



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

אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

136 תמוז תשפ"ב

בחזרה לעמוד התוכן



מכון תורה והארץ - שבי דת



מכון כת"ר לכלכלה על פי התורה



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



המרכז העולמי למשפט התורה





בתחבורים וארץ

אחרי ששמטנו את
הקרקע הגיע הזמן
להתחבר אליה חזרה

מדרשת התורה והארץ מציגה:
הפנינג חיבור לארץ
עם מגוון תחנות



סרט מציאות
מדומה
במשקפי VR
חדש ומשודרג

הכנת
שתיל



חלק
מתוכנית גפן
מספר 17846
במאגר

חידון
קליקרים
נושא פרסים
ומפתיע
במיוחד



הדגמות
חקלאיות
מלאות תוכן



ועוד
ועוד..



לפרטים והזמנות:
שמעון - 0527710462
מדרשה - 08-6847088

ערב עיון בלשכת עורכי הדין בירושלים: ייצוג בבתי הדין לממונות



בתאריך כ"ו אדר א' תשפ"ב התקיים בלשכת עורכי הדין בירושלים ערב עיון לעורכי דין בנושא: "ייצוג בבתי דין לממונות ועריכת חוזים וצוואות על פי ההלכה". הערב הוא יוזמה של הרב ד"ר עדו רכניץ ממכון משפטי ארץ ושל עו"ד שלמה בן מנחם, ראש וועדת בתי הדין לממונות בלשכת עורכי הדין בירושלים. מטרת הכנס היתה לחשוף את ציבור עורכי הדין לאפשרות לייצג לקוחות בבתי הדין לממונות.

את הכנס פתח יו"ר לשכת עוה"ד בירושלים, עו"ד אשר אקסלרוד שקרא להגביר את המודעות של ציבור עורכי הדין לבתי הדין לממונות. בהמשך הרצתה הרבנית

ד"ר שפרה מישלוב, מנהלת הקליניקה לסיוע אזרחי ע"פ המשפט העברי באוני' בר אילן, וחוקרת במכון משפטי ארץ. בדבריה היא עמדה על דגשים חשובים לעורך הדין המייצג לקוחות בבתי הדין לממונות, החל משלב בחירת בית הדין, עבור דרך פרטי הסכם הבוררות וכלה בייצוג עצמו.

אחריה נשא דברים הרב אהרן פלדמן, אב"ד בבית הדין לממונות ארץ חמדה גזית, שסקר את סדרי הדין ועקרונות הלכתיים מרכזיים בבתי הדין לממונות. את הערב חתם הרב עדו רכניץ שעסק בעקרונות המנחים בעת כתיבת חוזה וניסוח צוואה על פי ההלכה.

כל ההרצאות עלו לערוץ חוק ומשפט - המשפט העברי, ביوتيוב.



פנר דרום ת"ו - שבי דרום

פרויקט 'פעם בשבע'

בשאיפה שהשמיטה לא תעבור לאף אחד ליד האוזן, פתחנו בשיתוף האגף לתרבות יהודית במשרד החינוך בפרויקט ייחודי עד לסוף השמיטה - 'פעם בשבע'. בתכנון - פעילויות מגוונות שילוו את כל המשפחה עד לסיום השמיטה, במטרה שהשמיטה תותיר רושם במעגלים רחבים ככל הניתן. בפרויקט מושקע משאבים רבים במטרה להגיע למעגלי אוכלוסייה רחבים ככל הניתן.



שטים בשמיטה

אם עד לא מזמן רוב ילדי ישראל לא ידעו מהי מצוות ביעור מעשרות המתקיימת אחת לשלוש-ארבע שנים כעת כבר רבים יותר מכירים אותה. בחול המועד פסח, זמן קיום המצווה, קיימנו שיט משפחתי חווייתי, כדי לתת את האפשרות למשפחות רבות להיות שותפות במצווה. הביקוש לאירוע עלה על כל הציפיות, וכ-2500 איש השתתפו במשך היומיים של האירוע. המשתתפים נהנו מחידון חווייתי, יצירות, הצגה מקצועית, הרצאה תורנית, וכמובן - זרקו קוביות סוכר של מעשר לים כדי לקיים את המצווה.





התורה והארץ

אתגר השבע



כחלק ממיזם 'פעם בשבע' הפקנו סדרה של שבעה סרטונים, העוסקים בשאלה - מה אנחנו לוקחים איתנו מהשמיטה? הסדרה הופקה לרגל שבעת השבועות האחרונים לשנת הלימודים, כדי לוודא שהשמיטה תשאיר רושם בכל אחד מילדי ישראל. בסיומו של כל סרטון מוצג אתגר לביצוע, ובין השולחים מתקיימת הגרלה על פרסים ייחודיים.

חוברת מלווה 'שבועות בשביעית'



'מה ענין שמיטה להר סיני' היא אחת השאלות המלוות את השמיטה. במכון התורה והארץ בשיתוף האגף לתרבות תורנית במשרד החינוך בחרנו להפיק יחד חוברת מלווה לחג השבועות בשמיטה, כדי שאף משפחה לא תפספס את הקשר בין השמיטה לקבלת התורה. בחוברת: דברי תורה, סיפורים, חידות, משחקים משפחתיים, דפי לימוד, אתגרים ועוד, המיועדים לכל תחנה במהלך השבת והחג הצמודים השנה.

מתנות הארץ - כרך חדש



הלכות מתנות עניים מהוות חלק מרכזי מהמצוות התלויות בארץ. כחלק מסדרת הדגל של המכון, יצא בעבר כרך א' העוסק בדיני מתנות עניים, וכעת יוצא לאור הכרך השני העוסק בהלכות צדקה, ובכך חותם את הלכות מתנות עניים ברמב"ם. אנו עובדים כעת במרץ על כתיבת הכרך הראשון העוסק בהלכות תרומות, בשאיפה שהוא יצא לאור לקראת סוף השנה. את ספר מתנות הארץ יהיה ניתן לרכוש בחנות הספרים שבאתר המכון.



חותם

כנס הרבנים הגדול לחיזוק הגיור הממלכתי



כחלק מהפעילות לחיזוק הגיור הממלכתי, היינו שותפים בהפקת כנס רבנים ראשון מסוגו שהתקיים בירושלים. בכנס השתתפו מאות רבנים בראשות הרבנים הראשיים, בקריאה חד-משמעית - להשאיר את הגיור הממלכתי בידיה של הרבנות הראשית לישראל.

השקת השדולה היהודית בכנסת



לאחרונה הוקמה בכנסת שדולה חדשה לחינוך וזהות היהודית של המדינה. חותם וארגונים נוספים הפועלים לחינוך הזהות היהודית השתתפו באירוע. הקמת השדולה מהווה הזדמנות לקידום הזהות היהודית של המדינה, ולקיום שיתופי פעולה חשובים למען מטרה ראשונה במעלה זו.

מדברים זהות: סדרת פודקאסטים חדשה

לאחרונה השקנו סדרת פודקאסטים חדשה בנושא "מדברים זהות", בפודקאסט האחרון אירחנו את עו"ד ד"ר יונה שרק, היועץ המשפטי של המרכז למדיניות ההגירה הישראלית. בשיחה התמקדנו בהגירה הלא יהודית מאתייפיה בעשורים האחרונים, ושוחחנו על שחיקת הרוב היהודי במדינה ועל האתגרים הרבים בתחום זה. השיח היה מרתק ומעשיר. ניתן לצפות בפודקאסט באתר חותם.



פורום מומחים יוצאי ברית המועצות מזהיר מהשלכות ההגירה הלא יהודית



בתקופה האחרונה מגיעים לארץ אלפי מהגרים גויים מאוקראינה. לצד השמחה הגדולה על כל יהודי שמגיע לארץ, אנחנו מצרים על הגויים שנכנסים לישראל, במספרים שרק הולכים וגדלים. העובדות מדברות בעד עצמן - הרוב היהודי במדינת ישראל, שמקום המדינה ועד לשנת 1996 עמד על מעל ל-80%, ירד בשנים האחרונות לשפל חדש של מתחת ל-74% יהודים. הסיבה לכך היא אחוז הגויים במדינה (שאינם ערבים), אחוז שהולך וגדל בשל מהגרים וקרובי משפחה של יהודים שנקלטם בישראל.

לאחרונה גיבשנו קבוצת מומחים, רובם יוצאי ברית המועצות לשעבר, שעוסקים בהסברת הבעיה בהגירה הלא יהודית לישראל ובחשיבות שמירת הרוב היהודי במדינה. כחלק מהפעילות, הפורום נפגש עם מקבלי החלטות בכנסת, ואף פורסם סרטון הסברה בנושא.

כנס 'גיור של נייר' בבאר שבע

הכנס לבירור ההשלכות העולות מרפורמת הגיור התקיים במהלך החודש ב'בית מוריה' בבאר שבע. בין הדוברים בכנס: הרה"ג דוב ליאור, רב העיר הרה"ג יהודה דרעי, הרב שמעון כהן ועוד.



כנס 'שלטון ללא בחירות' - שלטון הבג"ץ

לקראת מינוי שופטי בג"ץ חדשים, קיימו כנס דיגיטלי שעסק בפגיעה המתמשכת במדינה היהודית במסגרת בג"ץ. הדוברים המרכזיים שהשתתפו בכנס: עו"ד יורם שפטל, ח"כ שמחה רוטמן, גלי בת חורין ועוד.



מרכז תורה ומדינה

ביקור הרב יעקב אריאל במרכז

ביקור מיוחד ומרגש נערך בחודש האחרון במרכז תורה ומדינה. הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, הרב הראשי לרמת גן (לשעבר) ונשיא מרכז תורה ומדינה, הגיע להעביר שיעור לפני רבני המרכז. הרב שיבח ביותר את הפעילות התורנית-מחקרית של רבני המרכז, את הספרים שראו אור, ואת היוזמות העתידיות, בדגש על מפעל הרמב"ם - הלכות מלכים ומלחמותיהם. זכינו לשמוע שיעור ארוך ומעמיק בנושא שלטון ומלכות, מעורבות העם והסכמתם לבחירת מלך. מרכז תורה ומדינה מודה לרב שליט"א על המאמץ ועל הזכות לשמוע דברים מקוריים המבוססים על מקורות תנ"ך, חז"ל והפוסקים, תוך חיבורם למציאות ימינו הלכה למעשה.



הכנס השנתי של "פורום הרבנים"

מרכז תורה ומדינה אירח בחנוכה את הכנס השנתי של "פורום הרבנים". מאות רבות של רבנים מאורגנים במסגרת "פורום הרבנים" שבמרשתת, ומנהלים ביניהם דיונים יומיומיים במגוון רחב של נושאים הלכתיים, אמוניים, חינוכיים ואקטואליים. ה"פורום" מתייחד בשניים: א. נמנים עם חבריו רבנים מגוונים: חרדים וציונים-דתיים, ראשי ישיבות ורבני קהילות, מבוגרים וצעירים, וכולם מנהלים ביניהם דיונים באופן ענייני ושקול. ב. דיוני חסויים וחל איסור מוחלט להזכיר "מי" אמר "מה". נקודות אלה הן מחזקות את הפורום ומסבירות את המשך קיומו זה כמה שנים.

מדובר בבית מדרש וירטואלי, אשר רק אחת לשנה מתכנס באופן פיזי. זכה מרכז תורה ומדינה לארח השנה את הכנס. במסגרת הכנס הרצה ראש מערך המחקר, הרב פרופ' נריה גוטל, על האתגר ההלכתי הנובע מהיות "אחריות לאומית" שיקול פסיקה, כפי שהוכח בספרו "ממשפטי המלוכה". כן נדונו ענייני שמיטה, פרה אדומה ועוד. מרכז תורה ומדינה חשף לפני המתכנסים את תנובתו ואת תוכניותיו.



שו"ת פוע"ה מניעת היריון מהדורה מורחבת



בשנת תשע"ב יצא לאור החלק הראשון של סדרת שו"ת פוע"ה, שפרסמה והנגישה לציבור את השאלות ששאלו רבני מכון פוע"ה פוסקים שונים ואת תשובות הפוסקים, זאת תוך הוספת מבואות הלכתיים-רפואיים, הערות וסיכומים. בעקבות החלק הזה, שיצא כפיילוט בכריכה רכה, ועסק במניעת היריון, יצאו במהלך השנים שלושה ספרים נוספים של שו"ת פוע"ה בכריכה קשה, ובהם תשובות הפוסקים לשאלות בנושאי פוריות, טהרת המשפחה, היריון, לידה ועוד. בעשר השנים שעברו מאז, נשאלו הפוסקים שאלות נוספות בענייני מניעת היריון, ולאחר השלמת הסדרה התפנינו להוציא מחדש מהדורה מורחבת של שו"ת פוע"ה מניעת היריון. המהדורה החדשה יצאה בכריכה קשה, ונוספו לה כשבעים עמודים חדשים של תשובות לחמש שאלות נוספות. כמו כן נכתב מחדש המבוא ההלכתי-רפואי לכרך. ניתן להשיג את הכרך החדש במחיר מבצע של 50 ₪ באתר מכון פוע"ה או בטלפונים 02-6515050, 052-8881698. לרגל השלמת הסדרה, כל הרוכש את ארבעת הכרכים של סדרת שו"ת פוע"ה ייהנה מ-10% הנחה.

אתר חדש למכון פוע"ה

בחודשים האחרונים עלה לאוויר העולם האתר החדש של מכון פוע"ה. האתר החדש מונגש ומותאם לציבור בצורה בהירה ומשוכללת, ומעבר לכך, מנגיש בצורה נרחבת את עולם הידע של מכון פוע"ה בצורה שלא הייתה קיימת באתר הקודם. דפי מידע נרחבים ומפורטים נכתבו בנושאים שונים של פוריות, טהרת המשפחה, גנטיקה, היריון ולידה ועוד. מומלץ להיכנס ולראות בכתובת www.puah.org.il או בחיפוש בגוגל: מכון פוע"ה.



שבוע ייעוץ של רבני מכון פוע"ה עם רופאי המרכז הרפואי שיבא תל השומר

מסעדת שיבא | **מסעדת שיבא** | **מסעדת שיבא**

תחנה רבני ויועצות פוע"ה
מדייטטיים נגיבים טובים של מחלקת דיאטטיקה אישיים
המאכלים נגיבים ורפואיים

בדיקות גנטיקה
 בדיקות גנטיקה נעשות במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. הבדיקות נעשות במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. הבדיקות נעשות במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

אבחון וטיפול
 אבחון וטיפול נעשים במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. האבחון נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

מיון
 מיון נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. המיון נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

אופק
 אופק נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. האופק נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

פאנל דיאטטיקה
 פאנל דיאטטיקה נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. הפאנל נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

בצאת
 בצאת נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. הבצאת נעשה במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

נושאים
 נושאים נעשים במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר. הנושאים נעשים במסגרת תכנית הפוריות של המרכז הרפואי שיבא תל השומר.

בחודש אדר א' התקיים שיתוף פעולה ייחודי מסוגו בין מכון פוע"ה לבין המרכז הרפואי שיבא תל השומר - שבוע ייעוץ. במהלך השבוע נערכו כ-200 פגישות זום בין זוגות שנרשמו מראש לבין רבני מכון פוע"ה ורופאי אגף נשים וילדות בשיבא. לקראת כל פגישה קיבל רב יועץ במכון את התיק הרפואי של בני הזוג, עבר עליו וארגן אותו כדי לתווך את המידע בצורה היעילה ביותר מבני הזוג לרופא המומחה. הייעוץ הרפואי ניתן בתחומים שונים - היריון בסיכון, אולטרסאונד ורפואת העובר, יחידת IVF ושימור פוריות, פריון הגבר, גיל המעבר, מתגררות ופלסטיקה, אמצעי מניעה, אישות ועוד. נוסף על כך התקיים פאנל מקוון בנושא בדיקות בהיריון והיבטים שונים בנושא מדרוך רפואי, הלכתי ומעשי. הפאנל התקיים 'אחד על אחד' עם הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, ועם פרופ' איל סיון מנהל ביה"ח לנשים וילדות במרכז הרפואי שיבא.



ביקור רבני מכון פוע"ה אצל הגאון הרב אביגדור נבנצל שליט"א



לפני חג הפסח זכו רבני פוע"ה בראשות הרב מנחם בורשטין שליט"א להיפגש עם הגאון הרב אביגדור נבנצל שליט"א (רבה של העיר העתיקה בירושלים, בעבר), מגדולי פוסקי דורנו. הרבנים הפנו לרב שאלות הלכתיות, כולל שאלות סבוכות וקשות שהגיעו אליהם, והרב ענה בחביבות ובמאור פנים. בסיום הפגישה ציין הרב שהוא מחשיב מאוד את מכון פוע"ה, ובירך את הרב בורשטין ורבני המכון בהצלחה רבה.

מחזור לימודים חדש בקורס "קדושת החיים" לרבנים

אגף קדושת החיים, שהוא אגף חדש יחסית במכון פוע"ה ומנוהל על ידי הרב צבי ארנון והרב אריאל וידר, מספק מענה בכל שעות היממה לשאלות המורכבות והסבוכות של סוף החיים, כדוגמת האם ומתי יש חיוב לחבר למכונת הנשמה, לבצע טיפולים רפואיים שונים ועוד. בחודש אייר נפתח קורס חדש שמיועד להכשיר רבנים לתת מענה בסוגיות הסבוכות הנ"ל. הקורס מספק ידע רפואי והלכתי מקיף ביותר, שיאפשר לרבנים שנתקלים בשאלות הללו, לתת מענה הלכתי מקצועי ונכון, בתקווה שבע"ה לא נודק לקו.



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



הליכות עם ישראל

סיכום כנס נשים



בימים א'-ב' באדר א' תשפ"ב 2-3.2.22 התקיים כנס לדיני ממונות ומשפט עברי בנושא: "הבחירות במשפט התורה" בנשיאות הרב רצון ערוסי שליט"א. במקביל התקיימו ימי עיון לנשים מצוות כינור בנושא: "נתיבים לבחירה נכונה בחיים".

ימי העיון לנשים התחילו בא' באדר א' בדברי פתיחה נפלאים מפי הרבנית ערוסי מנב"ת. הרבנית אלבו מנב"ת הנחתה והוסיפה דברים על התמודדות עם ליקויים במשפחה וגילוי כוחות אדירים בכל מצב. הרבנית מרים שטרן דיברה על "בחירת הטוב וטוב שבחרת". הרב צפניה ערוסי חיזק בדבריו על "בחירה חינוכית עפ"י הרוב האבסולוטי או הרוב הערכי" בשילוב דוגמאות מחיי המציאות.

ביום השני של הכנס השתתפו נשים רבות מקריית אוננו, גני תקווה, ירושלים וחשמונאים, מהדרום ועוד. פתחה את היום הגב' הגיורת אסתר עובדיה שתח' בנושא "מעולם הזוהר לעולם הטוב". אכן בחירה גדולה ומשמעותית, האמת והיהדות מול תלאות הנצרות. הרב נתנאל זליקוביץ, מנהל תוכנית "עומקא דליבא", מרצה ומנחה סדנאות במשרד החינוך, דיבר על בחירה והתמודדות עם כלים מעשיים. הגב' עדנה נבון, מנטורית בהעצמה ומודעות רגשית, דיברה על "הרדמה מול התעוררות בתקופת הלבול". הרבנית שרה יוסף, מרצה ומנחת סדנאות, דיברה על בחירה במחשבה ונתנה כלים מעשיים. הגב' בת גלים שער, אימו של גלעד שהיה בין שלושת החטופים שנרצחו, ריתקה אותנו בנושא "העצמה נשית בוראת מציאות" באמצעות התבוננות פנימית והתמודדות אישית בגבורה, באומץ, בביטחון ובאמונה.

הכנס הסתיים בחלוקת שי לכל משתתפת ובמופע מוזיקלי מיוחד הזמרת והאומנית נירית חוטבלי שתח'.

כושרות במספרים



לאורך כל השנה רבני כושרות עמלים במתן תשובות מהירות ובהירות בכשרות. חודש ניסן הינו חודש אינטנסיבי ביותר בהכנות הציבור לפסח. טעימה קטנה מהמספרים שהיו לקראת פסח: 359,302 - כניסות לאתר כושרות. 823,788 - הצגות דף באתר. 31,482 - שותי"ם באמצעי המדיה השונים. 53 - קבוצות ווטסאפ למידע מכושרות ולתשובות מיידיות לשאלות השונות.

השתדרגנו!



שמחים לבשר על חיפוש חדש ונוח באתר כושרות לבקשת הציבור, שדרוג נוסף לנוחות המשתמשים באתר כושרות, חיפוש נוח בטבלאות ובדפים הרלוונטיים למידע זה. היכנסו לאתר כושרות ותינהו מהשירות

סוגרים את מנוע החיפוש של מוצרי יבוא באתר

לפני כמה שנים כשרציתם לחפש אישור יבוא של מוצר כשר מיובא, הייתם צריכים להוריד קובץ pdf כבד מאוד ולעשות חיפוש מורכב בין עשרות אלפי פריטים. משום כך יצרנו מערכת חיפוש מקוונת שהייתה פעילה מאוד.

מאז ב"ה הרבנות הראשית ומחלקת היבוא התייעלו מאוד ובנו מערכת כזאת לעצמם. במשך תקופה עשינו הרצה במקביל בשתי המערכות. היום כשמנוע החיפוש של הרבנות כבר שמיש ומוכן, אין צורך במנוע החיפוש שבנינו ואנחנו מסירים אותו מהרשת. המסקנה היא שיש אפשרות לתקן את מערכת הכשרות. אנחנו עוברים עכשיו לשלב חדש שבו אנו בונים מערכת אישית לכל משגיח שתעבוד על פי נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית לישראל. רק כשרות אחת ואיכותית עם שילוב נכון של אמצעים טכנולוגיים יתנו כשרות טובה ואיכותית במדינת ישראל.

רשימת מוצרי מזון וחומרי גלם מיובאים

25,247 תוצאות

במאגר מופיעים מוצרי מזון וחומרי גלם מיובאים שאושרו על ידי הרבנות הראשית לישראל. שמיש המאגר תמיד עובדים מינה בתוקף. מוצרים שאינם מתועדים במאגר המוצרים ב-60 הימים האחרונים. ב"י מידע מספר ייעוץ נוסח תחיות ונעוה. לחיפוש מוצרים לשימוש. דרושה על התלה שרשימת

באפשרותכם לבצע חיפוש על ידי בחירה באתר או יבוא

שם יבואן: []
 שם יבואן: []
 שם יבואן: []

חויית הלכה וטכנולוגיה: אירועי פסח לכל המשפחה במכון צומת



מרכז המבקרים של מכון צומת והלכה וטכנולוגיה קיים במהלך פסח ימים פתוחים לקהל הרחב. המבקרים הרבים נהנו מסירימי אינטראקטיביים לכל המשפחה במרכז המבקרים של המכון, שמעו מקרוב הדרכות על המוצרים שפיתח המכון ולמדו על העקרונות ההלכתיים שעומדים מאחוריהם. נוסף על כך, נהנו הילדים הבוגרים מ'סדנת ארדואינו', שבמהלכה למדו את שפת התכנות העכשווית ותיכנתו פיקוד שבת למעילית לגו מיוחדת.

הרב גדעון פרל זצ"ל

הרב גדעון פרל, רב היישוב אלון שבות לשעבר וחבר עמותת צומת מיום היווסדה ואב"ד לגיור של המכון, הלך לעולמו בגיל 80. ראש מכון צומת, הרב מנחם פרל, ספד לרב גדעון פרל זצ"ל: "אנו כואבים את לכתו של הרב גדעון פרל. הרב גדעון, גדול במידות ובתורה, ישר דרך ורב פעלים, ליווה את מכון צומת מאז היווסדו ועד אמש, בכל תחומי פעילותו. מאז לכתו של הרב ישראל רוזן זצ"ל, לקח על עצמו הרב את משימת הגיור כצוואה של חברו, הרב רוזן, וכיהן במרץ וביישר כאב בית הדין לגיור של המכון. הרב גדעון פעל שנים רבות לקידום וחיזוק מכון צומת. ווי על האי שופרא דבלי בעפרא".



פסק הלכה חדש של מכון צומת:

מותר לכוון שעון שבת לחימום דוד המים בשבת לצורך מקלחות במוצאי שבת ראש מכון צומת והלכה וטכנולוגיה, הרב מנחם פרל, פסק לאחרונה פסק הלכה חדש הרלוונטי לשבתות החורף. במקרים רבים זקוקים למים חמים מייד בצאת השבת, למשל עבור אמבטיות לילדים הקטנים. הרב פרל פוסק שלשם כך ניתן להגדיר את שעון השבת של הדוד החשמלי כך שיתחיל לחמם את המים בשבת, תוך הקפדה שלא להשתמש במים החמים בשבת בזמן שהבילר מופעל.



יום המדע הישראלי במכון צומת

כחלק מאירועי יום המדע הישראלי נערך במכון צומת בשיתוף עם משרד החדשנות, המדע והטכנולוגיה יום פתוח בנושא - 'חדשנות פורצת דרך'. עשרות המבקרים שהגיעו נהנו מפעילויות חווייתיות ומאתגרות לכל המשפחה. בשיאו של היום הפתוח התקיים פאנל מומחים מיוחד בנושא הנדסת רקמות ובשר מתורבת בהשתתפות פרופ' שולמית לבנברג מהטכניון, שפרצה את הדרך המדעית בנושא הבשר המתורבת ומצאה שאפשר לייצר מתאי גזע איברים ורקמות, ורב 'תנובה' הרב זאב וייטמן שדן בסוגיית כשרות הבשר המתורבת ובשאלה אם בשר המגודל במעבדה נחשב בשרי. לאחר מכן נערכה הרצאת זום של ד"ר נטע לבון, CTO בחברת ALEPH FARMS, לקראת שיגור מעבדה ניידת לגידול בשר מתורבת בחלל. כמו כן נערכו חידון 'קליקטי' נושא פרסים, סדנאות מהנדסים צעירים, סדנת ארדואינו לתכנות ובניית דגם מעילית שבת וחידון Kahoot בנושאי מדע, הלכה וטכנולוגיה.



יום המדע הישראלי במכון צומת. חלק מאירועי יום המדע הישראלי נערך השבוע במכון צומת. בשיתוף עם משרד החדשנות, המדע והטכנולוגיה, יום פתוח בנושא 'חדשנות פורצת דרך'. כשיאו של היום הפתוח התקיים פאנל מומחים מיוחד בנושא הנדסת רקמות ובשר מתורבת בהשתתפות פרופ' שולמית לבנברג מהטכניון, שפרצה את הדרך המדעית בנושא הבשר המתורבת, ומצאה שאפשר לייצר מתאי גזע איברים ורקמות, ורב 'תנובה' הרב זאב וייטמן, שדן בסוגיית כשרות הבשר ובשאלה האם בשר שגודל במעבדה נחשב בשרי. צילום: דרורית.

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 136
תמוז תשפ"ב

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

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יצחק דביר 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 תובב"א)

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתין

7 אין גבול לתשובה / הרב צבי שוורץ

תשובות קצרות

- 16 1. קדושת שביעית בקליפות בננות / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 17 2. פירות וירקות של ארץ ישראל בשווקי חו"ל / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 18 3. דילול אשכולות ענבים שיש בהם קדושת שביעית / הרב אברהם סוחובולסקי
- 20 4. כיוס פירות בשמיטה / הרב נתנאל אוירבך
- 21 5. עירוב מאכל שיש בו קדושת שביעית עם מאכל שאין בו קדושת שביעית / הרב נתנאל אוירבך
- 22 6. פיצוי על נזקים של מתקין מזגנים / משפטי ארץ
- 23 7. פיצוי על נזקי עובד בשעת עבודתו / משפטי ארץ
- 25 8. תוקף התחייבות של מעסיק לעובדת במקרה של העברת בעלות על העסק / משפטי ארץ
- 26 9. נזק של שכנים לסאפ מושאל / משפטי ארץ
- 26 10. נזק למנוע בעת קניית רכב / משפטי ארץ
- 27 11. כוח הרוב בתוכנית 'פינוי בינוי' / הרב אריאל בראלי
- 29 12. מטפחת שאבדה בדואר / הרב אריאל בראלי
- 30 13. תשלום על הזמנת טכנאי גז / הרב אריאל בראלי
- 30 14. העברה למצב שבת של עגלת נכים / הרב מנחם פרל
- 32 15. קלנועית על סמך היתר גרמא וקלנועית הפועלת על בסיס שינוי זרם / הרב מנחם פרל
- 33 16. ביטול בגרמא ביום טוב / הרב מנחם פרל
- 33 17. הפעלת מזגן על ידי שעון שבת / הרב מנחם פרל
- 34 18. פדיון הבן לאחר הפלה / הרב אליהו האיתן

הארץ ומצוותיה

- 36 נטיעה וחרישה בשמיטה לצורכי היישוב / הרב נתנאל אוירבך
- 47 ניכוש עשבים בשמיטה / הרב יצחק דביר
- 57 ייצוא פירות שביעית לחוץ לארץ / הרב יהודה זולדן

כשרות והלכה

- 68 בשר מבוסס תאים מרקמת עובר (בלסטולה ובלסטוציסט) / הרב דוד אייגנר
- 78 שימוש ב'נר תמיד' במטבחים מוסדיים / הרב צבי בן ראובן

משפט התורה

- 86 שוחד בחירות / הרב דוד שטרן
97 פסיקת הלכה בגיור - דעת יחיד בשעת הדחק / הרב אורי בצלאל פירש
106 אפשרות החזרת חוב לפני מועד הפירעון / הרב ד"ר רצון ערוסי
113 שכר תיווך על עסקה שלא הושלמה על ידו / הרב אריאל בראלי
היקף חיובו של המוכר מוצר פגום - בעקבות הסלמונלה בחברת שטראוס
118 / הרב שלמה אישון
בתי דין של תורה בימינו - האם חזון בר יישום? - חלק ג'
125 / ד"ר שפרה מישלוב

רפואה והלכה

- 136 אכילת בשר ביום הטבילה / הרב עומר שפס

טכנולוגיה והלכה

- טיוטה למפרט הלכתי: מחליף חום במערכת סגורה לחימום מים
141 / הרב מנשה צימרמן

סקירת ספרים

- 147 על ספר הרפואות של אסף הרופא / הרב דוד אייגנר
148 על הספרים 'לקראת מקדש' ו'פסח לה' / הרב עזריה אריאל

תגובות

- 150 הנאה ממעשה שביעית / הרב עידוא אלבה
153 תגובה לתגובה / הרב יצחק דביר
154 הערת עורך: י"פ.
154 על הוצאת בגדים ממייבש בשבת / הרב מיכאל סיגלבאום
155 הרב מנחם פרל / תגובה לתגובה
157 שימוש במעלית שבת שתוקנה בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו
157 תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל
158 השלכת אשפה ל'פח חכם' בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו
158 תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל
159 מתחו רשת 'פינג פונג' עד שנקרעה / הרב שאול דוד בוצ'קו
160 תגובה לתגובה / הרב עמוס ראבילו

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
הרב עידוא אלבה, מכון לרבני ישובים, חברון, ido.elba@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת ההסדר היכל אליהו בכוכב יעקב, saulbo@gmail.com
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 צבי בן ראובן, כושרות, ר"ת במכינה הקדם צבאית קשת יהודה, tzvi.rabi@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב אליהו האיתן, מכון פועה, haeitan@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תושב"ע - מ' החינוך חמ"ד, zoldanye@gmail.com
הרב מיכאל סיגלבוים, רופא, מדרשת בארות בת עין, RavMechael@berotbatayin.org
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@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 אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב אורי בצלאל פישר, ביה"ד לגיור, ori.bezalel@gmail.com
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב מנשה צימרמן, מכון צומת, menashe@zomet.org
הרב עמוס ראבילו, מכון משפטי ארץ, ahinoamos@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
הרב דוד שטרן, מרכז תורה ומדינה, avidast@gmail.com
הרב עומר שפס, מכון פועה, osheps@gmail.com



אין גבול לתשובה

הקדמה

חודש אלול הוא חודש התשובה. מתחילת החודש מתחילים לומר סליחות ולתקוע בשופר. בר"ח אלול עלה משה רבנו להר סיני לקבל את הלוחות השניים, וביום כיפור, כעבור ארבעים יום, הוריד אותם, לאחר שהקב"ה סלח לעם ישראל על חטא העגל. מזלו של החודש - 'בתולה', והוא נרמז בפסוק: ¹ 'שׁוֹבֵי בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל שׁוֹבֵי אֶל עֶרְיָךְ אֱלֹהֵי'. ה'תשובה' היא אחת היסודות החשובים בתורה. מתוך עיון בכתובים עולה שלפעמים אומר הנביא ש'תשובה' לא תועיל (ישעיהו לחזקיהו), או שאין הוא מוכן להיות שליח ה' להשיב בתשובה את החוטאים (יונה על נינוה). בעיון זה ננסה להבין מדוע הנביא אינו תומך תמיד בחוטה לשוב, ואף אינו מעודד אותו לחזור בתשובה, ומנגד ניווכח לדעת שמבחינת הקב"ה אין גבול לכוח התשובה.²

א. החכמה, הנבואה, התורה והקב"ה

המדרש³ מביא עמדות שונות ביחס לחוטה, ומדגיש כי רק הקב"ה עצמו רואה את התשובה כתיקון הראוי לחטא (ירושלמי מכות פ"ב ה"ו):

שאלו לחכמה, החוטה מהו עונשו? אמרה להם חטאים תרדף רעה (משלי יג, כא).
שאלו לנבואה, החוטה מהו עונשו? אמרה להם הנפש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח, ד). שאלו לתורה, חוטה מה עונשו? אמרה להם יביא אשם ויתכפר לו. שאלו לקב"ה, החוטה מהו עונשו? אמר להם יעשה תשובה ויתכפר לו.

מדרש זה מעורר כמה תמיהות:

1. האם החכמה והנבואה, שכלולות בעשרים וארבעה כתבי הקודש, אינן מכוחו של הקב"ה?! וכיצד ייתכן שאפילו לתורה עצמה, שאותה הכתיב הקב"ה למשה רבנו מילה במילה, יש פתרון אחר מאשר לקב"ה בעצמו?
2. הנביא אומנם אמר 'הנפש החוטאת היא תמות', אך בהמשך נבואתו קבע במפורש שהרשע יכול לחזור בתשובה ולא ימות (יחזקאל יח, כא-כג, לא-לב):

1. ירמיהו לא, כ.
2. בעיון זה הבאנו מקרים של מי שהרשיעו מאוד, והקב"ה למרות הכול קיבל את תשובתם, והם המשיכו לחיות. לא הבאנו מקרים של חוטאים קשים שהקב"ה קיבל את תשובתם אחרי מיתתם, כמו ר"א בן דורדיא (ע"ז יז ע"א), יוסף משיתא ויקום איש צרורות (בראשית רבה, סה כב).
3. וע"ע פסיקתא דרב כהנא פרשה כד.



והרשע כי **ישוב מכל הטאתו הטאתיו אשר עשה** ושמר את כל חקותי ועשה משפט וצדקה **חיה יחיה לא ימות**. כל פשעיו אשר עשה לא יזכרו לו בצדקתו אשר עשה יחיה. **החפון אחפון מות רשע נאם אדני ה' הלא בשובו מדרכיו וחיה...** השליכו מעליכם את כל פשעיכם אשר פשעתם בם ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה ולמה תמתו בית ישראל. **כי לא אחפון במות המת** נאם אדני ה' **והשיבו וחיו**.

לחכמה ולנבואה יש קושי רב בעצם אפשרות התשובה. על פי ההיגיון, פלוני חטא ועשה מעשים נוראיים, והנה הוא מתעורר ומהרהר בתשובה, והרהור זה מוחק את כל חטאיו שחטא בעבר. כך מעיד ר' יהודה הנשיא (פסיקתא רבתי, פיסקה מד"ה שובה):
דרש רבנו הקדוש: גדול כוחה של תשובה, שכיון שאדם **מהרהר בליבו** לעשות תשובה - מיד היא עולה. לא עד עשרה מילים, ולא עשרים, ולא עד מאה, אלא עד מהלך חמש מאות שנה. ולא עד הרקיע הראשון, אלא עד הרקיע השביעי. ולא עד הרקיע השביעי, אלא שהיא עומדת לפני כסא הכבוד.

וכיצד מסוגל **הרהור** אחד קטן **למחוק מעשים**, האם דבר זה מובן בשכל?! לכן טוענת החכמה: 'חטאים תרדף רעה'. ותמיהה נוספת: כיצד מעשה שאדם עושה **עכשיו** יכול לפעול על דברים שהתרחשו **בעבר**? גם דבר זה אינו הגיוני, הרי את הנעשה אין להשיב?! **הנבואה** - אף היא מתקשה בהבנת התשובה. היא צופה לעתיד ורואה בעיני רוחה את תוצאותיו של החטא ואת השפעותיו השליליות. אדם שחטא, ורואה רק את ההווה, איננו יכול לראות את הפגיעה הגדולה של החטא. נראה לו שעשה מעשה שלילי קטן וחסר חשיבות. אולם הנביא רואה בעיני רוחו את ההרס העצום שגורם החטא בהווה ובעתיד: ראשית כול הוא פוגע באדם החוטא, לאחר מכן הוא פוגע בסביבתו, בעם ישראל כולו, ולבסוף - הוא פוגע גם בעולמות העליונים וגם בהרמוניה של הטבע (מדרש תהלים [בובר] מזמור עג, ד):

אמר ר' שמעון בשם ר' סימון חסידא: בעולם הזה אדם הולך ללקוט תאנים, אין התאנה אומרת כלום. אבל לעתיד, אדם הולך ללקוט תאנה בשבת, והיא צווחת ואומרת: 'שבת היא!'

חז"ל מגלים לנו כי בעתיד התאנה תצווח על חילול השבת, אבל הנביא כבר עכשיו שומע את הצווחה. הוא שומע את זעקת הבריאה כולה על החטאים שפוגמים קשות בהרמוניה שלה. ואם כך הדבר - האם יש משמעות לתשובה?! הנבואה מתקוממת ואיננה מסוגלת לתפוש, כיצד תיתכן התשובה?! והיא פוסקת: 'הנפש החוטאת היא תמות'. גם אם נקבל שיש מקום לתשובה, הרי זה בוודאי לא יכלול את כל המצבים, למשל: אדם שעבר עבירה, שנה ושילש בחטאו, ולא הועילו כל התוכחות והאזהרות (כפי שנראה להלן לגבי מנשה), או שב בתשובה שהיא שטחית, או שיש בה יסוד של רמאות (אנשי גינווה), הרי השכל הישר וההנהגה הפשוטה מחייבים שאדם כזה אינו ראוי שתשובתו תתקבל, כי זה מאוחר מדי, שטחי מדי ולא אמיתי. ומה שנאמר ביחזקאל, שהרשע ישוב מחטאו ולא



ימות, זה אכן כולל מקרים רבים של חוטאים. אבל אם הרשיע כל כך, עד שנפשו מקולקלת, וְחָטָא והחטיא את הרבים, **נפש חוטאת כזו** אין לה תיקון - ולכן תמות. **התורה** שאמרה שהחוטא מביא חטאת ואשם אחר שישוב מחטאו. ומדוע לא מספיקה תשובה לבדה וצריך קרבן? זאת מבאר הרמב"ן (ויקרא א, ט):

כי בעבור שמעשי בני אדם נגמרים במחשבה ובדיבור ובמעשה, ציוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתוודה בפיו כנגד הדיבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, **כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלוקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו**, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכיפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש.

כך שמלבד התשובה, אמור החוטא להיות חדור בתודעה **שהוא עצמו** היה אמור להיות במקום הקרבן. יוצא שלפי התורה רק תשובה וקרבן יש בכוחם להחזיר את החוטא לנתיב החיים. אלא שתשובה מסוג זה היא קשה, ודורשת מהפך נפשי עצום. על כן אמר הקב"ה: יעשה תשובה ויתכפר לו. כל חזרה בתשובה, ואפילו חלקית, הינה תשובה, ועשויה להטות את החוטא מדרכי מוות לדרכי חיים.

החידוש הגדול אינו בדברי החכמים והנביאים; דווקא הם פונים אל ההיגיון, ולפיהם במצבים הקשים שהבאנו לעיל אין הדעת נוחה מן האפשרות של החזרה בתשובה. לדידם חובה להעניש את החוטא ענישה קשה, כגון: **רעה מתמשכת, מוות**, או לפחות **הקרבת קרבן**, שהיא תחליף מעודן יותר ממוות והיא ההרגשה שהקרבן קרב במקומו. **אלא החידוש הוא דווקא בכך שהקב"ה בכבודו ובעצמו, גם במצבים כאלה, מוכן לקבל את התשובה, למחוק את העבר ולתת פתח תקווה לעתיד.**

להלן נסקור כמה מקרים במקרא המבטאים את ה'מתח' שבין הקב"ה לנביאים בעניין התשובה.

ב. ישעיהו וחזקיהו

הגמרא בברכות⁴ מתארת שישעיהו הנביא בא לבקר את חזקיהו המלך בחוליו, ואומר לו בדבר ה': 'צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה' גם בעולם הבא. וכששאל חזקיהו לסיבת הדבר, השיב לו הנביא: לא נשאת אישה ולא הולדת ילדים. ביקש חזקיהו הזדמנות לתקן זאת, אמר לו ישעיהו 'כבר נגזרה עליך גזירה' ומאוחר מדי לחזור בתשובה. חזקיהו לא קיבל זאת, כי מקובל הוא מפי רבותיו 'אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים' - הוא התפלל, ואכן נענה הקב"ה לתפילתו - חזקיהו הבריא מחוליו, והקב"ה הוסיף לו חמש עשרה שנה על ימיו; וזו לשון הגמרא, שם:

4. ברכות י"א-ע"ב.



בימים ההם חלה חזקיהו למות. ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו: כה אמר ה' צבאות צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו'. מאי כי מת אתה ולא תחיה? - מת אתה - בעולם הזה, ולא תחיה - לעולם הבא. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליה: משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר ליה: בהדי כבשי דרחמנא למה לך?⁵ מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא - לעביד. אמר ליה: השתא הב לי ברתך, אפשר דגרמא זכותא דידי ודידך ונפקי מנאי בנין דמעלו.⁶ אמר ליה: **כבר נגזרה עליך גזירה**. אמר ליה: בן אמוץ, כלה נבואתך וצא! כך מקובלני מבית אבי אבא - אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים. איתמר נמי, רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים.

כיצד אפשר להבין זאת? הרי הקב"ה בעצמו אמר לישעיהו להתנבא שאין יותר תיקון?! ומה הביא את חזקיהו לומר שאפשר לשוב, אף שישעיהו אומר לו שזה כבר מאוחר? התשובה היא שהנביא נשלח מאת ה' **לזעזע** את חזקיהו ולומר לו עד כמה חמור שיקול דעתו שלא ללדת, ולא גילה הקב"ה לישעיהו שאפשר לשוב. כל זאת כדי שהנבואה תהיה עוצמתית וחד משמעית, ותבהיר לחזקיהו את חומרת מעשיו. אולם חזקיהו, שהוא מלך, ולמלכות יש ראייה כוללת יותר, המסוגלת להכיל את כל סוגי האנשים והמצבים, יודע שאין דבר העומד בפני התשובה, וכך מקובל הוא גם מרבותיו. ואף אם נביא אומר לו בפירוש שאין לו אפשרות לחזור בתשובה, הוא יודע שתמיד אפשר לפנות ישירות לה' מכל הלב, ותפילה כזו בוקעת רקיעים, וקורעת את גזר הדין:⁷

מיד - ויסב חזקיהו פניו **אל הקיר** ויתפלל אל ה' [ויאמר אנה ה' זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם, והטוב בעיניך עשיתי, **ויברך חזקיהו בכי גדול**].

5. דברים שאמר לו ישעיהו: 'בכבשי דרחמנא למה לך', אפשר לומר שהכוונה ב'כבשי' - בסוד הציווים שציווה הקב"ה, שאין לחקור מגמתם ותכליתם, אלא חייבים לעשותם בלי חשבונות, אף אם זה נראה סותר את מגמת הציווי. וכאן שולל ישעיהו את תפישת חזקיהו בציווי על פרייה ורבייה, שאומר לשם מה להוליד ילד שיעשה הרע בעיני ה'? אך אפשר לומר ש'כבשי דרחמנא' - **הם כבשוני הגאולה, וסוד משיח בן דוד**. מלך המשיח חייב לבוא משושלת בית דוד. ואף שיכולה מלכות בית דוד להימשך ממלך אחר, כמו שעולה מן הגמ' ביבמות נ ע"א 'אי מחזקיה אי מאיניש אחרינא' (עיי"ש ברש"י), זהו חשבוננו של הקב"ה, ואין מלך מבית דוד רשאי לעשות חשבון כזה ולכרות שושלת זו בעצמו. ומי שכורת את הענף בחושבו שאין זה רצון ה' שהבן יהיה ח"ו רשע, אינו מבין את סוד הגאולה. אף אם אחד הצאצאים הוא מלך רשע שעובד ע"ז והורג אלפי אנשים, אסור להפסיק את השושלת. העתיד המזהיר של בית דוד, אף שעובר דרך צאצאים חוטאים, גובר על כל הרעות שבדרך, וסופו להפוך את כל המציאות הירודה ולקרב אותה לה'.

6. בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, הגרסה היא **שישעיהו יוזם** את הנישואין ודווקא חזקיהו מסרב: 'א"ל [ישעיהו] סב ברתי דילמא מיני ומינך היא מיקים בר נש טב ... א"ל [חזקיהו] לא לך אנא שמע, איני קופץ אלא למה שאמר לי זקני, שאמר לי אם ראית חלומות קשים או חזיונות קשים קפוצ לשלושה דברים ואת ניצול, ואילו הן: לתפילה ולצדקה ולתשובה.'

7. ברכות י ע"ב.



מאי קיר? אמר רשב"ל מקירות לבו שנאמר: 'מע' מעי אוחילה קירות לבי [הומה לי לבי לא אחריש'] (ירמיהו ד, יט)...

הקב"ה שומע את תפילתו ומבקש מישעיהו לחזור לחזקיהו ולבשר לו שתפילתו התקבלה:⁸

ויהי דבר ה' אל ישעיהו לאמור הלוך ואמרת אל חזקיהו: כה אמר ה' אלוקי דוד אביך, שמעתי את תפילתך, ראיתי את דמעתך, הנני יוסיף על ימיך חמש עשרה שנה, ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנותי על העיר הזאת. כמובן, תפילה במצב כזה חייבת להיות בכוונה עמוקה יותר מאשר תפילה רגילה, אחרי שנביא נשלח אליו לומר לו שתשובה לא תועיל. וצריך להתפלל מקירות הלב ובבכי גדול, כדי להתגבר על כל העיכובים והקשיים ולהפוך את עולמו הפנימי לחלוטין, ולכן נענה.

ג. תשובת מנשה – התירה תחת כסא הכבוד

מנשה היה מלך שהרשיע הרבה גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחברו, יותר מכל המלכים שלפניו (דברי הימים ב, לג ב-ג):

ויעש הרע בעיני ה' כתועבות הגוים... ויקם מזבחות לבעלים ויעש אשרות וישתחו לכל צבא השמים ויעבד אתם... והוא העביר את בניו באש בגיא בן הינום ועונן וניחש וכישף ועשה אוב וידעוני הרבה לעשות הרע בעיני יהוה להכעיסו. **וישם את פסל הסמל אשר עשה בבית האלוקים** אשר אמר אלוקים אל דוד ואל שלמה בנו בבית הזה ובירושלים אשר בחרתי מכל שבטי ישראל אשים את שמי לעילום. ויָתַע [התעה, החטיא] מנשה את יהודה ויושבי ירושלם לעשות רע. **וידבר ה' אל מנשה ואל עמו ולא הקשיבו.** ויבא ה' עליהם את שרי הצבא אשר למלך אשור וילכדו את מנשה בחוחים ויאסרהו בנחושתיים ויוליכוהו בבלה. וכהצר לו חלה את פני ה' אלוקיו וייכנע מאד מלפני אלוקי אבותיו ויתפלל אליו וייעתר לו וישמע תחינתו וישיבהו ירושלים למלכותו וידע מנשה כי ה' הוא האלוקים.

ה'ילקוט שמעוני⁹ מתאר את רגעי חזרתו של מנשה בתשובה: חיילי אשור הביאוהו לארצם וגזרו את דינו למות. נתנו אותו בתוך דוד של נחושת, והחלו להסיק תחתיו את האש. כיוון שראה את מצבו הנואש, החל מנשה להתפלל אל כל האלילים שהכיר. לא הייתה עבודה זרה שלא פנה אליה לעזרה, ואין קול ואין קשב. נזכר מנשה שחזקיהו אביו לימדו בילדותו את הפסוק: 'בצר לך ומצאוך... ושבת עד ה' אלוקיך ושמעת בקולו' (דברים ד, ל), והחליט בליבו: אעשה ניסיון. אני אזעק ואתפלל אל ה'. אם הוא יענה לי ויציל אותי, מה טוב. ואם לא, הוא וכל האלילים שווים - אין בהם ממש. והיו מלאכי השרת סותמים את חלונות הרקיע, שלא תתקבל תפילתו לפני הקדוש ברוך הוא, ואומרים לפניו: ריבונו של עולם, לאדם כזה אתה שומע? הלוא יש כללים, ואחד מהם

8. ישעיהו ל, ד-ה.

9. ילקוט שמעוני, מלכים ב רמז רמו.



הוא 'המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה', האם יש מחטיא גדול יותר ממי שמעמיד פסל בתוך בית המקדש?! והקדוש ברוך הוא השיב להם: אתם צודקים, אכן לא מגיע לו שישוב, אך אם השער יינעל, ומנשה ימצא את דלתות התשובה נעולות בפניו, הרי שכל חוטא עלול לחשוש שגם בפניו תינעל הדלת, ולכן לא יתאמץ לשוב, שהרי היצר הרע תמיד יאמר לו: מאוחר, השער כבר נעול. אך כיוון שטענת מלאכי השרת אמת, עשה הבורא דבר שרק הוא יכול לעשות, ושינה את 'כללי המשחק'. התשובה לא תגיע בדרך המקובלת, כי שם היא תיעצר על ידי המלאכים שימנעו מתפילתו להתקבל, אלא בדרך מיוחדת - חתירה תחת כיסא הכבוד - בסתר, במהלך שרק הבורא יכול לעשות, וכך קיבל הקב"ה את תפילתו ותשובתו של מנשה. הרי לפנינו מצב שאין קיצוני יותר ממנו. במציאות כזו לא רק החכמה והנבואה היו אומרות שאין לקבל את התשובה,¹⁰ אלא אפילו בשמיים - מלאכי השרת מביעים את דעתם הנחרצת שאין לקבל את תפילתו של מנשה. והקב"ה בניגוד לכולם מחליט שלמרות הכול יקבל את תפילתו, כי התקדים של נעילת דלתי תשובה מנוגד למגמה האלוקית - שהחוטאים צריכים לדעת שהשערים פתוחים תמיד, גם למרשיעים ביותר. ואכן, פרשת מנשה נחתמת במילים הנותנות תקווה לכל כושל: **'וידע מנשה כי ה' הוא האלוקים'**.

ד. יונה ונינווה

הקב"ה שולח את יונה לעיר נינווה. יונה מסרב לקבל את השליחות ובורח מא"י לתרשיש. רק אחרי שעבר ייסורים - הושלך מהאונייה לים הסוער ונבלע בתוך דג גדול, רק אז הוא מוכן לקבל את השליחות - לנבא על נינווה, כדי שיחזרו בתשובה. גם כאן מוצג נביא העומד מול ה' בהפעילו שיקול דעת פרטי ומסרב ללכת לנינווה כדי שישובו. המפרשים מביאים כמה הסברים לעמדתו:

1. אמר [יונה]: 'העכו"ם קרובי תשובה הם. אם אומר להם ויעשו תשובה, נמצאתי מחייב את ישראל, שאין שומעים לדברי הנביאים' (רש"י יונה א, ג).
2. חז"ל אמרו שיונה תבע כבוד הבן ולא תבע כבוד האב (מכילתא פ' בא), ונתן נפשו עבור ישראל. זאת משום שאם אשור יחזרו בתשובה, הם יִרְדוּ בישראל, ושליחות זו תצמיח רעה לישראל. לכן העדיף לאבד את עצמו, **שלא יהיה הוא** זה שמסב רעה לישראל (מלבי"ם יונה א, ב).
3. תשובה זו של נינווה היא שטחית וחיצונית, ויש בה יסוד של רמייה. לא ראוי לקבל תשובה כזאת (ירושלמי תענית פ"ב ה"א):

ואמר רבי שמעון בן לקיש: **תשובה של רמיות** עשו אנשי נינווה. מה עשו? העמידו עגלים מבפנים ואימותיהם מבחוץ ואלוהים מבפנים ואימותיהם מבחוץ והוון אילין

10. זו יכולה להיות הסיבה לכך שירמיהו הנביא, שכתב את ספר מלכים, לא הזכיר את תשובת מנשה, ורק ב'דברי הימים' מוזכר שה' נענה לתפילתו. הנביא אינו מוכן לקבל תשובה כזאת. על מצב כזה חרצה הנבואה את משפטה ואמרה: 'הנפש החוטאת היא תמות'.



געײ מן הכא ואילין געײ מן הכא. אמרין: אין לית מתרחם עלינן לינן מרחמין עליהון... וישבו איש מדרכו הרעה ומן החמס אשר בכפיהם. אמר רבי יוחנן: מה שהיה בכך ידיהם החזירו מה שהיה בשידה תיבה ומגדל לא החזירו. מחשבותיו של יונה הן הגיוניות: מדוע מקבלים תשובה כזו שאין בה חזרה אמיתית מן החטא? ועל כך זועק יונה (ד, ב-ג):

ויתפלל אל ה' ויאמר אנה ה' הלוא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד [חסרה המידה ואמת] ונחם על הרעה. ועתה ה' קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחיי. הקב"ה משיב לו על טענותיו דרך עץ הקיקיון - בשבתו מחוץ לעיר צומח קיקיון ומצל על ראשו. כשהוא מתייבש למחרת, והשמש מכה על ראשו, זועק יונה לה' באותן מילים: 'וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי'. וה' עונה לו (יונה ד, ט-יא):

ההיטב חרה לך על הקיקיון ויאמר היטב חרה לי עד מות. ויאמר ה' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גידלתו שכן לילה היה וכן לילה אבד. ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה.

הרב יעקב מדן¹¹ משווה את הקיקיון, שצמח בן לילה ויונה חס עליו, לבנה של השונמית שמת, ואליהו חס עליו והתפלל לה' שיחיה אותו, וה' נענה לתפילתו (מלכים א יז, כ-כד): ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלוקי הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה... ויקרא אל ה' ויאמר ה' אלוקי תשב נא נפש הילד הזה על קרבו. וישמע ה' בקול אליהו ותשב נפש הילד על קרבו ויחי.

והקב"ה עונה לשניהם באופן דומה: יונה, שחס על הקיקיון, יבין מעתה שיש מקום לחוס גם על העיר הגדולה, שיש בה יותר משנים עשר ריבוא, ובתוכה ילדים שלא חטאו.¹² והשונמית, שאומרת לאליהו 'עתה זה ידעתי כי איש אלוקים אתה ודבר ה' בפיך אמת' - דבריה מכוונים לרצון ה': אל לו לנביא לנקוט רק במידת הדין, בלי טיפת חמלה. נבואה שזורעת מסביבה רק מוות - איננה דבר ה' אמת. אם אין טל ומטר בכל הארץ, וכולם מתים, אין דברי נביא זה אמת. לכן כשאליהו זועק: למה הרעות לך? אומר לו הקב"ה: אם אתה מבין שיש מקום לחמלה ולחיים: 'לך הִרְאָה אל אחאב ואתנה מטר על פני האדמה'.¹³

11. אתר hatanakh שיעור קולי - השוואה בין אליהו ליונה, יעקב מדן.
12. ייתכן שזו הסיבה לקריאת ההפטרה בספר יונה במנחה ביום כיפור לפני תפילת נעילה: לעודד את השבים, שגם ברגעים האחרונים של יום כיפור עדיין לא מאוחר, וכל תשובה תתקבל, אף אם אין זו חזרה בתשובה שלמה. כמו כן, גם תפילתו של יונה נענתה: אחרי שנענש, הושלך לים ונמצא בבטן הדג.
13. מלכים א יח, א.



ה. תשובה וכפרה גם על עוון חילול השם

הגמרא ביומא¹⁴ מביאה את כל סוגי הכפרה על העבירות השונות: עבר על מצוות עשה - מספיקה תשובה בלבד. עבר על לא תעשה - תשובה ויום הכיפורים מכפרים. עבר על כריתות ומיתות בית דין - יתכפר לו אם עשה גם תשובה, גם יום הכיפורים וגם קיבל ייסורים. אבל מי שיש חילול השם בידו - אין לו כוח בתשובה לתלות, ולא ביום הכיפורים לכפר, ולא בייסורין למרק. אלא כולן תולין, ומיתה ממרקת, שנאמר 'ונגלה באזני ה' צבאות אם יכפר העוון הזה לכם עד תמותון'. רואים מגמרא זו שלעוון חילול השם אין מועילה תשובה, ורק מיתה מכפרת על עוון זה. ה'משך חכמה' מחדש שבתפילת נעילה ביום כיפור יש כפרה גם לעוון חילול השם; וזו לשונו (משך חכמה, הפטרת פרשת וילך, ד"ה שובה ישראל):

והנה על הכל יש שופטים וגבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם, ומיימינים ומשמאילים, ופעמים מטים לכף זכות מחמת איזה זכות. אבל בעוון מרד הנוגע בכבוד המלך, אז כולם מחייבים, כי מי יוכל למחול על כבוד המלך, בלעדי המלך בעצמו, יוכל למחול אחרי הבכי והרחמים. ובירושלמי ריש סנהדרין אמרו אף הקדוש ברוך הוא אינו דן יחיד, שנאמר 'וכל צבא השמים עומדים' וכשהוא חותם, אינו חותם אלא ביחיד שנאמר (דניאל י, כא) אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת ואין אחד מתחזק עמי על אלה. והנה כל ימי תשובה, שהמלך יושב על כסא, 'וצבא השמים עומדים עליו', יכול להועיל רק על עבירות שאין בהם חילול השם, ושוקלים זכויות כנגד עבירות. אבל על חילול השם, על זה אמרו אם יכופר לכם העוון עד תמותון בית ישראל (ישעיהו כב, יד). כי אין יום הכיפורים מכפר. ורק בעת החתימה [בתפילת נעילה], שהשי"ת דן יחיד, אז הוא שעת הכושר שהשי"ת יסלח מרוב טובו אחרי גודל הבכי והחרטה, כי אם הוא ימחול על חילול כבודו, מי יאמר אליו?! לכן בנעילה סידרו הפסוקים (יחזקאל יח, לא-לג) למה תמותו וכו' כי לא אחפון במות המת... והשיבו וחיו וכיוצא בזה, כי הכל על עוון חילול השם יתברך.

וטעמו של ה'משך חכמה' שבשעת הנעילה הקב"ה לבדו דן את האדם, והמלך עצמו יכול למחול גם על עבירות חמורות, ואפילו על חילול השם. חידוש זה משתלב עם כל הנאמר לעיל, שביד הקב"ה יש כוח לקבל תשובה, שאין לאף אחד מלבדו. ואף שמסר ביד הנביא שעל חילול השם רק מיתה מכפרת, הוא עצמו יכול למחול אף על כך.

ו. עיכוב ולא מניעה

הרמב"ם בהלכות תשובה מביא את כל העבירות והקשיים שמעכבים את התשובה, אך בהיותו מדייק בלשונו, מדגיש הרמב"ם שעיכוב אינו מניעה. אם אדם יתגבר על כל

14. יומא פו ע"א.



הקשיים שמפריעים לו, **אין דבר שימונע ממנו לחזור בתשובה שלמה** (רמב"ם, הל' תשובה פ"ד ה"א-ה"ו):

עשרים וארבעה דברים **מעכבין את התשובה**: ארבעה מהן עוון גדול, והעושה אחד מארבעתן **אין הקדוש ברוך הוא מספיק בידו לעשות תשובה**, לפי גודל חטאו. ואלו הן... ומהן חמישה דברים הן **נועלין** דרכי התשובה בפני עושיהן, ואלו הן... ומהן חמישה דברים העושה אותן **אי אפשר לו שישוב תשובה גמורה**, לפי שהן עוונות שבין אדם לחברו, ואינו יודע חברו שחטא לו, כדי שיחזיר לו או ישאל ממנו למחול לו, ואלו הן... ומהן חמישה דברים העושה אותן **אין חזקתו לשוב מהן**, לפי שהן דברים קלים בעיני רוב האדם, ונמצא חוטא, והוא ידמה שאין זה חטא, ואלו הן... ומהן חמישה דברים **העושה אותן ימשך אחריהן תמיד, והן קשים לפרוש מהן**, לפיכך צריך אדם להיזהר מהן שמא יידבק בהן, והן כולן דעות רעות עד מאוד, ואלו הן... כל אלו הדברים וכיוצא בהן, אף על פי **שמעכבין את התשובה, אינן מונעין את התשובה**, אלא אם עשה אדם תשובה מהן, הרי זה בעל תשובה, ויש לו חלק לעולם הבא.

סיכום

ה'תשובה' היא חסד הבורא לאדם החוטא. היא מעבר להיגיון של החכמים, מעבר לדרישת האמת והצדק של הנביאים ואפילו מעבר ל'תפיסתם' השמיימית של המלאכים. היא אמונה בטהרת הלב הפנימי, כי רק הקב"ה, הנופח נשמת חיים באפו של כל אחד, יודע שבתוך תוכו האדם הוא זך ונקי. ומי יודע, אולי הפעם חדר החוטא מבעד לקליפות שעיכבו בעדו, ונגע בנקודה האלוקית שבו? כך קרה להרבה חוטאים, שירדו עד לשפל המדרגה וחזרו בתשובה שלמה, וכך קרה למנשה מלך יהודה, שחטא והרשיע מאד, אך **בְּצַר לו הגיע להכרה שה' הוא האלוקים**.¹⁵ רוח זו, של הרחבת האפשרויות לתשובה, באה לידי ביטוי בהלכות תשובה ברמב"ם, ששום דבר אינו מונע את התשובה. וה'משך חכמה' מחדש שהקב"ה בעצמו, בשעת החתימה, בשבתו יחיד בדין, יכול למחול ברוב טובו גם על חילול השם.



15. הרב יוסף יצחק יעקובסון באתר Theyeshiva.net בשיעורו לפ' בלק, י"ב בתמוז תשפ"א: Why the Need for a Donkey to Speak? הרב יעקובסון מתייחס לבריאת פי האתון בע"ש בין השמשות, ומבאר שהקב"ה אינו יכול לראות את בריאת העולם כמושלמת, אם לא עשה את כל המאמצים להביא את האדם לתקן את התנהגותו השלילית, גם אם מדובר בגוי מושחת, בעל עין רעה ורודף בצע כבלעם. המאמצים כוללים אפילו שינוי של חוקי הטבע והפיכת חמור ליצור מדבר. אולי זה יביא את בלעם לחזור בו מדרכו הרעה. הקב"ה נוהג כאב רחום שיעשה הכול ליישר את דרכיו של בנו.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

1. קדושת שביעית בקליפות בננות / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | האם במציאות קליפות בננות ראויות לבעלי חיים? יש בזה נפק"מ לקדושת שביעית, לסוברים שגם מאכל הראוי לבעלי חיים - אף שאינו עומד לכך - קדוש. רב אחד כתב לי בזו לשון: 'קליפות בננה אין צריך לשמרם בקדושת שביעית, משום דאין מאכל בהמה [נ"ל, עפ"י עדות] דהנה שלחתי מכתב לגן החיות התנכ"י, והשיבני זואולוג הגן בזו הלשון: קליפות הבננה אצלינו נזרקות על ידי כל הבעלי חיים, אך מיותר לציין שבגן החיות מתקיימים תנאים של שפע עבור בעלי חיים, ולכן מוצר כמו קליפות בננה הוא מוצר עודף'. אומנם לענ"ד קשה להוכיח מדברי הזואולוג הללו, ובפרט שלדבריו זהו מאכל עודף בגן, והוא לא כתב שאינו ראוי להם. זאת ועוד, לפי מה שידוע, במזרח הודו וסביבותיה מקובל לאכול קליפות בננות בטיגון וכדומה גם **בקרוב בני אדם**, ונעשה ניסיון בשנים האחרונות להכניס אותן גם לתזונת המערב לטבעונים או לדיאטות וכו'. לאור הנ"ל נשאלת השאלה אם יש לקליפות הבננה קדושת שביעית כדין הראוי לבעלי חיים, גם אם נימא שרוב בעלי החיים אינם אוכלים זאת.

תשובה | כידוע הגרש"ז אויערבאך זצ"ל כתב מפורש שצריך שיהא 'עומד' למאכל בהמה, אבל 'ראוי' בלבד איננו מגדיר כאוכל, והביא לכך כמה ראיות. ואומנם ב'מעדני ארץ'² כתב שאין לדרוך על עשבים בנעליים מלוכלכות, כיוון שמפסיד את העשבים שהם ראויים למאכל בהמה. והסביר את דבריו³ שיש לחלק בין תקופה שהיו בה בע"ח בעיר, ואז העשבים עמדו לאכילת בהמות, לבין תקופה שאין בה בהמות בעיר, כפי המצב הנוכחי, שאז אעפ"י שהעשבים ראויים לבהמה, אין זה מוגדר כמאכל בהמה, כיוון שאין הבהמות בפנינו כעת. אומנם הוא הביא את שיטת הרב זלזניק זצ"ל שדי בכך שזה ראוי למאכל בהמה כדי שתהיה בו קדושת שביעית. עיקר הראיה לכך היא⁴ מדין הלולב שיש בו קדושת שביעית אעפ"י שהוא עצמו לא עומד להיות מכבדות או מטאטא, אלא הוא

1. מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כג.
2. מעדני ארץ, סי' יא אות ז ד"ה ועכ"פ.
3. הובא בשערי זרעים סי' י ענף ב עמ' קעת.
4. שערי זרעים, סי' י ענף ב, אות ג.



לצורך מצווה. מכאן שדי בכך שזה ראוי למאכל בהמה כדי שתהיה בו קדושת שביעית. אולם רש"י⁵ כתב שהלולבים בזמנם עיקר שימושם היה לכבד את הבית, ולכן יש בהם קדושה, ומכאן ברור שיש ללכת לפי רוב השימוש של ענפי הדקל. וגם אם יש מיעוט בהודו שאוכלים קליפות בננות (כמאכל אדם), אין כל הקליפות בעולם מוגדרות מאכל אדם, שהרי אין כמעט מאכל שלא נאכל על ידי בני אדם במקום מסוים. נראה להביא ראיה שלא הולכים לפי מיעוט מסוים אלא לפי הרוב, וכפי שנאמר בגמרא (סוכה מ ע"א על פי גרסת רש"י): 'אמר רבא סתם עצים להסקה הן עומדים', דהיינו כיוון שרוב העצים הולכים להסקה - אין בהם קדושת שביעית, כי אין 'הנאתו וביעורו באים כאחד'. ואפילו שיש מיעוט עצי משחן, ש'הנאתן וביעורן באים כאחד', אנו הולכים לפי הרוב. לכן אין חוששים לתושבי הודו שאינם נמצאים בפנינו. גם לדעת התוספות⁶ יש להוכיח שהולכים לפי הרוב, וא"כ בדבר שרוב בני אדם אינם אוכלים - אין בו קדושת שביעית, אפילו ליקט לאכילה. וא"כ ק"ו שבקליפות שרוב בני אדם אינם אוכלים, אין חוששים למיעוט. ואומנם השואל הוסיף לשאול אם קליפות בננה אולי יש בהן קדושת שביעית בגלל הבהמות שאוכלות. ואע"פ שהזואולוג כתב שאין מאכילים את הקופים בבננות, חשש שמא זה בגלל השפע, אבל במקום הצורך אוכלים הקופים גם קליפות בננות. ואולם המעיין בספרי המחקר ובתמונות (גוגל ערך קוף בננה) יראה שאין הקופים אוכלים קליפות בננות, ובכל העולם הקוף קולף את הבננה ואוכלה (הקופים מקלפים מהצד השני ולא כבני אדם). מכאן שאפילו במקום גידול טבעי של הקופים ברור שאין אוכלים את הקליפות.

למסקנה, אפילו לדעות שיש לחוש לקדושת שביעית גם בראוי למאכל בהמה, בקליפות בננות (ללא שאריות בננה) אין קדושת שביעית.

2. פירות וירקות של ארץ ישראל בשווקי חו"ל / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | מי שגר בחו"ל ורואה בחנות או בשוק פירות וירקות שמקורם בישראל וככל הנראה הם גידולי שמיטה, האם מותר לו לאכול אותם? כי הרי אם הם קדושים בקדושת שמיטה, האם לא עדיף שיהודי יקנה אותם ויאכל אותם בקדושה מאשר מי שאינו יהודי? זאת אף על פי שעצם המכירה שלהם והבאתם לחו"ל נעשתה לכאורה בעבירה.

תשובה | א. אם ירק הגיע לחו"ל (עגבנייה, מלפפון וכדו'), יש סבירות שהוא גדל באדמה שנוהגים בה על פי 'היתר מכירה'. יסוד היתר המכירה הוא שהקרקע נמכרת לגוי והוא בעל הקרקע, ולכן גם הירקות שלו, וממילא יכולים לשווק אותם בכל מקום בארץ ובחו"ל, ליהודים ולגויים, שאין בהם קדושת שביעית.

ב. **בארץ אין מקפידים לבדוק את הייצוא לחו"ל אם נעשה בו 'היתר מכירה'**, להבדיל מהסחורה המשוקת לחנויות הארץ, שם צריך המגדל להביא אישור שיוק ירקות לשביעית. לחו"ל אין למי להגיש אישור זה, ועל כן ייתכן שאין למגדל אישור. אלא

5. רש"י, סוכה מ ע"א ד"ה יצאו.

6. תוספות, סוכה מ ע"א ד"ה לקטן.

שמכיוון שבארץ נמכרו רוב הקרקעות החקלאיות, אפשר לתלות ברוב. ואומנם יש אומרים שזה 'קבוע' בגלל קביעות מקום הגידול, ואין הולכים לפי הרוב, אבל מכיוון שהתוצרת כעת נמצאת בחו"ל ואי אפשר לבדוק את מוצא הירקות הללו, הרי זה כבשר שנמצא ברחוב שאנו הולכים לפי הרוב, ורוב הירקות בארץ כלולים בהיתר מכירה. א"כ ירקות אלו דינם כרוב הירקות הגדלים בארץ ישראל, שהם ירקות היתר מכירה.

ג. כיוון שהירקות הם של 'היתר מכירה' - אין בהם קדושת שביעית, מכיוון שכל הירקות שנמכרו מוגדרים הלכתית כפירות עכו"ם, ולפי ר' יוסף קארו וכפי שאנו נוהגים פירות הגוי - אין בהם קדושת שביעית. לפי דברינו אלו אין חובה על תושב חו"ל לקחת ירקות אלו שאנו דנים אותם לפי הרוב והם כפירות נוכרים שאין בהם קדושה. אדרבה, אם נפסוק שירקות אלו קדושים בקדושת שביעית, אנו אומרים שהמייצא עבר על איסור של הוצאת פירות לחו"ל. על כן נראה שיש להגדיר ירקות אלו ככלולים בהיתר מכירה ואין בהם קדושה, ואין חובה לקנותם, ומה לי יהודי מה לי נוכרי שאוכלים פירות אלו.

ד. אולי יאמר היהודי בחו"ל שהמכירה אינה חלה כלל, ולכן יש בפירות קדושת שביעית - זוהי הוצאת לעז על ישראל קדושים שאנו מחזיקים שעשו היתר מכירה, ובייחוד בדבר שאינו עולה להם כסף, ורק צריכים לחתום ולהסכים למכירה.

ה. נראה שאפילו אם נחשוש שמא הירקות הם ממיעוט השדות שלא נמכרו ב'היתר מכירה' והם קדושים בקדושת שביעית, בכל אופן רוב הפעולות שמוגדרות כ'שמור' ו'נעבד' בירק אינן אוסרות את הירק, ולכן אפשר לקנות ירקות אלו. אבל לאחר שהגיעו ירקות שיש בהם איסור 'ספיחין', נראה שעדיף שיהודי לא יקנה אותם.

לסיכום, כשעדיין אין ספיחין - יש עדיפות שיהודים בחו"ל יקנו את הירקות שמגיעים מהארץ, אולם לאחר שכבר מגיע יכול שיש בו חששות של ספיחין, עדיף שיהודי לא יקנה ירקות אלו. אבל אם קנה, אין לאסור, כי הרוב הוא מ'היתר מכירה'.

3. דילול אשכולות ענבים שיש בהם קדושת שביעית / הרב אברהם סוחובולסקי

שאלה | במסגרת השבתת כרם יין וכרם מאכל בשמיטה, יש צורך בהורדת האשכולות בתחילת גידולם. עד איזה שלב מותר להורידם ואין בכך איסור הפסד פירות שביעית?
תשובה | במשנה מסכת שביעית⁷ חלקו בית שמאי ובית הלל מאימתי אין קוצצים עצים מחמת הפירות הגדלים עליהם. בית שמאי נקטו: זמן אחד יש לכל האילנות, והוא

7. שביעית פ"ד מ"י



'משויציא'. יש שביארו תחילת יציאת העלים,⁸ ויש שביארו שהכוונה להוצאת פרי⁹ אף על פי שהן פגין.¹⁰

בית הלל הבחינו בין השלב בחרובים, גפנים וזיתים ובין השלב בשאר האילנות. לגבי שאר אילנות, כתבו בית הלל 'משויציא', ודנו הפרשנים אם מודים בית הלל לבית שמאי, או שכוונתם לזמן אחר.¹¹

השלב הקובע בשאר אילנות - הרמב"ם¹² פסק כדעת בית הלל וכתב 'ושאר כל האילנות משויציאו בוסר' ולא כבית שמאי. ה'משנה ראשונה'¹³ נקט שהשלב 'משויציא' בדעת בית הלל הוא **סמדר**, כפי משמע בגמרא במסכת ברכות¹⁴ שמשווה דיני ערלה ושביעית לדיני ברכות. 'פאת השלחן'¹⁵ נקט כן אף בדעת הרמב"ם, וביאר שהרמב"ם כתב 'משויציאו בוסר' להדגיש שלא רק בשלב הסמדר אסור לקצוץ, אלא אפילו בשלב הבוסר שבו עדיין אין הפרי הראוי לאכילה - בכל זאת יש איסור בקציצתו, ורק בשלב של עונת המעשרות יחשב הפרי ראוי לאכילה, ולא יהיה בקציצתו איסור הפסד פירות שביעית.¹⁶ הרא"ה קוק ב'שבת הארץ' הביא שתי דעות: יש אומרים משויציאו עליו (ולא נחלקו ב"ש וב"ה בשאר אילנות), ויש אומרים 'משויציאו פרי שהוא קרוב לגמרו'.

