



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

אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

תשרי תשפ"ג 137

בחזרה לעמוד התוכן



מהתהבירים לארץ

סיורים חווייתיים בנושא מצוות הארץ,
מבית מדרשת התורה והארץ

תוכניות מותאמות
לכיתות א-יב
משפחות קהילות
ועוד..
ניתן לשלב כחלק
מהערכה חלופית.
הסיור באזור נתיבות

סיור בחממות ובפרדסים

ביקור במשתלה

ביקור במפעל "חסלט - עלי קטיף"

ביקור בחוות עיזים

המחשות

סדנת הפרשת תרומות ומעשרות

משחק קליקרים אטרקטיבי במיוחד

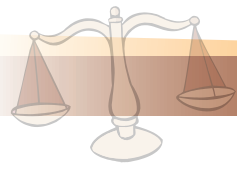
סרט מציאות מדומה

רכזים/ות
שריינו תאריכים!
הנחה לסוגרים
תאריכים מראש

לפרטים והזמנות:

שמעון // הרב בלום 052.8903729

משפט לעם



יום עיון ללומדי דיינות ולדיינים



מכון משפט לעם בשיתוף ארגון 'לכתחילה - מערך בתי דין לממונות' קיים יום עיון ללומדי דיינות ולדיינים בישיבת מרכז הרב. ראש הישיבה הרב יעקב שפירא דיבר על החשיבות של הדיינות על פי תורה ומתוך אחריות של הדיינים ללון בעומקה של סוגיה. הרב יהודה זולדן התייחס למעמדו של אב בית הדין וכתבת פסק דין מנומק. הרב רצון ערוסי, רבה של קריית אונו, דיבר על קניין מקרקעין על פי ההלכה. הרב דרוור טוויל, רב העיר שדרות, עסק בסוגיית נגיעה של דיין. את יום העיון חתם פאנל של ראשי הכוללים לדיינות בנושא טענת 'קים לי'. את היום הנחה הרב ניר אביב יו"ר לכתחילה ואב"ד בישיבת הכותל.



התורה והארץ

אתגר השבע - לא מפספסים את ערכי השמיטה

במכון התורה והארץ החליטו שאין מצב שנעבור את השמיטה מבלי לחוות אותה בצורה משמעותית ולדעת מה ניקח ממנה הלאה! בכל שבוע במשך שבעה שבועות יצא לאור סרטון ערכי על אחד מערכי השמיטה. בסיום הסרטון הופיע אתגר הקשור לאותו ערך, הצופים ששלחו תיעוד שלהם מבצעים את האתגר נכנסו להגרלה נושאת פרסים יקרי ערך. את הסרטונים ניתן לראות בערוץ היוטיוב של המכון ובאתר.



סיור בגולן של רבני התורה והארץ



רבני מכון התורה והארץ, יחד עם צוות האגרונומים, יצאו לסיור ברמת הגולן. מטרת הסיור הייתה לעמוד מקרוב על ההתלבטויות ההלכתיות של החקלאים במטעים וללמוד על גיוזומים בנשירים. נוסף על כך התקיימה פגישה ביקבי רמת הגולן כדי לעמוד על הקשיים והפתרונות של היקב בשנת השמיטה ולראות את תהליך ייצור היין הקדוש בקדושת שביעית. את הסיור ליווה הרב ישי סמואל, רב מושב יונתן ואחראי הכשרות במועצה אזורית גולן, שהביע את הערכתו הרבה לרבני המכון על הקשר הרציף שהם מקיימים עם החקלאים ופוסקי ההלכה ברמת הגולן, בכל השנים ובפרט בשנת השמיטה.

התורה והארץ



חוגגים שמיטה



'מדרשת התורה והארץ' קיימה הפנינג משפחתי ענק במיני ישראל! יום שכל כולו היה חוויית שמיטה שלא תישכח. אלפי המשתתפים נהנו מפעילות עשירה לכל המשפחה גם מחוויה חינוכית ולימודית וגם מאירוע הוקרה לגננים וחקלאים בליווי אהרן רזאל ועוד שאר פעילויות והפתעות שוות במיוחד!
בהזדמנות זו נודה לאלפי משתתפים שבאו לחגוג ולהוקיר איתנו את שנת השמיטה!

משתלות מפוקחות



לקראת השנה החדשה וסיומה של שנת השמיטה, רבים מעוניינים לרכוש עצי פרי. במשתלות המפוקחות על ידי מכון 'התורה והארץ' תוכלו לקנות עצי פרי ללא חשש כלאיים, עם מידע מפורט לגבי גלגוליו של העץ מיצירתו במשתלה, כולל מניין מדויק של שנות העורלה. בעת הרכישה תקבלו הנחיות מפורטות לשתילה ולשמירה על מניין שנות העורלה.
רשימת המשתלות המפוקחות נמצאת באתר מכון 'התורה והארץ'.

קיימות ויהדות - תנועת בני עקיבא

המכון התבקש לתת הרצאה בנושא קיימות ויהדות לרכזי ורכזות מחנה ניצנים של בני עקיבא. הרב משה בלום נסע ליער ציפורי להציג לפני הרכזים את הגישה הייחודית של המכון בנושא. כבר לפני 8 שנים הוציא המכון ספר בשם "תורת הארץ והסביבה" המכיל מאמרים בנושא סביבה ויהדות. מכון התורה והארץ רואה שליחות בהובלת תחום הקיימות ממבט תורני ואמוני, ומתכוון להרחיב את הפעילות בנושא בשנים הקרובות.



חֹתָם

ספר חדש - "וללבנה אמר שתתחדש"



מה היהדות חושבת על פמיניזם? ספר חדש מבית חותם, שזכה להמלצתו של הרב יעקב אריאל שליט"א, לא נרתע מלעסוק בשאלות הקשות שמונחות על השולחן במפגש שבין פמיניזם ויהדות. הספר נכתב ע"י עוה"ד ד"ר שפרה מישלוב, ובליווי חברי וחברות מערכת שמתמחים בסוגיה מורכבת זו. את הספר ניתן לרכוש דרך האתר.



הכנס השני בנושא 'לצמוח בשירות' - להגיע מוכנה לשירות הלאומי



לאירוע משמעותי חשוב להתכונן בצורה משמעותית! כחלק מפעילותנו להעצמת השירות הלאומי הפקנו כנס בשיתוף עם מדרשת בית לבנות היקרות לקראת השירות במטרה לתת כלים להפיכת תקופת השירות למשמעותית ומעצימה! הכנס נערך במדרשת בית השתתפות הרב רוני תמיר, הרב פנחס תורג'מן, הרבנית אפרת ג'ייקובס, הרבנית שולמית בן שטיינר ושירה שימול. ניתן לצפות בכנס בערוץ היוטיוב של חותם. כמו כן ניתן להוריד מהאתר את החוברת 'לצמוח בשירות הלאומי', חוברת שמגישה בפניכם את עיקרי השיחות של הרבנית ד"ר שולמית בן שטיינר והרבנית ד"ר חנה קטן מכנס 'לצמוח בשירות' הראשון.



מרכז תורה ומדינה

שולחן מלכים



בשלהי תשפ"ב ראה אור הכרך הראשון של החיבור המקיף **שולחן מלכים על הלכות מלכים ומלחמות לרמב"ם - פרק א**. זה שנים אחדות שמרכז תורה ומדינה שוקד על הלכות מלכים לרמב"ם, בהתאם לקריאת מו"ר הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א, נשיא מרכז תורה ומדינה. קריאה זו נסמכת על העובדה שחיבור ייחודי זה של הרמב"ם הוא הראשון, היסודי והמקיף ביותר, בכל שקשור להצגת תשתית הלכות ממלכה ומדינה. בשל כך, ההדרתו - חשיפת מקורותיו, דעות החולקים, כלל הספרות הפרשנות והפסיקתית שנכתבה עליו במהלך הדורות - מעניקה ללומד את מלואה של התשתית. או-אז, שעה שתורה מלאה לנגד עיניו, יכול הלומד לאסוקי שמעתתא חדשה אליבא דהלכתא. כך זה, שמוקדש לפרק א, הוא ראשון לסדרה שעתידי להקיף את כל הלכות מלכים.

עדרו ירעה

בהמשך לעבודה הקבועה של מרכז תורה ומדינה בליבון סדרי ממשל ומדינה, רואה אור ספר חדש, שעניינו יחסי הגומלין בין מנהיג ובין העם. בחיבור זה מבקש המרכז להציג למנהיג ולמונהגים אחדים מ"פרקי הרעיה" התורניים. הספר דן אפוא בשאלות מגוונות, בהן: מה מקומו של העם בבחירת מנהיג; האם יכול העם להדיח מנהיג; מה הן התכונות שלפיהן נכון לבחור ולמנות מנהיג; מה הוא הערך של העיסוק בצורכי ציבור; האם יכול נבחר ציבור להתפטר מתפקידו; מה תוקפו ההלכתי של חוק שהציבור אינו חפץ בו; כיצד להתייחס לשוחד בחירות; מה תוקפם של הסכמים שכורתות ביניהן מפלגות שונות לפני הבחירות; האם ההלכה מחייבת לכבד מנהיג שאינו מלך, ועוד.



מרכז תורה ומדינה

קשר אמיץ



"אחוזה", המחלקה למדיניות חברתית שבמרכז תורה ומדינה, מוציאה לאור בימים אלו את הספר "קשר אמיץ". ספר זה בוחן את תחום האימוץ במבט הלכתי ומעמת את התפיסה התורנית עם תפיסות משפטיות ותרבותיות הנוגעות ליחסים במשפחה. האם הורות היא מושג טבעי, הנקבע על פי קשר הדם, או מושג חוקי, הנקבע על ידי המדינה, חוקיה ובתי המשפט שלה? האם יש דרך להפקיע הורות וליצור הורות חליפית? האם מעל להורים יש "סמכות על" שבכוחה לנקוט עמדה מחייבת בשאלות כאלה? פוסקי ההלכה לדורותיהם התמודדו עם השאלות הללו דרך מוסד עתיק יומין - האימוץ. בהבנתו של מוסד זה הם הלכו בדרך שונה לחלוטין מדרכו של המשפט הרומי שהיה מקובל בעולם העתיק, כאשר בין עמדת ההלכה לבין חוקי האימוץ המודרניים מתנהל דיאלוג מרתק. כתיבתו של הספר הזה על ידי הרב עזריאל אריאל יצא לאור על ידי המחלקה למדיניות חברתית במרכז תורה ומדינה ומוסיפה נדבך בבירור של תורת המדינה היהודית לאורה של ההלכה.

ביקור יהונתן פולארד



גיבור ישראל, מר יהונתן פולארד, ביקר במרכז תורה ומדינה ושוחח עם רבני המרכז. ראש המרכז, הרב יגאל קמינצקי, קיבל את פניו והדגיש שמרכז תורה ומדינה, אשר הוקם לאחר העקירה מגוש קטיף, כמו גם מסירות הנפש של יהונתן, מהווים נדבך חשוב בהתבססותה של מדינת ישראל כמדינה יהודית על פי תורת ה'.



צומת

מתייעצים עם גדולי ישראל

מחלקת ההלכה של מכון צומת נפגשה להתייעצות הלכתית עם הרב דב ליאור. במהלך הפגישה עודד הרב ליאור את אנשי המכון להעלות למודעות הציבור את הצורך בשימוש בפתרונות הלכתיים מלכתחילה בכל הטכנולוגיה המוטמעת כיום בדיור החדש. נוסף על כך השיב הרב על שאלות הלכתיות שאיתן מתמודדים בימים אלה במחלקת ההלכה. המפגש נערך כחלק מסדרת פגישות שעורכת מחלקת ההלכה של מכון צומת עם גדולי הרבנים בישראל מתוך רצון לפסוק ולקבל החלטות הנשענות על גדולי הדור. ראש מכון צומת הרב מנחם פרל: "אני מודה לרב דב ליאור על הפגישה החשובה ועל התמיכה בפעילות המכון. בכל שאלה שאנו דנים ובכל מוצר שאנו מפתחים ומאשרים אנחנו נשענים על זקני הדור כדי להגיע להסכמה רחבה".





חדש - תחומין כרך מ"ב



בחג השבועות יצא לאור הכרך החדש של 'תחומין' מבית מכון צומת. זהו הכרך ה-42 של סדרת הספרים החשובה שנועדה לשמש במה לחדשנות תורנית-הלכתית ומהווה במה למחקרים אורתודוקסיים ולביטויי הלכה בנושא המדינה היהודית וסוגיות הנולדות מהמפגש בין אורח החיים היהודי לבין הקדמה והטכנולוגיה.

כמה מאמרים לדוגמה מהכרך החדש:

הגנת סייבר בשבת - מאמר של ראש המכון הרב מנחם פרל: במקרים של מתקפת סייבר ניתן לחלל שבת, גם אם מדובר בגופים כלכליים גדולים ולא רק בענייני צבא וביטחון.

הפגנות מול ביתו של איש ציבור - רב העיר רמת גן לשעבר הרב יעקב אריאל פוסק כי אסור לקיים הפגנה מול ביתו של איש ציבור אם היא גורמת סבל לשכנים. "זכות המחאה וחופש הביטוי הן זכויות יסוד אלמנטאריות בחברה דמוקרטית, אולם עליהן להתחשב בזכויות אלמנטריות של אזרחים אחרים, ולכן עליהן להיות מוגבלות בזמן ובמקום".

הלכות גיוס המונים - מאמר של הרב אליעזר פוזן דן בהלכות גיוס ההמונים הרווח בשנים האחרונות. "שיטת גיוס הכספים החדשה מניבה תוצאות ומרבה את היקף התרומות, אך היא עלולה להביא עימה מכשול גדול של אנשים שיתרמו שלא מתוך רצון מוחלט".

פתרון לבשר המתורבת בגמר תחרות מכון וולקני בהשתתפות מכון צומת



התחרות היוקרתית VOLCANIVATION 2022 של מכון וולקני עסקה השנה בנושא פיתוח טכנולוגיות ופתרונות להתמודדות עם שינויי האקלים והגברת הביטחון התזונתי. בגמר הוצגו עשר הצעות שפותחו על ידי תלמידים מכל רחבי הארץ. מתוכן שתי הצעות שהגיעו מיישבת אורט המתמיד בקריית שמונה, בליווי ובהכוונה של מכון צומת.

מנהלי החמ"ד במכון צומת

במרכז ההדרכה של מכון צומת התארחו חמישים מנהלי בתי ספר של החמ"ד ממחוז דרום. המנהלים שמעו סקירה של רבני המכון על האתגרים שמציב העידן הטכנולוגי בנוגע לשמירת השבת במרחב הציבורי ועל הפיתוחים השונים שהמכון מפתח בימים אלה. נוסף על כך נחשפו המנהלים לפעילויות השונות והמגוונות שמקיים המכון עם בתי ספר ומוסדות חינוך השונים מרחבי הארץ, כחלק מהעבודה עם מערכת "גפן" של משרד החינוך, בהם ימי שיא, ימי לימוד מרוכזים ועוד.



חוק משאבות המים

חוק משאבות המים עבר לקריאה ראשונה - מכון צומת: "שמחים להיות שותפים לקידום החוק, יש לאפשר לשומרי המצוות לשמור שבת כהלכתה מבלי לפגוע בשאר הדיירים".

ועדת הפנים של הכנסת אישרה לקריאה ראשונה את הצעת החוק שלפיה בעל דירה בבניין מגורים יהיה רשאי, ללא הסכמת בעלי הדירות האחרים, להתקין על חשבוננו מנגנון המאפשר הפעלה אוטומטית של משאבת מים ללא חילול שבת באמצעות פיקוד שבת מיוחד. במכון צומת להלכה וטכנולוגיה שהובילו להעלאת המודעות לבעיה ואף פיתחו פיקוד שבת למשאבות בירכו על ההחלטה: "שמחים להיות שותפים לקידום החוק החשוב.



ספר פוע"ה כרך ראשון מהדורה רביעית

לאחר שאזלה המהדורה השלישית של ספר פוע"ה כרך ראשון (משפחה וטהרה), יצאה לאור מהדורה חדשה של הספר. במהדורה זו, מלבד תיקוני טעויות דפוס ותוספות מרובות (בין היתר נכתבו מחדש כל דיני טבילה ביחס לאיפור בשבת), הושלמו כל ההפניות לספרי פוע"ה הנוספים שיצאו לאור לאחר יציאת המהדורות הקודמות של הכרך הראשון. ניתן להשיג עכשיו את כל הסדרה (כרכים א-ד) במחיר מבצע של 200 ש"ח, וכן כרכים בודדים, בטלפון 052-8881698 או בחנות המקוונת באתר מכון פוע"ה.



שו"ת שאגת כהן חלק ב

יורה דעה וחושן משפט. יצא לאור הכרך השני בסדרת ספרי השו"ת של הרב אריה כ"ץ, רב יועץ ופוסק ומנהל המחלקה למחקר הלכתי וספרות במכון פוע"ה - שו"ת שאגת כהן. בספר 70 סימנים המחולקים למאמרים ותשובות בנושאי יורה דעה, רבים מהם בענייני טהרת המשפחה, ולמאמרים ופסקי דין בדיני ממונות. ניתן להשיג את הספר (וכן את קודמו - שו"ת שאגת כהן חלק א - דרכי פסיקה ואבן העזר) במחיר מבצע של 50 ש"ח, בטלפון 052-8881698 או בחנות המקוונת באתר מכון פוע"ה.

כנס מכון פוע"ה בהדסה

מכון פוע"ה פתח במיזם חדש - כנסים אזוריים לרבנים בשיתוף מרכזים רפואיים ברחבי הארץ. הכנס הראשון התקיים במרכז הרפואי הדסה עין כרם, ועסק בנושאי פוריות, טהרת המשפחה, גנטיקה, היריון ולידה. בין המרצים בכנס היו רבני מכון פוע"ה והרופאים המומחים של המערך הגינקולוגי במרכז הרפואי הדסה. במהלך הכנס התקיים גם טקס סיום קורס רפואה והלכה לרבנים, שבו השתתפו עשרות רבנים, ביניהם רבני ערים ויישובים.



כנס רואים את הנולד במרכז הרפואי אסותא באשדוד

הכנס, שעסק בגינקולוגיה בראי ההלכה התקיים בנוכחות עשרות רבנים ורופאים מאזור השפלה והדרום, והרצו בו רבני מכון פוע"ה והרופאים הבכירים במחלקת נשים ויולדות במרכז הרפואי אסותא באשדוד.



טקס השקת ספר פוע"ה כרך רביעי

ערב השקת ספר פוע"ה כרך רביעי - גינקולוגיה, מחלות, חברה ומחקר התקיים במכון פוע"ה בהשתתפות רבנים ורופאים ובפרט כיבד בנוכחותו את הערב הרב הראשי לישראל הרה"ג דוד לאו שליט"א.





רבני פוע"ה בפגישה עם הרב צבי הרשל שכטר

בביקורו האחרון של הגאון הרב צבי הרשל שכטר שליט"א, מראשי הישיבה אוניברסיטה בארה"ב וממנהיגי היהדות האורתודוקסית שם, נפגשו עימו רבני פוע"ה ודנו איתו בנושאים שעל סדר היום, בתחומי הפוריות, טהרת המשפחה ועוד. הרב שכטר מסר את הערכתו הרבה למכון פוע"ה ולעומד בראשו, הרב מנחם בורשטיין שליט"א.

טקס סיום קורסים תשפ"ב

במעמד הרב הראשי של ירושלים, הגאון הרב שלמה עמאר שליט"א, התקיים טקס סיום קורסי הנשים של מכון פוע"ה תשפ"ב. בטקס השתתפו למעלה מ-200 מבוגרות הקורסים השונים של מרכז הלימוד, ביניהן קורסי הדרכת כלות, יועצות בקהילה, בלניות ועוד. ההרשמה לקורסי תשפ"ג במרכז הלימוד החלה, פרטים באתר מכון פוע"ה.



הכנס השנתי של מכון כת"ר תשפ"ב

רפורמת החקלאות העומדת בימים אלו על סדר היום הציבורי עמדה במרכז הכנס השנתי של מכון כת"ר שנערך בשבוע שעבר ברעננה, בשיתוף המועצה הדתית ומנהל קהילה בעירייה.

הכנס השנתי של מכון כת"ר, המפגיש מדי שנה דמויות מפתח מתחומי הכלכלה והחברה עם תלמידי חכמים מהשורה הראשונה כדי ללבן יחד סוגיות שעל סדר היום הישראלי, עסק השנה בסוגיה המסעירה את הציבוריות הישראלית - תוכנית האוצר ומשרד החקלאות לפתיחת השוק לייבוא תוצרת חקלאית באמצעות הפחתת מכסים.

את הרצאת הפתיחה נשא הרב הראשי לישראל הרב דוד לאו אשר ציין שאף שבדרך כלל ההלכה מעדיפה את טובת הלקוחות ומאפשרת תחרות אם זו מביאה להורדת מחירים או לשיפור באיכות המוצר, שונה הדבר כאשר מדובר בחקלאות: ערכה המיוחד של החקלאות בארץ ישראל מחייב שבכל רפורמה שהיא לא יפחת, ולו באחד, מספר החקלאים. על כן יש אומנם לראות בחיוב פעולות שנועדו להביא להוזלת התוצרת החקלאית - אך כל זה בתנאי שלא תיפגע פרנסתם של החקלאים.

נערך פאנל מרתק בהנחיית עו"ד יואל בריס, לשעבר היועץ המשפטי של משרד האוצר, ובו השתתפו מר חיים בורובסקי, רכז תחום החקלאות באגף התקציבים באוצר, ומר בועז סופר, סמנכ"ל רשות המיסים לשעבר. בפאנל עלו שאלות הנוגעות לערכים שביסוד המחלוקת סביב הרפורמה בחקלאות, וכן שאלות הנוגעות למציאות ולאמצעים הראויים שבהם יש לנקוט.

נשיא מכון כת"ר הרב יעקב אריאל, אשר חתם את המושב, הדגיש שהבעיה העיקרית ברפורמה הינה בכך שהיא משקפת פגם ערכי בכל הנוגע ליחס הנכון לחקלאות ולחקלאים. הרוב הגדול של אזרחי המדינה שאינם חקלאים צריכים לראות בחקלאים את שליחיהם לגידול פירותיה של ארץ ישראל ולהגנה על גבולות המדינה. כאשר אנשי העיר רוכשים תוצרת חקלאית הם מחויבים לראות לנגד עיניהם בראש ובראשונה את המגדלים ולהעדיף תוצרת חקלאית הגדלה בארץ על פני תוצרת מיובאת - גם אם המיובאת נראית טובה יותר. את מושבי הכנס פתחו ראשי מכון כת"ר הרב שלמה אישון והרב יצחק בזק אשר ציינו את העובדה שזהו הכנס הראשון המתקיים פנים אל פנים לאחר למעלה משנתיים שבהן לא התאפשר בגלל מגפת הקורונה.

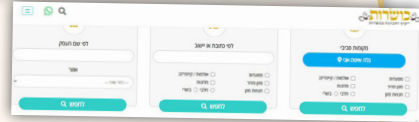


שלב ב של רפורמת הכשרות

לקראת ההיערכות לשלב ב של רפורמת הכשרות פיתחה המחלקה היישומית בכושרות תוכנה למועצות הדתיות המאפשרת שליטה מלאה על מחלקות הכשרות וצוותי הפיקוח, כולל נוכחות, תיקי כשרות, סריקת ברקודים ועוד. התוכנה מאפשרת שליטה של ממש במערכת הכשרות על פי נוהלי הכשרות של הרבנות הראשית לישראל ומאפשרת למועצות הדתיות להמשיך לתת כשרות גם ביום שאחרי הרפורמה.

התחדשנו! עמוד המסעדות המומלצות של כושרות

החיפוש הפופולרי של העסקים המומלצים השתדרג. לעמוד מומלצי כושרות יש עשרות כניסות ביום. ועכשיו, מה השתנה? אפשרויות החיפוש הורחבו, דויקו ההגדרות לנוחות החיפוש, נוספה האפשרות לחיפוש לפי בשרי / חלבי. מוזמנים להיכנס ולמצוא בקלות מקום ברמת כשרות ראויה.



חנות כושרות



כמענה לפניות רבות לפתרונות אכילה נקייה מחרקים, פתחנו את החנות המקוונת. בחנות מגוון מוצרים הנבדקים על ידי מעבדת כושרות, כלל המוצרים לטובת שימוש נקי מחרקים. בין המוצרים ניתן למצוא: שקיקי תה חד פעמיים - להכנסת ירק שאינו מפוקח | פילטר יין - לסינון ענבים לצורך הכנת יין / מיץ ענבים | מסננת לעלי תבלין - לשימוש בירק בבישולים | מסננות לתה צמחים ועוד... חפשו 'חנות כושרות' בגוגל.



להנשלה באכון

הליכות עם ישראל

אירוח הרב צבי שכטר שליט"א

בנשיאות הרה"ג רצון ערוסי שליט"א אירחה בכ"ז בתמוז תשפ"ב בקריית אונו את הגאון הגדול הרב צבי שכטר שליט"א - ראש ישיבת יצחק אלחנן בניו יורק. הרב שכטר מסר שיעור על דיני עדות כולל לדיינים. המעמד התקיים בנוכחות ראש הכולל הרב חנן גפני הי"ו והדיין הרב מימון נהרי הי"ו, חבר בית הדין הגדול לערעורים.



ירחי כלה קיץ תשפ"ב

כמאה מידידי עמותת הליכות עם ישראל התארחו במלון קיבוץ לביא בירחי כלה שהוקדשו לנושא "שמיטת כספים והדאגה לאוכלוסיות החלשות". בכינוס נשא דברים הרה"ג ישעיהו מייטלס שליט"א, רבה של נהריה. כמו כן התקיים ערב שאלות ותשובות עם הרה"ג רצון ערוסי, שיעורו של הרה"ג יוסף אברקי שליט"א על שמיטת כספים והגדרת העני ושיעורים נוספים. במהלך הכינוס הועברו הרצאות גם בנושאים היסטוריים על ידי אביגדור קהלני ומרצים נוספים והתקיימו סדנאות לנשים, טיול בעקבות יהודי תימן ועוד. יום בכינוס הוקדש לשירת שבזי ונערך בשיתוף מכון שז"ר.

בחזרה לעמוד התוכן

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 137
תשרי תשפ"ג

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תוכב"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 עתיך

7 רבי עקיבא ויום הכיפורים / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 16 1. פדיון פטר חמור / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 17 2. ביעור בפרי הדובדבן בגולן / הרב יהודה הלוי עמיחי
3. הפרשה מפירות שמביאים לקידוש ולאזכרה ויש חשש שאינם מעושרים / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 19 4. נאמנות אדם חילוני שמודיע שהפירות הם טבל / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 20 5. הפסד פירות שביעית באשכול שחלקו בשל / הרב אברהם סוחובולסקי
- 20 6. עירוב חלה בבצק / הרב יואל פרידמן
- 22 7. חיוב מעשרות כשהכניס מיץ לימון דרך החלון / הרב יואל פרידמן
- 22 8. מחם באוניית נופש / הרב מנחם פרל
- 23 9. 'דיבור' באמצעות מחשב לחולה בניוון שרירים / הרב מנחם פרל
- 24 10. שימוש בכיריים חשמליות ביום טוב / הרב מנחם פרל
- 24 12. טעינת רכב חשמלי בשבת / הרב הראל דביר
- 28 13. ביטול חוזה שכירות / הרב אריאל בראלי
- 30 14. חזרה מהסכמה בעל פה של קניית דירה / הרב אריאל בראלי
- 30 15. דרישת תוספת תשלום מצד קבלן / הרב אריאל בראלי
- 31

הארץ ומצוותיה

- 32 מצוות שמיטת כספים למהדרין / הרב יואל פרידמן
- 43 על ההיתר לטעת עץ בגוש אדמה בשמיטה / הרב נתנאל אוירבך
- 49 עקירת ספיחי כלאיים שצמחו בשביעית / הרב אהוד אחיטוב
- 58 שאריות חומרי הדברה באתרוג / אג' יהודה הלר

כשרות והלכה

62 בישולי נוכרים בקיטור / הרב צבי בן ראובן

משפט התורה

- 65 מקומו של העם בבחירת המנהיג / הרב יגאל קמינצקי
- 74 תפילה בציבור במטוס בשעת טיסה / הרב רצון ערוסי
- 80 קבלת כספים מקרנות צדקה של 'נוצרים אוהבי ישראל' / הרב בנימין טבדי
- 87 השגות על גישת הרב אליעזר מלמד בגיור / הרב אורי בצלאל פישר
- 96 תביעה לבית דין לממונות לאחר דיון בבית משפט / הרב אריאל בראלי
- 100 חוקי התורה: תיווך / הרב הלל גפן
- 111 חוקי התורה: עבודה / הרב עדו רכניץ

רפואה והלכה

117 חישוב יום הארבעים וגדר מפלת לעניין צומות / הרב אריה כץ

טכנולוגיה והלכה

שימוש בהיתר הגרמא במכשירים שנבנו מראש על סמך היתר ה'גרמא'
121 / הרב אביעד משה
מדיניות מכון 'צומת' בדין 'גרמא' בשבת - תגובה
132 / הרב מנחם פרל והרב הראל דביר
141 אוטומציה בשבת / הרב הראל דביר

כלכלה והלכה

146 מכירת כרטיסים בהנחה במכירה מוקדמת / הרב שלמה אישון

מידע יישומי

151 מוצאי שביעית ותחילת שמינית / הרב נתנאל אורבך

תגובות

157 בשר המבוסס תאים / הרב אברהם סתיו
159 תגובה לתגובה / הרב דוד אייגנר

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, h.ehud@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב צבי בן ראובן, 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 הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgn@gmail.com
הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
אג' יהודה הדר, מכון התורה והארץ, yuda156@gmail.com
הרב בנימין טבדי, רב קהילת 'שטיבל יד בנימין' רעננה וראש בית מדרש 'לשמה' להכשרת רבנים, bennytabady@gmail.com
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
הרב אביעד משה, מכון פועה, aviadm24@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב אברהם סתיו, ארגון רבני צהר, abstav@gmail.com
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 יגאל קמינצקי, ראש מרכז תורה ומדינה, igalkamin@gmail.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, dor@013.net
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com



הרב צבי שורץ

רבי עקיבא ויום הכיפורים

הקדמה

רבי עקיבא קשור ליום הכיפורים. דוגמה לדברים הידועים על קשר זה מוצאים בפתיחה של החזן שליח הציבור, בתפילת 'כל נדרי': בפסוק¹ 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה', סופי התיבות הם ר' עקיבה.² דוגמה נוספת היא סיום תפילת נעילה בקריאה 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד' - אותה קריאה שקרא רבי עקיבא בשעת מיתתו, ויצאה נשמתו ב'אחד'. גם המשנה במסכת 'יומא',³ שרובה ככולה עוסקת בענייני יום הכיפורים, מסתיימת בדברי רבי עקיבא 'אשריכם ישראל' וכו'.⁴ על מועד מותו של רבי עקיבא אין מסורת ברורה, אולם המקורות מתארכים את יום מיתתו ליום הכיפורים עצמו או קרוב לו. הטור (או"ח סי' תקפ) כותב: 'בה' בו [בתשרי] נחשב רבי עקיבא בן יוסף בבית האסורין ומת'. לפי ה'ילקוט שמעוני' הוא מת בט' בתשרי,⁵ ולפי ה'בן איש חי' הוא נהרג ביום הכיפורים עצמו.⁶

בעיון זה נעסוק בקשר העמוק שבין רבי עקיבא, תורתו, מידותיו ויחסו לכלל ישראל לבין מהותו הייחודית של יום הכיפורים. נעסוק גם בקשר של שניהם לכפרה על חטא מכירת יוסף. לסיום נעמוד על ה'מהפכה' שיצר רבי עקיבא במהותו של יום כיפורים אחרי החורבן, כשעבודת המקדש בטלה.

א. יום כיפורים וקבלת תורה

1. הלוחות השניים - יסוד תורה שבעל פה

ב"ז בתמוז נשברו הלוחות הראשונים, ולאחר שהתפלל משה והפציר בקב"ה שירחם על עם ישראל, קרא לו ה' לשוב ולעלות כדי לקבל את הלוחות השניים. ואכן משה עלה שוב בא' באלול, וירד עם הלוחות ביום הכיפורים, כדאיתא בתענית:⁷

1. תהלים צז, יא.
2. ה'אור זרוע' ר' יצחק מוינה מביא בהקדמה לספרו מדוע קרא את ספרו בשם זה: בשל הפסוק 'אור זרוע לצדיק' וכו' שגילו לו מן השמים, כשהתלבט אם לכתוב בגט את השם עקיבא בא' או עקיבה בה'.
3. יומא פ"ח מ"ט.
4. בספרו 'את אחי אנוכי מבקש', עמ' 170, מקשר חנן פורת בין סיום מסכת יומא בדברי ר' עקיבא לבין פטירתו של ר"ע ביום הכיפורים. הוא רואה בקשר זה זיכרון לר' עקיבא, בבחינת 'אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם'.
5. ילקוט שמעוני, משלי סי' תתקמד: 'מעשה היה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורים ור' יהושע הגרסי היה תלמידו ומשמשו, ערב יום הכפורים נפטר ממנו והלך לביתו, בא אליהו ז"ל ועמד על פתח ביתו אמר ליה שלום עליך רבי אמר ליה שלום עליך רבי ומורי, אמר ליה כלום אתה צריך? אמר לו ומי אתה? אמר ליה כהן אני, ובאתי להגיד לך שרבי עקיבא מת בבית האסורים'.
6. לשון חכמים, א, כג: 'עשה למען קדושת שמך ולמען זכות עבדך התנא החסיד רבי עקיבה, אשר מסר עצמו ונפשו, ונהרג על קדושת שמך ביום הכיפורים'.
7. תענית ל ע"ב.



א"ר שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים: **בשלמא יום הכיפורים**, משום דאית ביה סליחה ומחילה, **יום שניתנו בו לוחות האחרונות**.

הלוחות השניים, שעליהם נאמר למשה 'פסל לך'⁸, היו **במדרגה של תורה שבעל פה**, וכך אומר המדרש:⁹

אמר הקדוש ברוך הוא נצטערת, חיך אין אתה מפסיד, בלוחות הראשונות לא היו אלא 'י' הדברות בלבד, עכשיו שנצטערת אני נותן לך **הלכות מדרשות ואגדות**, שנאמר כתב לך [בלוחות שניים] את הדברים האלה, למה אמר הקדוש ברוך הוא כתב לך והכתיב והמכתב מכתב אלוקים הוא חרות על הלוחות, וכתיב ויכתוב על הלוחות כמכתב הראשון? אלא כך אמר לו הקדוש ברוך הוא, כתוב לך תורה נביאים וכתובים שיהיו בכתב, אבל **הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה**. וכך מביא הנצי"ב מוולאז'ין בפירושו לתורה:¹⁰

והכוונה בכל זה, דבלוחות הראשונות לא ניתן כח החידוש אלא מה שקיבל משה דיוקי המקראות והלכות היוצא מזה, אבל לא לחדש דבר הלכה ע"י י"ג מדות וכדומה הוויות התלמוד. **ולא היה תורה שבע"פ, אלא דברים המקובלים מפי משה**. ומה שלא היה מקובל, היו מדמים מילתא למילתא. **אבל בלוחות השניות ניתן כוח לכל תלמיד ותיק לחדש הלכה ע"פ המידות והתלמוד...** ומזה הטעם עצמו ציווה הקב"ה שיהיה הלוחות השניים בפיסול ידי משה, לא משום שלא זכו למעשה אלוקים, אלא להורות **דהלכה המתחדשת בכוח לוחות הללו, היא השתתפות עמל האדם בסייעתא דשמיא**, כמו עצם הלוחות שהיה מעשה משה וכתבת הקב"ה.

הלוחות הראשונים ירדו אלינו מלמעלה למטה, ללא כל מעשה מצידנו. לעומת זאת בלוחות השניים, שניתנו במידת הרחמים, נעשינו שותפים בתורה, בלימודה ובחידושה. חיבור זה בין הקב"ה לישראל מתאים ליום הכיפורים, שכולו עומד בסימן 'כי ביום הזה יכפר עליכם' - בניסים גלויים מלמעלה למטה, כמו לשון הזהורית בראש השעיר המשתלח שנהפכת ללבנה. יום זה מתברך במעלת השבת שקדושתה באה מלמעלה, וכן יש בו גם מעלת יו"ט שנקבע מלמטה, ע"י קידוש החודש בב"ד. לכן יום זה הוא 'שבת שבתון' - גם שבת לה' (ואין בין שבת ליוכ"פ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בכרת),¹¹ וגם שבתם של ישראל.

לכן אין זמן מתאים יותר מיום הכיפורים לקבל את הלוחות השניים, שיש בהם בחינת תורה שבע"פ, שאת עקרונותיה קיבלנו מלמעלה, ואנו הוגים בה, והיא כלולה בתוך חיינו.

2. רבי עקיבא - איש התורה שבעל פה

בית מדרשו של רבי עקיבא הוא המרכזי והמשמעותי ביותר בהעברת התורה בדור התנאים, והוא מעמודי התווך של התורה שבעל פה:¹²

8. שמות לד, א.
9. שמות רבה (וילנא) פרשת כי תשא פרשה מז.
10. העמק דבר, שמות לד, א.
11. מגילה פ"א מ"ה.
12. סנהדרין פו ע"א.

אמר רבי יוחנן: סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא.
 ר' עקיבא הוא מגדולי החכמים שבכל הדורות המוציאים את התורה שבכתב מן הכוח אל הפועל, וכך מספר התלמוד:¹³

בשעה שעלה משה למרום, מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: ריבונו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות. אמר לפניו: ריבונו של עולם, הראהו לי! אמר לו: חזור לאחוריך. הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כוחו, כיוון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתיישבה דעתו.

היחס בין גוף האותיות שקיבל משה בסיני לבין התגין שעליהם דרש רבי עקיבא הוא היחס שבין התורה שבכתב לתורה שבעל פה.¹⁴ התגים היוצאים מתוך האותיות הם פרטי הדינים שיוצאים מתוך התורה שבכתב. כך עולה שיום הכיפורים, שבו קיבל עם ישראל את הלוחות השניים - יסוד התושבע"פ, מתאים לדמותו של רבי עקיבא - אחד מראשי התורה שבעל פה.

ב. יום הכיפורים - כפרה על מכירת יוסף

1. שעיר יום הכיפורים מכפר על שעיר העיזים של אחי יוסף

הרמב"ם ב'מורה נבוכים' מבאר מדוע ביום הכיפורים מביאים שעירים:¹⁵

אבל החכמים ז"ל שמו טעם היות **כפרת ציבור לעולם בשעירים** - בעבור שחטא עדת ישראל כולה היה **בשעיר עיזים** - רמז למכירת יוסף הצדיק שנאמר **בעניינו 'וישחטו שעיר עיזים וגומר'**.

ומעניין שב'ספר היובליים'¹⁶ מצוין שתאריך מכירת יוסף היה י' בתשרי, ובאותו יום חל יום הכיפורים הבא לכפר על חטא זה:

וישחטו בני יעקב שעיר עיזים ויטבלו את כתונת יוסף בדמו, וישלחו אותה אל יעקב **בעשירי לחודש השביעי**... לכן נועד בקרב בני ישראל **להתאבל ביום העשירי לחודש השביעי** - ביום אשר הגיע שמע אבל יוסף אל יעקב אביו, לבקש בו כפרה בשעיר עיזים בעשור לחודש השביעי אחת בשנה על חטאתם, כי הפכו את רחמי אביהם לאבל על יוסף בנו. וביום הזה נועד להם להתאבל בו על חטאיהם ועל כל פשעיהם ועל עוונותם, להיטהר ביום הזה אחת בשנה.

13. מנחות כט ע"ב.

14. הרב שמואל אורבך, 'לשעה ולדורות', עמ' רכט.

15. מורה נבוכים, ח"ג פרק מו.

16. ספר היובליים, פרק לד (מן הספרים החיצוניים, שחברו בימי בית שני).



2. בין עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים ליוסף הצדיק

מלבד השעיר, ישנם פרטים רבים שיש בהם דמיון בין עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים לבין המאורעות שעברו על יוסף, כדי לרמוז שעבודת הכהן הגדול באה לכפר על מכירתו: * **חמש פעמים עבר יוסף שינויים הקשורים לבגדים:** לבישת כתונת הפסים שתפר לו אביו; הפשטתו מן הכתונת על ידי האחים; הפשטתו מן הבגד על ידי אשת פוטיפר; החלפת שמלותיו בעלותו מן הבור, לפני הבאתו אל פרעה; מינויו למשנה למלך והלבשתו בבגדי שש ורביד זהב על צווארו. וזה כנגד זה - **הכהן הגדול מחליף גם הוא את בגדיו חמש פעמים** ביום הכיפורים, כמו יוסף. כמו כן, **כתונת הבד** היא כנגד **כתונת הפסים**.¹⁷ * **האחים הפשיטו** 'את יוסף את כותנתו את כתונת הפסים אשר עליו' (בראשית לז כג). כנגד זה, ביום הכיפורים לאחר הקרבת התמיד של שחר פושט הכהן הגדול את בגדי הזהב. **פושט - ואין מפשיטים אותו.**

* **האחים השליכו את יוסף אל הבור, 'והבור רק אין בו מים'** (שם שם כד). הכהן הגדול, לפני שלובש בגדי לבן, יורד וטובל: **טובל - במקום שיש בו מים, יורד - ולא מושלך.** * **אחי יוסף ישבו 'לאכול לחם'** (שם שם כה). בעוד הכהן הגדול וכל בית ישראל **מענים את נפשם וצמים.** וכן העינוי של **נעילת הסנדל כנגד קניית הנעליים** שקנו בשכר המכירה.¹⁸

* **שיירת הישמעאלים שהורידה את יוסף למצרים** (שם שם כח) נשאה **'נכאת צרי ולוט'** (שם שם כה). בשמים אלו הם גם חלק **מסממני הקטורת** שמקטיר הכהן הגדול בשיאו של יום הכיפורים בקודש הקודשים (ויקרא טז, יב-יג). ה'משך חכמה'¹⁹ מביא הקשרים נוספים בין עבודת יום הכיפורים בקודש הקודשים ושילוח השעיר למכירת יוסף:

והנה אמרו במדרש משלי (שוחר טוב סימן א): ר' אבין אומר, בכל דור עדיין חטא של מכירת יוסף קיים. עיין שם. ונמצא, דהכפרה על האומה בכללה לפני ולפנים עדיין יש שם רושם החטא ממכירת יוסף. ולכן לשון של שער המשתלח **משקל שתי סלעים**, רמז למה שאמרו בשבת פרק קמא (י' ע"ב): אמר רב, לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים שבשביל **משקל שני סלעים** מילת שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים. ולכן יתכן, כי **הכפרה היתה לפני ולפנים בבית הכפורת וההיכל, מקום של בנימין, משום שהוא לא היה בחטא מכירת יוסף.**

17. בפיוט סדר העבודה בנוסח צרפת, הפותח ב'אתה כוננת עולם ברוב חסד' שכתב הפייטן יוסי בן יוסי, סוקר הפייטן את בגדי הכהן הגדול שעמם שימש ביום הכיפורים, ומתייחס אל הכתונת במילים הבאות: **'בכפל כתונת בד יכסה שארו (בשרו) מפסי יד עד עקיבת רגל... ויסיר דאגת כתונת הפסים.'** גם מדבריו עולה הקשר שבין הכה"ג למכירת יוסף.

18. ב'ילקוט שמעוני' פרשת וישב רמז קמב ד"ה ויהי כאשר בא: 'מכרו אותו לישמעאלים בעשרים כסף, וכל אחד נטל שני כספים לקנות מנעלים ברגליהם שנאמר 'על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעליים'.

19. משך חכמה, ויקרא טז, ל, ד"ה כי אתה סלחן.

3. עשרה הרוגי מלכות, ובהם רבי עקיבא, נהרגו בשל מכירת יוסף

במנהגי אשכנז קוראים את הפיוט 'אלה אזכרה' ביום הכיפורים, התולה את 'עשרת הרוגי המלכות', ובהם רבי עקיבא, בחטא מכירת יוסף:

אַלְהָ אֶזְכְּרָה וְנַפְשִׁי עָלַי אֶשְׁפָּכָה... כִּי בִימֵי הַשָּׁר לֹא עֲלֵתָה אֶרְוֹכָה לַעֲשֶׂרָה הַרוּגֵי מְלוּכָה... וְקָרָא לַעֲשֶׂרָה חֲכָמִים גְּדוֹלִים מְבִינֵי דָת וְטַעֲמֵיהָ בְּפִלְפּוּלִים דִּינּוּ מְשֻׁפָּט זֶה לַאֲשׁוּרוֹ... כִּי יִמְצָא אִישׁ גּוֹנֵב נֶפֶשׁ מֵאֶחָיו מְבַנֵּי יִשְׂרָאֵל וְהִתְעַמְרוּ בּוֹ וּמְכָרוּ. הֵם כְּעֻנּוֹ לֹ וְיָמֹת הַגָּנֵב הֵהוּא. נָם אֵיָה אֲבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אַחֵיהֶם מְכָרוּהוּ לְאַרְחָת יִשְׁמַעְאֵלִים סְחָרוּהוּ וּבְעֵד נַעֲלִים נִתְּנוּהוּ וְאַתֶּם קִבְּלוּ דִין שְׁמַיִם עָלֵיכֶם כִּי מִיָּמֵי אֲבוֹתֵיכֶם לֹא נִמְצָא... וְאַתֶּם תִּשְׂאוּ עוֹן אֲבוֹתֵיכֶם.²⁰

המדרש רואה בהריגתם של עשרת גדולי התורה עונש על מכירת יוסף ע"י עשרת השבטים. וכנגד מי היה רבי עקיבא? י"א כנגד יששכר,²¹ י"א כנגד שמעון,²² י"א כנגד יוסף²³ וי"א כנגד הקב"ה, שהשבטים השביעו אותו שלא לגלות ליעקב.²⁴

ג. בין אדם לחברו

1. יום הכיפורים ותיקון העבירות שבין אדם לחברו

ביום הכיפורים מקריב הכהן הגדול פר ושעיר: הפר בא לכפר על חטא העגל, והשעיר - על מכירת יוסף.²⁵ יסוד זה נלמד, כנראה, מן המדרש ב'ילקוט שמעוני', לפיו ביום הקמת המשכן נצטווה אהרון לקחת עגל בן בקר לחטאת, ובני ישראל נצטוו לקחת גם שעיר

20. הפיוט כולו בנוי על המדרש, הנמצא ב'אוצר המדרשים' - אייזנשטיין, ערך 'עשרה הרוגי מלכות', עמ' 440. הקשר בין 'עשרה הרוגי מלכות' למכירת יוסף נמצא גם במקורות אחרים: זוהר חדש עם פ' מתוק מדבש מאמר ' הרוגי מלכות, מעמ' ס' ואילך; 'ניצוצי זוהר' על הזוהר חדש, מדרש איכה הוצאת הרב מרגליות, מוסד הרב קוק, עמ' 190; רבנו בחיי פרשת ויחי בראשית ג, יז ד"ה ויברך: 'לא ראינו שיזכיר הכתוב מחילה ביוסף ולא שידה להם שישא פשעם וחטאתם, ואם כן מתו בעונשם, בלא מחילת יוסף. ואי אפשר להתכפר עוונם רק במחילתו, ועל כן הוצרך העונש להיותו כמוס וחטום, להיפקד אחר זמן בעניין עשרה הרוגי מלכות, עכ"ל. ושמה זהו פשר אמירת אלה אזכרה, הריגתם של עשרת הרוגי המלכות ביום הכיפורים ורבי עקיבא הוא בין עשרה הרוגי מלכות'. מקורות רבים נוספים אפשר למצוא בספרו של אלתר ולנר, עשרת הרוגי מלכות במדרש ובפיוט, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ה.
21. בשער הגלגולים, שחיבר מהרח"ו ע"פ האר"י פרק לט, האריך בעניין רבי עקיבא שהיה מנשמת יששכר: 'אח"כ שאל לו ר' יהודאי דא"כ שהעשרה הרוגי מלוכה הם כנגד ' קדושות שיהיו עשר רוחין לאשתלמא רוחא קדישא, יקשה מר' עקיבא שלא תוכל נשמתו לעלות כיון שהוא בן גרים, ולית ליה זכות אבות, והשיב ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים ר"ל כי שרשו היה מיששכר'.
22. שער הגלגולים פרק מב: 'מצאתי כתוב בספר קבלה מקדמון אחד זה לשונו. ו' הרוגי מלוכה שהיו עשרת השבטים בשביל מכירת יוסף. ור' עקיבא שקרעו בשרו, היה שמעון, שקרע הוא הכתונת'.
23. ליוסף יש אשמה תורמת, בשל הדיכה על אחיו, שבגללה שנאו אותו האחים, ולכן גם הוא צריך כפרה. בשלשלת הקבלה, לרבי גדליה אבן יחיא, ויניציאה שמ"ז, דף לא ע"ב: '...לשבט יוסף נהרג רבי עקיבא בן יוסף, שכן נרמז בהיקראו בן יוסף שרומז אל יוסף הקדום' (החיד"א ב'שם הגדולים' טוען שלא כל הדברים הכתובים בספר הם מדויקים).
24. בשער הגלגולים פרק מא מביא: 'ושמעתי ממורי זלה"ה שאמר לי שהיא השכינה כי נודע כי ' הרוגי מלוכה היו כפרה בשביל עשרת השבטים. ורבי עקיבא בן יוסף בא לכפר על השכינה ששיתפו עמהם אחי יוסף, כשהחרימו מי שיגלה. וזה סוד "אשריך רבי עקיבא שצתה נשמתך באחד" פירוש, בשביל אחד שהיא השכינה הנקראת יחידו של עולם'.
25. מורה נבוכים, ח"ג פרק מו.



עיזים לחטאת וגם **עגל** וכבש לעולה:²⁶

ואל בני ישראל תדבר לאמור קחו שעיר עיזים לחטאת, וכי מה ראו ישראל להביא יותר מאהרון? אלא אמר להם אתם יש בידכם בתחילה ויש בידכם בסוף, יש בידכם בתחילה **וישחטו שעיר עיזים** [במכירת יוסף] ויש בידכם בסוף עשו להם עגל מסכה, **יבוא שעיר וכפר על מעשה שעיר**, יבא עגל וכפר על מעשה העגל [ואילו אהרון צריך לכפר רק על מעשה העגל, ולכן אינו מביא שעיר].

חטא העגל הוא שורש כל החטאים שבין אדם למקום, **וחטא מכירת יוסף הוא שורש כל החטאים שבין אדם לחברו**. הקמת המשכן ועבודת יום הכפורים באו לכפר על שני החטאים הקדומים הללו. ואולם לא על חטא המכירה בלבד יום הכפורים מכפר, אלא גם על עבירות שבין אדם לחברו שאדם עבר במשך כל השנה. וכך קובע רבי אלעזר בן עזריה במשנה בסוף מסכת יומא: **'עבירות שבין אדם לחברו, אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו'**. יוצא שחומרה יש בעבירות שבין אדם לחברו, שלא די בכפרת יום הכפורים, אלא צריך גם להתפייס עם הנפגע.

2. רבי עקיבא ויחסו למצוות ולעבירות שבין אדם לחברו

מסכת יומא מסתיימת בדבריהם של ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא:

... אַתָּה זֶה אַתָּה זֶה דַּרְשׁ רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה מְכַל חֲטָאֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ - עֲבִירוֹת שֶׁבֵּין אָדָם לְמִקְוָם, יוֹם הַכִּיפּוּרִים מְכַפֵּר. עֲבִירוֹת שֶׁבֵּין אָדָם לְחֵבֵירוֹ, אֵין יוֹם הַכִּיפּוּרִים מְכַפֵּר, עַד שִׁירְצָה אֶת חֵבֵירוֹ. **אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא**: אֲשֶׁרִיכֶם יִשְׂרָאֵל... וְאָמַר מִקְוָה יִשְׂרָאֵל ה', מָה מִקְוָה מִטְהַר אֶת הַטְּמֵאִים, אִף הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מִטְהַר אֶת יִשְׂרָאֵל.

הביאור הרגיל הוא שכולם מסכימים לדבריו של רבי אלעזר בן עזריה, שיום הכפורים מכפר רק על עבירות שבין אדם למקום, ודברי רבי עקיבא בסיפא מתפרשים כסיום חגיגי ונושגב של מסכת יומא.²⁷ אולם אפשר לבאר **שרבי עקיבא בא לחלוק על דרשתו של רבי אלעזר בן עזריה**, ולדעתו יום הכפורים מכפר **על כל העבירות**. כך הציע הרב מרדכי ברויאר, ולדעתו מוקד המחלוקת הוא בפיסוק הטעמים: האם קוראים **'כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם לפני ה'** - תטהרו, או **'מכל חטאתיכם - לפני ה' תטהרו'**. לדעת רבי אלעזר בן עזריה המילים **'לפני ה'** מוסבות על החטא, ולדעת רבי עקיבא הן מוסבות על הטהרה ממנו. לשיטת רבי אלעזר בן עזריה הכפרה שלפני ה' מתרחשת באופן דומה לריצוי החבר עד לקבלת התפייסותו. לעומת זאת, על פי רבי עקיבא, איש הסוד, הטהרה מן החטא מושגת מתוך דבקות באינסוף עצמו, כפי שעולה מפירושו לפסוק **'מקוה ישראל ה'** - טבילה באלוקות עצמה כביכול, טבילה הרוחצת ומטהרת את כל הפגמים. רבי אלעזר בן עזריה בוחר להשתמש במילה **כפרה**, ואילו רבי עקיבא מדגיש את המילה

²⁶ ילק"ש, פרשת שמיני, ס' תקכא.

²⁷ רוב המפרשים לא ראו את דברי רבי עקיבא שהם חולקים על ראב"ע, אפשר משום שדבריו לא הובאו בנוסח 'רבי עקיבא אומר', שהוא סגנון של מחלוקת, אלא בנוסח 'אמר רבי עקיבא', שהוא סגנון של אמירה העומדת לעצמה. לכך יש להוסיף את העובדה שבחלק מנוסחי התלמוד דברי רבי עקיבא אינם מופיעים כלל; כך למשל בכת"י מינכן חסרה דרשת רבי עקיבא, והמסכת מסתיימת בדרשת רבי אלעזר בן עזריה. וב'דקדוקי סופרים' הביא כת"י נוספים שלא גרסו את דרשת רבי עקיבא.

טהרה: הכפרה נראית קרובה לפיוס והתרצות, כמו 'כי אמר אכפרה פניו במנחה ההלכת לפני' (בראשית לב, כ); אולם רבי עקיבא משתמש במילה טהרה, כי לדעתו החטא מוגדר כטומאה, כפגם רוחני, והתיקון - כטהרה, כלומר כתיקון הנשמה.²⁸

הסבר נוסף למחלוקת ביניהם: לדעת רבי אלעזר בן עזריה עבירות שבין אדם לחברו הן עבירות **כלפי הזולת, ולא כלפי ה'**. לפיו, עבירות שבין אדם לחברו **אינן מתכפרות כלל על ידי יום הכיפורים**, וצריך לדאוג לכפרתן על ידי ריצוי החבר. ואולם לשיטת רבי עקיבא מתרחשת ביום הכיפורים כפרת **כל החטאים**, גם אלו שבין אדם לחברו, וכדברי הפסוק: **'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'** - באמצעות ההתכללות של האדם וחברו נטהרים כולם ב'מקוה' האלוקי, היינו בשכינה המאחדת את נשמותיהם. הריצוי נצרך גם לפי רבי עקיבא, כי הוא תנאי המאפשר את אותה אחדות מטהרת.

אם נעמיק בדברי רבי עקיבא, הרי **כל מצוות התורה** הן יחידה אחת, וכדברי המהר"ל בנתיבות עולם, שאהבת הרע היא אהבת ה', ואהבת ה' כוללת את אהבת הרע:²⁹

כי דבר זה שאוהב הבריות, הוא אהבת ה' יתברך גם כן. כי מי שאוהב את אחד, אוהב את כל מעשה ידיו אשר עשה ופעל. ולפיכך, כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות אי אפשר שיאהב את השם יתברך.

ד. כלל ישראל

1. יום הכיפורים - יום תשובה וכפרה לכלל ישראל

בעבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים מדגישה התורה את **כפרת עם ישראל** (ויקרא טז, יז-לד):

וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל... וסמך אהרון את שתי ידיו על ראש השעיר החי והתודה עליו **את כל עוונות בני ישראל** ואת כל פשעיהם לכל חטאתם... ונשא השעיר עליו **את כל עוונותם** אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר... ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם **וכפר בעדו ובעד העם**... ואת המזבח יכפר ועל הכוהנים **ועל כל עם הקהל יכפר** והיתה זאת לכם לחוקת עולם **לכפר על בני ישראל** מכל חטאתם אחת בשנה.

וכך פוסק הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ב) בכפרת השעיר המשתלח: שעיר המשתלח, לפי שהוא כפרה **על כל ישראל**, כהן גדול מתוודה עליו על לשון **כל ישראל** שנאמר והתוודה עליו את **כל עוונות בני ישראל**.

גם התשובה ביום הכיפורים שונה מהתשובה בכל השנה, וכך פוסק הרמב"ם בפ"ב מהלכות תשובה: **'יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל - ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה**

28. שלמה קסירר, 'עד שירצה את חברו' - בין מחילה להתאחדות, המעיין תשרי תש"ע.

29. נתיבות עולם, נתיב אהבת הרע פרק א.



וסליחה ל**ישראל**! בקטורת, שהיא שיא עבודת היום, מלבד היותה מכפרת על העם, רומזים י"א הסממנים לחיבור של **כל חלקי עם ישראל**:³⁰

א"ר חנא בר ביזנא א"ר שמעון חסידא: כל תענית שאין בה מופשעי ישראל אינה תענית, שהרי החלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת.

הקטורת מכפרת על לשון הרע,³¹ כי לשון הרע גורם לפירוד בעם, והקטורת מחברת את כולם. בכוחה גם לעצור מגפה, וזהו הסוד, המתנה, שמלאך המוות מסר למשה כשעלה למרום לקבל תורה,³² כי בקטורת יש יסוד של חיבור לכלל ולציבור, וציבור אינו מת.³³

כיום, כשאין מקדש ואין קורבנות, ואנו עומדים בתפילה כל יום הכיפורים, פותח שליח הציבור את תפילת 'כל נדר' באמירה חגיגית חריגה, שמלמדת על עוצמת החיבור של היום לכולם, ואף לרחוקים: 'על דעת המקום ועל דעת הקהל בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה אנו מתירין להתפלל עם העבריינים', ומייד ממשיך באותה רוח: 'ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגה'.³⁴

2. מסכת חייו של רבי עקיבא - לימוד תורה שבע"פ ומסירות נפש לכלל ישראל

רבי עקיבא נחשב כממשיכו של מרע"ה שנתן תורה לישראל. ולא בכדי, כשראה אותו משה רבנו, אמר לקב"ה:³⁵ 'יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידיו?!'. הוא חי מאה ועשרים שנה כמו משה רבנו והעמיד בית מדרש של 'שנים אלף זוגים תלמידים מגבת עד אנטופטרס'³⁶ (כנגד י"ב שבטים - אלף למטה). רבי עקיבא הוא שורש התורה שבעל פה, שמתגלית דווקא ע"י עם ישראל. ולכן מצאנו שהוא מסר נפשו כדי שישראל יעסקו בתורה:³⁷

תנו רבנן פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה... אמרו, לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים [ושם הוציאו אותו להריגה].

ה. השינוי שרבי עקיבא יצר במהותו של יום הכיפורים אחרי החורבן

שינויים רבים נקבעו אחרי חורבן בית שני ע"י אנשי הכנסת הגדולה:³⁸ בית הכנסת בא במקום בית המקדש, והתפילות במקום הקורבנות. רבי עקיבא, בהיותו אחד מגדולי התנאים, הרגיש גם הוא שבעקבות החורבן חייב מעמדו של יום כיפורים לעבור שינוי.

30. מסכת כריתות ו ע"ב.

31. יומא מד ע"א.

32. שבת פט ע"א: 'ואף מלאך המוות מסר לו דבר, שנאמר ויתן את הקטורת ויכפר על העם, ואומר 'ויעמוד בין המתים ובין החיים'. ואי לאו דאמר ליה, מי הוה ידע?!'

33. תמורה טו ע"ב: 'לפי שאין הציבור מתים'.

34. במדבר טו, כו.

35. מנחות כט ע"ב.

36. יבמות סב ע"ב.

37. ברכות סא ע"ב.

38. ברכות לג ע"א: 'אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות, קדושות והבדלות'.

המבנה הכולל של יום הכיפורים התבטל: לא היו לא כהן גדול, לא קורבנות ולא אש קודש, לא לוויים השרים מזמורי תהילה, ומעל לכול לא היה יום כיפור שהעם יכול למצוא בו מחילה. לכן קבע ר' עקיבא ש'**לפני ה' תטהרו**' יתקיים, גם בלי סדר העבודה של הכהן ביום הכיפורים, באופן ישיר ע"י הקב"ה בעצמו. וכך כותב הרב זקס בשפתו העשירה: המסורת נותנת בידי רבי עקיבא את תפקיד מצילה של התקווה. המשנה בסוף מסכת יומא, ששם אומר רבי עקיבא שהקב"ה הוא מקווה טהרה לישראל, אומרת לנו למעשה כי רבי עקיבא מצא אפשרות חדשה של כפרה, באין מקדש וכוהן גדול. **הקב"ה עצמו מטהר את עמו**, בלי צורך במתווכים. הדרמה שהתחוללה עד כה במקדש, תתחולל מעתה בלב האדם... כשרבי עקיבא אמר: 'אשריכם ישראל! לפני מי אתם מטהרין, ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים'. כוונתו: עכשיו, כשאין מקדש ואין כוהן גדול, הכפרה אינה צריכה תיווך. החוטא יכול לבקש מחילה ישירות. כל שעליו לעשות הוא להודות בחטא, להביע חרטה, ולגמור בדעתו שלא לחזור עוד על המעשה.³⁹

סיכום

ראינו כמה קשרים בין רבי עקיבא ליום הכיפורים: קבלת הלוחות השניים והתורה שבעל פה, שרבי עקיבא הוא אחד מעמודי התווך שלה; יום הכיפורים ככפרה על חטא מכירת יוסף, ועשרה הרוגי מלכות ורבי עקיבא בראשם שנענשו על חטא המכירה, והיחס המיוחד לעבירות שבין אדם לחברו בדיני יום הכיפורים ובמשנתו של רבי עקיבא. **אפשר לומר שיש מכנה משותף לכל היסודות הנ"ל והוא 'כלל ישראל' - עליו מושתתים הן יום הכיפורים והן עולמו של רבי עקיבא**: יום הכיפורים הוא יום תשובה וכפרה **לכלל ישראל**; הלוחות השניים שניתנו ביום הכיפורים הם בדרגת תושבע"פ, שבאה **מכוח הכלל**, ועבודת היום היא **כפרה של העם** על חטאם של **עשרת השבטים** במכירת יוסף. רבי עקיבא - חדור במסירות נפש **לכלל ישראל**: בחייו - בהעמקה בתורה שבע"פ **שמתגלה על ידי כלל ישראל** ובציפייה לישועה **ולמלכות ישראל**, ובמותו - שמסר את נפשו והקהיל קהילות ברבים שיעסקו בתורה, נגד גזרת המלכות. כל מסכת חייו מתאימה לרוחו של יום הכיפורים. ולכן מצוות 'ואהבת לרעך כמוך' היא בעיניו 'כלל גדול', כי כך יוצרים **עם מאוחד**. אחרי החורבן מחדש רבי עקיבא **שעם ישראל** יכול להיטהר ישירות בקב"ה, שהוא מקווה טהרה, ולכן מסתיימת מסכת 'יומא' במילותיו המתפעלות והמלהיבות של רבי עקיבא: **'אשריכם ישראל'**.⁴⁰



39. הרב יונתן זקס, 'מועדים לשיחה', עמ' 25, 49.

40. יסוד זה מופיע בתמציתיות גם ב'מגד ירחים' - בפתגם של הראי"ה קוק לחודש תשרי תרע"ד: **'נשמת היחיד מטהרת במקור ישראל, ונשמת האומה כולה - במקווה ישראל ה', צור עולמים'** ('מגד ירחים' הם פתגמי הרב קוק לחודשים. התפרסמו לראשונה בלוח 'ארץ הצבי', יפו, בשנים תרע"א, תרע"ב ותרע"ד, וקובצו במאמרי הראי"ה חלק ב עמ' 499-501. כיום הם מתפרסמים בלוח השנה של ישיבת 'מרכז הרב').

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

1. פדיון פטר חמור / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | שוב מזדמן לנו פדיון פטר חמור. הכהן מעדיף כסף, והישראל שמח לבוא לקראתו. האם פדיון בכסף נוהג לכתחילה, או שיש איזו עדיפות לשה? כמובן הכוונה למלוא שווי פטר חמור (אגב הוא נמוך יותר משווי שה).

תשובה | נאמר בספר שמות (יג, יג): 'כל פטר חמור תפדה בשה, ואם לא תפדה וערפתו'.

והרמב"ם (הל' ביכורים פי"ב ה"א) מביא את חובת הפדיון כמצוות עשה:

מצות עשה לפדות כל אדם מישראל פטר חמור בשה, ואם לא רצה לפדותו מצות עשה לעורפו שנאמר ופטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו, ושתי מצות אלו נוהגות בכל מקום ובכל זמן.

מפשטות לשונו עולה שהמצווה היא בפדייה בשה. אולם הרמב"ם (שם, הי"א) כתב:

אם אין לו שה לפדותו פודהו בשווי ונותן דמיו לכהן, לא אמרה תורה שה להחמיר עליו אלא להקל עליו, שאם היה לו פטר חמור ששוה עשר סלעים יש לו לפדותו בשה שוה דינר ולא יהיה זה חמור מן ההקדש שנפדה בכסף בשווי.

הרמב"ם כתב בתחילה 'אם אין לו שה', משמע שלכתחילה יש לפדות את החמור בשה. אולם בנימוק דבריו כתב שהסיבה להתיר פדיון בכסף היא שלא יהיה זה חמור מן ההקדש שנפדה בכסף בשווי, ומכאן ששתי האפשרויות באותה המעלה - או בכסף בשווי, או בשה ואפילו שאין בו שווי של החמור. אולם מתחילת לשון הרמב"ם 'אם אין לו' משמע שכאשר יש לו שה צריך לפדות בשה. הטור (יו"ד סי' שכא) כתב:

וכשם שפודהו בשה כן פודהו בכל מה שירצה, אלא כשפודהו בשאר כל דבר צריך לפדותו בשווי, אבל שה אפילו אינו שוה אלא כל שהוא ופדאו בו פדוי.

על כך העיר ה'פרישה' (יו"ד סי' שכא ס"ק ו):

כך פודהו בכל מה שירצה. דאינו חמור מהקדש. והרמב"ם שם הי"א כתב דאין לפדותו בשאר דברים אלא כשאין לו שה.

משמע שנחלקו המפרשים במקום שיש שה אם צריך לפדות בשה לכתחילה, ורק כשאין לו שה יכול לפדות במעות, או ששניהם שווים ויכול לפדות בכסף גם כשיש לו שה. בספר 'קול הרמ"ז' הביא ראיה לכך שכאשר יש שה צריך להקדים שה למעות או לכל דבר

1. קול הרמז, בכורות פ"א מ"ה.

אחר. וכן נראה מדברי 'ספר החנוך'² שאם יש לו שה - מצווה לפדות על שה, אפילו ששווי פחות משווי של החמור. אבל כשאין לבעל החמור שה, נראה שלכו"ע יכול לפדות בכסף בשווי של החמור, ואין צריך להתאמץ לקנות שה, שכן זו טרחה מרובה. אלא שיש לדון אם בפדיון פטר חמור בשווי צריך שלושה דיינים, כפי שנפסק ברמב"ם (הל' ערכין פ"ח ה"ב) ש'אין פודין הקדשות אלא בשלושה בקיאי'. ואם לומדים פדיון פטר חמור מהקדש, לכאורה צריך ג' כדי לדעת את שווי פטר החמור, ואכן ה'חזון איש'³ כתב שיש להסתפק בכך. אלא שיש להבחין בין פטר חמור לבין הקדש, שכן אומנם הרמב"ם למד דין פטר חמור מדין הקדש שנפדה בשווי (בזמן שבית המקדש קיים), אבל נראה שאנו צריכים ג' אנשים כדי לפדות את ההקדש מסיבה שאינה קיימת בפטר חמור: אם אדם הקדיש דבר מה או אמר ערך דבר זה עלי, אנו צריכים שומה מדוקדקת שלא ייפחת ההקדש או שהכהן יקבל את מה שהאדם נדר לתת. לעומת זאת בפטר חמור אין מדובר בערך חפץ או שווי; מכיון שהוא פטר רחם הוא מוגדר כאיסור הנאה, ולכן צריך לחלל את האיסור שבו על שה או על דבר אחר בשווי, אבל אין כאן פדיון מצד הערך הממוני של החמור. לכן נראה שבפטר חמור אין צורך לפדות את שווי בג', אלא די בהערכה מקצועית שזה שווי פטר החמור. ולמעשה בימינו, מכיון שהפדיון בשווי הוא רק מדרבנן, ובזמן הזה גם מעשר שני ורבעי שהם 'קודש' פודים בפרוטה, נראה שאין צורך להחמיר בג' אנשים. לכן גם נראה שאם פודה פטר חמור, לכאורה היה צריך להוסיף חומש כדין הקדש, אבל מכיון שאין במקרה זה הגדרת קודש אלא איסור הנאה - אין צורך להוסיף חומש, אלא נותן את ערכו.

לסיכום, מי שיש לו פטר חמור ואין לו שה, יכול לפדותו בכסף, אבל צריך שיהיה בשווי של פטר החמור. אין חובה שיהיו ג' שמאים, וכן אין צורך להוסיף חומש בנוסף לקרן.

2. ביעור בפרי הדובדבן בגולן / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | כתבנו ב'לוחות שביעית' שזמן הביעור בדובדבן הוא אמצע אב, לפי מידע מאנשי שטח. לאחר מכן פנו אלינו אנשים בטענה שהיו בקטיף עצמי של דובדבן באזור אודם בצפון הגולן לאחרונה. האם בקביעת זמן הביעור יש להתייחס לכמויות עצים קטנות כאלה שאינן מסחריות?

תשובה | א. **יער שאינו מסחרי** - תחילה יש לדון על הפירות שהם מהשמור, (כמו הפירות בקטיף תיירותי). נאמר במשנה (פ"ט מ"ד): 'אוכלין על המופקר אבל לא על השמור, רבי יוסי מתיר אף על השמור'. הרמב"ם בפיה"מ (שביעית פ"ט מ"ד) ביאר את דעת תנא קמא, וזו לשונו:

אוכלין על המופקר אבל לא על השמור, ר"ל שאוכל כל זמן שאותו המין מצוי בשדה במופקר. אבל אם כלה מן המופקר ונשאר בחצרות או בשדות שבתוך המדינה לא יאכל אלא חייב לבער. וכבר ביארנו טעם זה והוא אמרו יתעלה ולחיה אשר בארצך, ואין החיה אוכלת אלא מן המופקר... ואין הלכה כרבי יוסי.

2. חינוך, מצוה כב.

3. חזו"א, בכורות יז ס"ק יג.

הרמב"ם פסק כדעת ת"ק שאין אוכלין אלא כל זמן שיש פירות בשדות הפקר, אבל אין מתחשבים בפירות של שדות שמורים, וחייבים בביעור. ובהלכה כתב הרמב"ם (פ"ז ה"ד):
היו לו צמוקין של שביעית, וכלו הענבים מן השדה מן הגגות והפרדסים שהן הפקר
אף על פי שעדיין יש ענבים בגפנים שבתוך החצרות אינו אוכל מן הצמוקין מפני
ענבים אלו שבחצר, לפי שאינן מצויין לחיה, אבל אם יש ענבים קשים ביותר שאינן
נגמרין אלא בסוף השנה הרי זה אוכל מן הצמוקין בשבילן וכן כל כיוצא בזה.
לפי זה אם נשאר פירות רק בשדה שמור, הוא אינו פוטר מהביעור של שדות הפקר.
אולם על דברי הרמב"ם הללו כתב הרש"ס (פ"ט ה"ו):⁴

אוכלין על המופקר וכו'. בירושלמי מפרש דהאי ת"ק ר"ש הוא, ומאי טעמא דר"ש
את הוא שגרמת לך שלא לאכול ששמרתו ועברת אעשה דתשמטנה ונטשתה ושוב
אין לסמוך על אותן פירות, וכתב הר"ש שיריל"ו ז"ל כיון דבירושלמי פירש
דמתניתין יחידאה היא לא קיימא לן כסתם יחידאה והדרינן לכללין ר' יוסי ור"ש
הלכה כר' יוסי ע"כ:

ב'מעדני ארץ' (שביעית סי' י אות יג) הקשה על שיטת הרמב"ם שאין אוכלין על
המשומר. א"כ בימינו, שרוב השדות הם מכורים ושמורים, אדם ששומר קדושת שביעית -
חייב לבער מייד, כיוון שאין מתחשבים בפירות שהם שמורים בשדות. ועל כן הסביר:
אלא ודאי נראה ברור דמה שאוכלין על המופקר ולא על השומר היינו כמפורש
ברמב"ם בפיה"מ ובחיבורו שבא למעט שאין אוכלין על מה שנשאר עדיין בבתים
ובחצירים השמורות ששם דרכן של הפירות להתקיים יותר, משא"כ אם יש עדיין
בשדה אלא שהבעלים עוברים ושומרים את שדותיהם או אפילו בכה"ג שמותר
לשומר מפני שכבר חלפה קדושתן אפי"ה כל זמן שמצוי מין זה בשדה אין זה
חשיב ככלה לחיה מן השדה.

לפי ה'מעדני ארץ' אם נשאר שדות שלמים אפילו שמורים, ג"כ פוטרם מחובת הביעור
עד שיכלו הפירות משדות אלו. וכך נראה שיש לפסוק בנושא שדות שמורים.
ב. יער אודם בעולי מצרים - אזור יער אודם נמצא בגבולות 'עולי מצרים' ולא ב'עולי
בבל'.⁵ א"כ נשאלת השאלה אם פירות שנמצאים בעולי מצרים קובעים לגבי תאריך ביעור
הפירות שנמצאים בעולי בבל, וכן אם חובת הביעור חלה רק בפירות שיש בהם קדושת
שביעית, וכידוע קדושת שביעית בעולי מצרים מצויה במחלוקת ראשונים ואחרונים. לרוב
הדעות יש קדושת שביעית בעולי מצרים, אבל יש שנראה מדבריהם שאין קדושת
שביעית בעולי מצרים.⁶ לכן לדעות שהביעור נקבע על פי פירות הקדושים בקדושת
שביעית, לכאורה (לדעות שאין קדושת שביעית בהר אודם) אין מקום להתייחס למציאות
הפירות שם. אולם מכיוון שלרוב הפוסקים יש קדושת שביעית בפירות שגדלו בעולי
מצרים, יש לכאורה להתייחס לפירות אלו בחשבון הביעור.

לסיכום, נראה שיש להתחשב בפירות שנמצאים באודם ולקבוע את הביעור לפי הפירות
האחרונים שנמצאים שם. יש להעיר שאומנם הפירות באודם הם לקטיף עצמי ולא

4. הובא במלאכת שלמה, שביעית פ"ט מ"ד.

5. עי' בספר ים ודרום ירשה (קרלנשטיין), מפה 50.

6. עי' שבת הארץ, פ"ד הכ"ו אות ב.

