

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 138
שבת 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

- 6 לזכרו של מורנו ורבנו הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל / הרב יואל פרידמן
8 'צום העשירי' ו'צום העשור' / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

1. פועלים ערבים שקטפו פירות שביעית מחצר פרטית
16 / הרב אהוד אחיטוב
2. מסחר בשעטנז / הרב יהודה הלוי עמיחי
17
3. הפחתת מכסים וביטולם / הרב דוד שטרן
18
4. דייר שטוען ששילם מיסי ועד הבית, וועד הבית טוען שלא שילם
19 / הרב עמוס ראבלו
5. שימוש במכשיר סיפאפ (c-pap) בשבת / הרב מנחם פרל
22
6. יציאת ידי חובה על ידי רמקול / הרב מנחם פרל
23
7. כשרות למכונות גילוח / הרב מנחם פרל
23
8. פאנל חימום / הרב מנשה צימרמן
24
9. אורקם בשבת / הרב מנשה צימרמן
25
10. מכשיר שמיעה נטען / הרב מנשה צימרמן
26
11. נסיעה באוטובוס בלא תשלום / הרב אריאל בראלי
26
12. משוב חיובי על עסק מבלי להכירו / הרב אריאל בראלי
27
13. דיווח על היריון בריאיון לעבודה / הרב אריאל בראלי
27

הארץ ומצוותיה

- 28 פרחים בשמינית / הרב יהודה הלוי עמיחי
קנייה חוזרת במוצאי שביעית של האדמות המכורות ב'היתר המכירה'
31 / הרב יהודה הלוי עמיחי
34 הכמות המותרת לקטיף בשביעית / הרב יצחק דביר
43 מניעת נזק לעץ שגוררת הפסד פירות שביעית / הרב יואל פרידמן
51 סגירת הגינה בשנה השמינית / הרב נתנאל אורבך
60 אכילת עראי בתפוז / הרב יעקב אריאל

משפט התורה

- 65 השתתפות בבחירות / הרב פרופ' נריה גוטל
72 סיוע צבאי לאוקראינה / הרב דוד שטרן
77 ניהול הנכסים המשותפים של בני הזוג / הרב נריה צבי
82 כתיבת התאריך בשטרות ובגיטין כשיש שני ימי ר"ח / הרב ד"ר רצון ערוסי
88 יצירת מפגע כדי למנוע נזקי שכנים / הרב יעקב הילדסהיים

אחריות בעל דירה על נזקים שהסבה נזילת מים מדירתו
93 / הרב שלמה אישון

רפואה והלכה

102 אישה שהוכנס לרחמה עובר של אישה אחרת / הרב אריה כץ
104 מי יגדל את התינוקות אשר נולדה מהפריה מוטעית? / הרב אריאל בראלי
דין אלמנת הנולד מתרומת זרע של אדם לא ידוע ונפטר ללא זרע
108 /הרב אריה כץ

טכנולוגיה והלכה

114 כירות אינדוקצייה / הרב מנשה צימרמן
124 הפעלת מערך סייבר להגנה על תשתיות אזרחיות בשבת / הרב אורי סדן

מידע יישומי

האם יכולים צרכני כשרות מהדרין לצרוך כשרות רגילה?
130 / הרב צבי בן ראובן

תגובות

137 נדיבי ארץ - שמיטת כספים או צדקה / הרב יהודה זולדן
142 תגובה לתגובה / הרב יואל פרידמן
143 גיור בשעת הדחק / הרב דוד שץ
153 תגובה לתגובה / הרב אורי בצלאל פישר

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 שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אריאל, לשעבר הרב הראשי רמת גן
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים 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 פרופ' נריה גוטל, ראש מערך המחקר - מרכז תורה ומדינה, רב 'קהילת רדליך', ירושלים
n0526071671@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
הרב יעקב הילדסהיים, מכון כתר, h0533142996@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswldt@gmail.com
הרב יהודה זולדן, מפמ"ר תושב"ע משרד החינוך החמ"ד, zoldanye@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב אורי סדן, מכון משפטי ארץ, לשעבר רב היישוב נוב, urisadan@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 נריה צבי, מכון משפטי ארץ, neriyazvi@gmail.com
הרב מנשה צימרמן, מכון צומת, menashe@zomet.org
הרב עמוס ראבלו, מכון משפטי ארץ, ahinoamos@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
הרב דוד שטרן, מרכז תורה ומדינה, avidast@gmail.com
הרב דוד שץ, מכון הר ברכה, davidavdi@gmail.com

הרב יואל פרידמן

לזכרו של מורנו ורבנו הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל

ביום שלישי י"ב בכסלו עלה מורנו ורבנו הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל לגנזי מרומים ונפרד מאיתנו - רבים רבים היינו תלמידיו. הוא לימד במשך שנים רבות ובמסגרות שונות - בראש ובראשונה בישיבת מרכז הרב, ולאחר מכן בישיבת הרה"מור ובמקומות נוספים ברחבי הארץ. אין ספק שהשפעתו בלימוד התורה בכלל ובלימוד העיון בפרט גדולה היא עד מאוד - זכה הוא וזכינו אנחנו יחד עם כל עם ישראל.

במשך כל השנים היה הרב קרוב למכון התורה והארץ. לעיתים התייעצנו איתו, בפרט בהקשר למדיניות שיש לנקוט לקראת שנת השמיטה. ראוי לציין שבשיחות איתו הרב שטרנברג תמיד השרה אווירה נעימה של דיון ומו"מ שנהוג לקיים אצל חברותו, ולא אווירה של שיחה בין תלמיד לרבו. ברצוני להעלות בקצרה על הכתב שתי אנקדוטות מדיונים שערכו איתו רבני המכון.

(א) הרב תמך מאוד ב'אוצר הארץ'. הוא סבר שאכן היתר המכירה הוא צורך והכרח, אך לצרכן עדיף לרכוש ירקות מגבולות עולי מצרים ופירות של אוצר בית דין. כמו כן הוא טען שאין להעצים את עניין אכילת פירות שביעית, ועיקרה של השמיטה הוא השביטה מן המלאכות החקלאיות. בנקודה זו נסב דיון בין הרב מרדכי זצ"ל לבין הרב יהודה עמיחי שליט"א. אצטט כמה משפטים מתוך מכתב שכתב לרב עמיחי, וזו לשונו:

...אלא הוא דין וענין השביעית - אתה לא הבעלים... והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו' ולבהמתך ולחיה וכו' - זו התוצאה והדין של התוצרת - אתה אינך הבעלים. וגם לרמב"ן שמנה לכם לאכלה כמצוות עשה, ולמגלת אסתר ולרב זצ"ל שזו מ"ע ולא רק איסור עשה כחזו"א, אך לא נכון שרצתה תורה שיהיו פירות ותוכל לאכול, אלא שאם יש פירות קדושים בקדושת שביעית, שיש דין ומצוה באכילתם, כי כך דיננו בהם, לאכלה ולא לסחורה ולא להפסד וכדו'. ולא מצד מעלתנו שאכלנו פירות שביעית... אלא שאם אין יכולת, כרגע, לקיים כך חקלאות בא"י מסיבות שונות, עלינו להשתדל שיוכלו גם בשביעית לקיים חקלאות. גם היתר מכירה וגם אוצר בית דין, שמטרתם היחידה והקדושה היא אפשרות קיום החקלאות בא"י. ואוצר בית דין יאפשר את זה, תוך כדי השבתת הקרקעות כמה שיותר - אם זה אפשרי בעבודות של לאוקמי בלבד? ובזה מעלתו גדולה מאד. להיתר המכירה - יש לצערנו מעלה במניעת מכשולות מציבור הצרכנים וגם מהחקלאים שאינם שומרי תורה ומצוות, וכשיש צורך בעבודות לאברוי.

בתשובתו כתב בין היתר הרב יהודה עמיחי שלדעת מרן הרב קוק זצ"ל בוודאי יש מצווה לכתחילה להעדיף אכילת פירות שביעית מצד קדושת הפירות, וכדוגמת אכילת תרומה,

ולכן כתב הרב קוק זצ"ל בקונטרס אחרון: "ל שאסור לשבת בתענית רשות מי שיש לו פ"ש כל זמן שלא אכלו". ועוד כתב הרב קוק זצ"ל שמן הראוי אפילו ליטול ידיים לפני אכילת פירות שביעית.

(ב) ביום עיון של המכון לכבוד ט"ו בשבט תש"ע, אני - התלמיד - העברתי שיעור בנושא 'חייב ערלה בנצרים שיוצאים מן השורש'. והנה באחת השורות הראשונות באולם יושב הרה"ג מרדכי שטרנברג ומאזין לסדרת ההרצאות של הכנס. אכן שנים רבות נהג הרב להשתתף בכנס, כי המצוות התלויות בארץ ותורתה של ארץ ישראל היו קרובות לליבו. הבאתי בשיעור את דעתם של הגרש"ז אוירבך והגר"ש ישראל, לפיה בעצים שמטבעם רגילים להוציא נצרים מן השורש, אין הנצרים חייבים בערלה. או אז קם הרב וטען בנועם האופייני לו שזה דווקא כשהנצרים יוצאים צמוד לעץ. וכך כתבתי במאמר שפרסמתי לאחר יום עיון:

הרה"ג מרדכי שטרנברג (ביום העיון, מכון התורה והארץ, תש"ע) רצה לטעון שנצרים שיוצאים מן השורש פטורים רק אם הם באים במקום הגזע הראשון, וכדוגמת האילן שכלים ענפיו מן השורש. אך אם הנצר יוצא מן השורש בצד הגזע הראשון, בוודאי נחשב אילן חדש וחייב. נקודת המוצא של סברה זו היא שיש לפטור את הנצר כאשר הוא מתחדש באופן טבעי וגם ניכר שהוא חלק מן האילן הראשון, אך אם אינו חלק מן האילן הראשון יש לחייבו בערלה. לבסוף הסכמתי עם הרב שטרנברג שכך יש לומר לסברת הגרש"ז אוירבך, אך לדעת הגר"ש ישראלי יש לפטור בכל הנצרים שדרכם לצמוח ליד העץ, ורק במקרה שנקצץ ובטלה נטיעה ראשונה - חייב בערלה. בע"ה נשתדל ללכת בדרכיו להמשיך להפיץ תורתה של ארץ ישראל בכל מרחבי ארצנו, מתוך מסירות נפש ומתוך ענווה ונועם הליכות. תנצב"ה.





הרב צבי שורץ

'צום העשירי' ו'צום העשור'

הקדמה

ארבעה צומות תיקנו הנביאים בעקבות חורבן בית ראשון:¹ צום גדליה, עשרה בטבת, י"ז בתמוז ותשעה באב. צום תשעה באב הוא החמור מכולם, שבו נחרב הבית הראשונה ובשנייה, ולכן צמים בו מערב עד ערב ונוהגים בו חמישה עינויים, כמו ביום הכיפורים, שהוא צום מדאורייתא.² שאר הצומות שווים להדדי ואין בהם חמישה עינויים, ותחולתם רק ביום. ר' דוד אבודרהם מחדש בספרו על תפילת התענית³ שיש לצום ' בטבת ייחוד המבדל אותו משאר הצומות:

ואפילו היה חל עשרה בטבת בשבת, לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו 'בעצם היום הזה' כמו ביום כיפור.

יוצא שבנקודה זו מיוחד הוא צום י' בטבת אפילו מתשעה באב, שאם חל בשבת נדחה ליום ראשון. שיטתו מנוגדת לפרשנות רש"י (מגילה ה' ע"א ד"ה אבל זמן עצי כהנים והעם) שמשווה את הצומות להדדי:

...**אם חל להיות בשבת מאחרין ליום מחר**, וכן תשעה באב שחל להיות בשבת, והוא הדין לשבעה עשר בתמוז, **ולעשרה בטבת**.

אף ששיטתו של אבודרהם לא נתקבלה להלכה, שכן הרמב"ם פסק⁴ שכל הצומות יידחו לאחר השבת, דבריו יכולים להאיר את פסיקת הראשונים⁵ בדין של עשרה בטבת שחל בערב שבת. בגמרא (עירובין מא ע"ב) מובאת מחלוקת לגבי תענית בערב שבת אם מתענה ומשלים תעניתו או לא. מסקנת הגמרא שהלכה כר' יוסי שמתענה ומשלים, ולא כר' יהודה. ונחלקו הראשונים בקביעה הלכתית זו: הרב ידידיה בתוספות במסכת עירובין⁶ והראב"ה⁷ מבינים שהכוונה ב'מתענה ומשלים' **שחייב** להשלים את הצום עד צאת הכוכבים. אך לפי הפירוש הראשון בתוספות⁸ וברא"ש⁹ **רשאי** להתענות, ואין איסור בדבר, **ויכול להשלים אם ירצה**. ועוד נחלקו, האם כשאמרו **שיש רשות** להשלים, האם זה רצוי או לא? - בפשטות לפי התוספות והרא"ש אין לחוש לכבוד שבת **וזה רצוי**, אך לפי המרדכי¹⁰ והגהות אשר"י זה אינו רצוי. ואם לא השלים עדיף טפי, כדי שלא ייכנס לשבת מעונה.

1. בזכריה ח, יט נזכרים כולם: 'צום הרביעי' [י"ז בתמוז] וצום החמישי [ט' באב] וצום השביעי [צום גדליה] וצום העשירי [י' בטבת].
2. שו"ע, או"ח סי' תקנג סעי' ב; שם, סי' תקנד סעי' א.
3. ספר אבודרהם, מהד' צילום ורשא תרלח, סדר תפילת התעניות, סח ב, סט א.
4. רמב"ם, הל' תעניות פ"ה ה"ה: 'ואם חל שלושה עשר באדר להיות בשבת מקדימין ומתענין בחמישי שהוא אחד עשר, אבל אחד מארבעה ימי הצומות שחל להיות בשבת דוחין אותו לאחר השבת'.
5. להלן התוס' והרא"ש.
6. תוספות, עירובין מא ע"ב ד"ה מתענה ומשלים.
7. ראב"ה, ח"ג סי' תתנת.
8. תוספות, שם.
9. רא"ש, תענית פ"ב סי' כה.
10. מרדכי עירובין שם סי' תצד.

להלכה פסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רמט סעי' ד):¹¹ 'אם קיבל עליו [יחיד] להתענות בע"ש, צריך להתענות עד צאת הכוכבים'. והרמ"א כתב: 'וי"א דלא ישלים, אלא מיד שיוצאים מבית הכנסת יאכל'. ה'משנה ברורה' (לשו"ע שם ס"ק כא) פירש: האי י"א ס"ל דבין בתענית יחיד ובין בת"צ כגון עשרה בטבת [שבזמננו, הוא הצום היחיד שיכול להיות] שחל בע"ש, לא יתענה רק עד שיצא מבהכ"נ, דאז כבר קיבלו שבת בתפלה [מרדכי]... ומקרי ע"ז השלמת התענית, מה שמתענה עד אחר קבלת שבת.

ובהמשך מכריע הרמ"א ומחלק:

לכן בתענית יחיד לא ישלים [כמרדכי] ובתענית ציבור¹² ישלים [כרא"ש], והכי נהוג (מהרי"ל).

הרב נריה גוטל¹³ מחבר את דבריו הברורים של אבודרהם בדין י' בטבת **לדעת הרא"ש ש'רשות' זו - טוב וראוי לקיימה**, ולא לשיטת ה'מרדכי' שהשלמת התענית אינה רצויה.

בעיון זה ננסה להבין כיצד אפשר להשתית מבחינה הלכתית את חומרתו של אבודרהם. כמו כן נשתדל להאיר מן הבחינה המחשבתית את עניינו המיוחד של יום זה, ואת הדמיון הפנימי שבינו לבין יוה"כ, שבשניהם נאמר 'בעצם היום הזה' [יוכ"פ - ויקרא כג, כט; י' בטבת - יחזקאל כד, ב].

א. נימוקים הלכתיים לשיטת אבודרהם

חידושו זה של אבודרהם נראה סותר להלכה שאין לצום בשבת,¹⁴ ולכן תשעה באב שחל בשבת נדחה לאחר השבת.¹⁵ שני אחרונים נימקו הלכתית את חידושו של האבודרהם - ה'אור שמח' והגר"ח סולובייצ'יק:

ה'אור שמח' (הל' תעניות פ"ה ה"ו) מסביר על פי המבי"ט ב'קרית ספר' שמן התורה אסור להתענות בשבת מעת לעת לילה ויום, אבל ביום בלבד אינו אסור מהתורה. ולכן רצה רבי לעקור רק תשעה באב שחל בשבת ולדחות אותו ולא את י"ז בתמוז שקדם לו, שחל ג"כ בשבת (בדיוק ג' שבועות לפני כן), כי תענית ת"ב היא מעת לעת, ואילו את שאר הצומות שצמים רק ביום אפשר לצום בשבת:

ונראה דזה טעם שהביא הבית יוסף בשם 'אבודרהם' דאילו חל עשרה בטבת בשבת היו מתענין משום דכתיב 'בעצם היום הזה'. וזה משום דתענית יום לבד אינו

11. כמסקנת הגמ' בעירובין שהלכה כר' יוסי, וכן בשו"ע, או"ח סי' תקסב סעי' ג.

12. כיום, לאחר קביעת הלוח, ולא לפי ראיית עדים, הצום היחיד שיכול לחול בערב שבת הוא עשרה בטבת.

13. בספרו 'שלמי שמחה', צום העשירי שחל בערב שבת ובשבת, עמ' 218.

14. יש מחלוקת בין הראשונים אם צום בשבת הוא איסור מדאורייתא או רק תקנת נביאים של עונג שבת. הסוברים שיש איסור מהתורה להתענות בשבת - מדרש תנחומא בראשית סימן ג: 'כבוד שבת עדיף מאלף תעניות, דכבוד שבת דאורייתא, ודוחה תענית דרבנן'. אך בשו"ת הגאונים שערי תשובה רכו, והובא גם באוצה"ג שכת, משמע שהאכילה בשבת היא מדרבנן: 'שאלתם מי שמצטער ואינו יכול להשלים ג' סעודות - פטור, שלא תיקנו חכמים שלש סעודות, אלא לענג את השבת, וכיון דמצטער אין לו עונג ופטור'.

15. משנה מגילה פ"א מ"ג; עירובין מא ע"א; שו"ע, או"ח סי' תקנב סעי' י.



אָסור דבר תורה, ולכן היו יכולים להתענות בשבת. ובדברי ה'אבודרהם' הנ"ל יש ליישב מה דבעי בגמרא בסוף בכל מערבין בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומי? ולא בעי בתענית ציבור שחל בע"ש, משום דכל הד' צומות לא מצי לחול בע"ש רק בעשרה בטבת **ואיהו גופיה דחי שבת, מכל שכן שמשלים בערב שבת התענית**, ומזה לקח ה'אבודרהם'.¹⁶

הגר"ח בחידושו (סטנסיל, ראש השנה ס' מד עמ' כז) לומד את היתר התענית בשבת מתענית חלום שדוחה שבת, כי תענית בשבת היא המועילה ביותר כשנעשית דווקא **בו ביום**,¹⁷ וגם עשרה בטבת חייב להיות **בו ביום**, כי כתוב 'בעצם היום הזה'. בזה שונה תענית עשרה בטבת משאר התעניות:

רק דבכל מקום נדחה מפני השבת משום דגם למחר יכולים להתענות, אבל בתענית חלום, דאמר בגמרא דיפה לחלום שמתענין בו ביום, לכן אינו נדחה. וזהו החילוק מכל תעניות לעשרה בטבת, דבכל תעניות מפני המאורעות **ותלוי בחודש**, כדכתיב בקרא.¹⁸ ושפיר שייך שידחה, אבל בעשרה בטבת דכתיב 'בעצם היום הזה', א"כ הוא דין דווקא באותו יום, וע"כ א"א לדחות למחר.¹⁹

הנפקא מינה בין שני ההסברים תהיה בצומות אחרים, שצמים אותם רק ביום ולא מעת לעת, אבל לא נאמר עליהם 'בעצם היום הזה': לפי ה'אור שמח' גם הם דוחים שבת, כי אינם יממה שלימה, ולפי הגר"ח לא דוחים - כי לא נאמר 'בעצם היום הזה', ואפשר לצום בחודש זה ביום אחר.