השלב הקובע בגפן - כפי שהזכרנו בית הלל הבחינו בין גפנים לשאר אילנות, 'והגפנים משיגרעו' 'ושאר כל אילן משויציא'. ר' יונה בירושלמי מתאר את השלב 'משיגרעו' - 'משיזחילו מים כמה דאת אמר [איוב לו כז] כי יגרע נטפי מים יזוקו מטר לאידו'. ורב אסי בבבלי¹⁷ מתאר שלב זה באופן אחר - 'הוא בוסר, הוא גירוע, הוא פול הלבן'. ה'שלחן ערוך',¹⁸ בהשוואתו את אותם השלבים גם לעניין הלכות ברכות, הזכיר את התיאור מהבבלי ופסק:

הבוסר כל זמן שלא הגיע לכפול הלבן, מברך עליו בורא פרי האדמה, ומשהוא כפול הלבן ואילך מברך עליו בורא פרי העץ.

8. רש"י פסחים נב ע"ב משויציאו; פיהמ"ש שביעית פ"ד מ"י (הנדפס) בדעת ב"ש 'משיתחילו בו העלין הירוקים' אך המהדורת הרב קאפח ביאר 'משייראה בו הפרי אף על פי שהן פגין'; רע"ב, תפארת ישראל, למשנה שם.
9. ריבמ"ץ ר"ש רא"ש מלא"ש, למשנה שביעית פ"ד מ"י; רש"י ברכות לו ע"ב; ועי' יד דוד, שביעית פ"ד מ"י דמה שכתב רש"י משויציא העלין הוא על דברי ב"ש, ומה שפירש בברכות הוא על דברי ב"ה; וכן החזו"א, שביעית סי' ז' ס"ק כ, צידד שרש"י בפסחים אליבא ב"ש; שנות אליהו הארוך, שביעית פ"ד מ"י, ב"ש כל אילן משויציא פרי.
10. פיהמ"ש, שביעית פ"ד מ"י (מהדורת הרב קאפח).
11. עי' רדב"ז, הל' שמטו"י פ"ה הי"ח; קול הרמ"ז, שביעית פ"ד מ"י.
12. מב"ם, הל' שמטו"י פ"ה הל' יח.
13. משנה ראשונה, שביעית פ"ד מ"י.
14. ברכות לו ע"ב.
15. פאת השולחן, הלכות שביעית סי' כה אות יז.
16. עי' חזו"א, שביעית סי' ז' ס"ק כ; גם כן נקט בדעת הרמב"ם שבשאר אילנות השלב משעה שנעשה סמדר וכתב 'ואולי טעות סופר בלשון רבינו והאי בוסר צריך לומר אחר תיבת משיגרעו'; וע"ע דרך אמונה, הל' שמטו"י פ"ה הל' יח ס"ק קלח.
17. פסחים נב ע"ב.
18. שו"ע, או"ח סי' רב סעי' ב.

ה'שונים לדוד¹⁹, ביאר סיבת השוני בין השלב הגפן לבין השלב בשאר אילנות על פי דברי ה'לבוש²⁰;

דמשום דעיקר נטיעתן אינן לאכילה אלא לעשות יין מש"ה לא מיקרו פרי מיד כשיוציאו אלא כשהגיעו לזמן שראויים קצת להוציא מהן המשקה. לאור זאת נראה שיש להבחין בין כרם יין לכרם מאכל. בכרם יין עיקר נטיעתו אינה לאכילה אלא לעשיית יין, ושם ניתן להוריד את האשכולות כל עוד לא הגיעו לשלב שבו יש מעט מים בענבים ולא הגיעו לשלב של בוסר וכפול הלבן. לעומת זאת כרם לענבי מאכל דינו יהיה כשאר אילנות, שאף משלב מוקדם, משלב הסמדר, תחילת היווצרות הפרי, יש להימנע מלהוריד את האשכולות הצעירים, משום הפסד פירות שביעית.

4. כיוס פירות בשמיטה / הרב נתנאל אורבך

שאלה | בגינתי עץ שסק, ובכל שנה אני מכסה את הפירות בשקית נייר, שהציפורים לא ינקרום. האם הדבר מותר בשנת השמיטה?

תשובה | א) פירות שביעית הם הפקר גם לבעלי-החיים,²¹ ונאסר למנוע אכילתם. כשיש חשש שבעלי-החיים יפסידו את הפירות מאכילת בני-אדם, ניתן למנוע גישתם לפירות.²² לפיכך ניתן לכסות את הפירות ולמנוע מבעלי-החיים לאוכלם.

ב) מהתורה נאסרו בשביעית ארבע מלאכות, וחכמים הוסיפו 'כל שהיא עבודה שבשדה ושכרם',²³ והבחינו בין פעולות שהימנעות מהן תהווה הפסד ('אוקמי') לפעולות שמטרתן הרווחה ('אברוי'). האחרונים נחלקו בשאלת פעולות למניעת הפסד הפירות ('אוקמי פירא') - לדעת הראי"ה קוק, יבול השמיטה הוא הפקר, ואין האדם בעלים עליו, ולכן נאסרו פעולות למניעת הפסד היבול.²⁴ יש פוסקים שהתירו פעולות אלה משום שייכות הפירות 'לכלל ישראל'.²⁵ שאלת עיטוף הפרי והצלתו תלויה במחלוקת זו,²⁶ ולדעת הראי"ה פעולת הכיוס היא פעולה חקלאית מובהקת ויש לאוסרה,²⁷ כפי שיש לאסור כיסוי העץ ברשת צל להצלת הפירות, שכן זו פעולה חקלאית. ברם, פעולה

19. שביעית פ"ד מ"י.

20. לבוש, או"ח שם.

21. ויקרא כה, ו-ז.

22. תוספות, ר"ה ט ע"א ד"ה וקציר; תוספות הרא"ש, שם ד"ה וקציר; שפת אמת, מנחות פד ע"א ד"ה בתוס'; פנים יפות, ויקרא כה, ז; התורה והמדינה, ח"ג עמ' קיח בהערה.

23. מו"ק, ג ע"א.

24. הראי"ה קוק (שבת הארץ, פ"א ה"ה; שם קו"א סי' יב; שו"ת משפט כהן, סי' עט; ספר השמיטה, עמ' כד הערה 5).

25. שו"ת מהרי"ל דיסקין, קו"א אות רנט. פוסקים נוספים התירו 'אוקמי פירא': חזו"א, שביעית סי' כא ס"ק יד; הלכות שביעית, סי' א כסא דוד ס"ק לב; הרב שאול ישראלי (התורה והמדינה, ח"ט עמ' שמו-שנה; בצאת השנה, עמ' לט סעי' ה); מאמר מרדכי, שביעית פ"ג סעי' ה.

26. ייתכן ונחלקו בגדר ההפקר בשמיטה - שלילת בעלות או נתינת זכות מימוש לכולם, ראו: כללי התורה והמצוות, ח"ג ד"ה הפקר. לביאור נוסף במחלוקתם, ראו: בית זבול, ח"ו עמ' ק.

27. בניגוד לדעת השמיטה כהלכתה (מהדו' תשס"ז) עמ' יט; ילקוט יוסף, שביעית (מהדו' תשע"ה) עמ' שמח, שהכיוס 'אין עליה כל כך תואר מלאכה'.



שאינה חקלאית מותרת אף שמטרתה הצלת היבול. לפיכך התיר הראי"ה קוק לצוד מזיקים בשדה אילן באמצעות מלכודות שיש בהתקנתן חפירת קרקע, משום שזו אינה עבודה חקלאית.²⁸ כמו כן ניתן להעמיד דחליל להרחקת מזיקים, משום שזו אינה עבודה חקלאית.

למעשה, לרוב הפוסקים מותר לכסות פירות בשקית נייר מחשש לנזקי בעלי-חיים או לפגעי מזג האוויר, כל עוד תיגרם פגיעה ניכרת שתביא להימנעות מאכילה.²⁹ הרוצה להחמיר כראי"ה קוק, תבוא עליו ברכה.

5. עירוב מאכל שיש בו קדושת שביעית עם מאכל שאין בו קדושת שביעית / הרב נתנאל אוירבך

שאלה | האם אפשר לערב מעט אוכל הקדוש בקדושת שביעית עם מאכל שאינו קדוש בקדושת שביעית?

תשובה | במקרה ולפנינו תערובת המורכבת ממיעוט ומרוב, יש לדון אותה על-פי הרוב. לכן כשמערבים מעט קודש ברוב חולין, יש לדון את התערובת כחולין, ולכאורה מתבטלת קדושת שביעית - האם מותר לעשות כן? הרב צ"פ פראנק הסתפק בכך בסיטואציה קשה:

בשנה זו תרע"ז, דנפשי נפוחי כפן, נשאלנו אי שרי לקבל חיטים מהמושבות ולבטלם ברוב ובניהם יש שעשו מכירה לעכו"ם ויש שלא מכרו כלל.³⁰

הרב פראנק מביא בדבריו את שו"ת 'אבני מילואים'³¹ שאין לערב מיעוט תרומה ברוב חולין, שכן בגין התערובת מאבדת התרומה את קדושתה ברוב החולין, ויש בכך משום איסור הפסד תרומה, דבר הנלמד מהפסוק: 'ושמרתם את משמרת תרומתי'. הרש"ז אוירבך מבחין בין הפסד קדושת תרומה להפסד קדושת שביעית - איסור ההפסד בתרומה הוא בהפקעת קדושתה, לעומת איסור הפסד קדושת שביעית שהוא באיבוד הפרי מאכילה. הבחנה זו נובעת מהשוני בין קדושת תרומה, שיש בה קדושה עצמית, לקדושת שביעית, שאין בה קדושה עצמית אלא ייעוד הפרי לאכילה, ולכן 'לא קפדינן אלא על הפסד ממש ולא על הפקעת קדושה'.³² לדבריו ניתן לערב כמות קטנה של פירות שביעית עם הרבה פירות שאינם בקדושת שביעית, שאומנם נפקעת הקדושה אך אין הפסד ממשי לפירות. לעומתו, הרב שלמה גורן הרחיב את דברי 'אבני מילואים' גם ביחס לשביעית. לדבריו אסור לערב מעט יין קדושת שביעית עם רוב יין שאין בו קדושת שביעית, שכן יש בכך איסור הפסד הקדושה.³³

28. שבת הארץ, פ"א ה"ו אות ח.

29. שו"ת משנת יוסף (ח"א סי' יב אות ו ד"ה ולגבי; ח"ד סי' יב); תודעת השמיטה, עמ' יד סעי' יד; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"א ה"י צה"ל ס"ק קעט, בשם הרי"ש אלישיב; המקורות בהערה 7.

30. הדרת הארץ, עמ' קנה; כרם ציון, שביעית הלכות פסוקות פי"ג גאון צבי ס"ק ב.

31. אבני מילואים, סי' יח.

32. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' מו.

33. תורת הארץ, עמ' רכו. ראו: קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 144 הערה 48, שהרב שאול ישראלי אסר לערב מאכל קדושת שביעית עם מאכל שאינו קדושת שביעית, ולא נימק. המחלוקת תלויה

למעשה הוכרע כדברי הרב אורבך, ומותר לערב מעט מאכל או יין קדושת שביעית בתבשיל או מאפה, אף שבכך תתבטל קדושת שביעית.³⁴ ניתן להוסיף את סברת הר"ן קרליץ שהתיר לערב יין קדושת שביעית במאכלים שדרכם בכך: 'אין זה מפסיד אלא מוסיף בעווגה טעם היין, והיין נכלל בטעם הכללי של המאכל'.³⁵



6. פיצוי על נזקים של מתקין מזגנים / משפטי ארץ

שאלה | בעבר קניתי בית חדש לצורך השקעה. פניתי לקבלן מיזוג לקבלת הצעת מחיר לרכישת מזגן מיני מרכזי, להתקנתו ולחיפוי גבס. הקבלן ואני סיכמנו על מחיר של 16,200 ש"ח תמורת העבודה ולחצנו ידיים. במעמד סגירת ההסכם, הקבלן הציע לי שתי אפשרויות למיקום המזגן: במסדרון או בחדר המקלחת. (1) במסדרון - במידה ואני בוחר להתקין שם את המזגן, העלות לא תשתנה, כי אין צורך בהנמכת גבס במקלחת. (2) במקלחת - תהיה עלות נוספת בגלל הנמכת גבס גם במקלחת. מכיוון שזאת דירה להשקעה בחרתי באפשרות הזולה, והנחיתי אותו להתקין את המזגן במסדרון. יש לציין כי בשלב סגירת החוזה, התקרה במסדרון הייתה מחופה בחיפוי אקוסטי, ולא יכולנו לראות מה יש מעליו (מתברר שהיה שם צינור של מערכת ספרינקלרים שעבר בין תקרת הבטון לבין התקרה האקוסטית). נתתי לקבלן את מפתח הבית וביקשתי ממנו לבצע את העבודה. הקבלן התקין את המזגן ע"י קבלן משנה מתחת לצינור הספרינקלר, ולא יידע אותי שיש בזה בעיה. רק לאחר ההתקנה, כשהגעתי לדירה לאחר כמה ימים, ראיתי את הבעיה. לשאלתי הקבלן טען שאין בזה בעיה, והמשיך בעבודות הסגירה של תקרת הגבס. ואולם ההתקנה של המזגן מתחת לצינור הספרינקלר אכן יצרה בעיה: מים אצורים בתוך המזגן, והוא מטפטף לתוך תקרת הגבס. נוכח הנזילה הקבלן מצידו האשים אותי בבחירת המיקום של המזגן. הבאתי מומחה, והוא קבע שיש לפרק את המזגן ולהתקין אותו מחדש במקלחת. הקבלן לא היה מוכן לקבל את האחריות לביצוע השינוי. בסופו של דבר, היה עליי לקחת חמישה ימי חופש מהעבודה, למצוא קבלן חדש ולפקח עליו. כעת אני תובע מהקבלן הראשון את הסכומים הבאים: (1) 3000 ש"ח עבור חמישה ימי עבודה שנדרשו כדי לפקח על הקבלנים שעובדים בדירה. (2) 7000 ש"ח - עלות פירוק והתקנה של מזגן ותקרת גבס חדשה. (3) עלות נסיעות בכביש 6, כביש אגרה, הלוך וחזור בסך 750 ש"ח. דלק - 1000 ש"ח. סך הכול כ-11,750 ש"ח. האם הצדק איתי?

בסיבת איסור הפסד פירות שביעית: משום קדושת הפירות (משנה ראשונה, שביעית פ"ד מ"י ד"ה מאימתי; מקדש דוד, שביעית ס"י מב), וביטול קדוש"ש כלול באיסור הפסד, או משום ייעוד הפירות לאכילה, ולכן הוא איסור הפסד ממשי (ראו: רמב"ם, פיהמ"ש שביעית פ"ד מ"י).

34. קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 144 סעי' מה.

35. חוט שני, הל' תרומות פ"א הי"ב ס"ק נט ד"ה וכל זה.



תשובה | שאלה בין שני צדדים צריכה להתברר בפני בית דין השומע את השני הצדדים, לכן אנו נענה רק באופן עקרוני.

א. קבלן שהזיק חייב לשלם על נזקיו.³⁶ אם הזיק בצורה ישירה, חיובו מדין מזיק, ואם הזיק באופן של גרמא, חיובו מדין שומר, או שניתן לכלול זאת בגרמי.³⁷ קבלן שעבד בצורה רשלנית, כגון ששינה מהמנהג המקובל או לא הפעיל שיקול דעת מספיק - חייב לשלם.³⁸

ב. קבלן אינו חייב לשלם על הוצאות שהוציא בעל הבית, וכן על אובדן ימי עבודה.³⁹
ג. שכר עבור העבודה הראשונה - אם הקבלן הראשון הועיל במעשיו (יצר תעלה שאפשר להשתמש בה, רכש את המזגן, התקין היטב את המנוע וכו'), מגיע לו שכר עבור מעשים אלו, אולם עליו לשלם את ההוצאות שנגרמו כדי לתקן את עבודתו הרשלנית. כיוון שכרגע המציאות היא שאי אפשר להשתמש במזגן, נחשב הדבר כאילו לא השלים את העבודה, וכיוון שסירב להשלימה, הוא מתפטר וידו על התחלונה, ועליו לשלם את עלויות עבודתו של הקבלן השני.⁴⁰

למסקנה:

- 1) 3,000 ש"ח עבור אובדן ימי עבודה + 1750 ש"ח על דלק וכביש 6 - פטור.
- 2) 7,000 עבור התיקונים - אך ורק אם אכן הקבלן סירב להמשיך לעבוד, ורק אם מחיריו של הקבלן המחליף מקובלים בשוק והוא אינו יקרן.

7. פיצוי על נזקי עובד בשעת עבודתו / משפטי ארץ

שאלה | במפעל פלסטיק, העובד סגר תבנית הזרקה על הרצפה והניח את ידו בשקע בתבנית במיקום שלא היה צריך להיות בו בורג (אך לפני עשרות שנים מישהו שם בו בורג, אף שלא היה צורך בכך). כשהעובד סגר את התבנית, הבורג חתך את אחת מאצבעותיו ב-3 מ"מ, ונקבעו לו 5 אחוזי נכות. שמונה שנים לפני כן חברת הביטוח לא הסכימה בשום אופן להמשיך לבטח את המפעל, והעובדים מודעים לכך שאין ביטוח לעסק. אין אשמים בתאונה. הפועל מיומן וזהיר, ועובד כשבע שנים בעבודה זו. זו תאונה שאיש לא היה יכול לצפות מראש, וגם בתבנית הזו הוא עבד עשרות פעמים, ופתח וסגר אותה, ולא קרה דבר. לאחר שלושה חודשים של כאבים וריפוי העובד חזר לעבודה כרגיל, אף שידע שאי אפשר לבטח את העסק. האם אפשר לתבוע מהמעסיק פיצויים על הנכות והכאבים והצער, ואם כן - כמה? האם אפשר לחייב את המעסיק כמו שחברת הביטוח הייתה משלמת?

36. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' ב.

37. פתחי חושן, שכירות פרק יג סעיף ו הערה ט. אומנם בעבודות בניין לא ניתן לחייבו כשומר, שכן שומר על קרקע פטור מתשלומים. וצ"ע.

38. ראו בספרו של הרב אורי סדן, 'דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה' עמ' 411-413.

39. רמ"א, חו"מ סי' יד סעי' ה, שרק במקרה שאמר לשני 'לך ואני אבוא אחריו' חייב לשלם.

40. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ד, ושם סעיף ו; סמ"ע, סי' שלג ס"ק כה; ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק לב; אולם רק עד פי שניים מהשכר הראשוני, וכן אם לא ניתן להשיג קבלן במחיר המקורי.

תשובה | כתב בספר 'פתחי החושן' (שכירות פרק ז, כט-לא):

פועל שנגרם לו נזק בשעת מלאכתו, אם הוזק בממונו לכו"ע פטור בעל הבית, ואף אם הוזק בגופו, אם שכיר הוא פטור בעל הבית, אבל אם עשה בחנם והוזק בגופו, יש מחייבים, ויש פוטרים אף בזה... **מדיני שמים** חייב בעל הבית בכל נזק שאירע לפועל בעת מלאכתו, בין בנזקי גופו ובין בנזקי ממונו.

השיטה המחייבת את המעביד לשלם על נזק שנגרם לעובד רואה את העובד כשאלו למעביד, ולכן על המעביד חלה חובה להשיב את העובד כשם שקיבלו. לפיכך עליו לשלם אפילו במקרה של אונס. השיטה החולקת רואה בעובד שכור למעביד, ולכן במקרה של אונס - אין חיוב לשלם, כמו בדיני שומר שכר. אומנם מסתבר יותר כמו השיטה שאינה רואה בעובד חפץ השאלו למעביד. למרות זאת כתב 'פתחי חושן' בשם המהרש"ם שלכל השיטות ישנה חובה לצאת ידי שמיים על נזקים שנגרמו לפועל בעת עבודתו, אפילו אם זה נחשב לגרמא מ"מ גם בגרמא צריך לשלם כדי לצאת ידי שמיים. לכן המהרש"ם פסק שעל הצדדים להתפשר ביניהם במקרה כזה.

במקרה שלפנינו, כיוון שמדובר על בורג שלא היה אמור להיות שם, והמעביד ידע על כך והיה ער לנזק שיכול להיגרם ממנו לעובד, נכלל הדבר בדברי המהרש"ם שמחייב באופן זה לצאת ידי שמיים. נוסף על כך, החוק מרחיב את אחריות המעביד על נזקי עובדיו. הרב אורי סדן כתב בספרו⁴¹ מה הן דרישות החוק:

החוק מסדיר את אחריותו של העובד לשמירה על שלום עובדיו. החוק קובע כי עליו להדריכם כראוי, לדאוג לציידם בציוד מגן, ולדאוג כי הציוד איתו הם עובדים יהיה תקין ובטיחותי (פקודת הבטיחות בעבודה, נוסח חדש, תש"ל). בנוסף לכך קובע החוק כי אם המעסיק לא מילא אחר דרישות החוק ניתן לתבוע אותו על הנזק שנגרם עקב כך (על פי סעיף 63 לפקודת הנזקין נוסח חדש).

לדעת הרב סדן יש לקבל את דרישות החוק כיוון שהן עולות בקנה אחד עם מגמת התורה, אלא שהן מרחיבות את החיוב שיש למעסיק. לעומת זאת אין לקבל את פסיקת בתי המשפט שהסירו כל אחריות מעל כתפי העובד והטילו את מלוא האחריות על כתפי המעביד, אפילו במקרים שבהם העובד המרה את פי המעביד וניזוק. בנוגע לסכום הפיצויים: על אחוזי הנכות, על הכאבים ועל הצער, ותשלום על פי המקובל בחברות ביטוח - ה'שלחן ערוך'⁴² קבע כי אין דנים בזמן הזה אלא דיני שבת וריפוי, אך לא נזק, צער ובושת. כמו כן הצער שמדובר עליו ב'שלחן ערוך' הוא צער המכה עצמה ולא הצער הנלווה במשך כל החיים. ואולם פסק ה'שלחן ערוך'⁴³ שיש לנדות את החייב בקנס, עד שיפייס את הניזוק:

אעפ"י שדיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל אינן מגבין קנסות, מנדין אותו, עד שיפייס לבעל דינו.

41. הרב אורי סדן, דיני העבודה במדינת ישראל ע"פ ההלכה, עמ' 456.

42. שו"ע, חו"מ סימן א סעי' ג.

43. שם, סעי' ה.

אם כן, ה'שלחן ערוך' מתווה בפנינו צורת פיצוי גמישה יותר: אין מדובר על סכומים מופרזים אלא על סכום שיש בו די לדעת בית הדין כדי לפצות את הניזק ולהניח את דעתו. אע"פ שיש לקבל את הרחבת האחריות של המעביד על עובדיו גם בדין תורה, נראה שאין לקבל את הרחבת פקודת הניזקין הקבועה בחוק, מעבר לדין תורה. בנוגע לביטוח, אף אם נאמר שהעובדים במדינה עובדים על דעת זה שיהיה להם ביטוח, הכוונה היא לתשלומי ביטוח לאומי ולא לביטוח פרטי מעבר לזה.⁴⁴ ואם המעסיק שילם ביטוח לאומי כראוי - הוא פטור מתשלום נוסף, ובפרט שהעובדים יודעים שהמקום אינו מבטוח.⁴⁵

למסקנה, המעביד אחראי לפצות את העובד שלו עד שיתפייס. גובה התשלום תלוי בהכרעת הדיינים, או במשא ומתן בין הצדדים עד שיגיע לכדי פיוס הנתבע.

8. תוקף התחייבות של מעסיק לעובדת במקרה של העברת בעלות על העסק / משפטי ארץ

שאלה | אחותי מועסקת ב-32 השנים האחרונות אצל אותו מעסיק. הובטח לה בעל פה שתהיה לה עבודה עד הפרישה. היא בת 59, והמעסיק הודיע לה זה לא כבר שהעסק נמכר. הקונה אינו מתחייב לשמור על העסקתה עד שתפרוש לגמלאות, והוא הודיע לה כי לא יקיים את תנאי העסקתה הנוכחיים. המעסיק הנוכחי (המוכר) אינו מוכן לשלב בחוזה את התחייבותו המילולית לאחותי. (א) האם חלה על המוכר חובה הלכתית לקיים את התחייבותו בעל פה? (ב) מהן החובות ההלכתיות של המעסיק הראשון כלפי העובדים אם יפוטרו לאחר מכירת העסק?

תשובה | התחייבות בעל פה של מעסיק להעסיק עובדת יכולה להיחשב כחוזה בתנאים מסוימים.⁴⁶

אפילו אם המעסיק לא היה אומר דבר לעובדת, הדעות אינן אחידות. נחלקו הפוסקים אם כאשר מעסיקים עובד ללא הגבלת זמן מפורשת, תקופת העסקה אינה מוגבלת או שהיא מוקצבת בזמן. לדעת האגרות משה⁴⁷ העסקה היא לעולם, **דהיינו כל עוד המעסיק זקוק לעובד זה**, ולדעת החזון איש⁴⁸ העסקה סתם אינה לעולם אלא אם ישנו מנהג שונה באותו מקום. אומנם המעסיק מחויב לעובד כל עוד שירותי העובד נצרכים, אך ברגע שהם אינם נצרכים ההתחייבות של המעסיק בטלה, וכאשר הוא מוכר את הבעלות לאחרים הוא אינו מחויב לעובד.

על מקרה שבו הבעלים התחלפו כתב בשו"ת 'משפטי ארץ' (חלק ב' דיני עבודה עמ' 116):

44. 'דיני העבודה במדינת ישראל ע"פ ההלכה' עמ' 457.

45. אם המעסיק פשע ולא שילם ביטוח לאומי, הוא ייתבע ע"י הביטוח לאומי על הסכום ששולם לעובד.

46. אם נאמר התנאי הזה בתחילת העסקתה או לפני חידוש העסקתה, ועיין לקמן בנוגע לזמן העסקה ללא חוזה.

47. אגרות משה, חו"מ ח"א ס' ע"ד-עז.

48. חזו"א, ב"ק ס' כג ס"ק א.

מצד שני במקרה שהעסק לא נסגר אלא שהמעסיקים הוחלפו יש ספק לגבי חובת הבעלים החדשים ולכן יש לבחון מהו מנהג המדינה, שכן יתכן והוא מחייב את המעסיקים גם לפי ההלכה.

במדינת ישראל המעסיק החדש אינו מחויב לתנאים של המעסיק הקודם, ואינו מחויב להעסיק את העובדים של המעסיק הקודם, אך עליו לשמור על הזכויות הסוציאליות שלהם. לכן למסקנה אחותך אינה יכולה לחייב את המעסיק החדש שלה להמשיך להעסיק אותה, והוא רשאי לפטרה.

9. נזק של שכנים לסאפ מושאל / משפטי ארץ

שאלה | בעלי שאל סאפ (סוג של גלשן מים), שמר עליו מכל משמר, העמיד אותו וקשר אותו היטב. בראש השנה שעבר הנכדים של השכנים באו להתארח, והם שחררו את החבל, דחפו את הסאפ ארצה, והוא נחבל וניזוק. הבעלים אינו מוכן לקחת אותו בצורה הזו, אפילו שתוקן, ודורש את הסכום שבו הוא רכש אותו. מה הדין? תשובה | **א. תשלום השואל** - בגמרא בבא מציעא⁴⁹ נאמר ששואל חייב באונס, אפילו אם מדובר על אונס גמור, ואפילו אם הבהמה מתה. לכן אפילו אם השומר שמר כראוי, עליו להחזיר את הסאפ שלם, או לחלופין לשלם עבורו.

ב. תשלום הנכדים - אם הנכדים קטנים - מתחת לגיל בר מצווה, יש לדון אם לחייבם. מצד אחד, 'חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין'⁵⁰ ואם כן הקטן פטור. אומנם מצד שני יש המחייבים את אביהם לשלם אם הזיקו בחפצים של האבא מדין אש או מדין חינוך,⁵¹ או את הקטן לשלם אחרי שיגדל.⁵² לפי תיאור המקרה מדובר על נזק במזיד, ולכן יש יותר מקום לחייב את האב בתשלום, לפחות בתשלום חלקי כפי שומת בית הדין.

ג. גובה התשלום - המזיק אינו חייב לקנות לניזוק חפץ חדש, אלא צריך להחזיר אותו לרמת השימוש הקודם. אם התיקון החזיר את המצב לקדמותו - עליו להסתפק בתיקון. אם לא ניתן להחזיר את המצב לקדמותו בתיקון, עליו לשלם על סאפ משומש, ואם לא מצוי סאפ משומש בשוק - עליו לשלם על סאפ חדש ולהוריד את הסכום של הבלאי.

10. נזק למנוע בעת קניית רכב / משפטי ארץ

שאלה | ביום רביעי קניתי קטנוע משומש, ובבדיקה עצמית התברר שמדיד השמן היה שבור ולא היה אפשר לראות את כמות השמן. כששאלתי על כך את המוכר, הוא ענה שנעשה טיפול ויש די שמן, ואין צורך להחליפו. מייד לאחר הקנייה נסעתי לעבודה, ובצאתי ממקום העבודה לא עלה בידי להניע את הקטנוע. שלחתי אותו עם גרר למוסך, ושם נאמר לי שלא היה די שמן מנוע, ולכן המנוע התקלקל. עלות החלפת המנוע גבוהה

49. ב"מ צד ע"ב.

50. ב"ק פ"ח מ"ד.

51. ראה הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'קטן שהזיק במשחק בכדור', תחומין יח עמ' 48-51.

52. עי' במאמרו של הרב נתן חי, 'נזקי קטן ואחריות ההורים', תחומין לד, עמ' 281-286.

יותר משווי הקטנוע עצמו. האם המוכר צריך להשיב לי את כספי, או לכל הפחות להתחלק איתי בעלות הנזק?

תשובה | לא ניתן להכריע בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים בבית דין, ולכן רק נפרוס את ההלכה.

על מקרה שבו המוכר הטעה את הקונה והעלים מום נסתר שהיה ידוע לו, ועל סמך דבריו הקונה השתמש במוצר והמוצר נהרס, כתב ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלב סעי' יח): המוכר דבר שיש בו מום שאינו נראה, ואבד המקח מחמת אותו המום, הרי זה מחזיר את הדמים. כיצד, המוכר לחבירו שור שאין לו טוחנות (פי' שיניים) והניחו הלוקח עם הבקר שלו והיה מניח המאכל לפני כולם ואוכלים, ולא היה יודע שזה אינו אוכל עד שמת ברעב, הרי זה מחזיר לו את הנבילה ויחזיר את הדמים; וכן כל כיוצא בזה.

במקרה שבו המוכר לא ידע על המום, נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א:

ואם היה המוכר ספסר (פי' קונה ומוכר בהמות בשוק, ביום שקונה מוכר, רש"י) שלוקח מזה ומוכר לזה ואינו משהה המקח עמו, ולא ידע במום זה, הרי הספסר נשבע שבועת היסת שלא ידע במום זה, ויפטר, מפני שהיה על הלוקח לבדוק השור בפני עצמו ולהחזירו לו קודם שימות, ויהיה הספסר מחזירו על הלוקח הראשון, והואיל ולא עשה כן הוא הפסיד על עצמו. הגה: ויש חולקין וסבירא להו דאפילו הסרסור צריך לשלם דאף על גב דהוא נתאנה אין לו להונות אחרים.

אם כן לדעת ה'שלחן ערוך', אם המוכר לא ידע על המום ולכן לא אמר לקונה, והקונה השתמש והרס את המוצר - החובה לשאת בעלות הנזק מוטלת על הקונה, אבל לדעת הרמ"א החובה מוטלת תמיד על המוכר. במקרה הנידון, המוכר אמר שבדק את השמן, ובדרך כלל סומכים על דבריו, ובפרט שלא הייתה לך שום דרך לבדוק את העניין, ולכן יש פה מקח טעות, והמקח בטל.



11. כוח הרוב בתוכנית 'פינוי בינוי' / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם על פי ההלכה יש לרוב הדיירים בבניין כוח להחליט להשתתף בתוכנית תמ"א 38 על אף התנגדות המיעוט, החוששים מתהליך בנייה ארוך טווח אשר יגרום לסבל מרובה?⁵³

53. חוק המקרקעין (חיזוק בתים משותפים מפני רעידות אדמה) קובע את סף ההסכמה הנדרש מבעלי הדירות בבניין לשם ביצוע פרויקט תמ"א 38. כדי לבצע עבודות שיפוץ על פי תמ"א 38 נדרשת

תשובה | בתשובת הרא"ש (כלל ו סי' ה) מתבאר שהפסוק 'אחרי רבים להטות' אינו עוסק רק בבית הדין, אלא זו הדרך המומלצת לקבלת החלטות ציבוריות, וכך כתב: וששאלת אם שנים או שלשה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע כי על עסק של רבים אמרה תורה אחרי רבים להטות. **ועל כל ענין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים.** דאם לא כן לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם, לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים אחרי רבים להטות.

אולם לא בכל נושא הרוב יכול לכפות דעתו על המיעוט,⁵⁴ ובייחוד שמדובר על הלכות שותפות, שם ישנה אבחנה בין החלטות הקשורות לשימור הנכס ולתחזוקתו לבין השקעה בפיתוח הנכס. השותפות נוסדה מתוך קבלת אחריות הדדית להשקיע ככל שנדרש בעסק המשותף, אך לא היה שעבוד הדדי להשקעה נוספת, גם אם היא תגדיל את הרווחים.⁵⁵ כך למשל דיירים בחצר משותפת מחויבים להשקיע בצרכים המקובלים, כפי שמפורט ב'שלחן ערוך',⁵⁶ אך אין לרוב כוח להחליט על פיתוח החצר בדברים שאינם מקובלים. בספר 'חסדי דוד' (ב"מ פ"א ה"ט) עמד על כך וחילק את הצרכים של החצר לשלושה חלקים, וזו לשונו:

דבר שיש בו **צורך גדול**, אפילו לא נהגו בזה המדינה, עם כל זה יכולים לכוף; ודבר שיש בו **צורך קצת** ולא כל כך, אזלינן בתר מנהגא; ודבר שאין בו **שום צורך** כגון ציור **אפילו נהגו** אין לכוף את היחיד ליתן חלק, דמצי למימר לא ניחא לי.⁵⁷

תוכנית תמ"א 38 יכולה להתממש בשני אופנים: חיזוק המבנה הקיים, או הריסת המבנה ובנייה של מבנה חדש. אם מבודדים את מטרת החוק, שהיא חיזוק המבנים מפני רעידת אדמה, ובוחנים רק את השיקול הכלכלי של שיפור תנאי המגורים, נראה שאין כוח לרוב הדיירים לכפות על המתנגדים לתוכנית לסבול את טורח הבנייה, הרעש והלכלוך רק כדי להשביח את הנכס. זאת ועוד, חוק זה נחקק שנים רבות לאחר שנבנו הבתים, ולכן לא ניתן לטעון שעל דעת כן הגיעו הדיירים לגור בבניין. ואולם יש לדון בהיבט הבטיחותי

הסכמה של לפחות 66% מכלל דיירי הבניין, אולם במקרה של הריסת הבניין ובנייתו מחדש בהתאם לתיקון 2 לתמ"א 38, נדרשת הסכמה של לפחות 80% מהדיירים.

54. מהרשד"ם, יו"ד סי' קיז.

55. כך כתב נתיבות המשפט, באורים סי' קעח ס"ק ג: 'בבית המשותף שנפל ולא נשאר רק הקרקע, ואינו עומד לשנות הקרקע לדבר אחר רק לבנין, שיכול לכופו לבנות, דהוי **כמציל מההיזק** דאחד יכול לכוף לחבירו. ואין לדמותו **למי שרוצה להשביח נכסי שותפות שאין יכולים לכפות זה את זה**, דזה אינו, דכיון שאינו עשוי לשנותו לדבר אחר מופסד ועומד הוא וכהצלה מנזק דמיא'.

56. שו"ע, חו"מ סי' קסא סעי' א.

57. יש להעיר כי קובץ שיעורים, ח"א ב"ב סי' מא, ראה אחרת, ולפיו היות שלאחר מעשה הדייר ירוויח מההשקעה של שכניו, כי הנכס שלו יושבח, ניתן לכפות עליו לשלם על כך; ואלו דבריו: 'בהא דכופין בני חצר זה את זה לבנות בית שער ודלת לחצר משום היזק של בני רשות הרבים אפשר לפרש הטעם משום דחצר שיש לה דלת שוה יותר מחצר שאין בה דלת, ואם רצה למכור חלקו מוכרו ביותר, נמצא שלא חסר מהוצאת הדלת וחבירו נהנה, וכופין על מידת סדום בכהאי גוונא'.

של התוכנית לתת הגנה מפני רעידת אדמה, ולהעריך: האם הדבר נחשב לצורך גדול? אין ספק כי הרשויות רואות בחיזוק המבנים מטרה חשובה, ולכן המדינה משקיעה בכך משאבים רבים. יחד עם זאת נראה כי מצד הדיירים הדברים אינם מוחלטים, משום שדייר יכול לטעון כי מדובר על חשש סכנה רחוק הנסמך על הערכות בלבד, ולאף אחד אין ידיעה אם תהיה רעידת אדמה ומת⁵⁸. מנגד, הטרחה המרובה אשר כרוכה בבנייה היא ודאית, ועל כן אינה מוצדקת. ניתן להגדיר זאת כ'צורך קצת', ועל פי דברי 'חסדי דוד' אין בכוח הרוב לכפות זאת (במיוחד שאין עדיין די מקרים להחשיב זאת כמנהג). אולם עדיין יש לבחון אם יש לתוכנית זו תוקף מצד 'דינא דמלכותא דינא' גם כאשר היא נוגדת את ההלכה.⁵⁹ הרמ"א⁶⁰ קבע כי ההגדרה של 'דינא דמלכותא דינא' חלה כאשר יש בחוק תקנת בני המדינה. בעניין זה התוכנית באה לתת מענה להתמודדות עם רעידת אדמה,⁶¹ ועל כן ודאי שיש בה משום תקנת בני המדינה. נמצא שהרוב יכול לכפות על המיעוט להצטרף לתוכנית.⁶²

לסיכום - מצד הדין אין בכוח הרבים לכפות על המיעוט לפנות את ביתו כדי שבעתיד יהיה לו רווח כלכלי ובטיחות, אולם יש בתוכנית זו משום 'תקנת בני המדינה', ועל כן 'דינא דמלכותא דינא', והרוב יכול לכופף את היחיד להשתתף בה.⁶³

12. מטפחת שאבדה בדואר / הרב אריאל בראלי

שאלה | אישה רכשה אצלי מטפחת ואחר כך התחרטה וביקשה להחזירה ולקבל זיכוי כספי. סיכמנו שהיא תשלח אותה בדואר, וברגע שהיא עשתה כן החזרתי לה את הכסף. המטפחת לא הגיעה עד היום. האם ההפסד הוא שלי? אני רוצה לציין שבמקרה הפוך אני שולחת על חשבוני מטפחת חדשה.

תשובה | נאמר במשנה (בבא מציעא פ"ח מ"ג) שכאשר אדם שולח חפץ על פי בקשת חברו, האחריות לחפץ מוטלת על מי שיזם את המשלוח. לכן, כאשר מדובר על מכירת מוצר ואת מציעה ללקוח את האפשרות של משלוח בדואר, אזי ההפסד הוא שלך. אולם כאשר הלקוח רוצה להחזיר את המוצר והוא מציע לשלוח בדואר, האחריות על המוצר

58. כעין זה כתב בשו"ת נודע ביהודה, מהדו"ת יו"ד סי' כו, על ניתוחי מתים.
59. שו"ת דובב מישרים, ח"א סי' עו, שלא כדעת הש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט, הסובר שבכל מקרה של סתירה בין החוק לבין ההלכה אין אומרים 'דינא דמלכותא דינא'.
60. רמ"א, חו"מ סי' עג סעי' יד.
61. ואף שיחיד יכול להתייחס לחשש זה כדבר רחוק, הרשויות חייבות לקחת טווח ביטחון רחב יותר. האריך בכך הרב מרדכי הלפרין בשם הגרש"ז אורבך אשר קבע כי 'לגבי פיקוח נפש של רבים חוששים גם למצבים נדירים יותר'.
<https://www.medethics.org.il/wp-content/uploads/2020/02/R0091195a.html#ftn18>
62. לא בכל מקום משתלמים התמריצים שהעמידה המדינה לקבלנים, עיין בדו"ח מבקר המדינה (מרץ 2011) 'עמידות מבנים ותשתיות ברעידות אדמה - תמונת מצב', ובמקומות אלו התוכנית לא תמיד נותנת מענה מספק לתרחיש של רעידות אדמה. על כן יש לבחון בכל מקרה לגופו אם החוק הוא לתקנת בני המדינה.
63. נראה שפעמים יש לפסוק על פי ההלכה בניגוד לחוק, כאשר מדובר על התנגדות מצד אנשים מבוגרים אשר מעבר הדירה יכול לפגוע בבריאותם פגיעה של ממש.

עדיין שלו. מסתבר שהסכמת להקל על הלקוחה שלא תצטרך להביא את המטפחת בעצמה לחנות, אך לא התכוונת למשמעות של קבלת אחריות⁶⁴ על אובדן המוצר.⁶⁵ כל זה מהדין, אולם אם יוכח שיש מנהג ידוע אצל הסוחרים לקבל תמיד אחריות על מוצר עד שהוא מגיע ליעדו (גם כאשר הלקוח ביקש לשלוח בדואר), וכן לחייב תמיד את הלקוח על מוצר שנשלח חזרה ולא הגיע ליעדו, מנהג הסוחרים גובר על ההלכה.⁶⁶

13. תשלום על הזמנת טכנאי גז / הרב אריאל בראלי

שאלה | בביתי הרחתי ריח חריף של גז, והזמנתי טכנאי גז באופן מיידי. הוא גילה שיש דליפה מהבלון של השכן, ועל כן הוא סגר את הברז שלו. השכן לא היה בבית. ביקשתי מהשכן להשתתף בעלות הטכנאי, אך הוא מסרב לכך, כי לא דיברתי איתו מראש, ובכל מקרה הוא משלם על תיקון ברז הגז ובאותו סכום היה ניתן לכלול את אבחון הבעיה.

תשובה | אין לחייב את השכן לשלם מדין מזיק (ממון המזיק). מכיוון שהשכן לא ידע ולא פשע בכך, והרי זה לכל היותר ממון המזיק באונס ופטור. אולם השכן צריך לשלם על ההנאה שקיבל - הטכנאי גילה את מקור הבעיה ועצר את הדליפה המסוכנת. כל זה נכון בהנחה שהזמנת הטכנאי הייתה עבור כל השכנים. ואולם אם ההזמנה הייתה רק כדי לעזור לעצמך, אזי לא ניתן לחייב את השכן, כי התשלום לא היה עבורו, ואם כן ההנאה שלו היא צדדית, ולא ניתן לדרוש עבורה תשלום.⁶⁷



14. העברה למצב שבת של עגלת נכים / הרב מנחם פרל

שאלה | אני אדם מבוגר, ואני רגיל להתנייד בשבתות וחגים בעזרת עגלת נכים עם פיקוד שבת. בשבת האחרונה העוזר שלי, שהוא גוי, העביר את עגלת הנכים ממצב שבת למצב חול. האם מותר לומר לו להחזיר אותה למצב שבת?

תשובה | השימוש בעגלת נכים בשבת, הפועל על בסיס מנגנון של גרמא, מותר לשימוש בשבת לבעלי מוגבלות בניידות.⁶⁸ הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל⁶⁹ עודד ודחף את הרב

64. שו"ע, חו"מ סי' קכא סעי' א.

65. עי' נתיבות המשפט, סי' קעו ס"ק מג, אך עי' הרב יעקב הילדסהיים, 'קניין באמצעות אנשי ההובלה' אמונת עתיך 106 (תשע"ה), עמ' 135-141.

66. ירושלמי ב"מ פ"ז ה"א: 'אמר רב הושעיה זאת אומרת המנהג מבטל את ההלכה'.

67. כך עולה מדברי הרמ"א בשולחן ערוך חושן משפט הלכות אבידה ומציאה סימן רסד סעיף ד: 'מי שהציל ספריו וספרי חבירו, אם לא הוצרך להרבות הוצאות בשביל חבירו, אין חבירו חייב לשלם לו כלום. ונ"ל דווקא שירד תחלה להציל שלו, אלא שהציל גם כן של חבירו עמו. אבל אם ירד על דעת שניהן, חייב ליתן לו מה שנהנה, מאחר שהציל של חבירו'. וכתב שם נתיבות המשפט (באורים, ד): 'כל המהנה סתם אדעתא דתשלומין הוא, כיון דבלתי אפשרי להינצל בלתי הוצאות כאלו, משו"ה חייב בכל הוצאות'.

68. כיום יש גם קלנועית הפועלת על בסיס שינוי זרם. ראה על כך בשאלה הבאה.

ישראל רוזן זצ"ל, מייסד מכון צומת, לפתח את המכשיר הזה, ולכך הסכימו גדולי עולם, בהם הרב שאול ישראלי זצ"ל,⁷⁰ ובעל הספר 'שמירת שבת כהלכתה' הרב יהושע ישעיה נויברט זצ"ל.⁷¹ היתר השימוש מבוסס על הגדרתו של אדם שאינו מסוגל להתנייד כחולה שאין בו סכנה.⁷² משכך, כפי שגרמא הותרה במקום של הפסד,⁷³ כך היא הותרה לצורך חולה שאין בו סכנה.⁷⁴ בנידון שלנו עולה השאלה אם מותר לומר לגוי להעביר את עגלת הנכים למצב שבת, ובכך לאפשר את השימוש בה בהמשך החג. התשובה לכך היא שכשם שגרמא הותרה לצורך חולה שאין בו סכנה, כך אמירה לגוי באיסור דרבנן⁷⁵ הותרה לצורך חולה שאין בו סכנה,⁷⁶ ולכן אמירה כזו מותרת.⁷⁷ היתרי ה'שלחן ערוך' לצורך חולה שאין בו סכנה נאמרו לצורך רפואתו ולא עבור מילוי כל צרכיו. אפילו היתר שחיקת סממנין שהותר לחולה שאין בו סכנה ולא לבעל מיחוש בעלמא הותר רק לצורך חולי זה ולא לצורך מיחוש אחר שאינו קשור למחלה.

על אף הגבלות אלו, מסתבר להניח שהגדרת 'רפואה' שאליה התכוונו חז"ל לא הייתה דווקא לדברים שיגרמו להחלמה מהמחלה, אלא זו הגדרה רחבה יותר הכוללת גם התייחסות לסבל, צער וכאב הקשורים למחלה. כמדומה שכך הוא גם מנהג העולם, להתיר לקחת כדור לשיכוך כאבים לחולה שאין בו סכנה, מבלי להיזקק לשאלה אם הדבר יועיל בצורה כזו או אחרת בהעברת המחלה. הבנה כזו, שאין לצמצם את ההגדרה של הרפואה דווקא להעברת המחלה, מצויה בדברי 'שבט הלוי': 'להשקיט יסורי החולה אעפ"י שאינו מעלה בהמחלה גופא הם בכלל צרכי חולה ורפואה'. מטעם זה יש להחיל את ההיתרים שיש ב'שלחן ערוך' בנוגע לחולה שאין בו סכנה גם על מקרה שבו הגבלת

69. ראו הרב ישראל רוזן, 'נסיעה בעגלת נכים ממונעת שבתית ללא עירוב', תחומין לב (תשע"ב) עמ' 44. היתרו של הגר"ז אורבך הובא גם בנשמת אברהם (מהד' תשנ"ז, ח"ה עמ' רכט) ובשלחן שלמה (אורבך), שבת ח"א סי' שא, עמ' תלא.

70. תחומין ח עמ' 46.

71. תחומין כז, עמ' 90; עוד פוסקים שהתירו: דבר חברון או"ח סי' תמד, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, נסיעה לבית כנסת בקלנועית בשבת, שו"ת באתר מכון שלזינגר; הרב שלמה אבינר, בכמה מתשובותיו שפורסמו בכתובת: מלאכות - בחולים ובמצבים חריגים (שו"ת) - שיעורי הרב שלמה אבינר, shlomo-aviner.net; הרב יובל שרלו, בכתובת: קלנועית בשבת | שאל את הרב - כיפה(kipa.co.il) הרב עזריה אריאל, בכתובת: <https://www.yeshiva.org.il/ask/90764>; שו"ת במראה הבזק ד, לח-לט; ז, כזט; ועוד.

72. אג"מ, או"ח ד סי' צ; בביאור יסוד זה ראו בהרחבה דברי הר"י רוזן: 'כבוד הבריות' - התחשבות הלכתית בצורכי מוגבלים בשבת, בתוך קובץ אהבת האדם וכבוד הבריות, רמת גן 2006, עמ' 274-287. עוד פוסקים שהתייחסו לנכה כאל חולה (אם מטעם חשאב"ס או מצטער כל גופו או כבוד הבריות): חלקת יעקב, או"ח סי' סד; מנחת שלמה א, סי' ט; ציץ אליעזר, ח"ו סי' ו אות ג.

73. רמ"א, או"ח סי' שלד סעי' כב.

74. מג"א, סי' שכח ס"ק נג; שו"ת יביע אומר ג, או"ח סי' יח אות ח; ר"י רוזן, תחומין א, עמ' 528.

75. במקרה של חולה יש ללכת לפי השיטות הסוברות שמדובר על איסור דרבנן בלבד. לאדם הפרטי בביתו בוודאי ראוי להחמיר כמו השיטות הסוברות שהאיסור של השימוש בחשמל הוא מן התורה.

76. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז; וע"ש פירוט השיטות השונות, וע"ע ש"ש"כ, פ"ג הערה כו.

77. היתר האמירה לגוי במקרה של חולה כולל גם את ההיתר ליהנות ממלאכתו עבור חולה. בהמשך נזכיר טעם נוסף (הנכון גם במקרה שבו אין מדובר על חולה) להתיר את איסור ההנאה אך לא את איסור האמירה.

התנועה היא הגדרת החולי, שכן במקרה זה הקלת הצער והסבל של הגבלת התנועה כלולה במושג רפואה. בנוסף לכך, במקרה של נכה המוגדר כחולה עקב המוגבלות בניידות, יש מקום להגדיר את האפשרות לניידות כמו עצם הרפואה ולא רק כהסרת כאב וצער.⁷⁸

בשולי התשובה ראוי לציין שבמקרה הנידון ישנה סברה נוספת להתיר. חכמים אסרו הנאה ממעשה של גוי שעשה עבורו במהלך השבת (מלבד איסור האמירה לגוי), שמא יאמר לו לעשות.⁷⁹ אף על פי כן שבמציאות שאלתנו חז"ל לא אסרו הנאה, מכיוון שבתחילת השבת הכלי היה מוכן לשימוש על ידי הפעלה בגרמא, ולא היה צורך בעזרה של גוי, וממילא לא שייך כאן טעם הגזרה.⁸⁰

15. קלנועית על סמך היתר גרמא וקלנועית הפועלת על בסיס שינוי זרם / הרב מנחם פרל

שאלה | לאימי יש קלנועית הפועלת על בסיס גרמא. שמעתי שלאחרונה פותחה קלנועית המבוססת על שינוי זרם בלבד. האם חובה להחליף את הקלנועית?
תשובה | למעשה אין חובה, וישנם מצבים שבהם הדבר הוא משובח, וכפי שנבאר. ראשית, כפי שהשואל מניח נכונה, פתרון שינוי זרם עדיף על פתרון גרמא. שינוי זרם הותר לכתחילה במקרה הצורך, לעומת גרמא שהיא מותרת רק במקום צורך חיוני כגון צורך רפואי או ביטחוני.⁸¹ כאשר ישנה אפשרות לעשות מעשה בלי גרמא, הדבר עדיף, ויש להימנע משימוש בגרמא. ההימנעות משימוש בגרמא מתבקשת יותר כאשר המעשה נעשה בגרמא באופן קבוע מדי שבת. לכן יש הידור בהחלפת הקלנועית. יחד עם זאת ישנן שתי סיבות שבגינן למעשה בהרבה מקרים לא נמליץ להחמיר בכך: א. מבחינה ממונית, החלפת המכשיר עולה הון רב, וגרמא הותרה במקום הפסד. לכן נראה שאדם שכבר יש לו פתרון שהוא טוב מבחינה הלכתית (דהיינו, גרמא לאדם חולה) איננו חייב להוציא אלפי שקלים כדי להשיג פתרון מהודר יותר. ב. טעם עיקרי שבגיננו נראה שאין בכך הידור: לכל קלנועית ועגלת נכים יש מבנה אחר, ולא ברור שיהיה קל להתרגל למכשיר האחר. הדברים נכונים שבעתיים במקרה שלנו, שבו המשתמשת היא אישה מבוגרת, ובדרך כלל השינויים קשים יותר לפלח אוכלוסייה זה. מובן שמראש, אם ישנה אפשרות, עדיף לקנות קלנועית עם שינוי זרם.

78. כך עולה גם מהמקורות שצוינו לעיל (הערה 5) הדנים בהיתר לאדם מוגבל.

79. תוס', שבת קכב ע"א א; משנ"ב, סי' רעו ס"ק ב.

80. ביאור הלכה, בתחילת סי' רעו ד"ה לצרכו, מזכיר שאם הגוי כיבה נר ולאחר מכן הדליק אותו מחמת עצמו (כגון שלא רוצה שיקפידו עליו) - מותר ליהנות מכך, משום שהדבר לא נעשה עבור הישראל; אליה רבה, סי' רעו, מביא סברה נוספת שהדבר מותר, משום שלא שייך כאן טעם הגזרה, כפי שהבאנו בגוף הדברים. הנפ"מ בין הטעמים תהיה במקרה הדומה למקרה שלנו - שהגוי עושה את המעשה לטובת ישראל. בשבט הלוי, ח"י סי' נב, כתב שהעיקר כמו הטעם שהובא בביאור הלכה, אך למקל על פי הטעם האחר יש על מי לסמוך.

81. ראו בהרחבה: הרב ישראל רוזן, 'שינוי זרם חשמלי שבת - עקרון הלכטכני ויישומיו', תחומין כו (תשס"ו), עמ' 83-97.

16. בישול בגרמא ביום טוב / הרב מנחם פרל

שאלה | חיברתי בחג שעון שבת לפלטה חשמלית ושעון שבת נוסף לכירה חשמלית. בשלב מסוים נזכרנו שלא הכנו מאכל לסעודת החג. באותו זמן הכירה הייתה מכובה ושעון השבת לא היה אמור להדליקה, ואילו שעון השבת של הפלטה היה עתיד לדלוך בקרוב. הפלטה תוכננה באופן זה כדי שהיא תידלק בסעודה שלישית של שבת שלאחר החג. אינני רוצה להפעיל את הכירה על ידי גרמא של הזזת הזיזים, משום שאני לא רוצה שהכירה תידלק בשבת. האם מותר להוציא את התקע של הפלטה ולהכניס במקומו את התקע של הכירה, וכך נוכל לבשל לכבוד החג כאשר שעון השבת יעבור למצב הפעלה, ולאחר מכן להחזיר שוב את הפלטה לשעון שבת שאליו הייתה מחוברת?

תשובה | הכרעת הפוסקים היא שהפעלת מכשיר לפני שבת על ידי שעון שבת - מותרת,⁸² אך ההפעלה בשבת עצמה - אסורה. לפי דעת רוב הפוסקים,⁸³ וכן לדעת ה'שמירת שבת כהלכתה',⁸⁴ הפעלת מכשיר חשמלי על ידי שעון שבת במהלך השבת נחשבת כגרמא. לפי הכרעה זו שמדובר על גרמא - הדבר מותר ביום טוב, כפי שכתבו הפוסקים שמותר לכבות אש בגרמא ביום טוב.⁸⁵ יש להעיר שיש מי שכתב שניתוק מכשיר חשמלי מהשקע נחשב כסתירה, וחיבורו נחשב כבניין,⁸⁶ אך למעשה לא נתקבלה סברה זו.⁸⁷ כמו כן אין לחשוש כאן לאיסור מוקצה, מכיוון שגם אם נגדיר את הכירה החשמלית ככלי שמלאכתו לאיסור⁸⁸ - הרי מותר לטלטל אותה לצורך שימוש מותר.⁸⁹ לכן הדבר מותר, ויש בכך משום שמחת יום טוב.

17. הפעלת מזגן על ידי שעון שבת / הרב מנחם פרל

שאלה | לא תכננתי ששעון השבת יפעיל את המזגן אחר הצוהריים של החג, אך נוצר צורך שהמזגן יידלק. האם מותר לי להזיז זיזים בשעון שבת שיגרמו להפעלת המזגן בעוד כמה דקות?

82. יסודות הדין בשו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קנז; שו"ת שואל ומשיב, מהד"ת סי' א אות ה; וכן פסקו רבים מספור מפוסקי זמננו, ובהם כל המוזכרים לקמן בדיון על הקדמת פעולה.

83. ראו למשל: מנחת שלמה א, סי' יג; יביע אומר ג, או"ח סי' יז.

84. שמירת שבת כהלכתה, פרק יג סעי' כו.

85. ראו שו"ע, או"ח סי' תקיד סעי' ג; שו"ת יביע אומר ג, או"ח סי' ל, התיר לכתחילה. וראו עוד בשאלה הבאה.

86. אור לציון ב, סי' מא אות ג.

87. אג"מ או"ח ד, סי' מ אות יז; הר צבי, או"ח? סי' קנא, הררי בשדה הערה 3; ציץ אליעזר יט, סי' נה; מנחת שלמה א, סי' יא; שם, ב סי' יז.

88. בשמירת שבת כהלכתה, פרק י סעי' יד הערה מב, התייחס לתקע של המקרר כאל מוקצה גמור, אך זה משום שמקרר הוא דבר שקובע לו מקום, ולכן היחס אליו הוא כאל מוקצה מחמת חסרון כיס (ש"כ, פרק כ סעי' כב; ועיי"ש שבכל זאת מותר לפתוח דלתותיו).

89. ע"ע שביתת השבת, מלאכת קוצר אות לז, שהתיר טלטול מקצת כלי כאשר הדבר נעשה לצורך דבר המותר. אין לומר שיש כאן מוקצה של שלהבת, כי הרי הכלים מכובים, וע"ע אג"מ או"ח ג, סי' נ; מאורי אש השלם ב, סי' ג; שם סי' ז אות א; מנחת אשר א, סי' לג (ובהקדמתו לספר בחצוצרות בית ה'). בנידון שלנו נראה שאין הכירה נחשבת כלל מוקצה ביום טוב, שהרי אינו מסיח דעתו ממנה ומתכוון לבשל בה.

תשובה | כפי שהוזכר, בשונה משבת, ביחס ליום טוב דעת הרבה פוסקים שאין איסור בעשיית מעשה בגרמא. לפי דעת הרב שלמה זלמן אוירבך, המופיעה ב'שמירת שבת כהלכתה'⁹⁰, אין להתנהל כך באופן קבוע ביום טוב, אך באופן ארעי הדבר מותר לכתחילה.⁹¹ יש האוסרים את הזזת הזיזים משום תוקע או מדין מוקצה,⁹² אך למעשה הרוב מקילים בכך, וכהכרעת ה'שמירת שבת כהלכתה'.⁹³ כמו כן לדעת הרבה פוסקים מותר להמשיך את המצב הקיים בשעון השבת, ולא חששו לאיסור בהזזת הזיזים.⁹⁴ למעשה הדבר מותר כאשר זה נעשה באופן של גרמא ביום טוב. יש להדגיש שאין להעביר את שעון השבת ממצב 'כבוי' למצב 'שעון' כאשר ההעברה תגרום באופן מיידי לפעולה חשמלית (כאשר הזיזים של השעה הנוכחית הם במצב הפעלה).

מכון פוע"ה

פוריות ורפואה על-פי ההלכה

18. פדיון הבן לאחר הפלה / הרב אליהו האיתן

שאלה | אישה עברה הפלה בהיריון הראשון, וכעת ילדה בן בכור בשעה טובה ומוצלחת. ברצון ההורים לדעת אם אותו בן חייב בפדיון הבן. הנתונים הרפואיים שידועים לנו על ההיריון שנפל הם כדלהלן: בשבוע 2+6⁹⁵ האישה עברה בדיקת אולטרסאונד ראשונה, שבה נצפה עובר עם דופק. בשבוע 6+10 היא הגיעה לבדיקת אולטרסאונד נוספת, שבה ראו שק היריון בגודל 31 מ"מ, ללא קוטב עוברי. משמעות הדבר היא שההיריון הפסיק להתפתח, ונדרשה פעולה רפואית כדי להוציא את החומר ההיריוני שהיה ברחם. לא ידוע באיזה שלב בדיוק העובר הפסיק להתפתח.

תשובה | ההלכה היא שעובר שנפל פוטר את הבא אחריו מפדיון הבן רק אם הוא כבר הגיע לשלב של ריקום איברים. שלב זה חל בסביבות היום הארבעים להפריה, אבל הוא אינו חופף ממש לתאריך זה. לכן כדי לדעת בצורה ברורה אם היה ריקום איברים, יש לבדוק את העובר ולראות אם היה בו ריקום איברים. ניתן לסמוך על בדיקת אולטרסאונד לשם כך (בזמן חז"ל היו בודקים את הנפל שיצא אם הוא מרוקם איברים

90. שמירת שבת כהלכתה, פרק יג סעי' יג, ובהערה שם. ויש פוסקים האוסרים לגמרי גרמא ביום טוב אם לא במקום הפסד (כמו בשבת); שו"ע הרב, או"ח סי' תקיד סעי' ט; בהקשר לכך נזכיר שפעולת החג"ז עדיפה מגרמא, ואכמ"ל.

91. כנ"ל בתשובה הקודמת.

92. מאמר מרדכי, שבת ד; עה, יח; שו"ת מאמר מרדכי ד סי' סב; ארחות רבינו א, שבת קע; ויש מקום לומר שחשש התוקע היה קיים רק בשעון של פעם.

93. שמירת שבת כהלכתה, פרק יג סעי' כח.

94. כך מתבאר מדברי כל הפוסקים שהתירו להמשיך מצב בשעון שבת, וע"ע שו"ת יביע אומר ג, או"ח סי' יח.

95. החישוב הוא על פי המניין הרפואי שנקבע לפי תחילת וסת אחרונה, ובהנחה שביזין אצל אישה ממוצעת חל כשבועיים אחרי תחילת הווסת, דהיינו גיל ההיריון האמיתי הוא 30 יום. להרחבה ראו ספר פוע"ה כרך ג - היריון ולידה, עמ' 19.

או לא). כמו כן, אם ברור לנו בוודאות שהעובר המשיך להתפתח מעבר ליום ה-44, יש לנו חזקה שהעובר הגיע לשלב של ריקום איברים.⁹⁶ במקרה שלפנינו העובר הפסיק להתפתח אחרי היום ה-30 ולפני היום ה-62. איננו יודעים בדיוק מתי. אומנם בבדיקה שנעשתה לעובר לאחר שהוא הפסיק להתפתח לא נצפה ריקום איברים, אך הר"י אריאל הורה לנו שכיוון שרוב העוברים מגיעים לשלב של ריקום איברים, ברגע שמבחינת משך ההיריון העובר עבר את שלב האפשרות לריקום איברים - גם אם הוא יצא ואין רואים ריקום איברים, עדיין לא יצאנו מידי ספק, ויפדו את הרך הנולד ללא ברכה. גם ברכת 'שהחיינו' אין לברך, כיוון שמדובר בספק פדיון, אבל אפשר ללבוש חולצה חדשה בזמן הפדיון ולברך עליה 'שהחיינו'.



96. הדברים מבוססים על ההלכות בספר פוע"ה הנ"ל, עמ' 358-359.

הרב נתנאל אוירבך

נטיעה וחרישה בשמיטה לצורכי היישוב

הקדמה

במהלך השמיטה נערכו נטיעות יזומות מטעם קק"ל, העוסקת בייעור אדמות המדינה.¹ נטיעות אלו עוררו גלי מחאה אלימים בנגב מצד הבדואים, בטענה שהקרקע בבעלות פרטית.² מעבר למהומות ולוויכוחים האידאולוגיים, את הציבור הדתי עניינה השאלה: האם מותר לטעת בשמיטה לשמירת קרקעות המדינה?³ ראשית ההתיישובות בארץ עוררה שאלות מרתקות, המחדדות את היחס בין ההלכה לצורכי היישוב והמדינה המתחדשים, והפוסקים נדרשו לשאלות הלכתיות-מעשיות שהתעוררו.

בימיה הראשונים של ההתיישובות החקלאית התמודדו המתיישבים עם קשיים מורכבים - הקושי הכלכלי היה כבד,⁴ ואיתו קשיי הבריאות עקב התפרצות מחלות.⁵ נוסף על כך התמודדו המתיישבים עם הצקות חוזרות ונשנות מצד הערבים, שניסו לגזול את רכושם וקרקעותיהם. נחישותם של המתיישבים לאחוז באדמות באה לידי ביטוי בשמירה ובפעולות אקטיביות בתיחום נחלותיהם, בהן נטיעת עצים וחרישת קרקע לסימון טריטוריה. הקשיים מבחוץ היו נחלתם כל השנים, אך בשמיטה הם התעצמו, שכן נאסרו עבודות חקלאיות.⁶

1. על יחס קק"ל להלכה ולשמיטה: עמית גיל-בייז, 'שיקולי אידיאולוגיה והלכה בהיתר המכירה ובאימוצו ע"י הקק"ל ומדינת ישראל', עבודה לקבלת תואר מוסמך מאוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 89-109.
2. בנושא זכות הבעלות המשפטית על הקרקעות בנגב: חבצלת יהל, 'לפנים משורת הדין: המהלכים לגיבוש פשרה בתביעות הבעלות של הבדווים בנגב בשנות השבעים', עיונים בתקומת ישראל, כרך 28 (2017) עמ' 84-127.
3. <https://www.israelhayom.co.il/judaism/judaism-news/article/6969698>
4. ראו במאמרי 'נתינת מעשר עני במגזר החקלאי - סקירה הלכתית-היסטורית', אמונת עתך 130 (שבט תשפ"א) עמ' 42-51.
5. סקירה על קשיים אלו בחדרה: 'ממושבות אחינו בא"י (ה)', הצפירה יום חמישי כ"ז תשרי תרנ"ט, 13 לאוקטובר 1898, עמ' 2.
6. לדוגמה: שו"ת מהרלב"ח, סי' קמג; של"ה, שער האותיות אות הקו"ף - קדושת האכילה (א) אות קיד ד"ה והנה.



במאמר נבחן את התמודדות הפוסקים עם שאלות המחדדות את היחס בין איסורי השמיטה לשמירה על טובת היישוב. הנושאים שנבקש לעסוק בהם הם נטיעת עצים וחרישת קרקעות למטרות שונות.

א. נטיעה בשמיטה

1. נטיעה לצורך זיכוך האוויר

המלריה היא מחלה זיהומית הנפוצה בעיקר באזור הטרופי. שמה הוא הֶלֶחֶם המילים 'מלה אריה' (mala aria) באיטלקית, שפירושו: 'אוויר רע', שכן טעו לחשוב אז שהמחלה נגרמת מהאוויר העולה מהביצות. ראשית התמודדו המתיישבים עם המחלה בנטיעת אקליפטוסים. בעזרת העצים הם קיוו לטהר את האוויר, לייבש את הביצות ולסלק את יתושי האנופלס נושאי המלריה. מאוחר יותר נוכחו המתיישבים לדעת שהשפעת האקליפטוס על הביצות שולית, שכן המלריה מופצת ע"י יתושות אנופלס, והם החלו בניקוז הביצות.⁷ כאמור, ראשית ההתמודדות הייתה באמצעות נטיעת עצי סרק, ונשאלה השאלה אם מותר לטעת עצים אלו בשמיטה.

שאלה זו הופנתה לרב משה יהושע יהודה לייב דיסקין, שעלה מבריסק לארץ-ישראל בכ"ט תמוז תרל"ט ונפטר בה בכ"ט טבת תרנ"ח. תשובותיו התפרסמו ב'ש"ת מהרי"ל דיסקין', שם נמצא מקבץ תשובות קצרות העוסקות בענייני שמיטה.⁸ באחת התשובות, שאינה מתוארכת,⁹ נשאל אם מותר לטעת עצי אקליפטוס לזיכוך האוויר:

לפעמים כשיש מקום באיזה אוויר אשר לא טוב הוא ליושביה נוטעים שם אילנות הגאליפטין לזכך האויר והם אילני סרק ואינם מוציאים פירות כלל. ואחרי שיש לחוש לבריאת הגוף אין לך שעת הדחק גדול מזה ויש להתיר ליטע על ידי נכרי, אחרי כי אין מבואר איסור דאילני סרק להדיא במשנה רק ממשמעות מדברי

7. ראו: אברהם אופיר שמש, 'ועץ האקליפטוס טוב ורע', עת-מול: עיתון לתולדות ארץ ישראל ועם ישראל 190, נובמבר 2006.

8. על הנאמנות של תשובות אלו: ספר השמיטה, עמ' טז הערה 2: 'ושמענו מפי בנו של הגאון ההוא... שהתרעם מאוד על המו"ל אשר הדפיס תשובת אביו שרובם היו רק רשמים מימי עלומיו כדי לעיין בהם אח"כ'.

9. מהרי"ל דיסקין חווה בארץ שלוש שמיטות - תרמ"ב, תרמ"ט, תרנ"ו. התשובה אינה מתוארכת, וניתן לשער שזו שאלה ממתיישבי חדרה ביחס לשמיטה תרנ"ו, שכן עלייתם לקרקע התרחשה בשנת תרנ"א, אז התמודדו עם הביצות. בספרו 'חדרה: שישים שנות קורותיה' (תל-אביב תשי"א), עמ' 85, מציין עבר הדני שבתחילת תרנ"ה הוחלט בוועד המושבה לחלק מגרשי בנייה טרם שהתקבלו אישורים, במטרה לטעת אקליפטוסים: 'באשר השנה הבאה עלינו היא שנת שמיטה, שהנמנע יהיה לטעת אז, אך הנטיעות המשיכו גם בשמיטה תרנ"ו: 'העבודה אינה נפסקת, ולא עוד אלא בתרנ"ו שנת השמיטה חלה התקדמות ניכרת הוועד הפועל ממשיך בנטיעת אקליפטוסים במגרשי המושבה בהנהלת האגרונום הצעיר'. נציגי המושבה ניסחו מכתבים שמתואר בהם הצורך בעבודה בשמיטה, ועלו לרבני ירושלים, בהם מהרי"ל דיסקין. יש לציין שאין בדבריהם אזכור לצורך לטעת אקליפטוסים למטרת ייבוש הביצות: בועז הוטרר, ובשנה השביעית ח"ב עמ' 363-367.

שמעון בן גמליאל מתיר מכלל דתנא קמא אוסר... על כל זה אפשר להתיר בשעת הדחק כזה... וצריך עיון ויש להתיישב.¹⁰

מהי ההתלבטות של מהרי"ל דיסקין?

מהתורה נאסרו בשמיטה ארבע מלאכות חקלאיות - זמירה, זריעה, קצירה ובצירה.¹¹ מלאכת הנטיעה לא נזכרה באיסור התורה, אך היא נאסרה מדרבנן,¹² כדברי הרמב"ם: 'הנוטע... מכין אותו מכת מרדות מדבריהן'.¹³ בדבריו אין הבחנה בין נטיעת עץ מאכל לנטיעת עץ סרק, בשניהם היא נאסרה, כדבריו: 'אין נוטעין בשביעית אפילו אילן סרק'.¹⁴ פסיקה זו מנוגדת לדברי רשב"ג בירושלמי שהובאו ללא חולק: 'רשב"ג אומר נוטעין אילן סרק בשביעית'.¹⁵ יש שהסבירו ברמב"ם שהלשון 'רשב"ג אומר' רומזת שחולק על חכמים האוסרים וכמותם פסק הרמב"ם.¹⁶ בתחילת דבריו מתבסס מהרי"ל דיסקין על רשב"ג שהתיר לטעת עץ סרק, ומכיוון שאין מי שיחלוק מפורשות וכ'שיש לחוש לבריאת הגוף אין לך שעת הדחק גדול מזה... אפשר להתיר בשעת הדחק כזה'. את דבריו סיים: 'וצריך עיון ויש להתיישב'.¹⁷ ייתכן ולמעשה הסתייג מההיתר משום שהתועלת מהנטיעה (זיכרון האוויר) תהיה לאחר השמיטה, כפי שהעיר הרב יוסף צבי הלוי:

דנטיעת הגליפטס אינם מועילים מיד ואינם מרגישים שום תועלת להטבת האוויר במשך שנת השביעית אלא במשך זמן רב אחרי השמיטה. ולא מצינו היכא שמתירין בדבר עפ"י הדחק אלא אם התועלת יבוא מיד.¹⁸ לסיכום, המהרי"ל דיסקין לא הכריע בצורה ברורה בדבר נטיעת עצי סרק לצורכי תברואה, אך ניתן ללמוד שמ"מ לא התיר ע"י יהודי אלא ע"י גוי.

10. שו"ת מהרי"ל דיסקין, פסקים סי' כז אות כד.

11. ויקרא כה, ד-ה.

12. יש סוברים שנטיעה אסורה מהתורה: ר"ש, (שביעית פ"א מ"א; שם פ"ב מ"ו); רש"ס, שביעית פ"ב מ"ו. רמב"ם, הל' שמיטה פ"א ה"ד. כ"כ ר"י קורקוס, שם; רדב"ז, שם ה"ה; פאת השולחן, הל' שביעית סי' כ ס"ק ד; מנחת חינוך, מצווה שכז אות א; שו"ת בית הלוי, ח"ג סי' א אות ג; אגלי טל, ביאורים זורע אות ב ס"ק ה; תורת הארץ, ח"א פ"ו אות לז. בהבחנה בין זריעה האסורה מהתורה לנטיעה האסורה מדרבנן: שו"ת מהריט"ץ, החדשות סי' קעו.

14. רמב"ם, הל' שמיטה פ"א ה"ה. תוקפו של איסור נטיעת עץ סרק נתון במחלוקת - יש הסוברים שהאיסור מהתורה: חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק כ ד"ה ובתוס'; הרב בנימין זילבר (הלכות שביעית, סי' א כסא דוד ס"ק יט; ברית עולם, סי' א סעי' ו); שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קנח. ויש הסוברים שהאיסור מדרבנן, שמא ייטע עץ מאכל: ערוה"ש, הל' שמיטה סי' יט סעי' ה; כרם ציון, ח"ד קונטרס ישועת הארץ סי' א הערה א.

15. ירושלמי, שביעית פ"ד ה"ד. בביאור ההיתר: רש"ס, שביעית פ"ד ה"ד ד"ה נוטעין.

16. ר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"א ה"ה; כס"מ, שם; חסדי דוד, שביעית פ"ג ה"א; מראה הפנים, שביעית פ"ד ה"ד ד"ה אין מציתין; שבת הארץ, קו"א סי' ה; שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' סח אות ו.

