁷

2. עציץ שאינו נקוב

עציץ שאינו נקוב חייב בדיני שמיטה מדרבנן בלבד. לאור זאת הובא בשם הרי"ש אלישיב, הר"ן קרליין והר"ח קנייבסקי שאין איסור קנס על עבודה שנעשתה בעציץ שכזה, וממילא מותר לטפל בעציץ מנותק שנקנה ממשתלה שפעלה בשמיטה ולקיים אותו.³⁸ לכתחילה כמובן אין לרכוש ממשתלה כזו, משום מסייע לידי עוברי עבירה.

3. בזמן הזה

בירושלמי הסתפקו מה דינו של המעבד את קרקעו בזמן הזה (סנהדרין פ"ג ה"ה):³⁹ טיב בזמן זה מהו? ר' ירמיה סבר מימר בטל הדין בטלה גזירתא, ר' יוסי סבר מימר לעולם הגזירה במקומה עד שיעמיד בית דין אחר ויבטלה. המפרשים נחלקו בהבנת הספק: יש הסוברים שברור לירושלמי שהגזרה קיימת גם כיום, אלא שהסתפקו אם כיום, שהמלך כבר איננו אונס לחרוש, יש לקנוס אפילו מי שחרש רק חרישה אחת.⁴⁰ לעומתם יש שפירשו שהירושלמי מסתפק אם בימינו, שהשמיטה

32. החזון איש מסביר כך מדוע לא קנסו את המסקל והמפנה קוצים מן השדה..

33. פיה"מ לרמב"ם, שביעית פ"ו מ"א.

34. חזו"א, שביעית סי' ז ס"ק כה.

35. מנחת יצחק, ח"ח סי' צה.

36. באהלה של תורה, ח"ג סי' מט.

37. שיעורי שביעית (גרוס) סי' יד.

38. משפטי ארץ, שביעית, פרק יט, הערה 23, בשם הגרי"ש אלישיב והגר"ן קרליין; ובספר משמרת השביעית, פ"ד סעי' ב, הביא כך גם בשם הגר"ח ק.

39. הספק מובא גם בירושלמי שביעית פ"ב ה"ד, אך הציטוט בסנהדרין נוח יותר להבנת.

40. רש"ס לירושלמי שביעית פ"ב ה"ד; מהר"א פולדא, לירושלמי שם.

מדרבנן, עדיין קיימת הגזרה הקונסת שלא ליהנות ממלאכתם של העובדים בשביעית.⁴¹ לדעת חלק מהפוסקים ההלכה הוכרעה להקל, ובזמן הזה מותר ליהנות ממלאכתו של העובד באיסור,⁴² אך רבים כתבו שלמעשה ההכרעה היא לחומרא,⁴³ וגם בזמן הזה יש לקנוס את העובד באיסור.⁴⁴

ד. עד מתי אסור ליהנות?

עלינו לברר, עד מתי נאסרת ההנאה ממעשה שנעשה בשביעית? לגבי אילן שניטע בשמיטה נפסק במפורש שיש לעקור את האילן, ואפילו אם מת הנוטע - על בנו לעוקרו.⁴⁵ לעומת זאת לגבי שדה ש'נחרשה ונזדבלה' בשמיטה לשון המשנה היא: 'לא תזרע במוצאי שביעית'. משמע שנאסר השימוש בשדה רק בשנה השמינית,⁴⁶ ויש אף שהקלו להשתמש בשדה לאחר שיעבור זמן כדי שתיעשה המלאכה בשמינית, וכך כבר אינו נהנה ממלאכת השביעית.⁴⁷ וצ"ע אם כן, מדוע באילן לא התירו לאחר שעבר זמן שיכול היה לנוטעו במוצאי שביעית? כמו כן הפוסקים שאסרו פירות מקרקע שנעבדה לא התירו את השימוש בהם אף כשעבר זמן רב מעת עשיית המלאכה! לאור האמור נראה שישנן שתי הנאות אפשריות מאיסורי השביעית: (1) כאשר הקרקע או הצמח הושבחו ישירות ממלאכת האיסור, יש לאוסרם לעולם, או עד שיפוג שבח האיסור

41. פני משה, לירושלמי שם; רידב"ז לירושלמי שם; שושנים לדוד, פ"ד מ"ב; ולפירוש זה נטה בשו"ת יביע אומר, ח"ג חו"מ סי' ז. בקרבן העדה, לירושלמי שם, ביאר את הספק באופן אחר: לפי דבריו לאחר שגזרה המשנה קנס על חרישה שנייה, הקלו עוד והתירו מחמת אונס המלך, והספק אם חזרה הגזרה. לשיטתו נראה שהספק הוא על חרישה בלבד, אך לגבי שאר המלאכות נותרה גזרת הקנס במקומו.
42. מהרש"א, גיטין מד ע"ב; שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קפה אות יא; גם הרב קוק בשבת הארץ, פ"ד ה"טו, כתב שלשיטת הראב"ד שהתיר במקומות שהאיסור מדרבנן יש מקום לומר שבזמן הזה אין איסור כלל, אך לא ברור אם פסק כך למעשה; וכן בשו"ת הר צבי, חו"מ סי' קלו, הכריע לקולא בספק הירושלמי (אך הוא עצמו הבין את הירושלמי כדעת קרבן העדה, בהערה הקודמת, וא"כ לכאורה אין להקל אלא בחרישה).
43. שושנים לדוד, שביעית פ"ד מ"ב; יביע אומר ח"ג חו"מ סי' ז.
44. מפורש בתוס' יו"ט, שביעית פ"ד מ"ב, שהקנס קיים גם בזמן הזה, ונראה פשוט שזו דעת הרמב"ם שכתב דין זה בסתם, וכן העתיקו דינים אלו בכל ספרי ההלכה בימינו.
45. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ג הי"א. היה ניתן לומר שדין זה מיוחד לאילן שבו ישנו טעם נוסף לאיסור, מחמת מניין שנות הערלה המתייחסות לשמיטה. אלא שכאמור הרמב"ם הביא את החשד כטעם לחובת העקירה, ועוד מכך שלא הביאה הגמרא ראייה מן המשנה הפוסקת 'יעקר' שהטעם הוא מחמת מניין השנים, משמע שגם לפי הטעם שמדובר בקנס מובן מדוע ייעקר האילן. כמו כן, לפי הטעם של מניין שנות הערלה צ"ע מדוע לא הגבילו את זמן העקירה לאחר שנות הרבעי, והלוא מאותה העת כבר אין מניין את שנות האילן.
46. נודע ביהודה, מהדו"ק או"ח סי' כ; ערוה"ש, זרעים סי' יז סעי' ב.
47. דבר השמיטה (סירובין) דף לה ע"א, ולדעתו דבר זה נכון פרט למזיד שאסור לו לעולם, וכן הובא בהליכות שדה, גליון 159 בשם הרב אלישיב; הרב ש"ז אויערבך, מנחת שלמה, על המשניות שביעית פ"ב מ"ד, הסתפק בשאלה זו (וכעין זה משמע בבית רידב"ז ג, יד, אלא ששם משמע שבזריעת ירק לא אסרו כלל בשביעית אפילו כדי שיעשו, כיוון שגידולו קצר, וצ"ע איך יבאר דין החורש בשביעית).



מהם. 2) כאשר מדובר במלאכה שאיננה משפיעה על טיב הקרקע והגידולים, ורק חוסכת זמן בשמינית, יש להתירה לאחר שעבר זמן כדי שתיעשה המלאכה בשמינית.⁴⁸ לדעת הרב מרדכי אליהו⁴⁹ במלאכות דרבנן יש להקל אם מבטלים את ההנאה ממעשה האיסור בשביעית, כגון: הסרת הזבל מן השדה.⁵⁰

ה. הלות הקנס על אחרים

1. בירושה

נאמר בגמרא (מו"ק יג ע"ב):

אמר רבי יוסי בר חנינא: נקטינן, הטיבה ומת - בנו זורעה.⁵¹ אלמא: לדידיה - קנסו רבנן, לבריה - לא קנסו רבנן.

בירושלמי (שביעית פ"ב ה"ד) מובא שהשאלה - האם דין זה נכון גם לגבי בנו של הנוטע בשביעית או שמא במקרה זה הוא חייב לעקור לאחר שירש את העץ ממנו - תלויה בטעם חובת העקירה: אם מדובר בקנס - את בנו לא קנסו, ואם הכריחוהו לעקור מפני ששנות הערלה של העץ נמנות לשמיטה - יש לקנוס גם את בנו. ואכן הרמב"ם פסק למעשה שגם בנו של הנוטע מחויב לעקור עץ שניטע בשמיטה,⁵² אך שדה שנחרש בשמיטה רשאי הירוש להשתמש בו ולזורעו.⁵³

2. חכירה

נאמר במשנה במסכת שביעית (פ"ד מ"ג): 'חוכרין גירין מן העובדי כוכבים בשביעית אבל לא מישראל'. הרמב"ם מפרש שהאיסור לחכור שדה חרוש מיהודי נובע מכך שהוא חרש אותו בשמיטה שלא לחכור ממנו ולהשתמש בו.⁵⁴

48. כעין זה כתב בספר תורת גיטין, מד ע"ב; מקדש דוד, שמיטה סי' לה; אלא ששם כתב גם בירק שאפשר להקל כדי שיִקָּרע ויגדל לאחר שביעית, אף שיש בו מתועלת השמיטה, וצ"ע.

49. מאמר מרדכי, שביעית סי' ז.

50. דבריו מתבססים על שו"ת רב פעלים, ח"א או"ח סי' יג, אלא שהוא חזר בו מתירוץ זה. ועיין עוד בדיון דומה כלפי עקירת אילן שניטע בשביעית ונטיעתו בחזרה, בחוט שני שמיטה פ"א ה"ב, ובמשנת הגר"ש שביעית פ"ה אות ג.

51. כעין זה גם בירושלמי שביעית פ"ד ה"ב.

52. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ג ה"א.

53. רמב"ם, שם ה"ג. וכך ביאר את דבריו פאת השלחן, סי' כא סעי' כה; ותוספות הרי"ד, לירושלמי שביעית פ"ב ה"ד; ושו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' רא; וכעין זה במראה הפנים, לירושלמי שביעית שם. הרי"ק קורקוס, הל' שמיטה פ"א ה"ג, בתירוץ השני, הביא אפשרות נוספת לחילוק שבין נטיעה לחרישה: 'שם אין ההנאה והפירות עצמן ממה שעשה אביו אלא ממה שהוא זורע ואין לאסור עליו שלא יזרענה מפני שחרשה אביו. אבל כאן ההנאה עצמה והפירות מנטיעת איסור הם באים ולכן חייב לעקור האיסור'. לפי תירוץ זה, כאשר ההנאה היא מהמעשה עצמו, גם בנו יהיה צריך לעקור, כגון: שיחי נוי, עציצים, דשא וכדומה שנשתלו בשמיטה. וצ"ע - מדוע נזקק הרי"ק קורקוס לחילוק נוסף השונה מדברי הירושלמי? אלא שגם במשנה ראשונה, שביעית פ"ב מ"ו, התקשה בהבדל שבין נטיעה שבנו צריך לעקור ובין חרישה, ולא הביא דברי הירושלמי, וייתכן שהבינו דבריו באופן אחר.

54. כך בפירוש הרמב"ם למשנה שם; וכ"כ התפארת ישראל, שם ס"ק יג; פני משה, לירושלמי (בפירוש

3. קנייה

נאמר בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב) שאסור לקנות שדה מיהודי שחרש אותו בשמיטה: 'טייבה ומכרה אסור לזורעה'. הפוסקים נחלקו מהו טעם הדבר, והרי לעיל קבעה הגמרא שרק 'לדידיה קנסו רבנן?': הרא"ש כתב שאם יתירו לו למכור את השדה, הוא עלול לחרוש בשביעית על מנת למוכרו ביוקר, ועל כן קנסו מראש שלא לקנות ממנו.⁵⁵ והמהרי"ט אלגאזי כתב שכאשר הוא רוכש ממנו את השדה, הוא גורם לו הנאה, ולכן אסרו חכמים לקנות ממנו.⁵⁶ לשתי השיטות הקנס איננו על הקונה שלא ישתמש בחפץ, אלא על המוכר שאיננו יכול למכור, ולאור זאת דנו הפוסקים בשני מקרים:

(1) כאשר הוא איננו קונה את הקרקע או הצמח ממי שעשה בו את האיסור, אלא ממתווך שקנה מאותו אדם, לכאורה כבר אין טעם שלא לקנות ממנו, והדבר יהיה מותר.⁵⁷ אך למעשה נראה שהדבר איננו נכון, שהרי גם לאחר שהתבצעה המכירה אסרו על הקונה לזרעה, כדי להרתיע את הקונים מלקנות, ומכיוון שלקונה אסור ליהנות ממנה, אסרו עליו גם למוכרה לאחר.⁵⁸ וכך משמע מדברי הראשונים.⁵⁹

(2) בשו"ת 'משנת יוסף'⁶⁰ התלבט אם הקנס שייך גם כאשר המוכר יוכל ממילא למכור את סחורתו לאחרים, שהרי מצויים בשפע קונים שאינם שומרי מצוות וירכשו ממנו, וממילא מתרחש מצב אבסורדי שבו הקנס על המוכר משפיע על הקונה בלבד. למעשה סיים שקשה להקל כסברה כזו ללא עיגון במקורות.⁶¹

המשנה (שם). וכך העתיק הרמב"ם, הל' שמיטה פ"א ה"ד, שאין חוכרים שדה שנחרש באיסור. ואומנם יש שביארו את המשנה באופן אחר, ראה בפירוש הרא"ש למשנה שם, שביאר שאסור לחכור בשביעית כדי שלא יחרוש היהודי, וכן ביאר בר"ש סירלאו, אך כפי שנראה להלן גם הם כנראה יסכימו למעשה שאסור לחכור שדה שנחרש באיסור.

55. רא"ש, בפירושו למשנה שביעית פ"ד מ"ב; וכ"כ הר"ש סירלאו והפני משה בפירושם למשנה שם; ובגליוני הש"ס, זרעים ח"ג אות ל; מלבושי יום טוב, ח"ב י"ד ס' יג; וכן בספר דבר השמיטה פ"ד מ"ב. לשיטה זו כתב הרב קוק, שבת הארץ פ"א ה"ג, שאם ידוע שבעל השדה חרש אותו לצורך עצמו, ורק מחמת שלא היה יכול להשתמש בו מכרו, מותר לקנות ממנו.

56. מהרי"ט אלגזי, בכורות מה ע"ב (מהדו' וילנא); כשיטה זו כתב גם הר"י טייטלבוים (מסאטמר) בקובץ שלש תשובות עמ' כט, וכן נראית גם דעת ערוה"ש, זרעים ס' יז סעי' ג. לפי טעם זה הסתפק המהרי"ט אלגזי (שם) אם יהיה מותר למכור בזול, כך שהמוכר לא ירוויח מהשבח שהשביח על ידי האיסור, וראה בדברי שאול, יוסף דעת, ס' שיג אות א, שהכריע למעשה לקולא.

57. כך כתב בדברי יששכר (גרובאיט) ס' כ.

58. הדבר נכון גם לטעם הראשון שחושש שמא יחרוש כדי למכור, שהרי בעוברי עבירה עסקינן, ויכול לעשות הסכם עם חברו שיקנה ממנו את שדהו וימכור לאחרים.

59. הרמב"ן פירש את דברי הגמרא יבמות קכב ע"ב, העוסקת בנוכרי המכריז ש'של עזיקה הן', שמדובר בפירות שאסף הגוי מקרקע שעבד בה ישראל באיסור (כך מבואר בפירושו לתורה ויקרא כה, ה, וכן בריטב"א יבמות שם). ממילא מבואר שאף שלא הוא עשה את האיסור, הפירות נותרים באיסורם.

60. שו"ת משנת יוסף, ח"ב ס' לח.

61. במשתלה מסחרית נראה שסברה זו איננה קיימת, שכן בסופו של דבר המוכר משתדל שתהיה לו סחורה בשביל כל הקונים, וממילא אם הקונים שאינם שומרי מצוות יימנעו מלרכוש אצלו, בהחלט תהיה לכך השפעה על האופן שבו ינהג בשמיטה.



למעשה, הרמב"ם בהלכותיו כלל לא הזכיר את דין הירושלמי שהקונה אינו רשאי לזרוע את השדה שחרש המוכר בשמיטה. יש הסוברים שהוא פשוט סמך על דבריו האוסרים לחכור את השדה ממנו, ובכלל זה גם אסור לרוכשו ממנו, וכך הכריעו למעשה פוסקים נוספים.⁶² ואולם 'פאת השלחן'⁶³ כתב שהרמב"ם מבין שמדובר במחלוקת בין הבבלי לירושלמי,⁶⁴ והכריע כשיטת הבבלי שהקנס חל על המוכר בלבד, או החוכר ממנו כשהשדה עדיין בבעלותו, אך מותר לקנות ממנו ללא חשש.⁶⁵ כשיטה זו הכריע גם בשו"ת 'אור לציון'⁶⁶, ולכך נטה בשו"ת באהלה של תורה.⁶⁷

4. המקבל במתנה

לשיטת האוסרים על הקונה לרכוש קרקע או צמחים ממי שעשה את האיסור, עלינו לברר מה דינו של מי שקיבל במתנה. שאלה זו תלויה בטעם האוסרים לקנות וליהנות מן השדה שנעבד באיסור. לשיטת הסוברים שחכמים אסרו את המכירה כדי שלא יעברו על איסורי שמיטה על מנת למכור את התוצרת, כתבו הפוסקים שאין חשש במתנה, שהרי לא יטרח רק כדי שיוכל לתת מתנה.⁶⁸ לשיטת הסוברים שחכמים ביקשו למנוע מהמוכר את ההנאה שבמכירה, יש שחששו גם במתנה, מפני שהוא נהנה מכך שיכול ליצור בעזרתה קשרי ידידות.⁶⁹ ואולם דעת 'ערוך השלחן'⁷⁰ שגם לשיטה זו אין לאסור את המתנה, ולא נחשוש להנאה פחותה שכזו.

סיכום והכרעות למעשה

- א. חכמים אסרו את הנעבד בשביעית, והורו שלא ליהנות ממנו.
- ב. דין זה נכון בין בשתילה ונטיעה ובין בכל מלאכה אחרת. אך בתוצאת מלאכות דרבנן 'קלות', שבשבת אין חייבים עליהן, יש מקום להקל.

62. בית רידב"ז, ס' א סע' יג; כך גם הובא למעשה במשפטי ארץ, פ"ח הערה 44, בשם הרי"ש אלישיב והר"ן קרליץ. וכך כנראה סוברים כל הפוסקים שדנו לעיל ולהלן בפרטי דין האיסור בקונה ובמקבל במתנה.
63. פאת השלחן, ס' כ סע' לה.
64. לדעתו מכיוון שבבבלי הוזכר רק הדין שלבנו מותר להשתמש בשדה, משמע שהדבר מותר ללא סייג גם לאחרים.
65. ניתן לומר שהרמב"ם לא סבר שיש מחלוקת בבלי וירושלמי, אלא גרס בירושלמי כגרסה המובאת בשיטה לתלמיד רבנו יחיאל מפאריס, מו"ק יג ע"ב: 'טייבה ומכרה מותר לזורעה'. כשיטה זו סובר גם הראב"ד, לספרא בהר א, א, אות ה, שכתב בפשטות שמכך שלבנו מותר, כל שכן שמותר לאחרים.
66. שו"ת אור לציון, שמיטה ויובל פ"א ה"יג.
67. באהלה של תורה, ח"ג ס' כח.
68. כ"כ בשו"ת רבנו יוסף מסלוצק, ס' צ; ובספר דבר השמיטה, פ"ד מ"ב.
69. מהרי"ט אלגזי, בכורות אות לד (דף מה ע"ב מהדו' וילנא); הר"י טייטלבוים (מסאטמר) בקובץ שלש תשובות (ברוקלין תשי"ג) עמ' כט; וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק, יו"ד ס' טו; (המהריט"א בהמשך התיר למכור בזו, המפחית את הנאת מעשה האיסור, אך נראה שמתנה חמורה יותר, שבה טובת ההנאה גם מן האיסור, ונראה שמכירה בזול לידיד המחזיק לו טובה בכך תיאסר).
70. ערוך השלחן, זרעים ס' יז סע' ג.

- ג. המגדל בעציץ שאיננו נקוב, או בגבול עולי מצרים, שעיקר חיובם מדרבנון, לא קנסוהו חכמים.
- ד. איסור ההנאה חל על הצמח כל עוד הטבת האיסור ניכרת בו, ועל כן צמח שהוטב באופן משמעותי בעקבות מעשה האיסור אין לו תקנה, אך כאשר תועלת מלאכת האיסור איננה ניכרת בו, ניתן ליהנות ממנו לאחר שעבר די זמן שבו היה ניתן לבצע את מלאכת האיסור לאחר השמיטה.
- ה. ישנם כמה צדדי קולא שניתן לצרפם במקום הצורך: יש הסוברים שלא קנסו אלא על מלאכות החרישה, הזיבול והנטיעה; יש הסוברים שלא קנסו אלא שלא ליהנות מהשדה אך לא מהצמחים; יש סוברים שהקנס חל על מלאכות דאורייתא בלבד (שתילה וזמירה), אך לא על כל שאר המלאכות שאסורות מדרבנון, ויש הסוברים שבזמן הזה, שהשביעית מדרבנון, בטל הקנס לחלוטין.
- ו. גנן שנשכר על מנת לטפל בצמחים שנשתלו בשמיטה - מעיקר הדין אינו יכול לבצע בהם מלאכות לאוקמי, שהרי דינם להיעקר, ובוודאי שלא הותרו מלאכות לצורך שמירתם.⁷¹ אם הצמחים רק טופלו בשמיטה שלא כדין, עליו להימנע מלטפל בהם עד שתיגמר ההטבה מהטיפול הקודם (כגון: כאשר נדרש שוב לבצע את אותו הטיפול).
- ז. גנן ששתל בקרקעו של חברו עץ פרי - עליו לעוקרו. אך אם שתל בקרקעו צמחי נוי, או טיפל בצמחיו באיסור - הכריעו הפוסקים שאינו צריך לעוקרם, ש'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו'.⁷² ויש שאסרו זאת.⁷³
- ח. הקונה בית חדש, ומילאו אדמת גן בחצרו בשנת השמיטה, לא ישתול בה עד למוצאי השנה השמינית. ויש מקילים להמתין עד לעונת השתילה השנייה, שחלה בתקופת האביב.⁷⁴
- ט. הקונה בית או שדה מחברו, או שוכר ממנו, איננו חייב לחשוש שמא עבד בשדהו באיסור, ומותר לו ליהנות ממנו.⁷⁵
- י. אסור לרכוש עציצים ממשתלה שאיננה שומרת שמיטה, הן בשנת השמיטה והן לאחריה, ואף אסור לקונה ליהנות משתילים אלו וחייב הוא לעוקרם.⁷⁶ כאשר מדובר

71. בגנן שעלול לאבד את פרנסתו בשל כך ייתכן להתיר, ובפרט בהשקיה שיש הסוברים שהיא מלאכה שלא נאסרה כלל, וממילא אין כאן אלא הקנס, ואין הגנן חייב להפסיד כדי שייקנס חברו. כמו כן יש הסוברים שמלאכות לאוקמי מותרות מפני שאין עליהן שם מלאכה כלל, וממילא יש מקום להתירן גם במקרה זה. הדבר נכון בפרט כאשר השתיל נשתל יחד עם גוש אדמה, שיש הסוברים שאין בכך איסור בשמיטה, וכעין האמור לעניין קנס הנובע ממעשה שבת שאין קונסין אותו כאשר ישנה דעת פוסקים להקל.

72. שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' כח; וכן כתב בחשוקי חמד, עירובין פב ע"א.

73. דרך אמונה, שמיטה ויובל פ"א הי"ג.

74. נראה שמקרה זה מעט חמור יותר מן האמור לעיל, מפני שמילוי האדמה נעשה לטובתו, ובפרט שלא ניתן לקבל את הבית בלא זה, ועל כן הרי הוא נקנס בכך, מה גם שיתכן שבשלב מילוי האדמה הבית עוד שייך למוכר.

75. כך נראה שאחזוקי איסורא לא מחזיקין, ובפרט כשיש צדדים רבים להקל בזמן הזה כדלעיל.

76. משנת הגרי"ש שביעית פ"ה, אות ד. וראה שם באות ז שחייב לעקור אפילו אם רק יש ספק אם נשתל באיסור.



בעצצים שאינם נקובים, או הגדלים במשתלה במנותק (אף תחת כיפת השמיים), מעיקר הדין יש מקום להקל בהם, אך יש להימנע מרכישתם משום מסייע בידי עוברי עבירה. יא. המקבל עציץ במתנה רשאי להשתמש בו, ובפרט אם איננו יודע מהו מקורו ואם נשתל באיסור.





לב התמר ומי דקלים

התמר המצוי (*Phoenix dactylifera*) הוא עץ פרי דו-ביתי הגדל באזור נאות המדבר של ארץ ישראל, בצפון חצי האי סיני ובדרומו. האדם למד להפיק תועלת מכל חלקיו לשימוש בחיי-היום,¹ כפי שמובא יפה במדרש:

מה תמרה זו אין בה פסולת, אלא תמריה לאכילה, ולולביה להלל, חריות לסכוך, סיבים לחבלים, סנסנים לכברה, שפעת קורות להקרות בהם את הבית כך הם ישראל אין בהם פסולת...²

מאמר זה יוקדש לשני מוצרים ידועים פחות שהופקו מהתמר לאכילה ולשתייה. המידע מבוסס על מקורות היסטוריים, בעיקר היהודיים, וכן על מאמרים וסרטונים אחדים שמופיעים במרשתת ומקורם בלוב ובתוניס. לזאת נוסף את הניסיון המעשי שרכשנו באופן הפקתם של התוצרים, כפי ששחזרנו בעזרת עץ תמר ביישוב מבואות יריחו.³

א. לב התמר

המוצר הראשון שבהם הוא 'לב התמר' הנזכר במקורות הקדומים, וכיום אינו ידוע בשימושו באזורנו.⁴ הכוונה היא לקדקוד הצמיחה דמוי הכיפה בראשו של עץ התמר, שמכיל עלים עובריים בדרגות שונות של התפתחות. כלומר, מדובר ברקמה עתירת סוכר שבה מתפתחים ניצני העלים, מהם יבקעו הלולבים. הסרתה של הרקמה מפסיקה את הצמחת העלים החדשים, והעץ מתייבש ומת.⁵ לכן הוצאת לב התמר נעשית רק בעצים זכריים או בכאלה שנפלו, בייחורים, בעצי נקבות זקנים או חולים שאינם טוענים פירות ולכן אינם כדאיים מבחינה כלכלית, או בעצים שמכל סיבה אחרת היה צריך לעוקרם. לב התמר נקרא במשנה ובתוספתא בשם 'קור', ובארמית בשם 'קורא'. בערבית הוא נקרא בשם 'ג'מאר' ואף 'חסת התמר' (ח'ס אלנחל).⁶ פרשני המשנה תיארו את הג'מאר כך:

1. ראו בהרחבה: התמר - 'עץ החיים' סגולותיו ושימושו (א' איילון עורך), תל אביב תשמ"ח.
2. בראשית רבה מא.
3. תודתי לרב יהושע משולמי שאפשר לנו לעשות את הניסוי בחלקתו על עץ תמר חולה שהיה צריך לעקור. המחקר המעשי נעשה בר"ח אלול תש"פ (20.8.20). תודה לכל חברי המשלחת על הסיוע בעצה ובלוגיטיקה (לפי סדר הא"ב): יהודה אדרי, דורון אלוש, בועז ועפרה ארנון, יוחנן הרמן, אשר וטורי, אלי חסון, ד"ר ירון סרי ויוסף פרחי.
4. לבבות התמרים הנמכרים בימינו מופקים ממיני דקלים שונים, כמו דקל הקוקוס ודקל הפופוניה (*Bactris gasipaes*) הגדל במרכז אמריקה ובדרומה. הם מופקים ממרכזי הגזעים ולא מראשם כמו בתמר המצוי.
5. ש' סטולר, גידול התמר בארץ-ישראל, תל אביב תשל"ז, עמ' 37-39.
6. רבנו משה בן מימון, ביאור שמות הרפואות (מהדורת ז' מונטנר), ירושלים תשכ"ט, מס' 68.



'חותכין הדקל בארץ ישמעאל וראשו הוא רך ואוכלין שבתוכו הרך'.⁷ גם הרמב"ם כתב כך והוסיף:

הוא ראש הדקל ונקרא אלג'מאר והוא עץ לבן רך, נחתך מעליונו של דקל כמו הגבינה היבשה ובני אדם אוכלין אותו.⁸

ב. אופן הסרת הקור



לב התמר

לצורך הסרת הקור יש לכרות את הגזע בבסיסו או רק את חלקו העליון (כמטר אחד), כדי לאפשר לעשות את המלאכה על הקרקע. מאחר שלתמר קדקוד צמיחה מרכזי ויחיד, הרי שעם כריתתו הוא ימות 'לפי שאין גזעו מחליף'.⁹ בשלב הבא חותכים את כפות התמרים שבראש העץ מבסיסו, כדי שתהיה גישה לקדקוד הצמיחה. לאחר מכן מתחילים לחשוף את הרקמה הלבנה של הקור, בשיטה המסורתית באמצעות סכין חדה מיוחדת (כצורת המגל). אנו עשינו זאת באמצעות מסור שרשרת מכני. מקלפים את הקרום החום של הסיבים (ליף) שעוטף את בסיסי העלים ואת רקמת הקור הלבן שבמרכז הגזע. קוטר העץ שעליו עבדנו היה כחצי מטר, ואילו קוטר הקור שבמרכזו היה 20 ס"מ. לאחר מכן חותכים את הקור בבסיסו, במקום שבו מתחילה העצה, ומנתקים אותו

מהגזע, וכך מקבלים את לב התמר הנקי שנראה כגליל לבן. כרגיל אורכו מגיע לכ-70-80 ס"מ, ואולם בעץ החולה שאנו עבדנו עליו היה אורכו כ-18 ס"מ בלבד. הקור הוא רך ונחתך בסכין בקלות. הוא לח וטעים, ורצוי לשומרו בקירור כדי להרחיקו מנמלים ולמנוע התעפשות.

7. י"ג אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהורות, ירושלים - תל אביב תשמ"ב, עמ' 145.
8. פהמ"ש לרמב"ם עוקצין פ"ג מ"ז, השו"ן רמב"ם, הל' ברכות פ"ח ה"ו.
9. תענית כה ע"ב.



ג. מעמדו ההלכתי

הקור אינו פרי במובן הרגיל (אלא נחשב 'כעץ'), ולכן יש לו מעמד הלכתי מיוחד. הוא אינו מטמא כשאר מיני המאכלים, ובכל זאת ניתן לקנותו מכספי מעשר שני, שהרי בסופו של דבר הוא נאכל.¹⁰ כמו כן אין קדושת שביעית חלה עליו.¹¹ נראה שהוא נאכל חי, אך גם נשלק וטוגן, ואז לפי רבא הוא מטמא טומאת אוכלין.¹² נחלקו האמוראים לגבי ברכתו: לדעת רב יהודה 'בורא פרי האדמה', כעל כל פרי, ולדעת שמואל 'שהכל נהיה בדברו', מפני שכאשר הקור מתקשה הוא הופך לחלק מגזע העץ ואינו ראוי למאכל. בתלמוד מוסבר שבסופו של דבר אין מגדלים לכתחילה את התמר לצורך הקור, ונפסקה הלכה כשמואל.¹³ כאמור, אכילת קור התאפשרה כאשר היה צורך לעקור עצי תמרים. בתלמוד מסופר ששמואל ביקש מאריסו לקצוץ את עצי התמרים שגדלו בכרם ולהביא לו את הקור לאכילה, לאחר שהתברר שפירות התמר מכחישים את טעם היין שמופק מהגפנים שגדלו לידם.¹⁴ ר' יעקב חגיז, שפעל בארץ ישראל במאה השבע-עשרה, מתאר את תופעת ה'כפניות', המתחל הזכרי שמכיל את התפרחת הזכרית שטובה למאכל בעודה רכה (בטרם נפתח המתחל), וקורא לה בטעות בשם 'ג'מאר':

בבואי לתחום מצרים ראיתי פרי יוצא באילני התמרים הזכרים והוא כעין כפות ונקרא בל' ערבי גומאר ולא ידעתי מהו לענין הברכה.
אולם בהמשך הוא מתאר יפה את לב התמר:

אותו פלאמיטו [לב התמר] הוא ממש ראש האילן דנתוסף משנה לשנה ולהיות חדש הוא רך ויפה לאכילה אבל אינו פרי ולכן ברכתו שהכל.¹⁵
לג'מאר ייחסו סגולות רפואיות שונות.¹⁶ כך למשל כתב ר' נתן בן יחיאל פלקירה על תכונותיו: 'הוא קובץ. ויועל לשעירות הגרון ויעצור השלשול ונזילת הדם. והוא טוב לנשיכת הדבורה'.¹⁷

ד. מי דקלים

מקדקוד הצמיחה של התמר ניתן להפיק גם משקה מתוק וטעים.¹⁸ שותים אותו טרי, וניתן להכין ממנו גם ריבה. לאחר כמה שעות מעת הפקתו, הנוזל עתיר הסוכרים מתחיל

10. משנה, עוקצין פ"ג מ"ז; תוספתא, מעשר שני פ"א ה"ד.
11. ירושלמי, שביעית פ"ד ה"ו, לה ע"ג.
12. עירובין כח ע"ב.
13. שם, ברכות לו ע"א; רמב"ם, הל' ברכות פ"ח ה"ו; עוד ראו א"א שמש, צמחים, מאכלים ודפוסי אכילה בספרות הברכות, אריאל תשע"ד, עמ' 197-198.
14. בבא קמא צב ע"א.
15. שו"ת הלכות קטנות, א סי' רפח.
16. דיוסקורידס I 148; אבן אלביטאר, אלג'אמע למפרדאת אלאדוויה ואלאע'ד'יה, א, קהיר 1874, עמ' 169-168.
17. ז' עמר וי' בוכמן, צרי הגוף לרבי נתן בן יואל פלקירה, תל אביב תשס"ד, עמ' 170.
18. התמר, עץ החיים, עמ' 80.



לעבור תהליך תסיסה; טעמו נעשה חמצמץ והוא הופך למשקה אלכוהולי (עד כ-8% אלכוהול). המשקה שהוחמץ יתר על המידה משמש חומץ לבישול. משקעי הפסולת שבתחתית הכלים שימשו כשמרים להתפחת הבצק. המשקה נקרא בערבית בלוב בשם 'לֵאֲגִי' (اللاقي) ובתוניס ובאלג'יריה בשם 'לֵאֲגִמִי', שם המשקה נפוץ עד היום, והיהודים הקשישים מעולי תפוצות אלה זוכרים אותו בערגה.¹⁹ ישראל בן יוסף המכונה בנימין השני, שביקר בכפרי היהודים בלוב באמצע המאה התשע-עשרה, תיאר הכנת משקה זה כפי ששמע ממלווי:²⁰

מעצי התמרים יעשה מין משקה הנקרא לאגווי (יין תמרים) משקה טובה ומתוקה ומשכרת ובזול גדול. ותעשה על זה האופן: בתחילה כורתים את הראש מעץ תומר מקשה וחזק ומניחים תחבושת מיוחדת על מקום הנחתך. אחרי עבור חמשה עשר יום יעלה כל מיץ התומר למעלה ואז תוחבים קנים קטנים חלולים בתחתית העץ סביב סביב. ותחתיים יעמידו כלים שונים והיין מטיף ויורד לתוכם. כפי אשר הוגד לי, לפעמים יוציאו מעץ אחד יין בעד אלף עד חמשה עשר אלף פיאסטער. אמנם אחרי צאת המיץ ממנו אבד נצחו לנצח ובעפר ימות גזעו.

ה. הפקת המשקה

מלאכת הפקת הלאגבי היא קשה ומורכבת, ושם העוסק בה נקרא בערבית 'לאגם'. יש צורך לטפס לצמרת העץ, ובדומה למלאכת הסרת הקור, יש לקצוץ את כפות התמרים העליונות כדי לאפשר גישה נוחה לקדקוד הצמיחה. מאחר שהחלק התחתון של כף התמרים מכוסה בקוצים, יש להסירם בתחילה באמצעות סכין חדה. קיימת חשיבות רבה לשמירה על הרקמה חיה, ולכן המלאכה צריכה להיעשות בזהירות, על מנת שלא לגרום נזק קשה לעץ שיביא למותו המייד. מקלפים את הרקמה בעדינות ומנקבים במרכז חור, עד שמגיעים למפלס שבו מזהים חלק נקבובי שרווי במוהל. לפעולה הכירורגית הזו קוראים בערבית בשם 'חג'אמה', כשם מלאכת העוסק בהקזת הדם, והיא עשויה להימשך דקות ארוכות (עד כחצי שעה). שכבה זו נמצאת כשלושים ס"מ מתחת לראש התמר, במפלס של כפות התמרים העליונות שנושאות את אשכולות הפירות (כלומר הכפות מהשנה שעברה). יוצרים תעלה בקור, ובתוכה מניחים צינורית שמנקזת את טיפות המוהל, והוא ניגר מהקור ומטפטף לאיטו לכלי איסוף. בשיטה המסורתית שאנו נקטנו, הצינורית הייתה עשויה מגבעול של קנה שנחצה לאורכו, והוא ניקז כמו מרזב את המוהל מכל רקמת הקור. בעצים גבוהים משלשלים מראש העץ צינור ארוך לכלי שמונח למרגלות העץ. פעמיים ביום יש לנקות היטב את הצינורית מלכלוך ומחרקים שנמשכים

19. א' חסון, 'לאגבי: מיץ הדקל הלבני', עאדא (תמוז-אלול תש"פ), עמ' 24.

20. ישראל בן יוסף בנימין, ספר מסעי ישראל, ליק 1859, עמ' 107. חלק מפרטי הפקת המשקה אינם מדויקים, כפי שנראה בהמשך.



למשקה המתקתק ולרוקן את המשקה ממכל האיסוף (10-12 שעות חולפות עד שהוא מתמלא).



מימין: מי דקלים נמכרים לשתייה בתוניס
משמאל: שחזור הפקת 'מי דקלים' במבואות יריחו.

בניסוי אחר שערכתי עם יואל רוז מנווה צוף, קדחנו בעץ תמר קידוח עמוק בקוטר של כ-1.5 ס"מ למרכז הקור. כל הנסורת שיצאה מהקידוח הייתה רוויה במוהל שטפטף מעט. דומה שיש כאן פתרון להפקת מי דקלים באופן שלא יגרום נזק ניכר לעץ, אולם יש צורך בניסיון נרכש כדי לדעת את המפלס המדויק של מקור הנביעה. צבעו של הלאגבי הוא צהבהב-חום. טעמו מתוק ביותר ולפי אינפורמנטים שונים הוא משתנה בהתאם לגובה העץ ולזני התמרים. טעם הלאגבי מרוכז יותר כשהוא מופק מתמרים שמושקים רק במי התהום, לעומת טעמו כשהוא מופק מתמרים שמקבלים תוספת מים בהשקיה. תקופת שיא תנובת הלאגבי היא באביב. מדובר במלאכה עונתית, שעוברת במסורת מדור לדור, וכאמור דורשת מיומנות ושמירה על העץ וכן ידע באחסון הנוזל במקום קריר ונקי שלא יתקלקל במהירות. בשיטה המסורתית אוחסן הנוזל ונמכר בכלי חרס מאווררים (בדומה לג'ארה) שנועדו לכך. ישנן הערכות שונות לגבי תנובת מי הדקלים; הדבר תלוי בגודל העץ, גילו ועונת האיסוף. מדובר ב-10-20 ליטר נוזל לעץ, ועל הפעולה ניתן לחזור אחת לחודשיים-שלושה בשנה (כלומר עד כ-60 ליטר לשנה). בין מועדי הפקת הלאגבי נותנים לעץ הפוגה ומכסים אותו על מנת שיחדש את מלאי המוהל



ולא יתייבש. בתוניס נמכר ליטר לאגבי במחיר ממוצע של 2 עד 2.5 דינר (כדולר אחד), ובימי הקיץ המחיר עולה בהתאם לביקוש. בלוב מחירו של הלאגבי הוא כפול. בשל הביקוש הרב והרווח הכספי, ישנם דקלים שמפיקים ממנו את המשקה באופן אינטנסיבי ולא מבוקר וגורמים להתייבשות התמרים ולהרס הענף לטווח הארוך.

1. מעמדו ההלכתי

למשקה הלאגבי מייחסים ברפואה המסורתית סגולות שונות, בעיקר להסדרת מערכת העיכול ולשטיפת הקיבה וכן לטיפול במחלות כבד, אנמיה ודרכי השתן. בתוניס משתמשים בו להורדת חום הגוף בקיץ, והמוסלמים משתמשים בו להרוות את צימאונם בימי צום הרמדאן.²¹ לאור זאת אנו מציעים שהנוזל המופק מהתמר הוא 'מי דקלים' הנזכרים במשנה,²² כשיקוי שנאסר לשתותו בשבת לרפואת ה'ירקון' (לצהבת): 'אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו'.²³ בנוסח אחר של המשנה מופיע הנוסח 'מי דקרים', אולי על שם פעולת הניקוב שנעשית בלב התמר לצורך הפקת הנוזל. דומה שמעמדו ההלכתי של משקה מי הדקלים הוא כשל הקור, ויש לברך על שתייתו 'שהכל נהיה בדברו'.²⁴



²¹ <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%84%D8%A7%D9%82%D8%A8%D9%8A>

²² פירושם אחדים ניתנו לביאור 'מי דקלים', למשל שני דקלים וביניהם מעיין שמימיו משלשלים, או שמדובר במעיין עם מים חמים מינרלים 'שהם דוקרים את המרה' (ירושלמי, ברכות ו, ה; בבלי, שבת קי ע"א). ' ברסלבסקי, הידעת את הארץ, ג, ים המלח סביב סביב, תל אביב תשט"ז, עמ' 342-343; א"א שמש, חומרי מרפא בספרות היהודית של ימי הביניים והעת החדשה, רמת גן תשע"ג, עמ' 443-442.

²³ משנה שבת יד, ג.

²⁴ סרטונים על הפקת הקור:

https://www.youtube.com/watch?v=Rh4SbxHv_Rk&feature=youtu.be

https://youtu.be/WGyxHOS4_1Q

הפקת לאגבי:

<https://youtu.be/tl6gxHqE12w>

https://youtu.be/MtFosxJ7D_w



הרב ד"ר רצון ערוסי

כשרות המאכלים בישיבות רב עדתיות

מבוא

כמעט בכל ישיבה לומדים תלמידים בני עדות שונות, וידוע שלכל עדה יש שיטה הלכתית משלה. די אם נציין באופן כללי למדי שהספרדים בדרך כלל פוסקים הלכה כמו מרן ר"י קארו ב'שלחן ערוך', האשכנזים פוסקים בדרך כלל כמו הרמ"א ב'שלחן ערוך', והתימנים פוסקים בדרך כלל כמו רבנו הרמב"ם. בין העדות יש הרבה הבדלים הלכתיים בתחומים שונים, בין היתר במאכלות אסורות, כשרות הבשר, בישולי גויים, כשרות היין ועוד. עולה השאלה: כיצד יש להכשיר את האוכל בישיבות רב עדתיות, האם כחומרי כל העדות, או כדין ראש הישיבה, או אולי לאפשר כשרויות שונות לפי צורכי התלמידים השונים?

א. כיצד נהגו בית שמאי ובית הלל בינם לבין עצמם?

השאלות האמורות לעיל נראות בעיון ראשון כשאלות מתמיהות בעידן שבו החברה בישראל שואפת להיות אחדותית, ואולי גם מתקדמת להיות כזו. אך במציאות לא זהו המצב ההלכתי, ולכן מן הראוי שנשווה מצבנו להיסטוריה ההלכתית של אבותינו. ואומנם שנינו במשנה (יבמות פ"א מ"ד):

ב"ש מתירין את הצרות לאחין, וב"ה אוסרין. חלצו, ב"ש פוסלין מן הכהונה, וב"ה מכשירין. נתיבמו, בית שמאי מכשירין, וב"ה פוסלין. אף על פי שאלו פוסלין, ואין מכשירין, אלו אוסרין ואלו מתירין, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי. וכל הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין, לא נמנעו עושין טהרות אלו על גב אלו.

משנה זו נשנתה גם בעדיות (פ"ד מ"ח). מובן שהשאלה שעומדת על הפרק היא: מדוע לא נמנעו אלו מאלו? והרי הבדלים הלכתיים כבדי משקל היו בין שיטותיהם ההלכתיות השונות, ויכלו להיכשל מבחינה הלכתית, כל אחד לפי שיטתו! בירושלמי (קידושין פ"א ה"א) העלו שאלה מתבקשת זו, מאחר שהיו עוד הלכות משמעותיות מאוד שב"ש וב"ה נחלקו בהן. אחת ההלכות שנחלקו בהן היא בדין קידושי אישה: לפי בית שמאי אישה מתקדשת בדינר ובשווה דינר, לא פחות. לעומת זאת לפי בית הלל, אישה מתקדשת אפילו בפרוטה ובשווה פרוטה. כך יוצא שאישה שהתקדשה בפרוטה, לפי בית הלל היא



אשת איש, ואין להתירה לזר, בלי גט, אך לפי בית שמאי היא אינה אשת איש כלל ועיקר, והיא רשאית להינשא לאחר, ואולם אם תעשה כן, לפי בית הלל בניה יהיו ממזרים. לכן בירושלמי (קידושין פ"א ה"א) שאלו:

לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי, אלא נוהגין באמת ובשלום, שנאמר, והאמת והשלום אהבו, ממזרות בינתיים, ואת אומר הכין?!

המשיכו בירושלמי וחיידו את השאלה באופן מעשי, וכך אמרו: היך עבידא, קידש הראשון בשווה פרוטה, והשני בדינר, על דעתהון דבית שמאי מאי, מקודשת לשני, והוולד ממזר מן הראשון, על דעתהון דבית הלל מקודשת לראשון, והולד ממזר מן השני.

כלומר, פלוני קידש אישה בשווה פרוטה, מייד אחריו בא פלמוני וקידש את אותה אישה בדינר. אם פלוני שהוא הראשון יבוא על האישה, הוולד יהיה ממזר לפי ב"ש, כי לפי ב"ש היא מקודשת לפלמוני, אף שהוא היה השני. ואם פלמוני יבוא על האישה, הוולד יהיה ממזר לפי ב"ה, מאחר שהקידושין של פלוני הראשון בפרוטה תקפים, והיא אשת איש. ולכן הירושלמי תמה, כיצד התנאים קבעו שלא נמנעו ב"ה וב"ש לישא נשים אלו מאלו, בגלל האמת והשלום אהבו, כשיש חשש לממזרות, אלו לאלו ואלו לאלו? אומנם הביאו בירושלמי שם את דברי רבי יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן, 'מודים בית שמאי ובית הלל לחומרין'. כלומר בשני הבתים החמירו, כדי שלא ייכשלו אלו באלו. אלא שגם על תשובה זו הקשו:

מעתה בית שמאי ישאו נשים מבית הלל, דאינון מודי לון, ובית הלל לא ישאו נשים מבית שמאי, דלית אינון מודי לון. ועל כך השיבו: 'רבי יוחנן בשם רבי ינאי... אילו ואילו כהלכה היו עושין, ופירש 'קרבן העדה' שם:

אלו ואלו כהלכה היו עושין, למעשה, היו אלו ואלו מחמירין על עצמן לעשות כחבריהם, לא פליגי אלא לדינא.