לשיווק, אבל לחיות בשדות לא אכפת אם הפירות מיועדים לשווק או לא, כל זמן שלא כלה לחיה בשדה. על כן נראה שאם נשארו פירות באודם יש להתחשב גם בהם בקביעת זמן הביעור.

3. הפרשה מפירות שמביאים לקידוש ולאזכרה ויש חשש שאינם מעושרים / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה / הרב חנניה שפרן

יש לברר אם יכול רב בית כנסת להפריש בצנעה מפירות שהביאו אנשים מסורתיים לאזכרה בלא שנתמנה להיות שליח להפרשה.

הדרך הפשוטה ביותר היא לקחת פרי לעצמו ולהפריש ממנו, וכמבואר בירושלמי (דמאי פ"ז ה"א) שיכול אורח להפריש בצנעה מפירות שמקבל מבעל הבית, אף אם לא נתמנה לשליח, כי ניחא ליה לבעל הבית שיעשה כן.⁷ ניתן גם להפריש מטעם 'משלו על של חברו' מהפרי שלקח לאוכלו, כי במקרים אלו עדיף מאורח, אך הצעה זו אינה מעשית, כי כדי להפריש 10% מהפירות צריך לקחת ולהגביה גם פירות רבים על השולחן שאינם ברשותו לאוכלם, ולא עשה בהם קניין.

הסתפקתי אם כשם שאורח מפריש עבור עצמו מהפירות שנותן לו מארחו יכול אדם להפריש גם כן עבור כל הסועדים שם. ועי' דרך אמונה⁸, וצ"ע. כמו כן האם ניתן להימנע מהפרשה מטעם 'כל דפריש', כי הרוב מתוקן? ויש לומר שמעיקר הדין אמרינן 'כל דפריש' במעשרות,⁹ אך למעשה מחמירים בכך.¹⁰ נראה לי כי היכי דאין תקנה מהני בדיעבד, ועכ"פ מהני לסמוך על 'מסיח לפי תומו' בזה.

תשובה | תחילה יש להגדיר את הפירות בארץ ישראל. כידוע רוב הפירות בארץ ישראל מעושרים, ובוודאי התוצרת המגיעה לחנויות ועוברת במרלו"גים שונים וכן תוצרת בשווקים סיטונאיים, היא תוצרת מעושרת. אומנם אין רוב המגדלים מעשרים, אבל כאמור רובם המוחלט של הפירות בארץ מעושרים. אין להתייחס לחזקת איסור טבל שהיה בפירות, מכיוון שרוב רובם של הפירות עוברים במערכות שנעשית בהן הפרשת תרו"מ. על כן יש להחשיב את התוצרת כדמאי ולא כספק טבל.

אומנם גם דמאי יש לעשר, כמבואר ברמב"ם¹¹, לכן עדיין נשאלת השאלה: כיצד רב בית הכנסת מקבל הפירות יכול לעשר דבר שאינו שלו? אלא אחד הדברים שהקלו בדמאי הוא שאפשר להפריש מדבר שלא ברשותו, כמבואר בהמשך דברי הרמב"ם.¹² א"כ אין בעיה להפריש מהפירות שהגיעו לבית הכנסת, אפילו שאין הם ברשות הבעלים. דומה המקרה למתארח, שיכול להפריש בע"ש אפילו על פירות שעדיין אינם ברשותו בשבת, מכיוון שאפשר להתנות תנאים אפילו על תוצרת שאינה ברשותו. לכן נראה שרב בית הכנסת יכול לעשר את הפירות שקיבל, אפילו שאין קניין מעשי בינתיים.

7. עי' מהרי"ט, ח"א סי' קנ.

8. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד שעה"צ שד; שם הל' מעשרות פ"ט שעה"צ שכ.

9. דרך אמונה, הל' מעשרות פתיחה לפרק ט.

10. ראה דרך אמונה, הל' מעשרות פ"ד ה"א בביה"ל; מנחת שלמה, קמא סי' סב.

11. רמב"ם, הל' מעשר פ"ט ה"ב-ה"ג.

12. שם, ה"ז.

עד כאן היו דברינו בסתם פירות הנקנים בחנויות, שרובם מעושרים, ואין כאן אלא דמאי. אולם יש להוסיף על כך את דברי ה'חזון עובדיה'¹³ שהקל בלוקח מהחנויות, ואפילו פטר כלל ממעשרות, משום שסמך על ההפרשות של הרה"ר, ועוד הוסיף את המיעוט של פירות נוכרים הפטורים מתרו"מ, ועל פי זה התיר ללא הפרשת תרו"מ. אומנם בשו"ת 'ישכיל עבדי'¹⁴ דרש שיבררו ברה"ר אם עישרו או לא, אבל כתב שבכל מקום שאי אפשר לברר אפשר לסמוך על הרה"ר, וצירף לכך ספק של קרקעות עכו"ם. אומנם על כך יש מקום לדון אם צריך שני ספקות כאלו, אבל אם אנו מודים שרוב הפירות בארץ הנלקחים מחנויות הם מעושרים, אפשר לעשר את הפירות הללו, שאין בזה טרחה מרובה.

4. נאמנות אדם חילוני שמודיע שהפירות הם טבל / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה / הרב חנניה שפרן

חילוני מביא פירות ואומר כי הם טבל - האם חייבים הפירות בהפרשה בברכה ובנתינת מעשר ללוי ועני?

ידוע הוא כי נוכרי 'מסיח לפי תומו' לחומרא בדרבנן מהני ובדאורייתא לא מהני לא לקולא ולא לחומרא.¹⁵ ממילא, אם נאמר כי בתרומה נחשב כ'איתחזק איסורא' - 'מסיח לפי תומו' לא נאמן לקולא ולא יהיה נאמן גם לחומרא. הוא גם לא יהיה נאמן כנגד 'כל דפריש'. לכן יהיה הנותן נאמן רק כל עוד זה 'בידו', וכמבואר ב'שלחן ערוך'.¹⁶ ממילא החובה להפריש היא רק אם מהימן ליה כאומר אמת לפי ה'שלחן ערוך', או כאשר יש 'רגלים לדבר' כדבריו.¹⁷ לכן נראה לי כי יפריש בלי ברכה, ופטור מלתת לעני ולוי.

תשובה | לכאורה נראה פשוט שפירות טבל הם 'איתחזק איסורא', אלא שאנו חוששים שמא הפרישו מהפירות הללו (הרבנות או אדם מסוים), והחילוני מעיד רק שלא נעשה כאן דבר. על כן זו עדות שלא השתנתה חזקת האיסור. ואע"פ שב'שלחן ערוך'¹⁸ כתב שעד אחד לא נאמן - היינו להוציא מהחזקה, אבל ודאי שעד אחד נאמן לשמר את החזקה. על כן אפשר לסמוך על עדות חילוני שאומר שאלו פירות שקטף מגינתו ולא הפרישו מהם תרו"מ. לאור הנ"ל יש לומר שצריך להפריש מהם בברכה, וחלה גם חובת נתינה ללוי ולעני. ויש לציין שאין לזה קשר לדין של 'בידו', מכיוון שבנד"ד מעיד רק שלא השתנתה החזקה.

5. הפסד פירות שביעית באשכול שחלקו בשל / הרב אברהם סוחובולסקי

שאלה | בגפן הבשילו הענבים, אבל בכל אשכול יש ענבים אחדים שאינם בשלים. האם מותר לקטוף את האשכולות בשמיטה? מחד גיסא על ידי הקטיף אני מפסיד את הגרגירים שאינם בשלים, ומאידך גיסא אם לא נקטוף עכשיו אז הענבים הבשלים ירקיבו או שיאכלו אותם חרקים.

13. חזון עובדיה, תו"מ עמ' קלה.

14. ישכיל עבדי, ח"ח יו"ד סי' ח אות ה דף צד ע"א.

15. שו"ע, יו"ד סי' טו סעי' ג.

16. שו"ע, יו"ד סי' טז סעי' יא.

17. ראה חלקת יואב, יו"ד סי' ג.

18. שו"ע, יו"ד סי' קכז סעי' ג.

תשובה | פסק הרמב"ם¹⁹ בדיני קציצת ענפים בשמיטה:

משייתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד ואם הוציא פירות והגיעו לעונת המעשרות מותר לקוץ אותו שהרי הוציא פירותיו ובטל דין שביעית ממנו.

נמצאנו למדים שהשלב בגידול הפרי - בין משייתחיל לעשות פרי עד עונת המעשרות - יש בו איסור הפסד פירות שביעית, אך משיגיעו לשלב 'עונת המעשרות' כבר אין איסור הפסד פירות שביעית. בירושלמי²⁰ בדיני מעשר התבאר 'אשכול שבישל בו אפילו גרגיר יחידי כולו חיבור למעשרות'. וכן נפסק ברמב"ם²¹:

אשכול שהגיע בו אפילו גרגיר יחידי כולו חיבור למעשרות וכאילו הגיע כולו, ולא אותו אשכול בלבד אלא כל הרוח שיש בה אותה הגפן שיש בה האשכול, וכן רמון שהגיע בה אפילו פרידה אחת כולה חיבור.

וביאר הרדב"ז²²: 'וטעמא דמסתבר הוא כיון שהגיע גרגיר אחד קרוב השאר לבא'. כלומר אם חלק מן האשכול בשל, מסתבר שגם החלקים האחרים כבר הגיעו לשלב הבשלה - אומנם לא הבשלה מלאה אך הפרי ראוי לאכילה בשעת הדחק. שלב זה, שבו הפרי ראוי למאכל בשעת הדחק, נקרא כבר שלב 'עונת המעשרות', ומותר להפריש תרו"מ על כל הפירות. בספר 'דרך אמונה'²³ השווה הלכה זו לדיני שביעית וכתב: 'המבואר בפ"ב ממעשר שוב אין הקציצה מפסיד את הפירות שכבר ראויין לאכילה'. לאור זאת נראה שהוא הדין אף לעניין איסור הפסד פירות שביעית - אין צורך לבדוק כל ענב אם הגיע לשלב של עונת המעשרות, אלא כל שהגיעו חלקם, מסתבר שכל האשכולות שצמחו באותו צד של הכרם כבר ראויים לאכילה, ומותר לקצוץ את כולם, ואין כלל חשש הפסד פירות שביעית.²⁴ יש להעיר שלדעת הרדב"ז²⁵ דין זה נכון לכל הפירות, אך לדעת 'ערוך השולחן'²⁶ וכן נקטו ה'חזון איש'²⁷ ו'דרך אמונה'²⁸ דין זה נכון רק בענבים ורימונים ותמרים, אך בשאר אילנות יש לבדוק שאכן כל הפירות הבשילו לעונת המעשרות.

19. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פרק ה הלכה יז.

20. מעשרות פ"א ה"ב.

21. רמב"ם, הל' מעשר פ"ב ה"ה.

22. רדב"ז, לרמב"ם שם; וכן כתב החזו"א שביעית סי' ז ס"ק כב; הובא בדרך אמונה, לרמב"ם שם ס"ק עו.

23. דרך אמונה, הל' שמיטה ויובל פ"ה הל' יז ס"ק קלב.

24. **הערת עורך: י"פ.** גם אילו היו באשכול פירות שלא הגיעו לעונת המעשרות, היה מקום לתלות את הדיון בשאלה אם איסור הקציצה הוא משום איסור הפסד כדברי הרמב"ם בהלכה, או שמא מטעם שגוזל את הציבור כפי שכותב הרמב"ם בפירוש המשנה, שביעית פ"ד מ"ו. ועי' מה שכתב הגר"ש ישראלי בס' התורה והארץ, ח"ג עמ' 102-104, ונדפס שוב בס' משפטי שאול, עמ' רלט-רמ; וייתכן לומר שלכו"ע מותר לקטוף את האשכול, כי איסור הפסד אינו איסור עצמי אלא נגזרת של 'לאכלה', ולכן מסתבר שאם החלופה היא השארת הפירות הראויים - אין בקטיף משום הפסד, כי בכך הוי 'לאכלה'.

25. רדב"ז, הל' מעשר פ"ב ה"ו.

26. ערוך השולחן העתיד, הלכות מעשרות סי' צה סעי' י: 'ויש פרט אחד בענבים ורימונים...'

27. חזו"א, שביעית סי' ז ס"ק כב.

28. דרך אמונה, הלכות מעשר פ"ה הל' ה ס"ק פ, ציון ההלכה ס"ק קלח.

6. עירוב חלה בבצק / הרב יואל פרידמן

שאלה | אישה הכינה בצק בשיעור חלה, הניחה בצד חתיכת חלה ולא אמרה דבר. האם נחמיר לדרוש התרה במקרה שחזרה החתיכה למקומה והתערבה עם שאר העיסה?
תשובה | אם אישה הפרישה מהעיסה ולא קראה שם, יצאה ידי חובת חלה,²⁹ ולכך שתי סברות: האחת - שתרומה ניטלת במחשבה,³⁰ והשנייה - שהברכה עצמה היא קריאת שם.³¹ בנד"ד לפי הסברה השנייה היא לא בירכה, ולכן אין כאן שם חלה, אך לפי הסברה הראשונה לכאורה היה מקום לומר שיש קריאת שם. אלא שמצאנו מחלוקת מתי מברכים על הפרשת חלה: לפני ההפרשה, או לאחר ההפרשה ולפני קריאת שם. דעת הרמב"ם³² ושלחן ערוך³³ שמברכים לפני ההפרשה, אך הרמב"ן³⁴ סובר שמברכים לאחר ההפרשה, כי ההפרשה אינה כלום עד קריאת שם, וממילא נחשב 'עובר לעשייתן' בכך שמברך לפני קריאת שם. לאור הנ"ל נראה לענ"ד שאף לסברה הראשונה דלעיל, שמועילה הפרשה בלא קריאת שם כי אפשר להפריש במחשבה - אך בנד"ד שהיה שיעור חלה, מסתמא התכוונה לברך על ההפרשה, ולכן מסתבר שלא התכוונה שההפרשה לבד תהיה קריאת שם חלה מדין תרומה במחשבה, שא"כ נמצאה שאינה מברכת 'עובר לעשייתן'. לסיכום נראה לענ"ד שאין צורך להישאל על התרומה.

7. חיוב מעשרות כשהכניס מיץ לימון דרך החלון / הרב יואל פרידמן

שאלה | בחצר ביתי גדל עץ לימון, וענפיו מגיעים לחלון הבית. האם אני יכול לקטוף לימון ולסחוט אותו מחוץ לחלון, ואחר כך להכניס הביתה ולהשתמש במיץ הלימון בלא להפריש תרומות ומעשרות?
תשובה | בגמרא (ברכות לה ע"ב) נאמר:

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים; דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון - כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות - כדי לפטרן מן המעשר...
 רוצים אנו להיות מדורות הראשונים ולהתחייב במעשרות, ולא להתחכם ולהיפטר ממצווה חשובה זו.³⁵ ולגופו של עניין, להרבה פוסקים אם הכניס פירות דרך החלון פטור לגמרי מתרו"מ, כפי שמשמע מפשט הגמרא הנ"ל, אך יש אומרים שמכל מקום אסורה אכילת קבע מדרבנן.³⁶ זאת ועוד, הלימונים גדלו³⁷ בחצר שלייד הבית, שנחשבת 'חצר

29. הלכות הארץ, עמ' 85.

30. רמב"ן, סוף הל' חלה, ש'אם אין עתיד לקרות להם שם כיוון שהפרישן התקדשו; ועי' רמב"ם, הל' תרומות פ"ד הט"ז.

31. מהר"י קורקוס, לרמב"ם הל' ביכורים פ"ה הי"א; ואינו דומה לקריאת שם בתרו"מ ששם יש סוגי מעשרות שונים וגם צריך ציון מקום, ואכמ"ל.

32. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הט"ז; הל' ביכורים פ"ה הי"א.

33. שו"ע, סי' שכח סעי' א.

34. רמב"ן, שם; שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' קמו.

35. עי' דרך אמונה, הל' מעשר פ"ד ה"א בביאור הלכה שמביא מאירי, בית הבחירה ברכות לה ע"א, שיש אף איסור להתחכם ולעשות כן.

36. תוס' גיטין פא ע"א, ד"ה דרך; ועי' רמב"ם, הל' מעשר פ"ד ה"א; דרך אמונה לרמב"ם שם ס"ק ח.

המשתמרת, ולכן גם לפני ההכנסה דרך החלון - מותר אומנם לאכול את הפירות אכילת עראי, אך אסור לאכול אותם באכילת קבע.³⁸ ובנד"ד יש לברר אם סחיטת הלימון כמוה כקביעות למעשר אם לאו. אכילת עראי היא אכילה אקראית של הפרי כמות שהוא וללא הכנה מוקדמת, אך אם עושים הכנות שמשפרות את טעם הפרי ונותנים חשיבות לאכילה, יש בכך משום קביעות למעשר, לדוגמה בישול הפרי או מליחתו. מזיגת יין, שחיקה של שום וכן סחיטה של אשכול ענבים לתוך כוס - כל אלו הן פעולות מקדמיות לאכילה וקובעות למעשר. לכן נראה שגם סחיטת הלימון לפני הכנסתו לבית מחייבת במעשר.³⁹ עם זאת נראה שהדרך הטובה ביותר היא לצאת לגינה,⁴⁰ לקטוף את הפרי ולהכניסו לבית, ואז מחויבים בוודאי בתרומות ומעשרות, ויכול לברך על ההפרשה. אומנם ראוי לציין שלימונים שנקטפים השנה לאחר חודש תמוז תשפ"ב הם משנת השמיטה, ופטורים מחיוב תרו"מ בגלל השמיטה.



8. מחם באוניית נופש / הרב מנחם פרל

שאלה | אני עובד בחברה שמארגנת נופשים והפלגות באוניות גדולות. ישנה מערכת המשמשת את צוות האונייה והנוסעים לאספקת מים חמים לתה ולקפה בכל ימות השבוע, והיא מורכבת משלושה חלקים: מחם מרכזי, שאליו נכנסים מים פושרים מצנרת המים של האונייה והוא מרתיח אותם, ומשני צדדיו מכלים שומרי חום ובעלי ברזים, באחד יש קפה ובשני תה, שאליהם זורמים המים לאחר שהורתחו. בכל פעם שפותחים את הברז של אחד מהמכלים לקפה או תה, המכל מתמלא מחדש במים שכבר הורתחו קודם לכן במחם המרכזי, ובהתאמה המחם המרכזי מתמלא מחדש במים פושרים ומרתיח אותם. האם יש אפשרות למזוג קפה ותה על ידי גוי בשבת? האם ניתן להקל אם המחם המרכזי יחובר לשעון שבת וצריכת המים תיעשה רק כשהוא כבוי?

תשובה | הרתחת המים הפושרים שנכנסים למחם נחשבת לבישול, ולכן פתיחת ברז במחם או במכליו אסורה בשבת. האיסור חל גם כשגוי עושה זאת, מאחר שמלאכת גוי אסורה בשבת, למעט לצורכי חולה,⁴¹ ובאיסורי דרבנן היא מותרת אף לצורך מצווה או לצורך גדול אחר.⁴² גם שימוש בשעון שבת שיכבה את המכל בחלק מהזמן לא יועיל להתיר את צריכת המים, שכן הוא לא יבטל את כניסת המים הפושרים למחם והרתחתם לאחר יציאת מים רותחים ממנו. במקומות ציבוריים בארץ, רבים משתמשים במחם

37. אם הכניסו את הפירות לחצר, כי אז בוודאי חייב בתרו"מ ואסורה אפילו אכילת עראי, ע"י רמב"ם הל' מעשר פ"ד ה"ז.

38. רמב"ם, הל' מעשר פ"ד הט"ו.

39. ע"ע חזון איש, מעשרות סי' ד ס"ק לג.

40. שכן מבואר ברמב"ם שם שאם עלה לראש התאנה, כיוון שאין אוויר החצר קובעת לכן יכול לאכול אף אכילת קבע.

41. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

42. שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ה.

מיוחד הנקרא 'גלישבת', שמיועד לשימוש ציבורי בכמויות גדולות בשבת. מחם זה מאושר ומומלץ על ידינו.⁴³

9. 'דיבור' באמצעות מחשב לחולה בניוון שרירים / הרב מנחם פרל

שאלה | בת משפחתי חלתה במחלה (ניוון שרירים), וכעת כמעט שאין מבינים את מה שהיא אומרת. ברצוני לשאול אם היא יכולה להשתמש במערכת ממוחשבת בשבת לדיבור ולתפילה, ובאיזה אופן. ההפעלה נעשית ע"י תנועות הראש ובעזרת מדבקה שיש לה על המצח. יש לציין שיש לה עובדת זרה שיכולה לעזור בהפעלת המערכת הממוחשבת.

תשובה | מחלת ניוון שרירים היא מחלה קשה מאוד. גם בשלב מתקדם של המחלה, שבו אין יכולת לשלוט על שרירי הגוף, האדם נותר בהכרה מלאה ומודע למצבו. בשנים האחרונות פותחה תוכנת מחשב שבאמצעות מצלמה באפשרותה לקרוא את תנועות הראש או העפעפיים של החולה ולתרגמם לשפת דיבור. אחד מכללי מלאכות שבת הוא 'שינוי', היינו מלאכה הנעשית כלאחר יד, והיא אינה אסורה מהתורה אלא מדרבנן. מאחר שלרוב הפוסקים סגירת מעגל חשמלי אסורה מדרבנן בלבד, הרי שיש לנו תרי דרבנן, המותר לצורך גדול.⁴⁴ אומנם גם לפוסקים האוסרים את השימוש בחשמל מהתורה יש מקום להתיר, שכן צורכי חולה נעשים ע"י גוי בשבת אף באיסורי תורה,⁴⁵ ובהעדר גוי - ע"י יהודי.⁴⁶ ואף שהדבר רק מקל על ייסורי החולה ולא מרפאו, די בזה כדי להתיר איסור דרבנן כזה.⁴⁷ לאור זאת, היא יכולה 'לכתוב' באמצעות תנועות ראשה.

10. שימוש בכיריים חשמליות ביום טוב / הרב מנחם פרל

שאלה | האם מותר לשנות את עוצמת החום של כיריים חשמליות ביום טוב?
תשובה | מכיוון שגוף החימום מתאדם, ויכול להבעיר נייר או קש, דינו כאש ממש, לכן כיבוי ייסור מדרבנן, כדין מכבה גחלת של מתכת,⁴⁸ והוא הדין גם בהורדת הטמפרטורה, מפני שתגרום לחוט הלהט לחזור להיות בצבעו הטבעי ולא להישאר אדום. לעומת זה העלאת טמפרטורה תהיה מותרת לכאורה ביו"ט, שכן האש כבר קיימת, ורק מגביהים את חומה, אלא שלמעשה פעמים רבות שינוי טמפרטורה בכיריים חשמליות נעשה באמצעות ניתוק גופי חימום וחיבור גופי חימום אחרים, והם מותירים את פעולת הגברתו של החום אסורה מדרבנן.⁴⁹ יש לזכור שלדעת ה'חזון איש' סגירת מעגל חשמלי או ניתוק אסורים מהתורה, גם ביו"ט.⁵⁰

11. חימום אוכל בשבת באמצעות תנור / הרב מנשה צימרמן

43. ראה: <https://www.zomet.org.il/?CategoryID=251&ArticleID=119>.

44. שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ה.

45. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

46. שש"כ, פרק לג הערה יח, וראה שם מקורות רבים.

47. מנחת שלמה א, סי' ט, ביחס למכשיר שמיעה מהדגם הישן.

48. שבת מב ע"א, ברש"י ובראשונים שם.

49. שש"כ פרק א סעי' לג.

50. ראה שש"כ, פרק יג הערה א.

שאלה | פנה אליי אדם שמתחזק בשמירת מצוות.⁵¹ בבית יש לו קושי להניח פלטה של שבת, והוא שאל אותי אם מותר לו לבשל אוכל לפני שבת, ואת האוכל המבושל להניח בתנור אפייה לפני שבת ולכוון שעון שבת שיחמם את האוכל בשבת. דנתי בכך על פי הדעות שאינן מחמירות, וכיוון שהדברים נראים לי מחודשים, איני רוצה להשיב לפני שכת"ר יעיין בדברים.

אפשרות 1: האוכל מבושל, והתנור מכוון לשעון שבת. בשבת מניחים את האוכל לפני שהתנור יתחיל לעבוד, ומוציאים אותו באחד משני עיתויים: א) לאחר שפסק מלפעול. ב) בשעה שווסת החום (התרמוסטט) מפעיל את גוף החימום (יש נורה שנדלקת, ואולי גם שומעים את תחילת הפעולה). זאת כדי שאם ייכנס אוויר קר, הוא לא יפעיל את גוף החימום אלא לכל היותר יאריך את זמן הפעולה. האם יש כאן בעיה הלכתית שלא עמדתי עליה?

אפשרות 2: בדקתי עם מומחה, והתברר לי כי הגברת החום בתנור אפייה (לא לצלי!) אינה מוסיפה פעולה של גוף חימום, אלא רק מאריכה את פעולת החימום, או מקצרת את זמן ההפסקה של הפעולה (כמו במנוע של מקרר). לפי זה הגברת החום בשבת רק מאריכה מצב, ולדעת הרבה פוסקים אין בכך איסור. האם אפשר לחמם אוכל לסעודת שבת באופן זה - התנור יפעל כל הזמן על חום נמוך, ובעת הצורך, כאשר גוף החימום כבר פועל, יגבירו את חום התנור?

מובן שבכל המצבים האוכל מבושל ויבש, ולכן אין איסור בישול. אין כאן מחזי כמבשל, כי אין מכניסים את האוכל בשבת לתנור. אין כאן חשש שמא יחתה, כי האוכל מבושל, ולכן גם אין צורך לכסות את הכפתורים. האם יש כאן בעיה הלכתית שלא עמדתי עליה?
תשובה | שאלה זו ראוי ששייב עליה רב המכיר את הזוג היטב ויודע כיצד לכלכל דבריו במשפט.⁵² אתייחס רק לקווים מנחים בנוגע לסוגייה ההלכתית-טכנולוגית בשעת הדחק גדולה.

החששות המרכזיים שיש לשים לב אליהם:⁵³

הבערה - הפעלת גוף חימום חשמלי, בין ע"י התרמוסטט ובין ע"י חיישן הדלת.

הפעלת גוף החימום כרוכה גם בהפעלת **מערכת חשמלית**.

הבערה - הדלקת התאורה, בין ע"י התרמוסטט ובין ע"י חיישן הדלת.

כותב - בתנור עם צג דיגיטלי.

איסור נתינה לכתחילה **(מחזי כמבשל)**.

51. הערת המשיב (מ.צ.): בתקופה האחרונה נשאלתי כמה פעמים על חימום אוכל בתנור לכבוד סעודות שבת. השאלה הגיעה מבתים שבהם אחד מבני הזוג מתחזק, והאחר דבק בעמדתו ואינו מסכים להתפשר ולאפשר שימוש בפלטה. בחלק מן המקרים הטענה הייתה שאין מקום אחסון לפלטה של שבת וכדומה. במקרים אחרים עלתה הטענה ש'כך מנהג ישראל לחמם בתנור' או 'כתוב על התנור שיש לו מצב שבת'. ביחס לטענות האחרונות יש לקחת בחשבון שהיתר הלכתי בשעת הדחק עלול לגרום להחרפת הבעיה אצל זוגות אחרים, אצלם תתחזק הטענה ש'כך ראינו שנוהגים', אך ישירם דרכי ה'.

52. נציין שמסתבר שמצב כזה, אף שהקולא נעשית בקביעות, נראה שהוא קל יותר מבחינה הלכתית, משום שכאן מדובר על פגיעה קבועה בעונג שבת (וכן יש נידון של שלום בית), בשונה מאדם שנקלע באופן חד פעמי למצב בו אין לו פלטה של שבת. ועוד צ"ע.

53. מפאת קוצר היריעה לא נאריך בסוגיות יסודיות אלו, ורק נזכיר את הנוגע למעשה.

איסור השהייה (חשש חיתוי).

איסור הטמנה.

נתייחס כעת לכל נושא בפני עצמו.

הפעלת גוף החימום החשמלי - לכאורה היה מקום לומר שהחשש להפעלת גוף החימום החשמלי דומה למצב של חשש להפעלת מנוע המקרר, ולכן יש להקל על פי דברי ה'מנחת שלמה'⁵⁴. ה'מנחת שלמה' מבסס את היתר השימוש במקרר, גם בזמן שהמנוע אינו עובד, על כך שמדובר בהפעלה ב'גרמא' ו'פסיק רישא'. ייתכן שכלל לא תהיה הפעלה (דבר שאינו מתכוון), וגם כניסת האוויר החם היא 'לא ניחא ליה', וישנם טעמים נוספים. אומנם ישנם כמה חילוקים בולטים בין תנור למקרר, ולכן הגרש"ז אירבך לא השתמש בהיתרו הנ"ל גם ביחס למקרר זה, מהטעמים הבאים:

(א) הפעלת גוף החימום של התנור היא איסור דאורייתא, בשונה ממערכת חשמלית בלי גוף חימום (כמו במקרר) שהיחס אליה הוא כאיסור דרבנן. הגרש"ז אירבך כותב במפורש שהוא אינו דן על מקרה של גוף חימום, אף שאותן סברות שייכות גם כאן.

(ב) נפח התנור קטן בהרבה מנפח המקרר, הפרשי הטמפרטורות בין התנור לבין החדר גדולים בהרבה מאשר במקרה של מקרר. כמו כן תנור מודרני מושפע מפחות גורמים מאשר מקרר מודרני. ממילא, סיכוי ההשפעה על התנור גדול הרבה יותר מאשר על מקרר.

לכן העמדה ההלכתית המקובלת היא שאין להשתמש בהיתרו של ה'מנחת שלמה' ביחס לתנורים⁵⁵, במיוחד לאור העובדה שישנם פתרונות פשוטים. אעפ"כ נראה שבשעת דחק גדולה אפשר לסמוך על הסברות המוזכרות ב'מנחת שלמה' אפילו במקרה זה, שהרי אין מדובר על הפעלה ודאית, ומסתבר להגדיר זאת גם כמצב של 'פסיק רישא' ב'גרמא'⁵⁶, שיש המתירים אפילו באיסור דאורייתא דניחא ליה.⁵⁷

יש לציין שבמיעוט מהתנורים, בעיקר המתקדמים יותר,⁵⁸ יש לעיתים חיישן דלת המנתק את גוף החימום (או את המאוורר) בזמן הפתיחה של הדלת ומפעיל אותו בזמן הסגירה. פעולה זו נעשית על מנת לחסוך אנרגיה ולמנוע יציאה של החום החוצה. (פעולה דומה מתרחשת במאוורר המפזר את קור המקרר - הוא נכבה בזמן פתיחת הדלת ונדלק עם סגירתה. מצב זה מצוי ברוב המקררים החדשים). מובן שבמקרה כזה אין היתר לסגור את דלת התנור, שהרי מדובר על הפעלה בידיים של גוף חימום.

הדלקת התאורה - בחלק מהתנורים התאורה נדלקת כאשר הדלת נפתחת או בעקבות הוראה של תרמוסטט - כאשר גוף החימום פועל. בדרך כלל ישנה אפשרות לכבות את האור בתנור מראש, וכן יש לעשות.

54. מנחת שלמה א, סי' י.

55. ראו למשל שש"כ, פרק א סעי' לה.

56. ראו שש"כ, פרק כו הערה לג, ובמאמרו של הרב מנחם פרל, תחומין מא, עמ' 25.

57. כן כתבו להקל בשימוש בתנור עם תרמוסטט בשעת הדחק האגרות משה, או"ח ח"ד סי' עד בישול אות כח, וילקוט יוסף, שבת א עמ' קא. ראו גם אנציקלופדיה תלמודית, כרך יח, נספח לערך חשמל, ב. תרמוסטט, עמ' תרסט. ושם הוזכרה סברה של פתיחה וסגירה של הדלת בשינוי, וכן ראוי לעשות.

58. יש תקני בטיחות המחייבים זאת בתנורים שיש להם אפשרות של חיבור מרחוק.

השפעה על הצג - השפעה על כיתוב הצג איננה יותר מאיסור דרבנן (ואולי לעיתים מדובר על שינוי זרם). לכן אפשר להישען על הסברה של 'פסיק רישא דלא ניחא ליה' בדרבנן, שלפי רוב הפוסקים הותרה בשעת הצורך.⁵⁹ במקרים כאלו אנו מנחים בדרך כלל לכסות את הצג, כדי לוודא שלא יהיה מצב של ניחא ליה, וגם בשביל אוירת השבת.

איסור נתינה לכתחילה - נתינת דברים לתוך התנור חמורה יותר מאשר נתינה על גבי הפלטה, היות שנוהגים לבשל בתוך התנור, ולכן רבים הסוברים שיש בכך דין של נתינה לתוך הכירה, האסורה אפילו במצב שהכירה גרופה וקטומה.⁶⁰ מסיבה זו, לאחר התייעצות עם הרב יעקב אריאל, גם בתנורים שקיבלו אישור של מכון צומת אנו מנחים להשאיר את דלת התנור פתוחה באופן ניכר, שהרי זהו מצב המעיד שאין משתמשים בתנור עבור בישול.⁶¹ יש מקום לעיין בסברה שאפשר להסתפק בקדירה ריקנית או מלאה כדי להימנע ממצב של מחזי כמבשל.⁶² פתרון זה נצרך בעיקר לסעודת הבוקר, שהרי לסעודת הלילה אפשר להניח את המאכלים לפני כניסת שבת, ואז אפשר לסגור את דלת התנור, וממילא כאשר ההנחה נעשתה באופן המותר - אין בכך איסור של מחזי כמבשל, כמבואר בדברי הפוסקים.⁶³

איסור שהייה - תנור מיועד לבישול ולשינוי טמפרטורת האפייה, בשונה מפלטה של שבת. לכן מוסכם על רוב הפוסקים שיש לחשוש לחיתוי במקרה של תנור רגיל. אומנם נכון, ישנה מחלוקת גדולה בשאלה על איזה שלב של בישול המאכל חז"ל גזרו את איסור השהייה. שתי השיטות העיקריות להלכה הן: ⁶⁴ (1) עד שיעור של מאכל בן דורסאי. (2) עד שיעור של מצטמק ורע לו. לכתחילה ראוי להחמיר כמו השיטה השנייה. אומנם הרבה ראשונים סוברים כמו השיטה המקילה, ולכן בשעת הדחק אפשר לסמוך על שיטה זו. יש המחמירים להורות שצריך לכסות גם את הכפתורים, מחשש לגריפה וקטימה.⁶⁵ הדבר נכון (עד לשיעור של מצטמק ורע לו) עוד יותר אם השואל הוא מעדות המזרח, שהרי פשוט ה'שלחן ערוך' (שם) להחמיר בסוגיה זו. ישנן עוד סיבות להקל בנידון זה בשעת הדחק.⁶⁶

איסור הטמנה - לפי דעת הרמ"א אין איסור בהטמנה במקצת, וממילא אין איסור הטמנה בנתינה לתוך תא התנור (כ"ש אם הדלת פתוחה). לפי ה'שלחן ערוך'⁶⁷ וה'חזון איש'⁶⁸ יש איסור הטמנה במקצת. אלא שבוודאי בשעת דחק גדולה אפשר לסמוך על שיטת הרמ"א

59. ש"כ, מבוא א הע' נה; ויש המקילים יותר: יביע-אומר או"ח ה, סי' כז.

60. שבת לז ע"א; שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' ב.

61. ראו גם מאמר מרדכי (אליהו) שבת ה, קיח.

62. ראו: ערוך השולחן, או"ח סי' רנג סעי' יז; שבט הלוי ג, סי' מח.

63. הנחת המאכלים לפני הדלקת התנור ע"י שעון שבת לכא' אין בה איסור של מחזי כמבשל, שהרי בזמן הפעולה עצמה המאכל הונח במקום שאין אש. אך דעת השמירת שבת כהלכתה לאסור זאת (פרק א סעי' לב) וכן נראה מדברי החזו"א, שבת סי' לח ס"ק ב. אומנם יש פוסקים המתירים זאת. השארת הדלת פתוחה פותרת בעיה זו לכולי עלמא.

64. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א.

65. ראו למשל אור לציון ב, סי' יז אות ד; ארחות שבת פרק ב סעי' טו. ויש שהחמיר יותר - אג"מ, ח"ד סי' עד בישול אות כז; אז נדברו, ח"ח סי' טז.

66. ראו יביע אומר, ח"ו או"ח סי' לב, וילקוט יוסף, שבת א עמ' צח.

67. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א.

68. חזו"א, שבת סי' לז ס"ק יט.

(שם), שהרי גם פוסקים ספרדים רבים כתבו שהמנהג בזה היה להקל משום עונג שבת.⁶⁹ ו'פוק חזי מאי עמא דבר'.

ביחס לפתרונות כת"ר: אפשרות 1 (א) - הכנסת התבשיל לתנור בערב שבת או לפני חיבורו לחשמל (בשעון שבת) והוצאתו לאחר כיבוי התנור על ידי שעון שבת - **זוהי הדרך המעולה ביותר**, ואפשר להתירה גם שלא בשעת הדחק. אפשרות 1 (ב) - כנ"ל, אבל ההוצאה נעשית בזמן שגוף החימום פועל (דבר שקשה לאבחון בלא נורת בקרה) - במצב זה יש לוודא אם ישנן בתנור פונקציות נוספות המושפעות מפתיחת הדלת (כגון מאוורר, תאורה, צג). בשעת הדחק ייתכן שאפשר להקל מדין פסיק רישא (לעיתים דלא ניחא ליה) בגרמא. אפשרות 2 - התנור מופעל על חום נמוך, וכאשר יש צורך בחימום המאכל - השואל יגביר את חום התנור. אפשרות זו היא בעייתית. אומנם אין איסור בהגברת החום, ואין זה דומה להוספת שמן לנר, אך יש בכך חששות מספר: חשש מהפעלת גוף החימום בזמני פתיחת הדלת, איסור מוקצה בסיבוב הכפתור, הפעלת תרמוסטט דיגיטלי חבו, סכנה ופגיעה באווירת השבת.

לסיכום: כאשר אין אפשרות לשימוש בפלטה, אפשר להתיר את השימוש בתנור במאכלים מבושלים באופן הבא:

יש לכוון שעון שבת להפעלתו ולכיבוי, להכניס את האוכל לפני שהתנור נדלק ולהוציא את האוכל לאחר שעון השבת נכבה.

במקום שאין שעון שבת, ובשעת הדחק גדולה, יש מקום להתיר להכניס את האוכל כאשר גוף החימום פועל. יש לוודא לפני שבת שהתאורה של התנור או כל מערכת חשמלית אחרת אינן מופעלות מפתיחת הדלת ומסגירתה. אם יש צג שמושפע מהדלת ואין אפשרות לבטל אותו - הדבר מותר בדיעבד. באשר לחשש חיתוי - אם ישנה אפשרות מעשית, ראוי לכסות או לנטרל את הכפתורים. מחזי כמבשל - כאשר האוכל מוכנס בשבת עצמה לתוך התנור - יש להשאיר את דלת התנור פתוחה. כמו כן, אין להכניס מאכלים שאינם יבשים (אף שהם מבושלים) לתוך התנור במהלך השבת.⁷⁰

12. טעינת רכב חשמלי בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | בשנים האחרונות נעשה השימוש ברכבים חשמליים מצוי מאוד ברחבי העולם, והוא עודנו בתנופת עלייה. רכבים אלו אינם צורכים דלק אלא חשמל מסוללה, וזו מוטענת בחיבור לשקע חשמל. נכון לקיץ תשפ"ב דרך הטעינה המצויה, הזולה והיעילה ביותר היא הטעינה ביתית, שאורכת בין ארבע לעשר שעות. לרוב, הטעינה מתבצעת בשעות הלילה והמנוחה, ומאפשרת שימוש רציף ברכב בשעות היום. טעינה ביתית דורשת שקע חשמלי מיוחד, שהתקנתו כרוכה בעלות של כמה אלפי שקלים. ניתן לטעון בשקע חשמל רגיל, אך טעינה בשקע רגיל אורכת כיממה, ולכן אינה נפוצה. האם מותר לטעון רכב חשמלי בשבת?

69. אור לציון, ח"ב סי' יז; שמש ומגן, או"ח סי' ג אות נ; יביע אומר, או"ח ח"ו סי' לג; ועוד.
70. ב'מצב שבת' של **מכונים בחו"ל** יש הוראה להסיר את כל המאכלים בבת אחת. הוראה זו נועדה להפחית את ההשפעות שתתרחשנה אחר כך ל'פסיק רישא דלא ניחא ליה'. תפקיד הפונקציה של 'מצב שבת' הוא לוודא שהתנור לא יכבה לאחר כמה שעות (מטעמי בטיחות) ושאינן מערכות חשמליות הפועלות מיידית בפתיחת הדלת או בסגירתה.

תשובה | טעינת רכב חשמלי נעשית באוטומציה מוחלטת, ללא כל שותפות אנושית בתהליך מלבד בתחילתו.⁷¹ לאור זאת נראה לכאורה שהיא מותרת לשיטת בית הלל שאין אנו מצווים על שביתת כלים, ושיטה זו היא המקובלת להלכה.⁷² עם זאת, מצאנו בפוסקים הסתייגויות משימוש בשיטת בית הלל במצבים שיש בהם פגיעה בכבוד השבת, כגון: לישה ואפיית לחם אוטומטית,⁷³ שליחת פקס,⁷⁴ ועל כולנה - שימוש באוטומציה לצורך פעילות מפעלים ומרכזי תעשייה.⁷⁵ מכיוון שכך, יש לברר אם הסתייגויות אלה שייכות גם בנידוננו.

והנה, מעיון בניסוחים השונים של ההסתייגויות, נראה שהמכנה המשותף להן הוא אחד משניים: (א) הפרעה לאווירת השבת ביצירת רעש או בגורם ניכר אחר, בזמן פעילות המכשיר ('אוושא דמילתא'); (ב) יצירת תוצאה ניכרת שלא הייתה קיימת לפני שבת והופקה בשבת, כגון: משלוח פקס, הכנת לחם וכל מוצר המיוצר במפעל.⁷⁶ לאור זאת נראה שבמקרה של טעינה אוטומטית שקטה, שתי ההסתייגויות אינן שייכות, ויש להתירה. יש להוסיף שהדבר דומה להטענת פלאפון בשבת, שכבר פשט המנהג להתירה אף שאינה לצורך שבת, וכן הורה הרב יעקב אריאל.⁷⁷ אף התקנת קולטי שמש שמייצרים חשמל באוטומציה בשבת הותרה ונהוגה במקומות רבים.⁷⁸ במצבים מסוימים הותרה אף

71. כדי שקביעה זו אכן תהיה נכונה, יש להימנע מניטוח כבלי החשמל בסיום הטעינה, ומטלטולם בכלל. כבלים אלו אסורים בטלטול בשבת משום מוקצה.

72. שו"ע ורמ"א, או"ח סי' רמו סעי' א; סי' רנב סעי' ה.

73. הרב אשר וייס, בתשובה שנדפסה בספר רץ כצבי - אקטואליה בהלכה, א, עמ' צג-צד: 'ועדיף שנאמר בפה מלא, שאף שלפי ההלכה יש צד להקל, אוסרים אנו, כדי להרחיק את האדם מהעבירה, ולעשות סייג לתורה, בכח שיש בידונו. ולבי נוטה יותר לדרך זו, דחיים אנחנו בתקופה שכל אחד חכם בעיניו יותר מחכמת שלמה, ואם נגבב סברות להחמיר, יבואו אחרים לסתור הבנוי ולעקור הנטוע, ונמצא שם שמים מתחלל. ועוד יפרסמו הדבר, גודולי התורה מגבבים סברות נגד האמת, כדי להחמיר על ההמון, ויביא הדבר לחילול שם שמים ולזלזול בהוראת חכמים. ומשום כך, נראה טפי דהנהגה הראויה בזמננו, לכתוב ולפרסם את האמת הצרופה, דאף שמצד ההלכה יש צדדים לכאן ולכאן, יש לנהוג בזה איסור גמור, משום מיגדר מילתא, ומתוך דאגה לקדושת השבת ושלימות התורה' (ויעוין במה שכתב על כך הרב רייזמן בהמשך הדברים, ואכמ"ל); שו"ת קול מנחם, לרמ"מ טאוב, האדמו"ר מקאליב, הל' שבת ח"א סי' רנד ס"ק ב; פסקי תשובות, סי' רנד ס"ק ג; שו"ת שערי בינה, סי' מט הערה ק; הרב אבישלום ועקנין, במאמרו: בדין מכשיר אופה לחם בשבת, בית הלל מ [י,ד] (טבת תש"ע) עמ' נב-נה.

74. שו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' מ; שו"ת חשב האפוד ג, סי' פו; אומנם בשו"ת באר משה (שטרן) ו, קונ' אלקטריק, סי' נ הנ"ל, התיר משלוח פקס בשבת לנמען נוכרי על ידי שעון שבת.

75. ארחות שבת, ח"ג סי' כט אות ח והערה כד; הרב משה לוי, בעל מנוחת אהבה; קונטרס תורת משה בספר ויען שמואל ח, עמ' כב; הרב גדעון פרל, 'השימוש במדיח כלים לגבי כשרות ושבת', תחומין יא [תשנ"ג], עמ' 129; וכן הובא בשם הרב מנשה קליין, בעל שו"ת משנה הלכות, אליבא דהלכתא מד [אלול תש"ע] עמ' טו ד"ה וכן שמעתי; ויעוין עוד במקורות נוספים שהובאו שם בעמ' יד-טז; בשולחן שלמה (אורבך) שבת א, סי' רנב הערה ו עמ' נב, הובא היתר בזה לרופא, וייתכן שדווקא לרופא ולא לכל אדם.

76. יש להעיר שמשאת נפשם של רבים משלומי אמוני ישראל היא שייצור החשמל במדינת ישראל ייעשה באוטומציה מלאה, ללא מגע יד אדם, ואין אוסרים זאת בגלל ההסתייגויות. ואף שמדובר ביצירת תוצאה ניכרת, שמא יש הסכמה על היתר הדבר, בגלל נחיצותו הרבה לתפקוד היום-יומי של כלל הציבור בשבת, הגוברת על ההסתייגות.

77. תשובה בכתובת: <https://www.toraland.org.il/20185>.

78. ראו: הרב ישראל רוזן, חשמל סולארי בשבת, בכתובת:

<https://www.zomet.org.il/?CategoryID=281&ArticleID=666>

ענידת שעון נטען בשבת, וזאת בעקבות דיון שיצא מנקודת הנחה שאין איסור בעצם הטעינה (גם כשאינה לצורך שבת), אלא רק במעשה שגורם לה בשבת.⁷⁹ **לסיכום**, מותר לטעון רכב חשמלי לפני שבת, כאשר הטעינה תיכנס לתוך השבת, ותתבצע ותסתיים באוטומציה מלאה, ללא מגע יד אדם וללא טלטול כבלי החשמל עד לצאת השבת.



13. ביטול חוזה שכירות / הרב אריאל בראלי

שאלה | חתמנו על חוזה שכירות לשנה, ודמי השכירות הנקובים בו הם 3500 ש"ח לחודש. למחרת החתימה השוכר חזר בו מההסכם (חודש וחצי לפני הכניסה לנכס). בחוזה מופיע מפורש שאין השוכר רשאי לצאת באמצע תקופת השכירות, אלא אם הוא מביא אדם אחר באותם תנאים. לאחר חיפוש מרובה מצאתי שוכר אחר אך בדמי שכירות הנמוכים ב-700 ש"ח מהסכום הראשוני (וכן תנאי תשלום טובים פחות). האם השוכר הראשון צריך לפצות אותי?

תשובה | החתימה על החוזה שקולה כקבלת קניין על כל ההתחייבויות המופיעות בחוזה,⁸⁰ ועל כן החוזה יצר התחייבות לשלם על כל השכירות למשך השנה.⁸¹ משום כן **מעיקר הדין** חובה על השוכר להשלים את הפער בין התשלום שסוכם עם השוכר החדש לבין הסכום שהוא התחייב לשלם (700 ש"ח לכל חודש)⁸². **למעשה** מומלץ להגיע לפשרה, היות וישנה דעה, אשר אומנם אינה מקובלת על הפוסקים,⁸³ שההתחייבות לשלם היא רק כאשר השוכר נכנס בפועל לבית השוכר, אך אם קם ועזב שלא כדין - אינו חייב על ההפסד שנגרם למשכיר.⁸⁴

14. חזרה מהסכמה בעל פה של קניית דירה / הרב אריאל בראלי

שאלה | אדם רצה לרכוש את הדירה שלי. סיכמנו על מחיר, והוא התעכב בחתימת החוזה מסיבותיו שלו. בינתיים קיבלתי הצעה הגבוהה ב-50,000 ש"ח מהמחיר שסיכמתי עליו עם

79. ראו: הרב ישראל רוזן, צבירת אנרגיה סולרית להפעלה חשמלית בשבת, אמונת עתיך 99 (ניסן תשע"ג) עמ' 16-17; הרב שי סימינובסקי, טעינת תאים סולריים בשבת ודין שעון יד הנטען מאליו, אמונת עתיך 132 (תשרי תשפ"ב) עמ' 138-142.

80. הן מצד הדין כי שכירות קרקע נקנית בשטר (רמב"ם, הל' מכירה פ"א הכ"ג), והן מצד קניין סיטומתא שעניינו הוא מנהג הסוחרים (ש"ך, חו"מ סי' רא ס"ק א).

81. אף שעדיין לא הגיע זמן השכירות, ר' נתיבות המשפט, סי' שיב ס"ק א.

82. ואף שביטול החוזה שקול כהודעה על עזיבה, והרי נפסק שאם הודיע שלושים יום לפני שעזב הרי השוכר פטור, ר' שו"ע, חו"מ סי' שיב סעי' ה; מכל מקום כאן יש קביעה מפורשת בחוזה - לא ניתן לעזוב באמצע התקופה אלא אם מביא שוכר אחר ובאותם תנאים.

83. ר' פתחי חושן שכירות פרק ה הערה לח.

84. פתחי תשובה, חו"מ סי' שיב ס"ק ד.

הרוכש. האם מותר לי לחזור מהסיכום? אציין שעדיין לא הגענו לעמק השווה בנושא תנאי התשלום.

תשובה | ודאי שיש מידת חסידות לעמוד בדיבורו אף שישנה הצעה טובה יותר, אולם מהדין אין במקרה זה דין של 'מחוסרי אמנה', היות שהפרטים לא היו סגורים עד הסוף, והראיה לכך: החוזה לא נחתם.⁸⁵ רק כאשר העסקה 'סגורה' לגמרי חל דין של 'מחוסר אמנה' כאשר חוזר בו, בייחוד שלחלק מהדעות כאשר ישנו שינוי בשער מותר לו לחזור בו מדיבורו.⁸⁶

15. דרישת תוספת תשלום מצד קבלן / הרב אריאל בראלי

שאלה | חתמנו על חוזה לשיפוץ המרפסת, ולאחר שבירת הקיר, הקבלן דרש תוספת תשלום מעבר למה שסוכם בחוזה. הסיבה לכך היא שהתקבלה חוות דעת של מהנדס הטוענת שאין תמיכה מספקת בקירות המרפסת, וצריך לבנות קורת תמיכה שלא הייתה בסיכום הראשוני. אני טוען שזה עניין שלו, והיה עליו לחשוב על כך מראש. הקבלן לעומת זאת טוען שבחוזה כתוב שרק הפעולות המפורטות בו כלולות במחיר, ואין אזכור לקורה. כמו כן הוא הזכיר לי שבשיחתנו בעל פה הוא העלה את האפשרות שבמהלך העבודה תהיינה 'הפתעות', והן לא כלולות במחיר, אך זה נאמר בשיחה לפני החוזה, ולכן לדעתי זה לא מחייב.

תשובה | בדרך כלל שטר החתום על ידי הצדדים הוא המחייב, ועליו אי אפשר להוסיף. במקרה זה בחוזה מופיע סעיף הקובע כי רק הדברים המפורטים בו כלולים במחיר, לכן במקרה זה ההבהרה המפורשת שנאמרה בעל פה אינה עומדת בניגוד למילה הכתובה, ועל כן צודק הקבלן שיש לתמחר את בניית הקורה בנפרד.⁸⁷



85. כך מדויק מלשון הרמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ו, שכתב: 'ופסקו הדמים'.

86. שו"ע, חו"מ סי' רד סעי' יא.

87. כך משתמע משו"ת גינת ורדים, חו"מ כלל ג סי' טו.

הרב יואל פרידמן

מצוות שמיטת כספים למהדרין

הקדמה

כבר כמה שמיטות יוצא אל הפועל המיזם של 'נדיבי ארץ' לקיים את מצוות שמיטת כספים למהדרין, ולא להסתפק בכתיבת הפרוזבול לבדה. מוצע שיחד עם כתיבת הפרוזבול, האדם ילווה סכום כסף מסוים על מנת שהשביעית תשמט אותו, ולאחר מכן הכסף ייתרם לצדקה ע"י הלווה. אחד הראשונים שהציע לקיים את מצוות שמיטת כספים למהדרין היה ה'בן איש חי', ולפי הצעתו נוסף על כתיבת הפרוזבול אדם ילווה לחברו כסף בצורה אקטיבית על מנת שההלוואה הזו תישמט, ועל ידי כך יקיים מצוות שמיטת כספים:

והנה יש מתחסדים אחר שכותבין הפרוזבול מלווה לחברו סך מה עשרה גרוש או פחות או יותר ועל זה הסך לא יחול הפרוזבול כיון שהלווהו אחר זמן הפרוזבול ואז אחר ראש השנה כשיביא לו חברו המעות לפרעו יאמר לו: 'משמט אני', ולא יקבלם ממנו. ויאכל הלווה ולחדי במעות אלו והמלווה לחדי במצות שמטת כספים שקיים אותה בפועל ותהילות לא-ל יתברך הנהגתי מצווה זו פה עירנו בגדאד... אשריהם ישראל אוהבי מצוות השם ועושים אותם בשמחה.

והנה הרב משה שטרנבוך (תשובות והנהגות ו' ס' רפ) כתב בתשובה שהוא מפקפק בחשיבות מצוות 'שמיטת כספים למהדרין', וזו לשונו:

ולענ"ד תלוי הדבר במחלוקת בגדר מצות שמיטת כספים בזה"ז, שלרוב ראשונים שמיטת כספים מפקיעה את החוב מעצמו [אפקעתא דמלכא] ואם גובה אותו הוא גזלן, אבל שיטת היראים שכל זמן שלא השמיטו המלוה, חייב הלוה לפרוע... ונראה, דרק לדעת אותם פוסקים הסוברים שהחוב קיים אלא שמצוה על הגברא לשמטו, בזה אם הלוה בלא לעשות פרוזבול, קיים מצות שמיטת כספים. אבל לדעת הפוסקים הסוברים שאפילו בזה"ז הופקע החוב מאליו, הרי לשיטתם אין בדין שמיטת כספים קיום מצוה בפועל של הגברא (שהרי מעצמו הושמט החוב בלא מעשה הגברא, וכשאינו גובה את חובו אינו אלא ששמר דין התורה, והרי הוא כנמנע ממאכלות אסורות ומגזל וכיו"ב שאין בזה קיום מצוה בפועל)...

א. שיטת היראים'

לפני הבאת שיטתו הייחודית של בעל ה'יראים', יש לציין שמחבר הספר הוא ר' אליעזר ממיץ (להלן רא"מ), תלמיד רבנו תם. ספר היראים התפרסם במשך דורות בזכותו של ר'

1. בן איש חי, שנה א' פ' כי תבוא.

בנימין ב"ר אברהם הרופא,² שכתב קיצור לס' היראים, אך גם ערך בו שינויים ולפעמים אף הוסיף קטעים משל עצמו, כפי שניווכח להלן. את הספר המקורי של הרא"מ הוציא לאור הרב אברהם אבא שיף, מחבר הפירוש 'תועפות ראם', שהתבסס על כ"י פריס 1309.³ וזו לשון 'היראים':

וחוב שעבר עליו שביעית אינו רשאי לזה לעכבו אלא על פי מלוה שכל זמן שלא השמיטו מלוה חייב לפרוע אלא לזה יזמין מלוה לדין שישמיט לו חובו כאשר צוה היוצר וב"ד יחייבו למלוה לומר משמיט אני כאשר צוה חכמים כדתנן בסוף שביעית ומייתנין לה בהשולח [לז ע"ב] המחזיר חוב לחבירו בשביעית צריך שיאמר משמיט אני ואם אמר אעפ"כ יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמיטה. ואם אינו רוצה המלוה לומר משמיט אני יכפוהו ב"ד, כדתניא בכתובות בהכותב [פו ע"א] על פריעת בע"ח מצוה שהיא אי לא בעי למיעבד מצוה מאי א"ל תניא בד"א במצות לא תעשה אבל במצות עשה כגון שאמרו לו עשה סוכה ולולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו.

לדעת ר' אליעזר ממין החוב אינו בטל מאליו בסוף השמיטה, אין הוא פוקע מאליו ואין הוא אפקעתא דמלכא. ראייתו של ה'יראים' היא מן המשנה (שביעית פ"י מ"ח-מ"ט): 'המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני אמר לו אף על פי כן יקבל ממנו...' - משמע שבסוף השמיטה יש חוב שלגביו אומר המלווה 'משמט אני', ומכוח אמירתו פוקע החוב. אילו החוב היה בטל מאליו מכוח אפקעתא דמלכא, מדוע צריך המלווה לומר 'משמט אני'? כמו כן במשנה שלאחר מכן נאמר: 'המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה ממנו', וקשה, מדוע כשהלווה מחזיר החוב, 'רוח חכמים נוחה הימנו', הרי אין חוב, כי פקע לפני כן מאליו?! לפי דעת 'היראים', ברור שהמצווה שנאמרה בתורה (דברים טו, ב): 'וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו' היא כפשוטה, וצריך המלווה להשמיט ולמחול על החוב, ומכוח אמירתו בטל החוב. אך כל זמן שהמלווה לא אמר 'משמט אני', החוב קיים, וחלה עליו החובה לבטל אותו, ואם לא יעשה כן יכפו אותו בית דין כבכל מצוות עשה ש'מכין אותו עד שתצא נפשו'.⁴

רבנו מנחם מריקנטי⁵ מביא את שיטת הרא"מ, אך הוא מקשה עליו מן הגמרא במסכת מכות,⁶ שאם עדים העידו שפלוגי הלווה כסף לחברו לתקופה של שלושים יום והעדים הוזמו, ולמעשה הוא הלווה לעשר שנים - אומדים את ההפסד שנגרם מההפרש בין הלוואה לעשר שנים לבין הלוואה לשלושים יום. ועל כך מקשה הגמרא, שאם השביעית משמטת הלוואה לעשר שנים, נמצא שהוא גרם לו הפסד של כל הלוואה, והיא מיישבת

2. אחיו של בעל שיבלי הלקט.

3. מעניין הוא שהקטע הרלוונטי לענייננו אינו מצוי בכה"י במקומו. בעמ' 206 לכה"י כתוב בצידו של הגיליון: 'חסר כאן תולדה להשמטת כספי' וכתובה בסוף הספר, ואכן הקטע דידן מובא בעמ' 529 (בדף 298 של הכ"י). נוסף על כך מתברר שאת הקטע הנ"ל כתב סופר אחר שתיקן את כה"י (ובעניין זה ר' בתזה של דניאל וולטמן, 'עיונים בספר יראים: נוסח ותוכן', עמ' 26). ואומנם חששתי שזוהי תוספת שכלל אינה מאת ר' אליעזר ממין, עד שראיתי שהקטע דידן מובא ככתבו וכלשונו על ידי ר' יצחק מוינה, בעל האור זרוע ד, ע"ז ס' קח, שהיה ידוע בדייקנותו בהבאת מקורותיו.

4. כתובות פו ע"ב.

5. פסקי ריקנטי ס' שנג.

6. מכות ג ע"א.

שמדובר במלווה על המשכון וכדו', שאין השביעית משמטת. מכאן מוכיח ר' מנחם מריקנטי שהחוב פוקע בשמיטה גם בלא שהמלווה אמר 'משמט אני'. ובסוף דבריו כתב: 'ובמקצת נוסחאות מספר יראים כתוב כי לבסוף חזר בו אלא השמיטה היא מחילה גמורה', אך לא מצאנו לעובדה זו עדות נוספת.⁷

ואומנם מצאנו בגמרא בבא מציעא שהשביעית והיובל הם אפקעתא דמלכא בהקשר לחובת הפקר הפירות⁸ וכן בהקשר להחזרת קרקעות לבעליהן ביובל.⁹ ולדעת הרא"מ יש לומר שרואים במשנה שלגבי שמיטת כספים אין אפקעתא דמלכא,¹⁰ ולכן צריך המלווה לומר 'משמט אני'.

1. שיטת בעל 'ספר יראים הקצר'

ר' בנימין ב"ר אברהם הרופא הוסיף קטע נוסף ב'ספר יראים הקצר':

ו"ל דשמטה דקרא אינו מחילה אלא צוה הקב"ה שישמיט פירושו יניח ולא יתבענו עד שיתן לו מעצמו דכתיב שמוט ולא יגוש שכל שמיטה הכתוב בקרא הנחה ולא מחילה דכתיב והשביעית תשמטנה ונטשתה פי תניח **הילכך** הלואה לעולם מוטלת על הלווה שלא יעכב על זה חובו לעולם בתיבתו לאוצרו ואם עשה כן הוה ליה לוח רשע והא דתנן כשהוא נותן לו אל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא במתנה אני נותן לך דמשמע דאין החוב מוטל עליו שהרי אינו רשאי לומר בחובי אני נותן דכי אמר בחובי משמע על ידי נגישה נותן ותיקון לשון דיבור הוא שתיקנו לומר במתנה שיהא הדבר ניכר ונראה שלא על ידי נגישה נותן לו ונראה לי שוב שזה אינו דאמרין בתחילת מכות מעידין אנו על פלו' שחייב לחבירו מאתים זוז ליתנה מיד והוא אמר עד עשר שנים אם שמיטה משמטת הלואה עשר שנים דכולהו בעי לשלומי אלא שמוט לאו מחילה הוא ותו לא מיד.

לדעת ר' בנימין חובת המלווה אינה חובה חד-פעמית של הגברא לבטל את החוב, אלא חובה מתמשכת להניח ולא לדרוש את פירעונו. לדעתו 'שמוט' פירושו להניח, והוא הצד השני של המטבע של איסור הנגישה. ולכאורה נשאלת השאלה: מדוע נד ר' בנימין מפירושו המקורי של הרא"מ? ונראה שמחד גיסא מקבל ר' בנימין את קביעתו של הרא"מ שאם צריך המלווה לומר 'משמט אני' - משמע שהחוב אינו פוקע מאליו, אך מאידך גיסא מן המשנה נראה שחובת האמירה תלויה בהגעתו של הלווה 'המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט' - ומדוע לא יאמר לו כן מלכתחילה? לכן הוא מסביר שהאמירה 'משמט אני' אינה מפקיעה את המלווה, אלא משמעותה שהוא מניח לחוב, ואין ברצונו לעת עתה לגבות אותו. ר' בנימין מחדש עוד חידוש - לא רק המלווה מחויב

7. ור' עוד מהרשד"ם, חו"מ סי' סא, ואורים ותומים, סי' סז ס"ק כה, שמשמע מדבריהם שמיטת כספים היא חובת גברא, שכן הם תמהים מדוע יתומים צריכים פרוזבול, הרי הם אינם מחויבים במצוות, וקטן האוכל נבלות - אין ב"ד מצווים להפרישו.

8. בבא מציעא לט ע"א, קו ע"א; ואומנם נחלקו בכך המב"ט והבית יוסף, אך אכמ"ל בביאור מחלוקתם.

9. שם קט ע"א.

10. וקצת צ"ע מדברי הגמרא (גיטין לו ע"ב) שמן הפסוק שעוסק במצוות עשה של שמיטת כספים 'וזה דבר השמיטה שמוט', למדו חז"ל שבשתי שמיטות הכתוב מדבר - אחת קרקע ואחת כספים. ואעפ"כ יש לומר שלא לכל דבר הוקשה שמיטת קרקע לכספים, ולדוגמה שמיטת קרקע היא חובת הקרקע ונוהגת רק בא"י, ואילו שמיטת כספים היא חובת הגוף ונוהגת גם בחו"ל.

במצווה, אלא גם הלווה שותף, כי עליו מוטלת החובה לומר 'אף על פי כן' ולהחזיר את החוב, עד כדי כך שאם נמנע מהחזרת החוב נקרא רשע: הילכך הלווה לעולם מוטלת על הלווה שלא יעכב על זה חובו לעולם בתיבתו לאוצרו ואם עשה כן הוה ליה לוח רשע.

ר' בנימין אומנם מתקשה בדברי חכמים שהלווה אינו רשאי לומר 'בחובי אני נותן',¹¹ והרי לדעתו אכן את חובו הוא נותן! והוא מנסה להשיב שיש באמירה זו משום איסור נגישה. אלא שדבריו צ"ע, כי איסור הנגישה מוטל על המלווה ולא הלווה, ויתרה מזאת חכמים אמרו רק שהמחזיר חוב בשביעית 'רוח חכמים נוחה הימנו', ולא שהמסרב לעשות כן נקרא רשע. עכ"פ ברור שר' אליעזר ממיץ לא סבר כן אלא הגדיר שחובת הגברא שמוטלת על המלווה היא לבטל ולמחול על החוב. לדברי ר' בנימין, ש'שמוט' אין משמעותו למחול ולשמט בצורה אקטיבית את החוב, נשמטת גם הראייה עליה התבסס ר' אליעזר ממיץ מן המשנה 'המחזיר חוב בשביעית יאמר משמט אני', ובאמת אין הוא מחויב לומר 'משמט אני'. לכן נראה שאין כאן תוספת של ר' בנימין אלא השגה על שיטת ה'ראים', ואכן כך נהג ר' בנימין פעמים רבות בס' היראים הקצר - מחד גיסא לקצר את הספר, ומאידך גיסא להשיג ולהקשות על המחבר.¹²

ב. שיטת בעל 'התרומות'

רבנו שמואל בן יצחק הסרדי, בעל 'התרומות', מאריך בדיון אם חובת השמיטה בזמן הזה היא מדרבנן או מנהג חסידות בלבד, והוא מציין שבמקום מגוריו (פרובנס) לא נהגו לקיים מצוות שמיטת כספים, ואף לא נהגו לכתוב פרוזבול. בהמשך לכך הוא כותב (ס' התרומות שער מה אות ד):

עוד יש מי שאומר שמאחר שאין ראייה להשמטת כספים שנוהג בזמן הזה בחוצה לארץ אלא ממעשה דאבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי, אין לנו ללמוד הלכה למעשה אלא כיוצא בו, ואנו רואים שאבא בר מרתא לא היה בדעתו ליכנס לפנים משורת הדין, שהרי לא אמר אף על פי כן אלא בתחבולה שהיא כערמה, ואנן תנן המחזיר חוב לחברו בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו, ובודאי בדא"ל אעפ"כ קא מיירי, הנה לא רצה לעשות נחת רוח לחכמים, ועם כל זה לא פטר עצמו מתחלה שלא להחזיר (על) המעות עד שהחזיר ואמר לו רבה משמט אני. למדנו מזה שכן ראוי לכל אדם לעשות שלא יפטר עצמו [ועד] שיחזיר החוב ויאמר לו המלוה משמט אני ואין לו לעכב מלהחזיר עד שישמע מפי חבירו משמט אני... וא"ת א"ה על מה תנן המחזיר חוב לחבירו בשביעית דמשמע חזרה בדיעבד אבל אינו זקוק בתחלה להחזיר, יש לנו להשיב, משנתינו לא נשנית אלא בארץ ישראל אז בזמן שהיתה שביעית נוהגת דבר תורה, אבל בזמן הזה ובחוצה לארץ לא נלמוד אלא ממעשה דאבא בר מרתא שהוא דומה יפה לנדון שלפנינו.

11. גיטין לז ע"ב.

12. ר' שמחה עמנואל, 'פסקי ר' מנחם מריקנטי', שנתון המשפט העברי כה (תשס"ח), עמ' 143 הערה 13, ושם הערה 14, מובאות כמה דוגמאות בהן ר' בנימין משיג בס' יראים הקצר על ר' אליעזר ממיץ ועל ר' בנימין ב"ר אברהם הרופא; ר' עוד מבוא לשבלי הלקט, מהד' מירסקי, עמ' 36-40.

הגמרא (גיטין לז ע"ב) מספרת על אבא בר מרתא שלווה כסף מרבה, ובא אליו במוצאי שביעית להחזיר לו החוב. כשרבה אמר לו 'משמט אני', הלך לו אבא בר מרתא. לאחר שראה אב"י שרבה הצטער, הוא רדף אחרי אבא בר מרתא ושאל אותו לפרטי המעשה, ולבסוף שכנע אותו שיאמר 'אף על פי כן'. בעל 'התרומות' מציין שאומנם לשון המשנה 'המחזיר חוב... צריך שיאמר...' - המדובר בדיעבד - אם הלווה מחזיר, כי אז צריך המלווה לומר 'משמט אני', אך אם הוא לא החזיר - החוב פוקע, כי שמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא. ואולם כל האמור הוא רק בארץ ישראל, שבה חיוב שמיטת כספים הוא מדאורייתא, אך כאשר החיוב אינו אלא מדרבנן כדוגמת הלוואתו של אבא בר מרתא, כל זמן שלא אמר המלווה 'משמט אני' - החוב אינו פוקע. לפי זה מובן מדוע אבא בר מרתא, שלא רצה לעשות לפנים משורת הדין ולומר 'אעפ"י כן', בכל אופן בא לרבה להחזיר את החוב. ולכאורה יכול היה שלא להחזיר והחוב היה פוקע מעצמו, אלא על כורחך שבחול"ל אין החוב פוקע מעצמו, אלא רק לאחר אמירת 'משמט אני'.

למדנו מדבריו ששיטת ר' שמואל הסרדי בשמיטת כספים בחול"ל כשיטת בעל 'היראים' בארץ ישראל, וייתכן לדבריו שהוא הדין גם בארץ ישראל בזמן הזה.

ג. שיטת הר"ש משאנץ

גם בפירוש הר"ש קיימת בעיה של נוסח. בר"ש הנדפס חסר קטע שלם שמצוי בכ"י פריס 13.362 להלן פירוש הר"ש עפ"י כ"י פריס, וציינתי בסוגריים את מיקום ההשמטה:¹⁴

המחזיר חוב בשביעית בסוף שביעית כגון ביום אחרון אי נמי בשמינית דשעה אחרונה של שביעית משמטת דכתיב מקץ שבע שנים [מכאן חסר בנדפס] ומיהו אמרינן בירושלמי¹⁵ פשוטי דאי [פשיטא דא] מילתא מלוה שהיא נעשית כפרנית אינה משמטת והשתא ניחא ההיא דשביעית¹⁶ ושמעי מינה דדכותה בלא נעשית כפרנית אע"פ שאין מחזיר החוב בשביעית משמטתה ועוד אמר שמואל בריש מכות המלוה את חברו לעשר שנים שביעית משמטתו וסתמא אין דרך להחזיר תוך זמנו ואפילו הכי כיון דעברה עליו שביעית משמטתו ותימא דתנן בסוף כל הנשבעין והשביעית משמטת את השבועה ודריש בגמרא מדכתוב וזה דבר השמטה אפילו דיבור משמטת ולמה לי קרא לשבועה כיון דפטור מלשלם המלוה ומתוך כך היה נראה דאין משמט אלא אם כן מחזיר החוב בשביעית ומתניתין וסוגיא דפרק השולח דכי ריהטא לכאורה [מכאן ההמשך בנדפס] יאמר לו המלוה משמט אני אם אמר לו הלואה אעפ"י אני רוצה לפרוע לך יקבל המנו ובפרק השולח אמרי' דתלי ליה עד אמר ליה הכי ובירושלמי אמרינן דאומר לו משמט אני בשפה רפה והימין פשוטה לקבל.

13. ר' שו"ת בצלאל אשכנזי סי' א, שמתווכח עם ר' יהוסף אשכנזי על מהדורות פירוש הר"ש; וע"ע מבוא של הרב קלמן כהנא לחקר ועיון, מסכת שביעית עמ' ג-ח ובפרט עמ' ז-ח בהקשר למשנתנו; ור' עוד י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי - כתיבה והעתקה, עמ' 173-175.

14. נוסח הר"ש להלן נדפס הרב קלמן כהנא בחקר ועיון, שביעית ב; בתלמוד הירושלמי, הוצ' מכון מוצל מאש; משנת זרעים מסכת שביעית, מכון משנת רבי אהרן.

15. ירושלמי שביעית פ"י ה"א.

16. בפיענוח של כ"י פריס כפי שמובא בתלמוד הירושלמי, הוצ' מכון מוצל מאש, כתוב 'שבועות', אך בכ"י עצמו נראה יותר 'שביעית', וצ"ע.

הבעיה שמתחבט בה הר"ש בפירושו היא מתי בא הלווה להחזיר את החוב. אם הוא בא בשביעית, עדיין לא הגיעה השעה שהתחייבו בשמיטת כספים, ואם הוא בא בשמינית, לכאורה כבר נשמט החוב, ואם כן לשם מה אומר 'משמט אני'? בתחילה הר"ש יוצא מנקודת מוצא ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, ולכך הוא מביא שתי ראיות: (1) מן התלמוד הירושלמי, שם מתבאר שהשביעית אינה משמטת ב'מלוה שהיא נעשית כפרנית', לאמור שהלווה כבר בחוב בשביעית, ולכן כשהגיע סוף השביעית ותחילת השמינית לא נפקע החוב מאליו, כי הלווה לא היה חשוף לנגישת המלווה ('לא תיגוש'). ובמשנה מדובר במלווה מצוי, שלא נעשית כפרנית, ולכן פקע החוב. (2) הגמרא במסכת מכות (ג ע"א) מביאה את דברי שמואל על פי לישנא קמא,¹⁷ בהקשר למלווה את חברו לעשר שנים. שמואל סבר שבמקרה זה השביעית משמטת, ומזה מוכיח הר"ש שמאחר שבוודאי אין הלווה פורע את חובו באמצע זמנו, ובוודאי שלא נוצר מצב שבו המלווה אומר 'משמט אני', אעפ"כ השביעית משמטת את החוב. ומכאן ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא.

אלא שהר"ש מקשה קושיה: 'ותימא דתנן בסוף כל הנשבעין¹⁸ והשביעית משמטת את השבועה...!', ואם לדוגמה הוא הודה במקצת והתחייב שבועה, אנו לומדים מן הפסוק שבמוצאי שביעית גם חובת השבועה בטלה. ועל כך שואל הר"ש - אם אכן החוב הוא אפקעתא דמלכא והוא פוקע מאליו, פשיטא שגם השבועה שתלויה בחוב בטלה. **ועל כורחך יש לומר כשיטת ה'יראים', ששמיטת כספים אינה אפקעתא דמלכא, וצריך המלווה לומר 'משמט אני', וצריכה התורה לחדש שאף על פי שלא אמר 'משמט אני', פוקע חיוב השבועה. וזו לשונו:**

ומתוך כך היה נראה דאין משמט אלא אם כן מחזיר החוב בשביעית ומתניתין וסוגיא דפרק השולח דכי ריהטא לכאורה יאמר לו המלווה משמט אני...