17. קשה לומר שההסתייגות מחשש לשיטות שאיסור נטיעת עץ סרק מהתורה, שכן בסכנת נפשות יש להתיר: הלכות שביעית, סי' א כסא דוד ס"ק יט, אע"פ שסובר שנטיעת סרק אסורה מהתורה, הערה 14: 'מ"מ יש להתיר במקום ששייך לרפואה ע"י נכרי'.

18. תורת השביעית (הלוי), עמ' לז. בניגוד לנטיעה לשמירת אדמות, שם התועלת ישירה יותר.



2. נטיעת עצי סרק לשמירת קרקעות

בשמיטה תר"ע נשאל הראי"ה קוק אם מותר לטעת עצים בקרקעות הקופה הלאומית. לדבריו, מעיקר הדין היה מקום להתיר נטיעת עצי סרק ע"י יהודי לאחר 'היתר מכירה', אך מכיוון שיסוד ההיתר בנוי על 'טובת היישוב' הוא הסתייג מכך:¹⁹

על כן הנהגנו שלא לנטע נטיעות חדשות כלל, מפני שכל מגמתנו היא להגן על הישוב שכבר נשתכלל, שלא יהרס ע"י הפסקת העבודה והמסחר בשביעית, לפי המצב הירוד והנורא שהישוב עומד עליו כעת, עד בא עת לחננה ביסע אלקים. אע"פ שמצד הדין הנטיעה היא מכלל המלאכות, שלדעת כמה מרבתינו הראשונים הן אסורות רק מדרבנן, והיה ראוי להקל אחר המכירה לעשותה גם ע"י ישראל, מ"מ מפני שההשערה היא תמיד שע"י מניעת נטיעות חדשות לא תצא קלקלה למעמד הישוב, הונהגנו להחמיר בה עוד יותר מבשאר מלאכות, שהן ע"פ דין תורה חמורות ממנה, מפני נוגעות יותר למצב הישוב.²⁰

בדבריו מסרב הראי"ה להתיר נטיעה לאחר 'היתר מכירה', אף שתוקפה מדרבנן, משום שהיעדרה לא יביא 'קלקלה למעמד היישוב', שזו הסיבה למימוש 'היתר המכירה'. בהמשך הוא מעלה אפשרות נטיעה ע"י גוי במקרים מיוחדים:

גם באמת ישנם אחדים, שע"פ מה שנגלה לי ממצבם שהיו צפויים להפסד נורא מאד ע"י ביטול הנטיעה, להם התרתי לנטוע ע"י נכרי וע"י עוד פרטי תנאי היתר מיוחדים.²¹

בדבריו הובא השיקול הכלכלי, שתואר כ'הפסד נורא מאוד', לכן ייתכן וההיתר מסויג ע"י נכרי וע"י עוד פרטי תנאי היתר מיוחדים ולאחר 'היתר מכירה'. אבל כשהמטרה היא שמירת אדמות מהשתלטות עוינת, התיר הראי"ה נטיעת עצי סרק ע"י יהודי לאחר 'היתר מכירה'. כך הובא בעדות חיים דוד פיקרש:

הנדיב הברון רוטשילד, שמח לשמוע על הפועלים היהודיים שעוסקים בחקלאות, והורה לפקידי לרכוש אדמה בחדרה ולחלקה לפועלים הוותיקים. כך זכיתי גם

19. על שיקול 'טובת היישוב' כביסוס ל'היתר-מכירה': שו"ת שמן המור, יו"ד סי' ד (התייחסות לפסיקה זו בהרחבת המושג 'טובת היישוב': אברהם שרייבר, 'זכויות קנייניות כגורם מעצב בהלכות שמיטה' בתוך מים מדליו, שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך ע"ש רא"מ ליפשיץ, ירושלים תשס"א עמ' 1-26); שו"ת ישועות מלכו, יו"ד סי' סח; הראי"ה קוק (שו"ת משפט כהן, סי' נח; שם סי' סא; שם סי' פו; שבת הארץ, מבוא אות טו; אגרות הראי"ה, ח"א אגרת שיח; שם, ח"ב אגרת תקנה); הרב צ"פ פראנק (שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' מז; כרם ציון, אוצר השביעית השלם עמ' לח). על התחשבות הראי"ה במצוקת היישוב ובחולשתו הכלכלית: אבינועם רוזנק, 'ההלכה הנבואית והמציאות בפסיקתו של הרב קוק', תרביץ סט, ד (תש"ס) עמ' 606; חגי בן ארצי, 'הראי"ה קוק כפוסק - יסודות חדשניים בפסיקתו של הרב קוק', חיבור לקבלת תואר ד"ר לפילוסופיה האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, עמ' 174.

20. שו"ת משפט כהן, סי' עא. על העיקרון שאין להתיר נטיעה לאחר 'היתר מכירה' משום שאינה צורך וטובת היישוב, חזר הראי"ה בשנת תרע"ב באגרותיו, ח"ב עמ' נז-נח, שם מתאר בצער נטיעות שניטעו ביער הרצל (כיום יער חולדה) ע"י הפועלים העברים; בשנת תרפ"ד ביחס לנטיעות ט"ו בשבט, אגרות הראי"ה, ח"ד עמ' קעג; בשנת תרצ"א, ניצני ארץ, ו (תשמ"ח) עמ' 39. על שיטתו בנטיעות ט"ו בשבט בשמיטה: זמני יהודה וישראל, עמ' 58-70.

21. ראו: בצאת השנה, עמ' כח.

אני לקבל חלקת אדמה. בכדי למנוע הסגת גבול מצד הערבים, קיבלנו הוראה לנטוע מיד חורשת אקליפטוסים על גבול אדמתנו, אולם הייתה זו שנת שמיטה וידעתי על האיסור לנטוע עצים בשנה זו. עליתי לירושלים עם אבא ז"ל, והלכתי לרב אברהם יצחק הכהן קוק שיאמר לי מה לעשות. הרב שאל אותי אם חתמתי על שטר מכירה בערב השמיטה, ובירר באיזו מידה קיים חשש של השתלטות ערבים על אדמתנו, ופסק: בשביל ישוב ארץ ישראל מותר לך לנטוע.²² ממכלול דברי הראי"ה ניתן ללמוד שהתייחס בחומרה לנטיעה אף שאיסורה מדרבנן, משום שהיא עבודת הקרקע,²³ אך במקרי קיצון התיר נטיעת עצי סרק לאחר 'היתר מכירה'.

3. נטיעת עצי סרק לייעור אדמות המדינה ופרנסת העם

בימיה הראשונים הגיעו למדינה עולים רבים, והיה צורך למצוא עבודה לפרנסתם. בה בעת החלה קק"ל בייעור אדמות המדינה. צירוף אירועים אלו בשמיטה העלה שאלה אם מותר לטעת לייעור אדמות המדינה ולהמצאת תעסוקה ופרנסה לעולים, כפי שתיאר הרב נתן צבי פרידמן:

אחרי מלחמת השחרור עם עליית המוני ישראל מכל קצוי תבל התחילה הקק"ל בתכנית ייעור מקיפה בכל חלקי הארץ, דבר זה משמש לביטחון הארץ ונותן תעסוקה ופרנסה לרבות ידיים עובדות במשך הרבה שנים, מכין חומרי גלם לתעשיות שונות ומשפר את אקלים הארץ. ברחבי המדינה הוקמו עשרות כפרי עבודה המתפרנסים מעבודת ייעור.

נתעוררה השאלה, מה דין נטיעות אלה בשמיטה?²⁴ בדבריו הוא מתייחס לרשב"ג שהתיר נטיעות סרק בשמיטה.²⁵ לדבריו, אין מפורש ואינו מוכרח שחכמים חולקים עליו²⁶ ואוסרים נטיעת סרק בשמיטה, וגם אם כן, כיוון שהאיסור מדרבנן יש להקל בזה"ז שחיוב השמיטה מדרבנן, ויש להכריע כרשב"ג ככללי הפסיקה.²⁷ לפיכך הוא מתיר לטעת עצי סרק לצרכים המזכרים.²⁸ בהנחיות לשמיטה תשי"ב מאת 'חבר הרבנים של הפועל המזרחי' נכתב כהוראה זו: 'ייעור באדמות הקק"ל מותרת לאלה שפרנסתם בכך'.²⁹ הפסק

22. ליקוטי הראי"ה, ח"א עמ' 75.

23. שבת הארץ, פ"א ה"ד תוספת שבת אות ב.

24. נצר מטעי, ס' כח; התורה והמדינה, ח"ד עמ' קפא-קפד.

25. לעיל הערה 15.

26. כלל זה אינו מוסכם: תי"ט, ביכורים פ"ג מ"ו ד"ה הגיע.

27. בבא מציעא, לח ע"ב.

28. בדבריו שנדפסו בשנת תשי"ב בהתורה והמדינה, ח"ד עמ' קפד, סיים: 'יש למצוא אפשרות להמשכת עבודת ייעור בשביעית, אם יסכימו לדברינו רבותינו הגדולים בישראל שליט"א, אך בספרו נצר מטעי, ס' כח, שנדפס בשנת תשי"ז, נעדרה התניה זו: 'יש לצדד להקל בעבודת ייעור בשביעית'. על הפולמוס אודות פסקי ההלכה שבספרו נצר מטעי:

<https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=20200&pgnum=1>

שור"ת יביע אומר, ח"ג או"ח ס' ל אות ו; התורה והמדינה, ח"ט-ח"י עמ' תרב-תרג.

29. התורה והמדינה, ח"ד עמ' קלט סעי' ה.



לא התקבל באותם הימים,³⁰ אך הוא משקף את ההתמודדות בתפר בין ההלכה להתיישבות ולפרנסת העם.

4. נטיעה בשטחי יהודה ושומרון

בהנחיות הרבנות הראשית לשמיטה תש"מ, כתב הרב שלמה גורן:

כשיש צורך חיוני, ביחוד בשטחי יהודה ושומרון וברצועת עזה, שהנטיעה היא גם לצורך תפיסת בעלות יהודית על האדמה, יש להעמיד חופה (אפילו ארעית) במקום הנטיעה ולנטוע מתחת לחופה. מעמיד החופה והנוטע לא יסירו את החופה ממקומה אלא אדם אחר יעשה זאת.³¹

בדבריו התבסס הרב גורן על הכרעת 'פאת השלח'³² בספק שהעלה הירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) להתיר לשתול באדמה תחת גג משום שאינו בכלל 'שדה'.³³ לכן כתב הרב גורן שמותר לטעת לצרכים אלו תחת חופה, ואף ניתן להסיר אותה לאחר-מכן ע"י אדם שאינו הנוטע או מעמיד החופה. בטעמו נראה שאם הנוטע או מעמיד החופה יסירו לאחר הנטיעה, יעברו על איסור נטיעה למפרע, כדברי ה'חזון איש' (שביעית סי' כב ס"ק א ד"ה ואף): 'כשמסיר התקרה נמצא דעביד איסורא למפרע, דהוי זורע ע"מ להסיר וזו זריעה גמורה'.³⁴

סיכום: נטיעת עצי סרק בשמיטה

אומנם מלאכת הנטיעה אינה נמנית על המלאכות שנאסרו בשמיטה מהתורה, אך הפוסקים התייחסו אליה בחומרה והתירו נטיעת עצי סרק רק במקרים מיוחדים עם מקדמי ביטחון הלכתיים.

למהר"ל דיסקין, אין לטעת עצי סרק כלל, גם לצורכי תברואה.

לראי"ה קוק, במקרים מיוחדים יש להתיר נטיעת עצי סרק לאחר 'היתר מכירה', אך הוא הבחין בין צרכים כלכליים, שאז על הנטיעה להיעשות ע"י גוי, לצורכי שמירת אדמות שאפשר ע"י יהודי.

30. הרב בצמ"ח עוזיאל (התורה והמדינה, ח"ד עמ' קמא; השמיטה היובל ומצוות הקהל, עמ' 156); הרב י"ד הכהן, התורה והמדינה, ח"ט-ח"י עמ' רצב; הרב שאול ישראלי, משפטי שאול - ארץ ומדינה עמ' רנו, שקשה מאוד להתיר נטיעת עץ סרק אף למי שפרנסתו בכך. ברם, בהנחיות מעשיות לקק"ל (שם עמ' רח) התיר נטיעות סרק בגוש אדמה לאחר 'היתר מכירה'. השוו בצאת השנה, עמ' לא סעי' י, להתיר זריעת ירקות בגוש אדמה.
31. תורת הארץ, עמ' קצט. בתשובה אחרת התיר נטיעת עצי סרק בגוש אדמה ע"י גוי לאחר 'היתר מכירה' משום 'הפסד כספי התקציב שהוקצב למטרה זו': תורת הארץ, עמ' רב.
32. פאת השלח, הל' שביעית סי' כ ס"ק נב. הראי"ה קוק (שבת הארץ, מבוא אות ג; שם פ"א ה"ג, במקום הפסד; השוו לשו"ת משפט כהן, סי' עג). החזו"א ערער בהכרעה זו המבוססת על היותה של השמיטה בזה"ז מדרבנן. לדבריו יש להחמיר שעיקר שמיטה מהתורה: חזו"א (שביעית סי' כב ס"ק א ד"ה נראה; שם סי' כו ס"ק ד; השוו, שם סי' כ ס"ק ו ד"ה והזורע).
33. תורת הארץ, עמ' קלח-קמג.
34. בביאור דבריו והקושי ראו מאמרי 'העברת עציצים בשמיטה', אמונת עתיך 135 (ניסן תשפ"ב) עמ' 63 הערה 26.

חריגה היא דעתו של הרב פרידמן שהתיר נטיעת עצי סרק ע"י יהודי לייעור אדמות המדינה ופרנסת העם, ללא צורך ב'היתר מכירה'. לדעת הרב גורן, נטיעה לצורך שמירת אדמות מותרת תחת גג.

ב. הרישה בשמיטה

אף שהחרישה לא נכללה בפרשיית השמיטה, יש הסוברים שנאסרה מהתורה, ויש הסוברים שדווקא העדרה מפרשיית השמיטה מעיד שלא נאסרה מהתורה אלא מדרבנן.³⁵

1. היתר 'ארנונא'

אחד ההיתרים המרתקים בשמיטה הוא של רבי ינאי. הוא ייסד בית-מדרש בעֲכָפְרָה ליד צפת,³⁶ שם שילבו תלמידיו בין לימוד לעבודה חקלאית.³⁷ רבי ינאי התיר לתלמידיו לחרוש ולזרוע בשמיטה 'משום ארנונא', שתהייה תבואה לפרוע את מס השלטון.³⁸ הפרשנים התקשו כיצד הותרו איסורי תורה 'משום ארנונא', והביאו שני הסברים: (א) תוקף השמיטה בזה"ז מדרבנן, ובמקום הפסד ממון התירו לחרוש ולזרוע.³⁹

35. שבת הארץ, פ"א ה"ב אות ב.

36. כפתור ופרח, פ"א.

37. דורות הראשונים, ח"ב פ"ו, קלז ע"ב. יש להוסיף: בבא בתרא, יד ע"א, שרבי ינאי נטע 400 כרמי יין, 'משום ישוב ארץ ישראל הוא דעביד ומעלין עליו כאילו נטעה כולה'; רשב"א, שם ד"ה הא; ריטב"א, שם ד"ה ומאי; שטמ"ק, שם, בשם הראב"ד; חת"ס, שם ד"ה דילמא. להרחבה דרך הגדרת מצוות ישוב ארץ ישראל: מאמרי הראיה, עמ' 467-465. על גישתו הריאלית: תענית כ ע"ב, אין לסמוך על נס במקום סכנה; שבת לב ע"א, לא שט בספינה לפני בדיקת כשירותה. שו"ת דעת כהן, סי' נח ד"ה והנה לדעת, ביחס להיתרו בשמיטה בהקשר לשיטתו: 'היה זריז בשמירה מחשש סכנת נפשות, ובפרט בענייני הכלל'.

38. סנהדרין, כו ע"א; ירושלמי, שביעית פ"ד ה"ב. יש לשים לב לשינוי, כשבירושלמי התיר לחרוש ולא לזרוע ובבבלי התיר זריעה. להכרעה ההלכתית: שבת הארץ, פ"א ה"א אות ג; שו"ת דברי מלכיאל, ח"א סי' כח אות ה; תורת השביעית (הלוי), עמ' קה; הרצ"ה קוק, משפט כהן עמ' שעד. השלכה מרתקת מהיתר רבי ינאי, עפ"י מהר"ל דיסקין (שו"ת מהר"ל דיסקין, קו"א אות לד; שם אות ס; כתבי מהר"ל דיסקין, או"ח סי' שו; שם סי' תקכז): 'והתירו אפילו לעשירים, דאל"כ מיכספו עניים ולא יחרשו ואתי לידי סכנת נפשות', ראו: הרב משה שטרנבוך (תשובות והנהגות, ח"ד סי' קנב; מועדים וזמנים, ח"ב סי' קמ ד"ה ולע"ד נראה; שם הערה ב), היתר אכילת בריא ביו"כ כדי שחולה יאכל.

39. רש"י, סנהדרין כו ע"א ד"ה פוקו; תוספות (שם ד"ה משרבו, בתירוץ ראשון; גיטין סב ע"א ד"ה אין עודרין, בתירוץ שלישי); תוספות הרא"ש, סנהדרין כו ע"א ד"ה פוקו, בתירוץ ראשון; יד רמ"ה, סנהדרין כו ע"א ד"ה פיסקא. יש שביארו כן ברמב"ם: ר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"א ה"א; מרכבת המשנה, שם, בפירוש שני; אוצרות יוסף (ח"א אות כ; ח"ב אות ב); תורת השביעית (הלוי), עמ' קו. הסתמכויות מעשיות על שיטה זו, ראו: שו"ת המב"ט (ח"ב סי' סד; ח"ג סי' מו); שו"ת מהר"ט, ח"ב סי' נב. בשמיטה תרי"ד (1854), שו"ת מטה מנשה, סי' יד. בערב שמיטה תרל"ה (1874) התירו הרב חיים רחמים יוסף פרנקו והרב אברהם אשכנזי, רבני ירושלים, זריעה בשמיטה מהפסדים כלכליים, שו"ת שערי רחמים, ח"א יו"ד סי' ד-ה; שו"ת מהר"א אשכנזי, סי' מג. בשנת תרמ"א העלה הרב עקיבא יוסף שלזינגר אפשרות עבודות יהודים לפריעת מס, בהסתמך על שיטה זו, אך למעשה אסר, שו"ת רבי עקיבא יוסף, יו"ד ח"ב סי' רס.



ב) אומנם משום הפסד ממון לא נתיר איסורי תורה, אלא ההיתר משום 'פיקוח נפש הוא, ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרעו ומתים בתפיסת המלך... משום חיי נפש'.⁴⁰ לכן הותרה חרישה וזריעה, אף שתוקף השמיטה מהתורה.⁴¹ מדברים אלו עולה שמותר לחרוש בשמיטה כשהיעדרה יביא לחיי נפש'.⁴²

2. חרישה לתפיסת אדמות ולמניעת השתלטות

בשמיטה תר"ע נשאל הראי"ה קוק 'מאת הועד הנכבד בעקרון' אם מותר לחרוש למניעת השתלטות על האדמות. וכך הוא כותב:

בחרישה כזו, שתהייה רק לכוונת השמירה על הבעלות של הקרקע, ולא לצורך הקרקע עצמה, ושתיעשה ע"י שינוי וע"י נכרי, יש להתיר במקום דחק כזה.⁴³

40. תוספות (סנהדרין כו ע"א ד"ה משרבו, בתירוץ שני; גיטין סב ע"א ד"ה אין עודרין, בתירוץ ראשון; פסקי תוספות, סנהדרין אות סב); ר"ן (סנהדרין כו ע"א; שם עד ע"א ד"ה אבל); תוספות הרא"ש, סנהדרין כו ע"א ד"ה פוקו, בתירוץ שני; פסקי רי"ד, סנהדרין כו ע"א. יש שביארו כן ברמב"ם: רדב"ז, הל' שמיטה פ"א הי"א; מרכבת המשנה, שם, בפירוש ראשון; רש"ס, שביעית פ"ד ה"ב ד"ה ברם; ערל"נ, סנהדרין כו ע"א ד"ה בתוס'; מהר"ם שיק, שם ד"ה בתוס'; שו"ת דברי מלכאל, ח"א סי' כח אות ט; שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' נו; פאת השלחן, הל' שביעית סי' כ ס"ק לב. אור החיים, ויקרא כה ג, מצא רמז מהפסוקים.

הרב דוד יהודה ליב זילברשטיין (ה'תק"פ, 1820 - ה'תרמ"ד, 1884) שהה בירושלים (תרי"ט-תר"ל) ותיאר את המציאות באותם הימים, בספרו שבילי דוד, יו"ד ח"ב שמעתא ו כללי חובת קרקע אות יג, כט ע"א: 'עמא דבר שלא לנהוג שביעית באה"ק בזמן הזה, ואמינא בזה דבר חדש ב"ה, דמבואר בסנהדרין... פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא וכתבו תוספות... אפילו הוא מהתורה מותר משום סכנה דיתפסו עבור הארנונא, וא"כ מכ"ש בזה דחיי נפש הוא דאל"כ מה יעשו אחב"י הדרים שם דאין בכחם לאסר תבואות וכל מיני מאכל משנה העבר, וגם אין בידם להביא מחו"ל, כי סוחרי ישראל ממדינה למדינה לא יוכל לקום כי הדרכים אין מסוגלים שם לכך... וודאי ככה"ג לא אסרו וקרוב להיות גם בכלל סכנת נפשות... ומי שיש ביכלתו להכין מאכלות ישנות וירצה להחמיר אין מוחין בידו'. יש שלמדו שהתיר עבודות בשמיטה ללא 'היתר מכירה' מהסיבות הנ"ל: למועד שנת השמיטה, עמ' לד אות 7; הרב איתם הנקין, 'עובדות ומיתוסים בפולמוס השמיטה', עלוני ממרא 121 (תשס"ח) עמ' 54. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' לב אות ח: 'דברי ספרי שבילי דוד אלה נדמה שלא הוזכרו עוד בדברי הספרים הדנים בהיתר שביעית בזה"ז, ולמדים אנו מדבריו, ראשית, דבזמנו היה עמא דבר שלא לנהוג שביעית באה"ק בזה"ז, ושנית הבעל שבילי-דוד אסברא לן טעם מיוחד מדידה על העמא-דבר הזה, והוא בהיות שהישוב דאז היה קטן והסוחרים הישראלים בארץ לא היה להם קשרי מסחר עצמיים וחזקים עם חו"ל וגם הדרכים לא היו מסוגלים לכך, ואילולי היו שומרים על השביעית היה צפוי הרס על קיומו של הישוב בארץ דאי-אפשר היה לקיים הנפשות היושבות שם וקרוב היה להיות גם בכלל סכנת נפשות, ומשום כך היה אי-אפשר לאסור, ומתוך זה שמעין גם חילוק בין פרטיים שהשמירה כהלכתה תביא ההרס לקיומם לבין כלליים שאין סכנה כזאת, ובפרט כעת מאחרי קום המדינה ואשר גם קשרי המסחר מצויים בידי ישראל'. אולם, בועז הוטרר, 'ובשנה השביעית' ח"א עמ' 76 הערה 114, כתב שמתאר מציאות ואינו מתיר עבודות, וציין לרב חיים אברהם ארנשטיין (צפונות טז תשנ"ב עמ' לב; שם עמ' לד), שחזרת הרב זילברשטיין להונגריה נבעה מקשיים כלכליים, תיאור התואם לתיאורו.

41. רע"א, סנהדרין כו ע"א ד"ה תוספות, ביאר בתוספות (הערה 40) שייתכן וגם לביאור זה שמיטה מדרבנן, ורק משום 'חיי-נפש' התירו איסורי תורה.

42. ללגיטימציה של 'היתר המכירה' בנסיבות כאלו: ספר השמיטה, עמ' קו; שנת השבע, עמ' קכג.

43. שו"ת משפט כהן, סי' עד. השו: אגרות הראי"ה, ח"א אגרות רס-רסד.

בדבריו הרב קוק אינו נשען על היתר 'ארנונא',⁴⁴ וניכר שלא מדובר ב'חיי נפש', ואינו מבקש 'היתר מכירה' על השטח,⁴⁵ אלא ההיתר מבוסס על ההכרעה ההלכתית שחרישה שאינה למטרת זריעה נאסרה מדרבנן, ויש לעשותה בשינוי וע"י גוי.⁴⁶ לקראת שמיטה תרצ"ח שאלו מתיישבי 'מחנה ישראל' את ה'חזון איש' אם מותרות עבודות חקלאיות מחשש לתפיסת קרקעות ולצורך הכנת קרקעות לזריעה בשמינית למטרת פרנסה.⁴⁷ במכתבו לרח"ע גרודזינסקי עולה שאם נגדיר מציאות זו כחשש 'ארנונא', יש להתיר:

ואמנם קיבוץ מחנה ישראל כפי שמוסרים יוכרחו להפיץ על פני הארץ לבקש פרנסתם ויעלו זרים וינחלום, וכפי חוק השורר אי אפשר לעכבם מלחרוש שדה בור ואחרי כן קשה להוציא מידם, וגם קשה יהיה להתחיל מחדש להתיישב על אדמתם אחרי שיעזבוהו. ולפיכך מחנה ישראל נדון לעצמו או נדונים שהכריז עליהם רבי ינאי פוקו זרעו, ופירש הראב"ד בהשגות⁴⁸ שהמלכות תיקח מאתם את אדמתם, וזה מקרי חיי נפש, ולא העמידו דבריהם בשביעית בזה"ז. ואף דברי הר"מ יש לפרש כן, ולא מצינו מי שחולק על הר"א בזה בהדיא.⁴⁹ אף על פי שה'חזון איש' סובר ששמיטה בזה"ז מדרבנן,⁵⁰ ואף שהגדיר 'חיי נפש' ש'קרוב

44. דיון על היתר זה ללא הכרעה: שבת הארץ, פ"א הי"א.

45. בשו"ת משפט כהן, סי' סז, נמנע להתיר חרישה ע"י יהודי אחרי 'היתר מכירה', אם כי בעיקרון הדבר מתאפשר, שכן רק את ארבע המלאכות מהתורה יש להימנע מלעשות ע"י יהודי לאחר 'היתר מכירה'; השווו כן לדבריו שם סי' עא. כשיטה זו, שאין ליהודי לחרוש לאחר 'היתר מכירה' אף שתוקפה מדרבנן, כ"כ: שו"ת ישועות מלכו (סי' נה; שם סי' נו; שם סי' נט); תשובות רבינו יצחק אלחנן, מכתב ט; שו"ת בית הלוי, ח"ג סי' א אות ה ד"ה, בשם ר"א ספקטור; הרב שאול ישראלי (חוות בנימין, ח"ג סי' קא; התורה והמדנה, ח"ד עמ' קסא-קעב). יש סוברים שלאחר 'היתר מכירה' ניתן לבצע ע"י יהודי את המלאכות האסורות מהתורה: שו"ת מהר"ם גלאנטי, סי' נז; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תנח; שו"ת שמחה לאיש, סי' כו עמ' קז ע"א-קט ע"ב; שו"ת יביע אומר, ח"ג יו"ד סי' יט אות ז, מעיקר הדין. מעדני ארץ, שביעית סי' ב, התיר קצירה ובצירה ע"י יהודי ולא זריעה וזמירה האסורות מהתורה ובכללן חרישה: שולחן שלמה, הלכות שביעית עמ' רפד הערה ד. יש אוסרים כל המלאכות אחרי 'היתר מכירה': אור לציון, שביעית פ"א שאלה יז; מאמר מרדכי, שביעית פ"ג סעי' טז.

46. על היתר חרישה במקום איבוד האילנות: שבת הארץ, קו"א סי' ב אות ב.

47. להרחבה: חיים שלם, 'שנת השמיטה הראשונה של ישובי פא"י בארץ ישראל', המעין 231 (תשרי תש"פ), עמ' 356-368; משה אריאל פוס (מכתב לא ידוע של החזון-איש בדבר היתר מלאכה בשמיטה תרצ"ח), המעין 234 תמוז תש"פ עמ' 6-16; 'תשובת הגר"א קוטלר זצ"ל בעניין השמיטה ביישוב מחנה ישראל', המעין 238 תמוז תשפ"א עמ' 4-7). אירוע נוסף שבו הותרה חרישה בשמיטה היה בשנת תשכ"ו, והוא מכונה 'מלחמת הטרקטורים': זאב וילנאי, שעלבים וסביבותיה, עמ' 12-14; משה אורן, 'וציוותי את ברכתי מדרבנן ומלחמת הטרקטורים תשכ"ו', המעין 218 (תמוז תשע"ו), עמ' 62-64. ואולם ההיתר אינו מתייחס בהכרח לחרישה בשמיטה אלא להיתרה בשבת: הרב מאיר שלזינגר, 'על פקוח נפש וצורך בטחוני להתיר מלאכות בשבת', המעין כרך ו ב (טבת תשכ"ו), עמ' 12-14; ארחות רבנו הקהילות יעקב ח"א (תשע"ד, עמ' רצז-רצח; תשנ"א, עמ' קנט-ס).

48. ראב"ד, הל' שמיטה פ"א הי"א.

49. אצל משה אריאל פוס, המעין 234 (תמוז תש"פ) עמ' 7.

50. חזו"א, שביעית סי' ג ס"ק ח.



הדבר לפיקוח נפשות ע"י עניות וגביית ארנוניות⁵¹, הוא לא התיר מייד את החרישה, אלא כתב: 'אי אפשר להכריע בלא קיבוץ חכמים יחד'. למעשה לא התקבצו חכמים, וה'חזון איש' נטל על עצמו את היתר החרישה והציב תנאים שיגדירוה באיסור דרבנן, כגון שתיעשה בשינוי וע"י גוי או גרמא, שאין בה הכשרת הקרקע לזריעה, זמן החרישה אינו במועד הרגיל והיא אינה חרישת עומק. התנאי המרכזי להיתר היה שאכן ההימנעות תביא לסכנת חיים.⁵²

המכנה המשותף בין הראי"ה ל'חזון איש' הוא אי-הסתמכות על 'היתר מכירה'⁵³, אך השוני ביניהם ניכר - בעוד ה'חזון איש' ביקש היתכנות 'חיי נפש' להתיר חרישה, ובכך לבסס את ההיתר על אחד מההסברים בהיתר 'ארנונא', הראי"ה התיר חרישה בשינוי ועל ידי גוי, כשאין כוונתו להכין הקרקע לזריעה אלא לשמירת הקרקעות - אף כשאינה 'חיי נפש'.

בשמיטה תש"ה מומש היתר ה'חזון איש' לסבי יוסף אורבך, חבר קיבוץ 'חפץ-חיים'. הוא מתאר את החשש מהשתלטות על האדמות:

בעיה אחרת הייתה איך נעבד בשמיטה את השטחים המפוצלים, והייתה סכנה ממשית שהפלחים הערבים מקטרה (גדרה המערבית) יחרשו חלק מהשטחים. ברשותם הייתה מחרשת דיסק כבדה ש'הופכת את האדמה ע"י כובד המחרשה'. בהתייעצות עם רב הקיבוץ הרב קלמן כהנא, נסעו ל'חזון איש'; בהמשך כותב סבי: פתחתי בהסברים על הבעיות שיתעוררו אם לא נחרוש בשנה זו. מכמה שאלות ענייניות של הגאון למדתי שהוא הבין היטב את הצד הטכני של שינוי החריש וגם הסכנה אם לא נעבוד כלל שנה זו, של גזל אדמה יהודית ע"י הערבים. אחרי שיקול נוסף התיר לנו חריש פוליטי בעזרת מחרשת הדיסק וכך יכולנו לעבד את האדמות בלי לזרוע, כמובן.

לאחר קום המדינה, בשנת תש"מ, פנו חברי מושב יתיר לרב יעקב אריאל: כדי למנוע תפיסות קרקעות ע"י הערבים הציע מנהל מקרקעי ישראל לחברי המושב לדסק את הקרקעות ע"י חברי המושב, כדי להבטיח את בעלותן הישראלית. האם הדבר מותר בשמיטה.⁵⁴ הרב אריאל מתבסס על ה'חזון איש', ומסיים: הדרך הטובה ביותר היא לחרוש ע"י נוכרים, בשינוי, והשינוי יהיה שהחרישה תיעשה ע"י דיסק שאינו חודר לתוך הקרקע.

51. חזו"א, שביעית סי' יח ס"ק ד ד"ה מ"ק.

52. תשובות וכתבים ממרן החזון-איש, זרעים סי' לג.

53. לראי"ה יש להימנע מחרישה לאחר 'היתר-מכירה', הערה 45. לחזו"א המיאון עקרוני, כלשונו במכתב הערה 49: 'אגודת ישראל לא התחשב עם היתר המכירה, בהיות שהגאונים ר"ל דיסקין והר"ש סלאנט זצ"ל היו אוסרים פה וכדעת הגר"ד מבריסק והנצי"ב מוואלאזין, ומה שנעשה פה היתר אינו ע"פ הכרעת חכמים רק ההכרח עשה לעצמו, ולכן החליטו חברי אגודת ישראל שלא למכור ושלא לזרוע'.

54. שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' יז.

סיכום: חרישה בשמיטה

החרישה היא עבודה בגוף הקרקע, והפוסקים לא התירוה אלא בצירופים שונים. כשמדובר על חרישה לשמירת האדמות, לדעת הראי"ה יש להתיר בשינוי וע"י גוי, והחזו"א ביקש להסתמך על היתר 'ארנונא' רק כשיש היתכנות 'חיי נפש', אף שלמעשה התיר במגבלות שונות.

ג. עבודות גינון ביהודה ושומרון

בשנת תש"מ פנו מטעם 'מנהל מדרשת ארץ-ישראל' באלון-מורה לרב שלמה גורן בשאלה אם מותר לבצע עבודות גינון בשמיטה. וזו תשובתו:

מכיון שכל פעולה התיישבותית, בנין או חקלאות יש בה משום חיזוק הבעלות היהודית ביהודה ושומרון... יש חשיבות רבה לעבודת האדמה לכל מטרה שהיא כדי לחזק את הישוב היהודי באזורים אלו... יש בזה משום כיבוש הארץ⁵⁵ וחיזוק קדושתה. לכן מותר לכם לגנון את השטחים הנועדים לכך כדי לחזק את הקשר שלכם למקום.⁵⁶

הרב גורן התיר את הגינון לאחר 'היתר המכירה' (שלדעתו תקף יותר ביו"ש), ומתיר פעולות שלא ניתן לעשותן בשינוי ואי-אפשר לוותר עליהן, כהבהרתו בתשובה ל'התנחלות קדומים',⁵⁷ ובמקום אחר התיר שתילת דשא לנוי:

בהתנחלויות חדשות ביהודה ושומרון, מכיוון שיש במדשאות שליד הבתים כדי להוכיח את חזקתנו על המקום, מותר בשעת חירום זו.⁵⁸

סיכום

כשנשוב לאירועי המחאה בנגב, ייתכן להבחין בין ראשית ימי ההתיישבות טרם קום המדינה לימינו ביחס להיתר נטיעה בשמיטה: בעוד שלפני קום המדינה החשש לתפיסת קרקעות היה ממשי, והעובדות שנקבעו בשטח היו בלתי ניתנות לשינוי עקב היעדר שלטון מדיני, כיום גבולות המדינה ברורים, אדמות המדינה בבעלותה ויש לשלטון אמצעים שונים ומגוונים להגן עליהן.

רק אם יוכח לנוכח שהפתרון היחידי לשמירת האדמות הוא הנטיעה, יש להתיר לאחר 'היתר מכירה', כהיתר הראי"ה קוק.



55. על שיקול הכיבוש להתיר עבודות בשמיטה: הרב שלמה אבינר (שו"ת שאילת שלמה, ח"ג ס"ז עמ' 123-122; פסקי שלמה, ח"ה עמ' 202), ביחס להיתר נטיעה לשמירת אדמות המדינה.

56. תורת הארץ, עמ' סו-סז.

57. תורת הארץ, עמ' סח-סט. במקורות נוספים: תורת הארץ, עמ' קסד; שם עמ' קצה.

58. תורת הארץ, עמ' קסז אות ז.



הרב יצחק דביר

ניכוש עשבים בשמיטה

הקדמה

מלאכת ניכוש העשבים נמנתה בברייתא בין המלאכות האסורות:¹ שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר, אין לי אלא זירוע וזימור, מנין לניכוש ולעידור ולכיסוח? תלמוד לומר: שדך לא כרמך לא. לא כל מלאכה שבשדך, ולא כל מלאכה שבכרמך... מדרבנן, וקרא - אסמכתא בעלמא.² פעולות הניכוש והכיסוח המוזכרות כאן נועדו לטובת הצמחים שמסביב,³ אוורור הצמחייה, פינוי השטח לזריעה, או ניצול משאבי הקרקע והמים לטובת הצמחים הרצויים. ברם, למרות הדמיון לאיסור זריעה וחרישה, הגמרא מגדירה אותן כאיסור מדרבנן,⁴ ולכן הן תהיינה מותרות 'לאוקמי'.⁵ ואולם לעיתים משמש הניכוש לצרכים אחרים: לנוי, לפינוי מקום לשימוש, או שנוקטים בו בשל חשש ממזיקים. במלאכות דרבנן יש מקום רב יותר להקל כשאין כוונתו לתועלת הצמחים והקרקע,⁵ ועלינו לברר מה יהיה הדין במלאכת הניכוש.

א. עקירת העשבים

ניכוש העשבים מהפך את הקרקע ומפנה אותה לזריעה, ובכך הוא דומה לחרישה. עם חשש זה התמודדה המשנה (שביעית פ"ד מ"ד): המדל בזיתים בית שמאי אומרים יגום וב"ה אומרים ישרש. ומודים במחליק עד שיגום. איזה הוא המדל אחד או שנים המחליק שלשה זה בצד זה. המפרשים נחלקו מהו החשש שהמשנה עוסקת בו.

1. מועד קטן ג ע"ב.
2. רש"י, שם ב ע"ב.
3. מדברי התוספות, גיטין מד ע"ב, משמע שהמסיר קוצים מן השדה בשביעית עובר על איסור תורה. בדבריו דנו רבים: מקדש דוד, סי' נט אות ו; עמודי אש, ח"א עמ' צ; שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' ס; ויש שיישבו אותם באופנים שונים: חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק א; הרב יהודה עמיחי, אמונת עתיך 108 (תשע"ה) עמ' 54; שבט הלוי, ח"י סי' קצז; הערות הגר"ש אלישיב, בכורות לד ע"ב; מעדני ארץ, שביעית פ"ד מ"ב. אולם בנודע ביהודה תנינא, או"ח סי' לא, הביא אפשרות שתולדות חרישה תהיינה אסורות מהתורה.
4. לחם שמים, שביעית פ"ד מ"ד; שו"ת מהרי"ל דיסקין, סי' כז אות יב; חזו"א, שביעית סי' כא ס"ק יז; מאמר מרדכי, שביעית פ"ט סעי' יז.
5. ראו: מעדני ארץ, שביעית פ"ד מ"ב; שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' ג.

1. שיטת בעלי התוספות

לדעת בעלי התוספות⁶ חכמים חששו למראית העין, שנראה כמכוון ליישור הקרקע ולעיבודה. לדעת בית הלל יש לחשוש לכך רק כאשר עוקר שטח נרחב. חשש זה אינו קיים בשדה חברו, שאין אדם מטפל בשדה חברו. אלא שכאשר הסבירו את המקרה שבו עוסקת המשנה, מפרשים אלו כתבו: 'שהזיתים מקורבין יותר מדאי, נוטל אחד ומניח שנים או נוטל שנים ומניח אחד כדי שיגדלו'.⁷ יש שהסיקו שלדעתם עקירת שטח קטן מותרת גם כשכוונתו לתועלת הצמחים שסביב.⁸ ברם, דעת הרב קוק⁹ שלא התירו אלא כשמבצע את עבודתו 'בסתם', ולפעולתו מטרות רבות: לתועלת הצמחים וגם לנוחות המעבר וכדומה, אולם כאשר עיקר הפעולה לתועלת הצמחים, אפילו עקירת שטח קטן אסורה. מנגד יש שסברו שגם מפרשים אלו שללו מכול וכול פעולה לתועלת הצמחים, ולא התירו אלא כשכוונתו לשם תועלת שאיננה חקלאית (שימוש בעצים וכדו').¹⁰

2. שיטת הרמב"ם

בפירוש המשנה שם כתב הרמב"ם את הטעם לאיסור לפנות שטח גדול: לפי שהוא מקום גדול וראוי לזרוע בו, וכאלו עקר האילנות כדי לעשותה שדה לבן, וזה מעבודת הארץ. וכך לשונו בהלכות שמיטה (פ"א הי"ח) 'שהרי מתקן את הארץ'. יש שכתבו שאף הוא חשש למראית העין,¹¹ אך מפשטות דבריו נראה שיטתו חשש ממשי שעבודתו נחשבת כעבודת הארץ ממש. את דבריו אפשר להבין בשלושה אופנים: (1) המהר"ם שיק¹² הבין שלדעת הרמב"ם פינוי השטח נחשב כמלאכה, אעפ"י שאין כוונתו לזרוע בו. (2) מדברי ערוך השלח¹³ עולה שהרמב"ם חשש שמא בעת פינוי השטח יכוון גם לשימוש עתידי. (3) דעת הרב קוק¹⁴ שהאיסור נאמר דווקא כשאין לו כוונה מובהקת: ונראה שכל שהוא מכיון רק לעצים מותר... ואם הוא עוקר סתם, שאז שתי הכוונות כלולות במעשיו, אז שייכים כל החילוקים...

6. רימב"ן, שביעית פ"ד מ"ד; וכן ביארו הר"ש ורע"ב שם; ר"ש סירילאו ופני משה על המשנה בירושלמי שביעית פ"ד ה"ד (את דעת הר"ש אפשר להבין גם באופן שונה, כמובא להלן הערה 14).
7. הציטוט מדברי הר"ש שם, אך לשון דומה הובאה גם בריבמ"ן, רא"ש, רע"ב, ור"ש סירילאו שם.
8. ערוך השלחן העתידי, סי' יט סעי' כ; פאת השולחן, סי' כ ס"ק מו.
9. שבת הארץ, פ"א הי"ח אות ה.
10. תוספות יום טוב, שביעית שם; ובחידושי מהר"ח למשנה שם, כתב שההיתר נאמר בתוספת שביעית בלבד.
11. במהר"ם שיק, שביעית פ"ד מ"ד, כתב שכך משמע מהרמב"ם בהלכותיו, וכ"כ בפשטות בפאת השלחן, סי' כ ס"ק מו; דרך אמונה, הל' שמתו"י פ"א ס"ק קמח.
12. מהר"ם שיק, שביעית פ"ד מ"ד.
13. ערוך השלחן העתידי, זרעים סי' יט סעי' כ: 'מה שהתירו בשל חברו בג' משום דוודאי לא יעשה באופן שתתקן הארץ ובשלו יעשה כדי שיתתקן'.
14. ייתכן שזו גם כוונת הר"ש, שביעית פ"ד מ"ד, 'אמר' לעבודת קרקע מתכוין ובשל חברו לא חיישינן'. שבת הארץ, פ"א הי"ח אות ח.



לשיטתו, עקירת עשבייה לצורך נוי ולמניעת מזיקים וכדומה מותרת ללא הגבלה (גם אם נוח לו בעיבוד הקרקע¹⁵), והאיסור לפנות שטח רחב קיים דווקא בעקירה ללא סיבה מובהקת.¹⁶ בדומה לרב קוק הורה החזון איש¹⁷ למעשה: עישוב בשביל הנחשים במקומות שאין האילנות צריכים להאי עישוב, וכגון שהמקום רחוק מהאילנות וכל העישוב הוא רק בשביל שלא יתאספו נחשים, אפשר להתיר וכשאין המקום ההוא עומד לזריעה. גם החזון איש מתיר לעשב שלא לתועלת הצמחים, אך בשונה מהרב קוק הוא התיר זאת דווקא כשהעשבים מרוחקים מן הצמחים והמקום איננו מיועד לזריעה, שמא יתכוון גם לתועלת הצמחים והקרקע.¹⁸

ב. עקירה לצורך נוי

את עקירת עשבים לצורך נוי הגינה יש להתיר מסיבה נוספת, כדברי הגרש"ז אויערבך (מנחת שלמה, ח"א סי' נא):

מסופקני בפרחי נוי שעיקר המטרה הוא הנוי והיפוי שאפשר שאם גוזז וזומר כדי לשמור על צורתם דחשיב נמי כאוקמי אילנא ושרי. **וצ"ע.**

אם נכריע ספק זה להיתר, יהיה מותר לעקור עשבים אפילו לתועלת הצמחים שבצידם, אם העשבים פוגעים בנוי שלהם. ייתכן שאף יהיה מותר לכסח עשבים כדי לשמור על נוי הגינה עצמה.¹⁹

ג. פתרונות לחשש מראית העין

לדעת הסוברים שאיסור עקירת שטח גדול נובע מחשש מראית עין, יש למצוא פתרונות שמונעים חשש זה. פרק ג במסכת שביעית מוקדש לעיסוק בסוגיה זו, ובו כמה עקרונות שבהם אין חשש מראית עין:

15. הרב קוק כתב במפורש כך בדעת הר"ש, אך בסוף דבריו שם כתב כך גם בדעת הרמב"ם שמותר לעקור עצים ממשתלה 'ומה שממילא נעשה מזה טובה לעבודת הקרקע כדי לנטוע נטיעות אחרות לית בזה איסורא'.
16. לשיטת הרב קוק צריך לומר שהחשש בפינוי שטח רחב דומה לזה שהביא ערוך השלחן, והוא שמא כוונתו תהיה לטובת פינוי השטח, והדבר אסור.
17. פורסם בארחות רבינו, הוספות לחלק ב.
18. בחזון איש, שביעית סי' יט ס"ק יד, הסתפק אם התירו לעקור גם כשניחא ליה מתיקון הקרקע, וסיים שם: 'ומ"מ אם לא אכפת ליה עכשיו בתיקון השדה ודאי שרי'; בדרך אמונה, הל' שמטו"י פ"א הי"ח ס"ק קמד, כתב שלמעשה החזון איש התיר אפילו כשניחא ליה בתיקון הקרקע. אולם במכתב המצוטט כאן נראה שחשש שמא יהיה נוח לו בתיקון הקרקע והצמחים (חששו לתיקון הצמחים צ"ע, שהרי בית הלל לא חששו לכך והתירו לעקור אילן או שניים אף שהדבר מועיל לצמחים הסובבים). ובספר ארחות רבינו, ח"ב שביעית אות קכד, מובא שהחזון איש התיר לנכש עשבים מחשש לנחשים, אך בחצרו נמנע מכך.
19. בכך יש להסתפק, שמא היתר 'לאוקמי' נאמר דווקא לתועלת הצמחים ולא לגבי הפסד השטח.

(1) כשעובד בקרקע חברו, הרואים אינם טועים לחשוב שמטרתו לטובת הקרקע.²⁰
 (2) כשעושה בשינוי מהדרך הרגילה.²¹
 (3) כשמן ההקשר והסביבה ניכרת מטרת הפעולה.²²
 ההיתר הראשון מובא גם בענייננו (שביעית פ"ד מ"ד): 'במה דברים אמורים מתוך שלו, אבל מתוך של חברו אף המחליק ישרש'. ואולם העצות האחרות לא נאמרו במפורש בנדוננו, ועלינו לברר: האם מותר לעקור בשינוי או כשמהתמונה המלאה ניכר שאין כוונתו לתועלת הקרקע?
 מענה אפשרי נוכל למצוא במשנה העוסקת בעקירת הלוף (שביעית פ"ה מ"ד): 'ב"ש אומרים עוקרין אותן במארופות של עץ, וב"ה אומרים בקרדומות של מתכות'. המשנה עוסקת בחשש מראית העין, שכן בעקירת הלוף הוא גורם להיפוך הקרקע ולפינוי שטח. אלא שבביאור דין המשנה נחלקו המפרשים: לדעת הרמב"ם בית הלל מתירים לעקור את הלוף כדרכו, מפני שמפעולתו ניכר שכוונתו לשימוש בלוף ולא להשבחת הקרקע.²³ אך לדעת הר"ש וסיעתו גם בית הלל דרשו שינוי מחשש מראית העין, אלא שהסתפקו בשינוי קל יותר מבית שמאי (קרדומות של מתכת במקום מעדר).
 לכאורה, האפשרות לבצע פעולה במקום שברור שאין כוונתו להשבחת הקרקע קשורה למחלוקת זו: לדעת הרמב"ם הדבר מותר, ולדעת הר"ש גם במקרה כזה נדרש לבצע שינוי. אולם למעשה גם לפי הר"ש ייתכן להקל מכמה סיבות:
 (1) בסיום המשנה התירו לעקור 'בפואה של צלעות'. הרע"ב מסביר שמדובר במקום שאין דרך לזרוע בו (בין הסלעים או בצידי השדה). יש שהבינו ששם לא נדרש שינוי כלל.²⁴
 (2) הרמב"ם בפירוש המשנה, שם, הסביר שהתירו לעקור כדרכו בפואה של צלעות משום שאין אפשרות לעקור בשינוי, משמע שהצריכו שינוי רק לכתחילה.
 לאור האמור נראה שיש מקום להקל לנכש במקום שבו ברור לכול שאין כוונתו לטובת הקרקע, ואף ללא שינוי.²⁵ הגרש"ז אויערבך הסתפק אם סמיכות הגינה לבית נחשבת כהיכר מספיק לענין זה:²⁶

20. שביעית פ"ג מ"ו; ופ"ד מ"א.
 21. לדוגמה: בשביעית פ"ג מ"ב-מ"ג, התירו לערום זבל בשונה מהמקובל.
 22. ראו: ירושלמי שביעית פ"ד ה"א, וכן פסק הרמב"ם, הל' שמטוי"י פ"א הי"ז: 'בהמתו מוכחת עליו, כירתו מוכחת עליו'.
 23. כך משמע מדברי הרמב"ם בהלכותיו, הל' שמטוי"י פ"ד הי"ט, שכתב: 'מותר לעקור בשביעית בקרדומות של מתכת, ואם היה מצריך שינוי היה עליו לכתוב שאין מותר אלא בקרדומות של מתכת. וכן דייק מדבריו במראה הפנים, שביעית פ"ה ה"ב (וגם שאר נושאי הכלים על הרמב"ם שם לא הזכירו את הצורך בשינוי). והרב קוק בשבת הארץ, קו"א סי' יט, דייק זאת גם מדבריו בפירוש המשנה, וראו משנה ראשונה, שביעית פ"ה מ"ה. הרמב"ם לא ביאר בפירוש את הסיבה לכך שלא נדרש שינוי. כאן כתבנו מסברא שהדבר נובע מכך שניכר ממעשיו שאינם לצורך הקרקע, אולם להלן נביא אפשרות אחרת - שמכיוון שהחפירה איננה עמוקה כשורשי אילן, מותר.
 24. מלאכת שלמה, שביעית פ"ה מ"ד; וכן בערוה"ש, זרעים סי' כג סעי' טז, הביא לכך מקור: 'ובתוספתא תניא דפואה של צלעות הגדילה בין הסלעים מקום שנהגו לחרוש יחרוש דכין שהוא במקום סלעים לא מיחזי כעבודת קרקע והחרישה הוא רק שתהא ביכולת להוציאם מן הסלעים'.
 25. זאת מחמת הנטייה לפסיקת הרמב"ם, ואף שבערוה"ש, זרעים סי' כג סעי' טז, דרש שינוי להלכה.
 26. מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות י.



ומסתפקנא דאפשר שאף בגינה קטנה הסמוכה לבית מותר לסקל ממנה עצים ואבנים, משום דכמו שבהמתו או כירתו גורמת היתר, ה"נ כיון שהיא סמוכה לבית כו"ע ידעי שדרך כל אדם לנקות את כל הסמוך לביתו משום נקיותא אף שלא לצורך זריעה.

יש שהעידו שלמעשה דרש הגרש"ז אויערבך להציב בגינה ספסלים וכיסאות לפני הניכוש,²⁷ אך ב'ספר השמיטה'²⁸ התיר הגר"מ טוקוצינסקי לנקות את גינתו ללא היכר נוסף. בשו"ת 'דברי יציב' הסתמך על כך להתיר גם את קציצת העשבייה בגינה,²⁹ וכן ב'מנחת יצחק'³⁰ התיר במקום שאינו מיועד לזריעה. היתר זה יכול להיאמר בשופי במקומות שאינם מיועדים לזריעה, כגון: בין הרצפות והלבנים כשעשבייה מציצה ביניהן, או במשטח מחופה בדשא סינטטי, ביריעות, בטוף או בחלוקי נחל.

ד. השטה המותר בפינוי

כמובא לעיל, רק בעקירת שלושה עצים ומעלה חל איסור. קריטריון זה אמור לגבי שדה אילן, ועלינו לברר כיצד להמיר אותו למינים אחרים.

1. אופן מדידת השטח

את השטח המפונה אפשר למדוד לפי המעשה שעושה כעת, או על פי השטח שנמצא פנוי בסיום המעשה. לדוגמה: עקירת עשב אחד שסביבו השטח פנוי, מחד גיסא העקירה מפנה רק מקום קטן, אך מאידך גיסא ייתכן שפינוי מקום קטן הותר מפני שאינו ראוי לזריעה, ועקירת צמח יחיד במקום נקי מועילה לפינוי לזריעה ותהיה אסורה.³¹ ספק זה ניתן לפשוט מהירושלמי (שביעית פ"ד ה"ד) שדן במי שכבר דילל את המטע בערב השמיטה, וברצונו לדללו שוב בשמיטה. בהבנת הכרעתו של הירושלמי נחלקו הפוסקים: שיטת ה'פני משה' (לירושלמי שם) - לעולם אסור לדלל יותר משני אילנות מהשורש, אולם גם שניים אסור לעקור בבת אחת, ולכן המדלל בשמיטה רשאי לעקור אילן אחד בלבד. מי שדילל כבר מערב שמיטה שני אילנות אינו יכול לדלל אילן נוסף בשמיטה, ומי שדילל אילן אחד בערב שמיטה יכול לדלל אילן אחד נוסף בשמיטה. מדבריו אנו למדים שיש איסור גם על עשיית המעשה, וגם על תוצאה בעייתית. ובנדוננו ה'פני משה' יאסור גם עקירת עשב קטן שמפנה חלק משטח גדול.

27. אבני ישפה, יו"ד ח"א סי' ריג.

28. ספר השמיטה, פרק ה סעי' ד.

29. דברי יציב, יו"ד סי' ריג.

30. מנחת יצחק, ח"י סי' קטו.

31. נראה שהאפשרות לדון בשאלה זו תלויה בטעם איסור פינוי שטח גדול: לשיטת בעלי התוספות שחששו למראית עין מסתבר שהתוצאה הסופית היא הקובעת, ופינוי עשב במרכזו של שטח גדול יהיה אסור. ולשיטת הרמב"ם, שחשש שיכוון להכשרת הקרקע, ייתכן שהחשש קיים דווקא כשמפנה שטח גדול.

לעומתו, מדברי הר"א פולדא (לירושלמי שם), הרש"ס (לירושלמי שם) ו'ערוך השלחן',³² משמע שאפילו מי שדילל שני אילנות בערב השמיטה רשאי לדלל אילן נוסף בשמיטה. מדבריהם יש להסיק שהאיסור קיים רק כשבמעשהו כעת הוא מפנה שטח גדול.³³ אומנם ה'חזון איש'³⁴ לא קיבל זאת והתקשה: מדוע התירו לדלל אילן נוסף בשמיטה, והלוא בכך מתפנה מקום של שלושה אילנות? הוא מיישב שמדובר באילנות שהתפשטו, והשטח הפנוי ביניהם הצטמצם. מדבריו אנו למדים שגם לשיטה זו האיסור ייקבע על פי המקום שמתפנה בסופו של דבר, ועקירת צמח יחיד תהיה אסורה בתוך שטח פנוי גדול.

2. שיעור השטח שמותר לפנות

את השטח שאסור לפנות ניתן לשער לפי מטע בצפיפות של עשרה אילנות לבית סאה, שהוזכר כמטע סטנדרטי.³⁵ במטע כזה האילנות נטועים במרווחים של 7.5-9 מטר (לפי הדעות השונות), כך שבפינוי שלושה אילנות מתפנה שטח של 172-249 מ"ר. אומנם נראה ששטח זה נקבע דווקא בכרם זית, שבו אין מקובל להשתמש בקרקע הפחותה משיעור זה, אך בסביבה אחרת ייתכן שהשיעור יהיה קטן יותר. כך ניתן ללמוד מהרמב"ם,³⁶ שאסר לעקור שלושה אילנות בלא שחילק בין סוגי העצים, אף שישנם מינים שנהגו לנטוע במרווח צמוד יותר, לדוגמה: עצי הגפן ניטעו במרווחי 2-4 מטר.³⁷ כך תוסבר גם המשנה (שביעית פ"ה מ"ד) שבה חששו למראית העין אפילו בעקירת לוף אחד.³⁸

נראה שהדבר למעשה תלוי בשאלה אם המקום שהתפנה נותן אפשרות לזריעה. לדוגמה: עקירתם של עשבים שעולים בין צמחייה צפופה, בעציץ שנטוע בו אילן, או במרכז הדשא, תהיה מותרת (שלא לטובת גידולם), מפני שבמקום שמתפנה לא נהוג לשתול צמח נוסף. לעומת זאת בערוגת צמחים שיש בה מקום לשתילה נוספת, אפילו עקירת עשב יחיד מן השורש תהיה אסורה.³⁹

3. עומק החפירה הבעייתית

בעקירת עצים, אותה אוסרת המשנה, מתקיים היפוך קרקע משמעותי בעקבות עומקם של שורשי האילן. לעומת זאת עקירתם של עשבים כרוכה בהיפוך קל בלבד. האם עובדה זו משמעותית להלכה? על שאלה זו ניתן ללמוד מהמשנה (שביעית פ"ה מ"ד)

-
32. ערוה"ש, זרעים סי' יט סעי' כא.
 33. הדבר אינו מדויק, מפני שגם הם הגבילו במקרה כזה לשרש רק אילן אחד ולא שניים המותרים למי שלא דילל כלל.
 34. חזו"א, שביעית סי' יט ס"ק כ.
 35. בשביעית פ"א מ"ד נקרא מטע כזה 'שדה אילן', ללא תלות בתפוקת היבול שלו.
 36. רמב"ם, הל' שמטו"י פ"ה הי"ח.
 37. כלאים פ"ד מ"ח מ"ט; ופ"ה מ"ב.
 38. לפי ביאורו של הר"ש, שביעית פ"ה מ"ה.
 39. אף שגם בעקירה מצמחייה צפופה ישנה מראית עין שעושה זאת לתועלת הצמחים הסובבים, לא חששו לכך בית הלל והתירו לעקור אילן אחד או שניים ללא חשש (יש שאמרו שזו נקודת המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל - ראו משנה ראשונה ותפארת ישראל, שביעית פ"ד מ"ד).



שדנה בעקירת הלוף בשמיטה. כאמור לדעת הרמב"ם התירו את הדבר ללא הגבלה, ייתכן שבמקרה זה לא חששו להכשרת השטח, מפני שהיפוך הקרקע אינו משמעותי כבעקירת אילן. גם לשיטת הר"ש, שהצריך שינוי בעקירת הלוף, הדבר נאמר דווקא בירקות שורש, אולם עקירת שאר ירקות מותרת גם היא ללא שינוי.⁴⁰ הר"ש סירליאו (שביעית פ"ה ה"ב) הסביר את ההבדל: 'ושמא משום דשרשו תחוב בארץ הרבה חשו דדמי לחורש...! עולה שחשש מראית העין תלוי בעומק החפירה, ועקירת שורשי עשבייה דקים אינה אסורה.'⁴¹

ה. האפשרויות השונות לטיפול בעשבייה

ישנן אפשרויות מספר לטיפול בעשבייה, וכאשר הדבר מותר - עלינו לברר איזו מהן עדיפה:

(1) עקירה מהשורש - זוהי האפשרות הבעייתית ביותר, מפני שהיא גם מפנה את הקרקע וגם גורמת להיפוכה.

(2) קציצת העשבים (על ידי חרמש, מזמרה וכדומה) - זוהי האפשרות המועדפת ביותר. היא אינה מפנה את המקום לזריעה ואינה הופכת את הקרקע, ולכן הוזכרה במשנה להיתר אפילו בקציצת אילנות רבים.⁴²

(3) שרפת העשבים - הבערת אש בעשבים לשם הטבת הצמחים הסמוכים נמנתה בין המלאכות האסורות.⁴³ שימוש בהבערה לניקיון השטח מעשבים לשם מניעת מזיקים - קל יותר, מפני שאין בו היפוך של הקרקע, והוא מותר אחריו אדמה חרוכה שאינה נוחה לזריעה.⁴⁴

(4) ריסוס - ריסוס העשבייה נראה כאפשרות הפשוטה ביותר, שכן הוא איננו נעשה ישירות אלא כעין 'גרמא'. אין די בכך כדי להתיר לרסס לצורך הטבת הצמחים הסובבים,⁴⁵ אך כאשר כוונתו לצורך נוי או להרחקת מזיקים, לשיטת הרמב"ם שסובר שהחשש האמור הוא לכוונת עבודה בקרקע ייתכן שיש בכך קולא מסוימת. מנגד לשיטת הר"ש שחשש למראית העין נראה שהריסוס דווקא עלול להיות חמור יותר מכיסוס,

40. ר"ש, שביעית פ"ה מ"ה.

41. ואף שלכאורה קשה, שהרי ליקוט עצים נאסר ואפילו בלא שהופך את הקרקע! אלא שאם כך יש להקשות גם מדוע ליקוט עצים נאסר אפילו בשטח קטן בעוד עקירה נאסרה דווקא בשטח נרחב. ונראה שחכמים ראו בכל סוג עבודה את האופן שבו אנשים תופסים אותה, ועל פי זה קבעו את הגזרה.

42. יש מקום להבדיל בין קציצת האילנות, שעיקריהם נותרים בקרקע לזמן רב, ובין קציצת עשבים שגורמת לייבושם ובהמשך הזמן הם ייעלמו מעל פני הקרקע לחלוטין. ואולם נראה שמכיוון שבעת ביצוע הפעולה אינו נראה כמפנה את המקום לזריעה, והפעולה נעשית לשם מניעת סכך, הדבר מותר.

43. ירושלמי שביעית פ"ד ה"ד; רמב"ם, הל' שמתו"י פ"א ה"ו.

44. בשם הגרי"ש אלישיב הובא בארחות רבינו, ח"ב שביעית אות קכד, שהתיר לשרוף לצורך זה רק בשדה חברו.

45. לא גרע מהצתת האור שנאסרה, 'אישו משום חיצו'. וראו בשו"ת משפט כהן, סי' פא, שאסר להביא את בעלי החיים לאכול מן העשבים על מנת לנכשם.

מפני שמקובל להשתמש בו כדי להשמיד את העשבים ולפנות את הקרקע לחלוטין⁴⁶ (בריסוס ישנו ספק נוסף של הפסד גידולי שביעית, כמובא בנספח להלן).

סיכום

- א. ניכוש עשבייה לצורך הצמחים הסובבים אסור בכל דרך, בין בעקירה, בין בחיתוך ובין בריסוס.
- ב. כאשר ניכוש העשבים נדרש 'לאוקמי' הדבר מותר, אך יש להעדיף לחתוך את העשבים או לרססם.
- ג. בניכוש לצרכים אחרים: נוי, מניעת מזיקים, יצירת גישה נוחה וכדומה, ישנם צדדים רבים להקל:
 1. לדעת הרמב"ם (לפי ביאור הרב קוק) כאשר זוהי כוונתו הבלעדית ואין בדעתו לתועלת הצמחים והקרקע - הדבר מותר. גם ה'חזון איש' הסכים עם היתר זה בשטחי הגינה שאינם מיועדים לזריעה.
 2. גם לדעת הר"ש, שישנו חשש למראית העין, יש מקום לומר שחשש זה איננו קיים אלא בחפירה משמעותית ולא בעקירת עשבייה בעלת שורשים דקים.
 3. כאשר מטרת הניכוש לצורך נוי - ייתכן שיש להגדיר את הדבר כ'לאוקמי'.
 4. במקרים אלו (נוי, מניעת מזיקים, יצירת גישה נוחה וכדומה) - כדי לצאת מכלל ספק, טוב יותר לבצע חיתוך של העשבים, או ריסוס במקום הצורך.
 - ה. כאשר הניכוש מתבצע במקום שבאופן מובהק אינו מיועד לזריעה - מותר לעקור את העשבים מן השורש ללא חשש. הדבר נכון לכל שטח שניכר לכול שאינו מיועד לשתילה: עשבים העולים בין לבני אקרשטיין, בדשא סינטטי, או במשטח מחופה בחצץ וכדומה.
 - ו. כאשר הניכוש אינו לתועלת הצמח, מותר לעקור את העשבים מן השורש במידה והם גדלו בין צמחייה צפופה, ובעקירת העשבים לא מתפנה מקום לשתילה נוספת.

נספח: קדושת שביעית בעשבי הבר

בעת כיסוח העשבים עלינו לתת את הדעת גם לקדושת השביעית שבהם. פגיעה בקדושתם תיתכן בשני אופנים: (1) קציצת צמח שעדיין איננו מוכן למאכל מפסידה אותו.⁴⁷ (2) ריסוס הצמח בחומרים רעילים או שרפתו גורמים להפסדו. היתר הפסד של צמחים אלו נתון במחלוקת בין האחרונים:

46. הריסוס איננו מפנה את הקרקע אלא רק מייבש את הצמחים, אך במבחן המציאות מאחר שהם מתייבשים במהירות ובפתאומיות בטווח זמן קצר הם מתפוררים, נתלשים ונעלמים. לפיכך הריסוס הוא פרקטיקה מקובלת להרחקת נחשים (כמובן עצם היותו של העשב יבש איננו מונע בעדם להסתתר שם).

47. כמובא ברמב"ם, הל' שמטו"י פ"ה הי"ז; לפי המבואר שם קציצתו לאחר שהוא מוכן למאכל איננה נחשבת להפסדו, גם אם קוצצים כמות גדולה שלא תיאכל.



לדעת ה'חזון איש' - קדושת הירקות נקבעת בלקיטתם, ובשעה שהם מחוברים אין צורך לנהוג בהם קדושת שביעית, ומותר להפסידם.⁴⁸ לדעתו עלינו לתת את הדעת רק על מינים המוגדרים כאילנות או מינים המוגדרים כדגנים או קטניות, שעליהם קדושת השביעית חלה בעת שהביאו שלישי ולא בלקיטתם.

הגרש"ז אויערבך חלק על דבריו, ולדעתו הירקות קדושים מתחילת השמיטה ועד סופה בעודם מחוברים לקרקע.⁴⁹ כאחת ההשלכות לדבריו מציין הגרש"ז אויערבך: נראה שיש להזהר לפי"ז שלא לדרוך בנעלים המלוכלכות בבואן בשנה שביעית ע"ג עשבים שראויין למאכל בהמה כיון דקדשי שפיר בקדושת שביעית גם בעודן מחוברים לקרקע.

לאור זאת, כאשר יש בגינה צמחי מאכל מובהקים, יש להימנע מלרססם, ויש לקצוץ אותם רק לאחר שראויים לאכילה.⁵⁰ אומנם בדרך כלל צמחי מאכל מובהקים אינם גדלים בגינה מאליהם, אך ישנם לא מעט צמחים אכילים, ועלינו לברר מה מעמדם. בשאלה זו עוסקת המשנה (שביעית פ"ח מ"א):

כל המיוחד למאכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא לאדם... וכל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, חשב עליו למאכל אדם ולמאכל בהמה נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה חשב עליו לעצים הרי הוא כעצים.

מן המשנה אנו למדים שדווקא ייעודם של צמחים שאין להם שימוש מובהק יכול להיקבע על פי הקוטף, אך צמח שבאופן מובהק רגילים לגדל אותו למאכל אדם או בהמה - הרי הוא קדוש בקדושת שביעית. בגינה נוכל למצוא כמה מינים כאלו, כגון: שעורה, שיבולת שועל, חרדל ואספסת. אלא שמינים אלו לרוב אינם הזנים התרבותיים המקובלים בגידול מסחרי,⁵¹ ועלינו לשאול אם למרות זאת הם קדושים בקדושת שביעית?

נראה שהסיבה שבצמח שיש לו שימוש מובהק קביעת קדושתו אינה נתונה בידי הקוטף היא מפני ש'בטלה דעתו אצל כל אדם', וגם אם אצלו אינו נחשב הצמח למאומה, דעתו אינה קובעת. אולם בימינו מרבית האנשים אינם משתמשים בצמחים הגדלים בר בגינתם, גם אם ישנה אפשרות להשתמש בהם, וממילא קשה לטעון ש'בטלה דעתו אצל כל אדם'. במקרה כזה דינם של צמחים אלו שייך לקטגוריה השנייה במשנה: 'כל שאינו מיוחד למאכל אדם ולא למאכל בהמה'. על פי המבואר במשנה, מינים שאין להם ייעוד מובהק, דינם נקבע לפי כוונת הקוטף,⁵² וממילא אם מכוון להשחיתם אין בהם קדושה.

48. חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ז.

49. מעדני ארץ, סי' יא.

50. כאשר הצורך בניכוש העשבים הוא 'לאוקמי' של צמחי השביעית, הסתפק הגרש"ז אויערבך אם הדבר יהיה מותר (ראו: מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות ת. ובמנחת שלמה שביעית פ"ד מ"ד, ביאר שהספק דווקא כשמנגד עומדת הצלת צמחי שביעית).

51. ראו בהרחבה במאמרו של האגרונום יהודה הלר, 'מיני בר זוני תרבות - ההבדלים ביניהם וההשלכות על כלאי הכרם', אמונת עתיד 130 (תשפ"א), עמ' 52.

52. במשנה לא כתוב בפירוש אם מי ש'חישב עליו' הוא הקוטף או הנוטע, אולם הדבר כתוב במפורש בברייתא המובאת במסכת סוכה מ ע"א: 'לקטן לאכילה - יש בהן משום קדושת שביעית, לקטן לעצים - אין בהן משום קדושת שביעית'. וכן כל מפרשי המשנה שם כתבו שהדבר תלוי בלוקט

כך יהיה הדין על פי האמור במשנה, אולם הרמב"ם בהלכותיו (הל' שמיטו"י פ"ז מי"ד) שינה מלשון המשנה:

וכל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה ואינו ממין הצובעים, הואיל ואינו לעצים יש לו ולדמיו שביעית.

מדבריו יש שהבינו שקדושת שביעית אינה תלויה במחשבתו של הקוטף, וכל מין שיש לו שימוש אפשרי קדוש בקדושת שביעית כל עוד לא ייוחד לשימוש אחר.⁵³ ההכרעה שכל מין שאפשר להאכיל לבעלי חיים הרי הוא קדוש אפילו אם אינו מיועד לכך - נכונה כלפי רוב ככל עשבי הבר הגדלים בגינה. לאור זאת כתב ב'אור לציון' (שביעית פ"ב שאלה יג):

עשבים הראויים למאכל בהמה יש בהם קדושת שביעית, ואסור לשורפם או להשחיתם לשם נוי המקום... הרוצה לעוקרם משום שמפריעים לעוברים ושבים או שצריך לבנות באותו מקום רשאי לעקור אותם על ידי נכרי.

אולם הראב"ד (שם) חלק על דברי הרמב"ם וכתב שגידולים שאין להם שימוש מובהק אינם קדושים כל עוד לא ייחדו אותם לשימוש שמחייב בקדושת שביעית, וכך פסקו רבים נוספים.⁵⁴ לשיטה זו אין לחשוש בצמחי הבר הגדלים בגינה להפסד פירות שביעית. **ניתן לסכם שלמעשה** ניתן להקל ולא לחשוש לקדושת השביעית שבצמחי הבר, אך יש מקום להחמיר כפשט הרמב"ם ולהקפיד שלא לרסס את הגינה בשמיטה, כדי שלא להפסיד גידולי שביעית..



(ריבמ"ן, ר"ש, רא"ש, רע"ב, תוס' יו"ט, תפא"י ועוד).

53. כך ככל הנראה הבין הראב"ד מדבריו (וחלק עליו שם), וכ"כ במשנה ראשונה, שביעית פ"ח מ"א; תורת זרעים, שביעית פ"ח מ"א; ובשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כג, הביא כך בשם הגר"ש וואזנר. בספר קטיף שביעית, פרק יד הערה 5, כתבו מסברה שאף לסוברים שדי בכך שיש בעלי חיים שאוכלים ממין זה, אין זאת אלא במינים מתורבתים, ולא בבעלי חיים שאוכלים מכל הבא ליד. אולם מדברי הגר"ש אויערבך, מנחת שלמה ח"א סי' נא אות כג, משמע שלשיטה זו כל מה שבעלי חיים מסוגלים לאכול הרי הוא קדוש, וכן הביא בספר שמיטת קרקעות, עמ' שצד, בשם הגר"ח גריינמן שיש להיזהר מללכת על דשא משום מקלקל מאכל בהמה.

54. כך דעת הראב"ד שם (וגם מלשונם של חלק ממפרשי הרמב"ם משמע שלא הבינו שחולק על המשנה), וכך פסקו בכרם ציון, שמיטה סי' יג סעי' כג; וכך כתב הגר"ש אויערבך, בשו"ת מנחת שלמה שם, אלא שמעט קשה מדבריו במעדני ארץ שהוזכרו לעיל, ולפיהם יש להקפיד שלא להפסיד עשבים שראויים למאכל בהמה, וכן יש להעיר שבמנחת שלמה, שביעית פ"ח מ"א, משמע שדווקא אוכלי בהמה אינם קדושים כשאינם עומדים לכך, אך דברים הראויים למאכל אדם קדושים בכל מקרה. דעה זו רווחת בפי כל הפוסקים שקבעו שאין קדושת שביעית בפרחי נוי, או שדנו בדינם של צמחי ריח, זאת אף שרובם בוודאי ראויים למאכל בעלי חיים.



הרב יהודה זולדן

ייצוא פירות שביעית לחוץ לארץ

פתיחה

במשנה (פסחים נ ע"ב) נאמר: 'המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו, או ממקום שלא כלו למקום שכלו - חייב לבער'. אסור להחזיק בבית פירות של השנה השביעית לאחר שכלו הפירות של אותו המין בשדה. צריך לבער את הפירות מן הבית, ולהפקיר או לשרוף אותם. לומדים זאת מן הנאמר בפסוק (ויקרא כה, ז): 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול'. על כך דרש רב חמא בר עוקבא בשמו של רבי יוסי בר חנינא (פסחים נב ע"ב):

'כל זמן שחיה אוכלת מן השדה - האכל לבהמה שבבית. כלה לחיה אשר בשדה - כלה לבהמתך מן הבית'.