ב. השיבות המיוחדת של צום עשרה בטבת

כמה סיבות נכתבו בראשונים ובאחרונים על ייחודו של צום טבת לעומת הצומות האחרים:

1) תחילת המצור היא הפורענות הראשונה המסמלת את כל החורבן שיבוא אחריו.²⁰ וכך עונה ה'חתם סופר' על השאלה מדוע עשרה בטבת חמור יותר מט"ב, שאינו דוחה שבת:²¹

16. הרב ישעיהו שטיינברגר, 'אישי מועד' - ספר זיכרון, שמונה תשעה ועשרה בטבת, עמ' 117 הערה 54, הקשה על טעם זה, שהרי אבודרהם דימה את 'בטבת ליוכ"פ, וביוכ"פ שחל בשבת מתענה לילה ויום. משמע שבי' בטבת, גם לו היה שייך בו מעל"ע, היה מתענה כן.
17. שבת יא ע"א: 'ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב יפה תענית לחלום כאש לנעורת. אמר רב חסדא ובו ביום. ואמר רב יוסף אפילו בשבת'.
18. כך דייקו גם התשב"ץ, ח"ב ס' רעא; וגם המנחת חינוך, מצוה שא אות ב: 'דד' צומות הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד 'בטבת או ט"ב וכדומה, רק הדברי קבלה הוא על אלו החודשים - דבטבת ותמוז ואב ותשרי מחויבים להתענות בהם יום אחד, אבל לא נתייחד יום מיוחד, רק איזה יום שרוצה יוכל להתענות, רק באלו החודשים'. והגר"ח סובר שלדעת אבודרהם הדין לפיו אפשר לצום בחודש ולא חשוב באיזה יום נכון לכל הצומות האחרים המוזכרים בנביא, אך 'בטבת הוא יוצא מן הכלל, כי עליו נאמר במפורש 'בעצם היום הזה'.
19. הרב ישעיהו שטיינברגר, שם, הערה 53, מקשה על טעם זה, כי לפיו יוצא שאם חל 'בטבת בשבת, צריך תענית אחרת על שהתענה בשבת, כמו בתענית חלום, כמבואר בברכות לא ע"ב, וצ"ע.
20. בנקודת ההתחלה כלולים כל השורשים לזרעי הפורענות העתידיים, וכך ידוע בשם הגר"א שכל דבר ראשון יש בו עומק ושורש של כל המתהווה בעקבותיו, וכן הוא בישראל קדושים' לר' צדוק הכהן מלובלין עמ' לג-לד.
21. דרשות החתם סופר, ח"א, דרשה לח' טבת ד"ה ועד"ז, עמ' 200.

שהתחלת הצרה היא רעה יותר מגומרה כי אז [בסיום הצרה] תצמח ישועה... ו' בטבת שהוא ההתחלות הפורעניות וכמוסיף והולך ע"כ ראוי להתענות אפי' בשבת. (2) ה'חתם סופר' מוסיף טעם נוסף,²² שיום זה איננו רק תחילת החורבן, אלא ציונו משמש כתזכורת ל**סיבת החורבן**:

כי בעצם היום הזה סמך מלך בבל על ירושלים, והיינו שבת, שנקרא עיצומו של יום, כי **בעוון חילול שבת** סמך מלך בבל, והיה [סמוך] ובטוח שילכוד ירושלים... שבעוון חילול שבת נלכדה העיר ונחרב הבית. ה'אור שמח' (הל' עבודת יוכ"פ פ"ד ה"א) מסביר: מדוע צום יום כיפור דוחה שבת? כי גם קדושת עינוי הנפש שייכת לשבת:

וכן נראה לי דקדושת יוכ"פ חייל על שבת ג"כ להקדישו בשבות מכל אכילה. דקדושת יוכ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש.²³ ולכן ביוכ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת, **דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו**, ופשוט.

חידושו של ה'אור שמח' נותן מבט עומק נוסף לטעם השני של ה'חתם סופר': מדבריהם עולה מכנה משותף נוסף של דחיית עונג שבת מפני עשרה בטבת וביום כיפור, שאין זה יום צום רגיל שבו התענית ה'עצובה' דוחה את מצוות עונג שבת ה'שְׂמִיחָה', אלא כמו שיום כיפור איננו יום של צער והרגשת עינוי, אלא יום חג שמרומם את האדם לדרגה שבה איננו זקוק כלל לצרכים הגופניים הבסיסיים, והוא כמו מלאך, כך גם עשרה בטבת הוא יום תיקון השבת שהתחללה, ותיקון זה הוא יום של עילוי נשמת העם בהעמקת תודעת השבת. (3) האברבנאל²⁴ מדייק שדווקא ב' בטבת נאמר 'בעצם היום הזה', כדי לציין במדויק את מספר השנים שעברו מיציאת מצרים עד גלות בבל - תתק"י (910) שנים שבהן היו גאולים וחופשיים. וכמספר השנים שעברו עליהם בין גלות לגלות, כך מספר הימים שעברו מיום סמך מלך בבל על ירושלים עד שהובקעה העיר (914 ימים) - יום לשנה.²⁵ ההפרש של ארבע שנים נוספות נוצר בגלל היותן שנים מקוטעות [שלא נכללו בחשבון 910 שנות גאולה]. לכן דייק הנביא 'בעצם היום' - בעשרה בטבת, שמאז מונים. כנראה כוונתו שכך ידעו כי מאת ה' הייתה זאת, יקשיבו לדברי הנביאים, וישימו אל ליבם לשוב בתשובה. (4) ישראל רוזנסון²⁶ מסביר את חומרתו של היום הזה, מתוך דיוק בדברי הנביא יחזקאל (כד, יד): 'אני ה' דיברתי באה ועשיתי, לא אפרע ולא אחוס ולא אנחם'. וברש"י: לא אבטל גזירתי. רואים שמיום זה של המצור ב' בטבת, החל התהליך של חורבן העיר והבית, ואין דבר שיכול לעוצרו (להבדיל מתחילת המצור של אשור בימי חזקיהו, שאז הועילה

22. שם.

23. הרב שטיינברגר, שם, עמ' 118, מבאר את חידושו של ה'אור שמח': אין ביוכ"פ שחל בשבת הצטרפות של שני מקראי קודש: יום כיפור ושבת, אלא זהו מועד חדש של **יום כיפור שבת**. זו קדושה אחת כוללת, ושניהם שביתה מיקרו. הרמב"ם קרא ליוכ"פ 'שביתה עשור'. וכך גם בפחד יצחק, לר"ה מאמר לג פרק ב אות ט ואות יא, שיוכ"פ אין בו קדושה של סיגוף, אלא קדושה של שביתה. ויום זה כולו לה' ומופקע לגמרי מ'לכם'.

24. יחזקאל כד, ב.

25. כמו בחטא המרגלים 40 שנה כנגד 40 יום - יום לשנה. וכאן - 914 ימים של עונש, שסיימו 914 שנות גאולה - יום לשנה.

26. ישראל רוזנסון, 'התעניות ובין אדם לחברו', שמעתין 72 (תשמ"ג), עמ' 58-59.



התפילה להסרת המצור). הסיבה לאי הפיכותו של התהליך היא שחטאו בחטאים נוראיים בין אדם לחברו, בהם שפיכת דמי נקיים (שם ז-ח): 'כִּי דָמָה בְּתוֹכָהּ הָיָה עַל צַחִים סָלַע שְׁמָתָהּ לֹא שִׁפְכָתָהּ עַל הָאָרֶץ לְכִסּוֹת עָלָיו עֶפְרָי'. עצם היום הזה שבו נגזרה גזרת החורבן ראוי שייזכר לדורות, כדי ללמוד ממנו לקח ולשוב מעבירות אלו, החמורות בעיני ה' יותר מאשר עבירות שבין אדם למקום.²⁷

5) הרב ישעיהו שטיינברגר²⁸ רואה במצור ש'סמך מלך בבל אל ירושלים' יום מר ונמהר יותר מאשר יום החורבן. טבעת החנק והמצור שכרכה בבל סביב צוואר התרבות היהודית שיבשה את הלך רוחו של העם ואת חדותו הקיומית. גם 'יום הקדיש הכללי' שקבעה הרבנות הראשית לזכר נרצחי השואה בעשרה בטבת - יום המצור - לא נקבע בו רק בשל הכיליון הפיזי, כיליון שניתן לשקם על ידי ריבוי טבעי במשך שנים רבות. תאריך זה נבחר גם בשל המשקע הכבד של טראומת השואה, שפגעה ביצר הקיום הנורמלי שיחלחל עוד דורות רבים אחרי השואה - זו אחת הקללות הקשות בתוכחה (דברים כח, סה-סו):
ונתן לך ה' שם לב רגז וכיליון עיניים ודאבון נפש, והיו חיך תלויים לך מנגד ופחדת יומם ולילה, ולא תאמין בחיך.

גם השואה פגעה בחדוות החיים של עמנו וצרבה בו פגיעה נפשית (ללא תקנה), והפכה את השרידים ואת כולנו למסת אדם נוירוטית,

ג. 'בעצם היום הזה'

הביטוי 'בעצם היום הזה' מופיע בתורה שבע פעמים, בחמישה עניינים שונים (ביום הכיפורים - שלוש פעמים):

1) בכניסת נח ובני ביתו אל התיבה (בראשית ז, יז):

בעצם היום הזה בא נח ושם וחס ויפת בני נח ואשת נח ושלושת נשי בניו אתם אל התיבה.

2) במילת אברהם (שם יז, כו-כז): '**בעצם היום הזה** נימול אברהם וישמעאל בנו וכל אנשי ביתו'.

3) ביציאת מצרים (שמות יב, נא): 'ויהי **בעצם היום הזה** הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים על צבאותם'.

4) במיתת משה (דברים לב, מח-נ):

וידבר ה' אל משה **בעצם היום הזה** לאמר: עלה אל הר העברים הזה הר נבו אשר בארץ מואב אשר על פני ירחו... ומות בהר אשר אתה עולה שמה.

5) ביום הכיפורים (ויקרא כג, כז-ל):

אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא מקרא קודש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה' וכל מלאכה לא תעשו **בעצם היום הזה** כי יום כיפורים הוא לכפר עליכם לפני ה' אלוהיכם. כי כל הנפש אשר לא תעונה **בעצם**

27. בהערה 37 להלן כתבנו שמציינים יום זה שהוא יום שבו עדיין אפשר לתקן. אין זה סותר את נבואת יחזקאל עליו, לפיה התיקון כבר לא יהיה אפשרי בו, כי גזרת המצור אז הייתה יוצאת מן הכלל בגלל חומרת החטאים, אבל באירועים אחרים יש מקום לשוב ולתקן כמו בימי חזקיה.

28. הרב ישעיהו שטיינברגר, 'עשרה בטבת כיום השואה', שנה בשנה, היכל שלמה (תשנ"ב), עמ' 317-319.

היום הזה ונכרתה מעמיה וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה **בעצם היום הזה** והאבדתי את הנפש ההיא מקרב עמה.

הרב דוד פורמן²⁹ מחדש שלכל הנושאים הנ"ל שכתוב בהם 'בעצם היום הזה' יש מכנה משותף, והוא שבכל יום מהימים המתוארים בהם יש נקודת מפנה משמעותית בחיי העם והעולם. המצב שלפני כל אחד מהימים והמצב שאחריו שונים באופן מהותי. לכן יש מקום לציין אירועים אלה בצורה מדויקת וחדה, כדי להעביר קו תיחום משמעותי בין התקופות:

* **כניסת נח לתיבה** - המבול היה נקודת מפנה ביחסו של הקב"ה לעולם. אחרי המבול שונה העולם מזה שלפני המבול בכל התחומים: לאדם הותר לאכול בעלי חיים, בעוד לפני כן הוא הורשה לאכול רק ירק עשב. אחרי המבול האדם נהיה חומרי ואלים יותר, ומאז חייב הוא לתעל את זעמו על בעלי חיים, כדי של יפגע באדם. וכן מסביר הרב קוק:³⁰

כשהתאוה הבהמית הייתה מתגברת לאכילת בשר, ואז אם בשר [בעלי] החיים היה כולו בכלל האיסור, לא הייתה ההריסה המוסרית, הנכונה תמיד להימצא בעת הכושר, מבחנת כלל בין אדם לבהמה, חיה ועוף וכל רמש הארץ. הסכין, הגרזן, הגיליוטינה היו עוברים על כולם כאחד, כדי למלאות את הקיבה הזוללה של האנושות המתורבתת.

כמו כן מבטיח הקב"ה (בראשית ה, כא): 'ולא אוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם'. השפעת החטא לא תתרחב, אלא תוגבל לחוטא בלבד; חיי האדם יתקצרו; הקב"ה לא יביא עוד מבול בגלל חטאי האדם; האחריות לתיקון העולם מעתה תוטל על האדם, והבחירה החופשית שלו תגדל - לטוב ולרע.

* **מילת אברהם** - ציווי המילה על אברהם הפך אותו מאדם גדול לנושא בשורה. כריתת הברית איננה רק חיתוך הבשר, אלא כריתת ברית עם הקב"ה. האנושות תתחלק מעתה לאלה שהם 'בני ברית' ולאלה שאינם 'בני ברית'. אכן, כולם נבראו בצלם, אולם אלה שיש בהם חותם ברית צועדים צעד נוסף בקשר העמוק שבין אדם לאלוקיו. כל גר המצטרף אל האומה ומקבל עליו עול מצוות ומל וטובל, הריהו כקטן שנולד. חיתוך הבשר איננו ממעט את הגוף, אלא כמו קליפת אגוז שמוסרת הוא מגלה את מהותו הפנימית. לכן בוויכוח של ר' עקיבא עם טורנוסרופוס³¹ בשאלה מעשיו של מי גדולים יותר, התפלא הגוי על תשובתו של ר' עקיבא שמעשיו של אדם גדולים יותר ממעשיו של הקב"ה, ולראייה הביא לו דוגמה מחיטים שהן מעשי ה' לעומת עוגות שהן מעשי האדם. והנמשל, האדם ללא ברית המילה הוא רק חומר גלם, והברית הופכת אותו לאדם שלם יותר.

* **יציאת מצרים** - זהו הזמן שבו התחיל בניינו של עם ישראל. העבדות והשעבוד במצרים הפריעו לו להתפתח ולגלות את מהותו המיוחדת, ומכאן ואילך הוא יוצא לחירות, ויכול להביא לידי ביטוי את סגולתו. יום זה הוא גם נקודת מפנה לכל העולם. בשורת החירות תחדור מעתה לכל פינה, תרומם את היחיד ואת העם, וגם תשמש השראה לכל אחד -

29. Rabby David Fohrman: Why do we fast on asara b'tevet? alphabeta.com

30. טללי אורות, מאמרי ראי"ה, עמ' 26.

31. מדרש תנחומא, תזריע סי' ז.

העולם ישתחרר מכל שיעבוד חיצוני, ואף ישוחרר מכל השעבודים הפנימיים. כך אפיין הרב קוק את חודש ניסן ב'מגד ירחים': 'ציאת מצרים - תישאר לעד האביב של העולם כולו'.³²

* **מיתת משה** - משה רבנו, אדון הנביאים, שהתורה יכולה להינתן רק על ידו, הוא הבסיס לכל התורה והנבואה. הקב"ה חיכה עשרים ושישה דורות עד שייוולד משה רבנו, כדי לתת תורה לישראל רק על ידו. כל מה שנוצר בעולם התורה מאז הוא מכוחו של משה רבנו. הציוויים שנכתבו בתורה לפני מתן תורה, כמו מילה וגיד הנשה, מחייבים רק משום שבמתן תורה צִוּינו עליהם.³³ מיתתו של מרע"ה חתמה פרק בתולדות האומה, והתחיל פרק חדש של תורה מ'כלי שני' - 'משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע'.

* **יום הכיפורים** - בזמן שבית המקדש היה קיים, היה אפשר לראות ולחוש באופן ממשי את היותו של יום הכיפורים נקודת מפנה והתחדשות: החטאים כולם התכפרו, והצמר האדום שבראש השעיר המשתלח ובמקדש נהפך ללבן. אולם יום זה עצמו מאז ומתמיד הוא יום שבו הכול מתחדש, מתכפר ומיטהר. וכך מסביר הרש"ר הירש (ויקרא כג כח):

כפרה זו קשורה בעצם היום הזה; אין היא מושגת אלא בעשור לחודש תשרי... כי א-ל-ל כל, הוא שבחר בעשור לתשרי וקבעו ליום כיפורים; שהרי יום זה היה עַד לחסד ה', המוחק עבר והמעניק עתיד. כי בו ביום קם העם לתחייה חדשה - אחרי שקיפח את עתידו בחטא העגל. ועצם היום הזה הוא המביא כפרה בחסד ה'; היום עצמו, שלא יאבד לעד... בלא תלות במקדש ובקרבתו, הוא המביא כפרה לאדם, ובלבד שישוב, יצום וישבות, וכך יודה שהוא זקוק לכפרה. שהרי כך מצינו גם בעשור לתשרי הראשון (אחרי חטא העגל) לא היה לישראל לא מקדש ולא קרבתו והם עלו מדיוטה תחתונה של חטא, ומצאו את ה' ואת חסדו המכפר וכן יהיה לדורות עולם... ועצם היום הזה הוא יום כיפורים לעד.

בחיי האומה כמו גם בחיי היחיד יום זה יש בו משום נקודת מפנה ופתיחת דף חדש. בגדי הכהן הגדול, שאותם לבש ביום הכיפורים בשנה אחת - לא ילבשם בשנה אחרת, בין היתר 'כיון שבכל כניסה לקדש הקדשים, הוא הופך למציאות חדשה לחלוטין, ואין לו קשר לבגדים הישנים'.³⁴

למעשה, גם התורה **ניתנה והתחדשה** ביום הכיפורים עם קבלת הלוחות השניים, ותורה זו היא שנשארה ומחייבת אותנו. לימוד התורה אחרי הלוחות השניים הוא במדרגה של 'למדים ומשכחים', ויש לעמול עליה הרבה **ולהתחיל כל פעם מחדש**, כדי לזכות בכתרה של תורה. זאת לעומת הלוחות הראשונים, שאילו לא היו נשברים, הלימוד לא היה משתכח.³⁵

32. פתגם הרב לחודש ניסן תרע"ד, 'מגד ירחים' הם פתגמי הרב קוק לחודשים. נתפרסמו לראשונה בלוח 'ארץ הצבי', יפו, בשנים תרע"א, תרע"ב ותרע"ד, וקובצו במאמרי הראי"ה חלק ב עמ' 499-501.

33. הרמב"ם על המשנה בחולין פ"ז מ"ז: 'ושים לְפָנָי לְכָל הַגְּדוֹל הַזֶּה הַמּוֹבָא בַּמִּשְׁנָה זֶה הוּא אִמְרָם מִסִּינֵי נֹאסֵר [גיד הנשה] אלא שנכתב במקומו, והוא, שאתה צריך לדעת, שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת, אלא מפני ציווי ה' על ידי משה... אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' ציוונו על ידי משה להימול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה - אין אנו נמשכים בו אחרי איסור יעקב אבינו, אלא ציווי משה רבנו, הלא תראה אמרם: 'שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני'.

34. האדמו"ר מלובביץ', ליקוטי שיחות [תרגום חופשי], כח, פרשת מסעי, עמ' 269.

35. עירובין נד ע"א.

צום יום הכיפורים הוא הצום היחיד מן התורה שבו אדם מתנתק מצרכיו הבסיסיים והופך להיות כעין מלאך. וביום זה משיל אדם מישראל מעליו את כל נטל עברו השלילי, **כדי להתחיל הכול מחדש.**

הנביא יחזקאל (מ, א) קורא ליום העשירי בתשרי 'עצם היום הזה' ככינויו בתורה, וגם מציין אותו כ'ראש השנה', כי הוא אכן מתחיל שנה חדשה:³⁶

בְּעֶשְׂרִים וְחֲמֵשׁ שָׁנָה לְגָלוּתֵנוּ בְּרֵאשִׁי הַשָּׁנָה בְּעֶשְׂוֹר לַחֲדָשׁ, בְּאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה אַחֵר אֲשֶׁר הִכְתָּה הָעִיר בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, הִיָּתָה עָלַי יַד ה'.

ואין פלא שיום זה בשנת היובל הוא גם יום שבו משתחררים העבדים ויוצאים לחירות, ומתחילים את חייהם כבני חורין, כמו שהאומה החלה את חיי חירותה ביציאה ממצרים 'בעצם היום הזה' (ראש השנה ט ע"א):

מראש השנה עד יום הכיפורים לא היו עבדים נפטרים לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם, אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן. כיון שהגיע יום הכיפורים תקעו בית דין בשופר, נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן.