אך יש שפירשו את הר"ש באופן שונה, כשמוקד הדיון בדבריו הוא אם המשנה מדברת שהלווה החזיר את החוב בשביעית או בשמינית כדלעיל. הוא מפרש 'בשביעית' שמדובר בחוב 'שיש לו צד החזרה בשביעית', כמו מלווה שבתחילה כבר בו ולאחר מכן הודה, והשביעית משמטת. וכן מלווה לעשר שנים משמטת אליבא דלישנא קמא בגמרא מכות שם. אומנם הוא מקשה קושיה מדרשת חז"ל שפוטרת גם שבועה שקשורה לחוב, ואם החוב בטל, פשיטא שגם השבועה צריכה להתבטל. לכן מסקנתו היא שהחובה והמצוות עשה 'שמט' היא באמת **בשביעית עצמה, לפני שפוקע החוב על ידי אפקעתא דמלכא,** ולפי זה 'המחזיר חוב בשביעית' הוא בשביעית עצמה.¹⁹

17. וכך סובר לפי הנראה הר"ש כשיטת ריב"א בתוס' ב"ב קמה ע"ב ד"ה ואין, וכדעת הפייטן רבנו אליהו הזקן (ור' עליו גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 84-107) באזהרות לחג השבועות: 'זמן עשר כי ילוננו בחצי ימיו יעזבנו'; אך שיטת ר"ת כלישנא בתרא שאין השביעית משמטת; וע"ע הרב קלמן כהנא, חקר ועיון, שביעית פ"י מ"ח, אות ה.

18. שבועות מה ע"א.

19. ועי' על כך באריכות במשנת יוסף, שביעית פ"י מ"א, אות ד-ה עמ' קה-קז, ובפרט עמ' קז, ולדעתו יש לפרש כך גם את הרמב"ם וכדלהלן.

לסיכום, יש לומר שייתכן שדעת הר"ש היא כדעת ה'יראים', שהמצוות עשה 'שמט' היא חובת גברא, ולכן צריך לומר 'משמט אני'. וייתכן שאומנם שמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, אך מצוות 'שמט' היא בשביעית עצמה, טרם הפקעת החוב.

ד. שמיטת כספים אפקעתא דמלכא

רוב רובם של הראשונים סוברים ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, וגם אם אין המלווה אומר 'משמט אני', החוב בטל. לכן נכתבו תשובות רבות על אנשים שלא כתבו פרוזבול וחובם פקע, וכן תשובות על מקרים שאדם אומר 'פרוזבול היה לי ואבד'. כאמור רוב הראשונים סוברים ששמיטת כספים היא 'אפקעתא דמלכא', ובהם: הרמב"ם (כדלהלן), הרמב"ן,²⁰ הרשב"א,²¹ הרא"ש²² ועוד ראשונים רבים,²³ וכך נפסק בטור וב'שלחן ערוך'.²⁴

ברצוננו להשיב על טענתו של הרב שטרנבוך, שאם אנו פוסקים ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא - אין טעם בהתארגנות אקטיבית להלוות כסף ולהשמיטו, שכן בין כך ובין כך החוב אינו פוקע בגלל מחילתו של המלווה אלא ע"י הקב"ה. יש לבחון לדעת הראשונים ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, מה אם כן משמעותה של מצוות העשה 'שמט', הרי בכל אופן רחמנא מפקיע את החוב. אומנם נכון שמ'ספר החינוך'²⁵ נראה שאין משמעות מיוחדת לעשה של 'שמט' מלבד זאת שאם תבע את החוב מחברו במוצאי שביעית ועובר על הלא תעשה 'לא תגוש' - הוא גם עובר על העשה 'שמט'.

בספרו 'אור זרוע' (ח"ד ע"ז ס"י קח) התבקש ר' יצחק מוינה להביע דעתו בהקשר למעשה שהיה במגנצא, שפטרו את הלווה מפירעון חוב לאחר שנת השמיטה. הוא מביא את דברי רא"מ כלשונם לפי הנוסח של ס' יראים השלם (שיף), וחולק עליו וסובר שגם אם המלווה לא אמר 'משמט אני', החוב פקע מכוח אפקעתא דמלכא. אם הלווה בא להחזיר את החוב, המלווה חייב לקיים את העשה של 'שמט', ואם אינו רוצה, כופים אותו עד שיקיים את המצווה כדין כפייה במצוות עשה; וזו לשונו:

...והא דבעי למימר המלווה משמט אני היינו היכא שהביא הלווה את חובו צריך המלווה לקיים **המצוה** ולומר משמט אני. ואם אינו רוצה לומר משמט אני כופין אותו בב"ד עד שיאמר **ואין זה קנס אלא מצות עשה** כמצות נתינת צדקה לעניים שכופין אותו כדפרי' בהלכות צדקה...

אומנם נכון הוא שאם הלווה אינו בא להחזיר חובו - המלווה אינו חייב לומר 'משמט אני', ומכל מקום למדנו מכאן שהמצוות עשה אינה חסרת משמעות, והיא רק מצטרפת ל'לא

20. ספרן של ראשונים, אסף, הוצ' חב' מקיצי נרדמים, ס' מא, עמ' 85.

21. שו"ת הרשב"א, ח"א ס' תשעה; המיוחסות לרמב"ן, ס' רנו.

22. שו"ת הרא"ש, כלל עז.

23. ראה מקורות לכך במשנת יוסף, שביעית פ"י מ"א, עמ' קה; ס' הלכות שביעית (זילבר), ח"ב ביאור הלכה עמ' צז-צט.

24. שו"ע, חו"מ ס' סז סעי' לז.

25. ס' החינוך, פ' ראה מצ' תעז.

תיגוש' במקרה שהוא גובה את חובו. גם בשמינית לאחר שפקע החוב, המלווה מחויב לומר בצורה אקטיבית 'משמט אני', ואם לא - כופין אותו עד שתצא נפשו. וה'אור זרוע' מדמה את חובת 'שמט' לחובת נתינת הצדקה לעני. המרדכי (גיטין פ"ד ס' שפ) מביא את אותה שאלה בדיוק ששאל ר' חזקיה את ר' אביגדור הכהן (כץ מוינה), וגם הוא מכריע ששמיטת כספים היא אפקעתא דמלכא, ולכן אם אין הלווה בא להחזיר את החוב, זה פוקע מאליו גם בלא שהמלווה אומר 'משמט אני'. אך אם הלווה בא להחזיר את חובו, יש מצוות עשה לומר את המילים 'משמט אני', ולדעתו זה נלמד מן הפסוק 'וזה דבר השמיטה'²⁶:

וזו השיב לענין השמטת כספים קבלתי שהשביעית משמטת מאיליה אף על פי שלא אמר משמט אני. אלא מצוה הוא דרמיא עליה [באמירה] דכתיב וזה דבר השמטה ומ"מ אם בא להחזיר במוצאי שביעית כלשון המחזיר חוב בשביעית יאמר לו משמט אני... הכי נמי לא רמי עליה אא"כ בא להחזיר אבל הדיבור אינו מעכב השמטה זכר לדבר **נולד לו בכור בעדרו מצוה להקדישו אף על פי שכבר קדוש מאליו משעת לידה...**

גם מדבריו למדנו שאומנם החוב פוקע, אך יש מצוות עשה להשמיט את החוב בדיבורו, וכעין שמצאנו בבכור שיש להקדישו בפה.²⁷

1. שיטת הרמב"ם

בכמה מקומות מבואר בדברי הרמב"ם ששמיטת כספים היא 'אפקעתא דמלכא', ומיד במוצאי השביעית פוקע החוב, וזו לשונו של הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פ"ט):

[ד] אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה... לפיכך הלוה את חברו בשביעית עצמה גובה חובו כל השנה, וכשתשקע חמה בלילי ראש השנה של מוצאי שביעית **אבד החוב.**

[ה] שחט את הפרה וחלקה על דעת שהיום ר"ה של מוצאי שביעית ונתעבר אלול ונמצא אותו היום סוף שביעית **אבדו הדמים, שהרי עברה שביעית על החוב.** [כד] המוציא שטר חוב אחר שביעית ואין עמו פרזבול אבד חובו... ואם הודה שלא כתב פרזבול **אבד חובו...**

אף על פי שכאמור החוב פוקע מעצמו, יש מצוות עשה של 'שמט', והשאלה היא מתי חלה מצוות העשה - אם בשביעית עצמה, או בשמינית בצאת שנת השמיטה. מסתבר יותר לומר שהמצווה 'שמט' היא בשמינית, וכפי שהסברנו לדעת ה'אור זרוע' והמרדכי שאומנם החוב פוקע, אך המלווה מחויב להשמיט בצורה אקטיבית את חובו ואולי אף לומר בפה 'משמט אני'. וכן מתבארים דבריו בהל' שמיטה שם בהלכה כח:

[כח] כל המחזיר חוב **שעברה עליו שביעית** רוח חכמים נוחה הימנו, וצריך המלווה לומר למחזיר משמיט אני **וכבר נפטרת ממני...**

החוב פוקע בסוף השביעית, ובשמינית אומר המלווה 'משמט אני' ומציין 'וכבר נפטרת ממני'. אך בספרו 'משנת יוסף' רוצה הרב יוסף ליברמן להשוות ולהתאים את שיטת

26. מדרשה זו למדו בגמ' שבועות מה ע"א, ששבועה שקשורה לחוב גם היא בטלה מכוח שמיטת כספים.

27. רמב"ם, הל' בכורות פ"א ה"ד; שו"ע, יו"ד ס' שו סע"א.

הרמב"ם לשיטת הר"ש וכפי שהבאנו לעיל. מצוות 'שמט' אינה מתחילה בשמינית לאחר פקיעת החוב אלא לפנייה - לפני סוף השביעית, כי אז כבר צריך המלווה לומר 'משמט אני'. הוא מדייק שבכמה מקומות כותב הרמב"ם שהמצווה 'שמט' היא בשביעית; וזו לשונו בספר המצוות (עשה קמא):

והמצווה הקמ"א היא שצונו להשמיט כספים כלומר החובות כלם **בשנת השמטה** והוא אמרו יתע' (ראה טו) ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך. וכבר נכפל הציווי במצוה זו ואמר (שם) וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו. ובספר 'היד' כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה (שם ה"א):

מצות עשה להשמיט המלוה **בשביעית** שנאמר שמוט כל בעל משה ידו, והתובע חוב **שעברה עליו שביעית עבר על לא תעשה** שנאמר לא יגוש את רעהו ואת אחיו.

זאת ועוד, מדוע כתב הרמב"ם שאם המלווה תובע את חובו בשמינית הוא עובר על הלא תעשה 'לא יגוש', ולא ציין שהוא חייב גם על העשה של 'שמט'?! ועל כורחך שעיקר קיומו של העשה הוא בסוף השביעית, לפני פקיעת החוב, ואילו בשמינית עצמה הוא עובר על 'לא תיגוש'.

כאמור כתב הרב שטרנבוך שלפי דעת ס' יראים, שיש חובת גברא של ביטול החוב ומחילה עליו, ניתן להבין את הרצון לנהוג מנהג חסידות להמציא חוב על ידי הלוואה לגבאי צדקה, ובסוף השביעית לקיים מצוות עשה של ביטול החוב והפקעתו. אך לדעות החולקות, שסוברות שהחוב בטל מאליו מכוח 'אפקעתא דמלכא', אזי אין על המלווה שום חובה אקטיבית, ודומה הדבר להימנעות מאכילת מאכלות אסורות ולהשבת הגזלה לבעליה. אך כפי שהראינו, מלבד הס' יראים ישנן דעות נוספות לפיהן מצוות שמיטת כספים היא חובת גברא, ובפרט בזמן הזה (ס' התרומות ואולי דעת הר"ש וכדלעיל), אך אפילו לדעות שזוהי אפקעתא דמלכא עדיין המצוות עשה של 'שמט' בעינה עומדת, אם בסוף השביעית לפני פקיעת החוב - כפי שחידשו כמה אחרונים, ואם בשמינית עצמה - כשאומר 'משמט אני'. לכן אין ספק שמי שמשמט את החוב שמלווה ל'נדיבי ארץ' מקיים את מצוות 'שמט' שנאמרה בתורה (אומנם מדרבנן כדין הזמן הזה).²⁸

2. הדמיון והשוואה למצוות עשה 'והשיב את הגזלה'

הרב שטרנבוך השווה את הרצון לקיים שמיטת כספים למהדרין לרצון לקיים מצוות 'והשיב את הגזלה' או להימנע ממאכלות אסורות, והשאלה אם באמת קיים דמיון ביניהם. לפני השמיטה היה מי שהציע לאנשים הגרים בעיר או לתושבי חו"ל לקנות ד' אמות של קרקע בארץ ישראל כדי לקיים את 'ושבתה הארץ'. הצעה זו אין בה ממש, כי באמת המצווה של 'ושבתה הארץ' אין בה משמעות אקטיבית, אלא שאם עושים בשמיטה אחת מן המלאכות האסורות, אזי עוברים גם על העשה של 'ושבתה הארץ';²⁹ וכדברי הרמב"ם בתחילת הלכות שמיטה ויובל:

28. עי' אורות התחייה, ה.

29. וכך הסבירו בשבת הארץ, קונ"א סי' א; וחזו"א, שביעית סי' יז ס"ק כה ד"ה ובזמן.

וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו ביטל מצוות עשה ועבר על לא תעשה...

וכאמור מצוות 'שמט' יש לה משמעות אקטיבית בלא קשר לאיסור לא תעשה. לא כן הוא בהקשר למאכלות אסורות, שהמצווה בוודאי היא רק מניעה מאכילתם. במצווה של 'והשיב את הגזלה', זו באה כתיקון לפעולה שלילית של האדם. הוא גזל, והתורה מציעה לתקן את העיוות בהחזרת הגזלה. ודאי שלא נאמר לאדם לגזול כדי לקיים את המצווה של 'והשיב את הגזלה', כמו שלא נאמר לאיש לגרש את אשתו כדי לקיים את מצוות מחזיר גרושתו, ואף לא נאמר להותיר בשר קודשים כדי לקיים את מצוות שרפתם. מאידך גיסא מצאנו דוגמאות רבות לכך שגם מצוות שיש לגביהן מחלוקת אם הן בקום ועשה, או שיש חשיבות לתוצאה של המעשה ובתנאים מסוימים, אעפ"כ אנשי מעשה נוהגים לתור אחר מצוות אלו; ונביא לכך דוגמה אחת מיני רבות.

במצוות הפרשת חלה, כמו בהפרשת תרומות מעשרות,³⁰ יש מחלוקת אחרונים אם רק התוצאה חשובה כדי להכשיר את האכילה ולהפקיע את איסור הטבל, או שזוהי מצווה חיובית. נחלקו בכך ה'מגן אברהם',³¹ ה'ט"ז'³² ופוסקים נוספים. אעפ"כ כתב הרמ"א³³ שנוהגות הנשים ללוש כל ערב שבת שיעור חלה ולאפות לחמים לכבוד שבת, וכבר כתב ה'משנה ברורה' שיש בכך גם סגולה מיוחדת, כי חוה כיבתה חלתו של עולם.³⁴ זאת ועוד, ה'בן איש חי'³⁵ ופוסקים נוספים³⁶ כתבו שאף האיש ישתדל לקיים את מצוות הפרשת חלה בחודש אלול. ובימינו כבר פשט מנהגן של נשים להתכנס ולקיים יחד מצוות הפרשת חלה לסגולה ולרפואה, אף שכאמור יש הסוברים שהפרשת חלה אינה מצווה חיובית אלא רק מפקיעה איסור טבל. ואומנם יש לוודא ולהקפיד שהעיסה לא תהיה 'על מנת לחלק',³⁷ באופן שהיא פטורה מהפרשת חלה, ויצא שכרן בהפסדן.

3. מגמת התורה במצוות שמיטת כספים

בפרשת שמיטת כספים בפרשת ראה (דברים, טו) התורה חוזרת חמש פעמים על המילה 'אביון'. אין צורך לחפש רמזים וסודות, ומגמתה של התורה ברורה. מצוות שמיטת כספים נועדה לרומם את השכבות החלשות מבחינה כלכלית ולדאוג לעניים. נכון הוא שמבחינה פורמלית אין חובה להיות שותף במצוות שמיטת כספים, ואין חובה לייצר חוב כדי להשמיטו, ואפשר להסתפק בכתיבת פרוזבול. אבל בדיוק על כגון דא ניכרת מידת

30. ומפורסם הסיפור שמרן הרב קוק זצ"ל שכנע את האדמו"ר מגור הרא"ם זצ"ל לברך ברכת שהחיינו בפעם הראשונה שהפריש תרומות ומעשרות - ע"כ ר' מועדי הרא"ה, תשע"ה, עמ' 206-207, ואני מניח שאין מי שיורה לאדם שבפעם הראשונה משיב את הגזלה לברך ע"כ 'שהחיינו'.

31. מגן אברהם, לשו"ע או"ח סי' ח ס"ק ב.

32. ט"ז, לשו"ע יו"ד סי' א ס"ק יז. על המחלוקת בין המג"א לט"ז, ראה מקורות נוספים במאמר הרב נתנאל אוירבך, אמונת עתיך 113 (תשע"ז), 'מצווה בו יותר מבשלוcho בהפרשת תרו"מ וחלה', עמ' 51 הערות 9-8.

33. רמ"א, או"ח סי' רמב סעי' א.

34. משנה ברורה, סי' רמב ס"ק ו.

35. בן איש חי, שנה שניה פר' שמיני סעי' ג בשם האר"י.

36. כף החיים, או"ח סי' רמב ס"ק כד; ומביאם הראשל"צ הגר"מ אליהו, בפסקי מרן הראשון לציון הרה"ג מרדכי אליהו (שליט"א) [זצ"ל] הלכות זרעים, התורה והארץ ה, עמ' 62, הערות 20-21.

37. שו"ע, יו"ד סי' שכו סעי' ב; הלכות הארץ, עמ' 110-111.

חסידותו של האדם - אם הוא רוצה לקיים את המצוות לפני משורת הדין ולהתחבר על ידי כך להקב"ה, או שהוא רוצה רק למלא את חובתו הפורמלית. וזו לשונו של הרמח"ל בספרו 'מסילת ישרים' (פרק יח):

אמנם מי שאוהב את הבורא ית"ש אהבה אמיתית לא ישתדל ויכוין לפטור עצמו במה שכבר מפורסם מן החובה אשר על כל ישראל בכלל, אלא יקרה לו כמו שיקרה אל בן אוהב אביו שאילו יגלה אביו את דעתו גילוי מעט שהוא חפץ בדבר מן הדברים, כבר ירבה הבן בדבר ההוא ובמעשה ההוא כל מה שיוכל. ואף על פי שלא אמרו אביו אלא פעם אחת ובחצי דיבור, הנה די לאותו הבן להבין היכן דעתו של אביו נוטה לעשות לו, גם את אשר לא אמר לו בפירושו, כיון שיוכל לדון בעצמו שיהיה הדבר ההוא נחת רוח לפניו ולא ימתין שיצוהו יותר בפירושו או שיאמר לו פעם אחרת.

ומלבד זכותה של מצוות שמיטת כספים מצידנו ייהנו ממנה כמה וכמה עניים, שיוכלו לפתוח דף חדש בחייהם הודות לביטול החובות המעיקים עליהם לבנקים. רבים הפוסקים שהצטרפו למיזם 'נדיבי ארץ' לקיום שמיטת כספים למהדרין בשמיטה הקודמת וכן בשמיטה זו, וכך נהגו בדורות עברו במקומות רבים³⁸ ובירושלים עיה"ק.³⁹



38. אורים ותומים, שהזכרנו בתחילת המאמר ובפרט בן איש, חי שנה א' פ' כי תבוא שהנהיג כן בעיר בגדד.
39. הרב שמואל סלנט, כך מביא הרב שטרנבוך בתשובות והנהגות שם; הגר"ח נאה, הערות למעשה ענייני שביעית, פורסם בהמודיע תשי"ב-תשי"ג, עמ' 21 (מצוי ב'אוצר החכמה'); הגר"ש אלישיב, עי' שו"ת ישא יוסף, חו"מ ס' כז; וכעין זה מביא דרך אמונה, הל' שמו"י פ"ט, ציון ההלכה ס"ק שסו, שהחזון איש לא אמר לאחד מן הלווים 'אעפ"י כן', כי הכיר בו שרוצה לקיים מצוות שמיטת כספים.

הרב נתנאל אוירבך

על ההיתר לטעת עץ בגוש אדמה בשמיטה

הקדמה

במהלך השמיטה מזכירים רבים את פסיקתו ההלכתית של הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, שלדבריהם התיר לטעת עץ המצוי בגוש אדמה בשיעור שיכול לחיות ממנו. מרבית הפוסקים חלקו על דבריו מסיבות שונות, אך יש מהם שסמכו על דבריו להלכה והתירו נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה. בדברים הבאים ברצוני לבחון את המקורות הרלוונטיים ולהציע פרשנות שונה בדבריו של הרב טוקצינסקי.

א. הצגת דברי הרב טוקצינסקי

בספרו 'ספר השמיטה' (עמ' יח סעי' י) כתב הרב טוקצינסקי כך:
ואסור להעביר שתיל ממקום למקום. ואם העתיקו השתיל עם עפרו בשיעור שיכול לחיות בו, שאין זו נטיעה לענין ערלה, מסתבר שגם בשביעית אין זו זריעה. אע"פ שבשביעית יש גם עשה ושבתה הארץ, אין זה נחשב לעבודת הארץ.
בדבריו עורך הרב טוקצינסקי השוואה בין דיני שמיטה לדיני ערלה. במשנה בערלה (פ"א מ"ג) למדנו: 'אילן שנעקר והסלע עמו, שטפו נהר והסלע עמו - אם יכול לחיות פטור, ואם לאו חייב'. כלומר עץ פרי שנעקר ממקומו עם גוש אדמה סביב שורשיו, בשיעור שמספיק לו כדי לחיות ממנו באופן עצמאי,¹ ניתן להמשיך ולמנות לו שנות ערלה.² מכאן יש ללמוד שכשם שאין זו נטיעה לענין ערלה, כך אין זו נטיעה לענין שביעית. רבים הם הפוסקים שלמדו מדברי הרב טוקצינסקי שהוא מתיר לטעת עץ המצוי בגוש אדמה; יש מהם שסומכים על דבריו ומתירים,³ אך מרבית הפוסקים חלקו עליו וכדלהלן.

1. לגבי שיעור הזמן שבו יכול העץ לחיות מגוש האדמה, ראו: שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רכה: 'על דבר זה נתחבטתי כמה ימים זמן שיכול לחיות כמה הוא יגעתי ולא מצאתי. ומסתברא לי דאפילו יכול לחיות ממנו קצת ימים פוטרו; שו"ת משפט כהן, סי' ח: 'והנה לא ביארו לנו הראשונים בכלל, ולא הרשב"א בתשובה זו, את הגדר של יכול לחיות, ולא הטעם בבידור, דאם נאמר דשיעור יכול לחיות הוא איזה זמן צריך הדבר הגדרה כמה זמן הוא, ולכן כתב שהכול תלוי במציאות ובדברי המומחים, כדברי הרא"ש, הל' ערלה סי' ד: 'אומדין אותו עובדי אדמה'. אך החזו"א, ערלה סי' ב ס"ק יב ד"ה ולכן, קבע שמדובר על שבועיים: 'דשיעור דיכול לחיות היינו שיעור קליטה דמסתמא י"ד ימים, ואין כל המקומות שווים'.

2. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' יט.

3. ההסתמכות על פסק הלכה זה כצורתו ללא ציון מקור הובאה אצל הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, פרוזבול עמ' קנב סעי' ה. בספר ילקוט יוסף, שביעית (מהדו' תשע"ה, פ"ד סעי' יח עמ' רסח; שם הערה יח עמ' רעא), הביא את דברי הרב טוקצינסקי ובין היתר ביסס את ההיתר על דבריו. יש לציין לדברי

ב. דעות הפוסקים

1. בין ערלה לשביעית

הנימוק המרכזי המופיע בפוסקים שהתנגדו לפסק הלכה זה מתייחס להשוואה שערך הרב טוקצינסקי בין ערלה לשביעית. לדבריהם אין להשוות בין שמיטה לערלה: טעם הדין בערלה הוא שאין זו נטיעה חדשה למניין שנות ערלה. לעומת זאת בדין נטיעה בשביעית האיסור חל משום עבודת הקרקע, וגם אם נגדיר שנטיעת עץ עם גוש אדמה אינה נטיעה חדשה, מ"מ אסור לטעת אותו באדמה לכתחילה.⁴

2. 'ושבתה הארץ'

בהערותיו ל'מדריך שמיטה לחקלאי', שיצא לאור ע"י רבני מכון 'התורה והארץ' לקראת שמיטה תשמ"ז, התייחס הרב אברהם שפירא לנושא וכתב:

שתילה בגוש - נראה שאם כי יש לומר שאין דין זורע כשהוא זרוע ובא, אבל עשה דושבתה הארץ יש לומר דיש.⁵

לדבריו, אומנם ייתכן שאין בכך איסור לאו של מלאכת נטיעה, אך מ"מ האדם עובר על איסור עשה של 'ושבתה הארץ'. ניתן להסביר את דבריו עפ"י הרמב"ן (ויקרא כג, כד), הסובר שכשם שבשבתות וימים טובים מלבד איסורי המלאכות יש עשה של 'שבתון' המתבטא בשבייתה מעשייה, גם כזו שאינה מלאכה, כך בשמיטה יש איסור עשה לעבוד בשדה גם בלא עשיית המלאכות האסורות, כלשונו:

נצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ביום טוב אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם הייתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ב"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה שבתון שיהיה יום שבייתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה... וכן שבת שבתון יהיה לארץ, שבת של מנוחה, שלא יחרוש ולא יעבוד אותה כלל.

הרב שאול ישראלי ב'הצעה מנומקת להוראות לסידורים חקלאיים לשנת השמיטה תשי"ב', משפטי שאול - ארץ ומדינה, עמ' רנג-רנד אות ב-ד, שהתיר 'להעביר שתילים מהמשתלה רק עם גוש אדמה... בהעברה ע"י גוש יש מקום נוסף להקל מתוך שמצינו שאין על זה שם נטיעה לגבי ערלה... וממילא אין בו איסור תורה בשביעית'; השוו כן לדבריו בצאת השנה, עמ' פז אות ב-ה, אך ללא נימוק; סיכום מפגש הלכתי אצל הרב שאול ישראלי, בתוך: התורה והארץ, ח"ג עמ' 187: 'לאחר פגישה עם רבנו בהכנה לשמיטת תשנ"ד נכתב בשמו - מכירת שתילים לחנות המוכרת אותם בשמיטה לגננים שחלקם הגדול לא מכר את הקרקע כדין - אסורה, אך יש להקל בשתילים הנשתלים בגוש שכן איסור נטיעה בגוש אינו ברור כ"כ. וכנראה כוונתו לשיטת הגר"מ טוקצינסקי ספר השמיטה עמ' יח סעי' י שמתיר נטיעה בגוש'.

4. תורת השמיטה (גרוסברג), סי' ב ס"ק יג; שו"ת אז נדברו, ח"ד סי' סט; הרב אברהם שפירא, בתוך: קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 65 הערה 12; מאמר מרדכי, שביעית פ"ה הערה ח.

5. הערות בכתב יד שלא נדפסו.

הראי"ה קוק הביא את דברי הרמב"ן להלכה⁶ וביאר דבריו: ונראה פירוש דבריו, שאע"פ שאין לנו מן התורה בשביעית כי-אם אותם האבות השניים ותולדותיהן... מ"מ כללות השביטה היא מן התורה בכולן והעובר עליה בכלל שנת השביעית בקביעות עבר אדאורייתא.⁷ למקרא דברים אלה, גם אם אכן אין איסור לטעת עץ המצוי בגוש אדמה, מ"מ האדם עובר על איסור עשה של 'ושבתה הארץ'. בדבריו התייחס הרב טוקצינסקי לטענה זו - שמא יש בכך איסור עשה 'ושבתה הארץ': 'אע"פ שבשביעית יש גם עשה ושבתה הארץ, אין זה נחשב לעבודת הארץ'. ייתכן שלדבריו אין האדם עובר על איסור עשה 'ושבתה הארץ', אא"כ הוא עובר על מלאכה האסורה מהתורה. לכן במקרה זה, שבו אין איסור מלאכה, ממילא גם אין איסור עשה של 'ושבתה הארץ'.⁸

3. 'אברוי'

הרב שלמה גורן נשאל: 'האם העתקת שתיל יחד עם גוש אדמה תחשב כנטיעה בשנת השמיטה?⁹ לדבריו, 'אין על עבודת הנטיעה של עכשיו דין נטיעה שיש בו איסור תורה בשביעית' משום שהשתיל מצוי בגוש אדמה הראוי למחייתו, וכשם שאין זו נטיעה חדשה לדיני ערלה, כך אין זו נטיעה האסורה בשמיטה. אבל יש לאסור נטיעה זו מדרבנן, כדבריו: 'אלא היא עבודה באילן לאברוי אילנא שאין בזה אלא איסור מדרבנן'. אומנם הרב טוקצינסקי לא התייחס לטענה זו במסגרת ההיתר, אך ניתן לומר שלהבנתו אין לאסור מדרבנן משום 'אברוי' כל עוד הפעולה עצמה אינה מוגדרת כמלאכה האסורה בשמיטה. ראיה לכך ניתן לראות מפסקיו הבאים - מותר להוציא עציץ נקוב מהבית החוצה;¹⁰ מותר להסיר את הגג מעל זרעים או עציץ,¹¹ ואין חשש לאיסור דרבנן ('אברוי') בתוספת הרווחה לצמח. ייתכן שטעם הדבר הוא שפעולות אלו אינן מוגדרות מלאכה האסורה בשמיטה, שכן לפי הגדרתו של הרב טוקצינסקי איסור זריעה בשביעית הוא בעבודה אקטיבית בגוף הקרקע,¹² ולכן אין לאסור מדרבנן משום 'אברוי', אא"כ המלאכה עצמה אסורה בשמיטה.¹³

4. חפירת בורות וכיסוי אדמה

מעבר לפעולות הנטיעה יש צורך בחפירת בור לנטיעת העץ וכיסוי אדמה לאחר הנטיעה, פעולות שנאסרו בשמיטה משום תולדת חרישה.¹⁴ פוסקים שונים לא קיבלו את היתר

6. שבת הארץ (פ"א ה"ד; קונטרס אחרון, סי' ב סוף אות א).
7. שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' ז.
8. יש שכתבו הבנה זו בדעת הרמב"ם, ראו: ערוך השלחן, הל' שמיטה סי' יט סעי' יא; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"א ה"א ס"ק ה.
9. תורת הארץ, עמ' קמד-קמה.
10. ספר השמיטה, עמ' יז סעי' ו.
11. ספר השמיטה, עמ' יז סעי' ת.
12. ספר השמיטה, עמ' טו הערה 1.
13. ביסוס לטענה זו בדברי הרב טוקצינסקי, ראו במאמרי 'העברת עציצים בשמיטה' אמונת עתיך 135 (ניסן תשפ"ב), עמ' 66 הערה 44.
14. ראו: ילקוט יוסף, שביעית (מהדו' תשע"ה) פ"ד סעי' יח עמ' רסח, שהתיר לטעת בשמיטה עץ המצוי בגוש אדמה, ובהערה יח מתבסס בין היתר על ההיתר של הרב טוקצינסקי. כדי ליישב את הקושי

נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה מטעם זה - הרב בצמ"ח עוזיאל התייחס לחפירת הבור, ולכן אסר נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה: 'נטיעה ע"י גוש אינה מותרת, ועכ"פ אסורה משום חופר'.¹⁵ הרב שלמה גורן הוסיף:

ואם הגומות פתוחות מלפני השמיטה, צריך לכסותן בשביעית כשנוטע את השתילים, גם בזה יש לפחות איסור דרבנן... לכן מן הראוי להימנע מהעברת שתילים למטע בשביעית.¹⁶

ד. ה'סתירה' והקשיים בדברי הרב טוקצינסקי

דבריו של הרב טוקצינסקי, שמהם למדו הפוסקים שהוא מתיר נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה, מעוררים קשיים רבים המציבים את השאלה אם אכן הרב טוקצינסקי התיר נטיעה כזו, או שמא תלו בדבריו היתר שהוא לא התכוון אליו.

1. 'הסתירה'

בערב השמיטה נאסר לטעת עץ מאכל 44 ימים לפני ראש השנה.¹⁷ לדעת רבנו תם,¹⁸ פרק זמן זה מורכב משני חלקים: שלושים יום לפני ראש השנה שמקדימים בהם את הנטיעה משום מראית העין, שמא יאמרו שאותו עץ ניטע בשביעית, ובמניינם תעלה לו שנה למניין שנות ערלה, וארבעה-עשר יום נוספים לקליטת העץ באדמה.¹⁹ לדעת הרב טוקצינסקי כאשר העץ נמצא בגוש אדמה המספיק למחייתו, ניתן לטעת אותו באדמה עד ערב ראש השנה. לדעתו אין צורך בהקדמת הנטיעה שלושים יום משום 'מניין שנות ערלה', מכיוון שמדיני ערלה אין כאן נטיעה חדשה, וכן אין צורך להקדים ארבעה-עשר יום נוספים לקליטתו באדמה, משום שהוא קלוט ועומד בגוש האדמה שהוא מצוי בו.²⁰ ואלו דבריו בספר השמיטה (עמ' י סעי' ג):

הנראה כי שתיל שנקלט כבר בהמשלה ועוקרין אותו לנטעו מחדש עם עפרו, אין צריך עוד לקליטה ומותר לנטעו עד ראש השנה (אחרי שדין תוספת שביעית אין לנו בזמן הזה, ולא דמי לתוך שביעית שאסור אף להעתיק שתיל ממקומו).

בחפירת הבור, הוא כתב שם בהערה עמ' רעא: 'צריך לומר דאיירי באופן שאין צריך לחפירה, או שהחפירה נעשית ע"י גוי וכדומה'. עמדות אלו קשות הן מבחינה מציאותית והן מבחינה הלכתית, שכן לפוסקים רבים פעולת חפירה ע"י גוי בקרקע של יהודי אסורה בשמיטה, ראו: <https://www.toraland.org.il/89369>. נוסף על כך יש להעיר שהלכה זו ביחס לחפירת בורות נוספה בילקוט יוסף מהדו' תשע"ה ונעדרה ממהדורה קודמת, ילקוט יוסף, מצוות התלויות בארץ ח"א עמ' רט.

15. השמיטה היובל ומצות הקהל, עמ' 156 אות ה; התורה והמדינה, ח"ד (אלול תשי"ב) עמ' קמא.

16. תורת הארץ, עמ' קמה.

17. שביעית, פ"ב מ"ו; ראש השנה, י ע"ב.

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

19. להרחבה בסוגיה זו, דעות הראשונים, האחרונים וההשלכות השונות, ראו במאמרי 'ואני מקבל עלי מצוות שמיטה - על השלכה מעשית מתוספת שביעית שבטלה', אמונת עתך 133 (תשרי תשפ"ב), עמ' 27-21.

20. כן סוברים: הרב יצחק הרצוג, פסקים וכתבים ח"ג סי' מז אות ב; התורה והמדינה, ח"ד (אלול תשי"ב) עמ' קלז אות א; בצאת השנה, עמ' מב; הרב בנימין זילבר, הלכות שביעית, סי' ב כיסא דוד ס"ק ע.

בדבריו אלו הוא אומנם מתיר נטיעת עץ בגוש אדמה עד ערב ראש השנה, אך היתר זה מוגבל רק לערב השמיטה ולא לשמיטה עצמה, כלשונו: 'ולא דמי לתוך שביעית שאסור אף להעתיק שתיל ממקומו'. כאמור, דברים אלו עומדים בסתירה לדבריו של הרב טוקצינסקי, שמהם למדו הפוסקים להיתר נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה בשמיטה עצמה.

2. הקשיים

מעבר לסתירה יש להעיר עוד שתי הערות בעניין: (א) בהמשך דבריו בספר²¹ סוקר הרב טוקצינסקי את סוגי העבודות האסורות מהתורה ומדרבנן בשמיטה. בפרק העוסק בנטיעה הוא מציג את המחלוקת בתוקף איסור הנטיעה²² ואינו מזכיר כלל את 'היתר' נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה. אם אכן הצעתו ההלכתית היא שמותר לטעת עץ המצוי בגוש אדמה, הרי שעליו להזכיר חידושו זה. (ב) לקראת סיום הספר סוקר הרב טוקצינסקי פתרונות שונים ל'בעיית השמיטה', שכן באותם הימים השבתת השדות והמטעים הייתה הרת-אסון לתושבי היישוב מסיבות שונות. הצעות שונות עלו באותם הימים, ואת הפתרון המחודש שלו הוא אינו מזכיר כלל ועיקר.

ה. הצעה חדשה

כאמור, הפוסקים הביאו בשמו של הרב טוקצינסקי היתר לטעת עצים בשמיטה כאשר הם כבר מצויים בגוש אדמה הראוי למחיתם. מרבית הפוסקים התנגדו להיתר מטעמים הלכתיים שונים כפי שהתבאר. ברם, כפי הנראה הרב טוקצינסקי עצמו לא התכוון בדבריו להיתר נטיעה כזו בשמיטה. מלשונו ניכר שהוא אינו עוסק במלאכת הנטיעה הקלסית הכוללת חפירת בורות והטמנת השתיל באדמה, אלא דבריו מתמקדים בהעברת שתיל ממקום למקום, כלשונו: 'ואסור להעביר שתיל ממקום למקום'. בדבריו הוא מתיר להעביר עציץ נקוב ('שתיל') ממקום למקום אף באופן של הגבהה מהקרקע והנחה על הקרקע במקום אחר. נימוקיו ההלכתיים להיתר מבוססים על הטענה שאין זו נטיעה כלל, שכן הגדרתה ההלכתית היא עבודה חקלאית בגופה של קרקע, כלשונו: 'אין זה נחשב לעבודת הארץ'.²³ לשם כך הוא הביא ראייה מדינית ערלה ששתילת עץ פרי המצוי בגוש אדמה אינה מוגדרת נטיעה חדשה, וכשם 'שאיין זו נטיעה לענין ערלה', כך אין זו נטיעה לענין שביעית. מדברים אלו ומהסתירה והקשיים בדבריו (לעיל אות ד) נראה שאין כוונת הרב טוקצינסקי להיתר נטיעה בקרקע גם בשתיל המצוי בגוש אדמה, וההיתר בדבריו מצטמצם להעברת שתיל בגוש אדמה ממקום למקום על גבי הקרקע.²⁴

21. ספר השמיטה, עמ' קא אות ו.

22. להרחבה בתוקף האיסור ומהותו, ראו: <https://www.toraland.org.il/89368>

23. השווה כן לדבריו בספר השמיטה, עמ' טו הערה 1.

24. להרחבה בנושא זה וסקירת השיטות, ראו במאמרי 'העברת עציצים בשמיטה' אמונת עתיך 135 (ניסן תשפ"ב), עמ' 59-68.

סיכום

פוסקים רבים הבינו שהרב יחיאל מיכל טוקצינסקי התיר לטעת בשמיטה עץ המצוי בגוש אדמה. יש מהם שהביאו שיטה זו ללא ציטוט דבריו או אזכור שמו של הרב טוקצינסקי, ויש מהם שייחסו היתר זה אליו ללא ציטוט דבריו. כאמור, רוב הפוסקים חלקו על היתר זה.²⁵ בדברינו בחנו את הסיבות ההלכתיות שהביאו להתנגדותם וניסינו להתחקות אחרי ה'היתר' של הרב טוקצינסקי. הצגנו את הקשיים בדבריו, ואלה מביאים אותנו לטעון שאין בכוונתו להתיר בשמיטה נטיעת עץ המצוי בגוש אדמה, אלא להתיר העברת שתיל המצוי בגוש אדמה ממקום למקום בחוץ. בכך אין איסור נטיעה הן מהתורה והן מדברי חכמים, משום שהגדרתה ההלכתית של נטיעה היא עבודה חקלאית אקטיבית בגופה של קרקע.



25. נתיב השמיטה, ס"ח סעי' ה, בשם החזו"א; משפטי ארץ, שביעית (מהדו' תש"ס עמ' 29 הערה 5; מהדו' תשע"ה עמ' 31 הערה 5); כרם ציון, הלכות שביעית פ"ג סעי' ו; תורת השמיטה (גרוסברג), ס"ב ב סעי' ה ובהערה יג; הרב בצמ"ח עוזיאל (השמיטה היובל ומצות הקהל, עמ' 156 אות ה; התורה והמדינה, ח"ד אלול תשי"ב עמ' קמא); בצאת השנה, עמ' לג הערה 15; הרב בנימין זילבר (הלכות שביעית, סוף ס"א א כסא דוד ס"ק קמג; ברית עולם, עמ' יח אות קכו; שו"ת אז נדברו, ח"ד ס"א סט; שביתת הארץ, עמ' עג סעי' ל); הרב שלמה גורן, תורת הארץ, עמ' קמה; הרב אברהם שפירא, מובא בקטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב) עמ' 65 הערה 12; הרב מרדכי אליהו, מאמר מרדכי, שביעית פ"ה סעי' ג.

הרב אהוד אהיטוב

עקירת ספיהי כלאיים שצמחו בשביעית

שאלה

אדם שמתגורר במרכז הארץ שתל שיחי תות בגינתו בחודש אלול ה'תשפ"א. לאחר ראש השנה התחיל לגדול שיח פלפל צמוד לתות. שאלתו היא: האם הפלפל מותר באכילה, או שיש עליו איסור ספיהין? בנוסף לכך, האם חובה לעקור את הכלאיים שצמחו בשביעית?

א. איסור ספיהין על ירקות שנבטו ונקטפו בשביעית

גידולים חד-שנתיים (תבואה, ירקות, קטניות) שנבטו בשביעית ונקטפו בשביעית, חל עליהם איסור 'ספיהין'. הספיהין אסורים באכילה מפני עוברי עבירה כלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ב):¹

שלא ילך וזרע תבואה וקטניות וזירעוני גינה בתוך שדהו בסתר, וכשיצמחו יאכל מהם ויאמר ספיהים הן, לפיכך אסור כל הספיהים הצומחים בשביעית. משום כך, התותרם שנבטו לפני ראש השנה ה'תשפ"ב מותרים באכילה בקדושת שביעית לדעת רוב הראשונים, הסוברים שאיסור ספיהין אינו חל על גידולים שנבטו בשיטת ונקטפו בשביעית.² לעומת זאת הפלפל שנבט בשביעית אסור באכילה לדעת כל הפוסקים, כיוון שמדובר בשטחי ארץ-ישראל שהתקדשו על ידי עולי בבל.³

ב. ספיהי שביעית – הובת עקירתם

אף כשה'ספיהין' אסורים באכילה, למעשה אין מחייבים את בעל השדה לעקור אותם,⁴ אלא כשקיים חשש סביר שאנשים ייכשלו באכילתם, אך צריך לעשות זאת מבלי לגרום

1. וראה מהר"י קורקוס, לרמב"ם שם ד"ה ולמה; כסף משנה לרמב"ם שם ד"ה ולמה, שהרמב"ם דייק זאת מכך שאין איסור 'ספיהין' על צמחים או במקומות שאין בהם חשש לזריעת איסור.
2. עפ"י ר"ש, שביעית פ"ט מ"א ד"ה כל; וכך נוקטים למעשה, ראה קטיף שביעית מהדורת תשפ"א פרק יא סעי' ג.
3. עפ"י רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ד הכ"ו: 'כל שהחזיקו בו עולי בבל עד כזיב אסור בעבודה וכל הספיהין שצומחין בו אסורין באכילה...'; ועי' קטיף שביעית מהדורת תשפ"א פרק יא סעי' ה והע' 17.
4. מחשש להפסד הפירות, כן כתבו ערוה"ש זרעים סי' כב סעי' ט-י; בית רידב"ז סי' ג סעי' ה; הגריא"ה הרצוג פסקים וכתבים ג סי' סג; הגר"ש ישראלי חוות בנימין סי' ט אות י; ועי' שבת הארץ פ"ד הי"ח אות ד.

להפסד פירות שביעית.⁵ לכן אם הפלפל לא הוציא פירות ורוצים לעקור אותו, עדיף לרסס אותו. לעומת זאת אם כבר צמחו פירות, צריך לחתוך את הצמח מעל פני האדמה ולא לעקור אותו מהשורש,⁶ ואת הפירות יש להניח עד שיירקבו מאליהם, ואם קיים חשש שיאכלו אותם, עדיף לעטוף אותם היטב ולהניחם בפח האשפה.

ג. חובת עקירת כלאי זרעים בשאר השנים

1. עקירת כלאים שנזרעו באיסור

בשנה רגילה, ישראל שזרע כלאיים בשדהו או בשדה חברו, לדעת רוב הפוסקים גם בזמן הזה חובה עליו מן התורה לעקור אותם,⁷ כפי שמפורש במשנה⁸ ובגמרא,⁹ וכפי שפסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ג): 'ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקרן ואם קיימן אינו לוקה',¹⁰ וכן פסק גם בשלחן ערוך.¹¹

2. עקירת כלאי זרעים שצמחו מעצמם

גם כשהכלאיים גדלו מאליהם, חובה לעקור אותם מדרבנן, כלשון הרמב"ם (שם, פ"ב ה"ז):

הזורע שדהו מין מן המינין וכשיצמח ראה בו כלאים, אם היה המין האחד, אחד מעשרים וארבעה בשדה הרי זה ילקט עד שימעטנו **מפני מראית העין**, שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה...

את הנימוק להיות חובת העקירה רק מדרבנן במקרה זה, מביא מרן הגר"א קוק זצ"ל (חוקות הארץ פ"ב ה"ז, חידושים):¹²

5. עפ"י חזון איש סי' ט ס"ק ד ד"ה ר"מ; ושם ס"ק ו ד"ה ר"מ וד"ה וכשיתלשו; וכן בס"י כא ס"ק יד ד"ה בסימן; אף שלדעתו צריך לעקור את הספיחין ולהניחם להירקב, הוא מסתפק שמא צריך לעשות זאת רק כשהם הגיעו לעונת המעשרות, מפני הפסד פירות שביעית עתידי, ואע"פ שלדעתו אין קדושת שביעית חלה במחומר. ראה: חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ז ד"ה וירק; אומנם הגר"ש אויערבאך זצ"ל במנחת שלמה, שביעית מילואים סי' ג ד"ה ובר, סובר שקדושת שביעית אכן חלה במחומר.
6. אומנם כשמדובר בצמח יחיד, מותר לשרש אותו לגמרי, כדעת ב"ה במשנה שביעית פ"ד מ"ד; דעת הרמב"ם בפיהמ"ש שם שאין לעשות זאת בכל מצב, אלא רק אם העצים ישמשו חומר בעירה וכדו', וכפי שפסק להלכה בהל' שמיטה ויובל פ"א ה"ח, שלא כדעת המתירים אף לצורך הצימוח של העצים הנותרים. ועי' שבת הארץ פ"א ה"ח אות ח סעי' 1; וראה; במה שכתבנו על אודות עקירת אילנות בשביעית לצורך אחסון זבל, אמונת עתיך 107 עמ' 79-84.
7. כלשון האדמו"ר מצאנז בשו"ת דברי חיים, יו"ד סי' ס: 'ולזה נראה דעת רוב הפוסקים דכלאיים בקיום אסור מהתורה'.
8. משנה כלאים פ"ח מ"א; קידושין לט ע"א.
9. מועד קטן ב ע"ב: 'שדך לא תזרע כלאים, אין לי אלא זרע מקיים מנין? ת"ל כלאים שדך לא; ובאופן פשוט האיסור אפילו אם משתהה מלעוקרם, ירושלמי כלאים פ"ח ה"א: 'א"ר יוסי הכל מודים שהוא אסור כשקיים שלא על ידי מעשה'.
10. המדובר בקיום שלא על ידי מעשה, כי בקיום על ידי מעשה כגון מנכש או מחפה נחלקו הפוסקים בדבר, ולדעת הרבה פוסקים הוא חייב מלקות משום 'שדך לא תזרע כלאים', ראה חוקות הארץ, פ"א ה"ג אות ה הע' 22.
11. שו"ע, יו"ד סי' רצז סעי' ב.
12. יש לציין שאע"פ שכאן המושג 'מראית העין' נאמר כנימוק לגזרת חכמים שחייבו לעקור כלאיים שצמחו מאליהם, 'שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה', גם בכלאיים של תורה קיים המושג 'מראית העין',

דכיון שלא היתה כוונה, לא בזריעה ולא בקיום - מותר מדאורייתא. ומדרבנן הוא דאסור משום מראית העין כמו שהוסיף הרמב"ם: שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה. לכן אם הפלפל היה צומח ליד התות בשנה רגילה, פשוט שצריך היה לעקור את אחד מהם, כדי שלא לעבור על איסור כלאיים.

ד. אין אדם מקדש דבר שאינו שלו – בשביעית

נשאלת השאלה: האם גם בשביעית קיימת חובה לעקור כלאיים?¹³ אמנם בשנים רגילות אסרה התורה את היבול שגדל באיסור בכרם באכילה ובהנאה,¹⁴ וכפי שנפסק ברמב"ם¹⁵ וב'שלחן ערוך',¹⁶ אך בגידולי שביעית הדין שונה, משום שאדם אינו יכול לאסור פירות שאינם שלו, כלשון הרמב"ם¹⁷ וה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצו סעי' ד): 'ואין אדם מקדש דבר שאינו שלו... ומפני זה הזרע כרמו בשביעית לא קדש'. לכן עולה השאלה: האם העובדה שתוצרת של כלאי הכרם בשביעית אינה נאסרת, משמעותה שלא חל עליהם כלל איסור כלאיים, ולכן אין חובה לעקור אותם? או שגם בשביעית חל עליהם איסור כלאיים, וחובה לעקור אותם, אלא שהתוצרת אינה נאסרת משום שהיא הפקר?¹⁸

ה. הרישה בשביעית לחיפוי כלאיים

ניתן לדון בשאלה זו עפ"י המשנה (מכות פ"ג מ"ט) המביאה מקרה שבו ניתן לחייב על מעשה חרישה אחד, בשמונה לאוין: יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום שמונה לאוין החורש בשור ותמור והן מוקדשים בכלאים בכרם ובשביעית וכו'...

ביחס לקביעת מין הצמח, לעניין הרחקות משני מינים בכלאי זרעים או הרכבת אילנות, כלשון הרמב"ם, כלאים פ"ג ה"ה: 'שאיין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין'.
 13. ואף לסוברים שבלאו הכי חובה לעקור ספיחין, עדיין ייתכנו מקרים של כלאיים כשהצמחים אינם מוגדרים כספיחין, כגון אם התחילו לצמוח בשישית, שאז לדעת הרבה פוסקים לא חל עליהם איסור ספיחין, או בתחום עולי מצרים עפ"י רמב"ם, הלכות שמיטו"י פ"ד הכ"ו, או כשגדלו באחד מארבעה סוגי שדות שאף בתחום עולי בבל אין בהם איסור ספיחין, כלשון הרמב"ם, הלכות שמיטו"י פ"ד ה"ד: 'ספיחים העולים בשדה בור ובשדה ניר ובשדה כרם ובשדה זרע מותרין באכילה...'.
 14. עפ"י דברים כב, ט: 'פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם'.
 15. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ז: 'אסור לזרוע ירקות או תבואה בצד הגפנים... ואם עשה כן אף על פי שאינו לוקה הרי זה קדש ונאסרו שניהם בהנאה... ושורפים אותם, ויש סוברים שהענפים והקשים אינם נאסרים, ראה חוקות הארץ, ח"ב פ"ה ה"ז אות ד.
 16. שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' ג.
 17. רמב"ם, הל' כלאים פרק ה הלכה ח; כדעת רבי יוסי ורבי שמעון במשנה כלאים פ"ז מ"ה. בשאלה האם גם הזמורות אינן נאסרות בשביעית, עי' חוקות הארץ, ח"ב פ"ה ה"ח אות ה ובהע' שם.
 18. אם מדובר בכלאי הכרם, כי בכלאי זרעים גם בשאר השנים התוצרת אינה אסורה באכילה, משנה כלאים פ"ח מ"א; רמב"ם, הל' כלאים פ"א ה"ז; שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' ז; ובביאור הגר"א, לשו"ע שם ס"ק כ.

וביארה הגמרא (מכות כא ע"ב) שמדובר באדם שחרש בשביעית בשדה שזרועים בו כלאיים, וכשיטת רבי עקיבא שאדם שמחפה כלאיים לוקה משום זרוע כלאיים,¹⁹ וכך פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ב):

או המחפה כגון שהיתה חטה אחת ושעורה אחת... מונחין על הארץ וחיפה אותן בעפר... הרי זה לוקה.

שואל על כך בשו"ת 'עונג יום טוב'²⁰ בשם הספר 'נודע בשערים': כיצד ניתן להעמיד את המשנה כדעת ר"ע הסובר שהחורש שדה כלאיים בשביעית לוקה גם על קיום כלאיים? הרי לדעתו בשביעית אין איסור כלאיים, שכן לדעתו 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו!' ליישוב השאלה הובאו במפרשים כמה הסברים, אשר יש להם השלכה הלכתית לנידון שלנו.

1. הסוברים שאיסור כלאיים בשביעית חל רק כשנזרעו בשיטת

לדעת שו"ת 'עונג יום טוב' המחפה כלאיים בשביעית לוקה, רק כאשר הכלאים נזרעו לפני השמיטה. כפי שבכלאי הכרם התבואה שצמחה מאליה נאסרת ואוסרת בהנאה דווקא כשהכלאים שלו, כי יש לו בכך נחותא, כך גם בכלאי זרעים - חיוב עקירתם כשצמחו בשיטת, אינו פוקע בשביעית, כי כשצמחו היה לו נחותא בכך, אע"פ שלאחר מכן הם נעשו הפקר.²¹ ה'עונג יום טוב' העמיד את ההלכה שהמחפה כלאיים בשביעית לוקה דווקא כשמדובר בזריעת שיטת. זאת משום שלדעתו אם היה מדובר בכלאי הכרם שהתחילו לצמוח בשביעית, לא רק שהם לא היו נאסרים בהנאה, אלא אף כשהוא יחרוש את השדה בשביעית, הוא יעבור רק על איסור שביעית²² ולא על איסור קיום כלאים. כך גם דעת ה'תפארת יעקב',²³ שהמקיים כלאי הכרם בכרמו בשביעית לא קנסו כלל, **משום שבשמיטה היבול הפקר אצל כולם, ולא תיתכן אפשרות של כלאיים** משום שאינם יכולים להיות ברשותו.²⁴ אלא שהוא עצמו מקשה על הסבר זה לאור מה שפסק הרמב"ם,²⁵ שספיחין העולים בשדה כרם אינם נאסרים, כי אין רגילים לזרוע שם. משמע מכך שיש חיוב לעקור כלאיים שצמחו בשביעית, שהרי זאת הסיבה שהרמב"ם כותב שלא חששו שאנשים יזרעו בכרם בשביעית, כי בלאו הכי יחייבו אותם לעקור את הכלאים? והוא מסיים במילים: 'ויש ליישב', אך לא פירש כיצד כוונתו ליישב. ולענ"ד ייתכן לבאר דבריו שהסיבה שלא גזרו איסור ספיחין בשדה כרם היא משום שאין רגילים לזרוע שם ברוב

19. כן ביאר רש"י, מכות כא ע"ב ד"ה המנכש; בהשוואה לסוגיית הגמ' מועד קטן ג ע"א.

20. שו"ת עונג יום טוב, סי' פב.

21. העונג יום טוב משווה זאת לחפץ של אדם שהוא עבד לו ועשהו עבודה זרה ואח"כ הפקיר אותו. שאע"פ שאדם אינו יכול לאסור חפץ שאינו שלו אם הוא יעבוד לו עבודה זרה, מכל מקום אם הוא יאסור אותו בשעה שהחפץ היה שלו, הפקרתו לאחר מכן אינה יכולה להפקיע ממנו את איסור ההנאה, עפ"י גמ' ע"ז מג.

22. ע"י רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ד; שבת הארץ, שם; קטיף שביעית, מהדורת תשפ"ב פרק ה סעי' א-ג ושם בהע' 132-134.

23. תפארת יעקב, כלאים פ"ז מ"ה ד"ה ודווקא הפירות.

24. בשונה מהמקרה של מסכך גפנו על תבואתו של חברו בשאר השנים שקנסו את הגפן של האדם שסיכך, כיוון שבשנים רגילות תיתכן מציאות של כלאי הכרם דאורייתא.

25. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ד.

השנים בשל איסור קיום כלאיים, לכן אין חשש שיזרעו שם בשביעית, אף שיייתכן שיצמחו שם ספיחין מאליהם. בדומה לשדה בור, שאף שאין בעיה לזרוע בו, לא גזרו בו על 'ספיחין' כיוון שלא רגילים לזרוע בו בדרך כלל, אף שיייתכן שיעלו שם ספיחין.²⁶

2. הסוברים שקיים איסור כלאיים אף כשנזרעו בשביעית

אולם ה'חזון איש'²⁷ חולק על דעת המקילים וסובר שהכלל 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו' אינו מפקיע שם כלאיים מהגידולים,²⁸ אלא מתיר את התוצרת באכילה, משום שחסרה כאן 'ניחותא של הבעלים' מהכלאיים כדי לאסור כאשר מדובר בכלאי הכרם. עם זאת אין הדבר פוטר את הבעלים מלעקור כלאיים שנזרעו באיסור. לדעתו קיום כלאיים שנזרעו באיסור הוא חלק מאיסור הזריעה, שבוודאי אסור בשביעית. ראייה לכך מביא ה'דרך אמונה'²⁹ מדברי הרמב"ם³⁰ שפסק: 'אין זורעין כלאים לגוי'. בפשטות איסור זה הוא מהתורה לדעת כל הפוסקים, כי אנו פוסקים שאין קניין לנוכרי להפקיע מצוות התלויות בארץ מהקרקע שבבעלותו.³¹ וביאר ב'דרך אמונה'³² שבפשטות לפי דברי הרמב"ם חל איסור על ישראל לזרוע כלאיים בשדהו, אף על פי שהם יהיו ברשות הגוי בזמן הקציר, וזו לשונו:

לכאורה מכאן ראייה למה שמצדד מרן בסי' ג' סקט"ו דאף הזרוע כלאים במקום שבוודאי יצא מרשותו בשעת השרשה כמו בשביעית מ"מ לוקה משום זרוע ורק אין הזרעים נאסרים בכלאי הכרם אבל איסור זריעה יש דאם לא כן גם כאן אין איסור זריעה.

ה'דרך אמונה' מדייק מלשון הרמב"ם שפסק שאסור לזרוע לגוי, ושמדבריו משמע שאסור זאת אפילו אם השדה הזרוע יעבור לבעלות הנוכרי לפני ההשרשה. אומנם במצב כזה הכלאיים לא יהיו ברשותו ולא ברשות אדם שהוא בר חיובא אפילו רגע אחד, ובכל זאת איסור הזריעה בעינו עומד. מכאן הוא דייק שהוא הדין לכלאיים שנזרעו באיסור בשביעית, שאומנם בשעה שהם גדלו הם הפקר, ומכל מקום חובת העקירה בעינה עומדת.

26. אולם אם הוא יזרע אותם בידי הוא יהיה חייב לעקור אותם כמו בכל ד' השדות, לדעת החזו"א שביעית סי' י' סוף סק"ו, שאף במקומות אלו (ד' שדות) קיים איסור ספיחין אם הוא זרע את הזרעים בידי. ולפי דבריו לא קשה קושיית התפארת יעקב מדוע ספיחין העולים בשדה כרם אינם אסורים, כי אם הוא יזרע אותם בידי הם אכן ייאסרו, לא מצד כלאי הכרם אלא מצד איסור ספיחין.

27. חזו"א, כלאים סי' ג ס"ק טו.

28. בתחילת דבריו הוא מעלה סברה לחלק בין זרוע שדהו כלאיים והפקיר אותם לאחר מכן, לבין זרוע כרמו בשביעית, שם חל הכלל: 'אין אדם אוסר דבר שאינו שלו', שממילא כבר בתחילה לא הייתה כאן מציאות של כלאיים. הוא הדין בגידולים שהתחילו לצמוח קודם השביעית, היות שאפילו 'כח הצמיחה אינו שלו'. ואם אין כאן איסור כלאיים, ממילא אין כלל חובת עקירה. זאת לעומת אדם שזרע בכונה כלאיים ולאחר מכן הפקיר את השדה, שברגע הראשון הייתה כאן מציאות של כלאיים, וממילא חלה עליו חובת עקירה.

29. דרך אמונה, הל' כלאים פ"א ה"ג ד"ה כלאים לגוי.

30. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ג.

31. ראה חוקות הארץ, פ"א ה"ג אות א, שלדעת חלק מהראשונים איסור זה הוא אף למ"ד 'יש קניין' שזהו רק לתרו"מ ולא לכלאיים. אך למ"ד 'אין קניין', לכו"ע יש איסור מהתורה לזרוע כלאיים בקרקע הנוכרי.

32. דרך אמונה, שם.

ולמעשה במחלוקת זו נראה שיש להחמיר, ולעקור כלאיים שנזרעו בשביעית באיסור, ובוודאי אם נזרעו בשישית וגדלו בשביעית, משום שמדובר במחלוקת באיסור תורה של כלאי זרעים, שבזמן הזה איסורם מן התורה לדעת רוב הפוסקים.³³

1. קיום כלאי זרעים שנזרעו על ידי נוכרי

ייתכן שניתן להשוות את הנידון לכלאיים שעלו מאליהם בשביעית בשאלה אם מותר לקיים כלאי זרעים שנזרעו בקרקע ישראל על ידי נוכרי שאינו מצווה באיסור זה.

1. המתירים קיום כלאי זרעים שנזרעו על ידי נוכרי

מלשון הרמב"ם משמע שאיסור קיום כלאיים שנזרעו על ידי נוכרי בקרקע ישראל הוא דווקא בכלאי הכרם של נוכרים, באשר רק בהלכות כלאי הכרם הוא כתב כן בצורה ברורה:³⁴ 'ואין עודרין עם הגוי בכלאים אבל עוקרין עמו כדי למעט התפלה'. לעומת זאת הרמב"ם לא התייחס כלל לכלאי זרעים שנזרעו על ידי נוכרי, ולא עוד אלא אף לכאורה הקל יותר כאשר פסק בהלכות כלאי זרעים: 'אסור לזרוע כלאים לגוי, ומייד בהמשך אותה הלכה פסק 'ומותר לומר לזרוע לו כלאי זרעים'. מתוך כך דייקו הפוסקים שלדעתו לא רק שמותר לקיים כלאיים שנזרעו על ידי נוכרי בקרקע ישראל, אלא אף מותר לבקש ממנו לעשות כן לכתחילה. לפי הבנה זו, קיים איסור זריעת כלאיים על ידי ישראל בשדה הנוכרי, ומאידך גיסא מותר אף לבקש מהנוכרי שיזרע כלאיים בשדה ישראל, וכל שכן מותר לקיים את כלאי זרעים שנזרעו על ידי נוכרי בקרקע ישראל מבלי שהישראל ביקש ממנו.³⁵

2. האוסרים קיום כלאי זרעים שנזרעו על ידי נוכרי

אולם לדעת התוספות³⁶ אסור לקיים כלאי זרעים בארץ ישראל אף אם נזרעו כשהקרקע בבעלות הנוכרי ורק לאחר מכן עברה הקרקע לבעלות ישראל, וכל שכן לדעתם אסור לומר לנוכרי לזרוע כלאיים בשדה ישראל. ניתן להביא ראיה לדבריהם מדברי הירושלמי (ערלה פ"ג ה"ז): 'תני אין עושין עם הגוי בכלאים בין בכלאי הכרם בין בכלאי זרעים'.

33. ראה חוקות הארץ, פ"א ה"א אות ד והע' 8-13.

34. רמב"ם, הל' כלאים פ"ה ה"ה; עפ"י תוספתא כלאים מהדורת ליברמן פ"ב הט"ז, הי"ז; עבודה זרה סג ע"ב; כאשר לדעת רוב המפרשים האיסור הוא אף כשהכרם ברשות הגוי, ראה חוקות הארץ, פ"ה ה"ה אות ב הע' 4-5.

35. כפי שכתבו: רדב"ז, הל' כלאים פ"ה ה"ה ד"ה ואין; מהר"י קורקוס, הל' כלאים שם, ד"ה ואין; כסף משנה, הל' כלאים שם, ד"ה ואין; זהב הארץ, הל' כלאים שם, ד"ה ואין עודרין; וכן נראה גם בדברי הירושלמי כלאים פ"ז ה"ג; בביאור דברי הרמב"ם: ראה בחידושי של מרן הרב זצ"ל חוקות הארץ, פ"ה ה"ה ד"ה אין עודרין.

36. תוס', ע"ז סג ע"ב ד"ה אין; ויש שלמדו כן גם בדעת הרמב"ם, הל' כלאים פ"א ה"ג לעניין אמירה לגוי בכלאי זרעים, ראה בדברי מרן הגרא"ה קוק זצ"ל בחוקות הארץ, ח"א פ"א ה"ג אות ג' עמ' 46-47; וכן בדעת הרמב"ם, לעניין אמירה לגוי בכלאי הכרם ראה בחוקות הארץ ח"ב פ"ה ה"ה אות ב, ובחידושי מרן הרב זצ"ל שם עמ' 371.

לדעתם ניתן לדייק מלשון הברייתא שאם אסור לסייע לגוי בכלאי זרעים אף שהקרקע בבעלות הגוי, כל שכן אסור לקבל מהנוכרי שדה זרוע בכלאיים ולטפל בגידוליו.³⁷ בשאלה זו עסק מרן הגראי"ה קוק זצ"ל בתשובתו למושבה עקרון,³⁸ ובאותו מקרה הוא הסתמך על דעת המקילים, והתיר לזרוע כלאיים על ידי גוי בקרקע של המושבה אע"פ שלאחר מכן הישראל יקיים אותם.

ואולם חשוב לציין שהרב זצ"ל התיר זאת רק משום שהייתה זו שעת דחק גדולה ורק בצירוף כמה נסיבות נוספות להקל. ראשית, היה מדובר במאכל אדם עם מאכל בהמה, שיש מתירים אף על ידי ישראל; שנית, הוא צירף את דעת הפוסקים שאיסור כלאי זרעים בימינו הוא מדרבנן, כמו כן הוא דרש שכל הגידולים יהיו בבעלות נוכרי, זאת על ידי שיקנו את הזרעים לנוכרי והנוכרי יזרע לצורך עצמו ורק אח"כ יקנה אותם לישראל, וכך תצטרף סיבה נוספת להקל, כלשונו:

על דבר הוויקא, שהוא מאכל בהמה, אם אפשר להתיר לזרעם עם השיבולת שועל יחד ע"י נכרים... ויש לומר דהוי שבות דשבות... דאוכל בהמה גם להמחמירים אינו כי אם מדרבנן. ויש לצרף דעת הפוסקים דסבירא להו דבזמן הזה גם איסור כלאים הוי דרבנן... וראוי לעשות בדרך הערמה להקנות את התבואה לנכרי ושיזרע בשביל עצמו, ואח"כ יקנה ישראל ממנו... כן נלע"ד לסמוך במקום צורך גדול.

מתוך לשונו של הרב זצ"ל ניתן לומר שאם הוא היה נשאל על זריעת שני מינים של מאכל אדם על ידי נוכרי בשדה ישראל, הוא לא היה מתיר לזרוע אותם אף לא בשעת הדחק, אף אם הזרעים היו בבעלות הנוכרי.³⁹

אולם גם לדעת הסוברים שיש חיוב לעקור כלאים שנזרעו באיסור בשמיטה, עדיין נשאלת השאלה: האם לדעתם קיימת חובת עקירת כלאיים שצמחו מאליהם בשמיטה ולא נזרעו בידי אדם ואף בעל השדה לא זכה בהם מעולם?⁴⁰

ז. עקירת כלאיים שצמחו בשאר השנים

ונראה להוכיח שאין חובה על אדם מישראל לעקור כלאים שצמחו בשדהו בשביעית, וזאת מההלכה העוסקת בתקנת חז"ל שמטרתה לגרום לכך שאנשים יעקרו את הכלאיים שעלו מאליהם בשדותיהם בסוף החורף, כלשון המשנה במסכת שקלים (פ"א מ"א): 'באחד באדר משמיעין על השקלים ועל הכלאים...'. במשנה מבואר שאחרי שעברו רוב

37. ועי' דרך אמונה, כלאים פ"א ה"ג בביאור הלכה ז"ה כלאים לגוי.

38. שו"ת משפט כהן, ס' כו.

39. כך מוכח גם שבתשובתו משנת תרפ"ג למושבה נחלת יעקב, נדפסה באמונת עתיד 135 עמ' 9-13; על מקרה דומה הוא דרש לזרוע ביקיא ושיבולת שועל עפ"י דיני ההרחקה הרגילים. וכן העיד אברהם רודי הרץ ז"ל, ממייסדי הקיבוץ הדתי, שמרן הרב זצ"ל הורה לו לעקור תערובת כלאיים של ביקיא ושיבולת שועל. ראה: ד"ר יהורם לשם, דף שבועי, לשכת רב הקמפוס אוניברסיטת בר-אילן, פרשת קדושים תשפ"ב, עמ' 3; ותודה לידידנו הרב יהודה זולדן שליט"א על העדכון.

40. ואף שבאיסור ספיחין גזרו גם כשהם עלו מאליהם ואף שהם הפקר, יש לחלק, כי שם חוששים מעבריינים שיזרעו בשביעית ויאמרו שהם צמחו מאליהם כלשון הרמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ג; לכן גזרו אף כשעלו מאליהם. אבל בכלאי זרעים שעלו מאליהם החשש הוא למראית העין שיחשדו בו שזרע באיסור, וייתכן שלא גזרו כשהצמחים אינם שלו.

ימות הגשמים הכריזו בית הדין שכל אדם מישראל יבדוק בשדהו ובגינתו שלא צמחו בהם כלאיים.⁴¹ הרמב"ם בפירושו למסכת כלאיים⁴² מפרט כיצד ומתי עוקרים כלאיים שעלו מאליהם, ולדעות מסוימות תיקנו חז"ל גם למיין את גרעיני התבואה, כדי שלא יזרעו כלאיים בשגגה.⁴³

חז"ל גם דאגו לאכוף את חובת עקירת הכלאיים, כלשון המשנה (פ"א מ"ב):⁴⁴
אמר רבי יהודה בראשונה היו עוקרין ומשליכין לפנייהם משרבו עוברי עברה היו עוקרין ומשליכין על הדרכים התקינו שיהו מפקירין כל השדה כולה.

ומפרש הרמב"ם (פיה"מ שקלים פ"א מ"א ד"ה ויוצאין): 'שיוצאין המתנדבין ומבקרין השדות הזרועות והכרמים ואין מסתפקין בהכרזה בלבד' - שלוחי בית דין היו יוצאים לבדוק שבעלי השדות עקרו את הכלאיים משדותיהם, ומי שלא עשה זאת - בית הדין הפקירו את כל היבול שלו, כדי לזרז את האנשים לעקור את הכלאיים משדותיהם, כפי שפסק הרמב"ם בהלכה (הל' כלאים פ"ב הט"ז):⁴⁵

בראשונה היו **עוקרין** ומשליכין והיו בעלי בתים שמחים שמנקין להן שדותיהן התקינו שיהיו מפקירין את כל השדה שימצאו בו כלאים, והוא שימצאו בה מין אחר אחד מארבעה ועשרים אבל פחות מיכן לא יגעו בה.

חשוב לציין שאף לאחר שבית הדין הפקירו את היבול, מסתפק מרן הגרא"ה קוק זצ"ל שמא עדיין קיימת חובת עקירת כלאיים על בית דין או אפילו על בעה"ב, כשהוא דן מה מעמדו של היבול לאחר שהופקר.⁴⁶

ה. עקירת כלאיים שצמחו בשמיטה

בדברי הרמב"ם שם אין התייחסות מפורשת לחובת עקירת כלאיים שעלו מאליהם בשנת השמיטה, ומדברי ספר 'הלכות ארץ ישראל' (דין ערלה וכלאים סעי' ב) נאמר כמעט במפורש שבשמיטה לא יצאו לעקור כלאיים:

וכיוון שהוכחתי שכלאי זרעים נוהגין בארץ מן התורה, אם הייתה עיר אחת מיוחדת לישראל בית דין של אותה העיר חייבין לשלוח שליח ב"ד בכל שנה ושנה **מהששת שנים של שמיטה** בחמישה עשר באדר לקרות ולעיין השדות הזרועים ואם יש בהן כלאים זרועים שיפקירו את השדה.

מדבריו נשמע שכתב ששלוחי בית הדין יצאו לעקור כלאיים בשש השנים, משמע שלא עשו כן בשביעית, אף שגם בשנה זו תיתכן מציאות של כלאיים שעלו מאליהם, וכפי שכתב בפשטות הגר"ח קנייבסקי זצ"ל (דרך אמונה, הל' כלאים פ"ב הט"ז ציון ההלכה צט): 'ושם כתב דבשמיטה אין יוצאין דהכל הפקר...!'. מדבריו משמע שזו גם דעת

41. עפ"י רמב"ם, פיה"מ"ש שקלים פ"א מ"א ד"ה על הכלאים; רע"ב, שקלים פ"א מ"א ד"ה ועל הכלאים.
42. רמב"ם, פיה"מ"ש כלאים פ"ב מ"א ד"ה וצריך שתדע.
43. רע"ב, שם בפירוש השני, תפא"י שם אות ב.
44. שקלים פ"א מ"ב.
45. על תקנה זו ומשמעותה בימינו עי' בהרחבה במאמרו של הרב אברהם סוחובולסקי, 'באחד באדר משמיעין על הכלאים', אמונת עתיק 80, עמ' 8;
46. ראה חוקות הארץ, ח"א פ"ב הט"ו עמ' 137-138, בחידושים, בשאלה לגבי חובת עקירה של כלאיים שהופקרו כמבואר לעיל סעי' 2 ובהע' שם, אך כאמור אין ללמוד מכך ליבול שצמח מאליה בשביעית.

הרמב"ם⁴⁷, שכלאיים שצמחו בשדהו בשביעית, אין חובה לעקור אותם, כיוון שכל השדות הם הפקר. מובן שכלאיים שצמחו בשביעית בתחום עולי בבל אסורים משום 'ספיחין', ואם יש חשש שיכשלו באכילתם, צריך לעקור אותם ולנהוג בהם קדושה.

סיכום

- א. שיח הפלפל שנבט בשביעית בתחום עולי בבל אסור באכילה, שכן יש בו משום איסור ספיחין.
- ב. למעשה, אף שאין חובה לעקור ספיחין בשביעית, צריך לעשות זאת אם חוששים שיאכלו מהם בטעות, אך אסור להפסידם בידיים, כי יש בהם קדושת שביעית.
- ג. כלאיים שנזרעו באיסור - חובה לעקור אותם, אפילו בשביעית.
- ד. כלאיים שצמחו מאליהם בשאר השנים - חובת עקירתם היא מדרבנן, מפני מראית העין.
- ה. בשנים רגילות, בית דין מזכירים לציבור באחד באדר לעקור כלאיים שעלו בשדותיהם. אם הדבר לא נעשה, שלוחי בית הדין מפקירים את כל היבול של מי שלא עקר בזמן.
- ו. בשמיטה, שהיבול בה הפקר, בית הדין לא הכריזו על עקירת כלאיים, ובפשטות אין חובה לעקור אותם.
- ז. כלאי זרעים שצמחו בשמיטה בתחום עולי מצרים - אין חובה לעקור אותם, והם מותרים באכילה.
- ח. כלאי זרעים שצמחו בשמיטה בתחום עולי בבל אסורים באכילה משום 'ספיחין'. כשקיים חשש שאנשים יכשלו באכילת ספיחים, צריך לעקור אותם ולנהוג בהם קדושת שביעית.



47. רמב"ם, הל' כלאים פ"ב הט"ז.