בהמשך הסוגיה (שם) הובאה תוספתא (שביעית פ"ה ה"א) ולאחר מכן סיפור על רב ספרא שקשור למחלוקת שנזכרה בתוספתא:

תנו רבנן: פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ, מתבערין בכל מקום שהן. רבי שמעון בן אלעזר אומר: יחזרו למקומן ויתבערו, משום שנאמר בארץ. בתוספתא נזכר שתנא קמא שחלק על ר' שמעון בן אלעזר הוא רבי. בהמשך הגמרא מסופר:

...רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ. הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית. לוו בהדיה רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא. אמר להו: איכא דשמייע ליה מיניה דרבי אבהו הלכה כרבי שמעון בן אלעזר או לא? אמר ליה רב כהנא: הכי אמר רבי אבהו - הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. אמר ליה רב הונא בריה דרב איקא: הכי אמר רבי אבהו - אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. אמר רב ספרא: נקוט הא כללא דרב הונא בידך, דדייק וגמר שמעתתא מפומיה דרביה.

רב ספרא היה אמורא ארץ ישראל, והוא היה הולך הרבה מארץ ישראל לבבל וחזרה. באחת הפעמים שיצא מארץ ישראל לחוץ לארץ, היה לו קנקן יין שיש בו קדושת שביעית, והוא לא ידע כמו מי נפסקה ההלכה בנוגע לביעור, אך הוא לא התלבט בנוגע להוצאת פירות שביעית מארץ ישראל לחוץ לארץ. נעיין בהיקף האיסור להוציא מארץ ישראל לחוץ לארץ פירות שיש בהם קדושת שביעית, ובביעור פירות שיצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ, ונעמיק במסופר על רב ספרא.

1. בבא קמא קד ע"ב: חולין קי ע"ב.



א. הוצאת פירות שביעית לחוץ לארץ וביעורם

במשנה (שביעית פ"ו מ"ה) נאמר:

אין מוציאים שמן שרפה ופירות שביעית מהארץ לחו"ל. אמר ר' שמעון: שמעתי בפירוש שמוציאים לסוריא ואין מוציאים לחוץ לארץ.²
ר' שמעון לא חלק על תנא קמא. הוא רק הוסיף שמוותר להוציא לסוריא פירות שביעית. דברי ר' שמעון נזכרו גם במדרש ההלכה (ספרא, פרשת בהר, פרשה א, פרק א אות ט) בהקשר של ביעור פירות שביעית:

ולבהמתך ולחיה אשר בארץ תהיה כל תבואתה לאכול (ויקרא כה, ז). מה שבארץ אוכלים. לא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפונטוס. אמר ר' שמעון: שמעתי בפירוש שמוציאים לסוריא, ואין מוציאים לחוצה לארץ.
יש לבער פירות שביעית רק בארץ ישראל. אם הוציא פירות שביעית לחו"ל, אין מבערים אותם. ייתכן שפונטוס היא באזור סוריא, ועל כן הובאו דברי ר' שמעון שלסוריה מותר להוציא פירות שביעית, וממילא אפשר לבער שם. לא נאמר במשנה ובמדרש ההלכה מה טעם האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל. הראב"ד כתב (ספרא שם אות ט): 'ונראה לי הטעם, כדי שלא יתחלפו בפירות חוץ לארץ, ונמצאו פירות שביעית יוצאין לחולין'. גם בפירוש המיוחס לר"ש,³ כתב (ספרא שם, אות ט):
ושמא הוי טעמא דאין מוציאים פירות שביעית לחו"ל, שלא יתחלפו בפירות חו"ל, ויהא נוהג בהם מנהג חולין.

לפי הראב"ד, ובעקבותיו בפירוש המיוחס לר"ש משאנן, ייתכן שהטעם לאיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ הוא החשש שיערבו פירות שיש בהם קדושת שביעית עם פירות חולין, וייתחסו אליהם כאל פירות חולין. אכן במצב כזה, אם התערבו פירות שביעית עם פירות חולין, יש לאכול הכול בקדושת שביעית.⁴ יש להעיר שאם זה החשש, הרי שגם בתוך ארץ ישראל יהיה צורך למנוע מצבים שיש בהם חשש שיתערבו פירות שיש בהם קדושת שביעית עם פירות שאין בהם קדושת שביעית (גידולי נוכרי, היתר מכירה).

2. על הוצאת פירות שיש בהם קדושת שביעית לחו"ל, כתבו כבר בעבר: הרב יוסף ליברמן, שו"ת משנת יוסף, ב' ס' כד-כה; הרב צבי כהן, פירות שביעית, עמ' רכז-רלח; הרב יעקב אריאל, 'יצוא פירות שביעית לחו"ל', תחומין ז, עמ' 34-48, ובספרו: שו"ת באהלה של תורה, זרעים א - שביעית, ס' ח; הרב זאב וייטמן, לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל (מהד' תשנ"ג), עמ' 218-235. להלן נבאר באופן שונה חלק מהמקורות שהם דנו בהם.

3. ראה במבוא לתורת כהנים, הוצאת ספרא, ירושלים תשי"ט, שכתב שאומנם פירוש זה מיוחס לר"ש משאנן, אך כנראה הוא של ראשון אחר מבעלי התוספות. הוא גם מרבה לצטט מפירוש הראב"ד, וגם כאן דבריו תואמים לפירוש הראב"ד על הספרא. הרב יצחק שילת, על הראשונים, עמ' ע-עב, כתב שפירוש הר"ש לספרא המיוחס לר"ש משאנן איננו שלו, אלא של רבי דוד בן קלונימוס משפירא, שהיה מחכמי אשכנז המאוחרים יותר. וראה עוד בהקדמה לתורת כהנים, הוצ' אופק, תשע"ו ח"ב, עמ' 19-13, שמחבר הפירוש הוא ר' משה ב"ר חסדאי תכו (1220 בערך).

4. משנה שביעית פ"ז מ"ז; נדרים נז ע"ב; רמב"ם הל' שטו"י פ"ז הכ"ב; שם, הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ח.



בתוספתא (שביעית פ"ה ה"א) הובאה מחלוקת בנוגע לביעור פירות שהוצאו לחו"ל: פירות שביעית שיצאו חוצה לארץ - מבערן במקומן, דברי רבי. ר' שמעון בן אלעזר אומר: מביאן לארץ, ומבערן בארץ, שנאמר: בארץ תהיה כל תבואתה לאכל.

בירושלמי (שביעית פ"ו ה"ד) נאמר כך:

תני פירות הארץ שיצאו חוצה לארץ מתבערין במקומן, דברי רבי.⁵ ר' שמעון בן אלעזר אומר: מביאן לארץ ומבערן, דכתיב בארץ תהיה כל תבואתה לאכול (ויקרא כה, ז). אמר רבי יעקב בר אחא: הורי רבי אימי כהן תניא קמיא לקולא.

רבי יעקב בר אחא אמר שרבי אימי הורה כמו הדעה המקילה במחלוקת, שניתן לבער בחוץ לארץ. כאמור לעיל, בעקבות דברי התוספתא הללו הובא בגמרא הסיפור על רב ספרא ומלוויו. רב ספרא לא התלבט בנוגע להוצאת יין של שביעית מארץ ישראל לחוץ לארץ. הוא התלבט מה ההכרעה במחלוקת התנאים בנוגע לביעור - האם עליו לבער בחו"ל או בארץ. לפי רב הונא אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר אלא כרבי, וניתן לבער את היין שהוא הוציא לחוץ לארץ במקום שהוא נמצא בו. כך הם כללי הפסיקה במחלוקת רבי עם חברו, ואף במחלוקת עם ר' אלעזר בר' שמעון (ירושלמי דמאי פ"ב ה"א):

אמר רבי חייא בשם רבי יוחנן: רבי וחבירו, הלכה כרבי. ואמר רבי יונה: ואפילו רבי אצל ר' אלעזר בר' שמעון.

כך גם (כתובות כא ע"א): 'הלכה כרבי מחבירו'.⁶

הרב שמשון משאנץ (ר"ש, שביעית פ"ו מ"ה) קשר את חובת הביעור של פירות שביעית עם איסור ההוצאה לחו"ל של פירות שביעית:

וכן פירות שביעית בעינן ביעור בארץ. וסתמא כר' שמעון בן אלעזר, דתניא [תוספתא שביעית פ"ה ה"א]: פירות שביעית שיצאו מחו"ל לארץ⁷ מתבערין במקום שהן, דברי רבי. ר' שמעון בן אלעזר אומר: מביאן בארץ ומבערן שנא' (ויקרא כה) בארץ תהיה כל תבואתה לאכול. ודבר תימה למאן דפסק בפ' מקום שנהגו (דף נ"ב ב) הלכה כר' שמעון בן אלעזר, היכי שביק מתני? ושמא לכתחלה אפילו לר' שמעון בן אלעזר מודה דאין מוציאין אפילו קודם הביעור. ורב ספרא דאפיק גרבא דחמרא בשביעית מארץ ישראל לחוצה לארץ, שוגג היה. וברוב

5. בגרסת הירושלמי נאמר שהתנא שחלק על ר' שמעון בן אלעזר הוא ר' שמעון. אך נראה שהגרסה הנכונה היא כאמור בתוספתא, שהתנא שחלק על ר' שמעון בן אלעזר הוא רבי.

6. בגמרא כתובות נא ע"א, נאמר: 'אף על גב דקיימא לן הלכה כרבי מחבירו, הכא [באותו מקרה בגמרא שם] הלכה כרבי שמעון בן אלעזר'. מכאן שבשאר המחלוקות ביניהם, כולל זו שבסוגייתנו, הלכה כרבי.

7. כך מופיע בר"ש, אך כנראה צריך להיות הפוך: מהארץ לחו"ל. אכן גרסת התוספתא שונה מעט: 'פירות שביעית שיצאו חוצה לארץ מבערן במקומן...!'



ספרים גרסינו: רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ, הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית. משמע דלאו אדעתיה.⁸

'וסתמא כר' שמעון בן אלעזר - הר"ש הניח שההלכה בתוספתא היא כר' שמעון בן אלעזר. הוא לא נימק מדוע הוא הניח הנחה זו. על כך הקשה הר"ש, הרי במשנה (שביעית פ"ו מ"ה) נאמר שאין מוציאים פירות שביעית לחוץ לארץ, ומשנה זו מוסכמת על הכול, ואם כן איך ייתכן שבגמרא (פסחים נב ע"ב) אמר רב כהנא בשם ר' אבהו שהלכה כר' שמעון בן אלעזר, הרי אסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ? איך ייתכן שיש פירות שביעית בחו"ל? אומנם יש להעיר שקושייה זו יכולה להישאל גם על דברי רבי שאמר שמבערים את פירות השביעית במקומם בחוץ לארץ. הר"ש השיב: 'ושמא לכתחלה אפילו לר' שמעון בן אלעזר מודה דאין מוציאים אפילו קודם הביעור'. לפיו, הן ר' שמעון בן אלעזר הן רבי מסכימים לאמור במשנה שאין מוציאים פירות שביעית לחו"ל גם קודם לביעור וגם לאחריו, והם חולקים בעניין הביעור רק במקרה שהפירות למרות זאת הוצאו לחו"ל, וכמסופר בגמרא על רב ספרא. על דברי הר"ש הללו, ודברי הרב עובדיה מברטנורא שנימק גם כן את טעם איסור הוצאת פירות שביעית מהארץ בחובת הביעור בארץ, הקשה הרב יחיאל מיכל אפשטיין (ערוך השלחן העתיד, סי' כד סעי' כה):

וכתבו המפרשים (ר"ש ורע"ב) דהטעם משום דהביעור צריך להיות בארץ ישראל, וכן משמע בפסחים (נ"ב ב). אבל אם כן היה להמשנה לבאר דהאיסור הוא רק בזמן הביעור? וגם מהרמב"ם שם שכתב סתם פירות שביעית אין מוציאים מהארץ לחוץ לארץ, מבואר להדיא דעל כל השנה קאי? והטעם נ"ל שחששו שבחוץ לארץ לא ישמרו הדינים הנהוגים בפירות שביעית, וכן משמע קצת בירושלמי ע"ש (וגם הר"ש כמסתפק בזה ע"ש).

נראה שאין כוונת הר"ש לומר שחובת הביעור בארץ היא הנימוק לכך שאין מוציאים פירות שביעית לחו"ל. שהרי אם כך, מדוע לא יהיה ניתן להוציא לאחר הביעור? אם איסור הוצאה לחו"ל הוא בשל הצורך לבער בארץ, אדרבה, ר' שמעון בן אלעזר אמר את ההוראה הטובה ביותר - יש להחזיר את הפירות לארץ ולבערם בארץ. אומנם הר"ש חיבר והתאים בין ההלכה המוסכמת שאין מוציאים פירות שביעית לחו"ל ובין המחלוקת היכן יש לבער פירות שבכל זאת הוצאו מהארץ, אך אין תלות בין הדברים. אכן, אסור להוציא פירות שביעית לחו"ל, והתנאים חלקו בשאלה היכן יש לבער כשהוציאו בכל זאת את הפירות. הוא לא התכוון לומר בדבריו אלו שהנימוק לאיסור הוצאה מהארץ של פירות שביעית הוא הביעור.⁹ לפי 'ערוך השלחן', טעם האיסור להוציא פירות שביעית אינו רק

8. דברים דומים לדברי הר"ש הללו כתב גם התוס' רא"ש, וכן כתבו בקצרה הר"ש, הרע"ב, תפארת ישראל - הלכתא גבירתא, ומלאכת שלמה בפירוש למשנה שביעית פ"ו מ"ה. המפרשים הללו היו אחרי הר"ש משאנץ, ופירשו כמותו.

9. לפי הסברנו זה, אין מקום לדיון של האחרונים, אם יהיה מותר להוציא לחוץ לארץ פירות שביעית עד מועד הביעור, שמא יישארו אצלו פירות בשעת הביעור והוא יהיה בחו"ל. ראה: האדר"ת, שבח הארץ,



החשש שיתערבו פירות עם קדושת שביעית בפירות חולין, אלא חשש גדול יותר שבני חו"ל לא ידעו לשמור את הדינים המיוחדים שנהוגים בפירות שביעית. מכל מקום, לדבריו איסור ההוצאה לחו"ל אינו קשור ואינו תלוי בביעור. הרמב"ם כתב שתי הלכות. הלכה אחת כתב הרמב"ם בפרק שבו הוא עסק בקדושת פירות שביעית (הל' שמטו"י פ"ה הי"ג): 'פירות שביעית אין מוציין אותן מהארץ לחוצה לארץ ואפילו לסוריא'. הרמב"ם פסק כתנא קמא במשנה ולא כר' שמעון. הלכה אחרת כתב הרמב"ם בפרק שבו הוא עסק בהלכות הביעור (שם פ"ז הי"ב): 'ופירות הארץ שיצאו לחוצה לארץ מתבערים במקומן ולא יעבירם ממקום למקום'. אם בכל זאת הוציאו פירות שביעית לחוץ לארץ, פסק הרמב"ם כרבי שמבערם במקומם, אך אין תלות בין ההלכות. איסור להוציא לחו"ל בשל קדושת הפירות ובמשך כל השנה, ואם בכל זאת הוציאו - יש לבער בחוץ לארץ וכדברי רבי.¹⁰

ב. הוצאת פירות שביעית לסחורה

על מעשיו של רב ספרא שאלו התוספות (פסחים נ ע"ב ד"ה רב ספרא):
 רב ספרא אפיק גרבא דחמרא מא"י לח"ל - הקשה ריב"א דתנן בפ"ו דשביעית (משנה ה) אין מוציין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לחו"ל? ותירץ דהתם מיירי לאכילה, ורב ספרא אפיק לסחורה, דיש סחורה שמתרת. אי נמי בשוגג הוציאו.

בעוד הדיון המרכזי בגמרא הוא בהלכות הנוגעות לביעור פירות שביעית שהוצאו לחו"ל, תוספות שאלו שאלה מקדמית: איך ייתכן שרב ספרא הוציא יין הקדוש בקדושת שביעית לחו"ל, הרי הדבר אסור? הגמרא עצמה לא שאלה שאלה זו. לפי התשובה הראשונה של התוספות, לרב ספרא היה מותר לכתחילה להוציא את היין לחו"ל, מפני שהאיסור להוציא פירות שביעית לחוץ לארץ הוא כדי לאכול את הפירות הללו, אך אם הם נועדו לסחורה, אין איסור להוציאם. תשובה זו מבוססת כנראה על הידיעה שרב ספרא אכן עסק במסחר,¹¹ ואף שיבחו אותו כאדם נאמן, כדברי הגמרא (מכות כד ע"א): 'ודובר אמת בלבבו [תהלים טו, ב] - כגון רב ספרא'.¹² כאמור לעיל, רב ספרא היה יוצא הרבה מארץ ישראל לבבל ובחזרה,¹³ וגם כאן המקרה אירע כשיצא מהארץ לחוץ לארץ. תוספות כתבו שרב ספרא הוציא לסחורה 'דיש סחורה המותרת'. הסחורה המדוברת כאן

אות לב, בתוך בשמן רענן, ח"ב עמ' רח; בית רידב"ז, ס"ה סעי' יח; הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, ספר השמיטה, עמ' לו סעי' ה; הרב צבי כהן, פירות שביעית, עמ' רכט-רל.
 10. כך נראה גם מדברי המאירי, פסחים נב ע"ב, שהפריד בין שתי ההלכות; גם הרא"ה קוק, שבת הארץ, פ"ה הי"ג, הבין כך (ראה שם הערה 1).
 11. בבא בתרא קמד ע"א; בבא מציעא לא ע"ב; חולין צד ע"ב; שאילתות דרב אחאי, פרשת ויחי.
 12. ראה גם חולין צד ע"ב על הנהגתו הישרה של רב ספרא.
 13. בבא קמא קד ע"ב; חולין קי ע"ב.



היא 'גרבא דחמרא', אך כוונת תוספות כנראה לדרכי המסחר. במקומות אחרים כתבו התוספות (סב ע"א ד"ה נמצא)¹⁴ אילו דרכי מסחר מותרות בפירות שביעית:

אומר רבינו יצחק דהסחורה שהיא אסורה בפירות שביעית, היינו לקנות הרבה ביחד להוליך ממקום הזול למקום היוקר... אבל אם הוא לוקט למכור על יד לקנות בו דבר אכילה, אין דבר זו סחורה.

על פי התוספות אסור לסחור בפירות שביעית רק אם מוכר הרבה, אך מותר למכור מעט.¹⁵ אכן 'גרבא דחמרא' זו כמות קטנה של יין - 'איפה של יין'.¹⁶ במקום אחר כתבו התוספות (סנהדרין כו ע"א ד"ה ימכרו):

וי"ל דסחורה היינו כשמוכרה בשוק כעין חנות דדמי לסחורה, אבל פעם אחת כעין אקראי בעלמא, ליכא משום סחורה.

נראה שבדרך כלל רב ספרא לא היה מוציא יין או פרי אחר שיש בו קדושת שביעית מהארץ, כי אז בוודאי כבר היה יודע כמי ההלכה בעניין הביעור, וממילא ניתן לראות זאת כהוצאה 'פעם אחת כעין אקראי בעלמא'. מכל מקום יש לפרש שהתוספות התכוונו לומר שניתן להוציא פירות שביעית לחו"ל, אם מתנהלים על פי דרכי המסחר המותרות (הבלעה, הקפה, אוצר בית דין, מזון שלוש סעודות, אשראי וכד'). יש להוסיף שהר"ש משאנץ¹⁷ כתב רק את התירוץ הראשון של ריב"א שהובא בתוספות על הדף, ובאופן הבא: 'דהתם מיירי לאכילה, ורב ספרא אפיק לסחורה'. הוא לא כתב את ההמשך המופיע בתוספות: 'דיש סחורה המותרת'. נראה להציע שהיה לו קשה לקבל שרב ספרא הוציא כמות קטנה של יין לצורך מסחר. ייתכן שהוא הוציא כמות גדולה יותר לצורכי מסחר, ונשארה לו אותה כמות קטנה, ובנוגע לה שאל על הביעור. מדברי הר"ש הללו משמע שאף הוא סבר שאין בעיה להוציא פירות שביעית לסחורה, ודבריו אלו מחזקים את שכתבנו לעיל, שלפי ר"ש הסיבה שאסור להוציא לחו"ל היא החשש שהפירות יתערבו עם פירות חולין, אך אם הפירות הוצאו לשם מסחר - הדבר מותר.¹⁸ אומנם מטרת

14. אם כי אין הכרח שאותם בעלי תוספות כתבו את אותם הדברים.
 15. כך פסק גם הרמב"ם, הל' שמטו"י פ"ו ה"א, על פי הגמרא סוכה לט ע"ב, בנוגע למסחר: 'אין עושין סחורה בפירות שביעית, ואם רצה למכור מעט מפירות שביעית - מוכר, ואותן הדמים הרי הן כפירות שביעית וילקח בהן מאכל ויאכל בקדושת שביעית, ואותו הפרי הנמכר הרי הוא בקדושתו כשהיה'.
 16. רש"י, פסחים לו ע"א ד"ה גרבא דחמרא. האדר"ת, זהב שבא, על תוספות הרשב"א, פסחים, עמ' רצא, כתב: 'גרבא דחמרא אין לקרותו דבר מועט'. ראייתו מהגמרא מגילה ז ע"א, שם מסופר שר' יהודה נשיאה שלח לר' אושעיא משלוח מנות בפורים 'אטמא דעיגלא תלתא וגרבא דחמרא'. אך ראה בריטב"א, מגילה שם, שכתב על דברי רבי הושעיא שאמר לר' יהודה נשיאה: 'קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים. פי' שלא היתה יקרה התשורה בעיניו, ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו'. משמע שמדובר על כמות מועטה, מה גם שלא מקובל לשלוח משלוח מנות אישי בכמות מסחרית.
 17. תוספות הרשב"א, שם.
 18. אומנם יש לציין שהר"ש בפירושו למשנה שביעית פ"ו מ"ה, שציינו לעיל, כתב רק את התשובה שרב ספרא הוציא בשוגג. ראה על כך בדברי האדר"ת, זהב שבא, שם הע' 12, על דברי הר"ש הללו. אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות, עמ' 608-609, וכן שם עמ' 280-287, כתב שעורך התוספות במסכת



המסחר היא שהקונים יאכלו את הפירות הללו, אך אין זה מעניינו של הסוחר כיצד ינהג הקונה בהם. כך כתב הרב משה פיינשטיין (אגרות משה, או"ח ח"ה סי' מב) בנוגע להוצאת אתרוגי שביעית לחו"ל:

גם בשנת שמיטה יש להדר ליקח אתרוגי ארץ ישראל יותר משל שאר מקומות כשאינם מורכבים, כמו שמהדרין בכל השנים. ומצד איסור הוצאה לחוץ לארץ שעל המוציאין, אין נוגע זה להלוקחים. והם אפשר סמכו על התוס' דשלא לאכילה מותר, כיוון דאיסור דרבנן הוא.

כך כאמור בנוגע להוצאת פירות שביעית למסחר בחו"ל, וכך גם בנוגע למסחר בדרכים מותרות בתוך ארץ ישראל. אין זה מעניינו של המוכר כיצד ינהג הקונה בפירות הללו.¹⁹ הרב יהושע צבי מיכל שפירא²⁰ חקר: האם איסור הוצאת פירות שביעית לחו"ל נקבע כדי שיבערו אותם בארץ ישראל, או שהוא נקבע בגלל קדושת הפירות, שיש לאכול אותם בארץ ישראל? לדבריו, מאחר שלפי ריב"א מותר להוציא לסחורה, משמע שעיקר הטעם הוא שיאכלו את הפירות בארץ ישראל, ולא מפני שיש לבערם בארץ ישראל, ולפי זה בדברים שאינם עומדים לאכילה, ליכא גבייהו איסור זה דאכילה. יש להסביר את דבריו, שבדברים שאינם עומדים לאכילה' הכוונה היא שהמוציא אינו מוציאם כדי לאוכלם בחוץ לארץ. הוא הוציאם לסחורה או לצרכים אחרים, אך לא כדי לאוכלם. במצבים כאלה לפי התוספות מותר להוציא פירות שביעית לחו"ל ואין איסור. גם הרב משה פיינשטיין (שם) הסביר כך את דברי התוספות הללו:

ומצד איסור הוצאה מארץ ישראל לחו"ל, הא לתירוץ הראשון בתוס' פסחים שם ד"ה רב ספרא מותר להוציא שלא לאכילה.

התוספות כתבו שלשם סחורה באופנים המותרים מותר להוציא לחו"ל, ואילו הרב פיינשטיין פירש את דבריהם באופן רחב יותר, שמותר להוציא לחו"ל שלא לשם אכילה. דוגמאות: הוצאת פירות שביעית לתלותם כנוי סוכה או כבשמים, לנוי או לריח. בכל המצבים הללו, שמוציאים פירות לחו"ל שלא על מנת לאוכלם, מותר להוציא לכתחילה. גם הרב יוסף שלום אלישיב (הערות הגרי"ש אלישיב, פסחים נב ע"ב) הבחין באופן ברור בין פירות שביעית שנועדו לאכילה, שאסור להוציאם לחו"ל, ובין פירות שביעית שלא נועדו לאכילה, כמו אתרוגים הקדושים בקדושת שביעית, שמותר להוציאם לחו"ל.²¹

ונראה דהנה דיסוד האיסור בהוצאתם לחו"ל, הוא מצד דהוי כקדשים שאכילתם וביעורם במקום קדושתם ובלשון התורת כהנים בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. ונמצא דרב ספרא כשהוציא לחו"ל רק לסחורה ולא לאכילה, והיינו כמו באתרוגים

פסחים הוא ר' אליעזר מטוך, שביסס וקיצר את תוספות הר"ש משאנץ, כך שגם מובאה זו היא מדברי הר"ש.

19. על כך ראה בהרחבה בספרי: 'פירות הקדושים בקדושת שביעית בידי מי שלא ישמור על קדושתם', זמני יהודה וישראל, עמ' 29-51.

20. ציץ הקדש, סי' טו, אות ד.

21. באתרוג יש קדושת שביעית (סוכה לט ע"א). בנוגע לייצוא אתרוגי שביעית לחו"ל, ראה: בשעריך ירושלים (עורך: הרב יוסף צבי אדלר), עמ' כה-כז; הרב צבי כהן, פירות שביעית, עמ' תעט-תפב.



בזמן הזה שמוציאים אותם רק לנענועים, ואח"כ לאכילה אין צריך להם בחו"ל, ויחזירום לארץ ישראל. נמצא שאין בזה שום איסור, שהרי לא יאכלום בחו"ל. ולפי זה צריך לומר דרב ספרא הוציאם לחו"ל הסמוך לארץ ישראל שהיה אכן בדעתם להחזירם לאכילה לארץ ישראל. וכן בזמן הזה לכתחילה ישלחו האתרוגים על מנת להחזירם לארץ ישראל, וצ"ע. (ואולי כבר לא הטריחום אחר שהוציאום לנענועים ולא לאכילה ושוב אין צריך בדיעבד להחזירם לארץ ישראל, וכרבנן. וצ"ב).

בעבר היה מקובל לאכול אתרוגים.²² כיום מגדלים אתרוגים לשם המצווה, ומעט מאוד אוכלים אותם כמרקחה או שותים ליקר אתרוגים וכד', לאחר השימוש בהם בחג סוכות. אתרוגים שמייצאים כיום לחו"ל נועדו למצוות ארבעה מינים ולא לאכילה.²³ כיוון שכך, לא ברורים דברי הרב אלישיב שצריך להחזירם אחר כך לארץ ישראל. הרי גם בארץ ישראל לא יאכלו אותם, ואם יש צורך לבערם, כאמור לעיל, הרמב"ם פסק שמבערים בחוץ לארץ. לא ברורים גם דברי הרב אלישיב מניין שרב ספרא הוציא את היין לחוץ לארץ סמוך לארץ ישראל, מתוך מטרה להחזיר את היין לארץ ולשתותו כאן. בגמרא כתוב שהוא יצא מארץ ישראל לחוץ לארץ, וכאמור לעיל, רב ספרא היה הולך מארץ ישראל לבבל וחוזר, ובבל רחוקה מארץ ישראל.

הרא"ה קוק (שבת הארץ, קונטרס אחרון, אות כג) הסביר את תשובת התוספות באופן הבא: אכן אסור לסחור בפירות שביעית, אך איסור סחורה בפירות שביעית הוא איסור תורה, ואיסור הוצאה לחו"ל הוא מדרבנן. לכן חכמים לא אסרו מדרבנן (להוציא לחו"ל) מה שנאסר כבר מהתורה (בסחורה). לאור הנ"ל מחדש הרב קוק זצ"ל שגם במקום שהסחורה מותרת, כגון בהבלעה (כמו ברכישת אתרוג שביעית)²⁴ - לא נאסר הייצוא לחו"ל. ומסקנתו שיש לסמוך על כך בשעת הדחק, וכך כתב בסוף דבריו:

ובמקום הדחק יש לסמוך על דברי התוס' פסחים נב ע"ב ד"ה רב ספרא, די ש אומרים שלסחורה המותרת [אופני המסחר המותרים] מותר להוציא לחו"ל. ובזה אנו מוציאים תקנה לסחר ארץ הקדש בשביעית בזמן הזה.

אומנם הרא"ה קוק התמקד רק במה שקשור להוצאה לשם מסחר ובאופנים המותרים, אך העיקרון שנלמד מהתוספות וממפרשיו הוא שכל גידול חקלאי שיש בו קדושת

22. אתרוג צריך להיות ראוי למאכל: 'אתרוג דלאכילה קאי', כמבואר סוכה לז ע"ב. על אכילת אתרוגים: תוספתא תרומות פ"י ה"ב; משנה סוכה פ"ד מ"ז; סוכה מו ע"א-ע"ב; ביצה ל ע"ב; שבת קח ע"ב, קט ע"ב; יומא יח ע"א; ויקרא רבה לז, ב, ועוד.

23. הרב שלמה זלמן בהר"ן (בתוך: שו"ת אבני קדש, בסוף) כתב סיבה נוספת להיתר להוציא אתרוג שיש בו קדושת שביעית לחו"ל, על בסיס ההנחה שכמעט שלא מקובל כיום לאכול אתרוגים: 'בזמן הזה דאין אתרוג עומד לאכילה, ולא כבזמן הש"ס, ורק איזה אנשים עושים מהם מרקחת, ואם לא יקחו אותם לצאת בהם בחג הסוכות למצות ארבעה מינים יהיו כולם להפסד... וברור הוא כי אם לא יקחו אותם הסוחרים לשלחם לחו"ל יפסידו כולם... ואם כן מה שייך בזה לאכלה ולא להפסד, לאכלה ולא לסחורה... למה לא ישלחו לחו"ל לברך עליהם? דברים ברוח זו ראה גם: הרב שמואל וואזנר, שו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' קח.

24. סוכה לט ע"א.



שביעית, והוא אינו מיועד לאכילה, מותר להוציאו לחו"ל. על פי התשובה השנייה של התוספות, רב ספרא הוציא את היין לחו"ל בשוגג. בתוספות רבנו פרץ (פסחים שם) כתב שהוא לא זכר שיש איתו יין. אכן אסור היה להוציא את היין לחו"ל, אך מאחר שהוא כבר הוציא, הוא התלבט היכן יש לבערו. ניתן אף לדייק את ההבנה הזאת מלשון הגמרא: 'הוא בהדיה גרבא דחמרא'. יש להעיר שהתוספות גרסו בגמרא 'רב ספרא אפיק גרבא דחמרא מא"י לח"ל',²⁵ אך הגרסה בגמרא שלנו היא: 'רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ. הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית'.²⁶ על פי גרסת התוספות, קושייתו של ריב"א התבססה על ההנחה שרב ספרא הוציא את היין במודע, ועל כן השיב בתשובה הראשונה שלסחורה מותר להוציא. בתשובה השנייה כתבו תוספות שהוא עשה כן בשוגג, אך נראה שהתשובה השנייה מתאימה יותר לגרסת הגמרא, וכפי שכתב הר"ש בפירושו למשנה (שביעית פ"ה מ"ו). לעיל ציינו שהרמב"ם כתב שאסור להוציא פירות שביעית לחו"ל בפרק שבו הוא עסק בהלכות קדושת שביעית, ולא בפרק שבו הוא עסק בהלכות ביעור. האם הרמב"ם יכול להסכים להסברם של ריב"א והר"ש שלסחורה באופנים המותרים יהיה מותר להוציא? כאמור לעיל, הרמב"ם כתב את ההלכה בנוגע לאיסור להוציא לחו"ל במסגרת הלכות קדושת הפירות בהקשר של אכילה, שתייה, סיכה, הדלקת הנר וצביעה (הל' שמטוי" פ"ה ה"א-ה"י). הוא לא נימק את טעם האיסור להוציא לחו"ל. את ההלכות הקשורות לסחורה בפירות שביעית כתב הרמב"ם בפרק שאחריו (שם פ"ו ה"א). לכאורה נראה לומר שהרמב"ם יכול להסכים לכך שאם סוחרים באופנים המותרים יהיה מותר להוציא לחו"ל, כי ההלכה בעניין איננה קשורה לשימוש בפירות עצמם. יחד עם זאת קשה להוכיח בוודאות שהרמב"ם יסכים לדברי הריב"א והר"ש.

ג. איסור הוצאה לחו"ל אינו מוסכם על הכול

עד עתה הסברנו שמוסכם על כל התנאים שאין מוציאים פירות מארץ ישראל לחוץ לארץ, ורבי ור' שמעון בן אלעזר חלקו בשאלת מקום הביעור במקרה שכן הוציאו. הרב ישראל משקלוב (פאת השלחן, הל' שביעית סי' כד ס"ק נו) כתב בעקבות דברי ריב"א בתוספות:

רב ספרא דאפיק לכתחילה, הוה סבירא ליה דאין הלכה כר' שמעון בן אלעזר ודלא כמתניתין... ולכן הוציא רב ספרא היין. וזה שאמר רב ספרא: איכא דשמיע ליה מיניה דרבי אבהו, הלכה כרבי שמעון בן אלעזר או לא?

לדבריו ניתן לפרש שרבי, שסבר שמבער במקומם בחוץ לארץ, סבר גם שמותר לכתחילה להוציא פירות שביעית לחו"ל, ואילו ר' שמעון בן אלעזר, שסבר שיש לבער את הפירות בארץ, סבר שאסור להוציא לחו"ל, וכמו האמירה המוסכמת במשנה²⁷ שאין

25. כך גרסו גם: תוספות רבנו פרץ ותוספות הרשב"א, פסחים שם; ספר הזכות, גיטין יח ע"א בדפי הרי"ף.

26. כך גרס גם הר"ש משאנץ, בפירושו למשנה שביעית פ"ו מ"ה, שהוא לעיל. רבנו חננאל גרס: 'ביד רב ספרא נפיק מארץ לחוצה לארץ גרבא דחמרא דשביעית'.

27. שביעית פ"ו מ"ה.



מוציאים פירות שביעית לחו"ל. רב ספרא סבר שאכן אין הלכה כר' שמעון בן אלעזר, וממילא אין הלכה כמשנה, ולכן מותר להוציא לכתחילה יין מארץ ישראל לחוץ לארץ. כך גם כתב הרב משה פיינשטיין (שם) על פי ההבנה המקובלת בר"ש שיש תלות בין האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל לבין חובת הביעור בארץ: ולחד שיטה בר"ש פ"ו משביעית מ"ה, תלויה הוצאה לחו"ל בדין הביעור שנחלקו בזה בפסחים שם. וכיוון שהלכה כתנא קמא שמתבערין בכל מקום, ליכא כלל דין זה דאיסור הוצאה לחו"ל.

אפשרות כזאת הציג גם הרא"ה קוק²⁸ בשבתו בבויסק בחוץ לארץ, במכתב שעסק ברכישת אתרוגים מארץ ישראל בשנת שמיטה. בתחילה כתב שהוא הזמין אתרוג שגדל אצל נוכרים:

דעל כל פנים יש לסמוך בזמן הזה אמאן דאמר יש קנין לנכרי להפקיע. ובכלל ראוי להתנהג כעצת חז"ל: נותן לו אתרוג במתנה ומבליע דמי אתרוג בלולב (סוכה לט ע"א).

לא ברור מדוע בקניית אתרוג שגדל בארץ ישראל מגוי, יש לקנות בהבלעה, הרי אין קדושת שביעית באתרוג שגדל אצל נוכרי. הרא"ה קוק המשיך וכתב: לענין עצם ההוצאה, ודאי האיסור דאין מוציאין הוא דרבנן, וכן משמע בירושלמי. וגם מסופק אם רבי לא פליג, וראיה רב ספרא דאפיק גרבא דחמרי, אולי פסיק כמותו.²⁹

אכן האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל הוא מדרבנן, ולא רק מפני ששביעית בזמן הזה דרבנן.³⁰ 'וכן משמע מירושלמי' - נראה שכוונתו לדברי רבי יעקב בר אחא שאמר שר' אמי הורה כדעה המקילה - דעת רבי, שניתן לבער בחוץ לארץ. הרא"ה קוק העלה אפשרות שרבי סבר שניתן לבער בחוץ לארץ פירות שביעית שהוצאו לחוץ לארץ, כי הוא סבר שלכתחילה מותר להוציא פירות שביעית לחו"ל. הראיה לכך שאולי רב ספרא סבר כמותו, ולכן הוא הוציא יין קדוש בקדושת שביעית לחו"ל. הרא"ה קוק צירף שם עוד כמה נימוקים להיתר להוציא אתרוג שביעית לחו"ל: א) האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל לא נאמר במקום מצווה. במקום אחר כתב הרא"ה קוק³¹ שיש חשש שאם לא יוצאו אתרוגי שביעית מארץ ישראל, היהודים ייטלו אתרוגים מורכבים שהם פסולים למצווה;³² ב) מדובר על אתרוגים שנמכרו לגוי, ואין בהם קדושה, והם אינם נחשבים

28. מובא בניצני ארץ ו, עמ' 36; אגרות חמדה, יד בנימין תשס"ח, עמ' 172.

29. ראה גם שבת הארץ, קונטרס אחרון, אות כג, שם דן בהרחבה בדברי רבי.

30. ראה: פאת השולחן, בבית רידב"ז, דף עז, שכתב שזה איסור דרבנן. ואומנם שם בסוף הספר במשמרת הבית דף כב ע"ב הובא מכתב מהרב אברהם מנחם הלוי שטיינברג, אב"ד בראד, שכתב שהאיסור מהתורה. גם מהנצי"ב, שו"ת משיב דבר, סי' נו, משמע שמדובר על איסור תורה, אך זאת מפני שהוא קשר זאת לסברתו ששביעית בזמן הזה מהתורה. החזון איש, שביעית סי' יג ס"ק ג, סבר גם כן שאיסור הוצאה לחו"ל הוא מדרבנן. ראה עוד: הרב צבי כהן, פירות שביעית, עמ' רכז-רכח.

31. אגרות הראיה א, אגרת שכו.

32. בעבר היו השווקים מוצפים באתרוגים מורכבים. רבנים רבים, ובהם הרא"ה קוק, נאבקו בדבר ופסקו שאתרוג מורכב פסול למצווה. הרא"ה קוק כתב איגרות ותשובות בעניין, וכן ספר: עץ הדר השלם.



לפירות של יהודי. אומנם חרף כל הנימוקים הללו כתב הראי"ה קוק שיש לנהוג בהם כאילו יש בהם קדושת שביעית, ויש לאוכלם מייד אחרי החג, כדי שלא יעבור זמן הביעור.³³

סיכום

האיסור לייצא פירות שביעית לחו"ל נוגע כנראה רק לפירות שמוציאים אותם כדי לאכול או לשתות אותם. אם המוציא איננו מתכוון לאכול או לשתות את הפירות הללו, אלא לסחור או לעשות בהם כל שימוש אחר שאינו אכילה ושתיה, נראה שלא נאסר. יש לסחור על פי כללי ההלכה הנהוגים בפירות שיש בהם קדושת שביעית - הקפה, הבלעה וכד'. כך למשל בנוגע לייצוא אתרוג שביעית. יש בו קדושה, אך הרוב לא נהגו כיום לאוכלו.

נראה שהחובה לבער פירות שביעית בארץ ישראל איננה קשורה כלל לאפשרות להוציא פירות שביעית באופנים מותרים. ייתכן שרבי, שסבר שפירות שביעית שהוצאו לחוץ לארץ יש לבער במקומם, סבר שאין כל איסור להוציא פירות שביעית לחו"ל, וייתכן שרבי ספרא, שהוציא יין של שביעית לחוץ לארץ, סבר גם הוא כרבי.



כמו כן הוא פעל ותמך בחקלאים ובעמותות שגידלו אתרוגים לא מורכבים. על מאבקו של הראי"ה קוק בעניין זה ראה בהקדמה שכתבתי לספר עץ הדר השלם. כיום הבעיה נפתרה, והמגדלים יודעים לגדל אתרוגים נאים ומשובחים, בכמויות גדולות, ללא הרכבה.
33. בספרי: 'אתרוג, פירות הארץ, וקדושת שביעית במשנת הראי"ה קוק', מועדי יהודה וישראל, עמ' 271-281, עסקתי בהרחבה בהנהגותיו ובפסיקותיו של הראי"ה קוק בנוגע להוצאת אתרוגים מארץ ישראל לחו"ל בשנת שמיטה.

הרב דוד אייגנר

בשר מבוסס תאים מרקמת עובר (בלסטולה ובלסטוציסט)

הקדמה

אספקת מזון בכמות ובאיכות המתאימות לצורכי האדם מעסיקה את העולם כולו מאז ומעולם. על המזון להיות בכמות מספקת, עשיר בערכים תזונתיים וערב לחיך. בין המזונות המרכזיים בתזונתו של האדם נכלל בשר בעלי חיים. בשל צרכים שונים¹, הולכת ומתפתחת בשנים האחרונות מגמה של ייצור בשר שמקורו בבעלי חיים, אך עיקר גידולו אינו מתרחש בגופם של בעלי החיים. די בכמות קטנה של בעלי חיים על מנת לייצר מהם כמות רבה של מזון בשיטה זו. במחקר בעולם מפתחים רקמות כאלו מסוגים רבים של בעלי חיים, כגון בקר, צאן, עופות, חזירים וארנבים.² הצד השווה בכל הפעולות הוא שיש לספק לתאים המתרבים את תנאי החיים המתאימים - כפי שהם היו מתפתחים לו היו חלק מבעל החיים. המטרה היא לשמור על התאים כפי שהם לאורך כמה שיותר זמן, דהיינו שתהליך החלוקה ימשיך באופן תקין גם מחוץ לגופו של בעל החיים. התאים נבנים על 'מערכות פיגומים' - מערכות תומכות שונות, לרוב מדובר במערכות צמחיות. מזון זה עדיין אינו בשל למסחר, וקיימים קשיים רבים בדרך להפצתו לציבור הרחב,³ אולם בשל הפוטנציאל העסקי והתזונתי המשמעותי הטמון בו, מושקעים מאמצים רבים כדי לפתחו כדי שהוא יהיה שווה לכל נפש. מטבע הדברים יש לתת את הדעת על מעמדו ההלכתי של בשר זה. אחת השיטות לייצור בשר זה, שנדונה בין הפוסקים בשנים האחרונות, היא פיתוח רקמה מתאי גזע של בעל חיים בוגר. לדעת הגר"י אריאל והגר"י וייס תאי גזע שהופקו מבעל חיים בוגר דינם הוא כשל בעל החיים שממנו הם הופקו.⁴

1. בין הצרכים ניתן למצוא עלייה ניכרת בגודל האוכלוסייה, ברמת החיים, ועוד.
2. ראה הע' 3 עמ' 4 במאמר שהוזכר שם, וכן במאמר הבא לגבי שימוש ברקמת ארנבים: MacQueen, L.A., Alver, C.G., Chantre, C.O. *et al.* Muscle tissue engineering in fibrous gelatin: implications for meat analogs. *npj Sci Food* 3, 20 (2019). <https://doi.org/10.1038/s41538-019-0054-8>
3. ראה: Pajčin, I.; Knežić, T.; Savic Azoulay, I.; Vlajkov, V.; Džisalov, M.; Janjušević, L.; Grahovac, J.; Gadžanski, I. Bioengineering Outlook on Cultivated Meat Production. *Micromachines* 2022, **13**, 402 הבעיות המרכזיות הן לייצר רקמה שתכיל הן תאי שריר והן תאי שומן, וכן שהטעם יהיה דומה לטעמה של רקמת בשר מקורית.
4. ראה: Ben-Arye, T., Shandalov, Y., Ben-Shaul, S. *et al.* Textured soy protein scaffolds enable the generation of three-dimensional bovine skeletal muscle tissue for cell-based meat. *Nat Food* 1, 210–220 (2020). ראה בקבצי תחומין לד מאמריהם של הרב צבי רייזמן שליט"א, מח"ס רץ כצבי, שעסק



במאמרים שצוינו לעיל (הע' 5) הדיון נסב סביב יצירת רקמה מתאים של בעל חיים בוגר. בנייר עמדה שיצא השנה (תשפ"ב) מטעם ארגון 'צהר' נכתב:

בשר המיוצר במעבדה מתא לא בשרי נטען כי אם מקורם של תאי הגזע הוא מעובר בעלי חיים בשלבים הראשונים לאחר ההפריה ולפני ההשרשה ברחם (בבקר)⁵ וכן במהלך השעות הראשונות של התפתחות עובר תרנגולת (לפני הטלת הביצה), אין לתאים אלו מעמד של בשר, ולכן אם לוקחים את תאי הגזע מעוברים אלו ומייצרים מהם רקמה אכילה, הרי שמדובר במאכל שדינו הוא פרווה. (לדעת הגר"א שטרן עם זאת אין לבשלו עם חלב מטעם מראית העין).

בשני המקרים מדובר בשלבים הראשונים ביותר בחיי העובר, כשהתאים עוד לא עברו תהליך התמיינות לאיברים שונים. מדובר בכמות של כמה מאות תאים שניתן לראותם בעין, גם אם בקושי רב. לפי המחקר כיום, פיתוח בשר מבוסס תאים נעשה רק מתאי גזע, בין מתאי גזע ראשוניים-עוברים ובין מתאי גזע מושרים שעשו 'שכתוב לאחור'.⁶ כדי להקל על הקורא, חילקנו בין עובר עוף לעובר בקר.

א. בלסטולה (עוף) – blastula

1. בלסטולה (עוף) - רקע אנטומי

הפריית הנקבה יכולה להתרחש אחת לשבועיים. חריגה של ביצה מהשחלה של הנקבה - ביוץ - יכולה להתרחש אף אחת ליום. ההפריה חלה כ-15 דקות לאחר הביוץ, כשהחלמון מתחיל את דרכו בצינור ההטלה. חלוקת התאים ליצירת העובר מתחילה כ-5 שעות לאחר ההפריה. כ-4 שעות לאחר מכן העובר מכיל 256 תאים, והוא נקרא blastoderm. חלוקת התאים מתרחשת בתחילה בשלוש שכבות שונות,⁷ ומהן מתפתח האפרוח. הביצה מוטלת מהתרנגולת כיממה לאחר הביוץ, ובשלב זה יש בעובר כ-20,000 תאים. בסך הכול נמשכת התפתחותו של העובר בביצה כ-21 יום.

2. בלסטולה - דיון הלכתי

מן התורה, ביצת עוף טהור מותרת באכילה, ודינה הוא פרווה, דהיינו אף שיצאה מבעל חיים, הביצה אינה בשרית והיא נחשבת כישות בפני עצמה. עם זאת, להיתר אכילתה ישנן מגבלות. אם הביצה נמצאה בתוך התרנגולת כשהיא נשחטה, וכשעדיין לא סיימה

בסוגיה זו 'בשר מתאי גזע', ותגובתם של הרב יהודה בצלאל שפיץ ושל הרה"ג יעקב אריאל שליט"א שהופיעו בתחומין לה; מאמרים של הרה"ג אשר וייס שליט"א 'בענין בשר מתורבת', הודפס בשיעורו לפרשת שמות תשפ"ב, במכתב לרב גענאק, יו"ר ה-OU, ועוד. כמו כן ראה מאמרי 'בשר מבוסס תאים', אמונת עתיד 129 (תשפ"א), עמ' 57-62; ראה גם נייר עמדה מספר 1 'בשר מתורבת' שיצא מטעם 'מדע תורתך', בית מדרש ומכון מחקר לטכנולוגיה עתידית מבית מכון לב.

5. בתהליך של 'שטיפת עוברים' שואבים מהרחם את הביציות המופרות. תהליך זה מתבצע רק ברחם ולא בחצוצרות (תהליך מקובל ברפתות כבר כמה שנים, אכמ"ל לגבי אופן התהליך).

6. ראה Cultivated meat cell lines.

7. Ectoderm - אקטודרם, Endoderm - אנדודרם, Mesoderm - מזודרם.

להתפתח והיא עדיין 'מעורה בגידים', היא נחשבת כחלק מהעוף, וחלים עליה דיניו. יש למולחה אם העוף נשחט, ואם היא נלקחת ממנו בעודו חי יש בה משום בשר הפורש מן החי.⁸ כמו כן הביצה מותרת באכילה רק עד תחילת התפתחות האפרוח בביצה, וכשמזהים אפילו טיפת דם אחת, הביצה אסורה באכילה⁹ (נחלקו הראשונים והפוסקים במיקום המדויק שבו מתגלה הדם; בקשר, בחלבון, או בחלמון - מחלוקתם סובבת סביב השאלה מאיזה שלב הדם נחשב של האפרוח, ומתי מדובר בדם שמקורו מצינור ההטלה וכו'. להלכה כתב הרמ"א¹⁰ שיש לחשוש לכל השיטות, וכל ביצה שידוע שהופרתה, כשמזהים בה דם אין לאוכלה).

עד לפני כמה עשרות שנים, עד המצאת לולי הסוללה וההפרדה בין קווי הטלה ובין קווי בשר, כל ביצה הייתה בחזקת מופרית, ובכל זאת היא הותרה באכילה. מכאן שכל עוד אין מזהים דם בביצה, ניתן לקחת את תאי הגזע של העוף ולייצר מהם כל מוצר שרוצים, ודינו של המוצר הוא פרווה כדין הביצה שממנה הוא בא. לכן יש לסייג ולהגדיר שמשך הזמן האפשרי לכתחילה הוא מעת ההטלה, או לכל הפחות מעת שהביצה כבר גמורה במעי התרנגולת, עד הופעת הדם - כ-30 שעות אחרי ההטלה בתנאי טמפרטורה מתאימים. כל זאת נכון אם אכן לוקחים את הביצה לאחר שהיא גמורה, אך אם לוקחים את הביצה בעוד היא בדרכי ההטלה, היא נחשבת כמעורה בגידים ויש בה משום בשר הפורש מן החי, ראה להלן.

ב. בלסטוציסט (בקר) – blastocyst

1. התפתחות עובר יונקים

שלבי התפתחותו של עובר פרה, בדומה לעוברי היונקים, הם כדלהלן:
 (1) ההפריה בין תא הזרע לביצית מתרחשת בחצוצרה. לאחר ההפריה העובר נע בתוך החצוצרה לכיוון הרחם, ולאחר הגעתו לשם העובר משתרש בדופן הרחם. בשלב הראשוני מדובר בתא אחד המוקף בקליפה הנקראת zona pellucida. קליפה זו משמשת מעין שכבת הגנה לעובר עד השרשתו ברחם, ראה איור בסוף פסקה זו.
 (2) מייד לאחר ההפריה מתחיל התא המופרה להתחלק, כשבתחילה נפחו אינו עולה.
 (3) כ-5-6 ימים לאחר ההפריה, כשמספר התאים מגיע ל-16, הביצית המופרית נקראת מורולה - *Morula*.¹¹ מדובר בתחילתו של העובר, שבשלב זה נמצא עדיין בחצוצרה.
 (4) כ-7-8 ימים לאחר ההפריה העובר מגיע לרחם, ובשל חדירת נוזלים לתוך צבר התאים נוצר חלל מרכזי נוזלי במרכז העובר המתפתח. בשלב זה העובר נקרא **בלסטוציסט**,

8. שו"ע, יו"ד סי' פו סעי' ד; ראה דרכי תשובה, לשו"ע שם, ס"ק מד, שדן היכן הביצה מעורה, ולדעתו הביצה נחשבת כמעורה בגידים גם אם היא מצויה בדרכי ההטלה, ולא רק כשהיא מחוברת לאשכול הביצים.

9. יש לציין כי הופעת הדם בביצה מתרחשת כ-24 שעות לאחר תחילת הדגירה.

10. שו"ע, יו"ד סי' סו סעי' ג.

11. העובר דומה במראהו לפרי עץ התות, מורולה היא תות בלטינית.

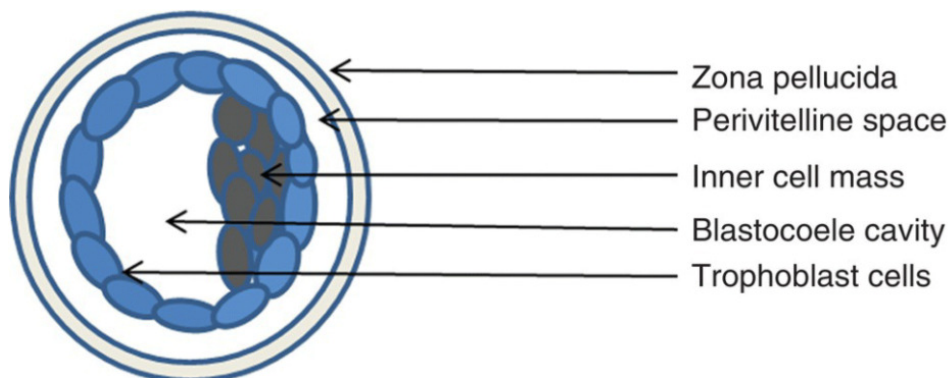


ונוצרים בו שני אזורים מרכזיים: אזור אחד הוא מערכת תאים (טרופובלסטים - *Trophoblast cells*) הנצמדת מסביב לקליפת העובר, והיא משמשת להשרשת העובר בדופן הרחם, ליצירת שליה ולמעבר כלי דם; אזור נוסף, שבו התאים מתחילים להידחס לאחת מדופנות העובר, נקרא *icm - Inner cell mass*, ובו יש תאי גזע עובריים, השומרים על יכולת ההתרבות בחלוקת התא ומסוגלים להתמייין לכל סוג תא - *esc - embryonic stem cells*.

תאים אלו יכולים להתמייין לכל סוג תא המרכיב את האורגניזם הבוגר. יכולת זו קיימת רק בשלבים מוקדמים ביותר של העובר. לאחר השרשת העובר ברחם והמשך תהליך התפתחותו, תאים אלו יכולים להתפתח רק לפי מטרה מסוימת. אם תאי ה-*icm* או ה-*esc* מבודדים מהעובר ומגודלים בתרביות בתנאים מתאימים, הם יוכלו להתרבות באופן אינסופי ולשמור על יכולת התמיינות זו.¹² תכונה זו מנוצלת ליצירת בשר מבוסס תאים. כאמור, בגיל 7-8 ימים העובר בוקע את המעטפת (*zona*) ומתחיל לגדול ולהתארך. היצמדותו של העובר לרחם מתרחשת בהדרגה במהלך 20-30 הימים הראשונים להיריון. לאחר 42 ימי היריון, גודלו של העובר הוא כגודל גרגר הפול, כל מערכות הגוף קיימות בו, ומכאן ואילך הן רק גדלות ומשתכללות מבחינה תפקודית.

כדי לשפר את יעילות גידול בעלי החיים במשקים חקלאיים, מקובל בבקר ובצאן לגרום לנקבה להיכנס להיריון מרובה עוברים ואז 'לשטוף את הרחם', לרוב ביום השביעי לאחר ההפריה, להוציא את העוברים בשלב המורולה או בשלב הבלסטוציסט, לפני השרשתם, ולשותלם בפרות פונדקאיות.¹³ הזנת העובר בשמונת הימים הראשונים נעשית מהחומרים המצויים בביצית, ואילו לאחר בקיעתו הזנת העובר נעשית מבלוטות המצויות בריירת הרחם.

להלן איור המתאר את חלקי העובר בימים ה-7-8 להיווצרותו:¹⁴



12. א. גולן, מיילדות, גניקולוגיה ופוריות: עקרונות ויישום, 2009 עמ' 84.
13. ראה ז'. ברקוביץ, התפתחות העובר ואובדן הריון מוקדם, בתוך חוברת משק הבקר והחלב מס' 392, בהוצאת מועצת החלב.
14. Chapter 79 Evaluation of *In Vivo*-Derived Evaluation of *In Vivo*-Derived Bovine Embryos, Marianna M. Jahnke, James K. West and Curtis R. Youngs.

2. ההתפתחות העוברית לפי משך הזמן¹⁵

משך זמן התפתחותו של עובר פרה הוא תשעה חודשים, בדומה לאדם.

(1) הפריה

(2) 5 ימים ראשונים בחצוצרה.

(3) יום 7/8 - מעבר לרחם.

(4) 20 עד 30 יום מההפריה - השרשה ברחם.

(5) 42 יום מההפריה - איברי העובר מוכנים.

(6) 9 חודשים לאחר ההפריה - המלטה.

3. בלסטוציסט (בקר) blastocyst - דיון הלכתי

השאלות העומדות בפנינו הן:

(1) מה דין העובר הראשוני (לאחר ההפריה), האם חל עליו שם בשר? האם יש בו דיני אבר מן החי?

(2) כפי שנפרט להלן, חז"ל הגדירו שעובר אדם בארבעים הימים הראשונים הוא 'מיא בעלמא', מה משמעותה של הגדרה זו? האם ניתן להשוות בין עובר אדם לעובר בעלי חיים?

(3) על מנת ליצור רקמה אכילה, 'שוברים' את המורולה או הבלסטוציסט, לוקחים את תאי הגזע ונותנים להם להמשיך להתפתח. מה המשמעות של המשך הפיתוח? האם מדובר בדבר חדש?

(4) אם נטען שמדובר בדבר חדש, האם יהיה ניתן להשתמש בתאי גזע של בעלי חיים שאינם כשרים?

ג. מעמדו של עובר בארבעים הימים הראשונים

אחד העקרונות המרכזיים שהובאו בדף העמדה של צהר הוא שעובר בתוך ארבעים הימים הראשונים נחשב כ'מיא בעלמא' ואין לו דין בשר. מכיוון שעיקרון זה הובא כאחד מבסיסי ההיתר בדף עמדה זה, נרחיב בו מעט.

הגמרא בבכורות¹⁶ מסתפקת לגבי דיני בכור בהמה מהו שלב המעבר בבעלי חיים בין מיא בעלמא לוולד, דהיינו כמה זמן צריך לעבור מעת שבא עליה זכר ועד שהיא הפילה, כדי שיהיה לוולד זה דין עובר, וזאת מתוך ההנחה שמספר הימים מהעיבור שונה בין אדם לבהמה. הגמרא לא הכריעה בדבר,¹⁷ ולהלכה כתב מרן הרב זצ"ל שדין עובר חל בכל מקום שניתן להבחין בוולד ולזהות אותו, ללא תלות במספר הימים לאחר העיבור.¹⁸

15. ראה י. ברקוביץ, התפתחות העובר ואובדן הריון מוקדם, בתוך משק הבקר 392.

16. בכורות כא ע"ב.

17. מסקנת הגמרא בבלי בכורות כא ע"ב, שלא ניתן לדעת מהו משך הזמן שנצרך בין השלב שבו הבהמה קיבלה זכר לשלב שבו הוולד שבמיעה מוגדר כוולד, ואם מתרחשת הפלה הוא פוטר את הבא אחריו מבכורה, ראה רמב"ם, הל' בכורות פ"ד הי"ב-הי"ג.

18. שו"ת דעת כהן, סי' קצא, שכתב שלהלכה בכל מקום שניתן להבחין בו בצורת ולד, יש לחשוש לכך, בלא תלות ישירה במספר הימים לאחר העיבור.

כלומר אין להשוות השוואה מלאה בין בני אדם ובעלי חיים לעניין הגדרת 40 יום בדווקא, אלא הדבר תלוי בהתפתחותו של העובר, וברור שחולפים מההפריה כמה ימים לפחות עד שיש עובר ממשי. במקורות רבים בחז"ל נכתב ביחס לאדם שבתוך ארבעים הימים העובר נחשב 'מיא בעלמא', ורק מארבעים יום ואילך נגמרת צורת הוולד. יש לכך השלכות אחדות: לאחר ארבעים יום מיצירתו, העובר יכול לאסור את אימו¹⁹ מלאכול בתרומה.²⁰ הוא נחשב פטר רחם, נחשב בכור לנחלה וכהן.²¹ אימו צריכה להביא קרבן על טומאת לידה.²² לדעת הרמב"ן בשם בעל 'הלכות גדולות'²³ ניתן לחלל שבת על עובר גם בתוך ארבעים הימים הראשונים להיווצרותו.²⁴ הראשונים נחלקו אם אב יכול לזכות זיכוי ממוני את בנו העובר: לדעת הטור וה'שלחן ערוך' כשמזכה לבנו בתוך ארבעים הימים הראשונים, הזיכוי אכן קונה, אך כתב הש"ך שזיכוי זה אינו חל.²⁵ בדיני גרות, במקרה של עובר בתוך ארבעים יום ליצירתו המצוי ברחמה של גיורת הטובלת - טבילתה מועילה אף לעובר, והוא נחשב גר לכל הדעות.²⁶ בדיני הפלה לדעת החוות יאיר,²⁷ אין כל סברה לחלק בין קודם מ' לאחר מ', ומדבריו משמע שיש להתייחס לעובר כקיים, על כל ההשלכות לכך, החל מההפריה.

בספר 'נשמת אברהם' כתב בהגדרת 'מיא בעלמא'²⁸ שבשלבם הראשונים לחיי העובר נוצרת בעיקר צורת האיברים, הלב, הפנים ועוד. התקופה העוברית מתחילה כ-8 שבועות מתחילת ההיריון, ולכן לדבריו הכוונה ב'מיא בעלמא' היא שבארבעים הימים הראשונים עדיין אין צורה של ולד, אך אין הכוונה שאין כאן כל ממשות. לכן נראה לומר שהגדרת 'מיא בעלמא' היא אינה הגדרת מים במובנם הפיזיולוגי, אלא זו הגדרה דינית שעוסקת

19. רש"י, יבמות סט ע"ב, עובר פוסל דכתיב כנעוריה פרט למעוברת.
20. רש"י, בכורות מז ע"ב; רבינו גרשום, בכורות מז, ב; 'והמפלת יום ארבעים שאכתי לא נגמרה צורה'.
21. בכורות פ"ח מ"א.
22. כריתות פ"א מ"ה.
23. תורת האדם, שער הסכנה, וכתב בשש"כ פרק לו סעיף ב שיש לנקוט כמותו.
24. אם כי הדבר נובע בשל הטעם של חילל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ולא מצד פיקוח נפש עכשווי.
25. נחלקו הראשונים אם ניתן לזכות לעובר בארבעים הימים הראשונים. לדעת הראב"ה ב-40 הימים הראשונים הוא מיא בעלמא, ואף אם נניח שדעתו של אדם קרובה אצל בנו זה רק לאחר 40 יום, כתב המאירי שלעניין צוואה 'דעתו של אדם על כל מה שהוא נותן לב עליו שיבוא וכל שנוצר דעתו מתרחבת עליו', ולכן ניתן לזכות כבר מעת היצירה. וראה בסמ"ע, חו"מ סי' רי ס"ק ג, שכתב שלדעת הנמוקי יוסף (ב"ב סו ע"א מדפי הרי"ף סוף ד"ה אמר המחבר) ניתן לזכות רק ממ' יום ומעלה, אך לדעת הטור והשו"ע אין מגבלה כזו, וכתב הש"ך שיש לחשוש לדעת הנמוקי יוסף.
26. הגר"ח מבריסק, הוב"ד בקובץ הערות, יבמות סי' עג אות יב, וכך סובר הגר"ש ישראלי חוות בנימין, ח"ב סי' סה.
27. חוות יאיר, סי' לא; ראה אג"מ, חו"מ ח"ב סי' סט, שסובר שיש בהפלה בתוך ארבעים יום איסור רציחה; וכך נוטה דעתו של הרב עובדיה יוסף, יביע אומר, ח"ד אבה"ע סי' א, אך לדעתו יש לחלק בין ג' חודשים לפני שהוכר עובר, שאז ייתכן שמדובר באיסור דרבנן, לאחר ג' חודשים, ועל משנה הלכות ט, סי' שכח, שדעתו נוטה כדעת האג"מ, שחל איסור הריגת העובר אף בתוך מ' ימים הראשונים, אולם לדעת הציץ אליעזר מדובר באיסור דרבנן.
28. נשמת אברהם, סי' קצד סע' ב ס"ק ד.

בחשיבותו של העובר. בדיני תרומה הכלל הוא שעובר פוסל (במקרה של בת כהן שנישאת לישראל) ולא מאכיל (במקרה של בת ישראל שנישאת לכהן). בתוך 40 יום, לוולד עוד אין צורה ממשית - 'לא נגמרה צורת הולד', ולכן אין יכולים לחול עליו דיני ולד, והוא עדיין אינו יכול לפסול,²⁹ וכפי שכותב 'ערוך השלחן' שהחשש שמא עיברה הוא כבר מעת הביאה, אלא שמבחינה ממונית ניתן לחייבה רק מהרגע שיש ולד שלם מ-40 יום ואילך.³⁰ הנשמה ניתנת בוולד כבר מרגע יצירתו.³¹ בדיני קניינים, שבהם דעתו של האדם היא זו שקובעת 'דעת מקנה', ניתן להקנות לחלק מהפוסקים, לדיני פיקוח נפש שהולכים לקולא בכל מקרה כזה, אזי יש כאן כבר חשיבות מספקת כדי להתייחס לעובר כאל משהו ממש.³²

ואם כן בנד"ד מדובר ביצור בעל ממשות, אלא שעדיין אין חלים עליו כל הדינים המלאים של עובר, זהו מעין שלב ביניים בדרך להיות יצור שלם.³³

4. אבר מן החי

כאמור, בתוך ארבעים הימים הראשונים העובר עדיין אינו עומד כיצור בפני עצמו. מקורו של העובר הוא בביצית של האם ובזרעו של האב, שמהם נוצר הוולד. הביצית היא ודאי חלק מבעל החיים, שהרי היא נוצרת אצל הנקבה כבר בימיה כעובר, ודינה הוא כדין חלק מגופה. העובדה שללא הפריה הביצית נשטפת אינה הופכת את כל הביציות לחלק נפרד מגוף זה. אחרי שנוצר עובר, דהיינו הפריה, כל עוד העובר אינו פורש מהאם הוא נחשב לחלק ממנה, ולכן הוא נותר בשחיטתה, וביצה בתהליך ההתפתחות שנמצאה בבטן התרנגולת בשחיטה נחשבת לבשרית, ויש למלוח אותה. פעולה זו אינה נצרכת בביצה שיצאה, ואף בביצה גמורה שבבטן העוף.

לדעת ה'ראים' (ס' פא) כל דבר שבא מן החי נכלל תחת איסור אבר מן החי; וזו לשונו:³⁴

29. יבמות סט ע"ב.

30. ערוך השלחן העתיד, הל' תרומות ס' עו סע' יג-יד.

31. סנהדרין צא ע"ב: 'אמר לו אנטונינוס לרבי: נשמה מאימתי ניתנה באדם, משעת פקידה (מרגע ההפריה) או משעת יצירה (שהולד כבר מוכן)? אמר לו: משעת יצירה. אמר לו: אפשר חתיכה של בשר עומדת שלשה ימים בלא מלח ואינה מסרחת? אלא, משעת פקידה. אמר רבי: דבר זה למדני אנטונינוס, ומקרא מסייעו, שנאמר ופקדתך שמרה רוחי.'

32. מיא בעלמא אינו מהווה מצב פטור, שהרי אם כן תיפטר האישה לחלוטין אם היא אכלה תרומה, גם אחרי 40 יום, כי מה יחייב אותה? אלא שבדיני תרומה, מכיוון שהיא בת כהן שרשאית לאכול בתרומה, כל עוד אין משהו ודאי שאוסר אותה, היא יכולה לאכול. לאחר ארבעים יום, שהמשיך לגדול מה שבמעיה, היא אסורה לאכול, כלומר השלב שלפני 40 הימים מקדים את הבאים אחריו. זאת ועוד, גם לאחר הלידה, עד 30 יום אם התינוק חלילה נפטר הוא מוגדר כנפל ולא יושבים עליו שבעה, או מי שנולד ל-8 חודשים, נחשב כאחד שלא נגמרו אבריו, האם לא נגדיר אותו כאדם, אע"פ שדינים מסוימים אינם חלים עליו?

33. ראה שו"ת שמע שלמה, ח"ח אה"ע ס' א.

34. ושם כותב: 'וכל דבר הבא מן החי כגון שתן או מי חלב דלא איקרי חלב מיתסר משום לא תאכל הנפש עם הבשר.'

אפילו מי רגלים של דבר טהור שנשתנו ונעשו עבות קצת מבלבול הבשר חשבינו להו כחתיכת בשר חי.³⁵

לדברי ה'חתם סופר' יש איסור אבר מן החי גם על דם שנלקח מבהמה בעודה בחייה.³⁶ איסור האכילה חל גם על פחות מכזית, חיוב מלקות חל רק על כזית.³⁷ המשמעות היא שההתייחסות לעובר, כל עוד הוא לא יצא מהאם (פרש), היא כאל חלק מהאם.³⁸ העובדה שאנו יכולים לדעת מה מסלולה של הביצית המופרת ולהוציא אותה לפני ההשתרשות אינה הופכת את הביצית המופרת לישות בפני עצמה, ואם לוקחים אותה יש בה דין אבר מן החי. וממה נפשך, אם יש כאן כבר יצור אחר שעומד בפני עצמו, הרי שהוא חייב שחיטה כדין עובר שיצא, ואם הוא אינו בפני עצמו, הרי שהוא חלק מהאם ויש לו דין אבר מן החי, שיותר רק בשחיטתה.

5. 'עובר ירך אמו'

חז"ל דנו בשאלה אם עובר נחשב לירך אמו או לא. משמעות דיון זה היא אם העובר נחשב לחלק אינטגרלי מגופה של האם כמו אחד מאיבריה, או שהוא ישות בפני עצמה והעובדה שהוא מצוי בבטן האם אינה הופכת אותו לחלק אינטגרלי ממנה. כאמור בפסקה הקודמת בדיני גרות בכל ארבעים הימים הראשונים העובר נחשב לחלק בלתי נפרד מהאם, ולכן בתוך ארבעים הימים הראשונים יש להתייחס אליו כאל חלק ממנה. להלכה נפסק ש'עובר ירך אמו', והוא נחשב לחלק מגופה.³⁹ לכן גם בהמה שהזיקה ניתן לגבות מוולדה מכיוון שהוא גופה, לעומת תרנגולת שאינו גובה מביצתה.⁴⁰

6. 'חלי דיחמורתא'

אחת הטענות שהועלו בדף העמדה היא כי יש לעובר זה דין 'חלי דיחמורתא' מחלוקתם של חכמים ורב ספרא בגמרא⁴¹ היא בהגדרת 'חלי דיחמורתא': לדעת חכמים מדובר באבר מן החי - ביצי זכר שיצאו ממנו בעת הביאה, ואז הם אסורים באכילה כדין אבר מן החי, ולדעת רב ספרא מדובר בשכבת זרע שהתקשתה, ואין מדובר באבר מן החי, והוא מותר באכילה, וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.⁴² אך כתב ב'דרכי תשובה' עפ"י רבנו גרשום שאין הכוונה שמותר לאכול את שכבת הזרע הזו, אלא שמכיוון שמדובר בדבר שמרקיב ומסריח - ואם שחטו את היחמורתא ושכבת הזרע עדיין ברחמה - הדבר נחשב כמעוכל,

35. יראים, סי' סט.

36. דרכי תשובה, יורה דעה סי' סב ס"ק א.

37. ט"ז, יו"ד סי' סב ס"ק א.

38. ספר החינוך, פרשת ראה מצוה תנב, 'המושיט ידו למעי הבהמה וחתך מן הטחול ומן הכליות וכיוצא בהן, והניח החתיכות תוך מעיה ואחר כך שחטה, הרי אותן החתיכות אסורות משום אבר מן החי, ואף על פי שהוא בתוך מעיה. אבל אם חתך מן העובר שבמעיה ולא הוציאו, ואחר כך שחטה, הרי חתיכות העובר מותרות, הואיל ולא יצא'.

39. ראה למשל שו"ע, יו"ד סי' טז סעי' י; וראה באריכות בחוות בנימין, סי' סח.

40. ב"ק מז ע"א.

41. בכורות ז ע"ב.

42. שו"ע, יו"ד סי' פא סעי' ג.

והוא נותר בשחיתתה.⁴³ וכתב עוד ב'דרכי תשובה' שאין מדובר בהיתר אכילה, אלא שלא אוסר את תערובתו.⁴⁴ כמו כן הדבר אינו דומה לעובר, שהרי מטרת העובר היא להישאר ברחם ולהתפתח שם, ואילו 'חלי דיחמורתא' הן סוג מסוים של פסולת.

7. 'היוצא מן הטהור'

במשנה הובא⁴⁵ כלל ש'היוצא מהטהור - טהור', דהיינו יש להתייחס לכל מה שפורש מבעל החיים כאל בעל החיים שממנו הוא יצא, והולד מקבל את דין אימו. לכן ניתן לשתות רק חלב מבהמה כשרה, ולא חלב מבהמה טמאה. גם רקמה זו יש להתייחס אליה לפי מקורה, ולהפיק אותה רק מבעל חיים כשר. זאת ועוד, העובדה שהגדרת כשרותו של המאכל שאנו אוכלים תלויה במקור שממנו הוא יצא, מלמדת על הזיקה שיש בין הדברים, ולא ניתן לטעון שמה שפרש הוא דבר חדש שעומד בפני עצמו.

8. 'פנים חדשות'

יש הסוברים שמכיוון שהתפתחות הרקמה נעשתה מחוץ לבעל החיים ונתמכה על ידי אמצעים שונים, יש בכך משום דין 'פנים חדשות באו לכאן'. דין זה עוסק במקרה שבו חפץ או מאכל מסוים עבר שינוי מהותי עד שלא ניתן להכיר את החפץ או המאכל המקורי, ואז הוא נחשב כ'פנים חדשות באו לכאן', דהיינו נחשב כחפץ⁴⁶ או מאכל חדש שבטלו ממנו דיניו הקודמים. לכך יש השלכה למשל בדיני טומאה וטהרה: זרע טמא שנזרע באדמה, ויצאו ממנו גידולים חדשים, הגידולים החדשים טהורים מצד עצמם, אלא שחכמים גזרו עליהם שיהיו אסורים בהנאה.⁴⁷ דם שנעכר ונעשה לחלב נחשב כפנים חדשות. הרדב"ז⁴⁸ מבאר שאפרוח שנולד נחשב כ'פנים חדשות', כיוון שהביצה נפסדת לגמרי ונוצר יצור חדש. בתשובתו המפורסמת המתירה את הג'לטין כותב ה'אגרות משה'⁴⁹ שבשל כל התהליכים הנעשים בעצמות - טחינה, בישול, הוספת חומרים וכו' - הדבר נחשב כפנים חדשות, ולא חל על הג'לטין שם בשר, והוא נחשב כסתמי. הצד השווה בכל אלו הוא שהעצם הקודם כבר אינו קיים; הזרע נזרע באדמה, השורשון והנצרון לקחו את כל האנרגיה הטמונה בו והוא עצמו כבר אינו קיים. הביצה כבר אינה קיימת, והעורות שמהם יצרו את הג'לטין כבר אינם קיימים בצורתם המקורית. אולם התהליך שבו אנו עוסקים בנד"ד אינו כזה, אלא להפך: המטרה היא לקחת תאים חיים,

43. דרכי תשובה, יו"ד סי' פא סעי' ס.