* **עשרה בטבת** - אם כנים דברינו, יובן מדוע ציין הנביא את צום עשרה בטבת במילים 'בעצם היום הזה' ובשל כך השווה אותו אבודרהם ליום הכיפורים בדין דחיית עונג השבת מפניהם. האירועים שגרמו לחורבן בית ראשון התחילו במצור, ומכאן ואילך **החורבן משנה את כל מצבו של העם**: תקוותיו, חלומותיו והנהגותיו. גם השכינה עצמה גלתה מאז, וכל חיינו הם ציפייה לבניין בית המקדש וכיסופים אליו ולחיים של קדושה וטהרה. תשעה באב מסמן אומנם את עיצומו של החורבן בפועל, אולם המצור היה הנדבך הראשון לקראתו, ובעקבותיו נבקעה העיר, הוחרב המקדש וגלו ישראל מארצם.³⁷



36. רש"י ועוד פרשנים מפרשים שפסוק א' 'בראש השנה בעשור לחודש' נכתב על שנת היובל: 'איזוהי שנה שראש השנה שלה בעשור לחדש הוי אומר זה יובל'. אולם בפסוק ביחזקאל לא צויינה שנת היובל, וייתכן שלפיו **זהו כינויו של כל יום כיפורים**. בספרו 'זכור ושמור' בפרק התשיעי, מביא יואל בן נון שא' בתשרי פותח את חודש תשרי של לבנה, אך **יום הכיפורים חותם את שנת החמה** [החמה נמנית בשנים, והלבנה בחודשים], **שיש בה תוספת של עשרה ימים שלמים על 12 חודשי לבנה**. וכך הבין זאת רבנו מנחם המאירי, בחיבור התשובה שלו מאמר ב פרק ט; וכן הגר"א ב'ספרא דצניעותא' פרק ב. כנראה זו גם הסיבה שהקרבת הקטורת שמובאת 365 יום בשנה, כמניין ימות החמה, מסתיימת ביום הכיפורים עם שלושה מנים יתירים, שמהם מוציא הכוהן הגדול מלא חופניו לעבודת היום, כי ביום זה מסתיימת **שנת הקטורת** ומתחילה שנה חדשה.

37. הרבנות הראשית לישראל קבעה את יום עשרה בטבת להיות 'יום הקדיש הכללי' לזיכרון השואה. ומדוע קבעו לזכור את השואה בצום לזכר תחילת המצור, ולא בתשעה באב? אולי יש כאן רמז לצורך להתבונן ולהתעורר בשלבים הראשונים של כל אסון, ובעיקר אסון לאומי, שאז עוד אפשר לשנות, גם על ידי תשובה, וגם על ידי צעדים מעשיים. דוגמה לכך אפשר למצוא בהיסטוריה של מלחמת העולם השנייה, ב'הסכם מינכן' שנחתם בשנת 1938, ובו ויתר העולם לגרמניה על סיפוח חבל הסודטים בצ'כיה. בגלל הסכם זה קיבל הצורך הנאצי תחושה שהעולם לא יגיב למזימותיו הזדוניות. ייתכן שאילו לא היו נכנעים לגחמותיו, ההיסטוריה הנוראית הייתה יכולה להיות שונה. כניעה זו הביאה לחיזוקה של גרמניה ואפשרה להוציא לפועל את תוכניותיו השטניות של הצורך הנאצי - ה'פתרון הסופי' והשואה. דווקא את יום תחילת המצור אנחנו רואים לנכון לציין - את הרגע הראשון, שבו אפשר עדיין לתקן ולעצור את הטירוף.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

1. פועלים ערבים שקטפו פירות שביעית מחצר פרטית / הרב אהוד אחיטוב
שאלה | מעשה בפועלים ערבים שנכנסו לחצר פרטית ביישוב וקטפו פירות שביעית, ותושבים רדפו אחריהם ולקחו מהם את הפירות. האם נהגו התושבים כראוי, או שהיה עליהם להשאיר את הפירות בידי הפועלים?
תשובה | מסירת פירות שביעית לערבים אסורה, אלא אם כן מדובר בעובדים זרים שגרים בבית של ישראל וסמוכים על שולחנו, כמבואר בתוספתא¹ וכפי שנפסק ברמב"ם². יש הסוברים שזהו איסור תורה, שתכליתו למנוע הפסד פירות שביעית בידי הגוי³, ויש הסוברים שהדבר אסור מדרבנן, מחמת מעלת קדושת שביעית⁴. כאשר גויים באים מיוזמתם לקטוף פירות שביעית, הדבר נתון במחלוקת⁵, ולמעשה גויים שבאים לאכול פירות שביעית - אין למנוע בעדם⁶. ובפשטות גם הסוברים שמונעים מגויים לאכול פירות שביעית מודים שאם כבר לקחו, הם זכו מן ההפקר⁷, ואין להוציאם מהם, ואם הוציאו מהם, צריך היה להחזיר להם כדין גזל הגוי⁸. אולם המסקנה שעלתה לאחר התייעצות עם כמה תלמידי חכמים היא שבמקרה שלנו הדין שונה: ניכר שהפועלים הערבים נכנסו לחצר הפרטית כגנבים, וללא הרתעה מספקת מן הסתם מתעורר חשש שהם יכנסו בפעמים הבאות לחצרות פרטיות לגניבת רכוש, ואף יסכנו את תושבי הבתים. לכן אומנם אם היה ניתן להרתיע אותם באופן אחר צריך היה להשאיר את הפירות ברשותם. אך מכיוון שבמציאות זו הדרך היחידה להרתיע אותם מלהיכנס לחצרות פרטיות, מותר לקחת מהם את הפירות שהם קטפו.

1. שביעית פ"ה הל' כ"א.
 2. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ה הי"ג.
 3. מקדש דוד, סי' נט ס"ק ה' ד"ה אמרינן; עפ"י רדב"ז פ"ה הי"ג.
 4. הגרא"ה קוק זצ"ל שבת הארץ, קונטרס אחרון סי' כ, ד"ה אמנם אפשר; חזו"א שביעית סי' יג ס"ק כו.
 5. עפ"י תוספתא שביעית פ"ד ה"ז; רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ל; רדב"ז לרמב"ם שם; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ד ה"ל ס"ק רטז.
 6. עפ"י רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ה ה"ה; בדומה לבהמה שאין מונעים ממנה, אע"פ שאסור להאכילה פירות שביעית בידיים; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תמה אות ה; הרה"ג יעקב אריאל שליט"א אמונת עתך 135 (תשפ"ב), עמ' 51; ועי' הרב יהודה זולדן שליט"א התורה והארץ ח"ח, עמ' 54-56.
 7. עפ"י ספרא בהר פרשה א, אות א: 'ולשכירך - מן הגוי, ולתושבך - מן הגוי', רש"י בהר כה, ו.
 8. עפ"י תוספתא ב"ק פ"י ה"טו; שו"ע חו"מ סי' שמח סעי' ב.

2. מסחר בשעטנז / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | אדם משקיע במניות בחו"ל, וייתכן שבעלי המניות סוחרים בבגדי שעטנז. האם הדבר דומה למסחר במאכלות אסורות, או שהדבר מותר?

תשובה | המשנה בשביעית (פ"ז מ"ג) אומרת:

אין עושים סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים.

על דברי המשנה הביא ה'בית יוסף' (יו"ד סי' קי"ז):

כתב הרמב"ם מותר לעשות סחורה בחלב שחלבו גוי וכו'. עד סוף הסימן בפ"ח מהלכות מאכלות אסורות (הי"ז-הי"ח) והוא בירושלמי פ"ז דשביעית (ה"א) ופרק מרובה (ב"ק פ"ז ה"ז) דגרסינן התם כל דבר שאיסורו דבר תורה אסור לעשות בו סחורה וכל דבר שאיסורו מדבריהם מותר לעשות בו סחורה: ודע דהתם פריך והרי חמור? למלאכתו הוא גדל, והרי גמל? למלאכתו הוא גדל. משמע דאין אסור לעשות סחורה באיסורי תורה אלא בדברים שהם מיוחדים למאכל אבל בדברים שאינם מיוחדים למאכל מותר, וכן כתבו התוספות בסוף פרק מרובה (פב ע"ב ד"ה לא יגדל) אהא דתנן התם לא יגדל אדם חזירין וא"ת ת"ל דאסור לעשות סחורה בכל דברים טמאים, כדתנן במסכת שביעית (פ"ז מ"ג)? ותירץ ר"ת דהיינו דוקא בדבר העומד לאכילה, אבל אם מגדלן למשוח עורות בשומן או למוכרן לישראל שימשח בהם שרי. וכל חלב מותר למכור היכא דלא קאי לאכילה ובירושלמי נמי מפרש בהאי פירקא דסוסיס וחמורים שרי לעשות בהם סחורה משום דסתמן למלאכה.

אומנם נחלקו הראשונים אם האיסור הוא מדין תורה או מדברי חכמים⁹, אבל נראה שלמסקנת הדברים רק בדברי אכילה אסור לסחור, שמא יבוא לאכול מהם, גם לשיטות לפיהן האיסור מדאורייתא.¹⁰ דין זה נפסק ברמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ט"ז): וכל דבר שאסור באכילה ומותר בהנאה אף על פי שהוא מותר בהנאה אסור לעשות בו סחורה ולכוין מלאכתו בדברים אסורים חוץ מן החלב שהרי נאמר בו יעשה לכל מלאכה, לפיכך אין עושין סחורה לא בנבלות ולא בטרפות ולא בשקצים ולא ברמשים.

וכן העתיק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קי"ז סעי' א):

כל דבר שאסור מן התורה, אף על פי שמותר בהנאה, אם הוא דבר המיוחד למאכל אסור לעשות בו סחורה... חוץ מן החלב, שהרי נאמר בו: יעשה לכל מלאכה.

מכל זה עולה שאין איסור אלא בדבר מאכל, אבל בשעטנז - שיש בו איסור לבישה - אין איסור סחורה. וכבר כתב כך הרמב"ם (פ"י מהל' כלאים הי"ב): 'כלאי בגדים מותר לעשותם ולמכרם ואין איסור אלא ללבוש שעטנז'. אנו לומדים שמותר לסחור בשעטנז שאין בו איסור אכילה, אך המסחר המותר הוא כשמוכר לנוכרים, אבל אסור למכור ליהודי כי בכך מסייע לו לעבור על איסור. ומכל מקום רכישת מניית, שאין בה מכירה ישירה של שעטנז אלא מסחר במניות בלבד, בוודאי מותרת.

9. עי' ט"ז יו"ד סי' קי"ז ס"ק א.

10. עי' משנה למלך, הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ט"ז.



3. הפחתת מכסים וביטולם / הרב דוד שטרן

שאלה | במסגרת המאבק ב'יוקר המחיה', הממשלה מחליטה מפעם לפעם על הפחתת מכסים המוטלים על מוצרים מיובאים, או אף על ביטולם. יצרני מוצרים אלו בארץ מתנגדים לכך, בעיקר בשל אי יכולת כלכלית לעמוד בתחרות, עד כדי סגירת מפעלים. מהי נקודת המבט ההלכתית על כך?

תשובה | חז"ל התייחסו בחומרה ל'מפקיעי שערים' ו'אוצרי פירות',¹¹ שבמעשיהם גורמים עליית מחירים בשוק. חלק מתפקיד ההנהגה הוא להעמיד ממונים שיפקחו על המחירים בשוק,¹² ואף הותר לערוך חרמות על מפקיעי שערים.¹³ כמו כן בסמכותם של בני העיר לקבוע מחיר קבוע למוצרים שונים.¹⁴ לאור זאת, ודאי שמוותר לממשלה לתקן תקנות שנוגעות לביטול מכס או להפחתתו, הן משום שזו חובתה וזכותה של ממשלה לקבוע את גובה המיסים,¹⁵ והן מפאת אחריותה לדאוג שלא תהיה הפקעת מחירים.¹⁶ ואולם בנדון שלפנינו, כשהמטרה המוצהרת של הורדת המכס היא לגרום לכך ש'שחקנים' חדשים ייכנסו לשוק, יש לדון אם יש כאן משום 'ירידה לאומנות חברו',¹⁷ גם כאשר זו נעשית בצורה עקיפה.

הרב עובדיה הדאיה¹⁸ התייחס לנדון דומה, מנקודת הסתכלות של 'הלכות מדינה'. תשובתו עוסקת בהתייחסות הלכתית להחלטת ממשלה להקים מפעלים חדשים בפריפריה, בידוע שפרנסתם של עובדי המפעלים הוותיקים תיפגע, וחלקם יפוטרו מעבודתם. מסקנתו היא: אילו רק פרנסתם של העובדים הוותיקים הייתה נפגעת, הם לא היו יכולים למחות, אך אם יאבדו את מקור הכנסתם לגמרי - ההלכה מתירה למחות נגד החלטה שכזו.¹⁹ בדבריו הילך בדרכו של הרדב"ז,²⁰ הסבור ש'דינא דמלכותא - דינא' אינו גובר על איסור ירידה לאומנות חברו. וזו לשונו ב'שכיל עבדי':

חובה מוטלת על אלה שיש בידם היכולת לחקוק חוקים לטובת הכלל והפרט, שלא יגרם ח"ו הרס וחרבן למדינה, ועליהם למצוא עצה איך לסדר סדרים, שלא כל אחד

11. בבא בתרא ז ע"ב.

12. רמב"ם, הל' גניבה פ"ח ה"כ והל' מכירה פי"ד ה"א. לדוגמאות נוספות: עי' ב"ב שם; ועי' כריתות פ"א מ"ז; פסחים ל ע"א; סוכה לד ע"ב.

13. ראה המסחר במשפט העברי (רקובר), שער ראשון, עמ' 39-43.

14. בבא בתרא ח ע"ב; רמב"ם, הל' מכירה פי"ד ה"ט ושו"ע, חו"מ סי' רלא סעי' כז.

15. הכלל 'דינא דמלכותא דינא' נאמר בנוגע לגביית מס - נדרים כח ע"א.

16. סמכות הממשלה לא גרעה מסמכות בית הדין לפקח על המחירים, ונוסף על כך יש בכוחה לתקן תקנות כבני העיר.

17. הדין המרובים עי' שו"ע, חו"מ סי' קנו סעי' ה.

18. ישכיל עבדי, ח"ו סי' ז.

19. עי' שו"ת משאת בנימין, סי' כז; אגרות משה, חו"מ א, סי' לח.

20. שו"ת הרדב"ז, ח"ד סי' נד; ויש החולקים: ראה ספר 'כתר' ה, עמ' 162.

ואחד יגרום נזק לחברו ושלא ישיג גבול חברו, ושלא ירד לתוך אומנותו, ולפסוק לחיותיה ח"ו, ואין הבדל בזה בין יחיד לצבור.
נראה שדבריו של הרב הדאיה יפים גם לנדון שלפנינו, ועל המדינה מחד גיסא לדאוג להקלת העומס הכלכלי, ומאידך גיסא למנוע פגיעה ניכרת בפרנסה.



**4. דייר שטוען ששילם מיסי ועד הבית, וועד הבית טוען שלא שילם / הרב עמוס ראבלו שאלה | אני זוכר ששילמתי מיסי ועד בית לרבעון אחד, וכששילמתי אמר נציג ועד הבית שאין פנקס קבלות, ושהוועד ישלח קבלה בהמשך, ולמעשה שכחו לשלוח. כעת טוענים חברי הוועד שלא רשום ששילמנו, אבל אם אנו טוענים בוודאות ששילמנו - הם מאמינים. מה עליי לעשות?
תשובה | אתה פטור מתשלום.**

א. נאמנות הפנקס

שנינו במסכת שבועות (מד ע"ב):

כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. ואלו נשבעין ונוטלין: השכיר, והנגזל, והנחבל, ושכנגדו חשוד על השבועה, וחנוני על פנקסו.
ופירש רש"י על אתר: 'וחנוני על פנקסו - על מה שכתוב בפנקסו שהוא כותב עליה הקפות שהוא מקיף'. מכאן עולה לכאורה שאכן יש נאמנות לחנוני על מה שרשם בפנקסו, והוא יכול לתבוע ולהוציא ממון מיד הלקוח אם יישבע על מה שכתוב בפנקס. אך באמת אין הדבר כן, כפי שמבואר בהמשך המשנה:
החנוני על פנקסו כיצד? לא שיאמר לו: כתוב על פנקסי שאתה חייב לי מאתים זוז, אלא אומר לו: תן לבני סאתים חטין, תן לפועלי סלע מעות, הוא אומר: נתתי, והן אומרים: לא נטלנו - הוא נשבע ונוטל והן נשבעין ונוטלין.
ופירש רש"י (שבועות מז ע"ב): 'לא שאמר לו כתוב על פינקסי כו' - אלא בזמן שיש רגלים לדבר שבעל הבית מודה שאמר לו תן' - כלומר דווקא אם יש רגליים לדבר, והלקוח מודה שהוא נתן לחנוני נאמנות על העסקה, אבל אין לחנוני נאמנות גורפת מכוח פנקסו. ונפסקה ההלכה ברמב"ם:²¹

חנוני שהיה נותן לבעל הבית מן החנות כל מה שירצה בתורת הלואה ומקיפו עד שיתקבץ הכל ופורע לו ואמר לו בעל הבית תן לפועלים סלע או לבעל חובי מנה שיש לו אצלי ואני אתן לך והרי החנוני אומר נתתי והפועל או בעל חובו אומר לא לקחתי... וכן החנוני נשבע ונוטל מבעל הבית מה שטען שנתן שהרי הוא אמר לו ליתן...

21. רמב"ם הל' מלוה ולוה פט"ז ה"ה.

מכאן עולה שלא כל חנווני נאמן על פנקס שבו הוא רושם את ההלוואות שנתן ללקוחות, אלא רק אם יש לקוח שבאופן ספציפי נתן בחנווני וברישום שלו אמון מיוחד, אז יש לחנווני נאמנות. אומנם ה'שלחן ערוך'²² פסק:

יש מי שאומר שאפילו אין החנווני טוען ברי שנתן, אלא טוען שמצא בפנקסו שנתן לפועלים כך וכך, הרי הוא כברי, הואיל ויש רגלים לדבר, שהרי צוהו בעל הבית לתת לפועלים (ויוכל לישבע על זה. והוא הדין דיוכל לישבע בכל דבר על פנקסו שסומך עליו שהוא אמת).

הרי לפי דברי הרמ"א החנווני יכול להישבע על כל דבר הרשום בפנקסו שהוא אמת, אך אין דין זה קשור לנושא הנדון. הרמ"א פוסק שהפנקס יכול להיחשב כטענה ודאית ('ברי') על כל דבר שהוא סומך עליו שהוא אמת, אך לא כתב שיש לפנקס נאמנות על אנשים אחרים.

ולכן פסק ה'שלחן ערוך' בסעיף הבא:

יש לדון על פי פנקס של אדם שרגיל לכתוב בו ענייניו, ואפילו להוציא מיתומים הקטנים, היכא דיש רגלים לדבר שמה שכתוב בפנקס הוא אמת.

לכאורה ה'שלחן ערוך' קובע שניתן להוציא ממון על סמך הפנקס, אך אין הדבר כן. ניתן להוציא ממון מהאדם עצמו שכתב את הפנקס או מיורשיו הבאים מכוחו, אך לא מלקוח שלא שייך לעניין. וכך מבאר ר' עקיבא איגר את ההבדל בין שני הסעיפים ב'שלחן ערוך' (סעי' ד וסעי' ה): בסעיף ד' עסקנו במי שבא להוציא מחברו מכוח הפנקס אע"פ שאינו זוכר לטוען ברי, ולכן אמרנו שכוחו של הפנקס כטענת ברי. לעומת זאת ב'שלחן ערוך' (שם) בסעיף ה' באים לגבות מבעל הפנקס (מיורשיו), ולכן כיוון שכוחו להוות טענת ברי, בעל הפנקס הודה לטענת התובע, ולכן אפשר להוציא מהיתומים בלא שבועה. והדברים מפורשים ב'פתחי תשובה'²³ שהביא בשם ה'נודע ביהודה':²⁴

ודבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא שאין פנקסו של ראובן מועיל לחייב את שמעון ואין פנקסו של אדם מועיל יותר מטענתו בעל פה בטענת ברי ואם הלה מכחישו כשם שטענתו בעל פה אינו מחייב את שכנגדו רק שבועה כך אין פנקסו מחייב את שכנגדו רק שבועה.

הרי לנו שאין לוועד הבית נאמנות יתרה מכוח הפנקס.²⁵

ב. חיוב שבועה על הדייר

אם ועד הבית היה עומד על דעתו שלא שילמת, אזי היה פה חיוב שבועה המוטל על הדייר, כי הרי יש פה טענה ודאית של ועד הבית על סמך הפנקס. אומנם אף במקום שיש לפנקס נאמנות כטענת ברי, זה רק אם מדובר בפנקס שבדרך כלל מייד (דהיינו באותו היום)²⁶ כותבים בו את החוב או מוחקים את החוב ונותנים קבלה, אך לפי מה שסיפרת

22. שו"ע, חו"מ סי' צא סעי' ד-ה.

23. פתחי תשובה, חו"מ סי' צא ס"ק ט.

24. נודע ביהודה, תניינא חו"מ סי' טו.

25. וראו פד"ר ח"ד עמודים 318-320.

26. ש"ך, חו"מ סי' צא ס"ק כה; נתיבות המשפט, חידושים סי' צא ס"ק יט; וראו שו"ת אמרי יושר, ח"א סי' צא.