כלומר, המחלוקות שהיו בין בית שמאי לבין בית הלל היו רק לדינא, מבחינה עקרונית. אבל הלכה למעשה, בית שמאי חששו לחומרות של בית הלל, וב"ה חששו לחומרות של ב"ש. בירושלמי שם הביאו מחלוקת בין רב ושמואל בשאלה אם באמת ב"ש וב"ה נהגו כל אחד למעשה לפי שיטתו. והנראה מן הסוגיה שם שהם נהגו למעשה כל בית לשיטתו, **עד שהוכרעה ההלכה, כשיצאה בת קול שהלכה כבית הלל.** אלא ששוב צפה השאלה, אם כן, מדוע לא נמנעו לינשא אלו עם אלו? והשיבו בירושלמי: 'מקום [הקב"ה] משמר ולא אירע מעשה מעולם'. ופירש 'קרבן העדה': 'המקום משמר ולא אירע מעשה מעולם, שיורה אחד מהם לקולא, במקום שאלו מחמירין'. יש לציין שגם בבבלי (יבמות יד ע"א), בסוגיה ארוכה, דנו בשאלה מדוע לא נמנעו לישא נשים אלו מאלו, ואם בית שמאי נהגו למעשה כשיטתם, לפני שיצאה בת קול שהלכה כבית הלל. וסיכמו: לעולם עשו (בית

שמאי כדברי עצמם), אבל כשהיו באים בקשרי נישואין, היו מודיעים אלו לאלו, כדי שלא ייכשלו.

נמצאנו למדים מן הבבלי ומן הירושלמי שכל עוד אין הלכה אחת לכל בית ישראל, ויש שיטות הלכתיות שונות לעדות השונות, ואין כולם מחמירים כחומרות של כל הצדדים, אלא אלו נוהגים לשיטתם ואלו נוהגים לפי שיטתם, על מורה ההוראה להורות תמיד לחומרא, כדי שלא יהיה מכשול (ירושלמי, לפי קרבן העדה), או שכל אחד יודיע לזולתו שייזהר שלא ייכשל, לפי שיטת עצמו, בעניין מסוים (בבלי).

ב. אורח ומארה בעלי שיטות הלכתיות שונות

כתב הרמ"א (שו"ע, יו"ד סי' קיט סעי' ז):

מי שנוהג באיזה איסור, מכח שסובר שדינא הוא הכי, או מכח חומרא שהחמיר על עצמו, מותר לאכול עם אחרים שנוהגין בו היתר, דודאי לא יאכילוהו דבר שהוא נוהג בו איסור.

ב'דרכי משה' על הטור (יו"ד סי' קיט אות ב) כתב שמקור הלכה זו הוא 'הגהות מרדכי' (יבמות, יב ע"א סי' צו). להלן לשון 'הגהות מרדכי':

אדם שאסר עצמו בדבר המותר לאחרים, ואחרים יודעים שמחמיר על עצמו, אע"פ שידע שהוא היתר, אלא שהדיר עצמו, פשיטא לי שסומך [על המארחים], ואין לחוש שמא [המארחים] יאכילוהו [דבר שהוא אסור לן]. כמו נזיר, שאוכל בבית ישראל, ולא חיישינן שמא שם יין במאכל, דלא עבר אלאו דלפני עוור לא תתן מכשול, וכן ישראל בבית כהן...

ושם 'הגהות מרדכי' כתב שהוא מסתמך על הגמרא ביבמות:

ויש לדקדק מההיא דאיפליגי, רב ושמואל, דרב אמר לא עשו בית שמאי כדבריהם גבי צרת הבת, שב"ש מתירין, ושמואל אמר עשו. ואסיקנא, דעשו, ומודעי להו. ופירש"י, ומש"ה [ומשנה הכי] לא נמנעו. אלמא שיכול לסמוך עליו, ולא חייש דילמא ספי ליה. עכ"ל אז"ק.

ב'דרכי משה' שם הובאה רק תמצית דברי הגהות מרדכי, שמהם למדנו:

(א) אפילו אם האורח רק מחמיר בדבר המותר, אל לו לחשוש שהמארח יכשילו במאכל שהוא נוהג בו חומרה.

(ב) מארח שמכשיל את האורח בהגישו לו מאכל האסור לו, עובר על 'לפני עור לא תתן מכשול'.

הנימוקים להלכתו זו של הגהות המרדכי: (א) שדינו של אורח שאוסר על עצמו, או שהוא אסור במאכל מסוים המותר למארח, כדין נזיר האסור ביין המתארח אצל מארח שאינו נזיר, שאינו צריך לחשוש שיש באוכל יין. כך גם ישראל המתארח אצל כהן, שאינו חושש שהכהן יאכילו תרומה. (ב) הסוגיה ביבמות. לדעתו, המסקנה באותה סוגיה שבית שמאי עשו כדברי עצמם בצרת הבת שהתירו אותה, ובכל זאת בית הלל לא חששו לינשא לבית



שמאי, אף שלדעת בית הלל צרת הבת אסורה. **וזאת משום שבית שמאי היו מודיעים לבית הלל, אם מדובר בצרת הבת.**

ג) פתחנו דברינו בהגהת הרמ"א על ה'שלחן ערוך', ובמקור דבריו 'הגהות המרדכי', משום שבימינו רוב חכמי ההוראה מסתמכים על ה'שלחן ערוך', ובמיוחד רבני אשכנז שמסתמכים על הרמ"א.

אולם יש לציין שבנושא דידן - אורח ומארח בעלי שיטות הלכתיות שונות - דן במפורש ובאריכות בשו"ת מהרלב"ח (סי' קכא). שם הוא השיב לשואלו:

שאלת על דבר שיש מקומות בבהמה שלדעת הפוסקים בהם לחומרא. ויש שנוהגים לקולא. האם יכול אחד מהנוהגים חומר להתאכסן בבית אחד מהנוהגים קולא. על מנת לאכול מפת בגו, ומאכל תבשילין, או לא. הן שהיה תבשיל שדרך לתת בתוכו, אותו השומן [שלשיטת האורח הוא חֶלֶב האסור, ולשיטת המארח הוא שומן מותר], או תבשיל שאין דרכו בכך, אלא שנתבשל בכליו של המתיר.

יש לשים לב שהשואל שאל לא רק לגבי החשש שהמארח יאכיל את האורח בתבשיל שהוא אסור לאורח, אלא גם על אוכל כשר לאורח שנתבשל בכליו של המארח, שבדרך כלל הוא מבשל בהם דברים המותרים לו ואסורים על האורח. המהרלב"ח פתח את תשובתו במתן צידוק לדון בדין כזה, אף שהפוסקים לא דנו בו. לדעתו דין זה נחוץ, וכבר בימי התלמוד היו שיטות שונות במאכלות אסורות, בגין הוראות שונות של מורי הוראה במקומות השונים. הוא אף ציין מקורות שבהם חכמי התלמוד עסקו בדינים אלו. המהרלב"ח התייחס למקרים המובאים בתלמוד, בחילופי הדינים בענייני מאכלות אסורות, וסיים בסוגיה ביבמות לפיה ב"ש הורו היתר בצרת הבת, הלכה למעשה, והורו לאחרים כהוראתם, אע"פ שב"ה היו מרובים מהם, וזאת משום שהם (ב"ש) היו חריפים יותר בעיון ההלכת'.

לכן המהרלב"ח תמה שהפוסקים לא התייחסו לדין זה. הוא שיער שאולי לא דנו בדין זה, משום שהוא היה פשוט אצלם, שהרי הכהנים בוודאי לא היו מתארחים אצל מי שחששו שעלולים להכשיל אותם. לכן המהרלב"ח החליט שיבאר שיטות הדין, וגם יבאר את התנאים הנדרשים כדי להתיר לאוסר לאכול בבית המתיר. המהרלב"ח הציב לעצמו עוד מטרה בתשובתו זו:

גם נבאר אם יהיה הדין שווה, במי שנוהג איסור בדבר, מצד **מנהג אבותיו**, שהסכימו באיסור, כמו מי שסובר שהדבר ההוא **אסור מעיקר הדין**.

לאחר הקדמתו של המהרלב"ח לתשובתו המכוננת, הוא קבע:

שבדאי כשאוכל אחד שנוהג איסור במאכל פלוני בבית מי שמתירו, שאסור למתיר להאכיל לאוסר אותו המאכל משום ולפני עור וגומר, בין כשהאיסור ניכר ובין כשהאיסור אינו ניכר.

לדעת המהרלב"ח: 'הדבר הזה, **השכל גוזר שהוא כן**. ואין אנו צריכים לראייה פרטית, שהרי דומה למושיט כוס יין לנזיר'. אומנם לפי דין תורה אין עוברים על איסור 'לפני עור לא תתן מכשול', אלא אם כוס היין שנותן לנזיר אינה נגישה לנזיר, כגון ששניהם נמצאים

משני צידי הנהר. ואולם כששניהם נמצאים בצד אחד של הנהר, מאחר שכוס היין נגישה לנזיר, והוא בעצמו יכול ליטלה, הרי שאם הגישוה לו, המגיש לא עבר על איסור מן התורה, רק מדרבנן. השאלה היא מהו דין האורח האוסר והמארח המתיר. לדעת מהרלב"ח, כיוון שהמארח המתיר מזמין את האורח האוסר, נחשב הדבר כשני עברי הנהר, ואם המארח יאכיל את האורח דבר מאכל האסור לו, הוא יעבור על האיסור מן התורה 'לפני עור לא תתן מכשול'. אולם המהרלב"ח מנסה להבחין בין דין אורח אוסר ומארח מתיר לדין מושיט כוס יין לנזיר: במושיט כוס יין לנזיר, המושיט יודע שהנזיר אסור ביין, ואילו המארח המתיר סבור שההיתר חל גם על האורח, מאחר שהוא חולק בהלכה עם האורח האוסר. ואולם המהרלב"ח דוחה הבחנה זו, כי היא אולי מתאימה רק למצב שבו האורח והמארח חלוקים בהלכה בדבר כשרותו של מאכל מסוים, והמארח מתיר לעצמו ולכל העולם לרבות לאורחיו. לא כן כשהאורח נוהג איסור מכוח מנהג אבותיו, שבמקומם נהגו איסור, שכן במקרה כזה המארח אמור לדעת שלאורח אכן אסור לאכול אותו מאכל מכוח מנהג אבותיו, ואם בכל זאת ייתן לו אותו מאכל, המארח יעבור על 'לפני עור'. ועל נימוק כזה כתב המהרלב"ח, 'זאת הראיה נראה לי שהיא מספקת'. המהרלב"ח הביא את דברי הרא"ה בעניין שני מורי הוראה החלוקים בהלכה בדבר כשרות מאכל מסוים. לדעת הרא"ה מותר למארח המתיר לתת דבר האסור לאורח האוסר, כשהדבר ניכר, אבל כשהדבר אינו ניכר - אסור. המהרלב"ח הוכיח שגם בדבר שהוא ניכר, אסור להגיש לאורח, על פי לשון רב, שאמר 'חס ליה לזרעיה לאבא בר אבא [שמואל] דליספי לי מידי דלא סבירה ליה', ושם מדובר בדבר הניכר. המהרלב"ח לפלל ארוכות בדברי הרא"ה, ולבסוף סיכם שהוא מקבל את דעת הרא"ה שאסור למארח המתיר לתת דבר האסור לאורח כשאין האיסור ניכר. יחד עם זאת הוא חולק על הרא"ה ואוסר למארח המתיר לתת לאורח האוסר גם איסור הניכר. כמו כן לדעת המהרלב"ח אסור למארח המתיר להאכיל את האורח דבר האסור עליו לפי מנהג אבותיו, ויתרה מזו - אסור לו להאכיל לאורח דבר המותר לו אבל שנתבשל בכליו של המארח, שבלועים מדבר שאסור לאורח, ואפילו אינן בני יומן. אלא שאם בישל בכלים שאינם בני יומן, מותר בדיעבד. אולם 'תפארת ישראל'¹ חלק על המהרלב"ח וכתב שמה שב"ש הודיעו לב"ה בעניין צרת הבת, היה זה מתורת חסידות ולא מכוח הדין. אבל בספר 'דרכי תשובה'² הביא ספר 'עמודי' אש בקונטרס 'כללי תורה'³ הביא את דברי 'תפארת ישראל', והשיב על כל דבריו והביא ראיות דהוי חייב גמור מעיקר הדין להודיע להאוסר, והביא עוד מהספר 'מוצל מאש': 'דאפילו בדבר שהאוסר אינו אסור רק לכתחילה, וגם לדעתו בדיעבד מותר, עכ"ז [עם כל זה] צריך להודיע לו'. 'דרכי תשובה' שם הביא את ה'פרי חדש' שדן בדברי המהרלב"ח והסכים עמו בדברים מסוימים וחלק עליו בדברים

1. תפארת ישראל, עדיות פ"ד בועז, ס"ק ב.
2. דרכי תשובה, יו"ד סי' קיט ס"ק נב.
3. כללי תורה, יו"ד סי' קיט ס"ק נב.



מסוימים. לדעתו של הפר"ח המארח המתיר שלא מודיע לאורח האוסר אינו עובר על 'לפני עור', אבל מכוער הדבר להמתיר להעביר את האורח על דעתו'. והנה הגר"ע יוסף זצ"ל⁴ דן בשאלה בעניינו של אורח שמקפיד לאכול בשר חלק, לפי מרן, והמארח אוכל בשר רגיל.

אם רשאי [האורח] לאכול שם [אצל המארח קרוב משפחתו באירוע משפחתי], מפני כבוד משפחה, מבלי לחקור אם הבשר חלק או לא.

הגר"ע יוסף פתח דבריו באריכות ובתקיפות להזהיר את הספרדים על חובתם לאכול בשר חלק, לפי מרן, ולא לאכול בשר כשר רגיל. לאחר מכן הוא הביא⁵ את שו"ת 'דבר שמואל' (אבוהב)⁶ על ספרדי שהלך לערי אשכנז, שעליו להחמיר כחומרי אבותיו ולא לאכול משחיטת האשכנזים, שלא נהגו להקפיד לאכול רק בשר חלק. לכן אם האורח הספרדי ידע שנמצאת ריעותא באותה בהמה שמבשרה יאכלו המארחים, יש לו להימנע מאכילתה, מבלי שירגישו בטעם חומרתו, אלא יתלה המניעה בסיבה אחרת'. מדבריו למדנו שחובתו של אורח האוסר שלא לאכול ממאכל של המארח, כשברור לו שהוא אסור לו. כמו כן למדנו מדבריו שם שאם המארח לא יודע שהמאכל שהגיש אסור לאורח, ושם יש אפשרות לתלות שאולי אותו מאכל אינו אסור לאורח, על האורח לאכול כדי לא לפגוע במארח. שונה הדבר בנידון שאנו דנים בו, שהמארח והאורח יודעים שאותם מאכלים אסורים על האורח בוודאות. במקרה כזה פשוט שלאורח אסור לאכול אותם מאכלים, ואין להתיר לו משום כבוד המארח. אלא שאנו דנים אם יש חובה למארח שמעוניין לארח את האורח להאכילו רק דבר הכשר לו, לאורח.

ועוד הביא הגר"ע יוסף זצ"ל⁷ את דברי שו"ת 'דבר משה'⁸ לפיהם בני ישיבה שאוכלים רק בשר חלק והגיעו למקום שאוכלים בו בשר כשר שאינו חלק, ניתן להקל להם שיאכלו בשר כשר שאינו חלק לפי מנהג אותו מקום. לדעת שו"ת דבר משה המנהג של בני הישיבה שאוסרים בשר שאינו חלק מחייב אותם רק במקומם, כי בני מקומם לא התכוונו לחייב את עצמם גם כשהולכים למקומות אחרים שאינם נוהגים באותה חומרה. אך הגר"ע יוסף זצ"ל שם הביא את דברי הגר"י מולכו⁹ שקבע שבני מקום שמחמירים לאכול רק בשר חלק חייבים לנהוג כן גם במקומות שאינם נוהגים בחומרה זו, והעיד שעל שלוחים שבאים מא"י למקומות שאינם נוהגים באותה חומרה לנהוג כך:

מטריחים לבעל האכסניא שלהם, לשחוט להם בן עוף. ומכל מקום הכלים מותרים, דסתם כלים אינם בני יומם.

והגר"ע יוסף הסיק שכשיש לאורח לתלות שאולי מה שהוגש לו כשר גם לדידו, כגון שיש לו ספק ספיקא וכיו"ב, הוא רשאי לאכול בשר כשר של המארח, אם יש לו לתלות שאותו

4. שו"ת יביע אומר, ח"ה יו"ד סי' ג.
5. שם, אות ב.
6. דבר שמואל, סי' שכ.
7. שו"ת יביע אומר, שם אות ג.
8. דבר משה, ח"א יו"ד סי' לד.
9. שו"ת אהל יוסף, חיו"ד סי' ט.

בשר לא היה טרף לפי שיטתו של האורח. לפי זה למדנו שאם ברור לאורח ולמארח שהאוכל של המארח אסור בוודאות לאורח, **אין למארח להגיש לאורח אוכל כזה, ואסור לאורח לאכול מאוכל כזה.**

ג. היחס של בני הישיבה להנהלת הישיבה

כדי שנפסוק הדין בדבר כשרות המאכלים בישיבות רב עדתיות, עלינו לברר מהו היחס בין בני הישיבה לבין הנהלת הישיבה. האם הנהלת הישיבה חייבת לספק אוכל כשר לכל בן ישיבה לפי שיטתו, או שמא הנהלת הישיבה רשאית להכריז שהיא מתנהלת רק לפי שיטה הלכתית מסוימת, וכל בן ישיבה שמעוניין ללמוד באותה ישיבה - על דעת אותה שיטה הלכתית הוא יתנהל? דומה הדבר לבית מלון, אשר מפרסם את סוג הכשרות לפיו הוא מתנהל, וכל המתארח באותו בית מלון, על דעת עצמו הוא מתארח שם. ובכך הדבר פשוט שאין לדמות ישיבה לבית מלון. בית מלון מתנהל על בסיס מסחרי, ומאחר שהוא מפרסם את סוג הכשרות שלו, הוא מבחינת **מודיע** לאורח, ובכך הוא יצא ידי חובתו. בבית מלון האורח שעבר על שיטתו ההלכתית - הוא העבריין, כי עליו להתארח רק בבית מלון שסוג הכשרות שלו תואם את שיטתו ההלכתית. לא כן הישיבות. **הן אינן סוחרות.** הן מאפשרות לימוד תורה ודעת לכל דורש ומבקש, וטוב שכך, וכך צריך להיות, כי התורה ניתנה לכל בית ישראל, ללא הבדל עדתי או כיתתי וכיו"ב. על הישיבות להיות שוויוניות לכל תלמיד שראוי להן מבחינת מידותיו, יראת ה' שלו ורמתו הלימודית. כך מבחינה שמימית, וכל שכן מבחינה חברתית. ישיבות הנתמכות ע"י משרד החינוך ומוסדות מוניציפליים וציבוריים אחרים, **חייבים כולם להיות אמונים על השוויון.**

יש אולי ישיבות שהן בבעלות ראש הישיבה, וייתכן שהדין בהן שונה, כי ראש הישיבה אוסף תרומות ובונה את הישיבה ומקיימה כמו מוסד פרטי. במקרה כזה, ייתכן שהוא יכול לומר לכל תלמיד המבקש ללמוד בישיבה שלו שעל דעת שיטתו ההלכתית של ראש הישיבה הוא יתקבל. כתבתי 'ייתכן', משום שאפשר שהרבה מהתורמים לאותו ראש ישיבה אינם מודעים לייחוד של אותה ישיבה, בכך שהיא למעשה כמו מוסד פרטי. אולי אם היו יודעים, אפשר שחלק מהם או אף רובם לא היו תורמים לאותו ראש ישיבה. ואין לומר שכנראה גם אותה ישיבה מקבלת תמיכות כספיות ממוסדות ממלכתיים, מוניציפליים או ציבוריים. יתרה מזו, כמעט כל ראשי הישיבות על סוגיהן השונים מעוניינים בתלמידים טובים ומוכשרים, כדי להעלות את רמתה של הישיבה, ויש הרבה תלמידים טובים ומוכשרים מאוד, שהם בני עדות שאינם בני עדתו של ראש הישיבה, ויש להם שיטה כשרותית השונה מזו שהנהלת הישיבה מקיימת. אם כן, כיצד תוכל הנהלת הישיבה המעוניינת בתלמידים כאלה לקבלם ולהתעלם מצרכיהם הכשרותיים?! הרי גם הנהלת הישיבה וגם בני הישיבה הללו מודעים להבדלי הכשרות, ולפי כל מה שביררנו לעיל תלמידים אלו אסורים לאכול מאכלות האסורים להם, והנהלת הישיבה אסור לה להאכילם מאכלות האסורים להם. ואם אין לאותם תלמידים מקום אחר שבו יוכלו ללמוד את לימודיהם, ועם כשרות לפי שיטתם, הרי הישיבה שבה הם לומדים, ואשר



מספקת להם מאכלות שאינם לפי הכשרות של שיטתם, עוברת על 'לפני עור'. כי בנסיבות כאלה, הם בגדר 'שני עברי הנהר'.

לדוגמה - עניין חליטת הבשר: ידוע שלפי הרמב"ם לא די במליחת הבשר לפני בישולו, כי לדעתו אין המלח מוציא את כל הדם. ואם אחרי המליחה נבשל את הבשר, יתרת הדם תצא מן הבשר ע"י הבישול, ונמצא שהבשר וכל התכולה מתבשלים עם אותו דם, שהוא אסור. לכן לדעת הרמב"ם¹⁰ יש לחלוט את הבשר אחרי המליחה והשטיפה במים רותחים, כדי שהחום יצמות את יתרת הדם בבשר, ויהיה לו דין דם האיברים שלא פירש, שאינו אסור. אם כן, בשר שלא נחלט לפי הרמב"ם הוא אסור, ובישיבות שאין חולטים את הבשר מכשילים את התלמידים המחויבים בחליטה. אומנם מרן ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' סט סעי' יט) כתב: 'אחר שנמלח הבשר והודח מותר ליתנו אפילו במים שאינם רותחים, אבל הוסיף: 'ויש מי שמצריך ליתנו במים רותחים'. בכותבו כך כיוון לרמב"ם, כלומר הוא לא התעלם משיטת הרמב"ם. והרמ"א הגיה שם: 'והמנהג כסברא ראשונה, וכך עיקר'. אולם בשו"ת הרדב"ז¹¹, בן דורו של ר"י קארו, כתב שחייב ללבן את הבשר, דהיינו לחולטו במים רותחים.

וכתב הש"ך (לשו"ע שם ס"ק עח):

ולכאפי' הביא המחבר סברא זו [של הרמב"ם בעניין חליטת הבשר] **דהיכא דאפשר,**

יש לחוש לעשות כן, וכמ"ש בב"י. ודעת הר"ב [הרמ"א] דאין לחוש לכך כלל...

הרי שגם לפי מרן, **לכתחילה היכא דאפשר צריכים הספרדים** לנהוג בחליטה. ובאמת שדבר זה אפשרי, אם רק רוצים. ואכן לפני עשרות שנים למדו בישיבת קול תורה שבירושלים בני ישיבה תימנים, שהיום הם רבנים גדולים, והם הפנו את תשומת לב ראש הישיבה הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שאסור להם לאכול בשר בלי חליטה, והוא הורה לאחראים על המטבח לחלוט את הבשר. אומנם הש"ך שם כתב שלפי הרמ"א אין לחשוש לחליטה, אך ב'דרכי תשובה'¹² מציין שהיו אשכנזים שחלטו את הבשר. כמו כן דעת 'ערוך השלחן'¹³ היא שמה שנהגו באשכנז למלוח את הבשר, כדי להוציא את דמו, **במשך שעה**, זמן שאין לו יסוד לא בתלמוד ולא בקבלת הגאונים, הוא מסיבה אחרת:

דאם אינם נביאים בני נביאים הם, דהמנהג נתייסד כדי שלא יצטרכו מיד לשום הבשר לתוך רותחין, דבזה מתקלקל הבשר כידוע, וזה שנהגו שיעור שעה, משום דעיקר הרתחה של המלח הוא אחר שיעור המליחה כמ"ש...

ואף כי יש עדיין להטיל ספק אם באמת מליחה במשך שעה מוציאה כל הדם מן הבשר, כדברי 'ערוך השלחן', אנו רואים שהוא סבור **שיהודי אשכנז חששו לשיטת הרמב"ם שיש לחלוט את הבשר**, ולכן הנהיגו למולחו במשך שעה כדי שלא להזדקק לחליטה.

10. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ו ה"ג.

11. שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' לג.

12. דרכי תשובה, יו"ד סי' סט ס"ק שיב.

13. ערוך השלחן, יו"ד סי' סט סעי' לז.

לדבריו, הבשר יתקלקל אם יחלטהו. ומאחר שאנו, יוצאי תימן, חולטים, וב"ה הבשר אינו מתקלקל, נהפוך הוא - הבשר נקי יותר וטוב יותר, כנראה כוונתו של 'ערוך השלחן' לבשר שנחלט והוכנס להקפאה.

כך יוצא אפוא שבעניין החליטה היו צריכים גם הספרדים לקיימה, ובוודאי יש לקיימה בישיבות.

אומנם ידעתי שמרן הגר"ע יוסף זצ"ל היה בדעה שעל יהודי תימן לנהוג בארץ כ'שלחן ערוך', וכך סבר גם בנו יבל"א הגר"י יוסף, הראשון לציון. אלא שדבר זה מצריך דיון מקיף בפני עצמו, משום שלפי שיטתם כל העדות השונות בארץ - תימנים, מרוקאים ואשכנזים - צריכות לנהוג כמו מרן ר"י קארו, משום שהוא לדבריהם המרא דאתרא דא"י. רבנים גדולים חלקו על הגר"ע יוסף בעניין זה, ובפועל עינינו רואות ולא זר שכל עדה נוהגת לפי מורשתה ההלכתית.

על הוויכוח ההלכתי בעניין זה עם ציון מקורות, ניתן למצוא בשו"ת 'מנחת אברהם' להרה"ג אברהם חממי,¹⁴ תלמיד מובהק של הגר"י קאפח זצ"ל, שהיה בין הרבנים שחלקו על הגר"ע יוסף זצ"ל בעניין זה. הרה"ג חממי הביא שם את החולקים על מרן הגר"ע יוסף זצ"ל, בהם הגרב"צ שאול זצ"ל, הגר"ש משאש זצ"ל והגר"מ אליהו זצ"ל. אולם הגר"י יוסף שליט"א כבר הספיק להשיב להרה"ג חממי בספרו 'ילקוט יוסף'¹⁵ באריכות מרובה. כמו כן, הראשון לציון הגר"י יוסף¹⁶ תמה על הגרב"צ שאול, שפסק שעדת תימן היא מיוחדת מכל העדות ועליה לשמור על מורשתה ההלכתית.

וארשה לעצמי להעיר הערה בעניין חשוב זה. זכיתי להכיר אישית את מרן הגר"ע יוסף זצ"ל ואת כתביו, ואין לי ספק שהייתה לו כוונה אמיתית מאוד לאחד את בית ישראל, כאן בארץ הקודש, סביב פסקי ההלכה של מרן ה'שלחן ערוך'. אך גם ר"י קארו הייתה לו כוונה אמיתית לאחד את בית ישראל, והוא כתב בהקדמתו לספרו 'בית יוסף' שהתורה כבר אינה כשתי תורות מפני המחלוקות אלא כתורות אין מספר. ובכל זאת הרמ"א, בן דורו, עמד מיד להגן על פסיקת ההלכה האשכנזית, וכתב את השגותיו על פסיקת ר"י קארו, בספר 'בית יוסף' וב'שלחן ערוך'. אחריהם, כמאתיים שנה לאחר מרן, התייצב מהר"ץ, הרב יחיא צאלח בתימן, ובלם את המגמה לפסוק כמרן שכבר החלה להתפתח בתימן, והשתדל עד כמה שיכל להחזיר עטרה לישנה, להגן על מנהגיה המקוריים של יהדות תימן ועל נאמנותה עד כמה שאפשר לפסיקת ההלכה של הרמב"ם. כך יוצא שאחדות ישראל בהלכה היא חשובה, אך היא משימה קשה ביותר, ולא לחינם אנו מתפללים שה' ישיב שופטינו כבראשונה.

נחזור לענייננו באשר לחליטה. הגר"ח דוד הלוי זצ"ל¹⁷ קיבל את עמדתי שעלינו לשמור על דין החליטה. ניתן להתפעל מיושרו ומאישיותו האצילית של הגר"ח דוד הלוי זצ"ל, כך

14. שו"ת מנחת אברהם, סי' ל.

15. ילקוט יוסף, מועדים, פסח, כרך ב, מעמ' תשצד, ובמיוחד מעמ' תתלד.

16. שם, עמ' רפז.

17. שו"ת עשה לך רב, ח"ה סי' יח.



שמכל בחינה אין ספק שהנהלת הישיבה חייבת לספק לתלמידיה מאכלים כשרים לכל תלמיד, לפי שיטתו ההלכתית. לכן למעשה יצטרכו לנהוג בחומרות כל העדות, כי כאמור, הישיבה חפצה בהם, והם חפצים בה, והיא נועדה עבור כל התלמידים, ולא רק עבור ראש הישיבה וצוות העובדים.

צא וראה כיצד בימינו, בהרבה תחומים הלכתיים, נוהגים חומרות עד בלי די, כפוסק זה וכפוסק זה, אפילו בספקות של איסורי דרבנן, ואילו בעניינים אלו - לא. אתמהה. כיוצא בדבר, לתלמידים הפוסקים כהרמב"ם ואולי לכל בני הישיבה חייבים לספק לקידוש יין לא מבושל וללא סוכר, ולא יין שביעית אחרי הביעור. זאת משום שלפי הרמב"ם, אין יוצאים ידי חובת קידוש אם מקדשים בין מבושל וכיו"ב.

סיכום

מבחינה הלכתית חובה על כל הנהלת ישיבה לספק לתלמידיה מאכלים הכשרים לפי שיטותיהם ההלכתיות המחמירות, כי אין מדובר בחומרות סתמיות, אלא בשיטות הלכתיות של בני עדתם, המחייבות כשיטת פסיקה. נתפלל לאבינו שבשמיים שישב שופטינו כבראשונה, ותתחדש הסנהדרין במהרה, ותורה אחת תהיה לכל ישראל, ויתקיים בנו 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'.



הרב בצלאל גילקרוב

כשרותן של אטריות אורז

הקדמה

תעשיית אטריות האורז קמה לפני שנים רבות בסין, כשאנשים מחלקה הצפוני של סין (שם גידלו הרבה חיטה) עברו להתגורר בחלקה הדרומי (שם גידלו הרבה אורז). את מאכל האטריות האהוב עליהם, שעד אז הם הכינו מקמח חיטה ומים, הם ניסו לייצר מאורז ומים, שהיו מצויים בשפע במקום החדש. התוצאה הייתה מוצלחת, ואנשים רבים חיבבו מאכל זה.¹ מאז, עם התקדמות התעשייה והייצור, סין הפכה למרכז עולמי לייצור אטריות אורז לכל העולם. אטריות האורז נחשבות לאחד מהמאכלים החביבים והמכובדים במטבחים רבים, וכך גם אצלנו - במטבח הישראלי.

כל דבר מאכל שמיוצר בתעשיית המזון דורש מאיתנו בדיקה המוודאת שהוא עומד בהלכות הכשרות. כשמדובר בייצור תעשייתי בחו"ל, הדבר הופך למאתגר יותר אף עבור גופי ההשגחה השונים. כשאנו באים לברר את כשרותו של מוצר, אנו נדרשים לשני פנים עיקריים: (1) בדיקת חומרי הגלם שמהם המוצר עשוי. (2) בדיקת תהליך ייצור המוצר.

(1) **חומרי הגלם** - הרכיבים שמהם מייצרים את אטריות האורז הם בסיסיים מאוד, ולכן מבחינת הרכיבים אין לנו בעיות כשרות: את אטריות האורז מכינים מאורז ומים (לפעמים מתחילים את תהליך הייצור היישר מקמח אורז), ולעיתים מערבים בהן טפיוקה.

(2) **תהליך ייצורן של אטריות האורז** - האורז מגיע למפעל. במפעל שוטפים אותו ומשרים אותו כמה שעות. לאחר מכן שוטפים את האורז שוב, ואז דוחסים אותו לעיסה, ומהעיסה יוצרים אטריות דקות וארוכות. את האטריות תולים על מסגרות מתכת, וכך מכניסים אותן לגליל המשמש כמתקן בישול, למשך כשעה. החום במתקן מגיע ל-110 מעלות (יש מפעלים שבהם מבשלים את האורז לפני הפיכתו לעיסה, כדי שהבישול יגרום לגרגירי האורז להידבק יותר. לאחר מכן מייצרים את העיסה, ומהעיסה - את האטריות). את האטריות מוציאים מהמתקן, חותכים אותן ומעניקים להן את צורתן הסופית. אז מניחים אותן על מגשי מתכת, והן מוכנסות לחדר שבו מופעלת מערכת חימום שמייבשת אותן. לאחר הייבוש הן נארזות.

לכל הדעות, תוך כדי תהליך הייצור - האורז או האטריות עוברים תהליך בישול. הבישול הוא יותר מ'מאכל בן דרוסאי', ואף קרוב לבישול גמור, אולם קודם סיום תהליך הייצור מייבשים את האטריות, ובמוצר המוגמר הבישול הראשון אינו ניכר בהן. נשאלת אם כן

1. ויקיפדיה, אנציקלופדיית האינטרנט החופשית, אטריות אורז.



השאלה: האם הבישול הזה צריך להיות על ידי יהודי, או שמא אף שיש פה בישול יותר מ'מאכל בן דרוסאי', כיוון שמייבשים חזרה את אטריות האורז במפעל ולפני אכילתן יש לבשל אותן פעם נוספת אפילו למספר דקות מועט, ממילא הבישול הראשון שבמפעל בטל, ואין צורך שיהיה על ידי יהודי? לפני שנעיין בסוגיה זו, נשים לב שבאטריות אורז שמיוצרות מקמח אורז ומים, שאלה זו כלל אינה עולה, שכן קמח אורז הוא דבר שאינו ראוי לאכילה וגם אינו 'עולה על שולחן מלכים', ולכן במהלך כל הייצור של אטריות אורז מקמח אורז אין לנו בעיה של בישול גויים.

א. בישול גויים

חז"ל לימדו אותנו בגמרא² שיש גזרת חכמים שלא לאכול מתבשיל שהתבשל על ידי מי שאינו יהודי.³ חז"ל התנו בישול גויים בהתקיימם של שני תנאים:⁴ (1) המאכל אינו נאכל חי. (2) המאכל עולה על שולחן מלכים. דבר שנאכל חי, לא שייך בו בישול גויים, ואם גוי בישלו - מותר לישראל לאכול ממנו.⁵ כך גם במאכל שכדי לאוכלו חייבים לבשלו, אך הוא אינו עולה על שולחן מלכים מפאת חוסר חשיבותו: אם גוי בישלו - אין ליהודי מניעה מלאכול ממנו.⁶

במקרה שקיימים שני התנאים האוסרים בבישול גויים, כדי שיהודי יוכל לאכול את אותו מאכל, צריך שיהיה בישול ישראל. מהו בישול ישראל? בישול ישראל לפי מרן ר' יוסף קארו: ה'שולחן ערוך' פסק שצריך **בישול ישראל בחלק העיקרי** של הכנת התבשיל, ולכן כל תבשיל שהתבשל על ידי יהודי עד שלב של 'בן דרוסאי', שהוא שלישי בישול, אין בו משום בישולי גויים, אפילו אם יופסק תהליך הבישול וגוי ימשיך לבשלו אחר כך.⁷ לעומת זאת הרמ"א כתב שדי **שהדלקת האש** תיעשה על ידי יהודי, ואין צורך שיהודי יניח את התבשיל על גבי האש או ישתתף בחלק עיקרי בתהליך הבישול.⁸ אף במקרה שגוי בישל יותר מ'בן דרוסאי', אפשר להמשיך את הבישול על ידי ישראל ומותר לאוכלו, וניתן לתקנו עד שיתבשל 'כל צורכו'.⁹ באורז מתקיימים שני התנאים שבהם בישול גויים שייך: הוא אינו נאכל חי, וגם עולה על שולחן מלכים. לכן צריך שיהיה בו בישול ישראל.¹⁰

2. עבודה זרה לה ע"ב; שם לז ע"ב.
3. טעם הגזרה: (1) משום חתנות: ע"ז לו ע"א; ועי' רש"י למשנה לה ע"ב. (2) שמא יאכילנו דבר טמא: רש"י, ע"ז לח ע"א.
4. עבודה זרה לח ע"א; וכך נפסק להלכה בשו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' א.
5. ממשמעות הגמ' שם לגבי 'דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישול עובדי כוכבים', וכפירוש התוס' בד"ה דגים.
6. תוס', ע"ז שם ד"ה איכא, וכפסק ר"ת שם.
7. שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' ח.
8. שו"ע, שם סעי' ז.
9. ממשמעות הרא"ש, ע"ז פ"ב סי' לב בסופו.
10. כף החיים, יו"ד סי' קיג ס"ק ה; פרי חדש, סי' קיג ס"ק ג ושם ס"ק ה; לחם הפנים, לשו"ע שם ס"ק ה; בית לחם יהודה, לשו"ע שם, ס"ק ה; חכמת אדם כלל סו ס"ק ב; זבחי צדק, סי' קיג ס"ק ה.

הסברנו קודם את תהליך הייצור של **אטריות האורז** - הן עוברות בישול שאינו סופי. נשאלת השאלה, האם גם ב'בישול שאינו סופי' צריך שהבישול יהיה על ידי יהודי?

ב. בישול שאינו סופי

מצאנו דוגמה לבישול שאינו סופי בסוגיית הגמרא שעוסקת בבישולי גויים. נראה שמאכלים שכבר בושלו כשיעור 'מאכל בן דרוסאי' - לא שייך בהם יותר בישול גויים.¹¹ נחלקו הראשונים בהגדרת 'מאכל בן דרוסאי' (הגדרה זו משמעותה שהמאכל מבושל 'כל צורכו', ואז בישול נוסף אינו משמעותי). לדעת הרשב"א¹² - תבשיל שהתבשל בשיעור של כמאכל בן דרוסאי על ידי גויים **נחשב שעבר בישול גמור** (כל צורכו) ונאסר, ואין לו תקנה. לדעת הרא"ש¹³ - כל עניין **הבישול כמאכל בן דרוסאי הוא להקל ולא להחמיר**. פירושו של דבר - תבשיל שבושל כ'מאכל בן דרוסאי' על ידי יהודי, ולאחר מכן גוי המשיך את בישולו, יהיה מותר. זאת משום ש'מאכל בן דרוסאי' אינו נחשב שהתבשל 'כל צורכו' כדי להחמיר, אלא כדי להקל. לכן תבשיל שבושל בתחילה על ידי גוי כ'מאכל בן דרוסאי' ולאחר מכן יהודי המשיך לבשלו - מותר. לדעת הרא"ה¹⁴ - **כל תבשיל שנגמר בישולו על ידי יהודי מותר, ואפילו נגמר בישולו** והוא מוכן לאכילה, כל זמן שממשיך ומשביח את בישולו, בבחינת 'מצטמק וטוב לו' - מותר.¹⁵ ה'שולחן ערוך' הכריע כרשב"א, וזו לשונו:

אם בישלו העכו"ם כמאכל בן דרוסאי וגמרו ישראל יש לאסור א"כ הוא ע"ש או ערב יו"ט או שיש הפסד מרובה בדבר.¹⁶

לעומת זאת, הרמ"א הכריע כשיטת הרא"ש: 'ויש מתירים בכל ענין, והיינו גם שלא בשעת הדחק',¹⁷ כלומר המאכל מותר בכל מצב שבו היהודי עושה חלק מהבישול, ואפילו הדלקת האש בלבד, ואפילו אחרי שהגיע ל'בן דרוסאי'. בשו"ת 'אבקת רוכל' (סי' ל) נשאל ר' יוסף קארו על חיטים ששולקים אותן הגויים עד שמגיעים למאכל בן דרוסאי, וחוזרים ומייבשים אותן כדי לעשותן גריסים (בורגול), ושוב אינן נאכלות אלא ע"י בישול אחר (נוסף). האם כיוון שהתבשלו כמאכל בן דרוסאי נחשבות כבר למבושלות על ידי גויים ונאסרו באכילה, או אולי כיוון שאחר הבישול מייבשים אותן ואינן ראויות כעת לאכילה, הבישול הראשון בטל מהן והן חוזרות להיתרן הראשון?

11. בגמ' ע"ז לח ע"א הובא: 'אמר ר' אסי אמר ר' יוחנן כל שהוא כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישולי עובדי כוכבים...'; וכן הובא בהמשך הסוגיה: '...בין שהניח עובד כוכבים והפך ישראל, בין שהניח ישראל והפך עובד כוכבים מותר ואינו אסור עד שתהא תחילתו וגמרו ביד עובד כוכבים'.
12. תורת הבית, בית שלישי סוף שער שביעי.
13. רא"ש, ע"ז פ"ב סי' לב בסופו, על מימרת הגמ' 'אמר רבה בר בר חנה בין שהניח עכו"ם והפך ישראל בין שהניח ישראל והפך עכו"ם מותר' וכו'.
14. בדיק הבית, על תורת הבית בית שלישי סוף שער שביעי.
15. להרחבה בהבנת שיטת הרא"ה כדאי לעיין במאמרו של הרב שאול ישראלי בעניין בישול עכו"ם באבקה מיובשת, חוות בנימין, סי' קיג, הובא בתחומין יז.
16. שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' ט.
17. שם.



והשיב:

בשעת הדחק כגון בערב שבת או ערב י"ט או שיש הפסד מרובה בדבר כיון דמידי דרבנן הוא [שכל עניין בישולי גויים הוא מדרבנן] כדאי הם הנך רבנותא דשרו [דעת הרא"ש שהתיר] לסמוך עליהם עכ"ל שם, ובכה"ג [לגבי מה שנשאל על בורגול] נראה לומר בנידון דידן דכיון דאיסורא דרבנן הוא, ויש מתירים הני חיטים [כנ"ל דעת הרא"ש] כיון שמתייבשים כל כך שאינם נאכלים אלא ע"י בישול אחר והבישול הראשון אינו ניכר בהם מותרים, ואפשר שאפילו האוסרים בתבשיל, יתירו באלו החיטים כיון שאינם נאכלים אלא על ידי בישול מחדש.

ה'בן איש חי' כתב¹⁸ על פי דברי ה'אבקות רוכל' שבישול הגויים אינו חשוב כלום, כיוון שהתייבש ואינו ראוי לאכילה, וכן מעיד שכך היה המנהג בבגדאד. בהבנת דברי ר' יוסף קארו ב'אבקות רוכל' נחלקו האחרונים:

הרב שאול ישראלי זצ"ל¹⁹ הסביר לדעתו שרק במקרה שהמאכל בושל כמאכל בן דרוסאי ויובש, יש לסמוך על המתירים (שיטת הרא"ש) גם לכתחילה, אולם מסוף דבריו ב'אבקות רוכל' נראה שדעתו להתיר גם לשיטת הרשב"א שרואה את הבישול כ'בן דרוסאי' כבישול גמור - כיוון שברור שאין הכוונה ל'בישול' בתהליך הייצור אלא לחלק מההכנה ולא כסוף בישול, גם הם מודים שלא חל על זה איסור בישול עכו"ם. אולם ר' יוסף קארו לא הכריע בזה ונקט רק לשון 'אפשר', שכן עיקר פסקו מתבסס על היסוד שניתן לסמוך במילתא דרבנן על שיטת הרא"ש לפיה בישול כ'מאכל בן דרוסאי' אין שם בישול עליו. הרב ישראלי פסק על פי זה שניתן לומר שבמציאות שהבישול והייבוש נעשים באותו תהליך עצמו, נלמד מדברי ר' יוסף קארו להתיר גם שלא בשעת הדחק, ולכתחילה. לכן מותר גם בלא הפסד מרובה ולכתחילה. הרב עובדיה יוסף זצ"ל²⁰ הסביר לדעת ר' יוסף קארו שם, שאפילו היה בישול גמור ע"י עכו"ם, כיוון שלאחר מכן מייבשים אותם לגמרי ואינם ראויים לאכילה, בטל מהם הבישול הראשון ומותר. ומותר לסמוך על זה אף לפי הפוסקים כרשב"א.²¹ הרב מרדכי אליהו זצ"ל²² התיר על פי דברי ר' יוסף קארו ב'אבקות רוכל'. ה'שבט הלוי'²³ הסביר לדעת ר' יוסף קארו שהתיר רק דרך 'אפשר', וזאת לשיטתו שנטה לפסוק ב'שלחן ערוך' כדעת הרשב"א להחמיר בנתבשל ע"י גוי כמאכל בן דרוסאי. ואולם לאשכנזים שנוהגים לפי הרמ"א שפסק כרא"ש, שגם אם נוכרי בישל כמאכל בן דרוסאי ולאחר מכן ישראל ממשיך ומתקן את המאכל שמותר, ממילא לאחר בישול כמאכל בן דרוסאי מועיל תיקון במאכל. כן גם הרא"ה שהקל יותר

18. בן איש חי הלכות, שנה שניה, פרשת חוקת, אות יז.

19. חוות בנימין, סי' קיג, תשובה בעניין בישול עכו"ם באבקה מיובשת.

20. שו"ת יביע אומר, י"ד סי' ז, בתשובה על בישול גויים בשבבי תפוז"א.

21. ומשמע מדבריו שאין זה דומה למה שכתב בשו"ע, י"ד סי' קיג סעי' ט, שרק בהפסד מרובה או בערב שבת מותר, לפי שכאן מדובר שהמאכל עובר בישול גמור אך מתייבש, עד שצריכים לבשלו פעם נוספת.

22. עמא דבר, ח"ב סי' כח.

23. שו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' מה.