44. דרכי תשובה, יו"ד סי' פא ס"ק סב.

45. בכורות פ"ה מ"ב.

46. ראה למשל ר"י מיגאש, סי' נא, שדן במקרה שהרקיבו חלק מקירות הבית, והוחלפו על ידי השוכר, שיש לבית דין פנים חדשות, ועוד.

47. ראה רמב"ם, הל' תרומות פי"א הכ"א; וכך כותב בשו"ת הרי"ד, סי' קיא, שכיוון שנזרעו הזרעים והשרישו בקרקע הם בטלו, 'פקע האיסור מעליהם מדין תורה, מפני שאין כאן אוכל הראשון ופנים חדשות באו לכאן'.

48. שו"ת רדב"ז ב, סי' תרצט.

49. אגרות משה, יו"ד ב סי' כז.



לשמר אותם במצבם הנוכחי ככל האפשר, ולאפשר להם להמשיך ולהתפתח, כך שבוודאי אין כאן 'פנים חדשות' אלא אותם פנים שממשיכים ומתפתחים.

מסקנות

רקמה שמקורה ברקמת אפרוח לאחר שהביצה כבר גמורה, לפני ההופעה הראשונית של הדם היא פרווה לחלוטין, כדין הביצה שהיא באה ממנה. ואולם אם היא נלקחה מביצה שעדיין מצויה בצינור ההטלה, ועדיין היא אינה גמורה, דינה כדין חלק מבשר התרנגולת. רקמה שמקורה בעובר בקר, יש לה דין עובר לכל דבר, וכל עוד היא נלקחת מבעל החיים בחייו יש לה דין אבר מן החי, ועל מנת להשתמש בה בהיתר יש לקחתה מבהמה כשרה לאחר שחיטתה.

כאמור בהקדמה, מכיוון שההתייחסות לרקמות שמפתחים מהעוברים האלו היא כאל חלק מבעל החיים, יש לבשר המבוסס תאים דין בשר לכל דבר, ויש לקחתו רק מבעלי חיים שנשחטו כהלכה. יחד עם זאת ייתכן שיש מקום לחלק בין עובר שנוצר בהפריה חוץ גופית לעובר שנוצר ברחם.⁵⁰



50. ראה שבט הלוי ה, ס' מז; הרב פרופ' א, שטיינברג, תאי גזע היבטים רפואיים, אתיים והלכתיים, תחומין כג, עמ' 241.

הרב צבי בן ראובן

שימוש ב'נר תמיד' במטבחים מוסדיים

מבוא

אחת מבעיות הכשרות הרווחות והמשמעותיות ביותר בעולם ההסעדה, ה'קייטרינג', אולמות האירועים והמלונאות, היא איסור בישול נוכרי. במטבחים רבים מועסקים עובדים נוכרים בשלל התפקידים במטבח, ופעמים רבות הם אלה הממונים על ה'מטבח החם', כלומר על הבישולים והאפיות במחבתות, בתנורים ובשאר כלי הבישול השונים ('צ'יפסר, פלאנצ'ה, גריל וכיו"ב). כידוע חז"ל אסרו לאכול מתבשיל שבושל על ידי גוי, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קיג סעי' א):

דבר שאינו נאכל כמו שהוא חי, וגם עולה על שלחן מלכים, שבישלו עו"ג [עובד גילולים], אפילו בכלי ישראל ובבית ישראל, אסור משום בישולי עובדי כוכבים.

א. השתתפות ישראל בבישול נוכרי

כדי להבין את הנושא כראוי אנו נדרשים לשאול - מהן הגדרות איסור זה? אילו פעולות הנעשות ע"י הנוכרי אוסרות את התבשיל?
ישנן כמה אופנים שבהם בישול גויים לא נאסר:

1) לשיטת האשכנזים, כדי להתיר את התבשיל כך שלא ייחשב כבישול עכו"ם, די בהדלקה של האש על ידי ישראל, אף שלאחר מכן הגוי מניח עליה את התבשיל, ודי אפילו בהדלקה של אש שממנה הודלקה האש שתחת התבשיל (כגון נר נשמה גדול שמשאירים לצורך זה). בשעת הדחק (כמו במקרה של עובד סיעודי גוי בבית ישראל), גם ספרדים יכולים לסמוך על שיטת האשכנזים בעניין זה, כל שכן במקרה של גויים שנמצאים בבית ישראל.²

2) כאשר ישראל הניח את התבשיל על אש או בתוך התנור שהודלקו לפני כן על ידי נוכרי, התבשיל מותר.

1. רמ"א, יו"ד סי' קיג סעי' ז.

2. ט"ז, יו"ד סי' קיג ס"ק ו, כתב שיש לסמוך על הקולא של הרמ"א דווקא בבית ישראל; שלחן גבוה, לרבי יוסף מולכו סי' קיג ס"ק י; בית לחם יהודא, סי' קיג ס"ק ט, בשם כמה וכמה אחרונים. יביע אומר, ח"ט יו"ד סי' ו; יחוה דעת, ח"ה סי' נד; שו"ת ציץ אליעזר, חכ"א סי' סא; וגם בשו"ת מנחת יצחק, ח"ז סי' סב, צירף את ההיתר של 'שפחות' שרלוונטי גם אלינו על פי הציץ אליעזר דלעיל.



3) כאשר הנוכרי הניח את התבשיל על האש או בתנור, וישראל ערבב אותו לפני שהגיע התבשיל לשליש בישולו - התבשיל מותר.³

4) כאשר הקדרה כבר הונחה על הכירים וישראל מדליק תחתיה את האש, התבשיל מותר גם לספרדים.⁴

לעומת זאת לשיטת הספרדים, במקרה שבו הישראל הניח את התבשיל למשל על אש נמוכה שלא יכולה להביא את המאכל לבישול מלא, והגוי הגביר את האש או התעסק עם המאכל וגרם לו להגיע לבישול מלא - המאכל אסור, הואיל והישראל לא היה שותף לתהליך שבסופו של דבר בישל את המאכל.⁵ מחלוקת ה'שלחן ערוך' והרמ"א היא לגבי בישול. באפייה של פת או מאפים אחרים לעומת זאת אין מחלוקת ביניהם, וגם ה'שלחן ערוך'⁶ מסכים שדי בהדלקת התנור כדי להתיר את המאפה אף אם הוא הוכנס אליו על ידי נוכרי.

ב. סקירת המציאות בשטה

על פי כל האמור כאן, אנו מבינים שבאפייה של פת או מאפים אחרים, ולשיטת האשכנזים גם בבישול, משגיח הכשרות במטבח יכול להדליק את האש בתחילת יום הבישולים, ובמהלך היום הנוכרי המבשל ישתמש רק באש דלוקה זו ולא ידליק אש חדשה בעצמו. לספרדים לעומת זאת פתרון זה אינו רלוונטי.⁷ אלא שכיום במטבחים המוסדיים ישנן דרכי בישול משוכללות יותר שהופכות גם את הפתרון הנ"ל לכמעט לא רלוונטי. היטיב לתאר זאת הרב ישראל רוזן במאמר בנושא זה:⁸

...כיום במטבחים ציבוריים רבים אין מבשלים על אש פתוחה אלא במתקנים חשמליים למיניהם. הללו מופעלים במח-יד, בסיבוב כפתור או לחצן הפעלה. במצב זה יש בעיה קשה של אי יכולת פיקוח. מי ערב לכך שגם אם יהודי הפעיל את התנור או את הסיר החשמלי - הנוכרי לא כיבה אותו לאחר מכן והפעילו מחדש, ומעשה היהודי הסתלק לו?!

כך גם מראה הניסיון: במטבחים הנוהגים כשיטת האשכנזים, שבה המשגיח מדליק את האש בבוקר והגוי מבשל במהלך היום, פעמים רבות נכשלים למעשה בבישולי גויים לכל הדעות, משום שכאשר האש או החשמל כבים, הטבחים שאינם יהודים מדליקים את

3. שו"ע, יו"ד, סי' קיג סעי' ו.

4. שו"ת בניין אב, ח"ג סי' לז, עמ' קעא, בשם אבני נזר, סי' צו; אך יש לציין את דעתו של הרב מרדכי אליהו זצ"ל שהובאה בכשרות כהלכה, ח"ב עמ' 368, שאסר גם במקרה זה.

5. רמ"א, שם סעי' י.

6. שו"ע, יו"ד סי' קיב סעי' ט.

7. שו"ת אור לציון, מבואות יסודות בדרכי ההוראה, ענף ב, סעי' ה; שו"ת עשה לך רב, ח"ט סי' יב; וכך גם השיב בנושא הגר"מ אליהו זצוק"ל בשבתו כראשל"צ, תשובתו הובאה ע"י הרב עמרם אדרעי בשו"ת עמא דבר, ח"א הל' בישולי גויים, עמ' קצד.

8. 'פתרון הלכטני לבישולי נכרים במטבח מוסדי', פורסם בין השאר באתר מכון התורה והארץ: <https://www.torland.org.il/1881>

האש בעצמם. כמו כן כיבוי והדלקה של תנור שבו מכינים כיום הרבה מהמאכלים במטבחים גדולים (המכונה תנור 'קומביסטימר') - נעשים על ידי פתיחת הדלת שלו (כיבוי) וסגירתה (הדלקה מחדש). כלומר גם אם נניח שיהודי הדליק את התנור או אפילו הכניס את התבנית לתנור לאחר ההדלקה, מצוי מאוד שלאחר מכן יפתח הגוי את התנור כדי לבדוק את המזון. ברגע פתיחת הדלת התנור נכבה, ועם סגירת הדלת מחדש התנור נדלק מחדש. אם כל זה קרה במאכל שעוד לא הגיע לשליש בישולו - הוא ייאסר גם לשיטת האשכנזים, משום שההדלקה הראשונה של היהודי התבטלה ברגע פתיחת התנור. הבעיה מחמירה עוד יותר בשל העובדה שבמקרים רבים דווקא העובדים הנוכרים הם אלה שנמצאים שנים על גבי שנים באופן קבוע במטבחים, ומטבע הדברים מיומנויות הבישול והפעלת המטבח על שלל הכירות והתנורים שבו מפותחות אצלם יותר מאשר אצל אחרים.

למעשה, אנו מבינים שהפתרון של הדלקת האש בתחילת היום על ידי המשגיח אינו נותן מענה ראוי למציאות שבה נוכרי מבשל במטבח, במיוחד כאשר חלק ניכר מהאוכל נעשה בתנורים שנכבים ע"י פתיחתם ונדלקים שוב בסגירתם, אף במקרה שהמשגיח הדליק את התנור בתחילת ההכנה. גם אם מדברים על אפיית פת ומאפים אחרים בלבד, שבה די בהדלקת התנור גם לשיטת ה'שלחן ערוך' - ישנה בעיה כאשר התנור כבה לחלוטין בפתיחת דלתות התנור, כל שכן במצבים שבהם הנוכרי הכניס את התבניות עם המאפים לתנור והדליקו בעצמו.

ג. פתיחת דלת תנור 'קומביסטימר'

האם פתיחת דלת תנור 'קומביסטימר' מבטלת את פעולתו של המשגיח, כפי שראינו לעיל? בתנורים תעשייתיים ישנו חשש מיוחד, משום שהוא נכבה ונדלק מחדש בקלות רבה ובתדירות גבוהה, בכל פעם שבודקים את המאכל תוך כדי פעולת הבישול או האפייה. אלא שיש לציין לגבי חשש זה שכאשר המשגיח הדליק את התנור לאחר שהכניסו אליו את המאכלים, ישנם פוסקים⁹ שסוברים שלפחות לשיטת אשכנזים אין בכך בעיה הלכתית, שהרי אם מספיקה הדלקת האש או השלכת קיסם במהלך הבישול, ברור שעצם הדלקת התנור מראש ע"י משגיח נחשבת כקירוב בישול - אף שלאחר מכן הגוי כיבה והדליק את התנור.

כך כתב הש"ך¹⁰:

למאי דקי"ל דאפילו הדליק ישראל האש או השליך קיסם שרי לא נ"מ מידי בהא דפשיטא דשרי ואף שכתבתי בס"ק ח' בשם הר"ן דיש לחלק מכל מקום כאן כיון דלא סלקו ישראל רק העובד כוכבים נראה דדמי מיהת לקיסם וכה"ג.

9. הרב עקיבא שלזינגר, ראש כולל רבנים משפט שלום, במאמר שפורסם בכתב עת פעלים לתורה כו, עמ' ס"ד; והסכים עימו הרב רבי משה הלברשטאם, מו"צ ודיין בעדה החרדית בירושלים ובעל מחבר שו"ת דברי משה. וכן כתב הרב חיים מאיר הלוי וואזנר, פעלים לתורה שם, כז, עמ' קה.

10. ש"ך, יו"ד סי' קיג ס"ק יב.



כלומר, לפי שיטת הרמ"א (ובאפייה גם לשיטת השלחן ערוך) שמתיר בישול גויים ע"י השלכת קיסם - ודאי שגם כאן הקדרה תהיה מותרת ולא תיאסר בגלל הסרה של הסיר מעל האש והחזרתו לשם. זאת משום שלשיטתו די בהשתתפות בבישול וקידומו, וכאן עיקר תחילתו של הבישול אכן נעשה ע"י ישראל. ולא עוד, אלא שאם כאשר הישראל הדליק את התנור המאכלים כבר היו מונחים בו, אותם פוסקים סוברים שדי בזה בעצם גם לשיטת השלחן ערוך שמצריך הנחה על גבי האש. זאת מכיוון שאחרי שהניח הישראל על האש - אין פעולתו של הגוי מבטלת את ההנחה הראשונית של הישראל. ומאחר שסגירת התנור אינה מועילה להדלקה ללא ההפעלה הראשונית של הישראל את תוכנית האפייה/הבישול המסוימת שרק מפסיקה בפתיחת התנור וממשיכה בסגירתו - הרי זה כמי שהסיר קדרה מאש דולקת והחזירה מייד לאחר מכן. לזה אפשר לצרף גם את דעת ה"ד שאול' שהובא ב'דרכי תשובה'¹¹ שאומר שכאשר הנוכרי מסיר את התבשיל מהאש לצורך הבישול, זה כלל לא נחשב סילוק. כמו כן אפשר לצרף את הב"ח:¹²

ולפע"ד נראה דכשסילקו הגוי מעצמו קודם שיתבשל כמאכל בן דרוסאי והחזירו אין בו איסור דמי ביקש מידו שיסלקנו ויחזירו הלא אם לא היה הגוי מסלקו היה בשיל ממילא...

כלומר כאשר הגוי הסיר את הקדרה מהאש והחזיר, זה כלל לא מבטל את פעולתו של הישראל. ובשו"ת 'עמק התשובה'¹³ הוסיף סיבה נוספת להיתר והיא שגם כאשר הדלת נפתחת ע"י הנוכרי והתנור נכבה וחומו יורד מאוד - הוא עדיין חם ביותר, וסגירת התנור על ידו רק מוסיפה חום ולא ממציאה אותו מחדש. לכן היתר זה רווח אפילו יותר מהיתרו של השלחן ערוך¹⁴ לסמוך על החום של התנור מהאפייה הקודמת בפת עכו"ם. ומה שהיתר זה נאמר דווקא בפת עכו"ם ולא בבישולי עכו"ם, הוא משום ששם החום כבר אינו ראוי לבשל ולאפות, ואילו כאן בפתיחת התנור חומו עדיין רב ביותר ומסוגל לבשל ולאפות (אומנם בקצב ובאיכות שונים, אך הוא בהחלט חום מספיק). אלא שיש שחלקו¹⁵ על ההשוואה שנעשתה לעיל בין פתיחת דלת התנור ובין סוגיית הסרת הקדרה מהאש והחזרתה ע"י גוי שמופיעה ב'שלחן ערוך'. זאת משום שבפתיחת התנור הוא נכבה לחלוטין, כך שזה כלל אינו דומה לנוכרי שהסיר את הקדרה מהאש, אלא דומה יותר לנוכרי שכיבה את האש שתחת הקדרה ואז הדליקה מחדש - מה שאכן מבטל לחלוטין את פעולתו של הישראל. זאת ועוד, גם לפי פסקו של הש"ך ושאר המקורות שהובאו לעיל, נשאר בעיה מציאותית מאוד והיא היכולת לשלוט בעובדים שאינם יהודים

11. דרכי תשובה, סי' קיג ס"ק נז.

12. ב"ח, יו"ד סי' קיג ס"ק ג.

13. הרב יחזקאל ראטה, ח"ט סי' פד.

14. שו"ע, שם סי' קיב סעי' י.

15. הרב יונה שנעק במאמר שפורסם בקובץ תורני 'פעלים לתורה' כט, עמ' קמג; מאמרו נכתב כתגובה בין השאר למאמרו של הרב מיכאל שארף מגיליון כה של אותו כתב עת.

שעובדים באינטנסיביות גדולה, והקושי הנובע ממנה לוודא שאכן כל תבשיל ותבשיל שנכנס לתנור או עולה על האש, אכן הכנתו כרוכה בהדלקה והפעלה ע"י המשגיח. **לסיכום**, גם פסקו של הש"ך אינו פותר את בעיית ההתנהלות הכללית במטבח.

ד. 'נר תמיד'

פתרון טכני שבא לתת מענה לאתגר שאנו עוסקים בו הוא 'נר תמיד'. 'נר תמיד' הינו להבה קטנה שדולקת באופן תדיר ליד כירת הגז באופן כזה שברגע שברז הגז נפתח - האש נדלקת מנר זה שהודלק ע"י יהודי בתחילת כל יום. כך גם כאשר הנוכרי מכבה את כירת הגז - הנר ממשיך לדלוק.

מובן שגם להבה זו צריכה הדלקה מחדש בכל בוקר, אך בהחלט יש בכך פתרון שמאפשר לכבות ולהדליק את להבת הגז ללא צורך לקרוא למשגיח בכל פעם. אלא שכפי שכבר נכתב לעיל, כיום בכל המטבחים הבישול נעשה ברובו במכשירים חשמליים בכלל ובתנורים בפרט, ולא דווקא על אש גלויה שדולקת בגז. לכן גם בתנורים ישנו פטנט המכונה 'נר תמיד'. בתנורים 'נר התמיד' כמובן אינו ממש נר, אלא גוף חימום בעל עוצמה נמוכה (-בחום של כ-80-90 מעלות צלזיוס) שפועל תמיד, גם כאשר התנור אינו דולק. יוצא שכאשר הנוכרי מכניס אוכל לתנור ומפעיל אותו, הוא בעצם רק מגביר חום של תנור שכבר דולק. כך גם מופיע בתשובות של פוסקים שונים¹⁶ שהתירו שימוש בתנורים על ידי התקנת 'נר תמיד' המגיע לחום של 90 מעלות. אלא שבמקרה של תנור, ישנן כמה בעיות שמערערות פתרון זה באפייה וכל שכן בבישול:

בעיה ראשונה: הרא"ש¹⁷ תמה על המנהג לסמוך על השלכת קיסם לאחר ההדלקה וכתב שההיתר הוא אך ורק כאשר הנוכרי מדליק אש מגחלים שהיהודי הדליק. כאן לעומת זאת אין קשר בין האש של היהודי ובין האש שהנוכרי מדליק. הר"ן¹⁸ החמיר אף יותר וכתב שקירוב הבישול על ידי ישראל מועיל רק כאשר ישנה כבר אש שראוי לבשל בה, וגם אם פסק הרמ"א¹⁹ שהדלקת האש מאש שהדליק ישראל מועילה - כאן האש שמבשלת בפועל כלל לא הודלקה מהאש שישראל הדליק, כלומר גוף החימום אינו די עוצמתי כדי לבשל את התבשילים השונים בעצמו. מכאן שלא ברור שזה נחשב כמו השלכת קיסם לאש קיימת. השלכת קיסם מותרת כשיש בה השתתפות בבעירה שמסוגלת לאפות/לבשל, ואילו כאן היהודי מדליק אש שאינה מסוגלת לבשל, ויחד עם

16. הרב מיכאל שארף, כתב עת 'פעלים לתורה' כה, עמ' ע, וכך הביא שם גם משמו של הרב יעקב בלוי, מחבר ספר 'פתחי חושן' וחבר הבד"צ עדה החרדית. וכך כתב גם הרב חיים יודא כהן (חבר ועד הכשרות של העדה החרדית בירושלים) בגיליון כז של אותו כתב עת בעמ' קט; אלא שהוא התנה את ההיתר של 'נר תמיד' בכך שהישראל מכניס את המאפים לתנור ולא רק מדליק אותו, ובכך שאין משתמשים בהיתר זה בתבשילים משום שזה לא 'תופס' לפי שיטת ה'שלחן ערוך' שהרי לשיטתו לא מספיקה הדלקת אש בתבשילים.

17. רא"ש, ע"ז פ"ב סי' לג.

18. ר"ן, ע"ז דף טו ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואף.

19. רמ"א, יו"ד סי' קיג סעי' ז.



זאת הוא אינו משתתף באש החדשה שכן מבשלת בפועל, שאותה מדליק הנוכרי.²⁰ מצד שני יש כמה סברות המסייעות להיתר זה:

(1) מה שנדרש מהיהודי המסייע בבישול זה 'קירוב בישול'.²¹ גם אם נאמר שגוף חימום זה אינו מהווה השתתפות באותה אש שהדליק הגוי בסגירת תנור ה'קומביסטימר', הוא בכל זאת מהווה השתתפות מסוימת בפעולת הבישול הכללית בכך שהיא מזרזת אותו ולו במעט.

(2) אפשר לצרף את דעת הש"ך²² וה'דרכי תשובה'²³ שראינו לעיל, על פיהם אפשר לומר שפתיחת התנור וכיבוי ע"י הנוכרי אינם נחשבים כסילוק הקדרה, כך שפעולתו הראשונית של הישראל שהדליק את התנור לא בטלה.

(3) אנחנו יודעים שהרמ"א²⁴ מתיר בישול גויים אפילו אם הגוי הדליק אש מנר שיהודי הדליק, כך שלכאורה אין צורך שהיהודי ידליק אש משמעותית לפני הגוי או דווקא ישתתף באש משמעותית שהגוי הדליק לפניו. עם זאת היתר זה של הרמ"א אינו מוסכם אפילו על כל הפוסקים האשכנזים כגון 'ערוך השלחן',²⁵ שכתב על כך: 'אבל באמת הם קולות גדולות ואין ראוי לסמוך על זה רק בשעת הדחק...!'

בעיה שנייה: גוף חימום הדולק במשך כל שעות הפעילות גורם לבזבוז כספי של ממש, שיכול לפגוע בכדאיותו של פתרון זה. מעבר לכך, בנוסף לכירות גז ולתנורים, בכל מטבח גדול ישנן 'מחבתות'. מחבתות אלה נקראות כך, אך בעצם כל מחבת היא מכל גדול מאוד (בתכולה של 100 ליטר בערך) המקובע לקרקע, וגופי החימום נמצאים בתוך דפנותיו, ומכינים בו תבשילים שונים. גם מכשירים אלה ואחרים כגון צ'יפסר ופלאנצ'ה צריכים כמובן הדלקה של יהודי. פתרון 'נר תמיד' פחות מצוי במכשירים אלה. יכול להיות שבעתיד ימצאו יותר מכשירים מעין אלה עם גופי חימום נפרדים, בדומה למה שאנחנו מכירים בתנור, אך כרגע הדבר אינו נפוץ. לסיכום, בראייה הכוללת של הפעילות במטבח המודרני, פתרון 'נר תמיד' אינו נותן מענה לכל הפעילות במטבח, ולכן גם אם הוא יכול לסייע באופן משמעותי - עדיין תידרש השגחה צמודה של משגיח על נוכרי המבשל במטבח. בצורה כזו יוכל המשגיח לעשות פעולות שיועילו להתיר את התבשילים השונים גם לדעת הפוסקים הספרדים.

20. עיין במאמרו של הרב יונה שניק שפורסם בקובץ תורני 'פעלים לתורה' כט, עמ' קמג, שהעיר אף הוא הערה דומה. מאמרו נכתב כתגובה בין השאר למאמרו של הרב מיכאל שארף מגיליון כה של אותו כתב עת.

21. ש"ך יו"ד קי"ג ס"ק ט'.

22. ש"ך, שם ס"ק יב.

23. דרכי תשובה, סי' קיג ס"ק נז.

24. רמ"א, יו"ד סי' קיג סעי' ז.

25. ערוך השלחן, יו"ד סי' קיג ס"ק מד.

ה. יישום פתרון 'נר התמיד' בשטה

פתרון 'נר התמיד' נמצא בנוהלי הרבנות הראשית:²⁶ בתנור קומביסטר שסגירתו גורמת להפעלתו, הסגירה תיעשה על ידי יהודי. לחילופין ניתן להרכיב בו גוף חימום שמגיע לחום של 80 מעלות ודולק תמיד ('נר תמיד').

בשיחה עם כמה ממנהלי המחלקות ברבנות הראשית נאמר לנו שפתרון זה של 'נר תמיד' מיושם בתחום האפייה גם במקומות ברמת כשרות מהדרין, משום שבאפייה לכל הדעות די בהדלקת האש כדי שהיא לא תיחשב פת עכו"ם. לעומת זאת בבישול נעשה שימוש בפתרון זה רק ברמת כשרות רגילה, ולא במהדרין.²⁷ עוד נאמר לנו שפתרון זה מיושם רק לאחר שיקול דעת נקודתי בכל מטבח או מפעל, ולא באופן גורף. ישנם מקומות שבהם פתרון זה נותן מענה ראוי, וישנם מקומות שבהם המשגיח מבין שפתרון זה אינו מספיק משום שרוב הבישול נעשה במכשירים אחרים שאין בהם התקן זה, או שיש במקום זה הרבה הפסקות חשמל, המביאות לביטול פעולתו של המשגיח. גם בבדיקה עם כמה וכמה מומחי כשרות בחו"ל נאמר לנו שישנם לא מעט גופי כשרות שמתמשים בפתרון זה, אלא ששם מטבע הדברים, ישנו אתגר גדול יותר להיות נוכח במפעלים עצמם ולוודא שאכן ישראל מדליק את 'נר התמיד' ושהוא אינו כבה. בשיחה עם גורמים בהנהלת ארגון הכשרות העולמי OU נאמר לנו שהם משתמשים ב'נר תמיד' רק בהדלקת כירת גז מאש דולקת שהמשגיח הדליק בתחילת היום, ולא בפטנט 'נר התמיד' המותקן בתנורים. זאת משום שהם סוברים שאין קשר בין גוף החימום שהמשגיח הדליק בתחילת היום ובין הדלקת התנור במהלך היום על ידי הנוכרי. פתרון נוסף הוא קופסת פיקוד אלקטרונית שדרכה אפשר לשלוט בהדלקת המכשיר מרחוק על ידי הטלפון הנייד. פתרון זה יכול להיות שימושי אפילו במקומות עם כשרות מהדרין, משום שבעזרתו אפשר להדליק את המכשיר רק לאחר הכנסת המאכל לתנור על ידי הנוכרי.

להלן קטע נוסף ממאמרו של הרב ישראל רוזן:

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

26. נוהלי הרבנות הראשית לאולמות המפורסמים במרשתת.

27. כך נאמר לנו ע"י הרב אדיריה פנחס, העומד כיום (תשפ"ב) בראש מחלקת מסעדות ורשתות שיווק ברבנות הראשית. ויש לציין שיכול להיות שיתקינו נר תמיד גם במטבחים בכשרות מהדרין כסוג של 'רשת ביטחון', כך שגם אם בטעות מי שהכניס את המאכל לתנור היה נוכרי, לפחות הוא הכניס לתוך תנור שבו כבר הייתה אש דולקת, ועל פי הרמ"א המאכל יהיה מותר. כך אמר לנו הרב חגי בר גיורא, העומד כיום (תשפ"ב) בראש מחלקת תעשייה וחרושת ברבנות הראשית.



פתרון זה קיים כבר עשרות שנים בכמה תצורות שיוצרו על ידי גופים שונים, ואכן נאמר לנו שישנם מקומות בחו"ל שבהם מעדיפים שימוש בשליטה מרחוק על התנורים, משום שבחו"ל הרבה פעמים המשגיח נתקל בקושי טכני גדול להיות במטבח או במפעל כל זמן הבישול. פתרון זה גם יעיל יותר כאשר ישנה שליטה בתנור כל הזמן וישנו מידע עדכני לגבי מצבו - אם הוא דלוק או כבוי. נראה שזהו פתרון יעיל ובטוח יותר מבחינה הלכתית, אף שככלות הכול, כדי שכל אחד יוכל לאכול במטבח שמבשלים בו גם גויים, הפתרון הבטוח ביותר הוא השגחה צמודה של משגיח מנוסה וערני.

סיכום

ישנן כמה מציאויות שבהן עושים שימוש ב'נר תמיד' וכמה שיטות הלכתיות לגביו:
א. הדלקת כירת גז מ'נר תמיד' הדולק לצידה: כולם מסכימים שפתרון זה מועיל לשיטת האשכנזים, אם כי ישנו פער מעשי-יישומי במקרים שבהם 'נר התמיד' נכבה מסיבה זו או אחרת.

- ב. הפעלת גוף חימום נפרד שלא נכבה מפתחת דלת התנור התעשייתי (קומביסטימר):
1. ישנם פוסקים הסוברים שבמקרה שההפעלה הראשונית נעשתה ע"י ישראל, אין צורך בגוף החימום הנפרד, משום שלשיטתם פתיחת התנור וסגירתו מחדש אינן מבטלות את פעולתו של היהודי שהפעיל את תוכנית הבישול או האפייה.
 2. ישנם פוסקים שרואים צורך בגוף חימום זה וסוברים שהוא מועיל כדין השלכת קיסם באפייה, ולשיטת האשכנזים גם בבישול.
 3. ישנם פוסקים שלא מסכימים עם השימוש בפתרון זה משום שהם אינם רואים קשר בין גוף החימום שלא מסוגל לבשל/לאפות בעצמו ובין הפעלת התנור ע"י הנוכרי.



הרב דוד שטרן

שוחד בהירות¹

פתיחה

דרכו של עולם היא שאדם או מפלגה אשר רוצים להיבחר לתפקיד ציבורי מעוניינים שיכירו אותם, את פועלם בעבר ואת תוכניותיהם לעתיד. לשם כך הם משתמשים באמצעי תקשורת שונים, שלטי חוצות, מודעות וכדו'. פעמים, כדי להמריץ את הבוחרים, גם תחולקנה מתנות: עט, תפילת הדרך, קמעות וכדו'. זאת ועוד, לא פעם מציגים המועמדים בפני הציבור רבנים שיברכו דווקא את התומכים במועמדותם. להלן נדון בשאלה אם אליבא דהלכתא השימוש באמצעים אלו, האחרונים, מותר וראוי.

א. איסור שוחד

פעמיים הזהירה תורה על איסור קבלת שוחד² (שמות כג, ח; דברים טז, יט). נוסף על כך, נאמר בתורה שנוטל השוחד הוא בכלל ארור³, נביאים הזהירו גם הם על כך⁴, וכן חז"ל הפליגו בחומרת האיסור.⁵ טעמו של האיסור נאמר כבר בפסוקי התורה: עיוור הפקחים וסילוף דברי הצדיקים. רוצה לומר - חשש שהדין לא ייפסק עפ"י האמת, עקב קבלת השוחד. אלא שבסוגיית הגמרא (כתובות קה ע"א) מתבאר שאיסור קבלת השוחד חל לא רק כאשר הדיין מקבל את השוחד במטרה להטות את הדין, אלא גם כאשר הוא מכוון לדון דין אמת. מה טעם האיסור באופן זה? ובכן, לדעת רש"י⁶ ונמוקי יוסף⁷ זו שאלת רבא (שם ע"ב):

1. ברצוני להודות לרב פרופ' נרי' גוטל שליט"א על עריכת המאמר ועל הערותיו והארותיו.
2. ועיין חוות יאיר, סי' קלו, שנימק מדוע איסור שוחד מופנה בתורה למקבל ולא לנותן (שעובר על איסור לפני עיוור בלבד).
3. דברים כז, כה: 'ארור לוקח שוחד להכות נפש דם נקי', ואף שבפשוטו עוסק הפסוק בדיני נפשות (עי' אונקלוס שם), למד הרמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ג ה"א, שכן הוא בדיני ממונות, והעירו על כך אחרונים: מנחת חינוך, מצווה פג; רי"פ פערלא, בביאור לסה"מ לרס"ג לאוין פד ד"ה וראית; טעם ודעת, דברים שם.
4. ישעיה א, כג; שם ה, כג; עמוס ב, ו; מיכה ג, יא; דה"ב יט, ז; ועוד.
5. כתובות קה ע"ב: 'תיפח נפשם של מקבלי שוחד'; תנחומא שופטים סי' ח 'כל הנוטל שוחד... נקרא רשע'; ועוד. ועי' לשונו של הטור: 'מאוד מאוד צריך הדיין לזהר שלא ליקח שוחד', וכתב הב"ח: 'לפי דבדבר קל יגיע ליכשל באיסור זה', ולשון כוז כתב הטור גם לגבי איסורי ריבית ועריות 'דבהני תלתא היצר תוקפו לעבור'.
6. רש"י, כתובות שם, ד"ה מאי.
7. נמוקי יוסף, לרבנו יסף בר חביבא מברצלונא, כתובות ח"ב, מהד' לייטנר תשנ"ב, עמ' ש.

מאי טעמא דשוחדא? כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה והוי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו. מאי שוחד? שהוא חד. כלומר כאשר השוחד ניתן כדי להטות את הדין, פשוט שהדבר אסור.⁸ על כן השאלה מוסבת על מצב שבו אין כוונת הדיין להטות את הדין. רש"י הסביר את תשובת הגמרא: אין אדם רואה חובה לעצמו - אין דעתו מתקרבת לצד החובה לחייב את עצמו ואפילו מתכוון לדין אמת. יש לחוש שכתוצאה מקבלת השוחד הדיין ייטה מדרך האמת, גם אם כוונתו לדון דיין אמת.⁹ מעתה מובן מדוע התורה עצמה לא נימקה את טעם האיסור בהטיית הדין אלא בסמיות עיניים שתחול על הדיינים ועלולה לגרום להטיית הדין.¹⁰ לקמן נדון בשאלה מה כלול באיסור שוחד ומי הם האסורים בקבלתו. כן נבקש לברר אם האיסור חל גם על מתנות 'קטנות', סמליות, מעין אלה שהוצגו בפתחה לעיל.

ב. שוחד דברים

מה נכלל באיסור 'שוחד'? חז"ל דרשו:¹¹ 'ושחד לא תקח - אינו צריך לומר שוחד ממון אלא אפילו שוחד דברים'. הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ג ה"ג) סיכם את הדינים שעולים מסוגיית הגמרא:

ולא שחד ממון בלבד אלא אפילו שחד דברים, ומעשה בדין אחד שהיה עולה בדוגמת קטנה לעבור בנהר ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו והיה לו דין, ואמר לו הדיין הריני פסול לך לדין. ומעשה באחד שהעביר אברה נוצה של עוף מעל רדיד הדיין ואחר כסה רוק מלפני הדיין, ואמר לו הריני פסול לך לדין. ומעשה באחד שהביא מתנה אחת ממתנות כהונה לדיין כהן, ואמר לו פסול אני לך לדין. ומעשה באריס אחד של דיין שהיה מביא לו תאנים מתוך שדהו מערב שבת לערב שבת, פעם אחת הקדים והביא בחמישי בשבת מפני שהיה לו דין, ואמר לו הדיין הריני פסול לך לדין, אף על פי שהתאנים משל דיין, הואיל והביאן שלא בזמנם נפסל לו לדין. משמע אפוא שבכלל 'שוחד דברים' עשיית טובות - אפילו קטנות - מאת בעל דין לדיין. מדברי המאירי¹² משמע שגם שוחד זה אסור מהתורה. כך גם כתב ה'בית יוסף'¹³ (בדעת

8. מפשטות הגמרא ורש"י הנ"ל נראה שזה איסור בפני עצמו של הטיית המשפט, ואינו בכלל שוחד. ואולם מדברי הרמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ג ה"א, והחינוך, מצווה פג, נראה ששני האופנים הם חלק מאיסור שוחד, ואכמ"ל.
9. בפשטות הכוונה היא שכתוצאה מקבלת הממון, הדיין הוא כ'נוגע' בדבר, ועלול להטות את הדין, וכדלהלן בפנים. מאידך גיסא עיין בדבריו של החזון איש, אמונה ובטחון פרק ג אות ל, שהשוחד כשלעצמו אינו גורם להטיית הדין, משום שאין לחשוך בתלמידי חכמים שנגיעה כזו או אחרת תפריע להם, אלא שחשש הטיית הדין הוא תוצאה של האיסור. רבים דנו בדבריו, ואכמ"ל.
10. ועיין רש"י, שמות כג, ח ודברים טז, יט; ובכור שור, שמות שם. וכדברינו כתבו: רא"ם, דברים שם; חוות יאיר ס' קלו; ועי' עמר נקא, שמות כג, ח; מנחת סולת, על החינוך מצוה פג אות א.
11. מכילתא דרשב"י, כג, ח; כתובות שם.
12. מאירי, כתובות קה ע"א.
13. בית יוסף, חו"מ סי' ט; כס"מ על הרמב"ם הל' סנהדרין פכ"ג ה"ג.

הרמב"ם שם), וכן היא דעת ראשונים נוספים.¹⁴ ה'שאלות'15 ביאר כי כשם שבשוחד ממון מתקרבת דעת הדיין לנותן, כן גם בשוחד דברים. לעומת זאת, תוספות (כתובות קה ע"א ד"ה לא) כתבו: 'דאינו אלא חומרא בעלמא שהיו מחמירין על עצמן... אבל פסולין לא הוו',¹⁶ וביאר הריטב"א (כתובות קה ע"א): 'שאם כן אין לך דיין לדון'. הנוקטים כדעה זו יסברו שדרשת חז"ל היא אסמכתא.¹⁷

'דרכי משה'¹⁸ כתב בשם מהרי"ק¹⁹ ששוחד דברים אסור רק כאשר 'מוכח שעשה לו הטובה משום שצריך לדון',²⁰ והב"ח²¹ הוסיף שהאיסור חל גם כאשר לא עשה את הטובה מחמת הדין, ודי בכך שכאשר הוא בא לדין הוא מזכיר לו את הטובה שעשה לו, או שעושה את הטובה תוך כדי הדין. ייתכן שבשוחד ממון אין הדבר כן, משום שנתנית ממון מהנידון לדיין אינה מצויה, ולכן ברור שהמתנה הייתה לשם שוחד, מה שאין כן בטובת הנאה ועזרה שנעשית באופן תדיר בין בני אדם, ובכל זאת אסורה.

ג. שוחד דיבורים

הסמ"ע²² כתב שבכלל איסור שוחד זה כלול גם דיבור גרידא: 'כמו להקדים לו שלום, ולא היה דרכו להקדים לו שלום'. עם זאת נראה שזו מחלוקת ראשונים. רבנו יונה (שערי תשובה ג, סי' צח) כתב:

ושוחד לא תקח - אפילו שוחד דברים, שאם אמר לו אחד מהם דברי חונף יחשון נפשו מן הדין ההוא...

וכעין זה כתב גם הסמ"ק (מצוה רלא): 'אפילו דיבור יפה מצווה להסתלק מדינו'. ואולם המאירי (כתובות קה ע"ב) כתב בשם 'חכמי ההר': 'שוחד דברים... דוקא במעשה קצת

-
14. שאילתות דרב אחאי, שאילתא קמט; פסקי ריא"ז, סנהדרין פ"א אות לד; וכן משמע מדברי הראשונים שכתבו דינים אלו כחלק מאיסור נטילת שוחד: רי"ף סנהדרין ב ע"ב, רא"ש שם פ"א סי' י; סמ"ג, מ"ע רח; ספר החינוך, מצוה פג; אגודה, סנהדרין פ"א אות י; מהרי"ק, סי' טז בשם ריב"א.
 15. שאילתות דרב אחאי, שאילתא קמט.
 16. תוס', סנהדרין ח ע"א ד"ה פסילגא; תוס' רא"ש, כתובות שם; בעל העיטור ב, בירורין, בשם רב האי גאון; ר"ן, סנהדרין שם; אור זרוע, סנהדרין סי' מז, ולא כתב שזו מידת חסידות אלא שלכתחילה אסור ובדיעבד דינו דין; מרדכי, סנהדרין תקפג; הגהות מיימוניות סנהדרין כג אות ג. ועיין ריב"ן, מכות כד ע"א ד"ה שוחד, שכן משמע מדבריו. ועיין סמ"ק, סי' רלא, שכתב 'מצוה להסתלק מדינו', ודייק ברכי יוסף, חו"מ סי' ט סוף אות ד, שאין זה דין דאורייתא.
 17. מהרש"א, כתובות שם; ברכ"י, חו"מ סי' ט. יש מהאחרונים שחילקו בין המקרים השונים שבגמרא, חלקם מהתורה וחלקם מידת חסידות, עיין: דרכי משה, חו"מ סי' ט ס"ק א בשם מהרד"ך; ב"ח חו"מ סי' ט ס"ק ד; שו"ת מר ואהלות (ענתבי) סי' ה; אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' כו סוף ענף ג; ועוד.
 18. דרכי משה, שם ס"ק א.
 19. מהרי"ק, שורש טז אות ב.
 20. כך משמע מהסוגיה, שבמקרים המובאים בגמרא אמר בעל הדין לדיין 'דינא אית לי'. אומנם הרמב"ם והשו"ע לא כתבו זאת במפורש, ואולי לרוב פשטותו.
 21. ב"ח, שם, ס"ק ו.
 22. סמ"ע, חו"מ שם ס"ק ד.

כגון מעשים שהוזכרו, אבל דברים בעלמא לא'. ה'לבוש'²³ הסביר כי מכיוון שיסוד איסור שוחד הוא 'שהוא חד', איסור כל דבר 'שעושה הבעל דין עמו דבר שלבו מתקרבת ומתאחדת להטותו אליו להצדיקו', כולל 'דיבורים' וכל שכן מעשים.²⁴ אכן יש לעיין אם איסור זה של 'שוחד דיבורים' הוא כשוחד דברים, אשר נאסר רק כאשר מוכח שנעשה לשם הדין, או שזה כמו שוחד ממון ממש, שנאסר בכל מקרה, וצ"ע.

ד. הדיינים שנאסרו בקבלת שוחד

מי נאסר בלקיחת שוחד? מהתורה נראה שהדיינים, אולם יש שלמדו מסוגיית הגמרא (סנהדרין כז ע"א-ע"ב) שאיסור קבלת השוחד נוגע לא רק להם. בגמרא (שם) מסופר על רמי בר חמא שהרג אדם, דינו בא לפני ריש גלותא, והוא ביקש מרב אבא בר יעקב לדון בדינו, ושאלם יתברר שאכן כך עשה - ינקרו את עיניו.²⁵ רש"י (סנהדרין שם, ד"ה לכהיוהו) כתב שהגם שבאותו הזמן לא הייתה סנהדרין ובטלו מיתות בית דין, 'האי קנסא קא עבדינן ביה, דבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה'.²⁶ רמי בר חמא הביא עדים שהעידו כי העדים שהעידו על כך שהרג - פסולים הם, כיוון שגנבו. רב פפי שהיה שם הוכיח שעל פי דין הם אכן פסולים, ואף שנפסלו בעבירה של דיני ממונות בלבד, נפסלו להעיד גם בדיני נפשות. לאחר שהתקבלה טענתו של רב פפי שהצילה את בר חמא מעונש, עזר בר חמא לרב פפי להיפטר מתשלום מס. על מעשהו של בר חמא כתב הרא"ש (סנהדרין פ"ג סי' יז): 'ובלאו הכי פטירי רבנן מכרגא, הלכך לא הוי כשוחד מאוחר'. הרא"ש נקט שלולא קיומו של פטור ת"ח ממיסים, היה בעזרה של בר חמא לרב פפי משום שוחד. על כך כתב הפלפולא חריפתא (לרא"ש שם, אות ש):

וראה דבר גדול שהשמיענו רבינו, דשוחד אסור אף בדבר שאינו דין תורה אלא דרך קנס בעלמא כהך דהכא...

נראה שכוונת דבריו היא שגם כאשר הדיין לא דן ע"פ דין תורה ממש - חל עליו איסור לקבל שוחד, שהרי סו"ס דיין הוא ומכריע אם ומה העונש המוטל על האדם. מדברי הרא"ש נראה שהבין שרב פפי היה דיין,²⁷ אולם הרמ"ה (סנהדרין כז ע"ב סוד"ה ואמרינן) כתב:

וכי תימא רב פפי גופיה היכי שרי ליה לקבולי מיניה והא קא אתי לידי חשדא, רב פפי לאו דיינא הוה אלא מיקם הוה קאים התם ועיין ליה בדיניה בהדיה דיינא.

23. לבוש, חו"מ שם סעי' א.

24. מדברי הסמ"ע שם, נראה שלמד דין 'שוחד דברים' מהלכות ריבית, ואילו שוחד דברים המוזכר בגמרא הוא 'שוחד עניינים', דהיינו מעשים. אומנם אפשר שאין דברי חז"ל יוצאים מידי פשוטם, ו'דברים' פירושה 'דיבורים', עיין בניהו, הוצ' מוסד בני תורה, כתובות קה ע"א.

25. רש"י שם פירש שהכוונה כפשוטו, וציין לשני פירושים נוספים; והמאירי כתב שהכוונה שיהרגוהו.

26. ועיין בחידושים המיוחסים לר"ן כאן, פירוש אחר למקור סמכותו.

27. ועיין שו"ת תורה לשמה, סי' שמה, שגם הרא"ש סבר שרב פפי לא היה דיין, ואעפ"כ יש בזה משום איסור שוחד, משום שפסק הדין ניתן על פי דבריו, והרי הוא כעין דיין. ועיין במנחה שלוחה, עמ' ריט, לגבי כתיבת חוות דעת מקצועית תמורת תשלום.

לרמ"ה, רב פפי לא היה דיין, ולא נאסר עליו לקבל שוחד. כדבריו כתב גם התשב"ץ.²⁸ וייתכן שהרמ"ה והתשב"ץ, שלא פירשו כרא"ש, לא יסכימו גם עם החידוש שעולה מדבריו ולפיו איסור שוחד קיים גם בהליכים שאינם דין תורה. עם זאת מסתבר שגם אין איסור תורה, עדיין אין זה מעשה ראוי. ה'פלפולא חריפתא' כתב בעקבות הרא"ש: ...להורות לנתמנים על הצבור, אף על פי שאין דיניהם דין תורה ולא נתקבלו לכך, אפילו הכא יזהרו מלקבל מתנות על דיניהם.

דבריו, שהובאו להלכה אצל הפוסקים,²⁹ מחודשים: לא רק המכהן כדיין אסור בקבלת שוחד מהתורה, אלא גם פרנסי הציבור. ניתן להבין את חידושו בשתי הבנות - מרחיבה ומצמצמת. המרחיבה - שכל המכהן במשרה ציבורית ויכול לקבל החלטות הנוגעות לציבור, כגון מיסים ותקנות - אסור בקבלת שוחד.³⁰ המצמצמת - שמדובר במתמנים על הציבור שניתן להם גם כוח לדון את הציבור ולהכריע בין אנשים וכדו'.³¹ מחד גיסא, הדעה השנייה - המצמצמת - מתיישבת יותר עם הסוגיה שעוסקת בדיין ולא באיש ציבור. מאידך גיסא, יש פנים להסביר גם את הדעה המרחיבה, שהרי בסוגיה מדובר על קבלת החלטה לתת עונש למי שאינו בר עונשין על פי דין תורה, ואף שבית הדין גם יכול לדון 'שלא מן הדין', סו"ס עיסוקו כאן הוא כעין מלך שעוסק בתיקון החברה,³² וזה הרי גוף תפקידו של ממונה הציבור.³³ כשיטה המרחיבה - ע"פ דברי ה'חתם סופר' דלהלן - פסק 'ערוך השלחן'.³⁴

ה. פרנסי הציבור – כדיינים

בתשובת ה'חתם סופר' (חו"מ סי' קס) לבוחרי רב לעיירה, אשר קיבלו שוחד מאת קרובי הרב הנבחר, גם הוא מבהיר שקיים איסור דאורייתא על פרנסי ציבור ליטול שוחד.³⁵ שיטתו אינה מבוססת על דברי הגמרא דלעיל, אלא על דברי ראשונים שדימו את פרנסי

28. תשב"ץ, ח"א סו"ס קמה, הו"ד בפת"ש סי' לד ס"ק כח.
 29. ברכי יוסף, חו"מ סי' ט אות י; פתחי תשובה, סי' ט ס"ק א, וסי' לד ס"ק כז. וכן אצל רבים מפוסקי ומחברי זמנינו (חלקם מובאים בהערות לקמן).
 30. הלכה פסוקה כאן, ועיין הרב אברהם שיינפלד, 'נתינת שוחד לעובד ציבור', תחומין ה' (תשמ"ד) עמ' 223 ואילך.
 31. עיין הרב איתמר ורפהטיג, 'טובת הנאה לעובד מאחר - לו או למעביד', תחומין יז (תשנ"ז) עמ' 297-298, שציין לשתי ההבנות. ועיין כלבו סי' קיז, תקנות רבנו יעקב, שמשמע שטובי העיר עסקו גם בקביעת פיצויים שבין אדם לחברו.
 32. עי' דרשות הר"ן, הדרוש ה"א, ועוד.
 33. עי' מדרש רבה, במדבר יב, יז: 'שש עגלות צב... אמר רב הונא כנגד ו' מצות שהמלך מצווה עליהם בכל יום אלו הן... ולא תקח שוחד' - אך אפשר ששם מדובר על המלך כאשר הוא משמש שופט ודיין, ולא על סמכויותיו ותפקידיו כמלך.
 34. ערוך השלחן, חו"מ סי' ט סעי' א.
 35. כדבריו נקטו גם דעת שלום למהרש"ם, סי' ח, בתוך דעת תודה יו"ד ח"א; שו"ת הרד"ם, יו"ד סי' ד. דברי החת"ס הובאו אצל רבים מפוסקי ומחברי זמננו.

הציבור לדיינים בנושאים אחדים. הרמ"א³⁶ כתב שטובי הקהל 'הרי הן כדיינים ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול לדון משום רשעה'. מקור דבריו ב'תרומת הדשן'³⁷ בעקבות המרדכי³⁸ שלטובי העיר יש כוח בתקנותיהם להפקיר ממון מכוח 'הפקר בי"ד הפקר' - משמע שנחשבים כדיינים.³⁹ מכיוון שתפקידי בית הדין מגוונים ורבים,⁴⁰ מי שממלא תפקיד זה, גם כאשר אינו מכהן בפועל כדיין בין איש לאחיו - נחשב כדיין. ואולם הרחבה זו של איסור שוחד צריכה בירור, לפי שפשטות הפסוקים והסוגיות מעלה שהאיסור מתייחס לדיינים הדנים בין איש לאחיו, וכן הוא ברמב"ם וב'שלחן ערוך'.⁴¹ ייתכן שאיסור השוחד מתייחס לדיין, לא רק בתפקידו כשופט בין בני אדם, אלא גם בהיותו מופקד על תיקון החברה, וכמו שהוזכר לעיל שסוגיית הגמרא שממנה למד ה'פלפולא חריפתא' את חידושו עוסקת ב'מכין ועונשין שלא מן הדין'. מכאן יהיה ניתן גם להסיק שהאיסור אינו מצטמצם לדיין כ'גברא', אלא מתייחס לתחומי העיסוק הרחבים של הדיין, וא"כ האיסור שייך לכל העוסק בכך.⁴²

ה. בוחרים – כדיינים; 'גוף בוחר'

מתוך דברי ה'חתם סופר' נוכל להסיק שאיסור קבלת השוחד נכון לכל פרום שמתקבלות בו החלטות שנוגעות לציבור. בהתאם לכך, קבלת השוחד תהיה אסורה גם על פרום מצומצם כדוגמת שבעת טובי העיר, חברי עירייה וחברי כנסת, כמו גם על פרום נרחב יותר - כלל הציבור שבוחר את נבחריו. מכאן שאם נבחר ציבור נותן שוחד למי שיכול לבחור בו, ייתכן שהוא עובר על איסור שוחד מהתורה. אכן יצוין שבתשובות רבי אליעזר (גורדון, מטלז)⁴³ סבר שלעניין בחירת רב או בעל תפקיד אחר בקהילה, אין ראשי הקהל או הבוחרים נחשבים כדיינים, אלא 'הוו כמו שותפים ששוכרים משרת או

36. רמ"א, חו"מ סוף סי' לז.

37. תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' ריד.

38. מרדכי, ב"ב אות תפב.

39. עי' מרדכי, גטין סי' שפד, בשם ר"י מאייר"א שמקובל מרבתי, שטובי העיר יכולים לדון בדיני קנסות בזה"ז.

40. להרחבה ביחס לתפקידי הנוספים של בית הדין, עיין בדבריו של הרב רועי ז'ק, הקצאת משאבים ציבוריים, כתר, יא (תשע"ו), פרק א אותיות יא-ג.

41. ועיין חבל נחלתו, חט"ז סי' מ, שג"כ תמה כן, ונטה לומר שאין בזה איסור שוחד מהתורה, אלא רמאות וגנבת דעת של הציבור שחושבים שנבחריהם מחליטים לשם שמיים ולטובת הציבור (עיי"ש נפק"מ לגבי חיוב השבת הממון).

42. ספר החינוך, מצווה תצא, כתב שבכלל מצוות מינוי דיינים שבזמן הזה, שאין דיינים סמוכים, על בני העיר למנות עליהם ממונים. ייתכן שכוונתו לז' טובי העיר שינהלו את ענייני הקהילה, ואם כן הוא, הרי איסור שוחד שבתורה מוסב גם על טובי העיר שמחליטים את הדיינים, וצ"ב. ועיין גם אברבנאל, דברים טז, יח-יט, שפירש את הפסוק 'לא תקח שוחד' כאזהרה לממני הדיינים, שלא ייטלו עבור זה שוחד, וכע"ז גם באדרת אליהו, לגר"א, דברים טז, יט (אופן שני).

43. תשובות ר' אליעזר, סי' ד אות ג.

מנהל עסק או פועלים, שאין זה עניין לדיינות כלל.⁴⁴ נראה שלדידו אין כאן איסור שוחד מדאורייתא.

1. שוחד במערכת בחירות

לאור האמור - גם במערכת בחירות שמוכרת לנו כיום, אסור למתמודדים 'לשחד' את הבוחרים שהם כדיינים. כמוכא לעיל, לא רק שוחד ממון אסור - אלא גם שוחד דברים: מעשים ואפילו דיבורים. על כן חלוקת מתנות גדולות וקטנות⁴⁵ בוודאי נחשבת 'שוחד'. ולא רק זאת - מסתבר שאם מועמד מבטיח לבוחר שאם יבחר בו הוא יסייע לו בדבר פלוני ואלמוני, הרי זה שוחד, שכן לדעת הסמ"ע גם שוחד דיבורים אסור. נראה שגם הבטחה לברכה רוחנית בכלל זה.⁴⁶ בספרו 'הלכות מדינה' (ח"ג שער ד פרק ו)⁴⁷ כתב הרב אליעזר וולדנברג:

מדברי רמ"א אלה שבצרכי צבור צריך להיות החוות דעת מכוון לשם שמים יש ללמוד לענין בחירות לראשי קהל ומדינה, שנתנית הקולות עבור פלוני או אלמוני צריך להיות מכוון לשם שמים וכפי מה שמצפוננו האמיתי של הבוחר אומר לו, ואסור לשחד את הבוחרים בשוחד כסף או בהבטחת משרה וכל בדומה לזה תמורתה אשר יצביעו עבור נבחרים מוצעים אלה או אלה. עם זאת נראה שיש להבחין בין הבטחה ספציפית לסיוע, שהאדם הפרטי מרגיש שמקבל טובה אישית, ובין הצגת מצע או תעמולת בחירות ואפילו הבטחות כלליות, שהם אינם שוחד. מצע ותעמולה אינם אלא הצגת עמדות, להחלטת הציבור.

2. תוקפן של בחירות שהושפעו ממתן שוחד או מהחלטות שאינן ענייניות

ה'חתם סופר' (שם) כתב שהחלטה שהתקבלה בעקבות קבלת שוחד - בטלה ואין לה תוקף, בדומה לדיינים שקיבלו שוחד, שדינם בטל. ברם, אם רק מיעוט הבוחרים קיבל שוחד, כך שגם בלא הצבעתם ההחלטה הייתה מתקבלת - ההכרעה אינה מתבטלת.⁴⁸ וכך כתב הרב וולדנברג (שם):

44. ומה שנזכר בראשונים שראשי הקהל טובי העיר נחשבים כדיינים, זה 'כשיושבים לפקח על עסקי רבים ויחידים'.
 45. המנ"ח, מצוה פג אות ב, אסר גם שוחד פחות משווה פרוטה, בדומה לשוחד דברים.
 46. ועיין שו"ת בן פורת (ענגיל), ח"ב סי' ז, שפסל את דעת הרוצים למנות שו"ב שהוא גם חזן, משום שדעתם לבחור אותו דווקא משום שיש להם הנאה משירתו וניגוניו 'כי מה לי שוחד ממון או הנאה זו'.
 47. הלכות מדינה, ח"ג ש"ד פ"ו, טוהר הבחירות.
 48. וכ"כ שו"ת דרכי שלום שם; עם זאת, בתשובת החת"ס מדובר שרק מיעוט הבוחרים קיבלו שוחד, אך עיי"ש מדוע זה בכ"ז השפיע על הבחירות בכלל.

ואם מתברר שהיה כדבר הזה, יש מקום לפסול אותן הקולות שניתנו בגלל השוחד כסף או השוחד דברים ולא יועילו לכולם אפילו אם יסדרו הבחירות מחדש, ולעתיד יוכשרו רק אם יתברר שחזרו בתשובה...
 דוק בדבריו: 'לפסול אותן הקולות' ולא את תוצאת הבחירות. זאת ועוד; פסק הרמ"א (חו"מ סי' קסג סעי' א):⁴⁹
 כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב...
 ה'חתם סופר' (שם) כתב על פי דבריו שפעולה ובחירה בעקבות שוחד אינן 'לשם שמים',⁵⁰ ומשוללות תוקף. בתשובות רבי אליעזר (שם) חידש, ע"פ דבריו, שבדברים שבני העיר שותפים בהם - כגון בחירת רב, מעיקר הדין אין לפסול את דעתם, גם כשנאמרה שלא לשם שמים. לכן קרובים כשרים להשתתף בבחירות, אע"פ שיש להם נגיעה.⁵¹
 לשיטתו, הצורך שיאמרו דעתם 'לשם שמים' אינה אלא תקנה לכתחילאית, שלא יפעלו לרעת בני העיר. בהתאם לזה, במציאות ימינו - בחירות כלליות וכדו', שהבוחרים אינם מקבלים על עצמם מפורשות שיאמרו את דעתם לשם שמים, לכאורה חזר עיקר הדין, ואין לפסול בחירה שאינה לשם שמים; וצ"ע.

ה. המתמנים בשביל ממון

נוסף לאיסור השוחד, חז"ל התייחסו בחומרה רבה למשתררים ומתמנים על הציבור בגלל ממון. כך אמרו בירושלמי (ביכורים פ"ג ה"ג):
 ר' מנא מיקל לאילין דמתמניי בכסף. רבי אימי קרא עליהון אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם...
 ופסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ג ה"ט) הלכה זו לגבי דיין:

49. מקור דברי הרמ"א בתשובת מהר"ם מרוטנבורג, ד"ב תתסה, הו"ד בהגהות מיימוניות הל' תפילה פי"א ועוד.
 50. בביאור המושג 'לשם שמים' אם זו כוונה 'דתית' או שהעיקר הוא כוונה לתועלת הציבור, עיין ר"ז קורן, 'ממלכתיות ישראלית - משמעויות הלכתיות' בתוך ממלכת כהנים וגוי קדוש, עמ' 182 הע' 6, בשם הגר"ז גולדברג; שו"ת הברי והשמא, ח"ב עמ' תקד, תקו; בשם הגר"ז גולדברג, מדינת הלכה דמוקרטית, עמ' 31, הערה 83, נכתב: 'שאינן הכוונה בהכרח לפסול כל שיקול פוליטי, לפיכך יתכן שמוותר להביע תמיכה בתקנה שהציע פלוני תמורת תמיכתו של אותו פלוני בתקנה אחרת הנראית לנציג הציבור כתיקון הקהל. אמנם לענ"ד נראה שאין היתר לתמוך בהחלטה הנראית מנוגדת לתיקון הקהל'. מאידך גיסא, בספר טובי העיר (ר"י גולדברג), עמ' 32, כתב בשם הגר"ש וואזנר ששיקולים פוליטיים הם בעייתיים.
 51. על מינוי רבנים שיש להם קרובים בעיר, ע' שו"ת הרמ"א, סי' קלג (תשובת ר' שאול בן ר' העשיל מקרקא); שער אפרים, סי' סז; שו"ת חת"ס, חו"מ סי' יז, ושם התבארה גם סיבת התקנה; משטר ומדינה בישראל ע"פ התורה (תשע"ג) ח"ב פכ"ב סעי' קיה, עמ' 577.

כל דיין שנתן ממון כדי שיתמנה אסור לעמוד מפניו, וצו חכמים להקל אותו ולזלזל בו, ואמרו חכמים שהטלית שמתעטף בה תהי בעיניך כמרדעת של חמור...⁵²

נמצא שמעמדו של הנותן ממון כדי להתמנות דיין הרי הוא כעבודה זרה, ונכון לזלזל בו כשם שמצווה לזלזל בעבודה זרה.⁵³ ייתכן שההיתר לזלזל באדם זה הוא מפני שאדם שמוכן לתת ממון עבור מינויו - יש פגם באישיותו ומידותיו.

האם מינוי של דיין באופן זה תקף, ודינו דיין? הירושלמי אינו פותר שאלה זו, וחלוקות בה הדעות: יש הסוברים שעל אף המצווה לזלזל בו - מינויו חל,⁵⁴ יש הסוברים שמינויו אינו חל,⁵⁵ ויש שהסתפקו בזה.⁵⁶ הגמרא (יבמות סא ע"א; יומא יח ע"א) מספרת בגנותה של מרתא בת ביתוס שדאגה למינויו של בעלה - יהושע בן גמלא - לכהן גדול, באמצעות תשלום ממון:

דאמר רב אסי, תרקבא דדינרי עיילה ליה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא, עד דמוקי

ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי.⁵⁷

מסתבר שהוא הדין בכל הממונים על הציבור.⁵⁸

ט. נותן ממון להתמנות – כשראוי לתפקיד

לדעת רבים מהראשונים,⁵⁹ יהושע בן גמלא אכן היה ראוי לתפקיד, אלא שהיו גדולים ממנו, ולכן ראו את מינויו בחומרה, אך לדעת רש"י⁶⁰ הוא כלל לא היה ראוי לתפקיד. משיטת רוב הראשונים דייק ה'חתם סופר' (שם) שאם היה ראוי לתפקידו ואין מי שעדיף

52. וכן הוא בשו"ע, חו"מ סי' ח סעי' א. נאמר בבבלי סנהדרין ז ע"ב: 'כתיב לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב... אמר רב אשי, אלוה הבא בשביל כסף, ואלוה הבא בשביל זהב'. רש"י, ד"ה אלוה, פירש גמרא זו על פי דרכו של הירושלמי, אך הרמב"ם והמאירי פירשו שדברים אלו מוסבים כלפי הממונים.

53. סמ"ע, סי' ח ס"ק ה.

54. באר אליהו, סי' ח ס"ק ח, שהמינוי חל, אלא שאין לחזק אותו ולבוא לפניו לדין; כלי חמדה, דברים, סי' ג אות א, שדימה זאת למקח שנעשה באיסור, שחל בדיעבד. וכ"כ גם מהרש"ם מברעון, שו"ת דרכי שלום, סי' ח, בתוך דעת תורה, יו"ד ח"א.

55. כלי חמדה שם, בשם 'חכם אחד', ועיין הערה 56.

56. שו"ת מהר"י שטייף, חו"מ סי' ח, א, וסבר שבזה"ז אין דינו דין, משום שלא 'עבדין שליחותיהו' לדיין כזה, אולם הדבר צ"ע, שכן לא לכל דבר צריך 'שליחותיהו'; כתב עת תל תלפיות, כרך ב (תרנ"ד) עמ' 131, שהסתפק, אך נטה לומר שלא נחשב כדיין, והוא פסול.

57. נראה שיהושע בן גמלא ידע שנתנו עבורו ממון, עי' חת"ס דלקמן, אך עי' בן יהודע כאן שסבר שהוא עצמו לא ידע מכך.

58. כ"מ מהירושלמי. ועיין ביאורו של מהר"י כהן, למדרש שוחר טוב שמואל פרק ז, אות טז: 'פירוש, היה מיקל בכבוד הנשיא או בית דין שהיה מתמנה לכך ע"י חצי כסף שנתן למושל או לקהל למנותו בראש'.

59. תוספות, בבא בתרא כא ע"א ד"ה זכור; תוס' ישנים, יומא יח ע"א ד"ה מרתא; תוס' רא"ש, יומא יח ע"א ד"ה עד; ריטב"א, יומא שם ד"ה על, בתירוץ השני; ועיין בראשונים הנ"ל אם זהו אותו יהושע בן גמלא ש'זכור אותו האיש לטוב... שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל' (ב"ב שם).

60. רש"י, יבמות שם ד"ה נתמנה, קטיר.

ממנו, אזי אינו נקרא רשע, אפילו אם אמר לאחרים לתת עבורו שוחד כדי שיתמנה. וכתבו 'שיח יצחק'⁶¹ ו'קובץ שיעורים'⁶² שאף אם הוא עצמו נתן, אם אין אחרים ראויים ממנו - מותר.⁶³ ה'מנחת אלעזר'⁶⁴ דייק מדברי רש"י שכל עוד הוא ראוי לתפקידו, אינו נחשב כרשע אם התמנה מחמת נתינת ממון, אף שיש אחרים שגם הם ראויים, וכ"כ בספר 'אלפי מנשה'.⁶⁵ מנגד, ה"ח'⁶⁶ דייק מהרמב"ם (שם), שגם כאשר הלה הוא הראוי ביותר לתפקידו - ניתן לזלזל בו אם נתן ממון עבור מינויו, והביא לכך ראייה מהמעשה הנ"ל על יהושע בן גמלא. ה'חתם סופר' (שם) תמה על דבריו, שאינם כדברי תוספות ישנים הנ"ל, שאצל יהושע בן גמלא מדובר דווקא שהיו ראויים ממנו, אבל אם הוא הראוי ביותר - שרי. ה'מנחת אלעזר' (שם) העיר שניתן להקשות על דבריו גם מדברי רש"י בסוגיה, שהתיר גם כשיש ראויים כמותו. אך נראה שהב"ח סבר שהרמב"ם פירש את הסוגיה אחרת, ויהושע בן גמלא היה הראוי ביותר לתפקיד. לכאורה, סברתו של הב"ח ברורה - שהרי לפנינו איסור שוחד, וכפי שכתב ה'חתם סופר' עצמו באותה תשובה.⁶⁷ אם כן, צ"ע מהי דעת ה'חתם סופר' בעניין זה.⁶⁸

'מנחת אלעזר' שם⁶⁹ כתב לחלק בין כהן גדול, שעבור משרתו מותר לשלם ממון כדי להתמנות, ובין דיין שחז"ל החשיבוהו כ'אלוהי כסף ואלוהי זהב' אם התמנה ע"י נתינת כסף. כך כתב גם ה'כלי חמדה' (דברים סי' ג אות ד), שכהונה גדולה היא מצווה וזכות גדולה:

אם כוונתו לשם שמים אם הוא ראוי לזה וחושק להתקדש בקדושת כה"ג ולמה יגרע זה משאר מצוות, שאדרבא מצוה להשתדל וליתן הרבה מעות שיוכל לזכות בהן.⁷⁰

אך נראה שאין בכך די כדי להסביר את דברי ה'חתם סופר' שעוסקים במינוי רב שתפקידו להורות הלכה, והרי הוא כדיין,⁷¹ וכל שכן לגבי שאר משרות ציבוריות, שלמדנו לעיל שהנושאים אותן דינם כדיינים. בתשובת רבי יהושע הורוויץ⁷² כתב שיש לחלק בין דיינות שעניינה 'שררה' ('אלוהים' כלשון התורה) ובין רבנות, ובפרט רבנות שבדורות אלו,

61. שיח יצחק, יומא שם.
 62. קובץ שיעורים, ב"ב אות עא.
 63. ה'חתם סופר' לא כתב גם על מקרה זה במפורש, על כן לא כתבנוהו בשמו, אם כי מסתבר שאין זה משנה אם הוא עצמו נתן או אם אמר לאחרים לתת עבורו.
 64. מנחת אלעזר, ח"א סי' ו.
 65. ס' אלפי מנשה, חו"מ בתשובה סו"ס ח.
 66. ב"ח, חו"מ סי' ח.
 67. ועי' בהרחבה בשו"ת מנחת אלעזר, שם, שמטעם זה צידד בדעת הב"ח.
 68. פוסקים רבים דנו בשאלת קנייתה של משרת רבנות בכסף, ובמאמר המורחב (להלן הערה 77) ציינתי למקורות רבים שדנו בכך.
 69. מנחת אלעזר, שם ד"ה ועדיין קשה.
 70. וכע"ז גם בהתעוררות תשובה, ח"ד חו"מ סי' ג; אומנם הב"ח חו"מ סי' ח עצמו סבר שגם בכהונה גדולה אסור.
 71. עיי"ש במנחת אלעזר, שם, שג"כ הקשה על סברתו הנ"ל, משום שגם כהן גדול עסוק בהוראת הלכה.
 72. הנדפסת בספר אלפי מנשה, חו"מ סו"ס ח.

שאינה אלא 'עבדות'. על כן הסיק שדווקא שררה ששולם עבורה ממון יש בה משום 'אלוהי כסף', אך בלאו הכי היא מותרת, ואין המתמנה נחשב 'אלוהי כסף'. ועדיין הדברים אינם ברורים דיים. ניחא שאין הנותן נקרא 'אלוהי כסף', אך השאלה דלעיל, אם יש כאן איסור שוחד, עומדת בעינה, והחלטה שהתקבלה באמצעות שוחד - בטלה.⁷³ יש מי שכתב שאין כוונת ה'חתם סופר' ודעימיה להכשיר מעשה זה, אלא רק לומר שאינו נחשב כרשע או כ'אלוהי כסף' וראוי לזלזול ולפקפק במינויו, אולם בוודאי יש כאן איסור נוסף של 'שוחד'.⁷⁴ ואולם נראה לומר שה'חתם סופר' סבר שאיסור נתינת השוחד חל כאשר מטרת הנותן היא להטות את הדין, אולם כאשר הנותן סבור - וכך ידוע - שהוא המתאים ביותר לתפקיד, הרי שאין כאן הטיית הדין, ואין זה איסור שוחד.⁷⁵

סיכום

עיקר איסור שוחד שבתורה מוסב על הדיינים. יש האומרים שאיסור זה הורחב גם לממונים על הציבור בכלל, שאסורים ליטול שוחד כאשר הם מקבלים החלטות שיש להן השלכה כלפי הציבור. ה'חתם סופר' הוסיף שגם ציבור שבוחר את ראשיו - נחשבים הבוחרים כדיינים ואסורים בקבלת שוחד. בשל כל האמור, שאדם שבחירתו הושגה הודות לקבלת שוחד - מינויו בטל. חז"ל גם ראו בחומרה את הנותנים ממון כדי להתמנות, בשל הפגם המוסרי שבדבר, ולא ראוי שאדם שמוכן לשלם עבור מינויו יישא בתפקיד ציבורי.

על כן, גם בבחירות מוניציפליות וכלליות, אסור למועמדים להעניק מתנות, הבטחות אישיות או הבטחה לברכה תמורת בחירה בהם,⁷⁶ ויש כאן משום חשש איסור שוחד מהתורה. עם זאת, הבטחות כלליות בהתאם למצע המפלגה או המועמד - מותרות.⁷⁷



73. עיין שו"ת חבלים בנעימים, ח"ג סי' צד שג"כ העיר על שני צדדים אלו: 'אלוהי כסף' ואיסור שוחד.
 74. עיין נהרות איתן (ר"א רובין) ח"ג סי' נב אות יב שכתב כן. אומנם ע"י בקובץ שיעורים, שם, שמשמע מדבריו שבאופן שאין אחר ראוי ממנו, אין בזה איסור כלל, וצ"ב.
 75. בדומה לזה עיין בפתחי תשובה, חו"מ סי' ט ס"ק ג, בנוגע לנתינת שוחד לשופט גוי, כשהמטרה היא שהשופט ידון באמונה, ולא יטה את הדין לטובת בעל דין הגוי שכנגדו.
 76. בסעיף 8 לחוק הבחירות במדינת ישראל נכתב: 'לא תהא תעמולת בחירות קשורה במתן מתנות, ופרט למסיבות בבתים פרטיים לא תהא קשורה בהגשת מאכלים או משקאות משכרים'. ובסעיף 122 לחוק הבחירות לכנסת, נאסרה גם הבטחת עבודה, ברכה והענקת קמע (ראה שם פרטים נוספים).
 77. ליתר פירוט והרחבה בנושא, ראו מאמרי שעתיד להתפרסם א"ה בשלהי תשפ"ב בספר על אודות יחסי ציבור והנהגה, בהוצאת מרכז תורה ומדינה.



הרב אורי בצלאל פישר

פסיקת הלכה בגיור – דעת יחיד בשעת הדחק

מבוא

פרשת הגיור עולה מדי פעם, ובזמן האחרון היא עולה ביתר שאת בעקבות הרצון לחוקק חוק הגיור. יש שטוענים שאנחנו נמצאים בשעת הדחק, ולכן מוטלת עלינו החובה להקל בגיור ולסמוך על דעות יחיד. במאמר הבא נבחן שאלה זו, האם יש מקום לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק?