ייתכן שלא מייד הם כותבים קבלה אלא פעמים לאחר זמן, ולכן אין להם נאמנות כלל, אף לא כטענת ברי. אם יש להם נאמנות, מול טענת ועד הבית הייתה טענה ודאית של הדייר ששילם, ובמקרה כזה יש מקום לומר שהדייר חייב שבועת היסת אם זה נראה בעיני בית הדין שדברי ועד הבית מבוססים. בימינו לא נשבעים היסת ומתפשרים על פדיון שבועה²⁷ (בדרך כלל שלישי מהסכום).

ג. ועד הבית כציבור וכמיסים מחייבים

כל מה שכתבנו לעיל נוגע לדין בין יחיד ובין יחיד, אך ועד הבית הוא גוף ציבורי, וככזה יש לו חולשה מובנית.²⁸ כיוון שכך ראו חכמים צורך לחזק את הציבור ולתת לטענתם תוקף יותר מטענת היחיד הדין עימם, ואם תביעת ועד הבית ודבריהם נראים לבית הדין צודקים, על הדייר לשלם, ורק אחר כך דנים אם אכן מגיע לו החזר והוא כבר שילם, או לא. וכך פסק הרשב"א בתשובה:²⁹

כבר כתבתי שכלל דברים אלו אינן נוהגין על פי דיני התורה אלא לפי מה שנהגו ותקנו בכל מקום ומקום והכל לפי המנהג. ובאמת תקנת העולם הוא שלא יוכל כל אחד ואחד לומר לא אפרע עד שיצא הדין במה שאני טוען שאיני חייב שא"כ כל אחד ואחד יאמר כן ואין המס נגבה לעולם ונתת יד לרמאין. גם אנחנו פה כך תקננו שכל מי שטוען שאינו חייב יפרע מיד ואחר כך ידון. עוד פסק ברמ"א:³⁰

וכל זה מיירי ביחיד נגד יחיד, אבל יחיד נגד רבים, והוא מבני העיר... ואם יש חלוקים וטענות ביניהם, הקהל נקראים מוחזקים לגבי היחיד, וצריך לתת להם משכון קודם שירדו עמו לדין. והא דנקראים מוחזקים לגבי יחיד, דווקא בענייני מסים.

הרי לן שוועד הבית, שהוא גוף ציבורי, בענייני המיסים של ועד הבית הם נחשבים כמוחזקים, ובכל ויכוח בין הדייר ובין ועד הבית הוא נחשב מוציא מידי ועד הבית, ואם כן אפילו ללא נאמנות הפנקס יש לוועד הבית נאמנות ויכלו להישבע ולהיפטר.³¹ אומנם כל זה אם אכן טענתם הייתה ודאית, או הסתמכו על פנקס שהוא כטענה ודאית שמיידי הם רושמים את התשלום ונותנים קבלה, אבל אם דוחים את הרישום - אין זו טענת ודאית.

ד. מחילת ועד הבית

יחד עם זאת מכיוון שוועד הבית אמר שאם אתה טוען בוודאות ששילמת - הם מאמינים, אז אין לך חובה לשלם.

27. שו"ע, חו"מ סי' יב סעי' ב.

28. בבא בתרא כה ע"ב: לא חמימא ולא קריא.

29. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' שצח.

30. רמ"א, חו"מ סי' ד.

31. ראו ספר דיני הבית המשותף, עמ' 95.



5. שימוש במכשיר סיפאפ (c-pap) בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | רופא התאים לי מכשיר סיפאפ לשיפור השינה. רכשתי את המכשיר, ורק לאחר מכן הבנתי שיש צורך באישור הלכתי לשימוש בו בשבת. אני מחבר אותו לשעון שבת, אך בפועל המנוע מופעל רק לאחר שאני שם את המסכה על פניי, כשלוש שניות מאוחר יותר. האם אוכל להשתמש במכשיר גם בשבת, או שעליי לרכוש מכשיר אחר, או שאמנע משימוש בשבת?

תשובה | ישנם מכשירי סיפאפ רבים המאושרים מטעם המכון. בתהליך בדיקת מכשירי סיפאפ לפני מתן האישור לשימוש, וידאנו שאין השפעה על הפעלת המנוע או על כיבוי במהלך שימוש רגיל במכשיר, אלא על מידת צריכת הזרם החשמלי בלבד. במכשירים פשוטים, ההשפעה על צריכת הזרם זהה להשפעה על צריכת הזרם החשמלי בעומדנו מול מאוורר, השפעה זניחה שמותרת על פי רוב הפוסקים.³² במכשירים מתקדמים יותר נשימות האדם משנות את עוצמתה של דחיסת האוויר לגופו, כדי שתותאם לצריכה. בין הרופאים שהתייעצנו עימם היו חילוקי דעות בשאלת מידת הנחיצות של פעולה זו: יש שטענו ששימוש בזרם אוויר שאינו מותאם לצורכי המטופל עלול להשפיע עם הזמן על בריאות המטופל. אם כן, מאחר שהגרש"ז אויערבך מתיר לכתחילה השפעה על עוצמת הזרם החשמלי,³³ ומאחר שמדובר כאן בהשפעה (אף שרחוקה למדי) על פיקוח נפש, יש צורך להחמיר בפיקוח נפש, ולהשתמש במכשיר המתקדם יותר אף בשבת. לעומתם היו רופאים שטענו שאין כל השפעה על מצב בריאות האדם בהתאמת המכשיר לצרכיו, והיא מוסיפה נוחות בלבד. לפי שיטה זו, המחמיר כדעת הפוסקים האוסרים כל שינוי זרם חשמלי ישתמש במכשיר המזרים אוויר בקצב קבוע.

על כן הצעתי היא בדרך כלל להתייעץ עם הרופא המטפל, משתי סיבות: (1) לנתוניך האישיים משקל מכריע. (2) תפיסת עולמו בענייני רפואה ממילא תלווה אותך הלאה. אם לדעתו במצבך אין תועלת כלל בהתאמת לחץ האוויר, תוכל לרכוש את המכשיר העונה לדרישה זו. אם יש במצבך תועלת בהתאמת לחץ אוויר, עיין ברשימה באתרנו, בחר לרכוש מכשיר מאושר ופעל בהתאם להנחיות השימוש ההלכתיות. לעיתים ניתן להשתמש במכשיר סיפאפ רגיל ולהחליף את צינור דחיסת האוויר בצינור בעל קוטר צר יותר, ודי בזה כדי שלא יושפע מנשימת האדם, אלא יופעל עם קבלת מתח חשמלי משעון השבת, ויכבה רק כששעון השבת יכבה. ישנם פרטים נוספים בהכשר של מכשיר סיפאפ לכתחילה, כגון שמירת נתונים בזיכרון, צג דיגיטלי ועוד, אך אכמ"ל.

32. ראו למשל שו"ת ישא יוסף או"ח ב סי' פו אות ב; שם, ב סי' פט; שם, או"ח ג, סי' עו; שם, ג, סי' עח אות ג; ארחות שבת, ח"ג סי' כו הערה נח; מאור השבת (לרב משה מאיר יאדלר), ח"ד עמ' רלד.

33. ראו למשל שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ט ד"ה עתה נפן, וכן בתשובתו שנדפסה בשו"ת רבבות אפרים, ג, סי' רסב עמ' קסה ד"ה ומו"ר; וכן הובא בשמו בשש"כ, פרק לח, הערה לג; שם, פרק לב סעי' מא; וכפי שהסיק מדבריו בשו"ת ישא יוסף, או"ח ג, סי' עח ד"ה גם לאחר ובעוד מקורות רבים.

למעשה, מאחר שמדובר במכשיר שמשפיע על איכות פעילותה של מערכת לב-ריאות (פיקוח נפש), ומאחר שכבר רכשת מכשיר, אם אומנם המכשיר מופעל על ידי שעון שבת, והמנוע מתחיל לעבור רק כמה שניות אחר הנחתו על הפנים, הוא יכול להיחשב כגרמא, המותרת במקום הפסד.³⁴ צריך רק לוודא שזה באמת כך, גם ביחס לכיבוי אחרי הסרת המכשיר מהפנים.

6. יציאת ידי חובה על ידי רמקול / הרב מנחם פרל

שאלה | ראיתי שמכון צומת משתמש בדברי הגר"ע יוסף זצ"ל,³⁵ שמי ששומע קריאת מגילה או תפילה על ידי רמקול, והוא יכול לשמוע בלי רמקול, יוצא ידי חובה (גם כשדבריו לא יוצאים ע"י רמקול). לצערי לא זכיתי להבין דבר זה, ולמיטב הבנתי הוא חידוש, ללא מקור שקדם לו. אומנם אחריו רבים כמובן השתמשו בדבריו. מה לנו ולכך שיכול היה לשמוע, כאשר בפועל לא שמעו? דברים כגון 'גלי הקול הגיעו לאוזניו' לכאורה אינם רלוונטיים כלל (ראה להלן).

השאלה הנשאלת היא כששמע רק את הרמקול. מבחן לדבר שאם היה הרמקול משמיע את אותן מילים עצמן באותה עוצמה, והמדבר היה אומר מילים אחרות מהנשמעות על ידי הרמקול, כלל לא היה מבחין בכך שנאמרות מילים אחרות כעת.

תשובה | 1) ראשי כפוף בפני גדולי הפוסקים גם כשאינני מבין את דבריהם, בפרט שרבים מאוד בדור הולכים אחריהם.³⁶ 2) אני מניח שאם הדובר היה משמיע מילים אחרות מהמושמעות ברמקול, האדם הנמצא סמוך לבימה היה שומע את המילים שאמר הדובר בפיו. אומנם היה קול מעורב, אבל קול שמיעת המגילה חביב, ולכן התירו בו שני קוראים יחד.³⁷ לכן סביר שהמאזין היה שומע גם את הקורא ללא רמקול במידה מסוימת.

7. כשרות למכונות גילוח / הרב מנחם פרל

שאלה | 1) האם ניתן להבין ממאמרו של הרב ישראל רוזן³⁸ שמכונות גילוח של פיליפס מסדרה 5000 מותרות לשימוש, גם ללא בדיקה של דגם ספציפי? 2) מאז התובנות של הרב רוזן בעניין מציאותם של סכינים שחותכים מכוח חדות הסכין גם בלא רשת, האם חלו עוד התפתחויות ותובנות בשנים האחרונות? 3) מהמאמר הנ"ל משמע שבדיקת חיתוך שערות ע"י סכין נעשית תוך כדי שהמנוע עובד והסכין מסתובב, ואילו לפי מה ששמעתי, במכון צומת נבדק חיתוך השערות על ידי הסכין ללא המנוע אלא באחיזה ביד.

תשובה | 1) יש סברה טובה לומר שמכונות פיליפס כשרות כולן. עם זאת, שמענו בשם הרב משה פיינשטיין (מחתנו הרמ"ד טנדלר) והרב מרדכי אליהו זצ"ל, ויבדל"א הרב יעקב אריאל -

34. רמ"א, או"ח סי' שלד סעי' כב.

35. שו"ת יחווה דעת ג, סי' נד; חזון עובדיה, פורים עמ' נו.

36. ע"י יחווה דעת, וחזון עובדיה שם; ועוד רבים, בכללם הרצ"פ פראנק בתשובה שהובאה בשו"ת מנחת יצחק ב, סי' קיג; הרב חיים דוד הלוי בשו"ת מים חיים ב, סי' מג; ר"י אריאל בכתובת:

<https://www.yeshiva.org.il/ask/77907>; ר"ד ליאור בכתובת: <https://www.yeshiva.org.il/ask/34527>,

ובכתובת: <https://www.yeshiva.org.il/ask/54534>.

37. גמרא מגילה כא ע"ב.

38. לשאלת כשרות מכונות הגילוח, תחומין כב (תשס"ב) עמ' 447-454.

שיש צורך לבדוק בכל מכונה אם ה'סכין' נוגע בפנים, וכך אנחנו נוהגים.³⁹ (2) בהחלט חלו התפתחויות.⁴⁰ (3) בדיקת הסכין נעשית גם על ידי הפעלת המנוע **וגם** ללא מנוע. מטרת הבדיקה הידנית לבחון אם זה סכין או פס מתכת לא חד שחותך רק בגלל תנועת המספריים, והבדיקה נעשית גם בהפעלת המנוע וכיסוי הרשת, על מנת לבחון אם יש נגיעה בעור הפנים. אומנם כל זה יתאים לאותם פוסקים שפירשו את היתר הגמרא ב'מספריים כעין תער' ביחס לאופן הגילוח, אך פוסקים רבים התייחסו להיתר זה כאל תוצאה ולא כאל אופן הגילוח. ממילא לשיטתם כל גילוח המשיג עור פנים חלק אסור מהתורה. אנחנו, במכון צומת, איננו מכריעים בשאלה עקרונית זו, אלא בודקים את המכונות על פי הגישה המקלה בלבד.

8. פאנל חימום / הרב מנשה צימרמן

שאלה | לא מזמן הסתיימה הבנייה בפרויקט המגורים שלנו באחד היישובים ביש"ע, ועברנו בשעה טובה לדירה חדשה. בדירה התקינו מערכות חימום חדישות של חברת (...). עם תרמוסטט חשמלי. האם אפשר להשאיר את החימום בדירה דלוק בשבת?
תשובה | בשונה מהמערכות הישנות של חימום הבית, שפעלו על בסיס תרמוסטט מכני, בהרבה מהמכשירים החדשים יש חיישן חום דיגיטלי רגיש ומדויק מאוד. היות שכך, **יש לבדוק את המוצר** ולוודא ששינוי זעיר מאוד בטמפרטורה של החדר לא יגרום להדלקת המכשיר. באופן עקרוני, ביום חורפי שיש בו רוחות חזקות, עלולה פתיחת דלת או חלון לגרום מייד להדלקת גוף חימום חשמלי שיש בה איסור מבעיר מן התורה.⁴¹ מסיבה זו, של חשש להדלקת מיידית וניכרת, אין זה דומה לדברי הפוסקים⁴² שהתירו שימוש במקרר למרות החשש להדלקת המדחס. לעיתים ישנה נורית בקרה המקילה על הבדיקה, או חיווי אחר, אך בוודאי ראוי להפקיד את הבדיקה בידי גורם טכני מוסמך בשיתוף רב פוסק. יש האוסרים כל שימוש במכשיר כזה בגלל חשש לרישום דיגיטלי, אך במכון צומת אנו סוברים שאין לאסור רישום דיגיטלי שאינו מביא לתוצאה ניכרת, ואין כאן המקום להאריך בכך. מובן שאסור להשתמש במוצר שיש בו חיישן שנועד להדליק

39. הרב מרדכי אליהו זצ"ל נהג לבדוק כל מכונה, אך אנו נוהגים כיתר הפוסקים להסתפק בבדיקת דגם.

40. ראה מאמרו של הרב ג'קטר בתחומין מא, עמ' 503.

41. ישנם מקומות שבהם מצינו שפוסקים הקלו במקרה של גרמא בצירוף פסיק רישא, ראו מקורות ודיון: הרב מנחם פרל, 'מערכות שקילה במעליות מודרניות', תחומין מא, עמ' 25-31; הרב משה קוטקס, 'פסיק רישא בגרמא בשבת', מוריה (תשרי תשע"ט), עמ' רעה-רפג; הנ"ל, פסיק רישא בגרמא בשבת במשנת הגרשז"א, מוריה (שבט תשע"ט), עמ' רעד-רפד. בנידון שלנו מדובר על מצב חמור של איסור תורה וגם פסיק רישא דניחא ליה, ולכן קשה יותר להקל על בסיסי הצירוף של גרמא ופסיק רישא. עי' בשמירת שבת כהלכתה, פרק א הערה קלה, שהביא את דברי הרב שלמה זלמן אורבך שהסתפק אם יש להקל בפסיק רישא דניחא ליה בגרמא במקרה של איסור תורה. עוד יש להעיר שאין זה דומה לדברי הרשז"א בנוגע לשפיכת מים שיגיעו לדשא, עי' שש"כ פרק יב הערה נג, שהרי כאן הוא מעוניין בפעולת גוף החימום ביום קר, ואין זה דומה להשקאת הזרעים בגינתו שכרגע אין לו שום צורך בכך. יתרה מכך, יש צד להחשיב את הפעלת המכשיר על ידי השימוש בחדר כמעשה מכוון, היות שכך דרך פעולתו התקינה והתמידית של המכשיר, ראו במאמרי, תחומין מב. ועי' גם בשולחן שלמה, סי' רנב סעי' ה הערה ד, שהרב צבי פסח פרנק הסתפק אפילו בנוגע לשפיכת מים שיגיעו לדשא. ואם התוצאה היא מיידית, הרי הדבר נחשב כמו נר שמאחורי הדלת, שאין בו היתר של גרמא בפסיק רישא, ראה הררי בשדה, או"ח סי' קפח סעיף 6.

42. עי' מנחת שלמה א, סי' י.

את המכשיר בזמן כניסת אנשים לחדר (בד"כ מצוי בדגמים יוקרתיים).

9. אורקם בשבת / הרב מנשה צימרמן

שאלה | רציתי לשאול על המכשיר של אורקם שעוזר לעיוורים לקרוא. האם אפשר להפעיל אותו על ידי גוי בשבת?

תשובה | לא ברור בשאלה על איזה דגם של אורקם מדובר, ולכן התשובה תהיה כללית, מתוך הנחה שמדובר על המכשיר הקלסי המופיע באתר ועל פי המידע שמופיע באתר. נציגי חברת אורקם נפגשו כמה פעמים עם נציגי המכון, לפני שנים מספר, כדי לפתח דגם המתאים לשימוש בשבת, אך מסיבות שאינן ברורות לנו הם ניתקו את הקשר. ישנם שני סוגי אורקם: אחד המתלבש על המשקפיים, ואחד הפועל בלחיצת כפתור. בסוג המתלבש על המשקפיים לא תועיל פעולה של גוי, משום שכל תזוזה של הראש המלווה בהקראה שיש בה תועלת - מהווה מעשה גמור בכוונה גמורה. לכן אין כאן אפשרות טכנית למעט את האיסור ע"י גוי. במקרה שהקריאה מתרחשת רק לאחר הצבעה באצבע, והגוי יבצע את ההצבעה, הדין יהיה דומה לסוג הבא.

בסוג של הלחיצה - לכאורה היה אפשר להתיר על ידי גוי מדין שבות דשבות במקום צורך חולי או במקרה של מצווה גמורה, שהרי אמירה לגוי היא איסור דרבנן, וגם הלחיצה על הכפתור היא איסור דרבנן של שימוש בחשמל.⁴³ כאשר הקריאה היא צורך חיוני להתנהלות השוטפת, וחסרונה מקשה מאוד על העיוור, נראה שיש להחשיב זאת כחולי וכבוד הבריות.⁴⁴ גם במקרים אלו צ"ע אם יש להקל באופן קבוע. מסקנה זו כמובן דורשת בדיקה מקדימה של המכשיר. בנוסף לכך, יש להביא בחשבון שיש כאן בעיה של השמעת קול ('אוושא מילתא') המהווה פגיעה בכבוד השבת. לפי דעת הרמ"א⁴⁵ להלכה נפסק שיש לאסור השמעת קול ולהקל במקום הפסד.⁴⁶ מקרה של חולי וצורך רב הוא גם סיבה להתיר לפי הרמ"א. מאידך גיסא, גם לדעת השלחן ערוך⁴⁷ שהקל בדין זה, עדיין כתב הגר"ע יוסף⁴⁸ שישנם מקומות שבהם השלחן ערוך יודה שיש בהשמעת קול משום זלזול בשבת. כלומר גם במקרה שאין איסור עצמי בהשמעת קול, יש לשקול את הפגיעה בכבוד השבת, וממילא אין זה פשוט להקל ולהתיר שימוש במכשיר כזה ברבים. לפי שיטת הגר"מ פיינשטיין⁴⁹ אפשר להקל בדין זה כאשר האדם נמצא לבדו בחדר, והקול אינו נשמע מחוץ לחדר. למעשה, אם יש אפשרות לחבר אוזניות - הדבר בהחלט עדיף וראוי. מובן שיש להתייעץ עם הרב המקומי, במיוחד בנושא זה שיש בו מרכיב של פגיעה

43. שו"ת בית יצחק, י"ד ב, פתחות והגהות סי' לא; שו"ת אחיעזר, ח"ד סי' ו; שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' קז אות ב; שם, ח"ב סי' קיב אות ו; שם, ח"ג סי' לח אות י; שם, ח"ג סי' מא אות ד; שם ח"ט סי' לג; שו"ת ציץ אליעזר א, סי' כ אות י; שו"ת יחווה דעת ב, סי' נז; שו"ת מנחת שלמה א סי' ט; שו"ת תשובות והנהגות ו, סי' פה; מנוחת אהבה א, סי' כד הערה 7; שם: 'והסכימו לדברי הבית יצחק למעשה כל אחרוני זמנינו'.

44. כדברי הפוסקים בנוגע למכשיר שמיעה או עגלת נכים.

45. שו"ע, או"ח סי' רנב סעי' ה.

46. ראו גם במאמר אוטומציה בשבת,

47. שם.

48. יביע אומר, או"ח א סי' כ.