שבמאכל שבושל כל צורכו אך ניתן להשביחו יותר - מותר, וודאי שאם מדובר במאכל שבושל והתייבש ועכשיו צריך לבשלו פעם נוספת שבישול ראשון בטל ומותר. נראה מהאחרונים שהובאו שבבורגול אף אם מבשלים אותו יותר ממאכל בן דרוסאי,²⁴ ואפילו בישול גמור, כיוון שחוזרים ומייבשים אותו עד שאינו ראוי לאכילה אלא על ידי בישול אחר - מותר. ומאחר שכך פסקו בבורגול, אף אנו יכולים ללמוד לאטריות אורז שנעשו מאורז ומים, אף שבעת תהליך הייצור הן עוברות בישול יותר ממאכל בן דרוסאי. כיוון שמייבשים אותן שוב ואינן ראויות לאכילה אלא ע"י בישול אחר, בטל מהן הבישול הראשון, ואין צורך שבישול ראשון יהיה על ידי יהודי. אומנם בבורגול ואטריות אורז, יש אנשים שמשרים אותם במים לכמה שעות, ללא בישול, ואחר כך עושים מהם מאכלים: מהבורגול מכינים סלט, או אוכלים את אטריות האורז. ממילא אולי במציאות זו נחשיב את הבישול הראשון, וצריך שהוא יהיה על ידי יהודי? אלא שנראה שכדי שיהיו ראויים לאכילה הם צריכים בישול, והעולם נוהג לבשלם. לפיכך אין למדים מהמיעוט, ו'בטלה דעתם אצל כל אדם'.²⁵

ג. ניקיון מהרקים

ככלל את האורז שמגיע למפעלים לא בוררים. בחלק מהמפעלים (וכך מקפידים בייצור אטריות אורז לאוכלי קטניות לפסח) יש מכשיר שבו מזינים את הנתונים של גרגרי האורז (הגודל וכו'), וכל מה שלא דומה לפרמטרים אלו ננשף מהמתקן וכך יוצא מקו הייצור. יש מפעלים שבהם לאחר השטיפה הראשונית האורז עובר להשריה במכלים שבתחתיתם יש מסננת גדולה שמנפה את האורז. כמו כן חלק מההשגחות סומכות על כך שגם אם נשארו חרקים בין גרגרי האורז, כשהאורז נדחס לעיסה ולאטריות, החרקים מאבדים את צורתם ונחשבים לתערובת ובטלים ב-60.

סיכום ומסקנות

יש עדיפות מסוימת לאטריות אורז שעשויות מקמח אורז ומים, כי בהן אין שאלה של בישולי גויים. אולם גם אטריות אורז שעשויות מאורז ומים מותרות, ואין בהן כל בעיה של בישולי גויים הן לאשכנזים הן לספרדים. גם מבחינת חרקים אין לנו בעיה, אלא רק כאשר מדובר באטריות אורז שהיו במשך תקופה ארוכה באחסון, שאז יש בהן חשש לחרקי מחסן. חובה לעיין ברכיבי המוצר ולראות שלא הוכנסו עוד תוספות פרט לאורז, מים וטפיוקה.

24. יש הסוברים שלא מבשלים את הבורגול כמאכל בן דרוסאי, ולשיטתם אין להשוות בין בורגול לאטריות אורז, אולם מדברי הבית יוסף ב'אבבקה וכול' ברור שהוא דיבר אפילו על מציאות שהבורגול מבושל כמאכל בן דרוסאי, וכיוון שמייבשים אותו בחזרה, אף התיר דרך 'אפשר' לסוברים שבישול כמאכל בן דרוסאי הינו בישול גמור.

25. עי' ברכות לה ע"ב; שבת קמד ע"א; שם, צב ע"א; שבת פ"י מ"א.



הרב אריאל בראלי

מה בין פרסום להטעיה אסורה?

הקדמה

מחקרים מצביעים על עלייה בשיעור הקניות במרשתת, בייחוד לאחר שנה וחצי של התמודדות עם מגפת הקורונה. בעולם המסחר ידוע כי אמצעי הפרסום תופסים מקום מרכזי. אנשי המכירות לומדים איך להגיע לליבו של הלקוח, ולשם כך הם גם מייפים את המציאות ופעמים שמשלים את הלקוחות.¹ כבר בגמרא² מובא שיש להתייחס בעירבון מוגבל לדברי הצדדים בזמן משא ומתן, והיא נסמכת על הפסוק במשלי (כ, יד) 'רע רע יאמר הקונה', ועל זו הדרך 'טוב טוב יאמר המוכר'. על כן אין לקבל את דברי הסוחרים והלקוחות כפשוטם, כי זו דרכו של עולם: המוכר מפריז בתיאור הנכס, והקונה ממעט בערכו. וכך כתב הט"ז (חו"מ סי' שלב ס"ק ד):

ומעשים בכל יום שאדם מוכר לחבירו חפץ ואומר כך נתנו לי סך זה ולא רציתי למכור בזה הסך, ואח"כ נתברר שלא היה שום קונה בסך קצבה שזכר הוא, וכי בשביל זה יבטל המקח?³

ברצוני לברר את האסור והמותר בתחום המורכב הזה בהתייחס לאיסור גנבת דעת.

א. איסור גנבת דעת

הרמב"ם בחר להביא את איסור גנבת דעת הן בהלכות דעות (פרק ב) והן בהלכות מכירה (פרק יח), ובכל מקור הוא מדגיש היבט אחר של האיסור. בהלכות דעות הוא מתמקד בהיבט של איסור שקר, ומביא דוגמאות ממסכת חולין.⁴ וכך כתב הרמב"ם: אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה, ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו

1. לפינכם ציטוט מתוך תדריך פנימי שניתן למשווקים של אריחי קרמיקה על ידי אחת החברות הגדולות - 'טיפול נכון בהתנגדות של הלקוחות כולל שלושה שלבים: א) הסכמה עם הלקוח: לדוגמה, אתה צודק מר יעקובי, מחירי אריחי הקרמיקה תוצרת איטליה יקרים באופן ניכר ביחס לאריחים אחרים. ב) חיזוק הבחירה של הלקוח והתועלות של המוצר: לא במקרה בבת-מלון 5 כוכבים משתמשים באריחים מסוג זה. הם גם האיכותיים ביותר בשוק, וגם בזכות רמת הגימור הגבוהה שלהם, הם אינם סופחים לכלוך ועמידים לאורך עשרות שנים. ג) הנחה נוספת כתנאי לסגירה: אם אתה לא מעוניין להתפשר על אריחים זולים יותר, ואתה מעוניין לסגור את העסקה עכשיו, אוכל ללכת לקראתך במחיר'.

2. בבא בתרא פג ע"ב.

3. עיין בתשובת חוות יאיר, סי' סט.

4. חולין צד ע"א.

דעת הנכרי, לא יסרהב בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל, ולא יפתח לו חביות שהוא צריך לפותחן למוכרן כדי לפתותו שבשביל כבודו פתח וכן כל כיוצא בו, ואפילו מלה אחת של פיתוי ושל גניבת דעת אסור, אלא שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות. הלכה זו מתייחסת ליחסים שבין אדם לחברו שבהם איש מטעה את זולתו מתוך רצון שחברו יחזיק לו טובה בחינם.⁵ הרמב"ם מרחיב על הטעיה מכוונת ומסיים בחשיבות אמירת האמת: 'שפת אמת ורוח נכון ולב טהור מכל עמל והוות'. בהלכות מכירה מובא איסור גנבת דעת בהקשר של מרמה במסחר, על פי הגמרא בבבא מציעא,⁶ וזו לשונו של הרמב"ם:

אסור לרמות את בני אדם במקח וממכר או לגנוב את דעתם, ואחד עובד כוכבים ואחד ישראל שוים בדבר זה, היה יודע שיש בממכרו מום יודיעו ללוקח, ואפילו לגנוב דעת הבריות בדברים אסור.

בהלכה זו האיסור אינו נשאר בתחום השקר (שמחזיק לו טובה בחינם), אלא מדובר על רמאות והוצאת ממון שלא כדין.

ב. הטעה את עצמו

והנה בגמרא בחולין (צד ע"א) העוסקת בהטעיית חברו, מבואר שכאשר אדם הטעה את עצמו, אין זה בכלל איסור גנבת דעת. מסופר שם על שני תלמידי חכמים שהיו בדרכם לעיר אחרת ופגשו בדרך ת"ח נוסף. הוא חשב שהם יצאו לקראתו לכבד אותו. אומרת הגמרא שהם לא היו חייבים להעמיד אותו על טעותו 'איהו הוא דקא מטעי נפשיה', לאמור אותו תלמיד חכם טעה מעצמו בלא שהם אמרו לו דבר (רש"י). התוספות⁷ הסבירו שניתן להציע שני הסברים סבירים למקרה, והאדם בחר לפרש בטעות שחברו עשה לו טובה, ואז אין חובה להעמידו על טעותו. לעומת זאת ישנו איסור גנבת דעת במקרה שללא שמסבירים את הדברים אזי נוצר רושם מטועה של עשיית טובה וכל כן צריך להעמיד את האדם על טעותו,⁸ וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רכח סעי' ו):
לא יפתח חביות הפתוחות לחנוני, וזה סובר שפתחם בשבילו, אלא צריך להודיעו שלא פתחם בשבילו. ואם הוא דבר דאי בעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו, ומטעה עצמו שסובר שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבדו, אין צריך להודיעו.
הלכה זו מובאת בגמרא בחולין (שם) לגבי הטעיה הגורמת להחזיק טובה בחינם. נשאלת השאלה: האם ניתן ליישם זאת גם לגבי פרסום מוצרים?

5. רש"י חולין צד ע"א: 'מפני שגונב לבו להחזיק לו טובה חנם'.

6. ב"מ ס ע"א.

7. תוספות, חולין צד ע"ב ד"ה אינהו.

8. בספר תתן אמת ליעקב, פ"ה סי' קכה, דן בעניין גנבת דעת בהשתתפות בחתונות מחוץ לעיר, כאשר אחד המחותנים חושב בטעות שבאו לשמח אותו. ועיין בספר עלינו לשבח, בראשית, עמ' רנג.

ג. פרסום מגמתי

כשם שאסור להטעות בדיבור, כך אסור לגרום לטעות על ידי מעשה. על כן אסור לפרסם באופן המטעה את הלקוח, גם אם ההטעיה היא רק בתמונה של המוצר. וכך פסק הרמב"ם (הל' מכירה פי"ח ה"ב-ה"ג):

אין מפרכסין את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים הישנים כדי שיראו כחדשים, אבל מפרכסין החדשים כגון שישוף ויגהץ ויפה כל צרכיו. אין משרבטין את האדם במים של חזרין וכיוצא בהן כדי שיתפח ויראו פניו שמנים, ולא צובעין את הפנים בשרק וכיוצא בו, ולא נופחין את הקרביים ולא שורין את הבשר במים, וכן כל כיוצא בדברים אלו אסורין.

מה יהיה הדין בפרסום אשר בו ההטעיה אינה חד משמעית? האם ניתן להשוות זאת להיתר המוזכר לעיל שהאדם הטעה את עצמו? אולי בממון המוכר צריך להקפיד יותר, וכשם שמוטלת עליו האחריות ליידע על כל פגם מצוי,⁹ גם אם הלקוח לא התעניין בכך, כך יש לו לדאוג שלא תהיה שום הטעיה? דוגמה להטעיה שאינה חד משמעית - פרסום על מכשיר פלאפון למכירה, ובתמונה מוצג המכשיר עם אוזניות איכותיות, אך הן אינן כלולות במחיר. באופן הזה יהיו אנשים אשר יבינו שהמחיר אינו כולל אוזניות, ולעומתם אחרים יטעו ויחשבו שהאוזניות כלולות במחיר.¹⁰ האם מותר לפרסם באופן הזה מהנימוק שבאחריות הקונה לברר מה כלול בעסקה? ה'שלחן ערוך' (ח"מ סי' רכח סעי' ו) כלל את כל הנושאים של גנבת דעת יחד בהלכות הונאה, ועל כך כתב לבסוף שאם אדם מטעה את עצמו, אין בכך איסור. מכאן שההיתר הזה תקף לשני המקרים, וזו לשונו: אסור לרמות בני אדם במקח וממכר או לגנוב דעתם, כגון אם יש מום במקחו צריך להודיעו ללוקח. ואף לגנוב דעת הבריות בדברים, שמראה שעושה בשבילו, ואינו עושה, אסור. כיצד, לא יסרהב (בחבירו) שיסעוד עמו, והוא יודע שאינו סועד, ולא ירבה לו בתקרובת והוא יודע שאינו מקבל... ואם הוא דבר דאי בעי ליה לאסוקי אדעתיה שאינו עושה בשבילו, ומטעה עצמו שסובר שעושה בשבילו לכבודו, כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבודו, אין צריך להודיעו.

אולם ניתן לטעון כי ההיתר מתייחס רק לחלק של גנבת דעת שבו אין צד ממוני. בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' לא) הבין שהיתר זה קיים אף כאשר מדובר על מכירה, ולדעתו בענייני מסחר יש אחריות על הלקוח לשאול את השאלות הנכונות, ואם לא עשה כן הרי גרם לעצמו לטעות, ואין לו מה להלין על אחרים, וזו לשונו: היכא דבמעשיו עשה רק שלא יוכר בברור שהוא ישן, אבל אף אחרי מעשיו, עדין יש לכל אדם להסתפק שמא הוא ישן. כי מראה כזה נמצא הרבה גם באלו שהם

9. רמב"ם, הל' מכירה פט"ו ה"ה.

10. נראה שהטעות תתגלה להם רק לאחר שיקבלו את המוצר, ואף שניתן להחזיר, מכל מקום יש שיעדיפו להשאיר את המוצר אצלם מאשר לטרוח לשלוח אותו חזרה.

ישנים. אין בזה אונאה, כיון שהיה יכול לשאול ולעשות חקירה ודרישה אם היה מקפיד מותר. וכשלא שאל מסתמא אינו מקפיד ואם מקפיד ומ"מ לא שאל מחמת שטעה לחשוב שמסתמא הן חדשים איהו הוא דקא מטעי נפשיה, אין המוכר מחוייב לגלות כל זמן שהלוקח אינו שואל כשצריך לשאול, ולכן יכול גם לסלק מה שנתגלה אף שיגרום ע"י זה שיטעו בעצמם... וראיה גדולה לזה מחולין דף צ"ד... אינהו דקא מטעי נפשייהו דלא משיילי, אף שהייתה הכוונה שיטעו. בהמשך אותה תשובה מתבארת בהרחבה שיטתו של הרב פיינשטיין, לפיה איסור גנבת דעת במסחר קיים כאשר פעולת הייפוי של המוכר גורמת לקונה להיות בטוח שלפניו סחורה טובה יותר ממה שהיא באמת, והוא איננו מעלה בדעתו שמדובר כאן על הטעיה ומצג שווא. לעומת זאת, כשפעולת הייפוי רק גורמת למוצר לא להיראות ישר, ועדיין יש מקום לחשוב שהמוצר ישר, כי כך נראים גם מוצרים ישנים, והקונה אף יוכל לברר ולבדוק זאת אם ירצה, אין בכך אונאה. זאת משום שאם הקונה לא שאל, זו החלטה שלו. על הלקוח מוטלת האחריות לשאול ולברר, ואם בחר שלא לברר, הוא מטעה את עצמו, וההיתר שמופיע בגמרא בחולין מתייחס גם לענייני מסחר.

ד. דרך פרסום מקובלת

יש להתחשב בגורם נוסף והוא דרכי הפרסום המקובלות כיום. אף דברים שלכתחילה לא היה היתר לעשותם, מכל מקום כאשר הם הפכו לדרך הסוחרים, פעמים שניתן להקל בכך. כך עולה מדברי הרמב"ם (הל' מכירה פ"ח ה"ו) הבאים:

אין מערבין מים ביין, ומי שנתערב לו מים ביינו לא ימכרנו בחנות אלא אם כן מודיעו, ולא לתגר אף על פי שמודיעו שמרמה בו אחרים, ומקום שנהגו להטיל מים ביין יטיל, והוא שיהיה בין הגתות.

וזו דרכו של הסמ"ע (סי' רכח ס"ק ט) אשר העיר על פסיקת השלחן ערוך: 'אין שורין הבשר במים כדי שיראה לבן ושמן', והיינו דווקא במקום שאין המנהג כן. ואולם אם המנהג של הקצבים לשרותו כדי שייראה לבן - מותר: 'דאין מאנה בו דהרי הכל יודעין דדרך הקצבים לשרותו'.¹¹

הרב משה מרדכי אפשטיין¹² דן בשאלה של צביעת זקן לבן לפני ריאיון עבודה לאדם שעדיין כוחו במותניו. מעיקר הדין יש לאסור משום איסור גנבת דעת, כפי שמובא בגמרא (ב"מ ס ע"א): 'אין מפרכסין לא את האדם ולא את הבהמה ולא את הכלים

11. רמז לסברה זו ניתן למצוא בדברי הרא"ש, ב"מ פ"ד סי' כ, כאשר הוא מנמק את הדעה שמותר לכתחילה להונות פחות משתות בדברים הבאים: 'שמא כיון דדרך מקח וממכר בכך דלפעמים הלוקח חפץ במקח זה ומוסיף עליו דמים יותר מכדי שויו ופעמים שהמוכר מזלזל בשומתו בממכרו לפי שאין חפץ זה ערב עליו או שהוא דחוק למעות הלכך עד שתות הוי בכלל דמי מקח ואין כאן שם אונאה כלל וצ"ע. וירא שמים יצא ידי כולם'. התורה לא קצבה את שיעור ההונאה, אך חכמים ראו שחריגה של עד שתות מקובלת בשוק, ועל כן היא מותרת לכתחילה.

12. לבוש מרדכי סי' כד.



הישנים כדי שיראו כחדשים'. למרות זאת הוא מתיר את הצביעה, משום שכך מקובל, והוא מביא מקור לדבריו את דברי הסמ"ע הללו.¹³ לאור הנ"ל הציע הרב חיים דוד הלוי (שו"ת מים חיים, ח"ב סי' פג) כדי לבחון עד כמה נפוצה התופעה, לערוך סקר שוק, וזו לשונו:

נראה לי ברור שאין בו משום אונאת דברים... אילו היו כל הסוחרים ישרים והגונים, ומציעים ללקוחות את הסחורה במחירה הנכון, ודאי ששום אדם לא היה רוצה לסבב השוק שעות ארוכות כדי לברר את המחיר הנכון של סחורה מסוימת, אבל לצערנו אין כן הדבר... נמצא שהסוחרים הם בגדר פותחים באונאה, ולכן אין שום איסור גם להונותם ולחקור ולדרוש היטב לברר טיב ומחיר כל סחורה לפני קנייתה.

לאור כל זאת, ניתן היה להתיר פרסומת מטעה, אם כך מקובל בעולם הפרסום. אולם היתר זה פוגע בצורך לתקן את המצב, ויש בו בחינה של 'חוטא נשכר'. על כן יש שחלקו על הסמ"ע וטענו כי דברי השלחן ערוך, אשר אסר להשרות את הבשר במים, הם מוחלטים, ואף אם נהגו כך, אין לסמוך על מנהג קלוקל. זו דעתו של הרב זילברשטיין (חשוקי חמד, ב"מ ס' ע"א) בתשובתו לשאלה הבאה:

האם מותר לסוחר רכב הקונה מכוניות משומשות ליישר את הפח מלטש צובע ומייפה את הרכבים כדי שיראו כחדשים לעשות כן באשר הוא טוען שכל הסוחרים עושים כן והלוקח יודע, שכולם עושים כן או שמא זה נחשב לגניבת דעת? אף שהרבה נוהגים לעשות כן והלוקח יודע שהוא מייפה - **אסור, ויש בזה אונאה ולא אמרינן בזה הכל כמנהג המדינה** כמו שכתב בשו"ת דברי מלכאל ח"ג סימן נד שאף שידוע אסור והיינו מפני שעל ידי זה אין ניכר המגרעות שיש בהם והוי כגניבת דעת.¹⁴

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' צז), אסר הרב יצחק יעקב וייס להציע תרומה לצדקה מתוך רצון שחברו ייתן יותר, אף שהיו שנהגו כך, וזו לשונו:

על דבר השאלה בהמגביות שמכריזין כמה נותן כל אחד, האם מותר לומר שנותן סכום גדול מכפי שבדעתו ליתן, בכדי שחברו יתן יותר... הנה אף דבזמנינו נתחדשו כמה מיני מגביות, אבל אם הענין שייך לצדקה, אין בזה חדש, דכבר איתמר הדבר בפירוש לאיסורא, במסכת סוכה (כ"ט ע"א ע"ב), בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים נמסרין למלכות, על משהי שטרות פרועים, ועל מלוי בריבית, ועל שהי' סיפק בידם למחות ולא מיחו, ועל שפוסקים צדקה ברבים ואינם נותנים. וכתב ע"ז המהרש"א בזה"ל **היינו שבעלי בתים מנהיגי הקהילה פוסקים צדקה מרובה ואינן נותנים כולה שאומרים שלא הי' דעתן לכך אלא**

13. וכן פסק בשו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סא.

14. ולמסקנה נקט להיתר מסיבה אחרת: 'יש להתיר שבכרב שכולם יודעים את השנה מתי הרכב נוצר, ואי אפשר לרמות ואם כן הפרכוס הוא אמיתי, שזה רכב ישן שנראה כחדש, וזה באמת עכשיו נראה כחדש, אך אם ע"י הצביעה מסתיר מומים זה ודאי אסור'.

בשביל אחרים שיתנו נדבות כראוי ודו"ק עכ"ל, הרי שכבר הי' המנהג הזה לעולמים, ובא וראה עד כמה שהי' קשה המנהג הזה בעיני חכז"ל עד שכללו אותם בין ארבעה דברים החמורים ביותר ועונשן גדול מאד, ואנן מה נענה אבתרי'.

סיכום

- א. אסור להטעות את הלקוחות הן בדיבור הן בפרסום.
- ב. פרסומת אשר הפרשנות הסבירה שלה מטעה, אסורה משום גנבת דעת.
- ג. יש שהקלו כאשר זו צורת הפרסום המקובלת אצל אנשי השיווק.
- ד. יש שהקלו בפרסומת אשר ההטעיה בה אינה חד משמעית והלקוח אמור לברר את הפרטים בעצמו, על אף שהדבר נעשה בכוונה להשלות את הלקוחות.





הרב שלמה אישון

תשלום נזק ממי שפיזר מסמרים ברשות הרבים

שאלה

אדם פיזר מסמרים על הכביש, וכתוצאה מכך נוקבו צמיגיהן של מכוניות רבות. האם עפ"י ההלכה יש מקום לחייבו בעלות תיקוני התקרים?

תשובה

לכאורה, עפ"י ההלכה, מפזר המסמרים פטור מלשלם על הנזק שנגרם למכוניות, משום שנזק זה שייך לאב הנזק 'בור', שעליו דרשו חז"ל: 'שור ולא אדם חמור ולא כלים', דהיינו שחופר הבור חייב במקרה שהבור גרם למותם של בעלי חיים, אך פטור במקרה שהבור גרם למותו של אדם או לשבירת כלים.¹ ואף שמכונית אינה עומדת במקומה אלא נוסעת, היא אינה נחשבת על פי ההלכה כבעל חיים אלא ככלי, כמפורש בדברי 'ערוך השלחן' ביחס לעגלה:

ודע דמניח את הכד ברה"ר יש לזה דין בור ואינו חייב על נזקי כלים לפיכך אם האדם נשא שק קמח ונתקל בהכד ונפזרה הקמח או עגלה נתקל בהכד ונשבר האופן וכיוצא בזה נזקין שלא באדם ובהמה פטור המניח מגזירת התורה שפטרה בור על כלים וכן כל מין תקלה שברה"ר יש לזה דין בור...²

אלא שיש לדון אם עדיין יש מקום לחייב את מפזר המסמרים מדין מזיק ב'גרמי', אעפ"י שמדין 'בור' אין מקום לחייב על נזקי כלים. ה'נימוקי יוסף' כתב בשם הרא"ה שאף לשיטות המחייבות ב'דינא דגרמי', אין זה אלא כאשר אדם הזיק ב'גרמי', אך לא כאשר בהמה הזיקה ב'גרמי'. הוא הביא ראיה לדבריו מכך 'שלא חייבה תורה על הכשר נזקי בהמה, כדכתיב איש בור ולא שור בור וה"ה לשאר נזקין'.³ משמע מדבריו שרואה נזק בור כ'גרמי', ומכך שהתורה לא חייבה במקרה שבו בהמה חפרה בור והבור גרם לנזק, הוא מוכיח שהתורה לא חייבה על נזק שנעשה ב'גרמי' על ידי בהמה. אך א"כ יש להקשות מדוע באמת פטור על נזקי כלים בבור, והלוא אף אם לא ניתן לחייב את החופר מדין 'בור', ניתן לחייבו מדין 'גרמי' - לסוברים ש'גרמי' חייב. ודוחק לומר שלשיטתם באמת אין צורך בדין 'בור' כדי לחייב את החופר, ומה שחידשה התורה בבור הוא רק את פטור החופר מנזק שנגרם לכלים.

על כן מסתבר שהרא"ה רצה רק להביא ראיה מדין 'בור' לכך שיש לחלק בין אדם

1. בבא קמא כח ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' תיא סעי' א.
2. ערוך השלחן חו"מ סי' תיב סעי' א.
3. נמוקי יוסף, בבא קמא דף כא ע"א בדפי הרי"ף.

המזיק, שחייב גם על נזק ישיר וגם על נזק עקיף באמצעות יצירת אב נזק, לבין בהמה שהזיקה - שם חייב רק על נזק ישיר. וא"כ הוא הדין לגבי 'גרמי' שיש להבחין בין אדם המזיק, שחייב, לבין בהמה שהזיקה, שתהיה פטורה ב'גרמי'.⁴
ובגוף השאלה מדוע לא ניתן לחייב מדין 'גרמי' על נזקי 'בור', כבר ביאר זאת הרמב"ן בקונטרס 'דינא דגרמי', וזו לשונו:

ולכא לחיוביה מדינא דגרמי שהרי לא גרם לו נזק אלא הלה בא ונתקל בה, ולא ברי הזיקא דילמא לא מתזק ביה, שהרי הלה מדעתו בא כאן ויכול לומר לו אני לא באתי אצלך אתה הוא שבאת בגבולי אף על פי שאין אותו רשות שלו, ואלו לא חייבה התורה בור לא היינו מחייבין אותו מדינא דגרמי...

נראה שדברי הרמב"ן ניתנים להיאמר כאשר מדובר בבור שמקומו ניכר והוא אינו חוסם את הדרך כולה, אך אם מדובר במסמרים המפוזרים בכביש במקום שבו עוברות מכוניות, והם אינם ניכרים למרחוק, הרי זה 'ברי היזקא', שהרי קרוב לוודאי שהנהגים הרבים העוברים שם לא יבחינו במסמרים, ומכוניתם תינזק. א"כ מסתבר שבנסיבות אלו יש מקום לחייב את מניח המסמרים כמזיק ב'גרמי', שחייב גם על כלים. כל זה לשיטת הרמב"ן הסובר שהחיוב מדין 'גרמי' הוא מדאורייתא, אך שיטת הריצב"א בתוספות שהחיוב מדין 'גרמי' הוא מדרבנן, וזו לשונו:

ונראה לריצב"א דדינא דגרמי הוי מטעם קנס כדמוכח בירושלמי ולכך כל היזק המצוי ורגיל לבא קנסו חכמים וטעם דקנסו שלא יהא כל אחד הולך ומזיק לחבירו בעין...⁵

לשיטה זו יש מקום לחייב מדרבנן מדין 'גרמי' גם על נזקי כלים בבור, ואין ראייה מכך שהתורה פטרה על נזקים אלו שגם מדרבנן יהיה פטור. אכן הדבר אפשרי רק אם מדובר בהזק המצוי ורגיל לבוא שנעשה במזיד, שבית הדין סבור שיש מקום לקנוס בו את המזיק.⁶ לענ"ד נראה שנוקי 'בור' הם בגדר נזק שמצוי ורגיל לבוא, וע"כ אם נעשה במזיד יש מקום לחייב מדין 'גרמי' גם על נזקי כלים.⁷ נמצא א"כ שגם לשיטת הריצב"א יש מקום לחייב בנידון דידן מדין 'גרמי'. בהקשר לכך יש להוסיף שמסתבר שאף שהתורה פטרה על נזקי כלים ב'בור', זהו רק בדיני אדם, אבל איסור דאורייתא יש בנזקי כלים, ואף שבית דין אינם מחייבים אותו, חייב לשלם כדי לצאת ידי שמיים.⁸ ולמעשה בדין תורה הנוהג היום בבתי

4. כך תירץ באילת השחר, ב"ק שם.

5. תוספות, בבא בתרא כב ע"ב ד"ה זאת אומרת.

6. ר' רמ"א, לשו"ע חו"מ סי' שפו סעי' ג; ש"ך, לשו"ע שם, ס"ק כד; ערוך השלחן, חו"מ שם סעי' ; פתחי חושן, נזיקין פרק ג סעיף ב ובהערה ג שם.

7. וראיה מדברי ערוך השלחן, חו"מ סי' תי סעי' ת, שכתב שאם שלח גוי לחפור בור 'אף על גב דאין לו שליחות מ"מ כיון שעושה על פיו ומהגוי א"א לגבות נקרא הוא בעל הבור כלומר בעל הנזק והוא כאלו עשאה הוא, ועוד דלא גרע מגרמי דחייב, ומהסיפא של דברי ערוך השלחן מוכח שיש מקום לחייב אף את השולח לחפור בור על נזקי הבור מדין גרמי, וא"כ כ"ש שיש מקום לחייב מדין גרמי את חופר הבור עצמו. וכן מוכח קצת מתוספות, בבא קמא נד ע"ב ד"ה חמור דבור, מדבריהם משמע שיש מקום לחייב מדין גרמי מדרבנן על נזקי שטרות בבור. ודו"ק.

8. ר' ברכת שמואל, בבא קמא סי' ב וראיתו מהמשנה בבא מציעא קיז ע"ב: 'מי שהיה כותלו סמוך



הדין לממונות, כאשר הצדדים מקבלים עליהם את בית הדין לדין או לפשרה, יוכל בית הדין לחייב אותם מדין פשרה גם בחיובים שמדין תורה הינם רק לצאת ידי שמיים.⁹ עוד ייתכן שבנידון דידן, לפי חלק מהראשונים, יש סברה לחייב מדין 'בור' אף שמדובר על נזקי כלים. ביחס לפטור אדם וכלים שהוזקו בבור הנלמד מדרשת חז"ל: 'שור ולא אדם חמור ולא כלים', נאמר בגמרא: 'והני מילי לענין קטלא, אבל לענין נזקין - אדם חייב, וכלים פטורין'. ומבאר רש"י על אתר: 'וכלים פטורין - על נזקי כלים פטור בעל הבור דשבירתן זו היא מיתתן'.¹⁰ ויש לדון אם בכל סוג נזק הנגרם לכלי אנו נאמר 'דשבירתן זו היא מיתתן', או שמא המדובר בנזקים המוציאים את הכלי מכלל שימוש, אבל אם מדובר בנזק פעוט שבקלות ניתן לתקנו, אין זה נחשב כ'מיתתו' של הכלי, אלא כנזק של הכלי, וכשם שבעל הבור חייב על נזקי אדם, כך יהיה חייב גם על נזק מסוג כזה הנגרם לכלי.

נראה שנחלקו בעניין זה הראשונים: רש"י כתב שאם נפל חמור בבור ועליו שק מלא תבואה - חייב. ובתוספות שם תמהו עליו, שהרי התבואה כמוה ככלים שבעל הבור פטור על נזקיהם.¹¹

ביישוב דברי רש"י כתב ב'מרומי שדה' (ב"ק י ע"א):

דכמו שבמיעוט שור ולא אדם לא נתמעט אלא מיתה ולא נזיקין, ה"נ היה ראוי להיות גם בכלים, אלא שבכלים א"א לומר כן דשבירתן הן מיתתן כדאי' בדף נ"ג א', משא"כ באוכלין אם נתקלקלו לגמרי באמת פטור, וכן בהבאיש מימיו. משא"כ אם נפל שק תבואה ונתלחלח וכדומה שאינו צריך אלא טיפול לרחצם, והאי טרחה מיקרי היזק שצריך לשלם...

עפ"י דבריו, נזק שנגרם בבור לדברי מאכל ואשר לא הפקיע מהם שם אוכל אלא חייב רק טיפול של רחיצה וכדו' - כמוהו כאדם הניזוק בבור, שבעל הבור חייב על נזקיו, ולא כאדם שמת בבור, שבעל הבור פטור. על כן סובר רש"י שבמקרה של שק תבואה שנפל ונרטבו החיטים וכדו' לא נאמר הפטור של 'חמור ולא כלים'.¹² יתרה מזאת, מדברי רבנו יהונתן משמע שלא רק באוכלים אלא גם בכלים ישנם מצבים שבהם אין אומרים 'שבירתן זו היא מיתתן', וזו לשונו: 'וכלים פטורים דשבירתן זו היא מיתתן ובגדי משי וארגמן טנופן נמי היינו מיתתן'.¹³ משמע מדבריו שבבגדים שאינם בגדי משי וארגמן שהתלכלכו אין אומרים 'שבירתן זו היא מיתתן', ובעל הבור יהיה חייב לשלם את הוצאות הניקוי שלהם מן הלכלוך שגרם הבור. וכן רצה לומר ב'קהילות יעקב' ביחס לכלי שנשאר שלם אך נאסר - שייתכן שאין זה נחשב מיתה, ובעל הבור יהיה חייב.¹⁴

לגינת חברו...; ואולם ר' חזון איש, ב"ק סי' ב ס"ק ז, שייתכן שכשפטרה התורה על נזקי כלים, פטרה גם מלצאת ידי שמיים; ומ"מ גם לשיטת החזו"א ודאי שיש איסור לכתחילה להזיק כלים בבור.

9. ר' מאמר הגרז"נ גולדברג זצ"ל שבחי הפשרה, בתוך הספר דיני בוררות - כללי הדין והפשרה, עמ' רסז.

10. בבא קמא כח ע"ב.

11. רש"י בבא קמא י ע"א ד"ה שייר טמוון; תוספות, שם ד"ה שייר טמוון.

12. מרומי שדה, בבא קמא שם, וכן הוא בחידושי ר' נחום ב"ק שם, ובשו"ת ארץ צבי, ב"ק שם.

13. שיטה מקובצת, בבא קמא כח ע"ב בשם רבנו יהונתן.

14. קהילות יעקב, ב"ק סי' ד; אך עיי"ש שהוסיף וכל זה לפלפולא אבל לקושטא דמלתא רחוק שהרמב"ן

על פי זה היה מקום לומר שתקר במכונות, היות שנחשב תקלה פעוטה ומצויה שניתן לתקנה בנקל, אינו מחשיב את המכונות כולה כמי ש'מתה', אלא כניזוקה בלבד, ושמה על כך יש מקום לחייב גם בבור. וצ"ע.¹⁵

כל זה לשיטת רבנו יהונתן ב'שיטה מקובצת'. לעומת זאת בדברי הר"מ מסרקסטה המובא שם, מפורש שבעל הבור פטור מכל סוגי נזק שנגרם לכלים - גם כזה שאינו נחשב כ'מיתה', וכך הוא כותב:

וכתב הרב מסרקסטה וז"ל: וכלים נמי שנשברו בבור פטור ששבירתן זו היא מיתתן אפילו אם נפחתו שם ולא נאבדו כגון שנפלו שם כלי מתכות אית לן למימר דלא מחייב נמי בנזקיהן דמנזקין הוא דאמעטו כלים מבור דמיתה לא שכיחא בכלים שהרי השברים ראויין הן למלאכה כל דהו הילכך ודאי משבירתן הוא דמעטינהו קרא.¹⁶

הר"מ מסרקסטה מבאר את פטור נזקי כלים בבור באופן הפוך מרש"י: לא שכל שבר שנגרם לכלי כמוהו כמיתה, אלא להפך - בכלי כמעט לא שייכת 'מיתה', שהרי אין זה מצוי שלא יישאר שבר שיהיה ראוי למשהו. על כן לא ניתן לומר שהפטור של נזקי כלים בבור נאמר רק ב'מיתה', ועל כורחך שנאמר בכל סוגי הנזק שנגרם לכלי. מסתבר שכך היא דעתם של תוספות שהבאנו לעיל, אשר חולקים על רש"י בעניין שק תבואה שנפל לבור ונתטנפו החיטים.

סיכום

באופן עקרוני מי שפיזר מסמרים בכביש ואלו גרמו לתקרים במכונות, נחשב מזיק באמצעות אב נזק 'בור' ופטור על הנזק שנגרם למכונות, בהתאם לדרשת חז"ל הפוסרת על נזקי כלים בבור.

עם זאת, כאשר מדובר בפעולה שנעשתה מתוך כוונה להזיק ובאופן שהסבירות לנזק היא גבוהה, יש מקום לחייב את המפזר מדין 'גרמי'.

בתי הדין לממונות נוהגים להחתיים את הצדדים על שטר בורות שבו הם מקבלים את סמכות בית הדין בין לדין ובין לפשרה. במצב כזה יוכל בית הדין לחייב את מפזר המסמרים על הנזק שנגרם למכונות, גם אם נזק זה נחשב כ'גרמא' בלבד.



¹⁴ ז"ל נתכוין לזה. וכן הועלתה סברה זו ע"י הרב נפתלי נוסבוים, בנוגע לאילן שנפל לחצר, שמסתבר שבקרקע לא שייך 'שבירתן' זוהי מיתתן, וא"כ לא נתמעט מ'חמור ולא כלים' (עץ סרק שנפל לשדה, על מי הוצאות הפינוי, הרב נפתלי נוסבוים, קרנות צד"ק, תשנ"ב, תעב-תעז).

¹⁵ אכן קשה לסמוך על סברה זו בלבד למעשה, משום שמה שמצאנו במפרשים שהוגדר כ'נזק' ולא כ'מיתה' התייחס לפגיעה חיצונית בכלי כגון לכלוך, או איסור הלכתי, אך כאן מדובר בפגיעה פיזית בגוף המכונות, המשביתה אותה מתפקוד כמכונות, ויש בהחלט מקום לראות זאת כ'מיתה' של המכונות, אף שמדובר בפגיעה קלה.

¹⁶ שיטה מקובצת, שם בשם הרב מסרקסטה.

הערכת עובדים ודיני לשון הרע

רקע

מעסיקים מבצעים הערכות עובדים רשמיות בכמה מצבים ולמטרות שונות. המניעים והעיתויים הנפוצים להערכה הם: לפני העסקת עובד חדש, הערכת עובדים תקופתית, לפני הכשרה ואימון עובדים, לפני קידום העובד, לפני שינוי תפקיד העובד, והערכת כישורים כללית בארגון. ההערכה נעשית במגוון שיטות, חלקן מצריכות קבלת מידע מאנשים בארגון העובדים בממשקים שונים עם העובד, ביניהם עמיתים לעבודה, לקוחות, מנהלים, מדריכים וחברי צוות (להלן, 'ההערכה').²

השאלות הנכללות בהערכה מתייחסות הן להתנהגות העובד עם הסובבים אותו והן למסירותו ותרומתו לעבודה. במקרים מסוימים חברות מבצעות הערכה כזו באופן גלוי, ולעיתים ללא הרשאה או ידיעה מפורשת של מוסר המידע על העובד, ואף לא של העובד עצמו. לעיתים ההערכה נעשית באמצעות חברות המתמחות בתחום. המעסיק, שהוא בדרך כלל תאגיד, מזמין את תהליך ההערכה. הוא מבוצע על ידי מראיין (להלן 'המראיין') שמראיין את המעריך (להלן 'המעריך') המכיר את המוערך (להלן 'המוערך'). תוצאות הריאיונות מועברות למעסיק. במסגרת ההערכה מתבקש המעריך לדווח על מעלותיו ועל מגרעותיו של המוערך. אלא שלכאורה הדבר הוא בגדר לשון הרע. התורה אוסרת על האדם לספר בגנותו של כל אדם אחר, ובכלל זה לומר עליו דברי אמת, באופן שעשוי לפגוע בו ובשמו הטוב.³ איסור זה חל על מי שאומר לשון הרע ועל מי ששומע לשון הרע. בהקשר של הערכה, אם אכן מדובר באיסור לשון הרע, הרי שהאיסור חל גם על המראיין, המכשיל את המעריך באיסור,⁴ גם על החברה המזמינה את ההערכה, וגם על המנהל המקבל את ההערכה.⁵

במסגרת זו נבחן אם וכיצד יש לבצע את ההערכה בהתאם לדיני לשון הרע.

1. מבוסס על דיון בהנחיית הרב אורי סדן ממכון משפטי ארץ, שבו השתתפו (ע"פ סדר א"ב): צבי גרסטל, דוד וכטפוגל, אבידן למדן, אברהם פופקו, יוסי צרויה, הרב עדו רכניץ, משה שליסל, רעות שרמר.
2. מסיבה זו נקראת ההערכה בשם 'הערכת 360' בחלק מהענפים.
3. רמב"ם, הל' דעות פ"ז ה"ב: 'יש עון גדול מזה עד מאד והוא בכלל לאו זה והוא לשון הרע, והוא המספר בגנות חברו אף על פי שאומר אמת'.
4. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל ד, אות יא.
5. מב"ם, שם ה"ג: 'אמרו חכמים שלשה לשון הרע הורגת: האומר, והמקבלו, וזה שאומר עליו, והמקבלו יותר מן האומר'.

א. חסרונות ההערכה

בצד היתרונות שמנינו להערכה קיימים חסרונות אחדים: חוסר בדיקה של מהימנות המידע המתקבל, הקושי לתת משקל שונה להערכות באיכות שונה (אדם שנפגש מעט עם העובד ואדם שנפגש עימו הרבה יספקו שתי הערכות בעלות משקל דומה), הטיה של התשובות באמצעות אופן ניסוח השאלות, הכללת מידע לא רלוונטי בתוך ההערכה, והחשש שההערכה תשמש את המעריך ככלי לפגיעה בעובד המוערך. כמו כן קיימת נטייה לייחס משקל מוחלט להערכה, ולא להתייחס מספיק לאופנים נוספים שבהם ניתן להתרשם מן העובד. יש להעיר כי מידת ההשפעה של ההערכה על עתידו התעסוקתי של העובד רבה, ודליפת המידע לגורמים שאינם אמורים לעשות בו שימוש עשויה לפגוע בעובד פגיעה אישית ותעסוקתית בלתי הפיכה.

ב. לשון הרע לתועלת

התורה מצווה על האדם לעשות את אשר ניתן כדי להציל את חברו מפני הפסד ממוני. הצלה זו יכולה להיעשות על ידי פעולות⁶ או על ידי מתן עדות שנועדה להשיב לחברו את ממונו השייך לו.⁷ במסגרת זו, דיווח על חסרונותיו וחולשותיו של אדם שנועד להציל מפני התקשרות עסקית איתו נחשב בהקשר זה למצווה. אי לכך במידה ואדם מתבקש להעריך עובד בחברה, והוא יודע כי הערכתו עשויה לסייע לחברה ולעובד, וזוהי מטרתו, מצווה עליו לעשות כן, ואל לו להתחמק בטענה של איסור לשון הרע, שכן מצווה הוא עושה ולא עבירה.

הערכת עובדים מסייעת רבות לחברה כדי לנצל טוב יותר את כוח האדם שלה, ובמקרים שבהם תידרש התייעלות, ההערכה תאפשר לשמר את העובדים החיוניים לתפקודה של החברה. ניצול בלתי ראוי של כוח האדם, או התייעלות רוחבית שאינה מביאה בחשבון את יתרונותיו וחסרונותיו של כל אחד מן העובדים, עלולים לגרום לפגיעה כלכלית ממשית בחברה. ההלכה רואה במניעת פגיעה כלכלית מטרה ראויה אשר מתירה את איסור לשון הרע, במגבלות מסוימות. כל עוד מטרתו של המעריך אינה פגיעה והשמצה אלא הצלה וסיוע, ההערכה אינה אסורה,⁸ ומותר לחברה להזמין אותה, למראיין לערוך

6. בבא מציעא לא ע"א: 'ראה מים ששוטפין ובאין - הרי זה גודר בפניהם'. מעשה זה מוגדר במשנה כמצוות השבת אבידה, ראו רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פי"א ה"כ.
7. ספרא קדושים פר' ב פרק ד אות ח. הנמנע ממתן עדות לטובת חברו עובר על איסור 'לא תעמוד על דם רעך', 'ומנין שאם אתה יודע לו עדות אין אתה רשאי לשתוק עליה תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך'; וראו ספר המצוות לרמב"ם, מצווה רצז; שו"ע, חו"מ סי' תכו.
8. רשב"ם, בבא בתרא לט ע"ב, ד"ה ומ"ד בפני, המבאר מדוע מותר לאדם לספר בגנותו של גזלן: 'דלא דמי ללשון הרע כלל דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של מחזיק ומצוה היא לומר לו כדי שיזהר בשטריו'. וראו ספר החינוך, פר' קדושים מצווה רלו, שכתב כי אין איסור רכילות במקרה שבו כוונת המספר 'לסילוק הנזקין ולהשבית ריב'. ובאופן דומה כתב בספר שערי תשובה, לרבנו יונה שער ג, אות רכא.



אותה ולמעריך להשתתף בה. יתרה מזו, ההערכה מועילה גם לעובד עצמו, שכן היא מאפשרת לו להכיר את נקודות החוזקה והחולשה שלו, להשתפר ולהתקדם ולמצות את כישוריו עבור החברה. התורה דורשת מהעובד התמסרות ונאמנות לעבודתו. על דרישה זו לבוא לידי ביטוי הן מבחינה כמותית - העובד נדרש לעבוד בכל שעות עבודתו מבלי להתבטל ולו לרגע אחד, והן מבחינה איכותית - העובד נדרש לבצע את העבודה המוטלת עליו כפי שדורש ממנו המעסיק, ובאיכות המרבית מבחינתו.⁹ לעובדים רבים מילוי דרישה זו בשלמות אכן קשה, ולצערנו רבים מזלזלים בדרישה בסיסית זו.¹⁰ בנוסף לכך דורשת התורה מהאדם להתנהג בענווה, בכבוד ובדרך ארץ לסובבים אותו, לא לכעוס או להתנשא.¹¹ כמו בתחומים רבים אחרים ההלכה קובעת רף מוסרי גבוה, שגם אם קשה לעמוד בו, יש לשאוף להגיע כמה שיותר קרוב אליו. ההערכה מסייעת לעובד לעמוד ברף זה, שכן היא משקפת עבורו את התחומים שהוא נדרש להשתפר בהם. לכן כאשר היא נעשית נכון, באופן ענייני, שקוף ומקצועי, היא אמורה להיות אינטרס של העובד ש'אוהב את התוכחות' לא פחות ממה שהיא אמורה להיות אינטרס של המעסיק. אלא שביסוס הערכת עובדים על דיני לשון הרע לתועלת מטיל כמה מגבלות שמקשות מאוד על ביצוע התהליך. ראשית, גם כאשר מותר לשמוע לשון הרע לתועלת, אסור להאמין לדברים אלא רק לחשוש שמא הם נכונים. שנית, ממילא אסור לבצע פעולה המזיקה למי שנאמרו עליו דברי הגנאי, כגון להחליט על פיטוריו. לפיכך עלינו לבחון בסיס נוסף להיתר.