א. הסתמכות על דעת יחיד בשעת הדחק – מקור הדין

מבואר בגמרא במסכת נדה¹ שאפילו שלא עמדו למניין (חכמים דהיינו, לא היה בסנהדרין) ולא קבעו הלכה, בכל זאת יש ללכת אחר הרוב. ואולם מתברר לנו שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת היחיד. נראה שבמקרה של הכרעת הסנהדרין אי אפשר ללכת אחר היחיד גם בשעת הדחק. ואומנם בסוגיה במסכת נדה מדובר על עניין של דרבנן (חשש למפרע שהייתה נידה). בסוגיה נוספת במסכת גיטין² נאמר 'כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק', אך יכול להיות שגם שם מדובר על דין דרבנן, שהרי מדובר שם על כתיבת זמן בגיטין. בגמרא במסכת ברכות³ נאמר 'כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק', ולהתיר קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר. במקרה האחרון נראה שמדובר על דין דאורייתא, ובכל זאת נאמר שסומכים על דעת היחיד בשעת הדחק. יש עוד שתי גמרות⁴ שבהן נאמר שחכמים קבעו שפוסקים להקל, אפילו במקרה של יחיד ורבים. מדובר בעניין עירובין ובעניין אבלות. ואולם יש מקום לומר שגם באותו גמרות מדובר על דין דרבנן, שהרי עירובין הוא דין דרבנן, וגם אבלות נוהגת מדרבנן. אומנם יש מקום לדון בנוגע לאבלות, כיוון שיש מחלוקת בין הפוסקים אם אבלות יום ראשון היא דאורייתא או לאו דאורייתא. עוד נוסף שיש גמרא במסכת עבודה

-
1. נדה ט ע"ב.
 2. גיטין יט ע"א.
 3. ברכות ט ע"א.
 4. ע' עירובין מו ע"א; מועד קטן כ ע"א.



זרה⁵ שבה נאמר שכאשר יש מחלוקת בין שני חכמים, אם אחד גדול מהשני בחכמה ובמניין, אז הולכים אחריו. אם שניהם שקולים, דעת ת"ק שיש ללכת אחר המחמיר, ודעת ר' יהושע בן קרחה להבחין בין דין דאורייתא לבין דין דרבנן. בדאורייתא יש ללכת אחר המחמיר, ובדרבנן הולכים לקולא. נחלקו הראשונים והאחרונים בכלל זה בנוגע לשתיה (נקודות: 1) האם בשעת הדחק אפשר לסמוך על דברי חכם שהוא קטן יותר בחכמה מחכם אחר? (2) האם מותר לסמוך על דעת היחיד בשעת הדחק גם במקרה שמדובר על דין דאורייתא?

ב. חכם גדול מחברו

הרשב"א⁶ כתב:

תחלת כל דבר אומר שאין אומרים כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בזמן שיש גדול ממנו בחכמה ובמניין. דהלכה פסוקה היא דהולכין אחר הגדול בחכמה ובמניין. ואפילו בשעת הדחק אין סומכין על הקטן בחכמה ובמניין. וכן במקום מחלוקת יחיד ורבים אלא אם כן שעת הדחק שיש בו הפסד מרובה או כיוצא בזה. וכמו שאמרו בפ' קמא דנדה (דף ט ב) ועשה רבי רבי אלעזר. לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר' אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. ואקשינן מאי לאחר שנזכר? אילימא לאחר שנזכר דאין הלכה כרבי אלעזר אלא כרבנן בשעת הדחק היכי עביד כותיה? אלא דלא איתמר לא הלכתא כמר ולא הלכתא כמר. ומאי לאחר שנזכר? דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה. אמר כדאי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. ואמרינן התם מאי שעת הדחק? איכא דאמרי שעת בצורת הואי. איכא דאמרי אפיש עובדא וחשו רבנן לפסידא דטהרות.

דברי הרשב"א סתומים, הרי בתחילה הוא כתב שלעולם אין פוסקים כדעת חכם שהחכם שחולק עליו גדול ממנו בחכמה ובמניין, ואפילו בשעת הדחק יש לפסוק כדעת החכם הגדול. מאידך גיסא הוא כתב שבשעת הדחק יש לפסוק כדעת היחיד. אלא נראה שיש לחלק ולומר שבתחילה דיבר כשאין הפסד מרובה, ובהמשך דיבר שיש שעת הדחק וגם הפסד מרובה. הרמ"א⁷ הבין שאין להבחין בין מחלוקת של יחיד ורבים לבין מחלוקת של שני חכמים שהאחד גדול מרעהו. בשני המקרים בשעת הדחק וכשיש הפסד מרובה פוסקים כדעת המקל. ר' יואל סירקיס⁸ הוכיח מדברי הרשב"א שלא התיר בשעת הדחק כשיש בו הפסד מרובה, אלא כשמדובר על מחלוקת בין יחיד לרבים, אבל לא במקרה שמדובר על מחלוקת בין קטן לגדול ממנו בחכמה ובמניין. ר' יואל סירקיס כתב שמצינו במקומות רבים בש"ס שפסקו כדברי היחיד נגד הרבים, אבל לא מצינו שפסקו כקטן נגד

5. עבודה זרה ז ע"א.

6. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' רנג.

7. רמ"א, לשו"ע חו"מ סי' כה סעי' ב.

8. בב"ח מובא בש"ך, יו"ד סוף סי' רמב, פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר.



גדול. ואולם בעל ה'שפתי כהן'⁹ חלק על דברי ר' יואל סירקיס. הוא הבין את דברי הרשב"א כפי הבנת הרמ"א, וכתב טענות מספר נגד דברי ר' יואל סירקיס: (1) מצאנו בכמה מקומות שפסקו כדעת הקטן, כמו שמצינו בכמה מקומות שפסקו כדעת ריש לקיש נגד ר' יוחנן. כמו כן מצינו שפוסקים כדעת ר' יוחנן נגד רב, אף שרב גדול היה מר' יוחנן. הוא ציין מקרים נוספים שפוסקים בהם כדעת הקטן מן הגדול. (2) הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים הוא דין דאורייתא. אם סומכים על דעת היחיד במקום שעת הדחק והפסד מרובה, כל שכן שכך יש לעשות במקרה שמדובר על חכם קטן לעומת חכם גדול. הרי מדאורייתא אין חובה ללכת אחר החכם הגדול. (3) גם הרמב"ם¹⁰ לא הזכיר בדין מחלוקת בין שני חכמים שפוסקים כדעת החכם שגדול בחכמה. הוא פסק שבדין דאורייתא הולכים לחומרא, ובדין דרבנן הולכים לקולא. גם בעל ספר 'גט פשוט'¹¹ דן בשאלה זו, ונקט כדעת הרמ"א ובעל ה'שפתי כהן' שגם במחלוקת שבה אחד חכם מהאחר, הרי בשעת הדחק אפשר לפסוק כדעת הקטן. הוא סבר שזה נלמד מהדין שפוסקים כדעת היחיד נגד רבים במקרה של שעת הדחק. אכן, נראה לי שיש חילוק בין הכלל יחיד ורבים לכלל הפסיקה שיש לפסוק כדעת החכם הגדול, כלומר כיוון שאין כאן רוב גמור, אין חובה לפסוק כדעת הרבים. בעל ספר 'גט פשוט' נקט שאין חיוב מדאורייתא ללכת אחר הרוב כשהחכמים לא נשאו ונתנו ביחד. הכלל הזה מוסכם על פוסקים רבים.¹² יחד עם זאת בוודאי אין שום סברה לפסוק כדעת חכם כשהחכם שחולק עליו גדול ממנו בחכמה בצורה משמעותית. יש לומר שעדיף ריבוי איכותי מריבוי כמותי. יש להסביר שגם אם יש רבנים רבים שחלקו על היחיד, כשמדובר שכולם הם ברמה דומה של חכמה, אין הוכחה שהרוב צודק. הרי הם יודעים אותם דברים, ולכן בוודאי הוא ידע את הראיות שלהם ולא סבר כמותם. במקרה שיש מחלוקת בין שני חכמים, וחכם אחד גדול בחכמה מהשני, אפשר לומר שהחכם הפחות לא ידע מהראיות של החכם האחר, וזו הסיבה שהכריע כפי שהכריע. אם היה יודע את הראיות של החכם האחר, בוודאי היה מכריע אחרת. נוסף על כך, כיוון שלחכם האחר יש סברה חזקה יותר, יש לסמוך על סברותיו יותר מעל אלו של החכם הקטן. בהקשר לכך נציין שבעל ה'שפתי כהן'¹³ הביא תשובה של מהר"ם אלשיך שכתב שהלכה כבתראי¹⁴ דווקא במקרה שהבתראי שווים במעלה לקמאי. לעומת זאת כשהם במדרגה אחרת, כגון אמוראים לעומת תנאים, בוודאי אין לפסוק כדעת הבתראי. לכן הוא כתב שאין

9. ש"ך, שם.

10. רמב"ם, הל' ממרים פ"א ה"ה.

11. ספר גט פשוט, קונטרס הכללים, כלל ו.

12. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' קד; שם, ח"ג סי' שד; שו"ת מהרלב"ח, סי' קמז, קונטרס הסמיכה; ספר גט פשוט, קונטרס הכללים, כלל א; הנצי"ב, בהקדמתו לשאלות, קדמת העמק ג, אות ב; חזון איש, יו"ד סי' קנ"ק ח; שם, כלאיים סי' א ס"ק א.

13. ש"ך, חו"מ סי' כה ס"ק כא.

14. פוסקים להלכה כדעת האחרונים יותר מהראשונים, כלומר פוסקים כדעת המאוחרים, כיוון שהם ראו את דעת הקודמים, ובכל זאת חלקו על דבריהם.



ספק שבמקרה שמהרי"ק חלק על התוספות לא נאמר הלכה כבתראי ונפסוק כמהרי"ק, אלא בוודאי יש לפסוק להלכה כדעת התוספות. ברור לנו שאם המהרי"ק היה יודע את דברי התוספות, לא היה חולק עליהם, וכנראה חלק על דינם כיוון שלא הכיר את דבריהם. גם הרב משה בן חביב זצ"ל¹⁵ כתב דברים דומים לדברי בעל ה'שפתי כהן', וטען שאין לפסוק כבתראי אלא אם כן הם בדרגה דומה לקמאי:

והדבר תמוה בעיני כל חכם לב שנאמר דהלכה כפוסקים אחרונים של דורות הללו נגד הפוסקים הראשונים אבות העולם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וזולתם מגדולי הראשונים... יראה דאף לדעת מהרי"ק דס"ל דהלכה כבתראי אף בפוסקים, היינו דוקא כשהפוסקים האחרונים הם גדולים בחכמה כפוסקים הראשונים. דהרי מהרי"ק בשורש פד, נתן טעם לדבר. מאי שנא דלפני אביי ורבא אין אומרים הלכה כבתראי ואדרבה אמרינן דקמאי עדיפי ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, ומאביי ורבא ואילך אמרינן דהלכה כבתראי. והשיב דהאמוראים הראשונים שלפני אביי ורבא לא עמדו על כל הסברות להעמיד ההלכה על בורייה מה שאין כן מאביי ורבא ואילך... ולפי זה אין כח לומר הלכה כבתראי אף בפוסקים אלא היכא דכי הדדי נינהו.

נראה לי שיסוד זה נכון גם לגבי הכלל של הליכה אחר הרוב, כלומר אין חיוב ללכת אחר הרוב כשמדובר שהמיעוט בדרגה גבוהה יותר. דבר זה מבואר במפורש בדברי בעל 'ספר החינוך':¹⁶

ובחירת רוב זה לפי הדומה הוא בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיצא מצרים, אבל בהשוית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב. ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו צייתה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל עניינכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים.

לכן, בוודאי מסתבר שגם לעניין סמיכה על דעת יחיד בשעת הדחק, אי אפשר לסמוך על דעת יחיד שאינה משתווה לדעת הרבים.

אם נשאל את עצמנו איך נדע מי גדול מחברו, לדעתי התשובה לכך נמצאת בדברי הגמרא במסכת עבודה זרה,¹⁷ שם נאמר שיש ללכת אחר החכם שגדול במניין. 'הגהות אשרי'¹⁸ הביא שני פירושים למושג מניין: (1) מניין תלמידים, כלומר חכם שיש לו מספר

15. ספר גט פשוט, קונטרס כללים, כלל ג.

16. ס' החינוך, מצוה עח.

17. ע"ז ז ע"א.

18. הגהות אשרי, ע"ז על הסוגיה שם.



תלמידים גבוה יותר מלחכם השני. 2) מניין התלמידים שנוקטים כדעת התלמיד חכם. למדים מכך שגדולתו של האדם נמדדת לפי קבלת תלמידי החכמים. כלומר אם מוצאים שלחכם אחד יש לו תלמידים רבים, אין הכוונה רק לתלמידים בשיבתו, אלא לתלמידים שהולכים בעקבותיו. נראה בעיקר שמדובר על תלמידים שהם תלמידי חכמים. אם יהיה תלמיד חכם שהמון העם הולך אחריו, אין בכך הוכחה לגדולתו התורנית. גדולתו התורנית של החכם נקבעת לפי תלמידי החכמים שהולכים בעקבותיו. הכוונה לתלמידי חכמים שהם באמת תלמידי חכמים. הרב משה בן חביב זצ"ל¹⁹ כתב כלל המורה אין לברר מי הוא פוסק גדול ומי אינו פוסק גדול:

וכי תימא מי יוכל לומר ולהבחין זהו פוסק גדול מפורסם וזה אינו גדול מפורסם יראה לי דכל פוסק שזכה שנתפשט ספרו או דבריו או הוראותיו בכמה מקומות חשיב גדול מפורסם. משום דמימיו אנו שותים והרי הוא מכלל הפוסקים אבות העולם. אמנם הפוסק שלא נתפשט ספרו או הוראותיו ולא הוזכרו דבריו בספרי הפוסקים תדיר אלא במקצת מקומות הוזכרו דבריו לא חשיב גדול מפורסם.

ג. סמיכה על דעת יחיד בדין דאורייתא – מחלוקת ה'בית חדש' ו'שפתי כהן'

ר' יואל סירקיס²⁰ למד מדברי הרשב"א שגם בדין דאורייתא סומכים על דעת היחיד במקרה של שעת הדחק.

ואולם בעל ה'שפתי כהן'²¹ האריך לחלוק עליו, וטען:

ותימה והרי הא דיחיד ורבים הלכה כרבים דאורייתא הוא... והיאך אפשר לעקור דבר תורה בהפסד מרובה והלא כך הוא גזרת המקום לילך אחר הרבים. ומה בכך שהוא הפסד מרובה. ועוד שהרי הורגין נפשות ומחרימין ומפקירין ומאבדין ביד על פי הרוב. ועיר הנדחת נדונין על פי הרוב. והרי אין לך הפסד מרובה גדול מזה. ועוד קשה דהיאך אפשר דהרשב"א בא לומר דאפילו באיסור דאורייתא דינא הכי. והלא ממקום שלמד כן מהך דפ"ק דנדה (ט, ע"ב)... אינו אלא דרבנן דגזירות מעת לעת אינו אלא דרבנן והכי אמרינן בעירובין (מו, ע"א)...

טענות בעל ה'שפתי כהן' בנויות על ההבנה שגם במחלוקת בין הפוסקים, וגם כשלא נשאו ונתנו ביחד, יש דין הליכה אחר הרוב, והוא דין דאורייתא. גם לדעתו, בכל הסוגיות שמדובר לסמוך על דעת יחיד, מדובר על דין דרבנן. ואולם נראה שהרבה מהפוסקים נקטו כדעת ר' יואל סירקיס. בעל ה'טורי זהב'²² והראי"ה קוק זצ"ל²³ נקטו בגישה שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת היחיד אפילו באיסור דאורייתא. בעל ספר 'גט

19. ספר גט פשוט, קונטרס הכללים, כלל ב.

20. ב"ח, מובא בש"ך, שם.

21. ש"ך, שם.

22. ט"ז, יו"ד סי' רצג ס"ק ד.

23. מובא לספר שבת הארץ, פרק י.



פשוט²⁴ האריך לדון בשאלה אם סומכים על דעת היחיד גם בדין דאורייתא. הוא הזכיר את הגמרות השונות וציין שהן דנות בדיני דרבנן, ואולם מהסוגיה במסכת ברכות יש ללמוד שגם בדין דאורייתא אפשר לסמוך על דעת יחיד. הוא ציין לדברי הרד"ך²⁵ שדן אם סומכים על דעת יחיד בשעת הדחק לגבי פסול גט. לדעתו, במקום שהגדולים חלקו, אין לומר כדאי פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק אלא בפסול דרבנן, אך בפסול דאורייתא אין לסמוך על המקל. הוא כתב שיש להבחין בין דין קריאת שמע לדיני עריות, שדין עריות חמור. עוד אפשר לומר ששם עד הנץ החמה זמן שכיבה הוא למקצת אנשים, ולכן מתקיים פירוש הפסוק 'בשכבך'.

הוא ציין:

אמנם הפוסקים האחרונים הם מיראי הוראה ובכל מקום שרואים שנחלקו הפוסקים הראשונים באיסורי דאורייתא אין סומכין להקל על דברי היחיד נגד הרבים. ואפילו במיעוט נגד רבים ואפילו במחלוקת שקול של פוסקים במידי דאורייתא דנין בו כדין הספיקות. וספק דאורייתא לחומרא אף על פי שדעתם נוטה לדברי המקילין ואף על פי שמביאין ראיה להכריע כדברי המקילים אפילו הכי אין סומכין על הראיות ועל הכרעתם להקל באיסורי תורה... ודנין בו כההיא דתניא פ"ק דעבודה זרה היו ב' אחד אוסר ואחד מתיר, בשל תורה הלך אחר המחמיר. ואף על גב דההיא לא אזלינן בתר המחמיר אלא דוקא היכא דאין אני יודע להיכן הדין נוטה כמו שכתב הרמב"ם ספ"א דהלכות ממרים, היינו דוקא מן הדין אבל מתורת חסידות מחמת היות האחרונים ז"ל מיראי הוראה אין סומכין על המיקל באיסורי תורה במחלוקת שקול אף על פי שדעת הדיין נוטה לדברי המקילין. ואפילו בשעת הדחק אין נוהגין להקל...

לאחר מכן הוא כתב שבמספר מקומות מצאנו שבאיסורי תורה, כשיש מחלוקת בין הפוסקים, חוששים לדברי האוסרים, אבל בדיעבד או בשעת הדחק סומכים על המקילים. לפיו, בכל המקומות האלו מדובר שמעיקר הדין הלכה כדברי המתירים, כיוון שהם רבים ומפני שהם גדולים בחכמה ובמניין, או מפני שמסתבר טעמם, אולם משום כבוד האוסרים ומשום שמדובר על איסור דאורייתא, מחמירים כדעת האוסרים. אלא שכל זה הוא רק לחומרא. לכן בשעת הדחק ובמקרה של הפסד מרובה נוקטים כעיקר הדין. סיים בעל ספר 'גט פשוט' שיש מקום לומר שמותר לסמוך על דברי היחיד בשעת הדחק גם באיסורי דאורייתא, אבל הוא מסיים כך:

אמנם לענין מעשה לא מצינו שהאחרונים יסמכו להקל בשעת הדחק כסברת היחיד נגד רבים באיסורא דאורייתא. ואפשר דדוקא האמוראים היה להם כוח זה לפסוק כסברת היחיד. אבל הפוסקים האחרונים אין להם כח זה אלא אפילו במחלוקת שקול של הפוסקים, במידי דאורייתא דנין אותו כספק דאורייתא והולכים להחמיר אפילו בשעת הדחק והפסד מרובה. ולא עוד אלא שאפילו שרוב

24. ס' גט פשוט, קונטרס הכללים, כלל ו.

25. רד"ך (הרב דוד הכהן מקורפו) בית ג חדר א.



הפוסקים הם מתירים ומיעוט פוסקים הם אוסרים ופליגי באיסור תורה, אשכחן בדוכתי טובא דחוששים לדברי האוסרים כיון דפליגי באיסורא דאורייתא. יש להוסיף שה'חזון איש'²⁶ דקדק מדברי הגמרא במסכת נדה²⁷ שאפשר להקל כדעת היחיד בשעת הדחק, דווקא במקום שכתוב בגמרא שלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר. משמעות הדברים שרבותיו של ר' אלעזר הסתפקו בדבר ולא הכריעו. הוא דקדק כהבנה זו גם מדברי תשובת הרשב"א.²⁸ בהמשך לכך הוא כתב שבמקרה שנחלקו הפוסקים, אם רוב הפוסקים מסכימים לדעה אחת, הרי אין סומכים על היחיד, אפילו בשעת הדחק, כיוון שזה נקרא 'איתמר הלכתא', וכל שכן כשאין מחלוקת באחרונים. עוד הוא סבר שבמקרה שהכריע ה'שלחן ערוך' והאחרונים לדעה אחת, הרי זה נחשב כ'איתמר הלכתא'.

ד. שעת הדחק

עלינו לשאול אם המציאות שלנו היא מציאות שעת הדחק, ומשום כך עלינו לנקוט כדרכי המקילים בגיור. ה'חזון איש'²⁹ כתב:

בירור משפט הלכה למעשה נחלק לעיונים שנים. העיון הראשון, להניף הסלת הנקיה סעיפי משפט התוריים, ואחריו העיון השני, החדירה בעובדה הנוכחת לפנינו במעלותיה ומגרעותיה, ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנדון אל סעיף ההלכה המכוון עליו, ומרובים המכשולים של התאמה הכוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה, זאת אומרת אף שאין הדיין אומר על המותר אסור ועל האסור מותר, בכל זאת הוא נכשל במעשה שבא לידו להחליט בכח מדמה שזה שבא לידו הוא של הסעיף הידוע, בעת שהעלים עין מקו דק רב ערך בפלילת (שפיטת) המשפט הנבנה תמיד על קיום שכליים דקים, ובהעלמה זו מוציא משפט מעוקל מעוות לא יוכל לתקון.

הכרעה בעניין שאלת המציאות היא משימה קשה מאוד. לא כל אחד שבקי בדינים יכול להכריע בסוגיה זו, ועליה להיות נתונה לגדולי הדור. הבעיה היא שכל אחד חושב שהוא גדול הדור ויכול להכריע בשאלות קשות שהן כבדות משקל ונוגעות לכלל ישראל. ואולם לענייננו, לדעתי, יש מקום להסתפק אם אכן אנחנו נמצאים בשעת הדחק. רוצה לומר בוודאי יש כאן ריבוי נישואי תערובת, אבל ראשית השאלה - האם הבעיה גדולה כל כך? על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, במדינת ישראל בסוף אפריל 2018 (למניין הנהוג אצלם) נמצא שיעור של כ-4.6% 'אחרים' (כ-404,700 איש), שהם נוצרים לא-ערבים וכן בני דתות אחרות וחסרי סיווג דת הרשומים במשרד הפנים. 400 האלף כוללים

26. חזו"א, יו"ד סי' קנ ג-ד.

27. נדה ט ע"ב.

28. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' רנג.

29. חזון איש, קובץ אגרות, כרך א, איגרת לא.



בנים ובנות. מבחינה הלכתית, גבר גוי שנושא אישה יהודייה, הילד שייוולד להם יהיה יהודי. אם כן, דווקא אם הגברים הגויים יתחתנו עם נשים יהודיות, יצטמצם מספר הגויים. עוד נקודה היא שבקרב עולי ברית המועצות הילודה פחותה בהרבה מהמקובל באוכלוסייה היהודית בארץ. לכן לאט-לאט יתמעטו הגויים והיו שיעור שולי מאוד באוכלוסייה. נוסף על כך, יש לדון אם דרכי ההקלה תבאנה לשינוי ניכר. אני סבור שדרכי ההקלה לא תבאנה לידי שיפור של ממש במצב. הרב ישראל רוזן זצ"ל, שייסד את מנהל הגיור וישב על כס דיין בבית דין לגיור, כתב כך:

למרות שאני מזוהה עם המקילים ביותר בתחום הגיור, אינני מאמין כי בזירה זו טמון הפתרון לייחודם של מרבית בני הנכר אשר בקרבנו (...). סקר שערך מכון צומת בתשס"ד העלה כי 57% סבורים שאין צורך בגיור, רק 17% חושבים כי התהליך קשה והשאר מתפזרים בין תשובות שונות (...). מחקרים דומים שנערכו על ידי גורמים שונים מצביעים על מגמה דומה.³⁰

הוא המשיך וכתב:

עדות לכך שאין צורך להתגייר נמצאת גם בעובדה שאין כל נהירה לגיור הרפורמי (...). כמות המתגיירים הרפורמים אפסית (פחות ממאה לשנה!). במקום להקל חייבים לשנות את חוק השבות ולהוציא ממנו את 'סעיף הנכד'. לכן אין זה ברור שאנחנו נמצאים בשעת הדחק.

ה. פסיקה בגיור

כפי שטענתי לעיל, אין זה ברור שאנחנו נמצאים במציאות של שעת הדחק, אולם גם אם היינו נמצאים במציאות של שעת הדחק, אי אפשר לסמוך על דעות הפוסקים שמקילות, וזאת מכמה סיבות:

- א. לדעתי אין באמת דעה שסוברת שאפשר לגייר בלי קבלת מצוות.
- ב. לדעתי אין דעה שסוברת שאפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות.
- ג. אפילו אם נאמר שיש דעות כאלו, הרי אי אפשר לסמוך על דעות יחידאיות נגד דעות הרבים כשמדובר על דין דאורייתא. יש בזה מחלוקת בין הפוסקים.
- ד. אפילו אם נאמר שגם בדין דאורייתא אפשר לנקוט כדעת היחיד, הרי בוודאי צריך להיות שדעת היחיד תהיה דעה של תלמיד חכם שהוא ברמת ידע דומה לזו של הרבים. כאן מדובר שרוב ככל הפוסקים נוקטים שאי אפשר לגייר בצורה המקילה.
- ה. יש מקום לטעון ולומר שנחשב בגדר איתמר הלכתא כמר, ולכן אין מקום לסמוך על דעת היחיד.

ו. בנוגע לגיור קטינים יש יותר מקום להסתפק, משום שאין מדובר במיעוט פוסקים ואין מדובר בפוסקים שקטנים בחכמה. מדובר על גדולי הפוסקים שמקילים בדבר. כבר

30. עיין בספר ואוהב גר, עמ' 244-245.



ציינתי במאמר אחר³¹ שבעל 'אגרות משה'³², בעל שו"ת 'אחיעזר'³³ ובעל שו"ת 'בית יצחק'³⁴ מקילים לגייר נוכרי קטן, אפילו שיש סבירות גדולה שלא ישמור תורה ומצוות. על אף זאת, נלענ"ד שקשה מאוד להקל, וזאת מכמה סיבות:

1. אכן, הפוסקים האלו פסקו שאפשר להקל, אך יש מקום לומר שהם פסקו את הדבר במקרים אחדים ולא כגישה מרכזית. יכול להיות שהיה מדובר במקרים מסוימים, ואין ללמוד מדבריהם לנקוט גישה זו לכתחילה ולפעול על פיה.
2. גם הרב משה פיינשטיין לא הכריע בסוגיה זו, הוא כתב שכך מסתבר. גם בעל שו"ת 'אחיעזר' נקט למעשה שאין לעשות כך.
3. נלענ"ד שאי אפשר לנקוט גישה זו כגישה מוצהרת, כיוון שיש בה חילול השם. אפשר לנקוט את הגישה בצניעות ובמקרים מסוימים. אם נוקטים גישה זו בצורה מוצהרת, משתמע שאנו מצהירים שאין ייחודיות לעם ישראל, ואין חשיבות לשמירת תורה ומצוות. עם ישראל הוא ככל העמים.
4. רבים מהפוסקים אינם מקבלים דעות אלו. אי אפשר לכפות על הציבור בכלליותו פסיקה שאינה מוסכמת על דעת רוב ככל הפוסקים. אי אפשר ללמוד מפסיקתם של גדולי הפוסקים שציינתי לעיל, כיוון שהם דיברו על מקרים מסוימים. כשדנים על מקרה יחיד, אין צורך להתייחס לפוסקים אחרים, וכל פוסק יפסוק כפי ראות עיניו. ואולם כשמדובר על מערך גיור, שאינו דן על מקרה יחיד אלא על גישה, בוודאי אי אפשר לנקוט גישה שעומדת בניגוד לדעת רבים מהפוסקים. במקרה שרוב הפוסקים ינקטו גישה מסוימת, אפשר להכריע בניגוד לדעת המיעוט, אך בוודאי דעת המיעוט לא תוכל לגבור על דעת הרוב.



31. מובא להלן בדיון על גיור קטינים; עיין גם בספרי, גר המתגייר, כרך א, 'גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת', הלכות יורה דעה.
32. אגרות משה, אבה"ע ח"ד ס' כו אות ג.
33. אחיעזר, ח"ג י"ד ס' כח.
34. בית יצחק, אבה"ע ס' כט.



הרב ד"ר רצון ערוסי

אפשרות החזרת חוב לפני מועד הפירעון

הקדמה

במאמרנו נרצה לדון במקרה שבו לווה תובע את המלווה לקבל את חובו בטרם זמן הפירעון, והנתבע המלווה מסרב. מעשה שהיה כך היה. בשבוע שחלף, כשרבים דיברו על תוכנית כלכלית חדשה וציינו תרחיש אפשרי של פירות שער השקל, מיהר ראובן לשמעון והציע לו את פירעון החוב כחודש לפני המועד שנקבע לפירעון. שמעון התנגד, בשל החשש מפני שינוי מידי בשער השקל, לפני שיוכל להשקיע את כספו באפיק השקעה בטוח. ראובן דרש בתוקף משמעון שיאפשר לו לפרוע את חובו, משום שההלוואה הייתה לפי ערך דולרי, לפי היתר שקיבל מרבו, ובאופן שרבו הציע לו, והוא חשש מפני עליית ערכו של הדולר. כאמור, שמעון סירב, והם שאלו מהו הדין בנסיבות כאלה.

א. 'סתם הלוואה – שלושים יום' – תקנה לטובת הלווה או לטובת המלווה?

עלינו לברר את העניין משני היבטים:

(א) האם רשאי הלווה לפרוע את החוב לפני מועד הפירעון, גם כשאין שום סיכון להפסד כלשהו למלווה בגין הפירעון המוקדם?

(ב) אם התשובה לשאלה הראשונה היא חיובית, האם הלווה רשאי לפרוע את חובו למלווה, לפני מועד הפירעון, גם כשיש סיכון להפסד כלשהו למלווה בגין הפירעון המוקדם? אם כן, באילו נסיבות?

לעניין מועד הפירעון שנינו בתוספתא (ב"מ פ"י ה"א):

המלווה את חברו סתם, אין פחות משלושים יום, ובמדינה שהיא נוהגת פחות מכן, או יתר על כן, אין משנין ממנהג המדינה.

כלומר ההלוואה שניתנה בסתם, בלי שקבעו מועד הפירעון - מועד פירעונה אינו פחות משלושים יום מעת ביצוע ההלוואה, אלא אם כן יש מנהג מדינה לפיו מועד פירעון של סתם הלוואה הוא בפחות משלושים יום או ביותר משלושים יום. ועדיין צריכים אנו לברר אם המועד לפירעון שנקבע בהלכה לסתם הלוואה, מחייב גם את הלווה וגם את המלווה, או רק את אחד מהם. רוצה לומר, האם המלווה אינו רשאי לתבוע את הלווה בתוך



שלושים יום, וכן הלווה אינו יכול להכריח את המלווה שיקבל את הפירעון לפני שלושים יום? או שמא הלכה זו מכוונת רק לאחד מהם, ללווה או למלווה? ומסתבר יותר שהלכה זו מכוונת למלווה, שלא יתבע פירעון חובו לפני שלושים יום. ומינה לכל מועד פירעון שנקבע, בין מכוח מנהג המדינה, ובין מכוח ההסכם שבין המלווה והלווה, שאין המלווה רשאי לתבוע את הלווה לפרוע חובו בטרם הגיע מועד הפירעון.

ואומנם בירושלמי (שביעית פ"י ה"ב)¹ פירשו הלכה זו: **'במלוה** את חבירו סתם, **שאינו** רשאי **לתובעו** עד שלושים יום'. ובבבלי (מכות ג ע"ב) ביארו יותר:

תנא, המלוה את חבירו סתם, אינו רשאי לתובעו פחות משלושים יום. סבר רבה בר בר חנה קמיה דרב למימר, הני מילי במלוה בשטר, דלא עבד איניש דטרח דכתב שטר בציר מתלתין יומין. אבל על פה לא. תניא נמי הכי, המלוה את חבירו סתם, אינו רשאי לתובעו פחות משלושים יום, אחד המלוה בשטר, ואחד המלוה על פה.

מדברי הגמרא למדנו שלושה דברים:

(א) הדין שסתם הלוואה מועד פירעונה הוא שלושים יום נועד למנוע מהמלווה לתבוע את הלווה לפורעה בתוך שלושים יום.

(ב) הדין שסתם הלוואה מועד פירעונה הוא שלושים יום הוא בין במלוה בשטר ובין במלווה על פה.

(ג) קביעת מועד פירעון היא אינטרס של הלווה, שהרי בגמרא ניסו לומר שסתם הלוואה היא לשלושים יום דווקא בהלוואה בשטר, כי לא לחינם טרח וכתב שטר. והנה הַטּוֹרַח לכתוב שטר חוב הוא הלווה, שהרי הוא המעוניין בהלוואה, אף שהשטר משעבד את נכסי הלווה למלווה, ובכל זאת הלווה מעוניין בהלוואה. והלווה טורח וכותב שטר חוב לבקשת המלווה, וכפי שהדין מחייב, והוא המשלם שכר הסופר שכותב את השטר,² ואפילו מדובר בשטר חוב שמחציתו היא עסקה ויש רווח למלווה בגינה.³

ב. החזרת הלוואה שנקבע לה מועד פירעון

בגמרא (ב"ב ה ע"א) נאמר:

אמר ריש לקיש בקובע זמן לחבירו, ואמר לו פרעתוך בתוך זמני, אינו נאמן. ולואי שיפרע בזמנו. אביי ורבא דאמרי תרוויהו, עביד איניש דפרע בגו זימניה, זימני דמיתרמו ליה זוזי, אמר איזיל איפרעיה, כי היכי דלא ליטרדן.

בגמרא הובאו שתי דעות ביחס למלווה שקבע מועד פירעון להלוואה, והלווה טוען שפרע לפני המועד: (א) דעת ר"ל שהלווה אינו נאמן, כי חזקה היא שאין אדם פורע חובו בתוך זמנו, ולואי שיפרע בזמנו. (ב) דעת אביי ורבא שהלווה נאמן לומר שהוא פרע חובו

1. וכן הוא בירושלמי מכות פ"א ה"ה.

2. משנה ב"ב פ"י מ"ג.

3. רמב"ם, הל' מלווה ולווה פכ"ד ה"א; שו"ע, חו"מ סי' לט סעי' יז.

לפני זמנו, כי לפעמים מזדמנים ללווה מעות, והוא ממחר לפרוע חובו לפני המועד, כדי שבמועד הפירעון לא יהא טרוד בגיוס כספים בשביל פירעון החוב, ואע"פ שהכריעו בגמרא (שם, ע"ב):

והילכתא כריש לקיש, ואפילו מיתמי. ואע"ג דאמר מר, הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה. חזקה לא עבד איניש דפרע בגו זימניה...
ריש לקיש אינו שולל כל אפשרות שאדם יפרע חובו בתוך זמנו, אלא ריש לקיש מחייב לווה שטוען שפרע חובו קודם זמנו להוכיח שהוא פרע בתוך זמנו. זאת משום שלדעת ריש לקיש, טענה כזו היא כנגד חזקה שאין אדם פורע חובו לפני זמנו. כלומר בעניין פירעון מוקדם של חוב, אין דין שהלווה מנוע מלפרוע חובו קודם זמנו, אלא שיש בעיה של ראיות ונאמנות, כשלווה טוען שהוא פרע את חובו קודם זמנו. לא כך ביחס למלווה. המלווה מנוע מלתבוע חובו לפני הזמן. ואף שאין צורך לשום ראיה, שזוהי כוונת ריש לקיש, בכל זאת נאשש הדבר בראיות. באותה סוגיה עוררו בעיה:
תבעו [המלווה את הלווה] לאחר זמן [לאחר המועד שנקבע כמועד פירעון החוב], ואמר [הלווה] לו [למלווה] פרעתוך בתוך זמני [לפני מועד הפירעון]. מהו? מי אמרינן, במקום חזקה, מה לי לשקר. או דילמא במקום חזקה, לא אמרינן מה לי לשקר...

כלומר האם נאמין ללווה שטוען שפרע בתוך זמנו, משום שאם רצה לשקר הוא היה אומר שפרע בזמנו, ולא נאמר שחזקה שאין אדם פורע חובו לפני זמנו? או שבגלל החזקה שאין אדם פורע חובו לפני זמנו לא נאמין לו, בטענת מיגו שהיה יכול לומר שפרע בזמנו? הרי שכל הבעיה היא עניין של הוכחות ונאמנות שפרע לפני הזמן, ולא שיש מניעות ללווה לפרוע לפני הזמן. והרי"ף על הסוגיה הכריע שבעיה עקרונית זו, אם חזקה עדיפה או טענת מיגו עדיפה, לא נפשטה בגמרא, ולכן לדעתו:
חומרא לתובע, וקולא לנתבע [הלווה שטוען שפרע בתוך זמנו], הילכך משתבע [הלווה] שבועת היסת דפרעיה [בתוך זמנו] ומיפטר.

ופירש ה'נימוקי יוסף' על הרי"ף שם את הכרעתו של הרי"ף: 'ונראה טעמא דמילתא לזה. שזה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה'. וכהכרעת הרי"ף הכריע הרא"ש⁴. ואין צורך לומר לפי הללו שהכריעו שמיגו עדיף על חזקה⁵, ואז הלווה נאמן שפרע לפני זמנו, גם בלי שבועת היסת, מיגו שהיה יכול לומר שפרע בזמנו. ואע"ג שמהגמרא כתובות (יט ע"א) משמע לכאורה שחזקה עדיפה על מיגו, כפי שציינו התוספות⁶, הרי הרשב"א⁷ כתב שלדעת ר' מאיר חזקה שאין אדם פורע חובו לפני זמנו אינה מוחלטת; יש פעמים שהלווה פורע לפני זמנו כשמזדמן לו כסף, ורוצה להיפטר מן החוב. נוכל לסכם שאכן מן הסוגיה בבא בתרא, שם, נוכל ללמוד שאין מניעה שלווה יפרע חובו בתוך זמנו, בעוד

4. רא"ש, ב"ב פ"א ס' ט.
5. שלטי הגבורים, ב"ק לב ע"ב בדפי הרי"ף אות ב.
6. תוס', כתובות יט ע"א ד"ה חזקה.
7. רשב"א, כתובות שם, מהד' הרש"ל, ד"ה קטנים.



שמלווה אינו יכול לתבוע פירעון חובו לפני זמנו. לא מיבעיא לאביי ורבא שבוודאי כל אימת שהלווה משיג כספים, יש לו עניין לפרוע חובו בטרם זמנו. אלא אפילו לריש לקיש, שהלכה כמותו, ההנחה היא שלווה לא פורע חובו בטרם הגיע זמן הפירעון, אבל לא שהלווה מנוע מלפרוע חובו בטרם זמנו. לכן אם הלווה בכל זאת יטען שפרע חובו לפני זמנו, ויש יסוד להאמין לו, הוא יהיה נאמן.

ג. 'לא ניתנה כתובה ליגבות מהיים'

אולם בגמרא כתובות (פא ע"א) נאמר: 'לא ניתנה כתובה ליגבות מהיים'. הכתובה, כידוע, היא שטר חוב שהבעל חייב לאשתו. עיקר כתובה מאתיים זוז לבתולה, או מאה זוז לגרושה או לאלמנה, ותוספת כתובה ונדוניה. חובות אלו נפרעים לאישה בשני מצבים: (א) בחיי הבעל אם גירשה, בגללו ולא בגללה. (ב) לאחר מותו של הבעל. וכדברי הרמב"ם (הל' אישות פט"ז ה"ג):

כבר הודענו שחכמים תיקנו כתובה לאשה, ודין התוספת כדין העיקר. ולא תקנוה לגבותה כל זמן שתוצה, אלא **הרי הוא חוב שקבוע לו זמן**. אין הכתובה נגבית אלא לאחר מיתת הבעל, או גירשה.

וכן כתוב ב'שלחן ערוך' (אה"ע סי' צג סעי' א):

הכתובה הרי היא כחוב שיש לו זמן. ואינה נגבית אלא לאחר זמן מיתת הבעל, או אם גירשה. הגה, וה"ה מה שקיבל נדוניה... "א שאם כתב לה מתנות הם נגבים מהיים...

משמע לכאורה, שהבעל אינו רשאי לפרוע חובו לאשתו מכוח הכתובה בחייו, בלי שהוא מגרש אותה. לפי זה ניתן לומר שגם הלווה מנוע מלפרוע חובו למלווה לפני מועד הפירעון. אומנם הר"ן (כתובות דף מ ע"א מדפי הרי"ף) התייחס לדברי הגמרא (כתובות שם): 'ואי ס"ד ניתנה כתובה ליגבות מהיים נייחד לה שיעור כתובתה, והשאר ליזבין'. ופירש הר"ן דברי הגמרא, שכוונתה שהבעל יפרע לה כתובתה, דבשלמא אי לא ניתנה הכתובה לגבות מהיים לא מצי פרע לה. ועל דברים אלו של הגמרא כתב הר"ן, שם: ויש סמכו מכאן ללווה שרצה לפרוע חובו תוך זמנו כדי לסלק שעבוד שעליו, שאינו רשאי. ולא ראייה היא. דהכא הזמן, אף לתקנת האשה הוא, שהיא רוצה שלא יוכל לפורעה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. **אבל בחוב דעלמא, כיון שהזמן אינו אלא לתועלת הלווה, כל שאמר טול מעותיך, שאיני רוצה בו, רשאי**. וכלשון הזה כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה, **אין המלווה יכול לעכב מלקבל חובו תוך זמנו**.

והרמב"ן הסתייע מן הגמרא (ב"מ סז ע"א) בעניין משכנתא במקום שמסלקים את המשכנתא לפני הזמן: במשכנתא, הזמן הוא עניין משותף למלווה וללווה, ולכן אין לפרוע אותה לפני הזמן, אם אין מנהג בדבר. לא כן בסתם בעל חוב שאין לו משכנתא, ש'הכל מודים שפורע בתוך זמנו'. ובאמת ש'נחל איתן' על הרמב"ם (הל' אישות פט"ז ה"ג) כתב בעקבות דברי הר"ן הנ"ל, שרק אצל האישה, שקביעת מועד פירעון הכתובה

היא לטובתה, אין הבעל יכול לפרוע הכתובה לפני הזמן. לעומת זאת בדיני הלוואה, מועד פירעון החוב הוא לטובת הלווה, ולכן הוא יכול להקדים ולפרוע חובו לפני זמנו. וגם הט"ז (אה"ע סי' צג ס"ק א) הבחין בין חוב הכתובה של הבעל לאישה לבין חוב הלווה למלווה: **'דשאני בכתובה, דאפשר שלא תבוא לעולם לידי גביה, דשמא תמות היא'**, כלומר מועד פירעון הכתובה אצל אישה שונה ממועד פירעון החוב בכל חוב. החוב של האישה אפשר שלא יתממש אם היא תמות לפני הבעל, מה שאין כן בחוב רגיל שבין לווה ומלווה. גם אם המלווה נפטר לפני שהלווה פרע חובו, חייב הלווה לפרוע החוב ליורשי המלווה. סברה זו נכתבה גם ע"י 'גידולי התרומה'.⁸

ד. לווה שרוצה לפרוע חובו לפני הזמן ויש השש הפסד למלווה

ואומנם רבנו שמואל הסרדי כתב ב'ספר התרומות' (שער ל, חלק שני) שהוא נשאל בעניינו של לווה שרצה לפרוע חובו לפני הזמן שנקבע לפירעון החוב:

כדי שלא יעמוד באחריותו עד הזמן [זמן שנקבע לפירעון]. והמלווה אינו רוצה לקבל שדומה בעיניו כמדבר. כי כמה קלקלות ואונסין מצויין במעות בהיותן בעין, והרי הם כמו שהן במקום סכנה כשיעמדו ביד המלווה. ובזה יש לברר, את מי מהם שומעים.

במקרה זה מתואר שהלווה השיג כסף, והוא רצה לפרוע חוב קודם זמנו, כדי שלא יצטרך לשמור על הכסף עד מועד הפירעון. מאותה סיבה המלווה מסרב לקבל את הכסף לפני המועד שנקבע, כדי שלא יצטרך לשמור אותו מפני סכנות שונות. המלווה הסתמך על דין הלווה שפרע חובו למלווה במדבר, שהמלווה רשאי שלא לקבל את הכסף, כדי שלא יצטרך לשמור אותו שם, מפני נזקים שכיחים במדבר. דין זה התבאר בגמרא (ב"ק קיח ע"א), שהמלווה יכול לתבוע את הלווה לפרוע חובו בכל מקום, אפילו במדבר. לא כן הלווה - הוא אינו יכול לפרוע חובו למלווה במדבר, וכך נפסקה ההלכה.⁹ ובעל 'התרומות' השיב שאם הלווה פורע בזמן שנקבע לפירעון, אלא שהוא ממהר לפרוע באותו יום מחשש שאולי אחרי הפירעון באותו יום, או למוחרתו, עלולים להחליף את המטבע, או עלול להתרחש אונס במעות - אין המלווה רשאי לעכב את הפירעון. כי הפירעון שנעשה בזמן, הוא נחשב פירעון, ואין הלווה צריך לדאוג שחברו המלווה לא יינזק לאחר הפירעון, אלא א"כ יש נזק בשעת הפירעון. ואין הדבר דומה לפרוע במדבר, כי במדבר הנזק שכיח בזמן הפירעון. לא כן כשהלווה פורע לפני הזמן מחשש שהמטבע יוחלף או שיוטלו מיסים. ללווה אין זכות לכך, מאחר שטרם הגיע זמן הפירעון; וזו לשונו:

לית דין ולית דיין דכפריעא מדבר דמא. ואין לו לפרעו קודם זמנו לקלקלתו, ולהפסדו של המלווה, אבל אם אין שם מכל החששים האלה, אעפ"י שטוען

8. גידולי התרומה, לספר התרומות שער ו, חלק שני, ס"ק ג.
9. רמב"ם, הל' מלווה ולווה פי"ג ה"ה; שו"ע, חו"מ סי' עד סעי' א.



המלווה, כי אין רצונו לקבל מעותיו, כדי שלא יעמדו באחריותו, בזה יוכל לכופו הלווה לקבלן.

לדברי בעל 'התרומות' רשאי הלווה להכריח את המלווה לקבל חובו לפני הזמן, אם אין חשש חילוף מטבע או מיסוי וכיוצא בזה, ואין הלווה חייב להמשיך לשמור המעות עד מועד הפירעון. בעל 'התרומות' הביא כמה נימוקים לכך: א) בגמרא רק נאמר שאין זה שכיח שהלווה פורע לפני זמנו, אך מצד הדין, אם הלווה רוצה לפרוע לפני זמנו הוא יכול. ב) מועד פירעון ההלוואה הוא לטובת הלווה, שהמלווה לא יוכל לתובעו לפרוע ההלוואה לפני כן. קביעת מועד פירעון היא בבחינת מראה מקום ללווה, וכל שכן שיוכל לפרוע לפני הזמן. אם אנו נמנע מלווה לפרוע חובו בטרם עת, אפשר שכספו יוצא בהוצאות שונות, ובהגיע מועד הפירעון לא יהיה לו כסף, וכך אנו גורמים שיטרפו ממנו קרקע עידית. ואין זה דומה לפריעת חוב במדבר, משום שכשאין חילוף מטבע או מיסוי וכיו"ב, יכול המלווה לקבל את פירעון החוב לפני הזמן ולהשקיע את הכסף ולהרוויח.

יוצא אפוא שבעל 'התרומות' ביסס מאוד את הדין העקרוני שלווה יכול לפרוע לפני זמנו בעל כורחו של המלווה. אלא שהוא הוציא מכלל זה שני מקרים: א) כשיש חשש מידי לחילוף המטבע או למיסוי, משום שהדבר דומה לדעתו לפרוע חובו במדבר, שיש חשש לנזקים. ב) כשיש לאותה הלוואה משכנתא, וכפי שהרמב"ן הבחין בין משכנתא לסתם חוב, שלא בכל מקרה ניתן לפרוע חוב שיש עליו משכנתא לפני המועד. דברים אלו של בעל 'התרומות' הובאו להלכה ב'שלחן ערוך'¹⁰. אלא שאחרי בקשת המחילה, צריך עיון אם דעה זו של בעל 'התרומות', בעניין המניעה שהלווה יפרע חובו לפני זמנו כשיש חשש לחילוף המטבע או למיסוי, היא דעה מוסכמת. א) כפי שכתב הגידולי תרומה¹¹, אפשר שהר"ן לא יסכים לדעת בעל 'התרומות' הנ"ל. ב) המניעה שיש ללווה שלא לפרוע חובו במדבר היא דווקא כשהמלווה הלווה ביישוב, אבל כשהמלווה הלווה ללווה במדבר, רשאי הלווה לפרוע חובו במדבר. זו דעת הרמב"ן, כפי שהובאה ע"י המגיד משנה¹² ובטור¹³. דין זה משתמע מדברי הרמב"ם, והוא כתוב מפורש בדברי הרמ"א¹⁴ וא"כ גם חילוף המטבע ואפשרות של הטלת מיסוי הם סיכונים תמידיים, והם היו קיימים בזמן מתן ההלוואה, והם קיימים בזמן הפירעון. לכן מדוע יש למנוע מהלווה לפרוע חובו בטרם זמנו, כשיש חשש לחילוף מטבע מידי, וכן כשיש חשש להטלת מיסוי? א"כ נבחין ונאמר שכוונת בעל 'התרומות' וה'שלחן ערוך' היא שהמלווה הלווה ללווה בזמן שלא היה חשש מידי לחילוף מטבע ולהטלת מיסוי, ולכן הלווה מנוע מלפרוע חובו בטרם זמנו כשיש חשש מידי לחילוף מטבע ולהטלת מיסוי. אולם חילוק זה לא בא זכרו בספר 'התרומות' ולא ב'שלחן ערוך', וכן לא נקבעו כללים להגדרת מיידיות, יום או יומיים או

10. שו"ע, חו"מ סי' עד סעי' ב-ג.

11. גידולי תרומה, שם ס"ק א.

12. מ"מ, לרמב"ם הל' מלווה ולווה פי"ג ה"ח.

13. טור, חו"מ סי' עד.

14. שו"ע, חו"מ סי' עד סעי' א.

שלושה. ולהיפך: הב"ח¹⁵ כתב שאפילו אם בזמן מתן ההלוואה היו חששות של חילוף המטבע, הרי אדרבה, הזמן שנקבע הוא להגן על המלווה, ואין הלווה יכול לכופף על המלווה לקבל פירעון החוב לפני הזמן, כשיש חשש של חילוף המטבע, ואפילו כשחשש זה הפך להיות רחוק. זאת משום שכאמור, לדעת הב"ח, בנסיבות כאלה, הזמן נקבע לטובת המלווה. ואולם הש"ך¹⁶ חלק על הב"ח. כמו כן הגדרת המיידיות נדחתה ע"י הסמ"ע (לשו"ע שם, ס"ק ה):

דלא דוקא קאמר מיד, דהא ברישא בהגיע הזמן כתב, העתידים לבוא, אלא כי הכי פירושו, שנכר וידוע אז מיד, שיהיה חילוף המטבע לאחר זמן. וכן כתב הש"ך¹⁷ אך אחרי בקשת המחילה, דומה שלאור כל המקורות שעסקנו בהם, נוכל לומר שכל אימת שנקבע מועד פירעון לחוב, הוא לטובת הלווה, אלא אם כן המלווה אמר במפורש שיש להשתמש בקביעת המועד גם לטובתו. וכל עוד לא נקבע תנאי כזה במפורש, אין לומר שמועד הפירעון מגן גם על המלווה, ומגביל את הלווה לפרוע חובו לפני הזמן שנקבע. לכן גם אם ההלוואה ניתנה כשיש חשש לחילוף המטבע, כמו בימינו כשהיו חששות לפיחות במטבע, וגם אם לא היה חשש כזה, הלווה יכול לפרוע את חובו בטרם הזמן, גם אם יש חשש שיהיה חילוף מטבע או פיחות, אלא א"כ הלווה פרע בדיוק בשעה שהשלטונות מכריזים על חילוף המטבע או על פיחות המטבע או על מיסוי, שכן באותה שעה הוא מזיקו בידיים. לא כן כשהפיחות נעשה יותר מאוחר, שאין זה נזק בידיים, והוא בכל מקרה אינו ודאי. והלווה לא נשתעבד להיות שומר על ערך הכסף עד מועד הפירעון, אם רצה לפרוע לפני כן. אולם זו דעתי הענייה, שהיא בטלה ומבוטלת לנוכח דעת פוסקי ההלכה הענקים, ראשונים ואחרונים. ולמעשה אין לנו אלא ההלכה שנפסקה ב'שלחן ערוך'.

הכרעה

לפי ההלכה שנפסקה ב'שלחן ערוך', אין הלווה דן יכול לפרוע חובו לפני זמנו בימים שיש חשש שיהיה פיחות מטבע, אף שספק אם דעה זו מוסכמת על דעת כל הפוסקים.



15. ב"ח, לטור שם.

16. ש"ך, חו"מ סי' עד ס"ק יא.

17. ש"ך, שם ס"ק י.



הרב אריאל בראלי

שכר תיווך על עסקה שלא הושלמה על ידו

הקדמה

לא קל לשלם שכר תיווך, בייחוד בעסקת נדל"ן שבה מדובר על עשרות אלפי שקלים ואף למעלה מכך, ובייחוד אם התיווך לא דרש מאמץ גדול מצד המתווך. או אז הרוכשים מתוסכלים ומנסים להתחמק בכל דרך מתשלום. מנגד עמדת ההלכה הברורה – יש לשלם את כל שכר התיווך, ללא קשר למידת הטרחה וההשקעה של המתווך. מהות התיווך היא להביא את הצדדים לכלל הסכם, גם אם בשיחת טלפון אחת. כל זאת בתנאי שהעסקה אכן נחתמה, אך אין חובה לשלם כלל על הצעות שלא הבשילו לכדי עסקה.¹ יש לברר מה עמדת ההלכה כאשר בפועל העסקה לא הושלמה על ידי המתווך, למשל אדם קיבל פרטים כלליים מהמתווך, ובדרך מתוחכמת הצליח לפצח באיזו דירה מדובר, והגיע לדירה בכוחות עצמו.

א. עסקה שלא הושלמה על ידי המתווך

בבית דין לממונות בדרום הוגשה תביעה כנגד אדם שפנה למתווך בבקשה לשכור דירה באופן מיידי למשך כמה חודשים, עד שהדירה החדשה שלו תהיה מוכנה.² המתווך הציג לו דירה ופירט את מספר החדרים ואת עלות השכירות, אך לא מסר לו את הכתובת המדויקת. השוכר הביע את הסכמתו המיידית להתקדם ולסגור את העסקה, ואז פרץ ביניהם ויכוח על גובה שכר התיווך. בעוד המתווך דרש שכר של חודש שכירות (3000 ש"ח), השוכר הסכים לשלם רק 500 ש"ח, בטענה שמדובר על שכירות של חודשים מספר, ואין זה הוגן לדרוש שכר של שנת שכירות שלמה. בעוד הם מתווכחים, חברו של השוכר סיפר לו על דירה המיועדת להשכרה לתקופה קצרה. כאשר הוא הגיע למקום, הוא הבין שמדובר על אותה דירה. בית הדין נדרש לשאלה אם יש לשלם למתווך שכר במקרה שהוא לא מסר את פרטי הדירה ואף לא היה שותף לחתימת החוזה. בפסק הדין נאמר כי גם במקרה זה חלה חובה לשלם דמי תיווך, מכיוון שהמתווך היה יכול לקדם את העסקה

1. וזאת בניגוד לשכר פועל אשר זכאי לשכרו גם אם לא הייתה תועלת בעבודתו, כגון שליח שהביא חבילה למקום המיועד ולא מצא שם את המקבל. עיי' הרב שילם ורהפטיג, דיני מתווך במשפט העברי, עמ' 15; הרב יוסף גולדברג, הלכות מתווכים, עמ' 99.
2. <https://www.psakim.org/Psakim/File/12961?highlight>

עד לסיומה, היות שתנאי העסקה היו מקובלים על הצדדים. לעניין זה, המתווך שווה לפועל אשר קונה את שכרו בתחילת עבודתו. וכך פסק המרדכי (קידושין סי' תקמד), וזו לשונו:

מעשה בראובן שתבע את שכרו משמעון, תן לי את העשרה זהובים שהבטחת לי על מנת שאדבר עליך אל השר. השיב שמעון לא היה שום קנין. ופסק הרב שחייב ליתן לו כפועל שאין צריך קנין.

וכן פסק בשו"ת 'אגרות משה' (חו"מ ח"א סי' מ):

בענין דמי סרסרות ושדכנות אחר שהופסק העניין, ואח"כ נמכר ע"י סרסור אחר... **יש לחייבו** (אף שאח"כ השיג סרסור גומר כזה, שלא הוצרך למתחיל) וכ"ש אם גם הראשון היה יכול לגמור והמוכר נתן לסרסור אחר לגמור, אף שהיה סרסור כזה שהיה יודע מעצמו מהקונה, שחייב ליתן לו בעד חלקו כמתחיל.³

לסיכום, מתווך שההצעה שלו התקבלה זכאי לקבל שכרו, אף אם בפועל העסקה הגיעה לכלל סיום שלא על ידו. אומנם גובה השכר תלוי בכל מקרה לגופו, ופעמים ישלם שכר מלא ופעמים שכר חלקי, תלוי עד כמה ההצעה של המתווך יכלה להגיע לכלל סיום ללא צורך בהתערבות נוספת.⁴ מבחינת ההלכה נוצר שעבוד לתשלום דמי התיווך כבר בזמן מסירת ההצעה, ובתנאי שהיא אכן יצאה אל הפועל.⁵

ב. היוב מדין 'נהנה'

מהגמרא בבא קמא (קא ע"א) עולה שכאשר אדם מבצע פעולה התורמת כלכלית לאחר, נוצרת לו זכות תביעה מעצם העובדה שהשביח את ממונו של חברו. החידוש הוא שזכות זו אינה תלויה בסיכום מפורש בין המהנה למי שקיבל את ההנאה.⁶ וכך פסק הרמ"א (סי' רמו סעי' יז):⁷

האומר לחבירו אכול עמי, צריך לשלם לו, ולא אמרינן מתנה קא יהיב ליה... וכן כל אדם שעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר: בחנם עשית עמדי הואיל ולא צויתך, אלא צריך ליתן לו שכרו.⁸

3. בפסק הדין השוכר חויב לשלם את **מלוא הסכום**, משום שהדיינים התרשמו שעסקה זו לא הושלמה בגלל השוכר ולא באשמתו של המתווך, אשר הניח את כל התשתית לעסקה, הציע דירה מתאימה וסיכם עם הצדדים על דמי השכירות.

4. ע"י הרב שילם ורהפטיג, דיני מתווך, עמ' 34.

5. לכן במקרה הנדון, לאחר שהלקוח כבר קיבל את ההצעה, הוא אינו יכול להתנגד למחיר המקובל ולהתעקש על תשלום של 500 ש"ח, מאחר שהוא כבר מחויב לשלם את השכר שהיה מקובל בזמן שפנה למתווך.

6. אולם אם מדובר בעצות שלא רגילים ליטול עליהן שכר, אז אין חיוב מדין נהנה, אלא אם היה סיכום מפורש על כך (חו"מ סי' קכט סעי' כב).

7. על פי תרומת הדשן, סי' שיז.

8. המשך ההלכה מצוטט משו"ע, חושן משפט סי' רסד סעי' א.



לעומת זאת בסימן שסג הביא את לשון התשב"ץ, ופסק אחרת: 'האומר לחבירו: דור בחצרי, אין צריך ליתן לו שכר'. האחרונים⁹ האריכו ביישוב סתירה זו. העולה מדבריהם שכאשר קיימת אומדנא שהנותן התכוון לתת מתנה, הרי המקבל פטור, שכן כשם שאדם יכול לתת לחברו מתנת ממון, יכול הוא לתת לו שירות שווה כסף בתורת מתנה.¹⁰ לפעמים ישנה אומדנא ברורה שהמידע הנמסר הינו הפקר וללא כוונת תמורה, כגון פרסומת של דירות אשר מוצגת בחלון הראווה של משרדי תיווך וללא פרטים מזהים. הרי ברור שכאשר אדם מפרסם לציבור הרחב מידע, הוא מפקיר אותו, ועל כן אין ביכולתו לבקש על כך תמורה, גם אם בעקבות מידע זה אדם זיהה את הדירה ורכש אותה. ישנם מקרים גבוליים יותר, כגון שאדם קיבל מסרון ובו מוצעת לו דירה באזור שהוא מעוניין בו, אך ללא פרטים מזהים. ההודעה נשלחה ממשרד תיווך שאין ללקוח שום קשר אליו, והלקוח הצליח לאתר את הדירה בזכות בני משפחה שהתגוררו בשכונה. יש להניח כי המתווך קיבל מידע לפיו אותו אדם מחפש דירה בשכונה זו, והוא ניסה לפתות אותו באמצעות המידע בהודעה. המתווך סמך על כך שאין פרסום חיצוני בדירה, ועל כן לא העלה בדעתו שהמידע יוביל את הרוכש לדירה המסוימת הזו. מצד אחד המתווך לא הפקיר את המידע ברבים, אך מצד שני הוא שלח את ההודעה ללא כל התחייבות והיכרות עם הרוכש. נראה כי במקרה זה קיימת אומדנא ששליחת מסרון עם הצעה לאדם שאינו מוכר נועדה לצורכי פרסומת בלבד, ועל כן המידע נמסר ללא בקשת תמורה. משרד התיווך העדיף את הפרסום והסיכון שהמידע יוביל לרכישת הדירה על פני שמירת המידע במשרד, על כן מעיקר הדין אינו חייב לשלם מדין 'נהנה' על מידע זה. למרות זאת, מצד 'הישר והטוב' כדאי לתת סכום סמלי המבטא את הכרת הטוב.

ג. חוק המתווכים

ישנם שלושה הבדלים משמעותיים בין החוק להלכה:

- (1) בעוד החוק קובע כי רק כאשר הייתה חתימה בכתב ניתן לדרוש תשלום (סעיף 9א), עמדת ההלכה היא לחייב בתשלום גם כאשר היה סיכום בעל פה.
- (2) בעוד החוק קובע כי רק כאשר המתווך היה 'גורם יעיל' בעסקה הוא זכאי לתשלום (סעיף 14, 3), עמדת ההלכה היא לחייב תשלום חלקי גם על היוזמה הראשונית של העסקה.
- (3) בעוד החוק קובע כי רק מתווך רשמי בעל תעודה יכול לדרוש שכר (סעיף 14, 1), עמדת ההלכה היא לשלם לכל מי שבפועל הביא ליצירת העסקה.

9. עיין ש"ך, חו"מ סי' רמו ס"ק ט ושסג ס"ק יג; קצות החושן, סי' רמו ס"ק א; נתיבות המשפט, לשו"ע שם, ס"ק ה; ערוך השלחן, חו"מ סי' שסג סעי' כו.
10. הרב ורהפטיג, תחומין י', עמ' 216.

לאור זאת, יש לברר: האם לחוק המתווכים ישנו תוקף הלכתי משום 'דינא דמלכותא דינא' נראה שנחלקו בכך הפוסקים, ולדעת הש"ך (ח"מ סי' עג ס"ק לט) אין תוקף לחוק המתווכים; וזו לשונו:

דווקא מה שאינו נגד דין תורתנו, אלא שאינו מפורש אצלנו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתנו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל. לדעתו בכל פעם שקיימת סתירה בין החוק לבין ההלכה, אין אומרים 'דינא דמלכותא דינא'. לעומת זאת דעת הרמ"א¹¹ כי יש תוקף לכל חוק, בתנאי שיש בו משום תקנת בני המדינה. להלכה, יש מהאחרונים שנקטו לעיקר כדעת הרמ"א¹², ולדעתם יש לבחון את החוק אם יש בו משום תקנת בני המדינה. בפסק הדין שצוטט לעיל (הערה 2) קיבלו הדיינים את החוק משום תקנת בני המדינה. הקביעה בחוק תיווך במקרקעין, כי אין חובת תשלום ללא הסכם בכתב, מועילה לצמצם מקרים של חוסר הבנה בין המתווך ללקוחות. וכבר מצאנו בתשובת הרשב"א (ח"ב סי' שנו) שהחשיב עניין זה של מניעת סכסוכים כשיקול נכון לקבל את דין המלכות, וזו לשונו:

ולשון דינא דמלכותא, מורה על דברים שהם מחוקי המלכים לעשות כן בארצם, כגון לשים ערכאות, לכתוב שטרות... **וכן לעשות חוקים בארצו, כדי שלא יבוא העם לידי הכחשות וקטטות.** ומתקנין שלא יקנה אדם קרקע אלא בשטר. שכלל עניינין אלו, הם ממשפטי המלכים.

אם כן, על פי הרשב"א יש לקבל את חוק המתווכים כדי למנוע 'הכחשות וקטטות'.¹³ ואולם לדעתם אין החוק תקף במקרה הנדון היות שהלקוח מודה שפנה למתווך מתוך כוונה לשלם על השירות. והרי כל הטעם לקבלת החוק הוא 'תקנת בני המדינה', ובמקרה זה אין חשש למריבות וסכסוכים, שהרי כולם מודים שהייתה כוונה לשלם, ובייחוד לדעת הש"ך¹⁴ אשר סובר כי אין לקבל חוק הסותר את ההלכה. מעבר לכך, התברר כי באותו מקום שבו התרחש מקרה זה, אנשים רבים פונים למתווך מבלי לחתום על הסכם תיווך, וסומכים על ההיכרות ויחסי האמון השוררים ביניהם, וניתן להניח שגם מי שלא חתם על הסכם - מתכוון לשלם כפי המקובל באותו מקום. זו סיבה נוספת לחייב את הלקוח, כי מנהג המקום גובר על החוק, ובייחוד כלפי חוק המתווכים אשר לרבים מהפוסקים אין לו תוקף הלכתי.¹⁵

11. רמ"א, ח"מ סי' עג סעי' יד.

12. שו"ת דובב מישרים, ח"א, סי' עו.

13. וכן פסק הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה, ח"ב סימן לח.

14. ש"ך, ח"מ סי' עג ס"ק לט.

15. וכך נימקו זאת בפסק הדין הנ"ל: 'לדעת הרשב"ם ועוד פוסקים, דינא דמלכותא מקבל את כוחו מצד קבלת הציבור ומנהג המדינה, ודאי שאינו מבטל אותו'.



סיכום

א. מתווך זכאי לשכרו גם ללא חתימה וגם בלא שסוכם מראש מהו השכר,¹⁶ ובלבד שאין אומדנא שההצעה הזו ניתנה שלא על מנת לקבל תמורה.

ב. מתווך זכאי לשכרו¹⁷ אף אם הלקוח הצליח להשלים את העסקה בכוחות עצמו, ובלבד שביד המתווך הייתה היכולת לסיים את העסקה.

ג. באופן עקרוני לדרישה החוקית להתנות את התשלום למתווך בחתימה על הסכם תיווך יש תוקף הלכתי, משום שיש בכך 'תקנת בני המדינה' כדי למנוע מריבות. ואולם אין זה כלל גורף, ובית הדין רשאי להחליט על פי שיקול דעתו לחייב גם כאשר לא הייתה חתימה בכתב, בייחוד כאשר היה ברור לפונה שהוא ישלם על התיווך, או שמנהג המקום לשלם גם במקרה זה.



16. בהיעדר סיכום, שכרו ייקבע על פי המקובל.

17. גובה השכר ייקבע בהתאם לרמת הסבירות שהעסקה הייתה נשלמת בלא מעורבות חיצונית.

הרב שלמה אישון

היקף היובו של המוכר מוצר פגום – בעקבות הסלמונלה בחברת שטראוס

הצגת הנושא

לאחרונה נמצא חיידק הסלמונלה במוצרי שוקולד שונים שיוצרו במפעל שטראוס עלית. בעקבות זאת הופסק שיווק המוצרים המיוצרים במפעל, והצרכנים שרכשו את המוצרים שהיה בהם חשש להימצאות החיידק, התבקשו להחזירם וקיבלו החזר כספי. בבדיקת משרד הבריאות נמצאו ליקויים שונים במפעל. בין השאר התברר שבחודשים האחרונים נערכו במפעל עבודות תחזוקה לצד המשך תהליכי הייצור, מבלי שנלקחו בחשבון הסיכונים הפוטנציאליים העלולים להשפיע על תהליך הייצור ועל בקרת האיכות של המפעל. כמו"כ התברר כי כמה שבועות לפני כן חדרו יונים לאתר הייצור במפעל, והמפעל לא ערך בדיקות כדי לוודא שחדירת היונים לא פגעה בבטיחות המוצרים. כאמור, חברת שטראוס השיבה לרוכשי המוצרים הפגומים את עלות המוצרים שנאסרו בשימוש.

להלן נדון בשאלה אם מעבר להשבת עלות המוצרים, אחראית חברת שטראוס גם לנזקים כספיים עקיפים שנגרמו כתוצאה מכך. למשל, אם צרכן השתמש במוצר הפגום כרכיב במאכל אחר שהכין, וברגע שקיבל את ההודעה על חשש הסלמונלה שבמוצר נאלץ לזרוק את המאכל - האם זכאי לפיצוי גם על כך? או למשל אם אדם תכנן אירוע שהשוקולד מהווה בו חלק מרכזי מהכיבוד, וכתוצאה מהידיעה על חשש הסלמונלה נאלץ ברגע האחרון לבטל את האירוע, האם יהיה זכאי לפיצוי על כך? כמו"כ האם יהיה זכאי לפיצוי על עלות הנסיעה לחנות, משלוח וכדו'?

א. סוגיית המוכר זירעוני גינה ולא צמחו

במשנה במסכת בבא בתרא (צב ע"ב) נאמר:

המוכר פירות לחברו וזרען ולא צמחו, ואפילו זרע פשתן - אינו חייב באחריותן;

ר"ש בן גמליאל אומר: זרעוני גינה שאינן נאכלין - חייב באחריותן.

ההבדל שבין פירות לבין זירעוני גינה שאינם נאכלים הינו בכך שהפירות ראויים גם לאכילה, ועל כן יוכל המוכר לטעון כי אינו אחראי על שלא צמחו, משום שסבר שהקונה



ישתמש בהם לאכילה ולא לזריעה. זירעוני גינה שאינם נאכלים, לעומת זאת, ראויים לזריעה בלבד, ועל כן משהתברר שלא צמחו - חייב המוכר באחריות עליהם. בגמרא (שם צג ע"ב) מבואר שת"ק ורשב"ג נחלקים בשאלה אם המוכר אחראי גם להוצאות שהוציא הקונה. לדעת ת"ק אחריות המוכר היא על עלות הזרעים בלבד, ואילו לדעת רשב"ג אחריותו היא גם על ההוצאות. נחלקים הראשונים בהסבר מחלוקת ת"ק ורשב"ג, ובשאלה אם ת"ק פוטר מתשלום הוצאות גם כאשר המוכר ידע שהוא מוכר זירעוני גינה שאינם ראויים לזריעה. מדברי התוספות¹ עולה שמחלוקת ת"ק ורשב"ג היא רק כאשר המוכר ידע שמוכר זרעים שאינם ראויים לזריעה, ואף בזה פוטר ת"ק מהוצאות, אך אם המוכר לא ידע - אף רשב"ג לא יחייב בהוצאות. וכן היא שיטת הרמב"ן (קונט' דינא דגרמי, סוף מסכת ב"ב) הכותב שהמוכר פטור מתשלום הוצאות משום שאינו נחשב כמי שהזיק את הקונה ואפילו לא כמי שהזיקו בגרמא:

שאינן זה מזיק ולא גורם היזק אלא הוא גרם על עצמו, וזה אף על פי שמכרו לו אינו אלא כמטעהו, והמשיא את חברו לעשות דבר שאינו הגון לו אינו בדין שישלם לו.

נראה שדברים אלו של הרמב"ן הם לשיטתו שסובר שניתן להבחין בזרעים אם הם ראויים לזריעה, וכמו שכתבו גם ראשונים נוספים,² וא"כ הקונה יכול היה לבדוקם לפני שזרע, ומשלא עשה כן - הוא זה שהזיק את עצמו. הרמב"ן מוסיף ומבאר שגם רשב"ג, שמחייב בהוצאות, אינו מחייב משום דינא דגרמי אלא מטעמים אחרים:

טעמא דרשב"ג משום דכל מוכר או אומן כיון שיש לו הנאה, עליו לשמור שלא יפסיד חברו כלום בשלו, אבל במזיק פטור, אי נמי קנסא בעלמא הוא...

ומ"מ ניתן לדייק מדבריו של הרמב"ן שאם מדובר במצב שבו לא הייתה לקונה כל אפשרות לבדוק - יהיה המוכר חייב גם בתשלום הוצאות, ונראה שגם תוספות יודו בכך.³ יש להביא לכך ראייה מדברי הרמב"ן עצמו שם, המבאר מדוע במראה דינר לשולחני ונמצא רע חייב השולחני לשלם אף שאין זו אלא עצה שיעץ לו, וכותב שבשונה מהנידון דידן, בשולחני חייב מראה הדינר לנהוג בדינר כפי שאמר לו השולחני:

ואף על גב דמראה דינר לשולחני ונמצא רע חייב ואינה אלא עצה שהשיאתו לקבלו, כיון דאי שפירא הוא אית ליה לקבוליה מחבריה חיובי חייביה האי שולחני לקבליה, ודמי לדין את הדין שאע"פ שלא כפאו כיון שאמר לו חייב אתה ליתן חייב, דממונא שקל מיניה בדיבוריה כיון שחייבו בכך. וצ"ע.

1. תוספות, בבא בתרא צב ע"א ד"ה המוכר.

2. הראשונים התקשו מדוע מחייבים את המוכר בתשלום, והלוא ייתכן שמה שלא צמחו הזרעים היה זה מחמת הקרקע שלא הייתה טובה, או שהזריעה לא נעשתה כראוי וכד'. וביאר הרמב"ן, בחידושו על המשנה, ב"ב צב ע"ב: 'שאחר שזרעו באו בקיפין ואמרו שלא היו ראויין לזריעה שאינן מצמיחין; ומעין זה בריטב"א, ב"ב שם: 'כשיש לפנינו מאותן זרעים עצמם ואנו מכירין בהן שאינם ראויים לצמח; וכן הוא בר"ן, ב"ב שם.

3. שו"ת עין יצחק א, אבה"ע סי' סח.

הרי שכאשר הקונה מנוע מלבצע בדיקה נוספת, המוכר יהיה חייב גם בהוצאות, ומסתבר שאין זה משנה אם המניעה היא מניעה טכנית, שאין אפשרות לבדוק, או מניעה הלכתית - שהוא חייב על פי ההלכה לקבל את הדינר לאחר שקיבל חוות דעתו של השולחני. בשונה מתוספות ורמב"ן, לדעת ה"ד רמה' מחלוקת ת"ק ורשב"ג היא במקרה שבו המוכר לא ידע על המום במקח, אך אם המוכר ידע מהפגם הוא חייב בתשלום הוצאות מדינא דגרמי - אף לדעת חכמים; וזו לשון ה"ד רמה' (ב"ב צז ע"ב):

ועד כאן לא פליגי רבנן עליה דיש אומרין גבי המוכר פירות לחבירו ולא צמחו, אלא בסתמא דלא ידע דליכא לחיוביה, דכיון דלא ידע מאי הוה ליה למעבד. אבל במזיד דידע ביה במומיה, אפילו רבנן מודו דמיחייב.