49. אג"מ, או"ח ד סי' ע אות ו.

בכבוד השבת, שהיא מושג המשתנה מעצם טבעו בין מקום למקום, וכן בשל הצורך להבין אם אכן במצבו השואל מוגדר כחולה או אף חמור מכך, ואז לנטות להקל.

10. מכשיר שמיעה נטען / הרב מנשה צימרמן

שאלה | קניתי מכשיר שמיעה לאחר שנאמר לי שיש לו אישור של מכון צומת. לצערי, כאשר התחלתי להשתמש בו בשבת לפי ההנחיות הכתובות באישור, שמתי לב שהמכשיר נכבה כאשר מכשיר ההטענה נכבה, כלומר לאחר הטענת המכשיר על ידי להדליקו, ולכן אי אפשר להטעינו בשבת. מה עליי לעשות?

תשובה | אישור צומת למכשירי שמיעה נטענים מתייחס גם לשאלת ההטענה בגרמא, כלומר בדרך כלל אדם כבד שמיעה זקוק מאוד למכשיר השמיעה, ולכן מדובר על צורך חיוני שיש להתיר עבורו להטעין בגרמא.⁵⁰ ההנחיה ההלכתית היא כזו: יש לחבר את המטען לחשמל על ידי שעון שבת ולכוון את שעון השבת באופן כזה שהנחת המכשיר במטען תהיה לפני הדלקת המטען, וכיבוי המטען יהיה לפני הוצאת המכשיר. כך אפשר להטעין את המכשיר במהלך השינה בליל שבת. כפי שאפשר להבין, המכשיר אמור להישאר דולק גם לאחר שהמטען נכבה, ואז בבוקר יהיה אפשר להשתמש בו מבלי לעשות שום פעולת הפעלה חשמלית. במכשירים בלא אישור יש חשש שההטענה תתבצע גם בלא שעון השבת, וכך לא תהיה אפשרות של הטענה בגרמא.⁵¹ לפי הנתונים שאתה מציג אין אפשרות להטעין את המכשיר בשבת בלי מעשה גמור, ולכן אין לנו פתרון טכנולוגי של גרמא או פתרון אחר להציע. בחלק מן המקרים הדומים לנידון שלנו של שינוי הגדרות, יוכל טכנאי מכשיר שמיעה או אפילו קלינאי תקשורת, עם המכשור המתאים, להחזיר את ההגדרות המקוריות של היצרן. משאלתך אנו לומדים תובנה חשובה שיש לידע בה את הציבור הרחב: הרוכש מכשיר שמיעה על בסיס אישור מכון צומת, כדאי שיוודא בפועל את האפשרות ליישום ההנחיות ההלכתיות על המכשיר הספציפי שהוא מתכנן לקנות, משום שבמקרים נדירים ביותר ייתכן שנעשו שינויים בהגדרות השימוש.



11. נסיעה באוטובוס בלא תשלום/ הרב אריאל בראלי

שאלה | לאחר שעליתי לאוטובוס התברר לי שכרטיס הרב-קו שלי ריק. הנהג הסכים שאשלם בפעם אחרת, וחוגן מזה זמן הייתה לי הזדמנות להתקזז עם החברה על הפסד שנגרם לי כשבעבר האוטובוס לא הגיע, ואיחרתי לעבודה. האם מותר לי להמשיך בנסיעה?

⁵⁰ גם ביום טוב יש להקל בכך.

⁵¹ מכשיר שמיעה עם סוללות נטענות זקוק להטענה בערך פעם ביום, ולכן יש צורך בפתרון עבור הטענה בשבת. יש אפשרות לרכוש מכשיר שמיעה עם סוללות לא נטענות המחזיקות מעמד כמה ימים.

תשובה | נהג אוטובוס אינו נחשב לבעלים שלו, הוא רק נציג החברה המפעילה את הקו, ועל כן אין לו סמכות לאשר נסיעה ללא תשלום.⁵² כמו כן אין ביכולת הנוסע לטעון שהיות שהוא ישלם בסוף אזי ניתן לנסוע כעת ללא תשלום מכוח הכלל 'זה נהנה וזה אינו חסר'. כנגד טענה זו אומרת החברה בצדק כי יש חשש שנוסעים לא ישלמו בסוף. הנוסע רוצה להתקזז עם החברה בעבור הפסד שנגרם לו בעבר מאיחור האוטובוס, אולם אין בכך כדי להתיר נסיעה ללא תשלום. ההלכה שמכוחה רוצה הנוסע להתקזז היא 'עביד איניש דינא לנפשיה',⁵³ אולם התנאי לכך הוא שבית הדין יאשר את קיום החוב.⁵⁴ במקרה זה מדובר על גרימת הפסד בעקיפין, וגם לא התבררה הסיבה שבעטיה האוטובוס לא הגיע, ועל כן בית הדין לא היה מאשר את קיום החוב, וממילא אין זו טענה.

12. משוב חיובי על עסק מבלי להכירו / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם מותר לכתוב משוב חיובי על עסק של חבר מבלי שאני מכיר את השירות, רק מתוך רצון לעזור לו לקדם את העסק? אדגיש שמקובל לעשות כן, ויש חברות שמספקות, תמורת תשלום, משוברים חיוביים פיקטיביים.

תשובה | חז"ל אסרו להניח סחורה טובה על גבי סחורה גרועה, כגון שמוכר ענבים בקופסה ומסדרם כך בלא אפשרות ברירה ובחירת הפירות - כי בכך הוא מטעה את הקונה.⁵⁵ על כן נראה שכתבת משוב שאינו אמיתי יש בה משום גניבת דעת והטעיית הרוכשים. ואף שידוע שיש משוברים פיקטיביים, הציבור מתחשב במשוברים הללו, ועל כן זו בעיה של 'גנבת דעת'. אומנם אם רצונך בכך, אפשר לכתוב שאתה מכיר את בעל העסק והוא אדם הגון וכדומה.

13. דיווח על היריון בריאיון לעבודה / הרב אריאל בראלי

שאלה | בריאיון עבודה נאמר לי שהמשרה נצרכת לפחות לשנה, והבעתי נכונות להתחייב לזמן זה. ואולם ברוך ה' אני בתחילת היריון, ועל כן למעשה לא אוכל לשמש בתפקיד יותר משבעה חודשים. מבחינה חוקית לא חלה עליי חובת דיווח. השאלה היא אם יש בהעלמת המידע על ההיריון בעיה הלכתית.

תשובה | מטרת החוק לעודד ילודה, וכדי שאישה לא תחשוש מהיריון שיעכב מציאת עבודה קבעו שאין חובת דיווח בשלבים הראשונים של ההיריון.⁵⁶ הכלל הוא שכאשר מטרת החוק ראויה ויש בה משום תיקון בני המדינה, הרי 'דינא דמלכותא דינא'.⁵⁷ על כן נראה שמצד הדין אין חובת דיווח, אולם יש פה גם צד מוסרי לפיו בסופו של דבר את מטעה את המעסיקים, ועל כן אם יש לך אפשרויות אחרות עדיף לספר.



52. אולם בשם האחראי על פניות הציבור בחברת אגד נמסר כי אצלם קיימת אפשרות לחרוג מהכללים באופן חד פעמי, וכאשר ישנן נסיבות המצדיקות זאת על פי שיקול דעת הנהג.

53. שו"ע, חו"מ סי' ד סעי' א.

54. שם.

55. שו"ע, חו"מ סי' רכח סעי' י.

56. ולכן החוק אינו מאפשר לפטר אישה בהיריון.

57. כפי שכתב הרמ"א בשולחן ערוך, חו"מ סי' שסט סעי' יא: 'לא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה'.

הרב יהודה הלוי עמיהי

פרחים בשמינית

שאלה

בני משפחה הזמינו לחגיגת בת המצווה של בתם סדנת שזירת פרחים, ולא ברור מהיכן הפרחים. האם הם יכולים לקיים סדנה זו בשמינית?

א. האם הייבו בעקירה?

ברור שבפרחים אלו אין דין של ספיחין, מכיוון שספיחין היא גזרת חכמים על פירות הנאכלים,¹ וכאן הפרחים אינם נאכלים. כמו כן לרוב הפוסקים גזרת ספיחין חלה רק בצמחים שיש בהם קדושת שביעית,² ואין בפרחים אלו קדושת שביעית, שכן אין בהם לא טעם ולא ריח.³ כמו כן אין בפרחים דין ש'הנוטע בשביעית יעקור'.⁴ אחד הטעמים שחייבו חכמים עקירה לניטע בשביעית הוא שמא ימנו שנות ערלה ויראו שהעץ ניטע בשביעית, אבל בשאלת הפרחים אין כאן פירות, וממילא אין סברה שיחייבו עקירת הנטיעה. ואפילו אם נחוש שגזרת העקירה נובעת מהסברה ש'נחשדו ישראל על השביעית', אנו לומדים ברמב"ם⁵ שאם עבר וזרע פול המצרי בשביעית ולקט בשמינית, הירק שנלקט בשמינית מותר באכילה, ולא קנסו אלא את המגדל עצמו (או יורשו), אבל הפירות לא נאסרו.⁶ למדנו שלא קנסו את הפירות עצמם ויכולים לאוכלם לאחר השביעית, ק"ו בפרחים שאין בהם קדושה כלל לא מצאנו שאסרו את הנלקט בשמינית, ואין אנו גוזרים גזרה מעצמנו. אומנם דעת הראב"ד היא שאם נזרע בשביעית כבר נתחייב בעקירה, א"כ לכאורה משמע שהפרחים הללו אסורים מכיוון שהם נזרעו או נשתלו בשביעית. אלא שיש לעיין בכך שמא גם לראב"ד החיוב בעקירה הוא רק במיני מאכל, אבל בצמחים שאינם בני אכילה אלא לנוי לא קנסו כלל.

ב. המבשל בשבת

נחלקו ר' מאיר ור' יהודה במבשל בשבת במזיד - עד מתי הדבר נאסר. לדעת ר' יהודה: לו - הדבר אסור עולמית (ויש אומרים שלא דווקא לו אלא גם למי שבישלו בשבילו), ולאחרים - מותר במוצאי שבת. לעומת זאת לדעת ר' מאיר במזיד מותר לו ולאחרים

1. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד ה"ב.

2. עי' שבת הארץ, פ"ח הי"ד אות ב.

3. עי' שבת הארץ, פ"ז הי"ט הערה 9.

4. עי' רמב"ם, שם פ"א הי"א.

5. רמב"ם, שם פ"ד הט"ו.

6. עי' מהר"י קורקוס, לרמב"ם שם וכס"מ לרמב"ם שם בהסבר השני.

במוצאי שבת. לפי ר' מאיר אין איסור עולמית אפילו על מה שהתבשל בשבת במזיד, ומותר במוצאי שבת מיידית. ה'שלחן ערוך'⁷ פסק שאסור לו עולמית, ואילו הגר"א הקל שהאיסור הוא רק עד מוצאי שבת, ובמוצאי שבת מותר אפילו למבשל עצמו מיידית. ה'משנה ברורה'⁸ כתב שבמקום הצורך יש להקל כדעת ר"מ בבישול בשוגג, אבל בבישול במזיד משמע שמחמיר, שלו התבשל אסור עולמית (וכפי שכתבנו שיש אומרים שגם למי שבישלו בשבילו אסור עולמית). למדנו מכאן שהעובר על איסור תורה במזיד לר' יהודה אסור עולמית ולדעת ר' מאיר רק עד מוצאי שבת לו ולאחרים.

ג. העובר על איסור דרבנן

ה'ביאור הלכה' (סי' שיח ד"ה המבשל) כתב שכל הדין שבמזיד אסור לו עולמית הוא במבשל מדאורייתא, אבל מה הדין של מי שעבר על איסור דרבנן בשבת? על כך כתב: ואם הוא מלאכה דרבנן... חפשתי ומצאתי בבאור הגר"א שכתב ומסיק להלכה דאפילו לדעת השו"ע שפסק כרבי יהודה היינו בדאורייתא, אבל במלאכה דרבנן רבי יהודה סבר כר"מ.

מכאן נראה שבמלאכות דרבנן אם עבר במזיד המאכל מותר במוצאי שבת מיידית, וכן כתב 'כף החיים'⁹. אומנם ב'ביאור הלכה' עדיין התקשה בדברי הגר"א שהקל במזיד אפילו לו במוצאי שבת, אבל לדינא נראה שבמלאכה דרבנן יש להקל אפילו במזיד שאסור לכולם עד מוצאי שבת ולא יותר. על כן יש לדון על השותל שתילי פרחים בשביעית אם עובר על איסור דאורייתא של הזורע בשביעית או רק על איסור דרבנן, מכיוון שהיום כל הפרחים נשתלים בשתילים ולא בזריעה, ונחלקו הפוסקים אם שתילה אסורה מדאורייתא או מדרבנן.¹⁰ כמו כן אפילו אם נסביר שיש איסור דאורייתא בשתילים בשביעית, הרי כל השביעית בזמן הזה היא איסור מדרבנן, א"כ בוודאי האיסור הוא רק מדרבנן. יש להסיק מהנ"ל שאם נגדיר את הזורע בשביעית כמזיד, בכל אופן במוצאי שביעית הדבר מותר מייד. ויש לציין שייתכן שגם המזיד נחשב כשוגג, כי רוב הציבור אינו יודע מה נכלל באיסורי שביעית ואינו יודע שזריעה אסורה בשביעית, ולפי זה הם שוגגים.

ד. היתר מכירה וגג

עד כאן היה דיוננו רק באיסור ודאי, אבל בכל מקרה שיש בו דעות מתירות במלאכה זו כתב ה'מגן אברהם'¹¹ שאפילו אם עבר ועשה במזיד - הדבר מותר מייד, ולא צריך אפילו לחכות למוצאי שבת. לפי יסוד זה אם המגדל עשה 'היתר מכירה' (אפילו מי שאינו סומך על 'היתר המכירה', כי לשיטתו אסור לעבוד בשביעית בקרקע של גוי), כיוון שיש דעה מתירה - כבר כתב ה'מגן אברהם' שהדבר מותר בשבת עצמה. לפי יסוד זה אפילו

7. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א.

8. משנ"ב, סי' שיח ס"ק ז.

9. כף החיים, סי' שיח ס"ק ז.

10. עי' שבת הארץ, פ"א ה"ד אות ב-ג, הערה 13-14.

11. מג"א, סי' שכג ס"ק יא.

שנעשה בשביעית במזיד - מותר הדבר מייד, שהרי יש דעה שמתירה ליהודי לעבוד בקרקע לאחר 'היתר מכירה' ואפילו מלאכות דאורייתא. יש להוסיף שדעת 'פאת השלחן' היא שכל מקום שמקורה בגג מותר לזרוע ולשתול בו בשביעית, וא"כ גם לדעה זו הדבר מותר בשביעית, שכן רוב מגדלי הפרחים משתמשים בחממות, ולפי שיטה זו הדבר מותר מייד, ואין צורך לחכות למוצאי שביעית אפילו במזיד, מכיוון שיש דעה מתירה.

ה. דין הפרחים

בנידון הפרחים, כפי שאמרנו, הרי רוב הקרקעות בארץ ישראל מכורות, וכן רוב הפרחים גדלים בחממות, א"כ אין לאסור ממוצאי שביעית ואילך. האיסור לסייע בידי עוברי עבירה משמעותו ההלכתית היא לתת לעבריין אפשרות לעבור עבירה, אבל מנא לן שאיסור 'מסייע' חל בעצם הקנייה במקרה שמעיקר הדין הדבר מותר, והסיוע אינו אלא לעוד שבע שנים, שאז ישתול המגדל בשביעית? ומנ"ל שאנו גוזרים גזרה לעוד שבע שנים על דבר שלא קנסו אפילו במבשל במזיד בשבת?!

המסקנה לדינא היא שאם אדם קנה או הביאו לו פרחים שאינו יודע את מקורם - אין לאסור אותם, ויכול במוצאי שביעית להשתמש בהם לשזירה ולקישוט.



הרב יהודה הלוי עמיהי

קנייה חוזרת במוצאי שביעית של האדמות המכורות ב'היתר המכירה'

שאלה

האם יש צורך לקנות בחזרה את הקרקעות מיידי במוצאי שביעית, או שניתן לחכות עד סוף השנה השמינית? בשטר המכירה כתוב שזו תקפה למשך שנתיים. הבעיה שמתעוררת היא שללא המכירה חיוב תרומות ומעשרות אינו ברור, ואי אפשר להפריש בברכה. ואומנם יש מי שטען שכך או אחרת החקלאי קונה את השתילים במשתלה, והשתילים הם בגוש אדמה שבוודאי שייך ליהודי הקונה, לכן בכל מקרה השתיל בשדה שנמכר לגוי ב'היתר המכירה' חייב בתרומות ומעשרות מעיקר הדין ובברכה, כיוון שהשתיל שייך ליהודי ויונק מגוש האדמה ששייך ליהודי.

א. דין השתיל שנמצא בקרקע של עכו"ם

השאלה לכאורה מפורשת ברמב"ם (פ"א מהל' תרומות הכ"ג): עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ בזמן שהספינה גוששת בארץ הרי הצומח בו חייב בתרו"מ כצומח בארץ ישראל עצמה. דין המשנה (במסכת חלה¹) התבאר בדברי הריטב"א², שהעפר הוא בעציץ נקוב המונח בספינה גוששת³. דהיינו עפר חו"ל שבא בעציץ נקוב ויש בו צמחים והוא בספינה גוששת שדינה כקרקע, אין דין העפר כעפר חו"ל אלא כעפר א"י, כיוון שהעיקר הוא מהקרקע של הים שהוא בא"י. מכאן מוכח שאפילו כשיש גוש עפר מסביב לצמח - אין אנו הולכים לפי הגוש שמסביב לצמח; אם הצמח מחובר לקרקע עולם - דינו כקרקע עצמה ולא כעפר שבגוש שמסביב לצמח, ובלבד שאם הצמח מצוי בכלי, יש נקב בכלי וכדין עציץ נקוב. ב'מנחת שלמה'⁴ כתב בתחילה שבעציץ נקוב רק הצמח נחשב כמחובר לקרקע עולם ולא האדמה שבכלי, אבל למסקנה הוכיח שדין העפר של חו"ל שנמצא בעציץ כדין קרקע של א"י לכל דבר, ואפילו מדאורייתא, וכלשון הרמב"ם: 'כצומח בארץ ישראל עצמה'.

כתב ב'מרכבת המשנה' (פ"ב מטומאת אוכלים ה"ט):

1. חלה פ"ב מ"ב.
2. ריטב"א כת"י, גיטין ז ע"א ד"ה אר"ז.
3. נחלקו הראשונים אם של עץ או חרס, ואכמ"ל.
4. מנחת שלמה, ח"א ס' מ, עמ' ריב אות ב.

שזה העפר שבתוך העציץ נקוב שואב דרך הנקב את לחלוחית קרקע עולם כטבע כל היסודות מין במינו שמושך כח שלו כמשיכת אבן מגני"ט את הברזל זהו ממינו וטבעו, כן העפר מושך דרך הנקב לחות קרקע עולם.

כדברים אלו כתב הגרא"ז מלצר זצ"ל (כרם ציון שביעית אות יג עמ' כז):

אין אנו מתחשבים עם העפר שלמעלה כיון דקרקע עולם היא ארץ ישראל, בטילה [בטל] העפר שלמעלה לגבי עיקר הקרקע וכן הוא בענינו אע"פ שהוא מוכר העפר שלמעלה לנכרי כיון דעיקר הקרקע היא של ישראל בטילה העפר שלמעלה לגבי עיקר הקרקע והשדה עומדת בקדושתה לענין שביעית.

העולה שבפשוטות החלק העליון בטל לחלק התחתון שהוא עיקר הקרקע. אומנם דעת הגרנ"ה (בספר הוראת שעה) היא שאפשר לעשות מכירת שטח קרקע עליונה, ואין בזה 'לא תחנם', ומשמע שגם התיר על ידי זה עבודות דרבנן בקרקע מכיוון ש'יש קניין לעכו"ם' בזמן הזה להפקיע מקדושת הארץ.⁵ ואולם רבים חלקו על סברה זו: האדר"ת,⁶ הגרי"מ טוקצינסקי⁷ וה'חזון איש'⁸ חלקו על הגרנ"ה מן הטעם שהעץ, אף אם הוא של הגוי כולל אדמה בשיעור יניקה, מ"מ הרי הוא בטל ויונק מקרקע עולם, וזו של ישראל היא. אולם אפילו לדברי הגרנ"ה אנו אומרים 'יש קניין' כאשר השטח גדול מאוד וממנו יונק כל העץ כולו, ויש מקום להחשיבו כעומד בפני עצמו ולא בטל לקרקע התחתונה.⁹ ברם בנידון דידן, שהשתיל מגיע עם כמות מזערית של עפר שבוודאי אינה מספיקה למחייתו של הצמח, וכל גידולו של הצמח הוא מחמת קרקע עולם - ברור שיש להתחשב בה. וכיוון שהקרקע מכורה לגוי על פי 'היתר המכירה', נחשב הצמח כגדל בקרקע של גוי. לכן בנידון דידן שהשתיל עצמו בתוך הקרקע, והרי זה חלק מהקרקע של הנכרי, כיוון שזו נמכרה לגוי על פי 'היתר המכירה' - אין במה שגדל שם חיוב תרו"מ אם הגוי ימרח.