ג. הסכמה להשתתפות בהערכה

על פי ההלכה אדם רשאי למחול על פגיעה בממונו. מחילה זו אינה חייבת להיות מפורשת, שכן כניסה מודעת למערכת שבה האדם עשוי להיפגע בממונו יש בה משום מחילה הפוטרת את הפוגע מתשלום.¹² בנוגע לפגיעה גופנית הדבר מורכב מעט יותר, שכן אדם רשאי למחול על צער גופני,¹³ אך אינו רשאי למחול על פגיעה פיזית בגופו.¹⁴ בנוגע לפגיעה נפשית בכבודו של האדם נחלקו הפוסקים, ונטיית הפוסקים לראות את הפגיעה בכבודו של האדם כצער הניתן למחילה.¹⁵ לפיכך כתבו פוסקים רבים כי מותר

9. רמב"ם, הל' שכירות פי"ג ה"ז; שו"ע, חו"מ סי' שלז סעי' כ; כאשר נדרש המגיד משנה למצוא מקור לדברים אלו, הוא כתב שתי מילים בלבד: 'זה פשוט'.
 10. בראשית רבה פר' ע פס' כ: 'בנוהג שבעולם פועל עושה מלאכה עם בעל הבית שתים ושלש שעות באמונה ובסוף הוא מתעצל במלאכתו'.
 11. רמב"ם, הל' דעות פ"א ה"א.
 12. שו"ע, חו"מ סי' תכא סעי' ה; רמ"א, חו"מ סי' שעח סעי' ט.
 13. שו"ע, חו"מ סי' תכא סעי' יב; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק כא.
 14. שו"ע, חו"מ סי' תכ סעי' לא.
 15. ראו בבא קמא צא ע"א; תוספות, ב"ק שם ד"ה אלא תנאי; מאירי, ב"ק שם; ולמעשה נראה שהפוסקים אפשרו את המחילה, ב"ח, חו"מ סי' תכ ס"ק כד; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' רמט ד"ה וצריך לומר.

לספר לשון הרע על אודות אדם, אם זה נתן את הסכמתו לכך.¹⁶ אומנם יש מן הפוסקים המחמירים בדבר ואינם מתירים לדבר על אדם לשון הרע, גם אם נתן לכך את הסכמתו,¹⁷ אולם נראה שבכל הנוגע להערכה שאנחנו עוסקים בה, הדבר מותר משתי סיבות: האחת, מותר לאדם להסכים לפגיעה בכבודו כאשר פרנסתו תלויה בכך.¹⁸ השנייה, אם ההערכה נעשית באופן דיסקרטי וענייני, כבודו של המוערך לא נפגע בשום שלב, אלא לכל היותר תפקידו בחברה, וזוהי פגיעה ממונית שניתנת למחילה. לאור הדברים הללו כתבו הפוסקים כי במערכת שבה הערכת עמיתים נחשבת לדבר מקובל, הרי שעצם הכניסה למערכת נחשבת להסכמה לביצוע הערכה, והדבר מותר.¹⁹ במידה וניתנה הסכמה מפורשת או הסכמה מכללא לקיומה של הערכה, המעסיק רשאי לאמץ את מסקנותיה ולנקוט בצעדים כאלו ואחרים תוך הסתמכות עליה. אומנם גם כאשר ניתנה הסכמה, אין ספק שהיא ניתנה אך ורק לביקורת אמיתית, מדויקת, קונסטרוקטיבית, מקצועית ועניינית, ביקורת שאינה מנוצלת ל'סגירת חשבונות' אישיים אלא רק לטובת החברה והמוערך. לפיכך לא ניתן למסור פרטים שאינם נכונים תוך הסתמכות על הסכמה במפורש או הסכמה מכללא.

ד. כללים הלכתיים לביצוע הערכה

לאור העקרונות האמורים, נבקש לקבוע כללים לביצוע ההערכה. הכללים יתייחסו לכל המשתתפים בתהליך.

1. למראיין

על המראיין להיות ספקני ביחס לדברים שהוא שומע מהמעריכים, ולוודא שמה שנאמר מבוסס על ידע אישי ולא על שמועות. כמו כן עליו לבדוק אם למעריך יש קשר אישי למוערך. בעניין זה יש משמעות גם לקשר חיובי וגם לקשר שלילי, כיוון שקשרים אלה עלולים לגרום להטיה של ההערכה. נכון להציג את מטרות ההערכה לכל המשתתפים בה,²⁰ לכן אין לאסוף פרטים על אודות מוערך מבלי להודיע למעריך כי הדבר נעשה במסגרת הערכה החשובה לחברה.²¹ על השאלות להתמקד בתכונות הרלוונטיות לתפקודו של המוערך בתפקיד שהוא מבצע, וכן בתפקידים רלוונטיים אחרים בתחום

16. כך משמע מהחפץ חיים, הל' רכילות כלל ט, בציורים שבסוף הספר, סעי' ו. וראו להלן בהערה הבאה. להרחבה בעניין זה ראו הרב עזריאל אריאל, 'לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית', צהר ה עמ' 61-37; צהר ו, עמ' 41-59; הרב מאיר בראלי, 'פרסום לשון הרע על נבחר ציבור', תחומין לג, עמ' 150-136.

17. שו"ת עטרת פז, ח"אכרך ג, חושן משפט, סי' ז הערה ב.

18. ראו בבא בתרא קי ע"א: 'נטוש נבילתא בשוקא ושקול אגרא'.

19. שו"ת ציץ אליעזר, ח"כ סי' נב; הרב יצחק זילברשטיין, שיעורי תורה לרופאים, א, עמ' 412.

20. חפץ חיים, לשון הרע כלל ד אות יא.

21. ייתכן שניתן להתיר זאת באמצעות קבלת הסכמה של המוערך לקיומה של ההערכה, וכפי שנראה להלן.



המקצועי, החברתי והערכי.²² אין לבקש פרטים אשר אינם רלוונטיים לעבודתו של העובד בהווה או בעתיד, כגון פרטים אישיים, משפחתיים והשקפתיים.²³

2. למעריך

על המעריך לראות לנגד עיניו לאורך כל מילוי השאלון את מטרת ההערכה, ולנסח את תשובותיו באופן שבו הן יענו למטרות אלו, כלומר ישרתו את החברה. במידה והשאלות מבקשות לבחון התאמה לתפקיד מסוים, יש למקד את התשובות בתכונות הרלוונטיות לתפקיד בלבד. על המעריך להתמקד בעובדות שאליהן הוא נחשף, ולא בפרשנויות שהוא נותן לאופן ההתנהגות של המוערך. לעיתים המעריך מתבקש לפרש את העובדות, אולם חשוב מאוד שהוא יבחין בין העובדות שהוא מוסר לפרשנות שלו. במידה ויש למעריך נגיעה אישית למוערך, עליו להודיע זאת למראיין. ככלל על המעריך לראות לנגד עיניו כאילו המוערך שומע את תשובותיו. הדבר עשוי לגרום לו לעדן את התשובות שהוא מוסר ולנסח אותן באופן ענייני וממוקד מטרה.

3. למעסיק

המעסיק שהזמין את ההערכה אמור לעשות בה שימוש זהיר. עליו להכיר בכך שההערכה אינה חזות הכול. היא עשויה להציג הערכות ותחושות כעובדות מוצקות, ולפיכך יש להתייחס אליה בעירבון מוגבל. רצוי להשלים את ההערכה באמצעות כלי הערכה ישירים ובלתי אמצעיים. החברה רשאית לקבל החלטות על פי ההערכה במידה והן לתועלת החברה. על הצעדים שנוקטת החברה להיות מידתיים ומותאמים למידת החשש הנשקף מהדיווח. ככל שהערכה חמורה יותר, וככל שהיא מגיעה ממספר רב יותר של מקורות, החברה יכולה לנקוט באמצעים חמורים יותר אשר יפגעו במעמדו של העובד בחברה. מאידך גיסא, ככל שהמידע מגיע ממספר מועט יותר של מקורות, על החברה לנקוט בצעדים חמורים פחות, אשר יפגעו פגיעה מזערית ככל האפשר במעמדו של העובד. על החברה לשמור היטב את המידע על המוערך, כדי שלא ידלוף החוצה.



22. שכן זוהי התועלת המתירה את קיומה של ההערכה.

23. בחברה שבה חשובה הזדהות העובד עם מטרותיה האידיאולוגיות של החברה, הרי שהשקפתו של העובד רלוונטית לצורך תפקודו.

ד"ר שפרה מישלוב

בתי דין של תורה בימינו – האם הם חזון בר יישום? (חלק א')¹

הקדמה

בתי הדין במדינת ישראל ובעולם דנים ופוסקים על פי ההלכה דבר יום ביומו. במדינת ישראל, בתחומים הנוגעים למעמד אישי דנים בתי הדין הרבניים הרשמיים, ובתחומים ממוניים דנים בתי דין פרטיים. למרות זאת לא פעם נשמעת הטענה כי חוקי התורה המסדירים את המערכות המשפטיות רחוקים כל כך ממציאות ימינו, כך שלא ניתן לקיים מערכת משפטית הפועלת על פיהם.²

חלק ממשמיעי טענות אלה אינם מכירים מקרוב את התנהלות בתי הדין הלכה למעשה, אך בכל זאת ראוי להתייחס לדבריהם לגופו של עניין ולבחון את משקלן ותוקפן של הטענות אחת לאחת. זאת בעיקר משום שבחלקן יש מן הטעם והצדק, וכן משום שיש רגליים לדבר שלפחות חלק מהביקורת נובעת גם מכך שבתי הדין טרם הצליחו להציג את פעילותם באופן שיתקבל על לב הציבור. הטענות גם מהוות הזדמנות להעמיק בהבנת האתגרים וההזדמנויות שעומדים לפתחם של בתי הדין. כמו כן אעלה במסגרת זו גם טענות נוספות שראוי לדעתי להתבונן בהן, אף שלא חודדו בדברי המבקרים, וגם הן תסייענה לנו לטעמי להבין את אופן פעולתם של בתי הדין בימינו. ראוי לציין כי על כל אחת מהנקודות נכתבו כבר לא מעט ספרים ומאמרים בעשרות השנים האחרונות על ידי רבנים ואנשי אקדמיה. למרות זאת נראה שיש טעם לחזור על הראשונות, על רקע הכתיבה המבקשת לקרוא תיגר על אפשרות יישומו של משפט התורה. מאמרי מתבסס, מלבד על מקורות בדברי חכמים, גם על ניסיוני במשך שנים בייצוג בעלי דין בפני בתי דין פרטיים לממונות הפוסקים על פי ההלכה. במהלך שנים אלה התוודעתי באופן בלתי

1. אני מודה לרב עדו רכניץ, ראש מחלקת המחקר של מכון 'משפטי ארץ', ולחמי הרב דוד מישלוב, על הסיוע הרב בכתיבת מאמר זה, וכן לרב חיים בלוך והרב אריאל בראלי על הערותיהם המועילות.
2. ראו בין השאר: נדב שנרב, 'כי אין משפט': על הבעייתיות בהצגת 'דין תורה' כאפשרות מעשית, אקדמות כו (ניסן תשע"א), עמ' 75-89, שמצוטט מפעם לפעם. ויכוח בנושא מקביל, שגם במהלכו התייחסו הכותבים לאפשרות יישומו של משפט התורה, אם כי בבתי המשפט של מדינת ישראל באמצעות שילובו כ'משפט עברי', ותוך כדי כך גם נגעו בתפקידם של בתי הדין ובחלק מהנושאים שאני אדון בהם בהמשך מאמר זה, ראו - הרב מיכאל אברהם, האם ההלכה היא משפט עברי?, אקדמות טו (תשס"ה), עמ' 141-163; עמיחי רדזינר, 'המשפט העברי' איננו הלכה (ובכל זאת יש בו ערך), אקדמות טז (תשס"ה), עמ' 139-167; הרב יעקב אריאל, מוסר והלכה, שם, עמ' 169-178; איתמר ורהפטיג, 'משפט עברי' - הלכה ומדינה, שם, עמ' 179-187; הרב מיכאל אברהם, ההלכה כמשפט עברי - תגובה לתגובות, שם, עמ' 189-194.



אמצעי ליישומו החי והתוסס של משפט התורה בתחום האזרחי-ממוני, כמו גם לקשיים הכרוכים ביישומו ולניסיונות להתגבר עליהם. בשל קוצר היריעה, מאמר זה יתפרסם בשלושה חלקים. החלק הראשון שלפנינו יעסוק בעיקר בטענות עקרוניות-מהותיות. החלק השני ידון באופני פסיקת ההלכה בימינו, וכן בדיון מפורט בטענות ספציפיות הנטענות כלפי בית הדין, והחלק השלישי יציף קשיים נוספים שבתי הדין מתמודדים עימם, יעסוק ביתרונות בתי הדין ויציע כמה פתרונות לקשיים שעלו.

א. שורשי הדין

1. תכלית משפט התורה

תורות המשפט עוסקות בשאלה מה תכלית הנורמות המשפטיות. תשובות רבות לשאלה זו - החל ממטרות צנועות כהשלטת סדר חברתי שאם לא כן 'איש את רעהו חיים בלעו', דרך מימוש ערכי החברה באופן שמשקלל את הרצונות והאינטרסים הסותרים של החברים בה, ועד רצון לקבוע ולקדם באמצעות המשפט ערכים הנתפסים כערכי מוסר יסודיים.³ לא בכדי הכרעות מוסריות באמצעות כלים משפטיים סופגות לא אחת קיתונות של ביקורת, בשל הקושי הקיים להכריע על ידי מחוקקים ושופטים בשר ודם בדילמות ערכיות הנוגעות לשורש ההבדלים בין אנשים, חברות ותרבויות.⁴ לעומת זאת למשפט בעם ישראל ישנה מגמה ברורה ומוצהרת: המשפט נועד לקדם את החברה למילוי ייעודיה המוסריים והרוחניים - להביא צדק לעולם ולקרבו לעבודת ה'. כך כותב רבנו יעקב בעל הטורים בפתיחה לחלק 'חושן משפט':

ומשה רבנו עליו השלום, רבן של כל הנביאים, לקח עצת יתרו בענין המשפט להעמיד שופטים להזהיר את ישראל ולצוותם על דבר המשפט וה' הסכים על ידו. ויהושע אחרי כרתו ברית עם ישראל לעבוד את ה' סיים את דבריו במשפט דכתיב (יהושע כד) ויכרות יהושע ברית לעם ביום ההוא וישם לו חק ומשפט בשכם. **כי המשפט הוא יסוד ועיקר גדול בעבודת השם.** ואחריו כל שופט ושופט שפט את דורו והשיבו מדרכו הרעה לעבודת ה' ללכת בדרך אשר דרך בה אברהם אבינו לעשות צדקה ומשפט ובעבור זה ניצולו מידי אויביהם.

המשפט הארצי, שניתן להכרעת הדיינים, הוא המנגנון שדרכו מיושם הצדק האלוקי בעולם הזה, הממלא את העולם בערכי מוסר וטוב.⁵ הלגיטימציה להכרעת הדיינים במשפט אינה נובעת אך ורק מידע טכני של הכללים המשפטיים, אלא מהיותם אנשי מעלה המקדישים את חייהם ללימוד ויישום של הנהגות מוסריות ורוחניות ומשמשים

3. יצחק אנגלרד, מבוא לתורת המשפט, ישראל 2019.

4. בישראל, הנציג הבולט של הגישה המבקשת ליישם באמצעות המשפט ערכים של דמוקרטיה 'מהותית' - זכויות אדם, שוויון, תום לב ועוד, הוא השופט בדימוס אהרן ברק, אשר הוא והאסכולה שלו סופגים ביקורות רבות על היומרה להחליט מהם הערכים 'הנכונים' שיש לקדם אותם. ראו לדוגמה - שופט בחברה דמוקרטית, 'שיפוט משפט ודמוקרטיה', ישראל 2004, עמ' 85-100.

5. ראה הרא"ה קוק אורות התשובה, פ' יג סע' ה.

דוגמה ומופת, עד כדי כך שעל ההוראה המופיעה בתורה ו'לדבקה בו'⁶ פירשו חז"ל: 'וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה? והא כתיב 'כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא' (דברים ד, כד).⁷ 'אלא הדבק לתלמידי חכמים ולתלמידיהם כאלו נדבק בו ברוך הוא'.⁸ על המשפט בעם ישראל לא ניתן להתבונן אך ורק מנקודת המבט הצרה המאפיינת חלק משיטות המשפט האחרות, המחפשת את התכלית הפרקטית, הארצית, וחותרת להביא לשקט חברתי על פני השטח. בחינה של אופן פעולת המשפט על פי ההלכה אינה יכולה להיות מנותקת מההבנה שמטרות-העל של התורה לחולל תמורה מהותית באדם ובחברה האנושית ולהופכם למוסריים יותר, רוחניים יותר, נעלים יותר וקרובים לאלוקים.

2. הציונות הדתית: בין הקצוות, בין עבר לעתיד

עוד ראוי להקדים ולציין כי נראה שהדיון בנושא זה מתנהל אך ורק בגדרה של הציונות הדתית לגווניה. בציבור החרדי, המשופע בבתי דין, השאלה כלל אינה מתעוררת. ברור לכל אחד מחברי הקהילות החרדיות השונות כי כפי שהיה נהוג מאות שנים בגולה, לתלמידי החכמים - הדיינים - הסמכות להכריע בכל דבר ועניין הנוגעים ליחסים בין אדם לחברו. אומנם גם בקרב ציבור זה מתעורר לפעמים צורך לפנות להליכים משפטיים בבתי המשפט הרשמיים, אך ככלל עושה רושם שהקהילות החרדיות ממשיכות להתנהל במידה מרובה כפי שהתנהלו קהילות יהודיות בארצות הנכר במשך השנים - כולל סמכות קהילתית להכריע בעניינים פנים קהילתיים הנוגעים לחברי הקהילה. מנגד דומה שהציבור החילוני, כמו גם המסורתי בכללו, אף הוא אינו מוטרד משאלה זו. מערכת בתי המשפט הרשמיים היא המערכת המוסמכת לדידם של ציבורים אלה לדון בכל דבר ועניין, והמשפט העברי אינו משמש מקור סמכות מכריע, אלא לכל היותר מודל להשראה לשאיבת עקרונות. יחד עם זאת, רבים בציבור הכללי נכונים לקבל קיומם של גופים מקבילים בעלי סמכות לדון בעניינים שבין אדם לחברו, הן מכוח ראיית החשיבות לתת מקום לרב-תרבותיות⁹ ולאפשר לכל אדם להתדיין במקום שליבו חפץ, והן מתוך הערכה לרבנים ולדיינים (במיוחד החלקים המסורתיים בציבור הכללי). זאת לפחות כל עוד אלה אינם כופים עצמם עליהם, ואינם שואפים להפוך למערכת המשפטית הבלעדית.

דומה שהציבור היחיד, שכמו בנושאים רבים נוספים גם כאן נקלע לדילמה ולצורך למצוא את מקומו בין הצדדים השונים, הוא הציבור הדתי לאומי, ואיתו אולי חלק מהציבור המסורתי. מצד אחד רבים מקרב ציבורים אלה מאמינים בתוקפה של התורה ובהיותה רלוונטית לחיי הפרט והכלל מנתינתה בסיני ועד ימינו. מצד שני הם ערים

6. דברים יא, כב: 'כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה לאהבה את ה' אלהיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו'.

7. כתובות קיא ע"ב.

8. ספר החינוך, מצוה תלד.

9. אדם חפרייונוגרדוב, 'התעצמות הפלורליזם המשפטי בישראל: עלייתם של בתיהדין ההלכתיים לדיני ממונות במגזר הציוני-דתי', עיוני משפט לד (2011), עמ' 47.



לשינויים התרבותיים וההיסטוריים פרי המודרנה ותקומת המדינה ומזדהים עם רבים מהם. מי שמרכז עולמו נטוע באמונה בתוקפה ובייחודה של התורה כמצפן המוסרי והלאומי של עמנו, לא יקבל הפרדה בין לימוד התורה לבין יישומה בחיים המשפטיים כאן ועכשיו. הוא ער למשמעות אי אימוץ רשמי של משפט התורה כמשפט הנוהג במדינה ודחיקתו למישור הקהילתי, ומודע להיעדרם של גופים חינויים לפיתוח ויישום ההלכה, ובמרכזם הסנהדרין, ואולם כל אלה אינם מרפים את ידיו מלהמשיך לאחוז ביישום התורה גם בפן המשפטי, במקום שהדבר מתאפשר. זהותו המרכזית סובבת סביב התורה, ומכאן נגזרת גם מוכנות לעמול כדי לתת פתרונות לקשיים המתעוררים במפגש בין העולמות. הוא חותר לממש את חזון יישום התורה בחיים הממשיים, בתחום המשפטי, כמו גם בתחומים אחרים, לא רק כעניין עתידי לימות המשיח, אלא גם בימינו, גם אם עדיין לא באופן שלם כפי שהיינו מקווים לראות. לאחר הגדרה תמציתית של שורשי הדיון, יש לדון בענפי המשפט השונים ולחדד את השאלות השונות ואת המענים האפשריים שנתנו להן.

ב. האפקטיביות של המשפט הפלילי

הטענה הראשונה כנגד האפשרות ליישם את משפט התורה בימינו היא שהוא בלתי מעשי, שכן כלליו אינם מאפשרים שמירה על סדר חברתי סביר ואכיף, שהיא מטרה בסיסית ויסודית של כל מערכת משפט באשר היא. על כך יש להשיב כי בדיני ממונות יש אפשרות לתקנות, ובדין הפלילי ישנה השלמה על פי ההלכה של משפט המלך, כפי שנראה בהמשך.¹⁰ אומנם על פניו עקרונות התורה העוסקים בדין הפלילי לא נועדו להגן על הסדר הציבורי, כיוון שהם כוללים תנאים בלתי אפשריים כמעט להרשעה, מכמה בחינות: האחת - בחינת ביצוע הפעולה, כגון חיוב התראה טרם עשיית הפעולה, קבלת העברין באופן מודע את ההתראה וביצוע העבירה למרות זאת, קשר ישיר בין הפעולה לתוצאה, מיעוט יחסי של עבירות פליליות בנות הרשעה. האחרת - בחינת דיני הראיות, ובכלל זה הצורך בשני עדים כשרים שראו את הפעולה ועדותם אינה נסתרת, פסילת ראיות נסיבתיות, איסור הפללה עצמית ועוד. השלישית - ענישה לא מספקת, פיצוי כספי נמוך יחסית על גנבה ועוד.

עם זאת, בתחום הפלילי אמרו כבר תנאים:

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

10. אומנם בדין העברי אין חלוקה דיכוטומית מובהקת בית הדין הפלילי לדין האזרחי, אך לצורך הדיון אשתמש במושגים אלה, המוכרים במשפט המודרני. כך למשל גם בדיני ממונות יש בתורה מרכיבים עונשיים, ולא רק פיצויים, ובעבירות פליליות התובעת אינה המדינה אלא הנפגע, משפחתו או העדים, ראו בעניין זה - הרב שלמה אישון, 'העונשין במשפט העברי', סדרת חוק לישראל, תשס"ח-2008.

כלומר לבית הדין סמכות לתקן תקנות הן בתחום דיני הראיות, הן בתחום המהותי של הגדרת העבירה והן בתחום העונשי.¹¹ זאת ועוד, גם למלך סמכות לקבוע הסדרים פליליים נרחבים מעבר לדין התורה כדי לייצר ענישה הולמת, הרתעה וסדר חברתי תקין. כך ניתן למצוא באופן בהיר בדברי הר"ן:

ידוע הוא, כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה יישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תילם ולהעמיד חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד יישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים: האחד, יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי. והשני, שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, **אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני** וכפי צורך השעה. וה' יתברך ייחד כל אחד מהעניינים האלו לכת מיוחדת, וציווה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי, והוא אמרו: ושפטו את העם וגו'. כלומר: בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו ובמה כוחם גדול, ואמר: שתכלית מנויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. **ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצוות המלך.**¹²

על פי הר"ן קיימות בישראל שתי מערכות שפיטה **בתחום הפלילי** - הראשונה בידי שופטים, ובלשונו דיינים, והשנייה - משפט המלך. תפקיד השופטים הוא לשפוט על פי דין תורה - במישור הצדק האבסולוטי בין האדם למקום (וכלשון הר"ן בתשובתו שם: 'חול השפע האלקי באומתנו והידבקו עמנו'), בעוד תפקיד משפט המלך להשליט סדר מדיני ולמנוע אלימות ואנרכיה בחברה, ולצורך כך הוא מוסמך לחוקק חוקים ולאכוף התנהגות גם מעבר למוגדר בתורה.¹³ ראוי להדגיש כי דבריו של הר"ן מתייחסים במפורש לדין הפלילי בלבד, ולא לכלל מערכות הדינים שבין אדם לחברו, וכפי שניתן לראות בדברי הר"ן בהמשך התשובה, העוסקת בעונשין על עבירות פליליות: אבל אם לא **יענש** העובר כי אם על זה הדרך, ייפסד הסידור המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש. ולכן ציווה ה' יתברך לצורך יישובו של עולם במינוי המלך.

11. רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ד; שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' שצג; 'רשאים הן לקנוס קנס ממון או עונש הגוף, הכלל לי מה שיראה להם, וזה מקיים העולם'.

12. דרשות הר"ן, דרוש יא.

13. ניתנו הסברים מגוונים לתכליתה של הענישה הפלילית בתורה, וכן תשובות מגוונות לשאלה מדוע היא אינה נותנת מענה לסדר חברתי: ראו לדוגמה אהרן אנקר, 'יסודות במשפט הפלילי העברי', משפטים, כד (תשנ"ד), עמ' 177-206; הרב עדו רכניץ, מדינה כהלכה, ישראל תשע"ח, 224-226.



זאת בניגוד לטענות שנשמעות כי הר"ן למעשה מצדד בהקמת מערכת משפטית שלמה מקבילה למערכת התורנית, וחליפית לה בכל תחומי המשפט.¹⁴ הדבר עולה במובהק בין השאר בתשובתו של הרב חיים עוזר גרודז'נסקי לרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, רבה הראשי הראשון של מדינת ישראל, שהתייעץ עם גדולי ישראל על דבר יישום המשפט התורני במדינה המתעתדת לקום:¹⁵

השופטים בדיני ממונות בין ישראל לחבירו יהיו הרבנים... בנוגע למשפטים בין יהודי ואינו יהודי יהיה על פי משפט כללי. בנוגע לגזילות וחבלות ושאר יסודות עונשין - כפי הנראה מתשובת הר"ן היה משפט מלוכה מיוחד לבד מבית דין הדנים על פי דין תורה, כי באמת קשה הדבר לתקנת המדינה שהגנב יפטור עצמו בכפל ומודה בקנס יהיה פטור לגמרי, ועל כרחך שבכגון זה צריכים לתקן תקנות המדינה כעין בי"ד מכין ועונשין וכו'.¹⁶

הרב חיים עוזר מדגיש כי על פי הר"ן משפט המלך עוסק רק בדין הפלילי, ואילו בדיני ממונות ישפטו דיינים רבנים. נוסף על כך הוא ציין שבמחלוקת בין יהודי ולא-יהודי יש להתדיין על פי 'הדין הכללי', אך לא על בסיס דברי הר"ן. יוצא שכיום הדעה הרווחת היא שיש לקבל את דין המדינה בתחום הדין הפלילי.¹⁷ הרב הרצוג, לאחר שהתייעץ בעניין עם גדולי ישראל בדורו כאמור, סיכם: 'הביעו הרבנים כולם דעתם שאינם רוצים כלל לדון עונשי גוף ואפילו עונשי מאסר'.¹⁸ ואולם כאן יש לחדד - האם משמעות הדברים שנאמרו עד כה היא ששתי המערכות - דין המלך והדין הפלילי על פי התורה - מנותקות לגמרי זו מזו, ולא נצפה לראות שום זהות והשפעה ביניהן? נראה שלא כך. הר"ן בוודאי לא התכוון לנתק באופן חד בין שתי המערכות, שכן אף שלכל מערכת מטרה מרכזית אחרת, הרי שגם צורכי החברה הם חלק מהמערכת הדתית.¹⁹ לכן, במציאות מתוקנת, היינו מצפים שדין המלך בתחום הפלילי והמנהלי יעוצב וישפיע מעקרונות התורה, לפחות במקום שהדבר אפשרי, יחד עם הרתעה ויצירת סדר חברתי. כך לדוגמה ניתן ללמוד מתפיסת התורה את היקפן והצדקתן של ההגנות להרשעה פלילית על בסיס אי ידיעת הדין, כורח הנסיבות, הגנה עצמית או הגנת הצורך. הגנות אלה מבוססות על

14. אומנם הרב שלמה גורן סבר כי דרשת הר"ן כוללת גם את התחום הממוני (הרב שלמה גורן, תורת המקרא, עמ' 364), אך עמדתו היא דעת יחיד. יש גם שסברו כי דרשת הר"ן נאמרה כתשובה פולמוסית למומר, וככזו לא נועדה לקבוע פסק הלכה למעשה - יצחק ברנד, 'משפט המלך שבדרשת הר"ן - הגות, הלכה ופולמוס, ציון, עה (תש"ע), עמ' 393-425. יש שהדגישו כי דרשתו הינה בגדר 'סוגה ספרותית' שמטרתה אך להדריך את הקהל לכיווני מחשבה, ולא מעבר לכך - משה גרוס, יחסי דת ומדינה במשנת הר"ן - http://asif.co.il/?wpfb_dl=7094.

15. הדברים הובאו במאמרו לעיל של שורב, בטענה שניתן ללמוד מהם על קיומו של משפט מקביל למשפט התורה בכל תחומי המשפט, אך המחבר לא הבחין בין כלל התחומים לדין הפלילי.

16. רב הרצוג, תחוקה לישראל על פי התורה, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 75.

17. לסקירת הדעות השונות ראו: רכניץ, מדינה כהלכה, ישראל תשע"ח, עמ' 259-261.

18. הרב הרצוג, לעיל, עמ' 173.

19. ראו בעניין זה: הרב יעקב אריאל, 'מוסר והלכה', אקדמות טז (תשס"ה), עמ' 174-177, וכן מאמר מפורט בנושא זה של הרב אריאל בראלי, 'המשפט הפלילי במדינת ישראל', תחומין לז (תשע"ז), עמ' 373-387.

איזונים ייחודיים למשפט העברי בין הצורך בהרתעה ושמירת הסדר הציבורי לבין שמירה על החירות ועל זכות האדם להגן על עצמו ועל סביבתו.²⁰ כך לדוגמה נוספת גם בנוגע לאיסור הפללה עצמית - כלל מרכזי במשפט העברי - 'אין אדם משים עצמו רשע',²¹ המנוגד לתפיסה המשפטית המודרנית המקובלת הרואה בהודאה 'מלכת הראיות'.²² ראוי לציין כי המשפט המודרני גם הוא הולך ומכיר בחולשותיה של הרשעה על סמך הפללה עצמית, ככל שמתברר היקף הרשעות השווא על בסיס הודאה, עם התפתחות אמצעים פורנזיים לפענוח פשעים.²³ גם הר"ן בהמשך דרשתו הבהיר כי מתן סמכות רחבה למלך, אין משמעותו התנערות מוחלטת שלו מעקרונות התורה, ולכן המלך מצווה להחזיק עמו תמיד ספר תורה:

ולפי שכח המלך גדול, איננו משועבד למשפטי התורה כמו השופט, ואם לא יהיה שלם ביראת אלהיו, יבוא להפריז על המידות יותר במה שיתחייב לתיקון הכלל, ציווהו שיהיה ספר תורה עמו תמיד, כאמרו: והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת... והיתה עמו וקרא בו וגו'. ירצה בזה על מצות התורה בכלל, אם יבטל שום מצווה לצורך תיקון זמנו, לא תהיה כוונתו לעבור על דברי תורה כלל, ולא לפרוק מעליו עול יראת שמים בשום צד. אבל תהיה כוונתו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים האלה לעשותם, שבכל מה שיוסיף או יגרע יכווין כדי שחוקי התורה יהיו יותר נשמרים.

לסיום נקודה זו ראוי לחדד את החסרונות הרבים של המשפט הפלילי הנוהג, ששורשיו במשפט האירופאי והמשפט הרומי הקדום יותר. ידוע כי מערכת בתי המשפט סובלת מסחבת חמורה הגורמת לעינוי דין קשה לנאשמים, והיא אף אינה מצליחה למנוע עבירות חוזרות ושיקום האסירים לטווח ארוך. זאת בשונה ממערכת הענישה התורנית, שיש בה מרכיבים לא מעטים של דאגה לנאשם ולשיקומו.²⁴ נתונים אלה מחדדים את חשיבות השפעתה של תפיסת התורה על עיצוב הדין הפלילי, גם זה שמגובש על ידי המלך - רשויות המדינה.

ג. האומנם 'כל המשפטים בטלים מן התורה'?

מעבר לטענה בנוגע לקושי ליישם את הדין הפלילי של התורה, נטען שגם ביחס לדין האזרחי-ממוני קבעו חכמים עצמם כי אין כיום אפשרות לדון דין תורה. כך לדוגמה כתב הרמב"ן:²⁵

-
20. אהרן אנקר, עיקרים במשפט הפלילי העברי, ישראל תשס"ז, עמ' 197-440.
 21. סנהדרין ט ע"ב.
 22. אהרן קירשנבאום, הרשעה עצמית במשפט העברי, ישראל 2004.
 23. ראו לדוגמה באתר פרויקט החפות האמריקאי - <https://innocenceproject.org/about>.
 24. ראו בהרחבה: א' קירשנבאום, בית דין מכין ועונשין, הענישה הפלילית בעם ישראל, תורתה ותולדותיה, ישראל, תשע"ג.
 25. פירוש הרמב"ן, דברים טז, יח.



אבל בזמן הזה לאחר שבטלה הסמיכה, כיון שכל המשפטים בטלים מן התורה...
אין אנו חייבים במצות מינוי שופטים מן התורה כלל...
וכן כתב הטור:

חייבין למנות (דיינים) בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר; ובחוצה לארץ, אין חייבין
למנות אלא בכל פלך ופלך, ולא בכל עיר ועיר. ודווקא בזמן שיש סמיכה; אבל
האינדא דליכא סמיכה, כל הדיינים בטלים מן התורה, כדכתיב: לפניהם, לפני
אלהים הכתובים בפרשה, דהיינו סמוכים, ודרשינן: לפניהם ולא לפני הדיוטות, ואנן
הדיוטות אנן. לפיכך אין הדיינין מן התורה, אלא דשליחותייהו דקמאי עבדינן.²⁶
אף ב'שלחן ערוך' נפסק: ²⁷ 'צריכים הדיינים להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם
לדון דין תורה'. בהתאם לגישה זו נטען כי בתי הדין המעדיפים להכריע בדרך של פשרה
כלל אינם דנים דין תורה. טענה נוספת הנטענת בהקשר לכך היא שרכיב משמעותי בדיני
התורה בתחום הממונות הוא חיוב שבועה. לאחר שפוסקים קבעו כי לא ניתן להטיל
חיוב שבועה בימינו,²⁸ רכיב מהותי זה גם הוא אינו מיושם.

על טענה זו יש להשיב כי אמירות חכמים ופוסקים דוגמת 'בטל דין תורה', מטרתן
להצביע על הפער הגדול בין מעמדו של דין התורה בזמן שישנה סנהדרין מתפקדת,
מערכת מקיפה שלמה של מלוכה, נבואה וכהונה והעברת מסורת הפסיקה באמצעות
סמיכת חכמים, לבין מעמדו של דין תורה בזמן שכל אלה בטלים. בתקופה כזו, כל
שנותר הוא מסורת פסיקה המועברת בדרך לא דרך בתנאים של גלות, קושי ומחסור
באמצעות מסירותם של תלמידי החכמים. אולם אין משמעות אמירות אלה להצביע על
ביטול ממשי של דין תורה, שהרי הלכה למעשה המשיכו דיינים לדון בדיני תורה בענייני
ממונות במשך כל הדורות, כפי שנראה להלן, על אף קשיי סמכות שנבעו מפעילות תחת
שלטון זר ומבעיות נוספות.²⁹

דומה הדבר לאמירות הנאמרות כלפי התורה כולה, שבזמן הגלות היא נותרת רק כציון
וזיכרון לדבר המקורי: 'הציבי לך ציונים',³⁰ האם משמעות אמירה זו היא שהתורה בטלה
חלילה? לא ולא. משמעות אמירה זו ודומותיה היא קביעה עקרונית המצביעה על הקושי
ליישם את התורה במצב לא אידאי ולא אופטימלי, ועל השאיפה לחזור ולקיים אותה
במצאות שלמה בהיות עם ישראל על ארצו. עד כה התייחסנו באופן עקרוני לטענות
אלה, כעת נדון בהן אחת לאחת.

26. טור, חו"מ סי' א.

27. שו"ע, חו"מ סי' יב סעי' כ.

28. הרב נתן חי, 'השבועה בבית הדין הרבני - בין חזון למציאות', משפטי ארץ ב, טענות וראיות, עמ' 459-477.

29. התייחסות קדומה לקשיים השונים שעומדים בפני בית הדין להכריע ניתן ללמוד מסוגיית 'שניים
אוחזין' - הפרק הראשון של מסכת בבא מציעא ומהפרשנים עליו, העוסקים בין השאר במקרים
שבהם בית הדין מושך את ידו מלדון בסכסוך שבין הצדדים. ראו בעניין זה בין השאר: הרב דוד ניסני,
'תפקידו השיפוטי של בית הדין', בינות, א (תשס"ה), עמ' 113-118.

30. ספרי עקב פרשה מג סעי' יז.

1. התחומים שבסמכות בתי הדין לממונות

מסכת סנהדרין בתחילתה³¹ מבהירה אם כן כי הסמכות לדון דין תורה באופן מלא מוקנית לדיינים סמוכים בארץ ישראל. משבטלה הסמיכה בנסיבות היסטוריות של מלחמות וגלות, תוקנה תקנה כדי שלא תנעל דלת בפני לוויין, לפיה גם דיינים שאינם סמוכים רשאים לפסוק מכוח היותם מעין שליחים של הדיינים הסמוכים המקוריים - 'שליחותהו קא עבדינן'. אולם ההיתר לדון בזמן הזה על ידי דיינים שאינם סמוכים חל באופן עקרוני בעיקר ב'הודאות והלוואות' ולא ב'דיני קנסות', דהיינו במקרים שאינם מצויים ובאלה שאין בהם חסרון כיס.³² מכאן שחשוב להגדיר במדויק באיזה חלק מהמשפט האזרחי-ממוני מוסמכים בתי הדין כיום שאינם סמוכים לדון, ומה דין התחומים שהוצאו מגדר סמכותם.

חשוב להדגיש כי מרבית התחומים האזרחיים המוכרים לנו נכנסים תחת הגדרת 'הודאות והלוואות'. כאלה הם דיני חוזים, הלוואות, מתנות, מקח וממכר, שכירות, מקרקעין, חלק ניכר מדיני הנזיקין ועוד. בנוגע לנזיקין, ישנו דיון רחב בפוסקים מה נכלל בגדר סמכות בתי הדין בימינו ומה לא - ישנה הסכמה שנזקי בעלי חיים שהזיקו בכוונה ('קרן') אינם בכלל הסמכות, אולם מרבית היסודות האחרים של נזיקין (המכונים בהלכה: שן, רגל, בור, אש, אדם המזיק ועוד) נכנסים לדעת רבים מהפוסקים בגדר נזקים שדנים בהם בימינו.

לגבי דיני 'גזלות וחבלות' שבתחילה הוצאו מגדר סמכותם של בתי הדין, נקבע על ידי רוב הפוסקים שכיום הם בתחום סמכותם של בתי הדין, מלבד חלק מהמרכיבים שלהם שמוגדרים כ'קנס'. גם לגבי תחומים שבהם לבית הדין אין סמכות לכפות על הנתבע לשלם, עדיין בית הדין מוסמך להכריע ולקבוע שהנתבע 'חייב בדיני שמיים', ואם הצדדים נתנו להם סמכות לפשר ביניהם, או שקיבלו עליהם את הדיינים לדון בכל דבר שמוגדר כ'ממוני', הרי שלחלק מהפוסקים הדיינים אף רשאים לחייב את הנתבע לשלם את החיוב.³³

2. פשרה גורפת כנגד דין תורה

בתי הדין לענייני ממונות הפוסקים על פי ההלכה נוהגים להחתים את המתדיינים על הסכם בורות המסמיך אותם לדון בין הצדדים 'בין לדין ובין לפשרה'. כאמור, יש הטוענים משום כך שבתי הדין למעשה מתחמקים מלדון דין תורה, נוטלים לעצמם סמכות לדון באופן הנראה להם ואינם כפופים לכל דין. נטען כי מאחר שכך, הרי שהם אינם שונים מכל מערכת משפטית אחרת חלופית למשפט התורה, ובעצמם 'מרימים יד בתורה משה' חלילה.

31. סנהדרין ב ע"ב.

32. בבא קמא פד ע"ב.

33. להרחבה - הרב דניאל כץ, 'מה בית הדין דנים בזמן הזה', אמונת עתיך 105 (תשע"ה), עמ' 101-114.



לצורך מענה על קושיה זו, חשוב ראשית לעמוד על כך שהדילמה סביב השאלה אם נכון להציע לצדדים פשרה או לפסוק על פי הדין החתוך, מקורה כבר בברייתא המכנה את הפשרה 'ביצוע':

רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אסור לבצוע, וכל הבוצע - הרי זה חוטא... רבי יהושע בן קרחה אומר: מצוה לבצוע, שנאמר: (זכריה ח) אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם. והלא במקום שיש משפט - אין שלום, ובמקום שיש שלום - אין משפט. אלא איזהו משפט שיש בו שלום - הוי אומר: זה ביצוע.³⁴

אמוראים בגמרא, בדונם בברייתא זו, התלבטו אם אכן צודק הדבר לנטות לכאורה מהדין ולחתור לפשרה שתוסכם על הצדדים. אף שהם קיבלו את דעת רבי יהושע בן קרחה שמצווה לפשר, הם פירשו אותה כך שרק כאשר עדיין לא ברור לדיינים לאן הדין נוטה, ראוי לפשר. המוטיבציה של חכמים לפשרה כבר מאז נובעת לא רק מהרצון להשכיך שלום בין הניצים, אלא מתפיסת עולם על פיה פסיקה מדויקת לגמרי על פי העקרונות האלוקיים שנמסרו לנו בתורה אינה אפשרית, 'כי המשפט לאלקים הוא'.³⁵ הענקת סמכות לבית הדין להכריע בפשרה מקילה במעט על העול הכבד שמוטל על הדיינים³⁶ בניסיון הבלתי אפשרי לעמוד באופן מדויק על קוצן של הלכות ועל כוונתה המקורית של התורה, ואף מאפשרת להמתיק את הדין במקום שנכון לעשות כן על פי שיקול דעת הדיינים.³⁷ אולם יחד עם זאת הזהירו חכמים שנטילת סמכות לפסוק בפשרה אינה יכולה לשמש כסות מאי ידיעת הדין ויישומו במקום שצודק לעשות כן, וכי על הדיינים לחתור לפשרה הקרובה לדין. מכאן שעל הדיינים לעמוד ולברר את הדין לפני שיציעו לצדדים פשרה צודקת ולא שרירותית.

כבר הגמרא מתחה ביקורת על דיינים אשר מחייבים את הנתבע בחצי התביעה באופן שרירותי, בשל אי ידיעת הדין, וכינתה אותם 'דייני דחצתא'.³⁸ בעקבות הגמרא, הראשונים התרו בדיינים שלא להימנע מלדון מטענים לא ענייניים. כך הרשב"א על הגמרא בסנהדרין הדנה בביצוע:³⁹ 'לפי שיש דין המונע עצמו מן הדין ומבקש לעשות פשרה לפי שאינו יודע דין תורה, וגם יש שיודע דין תורה אבל מונע עצמו שאינו יודע לסדר דבריו היטב'. ראשונים אחרים הורו לדיינים לעיין היטב גם בפשרה עצמה כדי לא לעוות את הדין: 'וכשם שמוזהר שלא להטות דין כך מוזהר שלא יהא נוטה בפשרה לאחד יותר מחבירו',⁴⁰ 'פשרה צריכה עיונא טפי ולעיין לפי שיקול הדעת ולראות מי מהן אומר

34. סנהדרין ו ע"א-ז ע"א.

35. דברים א יז.

36. על כך ראו דברי הגמרא בסנהדרין ז ע"א - 'כל דין שנוטל מזה ונותן לזה שלא כדין, הקב"ה נוטל ממנו נפשו', וכן האמירות בהמשך הגמרא בעניין האחריות הכבדה המוטלת על הדיינים.

37. ראו על כך באגרות הרא"ה קוק, איגרת קעו בעניין המתקת הדין על ידי הפשרה.

38. ראו רשב"ם, בבא בתרא קלג ע"ב בפירוש 'דייני דחצתא' - 'דייני פשרה שאין בקיין בדין וחוצצין מחצה לזה ומחצה לזה כדין ממון המוטל בספק'.

39. מהרש"א, סנהדרין ו ע"א.

40. טור, חו"מ סי' יב.

אמת ועל מי ראוי להחמיר יותר.⁴¹ מעבר לכך, ההוראה לדיונים המופיעה ב'שלחן ערוך' להתרחק מהדין ולהעדיף את הפשרה אינה מחייבת את בעלי הדין. אלה רשאים לדרוש הכרעה על פי שורת הדין, ועל בית הדין להיענות לדרישתם המהותית.⁴² ושוב, גם בסוגיה הזו, המציאות מעידה על המצב לאשורו יותר מכל דיון תיאורטי. דיונים המתקיימים דבר יום ביומו בבתי הדין ופסקי דין המפורסמים במאות ואלפים על ידי בתי הדין בארץ מעידים כי משפט התורה הוא בהחלט 'מוצר שקיים על המדף' (כלשון המבקרים את בתי הדין, אך כמובן משפט התורה הוא הרבה מעבר ל'מוצר' - הוא נשמת אפה של האומה הישראלית) עבור המעוניינים בו. דיונים מתעמקים בהלכות הרלוונטיות למקרים הספציפיים המוצגים בפניהם, שוקלים את השיקולים ומכריעים על פי ההלכה, לעיתים תוך הצעה לצדדים להגיע לפשרה במקום שהדבר מתאים ולעיתים ללא שימוש בכלי זה. אומנם בתי הדין עומדים על כך שבכל הסכם בורות ייכתב שבית הדין מוסמך להכריע 'בין לדין ובין לפשרה', אך זאת כדי להגן על הדיונים במקרה של טעות בדין.⁴³ רוצה לומר, ההתקשות של בתי הדין על הנוסח 'בין לדין ובין לפשרה' אינה כדי לאפשר לבית הדין לכפות פשרה שרירותית, אלא כדי לאפשר לדון ללא חשש מטעות. נוסף על כך חשוב להדגיש בהקשר זה כי דיונים יכולים להסתייע בסמכותם לדון בפשרה לא רק כדי 'להתחמק' מהצורך להכריע בדין ולהגיע לפתרון מוסכם על הצדדים, אלא ככלי להחזרה של חלק מסמכויות השיפוט המקוריות לידיהם. כך לדוגמה מנחים הרב יעקב אריאל והרב דב ליאור את בתי הדין:

סמכות הפשרה מאפשרת לבית הדין להכריע בשאלות עובדתיות על פי אומדן דעת, להכריע במחלוקות בין פוסקי ההלכה גם כנגד טענת קים לי, לחייב בתשלום מי שחייב בדיני שמיים, כגון מזיק בגרמא, לחייב בדיני קנסות כמשמעם בהלכה (ובכלל זה בנזקי גוף), ולהטיל קנס שיש לו תקדים בהלכה או בדינא דמלכותא.⁴⁴

41. יד רמ"ה, סנהדרין לב ע"ב.

42. הרב אבישי נתן מייטליס, 'כפיית הפשרה', אתר ישיבה, שבט תשע"ט.