אג' יהודה הלר

שאריות חומרי הדברה באתרוג

רקע

שמירת האתרוג מהודר ונקי מכתמים ופגמים אינה משימה פשוטה. לשם כך ננקטות פעולות רבות בפרדס, חלקן פעולות לשם הגנה מכנית מענפים וקוצים וחלקן פעולות ריסוס להגנה ממזיקים ומחלות. היות שהפרי אינו מיועד בראש ובראשונה לאכילה, אין כיום כמעט רישוי חומרים לאתרוג ופיקוח על חומרי ההדברה הקיימים בו. על מנת שהאתרוג יהיה כשר לנטילה, עליו להיות ראוי לאכילה,¹ ולכן נאסר עליו להיות ערלה או טבל. נשאלת השאלה אם ריסוסים עלולים לפגוע באתרוג עד שלא ייחשב ראוי לאכילה וממילא לפסול אותו הלכתית.

הדין ההלכתי באתרוג מרוסס

מצינו כמה פסולים באתרוג הקשורים לאפשרות לאוכלו. נוסף על הצורך שהאתרוג לא יהיה ערלה או טבל,² הובא ב'שלחן ערוך'³ שאתרוג שסרח פסול לנטילה. לגבי תערובת איסור בתוך האתרוג שאינה מאפשרת את אכילתו דן ה'מגן אברהם' והתיר בשאר הימים מלבד הראשון,⁴ ויש שהתירו אף בראשון אם אין לו אחר.⁵ בספר 'הליכות שלמה'⁶ כתב שמותר לצאת ידי חובה באתרוג מרוסס, אלא שנתן טעם לדבריו שהחומר פג בתוך שלושים יום, ולכן נחשב ראוי לאכילה לאחר זמן. לעומת זאת בספר 'המרחשת'⁷ דן בעניין ולבסוף נוקט שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ורבנו תם.⁸ בספר 'כשרות ארבעת המינים'⁹ דן בנושא ונתן טעמים להיתר ולאיסור.

בהינת המציאות ביהס לריסוסים

חומרי ההדברה מחולקים לקבוצות שונות בהתאם למנגנון הפעולה שלהם. חלוקה מרכזית נעשית בין חומרים שחודרים לצמח ונעים בצינורות ההובלה (סיסטמיים), לבין

1. סוכה לה ע"א; ראה תוס' שם; שו"ע הרב, או"ח סי' תרמט סעי' טו; וכן משמע משו"ע, או"ח סי' תרמט סעי' ה (ועי' משנ"ב לשו"ע שם).
2. משנ"ב, סי' תרמט ס"ק מה.
3. שו"ע, או"ח סי' תרמח סעי' טו.
4. מגן אברהם, או"ח סי' תרמט ס"ק כ.
5. שער הציון, סי' תרמט ס"ק מת, וכתב שלא יברך.
6. הליכות שלמה, תשרי-אדר פרק י סעי' כב; וכן הביא ילקוט יוסף, קיצוש"ע סי' תרמח סעי' נג.
7. ספר המרחשת, ח"א סי' כ; וראה עין יצחק, או"ח סי' כד.
8. מחלוקת רש"י ור"ת בגמ' יבמות עא ע"א.
9. כשרות ארבעת המינים, עמ' עג.

כאלה שכמעט ואינם חוזרים לצמח, אלא נשארים במעטפתו החיצונית. יכולת החדירה והתנועה לצמח משתנה גם היא בתוך קבוצת החומרים הסיסטמיים. מעבר לכך יש להבחין בין חומרים המתפרקים במהירות יחסית לחומרים שאריתיים שיכולים להימצא בצמח תקופה ארוכה, אפילו מעל שנה. חשוב מאוד לדעת שתכונת השאריות קשורה לחומר אבל קשורה גם לצמח - ישנם חומרים שהם אינם שאריתיים בדר"כ, אך בצמח מסוים יהיו שאריתיים, וכן להפך.

הקונפידור,¹⁰ שהובא בתשובות הפוסקים בנושא, הוא חומר שיכול להיקלט בצמח דרך השורש או דרך פיוניות העלים. חומר זה, השייך לקבוצת הניאוניקוטנואידים, יכול להצטבר בפרי ולהישאר עד לאחר הקטיף. בחלק מהתשובות הובא שסיבת ההיתר לשימוש באתרוג עם חומרי הדברה היא שהחומר מתפרק אחרי שלושים יום. נראה שכוונת הפוסקים שההמלצות בהדרים ביחס לחומר זה הן לרסס עד שלושים יום לפני הקטיף, משום שלאחר ימי המתנה אלה צפוי החומר להתפרק ולהגיע לרמה מותרת בקטיף.¹¹ מכאן הובאה הסברה בפוסקים שגם אם לאחר קטיף יימצא החומר באתרוג, לאחר המתנה של שלושים יום הוא יהיה ראוי לשימוש. אולם יש לדעת שבמרבית המקרים התפרקות חומרים בצמח לפני הקטיף מהירה בהשוואה להתפרקותם לאחר הקטיף. לכן סביר מאוד שבמידה והייתה רמה גבוהה של חומרי הדברה בפרי לאחר הקטיף, התפרקותם תימשך יותר משלושים יום, ובחלק מהחומרים והתנאים כמעט תיעצר. הפירוק מהיר יותר בזמן שהפרי על העץ מסיבות רבות, בהן: כל עוד הפרי ממשיך לגדול על העץ שיעור החומר בפרי קטן, הצמח חשוף לקרינה ולתנאי טמפרטורה משתנים, הפעילות המטבולית בצמח ובפרי נמשכת, ועוד. העיכוב משמעותי עוד יותר כשהטמפרטורה נמוכה או ממוצעת. לכן התבססות ההיתר לנטילת אתרוג מרוסס על התפרקות ודאית של החומרים הללו אינה פשוטה, הואיל וזו תלויה בסוג החומר ובתנאי האחסון. מעבר לכך, מלבד קונפידור עשויים להיות באתרוג חומרי הדברה אחרים שלכל אחד מהם התנהגות שונה, וחלקם יכול להישאר ברמה קבועה במשך זמן רב.

כיוונים נוספים להיתר

ואולם גם ללא התייחסות להתפרקות כלל החומרים, ניתן לציין סיבות נוספות להיתר שימוש באתרוגים מרוססים לנטילת ארבעת המינים.

1. התפרקות חומרים במהלך בישול או בתהליכים אחרים

כיום נערכים מחקרים רבים לבחינת השפעתם של תהליכים שונים במהלך עיבוד המזון על התפרקותם של חומרי הדברה. מרבית המחקרים מראים שפעולות כגון שטיפה, טחינה, סינון ובישול גורמות להתפרקות חומרים ברמות משתנות. כך לדוגמה במחקרים שונים נמצא שלאחר אפיית לחם חלה ירידה של 50%-70% בכמות חומרי הדברה ביחס לכמות שהייתה לפני האפייה. במחקר אחר נמצא שאפייה בתנור או במיקרוגל גרמה לירידה של כ-99% בשיעור חומרי הדברה ביחס לשיעורם ההתחלתי. לכן, בהתבסס על

10. זהו השם המסחרי; החומר הפעיל הינו Imidacloprid.

11. יצוין שנתון זה הוגדר להדרים באופן כללי, אך ספק אם נבדק בנפרד באתרוג.

היתרו של הגרש"ז אוירבך ביחס לאפשרות אכילה לאחר זמן, ניתן להתייחס ליכולת לסייע בהתפרקות החומרים באמצעים שונים כסיבה להיתר. בישול אתרוג, לדוגמה, צפוי להפחית מאוד את שארית חומרי ההדברה במידה ונמצאו. בדרך אגב יש לציין שבמקרים נדירים יותר לעיבוד המזון עשויה להיות השפעה שלילית על ריכוז חומרי ההדברה, כגון עלייה בריכוז כתוצאה מתהליכי הסינון.

2. נזק מיידי או נזק מתמשך

מרבית הנזק מחומרי הדברה הוא מתמשך ומצטבר ואינו דומה לאכילת רעל לדוגמה. הריכוז של חומרי הדברה שמוצאים על פי רוב הוא בדר"כ ביחידות של 1 חלקי מיליון (ppm), כלומר מדובר בכמויות קטנות מאוד שנזקן בדר"כ לטווח הארוך ולא המיידי. לכן כמו שאוכל ממותק או מסוכר לא ייפסל לאכילה גם אם הוא מזיק לטווח ארוך, כך קשה להגדיר אתרוג שהוא אינו ראוי לאכילה גם אם עשויים להיות בו חומרים שיזיקו לטווח ארוך. יתר על כן מרבית החומרים מזיקים באכילה שלהם בכמות גדולה, אולם אינם מזיקים נזק של ממש באכילת כמות קטנה, כפי שמתקיים באתרוג. לפיכך השוואה לדבר שכלל אינו ראוי לאכילה ייתכן שאינה מדויקת.

3. חלקי פרי שנשארים נקיים או עם כמות קטנה של חומרי הדברה

כפי שנראה בתוצאות שיובאו בהמשך המאמר, חלקו הפנימי של האתרוג נקי בהרבה מחלקו החיצוני, והסיכוי שיימצאו בתוך הפרי שאריות גבוהות של חומרי הדברה נמוך יחסית. מחקרים רבים מראים שעיקר הבעיה נמצאת בחלקו החיצוני של הפרי או הירק - ולכן אם מקלפים אותם שאריות החומרים נמוכות בהרבה. כמו בפירות הדר אחרים, החלק הפנימי של האתרוג הוא זה שמקובל לאכילה, ולכן קשה לומר עליו שהוא אינו אכיל גם אם בחלקו החיצוני נשארים חומרי הדברה בשיעור גבוה. אומנם ישנם חומרי הדברה שיכולים להצטבר בתוך הפרי, אך במרבית המקרים שיעורם יהיה נמוך יחסית (גם אם גבוה מהתקן).

בשולי הדברים, כיום ב"ה יש מודעות רבה לנושא חומרי ההדברה. יחד עם זאת חשוב לדעת שללא חומרי ההדברה הקיימים כיום לא היה אפשר להאכיל את אוכלוסיית העולם הגדולה. בעבר, מחלות צמחים או מזיקים הסבו נזקים חמורים, ובמקרים מסוימים גרמו אף לרעב.¹² על החקלאים לשלב בין הצורך לספק לצרכן את מבוקשו האיכותי (אתרוג נקי, ירק ללא פגמים וכו') לבין הצורך בשימוש מבוקר בחומרי הדברה. ב"ה כל העת התעשייה שוקדת על פיתוח חומרי הדברה רכים יותר ועל הגברת יעילותם, במטרה להביא להפחתה ניכרת ברמת חומרי ההדברה במזון. הפחתת חומרי ההדברה היא אתגר גדול לחקלאים, אך גם לנו הצרכנים. ככל שהדרישות האסתטיות של הצרכנים ירדו, יהיה אפשר להפחית חומרי הדברה, שרבים מהם מכוונים למוצר יפה ואסתטי.

12. 'הרעב הגדול' באירלנד לדוגמה נגרם כתוצאה ממחלת הכימסון.

בדיקות חומרי הדברה שנעשו באתרוג

במכון 'התורה והארץ' נערכה לאחרונה בדיקה של חומרי הדברה באתרוג.¹³ עוד קודם לכן ערך פרופסור אליעזר גולדשמידט בדיקות שונות בנושא, וממצאיו פורסמו לפני כשנתיים.¹⁴ בדיקות אלו נערכו במעט פרדסים ובכמות אתרוגים קטנה, ולכן יש להתייחס אליהן בזהירות. במחקרו של פרופ' גולדשמידט בוצע לפני הבדיקה שפשוף חיצוני של הפרי להסרת חומרים היורדים בניקוי, ולאחר מכן נבדק ריכוז חומרי הדברה בחלקו הפנימי והחיצוני של האתרוג (בנפרד). על כל פנים, התוצאות מראות כי רמת החומרים אינה גבוהה במיוחד, וודאי שאינה מגדירה את הפרי 'אינו ראוי לאכילה'. הממצאים הראו ששיעור החומרים בקליפה היה גבוה בהרבה ביחס לשיעורם בחלקו הפנימי של הפרי, ועם זאת לא נמצאו חריגות בשיעור חומרי ההדברה אפילו בחלקו החיצוני של הפרי.

בבדיקה שערכנו במכון 'התורה והארץ', בדקנו עשרות אתרוגים תימניים שנלקחו אקראית מפרדסים. שלא כמו במחקרו של פרופ' גולדשמידט, לא בוצע ניקוי של הפרי לפני הבדיקה. בבדיקות אלו לא נמצאו כלל חומרים בחלק הפנימי של הפירות. בחלק החיצוני נמצאו חומרים, אך בשיעור די נמוך.

היות שהחלק הפנימי משמש לאכילה, נראה שתוצאות בדיקות אלו מחזקות את המסקנה כי הקביעה שהאתרוג אינו ראוי לאכילה אינה מוצדקת. **חשוב להדגיש כי אין בכמות הבדיקות שנעשתה כדי להפיג את חשש האכילה של האתרוגים**, ואולם נביא פה את דברי פרופ' אליעזר גולדשמידט ואסף אבטבי במאמרם:¹⁵

ניקוי חיצוני של הפירות מסלק לא מעט חומרי הדברה, ועדיין הקליפה החיצונית מכילה שאריות חומרי הדברה בכמות ניכרת. אמנם רק במקרים ספורים חרגו הרמות מהתקן, אך כפי שכבר הזכרנו, אי אפשר להשוות את התוצאות באופן ישיר עם התקן הישראלי. עם זאת, בהיעדר ניסויים קליניים נראה שאין סכנה בריאותית בצריכת כמה אתרוגים לשימוש ביתי, כמקובל בחוגים שונים ואין מקום להגדרת אכילת אתרוגים בודדים כמסוכנת. לעומת זאת, להכנת מוצרים תעשייתיים כמו מרקחות ותכשירים קוסמטיים יש להעדיף אתרוגים המבשילים על העץ לאחר סוכות או מחלקות שלא טופלו בחומרי הדברה מסוכנים.

סיכום

הבדיקה שנערכה במכון 'התורה והארץ' מחזקת את תוצאות בדיקותיהם של פרופ' אליעזר גולדשמידט ואסף אבטבי ואת מסקנותיהם שאין בסיס לאסור אתרוגים לברכה, נוסף על טעמים נוספים שיש להיתר.



13. הבדיקה בוצעה במעבדת "בקטוכם" בנס ציונה.

14. פרופ' אליעזר גולדשמידט ואסף אבטבי, 'בחינת שאריות של חומרי הדברה בפירות אתרוג מגידול מסחרי', עלון הנוטע (2020) גיליון 74 עמ' 16-18.

15. שם.

הרב צבי בן ראובן

בישולי נוכרים בקיטור

הקדמה

אחת משיטות הבישול הקיימות במפעלים ואף בבתים פרטיים היא בישול בקיטור. בבתים פרטיים משתמשים לשם כך בסירים מיוחדים בעלי דופן כפולה, אליה מוחדרים אדי מים רותחים המגיעים ממאגר מים הנמצא בתחתית הסיר. במטבחים מוסדיים לעומת זאת האדים מגיעים אל הסירים מדוד מים רותחים שממנו יוצאת צנרת לסירי הבישול השונים הנמצאים במטבח. סוג נוסף של בישול בקיטור הוא בישול בקיטור חי, כלומר קיטור שבא במגע ישיר עם המאכלים ולא משמש רק כדרך לחימום דופנות הסירים מבחוץ. הבישול הראשוני של טונה בשימורים, למשל, נעשה בארונות אדים שאליהם דוחסים קיטור בלחץ, ולחץ הקיטור בעצמו הוא זה שמבשל בפועל את הדגים. כך מכינים במפעלים לא מעט מהמזון שנמכר בסופו של דבר בתוך קופסאות שימורים - מכונות מזרימות אדי קיטור על הקופסאות מבחוץ. לשיטת בישול זו ישנם יתרונות בריאותיים: היא משמרת את הוויטמינים והמינרלים בתוך האוכל המתבשל, מפחיתה את אחוז השומן במאכלים חלבוניים ושומרת על טריותו ועל מראהו המקורי של המזון הרבה יותר מאשר בישול רגיל.

בראייה תעשייתית הבישול בקיטור מאפשר חיסכון של ממש במים ובאנרגיה. כמו כן הוא מאפשר דיוק רב יותר בבישול, וכך נמנעות תקלות בישול מיותרות. בראייה הלכתית, כאשר אנחנו מדברים על בישול תעשייתי, אנחנו נדרשים בין השאר לשאלת בישול נוכרי בקיטור: האם דינו של בישול בקיטור שונה משל בישול רגיל? האם גזרת בישול גויים חלה גם על בישול מסוג זה? כדי לגשת לשאלה זו אנו נדרשים לענות על שאלה בסיסית יותר: אילו דרכים להכנת מזון נחשבות ל'בישול גויים'?

א. איסור 'בישולי עכו"ם'

ה'שלחן ערוך'¹ כותב ש'מלוח אינו כרותח בגזירה זו והמעושן אינו כמבושל', כלומר בגזרת בישולי עכו"ם נאסר דווקא בישול, ולא נאסרו דרכים אחרות של הכנת אוכל כמו מליחה ועישון. הרמ"א מוסיף שגם כבישה אינה אסורה בגזרה זו: 'דלא אסרו אלא בישול של אש'.

מה אם כן נכלל באיסור בישול? האם רק בישול במים? לגבי צלייה כתב ה'כנסת הגדולה':²

1. שו"ע, יו"ד סי' קיג סעי' יג.
2. כנסת הגדולה, יו"ד סי' קיג, ס"ק א.

בין בישול דקדירה בין בישול דצלי, דגם צלי מבושל איקרי כדאיתא בדברי הימים ויבשלו את הפסח, וכן מוכח בגמרא מההיא דגוי שחרך ריש אוניה, ומההיא דישאל שהניח בשר על גבי גחלים, וכ"כ הרשב"א בת"ה.
כלומר לעניין בישולי עכו"ם גם צלייה נחשבת בישול. גם לגבי טיגון כותב 'ערוך השלחן':³
...דלא גזרו רק על בישול ומ"מ נ"ל דטיגון הוי בכלל בישול לענין זה משום דגם בשבת הוה טיגון כבישול ממש.

לגבי בישול בקיטור נחלקו הפוסקים האחרונים: בשו"ת 'שם אריה'⁴ הביא דין זה לגבי קני סוכר שבושלו בקיטור, ועל אף הניסיון של שואל השאלה להשוות בין בישול בקיטור ובין עישון - אסר את קני הסוכר משום בישולי גויים. על הניסיון להבדיל בין בישול רגיל ובין בישול באדי המים כתב: 'ומה לי נתבשל ע"י מים או ע"י הבל, לכן גם זה הבל...'.
וכתב עוד שגם אם נאמר שיש הבדל בין בישול ישירות במים ובין בישול ע"י האדים - האדים נידונים לכל הפחות כתולדות האור, שנאסרו בשבת. כלומר כשם ש'אין נותנין ביצה בצד המחם בשביל שתתגלגל' משום שהמחם נדון כתולדות האור, כך גם בישול באדים של המים אסור משום שהאדים התחממו כתוצאה מהאש והם תולדה שלו, וגם תולדות האש נחשבות כבישול ונאסרות. וכך פסק למעשה גם בשו"ת 'שבט הלוי'⁵ שכתב:
לענ"ד כל שנקרא עליו שם בישול כדרכו הוא בכלל גזירה דבישול עכו"ם והוציאו רק עישון ומליחה וכבוש דאינו בישול במציאות.⁶

גם הרב פסח אליהו פאלק⁷ סבר שההיתר בעישון נובע מכך שהמוצר הסופי נקרא 'מעושן' ולא מבושל בדרכים כאלה או אחרות. זאת ועוד, הרבה פעמים ישנו נזל בתוך הסיר, כך שזה ממש בישול לכל דבר ועניין. ב'דרכי תשובה'⁸ הביא את דבריו אלה של שו"ת 'שם אריה', אך לעומתו הביא את ספר 'זר זהב', שלא קיבל את ההשוואה בין בישול בשבת, החמור יחסית, ובין בישולי עכו"ם, הקלים יותר נוסף על כך הוא סבר שמאחר שבזמן חז"ל לא היה בישול בקיטור - הוא כלל לא נכלל בגזרת בישולי עכו"ם. לכן הוא דווקא קיבל את ההשוואה בין בישול בקיטור ובין עישון שהותר בבישול עכו"ם. כמו כן הביא ה'דרכי תשובה' גם את שו"ת 'אבן השתיה', שקיבל גם הוא השוואה זו. גם הגר"ע יוסף⁹ והגר"א קוטלר¹⁰ שאין הבדל מהותי בין עשן ובין אדים,¹¹ משום שהבישול לא נעשה באופן ישיר מכוחו של הגוי אלא כתוצר של השתלשלות של כמה שלבים שנגרמו מהפעלת מנגנון הקיטור ('כוח שלישי'). גם בשו"ת 'מנחת יצחק'¹² צירף פוסקים אלה

3. ערוך השולחן, יו"ד סי' קיג סעי' כד.

4. הרב אריה ליבוש בלאחובר, שם אריה, יו"ד סי' כב.

5. שבט הלוי, ח"ו סי' קח סעי' ו; וכך כתב גם בשו"ת שבות יצחק, ח"ו עמ' סה בשם הגרי"ש אלישיב.

6. שבט הלוי, ח"ט סי' קסב סעי' יג.

7. הרב טוביה יוסף גולדשמידט, קונטרס בירורים בענייני בישולי נוכרים, הנלווה לספר 'בישול ישראל', יוהנסבורג תשס"ד, עמ' מו תשובה ו' ס"ק ב.

8. דרכי תשובה, יו"ד סי' קיג ס"ק טז.

9. יביע אומר, ח"ה יו"ד סי' ט ס"ק ב.

10. דבריו הובאו בתשובות שונות של ארגון ה-OU ובקובץ תורני שולחן מלכים, ח"ב עמ' א'קצא.

11. בן איש חי, שנה ב', פרשת חוקת, סעיף כב.

12. מנחת יצחק, ח"ג סי' כו סעי' ו.

לשיטת המהריט"ץ שסבר שכשם שפת פלטר (אופה במאפייה) מותרת - כך גם בישול גויים במפעל מותר.

כיום גופי כשרות שונים בחו"ל מצרפים היתרים אלו כדי להקל בעניין בישול גויים בקיטור, ובמיוחד כאשר צורת הבישול בקיטור ייחודית למפעלים מסוימים ולא ניתנת להעתקה בבית.¹³ כמו כן נאמר לנו שרוב גופי הכשרות המהודרים יותר בחו"ל יקלו בעניין זה דווקא בבישול בקיטור חי, משום שהוא דומה הרבה יותר לעישון מאשר לבישול רגיל. זאת בניגוד לבישול בקיטור, שאינו בא במגע ישיר עם המאכלים אלא רק מחמם את דופנות הסירים מבחוץ, ובסופו של דבר הבישול בתוך הסיר נעשה באופן די דומה לכל בישול רגיל אחר. יש לציין שרבים מגופים אלה מאושרים ע"י מחלקת היבוא של הרבנות הראשית לישראל, וצרכן ישראלי שרוצה להקפיד שלא לאכול מאכלים שבושלו על ידי גויים בקיטור - צריך להביא בחשבון שהוא בהחלט יכול לפגוש מאכלים כאלה במוצרים המיובאים תחת אישורה של הרבנות הראשית לישראל.

במערכת הכשרות הארצית הרב מרדכי אליהו, ביושבו על כס הראשון לציון בראש הרבנות הראשית לישראל, למעשה לא הקל בכך, והתייחס לבישול בקיטור כבישול גויים לכל דבר ועניין.¹⁴ כך מופיע גם בכמה מקומות בנוהלי הרבנות הראשית לישראל,¹⁵ וכך נוהגות למעשה מערכות הכשרות בארץ.



13. כך נאמר לנו בשם ארגון הכשרות העולמי OU שסומכים בעניין זה על תשובה שניתנה להם בזמנו בע"פ מהגר"מ פיינשטיין עצמו.

14. כמובא בספר 'כשרות כהלכה', ירושלים, תשס"א, ח"א עמ' שע.

15. ספר השגחה וכשרות, פרק ו, בישול, סעיף 4; שם פרק כא, בישול, סעיף 5.

הרב יגאל קמינצקי

מקומו של העם בבחירת המנהיג

הקדמה

אנו מוצאים בתנ"ך שיש מהמלכים שנבחרו ע"י הקב"ה ובאמצעות מינוי ע"י נביא.² דבר ברור הוא ש'אין מלך בלא עם',³ אם כן מה מקומו של העם בתהליך בחירת המלך? מחד גיסא, ניתן לומר שאם הקב"ה בחר בו - כבר אין צורך בהסכמת העם; מאידך גיסא, דווקא בשל היות המלך מנהיג העם, מסתבר שהסכמת העם נחוצה, ולו רק כדי שיקבלו את מרותו ולא ימרדו בו. להלן יוצגו אפוא שיטות שונות בשאלה על אודות מידת מעורבותו של העם בבחירת מלך, עד כמה היא נחוצה והכרחית.⁴ דומה שמתוך כך נוכל להקיש - למרות ההבדלים - על דגם נכון ומומלץ לבחירת מנהיגים והנהגה שאיננה מלוכה.

א. השותפים בבחירת המלך – שיטת הרמב"ם

מי הם הנוטלים חלק בבחירת המלך? ברמב"ם מצאנו התייחסויות שונות. בהלכות מלכים (פ"א ה"ג) כותב הרמב"ם שבחירת המלך מסורה לסנהדרין ולנביא כאחד: אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאלו דוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו. אלא שבהמשך אותו פרק (ה"ח) מזכיר הרמב"ם שדי בנביא למינוי מלך מאחד משאר שבטי ישראל (שאינו שבט יהודה):

נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל, והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצוה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו. ולעומת שתיים אלה, הרי שבהלכות סנהדרין (פ"ה ה"א) הרמב"ם מזכיר רק את הסנהדרין כממני המלך: 'אין מעמידין מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד'. כך וכך, לצד הסתירה ההלכתית, נקודה אחת בולטת: העם עצמו כלל אינו נכלל ב'גוף הבוחר'. לא כן בהלכות גזלה (פ"ה הי"ח), שם משמע שהמלך נבחר ע"י העם בלבד (ומדבריו בה"א שם נראה שדין זה שייך גם במלך ישראל):

במה דברים אמורים [שדין המלך דין הוא], במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות,

1. מאמר מורחב ומקיף בנושא זה עתיד להתפרסם א"ה בספר על הנהגה הציבורית, הוצאת מרכז תורה ומדינה, ניצן תשפ"ב.
2. שמואל הנביא המליך את שאול (שמואל א', י) ודוד (שם, טז); ירבעם מלך ישראל הומלך ע"י שבטי ישראל (מלכים א', יב), אך קדמה לכך נבואתו של אחיה השילוני (שם, יא).
3. מקור ביטוי זה - ככל הנראה - בדבריו של רבנו בחיי, ר' פירושו לתורה בראשית לח, ח ושם כב, ב; כד הקמה, ראש השנה [ב] ד"ה ועוד (הובאו דבריו להלן). ועיין מלבי"ם תהלים י, טז.
4. להרחבה בשאלת זהות הנהגה המוסמכת להעמיד את המלך, ולדעות השונות בצורך בהסכמת העם למינוי המלך, ראה שולחן מלכים על הלכות מלכים ומלחמות לרמב"ם (הוצאת מרכז תורה ומדינה) פ"א ה"ג.

שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חברת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.

עד כדי כך משמעותי העם בבחירת מלך, שאפילו הסכמה עקיפה של העם למלכותו - לא בחירות אלא שימוש במטבע המלך - די בה לתת תוקף לסמכות המלך. יתר על כן, מלשון הרמב"ם נראה שמדובר אפילו במלך שכפה עצמו על העם, ולמרות זאת עצם קבלת המטבע שלו מקנה תוקף למעמדו המלכותי. אלא שדברי הרמב"ם ומיקומם מעוררים תמיהות: (1) מה ראה הרמב"ם לציין דין כה חשוב של סמכות העם בבחירת מלך, בהלכות גזלה ולא בהלכות מלכים? (2) להיכן 'התאיידה' סמכות כה משמעותית, כאשר יש נביא או סנהדרין?

את העובדה שהרמב"ם אינו מציין את משקל העם בבחירת מלך ניתן לנמק בשתיים: (1) מאחר שמן הידועות הוא ש'אין מלך בלא עם', פשוט לרמב"ם שהיסוד לבחירת המלך הוא העם, ואין צורך לפרט זאת. החידוש הוא בחובה לצרף לכתחילה לבחירת המלך את ההנהגה הרוחנית העליונה בחיי האומה, כנביא וסנהדרין.

(2) לכתחילה די בנביא או בסנהדרין בבחירת מלך, ואין צורך בשיתוף העם בבחירתו. אם נביא בחר במלך, זהו רצון ה' ואין עוד צורך לשאול את העם. כך גם סנהדרין - נציגי העם, שדי אם כן בבחירתם.

נמצא שדברי הרמב"ם בהלכות מלכים, שם הוא קובע שמעמידין מלך בתחילה עפ"י סנהדרין ונביא, יתבארו כך: כאשר הם נוכחים בחיי האומה - אכן הם הבוחרים במלך. לטעם הראשון כמצטרפים לעם, ולטעם השני כעומדים במקום העם.

ב. שיטות הרב קוק והרב ישראלי בהבנת הרמב"ם

בשו"ת 'משפט כהן'⁵, אגב הדיון בסמכותם ההלכתית של מלכי בית חשמונאי להוציא את העם למלחמה, כותב הראי"ה שהמצב האידיאלי הוא שהעם (בלשונו: 'הסכמת האומה'), ואיתו הנביא והסנהדרין כאחד, בוחרים במלך. כאשר יש נביא וסנהדרין, העם חייב לשתפם בבחירתו. בהיעדר אחד מהם, נשארת החובה לשתף את חברו. בהיעדר שניהם, העם לבדו רשאי, ואף חייב, לבחור מלך או כל הנהגה אחרת.⁶ נמצא שנביא וסנהדרין אינם רשאים לבחור מלך ללא שיתופו של העם. ביטוי נוסף לצורך בשלושה גורמים אלה בבחירת המנהיג עולה מתוך דברי הגמרא בברכות (נה ע"א). שם נאמר שמינוי בצלאל לתפקיד הממונה על בניית המשכן הותנה בהסכמת שלושה: הקב"ה, משה ועם ישראל.⁷

הרב שאול ישראלי⁸ ביאר את סתירת הלכות הרמב"ם בדרך שונה מדרכו של הרב קוק. לדעתו נביא וסנהדרין יכולים למנות מלך ללא צורך בהסכמת העם, ולכן לבחירת מלך די בעם, או לחלופין די בנביא וסנהדרין. הללו - נביא וסנהדרין - רשאים לבחור מלך מבלי

5. משפט כהן, סי' קמד, אות טו/א.

6. עם ישראל אינו פחות מבני נוח המצווים על קיום מצוות 'דינים' - הקמת מערכת שלטונית ומשפטית כופה, למניעת אנרכיה.

7. ר' להלן ביאורו של הרב קוק, עין איה (שם), לדברים.

8. עמוד הימיני, סי' ז אות ז.

שיזקקו לעם, זאת כפשטות לשון הרמב"ם בהלכות מלכים, שאינו מזכיר כלל את העם. עם זאת, עדיין קשים דברי הרמב"ם בהלכות גזלה, שם קבע כאמור שלעם יש כוח גדול בבחירת המלך. עוד הוסיף הרב ישראלי - מסברת עצמו - שהעם לבדו יכול לבחור מלך גם כשיש נביא וסנהדרין. העולה ממחלוקתם בדעת הרמב"ם כי לדעת הרב קוק, מאחר שלכל אחד מן הכוחות הבוחרים במלך יש אפיון ייחודי בזיהוי טיבו וטבעו של המלך, ביחד ניתן לבחור במלך היותר שלם והגון. ואולם לדעת הרב ישראלי מדובר בכוחות מקבילים, ולכן ניתן להסתפק באחד מהם - או נביא וסנהדרין, או העם (משתמע מדבריו שישנה העדפה לבחירת העם).

ג. מרידה במלך – שיטות הבבלי והירושלמי

דברי התלמוד הירושלמי שלהלן מטילים יותר לשיטת הראי"ה קוק, שמרכיב 'העם' במינוי המלך - נחוץ והכרחי. על התקופה שבה דוד המלך ברח מירושלים מפני אבשלום, אומר הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"א):

רב חונא אמר כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט... אמר לו הקדוש ברוך הוא ... חיך שאינן נימנין לך. כלומר בזמן מרד אבשלום - לדוד לא היה מעמד מלכותי.⁹ נראה שאם העם יכול למרוד במלך מכהן ולהסירו ממלכותו, ק"ו שהוא יכול למנוע מראש את מינויו, ומכאן שאין בחירת מלך ללא רצון העם. ואכן ה'חתם סופר'¹⁰ למד מכאן שזכות חברי קהילה להסיר פרנס ציבור ממשרתו, מכיוון שגם נתמנה על ידם. אומנם בתלמוד הבבלי¹¹ מובא טעם אחר לכך שבששת החודשים הללו דוד לא היה נחשב מלך, והוא הצרעת שאחזה בו.¹² על אף דברי הבבלי המפורשים, נראה שדווקא דעת הירושלמי היא זו שקנתה לה שביתה בקרב פרשנים ופוסקים.¹³ זאת ועוד; מצאנו שני מקורות נוספים שמהם עולה שאף לדעת הבבלי אין סמכות למלכות ללא הסכמת העם. הגמרא במגילה (יד ע"א) מתארת דו-שיח שהתקיים בין דוד לאביגיל בזמן שאביגיל מנסה למנוע מדוד להרוג את בעלה - נבל, בהיותו מורד במלכות:

אמרה לו, וכי דנין דיני נפשות בלילה? אמר לה, מורד במלכות הוא, ולא צריך למידייניה. אמרה לו, עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם. אמר לה, וברוך טעמך וברוכה את אשר כלתני [היום הזה] מבוא בדמים.

טענת אביגיל לדוד היא שכל עוד שאול עומד במלכותו, דוד עדיין לא נחשב למלך (אע"פ שכבר נמשח למלוכה בידי שמואל הנביא), זאת משום ש'לא יצא טבעך בעולם'. עיקרון זה מובא להלכה ב'שלחן ערוך'¹⁴ בסימן העוסק בכלל 'דינא דמלכותא דינא', שמותר ליהנות מדרכים שהמלך בנה, ואין בזה חשש גזל, אך יש לכך הסתייגות:¹⁵

9. עיין בספר פרשת דרכים, הדרוש השנים עשר.

10. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ה.

11. סנהדרין קז ע"ב.

12. ועיין מהרש"א חידו"א שם, שהמצורע חשוב כמות.

13. ר' בית הבחירה למאירי, הוריות יא ע"א ד"ה המשנה השניה; רד"ק שמואל ב' ה; פרשת דרכים דרוש אחד עשר; שו"ת אבני נזר יו"ד סי' שיב אותיות יד-טו; שו"ת חת"ס יו"ד סי' ה, ועוד.

14. שו"ע, חו"מ סי' שסט סעי' ב.

15. ועי' בביאור הגר"א, לשו"ע שם, ס"ק ט, שמקור הלכה זו בדבריה של אביגיל.

שיהא מטבעו יוצא באותם הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתם שהוא אדוניהם והם לו עבדים, שאם לא כן הרי הוא כגזלן בעל זרוע... בנוסף לכך ניתן להסביר שהבבלי והירושלמי אינם חלוקים בדעתם בעניין זה. החיד"א¹⁶ הסביר שמפני כבודו של דוד נמנעו מלהזכיר את חטא בת שבע, ותלו את הסרתו מהמלכות בחולי הצרעת. לפי זה, הבבלי והירושלמי מסכימים שמלכות דוד בטלה עקב מרידת העם, אלא שהתלמוד הבבלי תלה זאת בצרעת מפני כבוד מלכות דוד.¹⁷ כאן המקום לציין את דברי הנצי"ב מוולאזין (העמק דבר דברים יז, יד), שיש בהם מדרגה נוספת ביחס שבין המלך לעם. לשיטתו, המצווה להעמיד מלך תלויה ברצונו של העם, ובהיעדר רצון כזה - הציבור כלל אינו מצווה בכך: ואין סנהדרין מצווין עד שיאמרו העם שרוצים בהנהגת מלך, ומשום הכי כל משך שלש מאות שנה שהיה המשכן נבחר בשילה לא היה מלך, והיינו משום שלא היה בזה הסכמת העם.

ד. הרב ישראלי: מלך ללא הסכמת העם

כאמור, הרב ישראלי הוכיח שנביא וסנהדרין יכולים לבחור מלך ולמנותו גם ללא העם, משני מינויים שהיו - לשיטתו - ללא הסכמת העם: יהושע ע"י משה, ושאול ע"י שמואל. נבקש לבחון ראיות אלה: ראשית כיצד יוסברו דברי הגמרא בברכות (נה ע"א) ש'אין מעמידין פרנס על הציבור אא"כ נמלכין בציבור'? ואין לומר שסנהדרין היא נציגת הציבור, שהרי במקרה של בצלאל, מי לנו יותר 'נציג העם' ממשה רבנו, ואעפ"כ הקב"ה אומר לו ללכת ולשאול את העם. נכון הוא שניתן היה לטעון שאין אלה אלא דברי אגדה, וע"כ הרמב"ם וה'שלחן ערוך' לא הביאו גמרא זו להלכה. אולם נראה שאין הדבר כן, וראיה לכך - שפוסקים רבים דווקא כן התייחסו אליה, וכפי שיתבאר להלן (סוף סעיף ו).¹⁸ זאת ועוד, לשון הרמב"ם בכמה מקומות מעלה שעיקרון זה מקובל עליו. כך בהלכות תשובה (פ"ד ה"ב), שם כותב הרמב"ם:

צריך להעמיד בכל קהל וקהל מישראל חכם גדול וזקן וירא שמים מנעוריו, ואהוב להם, שיהא מוכיח לרבים ומחזירן בתשובה... ומשמע שעליו להיות 'אהוב להם'. כן כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פ"ב ה"ח) בנוגע לדיין:

אמרו חכמים שמבית דין הגדול היו שולחים בכל ארץ ישראל ובודקין, כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא ועניו ושפוי ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה הימנו, עושין אותו דיין בעירו, ומשם מעלין אותו לפתח הר הבית ומשם מעלין אותו לפתח העזרה, ומשם מעלין אותו לבית דין הגדול. נראה אם כן ש'רוח הבריות נוחה הימנו' והוא מקובל על הציבור במקומו, הוא עניין מהותי. נכון הוא שלגבי כהן גדול כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש (פ"ד הט"ו) שמינויו

16. חומת אנך, דברי הימים א פרק ג.

17. עיין העמק שאלה, שאילתא ל אות א, שבתקופה שבה דוד ברח הוא גם הצטרע.

18. עיי"ש הערות 28-29. אומנם ראה להלן הערה 37 - דעת הרי"א"ה הרצוג.

נעשה ע"י הסנהדרין בלבד, אך מסתבר שמכיוון שלכהן גדול אין קשר ישיר עם הציבור, אין צורך בהסכמתם הישירה. לא כן פרנס ורב, שהם מנהיגי ציבור ובעלי קשר ישיר אליהם, שהם דווקא צריכים את הסכמת העם, וכל שכן הוא הדין בבחירת מלך. שנית, הרב ישראלי כתב 'כי יהושע לא נתמנה ע"י ישראל, אלא משה רבנו נצטווה למנותו לעיני העם'. ברם, דומה שעיון בפסוקי התורה (במדבר כז, טו-כג), אינו תומך בכך: ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן נון איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו: והעמדת אתו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצוית אתו לעיניהם. בפסוק נאמר אפוא: 'והעמדת אותו... לפני כל העדה' - וכי מה היא העדה? מהפסוקים נראה שהכוונה היא לעם ישראל: 'איש על העדה... ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה... כל עדת בני ישראל'. אולם הרב ישראלי אינו סובר כך, והוכחתו מסוגיית הגמרא יומא (עג ע"א):

ואין שואלין אלא למלך. מנא הני מילי? אמר רבי אבהו, דאמר קרא (במדבר כז, כא) ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים וגו' הוא זה מלך, וכל [בני] ישראל אתו זה משוח מלחמה, וכל העדה זו סנהדרין. הרב ישראלי הסביר כי כשם שהמילים 'וכל העדה' כוונתן לסנהדרין אשר שואלים באורים ותומים, כך במילים 'לפני כל העדה' הכוונה היא לפני הסנהדרין, שהם אלה שממנים את המלך. ברם, דומני שאין זה מוכרח. נכון הוא שלגבי השאלה באורים ותומים, מפרשת הגמרא ש'וכל העדה' פירושו הסנהדרין, וה'שפתי חכמים'¹⁹ מסביר את ההכרח של לימוד זה, משום שבפסוק כבר הוזכרו 'וכל בני ישראל' - על כורחנו שמילת 'העדה' תתפרש באופן אחר. ואולם בשאר מקומות המילה 'עדה' תתפרש כפשוטה, שהיא מתייחסת לעם ישראל.²⁰ וכן מצינו מפורשות בגמרא²¹ שדוחה אפשרות ללמוד שחובה לשאול את הסנהדרין לפני מלחמת רשות מהלימוד באורים ותומים, קל וחומר לבחירת מלך. הרמב"ן²² הסביר שמינוי יהושע נעשה בפני ישראל, משום שהמנהיג מוציא את העם למלחמות ושופט אותם, וכדי שדבר זה יתקיים צריך שהעם יבטח במנהיג. לכן גם המינוי יהיה בפניהם.²³ נוסף כי בספר יהושע אנו מוצאים שבני גד ובני ראובן אמרו ליהושע (א, יז): 'ככל אשר שמענו אל משה כן נשמע אליך, רק יהיה ה' אלוקיך עמך כאשר היה עם משה'. רד"ק²⁴ הסביר שהעם מתנה עם יהושע שילך בדרכו של משה. משמע, העם מציב תנאי לקבלת הנהגתו של יהושע. זאת ועוד,²⁵ מובא שדינו של מורד במלכות הוא מיתה, ומפשט הפסוקים נראה שגם סמכות זו ניתנה לו מאת העם. כן היא גם משמעות דברי הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ג ה"ח):

19. שפתי חכמים, במדבר כז, כא.
 20. עיין ויקרא ת, א. שווה 'כל העדה... הקהל אל פתח אוהל מועד'; ועיי"ש בפירוש הרא"ש והספורנו, שהכוונה לכל עם ישראל.
 21. סנהדרין טז ע"א.
 22. רמב"ן, במדבר כז, יט.
 23. וכעין זה בספורנו, במדבר שם.
 24. רד"ק, יהושע א, יז.
 25. שם, יח.

כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג, שנאמר כל איש אשר ימרה את פיו.

הוכחה נוספת של הרב ישראלי היא ממינוי שאול ע"י שמואל, שהיה - לכאורה - ללא הסכמת העם. ואולם מעיון בדברי הפרשנים נראה שלא כדבריו, ואף לצורך ההמלכה ע"י שמואל נדרשה קבלת העם. שאול נתמנה למלך פעמיים: במצפה ובגלגל. בהקשר לכך מצאנו מחלוקת פרשנים בשאלה מתי החלה מלכות שאול - אם במצפה, בהסכמת רוב העם, או בגלגל, בהסכמת כל העם. בכל מקרה לא מצאנו בין הפרשנים שלהלן מי שסובר ששאל היה מלך ללא הסכמת העם. אחרי ששמואל ממנה את שאול לעיני העם במצפה, הוא אומר (שמואל א' י, כד, כו-כז):

ויאמר שמואל אל כל העם הראיתם אשר בחר בו ה' כי אין כמהו בכל העם וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך... וגם שאול הלך לביתו גבעתה וילכו עמו החיל אשר נגע א-להים בלבם: ובני בליעל אמרו מה ישענו זה ויבזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש.

מהפסוקים עולה אפוא שתחילה כל העם בוחר בשאול - 'ויריעו כל העם ויאמרו יחי המלך', אולם הכתוב מוסיף שהיו 'בני בליעל' המבזים אותו ולא מקבלים מלכותו. לאחר מלחמת שאול בנחש העמוני, אנו מוצאים ששאל מתמנה שוב ע"י העם בגלגל (שם יא, יד-טו):

ויאמר שמואל אל העם לכו ונלכה הגלגל ונחדש שם המלוכה: וילכו כל העם הגלגל וימלכו שם את שאול לפני ה' בגלגל ויזבחו שם זבחים שלמים לפני ה' וישמח שם שאול וכל אנשי ישראל עד מאד.

נדייק בלשון הפסוקים: 'ונחדש שם המלוכה' - חידוש, ולא ייסוד. משמע, שאול כבר היה מלך, אלא שהתווסף על המלוכה דבר חדש.²⁶ מפרשים רבים כתבו²⁷ שהצורך בהמלכה נוספת נבע מכך שתחילה היה מיעוט שלא קיבל את מלכותו. עתה, לאחר המלחמה בנחש העמוני, כולם התרצו במלכותו.²⁸ ברור שמלכות שהתקבלה ע"י כל העם, יש לה תוקף יותר מאשר כזו שהתקבלה רק ע"י רובו, אולם לשתיהן יש תוקף הלכתי מלא, שהרי ע"פ הדין - הולכים אחר הרוב גם בנוגע למינוי בעלי תפקידים.²⁹ נמצא, אם כן, שכבר ב'מצפה' שאול נבחר ע"י העם, ושלא כדברי הרב ישראלי.³⁰ סימוכין לכך שכבר בשלב זה היה נחשב שאול כמלך, ניתן לראות בסוגיית הגמרא במסכת יומא³¹ שאומרת ששאל נענש במלחמה מפני שמחל על כבודו, שנאמר 'ויהי כמחריש', ומייד לאחר מכן התגלגלה

26. ועיין רלב"ג, שמואל א א, יד, שהסיבה לחידוש המלוכה היא 'שעד עתה לא היה מלך בשלמות' - משמע שכבר היה מלך, אך לא בשלמות.

27. רש"י, רד"ק, אברבנאל, מלבי"ם שם; מלבי"ם שם י, כז.

28. ועיין בשו"ת אבני נזר, סי' שיב אות יד: 'מ"מ כל זמן שלא קבלוהו אין דין מלך עליו'.

29. עיין שו"ת הרא"ש, כלל ו סימן ה.

30. מגמ' זו קשה בין השאר למלבי"ם, שם יא, יד, הסובר שחידוש המלוכה בגלגל היה בעצם מינוי שאול בפועל, משום שרק אז כל העם תמכו בו.

31. יומא כב ע"ב.

לפתחו המלחמה עם נחש העמוני. משמע שאכן היה לו דין מלך, ולא היה צריך למחול על כבודו, והעונש היה על שלא העניש את 'בני הבליעל'.

ה. הסכמת העם ללא נביא וסנהדרין

הרב ישראלי הוסיף שהסכמת העם לבדה, גם ללא נביא וסנהדרין, די בה כדי להמליך מלך. הוא למד זאת מדברי המאירי לגבי יציאה למלחמת רשות. הגמרא (סנהדרין טז ע"א) מספרת על דוד המלך: 'אמר להם, לכו פשוו ידכם בגדוד. מיד יועצין באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים'. משמע שיש להימלך בסנהדרין על מנת לצאת למלחמה. וכתב המאירי (סנהדרין שם):

אבל שאר מלחמות שהוא עושה מעצמו מצד הרצון או כעס אויב או להרחבת גבולו או לפרסם גבורתו, הרי אלו מלחמת הרשות ואין יכול לכופף את העם לצאת בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

למדנו מדבריו שאין המלך יכול לכפות על העם לצאת למלחמת רשות, אלא אם הוא מקבל רשות מאת הסנהדרין. הרב ישראלי הבין מדבריו שהסנהדרין נצרכת כאן רק ככוח כפייה, במקרה והעם אינם רוצים לקיים את צו המלך ולצאת למלחמה. לעומת זאת, אם הם מסכימים - אין צורך ברשות הסנהדרין. הרב ישראלי גזר מכך על תהליך בחירת המלך - כשהעם רוצה מעצמו להמליך מישהו עליו, אין צורך בהסכמת הסנהדרין. אלא שדבריו צריכים בירור: 1) מניין לנו שאכן כוונת המאירי היא שכשישנה הסכמת העם אין צורך בסנהדרין? המאירי אכן כתב שסנהדרין יכולה לכפות על העם לצאת, אך מניין שכאשר העם מסכים אין צורך בהסכמת הסנהדרין? אדרבה, הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ה ה"ב) כתב: 'אבל מלחמת הרשות אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד' - משמע שכל הוצאה למלחמת רשות צריכה הסכמת הסנהדרין. 2) גם אם נניח כשיטתו, שהסכמת העם ליציאה אינה מצריכה סנהדרין, מניין לנו להסיק מכך על בחירת מלך? ייתכן שדווקא במלחמת רשות, שהיא אירוע נקודתי, זמני, ואולי אפילו חד פעמי - כשהעם מסכים, אין צורך ברשות הסנהדרין. לא כן בחירת מלך, שלכך ישנן השלכות אקוטיות, רחבות ומרחיקות לכת, בעלות השפעה לטווח ארוך, ומשום כך יש לה צורך באישור הסנהדרין; וצ"ב.

1. בחירת פרנסי ציבור

דברי הרב קוק שהובאו לעיל, אשר מצריכים נביא, בית דין ועם לבחירת המלך, באים לידי ביטוי גם בנוגע למינוי פרנס על הציבור. הגמרא בברכות (נה ע"א) דנה בבחירתו של בצלאל לתפקיד בונה המשכן:

א"ר יצחק אין מעמידין פרנס על הציבור אלא א"כ נמלכין בציבור, שנאמר ויאמר משה ראו קרא ד' בשם בצלאל וגו'.

בביאור 'עין איה' (ברכות שם, אות כח) כותב הראי"ה:

...אמנם אימתי תהיה הדרכת התפרנסות שלמה והגונה, בזמן שכל אחת מן המעלות תופיע על ערכה הראוי לה, ויהיה העיקר הגדול השלמות האלקית, צדקת

הפרנס וחסידותו האמיתית. השנייה לה מעלת החכמה היתירה. והשלישית המעלה ההמונית החיצונית.

לפי הרב קוק, מנהיגי הציבור נדרשים לכל אחת מן המעלות הבאות:

(1) קדושה וטהרת הלב - את הימצאותן של אלה יודע רק הקב"ה, הבוחן כליות ולב. (2) כשרון רב וייחודי וחכמה עמוקה לנהל אומה, על כל המשתמע מכך. את אלה יכולים לבחון רק ה'מומחים' - רוצה לומר החכמים הגדולים, ובהקשר של בחירת בצלאל - משה רבנו. (3) הצד החיצוני של 'נראות', יכולת השפעה, כריזמה וכו', שבעניינים אלו העם מבין טוב יותר מאחרים.³² לבחירת בצלאל ומינויו נדרשנו להסכמת הקב"ה, משה והעם. לדורות, בבחירת מלך ומנהיג, הנביא יביא את דבר ה', הסנהדרין תעמוד במקומו של משה כ'מומחים', ותרומת העם לתהליך תיוותר על כנה כבבחירת בצלאל. קרוב לדברים אלו כתב גם בשו"ת מהר"ם שיק³³ בנוגע לבחירת מו"צ לקהילה, ללא הסכמת רב המקום.³⁴ לשיטתו נדרשים שלושה פרמטרים בבחירת איש ציבור: (1) אדם כשר, דבר זה נקבע ע"י חזקת כשרות (קביעה זו מן התורה היא בעצם הופעת רצון ה'). (2) תלמיד חכם שיפעל עפ"י התורה. מי שיכול לבחון זאת הוא התלמיד חכם היותר גדול שבציבור (במקום הנביא, לפי שחכם עדיף מנביא). (3) בעל מידות, איש שלום וכו', ואת זה הציבור קרי העם, יודע. נוסף שאומנם אלו דברי אגדה, ואין למדים דברי הלכה מאגדה, אך מהר"ם שיק (שם) כתב: 'היינו בעלמא, אבל הכא הוא מידי דסברא, וסברא דאורייתא היא'.³⁵ אף בשו"ת 'רב פעלים'³⁶ כתב כי הגם שהרמב"ם לא הביא זאת, משום שאין דרכו להביא מדברי אגדה, אנו מחזיקים בעניין זה כעצה טובה, ומחזיקין ליה בתורת דינא, כיון דנקטי ליה רבנן בתלמודא'.³⁷ הלכה זו, שיש להימלך בציבור, ושנבחר הציבור יהיה 'מרוצה לקהל', הובאה גם לגבי מינוי שליח ציבור, שצריך 'שיהיה מרוצה לקהל',³⁸ וכך גם בנוגע לבחירת דיינים³⁹ ורבנים.⁴⁰

-
32. עיין בבא בתרא קסח ע"א: 'אמר אביי, האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא, נידבר עם הארץ בהדיה, דלמא מחלפו לה מיניה'.
33. שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סימן שיג.
34. שאלת חלקו של הציבור במינוי רב נדונה אצל פוסקים רבים, ובמיוחד במקרים של ירושה ברבנות, עיין לדוגמה פד"ר חי"א עמ' 97-115.
35. וכע"ז - שזהו חיוב מהתורה, כתב בשו"ת לבושי מרדכי, מהדורה ג סי' לח.
36. שו"ת רב פעלים, ח"ד יו"ד סי' ו.
37. כאן המקום להזכיר את שיטת הריא"ה הרצוג - תחוקה לישראל ע"פ התורה, נספח ב: סדר מינוי מלך, עמ' 143, הסובר שבחירת פרנס אינה נצרכת להסכמת הציבור, אלא נעשית ע"י ממונים שבחרים אותו. הביא לכך סימוכין מהשמטת הרמב"ם גמרא זו, לגבי בצלאל (אומנם עיין לעיל ליד הערה 18). עוד הוסיף כי ייתכן שיש לחלק בין קהילות ישראל בגלות, שם היה צורך בהסכמת הקהל, ובין מלכות ישראל, שם היה סדר ומשטר קבוע, ואין צורך בהסכמת הקהל (ובזה יתיישבו המקורות שלהלן שנראים כסותרים לשיטתו).
38. רמ"א, או"ח סי' תקפא סע' א, ובביאור הגר"א על אתר ציין לסוגיית ברכות הנ"ל כמקור להלכה.
39. רמ"א, חו"מ סי' ג סע' ד, וביאור הגר"א, ס"ק כט, ועי' פת"ש שם סק"ח; ועיין תשב"ץ, ח"א סי' קסא.
40. עיין לדוגמה שו"ת חת"ס ח"ה, חו"מ סי' יט, בתשובה על אודות 'רב אחד אשר השתרר עליהם, מבלי שאלת ורצון רוב בני הקהילה, רק ע"י פקידה ממקום גבוה...'. ור' גם רמ"א, יו"ד סי' רמה סע' כב: 'אבל כל שקבלו הקהל עליהם'.

ז. אין מלך בלא עם

נוסיף שהמשנה ההגותית תומכת אף היא בתפיסה שרואה עניין מהותי בזיקת מנהיג ומונהיגיו. העמקה בביאור היחס שבין העם למלך מראה שהמושג 'מלך' כולל בתוכו מיניה וביה את 'העם'. בלי 'עם', אין משמעות לעובדת היות אדם 'מלך'. יתרה מזאת, העם הוא שהופך את המלך לכזה, בדומה לבכור שנולד והופך את בני הזוג, האיש והאישה, להורים.⁴¹ כך גם אנו נוהגים בראש השנה, בו אנו ממליכים את ה' למלך. בלעדינו - כביכול - אין ה' מלך.⁴²

המהר"ל מפראג (נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק יח), הסביר ע"פ עיקרון זה הלכה שבדיני 'כוס של ברכה':

ועוד תדע כי מה שמקבלו בשתי ידיו ונתנו לימינו דבר זה מורה כי הכח של הממשלה הוא אל הכלל, שנתנה לישראל כוח המלכות, והכלל מקבלים את המלך להיות מלך מושל...

ה. יחסי גומלין בין המלך לעם

אחר שהסקנו כי המלכת המלך תלויה בעם, ואף עצם מעמדו תלוי בו, מתבקש להניח שתהיה לכך השלכה על אופן התנהלות המלך כלפי העם, ואף על יחס העם כלפיו. נציין כמה הלכות כאלה, כפי שהביאן הרמב"ם בעניין זה. מצד אחד, העם חייב בכבודו של המלך, וכן כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ב ה"א). מצד שני, המלך חייב בכבוד העם, כדברי הרמב"ם (שם הלכות ה-ו). נראה מכאן שיחס המלך לעם הוא כיחס אבא לבן - 'כאשר ישא האומן את היונק'.⁴³ כן מצינו שיחס המלך לעם הוא כיחס הדדי בין אחים.⁴⁴ נראה שהיחס בין המלך לעם כיחס איש לאחיו - מורכב. מחד גיסא, כשהם הולכים בדרך הנכונה - אוהבם כאחים. מאידך גיסא, כשהם חוטאים - יכול לרדות בהם. במקום נוסף (פ"ג ה"ו) עמד הרמב"ם על הקשר הייחודי שבין המלך לעם:

על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל. לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו.⁴⁵

סיכום

סמכות המלך והפרנס נובעת מכוח העם, מהכוח שהציבור נותן להם. ללא 'מנדט' זה אין הם יכולים להיחשב מנהיגיו. לבחירת מלך ישנם 'שותפים' נוספים - הנביא והסנהדרין, וכל אחד מהם מייצג פן נוסף שקשור לאישיות המלך ולמנהיגותו.



41. פרקי דרבי אליעזר, פרק יא.

42. כד הקמח, ראש השנה - ב (על מצוות תקיעת שופר).

43. עיין מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב הכעס, פרק ב.

44. עיין סוטה מ ע"א.

45. מאידך גיסא, עי' בדבריו שם ה"ז, שמלכי ישראל 'לבן גס בהן', וכיוון שכך אין דנין אותן, שיש לחשוש ש'בא מן הדבר תקלה והפסד על הדת'.



הרב רצון ערוסי

תפילה בציבור במטוס בשעת טיסה

הקדמה

אתאר מצב שכיח: מטוס מאוכלס בנוסעים, והמקום היחיד שבו מתכנסים להתפלל נמצא בזנב המטוס. בזנב המטוס יש חדרי שירותים מימין ומשמאל, ובמטוס גדול יש חדרי שירותים גם באמצעו. ויש בזנב המטוס מעין מטבחון, ודיילות נכנסות ויוצאות אליו כדי לשרת את הנוסעים. ויש ונשים ואנשים המחכים בתור ליד הפתחים של חדרי השירותים, והמתפללים - יש מהם שמתפללים מול חדרי השירותים; יש מהם שבעל כורחם רואים את הנכנסים והיוצאים מחדרי השירותים, לרבות נשים; יש מהם שבגלל הדוחק, נשים שעוברות שם מתחככות בהם, ויש מהם שעומדים ומתפללים בצידין של נוסעות חשופות שיושבות במקומותיהן. לעיתים בזמן התפילה המטוס רועד וחייבים לחזור ולשבת במקומות הישיבה ולחגור חגורת נוסעים, ובכלל, קשה לכוון את הדעת כאשר המתפללים נדחפים מצד לצד ע"י עוברים ושבים, ובעיקר ע"י הדיילים והדיילות, כי צר המקום מלהכיל, ולפעמים גם בגלל תנודות המטוס. היש חובה להתפלל תפילת ציבור במטוס בשעת טיסה בנסיבות כאלה?

א. חובת התפילה בציבור

בנסיבות המתוארות אין להתפלל בציבור במטוס בשעת טיסה, ועדיף להתפלל יחיד במקום מושבו. להלן הנימוקים. כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ה ה"א):

חמשה דברים המעכבין את התפלה אף על פי שהגיע זמנה: טהרת הידיים, וכיסוי הערוה, וטהרת מקום התפלה, ודברים החופזין אותו וכוונת הלב.

תפילה בציבור לא נמנתה בכלל הדברים המעכבים את התפילה. ובפרק חמישי (ה"א) הרמב"ם כתב:

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

ואפילו בכלל דברים אלו הרמב"ם לא מנה את התפילה בציבור. לעומת זאת בעניין תפילה בציבור, הרמב"ם (שם, פ"ח ה"א) כתב כדלקמן:

תפילת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חטאים. אין הקדוש ברוך הוא מואס תפילתן של רבים. לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל יחיד כל זמן שיכול להתפלל בצבור.

הנה כי כן, הרמב"ם כתב שלא יתפלל אדם יחידי כל זמן שיכול להתפלל בציבור, והוא נסמך על הגמרא (ברכות ז ע"ב):

א"ל רבי יצחק לרב נחמן, מ"ט לא אתי מר לבי כנישתא לצלויי. אמר ליה, לא יכילנא. א"ל, לכנופי למר עשרה וליצלי, אמר ליה, **טריחא לי מילתא**. ולימא ליה מר לשלוחא דצבורא בעידנא דמצלי צבורא, ליתי ולודעיה למר, א"ל, מאי כולי האי, א"ל דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי, מאי דכתיב, ואני תפילתי לך ה' עת רצון. אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא. כה אמר ה', בעת רצון עניתיך. ר' אחא ב"ר חנינא אמר מהכא. הן אל כביר ולא ימאס. וכתוב פדה בשלום נפשי מקרב לי, כי רבים היו עמדי. תניא נמי הכי. ר' נתן אומר, מנין שאין הקב"ה מואס בתפילה של רבים, שנאמר הן אל כביר ולא ימאס. וכתוב פדה בשלום נפשי מקרב לי.

הנה כי כן, רב יצחק שאל את ר' נחמן מדוע אינו בא לבית הכנסת להתפלל, ורב נחמן השיב: **'לא יכילנא'**, ופירש רש"י: **'תש כחי'**, כלומר הוא היה תשוש כוח, ומכאן שאפילו אין האדם חולה אלא רק תש כוח, אינו חייב להתפלל במניין. יתרה מזו, רבי יצחק הציע לרב נחמן לאסוף עשרה שיתפללו עימו, ורב נחמן השיב: **'טריחא לי מילתא'**. וכשר' יצחק הציע לרב נחמן שיאמר לש"ץ שיודיע לו מתי הציבור מתפללים, כדי שרב נחמן יתפלל יחיד, בזמן שהציבור מתפללים, רב נחמן תמה על שום מה כל המאמצים הללו, ורבי יצחק השיב שיש חשיבות גדולה מאוד לתפילת הציבור. כך יוצא שרב נחמן, לכאורה, לא ייחס חשיבות גדולה לתפילת הציבור ופטר עצמו בקשיים מועטים. והרמב"ם עיגן דברי רב נחמן להלכה, שחובת היחיד להתפלל בציבור היא רק כשהוא יכול, אולם עדיין צריכים אנו לדעת מהו הגדר 'רק כשהיחיד יכול'. לכאורה, מן המסופר על השיחה שהייתה בין ר' יצחק לרב נחמן, אין חובה על היחיד להתפלל בציבור, אלא רצוי שיתפלל בציבור. ובאמת הגר"ע יוסף הביא בשם שו"ת 'כרך של רומי'² שכתב שענין תפילה בציבור אין לה זכר ורושם בין המצוות, אפילו דרבנן, ואין בה ריח מצווה. והגר"ע יוסף כתב על דבריו:

והפריז על המדה לומר כן. ופוק חזי מה שכתב בשלחן ערוך (סי' צ ס"ק טז) שחייב ללכת חוץ לעיר ד' מילין כדי להתפלל בציבור. וזה על פי פירוש רש"י בפסחים (מו ע"א), ע"ש.

ובאמת שמלבד מה שכתב הגר"ע יוסף, יש לדחות דברי שו"ת 'כרך רומי' מדברי הרמב"ם (הל' עבדים פ"ט ה"ו) שכתב:

וכן אסור לאדם לשחרר עבד כנעני, וכל המשחרר עובר בעשה. שנאמר לעלם בהם תעבדו (ויקרא כה, מו)... ומותר לשחררו לדבר מצוה. **אפילו למצוה של דבריהם, כגון שלא היו שם עשרה בבית הכנסת, הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו המנין.** וכן כל כיוצא בזה.

הרי **שהרמב"ם מתייחס לתפילה בציבור כאל מצווה של דבריהם**, שהרי לפי הרמב"ם³

1. שו"ת יביע אומר, ח"ו או"ח סי' י אות ה.

2. שו"ת כרך של רומי, לרב ישראל משה חזן (בן החקרי לב) סי' ז.

3. ספר המצוות, עשה ה.

התפילה כשהיא לעצמה רק היא מצווה מן התורה, ודבריו הועתקו להלכה ב'שלחן ערוך'.⁴ אלא שמכיוון שיש בתפילת ציבור קדיש וקדושה ו'ברכו', חייבו לחזור מיל בשביל תפילה בציבור אף שהיא מדרבנן.⁵ ואומנם, מקורו של הרמב"ם הוא ממעשה דרבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. והקשו, כיצד נהג כן? הרי אסור לשחרר עבד כנעני, והשיבו: 'מצוה שאני'. וחזרו ותמהו, שהרי זו מצווה הבאה בעבירה, והשיבו: 'מצוה דרבים שאני'. ובאמת שעדיין יש לברר את שיטת הרמב"ם, שלא הזכיר בדבריו רק מצווה דרבים,⁶ ולא עוד אלא אפילו כתב שגם מצווה מדבריהם דוחה את האיסור עשה 'לעולם בהם תעבודו!' והרי זו מצוות עשה מן התורה,⁷ ואין מצווה מדרבנן דוחה עשה דאורייתא, ובמיוחד שהרמב"ם⁸ כתב שאין יום טוב שני שהוא מדבריהם דוחה אבלות יום ראשון שהיא דאורייתא! אבל המעיין בגמרא⁹ יראה שהסתפקו רק בתירוץ אחד: 'מצוה שאני', והרי שם הסוגיה דנה באיסור שחרור עבד כנעני. לכן נראה שהרמב"ם בדעה שאיסור זה, אף שהוא מן התורה, הוא רק כשהאדון משחרר עבדו חנם, אבל כשמשחררו לצורך מצווה - אין איסור.

ב. דברים המעכבים את התפילה

על כל פנים, פשוט שאם היחיד אינו יכול להתפלל בציבור, הוא אינו חייב בכך, אף שהיא מצווה מדבריהם, ובוודאי במקרה דנן, שאין אפשרות מעשית והלכתית לכך. הרי בנסיבות של תפילה בזנב המטוס יש ועוברים על **דברים שמעכבים את התפילה**: כיסוי הערווה, **ודברים החופזין אותנו**, וכוונת הלב, וטהרת המקום.

לעניין כיסוי הערווה, כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ד ה"ז):

כיסוי הערווה כיצד. אף על פי שכסה ערותו כדרך שמכסה לקרית שמע, לא יתפלל עד שיכסה את לבו, ואם לא כיסה את לבו, הואיל וכיסה ערותו יצא, ולכתחילה לא יעשה כן.

הנה כי כן, החיוב בכיסוי הערווה בזמן התפילה הוא כדין ק"ש. ויותר מזה, חובתו לכתחילה גם לכסות ליבו. וב'שלחן ערוך' (או"ח סי' צ סעי' כו) כתב:

כל מקום שאין קורין בו ק"ש, אין מתפללים בו. וכשם שמרחיקים מצוואה ומי רגליים וריח רע ומן המת, ומראיית הערווה לק"ש, כך מרחיקים מן התפילה.

ובהלכות קריאת שמע (פ"ג הט"ז) כתב הרמב"ם:

כשם שאסור לקרות כנגד צוואה ומי רגלים עד שירחק, כך אסור לקרות כנגד הערווה עד שיחזיר פניו. אפילו גוי או קטן, לא יקרא כנגד ערותו... **וכל גוף האשה ערוה**. לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, אפילו אשתו, אם היא מגולה טפה מגופה, לא יקרא כנגדו.

4. שו"ע, יו"ד סי' רסז סעי' עט.

5. ערוה"ש, או"ח סי' ז סעי' כא.

6. עי' כס"מ ולחם משנה, לרמב"ם הל' עבדים פ"ט ה"ו.

7. ספר המצוות, עשה רלה.

8. רמב"ם, הל' אבל פ"י ה"י.

9. גיטין לח ע"ב.

וכן נפסקה ההלכה ב'שלחן ערוך',¹⁰ אלא שהרמ"א¹¹ הוסיף: 'וי"א דוקא באשתו, אבל באשה אחרת, אפילו פחות מטפח הרי ערוה'. אולם בהמשך¹² נאמר: שער אשה של אשה שדרכה לכסותו, אסור לקרות כנגדו, והגה אפילו אשתו. אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר. הגה וה"ה השערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן. וכ"ש שער נכרית, אילו דרכה לכסות. ולפי זה ניתן לומר שכמו שהתירו לקרות קריאת שמע כנגד שיער הבתולות, וכמו שהתירו לקרוא קריאת שמע כנגד הצמה שמוציאות מחוץ לכיסוי הראש, אולי גם התירו לקרוא ק"ש כנגד שיער אשת איש או שיער נשים גרושות ואלמנות, אם הורגלו שלא לכסות שיער ראשן. אבל ב'משנה ברורה' (סי' צ ס"ק י) כתב:

וצ"ע עוד, דאפילו אם דרך אשה זו וחברותיה באותו מקום לילך בגילוי הראש בשוק כדרך הפרוצות, אסור. וכמו לעניין גילוי שוקה, דאסור בכל גונו, וכנ"ל בסק"ב. כיוון שצריכות לכסות השערות מצד הדין [ויש בזה איסור תורה, מדכתיב, ופרע ראש האשה, מכלל שהיה מכוסה]. וגם כל בנות ישראל המחזיקות בדת משה נזהרות מזו מימות אבותינו מעולם ועד עתה, בכלל ערוה היא. ואסור לקרות כנגדן. ולא בא למעט בתולות שמותרות לילך בראש פרוע, או כגון שיער היוצא מחוץ לצמתן. שזה תלוי במנהג המקומות, שאם מנהג בנות ישראל בזה המקום ליזהר, שלא לצאת אפילו מעט מן המעט חוץ לקישורים, ממילא בכלל ערוה היא, ואסור לקרות כנגדן, וא"ל מותר. וכיוון שרגילין בהן ליכא הרהורא, וכדלקמיה. מדברי ה'משנה ברורה' למדנו שכל שלפי דין תורה צריך השיער להיות מכוסה, אין לקרוא קריאת שמע כנגדו, גם אם נהגו הנשים לפרוץ גדר וללכת גלויות שיער. וכל שיער שלפי הדין מותר שיהיה גלוי ויש נשים שנהגו לכסותו, ויש נשים שלא נהגו לכסותו, מותר לקרות ק"ש כנגדו. וא"כ במטוס ברור הדבר, שניתן להיכשל בעניין זה על כל צעד ושעל, כי יש נשים גלויות שיער שאסור לגלות, ולכן אסור לקרוא קריאת שמע שם. וכך לגבי גילוי טפח בבשר האישה, שבאותו מקום בגוף שרק לפי המנהג נוהגים לכסותו, ויש נשים שלא נהגו כן, מותר לקרות ק"ש כנגדו, כגון פרסות הרגל עם השוק, או פניה וידיה, אבל מקומות בבשרה שחובה לכסותם, ויש נשים שפרצו גדר ולא מכסות אותם חלקים, אסור לקרות ק"ש כנגדם, כגון זרועותיה ושוקה.¹³ וכל שכן בימינו, שיש נשים רבות שמגלות מקום הוד יופיין וכן בטנן וכיו"ב, וכיצד יקראו ק"ש כנגדן?! ובשו"ת 'ביע אומר'¹⁴ אסר לקרוא כנגד זרועות מגולות וכן אסר כנגד הוד יופייה שלא בשעת הנקה. אומנם אפשר לעצום עיניים, כמבואר ב'שלחן ערוך',¹⁵ אבל במטוס, אם יתמיד בעצימת עיניו, יגרום לכך נשנים ההולכות שם יתחככו בו, וכך הוא יפול מן הפח אל הפחת.

10. שו"ע, או"ח סי' צ סעי' א.

11. רמ"א לשו"ע, שם.

12. שם, סעי' ב.

13. משנ"ב, סי' צ ס"ק ב.

14. יביע אומר, ח"ו או"ח סי' יד אות ג.

15. שו"ע, שם סעי' ו; משנ"ב לשו"ע שם.

ג. דברים החופזים את המתפלל

אשר לדברים החופזים אותו וטורדים אותו, שמעכבים את התפילה: הרמב"ם¹⁶ מנה דברים שבגופו, כגון צריך לנקביו, או זקוק לרוק, וכן מבקש להוציא רוח וכיו"ב. אבל אפשר ללמוד מזה גם על דברים חיצוניים שטורדים אותו, והם ההולכים ושבים במטוס שלא נותנים לו מנוח, ואינו יכול לעכב בעדם, שגם הם מעכבים את התפילה. וכן לגבי כוונת הלב, הרמב"ם¹⁷ התייחס לבא מן הדרך ולשכור, וכתב שלא יתפללו, אך כאמור ניתן לומר שגם בגלל תנודות המטוס וכיו"ב יש לעכב את התפילה, כי מה אכפת לנו מהי הסיבה לביטול כוונת הלב.

ד. טהרת מקום התפילה

כיוצא בזה לעניין טהרת המקום, שכתב הרמב"ם¹⁸ שלא יתפלל במרחץ או בבית הכיסא. אבל אליבא דאמת, הרמב"ם¹⁹ ביאר שרק בבית כיסא חדש קורא בתוכו, אבל בבית כיסא ישן אסור לקרות אפילו כנגדו. וכן כתב²⁰ שאסור לקרות ק"ש כנגד גוף של רעי. וכן כתוב ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' פג סעי' א) שאסור לקרות ק"ש כנגד בית הכיסא ישן אפילו פינו ממנו הצואה, אלא שהוא הקל בדין זה, וכתב:

ויראה לי דהיינו כשאין לו מחיצות, אבל אם יש לו ד' מחיצות, אע"פ שיש בו צואה,

קורא כנגדו בסמוך ואינו חושש, אם אין מגיע לו ריח רע.

אולם ב'משנה ברורה' (לשו"ע שם ס"ק ה) כתוב:

והרבה מן האחרונים שחולקין גם בזה, וטעמם, דס"ל, דכיון דהמחיצות מיוחדות לקבל צואה, כמו צואה דיינין להו, וכגרף של רעי לקמן, עיין לקמן בסימן פז, דאסור אפילו אין בו ריח רע, וכן מדברי הגר"א בביאורו משמע ג"כ שדעתו להחמיר בזה. וכן בפמ"ג ובדה"ת, ושאר הרבה אחרוני זמננו כולם מחמירין בזה, וס"ל דצריך להרחיק מהמחיצות ד"א ולפניו כמלוא עיניו, אפילו ממנו הצואה ואין בו ויתבע...

וא"כ לפי זה אסור לקרות ק"ש ולהתפלל כנגד חדרי השירותים במטוס, אלא אם הרחיק מהם ארבע אמות, וזה אי אפשר לחלוטין, כי המקום צר מאוד, אולם ב'משנה ברורה' שם כתב חילוק להקל:

עוד כתבו האחרונים, דמה דאנו מחמירין במחיצות בה"כ לדונם מבחוץ כצואה, דוקא במחיצות שאינם נעשים אלא בשביל בית הכסא, כגון שעשה בחצר, חדר מיוחד לזה. אבל אם בנה במחיצה של בית שהסמיכה לאותה מחיצה, ואע"פ שאותה מחיצה היא מחיצה של בה"כ ממש, אין על אותה מחיצה דין בה"כ לעניין זה, ומותר לקרות אפילו בסמוך, כיוון שאין המחיצה מיוחדת לבה"כ לבד.

16. רמב"ם, הל' תפילה פ"ד ה"י הי"ד.