יש להוסיף שכל העלים של השתילים שנשתלו בקרקע וצמחו - לא נשאר מהם אפילו עלה אחד שהיה מסביב לצמח בתחילת הגידול, כולם נבלו במשך הגידול, ואין אחד מהם שנותר לאכילה. הירק או החלק הנאכל הם מה שגדל בקרקע עצמה של הגוי ולא בגוש האדמה הזעיר שהיה של ישראל. על כן ברור שדין השתילים של שמינית כדין צמחים הגדלים בקרקע של נוכרים.

ב. הנזרע בשמינית

כאמור יש מי שטען שאין צורך לחזור ולקנות את הקרקעות המכורות לגוי, כי בין כך ובין כך השתילים גדלו בגוש אדמה של ישראל. אולם יש לדעת שיש הרבה זריעות בשמינית בתקופה זו, והרבה מן הירקות נזרעים ואינם נשתלים. וכאן אין כל סברה, וברור לכו"ע שכל הגדל מזריעה בקרקע של גוי הריהו כגידול נוכרים, ואם יביא 'שליש' ביד הגוי תעלה

5. עי' ס' בצאת השנה, עמ' עז-עט.

6. אדר היקר, אג' ט.

7. ספר השמיטה, עמ' קטו.

8. חזו"א, שביעית ס' כא ס"ק ט.

9. בס' הוראת שעה, פל"ב, הוא מדבר על אדמה שעומקה מטר ואף יותר מכך ובאופן שמספיק ליניקת העץ ולמיחייתו.

שאלת המירווח ביד ישראל, וזה יביא לסיבוכים הלכתיים. על כן ברור שיש לחזור ולקנות את הקרקעות כולן, כדי שמערכת הכשרות תחזור לפעילות סדירה כבכל השנים ותדאג להפרשת תרומות ומעשרות כדין.

ג. הובה לחזור ולקנות את הקרקעות מהנוכרי

הגרש"ז אורבך זצ"ל (מעדני ארץ שביעית סי' א אות יב) התייחס לחשש המבי"ט ו'שמן המור' שישכירו את הקרקע לגוי בהבלעה לשתי שנים ולא לשנה השביעית לבדה: לדין דקיי"ל כהב"י דאין נוהג כלל קדושת שביעית בשל נכרים, וסומכים לעניין דרבנן על הגר"א דבזה"ז יש קניין לעכו"ם, נמצא שלגמרי לא שייך כאן שכר שביעית, ואף אם גם נראה כאילו העכו"ם עובד את הקרקע בשליחות ישראל ג"כ שרי.

הגרש"ז אורבך זצ"ל כתב גם שיש שני שיקולים שבגינם יש לשוב ולקנות חזרה את הקרקעות: (1) מצוות יישוב ארץ ישראל; (2) מכירת הקרקעות לגוי בשנה השנייה (שמינית) נראית כהערמה עבור המוכר יותר מאשר מכירת הקרקע לשמיטה; וזו לשונו: וכיון שכן נכון יותר למכור לשנה אחת משום דאף אם נאמר שלעניין איסור חניה אין שום חילוק בין שנה אחת לשתי שנים, מ"מ לדעת הרמב"ן דסובר שגם בזה"ז מצווים אנו על כבוש הארץ, א"כ הרי בכל עץ ובכל שעה מצווים אנו להוריש אותם מעל אדמתנו וכ"ש שלא להושיבם. וחזן מזה נראה שהמכירה לשנת השמיטה בלבד אינה נראית כ"כ הערמה מצד המוכר כיון שבאמת רוצה הוא במכירה בלב שלם שאל"כ יפסיד הכל, משא"כ שנה שניה נראית יותר כהערמה.

הגרש"ז אורבך (שם) הוסיף וכתב שיש לקנות את הקרקעות בחזרה מייד לאחר ראש השנה, אפילו אם יחנטו פירות בין ראש השנה לט"ו בשבט בשמינית. הפירות לא ייקדשו בקדושת שביעית (לדעת הש"ה שט"ו בשבט הוא הזמן הקובע), מכיון שהקרקע בשביעית הייתה מכורה, וא"כ אין בה קדושת שביעית. ברור שגם החונט בין ראש השנה לט"ו בשבט לא יהיה בו קדושת שביעית. לכן כתב שראוי לקנות חזרה את האדמות.

סיכום

- א. יש לקנות חזרה את הקרקעות של היתר מכירה בהקדם האפשרי ולא להמתין כלל.
- ב. שתילי ישראל בקרקע הגוי - דינם כדין גידולי נוכרים.



הרב יצחק דביר

הכמות המותרת לקטיף בשביעית

הקדמה

תופעת ייצור היין הביתי והפקת שמן מזיתים שנמסקו באופן עצמאי - איננה נדירה. שנת השמיטה מקלה על המבקשים לייצר יין ושמן בעצמם, מפני שלרשותם עומדים מטעי הפקר רבים, אך מטבע הדברים מדובר בקטיף של כמויות שאינן מועטות, ועלינו לתת את הדעת על שתי נקודות שמגבילות אותנו:

(1 מצוות הפקר - התורה ציוותה להפקיר את פירות השביעית, ומכלל הן אתה שומע שאסור להפקיע את ההפקר מן הפירות. אין ספק שמי שהפקיר את שדותיו במהלך הגידול אך בשעת הקטיף 'השתלט' עליהם וקטף את כל היבול שבהם - הפקיע את מצוות השמיטה. וכן כתב הרמב"ם (שמיטה פ"ד, הכ"ד):

וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצוות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכ"מ שנאמר ואכלו אביוני עמך, ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך שמביאין מן ההפקר.²

(2 איסור קצירה ובצירה - התורה מנתה את איסורי הקצירה והבצירה בין המלאכות האסורות בשמיטה. הדבר סותר לכאורה את ציווי התורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', והראשונים הציעו הסברים שונים לאיסור זה. לענייננו נוגעת פרשנותו של הרמב"ם שמגבילה את כמות הקטיף (שמיטה פ"ד, ה"א):

שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה, כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר... אלא קוצר מעט מעט וחובט ואוכל. כעת עלינו לברר מהי משמעותם של השיעורים הללו וכיצד הם נמדדים.

א. הכמות שמותר להביא מן ההפקר

הכמות שמותר לקחת מן ההפקר איננה מצוינת במפורש והיא נלמדת בעקיפין מן המשנה (שביעית פ"ה מ"ז) שמגבילה את כמות הכלים שמותר למכור לאדם שחשוד שאינו שומר שמיטה: 'היוצר מוכר חמש כדי שמן וחמשה עשר כדי יין, שכן דרכו להביא מן ההפקר'. במשנה אין מפורש מהו גודל הכד שמותר למכור. סביר להניח שמדובר בגודל סטנדרטי שלא היה צורך לפרשו. על פי ספראי (על המשנה שם), כדים ממוצעים

1. נציין שבפני המבקש להכין יין ושמן עומד אתגר נוסף הקשור לאיסור להשתמש בכלים מקצועיים לצורך הפקת התוצרים מן הפירות, אך בשאלה זו לא נעסוק במאמר זה.

2. יש שהבינו שמצוות ההפקר מופקעת מן התורה דווקא בקטיף של כל השדה, או כשמונע מאחרים לקחת מן הפירות, והגבלת הכמות שהביא הרמב"ם הינה מדרבנן בלבד. ראו במנחת שלמה, שביעית פ"ה מ"ז.

שנמצאו בחפירות ארכיאולוגיות מתקופת המשנה מכילים בין 15 ל-20 ליטר בממוצע.³ הנתון הזה מתאים לעובדה שהיו נושאים את הכד על הכתף - 'וכדה על שכמה', שכן קשה לשאת ביד כד במשקל 15 קילו לאורך זמן, ונשיאתו בכתף מסייעת בכך. שיעור דומה ניתן ללמוד מדברי הרא"ש,⁴ שביאר ש'ליטרא' של קציעות תרומה שהיו על פי הכד בטלות מפני ש'בכל כד יש מאה לטרין' (כ-17 ליטר), וכ"כ הרע"ב.⁵ אולם מדברי הרמב"ם⁶ יש לדייק שבכד היו פחות ממאה ליטראות, שהרי הוא כותב שהביטול מתרחש רק אם היו כדים נוספים שהתערבו יחד.⁷ גם ממקורות נוספים נראה שהשיעור נמוך במעט:

(1) הר"ח (שבת קכז ע"א) כתב: 'שיעור משקל כל כדה קטנה סאה, והבינונית סאה וחצי, והגדולה ג' סאין'.⁸ סביר להניח שהמשנה דיברה על כדים בינוניים, לפי הגר"ח נאה נפח הכד כ-12 ליטר, ואם נאמר שחכמים נקטו לחומרא את שיעור הכד הקטן, מדובר על 8 ליטר.

(2) הר"ש במסכת כלים (פ"ב מ"ב) כתב: 'וסתם חביות הבאות מבית לחם רגילין לעשותן מסאתים ולמטה עד סאה', כלומר: נפח החביות הסטנדרטי הוא 8-16 ליטר. בגמרא (ב"ק כז ע"א) מבואר שאף שבאופן עקרוני החביות גדולות מן הכדים, בחלק מהמקומות קראו לכד חבית, ולהיפך. מסתבר שהדבר היה קשור בגודל החבית, וכאשר היא הייתה קטנה היא נקראה גם כד. אם כן יש להניח שנפח הכד הוא 8-12 ליטר.

מן השיעורים האמורים עד כה עולה שחכמים התירו להביא מן ההפקר פירות להכנת 120-180 ליטר יין ו-40-60 ליטר שמן.

בשו"ת 'אור לציון'⁹ ו'משנת יוסף'¹⁰ הניחו שחכמים התירו לאדם לקחת יין ושמן למשך שנה. לפי זאת חישבו לכמה יין ושמן אדם זקוק ביום, והגיעו למסקנה כי נפחו של כד הוא כ-4 ליטר (לפי ה'אור לציון')¹¹ או 1.5 ליטר (לפי ה'משנת יוסף'). מסקנה זו אינה

-
3. קביעה זו מתבססת על הנחה שהכלים שזוהו ככדים אכן נקראו כך, אולם ייתכן שהיו אלה 'חביות' ששיעורם גדול יותר.
 4. רא"ש, תרומות פ"ד מ"י.
 5. רע"ב למשנה שם.
 6. רמב"ם, למשנה שם.
 7. וראו בתוספות חדשים, שם, שהקשה על הרע"ב והרא"ש.
 8. עם זאת נראה שמסתימת המשנה, שקבעה שהליטרא בטלה אם ישנם כדים נוספים, משמע שאפילו בשני כדים כבר יש כדי ביטול הליטרא במאה, וממילא יש להניח שכל כד מכיל יותר מ-8 ליטר, כפי שנסק להלן.
 9. הר"ח לומד את דבריו מהגמרא במסכת שבת קכז ע"א שכותבת שנכנסים שני כדים בינוניים בקופה של שלוש סאין, ואולם בפשטות קשה להסיק מכך מהו נפחו של הכד, ואף את קוטר הכד קשה להסיק משם, משום שאין מבואר כיצד הייתה מעוצבת הקופה: אם הייתה רחבה ונמוכה, או שמא צרה וגבוהה. עם זאת מלשון הר"ח שם, שכתב: 'שנמצא שיעור משקל כל כדה קטנה סאה והבינונית סאה וחצי. והגדולה ג' סאין', משמע שהבין שהכדים נכנסים בדיוק בנפח הקופה, ויוצא שנפח הכד הגדול הוא כ-25 ליטר, ונפח הבינוני כ-12 ליטר (לפי הגר"ח נאה). שיעורים אלו אינם רחוקים מן הממצאים הארכיאולוגיים.
 10. אור לציון, שמיטה פ"ד אות ה.
 11. משנת יוסף, ח"ג ס' לב.
 12. לדעת האור לציון שם זהו שיעור כד יין, ואילו נפחיהם של כדי שמן היו רגילים להיות גדולים יותר - 6 ליטר.

מוכרחת, הן משום שאין ראייה להנחת היסוד שמדובר בשיעור שנתי,¹² והן משום שייתכן שהמשנה התירה שיעור שנתי ממוצע למשפחה ולא לאדם יחיד.¹³

ב. הסיבה לקביעת כמות זו והשלכותיה

כאמור, חכמים הגבילו את הכמות שמותר להביא אל הבית כדי שלא לפגוע בחובת ההפקר. את הפגיעה בהפקר ניתן להבין בשני אופנים:
(1) השדה צריך להיות מופקר מתחילת הגידול ועד סופו. כשם שהגודר שדהו בעת הקטיף מפקיע את ההפקר, כך הקוטף כמות גדולה הרי הוא 'משתלט' על השדה ומפקיע את ההפקר ממנו.

(2) התורה הקפידה שהאדם יתייחס לפירות כאל הפקר, ולא כפי שמתייחס בעל הבית. משום כך מותר להשתמש בפירות כאורה, לשימוש אישי, אך כאשר אדם מכניס כמות גדולה לתוך ביתו - הרי הוא משתמש בפירות שלא כדרך הפקר.

ניתן לתלות את שתי ההבנות הללו במחלוקת ראשונים: הרמב"ם בהלכה זו מזהיר מביטול מצוות ההפקר באמצעות גידור השדה או באיסוף כל פירותיו ממנו, וכהנגדה הוא כותב 'ויש לו להביא לתוך ביתו מעט וכו', כלומר הגבלת הכמות נועדה למנוע פגיעה בהפקר של השדה והצמחים שבו, וכשקוטף כמות גדולה הרי הוא מפקיע את ההפקר מן השדה בעת הקטיף.¹⁴ הרא"ש מנגד לא קישר בין הגבלת כמות השמן והיין במשנה לענייננו, אך במשנה הקודמת הוא כותב מהי הכמות שמותר לקחת מן ההפקר (רא"ש, שביעית פ"ה מ"ו): 'ואין אסור אלא להביא הרבה ולעשות אוצר'. מדבריו נראה שהגבלת הכמות אינה קשורה בהתנהלות ההפקר שבשדה, אלא על האדם מוטל לנהוג בפירות שביעית כבהפקר, לקחת לשימוש יום-יומי בלבד ולא 'לעשות אוצר' (יש שהבינו כך גם את דעת הרמב"ם, כמובא להלן).

1. האם השיעור משתנה לפי גודל המשפחה?

ב'משנה ראשונה' (שביעית פ"ה מ"ז) כתב שהשיעור שהתירה המשנה להביא מההפקר הוא 'כל הצריך למאכל ביתו'. לדבריו השיעור משתנה על פי מספר בני המשפחה והרגלי האכילה (כך הוא גם מפרש את סיום המשנה שם: 'ואם הביא יותר מכן מותר' - 'אם אומר שצריך יותר והביא יותר לא מפקין מיניה דאמרינן מסתמא קושטא קאמר'). קביעה זו

12. אין סיבה להניח שהתורה בהכרח תאפשר הכנת יין ושמן למשך שנה כדי שלא יחסר, שהרי לשאלת 'מה נאכל בשנה השביעית' השיבה התורה בברכת השנה השישית, דהיינו פירות השביעית אינם מיועדים למזונו הבסיסי של האדם, אלא הם תוספת על הקיים ברשותו.

13. כעין ראייה אפשר להביא מפך השמן הקטן שנמצא בנס החנוכה. פך השמן הספיק בדרך הטבע להדלקת נרות יום אחד בלבד. הדלקת המנורה דורשת שלושה וחצי לוג מערב עד בוקר (עפ"י מנחות פט ע"א) - 1.2 ליטר, ואם נבין שכוונת הגמרא שהיה בפך השמן כדי שיעור ליממה שלמה, אזי היה נפחו 7 לוגין שהם כ-2.5 ליטר (אף שבגמרא שבת כא ע"ב, מדובר על 'פך', הרמב"ם פהמ"ש כלים פ"ב מ"ב כותב שפך הוא כד שמן). יש להעיר שאף שהביטוי השגור בפי כל הוא 'כד קטן', בגמרא לא נאמר אלא 'פך שמן אחד', ולא מוזכר שהוא היה קטן מעבר למקובל. התואר 'קטן' הוצמד לפך השמן לראשונה על ידי שיבולי הלוקט, סי' קעד.

14. יש להעיר שהלשון 'יש לו להביא לתוך ביתו' נשמעת יותר כקפידא על הכמות שמביא לביתו, והיה לרמב"ם לכתוב 'ויש לו ליקח מן השדה...!'

מתאימה יותר לשיטת הרא"ש שהפקעת ההפקר נמדדת ביחס האדם אל הפירות, ולכן בעל משפחה גדולה יוכל לקטוף פירות רבים בעוד בעל משפחה קטנה יוכל לקטוף פירות מועטים (וייתכן אף שבעל שמחה יוכל לקטוף פירות להסעדת כל האורחים). אולם לפי פשט הרמב"ם, שהגבלת השיעור נועדה כדי שלא יופקע ההפקר מן השדה - קשה להניח שהדבר ישתנה לפי הרגלי המשפחה וגודלה¹⁵. הדבר מוכח מכך שהמשנה לא טרחה לפרט למי נקבע שיעור זה: האם לבעל משפחה או לאדם יחיד? לעשיר או לעני? בין הדעות הללו קיים הבדל גם ביחס להמרת שיעורי המשנה לימינו: לדברי הסוברים שחכמים התירו לקחת מן ההפקר כשיעור הנצרך לבני ביתו, נראה ששיעור 15 כדי יין נאמר דווקא לפי ההרגלים שהיו מקובלים באותה העת, אך לרגיל להשתמש בכמות פחותה יהיה מותר לקטוף לכמות קטנה יותר. מנגד לפי הסוברים שחכמים לא רצו להפקיע את ההפקר מן הגדל בשדה - השיעור נקבע על ידי חכמים ללא קשר להרגלי השימוש.

2. מהו השיעור במינים אחרים?

לשיטת הסוברים שחכמים הגבילו את הכמות שמותר לאדם לאגור בביתו, נראה שההיגיון שביסוד הגבלת חכמים ל-15 כדי יין ו-5 כדי שמן הוא שיעור לשימוש ביתי למשך שנה (120 ליטר יין = כ-2.5 ליטר יין לשבוע).¹⁶ עלינו לשאול: האם גם בפירות אחרים נתיר כמות לשימוש למשך שנה? או שמא דווקא ביין ושמן, שרגילים לקטוף מהם במרוכז פעם בשנה למשך כל השנה, יהיה מותר לעשות כך, והוא הדין לכל מין אחר שכך רגילים לעשות בו (כגון: להכנת מיץ או ריבה או לכבישה), אך מינים שרגילים לקטוף מהם לזמן קצר - יהיה מותר לקטוף מהם לזמן קצר בלבד?¹⁷ ספק זה איננו קיים לפי פשט הרמב"ם, הגורס שחכמים אסרו לקחת מן ההפקר כמות גדולה משום שבכך הוא מפקיע את ההפקר מן הפירות שבשדה, ולדעתו נראה שהשיעור יהיה קבוע בין ביין ובשמן ובין בפירות אחרים (מדובר בכמות עצומה - כ-300 קילו).¹⁸ הדבר יהיה נכון גם לפי פשט דברי הרא"ש שאסר 'לעשות אוצר'.

3. איסוף משדות שונים

לשיטת הרא"ש, שעיקר האיסור הוא האגירה בבית 'להביא הרבה ולעשות אוצר', ברור שגם איסוף פירות הפקר רבים משדות שונים ובהזדמנויות שונות אסור. מנגד לפי פשט הרמב"ם הדבר צריך להיות מותר, שהרי אינו מפקיע את ההפקר ממקום מסוים, וכן כתב ב'שיעורי שבט הלוי'¹⁹ שהגבלת כדי היין והשמן נאמרה כאשר מביא בפעם אחת מן השדה, אך בכמה הזדמנויות יכול להביא יותר.

15. וכך נטה לומר בדרך אמונה, הל' שמטו"י פ"ד הכ"ד, בה"ל ד"ה וכן.

16. כך כתבו באור לציון ומשנת יוסף שם.

17. כך כתב הרב יהודה עמיחי, אמונת עתיך 44 (תשס"ב), עמ' 45-49.

18. לפי דעה זו, הסיבה שבשמן התירו כמות פחותה כנראה נובעת מההבדלים בין תפוקת הענבים לתפוקת הזיתים. כדי להפיק ליטר יין זקוקים לפחות מ-2 קילו ענבים, לעומת זאת כדי להפיק ליטר שמן זקוקים ל-5.5 קילו זיתים.