43. בירושלמי בסנהדרין פ"א ה"א איתא: 'בימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות. אמר ר"ש בן יוחי בריך רחמנא דלינא חכים מידון', והעדיפו את הפשרה. הפני משה ביאר את ההודאה שלו: 'ברוך רחמנא דלית אנא חכים מידון. שאיני יכול לדון ואין עלי עונש המשפט וחושך עצמו מן הדין'. הרי שאין מי שיכול לדון כדינא. עפ"ז פסק בהגהות מיימוניות, הל' סנהדרין פכ"ד ה"ב, עפ"י הסמ"ג סי' קז: 'צריכין הדינין להתרחק בכל יכלתן שלא יקבלו עליהן דין תורה, כי מאד נתמעטו הלבבות'; וכן פסק זאת השו"ע, בס"י יב סעי' כ. נראה מכך שאפשרות זאת מבקשת להעניק לדיין מוצא והגנה מפני 'המחיר' של הטעות בדין.

44. 'כללי הפשרה בבית הדין לממונות', כנס מכון משפטי ארץ והליכות עולם, תחומין, ל (תשע), עמ' 338; דברים אלה מבוססים על מאמרו של הרב זלמן נ' גולדברג, 'שבחי הפשרה', משפטי ארץ, דין דין ודיון, א, תשס"ב, ישראל עמ' 78; ראו פירוט סמכויות אלה שמאפשרת הפשרה במאמרו של הרב עדו רכניץ, 'הפשרה - חזרה אל הדין', תחומין לג (תשעג), עמ' 94-100.



נמצא אם כן שנוסח הסכמי הבוררות שמאפשר לדיינים לדון בפשרה לא נועד כדי להתחמק מלדון דין תורה, אלא דווקא להפך, נועד לאפשר להם לדון דין תורה מלא ושלם ככל הניתן.

לסיכום נקודה זו ראוי לציין כי עמדת ההלכה מצדדת בפשרה, הן משום שהיא מקרבת ומשכינה שלום בין הצדדים, הן מתוך הבנה שיישום הדין באופן מושלם כמעט אף פעם אינו אפשרי, והן כדי להגביר את הסיכוי שהצדדים אכן יפעלו בהתאם להוראות הפסיקה. מחקרים שנערכו בשנים האחרונות בארץ ובעולם מצביעים על כך שבתי משפט רבים היום ממעטים לתת פסקי דין ודוחקים בצדדים להסכים לפשרה או לפנות להליכי גישור, כבר בשלבים הראשונים של הדיון המשפטי (הדבר גם נובע מהעומס המוטל על המערכת המשפטית, ולא דווקא מטעמים מוסריים וחברתיים).⁴⁵ איש אינו חושב משום כך לשלול את סמכותם של השופטים מלדון, או להטיל בהם דופי ולטעון שהם חוטאים לתפקידם. באותה מידה, לדיינים נתונה הסמכות להציע לצדדים פשרה, וההלכה אף מעודדת זאת, מהטעמים שצינו ומטעמים נוספים שאין כאן המקום לפרטם,⁴⁶ אך אין זה אומר כי נשללה מהדיינים סמכותם לדון ולפסוק, ואין זה פוטר אותם מתפקידם לדעת ולברר את הדין, ובמקום המתאים להציע פשרה הוגנת וצודקת.

3. ביטול חיוב בשבועה בימינו

התורה הטילה במקרים מסוימים חיוב שבועה על התובע או הנתבע בתביעות ממוניות. בכך הוענק לדיינים כלי נוסף במקרה של קושי להכריע בין גרסאות הצדדים, מעבר לראיות ולעדשים. שבועה זו נקראה 'שבועת הדיינים', והיא נהגה בתביעות ממון כשהנתבע הודה בחלק מהתביעה אך לא בכולה ('מודה במקצת'), במקרה של עד אחד לטובת התובע, ובנסיבות של גנבה או אבדה משומר. חכמים הוסיפו 'שבועת היסת' המחייבת את הנתבע להישבע כדי להיפטר מחיוב בדיון גם כאשר כפר לגמרי בתביעה ולא היו ראיות נגדו. ראשונים ואחרונים נחלקו אם שבועת ההיסת חיונית במקרה שהנתבע הודה בחלק מהבסיס העובדתי המשמש לתביעה, או רק כאשר הנתבע מכחיש לגמרי כל בסיס לתביעה, וכאשר לתובע יש טענה ברורה חזקה (כך נפסק בשולחן ערוך).⁴⁷ גם על התובע הוטל חיוב שבועה במקרים שונים הפוזרים בעיקר במשנה (המכונים שבועות 'נשבעים ונוטלים' או 'שבועות המשנה'), וכן בגמרא תוקנו אף שבועות נוספות על הנתבע למקרים פרטניים נוספים, שלא כאן המקום לפרטם בהרחבה.⁴⁸ הטלת חיוב שבועה הייתה יעילה לעיתים בזמנים שבהם אנשים חששו מאוד משבועת שווא או שקר

45. ראו לדוגמה - מיכל אלברשטיין, צדק אלטרנטיבי: גישור, איחוי וטיפול באמצעות מנגנונים משפטיים, ישראל 2015.

46. שו"ע, חו"מ סי' יב; הרחבה בעניין הפשרה, תולדותיה, תנאיה וסיבותיה, ועוד ראו איתי ליפשיץ, הפשרה במשפט העברי, רמת גן תשס"ד.

47. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' יז.

48. אליאב שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני, ב, עמ' 731-746.

אשר עונשן חמור, כפי שניתן ללמוד מלשון שהיו משביעים בה את המעורבים בהליך הדיוני:

הוי יודע שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא בסיני לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. וכל עבירות שבתורה נאמר בהן ונקה, וכאן נאמר לא ינקה. וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו... וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו... וכל עבירות שבתורה, אם יש לו זכות תולין לו שנים ושלשה דורות, וכאן נפרעין ממנו לאלתר... הא למדת, דברים שאין אש ומים מכלין אותן - שבועת שקר מכלה אותן.⁴⁹

עם זאת, כבר במשנה אנו מוצאים קושי של בית הדין להסתייע בכלי זה, שכן אנשים העדיפו לא להישבע, בשל חומרתה של השבועה.⁵⁰ עם הזמן נשחק החשש מפני השבועה, ובהתאם לכך נשחקה גם היעילות של כלי זה ככלי הכרעה בין גרסאות הצדדים. כך רוקנה השבועה מתכליתה המקורית ככלי המסייע לדיינים, והפכה לאמצעי שעלול להכשיל רבים בשבועת שקר. זו הסיבה שכבר בתקופת הגאונים הומלץ לצמצם את השימוש בשבועה במסגרת דיונים בבתי דין,⁵¹ ויש מהאחרונים שהורו לחדול לחלוטין מלהשתמש בה גם במקום הפסד.⁵² לעומת זאת יש שהשאירו על כנו את מנגנון השבועה, לפחות במקרים מסוימים שאין בהם שבועה חמורה מדאורייתא, כמו 'שבועת היסת' שתוקנה על ידי חכמים,⁵³ ובמקום שמדובר על מחלוקת בסכומים גדולים ואי שימוש בשבועה יוביל לעוול ניכר.⁵⁴ אף בתקנות הרשמיות של בתי הדין הרבניים בישראל נקבע כי אומנם ראוי לשכנע את הצדדים שלא להישבע, אך אם הם מעוניינים בכך כדי לחזק את דבריהם, בית הדין ינסח עבורם שבועה בכתב ויזהירם מפני שבועת שקר.⁵⁵

גם נושא זה הוא רחב ביותר ויש עליו כתיבה מרובה, ולא כאן המקום לפרט את כל היבטיו. די בכך שנסים לב צמצום השימוש בשבועה לא חסם את יכולת הדיינים לדון מהותית בתיקים המגיעים לפתחם, אלא רק השמיט כלי ראייתי עודף שניתן לדיינים מעבר לכלים המשמשים שופטים בשיטות משפט חילוניות. במקביל לתהליך זה, הרי שעל מנת לחזק את כוח השפיטה וההכרעה של הדיינים, התחזק השימוש במנגנון

49. שבועות לח ע"ב - לט ע"א.

50. ראו לדוגמה משנה בבא מציעא פ"ג מ"א: 'המפקיד... שילם ולא רצה להשבע', והדיונים על כך בגמרא.
51. תשובות הגאונים א, ס' קו, בשם רב האי גאון - התקנה לבטל את השבועה פשטה בכל ארץ ישראל; השגות הראב"ד על הרמב"ם הל' שבועות, פ"א, ה"ג: 'שמעתי שתקנו הגאונים שאין משביעין עכשיו לא בשם ולא בכנוי, כדי שלא יהא העולם חרב על ידי החוטאים שרבו. אלא שמחרימין אותו, ומקללים אותו ומחרימין עליו בשופרות, וכבוי נרות ומטות כפויית לאיים עליו שאם יחטא לעצמו יחטא'.

52. שו"ע, או"ח ס' קנו.

53. ש"ך, ס' פז ס"ק מד.

54. ראו פירוט הדעות של אחרונים המצדדים בשבועה במקרים מסוימים במאמרו של הרב מייזלס באתר 'ישיבה' - <https://www.yeshiva.org.il/midrash/32257>.

55. תקנות בתי הדין הרבניים, תשנ"ג, פרק ח.



הפשרה - שכאמור אין משמעותו חלוקה שרירותית של הזכויות הממוניות בניגוד לדין, אלא מתן אפשרות לדיינים להכריע למרות חסרונם של מנגנונים שהיו בידיהם בעבר, והשינויים החברתיים-הרוחניים פגעו בהם.

מעיון בפסקי דין רבים שניתנו בבתי דין לממונות, נראית אכן על פניו מגמה של רתיעה משבועה, וניסיון להכריע בלי מנגנון זה על ידי קבלת הסכמת הצדדים לפסיקה בפשרה. ואולם חשוב לסכם כי ההגבלה הזו שקיבלו דיינים על עצמם, מהטעמים שהוסברו, אינה מונעת מהם לדון ולהכריע בכלים האחרים שבידיהם על פי העקרונות המהותיים של הדין.

סיכום

חלק זה של המאמר נגע בקצרה במטרות העל של משפט התורה ובשורשים הרעיוניים לערעור עליהן. בהמשך נעשתה הבחנה בין המשפט הפלילי של התורה למשפט האזרחי-ממוני. הובהר כי במישור הפלילי המלך ובית הדין 'מכים' ועונשים שלא מן התורה, שכן משפט התורה נוגע לצדק האבסולוטי, בעוד משפט המלך מטרתו להשליט סדר בחברה. לעומת זאת, בתחום האזרחי-ממוני, בנוגע למרבית המקרים מספקים דיני התורה לדיינים את היכולת להכריע בין הצדדים. אומנם גם על תחום זה נאמר כי מאז שבטלה סמיכה 'בטלו משפטי תורה', אולם לאור העובדה שהלכה למעשה דיינים המשיכו לדין בדיני תורה בין אדם לחברו במשך כל הדורות, יש להסביר אמירות אלה כמצביעות על הפער בין מעמדו של דין תורה בזמן קיומה של הסנהדרין, לבין מעמדו בגלות וכיום, ולא כשוללות את היכולת לדון דין תורה.

המשך המאמר דן בטענה כי נטייתם המוצהרת של דיינים לדון בפשרה מעקרת למעשה את יישום דין התורה. בתגובה לכך הובאו העקרונות, האופן והמקרים שבהם דיינים מציעים לצדדים הכרעה על פי פשרה, ונשללה טענה זו הן באופן עקרוני והן במבחן המציאות. מעבר לכך, הובהר כי הפשרה למעשה משמשת כיום כלי חשוב להשבת סמכויות שיפוט מקוריות שנלקחו מהדיינים בעת ביטול הסנהדרין. נדון גם הקושי שבביטול הכלי הראייתי שהיה בידי דיינים בעבר - חובתו של צד להליך המשפטי להישבע על גרסתו, על רקע השחיקה ביעילותו של כלי זה במהלך הדורות.

בחלק השני של המאמר שיפורסם ב"ה בגיליון הבא, אדון בטענה בדבר מאובנות ההלכה ובקשיים נוספים הנטענים על יישום דיני הממונות בהקשר הפרקטי - דיני עדות, 'קים לי' ו'גרמא'. לגבי כל אחד מהם יוסבר כיצד פוסקים בני ימינו מיישמים פתרונות מוסכמים המאפשרים להכריע ולדון דין תורה.



האם ראוי להקים צבא עוצמתי ביותר? – עיון בסוגיית ריבוי סוסי להימה¹

א. האם קיימת הגבלה על ריבוי סוסי להימה?

בפרשת שופטים (דברים יז, יד-כ) עוסקת התורה במצוות מינוי מלך, ובתוך כך גם בהגבלות החלות עליו ועל ממלכתו. בין שאר ההגבלות נאמר (שם שם, יד):
רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס, וה' אמר לכם לא תספון לשוב בדרך הזה עוד.

אסור אם כן להרבות בסוסים, מחשש להחזרת עם ישראל למצרים. קיימות שלוש גישות מרכזיות בשאלת היחס בין איסור ריבוי סוסים ובין החשש מירידה למצרים: א) איסור ישיבה במצרים, או קיום מסחר עם אומה זו, היא הסיבה ל'לא ירבה לו סוסים'; ב) ירידה למצרים היא עונש על ריבוי סוסים;³ ג) אלה שני איסורים שונים שאינם תלויים זה בזה.⁴ עם זאת, התורה אינה מפרשת אילו סוסים אסור להרבות - האם מדובר בסוסי רכיבה, סוסי מלחמה, סוסי מרוצים, ואולי קיים איסור על הסוגים השונים כולם.⁵ יתרה מזאת, לא מפורש בפסוקים אם משמעות האיסור כללית ורחבה, ולמעשה מצופה מהמלך למעט בעוצמתו הצבאית והמדינית, וזה עומק התוכן של האיסור 'לא ירבה לו סוסים'. לשאלה זו התייחסה המשנה בסנהדרין (פ"ב מ"ד), באומרה: 'לא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו', כלומר המשנה מדגישה שהתורה מתירה ריבוי סוסים

1. ברצוני להודות לרב פרופ' נריה גוטל, לרב פנחס ויסנברג, לרב אחיה ליפשיץ ולרב ד"ר יואל פרידמן, שתרמו לטיוב המאמר.
2. רש"י, דברים יז, טז: אסור להרבות סוסים כדי 'שלא ישיב את העם מצרימה, שהסוסים באים משם'; ספר החינוך תצט; ר' אליהו מזרחי (שם) - האיסור הוא להושיב פקידים במצרים כדי שישלחו סוסים למלך. לגבי איסור סחר סוסים עם המצרים, ראה רבנו מיוחס, דברים יז, טז; הלכות ארץ ישראל (אשר היו שייחסוהו לבעל הטורים), דין קדושת הארץ, אות יד, עמ' יח; כלי יקר דברים יז, יח.
3. ראה תרגום המיוחס ליהונתן, דברים שם, הסובר שירידה למצרים היא עונש על ריבוי הסוסים. וראה טענה כזו אצל אברבנאל, שם ד"ה ולא ישיב את העם, בהסבר השני.
4. הסוברים שמדובר בשני איסורים שונים הם רמב"ן דברים שם; ר"פ פערלא, ספר המצוות לרס"ג, ל"ח רלה, ד"ה אלא שחזר בו; כלי חמדה שופטים אות ח עמ' קכא עמודה א; רע"א סנהדרין כא ע"ב, שאסור להרבות סוסים אפילו לא ישיב את העם למצרים.
5. לגבי סוסי מרוצים, ראה ספרי זוטא לדברים (מהדורת מנחם כהנא), שופטים יז, טז.



כנדרש למרכבתו הצבאית, ואינה מגבילה אפוא את גודל הצבא.⁶ נראה שאף התלמוד הבבלי על אתר (כא ע"ב) הולך בדרך זו:

תנו רבנן, לא ירבה לו סוסים - יכול אפילו כדי מרכבתו ופרשיו, תלמוד לומר לו, לו אינו מרבה אבל מרבה הוא כדי רכבו ופרשיו.

מהבבלי עולה אפוא שהאיסור אינו אלא על סוסי מלך שמשמשים אותו לצרכים אישיים וכדו', אך אין הגבלה על מספרם של סוסי לחימה. ועוד המשיך התלמוד (שם) ושאל: 'טעמא דכתב רחמנא לו, הא לאו הכי הוה אמינא אפילו כדי רכבו ופרשיו נמי לא', ומשיב התלמוד: 'לא צריכא, לאפוש'. נקודת המוצא היא שמלך יכול להרבות כלי מלחמה ללא הגבלה, ואף אם הייתה חסרה המילה 'לו', אין ספק שהיה מותר למלך להרבות סוסים. אם כן, מה באה מילה זו לחדש? עונה התלמוד שהמילה 'לו' מחדשת שמותר להקים צבא גדול ורב.⁷

נראה שכתלמוד הבבלי פסק הרמב"ם בפירוש המשנה (סנהדרין פ"ב מ"ד): מותר למלך להרבות סוסים כמה שירצה לרכיבת הצבא, וכן ירבה סוסים במחנהו כדי להבהיל את האויב, ולא אסר ה' עליו אלא שלא יהו לו סוסים בטלים בארוות מזומנים לרכיבתו באחד הימים.

ניכר שהרמב"ם מתיר למלך להגדיל את המחנה הצבאי כמה שירצה, והתורה אינה מגבילה את כמות כלי המלחמה. זאת ועוד, באיגרת לבני מרשיליא⁸ כותב הרמב"ם 'שלא נתעסקו בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות', ולכן 'אבדה מלכותנו והחריבה בית מקדשנו והאריכה גלותנו'.⁹ נראה אם כן שלפי התלמוד ולפי פירוש הרמב"ם, המלך צריך לדאוג לצבא גדול וחזק, והתורה מצפה ממנו שלא לסמוך על הנס. איסור הריבוי מוסב אפוא על סוסי רכיבה, ולא על סוסי לחימה. לפי גישה זו, המלך צריך לעשות את מרב המאמצים כדי לשמור על שלום ממלכתו ועל שלום תושביו. דומה שדרך שונה בסוגיה זו יש לרמב"ן, בפירושו לספר דברים (יז, טז):

6. כך כתבו פרשני המשנה, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה: 'מותר למלך להרבות סוסים כמה שירצה לרכיבת הצבא, וכן ירבה סוסים במחנהו כדי להבהיל את האויב'. לפי הבנה זו, התורה מגבילה את סוסי האישיים של המלך שנועדו לרכיבתו, ואינה מגבילה את מחנהו הצבאי. בדומה לכך, אף איסור 'כסף וזהב לא ירבה לו מאד' (יז, יז) מתייחס לממון שמונח בבית גנזיו של המלך כדי להתגאות בו, אולם מותר למלך להרבות בכסף לצורכי הציבור ולמלחמותיהם, וכדי שייתן שכר לחילותיו ועבדיו (רמב"ם, הלכות מלכים פ"ג ה"ד). בדומה לכסף וסוסים, אף איסור 'לא ירבה לו נשים', המגביל את נשות המלך לשמונה עשרה, חל על המלך לבדו.

7. אף בפסיקתא זוטרתא (לקח טוב דברים יז, טז) משמע כדברי התלמוד: 'רק לא ירבה לו סוסים - לו אינו מרבה, אבל הוא מרבה כדי רכבו ופרשיו'. וראה עוד יד רמ"ה, סנהדרין כא ע"ב ד"ה ומתמהינן, שלפי הר"י מיגא"ש מותר להרבות מאוד את המחנה הצבאי, ואף מותר להעמיד בו סוסים בטלים לצורך הפחדת האויב.

8. העיר Marseille שבדרום-מזרח צרפת (פרובנס).

9. וראה אגרות הרמב"ם ב, מהדורת ר"י שילת, עמ' תפ, איגרת על גזרת הכוכבים.

ויתכן שדרך הכתוב, כי הזהיר לא ירבה לו סוסים אפילו מארצו ומארץ שנער או בדרך שחורה המותרת, שלא יבטח על רכבו כי רב ועל פרשיו כי עצמו מאוד, אבל יהיה מבטחו בשם אלהיו.

לפי הרמב"ן, איסור 'לא ירבה לו סוסים' מורה למלך שלא ישם מבטחו ברוב רכבו ופרשיו, אלא יסמוך על ה' אלוקיו.¹⁰ או אז יוצא שעל פי הרמב"ם אין הגבלה על סוסי צבא של המלך, בעוד שלפי הרמב"ן התורה הגבילה אף סוסי צבא. עם זאת, הרמב"ן אינו מציין מפורשות, ובלשון הלכתית ברורה, אם קיימת דרישה מהמלך להפחית כמותית מסוסי המלחמה כדי שלא יבטח על רוב מרכבותיו, או שמותר למלך להרבות את מחנהו ללא גבול. ואכן רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל ה'אור שמח', כתב שבסוגיית סוסי המלחמה קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן,¹¹ אך הוא אינו מבהיר אם אין זו אלא רק מחלוקת בפרשנות המקרא או שנובעת ממנה השלכה מעשית בשאלת הטלתה של מגבלה על גודל הצבא, שלא יהיה 'עצום מאד'.

ב. מחלוקת רמב"ם ורמב"ן בנושא ביטחון והשתדלות

נראה שניתן להקביל מחלוקת זו למחלוקת השקפתית נוספת בין הרמב"ם לרמב"ן, בסוגיית ההשתדלות הרצויה בענייני הרפואה. מעיון בסוגיה זו, המקבילה, ננסה להבין את שיטת הרמב"ן, בכל שנוגע להסתמכות ולהישענות על ה' בהכנות לקרב.¹² הרמב"ן (ויקרא כו, יא) סבור שאדם חולה הבוטח בה' אינו צריך ללכת לרופאים: ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'... והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... ועוד שניתנה רשות לרופא לרפאות, ולא ניתנה רשות לחולה להתרפאות.

לא כן דעת הרמב"ם. לעומת דרישת הרמב"ן להתרחק מרופאים ולסמוך על ה' בשעת מחלה, הרמב"ם אוסר על תלמיד חכם לדור בעיר שאין בה רופא (הל' דעות פ"ד הכ"ג), ומחייב חולה לאכול ביום כיפור על פי הרופאים, אף נגד רצונו (הל' שביתת עשור פ"ב

10. ראה תענית כב ע"ב, שיאשיהו בטח בברכת ה' 'וחרב לא תעבור בארצכם', ויצא להילחם נגד פרעה נכה, אלא שהוא לא ידע שדורו אינו ראוי לברכה זו.

11. אור שמח, הל' מלכים פ"ג ה"ג.

12. בשו"ת משפט כהן, סי' קמד, מבאר מרן הרב קוק שקיימת חובת השתדלות גם בענייני הכלל: 'בטחון גמור על קיום האומה מצד אחד וחובת ההשתדלות בכל מה שיוכל לחזק את קיומה וק"ו להסיר שום סכנה שתוכל ח"ו להביא עליה השמד וכילוי ה' יצילנו... וחייבים אנו לעשות כל המיצי בידינו. ורס"ג אומר בספר האמונות והדעות (מאמר י' פט"ו) על מי שאומר שבטוח בה' על עניני עוה"ז בלא השתדלות שהיא דעה זרה'. אולם השווה עין איה ברכות א, פרק ראשון פסקה קמג: 'והנה אצל הכלל מצינו סתירות. לפעמים ההשתדלות משובחת ומחויבת, ולפעמים תחשב חסרון... והדברים ניכרים שתלוי במצב המוסרי של העם'. לדוגמה: 'מלחמת העי הייתה מלאה השתדלות... ולעומת זה במלחמת גדעון נאמר לו רב העם'.



ה"ח).¹³ נראה שלפי הרמב"ן קיים גבול להשתדלות שאדם צריך לעשות, מכיוון ש'אני ה' רופאך'. לעומתו, הרמב"ם סובר שמוטלת חובה על החולה ללכת לרופא ולעשות את מרב המאמצים הגשמיים כדי להירפא. ייתכן אם כן לדמות מחלוקת זאת לשאלת חיובו של המלך בבניית עוצמה צבאית. לפי הרמב"ן, כשם שחולה חייב לסמוך על ה', כך מלך צריך לבטוח ב'בעל המלחמות' ולהגביל את צבאו. לעומת זאת הרמב"ם, שמחייב חולה ללכת לרופא ולא לסמוך על הנס, יחייב את המלך לבנות צבא גדול בכל האמצעים הגשמיים העומדים לרשותו.¹⁴

ואולם, לאמיתו של דבר נראה שאין הכרח להקביל את שיטת הרמב"ן בסוגיית הרפואה לשיטתו בהלכות צבא, והוא הדין לרמב"ם. ראשית, ייתכן שדברי הרמב"ן בהלכות רפואה אינם מעיקר הדין אלא ממידת חסידות, שהרי הוא עצמו פסק בספר מלחמות ה'¹⁵ שמי שמחמיר על עצמו בשבת ולא נעזר ברפואות, הרי זה מתחייב בנפשו, וכן פסק הרמב"ן בספרו 'תורת האדם'.¹⁶ יתר על כן, הרמב"ן עצמו כתב (ויקרא, שם) לגבי הרפואות 'שהתורה לא תסמוך דיניה על הניסים', ולכן חייבה את המכה בתשלומי רפואה. לפיכך ניתן לומר שלפי הרמב"ן מעיקר הדין אדם אינו מצווה לסמוך על הנס בענייני צבא ורפואה, אולם מצופה ממנו לנהוג לפני משורת הדין, ולהאמין שהקב"ה הוא שמרפא חולים ומנצח מלחמות, ולכן הוא אינו מוכרח לעשות את מרב המאמצים להשיג רופאים או סוסים רבים. ובאמת, פרשנים חלוקים בהבנת שיטת הרמב"ן בעניין איסור המלך להרבות סוסים. יש שהבינו שהוא דורש להמעיט סוסים ממחנה המלחמה, כדי 'שלא יבטח על רכבו כי רב'. לעומתם יש פרשנים שהבינו שאין חובה להמעיט את המחנה, אלא 'שיהיה מבטחו בהשם אלהיו'. נעניין קמעא בשיטות השונות, ונבחן את הדברים. הרב יגאל אריאל¹⁷ נותן דעתו למחלוקת השקפתית זו, וטוען שלפי הרמב"ם אסור לסמוך על הנס, והמלך צריך להכין את צבאו בצורה המיטבית ביותר למלחמה. לעומתו

13. ראה על כך עוד שו"ע, יו"ד סי' שלו; ט"ז וברכי יוסף לשו"ע, שם; אבני נזר, חו"מ, סי' קצג; שו"ת האלף לך שלמה, או"ח סי' שנא; חזון עובדיה, אבלות, הלכות רפואה, סי' א ס"ק ב; שו"ת ציץ אליעזר יא, סי' מא; אנציקלופדיה הלכתית רפואית ג, עמ' 420-425. וראה עוד ספר העיקרים ד, ו.

14. ייתכן שהשלכה נוספת ממחלוקת רמב"ם ורמב"ן נמצאת בדיני מצור שעושים בשעת מלחמה. במשך חכמה (במדבר לא, ז) נאמר: 'דהרמב"ן סובר דכמו דהיה מצוה לבקש לשלום, כן היא מצוה לחוס על נפשם ולהניח להם איזה צד להציל נפשם, ולהניח צד אחד פנוי להיות להם מקום לברוח. אבל הרמב"ם סובר דהוא אופן מאופני המלחמה, היינו למוד בחוקות המלחמה, שאם יקיפו אותם מכל צד, ומהתייאשם בחייהם כי יפלו ביד צר, יעמדו על נפשם בכל שארית כוחם ויוכלו לעשות חיל, כאשר ידוע בקורות העתים'. כלומר לפי הרמב"ם מצווה זו באה לסייע לאנשי המלחמה, והיא אינה מגבילה את הפעילות המבצעית. לעומת זאת, הרמב"ן סובר שהתורה מחייבת את אנשי הצבא להשאיר פתח מילוט בעת מצור, אף אם החיילים יסתכנו בכך. ייתכן שהרמב"ן הולך כאן לשיטתו שמגבילה את סוסי הצבא כדי להזכיר לאנשי הצבא שניצחונם יבוא בזכות ה' ומצוותיו. וראה על סוגיה זו אצל הרב ולדנברג, הלכות מדינה, חלק ב, פרק ז; ר"י קופמן, הצבא כהלכה, פרק א, עמ' יא-יב. וראה להלן הערה 19.

15. מלחמות ה', סנהדרין עד ע"ב בדפי הרי"ף.

16. תורת האדם, שער המיחוש, ענין הסכנה, אות ה, ד"ה באין מעמידין; ראה עוד חזון עובדיה שם.

17. הרב יגאל אריאל, עוז מלך, עמ' 171-172.

הרמב"ן טוען שמצוות ביטחון בה' באה לידי ביטוי במיעוט מסוים של סוסי מלחמה. לרמב"ן, מלחמות ישראל מתנהלות בדרך ניסית ומופתית, ולכן למלך אסור להרבות מדי בסוסי מלחמה, כדי שהמלך לא יבטח בהם אלא באלוקיו. אומנם הרב אריאל מסייג את המחלוקת ואומר שגם לרמב"ן צריך להכין אמצעים צבאיים ממשיים, אולם 'אסור להרבות ברכב וברזל ואין להתמכר לכוחניות', כדי שלא ישכח שה' הוא עושה המלחמות. אף הרב אברהם אבידן¹⁸ טוען שגם היום, כאשר הצבא כבר אינו משתמש בסוסים, אסור להגדיל את הצבא יתר על המידה, והמלך צריך להכניס את עצמו בסכנה - ולו גם סכנה מועטת - כדי לבטא את היותו בעל ביטחון. לטענתו, הרמב"ן אומנם לא רשם שיעור ברור לגודל הצבא:

אך אפשר שהשיעור הוא שלא ירבה לו סוסים יותר ממה שיש לאויב, וזהו שכתב לא יבטח על רכבו כי רב ועל פרשיו כי עצמו מאד.¹⁹

עם זאת, ברור שאין כוונת הרמב"ן שהמלך ימעיט בביטחון תושביו ובשלמות ארצו.²⁰ לעומתם, הרב דוד מן²¹ כותב שאף לרמב"ן אסור לסמוך על הנס, והתורה אינה מגבילה אלא רק סוסי רכיבה, ולא סוסי לחימה. לטענתו, החשש הוא שלמלך יהיו סוסים רבים שאינם צורך צבאי, ואז ירום לבבו, ככלל, ובמלחמה יבטח בכוחו הרב. חיזוק לשיטה זו ניתן להביא מדברי האברבנאל (דברים יז), שאינו מגביל את צבא המלך, ומבאר את שיטת הרמב"ן:

לא ישים גבורתו בסוסים, כי תשועתו ותקוותו תהיה באל חי ולא בגבורת הסוס יחפץ, וכבר בא בקבלה האמתית בפרק כהן גדול ובספרי ולא ירבה לו סוסים אבל מרבה הוא לו כדי רכבו ופרשיו, וכאמרו ולא ישיב את העם מצרימה, אין הכוונה בו שיאסור ללכת למצרים להתעסק בסחורה ולא לקנות סוסים כי הנה איסור ההליכה למצרים אינה כי אם לדור שמה, כמו שבא בירושלמי בשלהי סנהדרין והביאו הרמב"ן, ולא יקשה אמרו ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס כיון שקנין הסוסים סחורה היא ואין הסחורה אסורה למצרים, אבל כיוון הכתוב שהמלך לא ירבה לו סוסים מארצו ומיתר הארצות ולא יבטח על רכבו כי רב הוא, ועל פרשיו כי עצמו, אבל יהיה מבטחו בהש"י, ולפי שריבוי הסוסים והבטחון יביאם ללכת מצרים בעת צרה ולבטוח בהם.

האברבנאל מצטט בפירושו קטעים רבים מדברי הרמב"ן, ונראה שהוא מסכים לדבריו. לדעתו, 'בקבלה האמתית' - היינו בדברי חז"ל שבתלמוד ובספרי, התירו למלך להרבות סוסים לצורך מחנהו. על כן, לשיטתו, האיסור אינו אלא לחשוב שהסוסים הם אלה

18. אמרות מלך, על הרמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ג, חידושים כד, וביאורים כ.

19. שם, ביאורים כ.

20. ראה רמב"ן דברים כג, טז, שטעם האיסור להסגיר עבד אל אדוניו הוא 'שבענין כזה ילכדו מדינות רבות על ידי העבדים והשבויים הבורחים משם'. וראה משך חכמה ויקרא (כה, כט), שהוא הטעם אף לעניין בתי ערי חומה שנחלטים כעבור שנה, שם ציוותה התורה שלא ישובו למוכר כדי שהרוכש ישמור על ביטחון עיר המבצר.

21. באר מרים, על הרמב"ם הלכות מלכים, פ"ג ה"ג.



שיביאו את הניצחון, ואם יחסרו סוסים, יבקשו עזרה צבאית ממצרים. כלומר אף מדבריו עולה שאין צורך להגביל את הכוח הצבאי, אדרבה - תפיסה כזו מנוגדת 'לקבלה האמיתית'.

ג. לדרכם של יהושע בן נון ודוד המלך

נמצאנו למדים שפרשנים חלוקים בהסבר המחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ם לגבי ריבוי הסוסים. עתה נבחן אם ניתן להביא ראיה לאחת השיטות מדרכו של דוד המלך בניהול צבאו. בספר שמואל ב', שמתוארים בו ניצחונות דוד המלך, נאמר (שמו"ב ה, ג-ד):
וַיֵּךְ דָּוִד אֶת הַדְּדַעְזֹר בֶּן רַחֵב מֶלֶךְ צֹבֵה בְּלַכְתּוֹ לְהַשִּׁיב יָדוֹ בְּנֵהַר פְּרָת. וַיִּלְכֹּד דָּוִד מִמֶּנּוּ אֶלֶף וְשֶׁבַע מֵאוֹת פְּרָשִׁים וְעֶשְׂרִים אֶלֶף אִישׁ רַגְלִי, וַיַּעֲקֹר דָּוִד אֶת כָּל הָרֶכֶב וַיֹּתֵר מִמֶּנּוּ מֵאָה רֶכֶב.

רש"י מפרש שהסיבה להנהגה זו של דוד היא 'משום לא ירבה לו סוסים'.²² לפרשנותו, ממעשי דוד נראה שאף בסוסי מלחמה קיים איסור 'לא ירבה לו סוסים', ולא דווקא בסוסי מרכבתו.²³ כך עולה גם מפירושיהם של רלב"ג, ר' ישעיה מטראני ור' יוסף קרא (שם). ניתן א"כ להביא מכך ראיה לשיטות המבארות בדעת הרמב"ן, שצריך להגביל את סוסי המלחמה. חיזוק נוסף לכך ניתן לראות מהתלמוד הירושלמי. על משנתנו האומרת 'לא ירבה לו סוסים אלא כדי מרכבתו', מוסיף הירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"ו): 'על שם ויעקר דוד את כל הרכב וגו''. מהתלמוד הירושלמי נראה אפוא שאיסור 'לא ירבה לו סוסים' מגביל גם סוסי מלחמה. לעומת זאת, ראינו שהתלמוד הבבלי אינו מגביל את סוסי הלחימה, ודוד היה יכול לקחת את הסוסים למחנהו, אלא שנהג לפנים משורת הדין.²⁴ דומה שראיה לדברי הירושלמי ניתן למצוא ממה שנאמר אצל יהושע (יא, ו):
וַיֹּאמֶר ה' אֵל יְהוֹשֻׁעַ אֵל תִּירָא מִפְּנֵיהֶם כִּי מֵחַר כַּעַת הַזֹּאת אֲנֹכִי נֹתֵן אֶת כּוֹלֵם חַלְלִים לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֶת סוּסֵיהֶם תַּעֲקֹר וְאֶת מִרְכַּבוֹתֵיהֶם תִּשְׂרֹף בְּאֵשׁ.

המפרשים מסבירים שלעקר פירושו לחתוך את רגלי הסוסים, שלא יהיו ראויים למלחמה.²⁵ על כן, מפשט הפסוק עולה שיהושע מצווה לעקר את הסוסים, כדי לא לעבור על האיסור המפורש בספר דברים. כך אף נראה מפירוש המלבי"ם שכתב: 'לבל יבטחו ישראל עליהם במלחמתם, וכבר נצטווה המלך בל ירבה לו סוסים'. אף הרד"ק מסביר שליהושע אסור להרבות יותר מדי בסוסי מלחמה, ואיסור זה חל גם על המשך מסעו לכיבוש הארץ.²⁶ נראה אם כן שהרמב"ם סובר כתלמוד הבבלי שאין הגבלה לסוסי

22. וראה בפירוש המיוחס לרש"י דברי הימים א' יח, ד.

23. ראה על כך חשבונות של מצווה, לאדר"ת, מצוה תצט, עמ' שמו.

24. יש הטוענים שאף הירושלמי סובר כבבלי, וראה דברי טובה (טאוב) מלכים א' ה, ו, שמהירושלמי משמע שדוד החמיר על עצמו, ולא עשה כן מעיקר הדין. אולם ראה עולת כהנים (קוסובסקי-שחור), יומא, עמ' קסט ד"ה ודע דשיטת הירו', שהירושלמי חולק על הבבלי.

25. ראה רד"ק לשמואל ב' ח, ד, שמבאר מדוע דוד מעקר את הסוסים ולא ממית אותם.

26. לעומת זאת, ראה דעת סופרים (רבינוביץ), ח, שמואל ב' ח, ד, שאצל יהושע (יא, ו) הייתה הוראת שעה לשרוף מרכבות ולעקר סוסים, וכן נהג דוד כהוראת שעה, אך לא קבע זאת כהלכה לדורות.

המלחמה, והמלך אינו מצווה לסמוך על הנס.²⁷ בשיטת הרמב"ן קיימים שני הסברים: יש הטוענים שאף הוא סובר כתלמוד הבבלי, שאינו מגביל את סוסי המלחמה, אלא מצווה לבטוח בהשם. לעומתם, יש הטוענים שהוא סבור כי קיימת הגבלה על עוצמת המחנה הצבאי, וייתכן שכך שיטת הירושלמי, רש"י, רד"ק, רלב"ג, רי"ד ומלבי"ם. האברבנאל טען ש'הקבלה האמיתית' היא כפי התלמוד הבבלי, וייתכן שבכך הוא בא לחלוק על ההבנות בתלמוד הירושלמי אשר מגבילות את סוסי המלחמה.²⁸

ד. הגבלת הכוח הצבאי במשנת הראי"ה

כרקע הגותי לסוגיית ריבוי סוסי המלחמה, נבקש לעיין בקצרה בדברי הראי"ה קוק על אודות יתרונות וחסרונות שבעוצמה הצבאית. בבבלי ברכות (נד ע"ב) מסופר על מקומות שהרואה אותם צריך להודות על ניסים שנעשו לישראל. אחד מהמקומות הוא האתר שמצויה בו האבן הגדולה שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על עם ישראל:

אבן שבקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל גמרא גמירי לה, אמר מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי, איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי ואישדי עליהו ואיקטלינהו. אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה, ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה. הוה בעי למשלפה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה, והיינו דכתיב שני רשעים שברת (תהלים ג, ח), וכדר' שמעון בן לקיש, דא"ר שמעון בן לקיש מאי דכתיב שני רשעים שברת - אל תקרי שברת אלא שרבבת. משה כמה הוה עשר אמות, שקיל נרגא בר עשר אמין, שוור עשר אמין ומחייה בקרסוליה וקטליה.

מסביר הראי"ה (עין איה, ברכות פרק ט אות ח) שעוג חשב שדי בגבורה חומרית כדי לנצח עם שבא עם רוח ואמונה. עוג, שבנה את ממלכתו על עוצמה צבאית בלבד, ניגש למלחמה כשמחשבתו היחידה היא כיצד להגביר עוד את גדולתו החומרית. הוא אינו חושב על אפשרויות נוספות לנצח בקרב:

וכן משפט היחיד המתמכר רק לעוז גופני, וכן משפט העם כולו האומר לחיות רק על אגרופו וכח ידו, הוא ירגיש לעת זקנתו ההיסטורית כי גבורתו תהיה לו למוקש. הרצון להוסיף עוד ועוד כוח צבאי בא על חשבון 'החיים הרוחניים'. השיניים הן אלה שתפקידם להגדיל את הגוף, ודווקא הן שבסופו של דבר היו נקודת התורפה של עוג, שהתבסס עליהן יותר מדי.

27. הרמב"ם פסק בבבלי, אף שהראב"ד כתב עליו: 'זה הרב דרכו להיות סומך על הירושלמי' (השגות להלכות קרית שמע פ"ג ה"ו). אף ביאור הגר"א, או"ח סי' תקמו ס"ק ה, כתב שהרמב"ם 'סמך על הירושלמי כדרכו ברוב המקומות'. ייתכן שהסיבה לפסיקתו של הרמב"ם כאן בבבלי היא שהירושלמי אינו אוסר במפורש להרבות סוסים לצורכי המלחמה, וניתן להסביר שדוד המלך נהג לפניו משורת הדין או שהייתה זו הוראת שעה. וראה על כך בדעת סופרים, שם.

28. וראה אברבנאל, לספר שמואל ב' ח, ד שדוד המלך לא לוקח יותר מארבע מאות סוסים, כי הוא יודע 'ששקר הסוס לתשועה'. נראה שדבריו אלה הולמים את פירושו לתורה, שבו הוא מתיר להרבות את המחנה הצבאי ככל שנדרש, אך בד בבד דורש מהמלך להבין שהניצחון יבוא בזכות אמונה בהקב"ה.



כל גויים שכחי אלהים אשר שמו בשר זרועם ומן ה' יסור ליבם, גבורתם תביאם למצב מר כזה שתהיה עליהם עצמה למשא, והשתעבדותם אל חיי החומר תגדל עליהם עד שלא יוכלו להישלף ממשאם הכבד והמר ולעת פקודתם יאבדו. גם משה רבנו היה גיבור, אלא שלהבדיל מעוג, גבורתו הייתה גם בגופו וגם ברוחו. משה היה בגובה עשר אמות - 'מידה גדולה והגונה, אומנם לערך ענקותו של עוג מה היא'. הגבורה הגופנית הענקית של עוג 'בלעה בקרבה את הנשמה ושאר הרוח'. משה רבנו - לעומת זאת - כלל לצד ההיבט הגשמי גם 'כלים שמצא בחכמת לבבו'. ובהמשך: ובמגע מועט של הגבורה הטהורה הבאה בכוח בריאות הנפש הזכה בגוף טהור ובריא, תפול הגבורה המגושמת החומרית ולא תוסיף לקום. לאור דבריו הרעיוניים של הראי"ה, כאשר נחזור לדון בעניין ריבוי סוסי המלחמה נוכל לטעון שאין כאן בהכרח מחלוקת. השיטות הסוברות שצריך להגביל את הכוח הצבאי מכוונות למצב שהתפיסה הלאומית היא כשל עוג מלך הבשן, שאינו סומך אלא על חומריות ועוצמה גשמית - 'כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח, יז). לעומת זאת, מותר ואף רצוי להגדיל את העוצמה הצבאית, ובלבד שהמדיניות משאירה מקום לגבורה, רוח וחכמה, היינו צבא חזק כיחס גודלו של משה רבנו מול שאר אנשים. בשעת מלחמה ייבחנו האומה והמלך אם הם הולכים בדרכו של עוג, ומנסים לחפש כלי מלחמה נוספים, או שהם הולכים בדרכו של משה ומנסים לחשוב על פתרונות יצירתיים תוך זכירת ה' - 'כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל' (שם שם, יח).



בירור יוחסין כשמתעורר השש רחוק לממזרות

הצגת הבעיה

אישה נשואה ואם לילדים ערכה ניקיון לפסח וגילתה באחת המגירות התכתבות בין בעלה לבין קרובי משפחה שלו שלא ידעה על קיומם. מההתכתבות עלה שאביו של הבעל, שגדל במשפחה בחו"ל, אינו בן ביולוגי להוריו, אלא אומץ בקטנותו לאחר שאימו הביולוגית, שהייתה גרושה, הרתה וילדה אותו, ולאחר מכן מסרתו לאימוץ. מעבר לתחושת הפגיעה באמון שהיה לאישה כלפי בעלה, שהסתיר ממנה את עברו, התחילו להתעורר אצל האישה חששות: שמא הגירושין של אימו לא נעשו כהלכה (והנישואין כן היו כדת משה וישראל), שמא היא הרתה עוד לפני הגירושין, שמא מדובר באב לא ידוע ויש חשש שבעלה הוא שתוקי¹. לדברי האישה, עניין היוחסין תמיד היה חשוב בעיניה ביותר, ועכשיו פתאום יש לה ספק בייחוסו של בעלה (וממילא גם בייחוסם של ילדיה). נשאלת השאלה: האם יש צורך לברר את ייחוסו של אבי הבעל כדי לבטל את החששות שהתגלו, ועד אז באמת יש לחשוש, או שיש לומר לאישה שאין טעם לברר ולפתוח את הדברים?

א. דין ספק ממזר

לכאורה, עקב מה שגילתה האישה, התעורר כאן ספק לגבי הייחוס של הבעל, ועלינו לברר מה הדין במצב כזה.

נאמר בגמרא במסכת קידושין (עג ע"א):

אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר, מאי טעמא? רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולים אצלה... מאי אמרת, דילמא אזלה איהי לגבייהו? הויה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והתורה אמרה (דברים כג, ג): לא יבוא ממזר, ממזר ודאי הוא דלא יבוא הא ממזר ספק יבוא... ומה טעם אמרו שתוקי פסול?... אלא מעלה עשו ביוחסין.

דהיינו ספק ממזר מותר מן התורה ואסור מדרבנן.²

1. שתוקי הוא אדם שאיננו יודעים מי הוא אביו, ויש חשש שהוא ממזר כיוון שאביו היה כזה או שהוא נולד כתוצאה מבעילת אימו לאיסור עריות.
2. ראה אגרות הרמב"ם, הוצאת שילת תשובה כב עמ' שפח, שלמד מכאן את שיטתו (הל' טומאת מת



ב. האם יש כאן ספק?

אומנם כל זה כשאנו דנים על מי שלא הייתה לו חזקת כשרות מעולם, אולם כאן מדובר על אדם שהוחזק כיהודי כשר, שהרי הוא נישא כדת משה וישראל, ורק עכשיו התגלה מידע שאם יבררו אותו הוא עשוי להוציאו מחזקת הכשרות שלו. במצב שבו הייתה חזקה דומה, והתעורר ספק על החזקה, כלל הוא שבכל התורה כולה הולכים אחרי החזקה, ואין מוצאים ממנה ללא ראייה ברורה.³ בנוסף לכך, לפי המתואר מהשאלה, כל הידיעה שעוררה לנו את הספק היא מכוח ההתכתבות של הבעל עם קרובי משפחתו, התכתבות שנעשתה רק אחרי הנישואין של הבעל. במצב כזה, לכאורה גם אם הבעל או קרובי משפחתו יצהירו שאכן הייתה בעיה והם ממזרים,⁴ הם לא יהיו נאמנים על כך, שכן הם פסולים לעדות. אומנם אדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, ולכן אדם נאמן לומר על עצמו שהוא ממזר,⁵ אך כל זה כשאינו חב לאחרים בעדות זו. ואולם כאן, כשיש לעדותו השלכות על אשתו (שהרי ממזר אסור בבת ישראל) ועל בניו, הוא אינו נאמן.⁶ אלא שכל הדיון על האופן שבו מתייחסים לספק שלפנינו נאמר לכאורה במקום שבו אי אפשר לברר את הספק. במקרה שלפנינו ייתכן מאוד שאפשר לברר את הדברים. לכן השאלה שעלינו לשאול היא אם על האישה לפנות לבית דין כדי שיברר את העניין, בירור שעלול לגרום בסופו של דבר לפסילת הבעל וכן לפסילת הילדים מלבוא בקהל, או שאין צורך בדבר, ויש להמשיך ולהחזיקם ככשרים.