17. שם, הט"ו-ה"ז.

18. רמב"ם, שם שם ה"ח.

19. רמב"ם, הל' ק"ש פ"ג ה"א-ה"ב.

20. שם, הי"ב.

ולפי זה ניתן לומר שחדרי השירותים מימין המטוס ומשמאל המטוס, כיוון שהם נסמכים לדופן של המטוס, אין שאר דופןותיהם נידונות כצואות, ואין איסור לקרוא כנגדם. אבל חדרי השירותים שבמרכז המטוס, שכל ארבע דופןותיהם הן של בית הכיסא, אסור לקרוא כנגדם. במטוסים גדולים בתי כיסא כאלה שכיחים, מה גם שלגבי בתי הכיסא שבצדדים, הם נפתחים בעת התפילה, כשנכנסים ויוצאים מתוכם, והרבה פעמים יש שיירי צואה באסלה, וכן יוצא ריח רע, ושוב נפל ההיתר שרצינו ללמוד מן ה'משנה ברורה'. ולפי חשש זה, גם הקולא שנזכרה ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' פג סעי' ד) אינה קיימת במטוס, וזו לשון ה'שלחן ערוך':

בית הכסא שהוא בחפירה ופיו ברחוק ד' אמות מן הגומא, והוא עשוי במדרון בענין שהרעי מתגלגל ונופל מיד למרחוק וכן המי רגלים יורדין מיד לגומא, כסתום דמי ומותר לקרות בו אם אין בו ריח רע וגם אין משתינין בו חוץ לגומא.
במטוס הרי הרעי והשתן יורדים מן האסלה לבטן המטוס, ונחשב כסתום, ולכאורה אין איסור לקרוא כנגד בית כיסא כזה. ואולם בתי הכיסא שבמטוס, רבים משתמשים בהם, ובמהלך השימוש בהם הם מתלכלכים ושיירי צואה נותרים על האסלה, וכן מי שתן יש עליהם ומחוצה להם, ויש גם ריח רע, ולכן כאמור קשה להקל ולהתיר לקרוא ק"ש ולהתפלל כנגדם, ובמיוחד כשהם נפתחים.

סיכום

אכן במטוס, שהוא עמוס נוסעים, אין תנאים לתפילה בציבור, ויש מניעה הלכתית מלהתפלל בציבור בזנב המטוס כמתואר לעיל. רק אם המטוס אינו עמוס נוסעים, וקיימת אפשרות שהמתפללים יתרכזו במקומות ישיבה, לא במעברים ולא כנגד חדרי השירותים, אין מניעה הלכתית להתפלל בציבור. ועדיין יש לברר אם יש חובה להתפלל בציבור כשיש מקומות ישיבה למתפללים, וכשאין עומדים במעברים. זאת משום שפעמים שבמטוס יש תנועות, והן גורמות לטרדת הלב לעומדים ואפילו יש בכך סיכון, שהרי במצבים כאלה מחייבים לחגור חגורת בטיחות ליושבים, ואוסרים לעמוד. ואין ספק שבנסיבות כאלה חייבים לשבת ולא לעמוד, ויש לחגור חגורות בטיחות, ולהתפלל מיושב אם חושש שהזמן יחלוף, כי העמידה אינה מעכבת. ובאמת שב'שלחן ערוך' יש מודד למאמץ שצריך המתפלל להתאמץ בשביל תפילה בציבור: אם בדרכו, עליו ללכת עד ארבעה מיל, ואם לצדדיו או לאחוריו - רק מיל ולא יותר.²¹ וכתב ה'משנה ברורה'²² שהיושב בביתו צריך ללכת עד מיל כדי להתפלל בציבור, והני מילי באור יום, ולא בערב.²³ ומכאן שלא נדרש מאמץ גדול מן המתפלל. ובוודאי אם יש לו קשיים להתפלל בציבור, גם אם אינם הלכתיים אלא מעשיים, כגון שצריך לעמוד כל התפילה בין המעברים ולהיטלטל אנה ואנה, בנסיבות כאלה נ"ל שאינו חייב בתפילה בציבור.



21. שו"ע, או"ח סי' צ סעי' טז.

22. משנ"ב, לשו"ע שם ס"ק לב.

23. שם, ס"ק נא.



הרב בנימין טבדי

קבלת כספים מקרנות צדקה של 'נוצרים אוהבי ישראל'

מבוא

ב'אמונת עתיך' 125 כתב הרב אורי סדן¹ שיש להתיר קבלת תרומות מקרנות נוצריות כל עוד הן אינן ניתנות עם אזכור הדת הנוצרית. וזו לשונו במסקנה:
יש להחמיר בצדקה מגויים ליהודים נזקקים הניתנת בפרהסיה, כגון בדרך שבה פועלת 'הקרן לידידות' בתחומי הרווחה, מאידך גיסא מסתבר להקל בקבלת תרומות מן ה'קרן לידידות' כאשר התרומה אינה נושאת כל אזכור מפורש או מרומז של הדת הנוצרית, וכמו כן התרומה עוברת דרך מוסד רשמי של מדינת ישראל או של רשות מקומית וממנו מקבלים הנהנים את התרומה.
במאמר הנ"ל דן הרב סדן בכמה צדדים בהלכה זו. ברצוני להתייחס לדבריו רק מצד ההיתר לקבל צדקה מגויים לצורכי צדקה ורווחה (בלי קשר לשאלה אם להתייחס לנצרות כאל עבודה זרה במישור ההלכתי, שהוא נידון לעצמו). עיקר היתרו של הרב סדן ביחס לנקודה זו קשור להבנתו בסוגיה, לפיה כל איסור קבלת צדקה מגויים הוא דווקא כאשר מדובר במלך או בעל שררה, אך אם מדובר בגוף שאינו בעל שררה - אין איסור כל עוד אין מדובר בפרהסיה.
במאמר זה אני רוצה לערער על כמה הנחות יסוד שעליהן ייסד הרב סדן את מסקנתו.

א. קבלת צדקה מגוי פרטי וקבלתה ממלך

עיקר הסוגיה במסכת בבא בתרא (י' ע"ב):

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה? ורבא? משום שלום מלכות...

למסקנת הגמרא עולה שההיתר לקחת את הכסף מאיפרא הורמיז נובע רק מפני שלום מלכות, וגם אז יש לתת את הכסף לעניי עכו"ם. הגמרא לומדת את האיסור ממה שנאמר 'ביבש קצירה תשברנה', ופירש רש"י (שם): 'ביבש קצירה תשברנה - כשתכלה זכות שבידן ויבש לחלוחית מעשה צדקה שלהן אז ישברו'. לפי רש"י כוונת הלימוד מהפסוק היא שכאשר תכלנה ותיגמרנה זכויות אומות העולם, הן תישברנה. א"כ בשעה שאומות העולם מקיימות מצוות צדקה - הן עדיין קיימות. לא מצאנו אף אחד מהראשונים שסובר

1. הרב אורי סדן, 'קבלת תרומות מלא-יהודים', אמונת עתיך 125 (תש"פ), עמ' 124-135.

שהסיבה שרב אמי ורבה לא רצו לקבל את הכסף היא שמדובר כאן בדמות בעלת שררה - באיפרא הורמיז אמו של שבור מלכה. אדרבה, יש רק ראיות שיש מהראשונים שסבורים שגם קבלת צדקה מגוי פרטי נאסרה. וזו לשון התוספות (ב"ב ח ע"א ד"ה יתיב):
והא דקבל מההוא טייעא דנדב שרגא לבי כנישתא בפ"ק דערין (ו ע"ב ושם ד"ה עד) אף על גב דהתם לא היה שלום מלכות התם טעמא משום דהוה כמו קרבן ואמרינן (נזיר סב ע"א) איש איש לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל. התוספות הקשו, כיצד הגמרא בערכין מספרת שקיבלו מגוי (פרטי) מנורה לבית הכנסת בתרומה - הלוא אין לקבל צדקה מגוי, ממה שכתב 'ביבש קצירה?!' וע"ז התוספות עונים שיש להבחין בין מנורה לביהכ"נ ובין צדקה, ומ"מ ברור מדברי התוספות שגם בצדקה מגוי פרטי שאינו בעל שררה יש איסור.
וכן עולה מה'ד רמה' (ב"ב י ע"א):

...והני מילי צדקה אבל מתנה שרי לקבולי מינייהו, צא ולמד מדניאל שקבל מנבוכדנצר ומירמיה שקבל מנבוזראדן. ורבי יהודה נשיאה דשדר ליה ההוא מינאה דינרא קסרינא ביום אידו (ע"ז ו ע"ב) וטעמא דביום אידו הא לאו הכי הוה מקביל ליה ולא הוה שדי ליה בבירא, וכן כמה עובדי.
ה'ד רמה' שאל כיצד רבי יהודה הנשיא קיבל מתנה מההוא מינא, ויישב שיש להבחין בין מתנה לצדקה, והרי אותו 'מינא' לא היה בעל שררה. א"כ מוכח לשיטתו שגם בצדקה מגוי פרטי יש לאסור. וכך הוא במאירי (ב"ב י ע"ב): 'אחד משאר אומות שבא ליתן מעות לארנקי של צדקה אין מקבלין הימנו...'. מפורש אם כן בלשונו שאפילו מ'אחד משאר אומות' אין לקבל צדקה, ולא דווקא מלך. וכן מדויק מלשון רב נחשון גאון וז"ל (תשובות הגאונים - קורנול סי' כו):

ועוד אומר ר' נחשון אסור לקהל לקבל צדקה מן הגוי ומי שקבל ממנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנא' ביבש קצירה תשברנה וגו'.
גם כאן נקט 'גוי' ו'ממנו' בלשון יחיד. וכן מתבאר מתשובת הרמ"א.²

ב. הסתירה מהסוגיה בסנהדרין – ויישובי האחרונים

עיקר בניינו של הרב אורי סדן הוא על שיטת הרמב"ם בסוגיה זו. יש לעמוד על סתירה לכאורה שיש בין הסוגיות בעניין קבלת צדקה מגויים. כאמור במסכת בבא בתרא איתא שאסור לקבל צדקה מן הגויים, ויש בזה 'ביבש קצירה תשברנה', ואפי' אם קבלו מחמת שלום מלכות - אין לתת אלא לעניים גויים.
סוגיה נוספת מוזכרת בסנהדרין (כו ע"ב):

אמר רב נחמן: אוכלי דבר אחר [מקבלי צדקה מן הנכרים] פסולין לעדות. הני מילי - בפרהסיא, אבל בצינעה - לא. ובפרהסיא נמי לא אמרן אלא דאפשר ליה לאיתזוני בצינעה, וקא מבזי נפשיה בפרהסיא, אבל לא אפשר ליה - חיותיה הוא. בגמרא מבואר שהמקבל צדקה מעכו"ם בפרהסיא פסול לעדות, ומשמע שבצינעה לא נפסל, ואפילו בפרהסיא אם אין לו מה יאכל - מותר. הראשונים נחלקו מה טעם האיסור.

2. שו"ת הרמ"א, סי' י.



רש"י כתב שיש כאן 'חילול השם מחמת ממון', ועל כן מי שמוכן לעשות עבירה מחמת ממון פסול לעדות. לעומתו ה'ד רמה' (סנהדרין כו) הביא שתי אפשרויות, וזו לשונו: אמר ר' נחמן אוכלי דבר אחר צדקה של עכו"ם דאיכא חלול השם מחמת ממון פסולין לעדות והני מילי בפרהסיא... הכא כי אסור היכא דאפשר ליה אבל היכא דלא אפשר ליה חיותיה היא. ואית דמפרשי דטעמא דאוכלי צדקה של עכו"ם דפסולין לעדות משום פריצותא הוא דכיון דלא כסיפא ליה מילתא ומפקר נפשיה כולי האי משום ממון לא מיכסיף נמי לאסהודי בשיקרא דכיון דאית ביה חוצפה כולי האי מסתמא רשע הוא...

ה'ד רמה' מביא שני ביאורים לאיסור קבלת צדקה מהגויים. הסבר אחד הוא משום חילול השם, וכשיטת רש"י, וא"כ מדובר באיסור ממש, והפסול לעדות הוא מדינא כמו כל מי שעושה עבירה עבור ממון. אלא שאז קשה מאי שנא אם יש לו מה לאכול או אין לו, הלוא באיסור נבלה אפי' אין לו מה יאכל - אסור לו לאכול, ואם אכל פסול לעדות. וע"ז תירץ ה'ד רמה' שאין חילול השם דומה לאיסור נבלה ממש: באיסור נבלה כל אכילה ואכילה היא איסור, משא"כ חילול השם שהוא איסור 'כללי' יותר, וע"כ כשאין ברירה הוא קל יותר מאיסור נבלה. דומה הדבר להרבה איסורים מדאורייתא שיש בהם ממד כללי, ויש בהם צד שהם חמורים יותר וצד שהם קלים יותר, ואין כאן המקום להאריך בזה. ולהסבר השני אין מדובר באיסור אלא ב'פריצותא', היינו שמי שמתנהג באופן כזה, המשפיל עצמו מול הגויים לבקש צדקה, חשוד ג"כ על העדות. וא"כ אין זה איסור ממש אלא רק בסיס להניח שהוא רשע. ממילא בזה מתורצת הקושיה כיצד בשעה שאין לו מה יאכל התירו לו, שהרי כאמור אין מדובר באיסור ממש.

לכל ההסברים קשה להבין מדוע הגמרא (ב"ב שם) אסרה לגמרי לקבל צדקה מגוי ואפי' בצנעה - ואילו בסנהדרין נראה שיש כללים אחרים. כמו"כ הטעם של 'ביבש קצירה' לא הוזכר כלל בסנהדרין, ולכאורה נראה שיש חלוקה מהותית בין הסוגיות. ולא מצאנו לשאלה זו התייחסות מפורשת וברורה בדעת רבותינו הראשונים, אלא הם הביאו את שתי ההלכות, ללא צורך ליישב ביניהן. מאידך גיסא ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנד סעי' א-ב) פסק את שתי ההלכות הללו כעוקבות זו אחר זו, וזו לשונו:

[א] אסור לישראל ליטול צדקה מן העובדי כוכבים בפרהסיא. ואם אינו יכול לחיות בצדקה של ישראל, ואינו יכול ליטלה מעובדי כוכבים בצינעא, הרי זה מותר. [ב] שר עובד כוכבים ששלח ממון לישראל לצדקה, אין מחזירין אותו משום שלום מלכות, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי נכרים בסתר, כדי שלא ישמע השר.

ביישוב הדברים מצאנו כמה דרכים באחרונים. ה'פרישה' (יו"ד סי' רנד) כתב שמי שיש לו צורך אישי בכסף, התירו לו לקבל את הכסף בצנעה, אך על גבאי הצדקה שאינו זקוק לכסף באופן אישי אסרו לזכות את אומות העולם בזכויות ע"י שמעביר את הכסף לעניים, ובפרט עניי ישראל. ובט"ז דחה דברי ה'פרישה', ותירץ שמה שנאמר במסכת סנהדרין 'בצינעא מותר', היינו כאשר אין מדובר בגוי שנותן לישראל את הכסף אלא בקופת צדקה ציבורית, כלומר קופה שמיועדת לכלל העניים, כולל גויים, וגם הוא נהנה מהקופה כמו כל עני אחר. רק במקרה כגון זה אמרו שבצנעה מותר. לא כן בגוי שבא לתת לישראל כסף באופן ספציפי, שזה אסור, ואפי' במקום שלום מלכות - ינתן הכסף לעניי עכו"ם. טעם

חלוקה זו הוא שכאשר הגוי רוצה לתת לישראל - ממילא יש לו זכות גדולה יותר, וע"ז בפרט יש להקפיד ש'ביבש קצירה'.
ר"ח בן עטר (ראשל"צ יו"ד שם) הביא שני יישובים:

...ומה שהק' בדרישה ובט"ז דמס' א' משמע בצנעא שרי והכא משמע דדוקא לעניי גוים ולא לעניי ישראל במה שכתבתי דגם ברישא דשרי בצנעא דוקא באינו יכול להתפרנס בצדקה דישראל לא קשה ולא מידי דכיון דאינו יכול לחיות ליכא למיחש לכל זה אפילו לחילול. ובלא תירוץ זה היה נראה לומר דלא חיישינן להא דביבש קצירה תשברנה אלא צדקה שעושים המלך או השרים דהוּו בכללות ויכריע להאריך זמן גאולתם אבל בצדקה שעושה איזה יחיד יבטל הוא וצדקתו ובזה מיירי ברישא. ובס' ב' מיירי בשר ומלך כהא דאמיה דשבור מלכא... דפשיטא דמלתא כהאי מהמלכה תועיל למלכות הגויים להאריך קיצה. ותירוץ ראשון עיקר.

בתירוץ השני מבחין ר"ח בן עטר בין מלך או שר שנותן הצדקה, שאז חל דין 'ביבש קצירה תשברנה', לבין מקרה של גוי פרטי, שאז יש רק בעיה של חילול השם, וע"כ בצנעה מותר. לפי תירוץ זה רוצה הרב סדן ללמוד לגבי גופים נוצריים (אם נניח שאין כאן בעיה של ע"ז) שרוצים לתת כסף למוסדות צדקה, רווחה וחסד של יהודים במדינת ישראל, שמא אין הדבר בכלל 'ביבש קצירה', הואיל ואין מדובר על מלכות.

וע"ז יש להשיב תשובות מספר: ראשית, ר"ח בן עטר כתב שאין התירוץ הזה עיקר, אלא התירוץ הראשון. כמו"כ הוא רק אחד מכמה תירוצים שכתבו האחרונים, כנזכר לעיל, והוא נסתר מדברי התוספות, ה"ד רמה' והמאירי. שנית - כל ההיתר הוא דווקא בצנעה, ואילו כאשר התרומות נכנסות לספרי התקציב, ודבר זה מפורסם ברבים - הרי שהדין לדין פרהסיה שאסור בכל אופן, אלא אם כן אין לו מה יאכל. שלישית - אומנם ר"ח בן עטר בתירוץ השני כתב שהאיסור הוא דווקא לקבל ממלך או משר, אך הוא הוסיף שטעם הדבר הוא 'דהוּו בכללות', היינו שאין מדובר באדם פרטי אלא בגוף ציבורי. בפשטות - ולקמן נוכיח זאת - אין מדובר במלך או שר ממש, אלא בגוף ציבורי בלבד. הקרנות המשמשות לתרומת כספי צדקה של אומות העולם מאוגדות רשמית כגוף ציבורי. נוסף על כך אמונתן המשותפת בדת הנוצרית, והשקפת עולמן לפיה הכסף מיועד דווקא למדינת ישראל ולגופים יהודיים בארץ ישראל, אף מחזקות את התפיסה שמדובר בגוף כללי. לפיכך ודאי שכספן נחשב כתרומה של גוף כללי ולא פרטי.

ג. הערה בשיטת ה'ציץ אליעזר'

כמו"כ יש לציין שבשו"ת 'ציץ' צידד בטעם זה של ר"ח בן עטר לסמוך עליו להלכה, ואף שבתשובה שם כתב עוד טעמים להקל בנידון שם (התנדבות של גויה בבי"ח) - נראה בסוף דבריו שאף טעם זה חזק דיו לדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך'. עם זאת, חוץ ממה שלגופם של דברים מהראשונים משמע שלא סבר כתירוץ זה - נראה שקבלת כספים מקרן נוצרית למוסדות צדקה או גופים יהודיים בא"י אסורה גם לדעת ה'ציץ אליעזר', והוא על פי הטעמים האחרים שכתבתי: אם אנו מחשיבים את הקרנות הנוצריות ל'זרוע' של התנועה הנוצרית ומשווים את דינן לדין 'מלך' - הרי שאסור לקבל מהן כספים מדין

3. ציץ אליעזר, חלק טו סי' לג.



'ביבש קצירה תשברנה'. ואם אנו מחשיבים את הקרנות כפרטים ולא רואים בהן איזו זרוע כללית - הרי שחייבים לקבל מהן רק בצנעה ולא בפרהסיה, ובשעה שכל התרומות רשומות ומפורסמות - הרי זה כפרהסיה, ויש בזה חילול השם וביזיון. וככל שהגופים המקבלים את טובות ההנאה הם גופים ציבוריים גדולים יותר, יש בזה עוד יותר חילול השם וביזיון.⁴

ד. יישוב הרב קוק לסתירה

למעשה הרב קוק כתב יישוב אחר לסתירת הסוגיות וההלכות וז"ל (שם):
ולע"ד עיקר יסוד האיסור הוא יותר ברבים מביחיד... דשני טעמים יש לנו באיסור קבלת צדקה מן הנכרים, טעם אחד משום דמבזה נפשי, דלרש"י הוא משום חלול השם, שמתבזה ישראל בפני הגוי בפרהסיה, ולרמב"ם הוא מעצם טעם הביזוי שפוסל לעדות, וטעם שני משום ביבוש קצירה, והיכא דאיתא להא ליתא להא, דגבי יחיד שייך רק טעם דמבזה נפשי, ואסור לישראל לבזות נפשו לפני גוי בשפלות כזו, וזהו דוקא בפרהסיה ולא בצנעה. וטעם של ביבוש קצירה לא שמענו כלל על צדקה דיחיד, אלא בצדקה דרבים, וכ"מ שהוא יותר בצנעה הזכות יותר, ואיכא יותר משום ביבוש קצירה. ובצדקה דרבים, שמתחלקת ע"י גבאי צדקה, שייך רק טעם דביבוש קצירה, ולא שייך כלל טעם דמבזה נפשי דאדרבא הגבאי הממונה שמקבל הרי הוא מתכבד בקבלתו, שהוא עושה לטובת הכלל, והעניינים המקבלים מידו הרי הם אינם מקבלים כ"א מיד ישראל, ואינם מבזים עצמם כלל בפני נכרי, ויש כאן רק טעם דביבוש קצירה ולא טעם ביזוי כלל, ואין לנו לחדש בזה טעם שלא מצינו בדחז"ל מפורש...

והיינו שלדעת הרב קוק אפי' גוי יחיד (וכ"ש מלכות או גוף ציבורי או קרן צדקה) שבא לתת כסף לקופה של צדקה של ישראל - יש בזה 'ביבש קצירה'. ודווקא בקופה של צדקה או בגוף צדקה ציבורי של ישראל חל האיסור הנ"ל. כ"ש כאשר מדובר בצנעה, שאז הצדקה עוד יותר משובחת. ע"פ דברי הרב מבוארת קושיית התוספות שהזכרנו לעיל מכך שהגמרא בערכין מתארת תרומה של גוי פרטי לבית הכנסת, שעל זה תירצו התוספות שאני תרומה לבית הכנסת. והיינו שגם התוספות דיברו על גוי פרטי שנידב מנורה לבית הכנסת, שהוא מקום ציבורי, והיינו שדווקא על כה"ג שייך להקשות ולא על מתנות לישראל פרטי.⁵ וכן מפורש בלשון המאירי שהובאו דבריו לעיל, שכתב במפורש שהאיסור של 'ביבש קצירה' הוא בקופות של צדקה כמו 'אחד משאר אומות שבא ליתן מעות לארנקי של צדקה אין מקבלין הימנו'.

4. זה המקום לציין שחז"ל זיהו את המלכות הרביעית עם התנועה הנוצרית בכללה - ולא ראו בה רק מלכות במוכן הלאומי, אלא רעיון שבא לבסס את ההנהגה הרוחנית של הנצרות בעולם. ע"י בר"ר פ' לך-לך 'ותדעל' מלך גוים, זו מלכות אדום, שהיא מכתבת טירונאי מכל אומות העולם'. וברמב"ן במאמר הגאולה 'לכן תחשב רומי ואדום מלכות אחת אף על פי שהם אומות שונות ועם כל זה הם קרובים ונגעשה הכל עם אחד וארץ אחת בהייתם על דעת אחת' (ועי' רמב"ן בראשית יד, א; לו, מג; מז, כח). וברד"ק על זכריה (ו, ג) מזהה את 'אדום' בשתי התנועות המרכזיות הבאות כביכול בשם ה' אחד בניגוד לישראל - הנצרות והאיסלם. וע"ע בדבריו ביואל (ד, יט).

5. וזה בניגוד לשיטת היד רמה שהוא מקשה גם ממקרים של גוי פרטי שנותן מתנה לישראל פרטי, ואין זה כשיטת הרב קוק.

וכ"כ בס' 'אורחות חיים' (דין צדקה א):
 ודוקא דאין מקבלין גבאים אבל אם יתנו הם מידם צדקה לעניי ישראל מקבלין
 מהם בצנעה אבל בפרהסיא אסור...
 הרי שהדגיש שהאיסור דווקא לגבאים, וכל ההיתר של צנעה וכו' הוא דווקא בעני פרטי
 שמקבל. וכן נראה שיטת רבנו גרשום מאור הגולה שהדגיש שרבי אמי היה גבאי צדקה,
 וזו לשונו: 'לקמיה דר' אמי דהוי גבאי ליתנם לצדקה'. ומה צורך היה לרגמ"ה להדגיש
 שהיה רבי אמי גבאי - אלא שהוא נחשב כגוף ציבורי של צדקה, ובאופן זה יש בעיה של
 'ביבש קצירה'.

ה. שיטות הפוסקים המחברים בין שני האיסורים

ונראה לענ"ד שכל ההסברה הנ"ל שיש כאן שני איסורים - האחד שהוא מצד 'ביבש
 קצירה' כאשר הכסף ניתן לכיס צדקה כללי, והאחר שהוא מצד חילול השם כאשר הכסף
 ניתן לאדם פרטי - אינה מקובלת על כל הראשונים. מצאנו ראשונים שחיברו בין שני
 האיסורים וכללו אותם תחת הכותרת הכללית של 'ביבש קצירה'. הרי"ף (ב"ב ו' ע"ב)
 לדוגמה הביא בתחילה את הדין של 'ביבש קצירה תשברנה', ואח"כ מייד הזכיר את
 הסוגיה בסנהדרין, ועל כורחינו שהוא הבין ששתי הסוגיות קשורות זו לזו. בלשון ר"י
 מלוניל (סנהדרין ה' ע"א מדפי הרי"ף):
 אוכלי דבר אחר דהינו מקבלי צדקה מן הגוים דהוי כחלול השם דכתיב [ישעיה
 כ"ז] ביבש קצירה תשברנה...

לפי רבנו יהונתן, בחלק הראשון של דבריו, גם טעמה של הסוגיה בסנהדרין שאוסרת
 לקבל צדקה מגוי בעיקר בפרהסיה הוא מחמת האיסור של 'ביבש קצירה תשברנה'. נראה
 שהסיבה לכך היא שכלל מהותו של איסור קבלת צדקה מנוכרים נובע מחמת שנותן כוח
 רוחני לאומות העולם, ובזה יש להם קיום יותר. אלא שיש הבדל בחומרת הדבר בין האדם
 הפרטי שמקבל מהם ובין קופה של צדקה. האדם הפרטי, אם הוא נזקק לזה, יכול לקבל
 בצנעה, ואם אין לו מה יאכל - אפילו בפרהסיה. לא כן כאשר מדובר בקופת צדקה כללית
 - בזה זכותם של אומות העולם מתרבה הרבה יותר, שהרי הן נכנסות לתוך המערכת
 הציבורית של הצדקה של ישראל.

ונ"ל שכן עולה מתשובת רב נחשון גאון שהובאו דבריו לעיל. רנ"ג כתב בתחילה - 'אסור
 לקהל לקבל צדקה מן הגוי', וגם כאן מודגש שאפי' מ'גוי' יחיד יש איסור על ה'קהל' (גוף
 ציבורי). ממש כדברי הראשונים שהזכרו לעיל וכדברי הרב קוק למסקנה. אח"כ כ' רב
 נחשון גאון: 'ומי שקבל ממנו אינו רואה סימן ברכה לעולם שנא' ביבש קצירה תשברנה
 וגו'. הרי לפנינו שסיים בדבריו באיסור על היחיד ולא על הקהל, וכיצד סתרו רישא
 לסיפא? ונראה שברישא הוא מצד הסוגיה בב"ב שמדובר בכיס של צדקה, ואילו בסיפא
 הוא כנגד הסוגיה בסנהדרין, שעוסקת ביחיד. ואפ"ה סיים רב נחשון גאון דבריו בפסוק
 'ביבש קצירה' - וא"כ פסוק זה נסוב על הכול. אלא שביחס לקהל וצדקה ציבורית
 האיסור הוא מוחלט וחמור, ואילו על היחיד הוא דרגה פחותה, וע"כ כתב בו רק שאינו
 רואה סימן ברכה מפני חילול השם, וכ"ש למ"ד שהבעיה זה ביזיון ולא איסור ממש.
 ומצאתי קרוב לזה בשו"ת 'יש מאין' (סי' יד):

ונראה מטעם זה לחלק בין יחיד לכללות מכללות, דמיחיד ליחיד ליכא משך



מלכות כל כך לפיכך שרי בצנעא או בפרהסיא אי לא סגי בלאו הכי, מה שאין כן מכלל לכלל דאיכא משך מלכות גדולה כאיפרא הורמיז. לזה לא התירו רק משום שלום מלכות... ובזה מתיישב קושיית הטורי זהב בסימן רנ"ז סעיף קטן ב'. והיינו שע"י קבלת כיס של צדקה מאת המלך או השר ע"י גבאי הצדקה של ישראל - יש בעיה של 'ביבש קצירה' ברמה החמורה ביותר, וזו הסוגיה במס' בבא בתרא. לעומת זאת בקבלה של יחיד מיחיד יש גם בעיה של 'ביבש קצירה' - אך ברמה נמוכה יותר, וע"כ התירו בצנעה. ומכל מקום לפי דברים אלו, יש מקרי ביניים שלא נידונו בגמרא, והיינו יחיד מרבים או רבים מיחיד, ובזה לא ידוע אם יהיה מותר בצנעה או אסור. ומ"מ כיוון שרואים אנו שבסוגיה בב"ב גם קופה של צדקה חשיב 'כללות' - יש לענ"ד להחשיב לשיטה זו גם גופי צדקה נוצריים גדולים 'כללות', דמאי שנא המקבל מהנותן. א"כ מהגמרא יש לנו הוכחה שגם 'כללות' שאינה מלכות ממש, היא עדיין בתוך גדר האיסור ברמה הגבוהה שלו. לשיטה זו אפשר להסביר את ה"ד רמה' שכאמור לעיל כלל באיסור 'ביבש קצירה' אפילו ביחיד מיחיד, והיינו כנ"ל כמו הרי"ף ור"י מלוניל.

מסקנות

לאור הנ"ל נראה שאין היתר לקבל כסף מקרנות נוצריות לטובת קופה ציבורית של צדקה ורווחה, בטענה שכל איסור קבלת צדקה מגויים הוא דווקא ממלך או מבעל שררה. זאת מהטעמים הבאים:

- א. לא מצאנו אף אחד מהראשונים שחילק בין קבלה מאדם פרטי לבין קבלה ממלך.
- ב. מצאנו הרבה ראשונים שמהם מבואר במפורש שאין לקבל צדקה אפילו מגוי פרטי מהטעם של 'ביבש קצירה'. וכן כתב הרמ"א בתשובה.
- ג. ביחס לקושיה מהסוגיה בסנהדרין - רובם המוחלט של האחרונים לא חילק למעשה שיש הבדל בין קבלה מגוי פרטי לקבלה ממלך, אלא נתנו חלוקות אחרות (פרישה, ט"ז ועוד). החלוקה המבוססת ביותר בדברי הראשונים והאחרונים היא החלוקה בין קבלה של ישראל פרטי (שאז עיקר האיסור הוא מחמת חילול השם ובפרהסיה) לקבלה של גוף ישראלי ציבורי, כגון קופה של צדקה וע"י גבאי וכד', שע"ז נאמר 'ביבש קצירה'. וכ"כ הרא"ה קוק זצ"ל, וכאמור כן מפורש בראשונים רבים.
- ד. כמו"כ יש פוסקים הסוברים שאפי' ביחיד מיחיד קיים האיסור של 'ביבש קצירה'. ומ"מ גם לשיטתם אין להתיר לקבל צדקה אפילו מגוי פרטי לגוף ציבורי או לכיס של צדקה וכד', וכ"ש אם הוא בפרהסיה.
- ה. אפילו אם היינו מקבלים את החלוקה של ה'ציץ אליעזר', שפסק למעשה שיש כאן שני איסורים שונים - האחד בקבלת צדקה ממלך או שר, שעל זה נאמר 'ביבש קצירה' בצנעה, והאחר בקבלה ע"י גוי פרטי ורק בפרהסיה - יש מקום לראות בגופים הנוצריים שאוספים צדקה עבור ישראל סוג של מלכות - והרי אסור לנו לקבל מהם בשום אופן. וגם אם נגדירים כגויים פרטיים, הרי שגם אז הואיל וכל כסף שמועבר ידוע מפורסם לכל המעוניין (שכן א"א בזה"ז להעביר כסף לעמותות בלי שיוודע באופן ציבורי מניין הכסף הגיע) - הרי שיש כאן צדקה בפרהסיה.





הרב אורי בצלאל פישר

השגות על גישת הרב אליעזר מלמד בגיור

מבוא

לאחרונה פרסם הרב אליעזר מלמד כמה מאמרים ובהם טען שיש רבנים רבים שמקילים בגיור וטוענים שאפשר לגייר אדם שאינו מתכוון לשמור את כל המצוות ובכוונתו להיות 'מסורתי' כמו רוב היהודים בארץ ישראל. במאמר הבא ברצוני לדון במקצת במקורות אלו, ולהשיג כמה השגות על גישת הפסיקה של הרב מלמד בגיור. ברצוני לטעון שכשבית דין יודע שאין בכוונת המתגייר לקיים את עיקרי המצוות, אלא להיות מסורתי כרוב היהודים בא"י, הגיור אינו חל. לדעתי, אין מי שמתיר גיור כזה, ואפילו אם נאמר שיש דעה כזו, בכל זאת אין לנו לסמוך עליה, כיוון שרוב ככל הפוסקים אינם נוקטים כמותה.

א. קבלת מצוות בגיור

הגמרא במסכת יבמות¹ ובמסכת כריתות² דנה בתהליך הגיור. למסקנת הדברים, אנחנו פוסקים להלכה שיש צורך במילה, טבילה והבאת קרבן. הדברים נלמדים מהגיור של עם ישראל קודם מתן תורה. בשתי הסוגיות לא מוזכר הצורך בקבלת מצוות בגיור, ולאור זאת היו כאלו שרצו לטעון שאין צורך בקבלת מצוות בגיור. ואולם מבואר בגמרא במסכת יבמות³ שיש צורך בהודעת מצוות לגר - מודיעים לו מקצת מצוות, עונשן ושכרן. נוסף על כך יש סוגיה במסכת בכורות⁴ ובה נאמר שנוכרי שבא להתגייר ומקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אין מקבלים אותו. שם מוזכרת דעת ר' יוסי ב"ר יהודה שסבר שאפילו אם לא קיבל דבר אחד מדברי סופרים, אין מקבלים אותו. יש לציין לסוגיה במסכת יבמות⁵ שיש ביאורים רבים בהבנתה. מדובר באישה שלא טבלה לפני בית דין, ובכל זאת אומרים שהיא גיורת, כיוון שבוודאי טבלה לנידותה, וכיוון שטבלה לנידותה, יש כאן טבילה שנצרכת לגרות. נשאלת השאלה בהקשר למקרה של אותה גיורת: היכן הייתה קבלת המצוות בפני בית דין?

1. יבמות מו, ע"ב-מז, ע"א.

2. כריתות ט, ע"א.

3. יבמות מז, ע"א.

4. בכורות ל, ע"ב.

5. יבמות מה, ע"ב.



על שאלה זו ישבו ראשונים רבים. כמעט כל הראשונים נקטו⁶ שהגיוור אינו חל אם אין קבלת מצוות בפני בית דין, וכדי ליישב את הסוגיה ביארו שמדובר שהייתה קבלת מצוות קודמת. החידוש של הגמרא שטבילה שלא בפני בית דין אינה מעכבת את הגיוור, רק לכתחילה יש צורך שתהיה הטבילה בפני בית דין. לעומת זאת קבלת המצוות חייבת להיות בפני בית דין.⁷

יש רבנים בני דורנו שתולים בדברי הרמב"ם את הסברה שבגיוור אין צורך בקבלת מצוות, כיוון שלכאורה הרמב"ם לא הזכיר את הצורך בכך. כמו כן יש מקור ברמב"ם שממנו אפשר ללמוד שבדיעבד הגיוור חל בלי קבלת מצוות. לא אכנס במסגרת זו לעיון נרחב בדברי הרמב"ם האלו, ויש מקום להוכיח מכמה מקורות שהרמב"ם סבר שדווקא יש צורך בקבלת מצוות.⁸ כמו כן יש אחרונים שחילקו בין הודעת מצוות לקבלת מצוות והסבירו בדעת הרמב"ם שהיעדר הודעת מצוות אינה מעכבת את הגיוור, אבל קבלת מצוות מעכבת את הגיוור,⁹ אלא שמבואר במפורש ב'שלחן ערוך' שקבלת מצוות מעכבת את הגיוור. גם כאן נעיר שיש כאלו שלא הבינו נכון את דברי ה'שלחן ערוך'. וזו לשונו:¹⁰

כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' ורא"ש פ' החולק). מיהו דווקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה. ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה.

מבואר בדברי ה'שלחן ערוך' כדעת הראשונים שכל ענייני הגרות צריכים שיהיו בפני ג' הכשרים לדון, וכן שיהיו ביום - גם ההודעה לגר את המצוות לקבלן, וגם המילה והטבילה. אלא שכל זה הוא רק לכתחילה, בדיעבד מועילות טבילה ומילה בלילה וכן שנעשו בפני ב' דיינים. דווקא קבלת מצוות צריכה להיות ביום ובפני ג' דיינים. לאחר הבאת דעה זו, ה'שלחן ערוך' הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם שצריך לעשות את המילה והטבילה בפני בית דין וביום, והדבר מעכב בדיעבד. יש כאלו שהבינו שהדעה האחרת שהובאה ב'שלחן

6. עי' תוס', קידושין סב ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'; רא"ש, יבמות, פ"ד סי' לא; תוס' רא"ש, יבמות מה ע"ב ד"ה מי לא וכו'; רמב"ן, יבמות מז ע"ב ד"ה ושוב מצאתי; רשב"א, יבמות מה ע"ב ד"ה הא דאמר'; שם, מו ע"ב ד"ה ושי"מ אין מטבילין; רשב"א, קידושין סב ע"ב ד"ה הכא משמע; ר"ן, קידושין דף כו ע"א מדפי הרי"ף; שו"ת התשב"ן, ח"ג סי' רכז; ריטב"א, יבמות מה ע"ב ד"ה והא דאמר; ריטב"א, שבת סח ע"א ד"ה רב ושמואל; מרדכי, יבמות סי' לו; נמוק"י, יבמות דף טו ע"ב מדפי הרי"ף; ר' ירוחם, נתיב כג החלק הרביעי; הגהות רמ"ך, הל' איסורי ביאה פי"ג הי"ב; תוס' רי"ד, יבמות מז ע"ב ד"ה ושני תלמידי חכמים.

7. עי' תוס', יבמות מה ע"ב ד"ה מי לא; תוס' ישנים יבמות שם; תוס' חד מקמאי, יבמות שם; רשב"א, קידושין סב ע"ב ד"ה הכא משמע; מרדכי, יבמות סי' לו; ספר ההשלמה, יבמות פ"ד ד"ה עבדיה דר' חייה וכו'; ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה נתיב כג חלק ד.

8. עיין בספרי גר המתגייר, כרך א, עמ' 130-134.

9. עיין שו"ת חמדת שלמה, יו"ד סי' ל אות י; שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' כו; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' קה; שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' קכא אות א; שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קנ; שו"ת שבט הלוי, ח"י סי' רכז; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, ח"ד יו"ד סי' צט אות יד; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קנט; שו"ת אגרות משה, אבה"ע ח"ב סי' ד; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קכד.

10. שו"ע, יו"ד סי' רסח סעי' ג.

ערוך' חולקת על היסוד הראשון וסוברת שקבלת מצוות אינה מעכבת את הגיור. ויש מקום לטעון שה'שלחן ערוך' כאן נקט כדעה השנייה כיוון שציין לשמות הדעה השנייה, והם שניים מאלו שה'שלחן ערוך' מבסס עליהם את פסיקתו ההלכתית - הרי"ף והרמב"ם. אלא שאין הדברים נכונים. הדעה השנייה אינה חולקת על היסוד שיש צורך בקבלת מצוות, היא רק מחמירה שטבילה שלא בפני בית דין מעכבת את הגיור. אם כן, ה'שלחן ערוך' נקט שהיעדר קבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור. אין מקום להסתמך על ההבנות השונות בדברי הרמב"ם. נוסף עוד נקודה: בעל שו"ת 'שואלין ודורשין'¹¹ הביא הסבר מעניין בשם הגרי"ב זולטי זצ"ל בדעת הרמב"ם: בלי קבלת מצוות - הגיור אינו חל, ואין תורת גרות בלי קבלת מצוות, שהרי הרמב"ם כתב:¹²

כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה.

הרמב"ם כתב אם כן במפורש שצריך לקבל עליו עול תורה. אומנם לדעת הרמב"ם אין חובה שהמתגייר יאמר במפורש שהוא מקבל עליו את המצוות. אין קבלת המצוות חלק מתהליך הגיור, אבל היא מהות הגיור, כלומר חייבת להיות כוונה לשמור תורה ומצוות. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל¹³ הביא שאביו אמר שהרמב"ם לא התכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל עניין הגרות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה. הוא יישב את דברי הרמב"ם כעין דברי הרב זולטי.¹⁴

ב. כוונה לשמור תורה ומצוות

יש מחלוקת תנאים בכמה סוגיות בנוגע לדינם של הכותים. יש תנאים שנקטו שהם 'גרי אריות', ויש תנאים שנקטו שהם 'גרי אמת'. מתברר מהסוגיות השונות שלפי התנאים הגורסים שהם 'גרי אריות', הרי הם נחשבים כגויים.¹⁵ מצד שני יש סוגיה במסכת יבמות,¹⁶ שם מדובר על אחד שמתגייר שלא לשם שמיים, אלא מסיבה אחרת. דוגמה לכך הוא מי שמתגייר מפחד אריות, ומבואר בגמרא שיש מחלוקת בין ר' נחמיה לחכמים אם הגיור חל. אנחנו פוסקים להלכה כדעת חכמים שהגיור חל. אם כן, איך יכול להיות שכותים, שהם גרי אריות, הגיור שלהם אינו חל? שאלה זו נשאלה על ידי ראשונים רבים. התוספות¹⁷ שאלו שאלה זו וביארו יסוד חשוב - המושג 'גרי אריות' במסכת יבמות שונה מהמושג 'גרי אריות' שנאמר אצל הכותים. התנאים שסברו שכותים הם גרי אריות סברו

11. שו"ת שואלין ודורשין, ח"ב סי' מז.

12. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ד.

13. קול דודי דופק, עמ' 99-100, הערה 22.

14. ע"ב בספר דבר הרב, עמ' קצח, אות ב; יסוד זה לחלק בין החיוב לקבל תורה ומצוות בצורת הצהרה ובין הצורך ברצון לשמור תורה ומצוות מבואר גם בדברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, שו"ת מנחת אברהם, ח"ב סי' כא; הרב אשר וייס שליט"א, מנחת אשר, שבת סי' לד; והרב ניסן רוזנטל זצ"ל, משנת יעקב, הל' איסורי ביאה פי"ג ה"ד אות ג.

15. ע"ב בכל זה בסוגיה במסכת סנהדרין פה ע"ב.

16. יבמות כד ע"ב.

17. תוס', יבמות כד ע"ב ד"ה הלכה כדברי.



שהם אינם גרים, משום שהיו עובדים עבודה זרה, וגם לאחר זמן הם לא התגיירו כדין. התנאים האחרים סברו שלאחר זמן הם התגיירו לגמרי. לעומת זאת, במסכת יבמות שם, 'גרי אריות' הם גרים כשרים שהתגיירו אומנם משום פחד, אבל הם התגיירו לגמרי - בלב שלם. נראה שכוונת הדברים שבתחילה הכותים לא התגיירו בכוונה שלמה לקיים את כל המצוות. התוספות חזרו על יסוד זה בכמה מקומות,¹⁸ וראשונים רבים הלכו בדרכם.¹⁹ נראה לפי דברי הראשונים האלו שאפילו שהגר לא אמר במפורש שאינו מתכוון לקיים את המצוות, אלא ידוע שאין בכוונתו לקיים תורה ומצוות, הגיור אינו חל. הכותים לא אמרו בפה מלא שהם אינם מקבלים עליהם את המצוות,²⁰ אלא הדבר היה ידוע. יש להוסיף שהריטב"א²¹ דן בנוגע לאלו שהתגיירו 'לשם דבר' אפילו משום אונס או מפחד אריות - הרי מתוך האונס גמרו וקיבלו את המצוות, ולכן הגיור חל. כך מבואר גם בהקשר למקח וממכר:²² אם אדם מכר דבר משום אונס, כלומר כפו אותו למכור חפץ - מכירתו חלה, כיוון שאומרים ש'אגב אונסו גמר ומקנה'. הטעם להלכה זו נובע מתוך ההבנה שבעקבות האונס הוא גומר בדעתו למכור את הדבר, ומסכים עם המכירה, כי בסופו של דבר קיבל מעות. הריטב"א הבין שאותה סברה חלה בגיורו של הגר שמתגייר לשם דבר, כלומר אע"פ שהייתה קבלת מצוות באונס או שרצה להתחתן עם ישראלית - בכל זאת הוא גמר וקיבל. משמע שדווקא משום שאומרים שגמרו וקיבלו הם גרים, אך אם באמת לא גמרו ולא קיבלו מצוות בלב שלם, הם אינם נחשבים גרים.²³

נשאלת השאלה: איך אפשר לדעת מהן כוונותיו של הגר? ויותר מכך, הרי 'דברים שבלב אינם דברים'! וכיוון שהמתגייר אמר שהוא מקבל עליו תורה ומצוות, מה אכפת לנו מכוונותיו? רוב האחרונים נקטו ש'דברים שבלב אינם דברים' גם בגיור,²⁴ אבל במקרה שיש אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות - הגיור אינו חל. כשיש אומדנא ברורה, נחשב הדבר בגדר 'דברים שבלבו ובלב כל אדם', שהיו דברים.²⁵

-
18. תוס', חולין ג ע"ב ד"ה קסבר כותים; תוס' סוכה ח ע"ב ד"ה סוכת כותים; שם, בבא קמא לח ע"ב; שם, ד"ה גרי אריות הן.
 19. תוס' רא"ש, חולין ג ע"ב ד"ה קסבר כותים; תוס' רא"ש, סוכה ח ע"ב ד"ה סוכת כותים; תוס' רא"ש, קידושין עה ע"ב ד"ה סובר לה; בית הבחירה, בבא קמא לח ע"ב; רשב"א יבמות כד ע"ב ד"ה הא גיורת.
 20. עי' בשו"ת בית יצחק, יו"ד ח"ב סי' ק.
 21. ריטב"א, יבמות כד ע"ב.
 22. בבא בתרא מז ע"ב - מח, ע"א.
 23. גם הנמוק", יבמות דף ה ע"ב - ו ע"א, מדפי הרי"ף, הלך בדרכו של הריטב"א; עי' עוד בדברי בעל שו"ת דבר אברהם, ח"ג סי' כח, בביאור דברי הריטב"א; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל נקט בגישת בעל שו"ת דבר אברהם, והוא חזר על הדברים שוב ושוב בכמה תשובות. עי' פסקים וכתבים ו, סי' כח אות ג; שם, סי' כז, אות ו; שם, ח"ד סי' פט; שם, סי' צב.
 24. עי' שו"ת דברי יציב, יו"ד סי' קסח.
 25. עיין שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קנ; שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, יו"ד סי' רלד; שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' קכב; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לה אות ג; שו"ת שרידי אש, ח"ב סוף סי' קה; וכן עי' בדבריו שם, סי' צו, בדין גיור קטין; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' סה; שם, חלק יט סי' לד; שם הוא כתב שהדברים תלויים בראות עיני בית הדין, כלומר שרואים שבאמת כוונתו לקבל את המצוות; ר' צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי, סי' רכב; שו"ת דבר יהושע, ח"ג סי' מא; עי' בדברי הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הערות למסכת בכורות ל ע"ב; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קנז; שם, יו"ד ח"ב סי' קכה; שם, יו"ד ח"ג סי' קח; שם, אבה"ע ח"א סי' כז; שם, אבה"ע ח"ד סי' עה; הרב עובדיה יוסף זצ"ל, ספר משא עובדיה, עמ' תלח.

ג. ביאור דעת בעל שו"ת 'אחיעזר'

הרב חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל, בעל שו"ת 'אחיעזר', כתב תשובה חשובה מאוד בענייני גיור:²⁶

ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהי' מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו דאין שיעור ותנאי בגרות ואין גרות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות. ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה **כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אחר כך לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצות, ודווקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. אולם היכא שברור הדבר שבוודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא אם כן זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב.**

מתחילת דבריו משמע שההלכה לפיה אין מקבלים גר שבא לקבל עליו את כל התורה חוץ מדבר אחד נקבעה דווקא כשמתנה במפורש שאינו מקבל דבר אחד מדברי תורה, ודבר זה יהיה מותר לו מהדין, שאז נחשב שיעור ותנאי בגיור, ואין גיור לחצאין. במקרה כזה יש חיסרון בקבלת מצוות, ולכן הגיור אינו חל. ואולם אם הוא אומר במפורש שמקבל עליו את כל המצוות, רק בדעתו לעבור על כמה עבירות מתוך תיאבון, אין בכך חיסרון בקבלת מצוות. הצהרה מפורשת מעכבת את הגיור, אבל אם אין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע לבית דין שכוונתו לעבור על העבירות, הגיור חל. עם זאת בסוף דבריו משמע שגם אם אין הצהרה מפורשת, אלא בית הדין יודע בבירור שהוא מתכוון אחר כך לעבור כל מיני עבירות, יש חיסרון בקבלת מצוות והגיור אינו חל. יתר על כן, בתשובה אחרת²⁷ הוא כתב במפורש:

אולם דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת, באסור נדה נבלות וטרפות.

אין כאן המקום להיכנס לתוך הביאורים השונים בדברי בעל שו"ת 'אחיעזר' ולהיגיון בדבריו,²⁸ אולם בוודאי יש לחלק בין הגיורים שבהם הקל ובין הגיורים שעליהם מדבר הרב אליעזר מלמד. הרי מדובר בדברי בעל שו"ת 'אחיעזר' על אנשים ששומרים את עיקרי היהדות - שבת, כשרות וטהרת משפחה. אפילו את שאר העבירות שהגר עובר, הוא עובר רק מתיאבון. אלא שלא כך המציאות בנוגע לאלו שהרב אליעזר מלמד דן לגביהם. הרי הם אינם שומרים שבת, הם רק עושים קידוש והבדלה, הם אינם שומרים חגים ולא

26. שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' כו.

27. שם, ח"ג סי' כח.

28. עיין בספרי גר המתגייר, כרך ב, 'ביאור דעת שו"ת אחיעזר'; שם, כרך ג, 'גיורה של איזבל וההשלכה לתקופתנו'.



טהרת משפחה. הם גם אינם עוברים עבירות לתיאבון, אלא נוהגים כך משום שאין להם עניין בקיום מצוות.

ד. עיון בתשובות האחרונים

(א) יש כאלו שצינו לדברי בעל ספר 'נהר מצרים'²⁹ שסבר שאפשר לגייר גם כשאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, אולם מתוך עיון בדבריו לא כך הם פני הדברים: וזאת אנחנו עושים בנדון כזה שאנחנו מתנים ומבארים להאשה המתגיירת שאפילו אם הבעל אשר עמה, לא יחפוץ לישא אותה אחרי זאת ויעזבנה לנפשו. היא מקבלת הדת מרצונה. ואין סיבת גירותה תלוי בסיבת נישואיה עמו. והיא אומרת כן. ואף על פי שאנחנו יודעים דברים שבלב. אין אנחנו מדקדקים הרבה. ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב.

נקודה שצריך להדגיש אותה היא, יש שני דינים שונים: (1) דין גיור לשם אישות - גיור שלא לשם שמים. (2) גיור על דעת שלא לקיים תורה ומצוות. בנוגע לדין גיור לשם אישות, מבואר בגמרא שלכתחילה אין לגייר מישהי שלא מתגיירת לשם שמים, אבל בדיעבד הגיור חל.³⁰ בעל ספר 'נהר מצרים' דיבר על הדין הזה, שעל אף שבמקרה הנידון הייתה אומדנא ברורה שבכוונת המתגיירת להישאר נשואה לישראל ולא לעוזבו, והיא מתגיירת על דעת להישאר נשואה עם בעלה, בכל זאת, אפשר לגיירה. אבל, הוא לא דיבר על הדין השני שהייתה אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגיירת לשמור תורה ומצוות. במקרה כזה, הגיור לא חל.

(ב) רבים מזכירים את שיטת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל וטוענים שנקט שאפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות. על טענה זו ברצוני להשיג כמה השגות: (1) מדובר על פסיקה של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בכמה תשובות שעוסקות במקרים מוגדרים, ולכן אי אפשר לייצר גישה חדשה ומרכזית על פי פסקים של מקרים כאלו. (2) רבים מהפוסקים המובהקים לא נקטו בגישה זו. אם כן, איך אפשר לסמוך על דברי פוסק מסוים נגד רוב ככל גדולי הפוסקים? (3) דברי הרב עוזיאל אינם לגמרי ברורים, ויש מקום להסביר שלא הייתה כוונתו לומר שיש כאן ודאות שאין בכוונתו של גר לשמור תורה ומצוות. הדברים נאמרים בהתאם לנתונים סטטיסטיים המראים שרוב המתגיירים אינם שומרים תורה ומצוות, ואעפ"כ אפשר לגייר. אין מדובר במקרה שיוזעים בוודאות שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות.

(4) אפילו אם ננקוט שאכן סבר שלא צריך כוונה לשמירת תורה ומצוות, יש תשובות אחרות שלו שסותרות הבנה זו. הרב עוזיאל, בתשובה נוספת,³¹ כתב: צריכים להודיעו לפני המילה ולפני הטבילה קצת מצות יסודיות ענשן ושכרון, להודיעו על מצבה ומלחמת קיומה של היהדות ועל חובתו של כל הנספחים אליה

29. ס' נהר מצרים, הל' גרות אות ה.

30. מסכת יבמות כד ע"ב.

31. שו"ת משפטי עוזיאל, יו"ד סוף חלק ב.

להיות מוכן להקריב נפשו על אהבתה. ולקדש שם שמים ושם ישראל בכל הליכות חיינו. ורק אחרי הודעה זאת וקבלתה מצד המתגייר נגשים בית דין אל מעשה המילה והטבילה שהן צריכות להיות לשם גרות. **גרות שנעשית בצורה זאת עושה את האיש המתגייר כיהודי גמור** לכל דבריו ומחייבת את כל איש מישראל ואת הצבור הישראלי בכל מקום לכבדו לאוהבו ולעזרו... **הגרות הפורמאלית שאין בה אלא שנוי השם גרידא אינה רצויה ואינה קיימת לעשות את המתגייר לאיש מישראל לשום דבר. כי תורת ישראל היא תורת הלב והמחשבה והמעשה ולא תורה צירימוניאלית שאין בה לבביות ומחשבה.**

(5) בתשובה נוספת כתב:³²

ונדון דין הוא גויים שהם נוצרים שאין אמונתם שלמה ביחוד ה' וזהו עיקר יסודי בתורת ישראל כמו שנאמר: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, והכופר בזה לא יהיה לו חלק ונחלה בישראל הילכך אפילו אם יאמין בתורת משה ואפילו אם יקיים כל מצות התורה אינו יוצא מכלל גוי עד שיאמין ביחוד ה' והשגחתו ובתורה מן השמים.

אדם שמתגייר ואינו שומר עיקר המצוות, בוודאי אינו מאמין שתורה משמיים ואינו מאמין בהשגחת ה'. אדם שמאמין בהשגחת ה' ובתורה מן השמיים, לא ייתכן שלא ישמור את רוב התורה. אין מדובר במצוות קשות במיוחד לקיום. אדם שמחלל שבת בדברים קטנים מראה שאין לו כלל זיקה כלפי השבת. הוא אינו מאמין בה. בגויים כאלו מדובר שרוצים לגיירם, שהם אנשים שאין להם שום קשר לתורה ולמצוות.

גם הפוסקים הנוספים שציטטו והזכירו, אם נעיין בדבריהם נראה שהם מדברים על אדם שלא מתגייר לשם שמיים. הוא מתגייר לשם תכלית כל שהיא, כגון לישא אישה. במקרה כזה בדיעבד הגיור חל.³³ לא מדובר שלא מתכוון לשמור תורה ומצוות.³⁴

ג) בשו"ת מהרש"ם³⁵ מדובר בגיור קטין שמחלל שבת, ונשאלת השאלה אם התנהגותו נחשבת כמחאה ומבטלת את הגיור. על כך סבר שכיוון שכך חונך, אין כאן מחאה. אין מדובר בגרות של גדול ללא קבלת מצוות.

ד) הרב גלזנר, שאותו הזכיר הרב מלמד, דיבר בנוגע לדין שמבואר במסכת יבמות,³⁶ שאם יש אישה נוכרייה שיש חשד שהיא נבעלה ליהודי והתגיירה, אין מאפשרים לה להתחתן עם היהודי הזה. על כך חידש הרב גלזנר שבמקרה שהיא כבר נשואה לו בנישואין אזרחיים, אין איסור. לא מדובר כאן במקרה שהמתגיירת אינה מתכוונת לשמור תורה ומצוות.

ה) הרב ישראלי בארי זצ"ל, שאותו הזכיר הרב מלמד, לא כתב את דבריו להלכה למעשה. הוא רק נתן הסבר למנהג בתי הדין וגם כתב שצריך ביסוס לדברים. נוסף על כך, עיון

32. שם, כרך ז ס' כ.

33. יבמות כד ע"ב.

34. שו"ת מהרש"ם, ח"ו ס' קט; תשובת הרב יוסף משאש, וגם בתשובות הנוספות שהוזכרו.

35. שו"ת מהרש"ם, ח"ו ס' קט.

36. יבמות כד ע"ב.



בדבריו יראה שהוא לא דיבר על הגיורים שעליהם דיבר הרב מלמד. הוא דיבר על אנשים שדומים לאלו שנזכרו בדברי בעל שו"ת 'אחיעזר', שמתכוונים לשמור את עיקרי המצוות. (ו יש כאלו שמביאים את דברי הרב שלמה קלוגר זצ"ל:³⁷

אם מל וטבל לשם גירות אף דלא קיבל עול מצות תחלה הוי גר מן התורה בודאי

וקבלת עול מצות תחלה הוי רק דרבנן...

לדעתו, קבלת מצוות היא רק מדרבנן. אלא שכל דברי הרב קלוגר נאמרים דווקא לעניין האמירה שמקבל תורה ומצוות, אבל אין לזה עניין עם הכוונה לשמור תורה ומצוות, שלכל הדעות הדבר מעכב, כפי שהתבאר לעיל.

ה. בעיות בגישת הפסיקה של הרב אליעזר מלמד

יש כמה השגות על גישת הרב מלמד בפסיקה בגיור.

1) אין לחפש בכל מיני פוסקים לא מוכרים ועל פיהם לפסוק הלכה נגד הפוסקים המובהקים. כבר דיברתי במקום אחר על היסוד שאפשר לדעת מי הוא פוסק מובהק יותר לעומת פוסק אחר, ובוודאי אין פוסקים לפי כל רב קהילה. יש תשובות רבות שבהן הפוסקים מחו נגד רבנים שגירו אנשים שלא ראויים לגיור. הרב מלמד הסיק מעצם המחאה שהיו רבנים רבים שפסקו שאפשר לגייר מישהו גם כשאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. אלא שיש להשיג על הבנה זו, כיוון שלא כל אחד שהוא רב קהילה הוא רב חשוב ופוסק. יש רבנים רבים שהיו רבני קהילה ולא היו רבנים גדולים, ומפני לחצים שונים גיירו אנשים שלא היו ראויים לגיור.

2) הרב מלמד הסיק מסקנות משו"תים מבלי שהדברים כתובים בצורה מפורשת. מכמה תשובות הוא הסיק שהרבנים גיירו אף שלא היה בכוונת המתגייר לשמור את התורה והמצוות, כיוון שהיה מדובר שכן הזוג היהודי לא שמר תורה ומצוות, אבל הדברים אינם כתובים בצורה מפורשת בתוך התשובה. אי אפשר לפסוק באופן כזה. צריך לדעת את כל הרקע והמציאות של התשובה, ואין להשליך מציאות אחת על מציאות אחרת. יכול להיות שבמקרה הנידון, אף שכן הזוג לא שמר תורה ומצוות, לא היה ברור שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. לכן, הסקת מסקנות נעשית רק כשהדברים כתובים בצורה מפורשת. דהיינו, כתוב במפורש שגיירו אותה על אף שהיתה אומדנא ברורה שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות.

3) הרב מלמד בא לנקוט גישה חדשה בגיור ולגייר אלפי גרים על פי תשובות מסוימות שניתנו במקרים מסוימים. הפוסק פסק כך במקרה מסוים, ואי אפשר לייצר גישה מתוך תשובתו במקרה מוגדר. הוא הקל במקרה מסוים, יחידאי.

4) הרב מלמד למד את גישתו החדשה מתוך דברים שכתבו כמה רבנים כסברה ולא להלכה למעשה. כל עוד הדברים לא נכתבו כהלכה למעשה, אי אפשר לסמוך עליהם. יש רבנים שמעלים סברה ללא עיון מספיק בדברים, ואי אפשר לסמוך על סברתם.

5) הרב מלמד הביא פוסקים שאולי אפשר ללמוד מדבריהם את שיטתם. אלא שאותם פוסקים לא כתבו את הדברים בתור תשובה הלכתית, אלא כחידוש בתוך ביאור לסוגיה,

37. שו"ת טוב טעם ודעת, הל' גרים סי' קיא.

וכשיעור עיון. כשהפוסק כותב את הדברים בתור פסק הלכה למעשה במקרה ספציפי, יש דקדוק יותר וגם סייעתא דשמיא. פוסקים רבים כבר כתבו שיש להבחין בין פסיקה על פי ספר תשובות ובין חידושים. מי שכתב חידושים הוא פרשן ולא פוסק. (6) יש חילוק בין אומדנא ברורה על מקרה ספציפי ובין הסתברות. יש הסתברות שהגר לא ישמור תורה ומצוות, כיוון שזו המציאות בקרב רוב המתגיירים. במקרה שיש רק הסתברות, הגיור חל. הרמב"ם³⁸ כבר דיבר על הנתון לפיו רוב אלו שמתגיירים לשם דבר, אחר כך חוזרים לסורם, אבל אין בכך אומדנא ברורה של בית הדין על מתגייר ספציפי שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, כל אחד עומד בפני עצמו. במקרה שיש אומדנא ברורה במקרה נדון, הגיור אינו חל. הדברים מפורשים בראשונים ובאחרונים רבים שכתבו שאם לא התגייר בלב שלם, הגיור אינו חל. כשיש אומדנא ברורה על הדברים, דברים שבלב נחשבים דברים, והגיור אינו חל.

סיכום

כפי שהתברר, גיור בלי כוונה לשמור תורה ומצוות אינו גיור. רוב ככל הפוסקים המובהקים פסקו שאי אפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות, ואף אין לגייר מישהו שמתכוון להיות 'מסורתי' כמו רוב היהודים בארץ ישראל.



38. רמב"ם, הל' איסורי ביאה, סוף פרק יג.

הרב אריאל בראלי

תביעה לבית דין לממונות לאחר דיון בבית משפט

א. תביעה חדשה בבית דין

אדם תבע באיסור בבית משפט ומעוניין כעת לתבוע בבית דין לממונות, ויש לברר אם בית הדין ידונו בתביעה זו.¹ לכאורה אין סיבה שלא לדון בדבר; אומנם התובע עבר על איסור ערכאות,² אך אין זה משפיע על המצווה לדון, בייחוד שזו הזדמנות לתקן את המעוות ולקבל פסק דין על פי ההלכה. למרות זאת הרמ"א (חו"מ סי' כו סעי' ב) נטה לדעה שאין לדון בתביעה זו בבית דין (ואף שיש לתובע זכות ממונית על פי ההלכה), וזו לשונו:

מי שהלך לערכאות של עובדי כוכבים ונתחייב בדיניהם, ואחר כך חזר ותבעו לפני דייני ישראל, יש אומרים שאין נזקקין לו (מהרי"ק שורש קפ"ז) ויש אומרים דנזקקין לו (מרדכי בפ' הגוזל בתרא), אם לא שגרם הפסד לבעל דינו לפני עובדי כוכבים (מהר"מ מירזברק). והסברא ראשונה נראה לי עיקר.

בטעם הדבר כתב הגר"א שזה קנס חכמים על שעבר על איסור ופנה לערכאות, ולדעתו יש לדמות זאת לגמרא בנדרים אשר קונסת את מי שעבר על נדרו, וזו לשון הגמרא (נדרים כ"ע"א):

מי שנזר ועבר על נזירותו, אין נזקקין לו עד שינהוג בו איסור כימים שנהג בהן היתר, אמר רב יוסף: הואיל ואמרי רבנן אין נזקקים לו, בי דינא דמזדקקי לא עביד שפיר; רב אחא בר יעקב אומר: משמתין ליה.³

ב. דעת ה'בית יוסף'

ה'בית יוסף' (סי' כו) הביא מחלוקת בשאלה זו: ישראל שהולך את חברו לפני הערכאות, וחייבו לאותו שהולך את חברו,

1. ברור שמי שנתבע בבית משפט רשאי לפנות לבית דין לממונות, משום שלא הייתה לו ברירה, וכ"כ בשו"ת הרי בשמים, ח"ב סי' רלז; אומנם המהרש"ם, ח"א סי' פט, האריך בכך.
2. שו"ע, חו"מ סי' כו סעי' א.
3. הגמרא עוסקת באדם שנכשל בשמירת נזירותו וכעת רוצה להישאל עליה. חכמים אינם ממהרים לעזור לו להתיר את נדר הנזירות שלו, כדי שלא להקל ראש בנזירות. גם במקרה שלנו כאשר האדם נזקק לערכאות, אין נזקקים לו. עם זאת ההשוואה עדיין צריכה עיון, הרי בסופו של דבר במקרה של נזירות מדובר על קנס זמני, ולבסוף יתירו לו את הנדר, אך כאן לא קבע הרמ"א שיעור זמן. ובשו"ת מהרי"ץ, סי' קמו, הקשה מי חידש קנס זה, ואימתי נתחדש קנס זה, ועוד וכי מי שאכל שום יחזור ויאכל שום?! והביא עוד מספר מאזנים למשפט, ס"ק ב, שגם חולק על טעם זה, והואיל וכל מילתא דאמר רחמנא לא תעבד אי עביד לא מהני. אולם נתיבות המשפט, שם ס"ק ב, הסכים שהטעם משום קנס, אלא שהוסף 'אבל אם הבעל דין עצמו יודע שחייב לו ע"פ ד"ת ודאי צריך לשלם לו, ואפילו אם הוא מסופק צריך לדון לפני דייני ישראל, שלא יהיה ספק גזל תחת ידו, וכ"כ ערוך השלחן, שם ס"ק א.

וכשראה כן חזר ותבעו בדיני ישראל, היה ראוי לומר שאין נזקקין לו אם זוכה בדיני ישראל, וגדולה מזו משמע בשו"ת מהרי"ק (שורש קפז), בשם רבינו יצחק בר פראן, אבל לא משמע הכי בהוא עובדא שהביא מרדכי בסוף קמא (סימן קצ"ה וקצו) ותשובות מיימוניות בספר נזיקין (סימן יד וטו), מרבי יואל ורבי אפרים. מעניין, כי לדעתו של ה'בית יוסף' הסברה הפשוטה היא שאין דנים: 'היה ראוי לומר שאין נזקקים', אלא שסיים שיש פוסקים אחרת, ועל כן יש לעיין מה דעתו למסקנה, בייחוד שלא גילה דעתו במפורש ב'שלחן ערוך'.⁴ הרב עובדיה יוסף הבין שהכרעת ה'בית יוסף' היא ש'נזקקים לו', ולדבריו זו הכרעה חד משמעית, ועל כן אין בעלי הדין (הנוהגים כפסק 'שלחן ערוך') יכולים לטעון 'קים לי' כרמ"א.

הוא נדרש לשאלה אם להיזקק לתביעת מזונות בבית הדין הרבני לאחר שכבר הוגשה תביעה לבית משפט למשפחה, ולדעתו יש לדון בתביעה זו, וזו לשונו:

נראה ממסקנת דברי מרן, שאע"פ שעשה שלא כהוגן נזקקים לו. ונראה שמכיון שהצדדים הם מבני עדות המזרח שהולכים אחר הוראות מרן הב"י, נזקקים לתביעת האשה למזונות, ואין הבעל המוחזק יכול לומר קים לי כהרמ"א נגד מרן הב"י. וכמו שמבואר בדברי מרן החיד"א בברכי יוסף חו"מ (סי' כה אות כ"ח) שאין לומר קים לי נגד מ"ש מרן בב"י. ואף לדעת החולקים וס"ל שהמוחזק יכול לומר קי"ל, נגד מ"ש מרן בב"י, ולא הובא בש"ע, וכמ"ש בשו"ת ויוסף אברהם (סי' כד דף קפ"ג ע"ב). מ"מ בנ"ד שאין הכל יודעים שדין בתי המשפט החילוניים כדין ערכאות, כיון שהשופטים יהודים וע' בספר פעמוני זהב (סי' כו), ומה גם שהאשה טוענת שהעו"ד אשר ייצג אותה, הוא שהגיש תביעתה למזונות אצל בית המשפט, ובעוה"ר נעשה הדבר כהיתר אף אצל עו"ד דתיים להגיש תביעת מזונות לבית המשפט החילוני, לכן יש להורות שיכולה לחזור ולתבוע מזונותיה בבית הדין הרבני.⁵

אולם כבר העיר שם הדיין הרב אליעזר שפירא שבדברי 'בית יוסף' אין הכרעה, ועל כן גם הנוקטים כדעת 'שלחן ערוך' יש להם לקבל את הכרעת הרמ"א ולא לדון את מי שהגיש תביעה בבית משפט.

הרב שפירא טען שכלל לא שייך להזכיר את טענת 'קים לי' כאשר הדיון ההלכתי מתנהל על ידי הדיינים, והם יחליטו אם לקבל את התביעה. במצב זה לא יעלה על הדעת שאחד מבעלי הדין יגיד לדיינים שהוא מסרב לבוא לדיון כי הוא פוסק כרמ"א שאין נזקקים, הרי זו הוראה לדיינים ולא לבעלי הדין.⁶ אם כן, נראה כי דעת הרמ"א התקבלה למעשה ומי שפנה לבית משפט אינו יכול להגיש תביעה חדשה בבית הדין.

4. בספר יד מלאכי, כללי הריב"ה ומהריק"א סי' מא, כתב כי 'דרך הרב בית יוסף להביא סברות רבות, לפעמים מביא הסברות הפכיות בלשון אבל, ולפעמים שלא בלשון אבל, שאין כוונתו אלא להודיע לנו הסברות, והפוסק יבחר לו הטוב בעיניו'.

5. פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל, חלק יג עמ' 274-281.

6. וזו לשונו של הרב אליעזר שפירא: 'במה שכתב כי מרן הב"י דחה דעה זו כי אין נזקקין למה שהובא לערכאות, הנה הרואה בב"י יוכח כי רק כתב כי מדברי המרדכי ותשובת מיימוניות נראה כי יש להזדקק, אך לא הכריע ודחה דעת המהרי"ק, אלא כיון שהב"י והרמ"א הסכימו לסברא זו, מי ימלא לבו לחלוק עליהם. ואף שהרב ב"י לא החליט בדבר, ואדרבא, כתב דדברי המרדכי חולקין, מ"מ הרמ"א הכריע כן, ולכן בודאי אין מקום לומר קים לי. אבל בעצם הסברא של קים לי, אומר אני שאינה שייכת, וכי ענין זה הוא טענות בין בעלי דינים שכל אחד אם הוא מוחזק ויכול לומר קים לי כדעת המיעוט,



ג. כיצד הנתבע יכול לעכב ממון שלא כדין?

בספר 'אורים ותומים'⁷ האריך ותמה מאוד על הרמ"א, כי גם אם זכה בדין הגויים להחזיק בממון של חברו, מי התיר לו זאת ע"פ דין תורה? ומדוע התובע איבד את זכותו לדון על פי תורה? לכן כתב הסבר חדש (לא מטעם קנס) המבוסס על פסיקת הרמ"א בעניין קבלת דיינים גויים. הרמ"א⁸ פסק שמי שקיבל עליו דיינים גויים והם כתבו פסק דין, שוב אינו יכול לחזור בו אף שלא היה קניין!

משמעות הדברים היא שכל מי שתובע בערכאות, הרי בכך **קיבל עליו את פסק הדין שלהן**, ומעתה אינו יכול לפתוח את הדיון מחדש, כי מבחינה ממונית הוא מחל והשלים עם פסיקת הדיינים הגויים. לכן לדעת הרמ"א עצם הגשת התביעה לבית משפט משמעותה מחילה על הזכויות הממוניות הקיימות לטובתו וכן נכונות מצידו לקיים את פסק השופט, ומשום כך הנתבע אינו צריך לחשוש לגזל לאור פסיקת השופט.⁹ וכך משמע בשו"ת מהרש"ם:¹⁰

אבל נראה דזהו אם עדיין לא זכה בערכאות, אבל אם כבר זכה בדינו ושם פסקו לו הוצאות - הרי דינם דין, כיון שהרמ"א סי' כ"ב ס"ב פסק בפשיטא, דאם כבר דנו לפני עכו"ם אינו יכול לחזור בו **שהרי שניהם סמכו את עצמם על דיניהם וגם הנתבע אדעתא דהכי נכנס.**

וכן בשו"ת 'תשובות והנהגות'¹¹ כתב: 'הנה באופן שסמכו שניהם על דינא דמלכותא יש לומר קיים, שעל דרך זה נתחייב'. נראה שסברה זו רמוזה בדברי התשב"ץ (ח"ב סי' רצ), שכן מצד אחד כתב בצורה החלטית שפסיקת ערכאות היא גזל:

אם דיניהם אינו כדינינו, הדבר פשוט שהוא אסור והדן לפניהם הרי הוא גזלן ופסול לעדות... **ודבר זה לרוב פשיטותו לא ניתן ליכתב.** ואם קדש אשה באותו ממון שנטל בדיניהן שלא כדינינו אינה מקודשת. ולחומר זה הענין כתב הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות סנהדרין כל הדן בדיני עכו"ם ובערכאות שלהן אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע וכאלו חרף והרים יד בתורת מרע"ה שנ' אלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני עכו"ם.

ומצד שני כתב שאין בכך גזל (שם סי' סח):

כיון שהלכו תחילה לדון לפני האומות ובדיני האומות יצאו חייבין, **הרי הם כאילו קבלו עליהם לדון באותו דין ומחלו זכותם**, והרי מה שדנו האומות... קיים.

כדי ליישב את דבריו נראה כי יש לחלק בין מצב שבו אחד כפה את חברו ללכת לערכאות **שלא כדין** (כגון במקום שבעל הדין מסכים לבוא לדין תורה), ואז בפסיקת השופט יש משום גזל, לבין מקרה שבו שני הצדדים בחרו ללכת יחד לבית משפט - הם

שיסודו הוא בדין אין הולכין בממון אחרי הרוב. אבל בענינו הדיון הוא באם חובתו של ב"ד לדון בענין וכי ביה"ד הוא בעל דין שיטען קים לי, ואם יהיה ביה"ד של אשכנזים וכי יוכלו לטעון קים לנו כהרמ"א, לכן אין זה ענין לטענת קים לי.