לא מפורש בדברי ה"ד רמה' מה יהיה הדין כאשר אומנם לא ידע, אבל יכול היה לדעת מהמום, אם גם אז יתחייב בתשלום הוצאות מדינא דגרמי לדעת חכמים. אכן, לכאורה ניתן לדייק מלשונו שאף אם לא ידע בפועל שמדובר במוצר פגום, ככל שיכול היה לבדוק ולא בדק - יתחייב בתשלום הוצאות, שהרי נימק את פטורו של המוכר מתשלום הוצאות בכך ש'מאי הוה ליה למעבד', דהיינו שהוא אנוס, ומשמע אפוא שאם יכול היה לבדוק שם לא ייפטר שהרי איננו אנוס. ואולם למעשה כפי שיתבאר לקמן, נחלקו בזה האחרונים.

ב. פסיקת ההלכה

פסק הרמב"ם (הל' מכירה פט"ז ה"א):

המוכר זרעוני גינה שאין עצמן של זרעונים נאכל לחבירו ולא צמחו חייב באחריותן ומחזיר לו את הדמים שלקח ממנו שחזקתן לזריעה...
לא מפורש בדברי הרמב"ם אם חיובו של המוכר בדמי הזרעים בלבד ולא בהוצאות נאמר גם כאשר ידע מהמום, או שמא מסכים הרמב"ם עם שיטת ה"ד רמה' שכאשר המוכר ידע מהמום - הוא חייב גם בהוצאות, ונחלקו בזה הפוסקים.⁴ לעומת זאת בשלחן ערוך⁵ מפורש שכאשר המוכר ידע - הוא חייב גם בהחזר הוצאות, כפי שביאר הגר"א (חו"מ סי' רלב ס"ק לה):

...וס"ל דת"ק לא פליג אלא בלא ידע המוכר אף דהזרע צריך לשלם אף על גב דלא ידע כמש"ל סי"ח אבל ההוצאה פטור כמ"ש בדיני דגרמי כל שלא כוון להזיק אף על פי שגרם פטור משא"כ בידע דלד"ה חייב משום דינא דגרמי...⁶

4. ר' טור, חו"מ סי' רלב אות כא; ב"ח ופרישה ודרישה, לטור שם.

5. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' כא.

6. בפשטות פסק השלחן ערוך כת"ק כפי שביאר היד רמה. אולם בשו"ת עין יצחק, אבה"ע סי' סח, כתב שפסק זה מתאים גם לשיטת תוספות, משום שלתוספות הלכה כרשב"ג לא רק במשנתנו אלא גם בברייתא, וא"כ לשיטתו הלכה בסוגיה זו כרשב"ג שחייב בברייתא בתשלום הוצאות כאשר ידע מהמום.



1. כאשר הקונה מסתמך על המוכר

פסק הרמב"ם:

הורו רבותי שאם היה מנהג המדינה שיעשה כל אדם סעודה ויאכיל לריעיו או יחלק מעות לשמשין ולחזנין וכיוצא בהן ועשה כדרך שעושין כל העם וחזרה בה משלמת הכל, שהרי גרמה לו לאבד ממון וכל הגורם לאבד ממון חבירו משלם, והוא שיהיו לו עדים כמה הוציא שאין זה נשבע ונוטל.⁷

המדובר במקרה שבו חזרה בה אישה מהסכמתה לאירוסין, וכתוצאה מכך נגרם הפסד לחתן, שהוציא הוצאות לצורך הסעודה. הרמב"ם מחייב את האישה בתשלום ההוצאות, משום שאיבוד הממון של החתן היה בגרמתה. על כך השיג הראב"ד מדין זירעוני גינה, שם אין מחייבים את המוכר בתשלום הוצאות, אף שברור שההוצאות שהוציא הקונה היו כתוצאה מהסתמכותו על המוכר שמוכר לו זרעים טובים:

איני משוה עם רבותיו בזה וזאת הגרמה דומה לזרעוני גנה ולא צמחו שאינו משלם לו (אלא) ההוצאה, וכללו של דבר אבוד ממון שבעל הממון עושה אותו אף על פי שגרם לו זה פטור.

בישוב פסק הרמב"ם כותב ה'מגיד משנה' שם שהטעם לכך שהקונה זירעוני גינה אינו מקבל החזר הוצאות הוא שהוציא את ההוצאות כדי להרוויח:

ויש לתרץ שאינו דומה לזריעה ששם היה מוציא בהן הוצאות כדי להרוויח בהן ולפיכך אינו בדין שישלם זה מה שהוציא כדי להרוויח אבל כאן לא היתה כוונתו להשתכר בדבר אלא להתנהג במנהג העיר וכיון שהוא נסמך עליה והיא חזרה בה בדין הוא שתשלם...

בשו"ת ר' עקיבא איגר חילק בין המקרה של זירעוני גינה לבין מקרה שבו אדם הזמין כלי אצל אומן וחזר בו. בזירעוני גינה, המוכר לא אמר לקונה במפורש שיוציא ויזרע, ולכן אם הקונה הוציא הוצאות כדי להרוויח - הרי שלפי ה'מגיד משנה' בדעת הרמב"ם המוכר יהיה פטור מלהשיב לו. לעומת זאת במקרה שאדם הזמין כלי וחזר בו - חייב לשלם לאומן את הוצאותיו, אף שהאומן הוציא הוצאות כדי להרוויח. נראה פשוט שלפי ר' עקיבא איגר מדובר בזירעוני גינה באופן שהקונה יכול לבדוקם בעצמו, או באופן שיכול להשתמש בהם שימוש אחר שאינו כרוך בהוצאה. לעומת זאת אם השימוש היחיד הוא זריעה, ואין באפשרותו של הקונה לבדוק את איכות הזרעים - פשוט שהמוכר יהיה חייב בתשלום הוצאות, שהרי זה כאילו אמר לו במפורש שסומך עליו. כפי שנראה להלן, גם מדבריהם של פוסקים נוספים שתירצו באופן שונה את קושיית הראב"ד מדין זירעוני גינה, עולה שבזירעוני גינה המוכר יכול לטעון שלא ידע שהקונה מסתמך עליו בזריעתם. על דברי ה'מגיד משנה' תמהו, מה טעם לחלק בין מקרה שבו הוציא הוצאות כדי להרוויח לבין הוציא הוצאות שלא כדי להרוויח. ה"ח כתב לחלק בין זירעוני גינה, שם פטור מתשלום הוצאות משום שיכול המוכר לומר שמכר את הזירעונים לרפואה ולא

7. רמב"ם, הל' זכיה ומתנה פ"ו הכ"ד; וכן נפסק בשו"ע, אבה"ע סי' נ סעי' ג.

לזריעה, לבין המקרה שבו האישה חזרה בה, שם ברור היה שינהג כמנהג המדינה ויערוך סעודה, וממילא נחשב כאילו אמר לה מפורש שסומך עליה; וזו לשון הב"ח:

דכיון דמכר לו בסתם ואיכא למימר דלרפואה זבין ליה לא קנסינן ליה... אבל הכא אף ע"פ דגרמא הוא מכל מקום חשבינן ליה כאילו הוציא ההוצאות על פיו כיון שנהגו כל אנשי המדינה לעשות סעודה ולהאכיל לרעיו וכו' ואין אחד שלא יוציא הוצאות הללו הילכך דינא הוא שתשלם את הכל כי דינא דגרמי הוא כאילו ציוה לו להוציא הוצאות אלו ואינו בכלל גרמא בנזקין דפטור.⁸

ותמה על כך ה'אור שמח',⁹ הלוא בסוגיית הגמרא מבואר שהמדובר הוא בזירעוני גינה שאינם נאכלים ועומדים לזריעה בלבד. ונלע"ד להבחין בין דין מקח טעות לבין חיוב תשלום נזיקין. במקח טעות, הקובע הוא מנהג המדינה, ואם המנהג שזירעונים כאלו נלקחים לצורך זריעה, הרי שאם אינם ראויים לזריעה זכאי הקונה לקבל את כספו בחזרה. בחיוב תשלום נזיקין הקונה מסתמך על המוכר, ולכן יש צורך באמירה מפורשת של הקונה שסומך על המוכר, או לפחות ודאות גמורה שסומך עליו. כל עוד קיימת אפילו אפשרות קלושה שהקונה לא סמך על המוכר - לא ניתן לחייבו בתשלום נזיקין, כאשר לא ידע שהמוצר שמוכר הוא פגום. על כן, לעניין תשלום נזיקין, יוכל המוכר לטעון שסבר שקונה את הזירעונים לרפואה - אף שלעניין מקח טעות אינו יכול לטעון כך.

בספר 'המקנה'¹⁰ כתב להבחין בין זירעוני גינה לבין המקרה שהאישה חזרה בה מהסכמתה לאירוסין. בזירעוני גינה הייתה לקונה אפשרות לבדוק אותם לפני הזריעה, והיות שהמוכר לא אמר לו לזרעם - אין הקונה יכול לטעון שהסתמך על המוכר. לא כך הוא בנוגע לאישה שחזרה בה - שם לא יכול היה לשנות מן המנהג לערוך סעודה לפי כבודו - ולכן אם חזרה בה חייבת לפי הרמב"ם בהוצאות.

העולה מהדברים שהמוכר יהיה חייב בתשלום ההוצאות שנגרמו כתוצאה מהמוצר הפגום, אף שלא ידע שהוא מוכר מוצר פגום, אם ידע שהקונה מסתמך עליו שמוכר לו מוצר כדיון ועל סמך זה מוציא את הוצאותיו. אכן, מסתבר שגם כאשר המוכר ידע שהקונה סומך עליו, לא ניתן לחייבו אלא רק בתשלום הוצאות שדרך העולם להוציא עבור שימוש במוצר כזה, אך אם הקונה הוציא מעבר לזה - לא ניתן לחייב את המוכר. כך נראה להוכיח מדברי הב"ח שכתב בנוגע לסעודת האירוסין שהאישה שחזרה בה נחשבת כאילו ציוותה את האיש להוציא הוצאות אלו, ובוודאי אם ההוצאות היו מעבר למקובל לא ניתן לראותה כמי שציוותה עליו להוציא הוצאות אלו. כן עולה גם מדברי המגיד משנה' שכתב שהאיש זכאי להחזר הוצאותיו משום שכוונתו הייתה

8. ב"ח, אבה"ע סי' נ; וכן הקשה הט"ז אבה"ע שם ס"ק ה; עי"ש בביאורו. וביישוב קושיית הפוסקים על דברי המגיד משנה, ייתכן לומר שכאשר עושה כדי להרוויח לוקח בחשבון שעלול גם להפסיד, שהרי כך היא דרך העולם, וייתכן שמראש השקיע פחות בבדיקת הזרעים כדי לצמצם את העלויות ולהגדיל את רווחיו, ועל כן לא יוכל לתבוע את הוצאותיו מהמוכר.

9. אור שמח, הל' זכיה ומתנה פ"ו הכ"ד.

10. המקנה, קונטרס אחרון סי' נ.



להתנהג כמנהג העיר, ומשמע שאם הוציא מעבר למנהג העיר - לא יוכל לתבוע זאת מהאישה. עם זאת, אין צורך שהאישה תדע במדויק את הסכום שבכוונתו של האיש להוציא, שהרי הרמב"ם פסק בעניין זה שהאיש צריך להביא עדים שיעידו כמה הוציא, ודייק מדבריו 'המקנה' (שם) שאין כאן סכום קבוע, והמנהג הוא שכל אחד עושה סעודה לפי כבודו, אך מכל מקום האישה יודעת שיעשה סעודה לפי כבודו כמנהג המדינה, והוצאות אלו היא חייבת להחזיר לו אם חזרה בה.

2. האם הקונה רשאי להסתמך על המוכר?

נחלקו האחרונים בשאלה אם הקונה רשאי להסתמך על המוכר גם כאשר מדובר בפגם הניתן לזיהוי בקלות - הן ע"י המוכר והן ע"י הקונה. דעת המהרש"ם שחובת הבדיקה המוטלת על המוכר גדולה מחובת הבדיקה המוטלת על הקונה, כפי שכתבו תוספות¹¹ שיותר יש לו לאדם לשמור שלא יזיק משלא יזק. המהרש"ם¹² נשאל על אישה העוסקת באפיית דובשנין לסעודת נישואין, אשר קנתה אבקת אפייה והתברר שהמוכר החליף בטעות את אבקת האפייה בחומר אחר, וכתוצאה מכך התקלקלו הדובשנין. האישה תובעת מן המוכר לשלם את כל דמי הקמח והדבש אשר נפסדו כתוצאה מהטעות. בתשובתו הוא כתב שאף שהמוכר לא ידע שהוא מוכר חומר אחר ולא אבקת אפייה, מכל מקום הוא חייב בתשלום ההוצאות מדינא דגרמי, משום שנחשב קרוב למזיד:

אין זה בכלל שוגג דהוי קרוב למזיד דהוי ליה לדקדק היטב שלא יחליפנו ולא ימיר רע בטוב ואם למראה עיניו לא יוכל לשפוט הו"ל למטעמיה לראות אם עמד טעמו בו ובכה"ג קנסו גם בשוגג...

המהרש"ם מצטט את דברי תוספות דיותר יש לאדם לזיהר שלא יזיק אחרים משלא יזק, ומבאר שלכן האישה הייתה רשאית לסמוך על המוכר ולהשתמש באבקה בלא בדקה, ומשום כך מוטלת האחריות על המוכר:

המוכר ה' מחויב לטעום ולעיין היטב שלא יזיק להקונה והו"ל לידע שיתנהו לתוך הקמח ויפסד הכל אבל הקונה לא ה' מחויב כ"כ שלא יזק.

עוד מוסיף המהרש"ם שמה שפסק הרמ"ה שרק בידע המוכר הוא מחויב בתשלום הוצאות זהו רק כאשר מדובר במום שלא ניתן להבחין בו בקלות, אבל כאשר מדובר במום שניתן להבחין בו בקלות, הרי שאף שהמוכר לא ידע במום - הוא נחשב קרוב למזיד וחייב בהוצאות מדינא דגרמי. אולם בשו"ת 'ישועות מלכו' למד בדעת הטור שרק אם המוכר מכר את המוצר הפגום במזיד הוא חייב בתשלום הוצאות, אך אם היה זה בשוגג, אף שיכול היה לבדוק הוא פטור, משום שגם הקונה יכול היה לבדוק, ושניהם שווים בשגגה, וזו לשונו:

11. תוספות, בבא קמא כג ע"א ד"ה וליחייב.

12. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' יא.

ודוקא בלא ידע פטרינן כיון דהלוקח זרע לטובתו ושניהם שוים בשגיאה שגם המוכר לא ידע אבל במזיד המוכר חייב ואף על גב דכתבו התוס' בר"פ המניח דיותר יש לאדם ליזהר מלהזיק מלהיות ניזק א"כ ג"כ י"ל דהמוכר פשע טפי, הנה מלבד שאין דברי התוס' מוסכמים, גם לפ"ד התוס' יש לחלק בין גורם למזיק ממש.¹³

מפורש א"כ בדברי ה"שועות מלכו' שסובר שדברי תוספות שיש לאדם להיזהר יותר מלהזיק מאשר להיות ניזק לא נאמרו כאשר מדובר בנזק הנעשה בגרמא. אכן המחלוקת היא רק במקרים שבהם הן הקונה והן המוכר יכולים היו לבדוק בקלות, אך אם מדובר בבדיקות כאלו שאין באפשרותו של הקונה לעשות, ברור שהוא מסתמך על המוכר שהוא זה שיבדוק, ומשלא עשה כן יהיה המוכר חייב בתשלום הוצאות אף לשיטת הרמב"ן - כפי שהתבאר לעיל.

סיכום

מי שקנה מוצרי שוקולד מחברת שטראוס עלית, והתברר שבמוצרים אלו יש חשש להימצאות חיידק הסלמונלה, זכאי לקבל החזר לא רק על עלות המוצר, אלא גם על הוצאות נוספות שנגרמו לו כתוצאה מכך שהמוצר פגום, ובלבד שמדובר בהוצאות סבירות שדרך העולם להוציא כאשר משתמשים במוצרים אלו. הטעם לכך הוא שבדיקת הימצאות חיידק הסלמונלה היא בדיקה שאין באפשרות הצרכן לבצע, והחברה יודעת שבעניין זה הוא מסתמך עליה, מה גם שהמדינה מטילה על החברה חובה לפעול על מנת שחיידקים אלו לא יימצאו במוצריה. על כן, בהנחה שהחברה לא נקטה באמצעי הזהירות הנדרשים, או לא ביצעה את הבדיקות הנדרשות, היא חייבת בתשלום ההוצאות - אף אם יש להניח שלא ידעה על קיומו של החיידק במוצריה.¹⁴



13. שו"ת ישועות מלכו, אבה"ע סי' מה.

14. להרחבה נוספת בסוגיה זו, ר' ספר כתר, כרך ז שנכתב ע"י הרב יעקב הילדסהיים.



בתי דין של תורה בימינו – האם הזון בר יישום? – חלק ג'

מבוא

מאמר זה¹ הוא חלקו השלישי והאחרון של מאמר כולל, הנועד לדון באפשרות לקיים מערכת משפטית חיה ורלוונטית על פי דין תורה בימינו. סימן השאלה על אפשרות זו נשמע אולי מעט תמוה, בהינתן שבתי דין במדינת ישראל ובעולם דנים ופוסקים על פי ההלכה דבר יום ביומו, אולם כיוון שטענה זו חוזרת ונשמעת לא אחת, נראה כי אין זה מיותר לשוב ולעסוק בה. הדיון אף מהווה הזדמנות לחדד את אופיו של דין תורה בימינו כפי שהוא מיושם בבתי הדין, ולהציף קשיים שונים, שמודעות אליהם והתמודדות עימם עשויות לשפר את המערכת.

בחלקו הראשון של המאמר עסקתי בטענות עקרוניות הנוגעות למטרות העל של דין התורה בכלל והדין הפלילי והממוני בפרט, וכן באפשרות לדון דין תורה בזמן הזה, בהינתן שנשללו מבית הדין, או לכל הפחות נחלשו, כלים מגוונים ששימשו בעבר לפסיקה, דוגמת שבועה, דיני קנסות ועוד. החלק השני של המאמר התמקד באופן שבו מתפתחת ההלכה בזמן הזה, תוך שימת דגש על דיני ממונות בבתי הדין. נוסף על כך דן החלק השני בטענות פרקטיות הנטענות כלפי האפשרות לקיים דין תורה. החלק שלישי והאחרון שבפניכם מתמקד בקשיי התנהלותם של בתי הדין מנקודת המבט הפנימית של בתי הדין עצמם, מצביע על יתרונותיהם של בתי הדין ומציע הצעות לשיפור התנהלותם. בסופו אף יובא סיכום לכלל חלקי המאמר שפורסמו בזה אחר זה בגיליונות האחרונים.

א. קשיים ביישום דיני הממונות

בחלקו הקודם של המאמר, התייחסתי לקשיים שמעלים בעיקר מי שכפי הנראה אינם מכירים מקרוב ובפועל את יישום משפט התורה בבתי הדין בימינו. מרבית הטענות נדחו, ומיעוטם אכן מעוררים מחשבה וניתן להסתייע בהם לשיפור המערכת. עם זאת, אין בהם כדי לקעקע את אפשרות יישומו של המשפט העברי כיום, אשר הולך ומתקדם, בדרך שאומנם באופן טבעי לוקחת זמן, אבל התהליך מתרחש. יחד עם זאת, מי

1. אני מודה לרב עדו רכניץ שליט"א, ראש מחלקת המחקר של מכון 'משפטי ארץ', ולחמי הרב דוד מישלוב שליט"א, על הסיוע הרב בכתיבת מאמר זה, וכן לרב חיים בלוח ולרב אריאל בראלי שליט"א על הערותיהם המועילות.

שמכירים 'מבפנים' את התנהלות בתי הדין, מצביעים על כמה קשיים נוספים שיש בהם משום אתגר בדרך התפתחותם של בתי הדין, ומן הראוי לדון בהם בחלק זה.

1. חוסר ודאות משפטית

מערכת משפטית זקוקה לוודאות משפטית, שאם לא כן הצדדים לא יוכלו להעריך מהן זכויותיהם המוגנות ומה הסיכוי שלהם לזכות בדין. על הצדדים המגיעים להתדיין במערכת לדעת מראש מהם החוקים והתקדימים המחייבים, מהם כללי הפסיקה, מהן הראיות הנדרשות, וכיצד יישקל ויתפרש כל אחד מהם. אומנם צפוי וטבעי כי בכל מערכת משפטית תשרור אי ודאות כלשהי, וכל שופט ושופט יפרש באופן משלו את הדין הנוהג, ויחיל אותו באופן שונה על המקרה הספציפי, אך מצופה כי טווח הגמישות והפערים בין שופטים יהיו קטנים יחסית, וכי ניתן יהיה להעריך מראש את הפסיקה המשוערת ברמת ודאות די גבוהה. ודאות משפטית נוצרת הן על ידי פרסום החוקים והתקדימים המחייבים, והן על ידי מערכת היררכית של בתי משפט גבוהים שכללי הפרשנות והיישום שלהם מחייבים בתי משפט נמוכים מהם.

ההלכה היהודית מתאפיינת מאז החורבן, כאמור, בריבוי דעות גדול, הן כתוצאה מהפיזור הגיאוגרפי, והן בשל היעדר היררכיה ומחויבות לתקדימים. מאז בטלה הסנהדרין בירושלים, אין גוף סמכותי המכריע ומאחד את השיטות, ולבתי הדין בכל אזור ובכל זמן ישנה באופן עקרוני סמכות דומה.² אומנם נוצרו מוסכמות פנים הלכתיות הנותנות משקל יתר לפוסקים ראשונים על פני אחרונים, או לפוסקים שהוכרו כגדולי דור, וסוללות נתיב מקובל להלכה. נוסף על כך נקבע כי ל'בית דין קבוע' יש סמכות יתר מכוח קבלת הציבור אותו ויכולת האכיפה המוגברת שיש לו.³ למרות זאת, דומה שבעיית חוסר הוודאות המשפטית בעינה עומדת, והיא גורמת לעיתים לבעלי דין להסס אם להגיע לבתי הדין אם לאו. כאשר אדם שוקל אם להגיש תביעה אזרחית במערכת המשפט הרשמית, הוא פונה לעורך דין ומקבל ממנו חוות דעת אשר מעריכה במידת סבירות די גבוהה את סיכויי התביעה על סמך חוקים ותקדימים. לעומת זאת, כאשר אדם שוקל אם להגיש תביעה בבית דין, והוא ניגש למומחה בתחום (רב, דיין או טוען רבני), לא בטוח שהוא יוכל לקבל הערכה מדויקת דיה בדבר סיכוי לזכות בדין. אומנם מי שמכירים את אופי הפסיקה של ההרכב הספציפי יוכלו אולי לשער מה תהיה המדיניות המשפטית שלו, אך הדבר אינו תמיד בהיר. יש לציין שרבים מבתי הדין, בעיקר החרדים שבהם ובתי דין ביישובים, משרתים קהילות ספציפיות מאוד. בבתי דין אלה מכהנים רבנים מוכרים וידועים בקהילות אלה, ולכן סביר כי חברי הקהילה מודעים לגישה ההלכתית של הרב. גם במקרה שהפסיקה בו אינה ודאית, הם אינם מוטרדים מכך כל כך, כי הם סומכים על פסיקתו 'בעיניים עצומות'. לכן הקושי הנוגע לוודאות משפטית אינו בולט במקרים אלה. עם זאת, בהנחה שהמטרה היא שבתי הדין לא ישרתו רק ציבור

2. שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני, ג, עמ' 1343 ואילך.

3. הרב נתן חי, 'בית דין קבוע - הגדרות והשלכות הלכתיות', משפטי ארץ, חלק ה, עמ' 27-32.



מצומצם, אלא יהיו זמינים ונגישים לאוכלוסיות מגוונות, הרי שיש לתת את הדעת על קושי זה.⁴ זאת ועוד, היום גם קהילות סגורות חשופות יותר למתרחש מחוץ לעולמן, ולעיתים מתעוררת גם בקרבן אי שביעות רצון מחוסר האפשרות לדעת מראש מה תהיה המדיניות ההלכתית, מה נימוקי פסק הדין ועוד. הדים לתהליך זה מגיעים לעיתים אליי במסגרת עבודתי, כאשר בעלי דין מבקשים שנתערב בהליך המתנהל בפני בית הדין או שנסיע להם לבטל אותו. פתרון אפשרי לקושי עשוי להיות בדמות פרסום פסקי הדין, כך שניתן יהיה לעמוד על המדיניות הפסיקתית של בית הדין, וכן ביצירת איגודים של בתי דין ובהם מערכת היררכית, תקדימים מחייבים ומדיניות משפטית מוצהרת.⁵ ואכן, ישנם בתי דין שיצרו איגודים, והם מנסים לבנות מודל כאמור, ואף לייצר באופן פעיל ניירות עמדה להאחדת המדיניות המשפטית סביב סוגיות מרכזיות שבמחלוקת.⁶

2. סדרי דין

בכל שיטת משפט ישנו מתח בין מהות לפרוצדורה - מחד גיסא קיימת השאיפה להגיע לחקר האמת ובכך להגן על הצדק ועל זכויות הצדדים, ומאידך גיסא ישנו צורך לבנות מסגרת משפטית ברורה, יעילה, יציבה, ודאית. מערכות המשפט המודרניות כוללות לרוב הסדרים פרוצדורליים פורמליים רבים. לעומתם בהלכה ישנו מיעוט יחסי של סדרי דין, שכן היא מעדיפה באופן מובהק את האמת ואת מתן האפשרות לצדדים למצות את זכויותיהם, על פני פרוצדורה ויציבות המערכת. יתרונות הבחירה הזו ברורים - מתאפשרת גמישות דיונית המסייעת בדרך כלל לברר את הדין על בוריו. יחד עם זאת שיטה זו חסרה את היציבות והיעילות המשפטית שמספקים כללים פרוצדורליים. בעלי הדין אינם יודעים תמיד מהו סדר הזמנים, מהו אופן הצגת הטענות שיבטיח את שמיעת עמדתם, ומה צפוי להם בכל שלב ושלב של ההליך המשפטי. התנהלות זו עשויה אף לפגוע בשוויון בין הצדדים בהותירה מרווח שיקול דעת רחב מאוד לדיין בקובעו כיצד לנהל את ההליך. במסגרת ייצוג צדדים בפני בתי דין נתקלתי לא מעט בקשיי התנהלות וקידום ההליך, בשל חוסר בהירות בנוגע לכללי הנוהל, דבר הפוגע באמינות המערכת.⁷ למרות מה שנאמר עד כה, חשוב לציין כי גובשו במהלך הדורות במקומות

4. על פתרון למצב של מחלוקת בין בעלי דין בשאלה לאיזה בית ללכת, ראו שפרה מישלוב, 'התובע הולך אחר הנתבע?' תוקפו של הכלל במציאות החברתית בת זמננו, דרישה, א (תשע"ו), עמ' 85-105.
5. אומנם היה טוב לו הייתה התאגדות של כלל הרבנים בישראל תחת מסגרת אחת, כפי שניסה הרב קוק לייצר בהקמת הרבנות הראשית (והרב מימון ביוזמת חידוש הסנהדרין), אך על רקע הפיצול המגזרי הרחב, לא נראה שאפשרות זו בת מימוש במציאות החברתית הישראלית בימינו. לכן ההצעה היא לכל הפחות להתכנס באיגודים בעלי מדיניות משפטית אחידה. הדגם של 'הסתדרות הרבנים של אמריקה', שהתאגדו והם מנסים לייצר מדיניות הלכתית אחידה, עשוי להוות גם הוא מודל אפשרי לפחות בשלב ראשון.
6. ראו מדיניות הלכתית באתר 'ארץ חמדה-גזית' ואתר 'איגוד בתי הדין הרבניים', וניירות עמדה של מכון משפטי ארץ. יוזמה חשובה נוספת המתמודדת עם אתגר זה היא מיזם חוקי התורה של מכון משפטי ארץ.
7. ראו הרחבה על סוגיה זו באיתמר מירון, סדר הדין האזרחי: בין מהות לפרוצדורה במשפט העברי ובמשפט הכללי, עבודה לתואר שלישי, אוניברסיטת בר אילן תשע"ד.

רבים כללים דיוניים לא מעטים,⁸ ובעת הסדרת בתי הדין הרבניים בתקופת המנדט, נוסחו תקנות מפורטות להתנהלות הדיונית של בתי הדין, בהסכמת הרבנים הראשיים דאז ובאישורם. כיום ישנם בתי דין פרטיים המאמצים מיוזמתם מסגרת של כללים דיוניים, אומנם מסגרת צרה בהרבה מהחקיקה הדיונית הרווחת במשפט הכללי, אך יש בה כדי לשפר שיפור ניכר את חוסר הוודאות הדיונית ששורר בבתי דין שאינם מאמצים כללים שכאלה.⁹

3. קשיי אכיפה

בתי הדין דנים ופוסקים דבר יום ביומו, אך אמון הציבור בהם תלוי במידה רבה ביכולת האכיפה של פסק הדין, במקרה שהצדדים אינם מרוצים מהתוצאה ומתחמקים מתשלום חובם על פיה. בתי הדין ברובם מחתימים את הצדדים על שטר בוררות, ועל כן יש להם סמכות חוקית של בורר. פסק בורר ניתן לאכיפה על ידי הוצאה לפועל. אולם, למרות הסמכות החוקית, ישנם כמה קשיים באכיפת הפסק. על פי חוק הבוררות, על מנת לאפשר אכיפה של פסק בורר באמצעות רשות ההוצאה לפועל, יש לגשת להליך של אישור הפסק בבימ"ש שלו הסמכות לדון בסכסוך (שלום, מחוזי, עבודה וכו'). אומנם מדובר בהליך פורמלי בדרך כלל, שכן עילות ההתערבות של בית המשפט בפסק בורר הינן חריגות ונדירות, ובית המשפט אינו נוטה לבטל פסקים של בוררים, אולם בכל זאת ישנו כאן חסם המרתיע מתדיינים להביא את סכסוכיהם לפני בית הדין. כמו כן, חוק הבוררות מטיל קשיים נוספים על ניהול ההליך - חיסרון ראשון הוא חוסר הבהירות בנוגע לסמכות הבורר להורות על סעדים זמניים. ישנה מחלוקת בקרב המשפטנים בישראל אם חוק הבוררות מסמיך את הבורר לתת סעדים זמניים אם לאו. השאלה היא אם גם הסעדים הזמניים זקוקים לאישור בית המשפט כמו פסק הדין הסופי, או שלא כן. חוסר בהירות זה פוגע לעיתים בהליך הבוררות, משום שסעדים אלה נועדו להתמודד עם פעולות של הצדדים להליך, שעלולות לשנות את המצב בצורה בלתי הפיכה עוד לפני שניתן הפסק הסופי. אשר על כן, אם בתי הדין לא יצליחו למנוע את הפעולות האלה בזמן אמת, עלולה להיווצר פגיעה כלכלית קשה בבעל הדין. חיסרון נוסף, ופחות מצוי בפרקטיקה, היא הקביעה שהבורר אינו רשאי לדון בשאלת סמכותו. על פי החוק, במידה ואחד הצדדים מערער בכל שלב של הבוררות על סמכותו של הבורר לדון באחד מהנושאים שעלו ואף על הבוררות בכלל, רשאי כל אחד מהצדדים להפנות את שאלת הסמכות לבית המשפט. צעד כזה יכול לגרום להימשכות הליכי הבוררות ולפגיעה ביעילותם בניגוד לרציונל של הליך מהיר ויעיל. אולם כאן ראוי לזכור כי גם מערכת בתי המשפט הרשמיים סובלת במידה מרובה מאי יעילות המקשה עליה לאכוף את הוראותיה, והנובעת מעומסים, קשיי תקציב וגורמים נוספים. אלה פוגעים בקושי של

8. ראו על כך בין השאר בסדרת ספריו של פרופ' אליאב שוחטמן לעיל.

9. ראו לדוגמה כללי הדין של בתי הדין: 'שערי הלכה ומשפט', 'ארץ חמדה גזית', 'בית הדין מערב בנימין' ו'בית הדין קרני שומרון', אשר אף מעגנים את השימוש בכללים אלה בהסכמי הבוררות שלהם.



בעלי דין לעמוד על זכויותיהם לאורך כל ההליך. יוצא שמתן סמכויות אכיפה ובהירות בהיקף הסמכויות אינם בהכרח פותרים קשיים אלה. ראוי גם לציין שבקהילות שבהן סמכות הרבנים וכוח הקהילה חזקים מאוד (כפי שהיה לעתים בעבר בקהילות יהודיות בגולה), הבעיה מצומצמת יותר. אך כאמור - בעולם מודרני המתאפיין בין השאר בערעור סמכויות ובאינדיווידואליזם, שחודר גם לקהילות הסגורות ביותר, לא תמיד די בהכרעת בית הדין או בקריאה שלו לצדדים כדי לגרום לציית. לקראת סיכום המאמר אציע הצעה שאולי תוכל לצמצם את קשיי האכיפה שצינו.

4. פיקוח, שקיפות, ניהול

יתרון בולט של מערכת המשפט הרשמית הוא היותה מערכת מפוקחת, שקופה ומנוהלת על ידי המדינה. כיוון שההלכה לא התקבלה כדין המחייב בתחום האזרחי, הרי שהחפצים להתדיין על פיה פונים לבתי דין פרטיים הפוסקים כבוררים, ואינם מחויבים להתנהלות ולפיקוח של המדינה. זאת כמובן מלבד כללים ספורים המוגדרים בחוק הבוררות, ואשר אינם מטריד אותם, שכן הצדדים בכל מקרה אינם מתכוונים להסתייע במוסדות המדינה - בהוצאה לפועל, כדי לממש את הפסק, ובבתי המשפט כדי לאשר או לבטלו. אומנם גם שאר מוסדות הבוררות אינם בהכרח מפוקחים ושקופים, אך בדרך כלל יושבים בהם שופטים בדימוס הגובים תשלום גבוה על השירות. התשלום הגבוה מחליף, לפחות במידת מה, את מנגנוני הביקורת שפועלים במערכת הציבורית, ומחייב את הבוררים לסטנדרט מקצועי גבוה.

בבתי הדין הפוסקים על פי ההלכה האגרות והעלויות בדרך כלל נמוכות באופן ניכר מהנהוג בבוררות פרטיות אחרות, וגם ביחס לקבוע בבתי המשפט. מאפיין זה, יחד עם היעדר פיקוח ציבורי כאמור, יש בו משום סיכון למתן שירות ברמה נמוכה לפונים למערכת זו ופתח לעיוותים שונים.¹⁰ ישנם בתי דין שבשל קושי זה הקימו מועצת ביקורת שיושבים בה אנשי ציבור מגוונים אשר בוחנים מעת לעת את התנהלות בית הדין. אפשרות נוספת אשר נותנת לצדדים ביטחון בהליך ואינדיקציה למידת ההגינות והמקצועיות בפעילות בית הדין היא ניהול פרוטוקולים ושליחתם לצדדים לאחר הדיונים, וכן כתיבת פסקי דין מפורטים ככל הניתן, ובכמה שיותר תיקים. חוק הבוררות אומנם אינו מחייב מנגנונים אלה, אך ישנם בתי דין שקיבלו אותם על עצמם, ובכך הם מחזקים את אמינותם. יצוין כי ההלכה אינה מחייבת כתיבת פסק דין מנומק אם בעלי הדין לא ביקשו זאת, אך כבר בראשונים מוזכר כי 'נכון הוא לכל ירא שמים לכתוב מאיזה טעם הדין';¹¹ וכך גם הומלץ באחרונים.¹²

10. ראו שפרה מישלוב, 'מה בקופסה - רב תרבותיות בבתי הדין לממונות', מעשי משפט, יא (תש"ף), עמ' 141-165.

11. שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' יג.

12. שו"ת משנה הלכות ח"ב סי' שפא, תקנות בתי הדין הרבניים.

מנגנונים דוגמת ניהול פרוטוקול וכתובת פסק מנומק אומנם מסרבליים ומאיטים את הליך הבוררות, שבין יתרונותיו המובהקים נמנות מהירות ופשטות ההליך, אך נראה שהמחיר מוצדק על רקע הצורך לחזק את תדמיתם ומעמדם של בתי הדין. מנגנון ביקורת נוסף על ערכאה דיונית הוא מוסד הערעור. כמעט בכל מערכת משפטית כיום, המוסדות המשפטיים כפופים לערכאות מעליהם, ולצדדים מוקנית הזכות לערער על פסק הדין ובכך להביאו לידי ביקורת נוספת בפני שופטים מדרג גבוה יותר. במסורת ההלכתית, הסנהדרין - בית הדין הגדול בירושלים - הייתה בעלת מעמד בכיר והיה ביכולתה לבטל פסקי דין של בתי דין נמוכים ממנה. אולם בימינו אין סמכות לבית דין אחד על פני חברו. לכן נמנעו דיינים במהלך הדורות לבטל פסיקות של בתי דין אחרים, גם אם נחשבו לגדולי דור. בקהילות שונות פעלו אומנם בתי דין לערעור מכוח תקנה, אולם הדבר לא היה נפוץ. עם הקמת בית הדין הגדול לערעורים על פי דרישת ממשלת המנדט, נקבע על ידי הרבנים הראשיים דאז שיש יסוד בהלכה לקיומו של מוסד כזה.¹³ נראה שיש לאמץ הכרעה זו המיושמת במערכת בתי הדין הרבניים וליישמה גם בבתי הדין לממונות, לצורך הגברת הפיקוח על הפסקים והעצמת אמון הציבור בבתי הדין. ואכן, ישנם בתי דין שכבר אימצו בסדרי הדין שלהם אפשרות זו, במקרים המצדיקים זאת.¹⁴

5. פגיעה בשוויון

ערך השוויון תופס מקום רב בתפיסות עולם רווחות ובמדיניות הציבורית. גופים ציבוריים מחויבים לייצוג הולם, לגיוון תעסוקתי ולאפליה מתקנת כלפי מגוון אוכלוסיות - אנשים בעלי מוגבלויות, בני מיעוטים, עולים חדשים. מעל כל אלה, מצופה כי מדיניות זו תיושם כלפי נשים ששיעורן באוכלוסייה הוא כ-50%, ועד לפני כמה עשרות שנים היו מודרות משטחים רבים של עשייה ופעילות ציבורית. כיום, נשים תופסות תפקידים רבים, ואף בכירים בכל תחום, גם אם נוכחותן בחלק מהתחומים אינה משקפת את שיעורן היחסי באוכלוסייה. ישנו ניסיון נמרץ ומכוון מצד קובעי המדיניות בארץ ובמדינות רבות בעולם לשנות את המשוואה ולפעול לשילובן המלא גם בתחומים שנחשבו בעבר לגבריים, דוגמת תפקידי פיקוד, ניהול, טכנולוגיה וכדומה. במערכת המשפט הכללית מכהנות שופטות לא מעטות, וגם מערכת זו מחויבת לעודד ואף לפעול אקטיבית להגברת שילוב נשים בקרבה מתוך תפיסה שוויונית. על רקע מציאות זו, היעדרן של נשים מהרכבי הדיינים בבתי הדין בולטת, ואף מקוממת לא מעטים אשר רואים בערך השוויון ערך יסודי וחשוב. מדובר בוודאי בציבורים אשר רחוקים מחיי תורה ומצוות ואין לצפות מהם

13. להרחבה: שוחטמן, סדר הדין, ג, עמ' 1343-1345; אריה מורגנשטרן, הרבנות הראשית לארץ ישראל יסודה וארגונה, ירושלים תשל"ג, עמ' 74-76; עמיחי רדזינר, 'על ראשיתן של תקנות הדיון בבתי הדין הרבניים - 'סדרי המשפטים', תרפ"א, מחקרי משפט, כה (תשס"ט), עמ' 37-75.
14. ראו לדוגמה סדרי בית הדין של 'ארץ חמדה גזית' - <https://www.beitdin.org.il/Page/9> - השיקולים למתן זכות ערעור - טעות בהלכה, טעות הנראית לעין בשיקול הדעת או בקביעת העובדות, או פגם בניהול הדיון.



כי יחושו אחרת, בתרבות שבה השוויון מוצב ומוצג כערך-על. ואולם גם בתוך העולם הדתי והחרדי נראה שגוברת ועולה אי הנחת מתופעה זו, על רקע השינויים המפליגים שחלו במעמד האישה בכל תחום כמעט.

במאמר שכתבתי על אודות מקומן של נשים בבתי הדין הראיתי כי לנשים מעמד שווה לגברים כבעלות דין וכעורכות דין, וכמו כן רוב בתי הדין מקבלים עדות של נשים. עוד בחנתי את מנעד הדעות והאפשרויות ההלכתיות בעניין מינוי נשים לדייניות. מסקנתי הייתה כי נראה שישנן דרכים הלכתיות לאפשר שילוב כלשהו של נשים בהרכב בתי הדין - אם על ידי קבלת הצדדים את האישה כבעלת סמכות לדון ביניהם, אם על ידי קבלת הציבור באמצעות נציגיו, ואם על ידי הסכמת אדם חשוב. למרות זאת, נכון להיום נראה שהשדרה המרכזית של הדעות בהלכה אינה מאמצת כיוון זה.¹⁵ אפשר להצביע על הנמקות שונות לעמדה זו, ובהן התפקידים השונים שנועדו לגברים ונשים במסגרת המשפחתית, בשילוב המקום המרכזי שתופסת המשפחה במרקם החיים היהודי, והנמקות נוספות. אך חשוב לזכור כי מעל הכול מרחפות השאלות הגדולות - מי קובע מה נכון ומה ראוי, ואיזה ערך גובר על זולתו? האם ערך השוויון הוא הערך החשוב ביותר ואין דבר בלתי? האם התפיסות הרווחות בתרבות המערבית שהתפתחו במאות השנים האחרונות והקוראות להשוואה מלאה בתפקידי המינים תוך טשטוש כל הבדל, בהכרח הביאו רק אושר והתפתחות לעולם, או שגם נשאו בחובם נזקים לא מעטים? האם חשיבה אנושית, מפותחת ככל שתהיה, גוברת על מסורת הפסיקה בת אלפי השנים שניתנה לחכמי ישראל, מתוך חיבורם לתורה ולדבר ה' המופיע בכל דור ודור?

לכן, היעדר שילובן של נשים דייניות, אין בו כדי לשלול את קיומה של המערכת. כפי שחזרתי והדגשתי כבר כמה פעמים - בתי הדין עובדים ומתפקדים, מופיעים בהם נשים וגברים כבעלי דין, עורכי דין ועדים, והם זוכים לאמונם של רבים, שחשיבות ויתרונות ההתדיינות על פי ההלכה גדולים בעיניהם לאין ערוך מאי נחת כזו או אחרת.

ב. יתרונות בתי הדין

לצד הביקורת על התנהלות בתי הדין והקושיות שהועלו לעיל, חשוב לזכור שההתדיינות בפני בתי הדין, מלבד היותה מחויבת על פי ההלכה, יש בה יתרונות לא מעטים. לעיל הוזכרה התפיסה היסודית העומדת בבסיס השיטה, החותרת אחר גילוי האמת והצדק, על חשבון ענייני נוהל. מכאן נגזרות בין השאר ההשלכות הבאות: פחות עלויות עקב היעדר צורך בעורכי דין (בחלק מן המקרים), שעיקר יתרונם במערכת הרשמית הוא שליטתם במועדים, בכללי כתיבת כתבי בית דין ובשאר עניינים טכניים. גם הכנת הטיעונים ההלכתיים והמשפטיים בבית דין של תורה אינה מוטלת על הצדדים ועורכי דינם. לא מזיק כמובן שהם יגיעו מוכנים גם במישור הזה, אך בית הדין בכל מקרה ישקול את מרחב ומגוון השיקולים ההלכתיים, גם אם הצדדים לא העלו אותם בכוחות

15. ראו שפרה מישלוב, מעמד האישה בבית הדין לממונות, לעיל.

עצמם. גם בכך מתייתרת, או תופסת מקום מרכזי פחות, מלאכתו של עורך הדין, והצורך בו הופך לחיוני פחות. נוסף על כך, ההליך בפני בית הדין בדרך כלל יימשך פחות זמן מאשר במערכת הרשמית, הן בשל כך שמדובר במערכת עמוסה פחות, והן משום שישנם פחות הליכים רשמיים המעכבים את ניהול ההליך. חסם נוסף מפני תביעה, שאינו קיים כמעט בבתי הדין, הוא החשש מפני הטלת הוצאות משפט גדולות על התובע. במשפט העברי כמעט ואין תשלום הוצאות, אלא רק במקרים שהתביעה הייתה קנטרנית מיסודה. הדבר מאפשר לתובעים לתבוע ללא החשש הקבוע הנלווה מהפסד בדין, שמלבד עוגמת נפש, ביטול זמן ואנרגיות, יגרור גם תשלום הוצאות כבדות לצד שכנגד.¹⁶

יתרון נוסף הוא ההסכמה הראשונית הנדרשת מצד צדדים המגיעים להליך בוררות בבתי דין לממונות, להתדיין דווקא בבית דין זה ולא אחר. הסכמה זו פעמים רבות מובילה לכך שההליך עצמו מנוהל באווירה מכבדת של הסכמה, תחת העוינות המאפיינת צדדים בהליך משפטי. אווירה זו מאפשרת לדיינים להציע ולהגיע לפתרונות טובים ויצירתיים לשני הצדדים.

ג. הצעה אפשרית לסיום

לאור כל הנאמר עד כה, ברצוני להעלות הצעה אפשרית לעידוד המגמה להתדיין בפני בתי דין לממונות. הצעתי היא ליזום התערבות מערכתית-לאומית שתסייע לבתי הדין למלא את תפקידם בצורה רחבה ויעילה יותר. ניתן לקבוע בחוק סמכויות יתר לבתי דין פרטיים לממונות אשר יקבלו על עצמם כללים מסודרים דוגמת: סדרי דין, אפשרות ערעור, כתיבת פרוטוקולים והחלטות מנומקות, מינוי דיינים בעלי הכשרה ראויה, היכרות עם הציבוריות הישראלית, וגוף פיקוח המורכב מאישי ציבור מוכרים. בין הסמכויות המיוחדות שתוענקנה לבתי דין שיעמדו בכללים אלה תהיה האפשרות לממש את פסק הדין באופן ישיר בהוצאה לפועל ללא צורך לעבור שלב נוסף של אישור בית משפט. כמו כן בתי הדין יזכו בקדימות בהפניית סכסוכים אליהם על ידי בית משפט מכוח סעיף 79(ב) לחוק בתי המשפט (נוסח משולב), התשד"מ-1984. סמכויות אלה תשפרנה את יכולת האכיפה של פסקי הבוררות, תקלנה על ניהול ההליך, ובו בזמן תחזקנה מהותית את מעמד בתי הדין הפרטיים הראויים לכך, כעומדים בזכות עצמם. יש לציין כי הכרה זו גם עשויה לחזק את מעמד ההלכתי של בתי הדין שייכללו במסגרת זו, אשר ייתכן שיוכרו על ידי פוסקי הלכה כ'בית דין יפה' ו'קבוע' שיש לו עדיפות על פני בתי דין אחרים.

16. עוד על יתרונות בתי הדין והמלצות לבחירת בתי דין על בסיס יתרונותיהם, ראו - שפרה מישלוב, 'מדריך לפנייה לבתי דין לממונות הפוסקים על פי ההלכה', אתר דין תורה.



סיכום

מאמר זה, על שלושת חלקיו, עסק בשאלה אם ניתן לקיים משפט תורה בפועל בימינו. זאת על רקע טענות חוזרות ונשנות בשנים האחרונות, כאילו הדבר אינו אפשרי. בפתח חלקו הראשון של המאמר הוצגה מטרתו של משפט התורה לחולל שינוי מוסרי ורוחני בעולם, והובהר כי נראה שבאופן תמוה ומצער, הציבור היחיד שעסוק בערעור אקטיבי על היתכנות יישומו של משפט התורה ומימוש מטרותיו, הוא דווקא חלק מהציבור הדתי לאומי שאמון על חיבור הקודש לחול, והרוח לחומר.

בהמשך נעשתה הבחנה בין המשפט הפלילי של התורה למשפט האזרחי-ממוני. כבר מימים מקדם, 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 (אלה הנכנסים תחת גדר 'הודאות והלוואות', ולדעת רבים מהפוסקים גם מרבית הנושאים הכלולים בגדר 'גזרות וחבלות'), 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 לדון 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. חלק זה של המאמר דן גם בטענות עקרוניות נוספות ביחס לדין תורה, ובהן - הטענה 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. נטען כי ביטול כלי זה אומנם מקשה על הליך השפיטה אך לא מקעקע אותו, שכן לדיינים כלי הכרעה רבים נוספים.

טענה עקרונית שנדונה בחלקו השני של המאמר הינה טענה פופולרית למדי בדבר מאובנות ההלכה, וחוסר יכולת לכאורה של פוסקים לספק פתרונות ההולמים את המציאות העכשווית. בתגובה הופנו הטוענים למאות ספרי השו"ת, ספרי ההלכה והמחקר שנכתבו בעת החדשה ובהם מתמודדים פוסקים וחוקרים עם שאלות על סדר היום בכל התחומים, בין השאר תוך הסתייעות בכלים הלכתיים דוגמת דינא דמלכותא ומנהג המדינה. צוין כי מי שמבקש לראות את התפתחות ההלכה בתחום דיני הממונות, ראוי לו שדווקא יתמוך בפעילותם של בתי הדין, ולא ינסה למנוע אותם בטענות בדבר אי יכולתם לפסוק.

החלק השני של המאמר דן גם בקשיים נוספים נטענים של יישום דיני הממונות - דיני עדות, 'קים לי' ו'גרמא'. לגבי כל אחד מהם הוסבר כיצד פוסקים בני ימינו מיישמים

פתרונות מוסכמים המאפשרים להכריע ולדון דין תורה. בדיני ממונות ניתן על פי שורת הדין לקבל עדות פסולים כסיוע ליכולת הדיין להכריע בדבר מהימנות גרסאות הצדדים. באשר לנזקים עקיפים - ישנן גישות בהלכה המרחיבות את היכולת של הדיינים לחייב בנזקים עקיפים, ובאמצעות חתימה על הסכם בוררות, הצדדים יכולים לקבל על עצמם אחריות על נזקים מעין אלה, על פי הגישות המרחיבות הקיימות בהלכה עצמה. טענת 'קים לי' אין משמעותה כי הצדדים יכולים להסתמך על כל טענה אזוטריה או על דעת יחיד, והלכה למעשה בתי דין מכריעים בין דעות שונות בפסיקותיהם. בחלקו השלישי והאחרון של המאמר שאתם אווזים כעת בידיכם, הועלו קשיים נוספים הכרוכים בהתנהלות בתי הדין, מתוך היכרותי המקצועית עימם, כדוגמת חוסר ודאות משפטית, היעדר סדרי דין בחלק מבתי הדין, קשיי אכיפה, היעדר פיקוח ופגיעה בשוויון. הועלו פתרונות שונים המיושמים כבר היום בחלק מבתי הדין על מנת לצמצם קשיים אלה. בהקשר לכך יש לקוות כי באופן טבעי אנשים יעדיפו יותר ויותר לפנות לבתי דין המתנהלים באופן מקצועי, אמין ושקוף, ובכך תצטמצמנה הבעיות המתוארות. במסגרת עבודתי אני פוגשת לא מעט אנשים המבכרים בתי דין מהסוג הזה, ויש לצפות שנטייה זו תלך ותגבר, בייחוד אם בתי הדין יזכו לסמכויות נרחבות יותר, כפי שהצעת. בסיום המאמר הודגשו היתרונות בניהול הליך אזרחי בבתי הדין - מהם יתרונות פרקטיים כיעילות, צמצום עלויות, קיצור משך זמן הדיונים, ומהם יתרונות מהותיים יותר, כדיון באווירה של הסכמה ושותפות בהמשך היצירה התורנית לדורותיה.

אחרית דבר

מאז שגלינו מארצנו וחרב בית מקדשנו, בטלה המערכת המשפטית הלאומית הריבונית שלנו - הסנהדרין ומסורת הסמיכה בישראל. יחד עם זאת, לא בטל המשפט הייחודי לנו, גם אם בצוק העיתים והפיזור הצטמצמו סמכויותיו, והוא תפקד במידה מרובה כמשפט קהילתי.¹⁷

כאשר חזרנו לארצנו לייסד בה מדינה, היו שקיוו שהפן המשפטי של תורת ישראל יצא מד' אמות של קהילה, ויחזור להיות המשפט הלאומי המחייב שלנו. באותה עת, ועד ימינו, לצערנו כנראה טרם בשלה לכך השעה, אולם אין בכך כדי לפגום בסמכויות המוקנות לדיינים מדורי דורות, אשר לאורך הם הכריעו באינספור מקרים שהגיעו לפתחם, קטנים כגדולים. מתכונת בתי הדין לממונות היא בדרך כלל קהילתית כפי שהיה בעבר, אך ישנם בתי דין הפורצים את המסגרת הקהילתית, והשירות שלהם הוא על בסיס מקצועי ונגיש לכל דורש, בין השאר, בזכות פרסום פסקי הדין, נהלים וסדרי דין מסודרים, כאמור. חזון השבת משפט ישראל כבראשונה לא פסק חלילה, כתפילתנו שלוש פעמים ביום: 'השיבה שופטינו כבראשונה'. הדרך להשבת המשפט המקורי הישראלי עוברת דרך בתי הדין הממשיכים להחזיק במסורת הפסיקה ולפתח את

17. ראו פירוט - מנחם אלון, המשפט העברי במדינת ישראל, א, ירושלים תשמ"א.



המשפט, גם אם באופן מצומצם יותר משנהג בעת כהונת הסנהדרין, וגם אם המציאות המשתנה מזמינה גם אותם לחפש את הדרכים להוסיף ולהשתפר, ולעיתים אף להטמיע לתוכם את הטוב שבחוכמת העמים והמשפט הנוהג הכללי, תוך ביקורת והתאמה לרוח ישראל. עם כל הקושיות והאתגרים שנסקרו במאמר זה,¹⁸ אל לנו לשכוח כי מטרת המשפט בישראל היא להביא לארץ את דבר ה' ולהעלות את העולם כולו להכרות ופעולות מוסריות של צדק ואמת, כדבריו של הרב קוק (עולת ראייה ח"א עמ' רב) על הפסוק 'הוא ד' אלהינו, בכל הארץ משפטיו':

ההכרה האלהית האמתית בטהרתה נתנה לישראל, ע"י הופעת הקדושה של אור התורה, המאירה, את כל מחשכי הארץ. על כן כל העתיד האנושי, אשר ישתכלל להכיר משפטי ד' בכל העולם כולו, ולשאוף שהצדק והמשפט, שהם דרכיו של הקב"ה, יהיו לפלס חיים בעד כל יושבי הארץ, זה בא יבא, מתוך השתלשלותה של אותה ההכרה הפנימית, הישראלית המיוחדת, שהיא היא הגורמת להסיר את חשכת הרשעה מעל פני כל הארץ... כי באיזה אופן יבא המצב לידי תקון, שיהיו בכל הארץ משפטיו, שמשפט ד' המלא צדק יהיה מתפשט בכל היקום - על ידי ההתעמקות החודרת של דעת ד' וקבלת מלכות שמים הטהורה המיוחדת לישראל, שבשביל כך ייחד הקב"ה את שמו עלינו.



18. ולמען הדיוק, חשוב לזכור שכל מערכת סובלת מאתגרים ומקשיים, המצריכים מענה והתמודדות - בייחוד כשמדובר במערכת שחוזרת לחיים ומנסה לשקלל את התמורות מרחיקות הלכת שחלו בחיי עם ישראל בעשרות השנים האחרונות.

אכילת בשר ביום הטבילה

א. המנהג להימנע מאכילת בשר ביום הטבילה

הלכה ידועה היא שכדי שטבילת אישה מנידתה תהיה כשרה, על האישה לוודא קודם הטבילה שאין חציצות על גופה.¹ גם מקומות שאין צורך שיבואו בהם מים בפועל, כגון תוך הפה,² צריך לנקות ולוודא שאין בהם חציצות, דהיינו שהם ראויים לביאת מים.³ בהקשר לכך הובא ב'שלחן ערוך'⁴ המנהג שלא לאכול בשר ביום הטבילה:

ויש נוהגים שלא לאכול בשר ביום לכתן לבית הטבילה, מפני שהוא נכנס בין השיניים יותר ממאכל אחר; ואף על פי שבדקות וחוצצות השיניים, חוששת דילמא תשתייר מיניה ולא אדעתה, ומנהג יפה הוא.

מקורו של המנהג הוא ברבנו ירוחם,⁵ שהביא מנהג נשים שלא לאכול בשר ביום הטבילה, וכתב שמנהג יפה וכשר הוא. מדברי ה'שלחן ערוך' נראה שמדובר במנהג ולא בחובה גמורה, אך עיון בדברי הפוסקים האחרונים מראה שיש להקפיד על מנהג זה, ואין לבטלו ללא סיבה מובהקת, כפי שיתבאר בהמשך. יש פוסקים שכתבו שאף אישה שכבר התחילה לאכול בשר, כיוון ששכחה שזהו יום טבילתה, צריכה להפסיק כשהיא נזכרת בכך.⁶ מכל מקום, בדיעבד אם האישה כבר אכלה בשר, כתבו הפוסקים⁷ שהיא אינה צריכה לדחות את טבילתה למחרת, אלא תקפיד לנקות את שיניה היטב ותטבול.

ב. כמה זמן לפני הטבילה יש להימנע מאכילת בשר?

בשם הר"מ פיינשטיין הובא⁸ שאין צורך להימנע מאכילת בשר כבר מבוקר הטבילה, בפרט בימי הקיץ הארוכים, והמנהג שלא לאכול בשר הוא רק בשעות הסמוכות לטבילה. באופן דומה, הר"י גויבירט כתב⁹ שלכאורה די להימנע מאכילת בשר שש שעות קודם הטבילה. אומנם בפועל הוא נשאר בצריך עיון ונראה שהחמיר למעשה. בכל אופן רוב

1. שו"ע, יו"ד סי' קצט סעי' א. החציצות השונות מפורטות בסימן קצח.
2. שהרי לא שייך שהאישה תפתח את פיה בשעת הטבילה. מקומות כאלה מכונים בהלכה 'בית הסתרים'.
3. שו"ע, שם סי' קצח סעי' כד.
4. שם.
5. רבנו ירוחם, נתיב כו ח"ה דף רכד.
6. פסקי משנה הלכות, פ"ט ה"ב; שו"ת שבט הקהתי ח"ג סי' רמא.
7. ט"ז, יו"ד סי' קצח ס"ק כ"ה; מקור חיים, לשו"ע שם ס"ק פד; חכמת-אדם כלל קכא.
8. מסורת משה, ח"א יו"ד אות קנד.
9. אהל שרה, ח"א פרק ו הע' יא.



הפוסקים החמירו שיש להימנע מאכילת בשר כבר מבוקר הטבילה, כפי שמשמע מדברי ה'שלחן ערוך' שצוטטו לעיל.¹⁰

ג. מאילו סוגי בשר יש להימנע?

יש לברר מה מוגדר כבשר לעניין מנהג זה, ואם יש להימנע מלאכול את הבשר דווקא כשהוא שלם, או גם כאשר הוא טחון ובצורות הכנה נוספות. ודאי שיש להימנע מאכילת בשר בהמה, כפשטות דברי ה'שלחן ערוך' והפוסקים. פוסקים רבים אסרו גם כשמדובר בבשר טחון.¹¹ לעומתם יש שכתבו שמותרת לאכול בשר טחון ביום הטבילה, כיוון שהוא אינו נתקע בין השיניים כמו בשר רגיל.¹² כאשר המדובר בתבשיל בשרי, הסכימו הפוסקים שמותר לאישה לאכול את התבשיל כשהיא נמנעת מאכילת הבשר עצמו.¹³ גם בשר עוף יש להימנע מלאכול,¹⁴ שכן גם הוא נתקע בין השיניים יותר ממאכלים אחרים, כפי שמוכח מדברי הרמב"ם¹⁵ בעניין אכילת חלב אחרי בשר. אכילת דגים ביום הטבילה מותרת, כפי שמוכח ממנהגי מהרי"ל:¹⁶ מה שהכלות הבתולות פרועות ראשן וסותרין קליעת עערן, מפני שצריכין טבילה וחפיפת הראש, ומטעם זה חברותיה סועדות עמה בשחר מאכלי חלב ודגים שאין חוצצין בין השיניים.

ד. מאכלים אחרים שטבעם להשאיר שאריות בין השיניים

כפי שראינו לעיל, הסיבה להימנע מאכילת בשר היא החשש לשאריות בין השיניים. לפי זה יש לשאול מה הדין במאכלים אחרים שטבעם להשאיר שאריות בין השיניים. מחד גיסא, השו"ע והפוסקים הראשונים ציינו להימנע מבשר בלבד ולא הזכירו מאכלים

10. ראה מקור חיים, ס' קצח ס"ק פא; שו"ת בית שערים, ס' רעט; נדחי ישראל, לחפץ חיים, פמ"א אות טז (וכן בספרו טהרת ישראל פי"ג אות ט"ז); אוצרות הטהרה, עמ' תתקיז בשם הרי"ש אלישיב.
11. שו"ת חשב האפוד, הליכות חנוך פ"ב אות קצח; טהרת הבית, ח"ג פכ"ו; שיעורי שבט הלוי, ס' קצח ס"ק ה סיכום אות ג; חוט שני, ס' קצח ס"ק לג וס' קצט ס"ק ו' אות יג; שו"ת שבט הקהתי, ח"א ס' רלח וח"ד ס' רלב.
12. דרכי טהרה, עמ' קנו; חוק וזמן, פ"ה הע' יג בשם הר"ד פיינשטיין.
13. מקור חיים, שם ס"ק פ; בדי השולחן, ס' קצח ס"ק קפג; אהל שרה, ח"א פ"ו אות ה; טהרת הבית, ח"ג פכ"ו; דרכי טהרה, שם.
14. שו"ת בית שערים, ס' רעט; מקור חיים, שם ס"ק פ; בדי השולחן, שם ס"ק קפג; טהרת הבית, שם; חוט שני, ס' קצח שם.
15. רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"ט הכ"ח.
16. מהרי"ל, הל' נישואין אות יא; וכן כתבו למעשה רבים מפוסקי הדור הקודם: שו"ת מנחת יצחק, ח"ז ס' עה וסוף ס' פו; אשרי האיש, יו"ד ס' לד אות ב בשם הרי"ש אלישיב; טהרת הבית, שם; דרכי טהרה, שם; אומנם השיעורי טהרה, עמ' רחצ, כתב, שאם מדובר בדגים שיש בהם עצמות - יש להחמיר באכילתם.

אחרים. מאידך גיסא, לכאורה יש ללכת על פי הטעם, ויש מאכלים שטבעם להישאר בין השיניים יותר ממאכלים אחרים, כגון גרעינים שונים, 'טופי' וסוכריות שונות, תירס וכדומה.

למעשה נחלקו בכך הפוסקים: יש שסברו שראוי להחמיר,¹⁷ ויש שהקלו בכך וכתבו שמותרת לאכול מאכלים כאלו, אלא שצריכה להקפיד לנקות את השיניים היטב קודם הטבילה.¹⁸

ה. הימנעות מאכילת בשר כאשר על ידי כך יתגלה שזהו יום טבילתה

הרמ"א כתב¹⁹ שעל האישה להצניע את טבילתה. פעמים שבני הזוג מארחים אורחים או מתארחים אצל אחרים ביום הטבילה, ואם האישה תימנע מאכילת בשר, האורחים עלולים להסיק שזהו יום טבילתה, וייתכן שיש כאן חיסרון בצניעות. מלבד זאת, האישה עשויה להתבייש עקב כך. יש שהחמירו וכתבו שגם במציאות כזו על האישה להימנע מאכילת בשר,²⁰ אולם למעשה פוסקים רבים הקלו בכך, הן משיקולי צניעות והסתרת הטבילה, והן מצד בושה וכבוד הבריות.

כך כתב 'בדי השלחן':²¹

ודבר זה גורם לה להתבייש בפני אחרים, שהיא נכלמת בכך, שמרגישים בה בני אדם שהוא ליל טבילתה, נראה שיש להתיר לה לאכול קודם טבילתה, דגדול כבוד הבריות שדוחה אף איסורין דרבנן... וכל שכן הוא דידן, דהוא רק מטעם מנהג הנ"ל.

גם בספר 'רבבות ויובלות'²² כתב שהר"מ פיינשטיין התיר לאישה במקרה כזה לאכול בשר, כדי שלא תתבייש, ובפרט שמדובר במנהג ולא בדיון. כמו כן הוא כתב ששלה תלמיד לשאול את הר"נ קרליץ, וגם הוא הסכים להקל בכך למעשה, וכן פסקו פוסקים נוספים.²³

17. שיעורי שבט הלוי, שם ס"ק ד וסיכום אות ג; חוק וזמן, פ"ה הע' ט"ו בשם הר"ד פיינשטיין; שערי טבילה, סי' לא ענף ה אות א; מראה כהן, עמ' צג אות ב; יסוד הטהרה, פ"ז סע' ה; נטעי גבריאל, ח"ג פ"ד סע' ה; דרכי טהרה, שם.
18. אשרי האיש, יו"ד פל"ד סע' א בשם הרי"ש אלישיב; פסקי משנה הלכות, פ"ט סע' א; טהרת הבית, שם; חוט שני, שם וסי' קצט ס"ק ו אות י"ד.
19. רמ"א, יו"ד סי' קצח סעי' מח.
20. שו"ת בית שערים, יו"ד סי' רפ; שו"ת חשב האפוד, הליכות חנוך ב סי' קצח; שיעורי שבט הלוי, סי' קצח סע' מ"ח ס"ק ח; בדי השלחן, נדה עמ' נב.
21. בדי השלחן, יו"ד סי' קצט סע' ו סוף ד"ה תחוף.
22. ס' רבבות ויובלות, ח"ב סי' קח; ספר זה נכתב מתוך לימוד של המחבר הרב יובל נוף עם הר"א גרינבלט, מגדולי פוסקי ארה"ב, ותלמידו של הר"מ פיינשטיין.
23. שו"ת שבט הקהתי, ח"ד סי' רלא; שיעורי טהרה עמ' ש.



1. אכילת בשר בסעודת מצווה

הפוסקים דנו במקרים של אכילת בשר ביום הטבילה במסגרת סעודת מצווה. מדברי השלחן ערוך²⁴ עולה שנהגו לאכול בשר בשבתות וימים טובים, שכך כתב: חל ליל טבילתה במוצאי שבת... וכן תחצוץ שיניה בטוב בשעת הטבילה שלא ישאר פירורין ולא בשר ולא עצם. וכן התירו בפירוש הט"ז²⁵ ופוסקים נוספים.²⁶ הפוסקים התירו אכילת בשר גם במועדים חגיגיים נוספים, כגון בחול המועד²⁷ או בפורים.²⁸ גם בסעודת מצווה שאיננה מחמת היום אלא מחמת מאורע כגון ברית מילה או סיום מסכת הקלו פוסקים רבים באכילת בשר,²⁹ אך יש שהחמירו בכך.³⁰

2. צדדי היתר ו'לימוד זכות' על אלו שלא הקפידו שלא לאכול בשר

שו"ת 'שבט סופר'³¹ הקשה מדוע אין חיוב מן הדין שלא לאכול בשר ביום הטבילה. הרי הטעם שצריך להמתין שש שעות בין בשר לחלב הוא שהבשר נכנס בין השיניים, וקינוח לא יועיל להתיר אכילה קודם לכן, אם כן יש לומר שהוא הדין לגבי חציצה לטבילה?! על כך השיב ה'שבט סופר' שהקינוח שמדובר שאין לסמוך עליו שגורם להוצאת הבשר הוא על ידי אכילת פת, אך ניקיון טוב בין השיניים אמור להועיל, אלא שלא רצו חכמים לסמוך על כך שהאדם ינקה את שיניו היטב, וחששו שיבוא לאכול בשר וחלב ביחד. לעומת זאת לגבי חציצה לטבילה, גם אם האישה לא תנקה את שיניה היטב, החשש הוא רק שתישארנה שאריות קטנות שאין הדרך להקפיד עליהן. במצב זה הטבילה כשרה מן הדין, שכן זהו 'מיעוטו שאינו מקפיד', במיוחד שמדובר ב'בית הסתרים', שיש מהראשונים שכתבו שכל דין חציצה בו הוא מדרבנן. בכל אופן, בגדר מנהג נמנעו הנשים מאכילת בשר ביום הטבילה, כדי שלא להיכנס אף לחציצה מעטה כזו. ה'שבט סופר' סיים שעל פי זה יש ללמד זכות על הנשים שלא הקפידו על המנהג שלא לאכול בשר ביום הטבילה: כך נראה לי לקיים ולהצדיק אלו שאין נוהגים חומרא זו, ובפרט בדורות אלו דנשים חלושות הנה...

24. שו"ע, יו"ד סי' קצט סעי' ו.

25. ט"ז, לשו"ע שם ס"ק כה.

26. מקור חיים, ס"ק פב ופד; חכמת אדם, כלל קכא סעי' א.

27. שערי טבילה, סי' לא ענף ה אות ו בשם הרש"ז אויערבאך; אוצרות הטהרה, עמ' תתקיז אות צ בשם הרי"ש אלישיב; בדי השולחן, סי' קצט ס"ק קפב; אוהל שרה עמ' פז.

28. מסורת משה, ח"א או"ח אות תל בשם הר"מ פיינשטיין; הליכות שלמה, מועדים ח"ב פי"ט הע' כח; שו"ת דברי משה, סוף סי' מא וסי' ס; ילקוט יוסף, סי' תרצה סעי' יא.

29. שיעורי שבט הלוי, על הט"ז סי' קצט ס"ק כה, סיכום אות ד; חוט שני, סי' קצט ס"ק ו, אות יג; אבני ישפה ח"א סי' קעח.

30. אשרי האישי, יו"ד סי' לד אות ח בשם הרי"ש אלישיב; שו"ת 'קנה בשם' ביאורי ט"ז סי' קצט ס"ק לג.

31. שבט סופר, יו"ד סי' פא.

צד נוסף ללמד זכות בימינו הובא על ידי הרב שלמה לוי.³² הר"ש לוי כתב שמותרת אכילת בשר בימינו כיוון שמצויים אמצעי ניקוי איכותיים במיוחד, שניתן לוודא בעזרתם שלא נשאר דבר בין השיניים. שאר פוסקים לא הביאו היתר כזה, אולם יש להביא את דבריו לכל הפחות כלימוד זכות על אלו שאינם מקפידות על המנהג. נוסף על כך יש פוסקים שהורו³³ שאישה שסובלת מחולשה וצריכה לאכול בשר - רשאית לעשות כן, ומכל מקום עדיף שתאכל בשר טחון, שנתקע פחות בין השיניים.

סיכום

1. נהגו הנשים לא לאכול בשר ביום טבילתן כבר מהבוקר, ולא לסמוך על ניקוי שיניהן.
2. בדיעבד, אישה שאכלה בשר ביום טבילתה - אינה צריכה לדחות את טבילתה, אלא תנקה את שיניה היטב קודם הטבילה.
3. הבשר שיש להימנע מלאכול אותו הוא בשר בהמה, ויש שכתבו גם לא לאכול בשר עוף. לעומת זאת ניתן להקל לאכול דגים.
4. נחלקו הפוסקים אם מותר לאכול בשר טחון, ומכל מקום תבשיל בשרי ללא בשר - מותר.
5. מאכלים אחרים שאינם בשר, שטבעם להשאיר שאריות בין השיניים - יש שהקלו לאוכלם ויש שהחמירו.
6. כשהימנעות מאכילת בשר תחשוף שזהו יום טבילת האישה והיא תתבייש - פוסקים רבים הקלו באכילת בשר.
7. בשבתות, ימים טובים, חול המועד ופורים - מותרת לאכול בשר.
8. נחלקו הפוסקים אם מותרת לאכול בשר בסעודות מצווה אחרות, כגון ברית מילה וסיום מסכת.
9. לכתחילה יש לנהוג במנהג זה של הימנעות מאכילת בשר. יש שלימדו זכות על מי שלא הקפידה בכך.
10. אישה חלשה הזקוקה לאכילת בשר - מותרת בכך.



32. שערי אורה, עמ' 267.

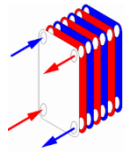
33. שיעורי שבט הלוי, ס' קצט סיכום אות ד; שו"ת אבני ישפה, ח"א ס' קעת.

הרב מנשה צימרמן

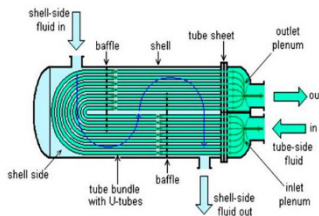
טיוטה למפרט הלכתי: מחליף חום במערכת סגורה להימום מים

א. מנגנון הפעולה ואופן השימוש¹

החלפת חום היא דרך להימום חומר על ידי העברת חום מחומר אחר חם יותר. חימום מים באמצעות מחליפי חום (מים במים) הפועלים במערכת סגורה (ללא מגע ישיר בין מי החימום למי הצריכה) נעשה שכיח יותר ויותר. החום מועבר ממי החימום (ולעיתים קיטור או שמן) למי הצריכה, דרך דופנות מתכת.² במחליף חום יש צורך במשאבת סחרור שתגרום למים להמשיך להסתובב במסלולם ללא הפוגה.³ ישנם סוגים אחדים של מערכות מחליפי חום:



1. מחליף חום בצורה של **פלטות**. בין כל שתי פלטות עוברים מי הצריכה או מי החימום, לסירוגין. הבידוד בין מי הצריכה למי החימום נעשה על ידי אטמים, והמים מועברים באמצעות חורים שנמצאים בראש הפלטה ובתחתיתה. החלפת חום על ידי פלטות מאפשרת שטח נרחב (כתוצאה ממכפלת גודל הפלטה במספר הפלטות במתקן) שבו המים יכולים להתחמם, וכך אפשר לחמם מים רבים בזמן מועט. בחימום מסוג זה יש כמה סוגים של אטמים ובידוד, המשפיעים על טווח הטמפרטורה והלחץ האפשריים.

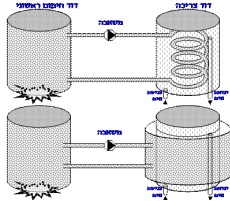


2. מחליף חום בצורה של **מעטפת וצינורות**. זהו האופן שהיה רווח בעבר, והיום הולך ומפנה את מקומו למערכת של פלטות. הוא עדיין נפוץ מאוד, במקרה שבו אחד הנוזלים עלול לגרום לסתימה במערכת של פלטות. בהחלפת חום בדרך הזו, צינורות עם מי הצריכה עוברים בתוך מכל המכיל את מי החימום (או להפך).