ג. האם יש הובת בירור?

בעבר נשאלנו על אם שהצהירה שבנה שהוחזק כבנו של בעלה אינו של בעלה הכהן, אלא הוא נולד מתרומת זרע, ועל כן הוא אינו כהן. מן הדין, האם אינה נאמנת לשנות את

פ"ט הי"ב, הל' איסורי ביאה פי"ח הי"ז, הל' כלאיים פ"י הכ"ז ועוד) שספקא דאורייתא לחומרא רק מדברי חכמים, ואילו מן התורה כל הספקות מותרים. לעומת זאת, לדעת הרשב"א (קידושין שם, ובתורת הבית, בית רביעי שער ראשון) והר"ן, לרי"ף קידושין טו ע"ב, כל הספקות אסורים מן התורה, ויש גזרת הכתוב מיוחדת להתיר ספק ממזר מן התורה.

3. ראה שב שמעתתא, ש"א פ"א, שכשיש רוב או חזקה, אין מתייחסים לשאלה שלפנינו כאל ספק, ומכריעים אותה על פי הרוב או החזקה.

4. מה שלא היה, שכן ההתכתבות עשויה רק לעורר ספק לגבי היחס של הסבא, ובוודאי אין בה כשלעצמה לעורר ממזרות.

5. ראה שו"ע, אה"ע סי' ד סעי' ל.

6. ראה כעין זה בבית שמואל, אבה"ע שם ס"ק נג. אומנם ישנה נאמנות מיוחדת על אב לומר על מי שהוחזק כבנו שהוא אינו בנו, ובכך להפוך אותו לממזר (ראה שו"ע, שם סעי' כט), והנאמנות כוללת בתוכה גם לומר על עצמו שהוא ממזר, ובכך לפסול את בנו שהוא ממזר כמוהו (שם סעי' ל), אולם נאמנות זו קיימת דווקא כשטרם החזיק אותו לבנו לכל דבר. לעומת זאת לאחר שהוחזק כבנו, שוב הוא אינו נאמן לפוסלו (רמ"א, שם סעי' כט), ונראה שהוא הדין כשהוחזק ככשר, ששוב אינו נאמן לומר על עצמו שהוא פסול ובכך לפסול את בנו.

יחוסו של בנה.⁷ השאלה הייתה אם יש צורך לבקש מהאם מסמכים שמעידים שאכן מדובר בילד שנולד מתרומת זרע, או שיש להמשיך ולהחזיקו כבנו של הבעל, ואין לבצע את הבירור. דעת הרא"י הלוי כלאב⁸ והר"א נבנצל⁹ שבמקום שיש אפשרות לברר, יש צורך לעשות כן, ואין לסמוך על כך שהאם אינה נאמנת בדבריה. כמו כן, לאחרונה התפרסם פסק דין של בית הדין הרבני בבאר שבע¹⁰ שבו סירבו הדיונים לתת פסק דין המכיר ביהדותה של מי שנולדה מתרומת ביצית של תורמת שרשומה כיהודייה במרשם האוכלוסין, ללא בירור הלכתי על יהדות התורמת, אף שאפשר לקבוע יהדות במצב כזה גם ללא בירור, תוך שימוש בכללים הלכתיים מקובלים.¹¹ לעומת זאת, דעת הרמ"ג מאזוז¹² שאין צורך לברר, אף על פי שאם יבררו ויתברר שהיא צודקת בטענתה, אותו אדם ייפסל לכהונה.¹³ אלא שנראה שגם הפוסקים שהצריכו לבצע בירור במקום שהדבר אפשרי יודו במקרה שלפנינו שאין צורך לבצע בירור ויש להעמיד את הבעל על חזקת כשרות, וזאת משלוש סיבות:

- 1) המקרים שהצגנו לעיל הם מקרים שבהם אירע מעשה שעורר בנו ספק ממשי באשר למציאות, או שמלכתחילה לא הייתה כלל חזקה שהלכנו לפיה. במקרה שלפנינו, הבעל הוחזק עד עתה בחזקת כשרות, ולא התעורר שום ספק ממשי על כשרותו, אלא חשש שאם נברר, יוודע לנו שיש בעיה בכשרות משפחתו של הבעל.
- 2) הבעל והאישה נישאו זה לזו כדת משה וישראל לאחר רישום נישואין מסודר ברבנות. על פי נוהלי רישום הנישואין בארץ, שני בני הזוג צריכים להציג את תעודת הנישואין של ההורים,¹⁴ ואם ההורים נישאו בחו"ל - עליהם להמציא אישור מגורם מוסמך שאושר על ידי בית דין רבני בארץ או על ידי מחלקת אישות ונגרות ברבנות הראשית על יהדותם או על נישואיהם של ההורים.¹⁵ פירושו של דבר שנעשתה איזו בדיקה בעבר לצורך אישור

-
7. ובאופן שאותו בן כבר הוחזק כבנו של הבעל, גם הבעל אינו נאמן לומר עליו שהוא אינו בנו, ראה לעיל.
 8. מובא בשו"ת פוע"ה - פוריות, יחסין וגנטיקה, עמ' 246.
 9. שם, עמ' 249.
 10. תיק 1216693/1, ניתן ביום כ"ט בתשרי תש"פ.
 11. ראה מאמרי - 'יהדותו של הנולד מתרומת ביצית לתורמת שרשומה כיהודייה במרשם האוכלוסין', תחומין מ, עמ' 263-269. אומנם במאמר שם חלקתי על פסק הדין שניתן, אולם המעיין יראה שהמחלוקת לא הייתה בשאלת הבירור, אלא בשאלה כיצד יש לפסוק כאשר מסיבות חיצוניות לא ניתן לברר את הספק.
 12. שו"ת פוע"ה שם, עמ' 247.
 13. גם הר"ש דיכובסקי (שם) סבר שאין צורך לברר והבן כשר לכהונה, אך זה משום שלדבריו אין אפשרות ממילא לערוך בירור ודאי שיוציאו מחזקת בן הבעל, גם אם יימצאו מסמכים לפיהם האב עקר והאם קיבלה תרומת זרע, שכן לדעתו אין בזה משום בירור מוחלט, שאפילו למי שמוחזק כעקר ייתכן ויש מעט תאי זרע שלא נראו בבדיקות, ומהם נוצר ההיריון.
 14. ראה נוהל רישום נישואין של הרבנות הראשית לישראל סעיף 9 ד.
 15. ראה שם, סעיף 93 ו.



הנישואין. אומנם ייתכן שאם נבדוק את הדברים, נגלה שהבדיקה לא נעשתה כיאות עקב טעות או חוסר מידע, אולם כלל נקוט בדינו¹⁶ ש'בי דינא בתר בי דינא לא דייקי'. גם אם נאמר שבספקות רגילים היה צורך לברר, כאן מדובר בבירור ממזרות, שייתכן שיש לו כללים אחרים, כפי שנבאר להלן.

ד. דין משפחה שנטמעה

נאמר בגמרא בקידושין (עא ע"א): 'אמר ר' יצחק: צדקה עשה הקב"ה עם ישראל, שמשפחה שנטמעה נטמעה'. והסביר רש"י (קידושין שם ד"ה תנינא):

שכל משפחה שנטמעה נטמעה, דאין להפרישה ולרחקה ולברר ספק מטמעהם, מי נטמע מי לא נטמע, אלא יניחום והם ספק, והם כשרים לעתיד לבוא. עלינו לברר מה בדיוק הותר כאן ואיזה סוג של ספק התירו, שהרי כפי שראינו לעיל, להלכה גם ספק ממזר אסור בישראלית, משום 'מעלה עשו ביוחסין'. מהתוספות¹⁷ משמע שההיתר הוא שלא צריך להתרחק ממשפחות שאיננו יודעים מה הייחוס שלהן. אם כן, המקרה שלפנינו, שאבי הבעל אומץ בילדותו ועל כן איננו יודעים את הייחוס שלו, הוא לכאורה בדיוק המקרה שעליו מדברים התוספות, שבו אין צורך להתרחק ממשפחה זו. אלא שעדיין יש מקום להעלות ספק שמא כאן מדובר ביותר ממשפחה שאיננו יודעים את ייחוסה, אלא במשפחה שיש ספק שנוצר בייחוסה, עקב העובדה שהאם הרתה לאחר שהתגרשה ומסרה את הבן לאימוץ. דהיינו לפי התוספות, כשידוע לנו שיש בעיה עם משפחה מסוימת, אסור להתערב בה, וחייבים לגלות את הבעיה. אלא שמהגמרא בקידושין (שם) למדים על משפחות מסוימות שהיו ידועות כבעייתיות מבחינת היוחסין, ולא גילו את פסולן ברבים, ורק תלמידי חכמים היו מוסרים את השמות של המשפחות הבעייתיות בצנעה לתלמידיהם. אם כן מדובר בהיתר גמור להתחתן עם משפחות שיש בעיה בייחוסן, וצריך לברר מהו המקרה שבו התירו להינשא למשפחה כזו. הר"ן (קידושין ל ע"א מדפי הרי"ף) ביאר באופן הבא:

אותן שנטמעו השתא נמי טהורין הן, שאפילו היודעים בהם אינן מעידין בהם, לפי שהם טהורים מן התורה... וכי היכי דחזינן שאליהו לא יגלה משפחות המטומעין, אף על פי שכולן יהיו גלויות לפניו, אף אנו אין לנו לגלותן ולא רשאי בכך... שו"ת 'אגרות משה' (אבה"ע ח"ד סי' ט) כתב שניתן להסביר את ההיתר בשני אופנים שונים:

האחד - דלא הותרו לגמרי כשנטמעו, אלא דכל איסורן... הוא רק להיודע שהוא עבד וממזר אף אם לא ידע שאסורין, אבל להאין יודעין שהוא עבד וממזר - אין שום איסור, ולא הווי כעובר בשוגג ובאונס, ולכן אין מחויבין לגלות, כיוון שליכא

16. בבא בתרא קלח ע"ב.

17. תוספות, סנהדרין נא ע"א ד"ה הלכתא למשיחא.

תקלה, אחר שאין יודעין, וממילא אסורין לגלות, מפני כבוד הבריות שנתערבו בהם.

דהיינו התורה אסרה על ממזר לבוא בקהל רק במקרה שבת הזוג שרוצה להינשא לו יודעת שהוא ממזר, אך כל עוד היא אינה יודעת זאת, אין כלל איסור, ואין זה ככלל איסור שנעשה בשוגג. לפי ה'אגרות משה', הטעם לכך הוא שהאיסור אינו על עצם הנישואים עם ממזר, אלא על ההתקרבות לאדם כזה, ומי שלא ידעה על כך ונישאה לממזר על דעת שהוא כשר, לא עברה על האיסור. דין זה דומה לאיסורי שבת, שבהם שוגג נחשב מי שהתכוון לעשות מלאכה ולא ידע שהיא אסורה או לא ידע שאותו יום הוא שבת, אך מי שלא התכוון כלל לעשות מלאכה, אינו עובר על שום איסור. על דברים אלו הקשה ה'אגרות משה': לפי זה לכאורה יהיה מותר להינשא לכתחילה לממזר לא ידוע, ואילו הדין הוא על 'משפחה שנטמעה', כלומר אחרי הנישואין? תשובתו היא שקודם הנישואין היודע צריך לגלות לבת הזוג את העובדה שמדובר בממזר, כיוון שבסופו של דבר הזרע לא מוכן לקדושה, וגם חוששים לתקלה שמי שיודע שמדובר בממזר יחשוב שמותר להתחתן עם ממזרים.

בכל אופן, לפי פירוש זה, אין לגלות ממזר ודאי שהתחתן עם כשרים, משום שיש כאן כבוד הבריות, וכיוון שאין איסור למי שאינו יודע.¹⁸ ממילא כל שכן שאין עלינו לעורר חששות שונים כדי לחקור ולחפש אם אדם מסוים הוא ממזר, וכבנידון שלפנינו.¹⁹ אומנם הסברו השני של ה'אגרות משה' (שם) הוא שאכן חכמים אסרו ספק ממזר, אך האיסור הוא דווקא כשהספק הוא על אדם מסוים אם הוא ממזר או לא, ואילו כשהספק הוא על כמה אנשים שאחד מהם ממזר, ולא ידוע מיהו (ספק בתערובת), לא אסרוהו חכמים, וזהו דין 'משפחה שנטמעה נטמעה'.²⁰ לפי ההסבר השני של ה'אגרות משה', מובן שאין ראייה מדין 'משפחה שנטמעה' למקרה לפנינו. נראה להביא עוד שיטה בדין 'משפחה שנטמעה', שאפשר להוכיח ממנה למקרה שלפנינו. לריטב"א (קידושין עא ע"א) שיטה אחרת משיטת הר"ן:

אבל מורי נר"ו מפרש... שלא אמרו טהורים לעתיד לבוא אלא בספיקן, אבל בוודאן חלילה לערב פסול בזרע הקודש... ורבי יצחק דאמר משפחה שנטמעה נטמעה, סבירא ליה שאפילו מעכשיו כשרים, והיינו דאמרין כסף מטהר את

18. עיין שו"ת מהרי"ט, ח"ב יו"ד סי' א ד"ה ועל מה שהוכיח, שמבואר מדבריו שהבין את דין 'משפחה שנטמעה' כפי ההסבר הנ"ל.

19. חשוב להדגיש שאין הכוונה שדין 'משפחה שנטמעה נטמעה' על פי פירוש זה דומה למקרה שלפנינו, אלא שלפי פירוש זה אנו רואים שאין לעורר חששות שונים ולדווח עליהם, ומכאן לכאורה קל וחומר שאין מקום לברר את המקרה שלפנינו שבו אין כל בעיה, אלא מדובר בחשש רחוק שאם אכן נברר - נמצא בעיה.

20. במבט ראשון הדברים נראים קשים, שכן ספק בתערובת בדרך כלל חמור יותר מספק בגוף עצמו - כך להלכה חייבים אשם תלוי רק על ספק בתערובת ולא על ספק בגוף, כיוון שאיקבע איסורא (בוודאי יש כאן איסור). אומנם לאחר העיון נראה שלא קשה, שהרי כל מה שחכמים אסרו ספק ממזר זה מצד מעלה עשו ביוחסין וכדלעיל, אך בספק כזה שממזר נתערב במשפחה שלמה, ניתן לומר שלא גזרו, כיוון שיש כאן רבים, ולא גזרו על חשבון משפחה שלמה.



הממזרים, שמתוך עושרם הם מתחתנים עם משפחות מיוחסות, אף על פי שהם ספק פסולים, שאילו היו ידועים חלילה שיתערבו בהם זרע הקודש... אלא ודאי בספיקם הדברים אמורים.

כלומר לדעת הריטב"א, ההיתר של משפחה שנטמעה נאמר על ספק ממזרים שהתחתנו עם כשרים. נראה להסביר את דבריו באחד משני אופנים: האופן הראשון הוא שהריטב"א התיר ספק ממזר שהתחתן עם כשר, אפילו כשיודעים מיהו ולא התערב במשפחה. אומנם חז"ל אסרו לספק ממזר להינשא לכשר, אך זה דווקא כל עוד הוא לא התחתן, אך אחרי שהתחתן ואם יאסרוהו יצטרכו לפסול עוד אנשים חוץ ממנו - לא גזרו. לפי הסבר זה, אף אם היינו מגדירים את הבעל במקרה שלפנינו כספק ממזר (שכן לא סביר שנגלה שהוא ממזר גמור, אף אם נחקור ונבדוק אחרי העניין), כיוון שהוא כבר התחתן והוליד ילדים, שוב אינו מוגדר כפסול. אפשרות שנייה היא להסביר שמדובר בספק שהתערב במשפחה ולא יודעים מיהו, ויש לנו כאן צירוף של שני ספקות - ספק בגוף וספק בתערובת, ובאופן כזה של שני ספקות חכמים לא גזרו. לפי הסבר זה, כמובן אין מכאן ראייה למקרה שלפנינו.

סיכום

- א. ספק ממזר אסור מדרבנן לבוא בקהל.
- ב. כדי להגדיר אדם כספק ממזר צריך שיתעורר ספק אמיתי בייחוס שלו, ושלא תהיה לו חזקת כשרות קודם לכן.
- ג. במקרה שבו התעורר חשד לספק, שעל פי הכללים ההלכתיים אפשר להכריעו לקולא גם בלי בירור המציאות, אך יש אפשרות לברר את המציאות באופן ברור, נחלקו הפוסקים באילו מקרים בדיוק עלינו להשתדל לברר את הספק ולא להכריע על פי הכללים ההלכתיים.
- ד. במקרה שלפנינו, שבו התעורר חשד לספק על כשרות אדם אחרי שהוא כבר נשוי כמה שנים ויש לו ילדים, נראה שאין לבררו מהטעמים הבאים:
 1. אליבא דאמת, לא התעורר כלל ספק, אלא רק חשד שאם נברר את המציאות טוב יותר, יתעורר לנו ספק.
 2. אותו אדם כבר נישא לאחר בירור מסוים של רשם נישואין, ואין לנסות ולחפש טעויות בבירור העבר.
 3. השאלה כאן היא על ספק ממזרות, ועל פי חלק מההסברים בדין 'משפחה שנטמעה נטמעה', אין צורך לידע על ממזרות לא מפורסמת לאחר הנישואין, קל וחומר שאין צורך לברר במצב כזה אם קיים חשש לממזרות.



הצורך בבית דין בברית מילה שנעשית לילד שנולד מתרומת ביצית

שאלה

בן זכר נולד מתרומת ביצית של גויה. התינוק עובר גיור לחומרא, כדלהלן. האם בברית המילה צריך בית דין של שלושה לשם גרות?

א. רקע כללי

במאמר זה לא נדון בשאלה מי נחשבת מבחינה הלכתית אימו של הנולד מתרומת ביצית - האם זו בעלת הביצית או נושאת ההיריון. שאלה זו נידונה בהרחבה מרובה בספרי הפוסקים האחרונים.¹ במאמר זה אנו מניחים שרוב הפוסקים סוברים שהנולד מתייחס לילודתו, ולכן מעיקר הדין במקרה זה אין צורך בגיור. אף על פי כן, מכיוון שיש מגדולי הפוסקים שהורו שבעלת הביצית היא הקובעת את הייחוס, ומכיוון שלא ברור שיש אפשרות להכריע בצורה ברורה בשאלה זו, **לחומרא יש לגייר את הילד הנולד כדי לצאת ידי חובת כל השיטות.**²

1. הרחבה בנושא זה הובאה בספר פוע"ה ח"ב (פוריות) עמ' 383-393. ראה גם שו"ת שאגת כהן ח"א סי' טו-יט.
 2. ישנן שתי סיבות לעריכת גיור לחומרא בתרומת ביצית: כאמור, אי אפשר להכריע בוודאות כאחת השיטות. בשאלות מסוימות בהלכה אדם יכול להקל במקרי ספק, אולם בשאלת יהדותו של אדם, לא נכון להישאר אפילו בספק קל לשיטת חלק מהפוסקים.
- הערת עורך (א.כ.):** בהקשר לכך אמר לי הגאון הרב אשר וייס שליט"א שהדבר שונה מכל דיני תורה. בשאר הדינים, אם הכרענו לקולא ואדם נהג בפועל על פי הכרעתנו, והתברר שההכרעה הייתה בטעות, הוא נחשב לאנוס, ואינו נענש על כך. אולם אם הכרענו על אדם שהוא יהודי, ובפועל התברר שהוא אינו יהודי, הרי אחרי 120 כשהוא יגיע לשמיים, הוא לא ייכנס לגן עדן של יהודים אלא לגן עדן של גויים. גם אם ההורים של הנולד מתרומת ביצית סומכים על השיטות שלפיהן נושאת ההיריון היא קובעת הייחוס, סוף כשיגיע הילד לשידוכין, יש מקום להודיע לצד השני של השידוך על הדבר, שמא הם סוברים (או חוששים) לשיטות הגורסות שבעלת הביצית היא קובעת הייחוס. דוגמה לדבר מצאנו במסכת יבמות לגבי מחלוקת בית הלל ובית שמאי בהיתר צרות לאחים. במשנה שם (יג ע"א) נאמר: 'אף על פי שאלו אוסרים ואלו מתירין, אלו פוסלין ואלו מכשירין, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי'. אך בגמרא שם (יד ע"א) הקשו: 'בשלמא ב"ש מב"ה לא נמנעו, דבני חייבי לאוין ניהו, אלא ב"ה מבית שמאי אמאי לא נמנעו? בני חייבי כריתות - ממזרים



השאלה שבה נדון במאמר זה היא: האם יש חובה שיהיו שלושה אנשים (בית דין) בשעת המילה שיכוונו לשם גרות? ומה הדין אם לא היה בית דין? השאלה עולה, משום שיש הורים שיתביישו אם ייודע שהילד נולד מתרומת ביצית, ולכן הם אינם מעוניינים שהדבר יתפרסם, ואפילו לא בקרב מספר מצומצם של אנשים.

ב. מקור הדין, וגדרה של חובת בית דין בגיור

בגמרא יבמות (מו ע"א) נאמר:

אמר רבה: עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי, ורב יוסף מתני: רבי אושעיא בר רבי, ורב ספרא מתני: ר' אושעיא בר' חייא, דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל, אמר ליה: שהי כאן עד למחר ונטבלינך. **שמע מינה תלת: ש"מ גר צריך שלשה.** וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול, **וש"מ אין מטבילין גר בלילה.**
אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך ג', משפט כתיב ביה.
ופירש רש"י על אתר:

ש"מ - מדרב ספרא דאמר תלתא הוו גר צריך שלשה. משפט כתיב ביה - משפט אחד יהיה לכם ולגר (במדבר טו) ואין משפט פחות מג'.³
ויש לעיין אם החיוב של שלושה הוא מדאורייתא או מדרבנן. מדברי התוספות⁴ משמע שצריך שלושה מדאורייתא:

ואפילו למאן דאמר בסנהדרין (ג ע"א ושם) דבר תורה חד נמי כשר, הכא מדמיין לגזילות וחבלות דבעינן שלשה לכולי עלמא, ור' יוחנן דהכא אית ליה בהדיא בירושלמי דשנים שדנו אין דיניהם דין.⁵

גינהו... דמודעי להו ופרשי. היינו במקרה שיש נפקא מינה לגבי ייחוס הוולד (כמו בחשש ממזרות), הגמרא הקשתה: כיצד היו נושאים אלו מאלו? הגמרא מתרצת שב"ש היו מודיעים לב"ה אילו נשים אסור להם לשאת. מכאן ראייה שיש למתיר חובה להודיע למי שסובר שיש איסור בדבר. וכן מבואר בהגהות מרדכי (שם סי' צו), שלמד מסוגיה זו שמותר לראובן שנוהג להחמיר במאכל מסוים לאכול אצל שמעון שנוהג היתר במאכל כזה, ולא חוששים שמא שמעון יאכיל אותו מאותו מאכל, אע"ג ששמעון סובר שראובן טועה בדבר. כיוון שיש הרבה שמעדיפים להצניע את העובדה שהילד נולד מתרומת ביצית (ודאי מאנשים זרים) - יש מקום שהילד יעבור גיור לחומרא כדי שלא לגרום לצד השני עוול בכך שמסתירים ממנו דבר שאולי היה פורש ממנו. הרב צבי רייזמן האריך בנושא זה בספרו רץ כצבי, אסופת מאמרים בנושא פוריות, יוחסין ואישות, ח"ב סי' יד עמ' תיט-תלה.

3. ראה תוספות, יבמות מו ע"ב שם ד"ה משפט כתיב ביה, שכתב שהמקור הוא: 'ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו'. ועי' בתוספות מהר"ם שם, שהקשה מדוע לא הוקש לדיני נפשות, ויצטרכו כ"ג, ומה שתירץ בזה.

4. תוספות, שם.

5. הגר"ש רוזובסקי, שיעורי רבי שמואל, סנהדרין ב ע"ב אות כב, ביאר מדוע גרות דומה לגזילות וחבלות ולא להודאות והלוואות שבהן מן התורה די בדיין אחד לחלק מהשיטות - בהודאות והלוואות החיוב של האדם נובע מסברה, גם לולא התורה הייתה מחייבת פשיטא שיש חיוב להחזיר, משום שהאדם חייב את עצמו. מאידך גיסא בגזילות וחבלות זהו עונש הנובע מחיוב של התורה, ולכן צריך חלות שם בית דין, ומבאר הגר"ש לגבי גרות את הצורך בב"ד: 'ולפי זה ניחא מה דגרות דכתיב ביה משפט ילפינן

מאיך גיסא המרדכי⁶ כתב שמדאורייתא די באחד, והצורך בשלושה הוא מדרבנן; וה"ר יהודה ברבי יום טוב פירש על כך מלתא דמדאורייתא לא בעינן ג' לטבילה, דמדאורייתא חד נמי כשר בדיני ממונות, כדאמר בריש סנהדרין, אלא מדרבנן הוא דאצריך בגירות כמו בדיני ממונות.⁷

ונראה שבמחלוקת התוספות והמרדכי נחלקו גם הש"ך והמהרש"ל. ה"שלחן ערוך' בהלכות יין נסך⁸ פסק שגר שנימול ולא טבל עושה יין נסך במגעו. הרמ"א (שם) הוסיף שכל זמן שלא טבל כראוי, נקרא שלא טבל. וביאר הש"ך שם⁹ שהכוונה שלא טבל בפני ג'. וכן כתב ה'מגן אברהם' בהלכות זימון¹⁰ שגוי שלא טבל כראוי לא מצטרף לזימון. אומנם המהרש"ל ב'חכמת שלמה'¹¹ כתב שכיוון שדין טבילה בפני שלושה הוא מדרבנן, ניתן לצרפו לזימון:

ולפענ"ד אין ראייה, דבשלמא התם לחומרא, לכך כל שלא טבל כראוי עושה יין נסך. אבל כאן כיון דמן התורה מחוייב בזימון, אף דמדרבנן לא הוי טבילה, מכל מקום כיון דמן התורה הוי גר ומן התורה חייבין בברכת המזון, מצטרפין... אבל אם טבל שלא בפני שלשה הוי גר מן התורה, רק מדרבנן לא הוי גר, לכך מצרפין אותו לזימון...

מסתבר שלפי הש"ך וה'מגן אברהם' טבילה בפני ג' היא מהתורה, ולכן הוא כגוי לכל עניין, ואילו לפי המהרש"ל מדאורייתא עלתה הטבילה גם שלא בפני שלושה, ורק מדרבנן צריך לחזור ולטבול.

ג. סוגיית 'מי לא טבלה לנדתה'

הראשונים העירו שהסוגיה הנ"ל, שדורשת טבילה בפני שלושה, סותרת את המובא ביבמות (מה ע"ב):

ההוא דהוה קרו ליה בר ארמייתא, אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? ההוא דהוה קרו ליה בר ארמאה, אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו?

-
- מגזילות וחבלות ולא מהודאות והלואות, משום דגרות אינו סברא אלא גזירת הכתוב דבהכי חל הגרות, ולכך ילפינן מגזילות וחבלות שזהו חיוב מכח מה שחייבה תורה.
מרדכי, יבמות פ"ד ס' לו.
6. מפשט דברי המרדכי משמע שאין צריך שלושה לטבילה, אבל לקבלת המצוות עצמה צריך שלושה מדאורייתא. וצריך עיון, אם 'משפט' מתייחס לכל תהליך הגרות, לכאורה צריך שלושה גם לטבילה, ואם לטבילה לא נאמר 'משפט', לכאורה אין צריך כלל גדר בית דין, ואפילו לא דיין אחד! ואולי אפשר לומר שהמרדכי הבין ש'משפט' נאמר באופן כללי לכל תהליך הגרות, אלא שגדר בית דין שצריך לכל אחד מהחלקים בתהליך הוא שונה. לטבילה די בבית דין של אחד, ואילו לקבלת מצוות צריך בית דין של שלושה.
8. שו"ע, יו"ד ס' קכד סעי' ב.
9. ש"ך, לשו"ע שם סק"ג.
10. מג"א, ס' קצט סעי' ב.
11. חכמת שלמה, לשו"ע או"ח ס' קצט סעי' ד.



ומפרש רש"י על אתר: 'ואותה טבילה עולה לה לטבילת גירות, דדת יהודית היא, וכן מי לא טבל לקריו'. רוב הראשונים הבינו שטבילת נידה ובעל קרי היא ביחידות, בלא בית דין, ואם כן קשה: כיצד עלתה טבילה בלא בית דין? מצאנו בראשונים חמישה תירוצים לסתירה בין הסוגיות. תירוצים אלו אפשר לחלק באופן כללי לשלוש גישות:

(1) שיטת הרמב"ם,¹² התוספות¹³ בתירוצם השני וה'נימוקי יוסף'¹⁴ - יש צורך בשלושה בטבילה, ואף בדיעבד לא עלתה הטבילה בלא בית דין.¹⁵

(2) שיטת הרי"ף,¹⁶ שלגבי יוחסין אין פוסלים את בנו אם ההורה התגייר בלא בית דין, אבל כדי להשיאו אישה מלכתחילה צריך טבילה בפני שלושה.

(3) שיטת התוספות¹⁷ בתירוצם הראשון, הרא"ש¹⁸ והרמב"ן¹⁹ - הצורך בשלושה הוא לכתחילה, אבל בדיעבד הוא אינו מעכב.

ד. האם מילה צריכה שלושה?

עד כאן ראינו שטבילה לשם גרות צריכה להיות בפני שלושה. אולם לגבי מילה לא מפורש בגמרא שצריך שלושה. בדבר זה נחלקו הראשונים: הרמב"ן כתב:

ואפשר לומר דגבי קבלת מצוות צריך שלשה אפילו בדיעבד, דמשפט כתיב ביה, מה התם שניים שדנו אין דיניהן דין, אף כאן אינו גר אפילו בדיעבד, אבל מי שהודיעוהו מקצת עונשין של מצות ומתן שכרן וקיבל עליו בבית דין לטבול ולמול, אם הלך ומל וטבל שלא בפני בית דין הרי זה כשר ולא פסלין לזרעיה, ולא מנסבינן ליה לדידיה בת ישראל עד דטבל בפני שלשה, משום דלכתחילה בעינן שלשה בין בקבלה בין בטבילה, כדאמרין לקמן: שהי כאן ונטבלינך למחר.

יש סתירה בין הרישא של דברי הרמב"ן לסיפא. ברישא משמע שרק בדיעבד אם מל שלא בפני שלושה הרי זה גר, ולכתחילה צריך למול בפני שלושה. אולם בסיפא כתב שלכתחילה צריך שלושה בקבלת מצוות ובטבילה, ולא הזכיר שלושה במילה. לענ"ד מסתבר לומר שמה שכתב ברישא מל, לאו דווקא בדיעבד, אלא אף לכתחילה יכול למול

12. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ז.

13. תוספות, יבמות מה ע"ב ד"ה מי לא טבלה. להלן נדון בדבריו.

14. נימוקי יוסף, יבמות טו ע"ב מדפי הרי"ף.

15. הרמב"ם, שם ה"ט, תירץ שלא מדובר שטבילת הנידה עולה כטבילת גרות, אלא שכיון שאותה אישה הוחזקה כאחת שנוהגת לטבול לנידתה, מסתמא היא התגיירה כהלכה לפני כן בפני בית דין (אומנם הרמב"ם הוסיף שכיון שהם הוחזקו כגויים, אין משיאים אותם לכתחילה, עד שיטבלו שוב בפני בית דין). התוספות תירצו שכיון שידוע לכול שאותה אישה טבלה, הרי זה כאילו עומדים שם עדים ('אנן סהדי'). הנימוקי יוסף תירץ את הסתירה בכך שמדובר שאותה אישה טבלה לנידתה בפני שלושה.

16. רי"ף, יבמות טו ע"ב מדפי הרי"ף.

17. תוספות שם.

18. רא"ש, יבמות פ"ד סי' לא.

19. רמב"ן, יבמות שם ד"ה מי לא טבל.

בלא שלושה, אולם עדיין צ"ע בדבריו. אך ב'טור'²⁰ מפורש שלכתחילה צריך בית דין למילה:

וכל ענייניו, בין להודיעו המצוות לקבלם, בין המילה ובין הטבילה, צריך שיהיה בג' הכשרים לדון וביום, ומיהו דווקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם מל אותו או טבל בפני שנים ובליה, אפילו לא טבל לשם גירות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדותה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינו ביום ובשלושה, ולרב אלפס אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה מעכב ואסור בישראלית.

ה'בית יוסף' (שם) כתב שזוהי גם דעת הרמב"ן:

מ"ש רבינו דמילה צריכה להיות בפני שלושה, אף על פי שלא נתפרש בהדיא בגמרא, יש ללמוד כן מטבילה דלא גרעה מינה, וכן נראה מדברי נימוקי יוסף (טו): דיבור ראשון), וכך הם דברי הרמב"ן שכתבתי בסמוך.

אולם ה'בית חדש' (שם) חלק על ה'בית יוסף' והעיר שברי"ף לא נזכר כלל שצריך שלושה למילה אף לכתחילה. ה'שלחן ערוך' (להלן) כתב שגם לפי הרמב"ם מילה בפני שלושה מעכבת אף בדיעבד, אולם הרבה אחרונים²¹ כתבו שברמב"ם לא הזכירו שלושה לגבי מילה, ולכן אף לכתחילה אפשר בלא שלושה. האחרונים ביארו שיסוד המחלוקת הוא אם מעשה המילה הוא חלק ממעשה הגרות, ולכן צריך בית דין של שלושה, או שהוא הכנה לגרות בלבד, ולכן אינו מצריך בית דין של שלושה.²²

ה'שלחן ערוך'²³ פסק:

כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' ורא"ש פ' החולץ). מיהו דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובליה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה. ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלין ליה.

לפי ה'שלחן ערוך' לכתחילה צריך בית דין של שלושה למילה, ולכאורה לפי זה יש לומר שגם במילה של קטן לחומרא לכתחילה צריך בית דין. אולם נראה שאולי יש להקל ע"פ דברי הרב פיינשטיין שיובאו להלן. לעיל הבאנו את דברי הטור שכתב שלפי הרי"ף צריך שלושה למילה. כאמור האחרונים תמחו על הטור, משום שהרי"ף לא הכיר שלושה למילה אלא לטבילה בלבד. בשו"ת 'אגרות משה'²⁴ תירץ את דברי הטור:

20. טור, יו"ד סי' רסת.

21. ערוך השלחן, יו"ד סי' רסח ס"ק ד, הגר"ז מלצר, אבן האזל הל' עבדים פ"ח ה"כ; קרן אורה, יבמות מה ע"ב; הרב חיים עוזר גרודזינסקי בשו"ת אחיעזר, ח"ג סי' כז.

22. עי' פסק דין של הרב מרדכי טולדאנו, בשורת הדין, ח"ד עמ' רמז.

23. שו"ע, יו"ד סי' רסח סעי' ג.

24. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קנת.



לולי דמסתפינא היה נלע"ד דאיירי הטור דהמילה היתה אחר הטבילה, ויסבור דגם כן מועיל כדסובר הרמב"ן, ולכן כיון דבהמילה הוא גומר ובה נכנס לגרות, צריך שתהיה לפני בית דין, דהא זהו טעם הטבילה שצריכה בפני שלושה, כדאיתא בב"ח, משום שבה נכנס לגרות. וכיון שמל באחרונה, הווי איפכא, דהטבילה לא תצטרך שלושה, והמילה תצטרך, ורק לכתחילה מצריך הטור שתרוייהו יהיו בפני שלושה, ומהאי טעמא **מכיוון דלפעמים צריך שלושה להמילה ולפעמים להטבילה, לכן צריך לכתחילה שיהיו שלושה לתרוייהו למילה ולטבילה**, ובדיעבד תליא מה נעשה באחרונה, דאותה צריכה להשלושה גם לעכב, בין אם היא מילה בין אם היא טבילה... וכיון שלכתחילה אף לרמב"ן הטבילה היא אחר המילה, כדאיתא בבאור הגר"א סק"ה, שכתב דלכתחילה ודאי בעינן מילה תחילה, כמו שאמר שם עד שימול ויטבול, וכן שם מ"ז: נתרפא מטבילין, עיין שם, לכן כתבו לענין עיכוב השלושה שהוא באחרונה, טבל תחילה, שזהו ברוב הפעמים שעושין לכתחילה, ואחר כך נקטו או מל, פירוש או שאירע שעשו כהדיעבד שמל באחרונה בפני שניים - מעכב.

לפי האגרות משה' המעשה האחרון שבו נכנס הגר לכלל ישראל הוא הדורש בית דין, ובדרך כלל זו הטבילה. הסיבה לצורך בשלושה למילה גם כשהיא נעשית בתחילה היא שמא יהיה מצב שבו היא תהיה באחרונה. לפי הסברו של האגרות משה' נראה לחדש שכל הגזרה היא במצב שבו ישנה אפשרות שהברית תהיה אחרי הטבילה, כמו אצל גדול. בקטן לעומת זאת, שהמילה היא ביום השמיני והטבילה מאוחרת יותר, שכן אין אפשרות מעשית להטביל תינוק קטן כל כך (וגם אם המילה נדחית בכמה ימים בגלל סיבות רפואיות, מכל מקום הטבילה היא אחריה), אין צורך אפילו לכתחילה במילה בפני שלושה. אומנם יש לומר שכיון שהראשונים חששו גם לסיטואציה לא שכחה כזו, אין לחלק בין המקרים, ולכתחילה צריך שלושה.

ה. צורך בבית דין בטבילה ובמילה של גר קטן

לעיל דנו בשאלת הצורך בבית דין במילה ובטבילה של גר גדול. ההבדל העיקרי שבין גרות של גדול לבין גרות של קטן הוא שגר גדול מתגייר מרצונו ומקבל עליו עול מצוות, ואילו קטן, שנחשב שעוד אין לו דעת, מתגייר על דעת בית דין. ה'דגול מרבבה'²⁵ חידש שמכיוון שהגרות של קטן נובעת מכוח דעתו של בית הדין ולא מכוח דעתו של המתגייר, צריך שלושה בטבילה מדינא:

הינו בגר גדול, שאצלו קבלת המצוות עיקר, ולכך המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר, וסגי בלא שלשה ואפילו בלילה. אבל גר קטן, שלא שייך בו קבלת מצוות, **והטבילה היא עיקר**, שמטבילין אותו על דעת בית דין, לכולי עלמא צריך להיות ביום ובפני שלשה.

25. דגול מרבבה, ס' רסח סעי' ג.

מפשט דברי ה'דגול מרובה' משמע שעיקר הגרות בגר קטן הוא הטבילה. אולם שו"ת 'קנה בשם'²⁶ כתב שגם המילה היא העיקר:

הרי מבואר מדבריו, שעיקר החילוק בין גר קטן לגר גדול הוא דבגר גדול העיקר הוא קבלת המצוות, והמילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר, ובגר קטן דלא שייך אצלו קבלת המצוות, אם כן העיקר הוא אצלו המילה והטבילה שהוא על דעת בית דין, ואעפ"י שבסיום דבריו לא נקט אלא הטבילה, נראה פשוט שהוא על דעת המילה, וכמו שנראה מריש דבריו, וגם כי אין שום סברא לחלק בזה בין המילה והטבילה, כיוון דקיימא לן דאינו גר עד שימול ויטבול, ועושים שניהם על דעת בית דין, ואין הטבילה חשיב עיקר יותר מהמילה. מאידך גיסא כתב הרב שמואל סלנט²⁷:

בדבר מילת הילדים מישראלים שנשאו נכריות שלא כדין תורה (קודם שנתגיירו ונטבלו לשם גירות), הנה אחרי שנימולו ברצון אביהם (דגם שעפ"י הדין אין להם יחוס אב ישראל) וברצון אמם הנכרית (כי לפי הנשמע כן החוק והנימוס כי בנים שייך לאביהם הישראל), אם אחרי כן מתרצית גם האם לקבל דת ישראל ולטבול לשם גירות כדין תורה, אז די להילדים שיטבילו אותם לשם גירות כדין תורה, והמילה שמלו בראשונה עלתה להם, ואין צריכים להטפת דם ברית. כשיטת הרב סלנט פסקו גם כן הרב פרנק בשו"ת 'הר צבי'²⁸ והרב וולדנברג בשו"ת 'ציץ אליעזר'²⁹ ונראה שהדבר תלוי בתירוצים השונים בדברי ה'שיטה מקובצת',³⁰ שהביא את קושיית הרשב"א מדוע כתוב שגר קטן מטבילים אותו על דעת בית דין ולא כתוב שמלים אותו על דעת בית דין:

- 1) ותירץ הרשב"א דמילתא דשייכא בזכרים ובנקבות נקט.
- 2) עוד תירץ ז"ל, משום דטבילה גמר מלאכתו, כדקיימא לן מל ולא טבל כאילו לא מל, נקט מטבילין, ומשמע לי שזהו שכתב רש"י מטבילין, דאין לך גר בלא מילה וטבילה, ודוק כנ"ל.
- לפי שני התירוצים הללו, מה שנקטה הגמרא טבילה הוא לאו דווקא, וגם המילה צריכה להיות על דעת בית דין. אולם השיטה מקובצת הביא עוד שני תירוצים:
- 3) עוד תירץ הרשב"א, דלרבותא נקט טבילה, משום דמילה דין הוא שתעלה לו כשיגדיל ויתרצה, דישנה בעולם בשעת רצונו, אבל טבילה דבשעתה לא היה בן דעת, ובשעה שנתרצה אינה בעולם, אימא לא, כיון שגירותו מסופק, שהרי יכול הוא למחות כשיגדיל, קמ"ל.
- 4) ואפשר דלהכי נקט טבילה משום דחשיבא זכות גמור, אבל מילה כיון שמצטער לא חשיבא זכות, ולא שייך ביה למימר על דעת בית דין, ומיהו כיון דכבר מל,

26. קנה בשם, ח"א סי' קטז.

27. הובאו דבריו בשו"ת בית אברהם לרב אברהם עבר הירשוביץ, שהיה רב באוסטרליה, עמ' 49.

28. הר צבי, ח"ב סי' ריט.

29. ציץ אליעזר, ח"ח סי' סה.

30. כתובות יא ע"ב.



אפילו הוויא חובתו, כבר יצא ידי מילה, ושוב כשיטבילוהו הוויא ליה זכות, ונגמרה מלאכתו על דעת בית דין, שפיר כנ"ל. ואפשר דלהכי כתבו התוספות מטבילין אותו על דעת בית דין, משום דזכות הוא. לפי שני התירוצים האחרונים האלו אין צורך בדעת בית דין במילה, מפני שהמילה קיימת בשעה שהוא מעוניין בגרות, או מפני שאי אפשר למול על דעת בית דין, משום שהוא חוב לו, ובטבילה על ידי בית דין נגמרת הגרות.³¹

1. כשיש ספק נוסף

הדין לעיל עסק בגרות גמורה של קטן (או של גדול כנ"ל). אולם בנידון דידן מדובר על גיור לחומרא, מחשש לשיטות שבעלת הביצית היא זו שקובעת את הייחוס. בפסקי דין של בית הדין לבירור יוחסין שעל יד המועצה הדתית בירושלים³² מובא בשם הרי"ש אלישיב שאם יש ספק נוסף ניתן להקל. הדיון שם היה על אדם שנימול בפני בית דין שבו אחד מחברי בית הדין היה גר שהיה ספק בגיורו:

...התייעצנו עם מרן הגריש"א שליט"א, שהורה לנו - שמאחר וקיים בזה ספק אם זקוקים לבי"ד בשעת המילה, וכן ישנו הספק השני אם גר כשר להיות חבר ביה"ד, יש להכשיר את המילה ואין לערוך הטפת דם ברית לחומרא, אפילו אם המבקש יסכים לכך.

אם כן גם כאן יש ספק ספקא: ספק שמא לא צריך כלל גיור, ואם אכן צריך גיור - שמא אין צורך כלל בבית דין בשעת המילה. אומנם כל זה יועיל בדיעבד להחשיב את המילה כמילה לשם גרות גם אם לא היה בית דין, אך לכתחילה נכון שיהיו שלושה בברית שיכוונו להיות בית דין לשם גרות. ואכן גם דברי הרי"ש אלישיב עוסקים רק במקרה של דיעבד, שיש ספק אם היה בית דין בשעת המילה, ולא בצורך לכתחילה במילה בפני שלושה.³³

31. **הערת עורך:** א"כ. לענ"ד בתירוץ השלישי של השיטה מקובצת אין הכוונה שלא צריך בית דין במילה, אלא שהייתה הוויא אמינא שלא תעזור דעת בית דין בטבילה, ולכן צריך לחדש שתעזור דעת בי"ד גם בטבילה ולא רק במילה.

תשובת הכותב: ל"ש. אני מבין לרבותא - שטבילה מועילה ע"י ב"ד אע"ג שאין כלל רצון שלו. אבל במילה, שיש רצון שלו (כשיגדל), ממילא א"צ ב"ד.

32. פסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין ח"ז עמ' תיח.

33. **הערת עורך:** י"פ. הדיון ההלכתי הוא כמובן חשוב, אך למעשה אם בין כך ובין כך צריך שג' יידעו על הגיור בעת הטבילה, מה בכך שהם יהיו נוכחים גם בשעת המילה!?

תשובת הכותב: ל"ש. נכון הוא שההבדל כאן אינו גדול, ועדיין אצל חלק מהזוגות יש לזה חשיבות. הטבילה נעשית בפני ב"ד 'רשמי', כאשר להורים יש פחות חשש שהדבר יתגלה (דומה למידע רפואי שאדם חושף בפני רופא ולא חושף בפני אנשים אחרים). כאן בד"כ מדובר על שלושה שבני הזוג מכירים ומבקשים שיבואו לברית. נוסף על כך, יש הורים שרוצים שהדבר יתגלה לכמה שפחות אנשים. מובן שבד"כ הב"ד שבפניו הילד יטבול אינו הב"ד שבפניו הוא יימול, שהרי בנד"ד הזוג עדיין כלל לא פנה לב"ד לגיור.

ז. האם המוזמנים יכולים להיחשב ב"ד בלא ידיעתם?