7. תומים, סי' כו ס"ק ב.

8. רמ"א, סי' כב סעי' ב.

9. אומנם כתב כי דברי הרמ"א 'צ"ע מאד, כי אין לרמ"א על מי לסמוך, לפי דקיי"ל דחוזר בקנין'.

10. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' פט.

11. תשובות והנהגות, ח"ג סי' תסב.

אומנם עברו על איסור ערכאות, אך ההחלטה הזו טומנת בחובה השלמה עם פסק דינו של השופט, ועל כן אין בה משום גזל.

ד. נתבע אשר אינו שומר תורה ומצוות

ניתן להרחיב סברה זו ולטעון שבכל פעם ששני הצדדים בחרו לברר את הסכסוך הממוני בבית משפט, אזי אף שחייבו אחד מבעלי הדין בבית המשפט שלא על פי ההלכה, אין בכך משום גזל. נראה שניתן להעריך שכל יהודי אשר רואה בבית המשפט את הכתובת היחידה עבורו לפתרון סכסוכים ממוניים, בכך הוא מקבל עליו את הפסיקה ומוחל על הזכויות ההלכתיות שיש לו על פי דין תורה. זאת ביחוד שיש ציבור גדול אשר הוגדר על פי הפוסקים 'תינוקות שנשבו',¹² ומבחינתם אין משמעות לבית הדין לממונות, ואין בנמצא אפשרות אחרת חוץ מבית משפט.¹³ כדמות ראייה לסברה זו יש להביא מדברי הרב אלישיב, אשר נשאל איך ישנו היתר הלכתי לתבוע בבית משפט את מי שמסרב לדין תורה, הרי בכך מכשילים את השופט באיסור ערכאות, וזו לשונו:

יש לחוש לאיסור של נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, דעבירה בידו וצריך כפרה, וא"כ הרי השופט נתכוין לאכול בשר חזיר ולדון בדינים של עכו"ם נגד תורת משה, **אלא שהם שוגגים בדבר**, ולכן אפשר להקל ולדון בפני ערכאות.¹⁴ אולם כל זה נאמר אך ורק כלפי מי שבחר להגיע לבית משפט (כולל מי שאורח חייו אינו דתי והוא נאלץ להגיע לבית המשפט, אך מבחינתו זהו מקום הדין), אך ודאי שמי שמעוניין בדין תורה ובעל כורחו הגיע לבית המשפט ופסק הדין חייב אותו שלא כהלכה, יש בכך בעיה של גזל.¹⁵

סיכום

א. אדם אשר הגיש תביעה לבית משפט וקיבל שם פסק דין, אין דנים בתביעה מחודשת שלו בבית דין לממונות.¹⁶
 ב. במקרה זה, שהתובע הוא זה שיזם את הפניה לבית המשפט, אזי הנתבע רשאי להמשיך ולהחזיק בכספו אף שעל פי ההלכה הוא חייב.¹⁷
 ג. מי שנתבע בעל כורחו בבית משפט ויצא נגדו פסק הדין המחייב אותו לשלם ממון שלא כהלכה, יכול לתבוע מחדש את הכסף הזה בבית דין לממונות.



12. הרב יעקב אטלינגר, בנין ציון החדשות, סי' כג; חזון איש, יו"ד סי' ב ס"ק כח.
13. מוסכמה טבעית המקובלת על כלל הציבור היא לקבל עליהם מערכת חוקים וכללים לעשיית צדק, וכדברי חז"ל במסכת אבות 'אילולי מוראה, איש את רעהו חיים בלעו'. וכך נימק רשב"ם, ב"ב נד ע"ב ד"ה מי אמר, את התוקף ההלכתי של 'דינא דמלכותא דינא', שהציבור ברצונו קיבל עליו את משפט המלך, וכוונתו להסכמה מכללאל של הציבור למערכת שפיטה.
14. ישורון יא, עמ' תרצו.
15. עי' בדבריו של הרב אשר וייס, מנחת אשר, דברים סי' ג.
16. לדעת הרב עובדיה יוסף יש לדון בתביעה זו אם מדובר באדם הנוהג על פי פסק שו"ע.
17. ולדעת נתיבות המשפט, סי' כו ס"ק ב, עליו להוציא את הכסף מתחת ידו, דלא כרמ"א.

הרב הלל גפן

הוקי התורה: תיווך

הקדמה

במאמר זה נסקור כמה מהסוגיות המרכזיות בנוגע לדיני תיווך בימינו, ולאחר מכן נציע ניסוח של דיני תיווך בסגנון של חוק, במסגרת מיזם 'הוקי התורה' של מכון 'משפטי ארץ'. מאמר זה מסתמך כמובן על ספרים ומחקרים קודמים שעוסקים בדיני תיווך בימינו.¹ מתווך הוא אדם המקבל תשלום על שהביא שני צדדים לכרות ביניהם הסכם. לפיכך דינו כקבלן² המקבל תשלום עבור התוצאה שהגיע אליה, ללא תלות במספר שעות העבודה שהשקיע כדי להגיע אליה.³

א. יסודות החיוב לשלם למתווך

על פי ההלכה, ישנם שני יסודות לחיוב בדמי תיווך: היסוד הראשון הוא ההסכם (להלן: הסכם תיווך). כאשר אחד הצדדים הזמין את שירותי המתווך, הוא חייב בתשלום דמי תיווך, כפי שחייבים לשלם לכל מבצע עבודה מכוח הסכם.⁴ הסכם יכול להיות בכתב או בעל פה.

היסוד השני הוא 'דין נהנה' (עשיית עושר ולא במשפט), הקובע שאדם צריך לשלם על הנאה כלכלית שבאה לו מכוח פעולת חברו.⁵ לפיכך גם מי שמעוניין למכור או לקנות נכס, אך מעולם לא התחייב לשלם למתווך שכר מכוח הסכם תיווך, יהיה חייב לשלם למתווך שכר, בשיעור שווי הרווח הכלכלי שהפיק מפעולת התיווך, אם המתווך מצא עבורו קונה או מוכר מיוזמתו.

1. כגון: הרב חיים צפרי, ד"ר מיכאל בריס וד"ר מיכאל ויגודה, 'פרק חמישי: חוזה תיווך', בתוך: ד"ר מיכאל ויגודה, הערות לטיטת חוק דיני ממונות, התשע"א-2010, לאור המשפט העברי, אתר משרד המשפטים, עמ' 40-45; יעקב ישעיה בלוי, פתחי חושן, שכירות מטלטלין, בתים וקרקעות ופועלים, ירושלים תשמ"ה (להלן: פתחי חושן, שכירות); הרב אברהם רוזין והרב חנוך לויפר, תיווך ושידוך כהלכה, ירושלים תשע"ה (להלן: תיווך ושידוך כהלכה); הרב יוסף גולדברג, הלכות מתווכים, ירושלים תשפ"א (להלן: הלכות מתווכים). וראו גם הרב הלל גפן, 'הסכם תיווך', אמונת עתיך 129, עמ' 90.
2. הלכות מתווכים עמ' קה. הכוונה למתווך שפעל בהוראת הלקוח, אולם אם המתווך בא ביזמתו ותיווך בדיבור בלבד, ללא טרחה, ללא הוצאות וללא הפסד זמן, אין לו שכר טרחה מן הדין אלא רק מחמת המנהג (שם עמ' קד).
3. ראו הלכות מתווכים, עמ' קה.
4. פתחי חושן, שכירות פרק יד סעי' א.
5. בבא מציעא קא ע"א; שו"ת הרשב"א ד, ס' קכה.

1. תשלום למתווך על השגת הסכם שאינו מחייב

מתווך זכאי לתשלום כאשר נכרת הסכם בין הצדדים, ובדרך כלל מדובר בהסכם מחייב שאפשר לאכוף אותו, אולם לעיתים ההתחייבות היא לשלם גם על הסכם שאינו מחייב. כך למשל בשידוך, שהוא הסכם שאינו ניתן לאכיפה, ובכל זאת יש חובה לשלם לשדכן.⁶ אומנם יש מקומות שבהם נהגו לשלם לשדכן רק לאחר הנישואין, שהם הסכם מחייב.⁷ ישנם מקורות שונים לגבי מועד התשלום על שידוך הנהוג בימינו.⁸

2. התשלום למתווך תלוי בכריתת הסכם בין הצדדים

מבחינה הלכתית, מתווך הוא קבלן המקבל תשלום על הגעה לתוצאה, ללא קשר להיקף הזמן והמאמץ שהשקיע בעבודתו. ואולם פעולת המתווך שונה מפעולת קבלן רגיל, כיוון שקבלן רגיל אינו תלוי בהכרח במזמין לצורך הגעה לתוצאה שקיבל עליו להשיג. כך למשל נגר שהתחייב לבנות ארון אינו תלוי בהכרח ברצונו של המזמין, ואם המזמין לא שיתף פעולה וגרם לכך שהקבלן לא יעמוד בהתחייבות שלו, אזי ייתכן שהמזמין יחויב בתשלום לקבלן במקרים מסוימים.⁹ לעומת זאת, מתווך תלוי תמיד ובאופן מהותי בצדדים לצורך השלמת המשימה שלו, שהרי כריתת הסכם בין הצדדים תלויה ברצונם הטוב. ממילא מזמיני שירות התיווך שהחליטו לא לכרות את ההסכם יהיו פטורים מלשלם למתווך.

3. כריתת הסכם תיווך בדיבור

כלל נקוט בידינו שאין כריתת הסכם בהלכה ללא מעשה, ולא די בסיכום בעל פה.¹⁰ לכן הסכם קבלנות נכרת מכוח תחילת העבודה, ולא מכוח ההסכמה שבין הצדדים בלבד.¹¹ החידוש במתווך הוא שכיוון שעיקר עבודתו היא להעביר מידע בין הצדדים להסכם, הרי שיתכן מצב שבו יכרת הסכם בין המתווך למזמין בהעברת מידע בדיבור בלבד, כיוון שמדובר בתחילת עבודתו של המתווך.¹²

ב. מעמד חוק המתווכים בעניין תיווך במקרקעין

כללי¹³

כידוע, לדעת חלק מן הראשונים, הכלל הקובע ש'דינא דמלכותא - דינא' חל רק בנוגע לחוקים שהם לתועלת המלך או השלטון, כחוקי המס, התעבורה וכדומה.¹⁴ לשיטה זו, על

6. רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' י.

7. רמ"א שם.

8. הלכות מתווכים, עמ' קנז.

9. רמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' א.

10. שלחן ערוך, חו"מ סי' קפט סעי' א.

11. שולחן ערוך, חו"מ סי' שלג סעי' א.

12. ראו הלכות מתווכים, עמ' קה, והערה 9 שם.

13. שאלת מעמד של חוקי מדינת ישראל על פי ההלכה היא סוגיה רחבה שנדונה בקרב פוסקים רבים (ראו למשל: הרב ישראל בן שחר והרב יאיר הס, 'התוקף הלכתי של חוקי המדינה', כתר א, עמ' 339-385; הרב עדו רכניץ והרב יואב שטרנברג, נייר עמדה 3: תוקפם ההלכתי של חוקי המדינה בדיני ממונות, אתר דין תורה). במסגרת זו נדון במקצת הסברות הנוגעות לענייננו.

החוק האזרחי של מדינת ישראל לא חל הכלל 'דינא דמלכותא דינא'. אלא שיש החולקים וסוברים שאף בדברים שאין שום הנאה ותועלת ישירה למלכות, דין המלכות מחייב,¹⁵ לרבות חוקים שנועדו למנוע 'הכחשות וקטטות'.¹⁶ כך אומנם פסק הרמ"א, כשקבע ש'לא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה'.¹⁷ לשיטה זו, החוק האזרחי של מדינת ישראל מקבל תוקף הלכתי מכוח היותו 'דינא דמלכותא'.

אומנם הש"ך¹⁸ קבע שבכל אופן אין תוקף הלכתי לדין המלכות הסותר את דין התורה. עוד יש להעיר שלפי ה'חתם סופר'¹⁹ יש תוקף הלכתי לכל חוק של המלכות שראוי היה לחכמי ישראל לתקן כמוהו.

לאור עקרונות אלו יש לבחון את המשמעות ההלכתית של חוק המתווכים במקרקעין, התשנ"ו-1996 (להלן: חוק המתווכים).

דרישת הכתב

חוק המתווכים קובע שמתווך לא יזכה בדמי תיווך בעסקת מקרקעין אלא אם כן חתם הלקוח על הזמנה בכתב לביצוע פעולת תיווך במקרקעין.²⁰ בתי המשפט עסקו בשאלה עד כמה יש לנהוג באופן דווקני על פי החוק, ושמה יש לחייב בתשלום גם במקרים שבהם לא נחתם הסכם תיווך על פי כל הדרישות.²¹

דין התורה אינו דורש שהסכם התיווך יהיה בכתב, ואפשר לחייב בדמי תיווך גם ללא הזמנת התיווך כלל, מדין 'נהנה'. תכליתה של דרישת הכתב שבחוק המתווכים היא למנוע מצבים של אי בהירות והכחשות בין הצדדים.²² אכן, הניסיון מלמד שמצבים כאלו שכיחים מאוד ומגיעים תכופות לפתחייהם של בתי הדין, ולכן ראוי היה לחכמי ישראל לקבוע תקנה המחייבת את הצדדים לערוך הסכם כתוב. בהתאם לכך, בכמה פסקי דין של בתי הדין ברשת 'ארץ חמדה גזית' אומצה גישה מרוככת, שלפיה כאשר הלקוח לא היה אמור לדעת שיחויב בדמי תיווך ולא נעשה הסכם בכתב - הוא יהיה פטור כמעט

14. כן דעת הרמב"ם, ע"פ מגיד משנה, הל' מלווה פכ"ז ה"א; שו"ת ריב"ש, סי' רג; חידושי הרמב"ן, בבא בתרא נה ע"א בשם דברי האומרים; ר"ן על הרי"ף, גיטין ד ע"א בשם יש מי שפירש; חידושי הרשב"א, גיטין י ע"ב בשם יש דוחין; מהרי"ק, שורש קפז, בדינים שבין אדם לחברו פשיטא ופשיטא דלא. וראו ש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט.

15. חידושי הרמב"ן, בבא בתרא נה ע"א; חידושי הרשב"א, גיטין י ע"ב; ר"ן על הרי"ף, גיטין ד ע"א.

16. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' שנו.

17. רמ"א, חו"מ ס"ק שסט סעי' יא.

18. ש"ך, חו"מ סי' עג סעי' לט.

19. שו"ת חתם סופר, חלק ה, חו"מ סי' מד.

20. סעיפים 9(א), 14(א)(2) לחוק המתווכים. פרטים בדבר הנושאים שיש לכלול בהסכם התיווך נקבעו בתקנות המתווכים במקרקעין (פרטי הזמנה בכתב), התשנ"ז-1997.

21. ראו למשל: ע"א 36998-03-13 קינן נ' ב. יאיר חברה קבלנית לעבודות בניה בע"מ (פורסם ב'נבו') והאסמכתאות שם, ובהרחבה אצל אבי ויינרוט, 'דרישת הכתב בעסקת תיווך במקרקעין', משפט ועסקים כב (תש"ף) 121, עמ' 143-158.

22. וראו גם אצל ויינרוט שם, עמ' 123 ('דרישת הכתב בחוק המתווכים לא נועדה לוודא גמירת דעת ורצינות, ואינה מופנית כלפי שני הצדדים, אלא מטילה חובה על המתווך לנהוג במקצועיות, ובכלל זה להשכין ודאות ביחסיו עם הלקוח על ידי החתמתו על מסמך התקשרות בכתב שבו ימלא המתווך פרטים שנקבעו במפורש בתקנות ביחס להתקשרות בין הצדדים').

לגמרי מן החובה לשלם את דמי התיווך.²³ לעומת זאת, כאשר סוכם במפורש על תשלום דמי תיווך או שהיה על הלקוח להבין שיחויב בתשלום (כגון במקרה שהוא פנה בעצמו למשרד תיווך), הוא יהיה חייב בתשלום דמי תיווך אף שלא נחתם הסכם בכתב.²⁴

רישוי

חוק המתווכים קובע שבכל הנוגע לתיווך במקרקעין, רק מתווך המחזיק ברישיון זכאי לדמי תיווך.²⁵ דרישת הרישוי נועדה לוודא ששירות התיווך יינתן מאת גורם העונה לדרישות סף של התאמה וכשירות, ובעל ידע ורמה מקצועית נאותה בתחום הנדל"ן. כמו כן, דרישה זו נועדה לאכוף אמות מידה של הגינות, כדי להגן על רוכשי הדירות והשוכרים. משמעותה המעשית של דרישה זו היא שבית המשפט לא יעניק סעד למתווך שאינו מורשה, אם הוא לא קיבל את שכרו, אף אם נחתם עימו הסכם תיווך.²⁶ אף על פי כן נפסק בבית המשפט המחוזי בתל אביב²⁷ שתיווך אקראי אינו בגדר עסק בתיווך המחייב את בעליו ברישיון תיווך כתנאי לזכאותו לקבל דמי תיווך. לאור זאת יש לדון בתוקפה של דרישת הרישוי לפי ההלכה, הן בנוגע לעצם הדרישה והן בנוגע לתוקפו של הסכם תיווך שנכרת עם מתווך שאינו מורשה לעסוק בתחום זה. מאחר שאין בעניין זה פסיקה שיטתית של בתי הדין,²⁸ הותרנו עניין זה ללא הכרעה.

ג. אונאה בדמי תיווך

כאמור לעיל, מעמדו ההלכתי של מתווך הוא כשל קבלן. לדעת הרמב"ן²⁹ והרשב"א³⁰ כשם שאין דין אונאה חל בהסכמי עבודה עם שכיר, כך אין דין אונאה חל בהסכם עבודה עם קבלן. ואולם הרמב"ם³¹ כתב:

נראה לי שהקבלן יש לו הונאה. כיצד? כגון שקבל עליו לארוג בגד זה בעשרה זוזים, או לתפור חלוק זה בשני זוזים הרי זה יש לו הונייה, וכל אחד משניהם בין קבלן בין בעל הבגד חוזר לעולם כמוכר...
וכך נפסק גם ב'שלחן ערוך'.³²

-
23. הרב יוסף כרמל, פסק דין ארץ חמדה גזית 70003; הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 73042; הרבנים שלמה אישון, אהרן כ"ץ וסיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 73131, סעיף ת.
24. הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 72059.
25. סעיף 2 לחוק המתווכים.
26. סעיף 14(א)(1) לחוק המתווכים.
27. ע"א (ת"א) 3252/05 טרכטנברג נ' אפריקה ישראל מגורים.
28. בספר עטרת דבורה, חו"מ ס' לח, הביא את דברי שו"ת מים רבים, ד ס' כז, על מקום שהמתווכים היו רשומים ופורעים מס למלך, ופסק שאין לשלם לשדכן שאינו רשום את מלוא השכר, אלא שמין לו את שכר טרחתו בלבד, אך בספר עטרת דבורה לא הכריע באופן ברור בעניין זה. ראו גם פסקי דין ארץ חמדה גזית מס' 70003, 79006.
29. חידושי הרמב"ן, בבא מציעא נו ע"ב.
30. חידושי הרשב"א, שם.
31. רמב"ם הל' מכירה פי"ג הי"ח.
32. שלחן ערוך, חו"מ ס' רכז סעי' לו; וראו גם, חוקי התורה, קבלנות, סעיף 11.

בספר תשובות מיימוניות³³ הביא תשובת מהר"ם שדן בשדכן שדרש סכום גבוה מן הצדדים, ואלו הסכימו לשלם סכום זה, אך לאחר שהסתיים השידוך ביקשו לחזור בהם. בעניין זה פסק מהר"ם שאין השדכן זכאי לשכר העולה על דמי השדכנות המקובלים, אך נשאר בספק בנוגע לשאלה אם כך יהיה הדין גם בשדכן מקצועי, שזו עבודתו העיקרית. לעומת זאת המרדכי³⁴ הביא גם את דברי רבנו שמחה שחייב לתת לשדכן כל מה שהוסכם לתת לו, כיוון שבשכר השדכנות מקובל ליתן לשדכן יותר מכדי טורחו, וכן פסק המהרש"ל.³⁵ למעשה הרמ"א³⁶ פסק ש'בשדכנות אין לו אלא שכרו, אף על פי שהתנה עמו לתת לו הרבה'. אכן, ישנם אחרונים³⁷ שסייגו קביעה זו וקבעו שהיא אינה חלה אלא בדמי שדכנות, ולא בדמי תיווך, אך הש"ך³⁸ חלק עליהם ופסק שעיקרון זה חל על כל הסכם תיווך. כיוון שהמחלוקת בעניין זה לא הוכרעה, קבענו שלמעשה לא ניתן לחייב אדם לתת למתווך דמי תיווך שהם גבוהים באופן ניכר מדמי התיווך המקובלים. יחד עם זאת אם המתווך מחזיק בידי דמי התיווך המגיעים לו מכוח ההסכם, אין להוציאם מיזו, אף אם הם גבוהים באופן ניכר מדמי התיווך המקובלים.

1. ריבוי מתווכים

לפעמים אין העסקה נגמרת על ידי מתווך אחד אלא לאחר התערבות של מתווך נוסף. ה'פתחי תשובה'³⁹ כותב בשם ספר 'עטרת צבי' שבפנקס ארצות נקבעה תקנה שהמתחיל והגומר יחלקו בשווה את דמי התיווך. כדי להיקרא 'מתחיל' לא די בהצעת העסקה, אלא יש צורך בתיווך ממשי בנוגע למחיר העסקה. אחר כך כתב שכאשר שלושה מתווכים היו מעורבים, נוהגים לחלק את דמי התיווך לשלושה חלקים: שלישי למתחיל, שלישי לאמצעי ושלישי לגומר.

בתשובת 'שב יעקב'⁴⁰ כתב שזכותו של ה'מתחיל' נובעת מהיותו בעל הרעיון של השידוך או העסקה המדוברת, וה'גומר' רק המשיך את פעולתו. אולם אם ה'גומר' יזם את העסקה בעצמו ולא הסתייע כלל בפעולת ה'מתחיל', הוא זכאי למלוא דמי התיווך, כשם שמצווה נקראת על שם גומרה.⁴¹ בעניין זה יש הבדל בנושא זה בין החוק לבין ההלכה. לפי החוק

33. תשובות מיימוניות, נזיקין, סי' כב.

34. מרדכי, בבא קמא סי' קעב.

35. ים של שלמה, בבא קמא סי' י אות לח.

36. רמ"א, חו"מ סי' רסד סעי' ז.

37. שו"ת מהר"י בן לב א, סי' ק (דמהר"ם דווקא בשדכנים דהוי דבר מצוה לזווג זיווגים הוא דקאמר דאין לו אלא שכר טרחו דומיא דההיא דמי שהיה בורח מבית האסורים, אבל בדבר הרשות כיוצא בנדון דידן מהסרסורים מודה מהר"ם ז"ל דיהינן להו כל מה שהתנו עמו); הש"ך, חו"מ סי' רסד ס"ק יד, ציין גם לשו"ת דברי ריבון שצו, אך שם ראיתי שאינו מחלק בין שדכן לסרסור, ולדעתו גם לשדכן רגילים לתת יותר משכר טורחו.

38. ש"ך, חו"מ סי' רסד ס"ק יד.

39. פתחי תשובה, חו"מ סי' קפה ס"ק ג.

40. שו"ת שב יעקב, חו"מ סי' יג, מובא בפתחי תשובה שם.

41. כדרשת חז"ל, דברים רבה ת, ד, על הפסוק 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם', שאע"פ שמשא התחיל במצווה אין היא נקראת אלא על שם בני ישראל שגמרוה, וזאת משום שגם אם משה לא היה מתחיל, המצווה הייתה מתקיימת על ידם.

מגיעים למתווך דמי תיווך רק אם הוא היה הגורם היעיל בביצוע העסקה,⁴² ולכן לכאורה רק מתווך אחד זכאי לדמי תיווך, ובדרך כלל אין מחלקים את דמי התיווך בין כמה מתווכים. לעומת זאת לפי ההלכה מתווך שמעשיו הועילו מקבל לפחות חלק מדמי התיווך, גם אם העסקה לא נגמרה על ידו.

2. מתווך שהתחיל והצדדים סיימו את העסקה בלעדיו

הרב ישראל גרוסמן⁴³ כתב שאם המתווך הציע דירה למוכר או לקונה, והצדדים גמרו את העסקה בעצמם, יש לשלם למתווך דמי תיווך מלאים (ולא רק כ'מתחיל'). ראייתו היא מתשובת הרא"ש,⁴⁴ לפיה אם המוכר מכר לקונה שהוצע ע"י המתווך, הוא צריך לשלם למתווך את מלוא שכרו. אומנם הרב גרוסמן מציין שיש מי שחלק עליו וטען שהרא"ש חייב לשלם למתווך את מלוא דמי התיווך משום שהמוכר נהג בו ברמאות. לשיטה זו, כאשר הצדדים לעסקה נהגו בתום לב וגמרו את העסקה בעצמם, כגון שהעסקה נכשלה ולאחר זמן מה הצדדים התגברו על המחלוקת ביניהם ללא מעורבות המתווך, אין לחייב את המוכר לשלם למתווך את מלוא דמי התיווך (אלא רק כ'מתחיל'). בשאלה זו נחלקו גם דיני בית הדין 'ארץ חמדה' בפסק דין 76102, ונפסק בדעת רוב הדיינים שיש לשלם למתווך את מלוא דמי התיווך. לדעת המיעוט, כיוון שיש מחלוקת בין האחרונים בשאלה זו, אין לחייב את המוכר לשלם למתווך יותר מן המקובל לשלם ל'מתחיל'. כיוון שאף נושא זה שנוי במחלוקת, לא הכרענו בו כאן.

3. בלעדיות

ישנה אפשרות מקובלת למסור נכס לתיווך בבלעדיות. חוק המתווכים קובע בעניין זה שיש לחתום על הסכם בלעדיות נפרד (סעיף 9(ב)); שתקופת הבלעדיות המרבית בתיווך מקרקעין לא תעלה על חצי שנה (סעיף 9(ב1)); ושבהלך תקופת הבלעדיות יבצע המתווך פעולות שיווק (סעיפים 9(ב2), 9(ד)). נוסף על כך קובע סעיף 14(ב) לחוק חזקה שלפיה מתווך שביצע בתקופת הבלעדיות פעולות שיווק בהתאם לדרישות שנקבעו בתקנות, הוא הגורם היעיל בתיווך, לגבי עסקה שנכרתה בתקופת הבלעדיות. מה יהיה הדין כאשר נכס נמסר לטיפולו הבלעדי של מתווך, ובסופו של דבר היו גורמים אחרים שהביאו לביצוע העסקה? שאלה זו שנויה במחלוקת. לפי גישה אחת, החזקה האמורה ניתנת לסתירה. לפי גישה זו, אם הלקוח יוכיח שהקונה הגיע אליו שלא באמצעות המתווך, הוא יהיה פטור מדמי התיווך.⁴⁵ גישה אחרת מנוסחת בצורה זו: כל אימת שצד מתקשר עם מתווך בהסכם בלעדיות, הוא יהיה זכאי - בהתאם לתנאי החוזה - לדמי תיווך, גם אם לא היה הגורם היעיל להתקשרות, שכן זכותו נובעת מכוח הנורמה החוזית המקנה לו את הבלעדיות.⁴⁶

42. סעיף 14 (א)(3) לחוק המתווכים.

43. שו"ת נצח ישראל, סי' כח.

44. שו"ת הרא"ש, כלל קה סי' א.

45. בבר"ע 2905/00 יצחק מאיר נ' עיריית קובלנסקי (פורסם ב'נבו') קבעה השופטת אלשיך שחוק המתווכים הינו קוגנטי (לא ניתן להתנאה) בהיותו חוק צרכני.

46. ע"א (י-ם) 2543/01 תיווך יהלום יצחק מאור (אסולין) נ' יסמין לפשיץ (פורסם ב'נבו); ת"ק (י-ם) 4103/02 כורש נ' סייר (פורסם ב'נבו); ת"ק ת"א 9048/02 הגן דוד נ' בוכולטר אורן (פורסם ב'נבו').

לגבי משמעותו ותוקפו ההלכתי של הסכם בלעדיות פסק בית הדין לממונות בירושלים⁴⁷ שיש בהסכם מסוג זה בעיה של אסמכתא, כיוון שהמוכר מתחייב שאם ימכור את הדירה ישלם למתווך אף שלא נהנה משירותיו. כמו כן הלקוח פטור, כיוון שיכול לטעון שלא הבין את משמעותה של הבלעדיות.⁴⁸ אומנם כאשר המוכר חתם על הסכם שבו נקבע במפורש שהמתווך יהיה זכאי לדמי תיווך אף אם מתווך אחר הביא את העסקה אל קו הגמר, ההתחייבות חלה מדין מנהג הסוחרים (סיטומתא), כיוון שכך הוא מנהג המדינה, ובסיטומתא אין חסרון אסמכתא.⁴⁹ ואולם יש שטענו שמשמעות הבלעדיות היא שהמתווך גובה שכר על עבודתו וטרחתו גם אם לא נגמרה העסקה על ידו, ובלבד שהדירה נמכרה.⁵⁰ לפי זה, התשלום הוא עבור עבודת המתווך, ואינו בגדר אסמכתא. לאור זאת, ראוי להגדיר בהסכם הבלעדיות במה מתחייב המוכר אם הדירה נמכרה על ידי מתווך אחר.⁵¹



47. פסקי דין - ירושלים דיני ממונות יג עמ' שלו ועמ' שסד.

48. ראה רמב"ם, הל' מכירה פי"א ה"ו; שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' יג: 'כל התנאין שמתניין בני אדם ביניהן אף על פי שהן בעדים ובשטר אם יהיה כך או אם תעשה כך אתן לך מנה, ואם לא יהיה או אם לא תעשה לא אקנה לך ולא אתן לך, אף על פי שעשה או שהיה הדבר לא קנה, שכל האומר אם יהיה או אם לא יהיה לא גמר והקנה, שהרי דעתו סומכת שמא יהיה או שמא לא יהיה'.

49. ראו שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' סו.

50. תיווך ושידוך כהלכה עמ' קב, הערה ג.

51. למשל בנוסח המומלץ של איגוד המתווכים כתוב שבמקרה שהדירה תימכר על ידי מתווך אחר ישלם המוכר למתווך הבלעדי 3% מהתמורה לעסקה. יש להעיר שזה למעשה 'קנס' שנועד להרתיע מפני העברת התיווך לאחר, שכן דמי התיווך המקובלים אינם עולים על 2% משווי העסקה.

חוקי התורה: תיווך ושדכנות

פרק א: הגדרות

הגדרות	
הפגשה בתמורה בין שני צדדים או יותר, לשם התקשרותם בהסכם מחייב או בלתי מחייב.	'תיווך'
הפגשה בתמורה בין שני צדדים או יותר, לשם התקשרותם בהסכם הנוגע להעברת זכויות במקרקעין, ובכלל זה מכר ושכירות.	'תיווך במקרקעין'
הסכם בין מתווך ללקוח ליצירת קשר בין הלקוח לבין אדם שלישי, תמורת דמי תיווך, במטרה שייכרת הסכם בין הלקוח לבין אותו אדם.	'הסכם תיווך'
אדם הנותן שירותי תיווך בהתאם להסכם תיווך.	'מתווך'
אדם המקבל ממתווך שירותי תיווך בהתאם להסכם תיווך.	'לקוח'

פרק ב: הסכם התיווך

כריתת הסכם תיווך

- (א) הסכם תיווך נכרת במעשה קניין, ובכלל זה בתחילת עבודה ואפילו בדיבור,⁵² בקניין כסף,⁵³ בקניין שטר⁵⁴ או בקניין סודר.⁵⁵
- (ב) הסכם תיווך במקרקעין תקף, אם נכרת מכוח הסכם כתוב ואם נכרת בעל פה.⁵⁶

אונאת ממון

הסכם תיווך אינו כפוף לדיני אונאת ממון.⁵⁷

52. בהגהות מרדכי קידושין, ס' תקמד, כתב שמתווך דינו כפועל, ולכן אין צורך במעשה קניין, וכן פסקו סמ"ע קפה, כו; נתיבות המשפט חידושים קפה, כו. אלא שהסכם עם פועל נכרת במעשה של תחילת עבודה (שלחן ערוך, חו"מ ס' שלג סעי' א), ולכן נראה שהכוונה שדי בתחילת עבודה, ואין צורך במעשה קניין נוסף. במקרה של מתווך העבודה היא בדיבור, ולכן די שהמתווך מסר מידע ללקוח שהוביל להסכם. כך משמע מדברי קצות החושן, ס' רסד סעי' ג: 'אם לא שעשה השדכן פעולתו בדיבור בלי שום ביטול זמן', וכן מפתחי חושן שכירות יד, הערה ה: 'אם לאחר שכבר שמע פרטי ההצעה אמר לו המחותן או הצד דע שלא אשלם לך שכר, אינו יכול לפטור עצמו בכך, שהרי למעשה כבר נתחייב לשלם אם יגמר הדבר'.

53. נתיבות המשפט, ס' שלג סעי' א.

54. שו"ת נודע ביהודה קמא, חושן משפט, ס' ל; פתחי תשובה, חו"מ ס' שלג ס"ק ב.

55. שם, תשובות מיימוניות נזיקין ס' כב.

56. הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 72059.

קנסות

תנאי בהסכם תיווך המבקש להטיל קנס על הפרת ההסכם ייערך בהתאם להגבלות המפורטות ב'חוקי התורה: התחייבות' (טרם פורסם).

מהותו של הסכם התיווך

הסכם התיווך קובע את זכויות המתווך, ואין בו כדי לחייב את המתווך, המזמין או כל אדם אחר לכרות הסכם או לפעול לשם כך.⁵⁸

הסכם בלעדיות בתיווך במקרקעין

על הסכם בלעדיות בתיווך מקרקעין יחולו הוראות חוק המתווכים, התשנ"ו-1996 הנוגעות לעניין.⁵⁹

פרק ג: דמי התיווך

הזכות לשכר

- (א) מתווך זכאי לדמי תיווך כמקובל, בין ביצע את עבודת התיווך בהתאם להסכם תיווך ובין עשה כן מיוזמתו;⁶⁰
- (ב) גרמה פעולת המתווך לכריתת הסכם בין הלקוח לאדם שלישי, זכאי המתווך לדמי תיווך.⁶¹

57. כאמור לעיל מתווך הוא קבלן. לדעת הרמב"ן והרשב"א, בבא מציעא נו ע"ב, אין לקבלן דין אונאה, אך הרמב"ם (מכירה יג, יח) כתב: 'נראה לי שהקבלן יש לו הונאה, כיצד כגון שקבל עליו לארוג בגד זה בעשרה זוזים, או לתפור חלוק זה בשני זוזים הרי זה יש לו הונאה, וכל אחד משניהם בין קבלן בין בעל הבגד חוזר לעולם כמוכר'. כך נפסק גם בשלחן ערוך, חו"מ סי' רכז סעי' לו; וראו גם ב'חוקי התורה - קבלנות'.

לגבי אונאת ממון בתיווך נחלקו הפוסקים. על פי תשובת מהר"ם המופיעה בתשובות מיימוניות (נזיקין, כב) שדכן שדרש סכום גבוה והסכימו לדרישתו, אין חייבים לשלם לו אלא שכר טרחתו (ולא השכר הגבוה). אומנם הוא מסתפק בנוגע לשדכן שאומנותו בכך. לכן הוא ממליץ שיעשו קניין סודר על הסכום הגבוה שהוסכם עליו, ואז ההסכם יחייב. לעומת זאת המרדכי, בבא קמא סי' קעב, הביא גם את דברי רבנו שמחה שחייב לתת לשדכן כל מה שהתנה לתת לו, כיוון שבשכר שדכנים רגילים לתת יותר מכדי טרחתם, וכן פסק ים של שלמה, בבא קמא פ"י סי' לח.

הרמ"א (חו"מ סי' רסד סעי' ז) כתב 'ובשדכנות אין לו אלא שכרו, אף על פי שהתנה עמו לתת לו הרבה'. לפי שו"ת מהר"י בן לב א, סי' ק, דין זה הוא בשדכן ולא במתווך, כיוון שהשדכן עוסק במצווה וחובתו לשדך ללא תשלום, לעומת מתווך שעוסק בדבר הרשות וזכותו לדרוש כל סכום שירצה. אך הש"ך (חו"מ סי' רסד ס"ק יד) סבר שהוא הדין במתווך, שאין לו אלא שכרו.

58. על פי המנהג.

59. בספר תיווך ושידוך כהלכה עמ' קב ואילך, מקבלים המחברים את החוק כמנהג המדינה. וראו גם פסקי דין ירושלים יג עמ' שלו ושסד.

60. פתחי חושן, שכירות פרק יד סעי' ו.

61. פתחי חושן, שכירות פרק יד סעי' ז, הערה ח: 'פשוט בדברי הפוסקים ששדכן דומה לקבלן ואינו נוטל רק עבור גמר המלאכה, בין טרח הרבה ובין גמר הדבר בקלות'. וראו גם, שו"ת הרא"ש, כלל קה סי' א; בית יוסף, חו"מ סי' קפה, כתב שמשמע מתשובת הרא"ש שאם חרף השתדלות המתווך, המוכר מסרב לחתום על ההסכם, עליו לשלם למתווך את דמי התיווך, אך ציין שמנהג העולם אינו כן. וכן כתב בספר משפט שלום, סי' קפה ס"ק ו, שהרבה שדכנים יגיעים לריק ומוציאים הרבה ואינם מצליחים ומפסידים טרחתם והוצאותיהם.

(ג) הסכימו הלקוח והאדם השלישי, אחרי כריתת ההסכם ביניהם, לבטלו או להימנע מקיומו, אין בכך כדי לגרוע מזכות המתווך לדמי תיווך,⁶² אלא אם כן הסכמתם זו באה עקב הטעייה שהטעה המתווך את אחד הצדדים.⁶³

שיעור דמי התיווך

- (א) שיעור דמי התיווך ייקבע בהסכם התיווך. לא נקבע בהסכם, ייקבעו דמי התיווך בהתאם לנוהג.⁶⁴
- (ב) שיעור דמי התיווך אינו תלוי בזמן שהשקיע המתווך,⁶⁵ או בהוצאות הכספיות שנדרשו לו לשם מילוי תפקידו.⁶⁶
- (ג) לקוח שקיבל שירותי תיווך במקרקעין שלא בהתאם להסכם תיווך, או שלא היה עליו לדעת שהשירות שקיבל הוא בתמורה, ישלם דמי תיווך מופחתים, שייקבעו בהתאם לרווח שהפיק מן התיווך, בהתאם להערכת בית הדין.⁶⁷

מועד התשלום

המזמין ישלם את דמי התיווך במועד שנקבע בהסכם התיווך.⁶⁸ לא נקבע מועד כאמור, ישולמו דמי התיווך לכל המאוחר עד הזריחה או עד השקיעה הסמוכה למועד שבו נכרת

62. פתחי חושן, שכירות פרק יד סעי' יא; ראו גם שו"ת שער אפרים, סי' קנ.

63. חקרי לב, חו"מ ח"ב, סי' קלו.

64. פתחי חושן, שכירות פרק יד סעי' א.

65. שיעור דמי התיווך נקבע על פי מנהג הסוחרים שבכל מקום (הלכות מתווכים עמ' קנח), וזה המנהג הפשוט שדמי התיווך תלויים בתוצאה של כריתת הסכם בין הצדדים ולא בטרחת המתווך.

66. פתחי חושן שכירות, פרק יד הערה ב.

67. הרב יוסף כרמל, פסק דין ארץ חמדה גזית 70003; ראו גם הרב יוסף כרמל והרב סיני לוי, 'דמי תיווך שלא הוסכם עליהם מראש', תחומין לא עמ' 358-362; הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 73042; הרבנים שלמה אישון, אהרן כ"ץ וסיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 73131, סעיף ה; פסקי דין אלו מבוססים על דרישת הכתב המופיעה בחוק המתווכים, וקובעים שלחוק יש תכלית ראויה והיא למנוע סכסוכים ואי הבנות הנובעים מהעמימות שבדברים בעל פה בלבד. לפיכך הם פוטרים את הלקוח מדמי תיווך מלאים ומחייבים אותו בשיעור הנאתו בלבד.

הצורך ברישיון תיווך - לגבי דרישת החוק שלמתווך יהיה רישיון לעסוק בתיווך קיימת אי בהירות. פסק דין ארץ חמדה גזית 70003 הנ"ל עסק במתווך שאינו מקצועי, שמן הסתם לא היה לו רישיון, אך פסק הדין לא הביא עובדה זו כנימוק לשלול ממנו את הזכות לקבל דמי תיווך מלאים. בספר עטרת דבורה, חו"מ סי' לח, הביא את דברי שו"ת מים רבים ד, סי' כז, על מקום שהמתווכים היו רשומים ופורעים מס למלך, ופסק שאין לשלם לשדכן שאינו רשום את מלוא השכר, אלא שמין לו את שכר טרחתו בלבד. אך בספר עטרת דבורה לא הכריע באופן ברור בעניין זה.

בהתאם להוראות חוק המתווכים, בתי המשפט שוללים את הזכות לקבל דמי תיווך ממתווך שאין לו רישיון, אך קיימים גם מקרים יוצאי דופן. ראו למשל תא (ת"א) 4620-10-18 משה עזרא נ' משה בובליל, שם השופט חייב את הלקוח בתשלום דמי תיווך למתווך שלא שילם אגרת מתווכים במועד ולכן הרישיון שלו לא היה בתוקף. השופט ציין כי במקרים שבהם נשללו דמי התיווך ממתווך שפעל ללא רישיון בתוקף חשו בתי המשפט 'בחוסר נוחות' הנוצרת מהדרישה לאכוף את החוק כלשונו, אף שהלקוח קיבל את השירות בגינו התחייב לשלם דמי תיווך.

במקרה אחר קבע בית המשפט שלאדם שעסק בעסקת תיווך אקראית מגיע השכר המוסכם אע"פ שאין לו רישיון, כיוון שהוא אינו בגדר 'עוסק בתיווך' (ע"א (מחוזי - ת"א) 3252/05 טרכטנברג נ' אפריקה ישראל מגורים).

68. שו"ע ורמ"א חו"מ סי' שלט סעי' ז.

ההסכם שבין הלקוח לאדם השלישי.⁶⁹ לא שולמו דמי התיווך עד למועד זה, עובר הלקוח על איסור 'בל תלין'.⁷⁰

ריבוי מתווכים

גרמה פעולתם של מתווכים אחדים לכריתת חוזה בין הלקוח לבין האדם השלישי, המתווך הראשון יקבל שלישי מדמי התיווך והמתווך השני שני-שליש מדמי התיווך,⁷¹ אלא אם ראה בית הדין טעם לחלוקת דמי התיווך ביניהם בדרך שונה.⁷²



69. ע"פ שו"ע, חו"מ סי' שלט סעי' ו: 'שהקבלנות היא כשכירות לפורעו בזמנו', וכבר כתבנו שהזמן שהמתווך גמר בו את פעולתו הוא כאשר הצדדים מתקשרים בהסכם.
70. שו"ע, חו"מ סי' שלט סעי' ב; שם, סעי' ו: חוקי התורה: קבלנות, סעיף 13(3).
71. פתחי חושן, שכירות פרק יד, הערה י', ד"ה ובעיקר.
72. רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' ו; ראו גם: שו"ת נודע ביהודה תניינא, חלק חו"מ סי' לו; פתחי חושן, שכירות עמ' שלו, כתב שחלוקת השכר תלויה במנהג המקום, ובזמננו נהוג לתת שלישי למתחיל ושני שלישי לגומר, וראוי לדיין להתחשב גם בטרחה של המתווך. נחלקו דייני בית הדין ארץ חמדה בפסק דין 76102, כאשר הציע המתווך עסקה לאחד הצדדים, והצדדים הביאו בעצמם את העסקה לידי גמר, אם המתווך יקבל את מלוא דמי התיווך או שמא יקבל חלק מדמי התיווך בלבד.

הרב עדו רכניץ

חוקי התורה: עבודה

1. הגדרות

הסכם עבודה - התחייבות של עובד לעבוד, והתמורה נקבעת עבור משך העבודה,¹ או עבור מספר הפעולות שבוצעו.²

תקופת ההסכם - משך הזמן שנקבע בהסכם העבודה לביצוע העבודה.

עובד - אדם³ שבהתאם להסכם עבודה התחייב לעבוד.

מעסיק - אדם או תאגיד שכרת הסכם עבודה עם עובד, שכלל התחייבות לתת תמורה עבור העבודה.⁴

תחילת עבודה - פעולה שהעובד נקט בה והיא נועדה לאפשר את מימוש הסכם העבודה, ובכלל זה יציאה למקום העבודה.⁵

סיוע - תנאים מוסכמים בין עובד ובין מעסיק שלא התגבשו לידי הסכם מחייב.

הדין החל על הסכם עבודה

2. תחולת חוקי התורה וחוקי המדינה

נוסף לדין התורה, על הסכם העבודה יחולו בדרך כלל חוקי העבודה של מדינת ישראל, שנועדו להגן על העובד,⁶ לרבות תקנות, הסכמים קיבוציים וצווי הרחבה.⁷ בכלל זה יש תוקף לחוקים שנקבע בהם שהם גוברים על הסכמות בין הצדדים.⁸

3. תחולת פסיקת בתי המשפט

על הסכם העבודה יחולו אף פסיקות בתי הדין לעבודה ובתי המשפט של מדינת ישראל, ככל שפסיקות אלו יצרו מנהג⁹ או כאשר לדעת דייני בית הדין הן לתועלת הציבור.¹⁰

1. רמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' ה: 'שכר עצמו לזמן, יש לו דין פועל; אבל אם שכר עצמו ללמוד ספר או חצי ספר, יש לו דין קבלן'.
2. בבא קמא צט ע"א; רש"י, ב"ק שם, ד"ה לבטושי; שו"ת אבני נזר, חו"מ סי' נב.
3. על פי ההלכה עובד הוא אך ורק אדם שהתחייב לעבוד בעצמו, אולם ייתכנו מצבים שבהם מבחינת החוק האדם העובד יוגדר כתאגיד, כגון חברת יחיד שהבעלים שלה הוא גם העובד היחיד שלה, וכן שותפות רשומה הכוללת כמה עובדים.
4. ייתכנו מצבים שבהם העבודה נעשית עבור צד ג', או שהשכר משולם עבור צד ג'.
5. שו"ע, חומ סי' שלג סעי' א.
6. הרב יעקב אריאל בהסכמתו לספרו של הרב אורי סדן, כתר י: דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה, עמ' 5-8, וכן הרב דב ליאור כתר שם, עמ' 42; פס"ד ארץ חמדה גזית 71070.
7. ראו למשל: פס"ד ארץ חמדה גזית 75118-1.
8. הרב אברהם שרמון, 'מנהג המדינה ביחסי עובד ומעביד', תחומין יח עמ' 236; הרב אוריאל לביא, עטרת דבורה ב, חו"מ סי' מח, עמ' 945-946; הרב יעקב אריאל, בתוך: הרב אורי סדן, כתר י: דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה; הרב דב ליאור, שם עמ' 42.

הפרת סיכומים טרם כריתת הסכם עבודה

4. הפרת סיכום על עבודה בלא שנגרם הפסד למי מהצדדים
 הפרת סיכום על ביצוע עבודה על ידי אחד מהצדדים שלא גרמה נזק או הפסד אינה ראויה, אולם אין בצידה סעד.¹¹

5. הפרת סיכום על עבודה אשר קיומו יגרם הפסד למפר
 על אף האמור בסעיף 4, אם השתנו הנסיבות לאחר סיכום על ביצוע עבודה, באופן שבו לאחד מהצדדים ייגרם נזק או הפסד אם יעמוד בסיכומים, הוא רשאי לחזור בו.¹²

6. הפרת סיכום על עבודה על ידי עובד שתגרום נזק למעסיק
 חזר בו עובד מסיכום על עבודה, וחזרתו תסב למעסיק נזק כספי או אחר,¹³ רשאי המעסיק לנקוט את הפעולות הבאות:
 (א) להבטיח לעובד הבטחת שווא לתוספת תשלום כדי לגרום לו לחזור לעבוד.¹⁴
 (ב) לשכור קבלן (כמשמעות ב'חוקי התורה: קבלנות') או עובד אחר, ולשלם לו מכספים שהמעסיק חייב לעובד.¹⁵

7. הפרת סיכום על עבודה על ידי המעסיק שגרמה הפסד לעובד
 חזר בו מעסיק מסיכום על עבודה, וגרם לעובד הפסד בוותרו על עבודה אחרת כדי לבצע עבודה זו, ישלם המעסיק לעובד פיצוי בגין ההפסד,¹⁶ אם לא היה ביכולתו של העובד

9. הרב יעקב אריאל, שם, עמ' 8. ישנה מחלוקת בשאלה אם יש תוקף לפסיקת בתי המשפט על בסיס הכלל 'דינא דמלכותא דינא'. לסקירת השיטות השונות, ראו: הרב אורי סדן, נייר עמדה 15: מעמד ההלכתי של חוקי המגן על העובדים, אתר דין תורה, עמ' 22-27. כאן הכרענו על פי העמדה המקובלת שיש לפסיקה תוקף רק כאשר היא בגדר מנהג. משמעות הגדרת הפסיקה כמנהג בלבד היא שהפסיקה אינה גוברת על הסכמת הצדדים, ולמעשה פסיקה המעניקה משמעות קוגנטית לחוק מסוים אינה מחייבת, למעט מקרה שבו בית הדין סבור שהפסיקה ראויה.

10. ע"פ שו"ת מנחת יצחק ב, סי' פו.

11. בבא מציעא עה ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א; על פי הגמרא, שם, מט ע"א; סמ"ע, סי' שלג סעי' א, הפרת סיכום שרירותית בין עובד ומעסיק מגדירה את מי שחוזר בו כ'מחוסר אמנה' ש'אין רוח חכמים נוחה ממנו'.

12. הפוסקים נחלקו בשאלת היחס לביטול עסקאות לפני ביצוע מעשה הקניין, ראו רש"י, בבא מציעא מט ע"א, ד"ה שלא ידבר, ולעומתו בעל המאור, בבא מציעא כט ע"ב בדפי הרי"ף. להלכה התלבטו הפוסקים כיצד להכריע, ראו רמ"א, חו"מ סי' רד סעי' יא; ש"ך, שם ס"ק ה; למעשה כתב ערוך השלחן, חו"מ סי' רד סעי' ת, שממדת חסידות נכון להחמיר בדבר; בשו"ת חת"ם סופר, חו"מ סי' קב, על פי הבנת הרב שמואל וואזנר בשו"ת שבט הלוי ד, סי' רו; שם ז, סי' רלו אות ד, חילק בין צמצום הרווח שהמבטל ציפה לו לבין הפסד של ממש. לדעתו על האדם לשאת באובדן רווח כדי לעמוד בדיבורו, אך הוא אינו חייב לספוג הפסדים של ממש. לדעת הסמ"ע, סי' שלג ס"ק א, דיון זה נכון גם ביחס לביטול התקשרויות בין עובד ומעסיק, ועיינו בספר חבל יוסף אולם המשפט, סי' שלג סעי' א.

13. נחלקו אחרונים: קצות החושן, סי' שלג ס"ק ג; ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק כט; נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק י, אם ניתן להשתמש בדרך של 'שוכר עליהן או מטען' כלפי פועל שחזר בו לפני תחילת מלאכה במקרה שלא נגרם למזמין הפסד.

14. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

15. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ו.

16. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ב.

לצמצם את ההפסד באמצעות קבלת עבודה אחרת.¹⁷ בקביעת גובה הפיצוי תובא בחשבון טובת ההנאה שצמחה לו עקב העובדה שהוא לא נדרש לעבוד בפועל.¹⁸

הסכם העבודה

8. כריתת הסכם עבודה

הסכם עבודה נכרת במעשה קניין, ובכלל זה תחילת עבודה,¹⁹ קניין כסף,²⁰ קניין שטר²¹ וקניין סודה,²² כהגדרתם ב'חוקי התורה: מעשי הקניין'.

9. אונאת ממון

דין אונאת ממון בהסכם עבודה כדין אונאת ממון במקרקעין, כמפורט ב'חוקי התורה: אונאת ממון'.²³

10. קנסות

תנאי בהסכם העבודה הקובע קנס על הפרת הסכם העבודה יעמוד בתנאים הקבועים ב'חוקי התורה: התחייבות'.

שכר העובד

11. מועד התשלום לעובד

מעסיק ישלם לעובד את שכרו במועד הקבוע לכך בהסכם העבודה.²⁴ לא נקבע מועד כאמור, ישולם שכר העובד במועד המקובל לתשלום השכר.²⁵ בהיעדר מועד מקובל לכך, ישולם שכר עובד המסיים עבודתו ביום - עד השקיעה שלאחר סיום העבודה, ושכר עובד המסיים עבודתו בלילה - עד לזריחה שלאחר סיום העבודה.²⁶

12. איסור הלנת שכרו של עובד

דרש העובד לקבל את שכרו לאחר שחלף מועד התשלום, ולא נענתה דרישתו, עובר המעסיק על איסור הלנת שכר ('בל תלין').²⁷

17. ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק יג.

18. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א.

19. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א-ד.

20. נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק א.

21. שו"ת נודע ביהודה קמא, חו"מ סי' ל; פתחי תשובה, חו"מ סי' שלג ס"ק ב.

22. שם.

23. שו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' לג.

24. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' שלט סעי' י.

25. שו"ע ורמ"א, שם סעי' ט.

26. שם, סעי' ג.

27. שם, סעי' י.

13. שכרו של עובד שסיים את עבודתו בשל הלנת שכר

עובד ששכרו הולך רשאי להפסיק את עבודתו לאלתר ולקבל שכר בהתאם לאחת מן החלופות הבאות, לפי בחירתו:²⁸

(א) השכר שנוקבע בהסכם העבודה בניכוי עלות השלמת העבודה, או שכר יחסי עבור חלק העבודה שבוצע, לפי הגבוה בהם.²⁹

(ב) שכר מקובל כדין 'יורד לשדה חברו ברשות', כמפורט ב'חוקי התורה: הגורם לחברו הנאה ממונית ללא הסכם'.

14. עובד שלא דרש את התשלום המגיע לו במועד

לא דרש העובד לקבל את שכרו משהגיע מועד התשלום, והיה בידו לעשות כן, חזקה עליו שמחל על הזכות לקבל את שכרו במועד.³⁰

חובות העובד

15. מסירות ונאמנות

על עובד להגיע לעבודה כשהוא כשיר לעבודה,³¹ לעבוד בכל כוחו ולנצל את זמן העבודה היטב.³²

16. שינוי עבודה על ידי המעסיק

השלים העובד את העבודה או שאין עוד צורך בעבודה שלשמה הוא הושכר, רשאי המעסיק להטיל עליו עבודה אחרת, ובלבד שהיא אינה קשה מזו שלמענה הוא הושכר.³³

17. עבודה לקויה

ביצע העובד את העבודה באופן לקוי, תוך סטייה ממה שסוכם עם המעסיק ומהמקובל, לא יהיה זכאי לקבל את השכר שסוכם עימו,³⁴ אלא כדין 'יורד לשדה חברו ברשות', כמפורט ב'חוקי התורה: הגורם לחברו הנאה ממונית ללא הסכם'.

הפרת הסכם עבודה

18. ויתור על זכויות על פי הסכם עבודה

צד להסכם עבודה רשאי לוותר על זכויותיו על פי ההסכם בהודעה לצד השני.³⁵

28. ע"פ היקש לדין מוכר ששילם חלק מעסקה, ראו: בבא מציעא עו ע"ב; שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' י-יא.

29. טור, חו"מ סי' שלג; סמ"ע, סי' שלג ס"ק טז; קצות החושן, סי' שלג סעי' ה.

30. ע"פ שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' י.

31. רמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

32. שו"ע, חו"מ סי' שלז סעי' כ.

33. שו"ע, חו"מ סי' שלה סעי' א.

34. כך משמע מהמקורות הבאים: רמ"ה, שיטה מקובצת בבא קמא צט ע"ב, ד"ה ברם צריך; ט"ז, חו"מ סי' שד ס"ק א; נתיבות המשפט, סי' שה ס"ק א; שם סי' שסג ס"ק ג; ערוך השלחן, חו"מ סי' שה סעי' ט; הרב אורי סדן, כתר י: דיני עבודה במדינת ישראל על פי ההלכה, עמ' 425-426.

35. רבנו ירוחם מישרים, סי' כט סעי' ד; רמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' ה; ש"ך, חו"מ שם ס"ק מז.

19. פיטורין כדין

פיטוריו של עובד יהיו פיטורין כדין, בהתקיים אחד מן התנאים הבאים:
 (א) נמצאו, לפחות שלוש פעמים, ליקויים של ממש בעבודת העובד, הגורמים נזק או עוגמת נפש,³⁶ לאחר שהעובד הותרה בכל פעם שנמצאו ליקויים כאמור.³⁷
 (ב) נמצא, לפחות שלוש פעמים, שעבודתו של עובד ציבור גרמה נזק שאינו ניתן לתיקון.³⁸
 (ג) נמצא שהעובד מעל באמון המעסיק בו.³⁹
 (ד) המעסיק נאלץ להפסיק את העבודה מחמת אילוף המונע את ביצועה⁴⁰ או מייתר אותה,⁴¹ ולא היה בידו לצפות אילוף זה מראש, או שגם העובד היה יכול לצפות אילוף זה מראש.⁴²

20. התפטרות כדין

עובד ייחשב כמי שהתפטר כדין באחת מן הנסיבות הבאות -
 (א) ההתפטרות אינה גורמת הפסד למעסיק;⁴³
 (ב) העובד נאלץ להפסיק את עבודתו בשל גורם שלא היה בשליטתו.⁴⁴

21. שכרו של עובד שפוטר כדין

עובד שפוטר כדין זכאי לשכר יחסי עבור הזמן שביצע את עבודתו.⁴⁵

22. שכרו של עובד שפוטר שלא כדין

עובד שפוטר שלא כדין זכאי למלוא השכר המגיע לו על פי הסכם העבודה בניכוי טובת ההנאה שצמחה לו עקב הפסקת עבודתו בפועל,⁴⁶ אולם אין העובד זכאי לכפות על המעסיק את המשך העסקתו.⁴⁷

23. שכרו של עובד שהתפטר כדין

עובד שהתפטר כדין זכאי לשכר יחסי עבור הזמן שביצע את עבודתו.⁴⁸

36. רשב"א, בבא מציעא קט ע"א, ד"ה טבחא; רמ"א, חו"מ סי' שו סעי' ה.

37. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' ח; פתחי חושן, שכירות פרק י סעי' ט.

38. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' ח; לדעת הרמ"א, לשו"ע שם, בנזק שאינו ניתן לתיקון גם בעובד של אדם פרטי ניתן לפטרו ללא התראה.

39. כגון גנבה, על פי דברי הרמ"א, חו"מ סי' תכא סעי' ו; וראו פתחי חושן, שכירות פרק י הע' כו.

40. שו"ע, חו"מ סי' שלד סעי' א.

41. שם, סעי' ב; כאשר העבודה בוצעה מאליה (כגון פועל שנשכר להשקות שדה, וירד גשם) נחלקו הפוסקים אם ומתי העובד זכאי לשכר מלא (פתחי חושן, שכירות פרק יב סעי' ה, ובהערות שם).

42. שו"ע, חו"מ סי' שלד סעי' א.

43. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

44. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' שלג סעי' ה.

45. ראו: שו"ת אגרות משה, חו"מ א סי' מז; פתחי חושן, שכירות פרק י, הע' כד.

46. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' א.

47. שו"ת מהריא"ז ענזיל, סי' טו.

48. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ד.

24. עובד שהתפטר שלא כדין

עובד שהתפטר שלא כדין, וחזרתו תגרום למעסיק נזק כספי או אחר,⁴⁹ רשאי המעסיק לנקוט את הפעולות הבאות המוזכרות לעיל סעיף 6.

אחריות העובד והמעסיק לנזק

25. עובד שהזיק לרכוש המעסיק

עובד שהזיק לרכושו של המעסיק תוך כדי עבודתו - חייב לפצות את המעסיק על הנזק,⁵⁰ ובלבד שהיה בידו למנוע את הנזק.⁵¹

26. אחריות שילווחית

מעסיק נושא באחריות לנזק שנגרם לצדדים שלישיים בשל מעשים שעשו עובדיו במסגרת עבודתם.⁵²



49. נחלקו אחרונים: קצות החושן, סי' שלג ס"ק ג; ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק כט; נתיבות המשפט, סי' שלג ס"ק י, אם ניתן להשתמש בדרך של 'שוכר עליהן או מטען' כלפי פועל שחזר בו לפני תחילת מלאכה במקרה שלא נגרם למזמין הפסד.

50. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' ד; שו"ע, חו"מ סי' שפד סעי' ג; רמ"א, חו"מ סי' שו סעי' ב.
51. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' א: 'כל האומנים שומרי שכר הם'; שם, סי' שד סעי' א: 'המעביר חבית ממקום למקום בשכר, ונשברה, דין תורה הוא שישלם, שאין זה אונס גדול, והרי השבירה כגניבה ואבידה שהוא חייב בהן'.

52. ע"פ סעיף 13 לפקודת הנזיקין [נוסח חדש], וכן נפסק בפס"ד ארץ חמדה גזית 2-75104; פסקי בית דין ירושלים ז, עמ' שכו, שעד. ראו עוד: פסקי בית דין ירושלים ז, עמ' שכת, שעו.

הרב אריה כץ

הישוב יום הארבעים וגדר מפלת לעניין צומות

שאלה

אישה עברה בשבוע האחד-עשר להריונה בדיקת אולטרסאונד, ובה ראו עובר ללא דופק שמתאים בגודלו לעובר בשבוע 7+1. לאחר בירור רפואי התברר בוודאות שמדובר בהיריון שהפסיק להתפתח, ונדרשה פעולה רפואית כדי להוציא אותו מהרחם וכדי למנוע זיהום. הפעולה הרפואית התבצעה סמוך לצום. השאלה היא: האם אותה אישה נחשבת למפלת שמנועה מלצום בימים הסמוכים להפלה מחשש פיקוח נפש?

א. מבוא רפואי

כדי להבין על מה נסובה השאלה, יש צורך בהקדמה רפואית קצרה. מכיוון שרוב הנשים ההרות אינן יודעות בדיוק מתי היה הביזץ ומתי התרחשו חיי האישות שמהם האישה הרתה, מקובל היום לחשב את גיל ההיריון מבחינה רפואית על פי תאריך הווסת האחרונה שהאישה ראתה לפני ההיריון. הישוב זה מביא בחשבון שבממוצע הביזץ מתרחש כשבועיים לאחר תחילת הווסת, דהיינו גיל ההיריון 'האמיתי' הוא כשבועיים פחות מגיל ההיריון על פי המניין הרפואי. מכיוון שגיל היריון כזה אינו מדויק, שהרי יש נשים שאצלן הביזץ מאחר או מקדים, מקובל לחשב את גיל ההיריון גם על פי גודל העובר בבדיקת אולטרסאונד שנערכת כמה שבועות לאחר תחילת ההיריון. הישוב זה נחשב מדויק מאוד, שכן בשבועות הראשונים של ההיריון, כל העוברים גדלים באופן כמעט זהה, ורק בשלבים מאוחרים יותר נוצרים פערים בגודל בין העוברים השונים. אם גיל העובר על פי האולטרסאונד קרוב לגיל העובר על פי וסת אחרונה עד ארבעה ימים, ממשיכים עם החישוב על פי וסת אחרונה, אך כשהפער גדול יותר מארבעה ימים, קובעים את גיל ההיריון לפי גודל העובר באולטרסאונד.

בשאלה שלפנינו עברו כבר אחד-עשר שבועות מתאריך הווסת האחרונה. בהנחה שהווסתות של אותה אישה מסודרות, והיא מבייצת מדי חודש, האישה נכנסה להיריון לפני כתשעה שבועות, שהם 63 ימים. אומנם בבדיקת האולטרסאונד התברר שהעובר הפסיק להתפתח כבר כמה שבועות לפני כן, כ-36 ימים לאחר היווצרות ההיריון.

ב. פטור מפלת מצומות

הרא"ש (יומא פ"ח ס"ג ג) כתב: 'המפלת בחזקת הסכנה היא'. ה'ביאור הלכה'¹ כתב בשם ה'שדי חמד' שדין זה נאמר גם לגבי פטור מצום יום הכיפורים, דהיינו כפי שיוולדת עד שלושה ימים מהלידה לא תצום, ולאחר מכן, עד שבוע מהלידה, אם היא אומרת שהיא צריכה לאכול - מאכילים אותה,² כך גם הדין במפלת. האחרונים נחלקו ביניהם מאיזה שלב של היריון אישה שהפילה את עובריה מוגדרת כמפלת לעניין זה.

1. שו"ת 'שבט הלוי'³ ו'תורת היולדת'⁴ כתבו שדין זה נכון בהפלה בכל שלב, אפילו לפני יום הארבעים. הוכחתם היא מכך שדברי הרא"ש שמפלת היא בחזקת סכנה מוסבים על מחלוקת הראשונים בטעם שהתירו למעוברת ש'הריחה' (דהיינו מתאוה מאוד למאכל מסוים) לאכול ביום הכיפורים - האם משום סכנת העובר או משום סכנת המעוברת. הרא"ש כתב שאין צורך להכריע במחלוקת זו, משום שגם כך כל מקרה של סכנה לעובר הוא גם סכנה למעוברת, שאם תפיל את העובר היא מסתכנת בעצמה. הרמב"ן ב'תורת האדם'⁵ כתב בצורה מפורשת שמחללים שבת גם לצורך הצלת עובר בן פחות מארבעים יום. אם מפלת נחשבת למסוכנת רק לאחר ארבעים יום, ממילא יש הבדל בין סכנת העובר (שקיימת גם לפני ארבעים יום) לבין סכנת המעוברת. מקביעתו של הרא"ש שאין הבדל בין סכנת העובר לבין סכנת המעוברת מוכח שגם מפלת לפני ארבעים יום נחשבת למסוכנת.

2. 'כף החיים'⁶ וה'שמירת שבת כהלכתה'⁷ כתבו שאישה מוגדרת כמפלת רק אם הפילה לאחר ארבעים יום מתחילת הריונה. מקורם הוא דברי ה'אשל אברהם'⁸ שכתב כן בשם שו"ת 'מטה אשר'.⁹

3. המהרש"ם ב'דעת תורה'¹⁰ כתב שאישה שהפילה קודם זמן הלידה, אין מאכילים אותה אפילו בתוך שלושה ימים אם היא אומרת שאינה צריכה. מדבריו נראה שאף על פי שהמפלת נחשבת למסוכנת, היא אינה מוגדרת כיוולדת, וסכנתה פחותה.

ג. כשעברו יותר מארבעים יום מתחילת ההיריון והעובר עצמו בן פחות מארבעים יום

בנידון שלפנינו, האישה הרתה לפני יותר מארבעים יום, אבל העובר הפסיק להתפתח לפני שעברו ארבעים יום. לשיטה שבכל מקרה מפלת נחשבת למסוכנת, ודאי שגם כאן

1. ביאור הלכה, ס"ל תריז ס"ק ד.

2. ראה שו"ע, או"ח ס"ל תריז.

3. שו"ת שבט הלוי, ח"ז ס"ל פ.

4. תורת היולדת, פרק לח סעי' א.

5. רמב"ן, תורת האדם, שער המיחוש עניין הסכנה.

6. כף החיים, או"ח ס"ל של ס"ק ב.

7. שמירת שבת כהלכתה, פרק לו סעי' ה ופרק לט סעי' טז.

8. אשל אברהם, פמ"ג, לשו"ע שם.

9. שו"ת מטה אשר, לשונות רבנו ירוחם ענף ט.

10. דעת תורה, או"ח ס"ל תריז סעי' ד.

היא נחשבת למסוכנת ולא תצום. אבל לשיטה שרק מפלת לאחר ארבעים יום נחשבת למסוכנת, יש לדון כאן אם דינה כמפלת לאחר ארבעים יום, שכן ההיריון נמשך כבר יותר מארבעים יום, או שדינה כמפלת קודם ארבעים יום, שכן העובר הפסיק להתפתח קודם ארבעים יום. לשם כך יש לנסות ולהבין מהו הטעם של הפוסקים שכתבו שרק לאחר ארבעים יום אנו מגדירים מפלת כילדת לעניין פיקוח נפש. כאמור לעיל, מקורם של הפוסקים שכתבו זאת הוא שו"ת 'מטה אשר'. עיון בשו"ת הנ"ל העלה שגם הוא לא כתב את הדברים מעצמו, והוא הסתמך על פירוש 'גור אריה הלוי' שהודפס ב'שלחן ערוך' דפוס מנטובה, תפ"ב. בפירוש הנ"ל (סימן תרי"ז ס"ק א) כתב הרב 'גור אריה הלוי' מסברה, שכיוון שהמפלת קודם יום ארבעים אינה חוששת לוולד, כמובא בטור וב'בית יוסף',¹¹ גם לעניין פיקוח נפש היא אינה נחשבת לילדת. לכאורה הדברים תמוהים, שכן דין זה נאמר לגבי טומאת יולדת, ומה עניין טומאת יולדת לחשש פיקוח נפש? נראה להבין את דבריו כך:

במקום אחר¹² הראינו שדין יום הארבעים לגבי טומאת יולדת (ודינים רבים נוספים) נובע מכך שקודם לכן ודאי העובר לא הגיע לדרגת התפתחות ראשונית שנקראת 'ריקום איברים'. במצב כזה אין משמעות לעובר. אומנם לכאורה המשמעות היא לעניינים הלכתיים שונים, ולא שייכת לשאלה אם יש כאן פיקוח נפש או לא, אלא שכאן נשאלת השאלה: היכן עובר הגבול? הרי ברור שאישה שרואה וסתם (מלבד מקרים חריגים) אינה מוגדרת כמסוכנת, אין מחללים עליה את השבת, והיא צריכה לצום כרגיל בצומות. לעיתים אירעה הפריה, אלא שהעובר אינו מתפתח כלל, והאישה מקבלת את וסתה כרגיל, כשבעצם מדובר בהפלה שהאישה כלל אינה מודעת לה. רק ברמה מסוימת של דימום כבר יש מקום לחשוש לסכנת האישה. ממילא נראה שהדעה שמצריכה ארבעים יום גם לעניין הגדרת המפלת כמסוכנת, תופסת שקודם לכן אין להחשיב זאת כהפלה מסוכנת, כי העובר קטן כל כך, ואין כאן הרבה מעבר לווסת רגילה. אם ננסח זאת במילים אחרות - אין מדובר כאן בגדר הלכתי גרידא של 'ארבעים יום' או של 'ריקום איברים'. מדובר כאן בגדר מציאותי - הפלה של עובר בן פחות מארבעים יום אינה מסכנת את האישה, כי היא אינה משמעותית, וזו הסיבה שעובר כזה אינו נחשב לעובר לגדרים הלכתיים שונים (שנסקרו בתשובתי הנ"ל). לפי זה, עלינו לחזור למקרה שלנו - מבחינת משך ההיריון עברו יותר מארבעים יום, אבל העובר טרם הגיע לשלב ההתפתחות של ארבעים יום. במצב כזה אין דינו כעובר שהגיע לארבעים יום, אף שמשך הזמן מהעיבור הוא ארוך יותר מזה, וגדר ארבעים יום, כפי שכתב לעיל, עניינו השלב ההתפתחותי של העובר.¹³

גם מבחינת חשש הסכנה נראה שיש לראות זאת כדומה לחשש באישה שהפילה בשבוע 7, מייד כשהעובר הפסיק להתפתח. מכיוון שהוא הפסיק להתפתח בשלב הזה, שוב הדברים שיכולים לכאורה לסכן את האישה בהפלה - יציאת העובר ממנה והדימום

11. בית יוסף, יו"ד סי' קצד, ומקורם במשנה נדה פ"ג מ"ג.

12. שו"ת שאגת כהן, ח"ב סי' סח.

13. בעניין השאלה אם אפשר לסמוך על בדיקת אולטרסאונד לצורך קביעת גיל היריון מדויק, ראה בתשובתי הנ"ל.

שנלווה לכך, אינם אמורים להיות שונים, אף על פי שההפלה התעכבה, שכן העובר (וממילא הרחם) לא המשיכו לגדול.¹⁴

סיכום ומסקנות למעשה

למעשה, על אף הדברים שכתבנו לעיל, נראה יותר כשיטת הסוברים שכל מפלת מוגדרת כיולדת ומחללים עליה את השבת והיא פטורה מצומות. הטעם לכך הוא שראייתם היא מדברי הרא"ש, שכל מקום שיש בו סכנה לעובר, ממילא המעוברת מוגדרת כמסוכנת, כי אם לא נציל אותו - היא תפיל ואז תסתכן. מכאן ראייה שהרא"ש חשש לסכנת המעוברת גם לפני ארבעים יום, וכפי שכתבנו לעיל - שלסוברים שסכנת העובר די בה כדי לחלל שבת, הדברים מפורשים שמדובר גם קודם ארבעים יום.¹⁵



14. בעניין זה התייעצתי עם ד"ר יעקב רבינזון, רופא ירא שמיים שמומחה בגינקולוגיה ומיילדות, ולהלן תשובתו:

'יש מצבים שונים. יש מקרים שהכול נעצר, אך יש מקרים של הריונות לא תקינים, ואין עובר שמתפתח כלל, ובכל אופן שק ההיריון ממשיך להתפתח. במקרים כאלו, ככל שנמתין יותר, יש סיכון שהדימום יתגבר (וגם שק ההיריון ממשיך ומעמיק את ההשתרשות)'. לפי תשובתו זו, יש להגביל את האמור בגוף הדברים למקרה שבו כל ההתפתחות של ההיריון נעצרה, וכפי המתואר בשאלה.

15. אומנם שער הציון, ס' תריז ס"ק א, הסתפק בדברי רש"י, שכתב שהולד מתאוה, אולי זה לא שיין קודם ארבעים יום, ונשאר בצריך עיון. אך כאמור לעיל, בדברי הרמב"ן מפורש שמחללים שבת ויום הכיפורים גם על עובר בן פחות מארבעים יום, ואין לדחות את דברי הרמב"ן המפורשים מפני דקדוק מסופק בדברי רש"י.



הרב אביעד משה

שימוש בהיתר הגרמא במכשירים שנבנו מראש על סמך היתר ה'גרמא'

הקדמה

גדולי הפוסקים בדורות הקודמים דנו רבות בשאלה של גרמא במכשירים חשמליים. כיום הלכה רווחת היא שאין בהפעלת מכשיר חשמלי משום 'גרמא', אולם היתר ה'גרמא' מצא לו מקום נרחב בפתרון הידוע של מכון 'צומת'. במאמר זה ברצוני לסקור את המקורות השונים שנוגעים להיתר ה'גרמא', להצביע על המורכבות שיש בהיתר זה בנוגע למכשירים חשמליים, לבחון לאור המקורות את היתר ה'גרמא' של מכון 'צומת' ולבסוף להציע פתרון חלופי.