עוד אופנים של החלפת חום, שלעיתים נכללים תחת הכותרת של מעטפת וצינורות, הם:

1. תודתי נתונה למהנדס יואל מאיר על הסבריו החשובים ששובצו במאמר.
2. במיעוט מן המקרים יש מחליפי חום העוברים דרך דופנות חומרים אחרים (כגון זכוכית או פלסטיק), בעיקר כדי למנוע בלאי שקיים במתכת. למרות מניעת הבלאי, זוהי דרך יעילה פחות, ולא משתמשים בה לחימום מים.
3. ישנם סוגים רבים של מקורות חימום עבור מי החימום - דוד חשמלי, גז, שמש, משאבת חום, אש ועוד. בהמשך המסמך לא נתייחס לכל האופנים ודיניהם, אלא רק לשאלה הכללית של בישול שאינו ע"י אש.

צינור בתוך צינור - מי הצריכה עוברים בצינור שעובר בתוך צינור גדול יותר שיש בו את מי החימום (או להפך); וצינור ליד צינור - הצינור עם מי החימום עובר סמוך לצינור עם מי הצריכה ומחמם אותו.



3. מחליף חום עם **דוד מים**. במקרה זה, מחליף החום מקיף את דוד המים או נמצא בתוכו.⁴ צורת החלפת חום כזו נפוצה בשימוש במשאבות חום לחימום מים לבית פרטי.⁵

חלק מדודי השמש עובדים בצורה של החלפת חום (במערכת סגורה) - הם מחממים מי חימום המחממים מי צריכה הנמצאים במכל המים. אופן פעולה זה נקרא מחליף חום סולרי. בבניינים רבי קומות, נפוץ השימוש במחליף חום סולרי.⁶

ב. הדין ההלכתי

1. כלי שני

יש הסוברים⁷ שאת מי החימום הנמשכים בצינורות ממקור החום יש לראות ככלי שני, שהרי אין הם ממש בכלי הראשון אלא מתרחקים ממקור החימום ומאבדים את חומם.⁸ לכן מותר להשתמש במערכת חימום מים שיש בה מחליף חום, מכיוון שאין איסור לבשל מים בשבת מכלי שני.⁹ עם זאת, דעת הרבה פוסקים שהמים נחשבים ככלי ראשון אף שאינם מונחים בכלי הראשון אלא רחוקים ממנו ומחברים אליו רק בצינור: יש פוסקים¹⁰ שאסרו זאת מחמת הטעם שמי החימום מחברים למקור החום, ולכן יש

4. האפשרויות המוצגות בתמונה שכיחות יותר בדוד ביתי המבוסס על החלפת חום. ראו עוד אפשרויות במאמרו של הר"י רוזן: 'מחליפי חום - האם כלי שני לענין שבת?', תחומין כד, עמ' 348.
5. ראו על כך במפרט הלכתי - משאבות חום לחימום מים לבית פרטי.
6. ראו על כך במפרט הלכתי - דוד שמש במערכת סגורה - גנרי.
7. כך כתב הר"י רוזן ביומנו, בשם הרש"א (כו כסליו תשל"ו) ובשם הרי"א (ה טבת תשל"ו), לאחר שנפגש איתם פנים אל פנים. וכן כתב בקיצור, במאמר בתחומין לד; הרב מנחם פרל, מלילות ג עמ' 48-35; הרב אורן צדוק, ירחון האוצר לא, והאריך בעניין זה בעמ' קעה-קפג.
8. שני מקורות עיקריים לשיטה זו: א) הרמ"א, יו"ד סי' צב סעי' ז ע"פ תרוה"ד סי' קפא; וראו שם שלא ברור אם סבר שמבשל לגמרי או רק כדי קליפה; וראו מנחת יצחק, ח"ד סי' מו, פוסק שיש בישול רק כדי קליפה, ויש לראות את הצינור כקליפה, ולכן אין איסור בישול. ב) חוות דעת, יו"ד סי' צב ס"ק כג, מסביר שמים המחברים לכלי ראשון נחשבים כלי ראשון רק בנוגע להבלעה והפלטה, אך לא בנוגע לבישול (כך כתב בדעת תרוה"ד והרמ"א הנ"ל, וכן בדעת או"ה הארוך והש"ך); גם דעת האגרות משה, יו"ד ג סי' יג, שאין בכך בישול (משמע אפילו על האש, אך לא מפורש); ראו גם שמירת שבת כהלכתה, פרק א הערה קמ.
9. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' יג; כתבו האחרונים: שער הצינור, סי' שיח ס"ק סח; שש"כ, פרק א סעי' נט, שאף שיש המחמירים בכלי שני שהוא מבשל - בנוגע למים בוודאי מותר.
10. כשרות ושבת במטבח המודרני, כשרות, חלק ב פרק ה, וביאר שגם החוות דעת הנ"ל יודה כאן להחמיר, כי המים כל הזמן מסתחררים ומחממים את הדפנות ונשארים בחום גבוה; וכ"כ בחימום מים בשבת עמ' 51-60; הרב שלמה זלמן הבלין, צהר, אהל חנוך, עמ' שפג-שפט; הרב אורי רדמן, תחומין לד עמ' 53-61, פרק ד.

לראותם ככלי ראשון.¹¹ באופן אחר,¹² יש פוסקים שהזכירו בדבריהם את הטעם שיש לראות את מי החימום כגוף חימום בפני עצמו,¹³ ויש שנימקו זאת בכך שהם מביאים את מי הצריכה לחום גבוה המועיל לבישול¹⁴ או הרתחה.¹⁵ ויש שהחשיבו את מי החימום ככלי ראשון מחמת שמי הצריכה מגיעים לחום הזה לחום מי החימום.¹⁶ טעם נוסף לאסור הוא לפי הסוברים שכלי שני מבשל בחום של יד נכוית.¹⁷ ויש לעיין מהו בדיוק החום של יד נכוית,¹⁸ ואם נפסק להלכה כשיטה זו.¹⁹ למעשה רבו המתירים.²⁰

11. מדברי רש"י, שבת מ ע"ב ד"ה בכלי שני, המבאר את דברי הגמ' בכך שאמבטי הנמשכת מחמי טבריא נחשבת כלי ראשון ולכן אין לחמם בה שמן הנמצא בכלי, משמע שגם כלי המחובר לכלי הנמצא על מקור החום נחשב כלי ראשון; וראה בפירוש רבנו פרחיה, ובראש יוסף, שביארו אחרת מרש"י, וכן ראה לקמן דברי החכמת אדם; ומבשל לגמרי ולא רק כדי קליפה (פרי מגדים יו"ד סי' צה שפתי דעת ס"ק יח; מנחת יצחק ד סי' מו). עוד אחרונים כתבו במפורש שגם מים הנמשכים ויוצאים מכלי ראשון נחשבים כלי ראשון: אבני נזר, יו"ד סי' קיא; חסד לאברהם, יו"ד תנינא סי' כז; מהרש"ם א, סי' צב; ציץ אליעזר ז, סי' יט: 'לעין כל נראה ממש ככלי אחד'; שש"כ, פרק א הערה קמ, שמים היוצאים ממחם נחשבים ככלי ראשון; יש שכתבו כן בדעת ר' עקיבא איגר, יו"ד סו"ס צב, אך אין משם הוכחה. יש הסוברים שדין זה הוא דווקא בכלי ראשון המונח על האש ולא בכל כלי ראשון. בעניין זה ישנה סתירה בפרי מגדים: סי' צב משב"ז ס"ק כו - רק על האש, ואילו בסי' צה שפ"ד ס"ק יח - כל כלי ראשון. בשש"כ, שם; וכן בחוט שני, שבת ב עמ' קעו, משמע דווקא על האש; אך במנחת יצחק, שם, משמע בכל כלי ראשון. למעשה, אין לכך נפ"מ במחליף חום רגיל, מכיוון שמערכת החימום מופעלת והרי זה חשוב כמונח על האש. כמו כן, ראו חמודי דניאל, כלי ראשון אות א; מובא במנחת יצחק ד, סי' מ, שנחשב כלי ראשון רק אם הדפנות התחממו, וגם במחליף חום יש חימום של הדפנות.
12. ייתכן שמחלוקת זו תלויה בשאלה מהי בדיוק ההגדרה של כלי שני, ראו עוד אנצ"ת ערך כלי ראשון; כלי שני הערות 255-259: האם זה דבר שאינו קשור לאמות מידה מדעיות (ראו למשל ירושלמי, שבת פ"ג ה"ג, שחכמים גזרו על כלי ראשון ולא על כלי שני, משמע שאין הבדל בין אפשרות הבישול בכלי ראשון או שני); או שמא כלי ראשון הוא בעל אופי כזה הגורם ליותר חימום המאפשר בישול - כך משמע בדברי תוס', שבת מ ע"ב ד"ה ושמע, שדופנות הכלי אינן קרות וממילא המים מתקררים מהר יותר; אך ע"י חזו"א יו"ד סי' ט ס"ק ב; שם, מעשרות סי' ד ס"ק יח. במקרה שלנו חום המים יכול להיות גבוה, ולכן יש מקום לראותו ככלי ראשון, אך יש להעיר שחום זה נמוך בכמה מעלות מהחום של מי החימום.
13. הרב אשר וייס, במפגש עם רבני צומת, כט טבת תש"פ.
14. תשובת הר"י אריאל, במפגש עם רבני מכון צומת, יד כסליו תשפ"א - בישול.
15. הרב אביגדר נבנצל, במפגש עם רבני מכון צומת, כד שבט תש"פ.
16. הר"י אריאל, וכן במאמר של הרב שי סימינובסקי, תחומין מא, עמ' 32-41, הערה 19. וראו שם בהערה 2, שהזכיר שבשיחה עם רבני מכון צומת אסר גם הרב אריה שטרן, ולא ציין טעמו, ובשיחה לרבני צומת גם הזכיר את הצורך בהפרש טמפרטורה.
17. משנה ברורה, סי' שיח ס"ק מח, ע"פ החכמת אדם, שערי צדק, שער מצוות הארץ פ"ב, בינת אדם ס"ק ט, ע"פ הירושלמי, וכן ביאר את הסיפור של אמבטי הנ"ל.
18. באחרונים מבואר שזוהי טמפרטורה שבה אי אפשר להכניס את היד מבלי שתכווה: יד יהודה, יו"ד סי' קה הארוך ס"ק ט; שבות יצחק, בישול ט ד; חוט שני, ח"ב סי' כט ס"ק ז; ראו גם מנח"י ה, סי' קכז ס"ק ד.
19. מדברי הבית יוסף, יו"ד סי' קה, שאפילו מעלה רתיחות לא מבשל, מוכח שלא סבר כשיטה זו, והחזו"א (מעשרות ד סק"ח) הוכיח שהבבלי חולק על הירושלמי שהוא מקור הדין. כמה אחרונים כתבו שאף על פי שאין זה עיקר הדין, ראוי להחמיר כשיטה זו היכן שהדבר אפשרי (חזו"א או"ח נב סק"ט, הלכות שבת בשבת פרק א סעי' ח הערה 71). ולמעשה נראה שלא חששו לכך הר"ע יוסף (ילקוט יוסף שבת ג סימן שיח), הרי"י נויבירט (שמירת שבת כהלכתה פרק א סעי' מ), הרב רוזן במאמרו הנ"ל בתחומין (פרק ב סעיף 3). וראו עוד רמ"א סי' שיח סעי' יא ואכמ"ל.
20. כך משמעות דברי הילקוט יוסף, שבת ח"ג סי' שיח דיני כלי שני; שמירת שבת כהלכתה, פרק א סעי' מ, ועוד.

ב'שמירת שבת כהלכתה' כתב בשם הרש"ז אורבך, ביחס למערכת ההסקה הביתית, שמים המחממים רק בעזרת משאבות ולא באופן טבעי יש לראותם כמנותקים מהכלי הראשון.²¹

למעשה מדיניות מכון צומת היא שמי החימום ייחשבו כלי שני בצירוף הקריטריונים הבאים:²²

- (1) הם מגיעים על ידי משאבה.
- (2) טמפרטורת מי הצריכה נמוכה משמעותית מטמפרטורת מי החימום.²³
- (3) מי הצריכה אינם מגיעים לחום הקרוב לחום של הרתחה.

2. דרך בישול

במחליף חום סולרי או המבוסס על משאבת חום (או כל מקור חום שאינו אש), יש לדון אם יש לראות את חימום המים כבישול מן התורה או מדרבנן. בעניין זה הארכנו במקום אחר,²⁴ ונראה שדעת רוב הפוסקים שהדבר נחשב כאיסור דרבנן. הצינורות שבהם זורמים מי החימום הם צינורות מתכת, אך נראה שאין לראות בהם 'גחלת של מתכת' הנחשבת כאש מבחינה הלכתית, מכיוון שחום המתכת אינו חום גבוה בדרך כלל (לפחות בנוגע לחימום מים).²⁵

21. שמירת שבת כהלכתה, פרק כג הערה צה: 'ושמעתי מהגרש"ז אורבך זצ"ל, די"ל אם האש שבדוד- ההסקה אין בכוחה לחמם את המים שבגופי-החימום, וחימוםם נעשה רק ע"י המשאבה המעלה את המים לדירות, אפשר שאין על המים שבגופי-החימום דין כ"ר אלא כ"ש'. כך דעת הר"י רוזן, ראו הר"י רוזן אמונת עתיך 105 (תשע"ה) עמ' 75-80, לעניין ESB, וכן בהערות על הרב ערוסי בתחומין לה, ובהערות הר"י רוזן, והוזכר בקצרה במאמרו בתחומין לד. דברי הש"כ הובאו בתשובת ארחותך למדני (טרם התפרסמה) על מחליפי חום; וכן שמענו מהר"י אריאל שאפשר לסמוך על כך. וכן משמע מעוד פוסקים: הר"י נויבירט, קובץ תורה שבע"פ ט עמ' עח-עט; הרב זאב קרויזר, עטרת שלמה ו, עמ' רסא. אומנם ראו דברי הרב אורי רדמן, תחומין לד, פרק ד סעיף 2.
22. כך שמענו מהר"י אריאל. וכך נראה גם בשיטת הרש"ז אורבך (בפסקה הקודמת). קריטריון ב (צורך בטמפרטורה נמוכה) נדרש משום שחלק מהותי מהגדרת כלי שני הוא שיכולת החימום שלו מועטה יותר מאשר בכלי ראשון. אם מי החימום מסוגלים לחמם את מי הצריכה ממש לחום שלהם, אזי קשה לראותם כאמצעי חימום חלש יותר. בדומה לכך, קריטריון ג (מי הצריכה אינם מתקרבים לחום הרתחה) הוא משום שכלי שני אינו אמצעי חימום טוב ותקני, ולכן לא ייתכן להגדיר מים שהתחממו לחום גבוה הקרוב לרתחה כמתבשלים בכלי שני. מבחינה הלכתית ישנו יתרון למחליף חום המבוסס על חום השמש או על משאבת חום. פתרון מהודר עוד יותר הוא התקן שבת לבוילר השומר על חום המים מתחת ליד סולדת, ראו על כך במפרט ההלכתי המתאים.
23. במערכת החלפת חום קיטור-מים, המים מסוגלים להגיע לטמפרטורה גבוהה מאוד, ולכן יש לראות את הקיטור כאמצעי בישול תקני לכל דבר, ובוודאי לא ייחשב כלי שני. ראו הר"י רוזן 'מחליפי חום - האם כלי שני לעניין שבת?', תחומין כד עמ' 348-358 פרק ג.
24. ראו על כך במפרט הלכתי - דוד שמש, ומפרט הלכתי - משאבות חום. לגבי דוד שמש, יש מעט הרואים זאת כחמה עצמה, שהבישול מותר בה מן התורה. כמו כן ישנה סברה שמדובר על תולדות תולדות חמה, שלא נאסרו.
25. גוף חימום שמתאדם נחשב כמו אש, מגיד משנה, הל' שבת פ"ב ה"א; ראו מנחת שלמה א, סי' יב, וכן בדברי הפוסקים על נורת להט. דעת החשמל לאור ההלכה, ח"א סי' א פרק ט, שיש להחשיב גם גוף חימום 'שעושה את פעולת האש' כמו בישול גמור האסור מן התורה, ראו שם באורך בכל סימן א. אך רבים חלקו עליו: כשרות המטבח המודרני, שבת וחג, חלק ב פרק ט; חימום המים בשבת, פרק ט. וגם לשיטתו נראה שבמקרה זה אין חום המתכת מספיק גבוה להיחשב כאש. ויש עוד מה להאריך בזה, ואכמ"ל.



3. חשש הטמנה

במקום שבו הצינור נכנס לתוך מכל אחר, ומי הצריכה עטופים מכל צדדיהם במי החימום, הדבר אסור משום הטמנה (וגם משום בישול).²⁶ במחליפי חום של משאבת חום ביתית, בדרך כלל מחליף החום נמצא בתוך הדוד, בדומה לגופי חימום בדוד חימום (בוילר), ולכן אין לחשוש להטמנה. לעיתים מצוי מבנה כזה, שבו מחליף החום עוטף את דוד הצריכה מבחוץ. לפי שיטת הרמ"א,²⁷ המתיר הטמנה במקצת, הדבר יהיה מותר, מכיוון שהמים אינם מוטמנים מכל צדדיהם.²⁸ לפי שיטת ה'שלחן ערוך',²⁹ האוסר הטמנה במקצת, היה נראה לאסור. אך למעשה נראה שהדבר מותר כשם שמותר להכניס מים חמים לתוך תרמוס,³⁰ מחמת הטעם שחז"ל לא אסרו בגזרת הטמנה להכניס דבר לתוך כלי גמור המיועד לאחסון.³¹ יש שכתבו להתיר מטעמים נוספים.³²

ג. מפרט טכני

1. קהל היעד למוצר

המוצר מיועד לכל בית יהודי.

2. הגבלות והוראות שימוש

שאלת היתר השימוש במחליף חום בשבת תלויה גם במקור החום של מי החימום, אם דין מקור החום כמבשל מדאורייתא או מדרבנן. ולכן יש לעיין במפרט ההלכתי המתאים (למשל - דוד שמש, משאבת חום, פיקוד לבוילר בשבת).

26. משנ"ב, סי' רנח ס"ק ב; הרב רוזן תחומין לד, עמ' 348-358; וזה דומה לסילון שעשו אנשי טבריא, שבת לח ע"ב ראו שם דברי הראשונים; אך החזו"א, שבת סי' לז ס"ק לב, סובר שאין איסור הטמנה בתוך מים חמים, ולשיטתו יהיה מותר מצד הטמנה, ואסור רק משום בישול.
27. רמ"א, או"ח סי' רנג סעי' א; משנ"ב סי' רנג ס"ק ט.
28. עוד יש להוסיף שיש שאסרו את השימוש בדוד שמש, גם לפי שיטת הרמ"א, מפני הטעם שהכנסת המים לדוד נחשבת הטמנה: שו"ת מנחת יצחק ד, סי' מד; שו"ת מאמר מרדכי ד, סי' עב עמ' רעו; אך רוב הפוסקים לא התייחסו לטעם זה, אולי מהטעם שיוזכר בהמשך.
29. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א.
30. חלקת יעקב או"ח סי' פד.
31. חזו"א, שבת סי' לז ס"ק לב: 'דכלי מרוצף סביבו בבגד לא חשיב הטמנה, דלא גזרו אלא להטמין את הכלי בבגד, אבל ליתן בתוך כלי אינו בכלל הטמנה, שהרי לא אסרו ליתן לתוך כלי בשבת, והלא כל כלי מגין על מה שבתוכו; שולחן שלמה, סי' רנג ס"ק כט אות ג; נטיעה של שמחה, סי' ט-; ציץ אליעזר יא, סי' כט; הרב משה שטיין, שיח תורה ב, עמ' מא-מו; ולא כדעת שבט הלוי א, סי' צג; מנחת יצחק ד, סי' מד ס"ק כב; מאמר מרדכי ד, עמ' רעו; וכן בקול אליהו, סי' כ ס"ק א; מלמד להועיל, או"ח סי' מה; הרב מתתיה דייטש, אור ישראל ה, עמ' לט-מט; וגם מדברי שו"ע הרב, סי' רנט מהדורא בתרא, משמע לאסור.
32. א) לא ברור שהטמנה נאסרה כאשר הפעולה נעשית דרך אגב: ראו שולחן שלמה, סי' רנג ס"ק כט אות ג; וצ"ע ממעשה שעשו אנשי טבריא. ב) אין איסור הטמנה בדבר שהוא צונן: רא"ם הורוויץ, על שבת מ ע"ב; וכן כתב הר"י קאפח במאמרו בספר הזכרון הראל על דוד שמש. ג) ראו עוד טעם בירחון האוצר לא, סי' לב, בדברי הרב אורן צדקה; וראו גם שם דעת הרב עידוא אלבה החולק.

3. הסכמה רבנית

מחליף חום - הר"י אריאל,³³ הר"ש אבינר.³⁴
מחליף חום סולרי בבנייני קומות³⁵ - הרב יצחק יוסף,³⁶ הר"י אריאל נטה להסכים שאין בעיה של בישול במים שנתחממו על ידי מחליפי חום סולריים לדעת המתירים דוד שמש,³⁷ הרב אורי רדמן.³⁸



-
33. כך שמענו מהר"י אריאל. ובתנאי שיש ירידת טמפרטורות ומשאבה (בד"כ המציאות).
34. עם כלביא, סי' קל; שאילת שלמה א, סי' קסב - ממש כלי שני.
35. ראו בהרחבה על כך במפרט ההלכתי - דוד שמש במערכת סגורה - גנרי. ההיתר הוא לפי דעת המתירים דוד שמש.
36. משנת יוסף כד, עמ' יט-כג; כח-כט.
37. יש לציין שהיתר זה הוא אפילו ללא הטעם שיש משאבה וגם ירידת טמפרטורה.
38. הרב אורי רדמן, דוד שמש - מערכת סגורה, תחומין לד' (תשע"ד) עמ' 53-61.

סקירת ספרים

על ספר הרפואות של אסף הרופא / הרב דוד אייגנר

ספר הרפואות של אסף הרופא/ המאמר על תכונות המזונות/ **זהר עמר**, הוצאת מכון מש"ה, קריית אונו תשפ"ב, 356 עמ'.

ספר הרפואות של אסף הרופא תופס מקום מרכזי בספרות היהודית החל מראשיתם של ימי הביניים. ספר זה הוא הראשון שעוסק באופן מקיף בתחומי הרפואה, וניתן לראות בו אנציקלופדיה מקיפה לכל ענייני הרפואה.¹ החלק המפורסם ביותר בספר, אם כי לא המרכזי ביותר בו, הוא שבועת הרופא שאותה חיברו אסף וחברו יוחנן בן זבדא. חלקיו הנוספים, החשובים לא פחות, עוסקים בתיאורי צמחים שונים בעלי סגולות רפואיות, בחומרי מרפא וסגולותיהם הרפואיות, בריפוי כל חולאי הגוף, ועוד.

אסף הניח כאמור אבן יסוד ללימוד הרפואה והדרכתה במשך דורות רבים. דברי אסף אף הוזכרו בפרשנים ובראשונים: הראב"ן מזכירו במפורש (חולין ס' רע"א) 'וכן פירש אסף היהודי בספר רפואות'. הרד"ק בפירושו להושע (יד, ח) מבסס את פירושו ל'יין הלבנון' על פי הגדרתו של אסף ליין איכותי:

זכרו כ'יין לבנון - אמר ר'יח יין הגפן שנמשלו ישראל לו יהיה כריח יין לבנון שיש לו ריח טוב, וראיתי בספר אסף הרופא כי יין לבנון, ויין חרמון, ויין הכרמל, ויין הרי ישראל וירושלם, ויין הרי שומרון, ויין הרי כפתור מצרים, אלה היינות הם עליונים על כל מיני היין לריח ולטעם אף למרפא, ומשל הריח יהיה השם הטוב שיהיה לישראל בכל העמים לעתיד.

לדעת מונטנר (ר' להלן) זיהויו של אסף הוזכרו גם בדברי ראשונים נוספים, כגון רש"י² ו'הערוך'.

בין החוקרים המרכזיים שעסקו בכתביו של אסף נמנה הפרופ' זיסמן מונטנר, שכתב בין השאר מבוא לספר אסף הרופא, והוציאו לאור ביחד עם פרקים נבחרים מתוך הספר (הוצאת 'גניזה' ירושלים תשי"ח), אך הוא לא הספיק לסיים את עבודתו ולהוציא את כל ספרו של אסף.

ספרו של אסף עדיין לא יצא במלואו לאור במהדורה מדעית, שמשווה בין כתבי היד השונים. עדיין יש צורך להבחין אילו תכנים מתוך הספר הם מקוריים ויצאו תחת ידו של

1. ראה מ. בר אילן, אסטרוולוגיה ומדעים אחרים בין יהודי ארץ-ישראל בתקופות ההלניסטית-רומית והביזאנטית, עמ' 225.
2. בפירושו לסוכה יב ע"ב, שזיהויו לאניצי הפשתן מבוסס על דברי אסף, ראה מונטנר, מבוא לאסף הרופא עמ' 54.

אסף, ואילו מהתכנים הם הוספות מאוחרות יותר. עוד יש לחקור מהם מקורותיו של אסף, וכן להבין מהם הצמחים והחומרים שבהם עסק. זה שנים רבות עוסק פרופ' עמר בתחומי הראליה של חיי היום יום בימי הביניים ובתולדות הרפואה, תוך שילוב תחומי ידע רבים, בהם זיהוי הצומח והחי של ארץ ישראל ותרבות חומרים וריאלית, יחד עם היכרות קרובה ומעמיקה בספרות חז"ל והפרשנים. בספר זה באים לידי ביטוי ניסיונו הרב ומומחיותו בתחומים אלו. במהדורה זו ישנם כמה חלקים:

1. פרק הקדמה העוסק בזיהוי של אסף - המחבר, התקופה שחי ופעל בה, והתפיסות המדעיות שרווחו בתקופתו ושהשפיעו על כתיבתו. ראוי לציין כי במקרה זה אין פרופ' עמר מתיימר לזהותו כדמות מסוימת אלא מציע כמה אפשרויות להבנת הדמות ולתקופה שבה פעלה. בזה ישנה תרומה רבה למחקר, ולהבנה והכרה של השיטות השונות בנושא.

2. סקירת ספר הרפואות של אסף, מטרתו ומבנהו.

3. המאמר על תכונות המזונות מתוך ספרו של אסף, עם פירושו של פרופ' עמר. בחלק זה באה לידי ביטוי מומחיותו של פרופ' עמר בכמה היבטים, ובעיקר בחלק העוסק בזיהוי הצמחים. להלן כמה דוגמאות: אסף מזכיר את ה'ברקוקים' (עמ' 95), ופרופ' עמר מזהה אותם כ'משמשים' על פי דיוסקורידס ולעף; אסף מתאר את הצמח 'הקטופים' שהוא צמח קר ולח (עמ' 123), ופרופ' עמר מזהה אותו כ'מלוח הגינה' בהתבססו על הרמב"ם ועל ע. לעף; ה'גלבון' מוזכר כצמח קר, מעורר את הרוחות, וזיהויו של צמח זה לשיטת פרופ' עמר הוא הטפח התרבותי שנקרא בערבית ג'לבאן, ועוד. בספר אף מתוארות התכונות המרכזיות של כל צמח, כפי שהוא מוכר כיום.

4. כתב יד מינכן של ספר הרפואות בכללותו, שנחשב לכתב היד השלם והעתיק ביותר של אסף.

לסיכום, ספר זה בונה קומה נוספת בהבנת הראליה של ימי הביניים ובהבנת ספרות חז"ל מתקופה זו.

על הספרים 'לקראת מקדש' ו'פסח לה' / הרב עזריה אריאל

הרב הראל דביר הוציא לאור שני ספרים חדשים: 'לקראת מקדש' - עיונים בהלכות הנוגעות לחידוש עבודת המקדש והקרבתו, ו'פסח לה' - עיונים בהלכות קרבן פסח'. ספרים אלו הם בשורה של ממש בדרך למקדש. המחבר עוסק בנושאים מגוונים ומעשיים, חלקם שאלות חדשות וחלקם שאלות ישנות בלבוש חדש, כגון: האם חנוכת המזבח אפשרית גם בטומאה? האם ההקרבה בלא בית היא רק היתר, או אף חובה? האם בית המקדש צריך להיות המבנה הגבוה ביותר בירושלים? כיצד יש לשער 'דרך רחוקה' לעשיית הפסח בתנאי ימינו? האם נשים צריכות להשתמש באמצעים תרופתיים כדי להיטהר לקרבן הפסח? בכל אלו, המחבר פורס את מפת הסוגיה במלואה, החל במקורות הראשוניים וכלה בספרים 'נידחים' ודברי תלמידי חכמים בני דורנו, מכל החוגים והזרמים.

ספרים אלו, ראוי שיהיו דוגמה למחקר תורני בכל התחומים. הספרות התורנית בעידן 'התפוצצות המידע' זקוקה לקומה חדשה, בת שלושה שלבים: הראשון, ריכוז וארגון יעיל של החומר הרלוונטי בכל סוגיה, מכל המרחבים העצומים של הספרות התורנית לדורותיה, וללא אפליה בין חוגים וזרמים. שלב זה הוא לכאורה 'מלאכה שאין בה חכמה', אם כי נחוץ גם שיקול דעת בשאלה איזו סברה ראויה להבלטה ואיזו תמצא את מקומה בהערת שוליים צדדית, כדי שהעושר לא יהיה שמור לבעליו לרעתו בבזבוז המשאב היקר מכול, זמנו של הלומד. השני, שקילה של כל השיטות שהועלו בסוגיה, ופריסת היתרונות והקשיים בכל הצעת ביאור. השלישי, אם שני השלבים הקודמים נעשו כדבעי, הוא התוויית כיוון להכרעת ההלכה. את כל אלה מדגים יפה הרב דביר, אם כי בסגנון צנוע, כגון 'הצעה להכרעת ההלכה'.

חתירה זו לבירור ההלכה למעשה, שיש בה לכאורה יומרה מסוימת, נותנת איכות אחרת ללימוד, כדברי המאירי בהקדמתו (שאותם מצטט המחבר):

וכלל אומר לך ומחסדך אל תבוז אליו, והוא, שכל מי שלא יחוש לידיעת פסק

הענין - לא יעלה בידו בהרבה מקומות אמתת הפירוש, וגם הוא לא יתעמל בזה.

ראוי לציון מיוחד מדור בסוף הכרך 'לקראת מקדש': 'מפתח לטענות בעד ונגד חידוש עבודת הקרבנות בזמן הזה'. כשבעים עמוד גדושים במאות רבות של הפניות סדורות לפי נושאים, וללא הבעת דעה של המחבר. כל אלה ערוכים בעיצוב נאה מבית ומחוץ, עם כותרות והדגשות המקילות על הלומד לתפוס את מהלך הסוגיה, נוסף למפתחות יעילים ומפורטים בסוף הכרך.

יהיו רצון שיפוצו מעיינותיו של הרב דביר חוצה, וימשיך לזכות את עולם התורה בפירותיה המתוקים של תורת ארץ ישראל המתחדשת.





תגובות

הנאה ממעשה שביעית / הרב עידוא אלבה

במאמר 'הנאה ממעשה שביעית והטיפול בו', שראה אור באמונת עתיך 134 (תשפ"ב), עמ' 50-61, כתב הרב יצחק דביר בתחילה ששאלת ההנאה מפירות של גידולים שעבדו בהם נדונה רבות, אך לא ניתנה די תשומת לב לשאלות הנוגעות בהנאה ממלאכת האיסור. המובן מזה הוא שהמאמר יעסוק רק בהנאה ממלאכת האיסור, ולא בהנאה מפירות גידולים שעבדו בהם, אך בהמשך המאמר כולל הרב דביר את שני הדברים האלו בדין אחד, ולכן ראיתי לנכון להעיר על דבריו שלענ"ד אינם ברורים.

הרב דביר מביא בתחילה את המשנה (שביעית פ"ד מ"ב) 'שדה שנטייבה או שנדיירה - לא תזרע במוצאי שביעית', ואת דברי הרמב"ן (יבמות קכב ע"א) שלמד ממשנה זו על איסור ליהנות מ'פירות עזקה', דהיינו פירות 'מפרדס מעוזק'. מזה מסיק הרב דביר שכל המלאכות אוסרות את ההנאה מהשדה, לא רק חרישה או זיבול. על זה ציין שאומנם לדעת הגרש"ז אויערבאך דין המשנה הזו נאמר רק לגבי הנאה מהשדה, ואילו צמחים שעשו בהם עבודות לא נאסרו אלא אם כן נשתלו בשמיטה, כי לפי הרמב"ם פירות נעבד מותרים.² ואולם לאחר מכן כתב שלא ברור שבאמת לפי הרמב"ם פירות נעבד מותרים, והוא מסיק במסקנותיו (סעיף ד) 'איסור ההנאה הל על הצמח כל עוד הטבת האיסור ניכרת בו', ורק הוסיף שישנם צדדי קולא שניתן לצרף במקום הצורך. נמצא שאף שפתח שהנושא המדובר כאן אינו הנאה מפירות הגידולים שעבד בהם, למעשה מסקנותיו הן לאסור את ההנאה מהגידולים שעבד בהם, ושאינן להקל אלא במקום הצורך כי יש כמה צדדי קולא, ובהם שיש מי שסובר שלא קנסו אלא שלא ליהנות מהשדה אך לא מהצמחים.

במאמר שכתבתי ב'רחון האוצר', גיליון 60, עסקתי בדין 'שמור ונעבד' מצד היתר ההנאה מהצמח שנעבד, וכתבתי שלענ"ד מדין ספיחין גופא מוכח שאין 'איסור נעבד' בצמח אפילו כשזרע אותו ישראל, שכן בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) משמע שאיסור ספיחין נוהג עד השנה השמינית בחנוכה. וכן פסק הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד ה"ו): 'ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מר"ה ועד חנוכה, ומחנוכה ואילך הן מותרין'. ובירקות הותר גם לפני חנוכה, כפי שפסק הרמב"ם (שם, ה"ז): 'ומותר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד'. ואם נאמר שיש לאסור פירות של צמח שנעבד, למה הקלו בספיחין במוצאי

1. מנחת שלמה תנינא, סי' קכ.

2. הרב דביר כתב שגם הגר"ח קנייבסקי כתב הבחנה זו בדרך אמונה, הל' שמיטה פ"א ה"ד, בביאור הלכה. אך לענ"ד אינו נכון, כי הגר"ח"ק שם רק מבאר שלפי הרמב"ם כל עבודה שאינה בגוף הקרקע אינה אוסרת, והוא אינו מדבר על הצמחים שנעשו בהם העבודות. אלא שמכל מקום ברור שהגר"ח"ק מבחין בין הנאה מהצמח לבין הנאה מהעבודה, כי שיטתו כחזו"א שקובע שלפי הרמב"ם נעבד מותר, וכפי שיובא לקמן.

השביעית? היה לנו לומר שעל כל פנים יש לאסור כי נעבד בשביעית, ויש לאבד את הפרי כשם שגזרו לעקור את הצמח. ומי שסובר שיש 'איסור נעבד' צריך לדחוק שהיתר ספיחין בשמינית נאמר רק על העולים מאליהם. וזה דוחק, מפני שבאיסור ספיחין כלול גם איסור במה שנזרע, ובירושלמי, הקובע שזמנו עד חנוכה, לא חילקו בזה. וכן מתבאר להדיא מהירושלמי (שביעית פ"ב ה"ה) לגבי פול המצרי 'זרעו לזרע ולירק לפני ר"ה שמינית, ונכנסה שמינית זרעו אסור וירקו מותר', והביאו הרמב"ם (הל' שמטו"י פ"ד הט"ו). וכ"כ הגרש"ז אויערבאך במקום שציין הרב דביר:

וראיתי מתוך דבריו שכתב דמפסק הרמב"ם לא שמעינן שמתיר גם בעבר זרע בשביעית, ולא ידעתי כוונתו דהא מפורש כתב כן שם בהט"ו דאם נלקט בשמינית שרי אף אם זרע בשביעית ולא מיירי כלל בזרע בששית ונכנס לשביעית ויצא לשמינית.

ואכן הראב"ד שאוסר צמח שנעבד תמה על הלכה זו, שכיוון שהנוטע בשביעית במזיד יעקור, א"כ איך הותר בשמינית? וכך כתב הראב"ד (לרמב"ם שם):

לא מצינו בזרע בשביעית שום היתר, שהרי אמרו הנוטע והמברך פחות מל' יום לפני ר"ה אסור לקיימן בשביעית, והנוטע בשביעית במזיד יעקור, ואין הולכין לא לחנטת פרי ולא לגמרו אלא משהשריש בשביעית יעקור, ואין הולכין אחר חנטה אלא בפירות האילן הישן, ולא אחר גמר פרי אלא בספיחין שיצאו מאליהן. ואי משכחת לה בנזרעו, לא משכחת לה אלא בשזרעו גוי, אי נמי במקומות שהשביעית מדבריהם דאפשר דלא אמרינן בהו יעקור.

אך הר"י קורקוס דחה את הבנת הראב"ד, וכתב שוודאי מסתימת הירושלמי לא משמע שמדובר רק היכא שגוי זרע או במקומות מיוחדים. אלו אוקימתות שלא התפרשו כלל. והסיק הר"י קורקוס:

אעפ"י שהדין נותן לעקור, אם עבר ולא עקר הפירות מותרין, והולכין בו אחר גמר פרי ואין בפירות אלא איסור ספיחים לבד.

מבואר שאין לשיטתו איסור הנאה מצמח שנעבד באיסור בשביעית. וה'כסף משנה' כתב בתחילה על דברי הראב"ד שיתכן שהרמב"ם מדבר במקום שבו שביעית מדבריהם, אך אח"כ הביא את דברי הר"י קורקוס, וכתב שלפי זה הוא גם במקומות שנוהג שביעית מדאורייתא, ונראה שהוא מסכים לדבריו, וא"כ גם לדעתו אין איסור הנאה מהצמח שנעבד.³ והרדב"ז כתב:

3. הרב אלימלך וינברג, קובץ בית אהרן וישראל, חוברת קלח עמ' מה, כתב שעל כורחך הכסף משנה אינו מסכים עם הר"י קורקוס, מפני שבסוף פ"ד הכ"ט נוקט הכסף משנה שיש איסור ספיחין היכא שישראל עבד בשדה גוי, בניגוד לדברי הר"י קורקוס. ולענ"ד אינו דומה לנד"ד, שכן שם הכסף משנה אוסר מצד גזרת ספיחין בלבד, אבל לאוסרו במוצאי שמינית בניגוד לדברי הירושלמי לא שמענו.



ואפילו תימא דקנסינן ליה [למי שזרע שאינו רשאי לאכול], מ"מ בעינן למידע אם יש עליהם איסור שביעית לאחרים או לא, כללא דמלתא לא איירי הירושלמי אלא בדיני הפירות מה תהא עליהם.

הרדב"ז כתב אומנם שייתכן שעל המוכר עצמו חל איסור לאכול גם בשמינית, אך גם הוא לא קבע זאת בהחלט, ועכ"פ הסכים שלאחרים הוא כדין ספיחין ותו לא. וכן נפסק ב'פאת השלחן'⁴ וכן כתב ה'חזון איש'⁵ שלפי הרמב"ם 'עבר זרע הפירות מותרין', וכוונתו בשמינית, אבל בשביעית עצמה הפירות אסורים כדין ספיחין. ונלענ"ד שכך יש לפסוק, מאחר שהאוקימתות של הראב"ד דחוקות טובא, וכן הסכימו מפרשי הרמב"ם העיקריים.⁶ ובאשר לדעת הרמב"ן שהובא לעיל (לגבי פירות עזקה), הגר"ז מינצברג⁷ האריך לדון בסוגיות אלו, וסתר את סברות האוסרים באיסור 'נעבד'.⁸ ובתוך דבריו כתב שגם דעת הרמב"ן בזה אינה ברורה לאיסור, שכן בעבודה זרה (סב ע"א) מובאת ברייתא: 'החמרין שהיו עושין מלאכה בפירות שביעית - שטרן שביעית', וירושלמי (שביעית פ"ח ה"ו), וכעין זה בבבלי (עבודה זרה ה ע"א) אמר ו'במכתפי פירות עבירה היא מתניתא', וכתב הרמב"ן בחידושו 'בירושלמי אמרו בפירות עבירה היא מתניתא, כלומר בפירות שביעית לאחר הביעור והיינו קנסא', וכן הביאו הריטב"א.⁹ חזינן דהרמב"ן מפרשו על פירות שיש בהם איסור הנאה, ולא רצה לפרש בפירות שנעבדו באיסור, אלא פירשו בפירות לאחר הביעור. משמע דלא פסיקא ליה הדבר שפירות שצמחו לאחר שנעבדו אסורים. ויש לי להוסיף על דבריו שמשלשון הרמב"ן ביבמות 'יש לפרש' נראה שהוא רק

4. פאת השלחן, סוף סי' כב.

5. חז"א, שביעית סי' י ס"ק ו.

6. הר"י קורקוס הביא חיזוק לדברי הרמב"ם ממה שאמרו בעין שנטע בערב שביעית ופירותיו מותרים, וכתב על זה בפאת השלחן, סי' כב סעי' טו, שיש לומר שהראב"ד פסק בזה כר' לא, וזו מחלוקת אמוראים. אך פאת השלחן אינו אומר שלפי זה נאמר גם דין פול המצרי הוא כחולקים על ר' לא, שהרי רואים להדיא בראב"ד שהוא אינו מעמיד גמרא זו כחולקים על ר' לא. ובאמת אי אפשר לומר כך, כי א"כ אין לנו לפסוק כר' לא גם כנגד רבי אלעזר וגם כנגד סתימת הירושלמי בדין פול. ועכ"פ, לגוף הראיה מהירושלמי בדין פול המצרי התירוף היחיד לזה הוא האוקימתות הדחוקות של הראב"ד.

7. פירות שביעית, סי' א אות ב.

8. הגר"ז מינצברג (שם, עמ' קעו, קפב-קפד), הביא את הראיה להיתר נעבד מדין פול המצרי, והביא שהרידב"ז השיב לו על פי הפירוש שחידש למה שאמרו בתורת כהנים 'מן השבות אתה אוכל', שיש איסור דאורייתא בכל מה שנופל לקרקע בשביעית, כי אינו שבות, וספיחין הותרו מדאורייתא רק כשגדלו ממה שנזרע בשישית, ולדעתו כך היא דעת הרמב"ם. ולדעת הרידב"ז י"ל שאיסור זה קיים רק בפירות שגדלו בשביעית, ולכן התירו הירושלמי והרמב"ם את הירק שגדל במוצאי שביעית. אך הגר"ז מינצברג דחה באריכות את כל החידוש, שלא נזכר כלל בראשונים דאיכא איסור דאורייתא במה שנופל לקרקע בשביעית. ובתשובת הרמב"ם (בלאו, סי' קכח) הדבר מפורש 'אפילו עבר זרע הוא מותר מן התורה, כמו כלאי זרעים שנאסרה זרעיתם, והותר הדבר הצומח מהם, וגזרה שמא יזרע אסרו אפילו ספיחין העולין מאליהן'. ועוד הוסיף הגר"ז מינצברג שאם יש איסור דאורייתא כזה, אין סברה לתלות את האיסור דווקא בנתגדל בשביעית, ואיך התירו בשמינית. ואף את"ל שהאיסור תלוי ברוב גידולו בשביעית, מכל מקום לא ייתכן לסתום שבשמינית מותר, כי היה לנו להצריך את ביטול החלק שנאסר בשביעית. וראה עוד שם, שהאריך והביא ראיות נוספות שאין איסור נעבד.

9. ריטב"א, ע"ז ה ע"א.

העלה אפשרות לפרש כך את עניין 'פירות עזקה', שבזה נאסר הפרי, ואומר שאם נפרש כך נאמר שזה דומה לחיוב עקירה ו'שדה שנטייה', אך כל דבריו הם תחת הכותרת 'יש לפרש', כלומר שיש מקום לפרש כך, ונראה שהוא לא התכוון להכריע שיש בזה איסור.¹⁰ ויש רגליים לדבר שלמעשה הוא חזר בו מאיסור זה, כי בפירושו על התורה, שנכתב באחרית ימיו, לא הביא כלל את הפירוש הזה לגמרא ביבמות, והוא מבאר שם גם את האיסור דרבנן בספחים, אך לא דן כלל באיסור דרבנן מחמת איסור 'נעבד'. וייתכן שאחרי שראה הרמב"ן את הירושלמי הנ"ל לגבי פול המצרי, חזר בו מאיסור 'נעבד' ונקט שפרי נאסר רק אם הוא לאחר הביעור.

לסיכום, ההבחנה בין הנאה מהמלאכה להנאה מהצמח עולה להדיא מהירושלמי, ואין ספק שזו דעת הרמב"ם, ודברי המחמירים בזה דחוקים טובא. על כן נראה שנכון המנהג להקל בזה, ונמצא שהקנס של 'שדה שנטייה' הוא רק על מי שעבד בשדה, שאסור לו ליהנות מהשדה שנעבד בו האיסור, ולפי הרמב"ם גם אין איסור לקנות ממנו את השדה.¹¹

תגובה לתגובה / הרב יצחק דביר

קראתי בעיון את השגותיו של הרב אלבה על מאמרי, ונראה שיש כאן אי הבנה מצערת. בראש מאמרי ביקשתי לחלק בין הנאה מן הפירות, שנדונה רבות בפוסקים, ובין הנאה מן המלאכה. לצערי, הרב אלבה הבין שדין ההנאה מצמח שנשתל באיסור זהה לדין הפירות, ועל כן תמה על כך שדנתי בו, ואף הביא ראיות רבות שפירות איסור בשמיטה אינם אסורים. אולם לא כך הם פני הדברים: הירושלמי, שדן בשאלת איסור פירות צמח שנשתל באיסור, ועל בסיסו נשענים הפוסקים המתירים זאת, מחלק בעצם בין איסורו של הצמח עצמו, שבו יש הנאה ישירה מן האיסור, ועל כן אין ספק שהוא מחויב בעקירה, ובין איסורם של הפירות שמהווים רק גלגול נוסף של ההנאה מן האיסור, ואינם כלולים בגזרה. כוונתי במאמר שנכתב הייתה למקד את הדיון בהנאה מן האיסור עצמו, בין מדובר בשדה שנחרש ובין מדובר בצמח שנשתל, ולא בדיון הידוע כלפי הפירות שכאמור אין בהם הנאה ישירה ממעשה האיסור. לאור זאת יתיישבו גם שאר הקושיות שהעלה הרב אלבה:

10. תלמידי הרמב"ן שהביאו את דבריו ביבמות מדברים בעיקר על כך שאין לפרש שבעזיקה יש איסור מצד דין משומר, כי משומר אינו אוסר לכול, אלא שהרשב"א והמאירי מסיימים בפירוש הרמב"ן שיש איסור בפירות מעוזק שהוא חפור, ואפשר להבין שלדעתם זה הפירוש העיקרי לגמרא. אך הריטב"א והנמו"י מביאים כשקולים את הפירוש של רש"י, שהאיסור הוא מצד מעשרות, ואת הפירוש של הרמב"ן על כך שיש איסור בפירות מעוזק. ובעבודה זרה הריטב"א לא מצא לנכון להוסיף על דברי הרמב"ן שיש מקום לפרש את העניין בפירות שנעבדו באיסור, ונראה שגם לריטב"א לא פסקא שיש איסור כזה. ועכ"פ נראה שהראשונים האלו לא באו להכריע את ההלכה בפירות נעבד, ומסתבר שאם היו נותנים דעתם על כך שהרמב"ן בפירושו על התורה לא הביא את הפירוש שלפיו נעבד אסור, ושמהירושלמי משמע להדיא שאין בזה איסור, לא היו קובעים מסמרות באיסור זה.

11. כפי שציין הרב דביר במאמרו כך נקטו לדינא האור לציון, שמיטה, א, יג, והרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה ג, סי' כח.



1. אין כל ראייה מהיתר ספיחין בשמינית, שכן הוא עוסק בפירות הגידולים ולא בגידולים עצמם (מה גם שהעמדת הדין בספיחין שעלו מאליהם נראית פשוטה, אף שנדחתה בידי הרב אלבה, ואין כל ראייה מכך שלא פירטו זאת חכמים, מפני שבמקום זה עסקו בדיני ספיחין ולא בדיני הנאה ממעשה איסור).
2. מהירושלמי שמתיר את הפול בשמינית גם כן אין ראייה, שהרי מפרשי הרמב"ם הסבירו שאכן היה עליו לעקור, אלא שהפירות אינם נאסרים, ומפורש אם כן שאת הצמח עצמו היה עליו לעקור וההנאה משתילתו אסורה!
3. כאמור, כל הראיות שהביא הרב אלבה לשאלת איסור 'נעבד' בפירות שביעית אינן עניין לנדוננו כלל, מפני שהן דנות בדין הפירות, ואילו הצמח עצמו שנעשה בו האיסור בוודאי אסור.

הערת עורך: י"פ.

הרב דביר מבחין בין איסור נעבד של הפרי, שלגביו פסק הרמב"ם, הל' שמטו"י פ"ד הט"ו, שאין איסור 'נעבד', לבין הנאה מן הצמח שגדל באיסור. אך זהו גופא מחלוקת, שכן כפי שהביא הרב אלבה מבואר בירושלמי, שביעית פ"ב ה"ה לגבי פול המצרי שנזרע לירק 'לפני ראש השנה השמינית - בין זרעו בין ירקו מותר', והביאו הרש"ס ו'מראה הפנים' לירושלמי שם (ד"ה זרעו לפני) את דברי הראב"ד: 'שלא מצינו זורע בשביעית שום היתר שהרי אמרו הנוטע... יעקור'. והם ביארו ששיטת הרמב"ם היא שאין להבחין בין הצמח לבין הפירות, ויש חומרא מיוחדת בנוטע, אם מפני שחובת העקירה היא משום 'מונים' (רש"ס) ואם מפני שרק בנוטע יש מראית העין (מראה הפנים). וכן כתבו ה'מקדש דוד', סי' נט אות ג ד"ה כתב הרמב"ם, והרוג'צ'ובי בספרו 'צפנת פענח', הל' מתנות עניים פ"ב ה"ח (עמ' 65) שלדעת הרמב"ם פ"ד הט"ו, אסרו ירקות רק משום ספיחין ולא משום קנס, ו'לשיטתו' (הרמב"ם) בפירוש המשנה פ"ו מ"א שחזר בו מפירושו הראשון (משום נעבד) וביאר את היתר גבולות עולי מצרים משום ספיחין. בנוסף על כך, אף הרמב"ן, ראש השנה ט ע"ב (מהד' הרשלר ליד הערה 43) ביאר ששיטת הרמב"ם שיעקור בנטע עץ פרי משום 'מונים'. סיכומם של דברים, להרבה פוסקים ופרשנים אליבא דהרמב"ם אין איסור נעבד בפירות ואף לא בצמח.

על הוצאת בגדים ממייבש בשבת / הרב מיכאל סיגלבאום

ראיתי במאמר של הרב פרל 'שימוש במכונת כביסה ובמייבש כביסה בשבת', אמונת עתיך 134, עמ' 136-140, שיש לאסור הוצאת בגדים מהמייבש שלא לצורך שבת, מפני הכנה משבת לחול. והנה יש גם מתירים. ראה 'שמירת שבת כהלכתה', פרק טו סעי' מו, וזה לפי פשטות ה'משנה ברורה' בסי' שב, ס"ק יח.

הרב מנחם פרל / תגובה לתגובה

איסור הכנה משבת ליום חול הוא איסור דרבנן המוזכר במשנה במסכת שבת,¹² ונפסק להלכה.¹³ בכמה מקומות מובא שהטעם לאיסור זה הוא האיסור לטרוח בשבת עבור יום חול.¹⁴ אומנם במקורות אחרים עולה שהאיסור קיים גם בפעולה שאין בה טרחה, אלא ישנו איסור בעשיית מעשה בשבת שתכליתו היא עבור יום חול.¹⁵ הדברים מנוסחים באופן בהיר על ידי ה'שמירת שבת כהלכתה':

הכנה פירושה - כל דבר שאדם עושה, והוא אינו לצורך אותו היום, אפילו אין בו אלא טורח מועט, ואפילו אם הוא נגמר באמירה גרידא.

הטעם לאיסור גם כאשר אין טרחה הוא שפעולה המיועדת ליום חול ונעשית ביום השבת יש בה משום זלזול בקדושת השבת.¹⁶

כאשר אדם עסוק בפעולה שאפשר לראותה כהכנה ליום חול, אך יש בה גם פן מרכזי של התנהלות רגילה המתאימה לשבת - הדבר מותר. לכן מתיר ה'משנה ברורה' להציע את המצעים של המיטה, כדי שהבית לא יעמוד בביזיון ויפגע בכבוד השבת.¹⁷ עוד דוגמה לכך היא מה שמתיר ה'אגרות משה' להניח כלים במדיח הכלים לאחר השימוש בהם, אף שהדבר יעזור במוצאי שבת לשטיפתם.¹⁸ מדברי ה'משנה ברורה' עולה חידוש נוסף, שבמקרה שבו הדבר נצרך לדבר מצווה וייתכן שיהיה בו שימוש גם בשבת - יש מקום להקל אפילו לעשות פעולה גמורה של הכנה משבת לחול (ויש לעשות זאת בשינוי כאשר יש בכך טרחה).¹⁹ על פי זה מתיר ה'שמירת שבת כהלכתה' להביא יין לבית המדרש עבור הבדלה, אע"פ שאין בכוונתו לשתות ממנו במהלך השבת.²⁰ גם פעולות הנעשות מתוך הרגל מבלי לחשוב על התועלת שיש בהן - אינן אסורות מטעם הכנה, לפי דעת הרב שלמה זלמן אויערבך.²¹ דינים אלו מצטרפים להבנה היסודית שאיסור הכנה מקודש לחול חל על עשיית מעשה שמיועד כולו עבור יום חול ויש בכך פגיעה בכבוד השבת. לכן, כאשר הפעולה נעשית כדרך השתמשות רגילה בשבת, באופן של כלאחר יד, ואפילו כאשר הדבר נעשה באופן שאפשר להבין שהדבר הוא לצורך שבת (בצירוף טעם של מצווה) - אין איסור.

12. שבת קיג ע"א; שם, קיח ע"א.

13. שו"ע, או"ח סי' שכג סעי' ו ועוד.

14. משנ"ב, סי' שכג ס"ק כח.

15. שמירת שבת כהלכתה, פרק כח סעי' עח, ושם המקור לציטוט בסמוך.

16. ראו למשל ילקוט יוסף ב, הכנה משבת לחול א; ונראה אולי שגם כוונת הפוסקים שכתבו שהדבר אסור משום שטורח משבת לחול, אין כוונתם שהאיסור הוא משום הטרחה, אלא שבאו להדגיש שיש כאן מעשה שאינו נעשה עבור השבת עצמה, אלא גרידא עבור יום חול, ולכן נקטו לשון טרחה - שמוסיף במעשיו עבור יום חול.

17. משנ"ב, סי' שב ס"ק יט.

18. אגרות משה, או"ח ד, סי' מז.

19. משנ"ב, סי' תרסז ס"ק ה.

20. שו"כ, פרק כח סעי' פא.

21. שו"כ, פרק כח סעי' פט והערה רא.



לאור יסודות אלו נקל להבין שהוצאת בגד ממכונת הייבוש (או הכנסתו לשם) לצורך הכנה ליום חול בוודאי כלולה באיסור הכנה מקודש לחול. דברי ה'שמירת שבת כהלכתה' וה'משנה ברורה' שהזכרו אינם קשורים לנידון שלנו. ה'משנה ברורה' (סי' שב ס"ק יח) ו'שמירת שבת כהלכתה' (פרק טו סעי' מו, ובמהדורה החדשה מט) עסוקים בדין איסור קיפול שאיננו קשור לדין הכנה. מסתבר שיש להעמיד את דבריהם (באופנים שכתבו שמותר לקפל בגד לא על הקפלים הרגילים, אפילו כאשר אין כוונתו ללבושו בשבת²²) במקרה שבו האדם לבש בגד ולאחר שהוריד אותו ברצונו לקפל אותו. מקרה כזה אינו נחשב להכנה.²³ אין זה דומה לאדם שמוציא בגד ממכונת הייבוש עבור יום חול. אכן, במקרה שבו האדם פשט בגד ורצונו להכניסו מייד למכונת הכביסה - הדבר יהיה מותר (אם המכונה לא עבדה בכניסת השבת, כמבואר במאמר). לסיכומו של דבר, ה'משנה ברורה' וה'שמירת שבת כהלכתה' לא התירו לקחת בגד שלא לבש ולקפל אותו בשבת עבור יום חול, וכמובן לא באו לחלוק על דברי הפוסקים שאסרו זאת במפורש,²⁴ ולא מצינו שום פוסק שהתיר זאת. גם אם יש מי שמתיר הכנה כזו, הרי הדבר אמור בקיפול של בגד אחד שאין בו שום טרחה. אך בהוצאת בגד מהמכונה וקיפולו, וכל שכן בהוצאת הרבה בגדים, הרי הדבר אסור גם מצד טרחה.²⁵

22. צריך להדגיש שמה שנאמר במקור הלכה זו וכן בפוסקים, שהדבר מותר אף על פי שאין כוונתו ללבושו בשבת, הוא פרט בדיני התיקון ולא קשור להלכות הכנה, שהרי אין כאן כלל דיון על הלכות הכנה. הדברים מפורשים בדברי הגר"א ובדברי שו"ע הרב, או"ח סי' שב סעי' ה-ט ועוד.
23. אפשר להבין זאת מכמה טעמים: א) קיפול הבגד נצרך בשביל שהוא לא יישאר בביזיון כמו מצעי המיטה. ב) האדם עסוק בפעולה של הורדת הבגד, ופעולה זו כוללת גם את הקיפול, וממילא זוהי התנהלות המתאימה בפני עצמה להתנהלות בשבת, ולכן אין לראות זאת כהכנה מקודש לחול. ג) עוד אפשר להציע שהיתר זה דומה למלאכה שנעשית כלאחר יד. ד) ייתכן שבזמננו חוסר הקיפול של הבגד היה גורם להפסד הבגד, כפי שאפשר לראות שקיפול הבגד היה מועיל לתיקונו. ממילא במקום של הפסד אין איסור של הכנה משבת לחול כאשר אין בדבר טורח (שש"כ, פרק כח סעי' צא).
24. ראו למשל מג"א, סי' שב ס"ק ו; ערוך השלחן, סי' שב סעי' יא, ומקורם בדברי התוס', שבת ק"ג ע"א.
25. **תגובת הרב סיגל באום:** שמחתי לקבל תשובתך, אבל קשה להעמיד דברי השש"כ, פרק טו סעי' מט: 'במקרה בו האדם לבש בגד ולאחר שהוריד אותו ברצונו לקפל אותו'. הנה כתב שם בפירושו: 'ומותר לקפל כבסים שנתייבשו, אם אין כוונתו לקיפול הבגד, וגם אינו מקפיד על צורת הקיפול אלא כוונתו להקל על סידור הבגד במקומו, וכל אלה מותרים גם אם אינו מתכוון להשתמש בבגדים המקופלים בו ביום'. לפי עניית דעתך, המקילים התירו את הדבר בגלל חשש מהפסד שעלול להיגרם כאשר משאירים את הבגדים בתוך המייבש כל השבת ללא אוורור. ואחרי שהוציאם מותר לסדרם במקומם, כמו שאתה כתבת בשם המשנ"ב שמתיר להציע את המצעים של המיטה כדי שהבית לא יעמוד בביזיון ויפגע בכבוד השבת.
- תגובת הכותב: מ"פ.** אינני יודע מי אלו 'המקילים'. השש"כ לא התייחס כלל למייבש. אולי לכמה בגדים המונחים על המיטה. השש"כ, פרק כח סעי' עט, אסר אף לקפל בגד בשבת לצורך השבת הבאה, אף כשמדובר בטורח מועט (שם, עח). באשר למקום הפסד, מדובר דווקא בהפסד כזה שלא יוכל להשתמש בבגד במוצ"ש (שם, סעי' צא). אומנם אם אכן לא יהיה ניתן ללבוש את הבגד מחמת קמטיו במוצ"ש, יש מקום לשקול להתיר, כדבריך.

שימוש במעלית שבת שתוקנה בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו

ב'אמונת עתיך' 134 (תשפ"ב) עמ' 20 הובאה תשובת הרב פרל שיחי' בעניין מעלית שבת שהתקלקלה בשבת, ובא טכנאי לתקנה בעצם יום השבת. הרב פרל שיחי' נקט כי לפי ה'כתב סופר' אסור להשתמש במעלית זו לעולם, מחמת צירוף שני דינים: א) מלאכה הנעשית בשבת במזיד אסורה לעולם למי שעשאה.²⁶ ב) לדברי ה'כתב סופר' יש הגבלה לדין שאסור לעולם רק למי שעשה המלאכה:

הדין אמור דווקא שנעשה 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 האחרים נידונים כדין האדם עצמו, וחל גם עליהם איסור התקף לעולם.

אומנם כפי הנראה לעניות דעתי, אין פסיקה זו נכונה, משני טעמים: א) אין כאן עבירה במזיד, שכן טכנאי זה שהואיל לבוא ביום השבת מסתמא אינו דתי, ואם כן הוא מוגדר כ'תינוק שנשבה'. ואפילו אם יש ספק בזהות הטכנאי, הולכים לקולא, כי ידוע שדין איסור מעשה שבת הוא דרבנן, שאמרנו:²⁷ 'היא קודש, ואין מעשיה קודש'. לכן אין זה אלא כמלאכה שנעשתה בשבת בשוגג, המותרת במוצאי שבת גם לעושה המלאכה. ב) גם אם מקבלים את הדין של ה'כתב סופר' - הרי זה רק אם נעשה באופן קבוע, כפי שציטט הרב פרל עצמו: 'מסעדה הרגילה לבשל בשבת באופן קבוע ומובנה', אבל המקרה בנידון שלנו אינו איסור קבוע, אלא קלקול ותיקון ארעי. על כן נראה לי שאין לאסור את השימוש במעלית זו לעולם.

תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל

דברי ה'כתב סופר'²⁸ מבוססים על חשש עשייה עתידי, והם עוד יותר רלוונטיים במקרה של תינוק שנשבה.²⁹ בנוסף לכך יש הסוברים שכל תינוק שנשבה נחשב כמזיד לעניין מעשה שבת, וכן דעת הר"י אריאל.³⁰ כמה אירוניה יש בעובדה שטכנאי עובר איסורי תורה בשבת קודש על מנת לתקן 'מעלית שבת', וכמה קשה לקבל את ההנחה שהטכנאי

26. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א.

27. כתובות לד ע"א.

28. כתב סופר, או"ח סי' נ, שהתקבלו ע"י פוסקים רבים, מהם כף החיים, או"ח סי' שיח ס"ק יב; שבט הלוי ג, סי' נד אות ב; הגר"מ אליהו, קדושת השבת ח"ב עמ' 18; ילקוט יוסף, שבת ה סי' שיח סעי' א ועוד רבים.

29. תשובות והנהגות ה, סי' צט; שבת ומועד בצה"ל, עמ' קמד.

30. שו"ת באהלה של תורה ב, סי' לח; הרב סיני אדלר, ברקאי א, עמ' 157, ועוד; וכן נראה דעת שבט הלוי ת, סי' סב אות א; ויש שהסתפקו בכך: חוט שני (שבת, פרק כב, עוד פרטי דינים בדיני מעשה שבת, סעיף יט, וראה שם סעיף טו), בינה ודעת ח, ד הערה יא, ושמירת שבת מבוא א הערה קנט. הפסקי תשובות (שיח, טו) הקל בדיון זה, אך משמע מדבריו שבדבר שמפורסם לאיסור - נחשב מזיד (ראו שם הערה 116), וכאן הרי מפורסם שאין לנסוע בשבת לעבוד. יש להוסיף שמשמעות אי התחשבותם של פוסקי זמננו בשיקול זה במקרים רבים היא שאין להקל רק מטעם תינוק שנשבה. ראו למשל: אג"מ, או"ח א סי' קכג; הר צבי או"ח א, סי' קפה; אז נדברו ו, סי' עד; באר משה, קונטרס האלקטריק ו, סי' מב; הצבא כהלכה א, סי' לד, וכן בדיון על המתנת בכדי שיעשו במעשה ישראל.



איננו מודע לעובדה שאסור לעשות מלאכות בשבת ולכך שהוא פוגע בקודשי ישראל. באשר לטענת הרב בוצ'קו כי אין כאן 'איסור קבוע', אציין כי פעולות התחזוקה של מעליות בשבת הן שירות קבוע. חשש ההכשלה העתידי קיים פה כמו בכל מקום אחר בעל אופי קבוע, ולכן אין מקום לחלק.³¹

השלכת אשפה ל'פח חכם' בשבת / הרב שאול דוד בוצ'קו

ב'אמונת עתיך' 134 (תשפ"ב) עמ' 20, הובאה פסיקה נוספת של הרב פרל, ובה הוא אוסר השלכת זבל בפחים שהותקנו בהם חיישנים טכנולוגיים, שמתוכננים לבדוק את כמות הזבל ולתזמן בצורה חכמה את ריקונם על ידי עובדי העירייה. עוד הותקנו בהם חיישני טמפרטורה למניעת דלקה, וחיישני טלטול למניעת גנבה. וכיוון שהשלכת האשפה נקלטת בחיישן, באמצעות גלאי נפח, ולעיתים אף משדרת לרכב איסוף האשפה הוראה כי עליו לבוא ולאסוף את האשפה, נמצא שהמשמעות של השלכת האשפה היא הפעלה של כל אותם החיישנים, לכן אסר הרב את ההשלכה. אומנם לענ"ד אין הדבר אסור, מאחר שאין לו למשליך האשפה כל כוונה לכל הפעולות הנגרמות כתוצאה מהשלכתו, ואם היה תלוי בו, הרי היה מבטל את החיישנים, על כל פנים בשבת. נמצא שאין זה אלא 'פסיק רישיה' באיסור דרבנן, ואולי גם גרמא, ואי אפשר לומר שיש כאן איסור מוחלט. ולגבי הגעת רכב האיסוף, אין זה אלא ספק, וממילא אין כאן 'פסיק רישיה' כלל. אומנם ודאי צודק כבודו שצריך לפעול אצל העיריות ולהשתדל שלא יבואו הפועלים לרוקן את האשפה בשבת, אך עם זאת אין לומר שיש איסור גמור בהשלכת האשפה לפח.

ידיעה זו חשובה ונחוצה מאוד עבור היהודים שומרי התורה המתגוררים בחוץ לארץ, עבורם אין שום דרך לחולל שינוי במערכות העשויות לרווחת כל תושבי הבניין.

תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל

במצב דיעבדי כזה של יהודי המתגורר בחו"ל (וכגון שהמשפחה איננה מסוגלת לשמור את שקית הזבל במרפסת), וכן במצבי אונס נוספים, בוודאי יש מקום לחשבונות נוספים ושונים. הרב בוצ'קו לא הבחין בין פח אשפה טמון, הנמצא בדרך כלל ברחוב, לנושא החיישנים בפיר האשפה שבתוך בניין רב קומות. בעניין זה חשוב לדעת שבמקרה האחרון יש חשש חמור יותר של הפעלת מפסק חשמלי ביד בזמן הכנסת האשפה לתוך הפיר המיועד לכך (בד"כ נמצא בחדר מדרגות). הערות נוספות: **(א) גרמא** - גלאי הנפח מופעל באופן ישיר מזריקת שקית הזבל, והרי הדבר דומה ליריית חץ, ובוודאי אין להקל כאן מטעם גרמא. **(ב) אינו מתכוון** - הדיון שאנו עוסקים בו הוא בעיקר על משליך אשפה המודע למנגנון החשמלי, שאם לא כן הרי הוא בגדר מתעסק. במקרה כזה, אף שאין ברצונו להפעיל את המנגנונים - ייתכן שהדבר נחשב כמתכוון, משום שכך דרך פעולת

31. עוד יש להוסיף שדעת המהרש"ם, דעת תורה, ס"י שיח סעי' א, היא שגם פעולה אקראית שנעשתה עבור אדם פלוני אסורה.

המכשיר, ובדומה לדברי ה'שמירת שבת כהלכתה'³² על הפעלת נורת מקרר בזמן פתיחת הדלת. מאמר בנושא התפרסם בתחומין מב. ג) **ניחא ליה** – הפעלת המנגנונים נועדה בסופו של דבר לרווחת הדיירים, ובין השאר למניעת ריח רע הנוצר מעודף אשפה. לכן ייתכן שיש להחשיב זאת 'פסיק רישא דניחא ליה', האסור מן התורה. ומש"כ הרב בוצ'קו שהצרכן היה מבטל את החיישנים 'על כל פנים בשבת', הרי שאין זה מועיל בשביל להגדיר זאת כ'לא ניחא ליה', כמבואר בדברי ה'מנחת שלמה' (ח"א סי' צא אות ט) ושאר פוסקים. ד) אכן, הטעם המרכזי להקל במקרים מעין אלו הוא שאין זה 'פסיק רישא' שהגלאי יופעל בזמן זריקת האשפה. טעם זה נשען על דעת הפוסקים שיש להקל גם בפסיק רישא לשעבר (או ספק 'פסיק רישא'). אומנם הלכה זו נתונה במחלוקת הפוסקים.

מתחו רשת 'פינג פונג' עד שנקרעה / הרב שאול דוד בוצ'קו

ב'אמונת עתיך' 134 (תשפ"ב) עמ' 31 הוצגה שאלה בשו"ת 'משפטי ארץ': מורה רכשה בכספה ערכת משחק פינג פונג לשימוש תלמידיה. אחת היחידות בערכה זו היא רשת הנמתחת ונפרסת לרוחב השולחן. משקיבלו את הערכה, מתחו התלמידים את הרשת על פני ארבעה שולחנות (שלושה שולחנות לא הספיקו למתיחה), והדבר גרם לקריעת הרשת. האם התלמידים חייבים בתשלום? הפסיקה במאמר הנ"ל הייתה: אם מדובר על מציאות שכל בר דעת מבין שיש פה שימוש לא ראוי ברשת – זו פשיעה, והשואל חייב.

אומנם לעניות דעתי פסק זה אינו ברור כל צורכו. הרי התלמידים לא ביקשו דבר מהמורה, אלא היא זו שהגתה את הרעיון להשאיל משחק זה. לכן נראה שאין להם דין שואל, וכל זמן שלא הזיקו בכוונה, הם פטורים. שוב חשבת, שאולי כוונת הדיינים שהם שומרים, ושומר חינוך חייב בפשיעה. אבל עדיין יש לפוטרו, כי התלמידים, כפי הנראה, כלל לא קיבלו עליהם את השמירה. וב'שלחן ערוך' מובא שחיוב השמירה אינו חל אלא אם האדם קיבל עליו לשמור, כלשון המחבר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רצא סעי' ב): שומר חנם הוא שהפקיד אצלו כסף או כלים או בהמה או כל דבר לשמור **והוא**

קבל עליו לשומרו.

ואף אם יוגדרו התלמידים כשומרי חינוך, הרי יש מחלוקת אם שומר חינוך שפשע חייב מדין מזיק: לדעת הרמב"ם³³ יש אכן מקום לחייבו, אבל הראב"ד חלק עליו,³⁴ וגם לתוספות ורשב"א פטור.³⁵ וה'שלחן ערוך' פסק כמותם,³⁶ ועל כן שומר קרקעות פטור גם

32. שש"כ, פרק לא הערה א.

33. רמב"ם, הל' שכירות פ"ב ה"ג.

34. בהשגות על הרמב"ם שם: 'שאינו פושע דומה למזיק'.

35. חידושי הרשב"א, בבא מציעא נז ע"א ד"ה שומר.

36. שו"ע, חו"מ סי' שא סעי' א בסתם.



בפשיעה. יש להוסיף על כך שבעל הנכס נדרש לבקש מהשומר שישמור על הנכס בעבורו. אבל כשאין בקשת שמירה ברורה, מקבל הנכס יהיה פטור מאחריות על הנכס.³⁷

תגובה לתגובה / הרב עמוס ראבילו

ראשית אנו מודים לרב בוצ'קו על הערתו. שנית, לגופו של עניין, הרב חידש שאם מי שיזם את פעולת ההשאלה היה המשאיל, אין פה שואל ומשאל אלא סוג שמירה אחר. חידוש זה אינו מובן לנו כל צורכו, מה זה משנה מי היוזם? ברגע ש'כל הנאה שלו', הוא נחשב לשואל. כמו כן אין שום ריעותא בשאלה מכך שהמורה יכולה בכל רגע נתון לסיים את ההשאלה, כיוון שכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שמא סעי' א) בנוגע לכל שואל: 'השואל מחבירו כלי או בהמה סתם, הרי המשאיל (תובעו) בכל עת שירצה'. נוסף על כך טען הרב שאין על התלמידים גם שום חיובי שומרים, כיוון שלא היה בדעתם להתחייב. אכן כפי שכתב הרב, כדי להתחייב בשמירה צריך לומר שהוא שומר, אך מדברי ה'מחנה אפרים' (הל' שומרים פ"א) בהסבר שיטת הרמב"ן שהרב ציטט, עולה שאין צורך דווקא בלשון של קבלת שמירה, אלא די בנסיבות המוכיחות שהייתה פה קבלת שמירה:

אשר על כן נראה לענ"ד לומר, דכל היכא דמוכחא מילתא דלשמירה נתכוין המפקיד, אע"פ שלא הזכיר לו שמירה אלא שאמר לו תפוס זה בידך עד שאבא ממקום פלוני, הרי זה כאילו אמר לו שמור לי זה מכיון ששמירתו על הנפקד הוא, דאם הוא לא ישמרנו, מי ישמרנו... ומש"כ הרמב"ן ז"ל דאי אמר ליה תפוס לי כלי זה דלא נעשה שומר, היינו בדלא אמר לו אלא לשון זה בלחוד ולא אמר לו עד שאלך למקום פלוני, דכהאי גוונא אין משמעותו שמסר בידו לשמירה אלא תפוס ומיד אני חוזר ולוקחו מידך קאמר ליה. ומה שמסר בידו לא היה אלא כדי להסתכל במקום אחר שהיה צריך ולא להניחו בידו לשמור.

לדעתנו נראה שגם המורה שמוסרת לתלמידים את הרשת מצפה שהתלמידים יהיו השומרים עליה. אומנם כאמור לא נראה שזו הייתה המציאות, אלא מדובר על שאלה.



37. מלחמות השם, ב"ק לג ע"א; מובא בנתיבות המשפט סי' רצא ס"ק ב, וסימן שמו ס"ק ז.



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!



The Institute for Torah and the Land of Israel



FERTILITY. MEDICINE. HALACHA



WHERE HALACHA MEETS TECHNOLOGY



מכון כת"ר
לכלכלה על פי התורה



MISHPETEI
ERETZ
Institute



מישפט לעים
שרות



THE TEMPLE INSTITUTE



Koshrot
Kashrut Advisory Service



Schlesinger Institute
for Medical Halachic Research
Shaare Zedek Medical Center, Jerusalem



Halichot Am Israel Organization
Universal Center of Mishpat haTorah



Torah
and State
Center



חוטם
CHOTAM - Prioritizing Jewish Values



Emunat Itecha

The platform for articles combining
Torah study and its practical application
in the Land of Israel

Tammuz 5782 136

בחזרה לעמוד התוכן