יש לעיין אם ניתן להחשיב את שאר המוזמנים (במידה והם שומרי תורה ומצוות) כבית דין. לכאורה, כיוון שאין דעתם שהברית תהיה לשם גרות, הדבר אינו מועיל. אולם בתירוץ הקושיא בסוגיית 'מי לא טבלה לנדתה', כתבו התוספות:³⁴ 'יש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה, כאילו עומדים שם דמי'. לכאורה צריך עיון, שכן אם צריך בית דין בטבילה, כיצד מועיל שידועים שטבלה? ה'קובץ שיעורים'³⁵ כתב שמכאן ראה שאין צריך דעת בית דין בגיור, אלא די בעדות. אומנם עדיין צריך עיון מדוע די בעדות אם צריך בית דין. הר"ב זולטי³⁶ ביאר את הסברה של התוספות באופן שונה: ניתן להסביר בשני אופנים מדוע צריך בית דין בטבילה:

- 1) בית הדין הוא זה שיוצר את החלות של הגרות.
- 2) הטבילה של הגר היא היוצרת את חלות הגרות, אלא שיש דין שטבילה זו תיעשה מול בית דין. אם נבאר כאופן הראשון, צריך שביית דין עצמו יהיה נוכח ויראה את הטבילה. אבל לפי ההסבר השני, אם לבית דין יש ידיעה ברורה שהגר טבל, הרי זה כאילו הם היו במעמד הטבילה. ולכן בנידון דידן, שברור לכול שהייתה ברית, סגי בכך. אומנם הרב זולטי כתב שעל דברי התוספות יש חולקים, משום שיש סוברים שבנכרית מעוברת שטבלה, מועילה הטבילה לעובר רק אם בית דין ידעו שהיא בהיריון,³⁷ ומכאן מוכח שצריך את ידיעת בית הדין שהם מגיירים את הילד, ולא די בנוכחותם שם. מכל מקום נראה שאבי הבן יכול להצטרף להיות חלק מבית הדין ממה נפשך - אם האמא ההלכתית היא בעלת הביצית, ממילא אין הוולד נחשב לבנו, שכן מי שנולד לו בן מאישה גויה, אין אותו בן מתייחס אחריו, ולכן הוא יכול להיות חלק מבית הדין. ואם נושאת ההיריון היא האם ההלכתית, ממילא אין כאן כלל צורך בגיור. גם אם קשה למצוא עוד שני אנשים מלבד האב שייחשבו כבית דין, משום שההורים אינם רוצים להודיע לאף אחד אחר שמדובר בתרומת ביצית מאישה גויה, אפשר למצוא פתרון נוסף: בשו"ת 'במראה הבזק'³⁸ מובא בשם הר"ש ישראל, שאין צורך שביית הדין יהיה נוכח במילה עצמה, אלא ניתן לקבל רשות מבית דין של שלושה, ובמילה יהיו רק שני עדים (המוהל ואבי הבן), והמילה תהיה בפניהם.

סיכום

א. בגמרא מבואר שצריך שלושה לטבילת גר. יש מחלוקת ראשונים אם מדובר בדין לכתחילה או ששלושה מעכבים בטבילה אף בדיעבד. להלכה ה'שלחן ערוך' פסק

34. תוס', יבמות מה ע"ב ד"ה מי לא טבלה.

35. כתובות לג ע"א.

36. כתב עת תורה שבעל פה, כרך יג עמ' מו, 'בדיני קבלת גרים'.

37. ראה דגול מרובה, יו"ד סי' רסח ס"ק ו.

38. שו"ת במראה הבזק, ח"ב סי' ע.



שהצורך בשלושה לא מעכב בטבילה לשם גרות, אך גם הביא את דעת הרמב"ם והרי"ף ששלושה מעכבים את הגרות.

ב. לגבי מילה לשם גרות, חלק מהראשונים כתבו שהצורך בשלושה אינו מעכב, ויש שכתבו שאף לכתחילה אין צריך ברית בפני שלושה. ה'שלחן ערוך' פסק שאף במילה לשם גרות, לכתחילה צריך שלושה.

ג. בגר קטן דעת ה'דגול מרובה' ששלושה מעכבים בטבילה לכולי עלמא.

ד. נחלקו האחרונים אם גם במילה מעכבים שלושה: דעת הרב ברנדסופר היא שגם במילה שלושה מעכבים, ודעת הרב סלנט, הרב פרנק והרב וולדנברג היא ששלושה אינם מעכבים.

במקרה שיש עוד ספק, יש עוד סברה להקל.

ה. סברה נוספת להקל היא שיטת התוספות שאין צורך בדעת בית דין, אלא עצם הידיעה שנעשתה טבילה (או מילה) - די בה.

ו. לכן נראה שלכתחילה ראוי למצוא שלושה שיהיו בברית ויכוונו לשם גרות (כאמור, אבי הבן יכול להיות אחד מהם, עוד אחד הוא המוהל, ויצרפו אליהם מישהו נוסף), וזו הדרך הנכונה. פתרון נוסף הוא שבית דין (שאינו נוכח בברית) ימנה שני עדים הנוכחים בברית (כאמור, אחד מהם יכול להיות אבי הבן והמוהל הוא השני). במצב שבו בני הזוג נבוכים לספר על תרומת הביצית למישהו אחר, ניתן לסמוך על כך שיש שלושה שומרי תורה ומצוות בקהל שייחשבו לבית דין גם בלא ידיעתם.





הרב מנחם פרל

שימוש במכונת כביסה ובמייבש כביסה בשבת

הקדמה

ברצוננו לדון בכמה שאלות מעשיות לגבי שימוש במכונת כביסה בשבת.
(א) האם מותרת הפעלת מכונת כביסה או מכונת ייבוש ביום שישי באופן שתמשיך לעבוד בשבת?
(ב) האם מותר לפתוח דלת של מכונת כביסה בשבת לאחר סיום פעולת המכונה כדי למנוע ריח של עובש בבגדים?
(ג) האם מותרת פתיחתה של מכונת ייבוש כביסה בשבת כדי להוציא בגד לשימוש?

א. שביתת כלים ו'אוושא מילתא'

נאמר בפרשת יתרו (שמות כ, ט):
...ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך...
בנוסף לציווי המפורש בתורה, בית שמאי למדו שלהלכה נצטוונו גם על שביתת כלים בשבת, אך הלכה היא כבית הלל, שלא נאסרה בשבת עשיית מלאכה בכליו של יהודי, כאשר המלאכה נעשית בשבת מאליה. הגמרא (שבת יח ע"א) הביאה ברייתא האוסרת הפעלת רחיים המונעות ע"י זרם מים חזק, לטחינת קמח. נחלקו האמוראים בביאור ברייתא זו. רב יוסף הסביר שברייתא זו היא כשיטת בית שמאי, שחייבו 'שביתת כלים', ורבה הסביר שהיא אף לשיטת בית הלל, מאחר שמלאכת טחינת החיטה ברחיים משמיעה קול 'ואוושא מילתא בשבת, ואיכא זילותא' (רש"י, שבת שם), וכוונתו שהמלאכה נעשית בקול המולה רבה. אם כן, לשיטת רבה, כל מלאכה שנעשית בקול המולה רבה נאסרה בשבת מדברי חכמים. ה'שלחן ערוך'¹ פסק כרב יוסף, לפיכך לשיטתו אין כלל איסור בפעולת מכשיר המשמיע קול רם. הרמ"א² פסק כרבה, ועל כן לשיטתו הדבר נאסר, אם לא במקום הפסד. חכמים לא הגדירו את עוצמת הרעש הנאסר

1. שו"ע, או"ח סי' רנב סעי' ה.
2. רמ"א, לשו"ע שם.



בדציבלים, אך מדברי הרמ"א (שם) הסיק הר"מ פיינשטיין³ שקול שנשמע אל מחוץ לחדר אסור, אף אם לא יוצא הקול מהבית לרחוב. ויש מי שהתיר כל עוד לא נשמע הקול להולכים ברחוב.⁴

ב. הפעלת מכונת כביסה או מכונת ייבוש מערב שבת

מכונת כביסה ומכונת ייבוש עושות מלאכות האסורות בשבת מהתורה: מלאכת כיבוס (מלבן), בישול המים (בישול), והפעלת גוף חימום לייבוש הכביסה (מבעיר). מכונות אלו פועלות ברעש רב, מכונת כביסה בשלב הסחיטה אף מרעידה את רצפת החדר. מסתבר על כן שלשיטת רבה, הפעלת מכונות כאלה תיאסר ביום שישי, אם פעולתן תימשך לתוך השבת. לכן הנוהגים כמרן, מותר להם להפעיל את מכונת הכביסה סמוך לכניסת השבת,⁵ ולנוהגים כרמ"א מותר רק כאשר מדובר בשעת הדחק, שדינה כמקום הפסד.⁶ לצורך הדוגמה, שעת דחק היא כאשר חייל חזר הביתה ביום שישי ולא היה פנאי לכבס ולייבש את בגדיו לפני שבת, ולא יהיה פנאי לעשות זאת בצאת השבת בטרם יהיה עליו לחזור לשירות.⁷

ג. פתיחת דלת לאחר סיום פעולת המכשיר

מנגנון בטיחות המחובר לדלת המכשירים (מכונת כביסה ומייבש) גורם למכשיר לחדול מפעולתו עם פתיחת הדלת. יש מכונות שבהן המנגנון פעיל גם כאשר המכשיר סיים את פעולתו, כל עוד לא העברנוהו למצב ניתוק (off). במכשיר כזה, פתיחת דלת תסומן באמצעות הדלקה או כיבוי נורית סימון או אף צפצוף. ברור שאם זה המצב, לא נוכל להתיר את פתיחת דלת המכונה בשבת. למיטב הכרתי, מרבית המכונות אינן מסמנות את פתיחת הדלת כאשר המכונה סיימה את פעולתה, ובמקרה כזה יש מקום לדון רק מצד מוקצה אם דלת המכונה נחשבת כמוקצה. יוצאות דופן הן מכונות ייבוש המסובבות את התוף הלוך ושוב, כדי שהבגדים לא יתקמטו. יש מהן כאלה שעובדות ללא הרף עד שיכבו את המכונה או שיפתחו את הדלת. גם במקרים כאלה אין כל היתר לפתוח את הדלת, משום שבכך מנתק מעגל חשמלי פעיל. אם כן, יש להכיר את תכונתה של

3. שו"ת אגרות משה, ח"ד סי' ע' אות ו; ושם אסר הפעלת שעון מעורר כשנשמע לכל בני הבית (ולשונו היא 'אם נשמע גם חוץ מחדרו, שנשמע להרבה הלנים בביתו [...] אסור', ואולי דעתו להתיר כשלנים בביתו רק בני משפחתו, או עכ"פ באיש ואשתו שנמצאים לבד בבית, וצ"ע.
4. שו"ת משמרת חיים, רגנשברג סי' ב' סד"ה אלא.
5. שו"ת יחוה דעת ח"ג סי' יח; ילקוט יוסף, שבת סי' רנב סעי' ד.
6. יחוה דעת, ח"ג סי' יח; האיסור העקרוני מוזכר גם באגרות משה ה', סי' כב אות לח, ובהערות הר"ש אלישיב, שבת יח ע"א, אך בשניהם ללא התייחסות לשעת הדחק. הגר"מ אליהו במאמר מרדכי, פ"ז סעי' ב-ג, פסק כרמ"א והתיר בשעה"ד רק אם יכסה את כפתורי המכונה, השעון, ואת המכונה, שלא תשמיע קול.
7. שו"ת יחוה דעת שם.

המכונה ביום חול, ולבדוק אם יש אינדיקציה חשמלית כאשר פותחים או סוגרים את הדלת, לאחר שהמכונה סיימה את פעילותה. השאלה הנוטרת היא אם יותר לפתוח את דלת המכונות הללו. דין זה שנוי במחלוקת הפוסקים, ואבאר. לפני כן יש מקום לברר גם אם הבגדים ייחשבו למוקצה.

ד. מוקצה בבגדים

לכאורה טלטול הבגדים יאסר מדין מוקצה, מאחר שלא היו ראויים ללבישה בכניסת השבת, וכלל נקוט בידינו⁸ 'מתוך שהוקצה בין השמשות, התקצה לכל היום'. נאמר בגמרא במסכת שבת (קמ ע"א): 'אמר רב חסדא: האי כיתניתא, משלפו לדידה מקניא - שרי, קניא ממנה - אסור'. וכך פוסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שח סעי' טז): 'חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה לייבשו יכול לשמטו מעל הקנה'. ה'משנה ברורה'⁹ הגביל את ההיתר רק למקרה שבכניסת שבת בגד היה יבש או לח בלבד,¹⁰ מאחר שאם היה רטוב, אסרו את טלטולו, מחשש שיסחוט אותו לייבשו, ומאחר שטלטולו אסור בכניסת השבת, אסור הוא לכל השבת כולה. ב'שמירת שבת כהלכתה'¹¹ אסר לטלטל בגדים רטובים כנ"ל, מחשש שיסחטם, וכן¹² התיר להוריד בגדים יבשים מחבל הכביסה רק אם היו יבשים (או לחים בלבד) בכניסת השבת, משום מוקצה, וכפי שציינו לעיל בשם ה'משנה ברורה'. לעומת זאת ב'שמירת שבת כהלכתה' (שם) בהערות¹³ הדגיש שלהבנת הגרש"ז אורבך מדובר כאן בחשש סחיטה ולא במוקצה, ולפיכך היה מקום להתיר את הורדת הבגדים מהחבל כאשר התייבשו בשבת. בשו"ת 'שבט הלוי'¹⁴ התיר למעשה להוריד כביסה מהחבל בשבת קיצית, והסתפק לגבי שבת חורפית. טעמו הוא שאף מדיני מוקצה, בימים חמים האדם לא מקצה מדעתו את השימוש בבגד שעשוי להתייבש בשעות הקרובות, מה שאין כן בימות החורף. בשו"ת 'משנה הלכות'¹⁵ התיר, מטעם דומה, דווקא אם הניח את הכביסה הרטובה בערב שבת על רדיאטור וכדו', באופן שגמר הייבוש בידי אדם, ועל כן הוא מובטח שיתייבש. גם משו"ת 'מנחת יצחק'¹⁶ משמע להתיר. בשו"ת 'אז נדברו'¹⁷ תמה על מה שאסר ה'משנה

8. שבת מג ע"א.

9. משנה ברורה, סי' שח ס"ק סג: 'מיירי שנתייבש קצת מבעוד יום, דאם היה טופח ע"מ להטפיה בבין השמשות אסור לטלטל החלוק כל השבת, דמיגו דאתקצאי לביה"ש, וכדלעיל בסי' ש"א סמ"ו בהג"ה, איתקצאי לכולי יומא'; ושם, סי' שא ס"ק מו: 'בגדים השרוים במים... ואסור לטלטלם שמא יבא לידי סחיטה, והוא שמקפיד על מימיו'. כך כתב גם הגר"מ אליהו, מאמר מרדכי, פרק סב סעי' א-ד.
10. 'טופח על מנת להטפיה', היינו שביד שנגעה בבגד ונרטבה עקב כך, ניתן להרטיב מקום נוסף.
11. שמירת שבת כהלכתה, פרק טו סעיף יז.
12. שם, פרק טז סעיף יט.
13. שם, הערה נה והערה סג.
14. שבט הלוי, ח"א סי' סב.
15. שו"ת משנה הלכות, ח"ו סי' סה.
16. שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' פא.
17. אז נדברו, ח"ג סי' מב (עמ' פד).



ברורה, אף שלא כתב למעשה להיפך. הגר"ע יוסף¹⁸ חלק גם הוא על דברי ה'משנה ברורה', והעלה שנכון להתיר לטלטל בגדים שהיו תלויים לייבוש לפני שבת, אף אם היו רטובים לגמרי, ואף בימות החורף, כל עוד יש סיכוי שיתייבשו במהלך השבת. אם כן, לדעת מרבית הפוסקים, אין לאסור טלטול בגד שהיה רטוב בכניסת השבת, אך יש מחמירים בכך, אלא אם כן היה לח בלבד, או שהוא סינטטי.¹⁹

ה. מוקצה בפתיחת דלת המכונה

גם אם נתיר את טלטול הבגדים שהתייבשו במהלך השבת, יש להתייחס לפתיחת דלת המייבש בשבת, או במובן ההלכתי - לטלטול דלת המייבש, שכן חז"ל אסרו לטלטל בשבת כלים וחפצים שאין בהם שימוש בשבת בדרך כלל. הפוסקים סיווגו את המוקצה לארבעה סוגים.²⁰ אחד מהם הוא 'כלי שמלאכתו לאיסור', היינו שעיקר שימושו הוא לצורך מלאכה האסורה בשבת.²¹ בקטגוריה זו נכנסים הן מכונת הכביסה הן מכונת הייבוש. אם כן כלים אלו נחשבים למוקצה, הם ודלתותיהם.²² אומנם גם 'כלי שמלאכתו לאיסור' מותר בטלטול לצורך גופו, היינו לעשות בו שימוש המותר בשבת או לצורך מקומו, היינו שצריך להשתמש במקומו.²³ על כן, לכאורה, אם צריך להוציא ממכונת הייבוש בגד שכבר היה יבש בכניסת שבת, מותר לפתוח את דלתו. כך גם אם מעוניין להניח בגד מלוכלך מאוד במכונת הכביסה, כאשר לא נוח להניחו בסל הכביסה. גם לסגור את דלת המכונות הללו מותר, כאשר יוצא מהן ריח רע, או כאשר הן מפריעות למעבר. מנגד יש לנו דוגמה מוכרת אחרת. חז"ל אסרו לטלטל פמוט שהיה מונח עליו נר דולק 'בין השמשות'.²⁴ טעם האיסור הוא שהפמוט שימש כ'בסיס לדבר האסור', שהוא השלהבת, במשך כל 'בין השמשות', ו'מתוך שהוקצה בין השמשות, הוקצה לכל היום', אף שכבה הנר. לכאורה הדין כאן צריך להיות זהה. דלת המייבש הייתה אסורה בטלטול 'בין השמשות', מאחר שפתיחתה הייתה מכבה את המכונה, ואם כן, היא מוקצית לכל השבת כולה. ואכן יש מן הפוסקים שכך כתבו להחמיר למעשה.²⁵ אלא שיש מקום לחלק בין הדוגמאות. האישה שהדליקה את הנר בערב שבת 'דחתה בידיים' את השימוש בפמוט לכל 'בין השמשות', כי רצונה שהשלהבת תאיר.²⁶ שונה הדבר בהנחת כביסה במייבש.

18. לזית חן, ס' לז; ראה גם ילקוט יוסף, שבת ס' שא סעי' ז, דיני הוצאה בשבת סעי' פד ושם בהערה פט.

19. שמירת שבת כהלכתה פרק טו סעיף יט.

20. שמירת שבת כהלכתה פרק כ' סעיף ד.

21. ראה ביאור הלכה, ס' שח סעי' ג ד"ה קורדום.

22. ראה שש"כ פ"כ הערה רפט.

23. שו"ע, או"ח ס' שח סעי' ג.

24. שו"ע, או"ח ס' רעט.

25. שמירת שבת כהלכתה, פט"ו סעי' יט; שם, פכ"ב סעי' ג; וראה עוד במה שכתב הרב יעקב אריאל שליט"א, קישורית מצ"ב: <https://www.toraland.org.il/16092>.

26. ראה משנ"ב ס' שיח סק"ח.

המניח כביסה ומפעיל את המייבש לא ייחשב כ'דוחה בידיים' את השימוש בדלת, מאחר שהוא מעוניין בתוצאה **שאחרי** פעולת הייבוש, להבדיל מנר, שם האדם מעוניין בהארת הנר. בנוסף לכך, הכלל 'מתוך שהוקצה בין השמשות, הוקצה לכל השבת' הוא דווקא בדברים שהיותם ראויים לשימוש האדם תלויה בידי שמיים, מה שאין כן כאשר התוצאה תלויה באדם (בלשון ההלכה 'גמרו בידי אדם'), שם אין האדם מסיח דעתו מלהשתמש בהם בכל השבת. מאחר שברור שפעולת המייבש תסתיים במהלך השבת, יש מקום שלא להגדיר את דלת המייבש כמוקצה.²⁷

1. הכנה מקודש לחול

יש להדגיש שהדיון מתייחס דווקא להוצאת בגדים ממכונת הכביסה או המייבש לצורך שבת, ולא להוצאת בגדים לצורך הכנתם לימי החול, שכן הדבר אסור משום הכנה מקודש לחול.

סיכום

- א. הפעלת מכונת כביסה או ייבוש, בערב שבת או חג, שתמשיך את פעולתה בתוך השבת - לנוהגים כמרן - מותר; לנוהגים כרמ"א - אסור.
 - בשעת הדחק - כגון כשיש צורך חיוני לבגד במוצ"ש בזמן שלא יספיק לכבס ולייבש ושלא היה פנאי כזה בערב שבת, גם לנוהגים כרמ"א, מותר.
 - ב. חיווי השמלי - כאשר לפתיחת דלת המכונה יש חיווי חשמלי (נורית סימון או צפצוף), אסור לפותחה בשבת, גם לאחר תום פעולת המכונה. כאשר אין חיווי (ואין פעולת מכונה מתמשכת, כבמקצת מכונות הייבוש), ראה להלן.
 - ג. בגדים שיובשו בשבת - על פי רוב הפוסקים, מותרים בלבישה. ביחס להוצאתם מהמכונה, דינם תלוי בדין טלטול דלת המכונה כנ"ל.
 - ד. פתיחת דלת המכונה
 1. כאשר המכונה לא פעלה בין השמשות - מותר לפתוח את מכסה המכונה לצורך הוצאת בגד ללבישה, או לסוגרה אם היא מפריעה למעבר וכד'.
 2. כשהמכונה פעלה בין השמשות - נחלקו הפוסקים אם מותר לפתוח את דלתה בשבת. בשעת צורך חריגה, מותר.
- הכנה מקודש לחול - אין להוציא בגדים מהייבוש או להכניס בגדים למכונת הכביסה לצורך הכנתם לימי החול.



27. ראה משנ"ב סי' ש"ק יט; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ס"ק ב, והערה 4; וכן בשש"כ פרק טו הערה סג ושם בפרק כב הע' כג.



אבן מארץ העמים – טומאת ארץ העמים בשיש מיובא

הקדמה

חז"ל גזרו שגוש אדמה הבא מחו"ל לארץ ישראל טמא בטומאת ארץ העמים, ומטמא את הנוגע בו או נושא אותו טומאת שבעה, כאילו נגע או נשא עצם מן המת.¹ על רקע זה עולה השאלה מה דינו של שיש מטבח שמקורו בחו"ל: האם הוא מטמא את הנוגע בו? בספר 'טעם ודעת'² התלבט בדין זה: מחד גיסא, לדעתו פשוט הדבר שכשם שעפר ארץ העמים טמא, כך גם אבניה. מאידך גיסא, הסתפק אם החומרא באבן נאמרה גם כשנעקרה מחו"ל והובאה לארץ ישראל. כידוע, לא נהגו הכהנים להימנע מלנגוע בשיש מיובא. גם אלו המקפידים שלא לנסוע לחו"ל אלא לצורכי מצווה, כעיקר הדין, אינם חוששים לטומאת שיש מיובא ואף אינם נמנעים מלקנות לביתם שיש כזה.³

מאמר זה מוקדש לבירור דין אבני חו"ל, ודין אבן שעשו ממנה שיש למטבח, חיפוי לקירות או אבזרים שונים כגון עלי ומכתש. בדין זה יש להבדיל בין סוגים שונים של שיש: שיש טבעי, שעשוי מאבנים גדולות (כגון מה שנקרא 'שיש גרניט'); שיש מלאכותי ('שיש יצוק'), שעשוי מאבני שיש שנכתשו לגרגירים קטנים ואלה הודבקו מחדש; ו'שיש פורצלן', שנעשה בהתכה של חומרים שונים. לאור הכללים שיתבארו נוכל להסיק גם לגבי חומרים אחרים שמקורם במחצבים מחו"ל, כגון מחיצות מגבס מיובא.

א. בגזירה הוזכרו 'עפר' ו'גוש' ולא אבן

בדברי חז"ל על טומאת קרקע ארץ העמים שהובאה לארץ ישראל הוזכרה הלשון 'עפר' הבא מארץ העמים ו'עפר חו"ל',⁴ ובעיקר נאמרה הלשון 'גוש'.⁵ לשונות אלה נאמרו גם לגבי בית הפרס.⁶

1. אהלות פ"ב מ"ג ופירוש הר"ש; שם פ"ז מ"ה; טהרות פ"ה מ"א; רמב"ם, הל' טומאת מת פ"א ה"א-ה"ג.
2. טעם ודעת, הל' טו"מ פ"א ה"ג, שעה"צ ס"ק עד.
3. דוגמה לכך בספר 'טהרת הכהנים' (לרב מונק והרב לומברד, עמ' קא), שכתבו בפשטות שדין גוש עפר הבא מארץ העמים אינו שכיח אצלנו.
4. אהלות פ"ז מ"ה; תוספתא שם פ"ז ה"ו; טהרות פ"ד מ"ה; רמב"ם הל' טו"מ פ"ב הט"ז וכמה פעמים בפ"א.
5. טהרות פ"ה מ"א; תוספתא עדויות פ"א ה"ז; תוספתא כלים ב"מ פ"ז ה"א; נדרים ג' ע"ב; נזיר י"ט ע"ב; שם, נד ע"ב; סנהדרין יב ע"א; רמב"ם הל' טו"מ פ"א כמה פעמים.



הלשון 'עפר' אין משמעה אבנים. כך ביארו חז"ל את המושג 'עפר' בלשון התורה, כמ"ש בברייתא בחולין על אודות כיסוי הדם: 'יכול יכסנו באבנים?... ת"ל בעפר'. אפילו אבנים שנשחקו, הכשרות לכיסוי, אינן נקראות 'עפר' אלא 'מין עפר', כמו זבל הדק ונעורת פשתן דקה (שם). וכך לעניין בית המנוגע, 'אבנים' ו'עפר' הם שני תנאים נפרדים בו.⁷ אף לגבי עפר סוטה אבנים אינן בגדר 'עפר'.⁸ גם בלשון המשנה 'עפר' אינו כולל אבנים, ומושגים אלו הוזכרו בנפרד בכל מקום, אפילו כאשר דינם שווה.⁹ גם בדין 'עפר קברות' שתחת המת מצאנו ש'צרורות', אבנים קטנות, אינם בכלל זה.¹⁰

הלשון 'גוש' משמעה חלקיקים קטנים שהודבקו זה לזה, כלשון הכתוב 'גוש עפר',¹¹ וכך בחז"ל בכל מקום: גוש של זיתים,¹² מלח¹³ ועיסה.¹⁴ לא מצאנו שיחידה מקורית אחת כמו אבן נקראת 'גוש'.¹⁵ וכן כתב ה'ערוך' (ערך גש) על 'גוש מארץ העמים': 'חתיכה של עפר שנשרה במים ונתגבה', כלומר עפר שהתגבש מחמת לחות. ובר"ש:¹⁶ 'ודוקא גוש, אבל עפר דלאו גוש לא מטמא, דגוש שנינו בכל מקום', דהיינו: דווקא עפר שהתגבש ונעשה גוש, אבל עפר שלא התגבש - לא. והראוני שכן כתב ב'יריעות שלמה':¹⁷

ושורש 'גש' 'גש' שהנחתו הראשונה על הסמיכות היתירה, אמר וגוש עפר עורי דהיינו רגב עפר שחלקיו דבוקין הרבה... ובלשון חז"ל גוש ארץ העמים. ממילא משמע שעל אבן, שהיא יחידה אחת קשיחה, לא גזרו כלל.

ב. טעם הגזרה אינו מתאים לאבן

בטומאת ארץ העמים עצמה מצאנו בראשונים שתי סברות כלליות: חשש ממשי לטומאה, עקב קבורה לא מסודרת וכדומה, וכן מגמה למנוע יציאת ישראל לחו"ל.¹⁸ לגבי

6. ראה במשניות ותוספתות וברמב"ם הל' טו"מ פ"י. הפניות סתמיות מכאן והלאה למשנה ולתוספתא ומפרשיהן, לרבות החזו"א, הן למסכת אהלות, ולרמב"ם ונושאי כליו - להל' טומאת מת.
7. נגעים פי"ב מ"ב.
8. כך משמע בסוטה טז ע"ב, לפי המסקנה שאפילו אפר אינו עפר, אע"פ שלעניין כיסוי הדם הרי זה כשר, כמבואר בחולין פח ע"ב.
9. ראה שבת פ"ט מ"ו; ביצה פ"ד מ"ז; ב"ק פ"ו מ"ד; ע"ז פ"ג מ"ו.
10. תוספתא פ"ב ה"ד.
11. איוב ז, ה.
12. טהרות פ"ג מ"ב.
13. תוספתא סוכה פ"ג ה"ז.
14. ירושלמי חלה פ"ג ה"א.
15. אומנם בנדה כג ע"א נאמר שהמפלת 'דמות הר' אינה טמאה טומאת לידה (אע"פ שבהר נאמרה לשון יצירה, 'יוצר הרים', ולדעת ר' מאיר כל דבר שנאמרה בו לשון יצירה דינו כוולד, ע"ש), כי 'הר מי קא מפלת? אבן היא דקא מפלת, ההוא - גוש איקרי', ומשמע שאבן נקראת גוש. אולם הדגש שם הוא על גודל הנפל, שאינו כהר אלא כגודל אבן בעלמא, ונקרא 'גוש' משום שהעובר מתגבש ומתפתח.
16. ר"ש, אהלות פ"ב מ"ג.
17. יריעות שלמה, לר' שלמה פאפנהיים, מהדו' ב"ב תשע"ו עמ' 383.
18. תוס', נזיר נד ע"ב ד"ה ארץ העמים.



גוש מארץ העמים המובא לא"י כמובן לא שייך הטעם השני,¹⁹ והמפרשים חלוקים בשאלה למה גזרו עליו - האם חששו בו לעצם כשעורה,²⁰ או לרקב מן המת.²¹ היה מקום לומר סברה אחרת, שמכיוון שהגדירו את ארץ העמים כטמאה, מכל סיבה שלא תהיה, הוצרכו להטיל טומאה עצמית על אדמתה בכל מקום שהוא. ברם, מצאנו במשנה²² שטומאת עפר הבא מארץ העמים מוגדרת כ'ספק', ומשמע שתלו אותה בחשש מוגדר. לאור זאת, מסתבר שבאבן לא גזרו כלל, שהרי ניכר לעין וידוע לכול שאין בה עצם כשעורה ורקב מן המת. וזהו קל וחומר מדין עפר דק שלא התגבש לכלל 'גוש', שטהור (כמ"ש הר"ש הנ"ל), וביאר ה'חסדי דוד'²³ טעמו של דבר:

דכיון דכל החשש שגזרו הוא משום שמא נתערב שם עצם כשעורה, הילכך בעפר דק, דניכר בו העצם, לא גזרו כלל, דכל שעתא ושעתא עבידא לאיגלויי.
כיוצא בזה מצאנו בתוספתא²⁴ שכלי אדמה מחו"ל טמאים כדן עפר ארץ העמים, ואחרי שהוסקו והפכו לחרס - פקעה מהם טומאת עפר ארץ העמים, וביאר ב'סדרי טהרות':²⁵
ארץ העמים, מלבד חשש ספק עצם כשעורה הטילו טומאה על העפר גופיה משום שלא לצאת מא"י לחו"ל, אלא שהיכי שאין במציאות האפשרי כלל לחשש ספק עצם כשעורה, כגון הך דהוסקו, דאפילו אי הוי ביה עצם כשעורה אי אפשר שלא נשרף, קתני דטהורין, דבזה לא הטילו טומאה, דלא ליהוי מילי דרבנן כחוכא, שהטילו טומאה במקום שאין במציאות כלל לדררא דטומאה.

ג. דין ההולך על הסלעים וטעמו

שנינו בפ"ח מ"ו:

המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן... טהור... המהלך בארץ העמים בהרים ובסלעים - טמא, בים ובשונית - טהור. ואי זהו השונית? כל מקום שהים עולה בזעפו.

מכאן מתבאר שטומאת ארץ העמים אינה תלויה בחשש המעשי מהימצאות עצם כשעורה, ולכן אפילו סלעיה טמאים, ואם כן לכאורה הוא הדין לאבן הבאה מארץ העמים לא"י. זאת בניגוד לבית הפרס, שטומאתו מבוססת על החשש המעשי מהיסט

19. כפי שעולה גם מתוס', שם, ע"ש.

20. רמב"ם, פ"ב הט"ז; רמב"ם, פיה"מ פ"ב מ"ג וטהרות פ"ד מ"ה, סמ"ג עשין רלא; וכן משמע ברגמ"ה בכורות כב ע"א וב'ערכי תנאים ואמוראים' ערך יוסי בן יעזר.

21. רש"י, שבת טו ע"ב ד"ה ועל ספיקו של עפר ארץ העמים: 'דכל עפר ארץ העמים מספקא לן (בקבר) [ברקב. כצ"ל, ראה מהדו' עוז והדר, וכך ראיתי בשלושה כת"י] של מת'; ר"ש ורא"ש, טהרות פ"ד מ"ה; וראה תוס' רעק"א, טהרות שם, שתמה שהרי רקב אינו מטמא במגע, ותוספות אנשי שם, אהלות פ"ב מ"ב, שר"ל שכולם מודים לרמב"ם.

22. טהרות פ"ד מ"ה.

23. חסדי דוד, כלים ב"ק פ"ג ה"ו, עמ' ל.

24. תוספתא פ"ז ה"ז ומקבילות.

25. סדרי טהרות, דף רל, עמ' א-ב.



הטומאה, ולכן ההולך על גבי אבנים שאינו יכול להסיטן טהור. וכיוצא בזה נאמר בתוספתא (פי"ח ה"א):

חומר בארץ העמים שאין בבית הפרס... שארץ העמים בתולה שלה טמאה... ואין לה טהרה מטומאתה.

כלומר אפילו קרקע בתולה שניכר שלא הייתה בשימוש מעולם - טמאה, וגם אינה נטהרת על ידי בדיקה או ריצוף כמו בית הפרס.²⁶ מכאן למד ב'טעם ודעת' הנ"ל שאבן ארץ העמים טמאה. ברם, שתי תשובות בדבר: ראשית, בארץ העמים קיים טעם נוסף לטמא, והוא הגזרה לטובת יישוב ארץ ישראל, כנ"ל. אם כן, אין להקיש מחומרות יתרות שנאמרו בארץ העמים עצמה על אבן שהובאה ארצה. בארץ העמים גזרו על השטח, לא רק על חומר הקרקע, ולכן גם המהלך על הסלעים טמא; ולא כן במביא מארץ העמים לארץ, וכאן עלינו לדון על החומר בלבד. שנית, הרמב"ם בפירושו שם כותב:

שגזרו על ארץ העמים טומאה עד שאפילו הלך בהרריה ועל אבניה אשר אין

מתים נקברים שם כלל הרי זה טמא, מפני שדרך על עפר ארץ העמים.

דבריו ניתנים לשני פירושים: האחד, ש'עפר ארץ העמים' הוא כינוי כללי לקרקע ארץ העמים, כולל הסלעים, ולפי זה אכן משתמע שהסלעים בכלל 'עפר'. השני, שאומנם יש שם עפר טמא, בין הסלעים או תחתיהם או אף במידת מה עליהם, אלא שהשטח בכללו אינו מתאים לקבורה ולכן אין קוברים שם, ואעפ"כ גזרו עליו מחמת העפר, אך לא מחמת האבנים עצמם. כך הבין זאת הרע"ב, שכתב: 'מפני עפר ארץ העמים שמתגלגל שם, וכיו"ב בתפארת ישראל'. והרא"ש כתב: 'בהרים ובסלעים - אע"פ שאינו כל כך מקום דירה, אבל ים ושונית לא הוי מקום דירה כלל'. נראה שר"ל שגם בהרים ובסלעים יש היתכנות למציאות טומאה, וזו סיבת החומרא בהם. נמצא אפוא שאין להסיק מטומאת המהלך על הסלעים בחו"ל שגם סלע הבא לא"י טמא.

ד. דין אבן מבית הפרס והשלכתו לארץ העמים

שנינו בפי"ח מ"ו: 'המהלך בבית הפרס על אבנים שאינו יכול להסיטן... טהור', מפני שאינו מסיט עצם כשעורה.²⁷ מכאן שהאבנים עצמן טהורות, ואינן בכלל טומאת בית הפרס לטמא במגע, ולכן כל החשש הוא מהיסט העפר. ואין להעמיד בהולך במנעליו דווקא, כי על כל פנים היה לו להיטמא בחיבורין.²⁸ וכך מפורש במהר"ם²⁹ במשנה ה שם: 'דאבנים הוא נותן, שהם טהורים'.³⁰ השתא דאתינן להכי, שאבני בית הפרס טהורות אפילו במקומן, וכל שכן כשהוציאן למקום אחר, ממילא מוכח שהוא הדין לאבני ארץ העמים, שהרי בשני עניינים אלו שנינו שהמטמא הוא 'עפר' ו'גוש', כאמור, ואם לעניין בית הפרס

26. פי"ח משנה ד-ה.

27. רש"י, ב"מ קה ע"ב ד"ה המהלך; רא"ש, אהלות שם; מרדכי, מו"ק סי' תתסה.

28. כפי שהתבאר בטהרת ישראל, ח"א סי' ב פרק ב, שכל כלי שטף מטמאים טומאת שבעה בחיבורין.

29. מובא בתוס' יו"ט, פי"ח מ"ה.

30. ומש"כ שם שת"ק גוזר אבנים אטו עפר הוא דווקא בנוטל אבנים מבית הפרס עצמו כדי לטהרו, עי"ש.



אבן אינה בכלל עפר וגוש - הוא הדין לעניין ארץ העמים. ועוד, שבתוספתא (פי"ח ה"א) הנ"ל נאמר:

חומר בארץ העמים שאין בבית הפרס... שארץ העמים בתולה שלה טמאה ומטמאה בביאה ואין לה טהרה מטומאתה, משא"כ בבית הפרס... ולא נשנה פרט זה שאבן מארץ העמים חמורה מאבן מבית הפרס.³¹

ה. כלי אבן מחו"ל

כידוע, הורו חכמינו ש'כלי אבנים וכלי גללים וכלי אדמה אין מקבלין טומאה, לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים'.³² אם אבני חו"ל טמאות, היה ראוי שגם כלי אבן ייטמאו, כדין כלי אדמה מחו"ל שטרם הוסקו,³³ ולא שמענו בשום מקום שכלי אבן מחו"ל טמאים. אף מצאנו שכלי אבן של עם הארץ טהורים, כמ"ש בגמרא (גיטין סב ע"א): 'דמנח ליה בכלי גללים, בכלי אבנים, בכלי אדמה... של עם הארץ הראויין להשתמש בהן חבר'. וכ"כ הר"ש (אהלות פ"ה מ"ה): 'היו כלי אבנים - כל הנך כלים אפילו ביד עם הארץ טהורין, והדבר עולה מביאור הגמרא (חגיגה כב ע"א) לדין שכלי חרס מצילים רק על אוכלין ומשקין וכלי חרס, ולא על כלי שטף, בניגוד לכלי אבן המצילים על הכול'.³⁴ מכאן שלא חששו שמא כלי האבן שביד עם הארץ לקוחים מחו"ל וטמאים בטומאת ארץ העמים. ואומנם גם כלי אדמה של ע"ה טהורים, כמבואר במקורות הנ"ל, ובהם על כורחנו צ"ל שלא חששו שמא מקורם מחו"ל, ואם אכן הובאו מחו"ל הם טמאים, אבל נראה שכלי אדמה אינם דבר שכיח אלא אם כן יוליצם לאלתר לכבשן, ועכ"פ עשייתם איננה אומנות שמצדיקה ייבוא, מה שאין כן כלי אבן, שעשייתם נאים היא אומנות מיוחדת. אף לא מצאנו אזהרה מהבאת אבני בניין מארץ העמים, דבר שמן הסתם היה עלול להיות לפחות אצל תושבי הספר.

מצאנו גם מקורות בחז"ל על הבאת אבנים טובות מחו"ל,³⁵ אם כי אפשר להעמידן באבנים קטנות משיעור טומאת עפר ארץ העמים, 'כחותם המרצופין'.³⁶ יותר קשה מה שמצאנו על הבאת אבני אפוד מגוי באשקלון (קידושין לא ע"א): אבני האפוד גדולות למדי, שכן בכל אחת מהן חקוקים שמותיהם של שישה שבטים,³⁷ ומסתבר שיש בהן כחותם המרצופין. אשקלון אומנם טהורה מטומאת ארץ העמים,³⁸ אך קשה להניח

31. כיו"ב דקדק הר"ש, בפ"ח מ"ג, מתוספתא זו שאין חילוק בבית הפרס בין רשות היחיד לרשות הרבים.

32. מנחות סט ע"ב.

33. והוא קל וחומר, שכן האבן עצמה אינה עוברת שום שינוי בחקיקתה.

34. ע"ש חגיגה כב ע"א, ובהל' טו"מ פכ"ג ה"א.

35. תענית כא ע"א במעשה נחום איש גם זו; ספרי, וזאת הברכה פיסקא שנד.

36. מסתבר שהוא כשתי אצבעות, ועוד חזון למועד אי"ה, אך ראה לפי שעה באג"מ, יו"ד ח"א סי' פט על

שיעור 'פיקה' שהוזכר גם במקביל לענייננו בבכורות כב ע"א.

37. ובפסיקתא זוטרתא, שמות כח, כט: 'ובכל אבן ואבן היו בו שבעה נקבים...!'

38. תוספתא פי"ח ה"ד.



שהאבנים נחצבו שם, ומן הסתם הובאו מחו"ל לנמל אשקלון.³⁹ קיימות גם עדויות היסטוריות וארכאולוגיות לשימוש באבנים גדולות מחו"ל בהר הבית ובירושלים.⁴⁰

1. ראיות באחרונים

מכמה אחרונים מתבאר שהבינו שאבן מארץ העמים טהורה: (א) ב'יד דוד'⁴¹ דן בשאלת תוספות⁴² כיצד הקריבו בבית חוניו, הרי הוא טמא בטומאת ארץ העמים, ומיישב:

ואפשר לומר לדעת הרמב"ם דאורי אינו מטמא דצריך הזאה, רק טבילה, אפשר בבית לא מטמא, ואי משום גושה - אפשר היה רצוף באבנים דלא מקבלת טומאה. ברי שאין כוונתו שהאבנים הובאו מארץ ישראל, אלא שבאבני ארץ העמים אין טומאה.⁴³ (ב) ב'מקדש דוד' (טהרות סי' מט, אות ד) כתב:

יש לעיין לפ"ז, כותל של לבנים איך חוצץ בחו"ל, לפמ"ש המל"מ דלבנה מארץ העמים לכו"ע אינו חוצץ?... ואיך רשאים הכהנים להכנס במקום שכותל מפסיק בין הטומאה?... וזה לא שמענו שלא יהא כותל של לבנים בחו"ל חוצץ, ויהיו הכהנים אסורים להכנס.

ניכר מדבריו שבכותל אבנים אין כל שאלה, והדבר פשוט שהוא חוצץ, מפני שאין בו טומאה כלל, אלא שהעלה אפשרות להחמיר בשל לבנים.

(ג) הרב יוסף אליהו הנקין זצ"ל, במכתבו המובא בשו"ת הר צבי,⁴⁴ דן על המימרא (מגילה כט ע"א): 'עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שייקבעו בא"י מצד טומאת ארץ העמים, וזו לשונו:

39. על נמל אשקלון ראה ירושלמי שבת פ"ד ה"ב 'נדיריא דאשקלון' וב'תרבות חומרית בא"י בימי התלמוד' פרק כה. ככלל, קשה להניח שאבני החושן והאפוד מצויות כולן בארץ ישראל (ראה בראשית ב, יב; יחזקאל כח, יג; איוב כח, יט; ועל עשייתן במדבר קיימת דעה ביומא עה ע"א שירדו בדרך נס). יש מקום לשאול גם על הלוחות השניים שפסל משה: הייתכן שלאחר גזרת חז"ל הפכו בדיעבד לאב הטומאה במקום גניזתן ואף טימאו במגע את ארון הברית הגנוז? ולא מצאנו שהוצאו מן הכלל כפי שנאמר למשל על ספר העזרה שאינו מטמא את הידיים (כלים פט"ו מ"ו), ואכמ"ל על מקורן של אבני הלוחות וטומאת ארץ העמים במקום שממנו נחצבו.

40. יוסף בן מתתיהו, 'מלחמת היהודים' ה, ה, ד מספר שארמון הורדוס בירושלים היה מרוצף באבנים יקרות 'אשר הובאו מכל הארצות למכביר', וראה שם ה, ה, ב על ריצוף הר הבית באבנים צבעוניות. בספר 'הבית השני בתפארתו' פרק ג מבאר לפ"ז את הגמ' ב"ב ד ע"א על אודות 'אבני שישא כוחלא ומרמרא', ולדעתו הכוונה לאבני הרצפה ומחיצת האבן בסורג, ע"ש. בימינו התגלו ב'עמק צורים', בגלי העפר שהוצאו מהר הבית, אריחים צבעוניים יוקרתיים מימי בית שני, ובהם אבנים רבות שאינן מצויות בארץ ומקורן ביוון, אסיה הקטנה, טוניס ומצרים, ראה במאמר 'שיחזור הרצפות הצבעוניות של חצרות בית המקדש בשלהי ימי הבית השני' באתר 'עיר דוד' הארכאולוג צחי דבירה מסר לי שחלק מהאריחים גדולים מ-15 ס"מ.

41. יד דוד, מגילה י ע"א.

42. תוס', מגילה שם, ד"ה שמעת.

43. ובהמשך סתר את חידושו שאין דין אוויר בבית, אבל לא סתר את הנחתו שבאבנים אין דין גוש.

44. הר צבי, או"ח ח"ב סי' יד, ולזהות השואל ע"ש בתוכן העניינים.



דאי אפשר לומר דרק הכתלים יקבעו בא"י, דהרי הטיט אם יש בו כחותם המרצופין מטמא במגע ובמשא.
ניכר מלשונו שפשיטא ליה שאבני הכותל טהורות, ורק הטיט שעל הכתלים טמא אם יש בו כחותם המרצופין. הרב פרנק, בתשובתו, לא מעיר על נקודה זו. כיו"ב מובא בשם הרב שטיינמן זצ"ל.⁴⁵

ז. שיש מלאכותי

הדיון עד כה עסק בשיש טבעי, דהיינו שיש מטבח שמורכב מאבני שיש גדולות שסותתו והודבקו זו לזו. קיים בשוק גם שיש מלאכותי ('שיש קיסר'): אבני שיש שרוסקו לחלקים קטנטנים (עד גודל סנטימטר), והודבקו שוב בדבק מיוחד (כ-90% מהשיש הם אבן, וכ-10% דבק ולעיתים גם חומרי צבע). לאחר ההדבקה השיש עובר גם חימום בחום של 90 מעלות צלזיוס, חום נמוך בהרבה מהחום הדרוש ליצירת כלי חרס (כ-800 מעלות צלזיוס), ואין בכוחו לשרוף עצם כשעורה אילו הייתה מעורבת בחומר. בשיש מיובא, לפי מה ששמעתי, תהליך הריסוק וההדבקה נעשה לפעמים בחו"ל, ולפעמים אבני השיש הגדולות מגיעות ארצה כמות שהן, והריסוק וההדבקה נעשים בארץ.⁴⁶ כאן מתעוררת השאלה: האם ריסוק האבנים בחו"ל מחשיב את התוצר כעפר ארץ העמים, והדבקתו החוזרת מחשיבה אותו כגוש מארץ העמים?
לענ"ד מסתבר שאין לחוש לכך, מכמה טעמים:

א) מכיוון שכתישת הסלע אינה נעשית על גבי הקרקע אלא במכלים בתוך מפעל (וכפי הנראה גם לאחר מכן הרסק אינו מונח על עפר הארץ), העפר אינו נחשב כחלק מקרקע ארץ העמים. לכן גם גיבושו לאחר מכן, בארץ או בחו"ל, אינו 'גוש ארץ העמים'. כך כתב ה'חזון איש'⁴⁷ בדעת הגר"א⁴⁸ המחמיר בעפר שהובא מא"י וגבלו על גבי סלע בארץ העמים:

דחמביא עפר מארץ לחו"ל וגבלו שם על הארץ, כיון שנטפל לעפר ארץ העמים נעשה כעפר ארץ העמים, דעפר לעפר חשיב זריעה, כמים במים [כלומר, כעין השקה למקווה, שמטהרת כי המים בטלים למקווה],⁴⁹ והו"ל כמגבל מעפר ארץ העמים, וקאמר דאפילו גבלו בחו"ל על הסלע נמי נעשה כארץ העמים, ומיהו בגבלו בכלי ודאי טהור.