א. סתירה בין הסוגיות בנושא גרמא

1. סוגיית גרמא במסכת שבת

הגרמא (שבת קכ ע"ב) מביאה שתי דוגמאות של גרמא. הדוגמה האחת היא הנחת כדי מים שיתבקעו כשהאש תגיע אליהם. הדוגמה האחרת מוכרת פחות, ובמבט ראשון דומה ל'כח ראשון', ועדיין נחשבת גרמא. מדובר במי ששם השם כתוב על ידו, שאם יורד וטובל במים אינו חייב מחמת 'לא תעשו כן לה' אלוקיכם' משום ש'עשייה הוא דאסור הא גרמא שארי'. במבט ראשון מי שיורד וטובל, לכאורה עושה מעשה בפועל של מחיקת השם, ולמה נחשב לגרמא? הסיבה לכך היא שהאיסור לגבי שם ה' הוא למחוק, ומכיוון שאין היורד וטובל מוחק בידיו, אלא עצם הישארותו במים גורמת שלאחר זמן מה השם נמחק, ממילא התקיימו פה שני תנאים: (1) יש פעולה, אבל אין פעולת איסור מצד האדם (האיסור הוא למחוק בידיו, אין איסור להיכנס למים או חיוב לצאת מהמים כשיש שם על ידו, כיוון שאין זו דרך מחיקה). (2) האיסור נעשה לאחר זמן על ידי כוח אחר (המים), ללא קשר ישיר עם הפעולה של האדם (הירידה למים), שכן האדם אינו יודע בוודאות מתי המים ימחקו את השם על ידו. אם כן מצאנו שני סוגי גרמא, בראשון האדם עושה פעולה שהמעכב בין פעולה זו לאחרת הוא המקום (וממילא גם הזמן), ובשני האדם עושה פעולה שהמעכב בינה לבין הפעולה הבאה הוא הזמן. מכוח סוגיה זו נפתח פתח לפתרון של גרמא שבמהותו מהווה מעכב של זמן בין פעולת האדם לבין המלאכה.



2. חילוק חשוב בין דרכו לשלא כדרכו בגרמא בשבת

אולם הפוסקים כבר העירו שיש סתירה בין הסוגיה של גרמא במסכת שבת (שם) לבין הסוגיה בבבא קמא (ס ע"א):

ת"ר ליבה ולבתה הרוח אם יש בלביו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור, אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו? אמר אביי... רבא אמר... ר' זירא אמר... רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזיקין פטור.

פירש רש"י: 'מלאכת מחשבת - נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו'. למדנו מכאן שבדין גרמא בשבת לא די שאינו עושה מעשה בכוח ראשון, אלא צריך שלא יהיה כדרך הרגילה של עשיית הפעולה.

התוספות (ב"ק שם) מסבירים בצורה ברורה למה זורה ורוח מסייעו אסור בשבת, וזו לשונם:

זורה ורוח מסייעו הני מילי לעניין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה - וכשגורם לזרות הרוח המסייעתו הוי מלאכת מחשבת ולהכי חייב בגרמת זרייה זו, אבל עושה מעשה של זרייה בפני עצמו לא אקרי (זורה) לכך הכא לא מקרי מבעיר אלא גורם והתורה לא חייבה אלא מבעיר ולא הגורם הבערה על ידי רוח המסייעתו ולהכי חשיבא הא גרמא לעניין האש ככל שאר גרמות דקי"ל גרמא בנזיקין פטור.

התוספות מסבירים שזורה האסור בשבת הוא זה שגורם זרייה על ידי הרוח ולא העושה פעולה של זריקת החיטים למעלה. לעומת זאת, הבערה שנאסרה בתורה היא זו שנעשית ע"י מי שמדליק אש שיכולה להזיק ולא זה שגורם להבערה על ידי רוח. במקרה זה, האדם רק גרם שהרוח הבעירה את האש, ואילו לא הייתה באה הרוח ומלבה, הייתה האש נכבית. סוגיה זו שיוצא ממנה שגרמא בשבת אסור (בזורה והרוח מסייעתו) עומדת בסתירה לסוגיה במסכת שבת שמתירה גרמא בשבת.

3. תירוצי האחרונים לסתירה בין הסוגיות

הרב ישראל רוזן במאמרו¹ בתחומין מביא בשם הרב אשר וייס תירוצם של הרב ישמעאל הכהן, בעל שו"ת 'זרע אמת', והרב חיים עוזר גרדזנסקי, בעל שו"ת 'אחיעזר', לסתירה שבין הסוגיות הנ"ל. בעל הזרע אמת דן במקרה הבא:

פה העירה עשו האומנים כלי אחד לכבות הדליקה וזה מעשהו: שממלאים תיבה אחד מים וד' בני אדם מניעים ברזל אחד שעל התיבה שיש לו ד' בתי ידים, כל אחד בבית יד שלו והמים עולים ע"י תנועה זו בצינור של עור ארוך הרבה גבוה מעל גבוה ואדם אחד אוחז בראש הצינור אשר על ראשו תקוע צינור קטן של מתכת ומטה ידו אל אשר יחפוץ לכבות את הדליקה וכאשר יארע דליקה ב"מ הק"ק שולחים במצות השר יהודים ידועים לבוא בתוך הבאים להשתדל לכבות הדליקה ועתה נשאלתי אם יארע ח"ו דליקה בשבת אם יכולים היהודים להניע את הברזל הנ"ל או דלמא אסור משום מכבה...

1. הרב ישראל רוזן, 'גרמא בשבת מושג ושימושו', תחומין לד, עמ' 19-30, פורסם גם באתר של מכון צומת.

בעל ה'זרע אמת' מפלפל בשיטת רש"י והרמב"ם בנוגע למשנה במסכת בבא קמא (פ"ו מ"ד): 'אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים', ותוך כדי דבריו כתב:

והן אמת דא"כ תיקשי ההיא דפרק הכונס דף ס' הנ"ל דזורה ורוח מסייעתו אע"ג דלענין ממון חשיב גרמא אפ"ה לענין שבת חייב משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה אלמא גרמא לענין שבת חייב ונמצא ב' סוגיות סתרי אהדדי. אכן פשר דבר זה לע"ד הוא דהיכא דהיא גרמא דלא עביד מעשה בשעת המלאכה רק עושה מעשה ולאחר זמן ע"י אותו מעשה גרם שתעשה המלאכה מאליה ע"י דבר אחר כמו הכא בענין מחיצת הכלים מלאים מים זהו גרמא המותרת אף לענין שבת כדנפקא לן מקרא דלא תעשה כל מלאכה עשייה היא דאסירה הא גרמא שרי אבל כשעושה המלאכה עצמה ע"י פעולתו אע"פ שנעשית המלאכה בסיוע דבר אחר חייב דומיא דזורה דא"א לעשות כי אם בסיוע הרוח, והיינו אומרם בפרק הכונס דזורה ורוח מסייעתו אע"ג דלענין שבת ודאי חייב דהא הזורה הוא מהל"ט מלאכות אפ"ה אין ללמוד מזה דלענין ממון מיקרו גירי דיליה משום דשאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה בגרמא כזאת דווקא דאיהו ניהו דעושה המלאכה רק דמסתייע ע"י הרוח.

נראה לי בביאור דבריו שיש להבחין בין מקרה שניתן לבצע את המלאכה בלי סיוע גורם חיצוני לבין מקרה שאין אפשרות כזו. בכיבוי אש יכול האדם לשפוך מים ישירות על האש ולכבותה, ואם אינו עושה כן ושם כדי מים מסביבה הרי זה גרמא, אולם במלאכת זורה אי אפשר לבצע את המלאכה ללא הרוח, ולכן הרוח היא רק הסיוע, ונקרא שהאדם עשה את הפעולה. ה'זרע אמת' מוכיח את סברתו מהמשך הסוגיה (שבת קכ ע"ב):

אמר רב יהודה פותח אדם דלת כנגד מדורה בשבת לייט עלה אביי במאי עסקינן אילימא ברוח מצויה מאי טעמיה דמאן דאסר אי ברוח שאינה מצויה מאי טעמא דמאן דשרי לעולם ברוח מצויה מר סבר גזרינן ומר סבר לא גזרינן...

וכתב ה'זרע אמת':

הרי דברוח שאינה מצויה דהוי פסיק רישיה מתחייב משום מבעיר אע"ג דאינו אלא גרם בעלמא דע"י פתיחתו נושב הרוח באש ומבעיר דלכאורה קשה דס"ס אין זה אלא מקרא מלא דלא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור הא גרמא שרי אלא צריך לומר דשאני הכא דכיון דע"י פתיחתו הוא מבעיר אע"ג דמבעיר בסיוע הרוח חייב משום דהוי כזורה ורוח מסייעתו וכה"ג לא ממעטינן מקרא דלא תעשה כל מלאכה...

4. שיטת ה'אחיעזר'

וזו לשון ה'אחיעזר' (ח"ג סי' ס):

והנה בעיקר הדין לגבי גרמא בשבת דעת האבן העוזר באו"ח בסוף סי' שכ"ח בנותן חטים לתוך רחיים של מים חייב ולא כמו שכתב המג"א בס' רנ"ב, וכל האחרונים השיגו על המג"א על מה שהביא ראי' מדברי התוס' שבת י"ח. ודעת האה"ע דחייב כמו שאמרו בב"ק דף ס' זורה ורוח מסייעתו דאף דלנזקין הוי גרמא ופטור לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, ומכ"ש מה שחייב בנזקין. ולכאורה ד' האה"ע תמוהים מאי ראי' מזורה דזהו מלאכתו כמו זורע ואופה וצד,



אלא דגם ד' המג"א בסי' רנ"ב שהוכיח מצידה אינו מובן, דשאני צידה דזהו מלאכתו, אבל ברחיים של מים הא אפשר מלאכת הטחינה ברחיים של יד. ונראה בדעתם דמה שאמרו בזורה ורוח מסייעתו מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא אמרו שזהו עצם המלאכה, **היינו דכל שהוא מלאכת מחשבת והמלאכה מתעבד באופן זה חשוב מלאכת מחשבת ועל כן גם בנותן חטים ברחיים של מים, שזהו דרך הטחינה** אף שבאפשרי לעשות ע"י טחינה ביד מ"מ זוהי מלאכת מחשבת שאסרה תורה. ולא דמי להא דשבת ק"כ בגרם כבוי שהוא בא במקרה ובכה"ג אמרין לא תעשה כל מלאכה, דגרמא שרי דבכה"ג לא חשוב מלאכה, אבל באופן שהמלאכה היא תמיד ע"י גרמא זהו חשוב מלאכת מחשבת.

ונראה לעניות דעתי שהגדרת גרמא לפי ה'אחיעזר' שונה מהגדרת ה'זרע אמת' - לשיטת ה'זרע אמת' תלוי אם הסתייע בגורם חיצוני, ולפי ה'אחיעזר' - אם הפעולה היא כדרכה. אולם לשתי השיטות טחינה ברחיים של מים בשבת אינה גרמא, שכן לפי שיטת ה'אחיעזר' גם אם יכול לעשות את המלאכה ללא סיוע חיצוני, והוא מסתייע בגורם חיצוני שיגרום למלאכה - חייב, ונחשב 'מלאכת מחשבת', וזה מהטעם שזו דרכה של המלאכה, שהיא תמיד נעשית כך. לכן אף שלכאורה אדם יכול לטחון חטים ללא רחיים של מים, והסיוע ברחיים היה צריך להיחשב לגרמא, עדיין זה נחשב לטחינה האסורה מהתורה. לעומת זאת, ה'זרע אמת' יוכל להשיב לשיטתו שגם אם האדם יכול לטחון על ידי רחיים של יד - אין זה גורם לכך שהשימוש ברחיים של מים ירד לדרגה של 'גרמא', שהרי מה לי רחיים של יד ומה לי רחיים של מים. עצם זה שהאדם צריך מכשיר אחר כדי לטחון ואינו יכול לטחון בידי, די בזה כדי שלא להחשיב את השימוש במכשיר הזה גרמא, ולא משנה באיזה מכשיר מדובר.

5. שיטת ה'מגן אברהם'

ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רנב סעי' ה) כתב:

ומותר לתת חטים לתוך רחיים של מים סמוך לחשיכה: הגה ולא חיישינן להשמעת קול שיאמרו רחיים של פלוני טוחנות בשבת, ויש אוסרים ברחיים ובכל מקום שיש לחוש להשמעת קול...

כתב על זה ה'מגן אברהם' (ס"ק כ):

ואם הישראל נותן לעכו"ם החטים מערב שבת, אפילו העכו"ם טוחן שרי... דהא שבות דשבות היא, דהא אפילו נותן הישראל להרחיים בשבת ליכא חיוב חטאת עד שיטחון ברחיים של יד, וכן משמע בתוספות דף י"ח ד"ה ולימא מר כו', דטעמא דבית שמאי דגזרינן כו', וקשה דמכל מקום לימא גבי רחיים נמי משום גזירה, אלא על כרחך אפילו נתנו בשבת ליכא חיוב חטאת.

על דברי ה'מגן אברהם' נשברו קולמוסים רבים, אולם פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אסקור בקצרה את הסוגיה. במשנה (שבת יז ע"ב) נאמר:

ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירין ב"ש אומרים אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין וב"ה מתירין ב"ש אומרים אין פורסין מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום וב"ה מתירין

ב"ש אומרים אין מוכרין לנכרי ואין טוענין עמו ואין מגביהין עליו אלא כדי שיגיע למקום קרוב ובית הלל מתירין ב"ש אומרים אין נותנין עורות לעבדן ולא כלים לכובס נכרי אלא כדי שיעשו מבעוד יום ובכולן בית הלל מתירין עם השמש... הגמרא (שבת שם) מביאה ברייתא עם רשימה ארוכה של פעולות המותרות בערב שבת ופעולה אחת שאסורה:

ת"ר פותקים מים לגינה ע"ש עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו, ומניחין מוגמר תחת הכלים ומתגמרין והולכין כל היום כולו, ומניחין גפרית תחת הכלים ומתגפרין והולכין כל השבת כולה, ומניחין קילור ע"ג העין ואיספלנית על גבי המכה ומתרפאת והולכת כל היום כולו, אבל אין נותנין חיטים לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום. מאי טעמא אמר רבה מפני שמשמעת קול, א"ל רב יוסף ולימא מר משום שביתת כלים דתניא ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו לרבות שביתת כלים, אלא אמר רב יוסף משום שביתת כלים... כתבו התוספות (שבת שם, ד"ה ולימא):

ונראה דרבה סבר דטעמא דב"ש דגזרינן דילמא אתי למיעבד בשבת, דאי לרבה נמי טעמא דב"ש משום שביתת כלים למה היה צריך רב יוסף להביא הברייתא והא מתניתין היא דאסרי ב"ש משום שביתת כלים.

מקשה ה'מגן אברהם': אם צודקים דברי התוספות שרבה סובר שב"ש אוסרים את המקרים במשנה (שריית דיו, אונין של פשתן לתנור וכו') משום גזרה, אזי קושיית רב יוסף הייתה צריכה להיות גם מהמשנה (ולא רק מהברייתא), שהטעם לאסור חיטים לרחיים בערב שבת הוא משום גזרה שמא ישים חיטים ברחיים של מים בשבת?! ומכוח קושייה זו רצה ה'מגן אברהם' לדייק שבאמת אין לאסור בחיטים לרחיים משום גזרה, שכן גם בשבת עצמה אסור רק מדרבנן מטעם שמדובר בגרמא. אלא שהאחרונים הקשו על ה'מגן אברהם', שלכאורה רב יוסף לא היה יכול להקשות לרבה מהמשנה ומטעם גזרה, משום שאם טעם האיסור הוא משום גזרה - למה התירה הברייתא את שאר המקרים של פותקין מים לגינה, מניחין מוגמר ומניחין גופרית? הרי גם בהם היה ראוי לאסור משום גזרה! אלא ודאי שהברייתא היא לשיטת בית הלל, שלא גוזרים ערב שבת אטו שבת. כן הקשו ר' עקיבא איגר וה'נודע ביהודה' (הגהות לשו"ע שם). ואולם יש מהאחרונים שהסכימו לדברי ה'מגן אברהם' והביאו לכך ראיה מלשון הרמב"ם בהלכות שבת. וכך כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ח הט"ו):

הטוחן כגרוגרת חייב. וכן השוחק תבלין וסמנין במכתשת הרי זה טוחן וחייב המחתך ירק תלוש הרי זה תולדת טוחן. וכן הנוסר עצים ליהנות מהנסורת שלהן. או השף לשון של מתכת חייב משישוף כל שהוא. אבל המחתך עצים אינו חייב עד שידקדק מהן כדי לבשל כגרוגרת מביצה.

מכיוון שהרמב"ם לא הזכיר לאסור רחיים של מים, נראה לכאורה שאין איסור דאורייתא ברחיים של מים, שכן במשכן היו טוחנים ברחיים של יד. לכן אינו דומה למבשל או אופה שתמיד נעשה על ידי כלי אחר (הסיר), כי גם במשכן היו עושים כן בבישול או באפייה.



6. שיטת ה'אגרות משה'

לא אכחד שישנם אחרונים שמקילים למרות המקורות שמראים לחומרא, שכן ראיתי בשם הרב אשר וייס שהראה מקור ל'אגרות משה' (אבן העזר חלק ד סימן עג אות ד) שמתיר גרמא גם כאשר כל המערכת בנויה ומתוכננת לעשות מלאכה בגרמא, וזו לשון ה'אגרות משה':

אבל לכאורה היותר נכון הוא דרך שלישי ע"י המכונה שעושה ע"י חשמל. דלכאורה אין שם שום איסור דאורייתא נעשה ע"י האדם, דמה שהאדם צריך לדחוק על הכפתור הרי בזה לבד אין כאן עשיית מלאכה, כי אף שכל דחיקה בכפתור החשמל מוציא ניצוצות אין בזה שום חשיבות דעשיית אש כל זמן שלא הדליק מהניצוצות שיוצאין איזה דבר. ונודעתי מהמומחין בענין חשמל שאין ניצוצות הללו שיוצאין בשעת הדחיקה בכפתור עושין כלום להחשמל ואין ידוע להם שום צורך בזה. וא"כ מסתבר שאין בזה איסור דאורייתא דמלאכת הבערה בזה שדוחקין על כפתור החשמל שנעשה למלאכה דהוא כחשמל דמעליות (עלעוועטאר) בבתים הגבוהים ובאלו שנעשים בכל מכונות דעשיית מלאכה, וכמו כן הוא ודאי במכונה זו שנעשה לכתובה שאין שם מלאכת הבערה, ונשאר רק מלאכת כותב שבזה רק בכח ראשון שייך להחשיב מלאכת האדם ממש שיתחשב מעשה הכתיבה מעשה כתיבה דהאדם, אף שכח החשמל עשה זה בעצם אבל לא מה שנכתב בכח שני דזהו רק כח חשמל כתב אך האדם גרם שהוא יכתוב, שודאי אין להחשיב זה עשייה ממש דהאדם. ונמצא שאם הנייר היה מונח ברחוק קצת, ואף כשהיה מונח בקירוב, אבל אפשריות הכתיבה היה בריחוק מקום שלא היו האותיות בתחלת הנייר הרי ליכא אף מקצת מלאכה דכותב מהאדם שדחק בהכפתור ועשה שהחשמל יכתוב. אלא אף אם היו האותיות בתחלת הנייר הרי ג"כ אפשר נכתב רק חצי שיעור אות אחד מכל שורה שאין מצטרפין ואולי גם פחות מאות אחד שליכא אף חצי שיעור. ונראה מדבריו שהוא סובר שפעולת החשמל נחשבת לגמרי כ'כוח שני', ולכן כגרמא, ואולי למד כן משיטת ה'מגן אברהם'. ולא הבנתי למה אין זה נחשב ל'כח כחו' במלאכת הכתיבה או לפחות כדין 'זורה ורוח מסייעתו', שאסור בשבת.

ב. דרך הפעולה של שקע הגרמא של מכון 'צומת'

הסבר על שקע גרמא של מכון צומת, כפי שנמצא באתר של המכון: שקע הגרמא מחובר למתח חשמלי מערב שבת. מנגנון פנימי בודק את מצב המתג מדי כ-15 שניות, במשך אלפית השנייה. כאשר מחברים את המכשיר המיועד להפעלה לשקע ומסיטים את המתג למצב 'הפעל' - דבר לא מתרחש. רק בהגיע מועד הבדיקה המחזורית הקבועה - המתח יתחבר. לניתוק - השיטה דומה. מסיטים את המתג למצב 'נתק'. דבר לא מתרחש עד לבוא הפולס המחזורי הקרוב. בכל מקרה, קיימת אבטחה כי לעולם לא תתרחש התוצאה אם האדם 'פגע' בדיוק באותה אלפית שנייה ויסיט בה את המתג.

1. הקושיות על הפתרון של מכון 'צומת'

אם נבחן את הפתרון של מכון צומת לאור הסוגיות, נראה לכאורה שהוא יותר דומה לדין 'זורה ורוח מסייעתו' מאשר לדין מחיצות של כדי מים. זאת משום שישנה כאן בדיקה מחזורית מובנית, אין שום סיכוי שהפעולה לא תקרה, ולכן יש כאן תוצאה מיידית של הפעלת מכשיר חשמלי בשבת. קושיה זאת מובאת על ידי הרב ישראל רוזן בעצמו במאמר שהוזכר לעיל. לאחר שהרב וייס מביא את שיטות הרב 'זרע אמת' וה'אחיעזר', הוא מסכם:

ולענ"ד יש לחכוך לפי שתי הדרכים לגבי כל כלי ומתקני הגרמא, ואבאר. להבנת הזרע-אמת נראה דאף אם המציאו דרך לעכב את סגירת המעגל החשמלי והפעלת הכלי במספר שניות, נראה דהוי בכלל מלאכת מחשבת דהלא הכלי תח"י, טבחו טבוח ויינו מזוג, והתוצאה נגזרת מראש באופן ודאי, אלא שבאופן מלאכותי עכבנו את ביצוע המלאכה לשניות מועטות. ואין זה דומה להא דגרם כיבוי שיש בו השתלשלות של אירועים והתרחשויות שאינם בידו, ואפשר שמסיבה כלשהי לא יצא מן הכח אל הפועל. והלא זיל בתר טעמא, מה הסברא לחלק בין מלאכה הנעשית מיד בגרימתו למה שנעשה לאחר זמן, אין זה אלא משום דבזורה האדם עושה מלאכה ע"י הרוח ובגרם כיבוי הו"ל כאילו המים מכבים בגרמתו. ובני"ד שהכלי בידו אף אם המלאכה נדחית בשניות מועטות, לכאורה הו"ל מלאכת מחשבת. ואף שאין אני אומר בהחלט דאסור, מידי ספק לא יצאנו...

וגם לשיטת ה'אחיעזר' נראה לכאורה שכיוון שכלים אלה בנויים באופן מושלם ומקצועי, והם יעילים ביותר, לכאורה הוי מלאכת מחשבת, אף אם מסיבות שונות אינם עומדים לשימוש אלא בשבת. ועוד דעובדא בני אדם שיש ברשותם קלנועית שבת הפועלת בגרמא והם משתמשים בה בכל ימות השבוע, והלב נוטה דמ"מ הוי בכלל 'מחשבת' לפי דרכו של ה'אחיעזר'. **ומשום כך אכן רואה אני טעם בדברי המחמירים.** אומנם נראה שבגופים גדולים שעיקר עיסוקם בפיקוח נפש והצלת נפשות, כגון בתי חולים, ובעיקר בצבא, לענ"ד ראוי להשתמש בהם במתקני גרמא. הטעם הוא שקשה מאוד להגדיר בגופים אלה את תחומי הפיקוח נפש, שכן פשוט הוא שהפעלה תקינה של מערכת המחשוב, הזנת המידע (גם בבתי חולים וגם בצבא), מערכות צילום ותצפית, איסוף נתונים, סיורי שטח וכדו' פרטים למאות - בוודאי יש בהם פיקוח נפש ישיר או עקיף. ההיתר נצרך לדעתי משום שבלעדיהם נעשות מלאכות גמורות למאות ולאלפים בכל שבת ושבת ואין בידנו למחות, וככל שאפשר למעט ולתקן - כך ראוי. וכיוון שלא התרנו כל זאת לפרט וליחיד בביתו אלא בגופים אלה, שכל אחד יודע שרוב עיסוקם בפיקוח נפש - אין חשש כ"כ שיבואו להקל ראש בשבת. הרי ששיטת הרב אשר וייס (שאר האחרונים שהובאו במאמר הנ"ל אכן תומכים בפתרון של המכון אך לא הצביעו על הבעייתיות שיש בה) מעמידה את היתר הלחצן שבת של 'צומת' במקום בעייתי מאוד שבעצם אינו מתאים לצרכים יום יומיים, בניגוד לשם הפעולה 'גרמא' שמורה על היתר שימוש לכל אדם במצבים מסוימים.

לסיכום, לעניות דעתי יש כאן שתי בעיות מרכזיות:



1) קריאת השם של ההיתר על שם המושג גרמא היא טעות. גרמא - מותר בשבת לשיטת רוב הראשונים (כפי שציין ה'משנה ברורה'), אולם ההיתר המוצע של מכון 'צומת' אינו עומד בהגדרות של הגרמא שמותר לכל שיטות האחרונים, ואם כן יש כאן משום הטעיה של הציבור.

2) ממה נפשך, אם ההיתר בא לפתור מקומות שיש בהם פיקוח נפש או ספק פיקוח נפש, הרי קיי"ל שספק פיקוח נפש דוחה שבת, ואם כן אין צורך במתקן המיוחד, ואם לא - אז משום מה נגדיר את הצורך כצורך גדול עד כדי כך שיהיה מותר להקל במקום שראוי להחמיר בו, כמו שציין הרב וייס?

אולם אם רק לחלוק באתי, הייתי שותק, אך לעניות דעתי יש פתרון טכנולוגי שיכול לשפר את המצב.

2. פתרון חלופי

אם היינו מצליחים ליצור מנגנון שבאמת ובתמים פעולתו הייתה מסתכמת בספק פעולה, הרי שהיינו משיגים את המטרה שהיא ספק דרבנן במקום צורך בשבת. מדובר בפולס חשמלי שעובד תמיד באקראי והסיכויים שלו להפעיל מכשיר חשמלי הם תלויי סטטיסטיקה לחלוטין. הלחצן הוא לחצן קפיצי שחוזר למקום. לחיצה על הלחצן דורכת קפיץ מכני שגורם לניסיונות אחדים של חיבור מעגל חשמלי, אלא שיש גם תנאי נוסף להפעלת המכשיר, והוא - סגירת מעגל נוספת על ידי בקר בצורה רנדומלית - אחוז מסוים בכל שנייה. כך ישנו ספק בכל ניסיון חיבור אם הוא יעבוד אם לאו. אומנם מבחינה סטטיסטית הפעולה תצליח, מכיוון שסטטיסטית לאחר מספר מסוים של ניסיונות יהיה חיבור של מעגל חשמלי, אך עדיין כל ניסיון בפני עצמו הוא בגדר ספק שקול אם הוא זה שיצליח או שלא. לעניות דעתי התקן כזה, שיקרא אולי 'לחצן ספק חיבור' או 'לחצן פעולה סטטיסטי', יהיה פתרון טוב יותר הלכתית, אף שסך הכול הפעולה תהיה אותה פעולה. הרי הורדנו את המעשה שנעשה בשבת מפעולה ודאית שרק נדחית בכמה שניות לפעולה שדומה יותר לכיבוי אש על ידי כדאי מים, שבעצם טבעה תלויה בגורמים רבים יותר, ואף שיותר קרובה להתבצע מאשר לא להתבצע הרי עדיין יש סיכוי שלא תתבצע. לצורך העניין הדבר דומה לזורה בזמן שאין רוח, ורוח עלולה להגיע, כי ודאי אין לומר על כך מלאכת מחשבת, שהרי הדבר תלוי בסטטיסטיקה של רוח באותו מקום בעולם. לעניות דעתי יש מקום לדון אם כדי להתיר את הפתרון החדש די בתלות בסטטיסטיקה לבד, וניתן לוותר על מנגנון ההשהיה, או שמא צריך לצרף גם איזו שהיא ודאות שהלחיצה הראשונה לא תגרום לסגירת מעגל שלם, וממילא יש כאן צירוף של גרמא ושל ספק.

3. ספק 'פסיק רישא'

לכאורה היה מקום לדמות מקרה של סגירת מעגל חשמלי התלוי בסטטיסטיקה למקרה של ספק 'פסיק רישא', שהפוסקים דנים לגביו (לשו"ע, או"ח סי' שטז) בעניין סגירת תיבה שספק אם יש בה זבובים. אלא שגם הט"ז (לשו"ע שם, ס"ק ג), שמקל בכך, כתב: מ"מ בספק אם יש שם זבובים יש להתיר דשם אין פסיק רישא כי זה הוא ספק פסיק רישא והוא דבר שלא במתכוין ומותר...

הרי שתנאי חשוב להתיר הוא שאין כוונתו לאיסור, ואילו במקרה דנן - הרי זה גופא המטרה של הלוחץ, להדליק את המכשיר החשמלי. אולם היה נראה לי לעיין בזה יותר בעקבות הגמרא (פסחים י ע"א):

צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על היינו שני שבילין דתנן שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני [רש"י: יודעין הן שבשביל שהלך זה לא הלך זה דהשתא ודאי אחד מהן טמא] ועשה טהרות רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהורין שניהן, בבת אחת טמאין, רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין. אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא להישאל עליו ועל חברו רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה. הרמב"ם (הל' אבות הטומאות פי"ט ה"ב) פסק כדעת ר' יוסי, ובמקום אחר (הל' חמץ ומצה פ"ב הי"א) כתב הרמב"ם:

...וכן שני בתים בדוקין וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס... בכל אלו אינו צריך לבדוק פעם שניה שאין כאן קבוע. וכתב עליו ה'משנה למלך' (לרמב"ם, שם):

והנה רבינו ז"ל סתם ולא חילק בין בבת אחת לבזה אחר זה ומשמע דאפילו באו לישאל בבת אחת תלינן לקולא והקשה ה"ה ז"ל מאי שנא דין הטומאה מדין הבדיקה ותירץ ז"ל דהתם בשבילין משום דאי אפשר שלא יהיה אחד מהן טמא אמרו כשבאו לישאל בבת אחת שהן טמאין אבל כאן בביטול סגי ליה... ומרן ז"ל ב'כסף משנה' הביא דברי ה'מגיד משנה' וכתב בזו הלשון: ולי היינו טעמא דכיון דשני שבילין כי באו לישאל בבת אחת דטמאים היינו מדרבנן דמדאורייתא טהורים נינהו דספק טומאה ברה"ר טהור לגבי בדיקת חמץ דרבנן העמידו דבריהם על דין תורה... ואחר כך הביא את התירוץ שלו:

שדינו של רבינו ברור הוא בגמ' פרק ב דכתובות דף כ"ז עלה דההיא דעיר שכבשוה כרכום דאמר ר' יצחק אם יש מחבואה אחת מצלת על כל הכהנות והיכא דאינה מחזקת אלא אחת הוה בעי תלמודא לדמויי לההיא דשני שבילין ודחינן הכי השתא התם ודאי איכא טומאה הכא מי יימר דאיטמא. אלמא דכל דבר שאיסורו מחמת ספק אפילו בבת אחת תולין להקל ה"נ דבדיקה זו אין חיובה אלא משום ספק חמץ ואפילו ראינו שנכנס עכבר לבית אימא אכלתיה וכיון שכן כל הבתים בחזקת בדוקים הם ובכולם תלינן להקל דומיא דעיר שכבשוה כרכום דתלינן להקל היכא דאיכא מחבואה אחת אף שאינה מחזקת אלא אחת.

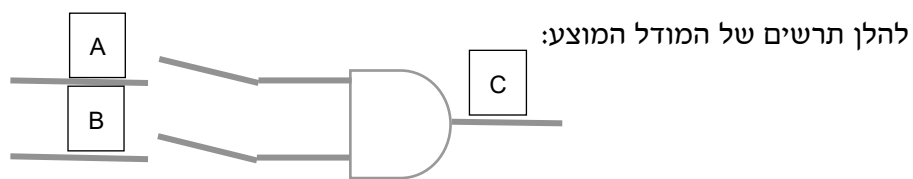
אם כן בנידון דידן לכאורה יש מקום לחקור אם לדמות את כל הניסיונות של סגירת המעגל לבאים לשאול בבת אחת, ואז יש להחמיר, או שמא דנים כל ניסיון של סגירת מעגל בפני עצמו. ואף אם נאמר שצריך לדון את כל הניסיונות כבאים בבת אחת - שמא יש להקל בדרבנן כדברי ה'כסף משנה', או מצד שמי יימר שגם לאחר כל הניסיונות יסגור מעגל כדברי ה'משנה למלך'. אולם האמת תורה דרכה שמוזר הדבר לדון לקולא



כשרואים בעין שפעולתו מצליחה לאחר כמה וכמה ניסיונות, והרי מדובר פה במקרה של לכתחילה ולא בדיעבד כמו כל המקורות שהבאנו עד כה. ועל זה יש לענות ולומר שהרי לא באנו להתיר אלא במקרה של שעת צורך גדול, במקרה שהוא כמעט מגיע לספק פיקוח נפש, ובמקומות ציבוריים שאי אפשר אחרת, והרי שנינו ש'במקום צורך גדול ושעת הדחק כדיעבד דמי'.² אם כן נראה לעניות דעתי שאף שאין כאן את ההיתר של 'ספק פסיק רישיה' הקלסי, הרי שניתן לדון לקולא מצד שיש כאן מקום הצורך ושעת הדחק, ויחשב כ'ספק פסיק רישיה' שמותר באיסורי דרבנן (באיסורי דאורייתא יש לדון בנפרד). אולם לאחר העיון נראה שגם ללא צירוף התקן גרמא גם בהצעה החדשה הנ"ל יש גרמא מובנה, שהרי על פי רוב הלחיצה של האדם לא תגרום מיידית להפעלת המכשיר, אלא לאחר כמה וכמה ניסיונות כושלים. ונשאר לדון על המקרה שהוא מיעוט שבמיעוט, שהלחיצה כן תגרום הפעלה מיידית, ועל זה נראה לי לומר שיש כאן 'פסיק רישיה דלא איכפת ליה', שהרי מה לי להדליק את המכשיר תוך שנייה אחת או תוך שלוש שניות, ואם כן גם על הצד שידליק מייד בלי גרמא הרי שזה 'פסיק רישיה דלא איכפת ליה' באיסור דרבנן, שמותר לדעת כמה פוסקים, שהרי ודאי עדיף שאדם ידליק בגרמא כדי שלא יעבור איסור. ולמי שאינו רוצה לסמוך על הסברה הנ"ל יהיה אפשר להוסיף מנגנון שיוודא שהפעולה לא תקרה בניסיון הראשון, כמו שיש כרגע במנגנון גרמא של מכון צומת.

סיכום

במאמר סקרתי בקצרה את המקורות להיתר גרמא בשבת, ואת הסתירה בין הסוגיות בעניין גרמא. הבאתי שתי שיטות ליישוב הסתירה, והצבעתי על הבעייתיות שיש בהיתר הגרמא שנוהג כיום לפי השיטות הנ"ל. לבסוף הצעתי פתרון (תיאורטי) טכנולוגי חדש שמבוסס על עקרון הסטטיסטיקה (אם כי לא בחנתי אותו מעשית), והסברתי בקצרה את הביסוס ההלכתי להיתר השימוש במנגנון זה במקום צורך גדול בשבת. נראה לעניות דעתי שעל פי רוב במנגנון החדש נרויח גם גרמא וגם ספק שוודאי דומה יותר לסוגיות גרמא בש"ס, ויתאים הרבה יותר לשם מנגנון 'גרמא' שמתאים למקרים של מקום צורך גדול ושעת הדחק במקומות ציבוריים.



2. ט"ז, יו"ד סי' צא ס"ק ב; כך נמצא במשמעות דברי הבית יוסף, או"ח סי' נח ד"ה מי שהוא אנוס; משמעות הרא"ש, סוכה פרק ג סעיף יד; והרחיב בזה מאוד בשו"ת שבות יעקב, ח"ג סי' ק.

וטבלת המצבים היא:

A	B	C
0	0	0
0	1	0
1	0	0
1	1	1

על חוט A יורכב בקר שפועל לפי פונקציית random

while True:

rand = random.randint(0, 100)

if rand > 60:

close_electrical_circuit()

else:

open_electrical_circuit()



הרב מנחם פרל והרב הראל דביר

מדיניות מכון 'צומת' בדין 'גרמא' בשבת - תגובה

פתיחה ומבנה המאמר

התקני הגרמא של מכון 'צומת' ומכונים נוספים קנו שביתה זה מכבר במערכת הרפואית ובמערכת הצבאית בישראל, והתקבלו להלכה ולמעשה על דעתם של רבים מגדולי הפוסקים בדורנו ובדור הקודם, ובראשם הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל,¹ הרב עובדיה יוסף זצ"ל² והרב שאול ישראלי זצ"ל.³ יש פוסקים שלא קיבלו את השימוש בהתקנים אלו, ובראשם הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל⁴ והרב ניסים קרליץ זצ"ל,⁵ אך דומה שכמעט ואין קשר בין דרכם ובין מאמר של הרב אביעד משה (לעיל), הבא לפקפק על התקני הגרמא ולהציע התקן חלופי שאיסורו מוסכם על כל הפוסקים, כפי שיתבאר.

נפתח את תגובתנו במענה לשמונה טענות מרכזיות מתוך מאמרו של הרב משה, תוך אבחנה בין מדיניות מכון 'צומת' ובין דברים שהוצגו על ידו - שלא בצדק - כמדיניות מכון 'צומת'. לאחר מכן נוצל את ההזדמנות להצגה נרחבת יותר של מדיניות מכון 'צומת', וזאת באמצעות בחינת שורה של מקורות בדברי גדולי האחרונים, שנדרשו ל'מכשירי גרמא' - מכשירים והתקנים המיועדים לפעול בדרך גרמא באופן שיטתי ומתוכנן, לאו דווקא מתחום החשמל.

1. נשמת אברהם, מהד' תשנ"ז, ח"ה עמ' רכט; ושולחן שלמה (אוירבך) שבת ח"א סי' שא יג, ג עמ' תלא.
2. תחומין א (תש"מ), עמ' 518; נדפס גם באסיא כג (תשל"ט) עמ' 37; ובילקוט יוסף, סי' שכח - דיני חשיב"ס, הערה יג; וכן בילקו"י, שבת ה, הוספות לענייני חשמל בשבת, הערה ג. כעין זה כתב הרב יצחק יוסף במאמרו: פתיחת שערי מחנות צה"ל ב'גרמא', תחומין לד (תשע"ד) עמ' 15-18; נדפס גם בספר שו"ת הראשון לציון ב, סי' סא. וראו עוד קדושת השבת ח"א עמ' 203 בשם הרע"י.
3. שו"ת חוות בנימין א, סי' כז; וכן במאמרו: טלפון גרמא בשבת למטרות רפואיות, תחומין לא [תשע"א] עמ' 73-76; וכן בתשובתו שנדפסה באסיא לד עמ' 29.
4. קובץ תשובות ה, סי' כא אות ב; וכן בתשובתו שנדפסה בשו"ת ישא יוסף, או"ח ב סי' פח; ויעו"ש סי' פז וסי' קכד; וכן הובא בשמו בספר שבות יצחק, בדיני מיקרוגל, דוד שמש, גרמא, חשמל פט"ו עמ' קלח-קלט; ובמאמרו של הרב שלום יוסף גלבר, ישורון כ, עמ' קיג. במקורות אלו מובא כי לדעת הר"ש אלישיב, הנזקק לעשיית מלאכה במקום פיקוח נפש, ויש לפניו מכשיר רגיל ומכשיר גרמא, עליו לבחור במכשיר הרגיל. כעין זה מובא בחוט שני דלהלן בשם ר"ג קרליץ. כנגד עמדה זו, או דומה לה, כתב הר"מ שטרנבוך, תשובות והנהגות ד סי' פה; כולל המוסגר: '[...] והוא מרחיק לכת, שמותר בבתי חולים לחלל שבת אפילו במלאכות דאורייתא, ובלבד שלא להשתמש בגרמא [שהתירו גדולי הפוסקים בבתי חולים], ובמחילת כבודו, אני קורא עליו דברים אלו: את אשר התרת אסרתי ואשר אסרת התרתי. וכל הלכה שתחלתו להחמיר וסופו להקל, אינו דין'.
5. חוט שני, שבת א, עמ' רו-רז.

א. תגובות לטענות הרב אביעד משה

1. הרב משה כותב:

כיום הלכה רווחת היא שאין בהפעלת מכשיר חשמלי משום 'גרמא', אולם היתר ה'גרמא' מצא לו מקום נרחב בפתרון הידוע של מכון 'צומת'.
תגובה: הדעה הצדדית והדחויה, שלפיה הפעלת מכשיר חשמלי - באשר היא - חשובה גרמא,⁶ מעולם לא קיבלה משקל במדיניות מכון צומת, ובוודאי לא היוותה תשתית ל'פתרון הידוע'. כל התקני הגרמא שאושרו מטעם המכון התבססו על מנגנון גרמא מיוחד, שתיאר בהרחבה הרב ישראל רוזן במאמר היסוד שלו בעניין,⁷ ולא על הדעה הדחויה המחשיבה הפעלת מכשיר חשמלי כגרמא. יתרה מזו, הרב רוזן עצמו כתב שדעה זו היא דחויה.⁸

2. בשו"ת זרע אמת (ח"א סי' מד), מופיע היתר להשתמש במכשיר ייחודי, שיוצר במיוחד לצורך כיבוי אש בשבת בגרמא. על כך כתב הרב משה:

נראה לי בביאור דבריו שיש להבחין בין מקרה שניתן לבצע את המלאכה בלי סיוע גורם חיצוני לבין מקרה שאין אפשרות כזו. בכיבוי אש יכול האדם לשפוך מים ישירות על האש ולכבותה, ואם אינו עושה כן ושם כדי מים מסביבה הרי זה גרמא, אולם במלאכת זורה אי אפשר לבצע את המלאכה ללא הרוח, ולכן הרוח היא רק הסיוע, ונקרא שהאדם עשה את הפעולה.
 בהמשך ציטט הרב משה את דברי הרב אשר וייס:⁹

להבנת הזרע אמת, נראה דאף אם המציאו דרך לעכב את סגירת המעגל החשמלי והפעלת הכלי במספר שניות, נראה דהוי בכלל מלאכת מחשבת דהלא הכלי תחת ידו, טבחו טבוח ויינו מזוג, והתוצאה נגזרת מראש באופן ודאי, אלא שבאופן מלאכותי עכבנו את ביצוע המלאכה לשניות מועטות. ואין זה דומה להא דגרם כיבוי שיש בו השתלשלות של אירועים והתרחשויות שאינם בידו, ואפשר שמסיבה כלשהי לא יצא מן הכח אל הפועל.

תגובה: ראשית, דווקא לפירושו של הרב משה יוצא שהתקן גרמא למכשיר שניתן להפעילו שלא בגרמא, הוא בכלל גרמא, שכן אפשר לבצע את המלאכה בלי התקן הגרמא (שמכונה 'גורם חיצוני', בלשון הרב משה), כך שדבריו סותרים מיניה וביה את הסתמכותו על דברי הרב וייס. שנית, בעיקר דברי הרב וייס יש מקום לדון, שכן בסתמא דמילתא אין 'סיבה כלשהי' המונעת מכדי מים המונחים במקום הנכון ובזמן הנכון לגרום לכיבוי, וקשה להניח שההיתר שנאמר בסתמא בגמרא במסכת שבת¹⁰ מותנה בקיום 'סיבה' עלומה זו, שלא הוזכרה בגמרא. שלישית, הטענה המובאת בדברי הרב וייס,

6. מקורות לדעה זו (אף לא אחד מהם צוין במאמרו של הרב משה) הובאו באנציקלופדיה תלמודית, ערך חשמל, הערות 32-35.

7. 'גרמא' בשבת - מושג ושימושו, תחומין לד (תשע"ד) עמ' 19-30.

8. במאמרו הנ"ל, עמ' 24-25.

9. הרב משה ציטט מדברים שהובאו במאמרו של הרב רוזן הנ"ל, עמ' 29.

10. שבת ק"ב ע"ב.

שהיתר הגרמא כרוך באי-ודאות, היא טענה שאומנם יש לה ביסוס בראשונים,¹¹ אך אינה מקובלת על דעת הרמב"ם,¹² ואף ה'שלחן ערוך' והרמ"א¹³ ונושאי כליהם¹⁴ לא קיבלו להלכה.¹⁵ רביעית, לכאורה יש סתירה בין דברי הרב וייס הללו לדבריו במקום אחר,¹⁶ דברים שנכתבו גם הם אליבא דשיטת ה'זרע אמת': 'אמנם אם ימציאו דרך שבו המלאכה נעשית רק באיחור זמן, הוי כגרם כיבוי'. ואולם בעניין זה נראה שיד הרב משה על העליונה, שכן נראה שמשנתו הבראית והעדכנית של הרב וייס היא בדברים שכתב שנים רבות לאחר פרסומיו הנזכרים,¹⁷ ובהם הוא מחמיר אליבא דה'זרע אמת' גם כשיש שהייה ניכרת, כל שהמכשיר מתוכנן להגיע בוודאות לתוצאה.

3. הרב משה מצטט משו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס ד"ה ולכאורה): 'באופן שהמלאכה היא תמיד על ידי גרמא, זהו חשוב מלאכת מחשבת'.

תגובה: ראשית, ניתן בהחלט להבין ש'תמיד' היינו גם בימות החול, ולא במכשיר שפועל בחול כדרכו ובשבת על ידי היתרי גרמא. רוב מוחלט של התקני הגרמא המאושרים מטעם מכון 'צומת' הם לשבת בלבד, ובכללם כל הקלנועיות לדורותיהן. שנית, ציטוטו של הרב משה חלקי ועלול להתפרש בצורה שאינה מדויקת, שכן בהמשך דברי ה'אחיעזר'¹⁸ הוא כותב בשם הרא"ש שהחשבת מלאכה שדרכה בגרמא כמלאכת מחשבת אינה אמורה בכל מלאכה, אלא 'דוקא בזורה, שעיקר עשייתה כן, אבל לא בשאר מלאכות', ושלא כציטוט הנ"ל, המבוסס על דברי 'אבן העוזר' שחולק על הרא"ש.¹⁹ ואף בסיכום דבריו מציג ה'אחיעזר'²⁰ את הדברים כתלויים במחלוקת, שהרי לפי הרא"ש דנים את כלל המלאכה, ולא את המכשיר המסוים שמשמשים בו, והרי ברור שהפעלת מכשירי חשמל ככלל אינה דבר שדרכו בגרמא. וכבר עמדו באנציקלופדיה תלמודית²¹ על כך שאין בדברי ה'אחיעזר' הכרעה בין הדעות.

4. הרב משה כותב:

אם נבחן את הפתרון של מכון צומת לאור הסוגיות, נראה לכאורה שהוא יותר דומה לדין 'זורה ורוח מסייעתו' מאשר לדין מחיצות של כדי מים. זאת משום שישנה כאן בדיקה מחזורית מובנית, אין שום סיכוי שהפעולה לא תקרה, ולכן יש כאן תוצאה מיידית של הפעלת מכשיר חשמלי בשבת.

11. רשב"א, שבת קכ ע"ב ד"ה לעולם; ריטב"א, שבת מז ע"ב ד"ה אלא.

12. רמב"ם, הל' שבת פי"ב ה"ד.

13. שו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כב.

14. לבוש, סי' שלד סעי' כב; באה"ל, י' שלד ס"ק כב ד"ה שודאי; ערוה"ש, סי' שלד ס"ק לט.

15. יתרה מזו טען בשו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' יז אות ח-ט, שאף הרשב"א אינו חלוק על כך, יעו"ש.

16. נחת אשר, שמות סי' סה ד"ה לשיטת, נדפס שוב תחת הכותרת: נסיעה עם קלנועית בשבת, שערי הוראה יג (תשע"א) עמ' לא-לג.

17. קונטרס שבועי תקכו (כה, יד): מכשירי גרמא בשבת, פרשת בחוקותי תשע"ה, עמ' ה ד"ה ואף.

18. אחיעזר, ח"ג סי' ס ד"ה אולם.

19. ושמא יש לקרוא על מחלוקת הרא"ש ואבן העוזר, יומא ט ע"ב: 'טובה צפורן של ראשונים מכריסן של אחרונים'. ואכמ"ל עוד.

20. אחיעזר, שם ד"ה המורם.

21. אנציקלופדיה תלמודית, ערך חשמל, הערה 42.

תגובה: גם אם היינו מקבלים את הטענה שהסיכוי שהפעולה לא תקרה הוא חלק מהגדרת הגרמא, ונוטים משום מה מהכרעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' והאחרונים - עדיין לא היה בכך כדי להגדיר פעולה שתתרחש בוודאות כ'תוצאה מיידית'. נמצא שמלבד בעיית ההתבססות על דעה דחויה מההלכה, בדברי הרב משה התערבבו שני גורמים שונים לחלוטין: גורם הוודאות וגורם המיידיות, כאילו מדובר בגורם אחד.

5. הרב משה מצטט מהרב וייס: 'דעובדא, בני אדם שיש ברשותם קלנועית שבת הפועלת בגרמא, והם משתמשים בה בכל ימות השבוע'.

תגובה: נראה שכוונת הרב וייס בדבריו הללו לקלנועית שגם בימות החול תשמישה בגרמא, וזו כוונתו בחלק השני של המשפט, שהרי אין טעם להזכיר את עצם השימוש בימות החול, אם הוא שונה מאופן השימוש בשבת. כאמור, כל הקלנועיות המאושרות מטעם מכון 'צומת' הן כאלה שהתקן הגרמא שלהן נועד לשבת בלבד ולא לימות החול. נמצא שטעות היא להשתמש בדברי הרב וייס הללו כנגד מכון 'צומת' (וכנגד ציבור המשתמשים בהתקני גרמא של מכון 'צומת' בכלל, ובקלנועיות שבת המאושרות מטעם מכון 'צומת' בפרט).

6. הרב משה כותב:

שיטת הרב אשר וייס (שאר האחרונים שהובאו במאמר הנ"ל אכן תומכים בפתרון של המכון אך לא הצביעו על הבעייתיות שיש בה) מעמידה את היתר הלחצן שבת של 'צומת' במקום בעייתי מאוד שבעצם אינו מתאים לצרכים יום יומיים, בניגוד לשם הפעולה 'גרמא' שמורה על היתר שימוש לכל אדם במצבים מסוימים.

תגובה: ראשית, 'שאר האחרונים שהובאו במאמר [של הרב רוזן]', שלא הוזכרו במאמרו של הרב משה בשמם, אינם אלא הרש"ז אוירבך, הר"ע יוסף, הר"ש ישראלי והרי"י נויבירט. שנית ועיקר, טענת הרב משה שמכון צומת מאשר שימוש בגרמא לכל אדם לצרכים יום-יומיים (מהם 'מצבים מסוימים'?) אינה אלא טעות. מכון 'צומת' לא אישר, לא מאשר ולא יאשר שימוש בגרמא לצרכים יום-יומיים של כל אדם. במקום להמציא קושיה שאינה, היה על הרב משה להודות שהרב וייס דווקא מסכים עקרונית למדיניות מכון 'צומת', שכן הרב וייס כתב (בדבריו שציטט הרב משה לעיל מינה): 'נראה שבגופים גדולים שעיקר עיסוקם בפיקוח נפש והצלת נפשות, כגון בתי חולים, ובעיקר בצבא, לענ"ד ראוי להשתמש בהם במתקני גרמא'. אמת היא שמכון 'צומת' מאשר התקני גרמא גם לחולים ומוגבלים ללא סרך פיקוח נפש, דבר שכנראה אינו מוסכם על הרב וייס.

7. הרב משה מסכם:

לסיכום, לעניות דעתי יש כאן שתי בעיות מרכזיות: (1) קריאת השם של ההיתר על שם המושג גרמא היא טעות. גרמא - מותר בשבת לשיטת רוב הראשונים (כפי שציין המשנה ברורה²²), אולם ההיתר המוצע של מכון 'צומת' אינו עומד בהגדרות

22. הרב משה לא כתב היכן ציין זאת המשנ"ב, ולכאורה אין מקור לכך במשנ"ב. ואולי כוונתו לשער הצינור, ס' תקיד ס"ק לא, ואולם כבר העירו האחרונים על דברי הט"ז והשעה"צ שם: בשו"ת הרב"ז (שאפראן) א, ס' קלו אות א; טל חיים שבת א, עמ' נז הערה 30; ואף השעה"צ עצמו לא כתב את דבריו בהחלטיות, יעו"ש. ואכמ"ל. מכל מקום, בדברי המשנ"ב בביאור הלכה, ס' רסה ס"ק ד ד"ה גרם, נאמר במפורש: 'קי"ל דגרם כיבוי שרי דוקא במקום פסידא'. הרי שבמישור המעשי, אין כאן היתר, וכדלהלן.

של הגרמא שמותר לכל שיטות האחרונים,²³ ואם כן יש כאן משום הטעיה של הציבור. (2) ממה נפשך, אם ההיתר בא לפתור מקומות שיש בהם פיקוח נפש או ספק פיקוח נפש, הרי קיי"ל שספק פיקוח נפש דוחה שבת, ואם כן אין צורך במתקן המיוחד, ואם לא - אז משום מה נגדיר את הצורך כצורך גדול עד כדי כך שיהיה מותר להקל במקום שראוי להחמיר בו, כמו שציין הרב וייס?

תגובה: (1) אומנם גרמא מותרת לשיטת רוב הראשונים,²⁴ אך מקובלת עלינו הכרעת הרמ"א²⁵ והאחרונים²⁶ להגביל את ההיתר למקום הפסד, ולהתיר גם במקום צורכי רפואה וביטחון, שאינם גרועים מהפסד.²⁷ (2) ראשית, גם במקום פיקוח נפש, ההיתר הוא לרוב הפוסקים בתורת 'דחיה' ולא 'הותרה', ולכן באופן עקרוני, יש חיוב לצמצמו ככל האפשר.²⁸ שנית, כבר כתב הרב וייס (בדבריו שציטט הרב משה) שיש מצבים גבוליים שאינם פיקוח נפש מובהק, אך במצטבר הם עולים לכדי פיקוח נפש, וקשה להתיר עבורם מלאכה גמורה, ויותר פשוט להתיר גרמא.²⁹ שלישית, התקני הגרמא נועדו גם לצורך חולה שאין בו סכנה, ולא רק לפיקוח נפש או ספק פיקוח נפש.³⁰

23. הרב משה לא פירש מהן ההגדרות ומיהם האחרונים, ולא ברור לי למה כוונתו.
24. רב נטרונאי גאון, תשובות או"ח סי' קח; ר"ח, שבת קכ ע"ב; רי"ף, שבת דף מה ע"א בדפיו; רמב"ם, הל' שבת פ"ב ה"ד: 'ומותר לעשות מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים כדי שלא תעבור הדליקה, אפילו כלי חרש חדשים מלאים מים - עושין מהן מחיצה, אף על פי שודאי מתבקעין ומכבים, שגרים כיבוי מותר'; ר"ת, הובא במרדכי שבת סי' שצט; ראב"ן, שבת סי' שסב; רי"ד, פסקים שבת קכ א-ב; ראב"ה א, סי' רנד; העיתים, סו"ס יב; שם, סי' קס; רמב"ן, שבת קכ ע"א ד"ה הא; ה"ר קלונימוס בר' עובדיה משום ה"ר יום טוב, הובא במרדכי שבת סי' שצט; פירוש קדמון מבית מדרשו של רבנו פרחיה, שבת קכ ע"ב; סמ"ג, לאו סה ד"ה גרסינן בפרק כל כתבי; סמ"ק, סי' רפב; רא"ש, שבת פט"ז סי' ו; שם, ביצה פ"ב סי' יז; ובקרבן נתנאל, לראש שם אות ס, האריך להוכיח שהרא"ש מתיר אף שלא במקום הפסד; ריא"ז, שבת טז ג, א; ר"ן, שבת מה ע"א בדפי הרי"ף ד"ה שאין; ספר הנייר, סי' ב ד"ה המכבה.
25. רמ"א, או"ח סי' שלד ע"י כב.
26. לבוש, סי' שלד סעי' כב; מג"א, סי' תקיד ס"ק ה; שו"ע הרב, טו"ח סי' שלד סעי' כב; ביאור הלכה ה"ל, סי' רסה ס"ק ד ד"ה גרם; ערוה"ש, או"ח סי' שלד סעי' לט; שו"ת יביע אומר ד, או"ח סי' לה אות א; אומנם יעו"ש ח"י, או"ח סי' כו אות ב-ג; ילקוט יוסף, שבת ה, כ והערה טז; מנוחת אהבה, ח"ב סי' א סעי' יג-יד; ובהרחבה בתשובתו בשו"ת תפלה למשה ב, סי' כג. בין היתר, ציינו האחרונים שהב"י עצמו, או"ח סי' תקיד ס"ק ב-ד, הביא את דברי המרדכי מבלי להסתייג מהם. אומנם מצאנו למעט מאחרוני ספרד שהבינו שלפי השו"ע, גרמא בשבת מותרת: שו"ת זרע אמת א, סי' מד ד"ה ומעתה; שו"ת קרית חנה דוד ב סי' נו; שו"ת ימי יוסף בתרא, או"ח סי' יב, ובמיוחד עמ' מה ד"ה איך.
27. וכלשון הר"ע יוסף במכתבו לר"י רוזן, תחומין א (תש"מ) עמ' 518: 'גם להרמ"א, שכתב שאין להתיר גרמא אלא במקום הפסד [...] מכל מקום, לצורך חיוני כגון רפואה ובטחון, בודאי שיש להתיר לכל הדעות'.
28. כך דעת רוב הראשונים, וכן נראה עיקר בדעת השו"ע (טל חיים שבת ג, סי' ח), ראה גם רמ"א, סי' שכח סעי' יב, ולא ניתן להרחיב בכך במסגרת זו.
29. יצוין עוד כי שיטת הרב וייס מובאת בשלמותה בספרו מנחת אשר על התורה (מהד' תשס"ד; פרשת ויקהל, סי' סד-סה), ושם יש הרחבה רבה נוספת שרלוונטית מאוד לסוגייתנו, אך הרב משה בחר משום מה להביא רק חלק מדבריו, ואף אנו בתגובתנו נאלצים לקצר ולהתייחס רק למה שהביא הרב משה. ועוד חזון למועד בע"ה.
30. להלן רשימה חלקית של פוסקים שהתירו גרמא לצורך חולה שאין בו סכנה: מג"א, סי' שכח ס"ק ג; שו"ת יביע אומר ג, או"ח סי' יח אות ה; וכן במכתבו שנדפס באסיא לד עמ' 30; שו"ת מגדנות אליהו ב סי' צ ד"ה עכ"פ; הרב ישראל רוזן, תחומין א עמ' 528, ע"פ פשוטות דברי השו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

8. הרב משה מעלה הצעה חלופית להתקני הגרמא של מכון 'צומת', והיא מנגנון שבו לחיצה על כפתור תגרום לכמה ניסיונות שונים לסגירת מעגל חשמלי, כאשר כל אחד מהניסיונות לא יגרום לכך בוודאות, אך צירוף כל הניסיונות יגרום לכך ברמת ודאות גבוהה, וכך תתבצע הפעולה בהיתר כביכול, שהרי כל ניסיון בפני עצמו אינו פסיק רישא. **תגובה:** יש לתמוה על שלאחר דברי ביקורת מחמירים, כנגד היתר שהתקבל על דעת רבים מגדולי הפוסקים, מוצע היתר מפוקפק שכמוהו ממש נדחה על ידי רוב ככל הפוסקים,³¹ שיצאו כנגד מכשיר ה'כוסר סוויטש' המושתת על מנגנון דומה מאוד לזה שבהצעת הרב משה, ומתבסס על סטייה מההלכה הידועה והמוסכמת, שלפיה רק ב'דבר שאינו מתכוון' יש משמעות למידת הוודאות, ולא במתכוון.³²

ב. מקורות באחרונים להיתר גרמא במכשיר שפועל כן באופן שיטתי ומתוכנן

כבר הוזכרו לעיל כמה פוסקים שהתייחסו ל'מכשירי גרמא' כגרמא ולא כמלאכה גמורה: ר' ישמעאל הכהן בשו"ת 'זרע אמת', הרב שלמה זלמן אוירבך, הרב עובדיה יוסף, הרב שאול ישראלי והרב יהושע ישעיה נויבירט. נראה שיש להוסיף לרשימה זו פוסקים נוספים, מגדולי וחשובי האחרונים, שהקדומים שבהם נדרשו לשאלה עקרונית זו כבר לפני כשלוש מאות שנה, ופשטוה לקולא.³³

כתב ר' יעקב ריישר (שו"ת שבות יעקב ב ס' מה):

שאלת עוד וז"ל: שמעתי מפי גדול אחד, דמותר להעמיד סם המות לזבובים בשבת. וראיתו, ממה שפסק בש"ע, חו"מ סי' שצ"ג ס"ב, דבהזקא בהמת חברו

31. מכתבים ומאמרים רבים בעניין מכשיר זה רוכזו בשרשור מיוחד שהוקדש לו בפורום אוצר החכמה: <http://forum.otzar.org/viewtopic.php?t=21891>.

32. מפאת חומר ההערה, נימנע מלעמוד על קשיים נוספים שקיימים בדברי הרב משה, שכן די בהערה זו כדי לשלול את ההצעה.

33. אנו ערים לכך שדברי הפוסקים הללו נכתבו בהקשרים שונים ומעוררים שאלות שונות, בגדרי גרמא ובכלל, אך אין כאן המקום להאריך בזה. ולא הבאנו אותם אלא לנצרך לענייננו: היחס העקרוני ל'מכשירי גרמא'. מדברי פוסקים נוספים עולה הסכמה עקרונית לקביעה שפעולה באמצעות מכשיר גרמא נחשבת לגרמא, ואף שיש הבדלים שונים ביניהם, נראה שקביעה עקרונית זו מוסכמת על כולם, ואלה שמותם: הר"י ידיד, שו"ת ימי יוסף בתרא ס' יב; הר"ד סקאלי, שו"ת קרית חנה דוד ב, ס' ב אות נו; הר"ב ז'ולטי, מובא בשמו באסיא לד עמ' 29; הר"ש גורן, במכתבו לר"י רוזן, תחומין א [תשמ"מ] עמ' 517-518, נדפס גם באסיא כג (תשל"ט) עמ' 38-39; ויעוין עוד בשו"ת תרומת הגורן, א ס' קט; הרב"צ אבא שאול, אור לציון ב, ס' מא הערה ב; שהפעלת מקרר באמצעות פתיחתו מותרת בין היתר משום היותה גרמא, ואף שזו דרך השימוש הקבועה; הר"י נויבירט, שש"כ ח"א פרק כז סע"ג נ והערה קעא; וכן בתשובותיו שהובאו במאמרו של הרב רוזן הנ"ל הערה 7*, עמ' 30; וכן בהסכמתו למכשיר 'גרמאזעקה', שהובאה בספר קדושת השבת ח"א עמ' 203; נטיית הר"א בקשי דורון, בנין אב ד, ס' יז; נטיית הרש"פ שנועבאלג, שו"ת שרגא המאיר ב ס' קב אות טז; הרח"פ שיינברג, הובא בקובץ בית אהרן וישראל הנ"ל הערה*; הר"י רוזן, במאמרו הנ"ל הערה 7, ובעוד מאמרים ופרסומים רבים; הר"ד ליאור, שו"ת דבר חברון או"ח ב, ס' רכו; שם, ס' רכה; וכן אסיא לד עמ' 29; הר"ל"י הלפרין, בספרו מעשה וגרמא בהלכה, ובעוד מאמרים ופרסומים רבים; בעל שו"ת אורחותיך למדני א, ס' לה; הרב אסי הלוי, שו"ת נחלת לוי ב, ס' ג; הרב שמואל דוד, שו"ת מראש צורים, ס' לו; הרב יצחק קויפמן, כתב המאמר בקובץ בית אהרן וישראל הנ"ל הערה*; הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה שבת, ס' יז-יח; שם, מועדים ס' ה-ו; שו"ת במראה הבזק ד, ס' לח; שם, ה ס' ג.

באכילת פירותיו, דפטור, דהוי לה שלא תאכל. אם כן, הוא הדין כאן, דאינו חייב משום נטילת נשמה. עכ"ד [...].

תשובה: הנה בודאי דברים אלו שדימה גדול אחד בכח המדמה, נשתקע ולא נאמר, ולא דמי כאוכלא לדנא. מי קמדמית איסורי לממונא? דמה ענין איסורא להיזק ממון, דבהזיק ממון ס"ל גרמא בניזקין פטור מלשלם, כל היכא שהיזק אינה נעשה מיד, ואפשר להנצל ממנה, ואינה עושה בידיה, כמבואר בחו"מ סי' שפ"ו. מה שאין כן באיסור שבת, דחמירי, דאסור לגרום איסור נטילת נשמה, וכהאי גוונא. ואם אנו רוצין לקיים דברי הגדול הנ"ל, היה אפשר לקיים אותו שלא מטעמו, ולתלות היתרא כמ"ש המרדכי בפרק כל כתבי, שכתב וז"ל: ושאר כל המזיקין וכו', וכתב ר"ת דהוא הדין פרעוש וכיוצא בהן, מותר להרגם. וטעמא, משום דסבר כר' שמעון, דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה, פטור עליה, ומשום צערא שרי לכתחלה, מידי דהוי אמפיס מורסא, וכיבוי גחלת שלא יזקו בה, עכ"ל. אף דלא נעלם ממני דברים הם החולקים, ונקטינן לחומרא, כמבואר בטור וב"י סי' שי"ו - מכל מקום, יש לומר היינו דוקא להרגן בידיהם אבל גרמא בעלמא לכולי עלמא שרי.

ה'שבות יעקב' אסר העמדת רעל בפני זבובים בשבת, ועם זאת מדבריו עולה שלא העלה על דעתו כלל להחמיר משום 'מלאכת מחשבת', ואף שהרעל במהותו מיועד לפעול בדרך של גרמא, באופן שיטתי ומתוכנן (ולכאורה מבלי הבדל בין חול לשבת), וכדרכו של רעל, הוא מיוצר ומיועד ועומד עבור שימושו כרעל. ובכל זאת קבע ה'שבות יעקב' שמדובר ב'גרמא בעלמא', ואף דן להתיר זאת.

מאוחר יותר דן ר' מאיר אורבך (אמרי בינה, שבת סי' כז) בעניין זה, וגם הוא קבע שמדובר בגרמא:

ראיתי בתשובת שבות יעקב (ח"ב סי' מ"ה) לאסור להעמיד סם המות לזבובים בשבת, ואף דלגבי היזק ממון בכהאי גוונא פטור, משום דלא הוי רק גרמא, כל היכא שאינו בא ההיזק מיד, מכל מקום, באיסור שבת דחמור, אסור לגרום נטילת נשמה. וכעת אין הספר תחת ידי. ולכאורה דבריו מוקשים, הא מבואר בשבת (דף ק"כ) בגרם כבוי מותר, מדכתיב: וכל מלאכה לא יעשו, עשיה אסור גרמא שרי.

ה'אמרי בינה' ממשיך ומפלפל בדבר באריכות, ונראה שבכל דבריו אינו נסוג מהנחתו המבוארת בדברים אלו, שגם שימוש ב'סם המות' שמיועד ומתוכנן להריגת הזבובים הוא בגדר גרמא לעניין שבת. התייחסות נוספת למנגנון גרמא שיטתי ומתוכנן מצויה בדברי ה'חזון איש' (או"ח סי' לח ס"ק ד), בעניין חליבה בשבת:

מותר להלביש הצנור על דדי הפרה, שסוף תנועת החשמל לבוא על ידי פתיחת השעון, ותהא תנועה זו חולבת את הפרה, שאין זו אלא גרמא מהגרמות המותרות.

אומנם אין כאן 'מכשיר גרמא', אבל יש כאן שימוש קבוע בגרמא מדי שבת בשבתו, ובכל זאת מבואר ב'חזון איש' שאין בקביעות, בשיטתיות ובמגמתיות כדי להגדיר זאת כמעשה בידיהם.³⁴

34. ויעוין עוד בדעת החזו"א בזה, במאמרו של הרב יצחק קויפמן: מכשירי גרמא בשבת, בית אהרן וישראל פו (תש"ס), עמ' סט-ע, ובמה שסיכמ: 'ועל פי זה הורה [החזו"א] למעשה בסוף ימיו לנהוג בקיבוץ חפץ חיים, ואם כן, זהו העיקר.'

בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ד סי' פה) כתב דברים המעידים גם על עמדתו האישית בנידונו, וגם על עמדתו של הרב יצחק יעקב וייס זצ"ל:

ובעיקר הדין, פשוט דראוי לאסור מלאכה ע"י גרמא [...] אבל במקום צורך דחוף, כמו בבתי חולים, יש להתיר גרמא, בתורת קל קל תחלה [...] ועל גדולי הדור לעמוד בפרץ, וכפי הנראה הסכמתם להתיר גרמא לצורך גדול, כמו בבתי חולים, ואין לפקפק בהוראתם. ויודע אני שהגאב"ד דפיעה"ק הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל התיר גרמא לבתי חולים במקום דוחק, כהנ"ל.³⁵

35. בספר קדושת השבת (הררי) ח"א עמ' רז, צוטט גילוי דעת קצר האוסר שימוש במכשירי גרמא, ועליו חתומים: הר"י קניבסקי בעל קהלות יעקב, הר"י וייס בעל מנחת יצחק, הראמ"מ שך והר"ש ואזנר. כמו כן נזכרו גילויי דעת נוספים ופוסקים נוספים שחתומים עליהם. על כל זה כתב בקדושת השבת: 'אינני יודע האם הרבנים הגדולים הנ"ל יאסרו זאת גם בשעת הדחק. וכן אם כשיש חולה ומוותר להשתמש במכשיר חשמלי מסוים, האם יאמרו שאז עדיף להשתמש במכשירי הגרמא, או שאף אז יש להשתמש במכשיר הרגיל ובשום אופן לא להשתמש במכשירי הגרמא'. נראה שלפחות בנוגע לבעל המנחת יצחק, יש לפשוט את ספקו, לקולא. עוד כתב בקדושת השבת (עמ' רט) שהרב שך 'נסוג ממכתבו הנ"ל, לאחר שראה מכתב של הרש"א בעניין זה. להלן התייחסות לדברי פוסקים שלא מצאו בדבריהם הכרע גמורה לנידונו: בצפנת פענח, הל' ע"ז פ"ב הט"ו, כתב: 'גבי שבת יש מלאכות שגם גרם חיוב, עיין שבת דף ק"כ ע"ב, דגרם פטור, אבל זה רק גבי מכבה, דשם המלאכה הוא רק הפועל, אבל יש הרבה מלאכות, ובפרט חרישה וזורה, דשם עיקר המלאכה הוא הגרמא'. ולכאורה מפשטות דבריו נראה שהחיוב בזורה הוא ייחודי ל'מלאכות' מתוך ל"ט מלאכות שבת, שבמהותן נעשות בגרמא, ולא למלאכה שבמהותה אינה מלאכת גרמא, ובאופן מקומי היא נעשית על ידי מכשיר שבמהותו עובד באופן של גרמא. בספר מקראי קודש (הררי) הל' יו"כ נספח יג אות י עמ' שנה, כתב בשם הר"מ פיינשטיין שלא שייך שינוי בהפעלת מכשיר חשמלי, משום ש'הכפתור מחבר את החשמל בין כך וכך'. והוסיף הרב הררי וכתב: 'ולכן הגרמ"פ לא הסכים לפתרונות של גרמא וכדו' הנעשים היום על ידי מכונים מסוימים פה בארץ הקודש'; ובספרו קדושת השבת, ח"א עמ' רד, כתב שמשפט זה הוא מדברי הרב מרדכי טנדלר, נכד הרמ"פ ועורך כתביו, שמסר לרב הררי את נספח יג הנ"ל. ואולם הרב משה דוד טנדלר, חתן הרמ"פ ואביו של הרב מרדכי הנ"ל, כתב בשם חותנו ששייך שינוי בהפעלת מכשיר חשמלי, ראה רמ"ד טנדלר, יומן של רופא בבית חולים בשבת: הלכה למעשה, תורה שבעל פה כד [תשמ"ג] עמ' נט-ס, ומסיבה זו כתב שלדעת חותנו יש לרופאים תועלת בשימוש במפסק גרמא של המכון המדעי טכנולוגי להלכה, מדין שינוי ולא מדין גרמא. עכ"ד. ולפי זה משמע לכאורה שהוא הדין להתקני הגרמא של מכון צומת, שלדעת הרמ"פ יועילו מדין שינוי, גם אם לא מדין גרמא. ואולם בשבות יצחק, דיני מיקרוגל, דוד שמל, גרמא, חשמל, עמ' קלח, נדפס מכתב מהרמ"פ עצמו, ונראה ממנו שהוא סבור שהתקני הגרמא אינם מועילים, אף לא מדין שינוי. וצ"ע. בשולי הדברים יש להעיר שלכאורה אם הולכים לפי התוצאה, כפי שכתב הרב הררי בשם הרמ"פ, אז גם בגרם כיבוי 'המים מכבים את האש בין כך וכך'. וכן בזריקת חפץ לרשות הרבים לאחר יד, 'החפץ מועבר לרשות הרבים בין כך וכך', ובכל זאת המצבים הללו לא נאסרו מן התורה. ועל כורחנו שבשבת מתחשבים לא רק בתוצאה, אלא גם באופן התהליך שהוביל אליה. ונראה שכל זה מוסכם על הרמ"פ, ומחומר הקושי היה מקום להציע שהוא סבר שבמכשירי חשמל, התהליך המוביל אל המלאכה הוא התהליך החשמלי, והוא נעשה כדרכו. אך לכאורה יש קושי בקביעה זו, שהרי איסור המלאכה בוודאי מתייחס לאדם הפועל ולא למכשיר, שלא נצטוונו על שבייתת כלים בשבת, ואם כן, מה לי בכך שהמכשיר פועל כדרכו. ויש מקורות רבים לכך שהפטור על מלאכה כלאחר יד חל אף כשמושגת אותה תוצאה כבמלאכה כדרכה (אנציקלופדיה תלמודית, ערך כלאחר יד, הערות 50-54). ועוד קשה, שלכאורה התהליך החשמלי הוא עצמו התוצאה האסורה בשבת, ואינו המוביל לאיסור אלא האיסור עצמו. וצ"ע.

סיכום

נמצאנו למדים שאף כי התורה לא אסרה גרמא בשבת, כבר נפסקה והתקבלה ההלכה שיש להימנע מעשיית מלאכה בגרמא לכתחילה, מלבד במקום הפסד ממון, או לצורכי רפואה וביטחון חיוניים. התקני הגרמא של מכון צומת לא נועדו בשום אופן לשימוש יומי של אנשים בריאים, אלא רק לצרכים שעבורם הותרה גרמא. נראה שבכך מיושבות רוב ככל טענותיו של הרב אביעד משה. נוסף על כך יש לשלול 'התקן שבת' המבוסס על לחיצת כפתור שספק אם תביא לתוצאה, שכן כל תורת פסיק רישא לא נאמרה אלא בדבר שאינו מתכוון, ולא בפעולה מכוונת.