19. שיעורי שבט הלוי, שביעית פ"ה אות צד.

השלכה נוספת של שאלה זו נוגעת למצב שבו אדם עבר ואסף כמות גדולה לביתו, האם עליו להוציאה ולהפקירה? לשיטת הרמב"ם בפשוטו אין עניין בכך (אלא אם נקנוס אותו), וכך גם עולה מדעת בעל 'שבט הלוי' לעיל. אך ה'חזון איש'²⁰ והגרש"ז אויערבך²¹ כתבו שהאוסף כמות גדולה צריך להוציא ולהפקיר את מה שבביתו. נמצא שדעתם נוטה להבנת הרא"ש שהפקעת ההפקר מתבצעת באיסוף רב בביתו.

4. האם הגבלת הכמות חלה בשדה של אחר?

לפי דעת הרא"ש, שהאיסור נובע מהתנהלותו של האדם כלפי פירות השביעית - אין מקום לחלק בין קרקע בבעלותו לקרקעות של אחרים. ואולם לפי דעת הרמב"ם, שנטילת פירות רבים אסורה מחמת הפקעת ההפקר מהשדה, יש מקום לומר שהדבר אסור דווקא בקרקע שלו, שבה התייחסותו מחזיקה אותו בבעלותו ומונעת את ההפקר. למעשה בשו"ת 'אור לציון'²² כתב שהגבלת הכמויות חלה דווקא בקרקע שלו, אולם מקרקע של אחרים מותר לקחת ללא הגבלה. וה'חזון איש'²³ מסתפק בדיוק בנקודה זו, אם האיסור להביא כמות גדולה מן ההפקר נובע מכך 'שכל האוצר לזמן מרובה לא הוי לאכלה וחשיב כסחורה', וממילא הדבר יהיה אסור גם משדה חברו, או שמא האיסור נובע מכך שהוא מפקיע את הפקר שדהו 'ואפשר שכל שאוסף משדות אחרים מותר אף במרובה'.²⁴

5. האם רשאי לקטוף בשליחות אחרים?

לפי דעת הרא"ש, שנאסרה אגירת פירות שביעית רבים בביתו, רשאי אדם לקטוף פירות לצורך מכרים המבקשים זאת ממנו, אם יחלק להם את הפירות בלא לאוגרם בביתו. ואולם לשיטת הרמב"ם נראה שהקטיף עצמו של פירות רבים הוא המפקיע את ההפקר מן השדה, גם אם עושה זאת לתועלת אחרים.

6. קצירת השדה כולו

הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד הכ"ד) כתב שמצוות העשה של הפקרת השדה מתבטלת 'אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו'. אפשר להבין מדבריו שאיסוף של כל פירות השדה אסור גם אם מדובר בכמות קטנה מן השיעור שמותר לקחת מן ההפקר, מפני שבנטילתו הכול הרי הוא כבעלים.²⁵ ואולם לשיטת הרא"ש לא הקפידו אלא על הכמות הנאספת בבית, וכן נקט הגרש"ז אויערבך²⁶ להלכה שאם יש בגינתו כמות קטנה רשאי לזכות בכולה.

20. חזו"א, שביעית סי' יב ס"ק ט.

21. מנחת שלמה, שביעית פ"ה מ"ז.

22. אור לציון, שביעית פ"ד אות ה.

23. חזו"א, שביעית סי' יב ס"ק ט.

24. וכן נשאר בצ"ע בחזו"א, שביעית סי' יג ס"ק יז; ובחזו"א, שם סי' כו ס"ק ו, כתב שמותר ללקט שיעור מועט גם משדה אחרים, אך לא התפרש אם כוונתו מחמת איסור קצירה או שמא מחמת הפקעת ההפקר, אך בדרך אמונה, שמיטה פ"ד ס"ק קפא, הבין שהחזו"א הכריע לאסור.

25. וכך דעת הרב יהודה עמיחי.

26. מעדני ארץ, שביעית סי' ז אות ג; הדבר מתאים לגישתו לעיל הרואה את עיקר האיסור באיסוף הפירות בבית.

סיכום ביניים

דברי הרמב"ם נוטים לקבוע שהאיסור הוא הפקעת ההפקר מהשדה, כך סבר בעל 'שבט הלוי', וכך עולה מדברי שו"ת 'אור לציון', שהתיר לקחת מקרקע של אחרים ללא הגבלה. ה'חזון איש' אומנם הסתפק בכך, אולם מחיובו להפקיר כמות גדולה שלקח לביתו משמע שהאיסור הוא לגבי שמירת כמות גדולה בביתו, וכן דעת הגרש"ז אויערבך.

ג. הכמות המותרת בקצירה למול הכמות המותרת בהפקר

בספרא (בהר פ"א אות ג) מפרשים חכמים את איסור התורה 'לא תבצור': 'לא תבצור כדרך הבוצרים'. וביאר הרמב"ם (שמיטה פ"ד ה"א):

שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה, כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר... אלא קוצר מעט מעט וחובט ואוכל.

לאחר שביררנו מהו השיעור שמותר להביא מן ההפקר, כעת עלינו לברר: האם השיעור שנאמר לעניין קצירה ('קוצר מעט מעט') ולעניין הפקעת ההפקר ('להביא לתוך ביתו מעט') זהים? במבט ראשון ישנן כמה סיבות להניח שהתשובה חיובית:

(1) השימוש במילה 'מעט' חוזר על עצמו בשני המקרים (אם כי ייתכן שכפילות המילה 'מעט מעט' מצמצמת את השיעור).

(2) סביר להניח שהשיעור שמותר להביא מן ההפקר הוא השיעור שמותר לבצור, שהרי אם אסור לבצור כמות גדולה כל כך, כיצד יביא אותה מן ההפקר?

(3) כטעם לאיסור בצירה כתב הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רכג): 'נעשה אותו בשנוי להורות שהוא הפקר'. אם שני האיסורים נובעים מאותו עיקרון - השמירה על ההפקר, סביר שגם הגבלת הכמות זהה.

הקושי המרכזי בהשוואה בין השיעורים הוא הכמות הרבה שהותרה בנטילת ההפקר. לשם ההמחשה (בחישוב גס) יש להעריך כי עץ גפן שאינו מטופל בשמיטה מניב כ-4 ק"ג ענבים, מהם אפשר להפיק כ-2.5 ליטר יין. נמצא כי כדי להפיק 120 ליטר יין יהיה מותר לבצור כ-50 עצי גפן. הגדרת שיעור גדול כל כך כ'שינוי מדרך הבוצרים' אינה מתקבלת על הדעת, והוא בוודאי אינו מתיישב עם לשון הרמב"ם 'חובט מעט מעט ואוכל', שמורה על קטיף לאכילה מיידית, ולא לאגירה למשך שנה.

יש שביקשו לחלק בין רוב סוגי הפירות שנקטפים לצורך אכילה מיידית ובין יין ושמן, שרגילים לשם הכנתם לקטוף פירות במרוכז, אחת לשנה, ולהכין מהם תוצר לשנה. ואולם דברי הרמב"ם ב'קצירה' נסובים לגבי תבואה, שאף אותה רגילים לקצור בפעם אחת ולטחון למשך שנה שלמה, ולמרות זאת הרמב"ם אוסר לקוצרה בכמות גדולה.

לאור זאת יש שנקטו ששיעורי הבצירה וההפקר אינם שווים,²⁷ אך האפשרות לחלק בין השיעור האמור לגבי בצירה לאמור לגבי הפקעת ההפקר מאתגרת: כיצד יהיה ניתן

27. ספר השמיטה, עמ' כא, בשם גדולי ירושלים; מעדני ארץ, שביעית סי' ג: 'ונמצא דכשיעור זה יהיה לו רק ממה שיוכל לאסוף במשך כל הזמן, אבל מנולן דשיעור זה הוא כדי בצירה בפעם אחת'.

להביא כמות גדולה מן ההפקר בלא לעבור על איסור בצירה? להלן נציע כמה אפשרויות לכך.

1. שיעורים שונים להלכות שונות

ייתכן שחכמים קבעו שיעורים לשני איסורים שונים: השיעור להפקעת ההפקר הוא 15 כדי יין ו-5 כדי שמן, ואילו השיעור לאיסור בצירה נמוך בהרבה. נכון שבדרך כלל הלוקט מן ההפקר יתמודד עם איסור בצירה ויאלץ לאסוף כמות קטנה יותר, אך זאת לא מחמת מצוות ההפקר.

הקושי ביישוב זה הוא שהמשנה התירה למכור לחשוד על השביעית חמישה עשר כדי יין וחמישה כדי שמן, ועל כן חובה עלינו להניח שיש מציאות שבה מכירה כזו לא תכשיל את הקונה באיסור בצירה. אפשר לומר בדוחק שישנה אפשרות שהחשוד יאסוף ענבים מן הקרקע בכמות גדולה ולא יעבור על איסור בצירה. אלא שצ"ע אם אפשר לתלות במציאות רחוקה כל כך, ובנוסף מלשון הרמב"ם באיסור בצירה (רמב"ם שמיטה פ"ד הכ"ב) - 'הפירות שיוציא האילן בשביעית לא יאספם כדרך שאוסף בכל שנה'²⁸ - משמע שהאיסור חל לא רק על הקטיף אלא גם על איסוף הפירות מן הקרקע, וכן הבין החזון איש.²⁹

2. הבדל בין איסוף ובין קטיף

הגרש"ז אויערבך (מעדני ארץ סי' ג) כתב שאין הכרח להשוות בין השיעורים: דכשיעור זה (15 כדי יין ו-5 כדי שמן) יהיה לו רק ממה שיוכל לאסוף במשך כל הזמן, אבל מנלן דשיעור זה הוא כדי בצירה בפעם אחת? דבריו של הגרש"ז מתיישבים בנקל לפי השיטה שחששה להפקעת ההפקר על ידי איסוף של כמות גדולה בבית (לעיל הגדרנו אותה כשיטת הרא"ש), וממילא ניתן לומר שבנוסף לאיסור בצירה, שקיים גם בכמות קטנה יותר, ישנו איסור נוסף לאסוף לביתו כמות רבה ממקורות שונים. אולם גם לפי הסוברים שהגבלה על הכמות שמותר לקחת מההפקר נועדה כדי להותיר את השדה ויבולו מופקרים (פשט הרמב"ם), אפשר לומר שאיסור בצירה מתקיים רק אם בוצר כמות גדולה בבת אחת, ואילו הפקעת ההפקר מתקיימת גם אם בוצר בכל פעם מעט ואוגר כמות גדולה. וכך כתב ב'ספר השמיטה' (עמ' כא): נראה שאפשר להתיר להעמיד מבני ביתו או פועלים שכל אחד ואחד ילקט או יבצור מעט מעט ולהביא הכל לביתו.

3. משלו ומשל חברו

לדעת החזון איש³⁰ איסור קצירה בכמות גדולה נאמר דווקא לגבי הקוצר משדהו, אך לא משדה אחרים. לפי דבריו ייתכן שמשדהו מותר לקצור דווקא כמות קטנה, ומשדה אחרים מותר לקצור גם כמות גדולה, ולשם כך נדרשה ההגבלה שלא ליטול יותר משיעור 15 כדי

28. בלשון זו השתמש הרמב"ם גם בספר המצוות ל"ת רכג; אולם ייתכן לומר שהמילה 'איסוף' נבחרה כדי להימנע מלהשתמש במילה 'בציר' שמיוחדת דווקא לגפן.

29. חזו"א, שביעית סי' יב ס"ק ה.

30. חזו"א, שביעית סי' יב ס"ק ה-ו.

יין ו-5 כדי שמן. למעשה רבים חלקו על דברי ה'חזון איש' והורו שגם בשדה חברו יש איסור קצירה ובצירה בכמות גדולה.³¹

4. קצירה בשינוי

בדעת הרמב"ם, שהתיר לקצור דווקא כמות קטנה, נחלקו הפוסקים. יש שהבינו שלדעתו 'דרך הקוצרים' נמדדת על פי כמות היבול בלבד, והתורה אסרה לקטוף כמות רבה משום שהוא מראה בכך בעלות על הקרקע.³² אולם הרב טוקוצ'ינסקי³³ מבין שלדעת הרמב"ם חובה לבצע שינוי בפעולת הקצירה או בתהליך שלאחריו. במקום לשנות באופן הקצירה, הרמב"ם הציע לשנות בכמות הקצירה, ולקצור רק מעט מעט שלא כדרך הקוצרים,³⁴ אך אפשר לקטוף כמות גדולה בשינוי אחר. לפי דבריו מובן מדוע נצרכת הגבלת הכמות האמורה לגבי ההפקר, שאותה אסור לאסוף גם אם קוטף בשינוי.

ד. הכמות המותרת בקצירה למעשה

לאחר שביססנו את ההנחה שהשיעור המותר בבצירה איננו זהה לשיעור שנאמר לגבי הפקר (15 כדי יין ו-5 כדי שמן), עלינו להבין מהו השיעור שמותר לבצור. מלשונו של הרמב"ם 'קוצר מעט מעט וחובט ואוכל' משמע שמדובר בכמות לאכילה מיידית. ב'ספר השמיטה'³⁵ כתב שהוא התייעץ על סוגיה זו עם גאוני ארץ ישראל, וקיבל תשובות שונות: לדעת הרב חיים ברלין הכוונה למזון בשיעור שלוש סעודות. מנגד הרידב"ז הבין שמדובר בכמות שמעובדת בכלים ביתיים ללא צורך בשימוש בגת, כגון: ענבים שמספיקים להכנת יין בקערה ביתית. ב'חזון איש'³⁶ נקט שהשיעור המותר הוא: 'כשיעור שאדם מכין בביתו לתשמיש בני ביתו לימים מועטים'.³⁷ הגרש"ז אויערבך³⁸ כותב שלא ניתן להבין את לשון הרמב"ם 'מעט מעט' כפשוטה, שהרי הרמב"ם עצמו כותב (שמיטה פ"ח ה"ג) שמותר למכור עגלה ומגל לחשוד על השביעית: 'שאם יקצור בו מעט ויביא על העגלה מעט ה"ז מותר', משמע שה'מעט' האמור כאן הוא כזה שנדרשת עגלה בשבילו ואינו נישא ביד. הגרש"ז אויערבך מסביר את דברי הרמב"ם לאור דבריו בספר המצוות: 'כמי שיקצור דבר שהוא הפקר בלי הכנה ובלתי תיקון...'

31. מעדני ארץ, שביעית פ"ז אות ד; אור לציון, שביעית סי' ד אות ה.

32. חזו"א, שביעית סי' יב ס"ק ה, וכעין זה גם משמע מהמנחת חינוך מצוה שכט: 'הבצירה הוא כדרך הבוצרים אם אוסף אח"כ כמו בכל שנה, וכן במעדני ארץ, פרק ד.

33. ספר השמיטה, עמ' כ.

34. כך גם עולה מדברי הרב קוק במשפט כהן, סי' סז, שכתב שלדעת הרמב"ם מותר לקצור בכמות גדולה אם עושה בשינוי אחר.

35. ספר השמיטה, עמ' כא.

36. חזו"א, שביעית סי' כו ס"ק ו.

37. בדרך אמונה, הל' שמטו"י פ"ד צה"ל ס"ק שט, הביא שה'חזון איש' התיר לעשות יין למשך שבועיים בלבד, ותמה עליו מדוע לא יהיה מותר להכין שיעור 15 כדי יין. ונראה שה'חזון איש' מבין שגם הכנת היין היא חלק מהבצירה, שצריכה להתבצע בכמות קטנה, ומה שהתירו 15 כדי יין הוא כשעושה פעמים רבות ומצטבר לו שיעור זה.

38. מעדני ארץ, שביעית סי' ג.

לדעתו איסור הקצירה בכמות מרובה טעמו שכמות כזו מיועדת לעיבוד מקצועי ('לעשות כרי'), והתורה התירה לאכול פירות שביעית בפשטות, בלי עיבוד והכנה מרובים.³⁹

סיכום

1. חכמים התירו לאגור בביתו 15 כדי יין של שביעית, שהם 120-180 ליטר יין, וחמישה כדי שמן שהם 40-60 ליטר שמן.
2. השיעור הזה משמעותי למי שקונה מאוצר בית דין או מקבל ענבים זיתים ועושה מהם יין ושמן, אולם הבוצר ענבים משדהו או מוסק זיתים צריך לקטוף כמות קטנה כדי שלא יעבור על איסור בצירה.
3. למעשה נראה שיש מקום להקל כדברי הגרש"ז אויערבך, שכל כמות שאינה דורשת עיבוד בכלים מקצועיים מותרת לבצירה, ונאסרה רק כמות כזו שבשביל לסוחטה נדרש יקב או בית בד, דהיינו: 10-20 ק"ג ענבים זיתים.
4. המעוניין להכין יין ושמן בכמות רבה יותר, יכול לבצע את הקטיף בשינוי ולקטוף בכמות גדולה, או לחלופין לקטוף בכל פעם מעט, ובלבד שבסופו של דבר לא יבצור פירות ליותר מחמישה עשר כדי יין ולחמישה כדי שמן.
5. אפשרות נוספת לבצע את הבצירה ללא הגבלה, היא במסגרת אוצר בית דין, שעליו אין חלים איסורי בצירה והפקר, מכיוון שעושה זאת לתועלת הציבור ובשליחותו. לכך ישנו גם יתרון הלכתי בקשר לאפשרות להכין את היין והשמן בכלים מקצועיים.



39. לדעת הגרש"ז עצם הקצירה לצורך עיבוד מקצועי אסורה, והוא מסופק אף במקרה שבו אדם קצר על מנת לעשות עיבוד אסור, ולבסוף לא עשה, אם עבר איסור דאורייתא בבצירתו. בסימן ד הוא מבהיר שעבוד מקצועי לפירות שנקטפו בהיתר - זהו בוודאי איסור מדרבנן בלבד.

הרב יואל פרידמן

מניעת נזק לעץ שגורת הפסד פירות שביעית

הצגת הבעיה

השאלה נשאלה בשנה השמינית בעניין עץ לימון שענף מרכזי שלו נקרע מחמת כובד העלווה והפירות. חלק מן הפירות הגיעו לשלב של עונת המעשרות, וחלקם עדיין לא. על פי המלצת האגרונום, צריך לנסר ולגזום את הענף בצורה מבוקרת ולהוסיף משחה שחורה, שאם לא כן עלולים מזיקים לחדור דרך הקרע של הענף, ומחלות עלולות גם הן להתפתח שם, והעץ כולו יינזק. האם מותר להסיר את הענף אעפ"י שבכך מפסיד פירות שביעית? יש להוסיף שאלה נוספת ולברר מה הדין בשביעית עצמה במקרה שיש צורך קיומי לעץ לגזום את הענף, כשעליו פירות שביעית שלא הגיעו לעונת המעשרות - האם מותר להפסיד פירות שביעית לאוקמי אילנא?



א. גיזום ענף לטובת חלק מפירות שביעית וגרימת הפסד לחלק אחר

נאמר במשנה (שביעית פ"ד מ"י):
 'מאימתי אין קוצצין האילן בשביעית... וכל האילן כיון שבא לעונת המעשרות מותר לקוצצו'.
 למדנו שאסור לגזום ענף שיש בו

פירות שעדיין לא הגיעו לעונת המעשרות, ומבואר בגמרא (פסחים נב ע"ב), שהגיזום נאסר משום הפסד פירות שביעית. בתשובה' בהקשר לדילול פירות שביעית מסביר הגר"ש ישראלי על פי דעת הרמב"ם בפירוש המשנה (שם) שאיסור הפסד פירות שביעית אינו איסור עצמי אלא נובע מן העובדה 'שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל אדם'. לכן כאשר נצרך דילול של חלק מן הפירות, כדי שאחרים יהיו ראויים יותר לאכילה, אין בכך איסור הפסד, כי אינו גוזל בני אדם אלא להפך. הגרש"ז אויערבך כתב דברים דומים אך בכיוון קצת שונה ב'מנחת שלמה' (ח"ג עמ' קו מהד' אוצרות שלמה):

1. התורה והארץ ג, מ' 102-104; נדפ"מ בס' משפטי שאול, ארץ ומדינה, תש"פ, עמ' רלט-רמ.



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

הגרשז"א מסביר שאין לקרוא למעשה שלו הפסד פירות שביעית, כאשר המעשה נועד לשמירה על הפירות האחרים, והוא מביא לכך ראייה מן התוספות בפסחים.² הגמרא שם תמהה על שבערב פסח שחל להיות בשבת התירו לתחוב את הסכין בצמר הגדי או הטלה, ונמצא בעל הקרבן מועל בקודשים כשמסתייע בקרבן לנשיאת הסכין. מיישבת הגמרא שלדעת הלל היו מקדישים את הקרבן רק בעת ההגעה לעזרה. התוספות מביאים תירוץ אחר על פי התלמוד הירושלמי:

בירושלמי מפרש בענין אחר **דכל עבודה של צורך הקרבן אין בו מעילה** ויליף מפרה כי היכי דלא חשיב עבודה מידי דלצרכה לפסלה ה"נ לא חשיב עבודה להתחייב במעילה ומייתי הא דתנן במסכת פרה (פ"ב מ"ג) רכב עליה ותלה בזנבה ועבר בה את הנהר קיפל עליה את המוסרה נתן טליתו עליה פסולה אבל קשרה במוסרה עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק פירס טליתו עליה מפני הזבובים כשירה זה הכלל כל שהוא לצרכה כשירה.