45. כאיל תערוג, תשע"ה עמ' 202.

46. התיאור מבוסס על הבירור בספר 'שערי מישור' מאת הרב בלינוב, ח"ג ס' לא, ועל פרטים נוספים שמסר לי הרב מוטי הסופר, משגיח כשרות בבני ברק, שהיה שותף בכתיבת מאמרו של הרב בלינוב, ותודתי נתונה לו. בשו"ת מעשה חושב, לרב לוי יצחק הלפרין, ח"ה עמ' רה, כתב שבשיש היצוק רוב התערובת הוא הדבק הפלסטי, אולם לפי מה שביררתי האבן היא הרוב המוחלט, עכ"פ כיום.

47. חזו"א, ס' כג ס"ק יד.

48. הגר"א, פ"ל לתוספתא כלים ב"ק פ"ג.

49. ע"י רש"י, ביצה יז ע"ב ד"ה ושויין.



ב) גם אם האבנים הכתושות נחשבות כעפר ארץ העמים, הגוש שנוצר מהן באופן מלאכותי ע"י אדם אינו גוש ארץ העמים, כי הטומאה נגזרה רק על 'גוש כברייתו', דהיינו גוש שהתגבש מאליו ולא בידי אדם⁵⁰ או גוש שלא השתנה מצורתו.⁵¹ כך שיטת רבי שמעון בתוספתא,⁵² וכך פסק הרמב"ם⁵³ אף לגבי ארץ העמים; והר"ש הסתפק אם סתם משנתנו כר' שמעון.⁵⁴

טעמו של הגר"א יפה למחצבים שונים שצורתם השתנתה לחלוטין תוך כדי הייצור, שאע"פ שהיו גוש מטבעם וגם כעת הם כעין 'גוש', בטלה טומאתם כאשר השתנו באופן מהותי.

ג) יש מקום לומר ששחיקת אבנים אינה נחשבת כעפר ארץ העמים כלל, אם משום שזהו 'עפר מלאכותי' ואם משום שמבחינה פיזית לשחיקת האבנים יש תכונות שונות משל עפר.⁵⁵ ייתכן שהדבר תלוי ביסוד טומאת ארץ העמים: אם הקובע הוא החשש מעצם כשעורה - החשש קיים לכאורה בכל מחצב ובכל מין קרקע שמתפוררת דיה כדי להסתיר בתוכה עצם כשעורה; ואם זוהי טומאה עצמית על אדמת חו"ל - אפשר שטימאו רק אדמה ממש. אכן, במלח מצאנו שאין טומאת ארץ העמים.⁵⁶

ד) לאחר ההדבקה השיש מתקשה כאבן ולא כגוש הנפרך, ומסתבר ששב להיות כאבן שעליה לא גזרו.

ה) בשיש המשמש לחיפוי קירות יש עילה נוספת לטהרו, והיא שהוא בטל לקיר, כדברי התוספתא (פי"ז ה"ז): 'עפר בית הפרס שטחין בו גגות ותנורין טהור, מפני שבטל'. יש מקום להרחיב על שני הנימוקים הראשונים: עפר שנוצר במנותק מהקרקע וגוש שנוצר באופן מלאכותי והשתנה מצורתו המקורית, ובמסגרת זו קיצרתי.

50. ר"ש פ"ב מ"ג.

51. גר"א על התוספתא כלים ב"ק פ"ג ה"ו. לענ"ד פירוש זה הולם יותר את הלשון "גוש כברייתו", וכן משמע בפיה"מ לרמב"ם פי"ז מ"ד, וראה גם שו"ת צפנת פענח (החדשות, ח"א סי' ל, עמ' עו) וחזו"א סי' כג ס"ק יד.

52. כלים שם ואהלות פי"ז ה"ז.

53. רמב"ם, פט"ו ה"ד ופי"א ה"ג, ואכמ"ל.

54. ר"ש, פ"ב מ"ג.

55. לעניין כיסוי הדם נאמר בחולין פח ע"ב ששחיקת אבנים אינה "עפר" אלא "מין עפר", ונחלקו הראשונים אם שחיקת אבנים ראויה להצמיח או לא (עיין שו"ע יו"ד סי' כח סכ"ג, ריטב"א בחולין פח ע"א, ואנצ"י תלמודית ערך כיסוי הדם ציון 824). באחרונים דנו אם שחיקת אבנים נחשבת כאבנים או כחרס לעניין הכשרת כלים (דרכ"ת סי' קכ"ה, ו'שערי מישור' הנ"ל).

56. במנחות כא ע"א נאמר: 'ומנין שאם לא מצא מלח סדומית שמביא מלח איסתרוקנית? ת"ל: תקריב, תקריב - כל שהוא, תקריב - מכל מקום', ופרש"י: "מכל מקום - ואפילו מחוץ לארץ". לגבי "מלח אסתרוקנית" פירש הערוך (ערך אסתרוקנית) שהוא שם מקום. הרש"ש, ביצה לט ע"א, מזהה אותו עם מחוז ברוסיה (כיום: אסטרחן), ומסתברת יותר ההשערה שזהו מקום בצפון מערב סיני ('חקרי הארץ', וולמאן, עמ' 18, עי"ש ראיותיו). הגמ' דנה אומנם על הדין מדאורייתא, אבל משמע ממנה שזוהי הלכה למעשה, ולכאורה תמוה להביא למקדש מלח שעשוי בנקל להפוך לגוש. משמע, אפוא, שלא כל מחצב בקרקע נחשב כ'עפר ארץ העמים'.



סיכום ומסקנות

א. **שיש טבעי.** חז"ל גזרו טומאה על גוש מארץ העמים המובא לארץ ישראל. טומאה זו תלויה בהיותו גוש, דהיינו מצד אחד - גוש מגובש בגודל 'חותם המרצופין' (שקוטרו כנראה בסביבות שתי אצבעות), ולא מצבור של עפר דק; ומצד שני - לא יחידה אחת של אבן קשיחה.

כמה ראיות לדבר: א) מלשונות חז"ל על ארץ העמים, שטימאו 'עפר' ו'גוש' ולא יחידה אחת קשיחה. ב) דין זה מתבקש לפי טעם הגזרה, מאחר שלא ייתכן כלל שהאבן מסתירה עצם כשעורה. ג) מדברי חכמינו משתמע שאין כל מגבלה על הבאת אבנים וכלי אבן מחו"ל, ואף יש ראיות לשימוש באבנים מחו"ל, אפילו בהר הבית. ד) לגבי בית הפרס טהרת האבן מפורשת בחז"ל ובראשונים, וממילא משמע שהוא הדין לארץ העמים. ה) כך נקטו להדיא כמה אחרונים. לפיכך ברור ששיש טבעי טהור מטומאה זו.

ב. **שיש מלאכותי ('אבן קיסר').** אם הפך מאבן לעפר כבר בהיותו בחו"ל, לכאורה נעשה כעפר ארץ העמים, והוא מטמא כשהתגבש לאחר מכן, ואפילו אם יתגבש בא"י. ברם, מסתבר שגם הוא טהור מכמה טעמים: א) מאז שנכתש לעפר הוא לא היה במגע ישיר עם קרקע ארץ העמים אלא היה מצוי בכלי, א"כ לא נעשה כחלק מקרקע אה"ע (ע"פ החזו"א). ב) גיבושו לגוש נעשה באופן מלאכותי, ואינו 'גוש כברייתו', ולפיכך לדעת הרמב"ם הרי הוא טהור, ולא מצאנו בראשונים מי שחלק עליו להדיא. ג) ייתכן ששחיקת אבנים אינה נחשבת כ'עפר' כלל. ד) העפר שהודבק לא נעשה 'גוש' אלא 'אבן' כתחילתו, ועליה לא גזרו, כאמור.

ג. **שיש פורצלן.** לא ביררתי בפרוטרוט את מקורותיו ותהליך ייצורו, וייתכן שלגבי השאלה מעיקרה לא מתחילה כי לא היה עפר וגוש מעולם. עכ"פ, גם אם היה מתחילתו עפר ארץ העמים, מכיוון שחומר זה עובר התכה בחום של 1150 מעלות צלזיוס, דינו לענייננו ככלי חרס שחימומו מפקיע ממנו שם 'כלי אדמה', כמבואר בתוספתא וברמב"ם. כמובן הוא אינו מקבל טומאה ככלי חרס, אפילו אם הוא כלי קיבול, מפאת חיבורו לקרקע.

ד. **שיש לחיפוי קירות.** יש עילה נוספת לטהרו, והיא שהוא בטל לקיר (תוספתא).

ה. **מחצבים אחרים, כגון מוצרי גבס.** באחרונים (גר"א, חזו"א, ועוד) מבואר שכל גוש שעבר עיבוד ששינה את שמו וצורתו באופן מהותי, אפילו אם לא עבר התכה בחום של חרס, אינו 'גוש כברייתו'. מכאן יש ללמוד על מחצבים נוספים שהשתנו לגמרי בתהליך הייצור ו'פנים חדשות באו לכאן', שגם אם בשלב מסוים היו גוש עפר, מ"מ כעת הם טהורים.





הרב שי סימינובסקי

משאבת לחץ לאספקת מים בבניין מגורים בשבת

כיצד ניתן לדעת אם ישנה משאבת לחץ בבניין המגורים ואם יש צורך בהתקן שבת למשאבה זו?

בד"כ בבניינים בני חמש קומות ומעלה, אספקת המים נעשית באמצעות משאבת לחץ. במקרה כזה ישנה בריכת אגירה נפרדת לבניין המגורים, וממנה מסופקים המים לכל הדירות בסיוע משאבה להגברת לחץ.

יש לבדוק היכן ממוקמת בריכת האגירה:

א. מאגר בתחתית הבניין - כל הדירות מקבלות את המים באמצעות משאבה להגברת לחץ. משמעות הדבר היא שכל פתיחת ברז באחת הדירות עלולה לגרום להפעלת המשאבה - ולכן יש צורך ב'פיקוד שבת' למשאבת הלחץ. פיקוד השבת מפעיל את המשאבה ללא תלות בפתיחת ברזי המים בדירות הבניין.

ב. מאגר עילי על גג הבניין - משאבת הלחץ מספקת בד"כ מים לחמש הקומות העליונות. הדירות בשאר הקומות מקבלות את המים ללא משאבה, באמצעות לחץ טבעי כתוצאה מכוח המשיכה. כדי להימנע מפתיחת ברזי המים באיסור בדירות המקבלות את המים באמצעות המשאבה, יש להתקין פיקוד שבת למשאבת הלחץ כנ"ל (פרטים נוספים והנחיות להתקנה כזו ניתן לראות באתר צומת או בקישור המצורף: תשתיות-הדירה-ובניין-המגורים (<https://bniyazomet.co.il/>)).

ג. ישנם מקרים נדירים שבהם אספקת המים ע"י המשאבה משרתת מספר גבוה של דירות (לעיתים משאבה אחת מספקת מים לכמה בניינים סמוכים). במקרה כזה המשאבה פועלת באופן רציף בתדר משתנה בכל שעות היממה - ואז אין צורך בהתקנת פיקוד שבת, כיוון שפתיחת הברזים בדירות בלאו הכי אינה גורמת להפעלת המשאבה. כדי לוודא את האופן המדויק שבו פועלת המשאבה, יש צורך בבדיקה ע"י איש מקצוע.





סקירת ספרים

על 'משניות שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית' / פרופ' אליעזר גולדשמידט

מסכת שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית, פירוש הברטנורא וביאור קהתי, בהוצאת מכון התורה והארץ, תשפ"א.
שנת השמיטה, המתחדשת עלינו מדי שבע שנים, נושאת בכנפיה גל של פרסומים תורניים, המתייחסים בעיקר להיבטים מעשיים של שמירת השמיטה, על פי השיטות ההלכתיות הידועות. פחות תשומת לב מוקדשת בדרך כלל ללימוד המקורות של נושא השמיטה כפי שהם נידונים במשניות של מסכת שביעית. חיסרון זה בא הספר הנוכחי למלא.

בכותרת הספר מצוין שהוא מופיע עם 'אנציקלופדיה הלכתית חקלאית'. מאחורי כותרת זו מסתתר הרב דוד אייגנר (להלן - הרב דוד), חבר מכון התורה והארץ, שיגע וטרח בריכוז ועריכה של כל הרקע ההלכתי-חקלאי של משניות מסכת שביעית, בליווי צילומי צבע ושרטוטים. למעשה זהו חלק ממפעל רחב יותר האמור להקיף את הרקע ההלכתי-חקלאי של כל סדר זרעים והמצוות התלויות בארץ.

בלימוד מחקרי של המשנה ומקורות דומים מקובל להתייחס לתחום הַרְאִיָּה, כלומר התרבות החומרית המיוצגת במקורות - צמחים, אתרים, כלים, מלבושים, מנהגים וכו'. בספר שלפנינו לא הסתפק הרב דוד בראליה. הוא דן במציאות החקלאית של תקופת המשנה ובתמורות שחלו בה בזמנו. כך למשל הוא מתאר את התרחבות השימוש בהשקיה בתקופתנו לעומת 'בית השלחין' המצומצם של המשנה.¹ הוא נכנס גם לפרטים של מושגים בוטניים כגון 'דלועים',² מושגים חקלאיים-יישוביים כגון מדרגות - טרסות,³ ומושגים ארכאולוגיים כגון כדי יין מהתקופה הרומית.⁴ הרב דוד עוקב גם אחר תהליכים בצמח כגון מבנה גזע העץ⁵ והצטברות השמן בזית.⁶ ובכל זאת, יש פרטים הטעונים תיקון. על הלוף נכתב⁷ שהוא שימש לתיבול ולרפואה, אבל לפי פליקס⁸ הפקעות שלו שימשו למאכל ממש, בדומה לתפוחי אדמה בימינו.⁹ בדיון על 'בנות שוח'¹⁰ כדאי להזכיר

1. ר' מס' שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית, עמ' 47-48.
2. שם, עמ' 35.
3. שם, עמ' 112-114.
4. שם, עמ' 183.
5. שם, עמ' 139.
6. שם, עמ' 149.
7. שם, עמ' 163.
8. פליקס, ירושלמי שביעית, עמ' 318-319.
9. אגב, 'לעין ארוך' בעמ' 163 צ"ל 'לאין ערוך'.
10. שם, עמ' 160.

את פרופ' שאול ליברמן שהציע לראשונה את הזיהוי של 'אורן הצנובר'. הספר מעוטר בתצלומים נאים, אבל לעיתים חסרה כתובת שתסביר את הנראה,¹¹ או שההסבר קצר מדי.¹²

ועם כל זאת, אין בהערות אלו כדי להפחית בחשיבותה של העבודה האדירה שעשה הרב דוד. יש במסכת שביעית גם דיונים עקרוניים הקשורים לגבולותיה ההלכתיים של ארץ ישראל.¹³ גם לאלה נדרש הרב דוד בשום שכל.

לסיכום, ספר מקורי וחשוב זה, המשלב את הידע ההלכתי עם הרקע הֶרְאֵלִי-חקלאי, מן הראוי שימצא את מקומו על שולחנם של כל העוסקים בתורת השביעית.

על 'משניות שביעית עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית' / הרב יואל פרידמן

משניות שביעית - עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית ופירוש הברטנורא וביאור קהתי / הרב דוד אייגנר, הוצ' מכון התורה והארץ, 355 עמ'.

בגלל צניעותו וענוותנותו 'שכח' הרב דוד אייגנר לציין בראש הספר שהוא העורך הראשי והכותב העיקרי של הספר. הספר מבוסס על מיזם שהקים הרב דוד אייגנר והוא מנהל אותו כיום - אנציקלופדיה הלכתית-חקלאית שמסודרת לפי ערכים בסדר אלפביתי ומרכזת מושגים, שמות צמחים ופעולות חקלאיות שמוזכרים בספרות התורנית ואשר להם זיקה למצוות התלויות בארץ. האנציקלופדיה שווה לכל נפש, כתובה בלשון שמובנת לכול ומבהירה את הצדדים ההלכתיים של כל ערך יחד עם הסבר מעמיק של הראליה בעזרת תיאור אגרונומי ומדעי. אין האנציקלופדיה מסתפקת בתיאור החקלאות העתיקה, שכמובן נצרכת לפרשנות המקורות התנאיים והתלמודיים, אלא היא מרחפת על פני הדורות ומביאה גם את הניחוח העכשווי ואת מציאות החקלאות המודרנית שמתחדשת בארץ ישראל. הערכים החדשים עולים מדי חודש באתר מכון התורה והארץ ופתוחים לכל דורש. לשם ביצוע המיזם נעזר הרב דוד אייגנר בצוות רבנים, אגרונומים ואנשי מדע, ולכולם נתונה תודתנו על מה שכבר יש ועל מה שבע"ה עוד עתיד להיות. בספר שלפנינו השתמש הרב דוד אייגנר בערכים של האנציקלופדיה ושילב אותם עם משניות של מסכת שביעית - כל ערך ושייכו לאחת מן המשניות. מובן שאין מדובר רק במלאכה של 'גזור הדבק' אלא בחכמה - לקצר במקום שאין צורך להאריך, ולמקד רק את הנצרך לפרשנות כל אחת מן המשניות. חשיבות גדולה יש בחיבור הראליה לפרשנות, שכן המשניות אינן רק אוסף של הגדרות משפטיות מופשטות,¹⁴ אלא הן תורת חיים שמתייחסת למציאות ממשית.

נבהיר את מגמתו של הספר בעזרת תקציר הסקירה שמובאת באחת המשניות של פרק א' בשביעית, ולדוגמה בחרנו במשנה ג' שבפרק א'.

11. שם, עמ' 266.

12. שם, עמ' 271.

13. משנת 'שלוש ארצות לשביעית', עמ' 189-200.

14. ר' הרי"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה, בתוך: בסוד היחיד והיחד, ירושלים: אורות, תשל"ו, מעמ' 64.



משנה זו היא המשכה של המשנה הקודמת שעוסקת בדין חרישה בתוספת שביעית. הותר לחרוש עד העצרת שדה אילן, כאשר החרישה היא לצורך הפירות, אך מעצרת ואילך החרישה היא לצורך הכנת הקרקע או האילן בשישית, ולכן היא אסורה כאמור מדין תוספת שביעית (כאשר דין זה נהג). מהו שדה אילן? מביאה המשנה שני פרמטרים להגדרה זו: (1) גודל השדה ומספר העצים - שלושה עצים לבית סאה; (2) כמות היבול במשנתנו מבואר שדין זה חל בשדה של עצי פרי וכן של עצי סרק. כמו כן כמות היבול נקבעת על פי עצי תאנים - 'ככר דבילה של שישים מנה באיטלקי'. יש לבחון את שלושת העצים (מאכל או סרק) שבשדה - אילו היו עצי תאנים, מה היבול שהיה אפשר להפיק מהם.

כאמור הפירוש מבוסס על ערכים שנכתבו במסגרת האנציקלופדיה ההלכתית-חקלאית, ולכן מובאות אומנם סקירות שקשורות למשנה, אך הספקטרום רחב יותר. מוסבר מהו עץ פרי ומהו עץ סרק, הרי מבחינה בוטנית גם עצי הסרק מוציאים פירות, שכן עיקר מגמתם של הפירות הוא לדאוג להמשכיות הטבע.

מדוע הפרמטר של כמות היבול נקבע על פי התאנים? בספר מובאת סקירה על גידול התאנים, הן בעולם העתיק והן בימינו, בחקלאות המודרנית. הסקירה מאפשרת לנו הצצה על ההבדל בין המציאות דהיום לבין זו של העולם העתיק. המובא במשנה אינו שייך לעולם אנכרוניסטי, אלא הוא מהווה תשתית להתייחסות ההלכתית לחקלאות בימינו. התאנים, מלבד היותן מפירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל, הן גם בעלות ערך תזונתי רב. עצי התאנה מסוגלים לגדול גם בתנאי קרקע קשים ומתאימים לאקלים המאפיין את האזורים השונים של ארץ ישראל. מבחינת נתונים שקשורים ישירות לנאמר במשנה - בחקלאות העתיקה היה מקובל מרווח של 7-10 מטרים בין העצים, ובסך הכול 10-15 עצים לדונם. בחקלאות המודרנית נהוג לטעת 80-90 עצים לדונם. מבחינת היבול - בחקלאות העתיקה עץ תאנה בוגר הניב כ-35 ק"ג פירות בשנה, וכיום מקבלים כ-40 ק"ג פירות לעץ בשנה.

מעניינת המחלוקת בין הרמב"ם לבין ר' שמשון משאנץ בפירושיהם למשנה: 'איזהו שדה אילן? כל שלושה אילנות לבית סאה... רואין אותן כאילו הם תאנים אם ראויים לעשות ככר דבלה...' - נחלקו הראשונים אם כל אחד משלושת האילנות צריך להניב כיכר, או שמא כל אילן צריך להניב שליש כיכר, והכיכר הוא הכמות עבור שלושת האילנות גם יחד. כיכר שווה 21-25 ק"ג תאנים, ושליש כיכר שווה כ-7 ק"ג תאנים. לאור האמור לעיל, שהיבול השנתי של עץ תאנה לשנה היה כ-35 ק"ג, פירושו של הר"ש לכאורה מסתבר יותר.

טוב עשה הרב אייגנר ששילב את הטקסט של המשנה (מנוקד) עם פירוש הברטנורא וביאור קהתי וכן עם תמונות צבעוניות (ואיורים) של הצמחים והפעולות החקלאיות ועם המחשות נוספות - כל זאת כדי להיות לעזר ללומד משניות שביעית להגדיל תורת ארץ

ישראל ולהאדירה. יש בו בספר משניות שביעית ניחוח של חדש וישן - 'הישן יתחדש והחדש יתקדש'.¹⁵

על 'ריח שדה' / הרב יואל פרידמן

ריח שדה - בשמים מהצומח ומהחי בספרות הברכות, תרבות חומרית, היסטוריה והלכה / פרופ' אברהם אופיר שמש, הוצ' אוניברסיטת בר-אילן, 356 עמ'.
ספר זה מצטרף לכמה ספרים שכתב המחבר על צמחים, מאכלים וחומרי מרפא, לאחר שכתב דוקטורט על 'ברכות הנהנים - על הצומח ומוצריו בהלכה ובמנהג מהמאה ה-16 ועד לזמננו'. לאחר כל זאת בהחלט איתמחי האי גברא ושוב מוציא ספר חדש שמתמקד בבשמים בצומח ובחי. הספר מכיל ידע רב ונרחב מתחום ההלכה, הטבע וההיסטוריה, ותחומי ידע אלו מעורבים בהרמוניה נפלאה בהיות תחום ידע אחד משלים את משנהו. הספר מחולק לשלושה חלקים: בחלק הראשון הקדמה ומבוא שעוסק במקומה של ברכת הבשמים במסגרת ברכות הנהנין. החלק השני - בשמים מן הצומח, והחלק השלישי - בשמים שמקורם בבעלי חיים.
הריח הוא הנאה מופשטת - הנאת הגוף או הנאת הנשמה, ובירור זה נדרש לגבי תתרון, אדם חסר חוש ריח, אם יכול לברך על הבשמים.¹⁶
המבוא¹⁷ עוסק בקלסיפיקציה של הצמחים לצמחים חד-שנתיים, שדינים כירק, ולצמחים רב-שנתיים, שדינים כאילן. המשמעויות ההלכתיות לגבי ברכת הריח בצמחים אלו: אם יש לברך 'הנותן ריח טוב בפירות', 'עצי בשמים', 'עשבי בשמים' או 'מיני בשמים'. לאחר המבוא¹⁸ אנו מוצאים פירוט על מקור הבשמים בעולם הצומח - סקירה מדעית-אגרונומית והיסטורית של מקורות הבשמים בצמחים בעולם העתיק.
עיקרו של הספר¹⁹ מסודר לפי ערכים בסדר אלפביתי על פי שמות הצמחים, ומצוינים שמות הצמח בעברית, בלטינית ובשפות נוספות, כפי שמופיע במקורות ההלכתיים ובספרות התורנית. בכל ערך מובאים תיאור בוטני של הצמח וידיעות היסטוריות על דרך השימוש בו.
דוגמה נביא מהערך הראשון - אזוביון²⁰ - המחבר מזכיר את שמות הצמח בשפות השונות, את השימושים השונים של האזוב, את התיאור הבוטני וכן תמונה צבעונית של הצמח. לאחר מכן מביא המחבר את הפרשנים והחוקרים שמזהים את החלפא דימא שמוזכרת בגמרא במסכת ברכות (מג ע"ב) כאזוביון, בהם רש"י, ספר כלבו, ר' יוסף קארו

15. אגרות הראי"ה א, אג' קסד.

16. ריח שדה, עמ' 17.

17. שם, מעמ' 19.

18. שם, מעמ' 31.

19. שם, מעמ' 35.

20. שם, עמ' 35-37.



ב'שלחן ערוך' ועוד. לגבי האזוביון (לבנדר) נקטו הפוסקים²¹ שיש לברך עליו 'בורא עצי בשמים', שכן גזעו מעוצה, גם אם בחלקו התחתון בלבד. דוגמה נוספת - ציפורן (איגנית הציפורן).²² הפוסקים חלוקים אם לברך על צמח הציפורן 'בורא עצי בשמים', בהיותו צמח רב-שנתי, או שמא 'הנותן ריח טוב בפירות', שכן הניצנים שלו משמשים גם למטרות קוליניריות, ולכן יש להגדירו כפרי. אומנם יש פוסקים שהציעו לברך עליו 'בורא מיני בשמים' כבכל ספק של ברכת הבשמים. אומנם נושא זיהוי המינים של המשנה והתלמוד הוא בעייתי וסבוך, אך סקירה מקיפה כמו של המחבר, שכוללת גם זיהוי מינים על ידי פרשנים וחוקרים, גם תיאור בוטני וגם תיאור היסטורי, יכולה לתת לנו תמונה כוללת שניתן להסתמך עליה לצורך פרשנות ופעמים גם לצורך פסיקת הלכה. אחת הבעיות בחקר זיהוי המינים היא שלפעמים השתמשו פוסקים ממקומות שונים בשם אחד לצמחים שונים. דוגמה לכך מביא המחבר לגבי הוורד. כמה מן הפוסקים עירבו בין הוורד לבין השושנה,²³ אף שאלו צמחים שונים לגמרי. הוורד הוא צמח רב-שנתי מעוצה, ואילו השושנה (שושן צחור או נרקיס) היא גיאופיט (צמח שמתחדש מהשורש או מהפקעת). מובן שההבדל בצורת הגידול יש לו השלכה על הברכה - אם 'עצי בשמים' או 'עשבי בשמים'. החלק השלישי של הספר עוסק, במידה מועטה אומנם, בבשמים שמקורם בבעלי חיים. נזכיר דוגמה אחת מתוך חלק זה - הדונג. בספר מתואר ייצור של נרות דונג מכוורת דבורים, ויש שהשתמשו בריח הנרות בעת ההבדלה ובירכו על ריחו הנעים של הדונג 'בורא מיני בשמים'.²⁴ בסוף הספר רשימה ביבליוגרפית ענפה וכן מפתח עניינים.



21. שו"ע, או"ח סי' רטו סעי' י; חיי אדם כלל סא סעי' ו ועוד.

22. ריח שדה, שם מעמ' 42.

23. שם, עמ' 89.

24. שם, עמ' 276-279.



תגובות

הלזה ייקרא 'מהדרין'? / הרב פרופ' נריה גוטל

עתים שמרוב 'עצים' ועיסוק בפרטים, לא רואים ומדגישים די הצורך את 'היער', את התפיסה הכוללת. חוששני שכך קרה במאמרו של הרב צבי בן ראובן 'כשרות רגילה - לכתחילה' (אמונת עתיך 133, עמ' 41-51). מאמר זה הציג פרטים רבים שנוגעים לענייני כשרות: לכתחילה ודיעבד, בישולי גויים, חלב עכו"ם, פת עכו"ם, 'חדש' ועוד, ואולם הוא לא נתן דעתו לממד-על שחופה עליהם מלמעלה: ממד ממלכת-כוללני. כבמשל 'העצים והיער', אף בנמשלנו - 'היער' נעלם. חשוב להתרומם טפה - ויותר - מעל ההיבטים הנקודתיים, 'העציים', ועל גביהם להוסיף ולהדגיש עיקרון יסודי שמשפיע מהותית על המכלול כולו, לא רק להלכה אלא גם למעשה.

'מי מהדר יותר?'

מו"ר הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א הקדיש את סימן ה' שבחלק ה' בספרו 'באהלה של תורה' לשאלה 'כיצד מהדרין'. במאמר מקיף הראה הרב שהסטת נקודת המבט, מעניינו האישי של הפרט אל המישור הציבורי של הכלל, עשויה להביא למסקנה שלעיתים 'חומרנו היא קולתו!' כלומר מה שנתפס בעיני 'העולם' כ'מהדרין', עלול - לאמתו של דבר - להיות במקרה 'הטוב' פחות מעיקר הדין, ובמקרה 'הרע' גובל בהכשלה כלל-ישראלית.

הנה דוגמה (שם, עמ' 78):

יש גופי כשרות הנמנעים מלתת הכשר לאוכלי קטניות ומסלקים את השגחתם מהמפעל לכל הפסח. כתוצאה מזה עלולה להיווצר תקלה שהציבור יאכל חמץ בפסח. אלא שבדרך כלל אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם, ומלאכתם נעשית בידי אחרים הדואגים לכשרות לפסח גם לאוכלי קטניות. בעיני ההידויות שאינם תלמידי חכמים נחשבים הראשונים למהדרין יותר מהאחרונים, והשאלה הנשאלת מי מהדר יותר, מי שמציל את כל ישראל מחשש חמץ בפסח, או מי שדואג רק לחלק קטן של הציבור? אין ספק שבמקום שאפשר להדר ראוי להדר אולם במקום שאחד בא על חשבון חברו יש לשקול בכובד ראש מה עדיף, הידורם של מעטים או הצלת הרבים מן האיסור?

ואם את נפשכם לומר שהדבר נוגע אולי רק לנושאים חד-שנתיים, כפסח - ובכן, אין הדבר כך. הנה דוגמה נוספת, רווחת ויומיומית - הכשר הבשר (שם, עמ' 77):

רמת כשרות ארצית אינה יכולה לקבל על עצמה להדר בכל ההידורים ולחשוש לכל החומרות, אלא עליה להתבסס על עיקר הדין. למשל, אם ההכשר על כל הבשר בארץ יהיה אך ורק 'חלק', אחוז הבהמות האסורות יעלה בהרבה ויחד עמו מחיר הבשר. וכשיהיה פער גדול בין מחיר הבשר הכשר [ה'חלק'] לזה הטרף, עלול חלק גדול מהאוכלוסיה שאינו מדקדק במצוות להעדיף תוצרת לא כשרה

שמחירה זול. נמצא חומרתו קולתו. רק כאשר אחוז אוכלי ה'חלק' הוא לא גבוה ניתן להבטיח בשר כשר כעיקר הדין לכלל האוכלוסיה במחיר זול. אם אחוז זה יעלה אי"ה יהיה צורך לשקול מחדש מהו הידור מצוה. ובדומה לכך, אם נותני הכשרות יאסרו על כלל האוכלוסיה להשתמש בג'לטין ואבקת חלב מחו"ל - שהותרו מעיקר הדין ע"י פוסקים רבים - אנו עלולים לגרום במו ידינו להכשיל את רוב הציבור הישראלי במוצרי טרפה גמורים. שהרי הציבור הרחב לא יוותר על מוצרים המכילים חומרים אלו, ואם לא יימצאו לו מוצרים כשרים הוא עלול לייבא או לייצר אותם ללא הכשר כלל (ואין אפשרות מעשית לייצר את כל המוצרים רק מג'לטין דגים או מאבקת חלב תוצרת הארץ).

ועתה ישאל כל אחד את עצמו: האם ניתן לקרוא 'מהדר' לאותו ש'נמצא חומרתו קולתו'? האם מי ש'גורם במו ידיו להכשיל את רוב הציבור הישראלי במוצרי טרפה גמורים' יכול להכתיר עצמו בתואר 'מחמיר'? אתמהה!

יודגש כי במאמרו מבהיר הרב שגישה 'כלל-ישראלית' זו אינה 'קולא של התפשרות על חשבון עיקרי ההלכה, אלא החמרה של אחריות לכלל ישראל'. ואם זה 'החשבון', אזי כל בר-דעת מבין שיש לתהות מי הוא - באמת - 'המחמיר' ומי הוא 'המקל', מי הוא 'המהדר' ומי הוא 'המכשיל'!

בדין מפנה שם הרב לסוגיית שבת (ד ע"א) - 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך', ולדברי התוספות (שבת שם ד"ה וכי) שהורונו כי 'מצוה דרבים שאני'. כדי כך 'שאני', שהתירו ליחיד אפילו לעבור עבירה, ובדאורייתא, כדי לזכות את הרבים. 'על אחת כמה וכמה כאשר אין מדובר בעבירה ממש אלא בהידור בלבד. מסתבר שעדיף להציל את הרבים מאיסור ממש מאשר לאפשר ליחידים להדר'. (עוד בעניין זה, ראו בספרי 'ממשפטי המלוכה - אחריות לאומית כשיקול פסיקה', פרק ב': 'מצוה דרבים'). אמת, ביושר צריך לומר שהרב אריאל כותב שפעמים רבות - לפחות כיום - ניתן למזג את שתי הגישות, ולהעלות את הרף האישי שלא על חשבון הורדת הרף הכללי. במקרה כזה - מזה ומזה אל תנח. ועם זאת, דומה שהעיקרון המובע כאן חשוב ביותר לכל שאינו רואה בכשרות - ובהידורי כשרות - רק עניין פרטי, או אף מגזרי, אלא ציבורי ואף כללי. אדם כזה חייב לתת את דעתו לממד 'המאקרו' לא פחות מלממד 'המיקרו'. רק כך הוא יוכל להגיע למסקנה אם ברכישת "מהדרין" הוא אכן מהדר, או - חלילה - להפך. אמור מעתה: כל מי שמבקש להציג את אפיוניה של 'כשרות מהדרין' לעומת 'כשרות רגילה', הכרח הוא לו שיציג בהוגנות גם את הממד הציבורי-ממלכתי ובעיקר את השפעתו על הסוגיה. נר לרגלינו צריכים לעמוד תדיר דברי רמח"ל (מסילת ישרים, פרק כ), סולל דרכם של הישרים:

הבא להתחסד חסידות אמיתי, צריך שישקול כל מעשיו לפי התולדות הנמשכות מהם, ולפי התנאים המתלווים להם: לפי העת, לפי החברה, לפי הנושא ולפי המקום. ואם הפרישה תוליד יותר קידוש שם שמים ונחת רוח לפניו מן המעשה - יפרוש ולא יעשה... ואין הדברים מסורים אלא ללב מבין ושכל נכון...



גורם הנאה ממונית ללא הסכם / הרב גדעון בנימין

ב'אמונת עתיך' 133 (תשפ"ב), עמ' 111-112, כתב הרב עידו רכניץ שליט"א על הגורם הנאה ממונית לחברו ללא הסכם.

נראה שכוונת המאמר לדון בקצרה בסוגיה הזו, אבל לענ"ד חסרה התייחסות למרכיבים משמעותיים בנושא. אגע בקצרה בשלוש נקודות:

בסעיף א נכתב הדין של 'שבח כזה אשר הרכוש מיועד לו'. יש לדון אם ההגדרה היא אובייקטיבית, או שהיא תלויה בדעתו של הבעלים. ה'חזון איש'¹ כתב שההגדרה תלויה ברצונו של הבעלים, ואם אינו רוצה את הנטיעות שנטעו בשדהו אף מסיבה צדדית, כגון שזקוק יותר לשדה לבן או שאין לו דמים לשלם, חשיבא השדה כאינה עשויה ליטע, והאריך בכך. ה'פתחי חושן'² הסתפק אי אזלינן בתר דעתו של הבעלים או לא. והביא מדברי המאירי שאם יש לבעלים די קרקעות נטועות, דינה של השדה כאינה עשויה ליטע, וכן לגבי מה שכתב הרמב"ם שסתם חצרות ראויות להיבנות, 'שהכול לפי מה שהוא אדם'. ובהמשך דבריו הביא את כל הדיון שבדברי ה'חזון איש'. ובאמת סברה זו מופיעה כבר ברא"ש³, שכאשר לאדם אין אמצעים כספיים, ייתכן שאף שמבחינה אובייקטיבית השדה או החורבה עשויים ליטע או להיבנות, אי אפשר לחייב את הבעלים לשלם בתמורה את המחיר המקובל בשוק.

בסעיף ג נכתב: 'גילה הנהנה במעשה או בדיבור כי הוא שבע רצון מההשבחה, חייב הנהנה לשלם למהנה את המחיר המקובל בשוק לביצוע ההשבחה כפי שבוצעה'. ונראה שיש לדייק יותר כיצד ניתן להיות בטוח שאכן ניחא ליה לנהנה בכך. ה'חזון איש'⁴ הקשה, שיתכן שגם אם הבעלים אומר למשביח להשאיר את השבח, אין בכך הוכחה מושלמת שניחא ליה בהכי, שכן ייתכן שאף שלא היה רוצה מעיקרא בהשבחה, בדיעבד הוא מעדיף להשאירה, ואז ידו של המשביח על התחתונה. והסיק שם שיש להניח כהנחה מוקדמת שאם השדה עשוי ליטע, הרי בכך שאומר להניח את השבח מסתבר שניחא ליה, ואם אינו עשוי ליטע, מחזיקים את הבעלים כמסכים בדיעבד בלבד.

הסרת השבח - מסעיף 4 משמע שלעולם ידו של הרוצה להסיר את השבח על העליונה, ולא כן הדבר.

לעיתים לא יוכל הבעלים לומר 'טול עציך', והיינו כאשר נראה לבית הדין ש'תואנה הוא מבקש' (לשון הרא"ש והחזו"א), דהיינו שהוא רוצה ללחוץ על המהנה לוותר על חלק מהתשלום או על כולו. ומסכם ה'חזון איש': בין בעשויה ליטע ובין שאינה עשויה ליטע, אם אתברר לן דניחא ליה, מקריה עשויה ליטע, ואינו יכול לומר ליה טול נטיעותיך וחייב לשלם לו וידו על העליונה.

1. חזו"א, ב"ב סי' ב ס"ק ג.
2. פתחי חושן גנבה, פרק ח, הע' לו.
3. רא"ש, ב"מ פ"ח סי' כב.
4. חזו"א, שם ס"ק ד.

לעיתים לא יוכל המהנה לומר 'עצי ואבני אני נוטל' - כתב הרשב"א⁵ שאם קדם בעל הקרקע ואמר שחפץ בעצים וייתן את הדמים, אין היורד לקרקע יכול ליטול את העצים והאבנים, לפי שזכה בהם כבר בעל הקרקע בקניין חצר, שכל הבונה - על דעת ליטול דמיו מבעל הקרקע הוא בונה. והשווה זאת לנותן מיטלטלין בחצר חברו ואמר לו שאם ירצה יקנם בכך וכך, שמייד שנתרצה בעל הקרקע זכה בהם. ה'נימוקי יוסף'⁶ כתב כדברי הרשב"א, אבל מתחילת דבריו משמע שרק לאחר שהקדים בעל הקרקע ושיילם ליורד לקרקע, שוב אין היורד יכול לומר שרוצה ליטול את עציו. אומנם מהמשך דבריו משמע שסובר כדעת הרשב"א, שסגי בהבעת רצונו של בעל השדה, אף שעדיין לא שילם, ששוב לא יוכל היורד לומר שנוטל עציו.

ה'חזון איש'⁷ הקשה שיש לומר להפך: כל זמן שהבעלים לא סירב לשלם, אין היורד רשאי ליטול את אבניו. יתר על כן, אף אם קדם היורד לומר 'אבני אני נוטל', ובעל השדה מסרב ואומר שרוצה להשאיר את העצים והאבנים בשטחו, וישלם לו כשתלא - ודאי שהדין עם בעל השדה. רק אם בעל השדה סירב לשלם, יכול היורד ליטול, ואז אף אם יחזור בו בעל השדה ורוצה כעת לשלם, יכול היורד ליטול נטיעותיו. וסיים ה'חזון איש': ואולי זו כוונת הרשב"א. וצ"ע, עכ"ד. ולא זכיתי להבין שבשלמא במה שהביא ה'בית יוסף' בשם תלמידי הרשב"א ניתן להבין כך, אבל הרשב"א עצמו כתב במפורש שדווקא אם קדם בעל הקרקע ואמר שרוצה את האבנים, אין היורד יכול לקחתם. מכאן משמע שאם קדם היורד ואמר לפני הבעלים, ידו על העליונה. וכך דייק גם הר"ן בדבריו, שאף היורד ובונה בחורבה העשויה להיבנות, כל זמן שלא אמר בעל הקרקע שחפץ בבניין, יכול היורד לומר 'עצי ואבני אני נוטל'. ובשם הרא"ה כתב שבחורבה העשויה להיבנות לעולם אין היורד יכול ליטול עציו ואבניו, דמאחר שידו של היורד על העליונה, הרי על דעת כן ירד, שיוכל בעל הקרקע לזכות בבניין, ומייד זכה בעל הקרקע. והנאמר בגמרא ששומעים לו ליטול, אין זה אלא בחורבה שאינה עשויה להיבנות, דכיוון שדינו של היורד שידו על התחתונה, יכול לומר שלא ירד אדעתא דהכי, ולכן יכול ליטול עציו ואבניו. ולכאורה משמע מדבריו שאם הבעלים יסכים לתת לו כדין ידו על העליונה, לא יוכל היורד לחזור בו גם בחורבה שאינה עשויה להיבנות. וכדברי הרא"ה כתב ה'בית יוסף' משיטת תלמידי הרשב"א בשם רבנו נר"ו, והיינו ש'כל זמן שלא אמר איני רוצה בו אין הלה יכול לחזור בו, שהרי חצרו קנתה לו מיד'. ה'נימוקי יוסף' כתב שמשמע בגמ' כדברי הרשב"א, שהרי סתם חורבה עשויה להיבנות, ועל כך נאמר בגמרא שיכול לומר 'עצי ואבני אני נוטל'. כתב ה'פתחי חושן'⁸ שלכאורה לפי סברת הרשב"א גם באינה עשויה ליטע מייד כשנתרצה בעל הקרקע במה שבנה היורד זכתה לו שדהו, שהרי סו"ס כוונת היורד הייתה שיתרצה בעל הקרקע. אומנם מדברי הרמ"א⁹ משמע שבשדה שאינו עשוי ליטע יכול לומר 'אני

5. רשב"א, ב"מ קא ע"א ד"ה עצי.
6. נמוקי יוסף, ב"מ דף נח ע"א מדפי הרי"ף.
7. שם ס"ק ה.
8. פת"ח שם, הע' נג.
9. רמ"א, חו"מ סי' שעה סעי' ז.



נוטל'. וייתכן שהיינו דווקא כאשר הבעלים אומר שמוכן לשלם לו רק את ההוצאות ללא שכר עבודה (כידו על התחתונה), אבל אם הבעלים אומר שמוכן לשלם כאילו עשויה ליטול, מסתבר שגם הרמ"א יודה שהיורד אינו יכול לומר שנוטל את מה שנטע. יש להעיר באופן כללי שסוגיה זו - של השבחת נכסי חברו ללא בקשת רשותו, באה לידי ביטוי מעשי בשוכר שהשביח את הבית המושכר. במקרה זה יש גם לדון, שייתכן שכל מה שעשה השוכר, בשביל עצמו עשה, ולכן לעולם יוכל ליטול את מה שנטל. ולאידך גיסא יוכל הבעלים לומר שאינו מוכן לשלם, שהרי לא השביח בשביל הבעלים אלא בשביל עצמו. וקיצרת.

הריגת פורץ למכונית לאור ההלכה / ד"ר שפרה מישלוב

ב'אמונת עתיך' 133 (תשפ"ב) עמ' 94-98, כתב הרב משה גרינהוט על 'הריגת פורץ למכונית לאור ההלכה', בעקבות 'פרשת אריה שיף'. ראשית כול ברכת יישר כוח על המאמר החשוב.

אציין שהופתעתי שהמאמר נכתב ללא ציון הנסיבות הלאומיות והחברתיות ברקע הפרשה. אני סבורה שהתייחסות לפריצה כאל מקרה 'אזרחי' גרידא, תוך התעלמות מהיותו של הפורץ בן הפזורה הבדואית, יש בה כדי לתמוך ב'נרטיב' בו נוקטים בתי המשפט, המכתיב יד קלה כלפי הפורצים ויד קשה כלפי המבקשים להתגונן מפניהם. יש כאן התעלמות מהיותו של המקרה המדובר רק אחד מאין ספור מקרים דומים שמהם סובלים תושבי הנגב. בבסיס מקרים אלה עומדים מאבק לאומני ששותפים לו תושבי הפזורה, ושסע חברתי-תרבותי עמוק בין היהודים אזרחי המדינה היהודית לבין אזרחים ערביים המבקשים במקרה הטוב לסלקנו מכאן... לכן התייחסות במישור האזרחי/פלילי בלבד (המאפיינת לצערנו כאמור גם את בתי המשפט הפוסקים במקרים מעין אלה) מתעלמת לתפיסתי מהסכנות החמורות שתושבי הנגב חשופים אליהן, ומהחשש הממשי שכל פריצה עשויה להוביל לפגיעה בנפש, גם אם אינה מתרחשת בתוך השטח שבבעלות המותקף. אומנם לעיתים ניתן 'לנצל' סיפורים תקשורתיים כדי לדון בהלכות קרובות או משיקות, ואין בכך כל פסול, אבל במקרה זה אני סבורה שיש להיות רגישים להקשר הלאומני והציבורי, ולא לעשות יד אחת עם מי שמבקשים לצייר את כל העניין כסכסוך אזרחי/פלילי ותו לא.

בהקשר למקרה דנן היה ניתן אולי לדון בסוגיה בעירובין הנוגעת לעיר ספר - 'ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי קש ותבן יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללים עליהם את השבת' - ומכאן שבאזורי ספר גם פריצה וגנבה עלולות להתדרדר לסכנת נפשות. בוודאי יש עוד מה להרחיב בכך.





The Ultimate Shemita Experience

Tours and activities in English on
the practical application of shemita laws today



The Institute for Torah and the Land of Israel

- 🌿 **Tour hothouses with detached platforms**
- 🌿 **Visit shemita-observant nurseries and fields**
- 🌿 **Walk through an etrog orchard with shemita fruit**
- 🌿 **Check out the Chasalat–AleI Katif factory**

- 🌿 **ODT and hands-on activities**
- 🌿 **Virtual reality headsets**

**Perfect activity for seniors, families, tourists,
students in overseas programs, and rabbis.**

To book a tour and for more information, contact:

Rabbi Moshe Bloom: 052-8903729

h.moshe@toraland.org.il

**Activity
Coordinators**
Hurry to book
your tour!
Special early-
bird discount!



Emunat Itecha

The platform for articles combining Torah study and its practical application in the Land of Israel

Shevat 5782 134

בחזרה לעמוד התוכן