יש מהפוסקים שהחמירו בהתקן שדרכו לפעול באופן של גרמא באופן שיטתי ומתוכנן: ר"ש אלישיב ור"נ קרליץ. עם זאת, מדברי פוסקים רבים נראה שהקלו גם בזה, והגדירו התקן כזה כגרמא, שמוותרת לצורכי רפואה וביטחון: 'שבות יעקב', 'זרע אמת', 'אמרי בינה', 'חזון איש', ר"י וייס, רש"ז אורבך, ר"ע יוסף, ר"ש ישראלי, ר"מ שטרנבוך ור"י נויבירט. ר"א וייס הסתפק, ולמעשה המליץ על התקני גרמא במקום ספק פיקו"נ. מלבד זאת, אף מבין המחמירים יש לדון אם החמירו גם במכשיר שפועל בהתקן גרמא רק בשבת, ובימות החול הוא פועל ללא התקן גרמא, או שהחמירו רק במכשיר שפועל בכל ימות השבוע בהתקן גרמא (שתי אפשרויות בהבנת דעת ה'אחיעזר', אליבא ד'אבן העוזר'). אומנם מדברי הרי"ש אלישיב והר"נ קרליץ, מפורש יוצא שהחמירו גם בגרמא שדרכה בשבת שונה מדרכה בחול. בכל מקרה, אנחנו נשענים על תורתם של רבותינו ומתווי דרכנו, הרש"ז אורבך והר"ש ישראלי.



הרב הראל דביר

אוטומציה בשבת¹

הקדמה

לפי ההלכה, אדם אינו מצווה על שביתת כליו. מכיוון שכך, אין איסור על עשיית מלאכה בשבת באופן אוטומטי. מעיקרון זה נגזר ההיתר להשתמש בשעוני שבת שונים, ולתכנן מראש בחול את פעילותם האוטומטית של מכשירי חשמל בשבת, בתנאי שכתוצאה מפעילותם לא תיווצר השמעת קול בשבת או פגיעה אחרת בצביונה.

א. שביתת כליו

נאמר במשנה (שבת פ"א מ"ה-מ"ו):

בית שמאי אומרים: אין שורין דיו וסמנים וכרשינין, אלא כדי שישורו מבעוד יום; ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור, אלא כדי שיהבילו מבעוד יום; ולא את הצמר ליורה, אלא כדי שיקלוט העין; ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין פורסין מצודות חיה ועופות ודגים, אלא כדי שיצודו מבעוד יום; ובית הלל מתירין.

על כך נאמר בגמרא (שבת יח ע"א) שנקודת המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל היא בשאלה אם אדם מצווה על שביתת כליו בשבת: 'אמר רב אושעיא אמר רב אסי: מאן תנא שביתת כלים דאורייתא - בית שמאי היא, ולא בית הלל'. מהבאת הדברים כביאור למשנה, עולה בבירור שביתת הלל סבורים שאדם אינו מצווה כלל על שביתת כלים - לא מדאורייתא ולא מדרבנן. בפסיקת ההלכה ידוע הכלל שביתת שמאי ובית הלל הלכה כבית הלל.² ואכן, דעת בית הלל שאין אדם מצווה על שביתת כליו הובאה להלכה בדברי רוב ככל הראשונים,³ וכן בדברי הטור, ה'שלחן ערוך' והרמ"א.⁴ כמה פוסקים⁵ העלו הבנה

1. טיוטה מתוך ספר בהוצאת מכון צומת, שיעסוק בע"ה במגוון יישומי חשמל בשבת, ועתיד לראות אור בשנה הקרובה.
 2. ברכות לו ע"ב: 'בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה', ועוד רבים.
 3. רב נטרונאי גאון, שו"ת או"ח סי' נח-סא, סד-סה; תשובות גאוני מזרח ומערב, סי' ג, נא, נג (ואין זו כפילות עם תשובות רב נטרונאי, יעו"ש); ר"ח, הובא באור זרוע ח"ב סי' ב; ח"ד סי' קמב; רי"ף, שבת ז ע"א מדפי הרי"ף; וכמ"ש הרז"ה, לרי"ף שם ד"ה והא; רמב"ם, הל' שבת פ"ג הל' א-ג; פ"ו הט"ז; רז"ה, שם; רבנו ברוך מארץ יון, הובא באו"ז שם, אות א ואות ד; רוקח, סי' מב; ס' התרומה, סי' רכ-רכא; או"ז, שם; תוס' רי"ד, ע"ז טו ע"ב ד"ה אמר; משמעות הרמב"ן, השגות לסהמ"צ, שכחת הלאוין, ג; סמ"ג, לאו סה; סמ"ק, סי' רפב; ריטב"א, ע"ז טו ע"א ד"ה ומסתבר; מאירי, שבת יז ע"ב ד"ה אמר המאירי המשנה החמשית; רא"ש, שבת פ"א סי' לג; מרדכי, הגהות שבת סי' תנב; רבנו ירוחם, יב ע"א דף סד/ד-סה/א; יב, יב דף פב/ד; שבלי הלקט, סי' שט; כלבו, סי' לא; אהל מועד, שער השבת ת, ה.
 יצוין כי מדברי הראב"ן, שבת סי' שלט, נראה לכאורה שהכריע כבית שמאי, וכן משמע מדברי הרוקח, סי' מא. לאחרונה הוצע לתלות זאת בקשר שהיה בין תורת ארץ ישראל בתקופת הגאונים ובין תורתם של ראשוני אשכנז, מגנזי אירופה ב, עמ' 60-68: מכל מקום מוסכם שמדובר בדעה צדדית בראשונים.

מחודשת, שלפיה הדין שלא נצטוונו על שביתת כלים מתייחס רק למלאכה שהתחילה לפני שבת ומתמשכת לתוך שבת, ולא למלאכה שהתחילה בשבת. ואולם מפשטות הגמרא נראה שהדין שלא נצטוונו על שביתת כלים חל גם במלאכה שהתחילה בשבת, וכך מבואר גם בפוסקים רבים.⁶

ב. השמעת קול: סוגיית הגמרא

נאמר בגמרא (שבת יח ע"א):

תנו רבנן... אין נותנין חטין לתוך הריחים של מים אלא בכדי שיטחנו מבעוד יום. מאי טעמא? - אמר רבה: מפני שמשמעת קול. אמר ליה רב יוסף: ולימא מר משום שביתת כלים! דתניא: 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו' - לרבות שביתת כלים. אלא אמר רב יוסף: משום שביתת כלים. והשתא דאמרת לבית הלל אית להו שביתת כלים דאורייתא - גפרית ומוגמר מאי טעמא שרו? משום דלא קעביד מעשה. אונן של פשתן מאי טעמא שרו? משום דלא עביד מעשה, ומינח נייחא. מצודת חיה ועוף ודגים, דקא עביד מעשה, מאי טעמא שרו? התם נמי, בלחי

4. רמ"א, או"ח סי' רמו סעי' א; שם, סי' רנב סעי' ה.
5. שו"ת מחנה חיים ג, סי' כב; שו"ת ארץ צבי (פרומר), א, סי' קט ד"ה עוד יש; שו"ת משפטי עוזיאל א, השמטות לסי' א; וכן שם ח"ג סי' לב; כעין זה כתב האגרות משה, או"ח ח"ד סי' ס ד"ה ועיין בנ"י. דברי האגרות משה באו בעקבות קושיית הנמוקי יוסף, ב"ק י ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אשו, מדוע מותר להדליק נר מלפני שבת, קושייה שהועלתה על הדעה שמחשיבה אש כחציו של האדם, ובעקבות תירוץ הנמוקי יוסף שבערת האש מתייחסת לרגע ההדלקה. מכך הסיק האגרות משה שהדלקה ראשונית בשבת תיאסר.
6. תורת חיים (סופר, בנו של המחנה חיים הנ"ל) או"ח סי' רנב ס"ק ב; שביתת השבת, מלאכת זורע הערה ט, דף כג ע"ד - כד ע"ג, והביא כן בשם הר"מ חר"פ והרצ"פ פראנק; מאורי אש, סוף פ"ד: 'ועל דברי הגאון הג' בעל מחנה חיים ז"ל, יפה השיג עלי בעל שביתת השבת, ופשוט הוא דאין לחוש כלל לדבריו בענין זה, שהוא נגד כל גדולי הפוסקים, וכמו שנתבאר לעיל'; שו"ת משנה הלכות ד, סי' לד ד"ה שוב. לסיעה זו, יש לצרף את כל הפוסקים שהתירו שימוש ב'שעון שבת' לסוגיו השונים: שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קנז; שו"ת שואל ומשיב, מהדורא תניינא, ח"א סי' ה; וכן הובא בשמו במהר"ם שיק הנ"ל; הרב אליעזר זוסמן סופר, הובא בשו"ת בן יהודה א, סי' קנא ד"ה ע"ד; שו"ת אבן יקרה ג, סי' פה; אולם בסוף דבריו הסתייג מהיתר למעשה, מחשש שהדבר יביא לפריצת גדר; משמעות החזו"א, או"ח סי' לח ס"ק ב; שו"ת משנה שכיר, או"ח סי' קטו; עלי תמר, דמאי פ"א ה"ג ד"ה והזכיר; שו"ת באר משה (שטרן), ו, קונ' אלקטריק, סי' נ; שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' פ; ויעוין עוד שם סי' סג אות ב, וסי' קכד; מאורי אש, פרק ד, ובסוף הפרק כתב שירא שמים הרוצה לצאת מידי ספק, נכון שיפקיר את השעון; וכן בספרו שו"ת מנחת שלמה א, סי' ט סד"ה גם המהר"י; ושם א, סי' יג; שו"ת יביע אומר ג, או"ח סי' יז; שם י, או"ח סי' כו אות י; ילקוט יוסף, או"ח סי' רנב, התחלת מלאכה המסתיימת בשבת, ב; שו"ת ציץ אליעזר א, סי' כ אות ט, והוסיף שם שהמנהג להקל; שם ח"ב סי' ו אות א; שם, ח"ד סי' לא; שם, ח"ז סי' טז; שו"ת שמחת כהן, או"ח סי' עא; שו"ת דברי יציב, או"ח סי' קסב; פשטות שו"ת משנה הלכות יח, סי' רלא; שו"ת להורות נתן ח, סי' טו ס"ק י; שמירת שבת כהלכתה, פרק יג סעי' כו, ועוד מקומות רבים מספור; רי"ש אלישיב, הערות למסכת שבת יח ע"א אות יג; שם, לט ע"ב אות ג; שו"ת משמרת חיים (רגנשבורג) סי' ב; שו"ת מים חיים (משאש) או"ח א, סי' צד; שו"ת שבט הלוי א, סי' מז; שם, ח, סי' מ אות ד; שם, ט, סי' נא אות ב; שו"ת אור לציון ב, סי' יח הערה ז; שם, ב, סי' כז אות יא ובהערה; מנוחת אהבה, ג, סי' כד אות ל; שו"ת מגדנות אליהו א, סי' קג; וראו עוד שם, ג, ג סי' יח; ועוד רבים. לעיון נוסף בהסתעפויותיה של סוגיה זו, ראו שו"ת ריב"א, סי' ו; שו"ת ויאמר מאיר (ועקנין) א, סי' ח; ושו"ת תפלה למשה (לוי) ב, סי' כג.

וקוקרי, דלא קעביד מעשה. והשתא דאמר רב אושעיא אמר רב אסי: מאן תנא שביתת כלים דאורייתא, בית שמאי היא ולא בית הלל - לבית שמאי, בין קעביד מעשה בין דלא קעביד מעשה, אסור; לבית הלל, אע"ג דקעביד מעשה, שרי. והשתא דאמרת דלבית שמאי אע"ג דלא עביד מעשה אסור, אי הכי, מוגמר וגפרית מאי טעמא שרו בית שמאי? התם מנח אארעא. גיגית ונר וקדרה ושפוד, מאי טעמא שרו בית שמאי? דמפקר להו אפקורי.

בברייתא מבואר אפוא שאין לתת חיטים לתוך ריחיים מבעוד יום בכמות גדולה, שלא תיטחן כולה מבעוד יום, ונחלקו האמוראים בטעם האיסור: לרבה משום השמעת קול, ולרב יוסף משום שביתת כלים. הגמרא ממשיכה ומסיקה מדברי רב יוסף שהוא סבור שלבית הלל נצטוונו מן התורה על שביתת כלים. לפי זה מוסיפה הגמרא שהנימוק להיתרי בית הלל במשנה אינו שלא הצטוונו על שביתת כלים, אלא שלא נעשה מעשה, בשונה מהריחיים שטוחנות את החיטים. למסקנת הגמרא נדחה הסבר זה מפני דברי רב אסי, שקבע שלבית הלל לא נצטוונו כלל על שביתת כלים. בראשונים מצאנו שתי דרכים להבין את מסקנת הגמרא: א) כל דברי רב יוסף בהסבר הברייתא נדחו, וההסבר היחיד שנותר הוא הסברו של רבה.⁷ ב) הסברו של רב יוסף נותר, ורק שיוך הברייתא לבית הלל הוא שנדחה, ואם כן, המסקנה היא שהסברו של רב יוסף מתאים להעמדת הברייתא כבית שמאי.⁸

ג. השמעת קול: הכרעת ההלכה

יש ראשונים⁹ שפסקו כרבה, האוסר השמעת קול אליבא דבית הלל, וזאת מכוח הכלל שרבה ורב יוסף הלכה כרבה, ואולי גם מכוח הבנה א' הנ"ל שלפיה דברי רב יוסף נדחו למסקנת הגמרא. לעומת זאת, יש ראשונים¹⁰ שפסקו כרב יוסף, מכוח הבנה ב' הנ"ל, ואולי גם מכוח ראיית דברי רב אושעיא כמתייחסים ישירות לברייתא זו, וממילא כמחזקים את הסברו של רב יוסף, שלפיו הברייתא אוסרת משום שביתת כלים ולא משום השמעת קול. נראה שלפחות חלק מהראשונים הללו אף גרסו בגוף דברי ר' אושעיא את המילים: 'הא מני בית שמאי היא',¹¹ והבינו שרב אושעיא עצמו מחזק את הסברו של רב יוסף, שלפיו הברייתא אוסרת משום שביתת כלים ולא משום השמעת קול, ולא נדחו

7. ריטב"א, שבת יח ע"א ד"ה גירסת, בסוף דבריו.
8. רי"ף, שבת ו ע"ב בדפי הרי"ף; תוס', שבת שם ד"ה והשתא, בשם ר"ת; ריטב"א, שם, בשם 'הגאונים', ונראה שגם הוא עצמו נוטה להכריע כך.
9. ר"ח, הובא ברשב"א שבת יח ע"א, ד"ה ולענין; רוקח, סי' מב; ס' התרומה, רס"י רכא; רשב"א, שבת שם; סמ"ג, ל"ת סה ד"ה ואין נותנין; סמ"ק, סי' רפב; רא"ש, שבת פ"א סי' לג; מאירי, שבת שם סד"ה פותקין; הגהות מיימוניות, הל' שבת פ"ו אות ע; טור, או"ח סי' רנב אות ה; ויעוין בביאור הגר"א, או"ח סי' רנב ד"ה ויש, שהביא ראיה לפסיקה כרבה מדברי התוספתא.
10. ר"ת, ספר הישר, תשובות סי' ו, הובא בתוס' שם, ובשאר הראשונים; הב"י, או"ח סי' רנב אות ה, כתב שאף הרמב"ם פסק כן, בכך שהשמיט את האיסור להשמיע קול, וציין שכך עולה מתשובת הריב"ש, סי' קנא, ושהריב"ש נקט שאף הרי"ף פסק כרב יוסף. ובעקבות זאת, פסק כן אף הב"י עצמו, וכדרכו לפסוק כשני עמודי הוראה, וכדלהלן בגוף הדברים.
11. כך משמע מהצגת דברי ר"ת בתוס', שבת שם; וברא"ש, שם; וכך מפורש להדיא בריטב"א, שבת שם בשם ר"ת.

דברי רב יוסף אלא רק לעניין שיוך הברייתא לבית הלל. ב'בית יוסף' וב'שלחן ערוך'¹² פסק כרב יוסף, שמותר לתת חיטים לתוך ריחיים של מים, ואין איסור על השמעת קול בשבת. על כך הוסיף הרמ"א¹³ שלכתחילה נוהגים להחמיר בדבר, אם לא במקום הפסד. הביאור הלכה¹⁴ הוסיף שמדברי הרמ"א ב'דרכי משה'¹⁵ עולה שאין למחות ביד מקום שנהגו בו היתר בדבר.

ד. גדרים באיסור השמעת קול

בראשונים מצאנו שני הסברים לטעם האוסרים השמעת קול ללא מעשה אנושי בשבת: (א) זלזול בשבת, שקיים בעצם השמעת הקול.¹⁶ (ב) הקול עלול לעורר חשד שנעשתה מלאכה בשבת.¹⁷ לפי ההסבר השני, כתבו הפוסקים¹⁸ שבשעון המשמיע קול שרגילים להעמידו מלפני שבת, אין איסור אפילו לשיטת רבה.¹⁹ האחרונים²⁰ הדגישו שהרגילות להעמיד מלפני שבת - משמעותה היא שתמיד נוהגים להעמיד את הדבר יום מראש, ולא שנוהגים כך רק בשבת מפני קדושתה, שהרי ברור שלא נהגו לטחון בריחיים בעיצומה של השבת, ובכל זאת לא היה די בכך כדי להתיר נתינת חיטים לריחיים לפי רבה. ועוד כתבו²¹ שמכך שלא נאמר שום היתר בריחיים, מוכח שגם אם האדם יפרסם שהוא הפעיל לפני שבת את המכונה המרעישה, לא יהיה בכך כדי להתיר.²² ועוד כתבו²³ שמהצורך בהיתר השעון הנ"ל, מוכח באופן עקרוני שאיסור השמעת קול חל גם כשהחשש הוא רק לאיסור

12. שו"ע, או"ח סי' רנב סעי' ה.

13. רמ"א, לשו"ע שם.

14. ביאור הלכה, סי' רנב ס"ק ה ד"ה והכי.

15. דרכי משה, או"ח סי' רנב ס"ק ז.

16. פשטות רש"י, שבת שם ד"ה שיטחנו; טור, או"ח סי' רנב אות ה.

17. סמ"ג, ל"ת סה ד"ה ואין נותנין; תשובת מהרי"א בעל תרומת הדשן, שנדפסה בלקט יושר, או"ח עמ' מח ענין א; וכע"ז בתשובת אביו של בעל האגור, שנדפסה בספר האגור, שבת סי' תקיט; ומשם הובאה בב"י ובשו"ע, או"ח סי' שלח סעי' ג; וברמ"א, או"ח סי' רנב סעי' ה. יצוין כי מהרי"א הסתמך על דברי רש"י הנ"ל, שתלה את האיסור בזילותא דשבת, ונראה שהבין בדעתו שהזילותא אינה בקול כשלעצמו, אלא בקישור שנוצר בלב השומעים בין הקול ובין איסורי שבת.

18. מהרי"א ואבי האגור הנ"ל.

19. ונחלקו על מהרי"א וי"ל, סי' קל, שהחמיר בזה. יש להעיר כי בשו"ת אגרות משה, או"ח ג סי' נה, כתב שדברי אבי האגור הם אליבא דרב יוסף, והוכיח זאת מהבאתם בשו"ע הנ"ל, שהרי השו"ע פסק כרב יוסף ולא כרבה. וצ"ע, שהרי בדברי אבי האגור מבואר להדיא שדבריו נאמרו דווקא אליבא דרבה, שאסר נתינת חיטים לריחיים, ולא אליבא דרב יוסף, ועל גבי זה מחדש אבי האגור שבדבר שרגילים להעמידו מלפני שבת לא אסר רבה. וכן מבואר גם בתשובת מהרי"א שההיתר הוא אליבא דרבה, ואף מהרי"ו תלה את איסורו בשיטת רבה. וצ"ע.

20. שו"ת מנחת שלמה א, סי' ט ד"ה גם המהרי"; שו"ת מנחת יצחק א, סי' קז אות ו.

21. שו"ת מנחת שלמה, שם ד"ה וכיון; הרב יחיאל פאוסט, תחומין יא עמ' 160 ד"ה אולם; וזאת בשונה מהרב שלמה לוי, תחומין יא, עמ' 182 סד"ה מדיח, שדן להתיר כשהכול יודעים שההפעלה נעשית על ידי שעון שבת, ולא התייחס לדברי המנחת שלמה.

22. בחלק מהמוצרים המאושרים מטעם מכון צומת, האישור מותנה בתליית שלט המבהיר שמדובר בהיתר מיוחד. במוצרים אלו השלט אינו בא לסלק את איסור אוושה מילתא, אלא רק למנוע מאנשים לטעות וללמוד מהיתר החולה שהדבר מותר גם לבריא.

23. שו"ת מנחת שלמה, שם ד"ה וזאת.

דרבנן, ולא רק בחשש לאיסור תורה. יש שהעלו אפשרות להקל בהשמעת קול כשהכלי פועל לצורך שבת, שבזה יש לומר שהרואה יבין שהמכשיר הופעל מבעוד יום, ודווקא במלאכה שאינה לצורך שבת הוא לא יבין זאת.²⁴ לא מצאנו תימוכין לחידוש זה בגמרא ובראשונים,²⁵ ומדברי גדולי האחרונים הנ"ל בעניין שעון שמשמיע קול, נראה שהיה פשוט להם שהיות השעון מיועד לצורך שבת אינה סיבה להקל בהשמעת קול. יש שהעלו אפשרות להקל בהשמעת קול חלש שנשמע רק לבני הבית²⁶ או רק בחדר אחד בבית,²⁷ שבזה אין חשש למראית עין.

יש להבהיר שכל האמור עד כאן התייחס להשמעת הקול הנלווית למעשה האסור בשבת, שנעשה באוטומציה. ממילא אין לראות בדברים התייחסות להשמעת קול זמר בשבת, שאסורה מצד עצמה, גם כשאינה נלווית למעשה האסור בשבת.



24. שו"ץ ציץ אליעזר ד, סי' לא אות ג; הרב שלמה לוי, תחומין יא עמ' 182 ד"ה ועוד.

25. וכבר העיר על כך הרב פאוסט, תחומין יא עמ' 161 ד"ה אמנם.

26. שו"ת משמרת חיים (רגנשברג) סי' ב סד"ה אלא.

27. שו"ת אגרות משה, או"ח ד, סי' ע אות ו. ושם אסר הפעלת שעון מעורר כשנשמע לכל בני הבית, ולשונו היא 'אם נשמע גם חוץ מחדרו, שנשמע להרבה הלנים בביתו... אסור', ואולי דעתו להתיר כשלנים בביתו רק בני משפחתו, או עכ"פ באיש ואשתו שנמצאים לבד בבית, וצ"ע.

הרב שלמה אישון

מכירת כרטיסים בהנחה במכירה מוקדמת

שאלה

פעמים רבות מוכרים כרטיסים למופעים או לכנסים וכדו' בהנחה במכירה מוקדמת. האם הדבר מותר או שיש בו חשש איסור ריבית?

א. תשלום מראש במכר

על פי ההלכה אסור לתת הנחה על תשלום מראש עבור מוצר, דהיינו לקבוע שמי שישלם מראש על המוצר ישלם פחות מאשר מי שישלם עליו במועד קבלתו. הטעם לכך הוא שהמועד שבו אדם מחויב לשלם על המוצר הוא מועד קבלתו, וכאשר הקונה משלם מראש הרי הוא נותן הלוואה למוכר, ואם המוכר מוזיל לו את המחיר בתמורה לאותה הלוואה הרי זו ריבית אסורה. הנחה על תשלום מראש הותרה בשני מצבים: האחד - כאשר המוצר הנמכר מצוי ברשותו של המוכר, והשני - כאשר אין למוצר הנמכר מחיר קבוע. כאשר המוצר מצוי ברשותו של המוכר, נחשב הדבר כאילו הקונה רכש אותו במועד התשלום, אף שהוא עדיין לא הגיע לרשותו, וממילא אין כאן הלוואה. אומנם אין כאן קניין גמור של הסחורה, שהרי המוכר אינו חייב לספק דווקא את המוצר שהיה בביתו בשעת התשלום, והוא רשאי לספק גם מוצר זהה אחר,¹ אך מכל מקום לעניין איסור ריבית די בכך.² הנחה על הקדמת התשלום מותרת, כאמור, גם כאשר אין למוצר הנמכר מחיר קבוע, והטעם הוא שהיות שאין למוצר מחיר קבוע - אין ההנחה ניכרת. אכן, גם בשני המצבים הללו שבהם הותרה הנחה, הרי כפי מה שנפסק ב'שלחן ערוך' אסור למוכר להציג שני מחירים - האחד לתשלום מראש והשני לתשלום בעת קבלת המוצר. הוא רשאי אומנם לקבוע מחיר נמוך לתשלום מראש, אך בתנאי שלא יציין כמה יעלה המוצר למי שמשלם בעת קבלתו.

וכך פוסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קעג סעי' ז):

אם קונה דבר ששוה י"ב ב' בשביל שמקדים המעות, אם ישנם ברשות מוכר אלא שאינו מצוי לו עד שיבא בנו או עד שימצא המפתח, מותר. ואם אינו ברשותו, אסור

1. תוספות בבא מציעא סד ע"ד ד"ה האי.

2. נחלקים הראשונים בשאלה מהי רמת המחויבות הנדרשת: לדעת רש"י, בבא מציעא סג ע"א ד"ה יש לו, יש צורך במחויבות כזו שאם יחזור בו יקבל עליו 'מי שפרע', וכן כתבו תוס', ב"מ סב ע"ב ד"ה אע"פ; ואילו מדברי הראב"ד, הל' מכירה פ"ז ה"ד, משמע שאין צורך במחויבות ברמה כזו, ואף שאינו קונה לעניין 'מי שפרע', לעניין ריבית עשו את שאינו זוכה כזוכה, וכ"כ בחו"ד, ביאורים סי' קסג ס"ק ב.

אפילו יש לו מאותו דבר הקפה ביד אחרים. הגה: ... וכל זה לא שרי אלא בסתם, אבל אם מפרש לומר: אם תתן לי עכשיו אתן לך בי', ואם לאחר זמן בי"ב, אסור. (טור בשם הר"ר ישעיה). וכל זה בדבר ששומתו ידוע, אבל אם אין שומתו ידוע, אפילו אין לו, שרי. (בי"ב בשם תוספות ורא"ש), ובלבד בסתם, אבל לא במפרש.

ב. תשלום מראש בשכירות

כשם שאסור לתת הנחה על תשלום מראש, כך אסור גם להעלות את המחיר במקרה של דחיית התשלום. לכן אסור לקבוע שהמחיר בתשלומים על מוצר יהיה גבוה יותר מאשר התשלום במזומן. הסיבה לכך היא שבמצב כזה המוכר נותן הלוואה לקונה, וייקור המוצר בגלל הלוואה זו הרי הוא ריבית האסורה.

אכן, אף שבמכירה הדבר אסור, הוא מותר בשכירות, וכך אומרת המשנה (ב"מ סה ע"א): מרבין על השכר ואין מרבין על המכר. כיצד? השכיר לו את חצרו, ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי - הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה, ואם של חודש בחודש - סלע לחודש, מותר. מכר לו את שדהו, ואמר לו: אם מעכשיו אתה נותן לי - הרי היא שלך באלף זוז, אם לגורן בשנים עשר מנה - אסור.³ מותר א"כ לקבוע שמחיר השכירות יהיה נמוך יותר אם השוכר ישלם מראש, ויהיה גבוה יותר אם ישלם בתשלומים.

בגמרא מבואר שההבדל בין מכירה לשכירות נעוץ בכך ש'שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף', ועל כן הפריסה לתשלומים אין בה משום הלוואה של המשכיר לשוכר, והיות שאין כאן הלוואה - אין כאן ריבית אסורה, ועל כן אין כל איסור בייקור. מפורש בסוגיה שאף ש'שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף', אין איסור להפחית את המחיר בתמורה לתשלום מראש, ומבאר רבינו יונה שהיות שהשוכר זוכה במושכר מעת התשלום הרי שאין זו הלוואה, ודומה הדבר למי שקונה חפץ בקניין גמור ומשלם עליו, אך המוכר מתנה עם הקונה שלא ייתן לו את החפץ אלא לאחר זמן:

דמעות שמקדים לו לאו הלוואה נינהו כלל, אלא אגריה הוא דמקדים ליה... וכמי שלוקח חפץ הנמצא (בידו) [ביד חבירו] אף על פי שמתנה עמו שלא יתן לו החפץ עד חודש או שני חדשים, מותר להקדים לו המעות ולאזולי גביה, ולא אמרי' דמעות הלוואה נינהו וכי יהיב ליה אותו חפץ בזול הוה אגר נטר ליה, אלא כיון דמעכשיו מכר לו אותו החפץ מכר גמור הוא הכא נמי שכירות גמורה הוא.⁴

יש שמבארים שההיתר להוזיל את דמי השכירות בתמורה לתשלום מראש הוא מחמת שדומה הדבר למכירת שטר חוב לחברו בזול: אדם שיש לו שטר חוב על חברו לתקופה מסוימת, דהיינו שהחבר מחויב לשלם לו את החוב בסיומה של התקופה, רשאי למכור את שטר החוב לחברו בסכום נמוך יותר בתמורה לתשלום מיידי. כך גם בנידון דידן:

3. וכן נפסק בשו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו. ואומנם עי' בשטמ"ק שם בשם הרמ"ך שכתב שההיתר חל רק אם כבר עשו קניין על מנת לתת את הסכום הגבוה וכבר נתחייב השוכר בסכום זה ואח"כ המשכיר מוזיל לו, עי"ש, אך אין הלכה כך.

4. עליות דרבינו יונה, בבא בתרא פז ע"א ד"ה אמר רבא.

השוכר חייב לשלם למשכיר בתום תקופת השכירות את הסכום שנקבע, והמשכיר 'מוכר' לשוכר את החוב הזה בסכום נמוך יותר בתמורה לתשלום מיידי.⁵ נחלקו הראשונים בשאלה אם ההיתר לתת הנחה על הקדמת מעות בשכירות קיים גם כאשר התשלום מתבצע פרק זמן לפני תחילת השכירות, או שמא ההיתר הוא רק כאשר התשלום מתבצע עם תחילת השכירות: לשיטת תוספות,⁶ מה שהותר בשכירות לקבוע מחיר נמוך בתשלום מראש הוא רק כאשר התשלום נעשה בתחילת השכירות, שהיות שהשוכר מתחיל כבר את השכירות, הרי שאין זה נחשב לתשלום מראש, וממילא אין כאן הלוואה של השוכר למשכיר, ומשאין הלוואה אין גם איסור ריבית. לשיטת תוספות אכן אסור יהיה לתת הנחה על תשלום דמי השכירות מראש אם הם משולמים לפני תחילת השכירות. ואולם הרשב"א חולק וסובר שמותר לתת הנחה על תשלום דמי שכירות מראש גם כאשר התשלום נעשה לפני תחילת השכירות, ואין בדבר איסור ריבית, משום שכבר מאותו רגע זוכה השוכר בזכות להשתמש במושכר במועד שנקבע, והמשכיר אינו יכול לחזור בו.⁷

להלכה נפסק כשיטת הרשב"א, שנתינת הנחה על תשלום מראש של דמי השכירות מותרת גם כאשר התשלום מתבצע לפני תחילת תקופת השכירות.⁸ ר' עקיבא איגר חידש שאף לשיטת הרשב"א ההיתר הוא רק כאשר בידו לתת את המושכר כבר מעכשיו, שאז הותר תשלום מראש בהנחה אף אם בפועל תקופת השכירות תחל מאוחר יותר, אך אם אין בידו לתת את הבית מעכשיו, כגון שהבית מושכר עכשיו לאחרים - אסור יהיה לתת הנחה על תשלום דמי השכירות מראש.⁹ אכן גם בדבריו של רע"א שם אין הכרעה ברורה, ומדברי שאר הפוסקים שלא הביאו זאת נראה שחולקים ומתירים גם בכגון שהמשכיר אינו יכול להשכיר את המושכר מעתה, וודאי שהמבססים את ההיתר לתת הנחה בהקדמת דמי שכירות על דין מכירת שטרות - אינם מחלקים בין מקרה שבו ניתן להיכנס מיידי למושכר למקרה שבו אין אפשרות כזו. אומנם בגמרא מבואר שכאשר אדם שוכר פועל לעבודה אסור לו לסכם עם הפועל שבתמורה לתשלום מראש של שכר העבודה ישלם לפועל שכר נמוך יותר,¹⁰ אך הרשב"א שם כותב שאין זה סותר את ההיתר לתת הנחה על תשלום דמי שכירות מראש, משום שהמשכיר אינו רשאי לחזור בו, ועל כן כאמור נחשב השוכר כמי שמקבל את התמורה לכספו מרגע התשלום, אף שעדיין לא קיבל לרשותו את המושכר. לעומת זאת פועל רשאי לחזור בו אפילו בחצי היום, ועל כן כאשר בעל הבית משלם לפועל את שכרו מראש אינו נחשב כמי שקיבל 'זכות' בגופו של הפועל, וא"כ יש כאן הלוואה שמלווה בעל הבית לפועל, ועל כן נחשבת ההזלה כריבית אסורה.¹¹ אכן, כאשר מדובר בתשלום

5. פרישה, יו"ד סי' קעג ס"ק ו; וכן משמע מביאור הגר"א, יו"ד סי' קעג ס"ק ח; וכן משמע משלחן ערוך הרב, הל' ריבית סעי' טז.
6. בבא בתרא פו ע"ב ד"ה דינר.
7. חדושי הרשב"א, מסכת בבא בתרא דף פז עמוד א.
8. שו"ע, יו"ד סי' קעו סעי' ו.
9. חידושי רע"א, בבא מציעא עב ע"ב ד"ה אין פוסקים.
10. בבא בתרא פו ע"ב.
11. שלחן ערוך הרב, הלכות ריבית סעיף טו.

מראש לקבלן, אם בעת התשלום נעשה קניין, היות שהקבלן אינו רשאי לחזור בו, לא יהיה איסור בנתינת הנחה, משום שבמקרה זה נחשב בעל הבית כמי שקיבל את התמורה - דהיינו את זכותו לקבל את עבודתו של הקבלן - כבר ברגע התשלום, אף שהעבודה עדיין לא החלה.¹²

ג. קביעת שני מהירים בשכירות ובמכר

כאמור לעיל, כאשר מדובר במכירה, גם אם יש למוכר את המוצר בביתו, אף שהותרה נתינת הנחה על תשלום מראש, לא הותר לקבוע במפורש שני מחירים: האחד לתשלום מראש בהנחה והשני לתשלום בעת קבלת המוצר, אך בשכירות מפורש שהדבר מותר. נראה שההבדל נעוץ בכך שבשכירות נעשה במועד התשלום קניין גמור על השכירות, ועל כן לפי שני הטעמים שהזכרנו אין כאן חשש ריבית: אין כאן הלוואה, משום שבמועד התשלום זכה השוכר באופן גמור בזכות השימוש במושכר, וכן ניתן לראות זאת כמכירת שטרות בזול, שהרי נוצר חוב מוחלט של השוכר לשלם את דמי השכירות. במכירה לעומת זאת, שהמוצר נמצא אצל המוכר, הרי כפי שכתבנו לעיל, אין הקונה זוכה בגוף המוצר, ואם המוצר התקלקל חייב לתת לו מוצר אחר, והיות שאין זו מכירה גמורה עדיין יהיה נראה הדבר כריבית אם המוכר יציין שני מחירים.¹³

ד. מכירת כרטיסים לאירוע

משמעות מכירת כרטיס לאירוע היא מכירת זכות הכניסה למקום האירוע במועד שנקבע. פשוט הדבר שאין ברכישת הכרטיס רכישת זכות כלשהי בשחקנים או באנשים האחרים העומדים להשתתף באירוע. על כן דומה הדבר לשכירות בית, שכאמור לא נאסרה בה נתינת הנחה על תשלום מראש. אכן לשיטת ר' עקיבא איגר שהבאנו לעיל, היה מקום להחמיר, שהיות שמוכר הכרטיס אינו יכול לתת עתה את זכות הכניסה לאירוע, אין הוא רשאי לתת הנחה על התשלום מראש, אלא שכאמור לעיל, נראה שאין הלכה כך. זאת ועוד, אף אם לא נגדיר את זכות הכניסה לאירוע כשכירות, היות שמדובר בזכות שנקנתה לרוכש הכרטיס, ומוכר הכרטיס אינו רשאי לחזור בו, ואינו רשאי אף להחליף את הכרטיס בכרטיס אחר, הרי שרוכש הכרטיס קיבל את התמורה לכספו מייד ברגע התשלום, וממילא אין כאן הלוואה. והרי זה דומה למה שהבאנו לעיל מרבינו יונה שמותר לתת הנחה בתשלום מראש כאשר הקונה רוכש את המוצר מייד, אף אם המוכר מתנה איתו שיספק לו אותו במועד מאוחר יותר. הראיה לכך שהקונה קיבל את התמורה כבר ברגע התשלום היא שהקונה יכול למכור את הכרטיס שבידו לאחר ולקבל את תמורתו, ונמצא א"כ שהוא מחזיק בידו שווה כסף שקיבל בתמורה לכסף ששילם. נוסף על האמור, מסתבר שההנחה שנותנים על התשלום מראש אינה מחמת שכר המתנת מעות שמשלם

12. שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קי.

13. אך ר' בגידולי תרומה, שער מו חלק ד אות ל, שמחמת המשנה של 'מרבין על השכר' דחה את שיטת הר"ר ישעיה שהביא הטור שהוא מקור ההלכה האוסרת להציע שני מחירים, והתיר אף במכירה (כשיש למוכר את המוצר) להציע שני מחירים.

מארגן האירוע לקונה, אלא נועדה לעודד רישום מוקדם על מנת שמארגן האירוע יוכל לדעת מבעוד מועד את מספר המשתתפים ולהתארגן בהתאם.¹⁴ על כן נראה שאין איסור במכירה מוקדמת בהנחה של כרטיסים לאירוע, ובלבד שבשעת מכירת הכרטיסים כבר יש למארגן האירוע אשר מוכר את הכרטיסים זכות להשתמש במקום האירוע במועד המדובר, והוא מוכר א"כ חלק מהזכויות שכבר מצויות בידו.¹⁵



14. ר' מנחת שלמה, תניינא ב-ג סי' סט.

15. ר' ברית פנחס, ספר התשובות שאלה קיט, שהציע תשלום בהמחאה דחויה או באשראי כדי לוודא שאכן המטרה היא הידיעה מראש של מספר הנרשמים ולא עצם הקדמת המעות. אך עפ"י האמור אין צורך בזה.

הרב נתנאל אוירבך

מוצאי שביעית ותחילת שמינית

א. שמיטת כספים

1. מדברי התורה, בסיום שנת השמיטה נפקעים החובות בין אדם לחברו, וחל איסור על המלווה לגבות את החוב: 'וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגוש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמיטה לה'¹.
2. בסוף תקופת בית שני ראה הלל הזקן שאנשים נמנעים מלהלוות לחבריהם כסף, מחשש שהשביעית תשמיט את החוב, ולפיכך תיקן 'פרוזבול'. תקנה זו מאפשרת לגבות הלוואה גם אם שמיטת כספים הייתה אמורה לשומטה. הלל הזקן עקף את האיסור באמצעות העברת הלוואה לגבייה על ידי בית דין, דבר המונע את השמטתה.²
3. במציאות המודרנית שאנו חיים בה קשה מאוד ואף לא ניתן לוותר על חובות, אך מ"מ ניתן ואף מוטל עלינו לקיים את מצוות שמיטת כספים כמאמרה באמצעות מתן הלוואה שמוחרגת מהפרוזבול ותישמט בסיום השמיטה. כך היה מנהגו של הרב יוסף חיים מבגדד,³ מנהג ירושלים⁴ ומנהג ה'חזון איש'⁵.
4. 'נדיבי ארץ' הוא מיזם בהובלת 'מכון התורה והארץ' ובשיתוף עמותות 'מקימי' ו'פעמונים' לקיום מצוות שמיטת כספים כמאמרה. במסגרת המיזם מלווים סכום כסף ל'נדיבי ארץ' והוא נשמט בסיום השמיטה, ובכך מקיים המלווה מצוות שמיטת כספים. לאחר השמיטה, הכספים יחולקו למשפחות במטרה להוציאן לרווחה כלכלית. להצטרפות דרך אתר 'נדיבי ארץ': <https://givechak.co.il/31085?ref=ri>

ב. רכישת צמחים ועצים במוצאי שמיטה

1. עם סיום השמיטה יש הממהרים לרכוש שתילי פרחים, שיחים ועצים. יש לרכוש ממשלה שיש עליה פיקוח הלכתי של 'הרבנות הראשית לישראל' על ביצוע 'היתר מכירה'.
- לרשימה המלאה, יש להיכנס לאתר מכון 'התורה והארץ': <https://www.toraland.org.il/89250>

1. דברים טו, ב.
2. ראו: גיטין, פ"ד מ"ג; גיטין, לו ע"ב-לז ע"ב.
3. בן איש חי, שנה א פרשת כי-תבוא אות כו; מאמר מרדכי (שביעית פכ"ב סעי' לב; שם ס' כה).
4. ראו: הרב אברהם חיים נאה, הערות למעשה בענייני שביעית עמ' 23 באוצר החכמה; שו"ת תשובות והנהגות, ח"ו ס' רפ, בשם הרב שמואל סלאנט; הרב חנוך זונדל גרוסברג (תורת השמיטה, עמ' מד תוספת שביעית; המעשר והתרומה, עמ' רלב הערה 2) בשם חמיו הרב נטע צבי וייס; ישא יוסף, חו"מ ס' כז, בשם הרב יוסף שלום אלישיב. עוד בעניין זה, ראו: שו"ת התעוררות תשובה, ח"א ס' קנא; מנחת אשר, שביעית (מהדו' תליתאה תשפ"ב) ס' סד.
5. דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ט הכ"ח ציון ההלכה ס"ק שסו. ראו גם בהנהגת הרב יעקב ישראל קנייבסקי, ארחות רבינו (מהדו' חדשה, ח"ג עמ' שלה; שם עמ' שלח).

2. לאחר תקופה שממנה והלאה ניתן להעריך שהצמחים לא נשתלו בשמיטה, ניתן לרכוש מכל משתלה. לדוגמה: פרחים חד-שנתיים - מחודש טבת; מרבדי דשא - מחודש סיוון; עצי סרק - מקוטר גזע של 5 ס"מ ומעלה. עצי פרי - יש לרכוש ממשתלות שיש להן פיקוח הלכתי לעניין כלאיים ועורלה. לרשימת המשתלות המפוקחות:

<https://www.toraland.org.il/31006>

ג. פירות במוצאי שמיטה

1. השלב הקובע לקדושת שביעית בפירות הוא חנטה.⁶ הפירות הנמצאים בשווקים בתחילת השנה חנטו בשמיטה, ועל כן יש לשים לב לתעודת הכשרות במקום הרכישה.
2. פירות היתר מכירה - פירות חורף שגדלו בשנה השביעית עפ"י היתר מכירה, יש להפריש מהם תרומות ומעשרות (מעשר שני ועני) ללא ברכה.⁷
3. פירות בגינה הפרטית ובחנויות אוצר בית-דין קדושים בקדושת שביעית ופטורים מתרומות ומעשרות.⁸
4. פירות חורף שיחנטו בין ראש השנה תשפ"ג לט"ו בשבט - יש להפריש מהם תרומות ומעשרות⁹ בלא ברכה.¹⁰ מעיקר הדין יש להפריש מעשר שני,¹¹ ואין לברך על החילול,¹² אך 'מהיות טוב' כדאי להוסיף בנוסח ש'אם הפירות הם משנת מעשר עני, הרי מה שקראתי בשם מעשר שני יהיה מעשר עני.¹³
5. פירות שיחנטו לאחר ט"ו בשבט תשפ"ג - יש להפריש מהם תרומות ומעשרות בברכה, והמעשר הוא מעשר שני.

6. ראש השנה, יב ע"ב.

7. ראו: שבת הארץ, פ"ד הכ"ט אות ד; קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 55.

8. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה; טור, יו"ד ריש סי' שלא. נחלקו הפוסקים בטעם הפטור, אם הוא מדין הפקר הפטור מתרומות ומעשרות, ראו: שו"ת אבקת רוכל, סי' כד ד"ה ועתה ראיתי; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יט; רמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה; פיהמ"ש ידיים פ"ד מ"ג), ואם מטעם שהשנה השביעית אינה שנת מעשרות, ראו: שו"ת המבי"ט, ח"א סי' יא; שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' מג.

9. כשיטות לפיהן פירות שיחנטו לאחר ראש השנה של השנה השמינית אינם קדושים בקדושת שביעית: רבנו חננאל, ראש השנה טו ע"ב; ערוך, ערך בנות שבע; ערוך לנר, סוכה מ ע"א. כן הכריעו: פאת השולחן, הל' שביעית סי' כב בית ישראל ס"ק יד; חזו"א (שביעית סי' ז ס"ק יג; שם ס"ק טז ד"ה שנת; שם סי' כז ס"ק טז; ערלה סי' יא ס"ק יח).

10. משום שיש דעות הסוברות שיש קדושת שביעית בפירות שיחנטו עד ט"ו בשבט של שמינית, ראו: ר"ש משאנץ, תורת כהנים פרשת בהר פרשה א ה"ד; ראב"ד, שם; של"ה, שער האותיות הלכות שביעית אות ק; ס' השמיטה, עמ' י, הערה 3, בשם הר"ח ברלין. לפיכך אין לברך על ההפרשה והחילול, כדין 'ספק ברכות להקל'.

11. חזו"א, שביעית סי' ט ס"ק יח ד"ה יו"ד; המעשר והתרומה, פ"ב בית האוצר ס"ק ז; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לז. ראו: שו"ת הר צבי, ח"א סי' מד, שביאר בדעת הרמב"ם שמעשר עני כלול במעשר שני.

12. כנ"ל הערה 10.

13. קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 182; עוטה אור, שביעית סי' טו. ראו עוד: דעת כהן, סי' רלט.

ד. ירקות במוצאי שמיטה

1. השלב הקובע לקדושת שביעית בירקות הוא הלקיטה.¹⁴ לפיכך ירקות הנלקטים לאחר ראש-השנה תשפ"ג שייכים לשנה השמינית, ויש להפריש מהם תרומות ומעשרות (מעשר שני) בברכה.
2. 'ספיחין' - איסור זה נוהג גם בשנה השמינית.¹⁵ יש לעיין בלוחות שביעית באתר מכון 'התורה והארץ': <https://www.toraland.org.il/88687>

ה. ארבעת המינים

קנייה ומכירה

1. אף שפירות שביעית שנשמרו או שנעשתה בהם מלאכה אינם נאסרים באכילה,¹⁶ מ"מ כדי שלא לחזק ידי עוברי עברה¹⁷ יש לרכוש את ארבעת המינים רק ממי שגידלם בהיתר,¹⁸ במסגרת היתר מכירה או אוצר בית-דין.¹⁹
2. אתרוגים המשווקים באמצעות אוצר בית-דין - יש לגבות תמורתם תשלום אחיד, או לגבות בהתאם לרמת הטרחה של גידול ושיווק אתרוגים כשרים ואתרוגים מהודרים.²⁰
3. יש המהדרים לקנות אתרוג הקדוש בקדושת שביעית, הואיל והתקיימה בו מצוות שמירה על קדושת שביעית.²¹

קדושת שביעית בארבעת המינים

1. בלולב,²² הדס²³ וערבה²⁴ אין קדושת שביעית.

14. ראש השנה, יג ע"ב; רמב"ם (הל' מעשר שני פ"א ה"ד; שם, הל' שמיטה פ"ד הי"ב-ה"ג).
15. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ה.
16. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ו; חזו"א, שביעית סי' י ס"ק ו.
17. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ח הי"ד.
18. שו"ת המב"ט, ח"א סי' כא; אור לציון, שביעית פ"א סעי' יח.
19. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' מד-מה.
20. הרב יעקב אריאל, 'הידור מצווה באתרוגים', אמונת עתין 107 (אייר תשע"ה), עמ' 64-71.
21. הלכות שביעית, קונטרס ד' מינים פ"ג סעי' א, בשם הרידב"ז; הר המור (פראנק), שביעית עמ' מט, בשם הרב שמואל סלנט.
22. אור שמח, הל' פרה אדומה פ"א ה"ז; ספר השמיטה (עמ' לג סעי' ו; עמ' מא); שו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' א; ח"ח סי' ק); שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כג; שו"ת שבט הלוי, ח"א סי' קפא; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ח הי"א ס"ק פו.
23. ציץ הקדש, ח"א סי' טו אות א, בשם מהרי"ל דיסקין; ספר השמיטה, עמ' לג סעי' ו; כרם ציון, שביעית הלכות פסוקות פ"ג סעי' כו; הרב שלמה זלמן אוירבך (שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כג; הליכות שלמה, מועדים עמ' קצו); אור לציון, שביעית עמ' מט; שו"ת חשב האפוד (פאדווא), ח"ב סי' קכב; באהלי שדה, סי' יא עמ' 172-173; ילקוט יוסף, שביעית פ"כ סעי' ג. לדעת הרב מרדכי אליהו, מאמר מרדכי שביעית פ"ג סעי' נח, יש בהדסים למצווה קדושת שביעית.
24. סוכה מ ע"א; כרם ציון, שביעית הלכות פסוקות פ"ג סעי' כו; ספר השמיטה, עמ' לג סעי' ו; הלכות שביעית, קונטרס ד' מינים פ"א סעי' ט; מאמר מרדכי, שביעית פ"ג סעי' נט; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ח הי"א ס"ק פו; ילקוט יוסף, שביעית פ"כ סעי' ב.

אתרוג

1. אתרוג שנקטף בשמיטה קדוש בקדושת שביעית. לפיכך יש לנהוג בו לפי כל הדינים הנהוגים בקדושת שביעית, להשתמש בו בדרך השימוש הרגילה ולא להפסידו בידיים.
2. אתרוג שחנט בשמיטה ונקטף לאחר ראש השנה תשפ"ג, יש בו קדושת שביעית, ויש להפריש ממנו תרומות ומעשרות ללא ברכה,²⁵ משום שהשלב הקובע בו הוא חנטה כבאילן ולקיטה כבירק.²⁶ במקרה זה, מן הראוי להקפיד לתת ממנו מעשר ראשון ללוי, כדי שלא תהיה שאלה של 'לכם' באתרוגים אלו.²⁷

שימושים שונים באתרוג הקדוש בקדושת שביעית

1. אין לחנוט אתרוג של שביעית בציפורן ליצירת בשמים של הבדלה, שכן בכך נפסד האתרוג מאכילה.²⁸
2. העושה ריבה מאתרוג של שביעית חייב לבערה בהגיע זמן הביעור.²⁹ יש אומרים שהביעור בחודש שבט,³⁰ ויש אומרים שבחודש ניסן.³¹ לכן לכתחילה יש לבער פעמיים בהגיע זמנים אלו, או לחלופין להפקיר את האתרוגים או הריבה לפני חודש שבט, ולאחר מכן יוכל להכניסם לביתו בתורת הפקר.³²
3. יש להימנע להוציא לחו"ל אתרוג הקדוש בקדושת שביעית.³³
4. על מי שרוצה לתלות פירות שביעית בסוכה לומר: 'איני בודל מפירות אלו כל בין השמשות של שמונת ימי הסוכות'. לאחר מכן מותר לו להשתמש בפירות בכל עת, גם במהלך חג הסוכות.³⁴

1. ביעור פירות שביעית

חובת הביעור

1. נאמר בתורה: 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול',³⁵ ודרשו חכמים:
כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה חייב אתה לבער אותו המין מן הבית.³⁶

25. בצאת השנה, עמ' נז סעי' ו.
26. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד הי"ב.
27. קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 183 הערה 4, בשם הרב מרדכי אליהו.
28. הליכות שלמה, מועדים פ"ז אורחות הלכה הערה 91.
29. ספר השמיטה, עמ' מג סעי' ב; הלכות שביעית, ס' ח כסא דוד ס"ק פד.
30. ספר השמיטה, עמ' מה הערה 4, בשם הרב שמואל סלאנט; שו"ת מנחת יצחק, ח"ג ס' צב; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו ס' לט אות ו.
31. כפי המציאות שבתקופה זו אין על העצים אתרוגים של השנה השביעית; משמעות הראי"ה קוק, ספר השמיטה עמ' מה הערה 4.
32. קטיף שביעית (מהדו' תשפ"ב), עמ' 160 סעי' לא.
33. שו"ת משפט כהן, ס' טו; הליכות שלמה, מועדים עמ' ר.
34. שו"ת מנחת יצחק, ח"י ס' קיט.
35. ויקרא כה, ז.
36. תורת כהנים, פרשת בהר פרשה א ה"ח; פסחים, נב ע"ב; רמב"ם, הל' שמיטה פ"ז ה"א.

לזמני הביעור, יש לעיין באתר מכון 'התורה והארץ': <https://www.toraland.org.il/88687>.
 2. חובת הביעור חלה על אדם שיש ברשותו פירות הקדושים בקדושת שביעית³⁷ בכמות העולה על זו שדרושה לכל אחד מבני הבית למזון ג' סעודות.³⁸ לפיכך פעמים רבות מצוות הביעור לא תתקיים בבית פרטי, אא"כ האדם משמר את הפירות והירקות, כגון בהכנת ריבות, כבישת ירקות או שימור בהקפאה, או שיש ברשותו כמות גדולה של שמן ויין.

אופן הביעור

1. בהגיע זמן הביעור צריך להוציא מהבית את הפירות הקדושים בקדושת שביעית שנותרו ברשותו ולהפקירם לכל אדם³⁹ בפני שלושה אנשים,⁴⁰ אף כאלו שהם קרוביו או חבריו, שמכירם ויודע שלא יזכו בפירות.⁴¹
2. אם אינו יכול להוציא את הפירות מביתו - יביא שלושה אנשים לביתו ויפקיר בפניהם.⁴²
3. נוסח ההפקר המובא בדברי חז"ל הוא: 'אחינו בית ישראל, כל מי שצריך ליטול יבוא ויטול'.⁴³
4. לאחר שקיים את מצוות הביעור יכול לחזור ולזכות באותם פירות.⁴⁴
5. לאחר הביעור, הפירות נשארים קדושים בקדושת שביעית ויש לאוכלם בקדושה.⁴⁵

עבר ולא ביער

1. אדם שלא הפקיר את הפירות בזמן הביעור והשהה אותם בביתו בכוונה על מנת לאוכלם, ביטל את המצווה. לפיכך אינו יכול עתה להפקירם, והפירות אסורים באכילה.⁴⁶

-
37. שביעית, פ"ז מ"א; רמב"ם, הל' שמיטה פ"ז הי"ג.
 38. שביעית, פ"ט מ"ח; תוספתא, שביעית פ"ח ה"ד; רמב"ם, הל' שמיטה פ"ז ה"ג.
 39. תוספתא, שביעית פ"ח ה"ד; רמב"ן, ויקרא כה, ז; שו"ת משפט כהן, סי' פג; ספר השמיטה, עמ' מה הערה 3.
 40. ירושלמי, שביעית פ"ט ה"ד.
 41. ירושלמי, שביעית פ"ט ה"ד; חרדים, מצוות התלויות בארץ הקדמה; ספר השמיטה, עמ' מה סעי' ה; כרם ציון, שביעית הלכות פסוקות פ"ז סעי' ב; חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ז ד"ה ומה שהק'; אור לציון, שביעית פ"ג תשובה ד בהערה, עמ' נו; מאמר מרדכי, שביעית פכ"א סעי' ה-ו; שולחן שלמה, שביעית עמ' רסה: 'ואפילו הם חולים או רחוקים שנראה שלא ילכו לזכות בפירות ואדרבא הבעלים יכול להקדימם ולזכות לעצמו'.
 42. ביאור הגר"א, ירושלמי שביעית פ"ט ה"ד; שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערה 14.
 43. תוספתא, שביעית פ"ח ה"ד; מאמר מרדכי (שביעית עמ' קכ סעי' י; שם סי' כ עמ' שלט ד"ה ועוד).
 44. תוספתא, שביעית פ"ח ה"ב; שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ב סעי' 3-4; ספר השמיטה, עמ' מה סעי' ה; כרם ציון, שביעית הלכות פסוקות פ"ז סעי' ב; שולחן שלמה, שביעית עמ' רסז; חזו"א (שביעית סי' יא ס"ק ו-ז; שם סי' כו סדר השביעית אות א).
 45. ריבמ"ץ, שביעית פ"ט מ"ב; תוספות, קידושין נו ע"ב ד"ה המקדש; ריב"ז, משמרת להבית סי' ה סעי' יח הערה כו; ספר השמיטה, עמ' מה הערה 3; תורת השמיטה (גרוסברג), סי' טו סעי' פג עמ' לו; חזו"א, שביעית סי' כו סדר השביעית ס"ק ו ד"ה אם; הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, סי' י אות י; שם אות יב; שם קובץ הערות סי' ח אות כ; שולחן שלמה, שביעית עמ' רסח); הרב בנימין זילבר (הלכות שביעית, סי' ו כסא דוד ס"ק סא; ברית עולם, סי' ח סעי' י); מאמר מרדכי (שביעית פכ"א סעי' יא; סי' כ עמ' שלט ד"ה ומ"מ). ראו מהר"ל דיסקין, בתוך: ספר השמיטה, עמ' מה הערה 3, שתלה את השאלה אם יש קדושת שביעית לאחר הביעור במחלוקת הראשונים במהות הביעור. לשיטה הסוברת שמהות הביעור הוא כילוי מהעולם, אזי לאחר שעבר זמן הביעור ונאסרו הפירות, פקעה מהם קדושת שביעית. אך לשיטה שמדובר על הפקר, לא פקעה הקדושה לאחר ההפקר, כי גם לפני כן היבול היה הפקר.

2. אדם שלא ידע את זמן הביעור, או נאנס ולא ביער - לא נאסרו הפירות באכילה, ועליו להפקירם.⁴⁷ לפיכך מי שקיבל מחברו כמות רבה של פירות שביעית שעבר עליהם זמן הביעור, ולא הפקירם משום שגג או נאנס, אין הפירות נאסרים ועל מקבלם להפקירם.⁴⁸
3. מי שקיבל פירות שביעית מחברו לאחר זמן הביעור ויש לו ספק אם הופקרו בזמנם - עליו להפקירם.⁴⁹



46. רש"י, יומא פג ע"א ד"ה טבל; תוספות, פסחים נב ע"ב ד"ה מתבערין; רמב"ן, ויקרא כה, ז; חרדים, מצוות התלויות בארץ ישראל הקדמה; שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' מג ד"ה ומה שכתב: 'דכל שלא הופקר בשעת הביעור שוב אין לו תקנה'; תוספת יום הכיפורים, יומא פג ע"א ד"ה טבל; משנה ראשונה, שביעית פ"ט מ"ט ד"ה מי שהיו; חכמת אדם, שערי צדק פי"ט סעי' ה; ספר השמיטה, עמ' מו סעי' י; כרם ציון, שביעית הלכות פסוקות פי"ז סעי' יג; תורת השמיטה (גרוסברג), סי' טו סעי' פ עמ' לה; שולחן שלמה, שביעית עמ' רעא; חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ו; משנת הגרי"ש, שביעית עמ' קג סעי' ל; מאמר מרדכי, שביעית עמ' קכב סעי' כו.
47. חרדים, מצוות התלויות בארץ ישראל הקדמה, בדעת הרמב"ן; חכמת אדם, שערי צדק פי"ט סעי' ה; ספר השמיטה (עמ' מו אות י; שם הערה 7, שבזמן הזה יש לסמוך על דעה זו); הרב שלמה זלמן אוירבך (שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות יז; שולחן שלמה, שביעית עמ' עדר); מאמר מרדכי, שביעית עמ' קכב סעי' כו, והעיר: 'אמנם בזמן ביעור ידוע, כגון יין שידוע שזמן ביעור הוא בפסח, פעמים שחוסר ידיעה הוא כמזיד והפירות נאסרים'.
48. משנה ראשונה, שביעית פ"ט מ"ט; רש"י, שביעית פ"ט ה"ט; בית רידב"ז, משמרת להבית כה ע"ד הערה לה; שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קל אות ה; שולחן שלמה, שביעית עמ' ער.
49. שבת הארץ, פ"ז ה"ג הערות 25, 29; חזו"א, שביעית סי' יא ס"ק ו.



תגובות

בשר המבוסס תאים / הרב אברהם סתיו

ברצוני להגיב על מאמרו של הרב דוד אייגנר 'בשר מבוסס תאים מרקמות עובר', שהתפרסם באמונת עתיך 136 (תשפ"ב), עמ' 68-77, ואשר בין היתר מתייחס לנייר העמדה של 'צהר' שחיברתי. אקדים ואומר שהתיאורים המדעיים של הבלסטולה והבלסטוציסט במאמרו של הרב אייגנר מאירי עיניים, ואני מודה לו על הבהירות והחדות שבהן תיאר את המציאות ואת השלכותיה. ודווקא משום כך צר לי על שלא הקפיד על מידה דומה של זהירות בניתוח הנייר של 'צהר', שבו התבארו יסודות ההיתר של בשר הנוצר מביצית מופרית, תוך היוועצות בעשרה פוסקים בכירים שחתמו על מסקנותיו.

א. מיא בעלמא

הרב אייגנר כותב:

אחד העקרונות המרכזיים שהובאו בנייר העמדה של 'צהר' הוא שעובר בתוך ארבעים הימים הראשונים נחשב כ'מיא בעלמא' ואין לו דין בשר. בפסקאות הבאות הוא עמל להוכיח כי 'אין להשוות השוואה מלאה בין בני אדם ובעלי חיים לעניין הגדרת 40 יום בדווקא, אלא הדבר תלוי בהתפתחותו של העובר'. אלא שלאמיתו של דבר המונח 'ארבעים יום' אינו נזכר כלל בנייר העמדה של 'צהר'. שם נכתב בזו הלשון:

עובר של בהמה מקבל מעמד הלכתי עצמאי רק לאחר שאיבריו התרקמו במידה מסוימת. קודם לכן אין הוא נחשב כ'ולד' לעניין דיני בכורה אלא כ'מיא בעלמא'. דהיינו הרב אייגנר הוכיח בדיוק את מה שנכתב. לא הייתי מתעכב על כך לו הייתה זו דוגמה יחידה. גם סביב הדיון ההלכתי בבשר שנוצר מביצה מנסה הרב אייגנר להציג שוב ושוב את נייר העמדה של 'צהר' כאילו הוא מחורר ומלא אי-דיוקים. וחבל, כי קריאת הדברים בעין טובה הייתה יכולה לחסוך חלקים מיותרים בדיון ולחזק את התחושה שהוא נעשה לשם שמיים.

ב. 'פירשא' או אבר מן החי?

בסעיף הבא של מאמרו אוחז הרב אייגנר את השור בקרניו ודן בשאלה אם טרום-עובר הנשטף ממעי בהמה נחשב לדבר המופרש ממנה (כמו זרע או חלב) או לבשר מבשרה. בדבריו הוא קובע שתי קביעות: (א) ביציות של פרה נחשבות בפשטות לחלק מבשרה. (ב) עובר שנמצא ברחם פרה נחשב לחלק ממנה. בעוד את הקביעה הראשונה קשה מאוד להוכיח. התפתחות המדע (וחקר תהליכי רבייה לעומקם) התרחשה (התרחשו) לאחר תקופת חז"ל. הקביעה השנייה אכן מבוססת על דברי המשנה והגמרא שעובר נותר בשחיטת אימו. אולם, כפי שהתבאר בנייר העמדה הנידון, הדבר נובע מהשתרשותו של העובר ברחם ובהיותו קשור אל אימו בחבל הטבור. אך מה בדבר שלב הביניים, שבו הביצית כבר הופרתה אך טרום השתרשה? הרב אייגנר קובע נחרצות שדינה הוא כדין עובר. לעומת זאת בנייר הנ"ל הובאו דברי הרב אשר זליג וייס:



כל עוד לא נשתרש בדפנות הרחם מסתבר שאין זה חלק מגופה ולא שייך בה עובר ירך אמו, ודומה קצת לביצית מופרית בכלי שמחוץ לגוף. כמו כן הובאו דברי הרב זלמן נחמיה גולדברג שקבע כי מדובר ב'פירשא'. בגרסה המורחבת שפורסמה ב'תחומין' אף הובאו דברי רשב"ם המבססים סברה זו. במה אם כן טובה קביעתו של הרב אייגנר, שלא הובא לה שום ביסוס או ראיה, מקביעתם של הגדולים הנ"ל?

ג. עובר ירך אמו

הרב אייגנר מציג ראיה לשיטתו מן הקביעה 'עובר ירך אמו', שנאמרה במסכת בבא קמא¹ בעניין תשלומי נזק מעובר של בהמה מזיקה, וממנה הוא מסיק כי 'העובר נחשב לחלק אינטגרלי מגופה'. אלא שעיון בדברי הראשונים שם מלמד כי עובר נחשב ירך אמו, בניגוד לביצה שאינה ירך אימה, מהטעם שוולד הפרה 'יש לו רוח חיים ועוזר לנגח'², ויש לו 'שום חיות'³. ממילא ברור שביצית מופרית בימיה הראשונים דומה יותר לביצה מאשר לעובר. ושוב יצוין כי כל הדברים הללו כבר נידונו בהרחבה בנייר העמדה הנ"ל, וחבל שיש צורך לשוב ולשנותם.

ד. חלי דיחמורתא

עוד מעיר הרב אייגנר על ההשוואה לדין 'חלי דיחמורתא', דהיינו שכבת זרע קרושה, שהגמרא קבעה שהיא בגדר 'פירשא בעלמא'. הרב אייגנר מביא את דברי ה'דרכי תשובה' שסייג את ההיתר דווקא לשכבת זרע שכבר התעכלה בגוף היחמורתא. ואולם, כפי שהובא בנייר העמדה, ה'דרכי תשובה' מסיק שלדעת רוב הפוסקים אין צורך בכך, והזרע נחשב כ'פירשא' כבר מתחילת ברייתו. עוד מביא הרב אייגנר מה'דרכי תשובה': 'שאין מדובר בהיתר אכילה אלא שלא אוסר את תערובתו, אולם הוא משמיט את טעם הדבר, והוא שה'דרכי תשובה' הציע לאסור את אכילת שכבת הזרע משום 'בל תשקצו', מה שאינו רלוונטי כלל כאשר הופכים את הביצית המופרית למאכל הראוי לעלות על שולחן מלכים.

סיכומו של דבר, רוב דברי הרב אייגנר כבר התבארו באר היטב בנייר העמדה ובמאמר ההרחבה שנדפס בעקבותיו. השאלה העיקרית שבה יש אכן מקום לדון היא אם להחשיב את הביצית המופרית הנשטפת מן הרחם כ'פירשא', או כחתיכת בשר שנתלשה. דבר זה תלוי בעיקרו בסברה, וכבר הראינו לדעת כי עמדת המתירים מבוססת לא פחות ואף יותר מן העמדה המחמירה. אך גם מי שסבור שיש מקום לדון את הדבר לחומרא, ראוי שיביא בחשבון את דעת האומרים שמכיוון שמדובר בתא מיקרוסקופי שהושלך לתערובת והשתכפל ואף שינה את צורתו המקורית (כאשר התמיין מתא גזע לתא שריר או לתא שומן), יש להתיר את המוצר הסופי גם אילו נעשה מתא שאיסורו מוסכם. ומכיוון שבשתי השאלות מצאנו פוסקים חשובים שדנו להתיר, יש כאן לכל הפחות ספק ספקא לקולא.

1. ב"ק מז ע"א.
2. ספר המכריע, סי' סה.
3. מאירי, ב"ק מז ע"א ד"ה כבר.



תגובה לתגובה / הרב דוד אייגנר

סוגיית הבשר המתורבת היא סוגיה מורכבת שעדיין לא באה לידי הכרעה מוחלטת, בין היתר משום ששיטות העבודה עדיין בתהליכי פיתוח. עם זאת ישנם כבר לא מעט פרסומים מדעיים ששופכים אור על העקרונות המעשיים בפיתוח רקמות אלו. מדובר בשאלות הלכתיות כבדות משקל שגדולי הפוסקים צריכים להכריע בהן, לאחר בירור המציאות. במאמר שפורסם ב'אמונת עתיך' סקרתי והגשתי בפני הציבור את אחת השיטות הקיימות ליצירת בשר מתורבת - פיתוח רקמה מעובר תרנגולת ומעובר בקר. במאמר פירטתי באופן נרחב, ככל שידי מגעת, את התהליך הפיזיולוגי של התפתחות העובר, ואת השלב בהתפתחות שבו נלקחים התאים לצורך יצירת הרקמה. בנוסף לכך דנתי בהשלכות ההלכתיות של התהליך, על פי העקרונות שהתוו גדולי הפוסקים בדורנו.⁴

1. שיטת הרה"ג יעקב אריאל

בדף העמדה 'מדע תורתך', עמ' 32, הובאה דעתו של הרה"ג יעקב אריאל בסוגיה: עובר שסופו לגדול ולהפוך לאדם, אשר יהיה מיוחס להוריו. כך שאין באמירה שכעת הוא מיא בעלמא הפקעת הגדרתו כאדם. אמנם עדיין אין לו צורת אדם, ולכן מעמדו ההלכתי שונה; אך יש לו הרכב גנטי אנושי, וקיים רצף ישיר בינו ובין הוריו ובין הילד שיוולד לימים. באופן דומה, גם אם אין איסור באכילת תאי המקור, לאחר שהתרבו הם שבו ויצרו בשר גמור.

2. שיטתו של הרה"ג אשר וייס בסוגיה

בתגובתו כותב הרב סתיו שאני מתעלם מאמירה של הרה"ג אשר וייס ביחס לעובר שלא השתרש, אלא שעמדתו הברורה והנחרצת של הרב אשר וייס, כפי שמופיעה במקומות רבים - בשיעורים שהוא נתן ובתשובות מפורטות שהוא כתב - היא ברורה. כך לדוגמה בדף העמדה של 'מדע תורתך' בעמ' 53-54 הוא כתב:

הביצית נמצאת בגוף הנקבה משעה שהיא נולדת, ובשל כך היא חלק אינטגרלי מהגוף הנקבי ולא דבר מחודש. ככלל, שיטתו של הרב אשר וייס ברורה מאוד. הוא חוזר בכמה וכמה מקומות על הקביעה שכל רקמה שמקורה בבשר, דינה כבשר, למרות כל התהליכים שהיא עוברת. וכך מובא בדבריו 'במדע תורתך' עמ' 29: 'תאים עוברים שגלוקחו בשטיפת עוברים הם אבר מן החי ואינו נחשב לחלי דיחמורתא'. וכן במכתבו לרב גאנעק (הרב הפוסק של ה-OU):

...ובמענה לשאלה מה יהיה מקור התאים שממנו יפיקו בשר זה, נראה די ש להשתמש בתאים המופקים מפרה שנשחטה כדין, או מעובר שנמצא בבטנה של פרה שנשחטה, כי בכל שימוש בתאים המופקים מגוף הפרה עד שלא נשחטה אין אנו נמלטים מחשש בשר מן החי ואיסור שאינו זכות...

4. אציין כי ישנן אמירות בשם הרב ליאור שהוא סובר אחרת ביחס לעובר זה. אציין כי לא ראיתי מאמר מסודר שבו הוא פורס את הדברים בצורה ברורה, וסרטון יחיד במרשתת שלא ברור בו מה השאלה שנשאלה אין בו משום ראייה לשיטתו.



הרב וייס אומנם מוסיף שיש לפלפל ולמצוא טעם להקל, ומכל מקום מסקנתו היא **שמידי ספק לא יצאנו**. בשל עמדתו הברורה והחדה מאוד של הרה"ג אשר וייס, אין זה פשוט לקחת אמירה מסוימת מדבריו ביחס לעובר, ולהתעלם מגישתו הכללית, אף במסקנת דף העמדה, זה צריך עיון גדול.

3. 'עובר ירך אימו'

ב'ספר המכריע' כתב רבנו ישעיהו דטראני שהעובר נחשב ירך אימו מכיוון שולד הפרה 'יש לו רוח חיים ועוזר לנגח'. ההסבר הפשוט בדבריו הוא שכשפרה נוגחת, היא נוגחת עם כל כובד משקלה, יחד עם העובר שבה. הרי פשוט שאין הכוונה שהעובר נוגח בפועל. על כל פנים עיקר ההבנה היא שכל עוד העובר בתוכה, הוא נחשב לחלק ממנה.

4. 'חלי דיחמורתא'

הרב סתיו חוזר על עמדתו כי הביצית שנשטפה דומה ל'חלי דיחמורתא'. לענ"ד פשוט שאין לדמות כלל את העובר המתפתח ל'חלי דיחמורתא', וכך הדגשתי במאמר, מכיוון ש'חלי דיחמורתא' היא שכבת זרע שנקרשת ומסריחה, אינה ראויה להזריע, וזו ממש פסולת היוצאת באופן טבעי מהנקבה. לעומת זאת ביצית מופרית כלל וכלל אינה פסולת, ומטרתה להישאר בתוך הנקבה למשך כל ימי ההיריון ולהתפתח לכדי בעל חיים שלם, כפי שסוברים הרה"ג יעקב אריאל והרה"ג אשר וייס. בנוסף לכך טענתי במאמר כי אף אם נאמר שזה דומה ל'חלי דיחמורתא' - 'חלי' אלו אינם מותרים באכילה בשופי.

5. לקיחת עוברים מפרות שנשחטו

יש להוסיף על הדברים כי יש פתרון סביר שאפשר לקדמו. בכל שנה נשחטות עשרות אלפי פרות ממשק החלב. ניתן לקחת כמה פרות שמיועדות לשחיטה, לעשות להן השראת ייחום ימים ספורים לפני כן, להזריע אותן, ולאחר כעשרה ימים מההזרעה לשחוט אותן ולהוציא את העוברים המופרים. השראת ייחום היא תהליך שמתרחש באופן שגרתי במשק החלב, כשרוצים לבצע תהליך של השתלת עוברים מפרות בעלות נתונים גנטיים טובים, או לסייע בעיבור פרות קשות התעברות וכו'. לקיחת עוברים לצורכי מחקר מהמשחטות גם היא פעולה שגרתית. ניתן לקחת עוברים אלו מפרות שנשחטו, ושכמובן הותרו בשחיטת אימם, ובזה אנו פותרים קשיים הלכתיים רבים בכל המהלך.

6. האיסורים שאנו עוסקים בהם

האיסורים שאנו עוסקים בהם הם איסורי דאורייתא: טרפות, איסורי בשר וחלב ועוד. הרי כלל פשוט הוא בידינו שספק דאורייתא לחומרא, ואם כן יש להתייחס לכל הרקמה כאל בשר ממש, על כל ההשלכות הכרוכות בכך.

סיכום

לענ"ד ההתייחסות לרקמה זו היא כשל בשר לכל דבר, כפי שהורו בצורה ברורה וחדה מאוד הרה"ג יעקב אריאל והרה"ג אשר וייס.





THE EIGHTH YEAR

While the shemítah year is over
many shemítah laws are still in full swing



The Institute for Torah and the Land of Israel
Shemítah tours at

Torah VeHa'aretz Institute, Shavei Darom

What's on the program?

Learn about the eighth year and more in a fascinating audio-visual presentation

Taste holy shemítah fruit straight off the tree

Tour Shavei Darom, vineyards, shemítah greenhouses and an etrog orchard

Buy etrogim with kedushat shevi'it for Sukkot (optional)

See up close the Alei Katif factory, producing insect-free vegetables, and more!

Depending on the itinerary, the tour can be from 2 hours to an entire day

The tour is especially for yeshivah and seminary students,
tourists, and Olim

To book your tour and for additional information, contact Rabbi Moshe Bloom:
Tel. 052-890-3729 E-mail h.moshe@toraland.org.il



The Institute for Torah and the Land of Israel



מכון כתי"ר
לכלכלה על פי התורה



והיה אמונת עתיך
חסן ישועת
חכמת ודעת
יראת ה' היא
אוצרו:

Emunat Itecha

The platform for articles combining
Torah study and its practical application
in the Land of Israel

Tishrei 5783 137

בחזרה לעמוד התוכן