כיוון שהסכין נצרך לעבודת הקרבן, אזי השימוש בקרבן עצמו למשא הסכין אינו בכלל מעילה, כיוון שהוא צורך הקרבן. מזה לומד הגרשז"א שגיזום הענף שנצרך לאכילת פירות שביעית אינו יכול להיחשב הפסד הפרי, אף שמפסיד פירות אחרים, כי עצם הפעולה נצרכת לשם אכילת פירות שביעית. לדעתו הפסד פירות שביעית, כמו מעילה, הוא מעין ביזיון קודשים, ולכן כאשר עושה לצורך הקודשים - אין בכך ביזיון. אך בנד"ד אין שום צורך לגזום את כל הענף בשביל לאכול את הפירות שהגיעו להבשלה, ודי לקטוף אותם כשלעצמם. כל גיזום הענף נצרך רק בשל הנזק שייגרם לעץ אם לא יגזמו, ואם כן השאלה אם יש מקום להתיר את הגיזום כדי שלא ימות העץ.³

1. רגילות בהפסד פירות שביעית

ואומנם ידידי הרב יהודה עמיחי⁴ רצה להוכיח מדברי הגרשז"א שאם **הרגילות** היא לגזום את הענף או לדלל את הפירות הרבים - אין בכך הפסד פירות שביעית, אך לענ"ד לא לכך

2. תוספות, פסחים סו ע"ב ד"ה והא.

3. ועי' במנחת שלמה, ח"א סי' נא אות ח, שהגרשז"א אויערבך אגב דיונו בעניין אוקמי אילנא הסתפק בשאלה זו ונשאר בצ"ע.

4. הרב יהודה עמיחי, 'הפסד פירות שביעית כדי שלא יזיקו אחרים', אמונת עתיך 134 (תשפ"ב), עמ' 45-47.

התכוון הגרשז"א. המודד להגדרת הפסד לא נקבע לפי מה שנהוג בכל שנה. אם יש מי שרגילים לזרוק כמויות של אוכל לאחר הארוחה - אין זה הופך לנורמה, ועדיין יש בכך משום הפסד. מצאנו את הקריטריון של 'דרכו בכך' רק בהקשר לאיסור 'משנה פרי מבריינתו' כדברי הרמב"ם (הל' שמיטו"י פ"ה ה"ג):

ולא ישנה פירות מבריינתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש, דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל, ודבר שדרכו להאכל מבושל אין אוכלין אותו חי... ואיסור הפסד מתבאר ברמב"ם בהלכה אחרת בהמשך הפרק (הי"ז):

מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי, אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו שהרי מפסיד האוכל ונאמר לכם לאכלה ולא להפסיד... הגרשז"א רק ציין: 'חושבני שאם כך נוהגים תמיד' - כי מדוע נקדים ונבכר את הפירות האלה מפני הפירות האלה, ולכן כתב שאם הרגילות היא לגזום את הענף כדי לקטוף חלק מן הפירות אף שמפסיד את האחרים - מותר. עם זאת ההיתר אינו בגלל הרגילות אלא כפי שהסברנו, שפעולה שמיועדת לטובת הפירות לא תיקרא 'הפסד', כי היא לצורך הפירות וכפי שמצאנו בהקשר למעילה.

ב. שלב עונת המעשרות

לגבי השאלה דידן, כיוון שמדובר בשנה השמינית יש מקום להתיר לגזום את הענף, כי אליבא דהרמב"ם⁵ שעונת המעשרות קובעת את השנה, אזי אלו הפירות שעדיין לא הגיעו לעונת המעשרות ועתידים להגיע לשלב זה רק בשנה השמינית - נחשבים כפירות השנה השמינית, ואין איסור בהפסדם. במשנה (שביעית שם) איסור לגזום את הענף בעוד הפירות בוסר, כי אילו הפירות היו ממשיכים לגדול הם היו מגיעים לשלב של עונת המעשרות בשביעית. בנד"ד לעומת זאת גם אילו היו הפירות ממשיכים לגדול - עונת המעשרות שלהם הייתה בשמינית. רק לדעת רש"י ותוספות והראשונים הסוברים שהחנטה היא הקובעת את השנה, אזי כל הפירות משתייכים לשנה השביעית, ואסור להפסיד את הפירות שעדיין לא הגיעו לעונת המעשרות.⁶ נוסף על כך יש מחלוקת מהי עונת המעשרות. יש אומרים משהגיע הפרי לשליש משקלו, יש אומרים לשליש נפחו ויש אומרים עם תחילת הבשלתו.⁷ ואומנם הדעה המסתברת יותר היא תחילת הבשלה, כי רק בשלב זה הפירות ראויים להזריע ולהצמיח,⁸ אך מכל מקום יש כאמור שהקדימו את שלב עונת המעשרות וכדלעיל.

5. רמב"ם, הל' שמיטו"י פ"ד ה"ט.

6. בעניין השלב הקובע את השנה של הפרי, עי' שבת הארץ, פ"ה ה"ג אות ה, עמ' 480-481; אך לכו"ע האיסור להפסיד הוא מעת שהפרי מגיע לשלב של סמדר או בוסר, עי"ש.

7. שבת הארץ, לרמב"ם שם, עמ' 392-393.

8. אומנם בהקשר לאתרוג כתב הרמב"ם, הל' מעשר פ"ב ה"ה: 'האתרוגים משיתעגלו', אך מלבד העובדה שאין אנו יודעים בדיוק מהו 'שיתעגלו', ייתכן שאתרוגים נוהגים לאכול אותם ולו בשעת הדחק בתחילת גידולם, אך לימונים בתחילת גידולם הם קשים כאבן, ואי אפשר לאוכלם. מלבד זאת, הרמב"ם כתב שעונת המעשרות חלה בשלב שניתן להשתמש בזרעים לצורך זריעה והצמחת צמח, וזה בוודאי שלב מאוחר מאוד, במהלך ההבשלה; עי' במאמרנו 'הגדרת עונת המעשרות', התורה והארץ ד, עמ' 152-159, ובהקשר לפירות שואכלים בקטנם, שם עמ' 157-158.

ג. הפסד פירות שביעית לאוקמי אילנא

כאמור שאלנו שאלה נוספת, בסיסית ועקרונית, והיא עדיין בעינה עומדת: האם מותר לגזום ענף, כשבשיעית פעולה זו היא לאוקמי אילנא אף שמפסיד חלק מן הפירות? כדי לחדד את השאלה, אין מדובר בעץ שיש בו פירות בגדלים שונים - כאלו שהגיעו לעונת המעשרות וכאלו שעדיין לא הגיעו לעונת המעשרות. כל הפירות בוסר, ואין אפשרות לחכות שיגיעו לשלב של עונת המעשרות, שכן האגרונום טוען שללא גיזום ייפגע כל העץ כולו. כמו כן מדובר בשביעית עצמה ולא בתחילת השנה השמינית. השאלה היא אם כן: האם במצב כזה של התנגשות בין הפסד פירות שביעית לבין אוקמי אילנא - יש מקום להתיר.

מצאנו אומנם שהתירו לעשות מלאכה כשזו היא לאוקמי אילנא. דעת ר"ח ודעימיה שהתירו גם במלאכות דאורייתא,⁹ אך דעת הרמב"ם¹⁰ ורוב הפוסקים שהתירו רק במלאכות דרבנן. לפי זה יש לומר שהפסד פירות שביעית הוא איסור דאורייתא, ולא התירו לעשות מלאכה גם אם היא לאוקמי אילנא.

ואומנם יש מי שניסה לטעון שגיזום הענפים שעליהם הפירות אינו אלא גרם הפסד והסתמך על שו"ת המהרי"ט,¹¹ שנשאל אם מותר לגזום עלים מעץ תותים כדי שיאכלום תולעי משי. הבעיה היא שגיזום העלים מקלקל את התותים עצמם. המהרי"ט התיר, ואחת מן הסברות שעליהן הסתמך היא שגיזום העלים אינו אלא גרמא, ולכן מותר. אלא שברור שאין דמיון בין נד"ד וכן בין הגמרא בפסחים¹² לבין השאלה של העלים עבור תולעי המשי. בתשובת המהרי"ט הוא גוזם את העלים ובדרך עקיפה פעולה זו תגרום להפסד הפירות, כי ללא עלים הצמח אינו מסוגל לייצר פוטוסינתזה ולהתפתח. ואולם במשנה (שביעית שם), בגמרא (פסחים שם) וכן בנד"ד גוזמים את הענף שעליו צומחים הפירות. פעולת הגיזום כמוה כהוצאה להורג של הפרי ובעקבותיה באופן מיידי פוסקת חיותו. לכן מקרה זה נחשב להפסד ישיר, ואסור הוא בשביעית. ואין לומר שהלימוד מן הפסוק בגמרא בפסחים 'לאכלה ולא להפסד' אינו אלא אסמכתא בעלמא, שכן לדעת המהרי"ט אילו היה זה גרמא היה מותר לגמרי כמו בעלים של תולעי המשי, ובמשנה הלוא מבואר שאסור לגזום את הענפים שעליהם פירות בוסר?¹³

1. הפסד ממון למניעת איסור לא תעשה ולקיום מצוות עשה

בהקשר לשיעור ההפסד שצריך אדם לספוג כדי לא לעבור על איסור, כתב הרמ"א (יו"ד סי' קנז סעי' א) שבאיסורי לא תעשה יפסיד את כל כספו ולא יעבור את האיסור: 'ואם

9. ע"י שבת הארץ, עמ' 275-276.

10. ע"י רמב"ם, הל' שמתו"י פ"א ה"י; שבת הארץ שם, עמ' 276 הערה 42.

11. שו"ת המהרי"ט, ח"א סי' פג.

12. פסחים נב ע"א.

13. ואומנם ע"י במאמר הרב אהרן יצחק זסלנסקי, נועם ג (ה'תש"כ), 'בדין הפסד פירות שביעית, עמ' קכב-קל, שרוצה לטעון שאכן פעולה של גיזום ענף אינה אלא גרם הפסד פ"ש, אך בעמ' קל מבאר שסברה זו יכולה להיאמר לפי הרמב"ם בפיה"מ שגיזום ענף הוא מפני שגוזל את הרבים, ולכן מהות הפסד פירות שביעית ותוכן האיסור אינם אלא גרמא, ואין הבדל בין גרמא לבין מעשה בידיים. ועכ"פ לפי"ז סברה זו אינה יכולה להיאמר לדעת המהרי"ט שהתיר גרם הפסד בפ"ש.

יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור על לא תעשה'. לעומת זאת במצוות עשה כתב הרמ"א (או"ח סי' תרנו סעי' א) שהשיעור הוא חומש: הגה: ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש...

הפוסקים דנו בהקשר להנ"ל בשלושה מישורים: (1) לגבי איסורי לא תעשה, ביאור הגר"א¹⁴ חולק על הרמ"א ומוכיח שלא מצאנו שאדם צריך לבזבז את כל הונו אלא לגבי עבודה זרה שבה נאמר 'ובכל מאדך'. (2) יש מסבירים שההבדל בין איסורי לא תעשה לבין מצוות עשה אינו עקרוני, אלא שבאיסורי לא תעשה האדם עושה מעשה אקטיבי בניגוד לרצון ה', לעומת מצוות עשה שרק נמנע ואינו מקיים את המצווה.¹⁵ (3) הפוסקים דנו אם ההגדרות הנ"ל מתייחסות רק לאיסורים ולמצוות מן התורה, או אף לאיסורים ולמצוות מדרבנן.¹⁶

ובנד"ד קדושת שביעית ואיסור הפסד נלמדים מן הפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ולכן דינו כעשה. מאידך גיסא אין מדובר במניעת קיום מצוות עשה, אלא במעשה אקטיבי של גיזום ענף והפסד פירות שביעית. כמו כן כיוון ששביעית בזה"ז מדרבנן, אזי גם המלאכות וגם האיסורים הנובעים מקדושת הפירות אינם אלא מדרבנן.

2. הפסד פירות שביעית כשיש סיכון לקיום העץ

בסוף המשנה שעוסקת בקציצת עץ פרי בשביעית והפסד הפירות נאמר: 'כמה היא בזית ולא יקוצנו רובע רבן שמעון בן גמליאל אומר הכל לפי הזית'. ב'פירוש המשנה' מסביר הרמב"ם שהאיסור לקוץ את האילן בגלל הפסד פירות שביעית רלוונטי במקרה שאין איסור 'לא תשחית את עצה', אך במקרה שיש איסור כזה בוודאי אסור לקוץ את האילן גם אם פירותיו הגיעו לעונת המעשרות; וזו לשון הרמב"ם (שם):

ולענין זה נתכוון באמרו כמה היא בזית ולא יקוצנו, ר"ל ויהיה אסור לקוץ אותו בשאר שנים מפני שהוא עושה פרי. ורובע, ר"ל רובע הקב ניצנים. אבל שאר אילנות חוץ מן הזית משיניצו שיעור קב אסור לקצצם אלא אם היו דמי עצי יקרים כמו שאמרנו...

וכן פירש גם הר"ש.¹⁷ אך הגר"א ב'שנות אליהו' פירש להפך, שהסיפא של המשנה מתייחסת גם היא לשביעית, לאמור שאם העץ נותן פחות מרובע הקב, מותר לקוץ את האילן גם בעוד הפירות בוסר, והאיסור בשביעית חל רק במקרה שהיבול של העץ הוא בשיעור גדול יותר מרובע הקב, אבל בפחות מכך מותר לקוץ את האילן אפילו בעודו בוסר.¹⁸ וכתב ב'פאת השלחן':¹⁹ 'מכל מקום פשוט דסוגיין מוכח דאשביעית קאי'. ויש לברר מה הסברה שאין איסור הפסד פירות שביעית במקרה שאין איסור 'בל תשחית' -

14. ביאור הגר"א, יו"ד סי' קנז ס"ק ה; ועי' באריכות בדרכי תשובה, יו"ד סי' קנז ס"ק טז.

15. דרכי תשובה, שם ס"ק יח; משנה ברורה, סי' תרנו ס"ק ט.

16. דרכי תשובה, שם ס"ק יז.

17. ועי' מהרי"ט, שם, שכתב במפורש שאין קשר בין איסור בל תשחית לבין איסור הפסד פירות שביעית. ואף כשאין איסור בל תשחית, כגון שהעצים מעולים בדמים, אסור להפסיד פירות שביעית.

18. ר' שבת הארץ, פ"ה הי"ח, עמ' 522-523.

19. פאת השלחן סי' כה, בית ישראל ס"ק יז.

לכאורה איסור ההפסד מתייחס לפירות, ואילו איסור 'בל תשחית' מתייחס לעץ? בפירוש 'קול הרמ"ז' מסביר ר' משה זכותא את הסברה:

פירוש כמה יהא הזית עושה ולא יקוצו הר"מ פ"ו מהלכות מלכים שאם אינו עושה רובע אינו נקרא אילן מאכל ומותר לקוצו ואיברא דדין קציצה הוא לכל שנה ושנה אבל מ"מ נפקא מינה נמי לשביעית דאין קוצצים אותו משהניץ אם עושה רובע... ר' משה זכותא משווה בין שתי ההלכות, וכיוון שאין העץ נחשב עץ מאכל לענין איסור 'בל תשחית',²⁰ הרי שהוא אינו עץ מאכל, ואין לגביו גם איסור הפסד פירות שביעית. לפי סברה זו ייתכן לומר שכאשר ללא הגיזום יש סיכון לעץ כולו ו'אזיל לאיבוד' - יש לומר שאין להחשיבו עץ מאכל בשל כך, ואולי יותר בגלל זה להפסיד את הפירות. ואולם יש לדחות סברה זו בנד"ד, כי הרמ"ז דיבר על גיזום כל העץ ועקירתו, ולכן אפשר לומר שבעל העץ אינו מחשיבו עץ מאכל, אך בנד"ד הרי להפך - הוא רוצה לגזום את הענף כדי שעץ המאכל יתקיים וימשיך לתת פירות.

3. הפסד פירות שביעית - שאלה ממונית

אם אנו מקבלים את כיוון המחשבה של הגר"ש ישראלי לאור פירוש המשנה של הרמב"ם, ונתייחס לאיסור הפסד פירות שביעית כאל שאלה ממונית, ייתכן שיש למצוא היתר נוסף לשאלה דלעיל.²¹

כלל נקוט בהלכה שאין אדם מציל עצמו בממון חברו,²² וכתבו התוספות²³ והרא"ש שבמקום פיקוח נפש מותר, אך מחויב לשלם לחברו את הנזק,²⁴ וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.²⁵ אלא שבנד"ד אין מדובר בפיקוח נפש, ולכן פשיטא שאסור להציל את ממנו ולמנוע נזק לרכושו על ידי גרימת נזק לחברו.²⁶ מכל מקום מצאנו כמה מקרים שיתכן שיוכלו להיות פתרון לשאלה דידן.

נאמר בגמרא (בבא קמא קיד ע"ב) שאם לאדם אחד עלול להיגרם נזק גדול, ויש לו אפשרות למנוע את הנזק על ידי פגיעה ברכוש חברו, ולזה לא ייגרם אלא נזק מועט - מותר לעשות כן:

תניא, ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: תנאי ב"ד הוא, שיהא יורד לתוך שדה של חברו וקוצץ סוכו של חברו להציל את נחילו, ונוטל דמי סוכו מתוך נחילו של חברו; ותנאי ב"ד הוא, שיהא שופך יינו ומציל את דובשנו של חברו, ונוטל דמי יינו מתוך דובשנו של חברו; ותנאי ב"ד הוא, שיהא מפרק את עציו וטוען פשתנו של חברו, ונוטל דמי עציו מתוך פשתנו של חברו, **שע"מ כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ.**

20. ר' במאמרנו 'עקירת צמחי פסיפלורה', אמונת עתיך 104 (תשע"ד), עמ' 41-43, דיון לגבי נוטע לסייג שפטור מן הערלה, שיש אומרים שבכה"ג אינו עץ מאכל, ולכן אין גם איסור 'בל תשחית'.

21. ראה על הנושא להלן פתחי חושן, פרק יב סעי' טז-כג.

22. ב"ק ס ע"ב.

23. תוס', ב"ק שם; ועי' רא"ש, ב"ק פ"ו סי' יב.

24. רא"ש, ב"ק פ"ו סי' יב, שאסור להציל עצמו כשאינו מתכוון לשלם.

25. שו"ע, חו"מ סי' רצב סעי' ח.

26. פתחי חושן, פרק יב סעי' כב, ואפילו אם מתכוון לשלם.

ואומנם יש מחלוקת ראשונים אם קיי"ל כר' ישמעאל בן ברוקה, ולכן הרמ"א (חו"מ סי' רעד סעי' א) מביא את שתי הדעות: "א דיכול לקוץ ענף כדי להציל נחילו ונותן דמי ענף לבעל האילן ויש חולקין". לפי זה אולי נאמר שאומנם נגרם נזק מסוים לציבור בהפסד הפירות, אך ללא גיזום הענף יינזק האילן לגמרי וימות, ולכן יש להתיר. ואולם מלבד זאת שכאמור יש מחלוקת, ולא ברור שקיי"ל כר' יוחנן בן ברוקא, גם לדעת המתירים ברור שמוותר לעשות כן אם משלמים לאדם שניזוק, כי סברת ר' ישמעאל היא ש'זה נהנה וזה לא חסר', שמשלם לו דמי נזקו המועט. ובנד"ד איך ישלם לציבור את דמי הנזק? נאמר בגמרא (ביצה כט ע"א) שאבא שאול בן בטנית החמיר על עצמו ואסף שלוש מאות גרבי שמן ממיצוי המידות, והביא אותם לגבאי המקדש לצורכי רבים. הוא נסמך על הפתרון שהוצע למי שגזל ואינו יודע ממי: 'דתניא: גזל ואינו יודע למי גזל - יעשה בהם צרכי רבים'. מכל מקום כיוון שכאמור כשעושים נזק לחבר במקרה המותר 'שעל מנת כן הנחיל יהושע לישראל את הארץ', בנד"ד האם נתיר לו לכתחילה לעשות נזק כשאינו יודע למי ישלם? נוסף על כך כתב ה'פרישה'²⁷ שכאשר אחד אומר לחברו לגזום את הענף כדי להציל את נחיל הדבורים - חייב חברו לעשות כן, אך אל לו לבעל הדבורים לחתוך את הענף של חברו בעצמו, ובנד"ד מובן שבעל האילן רוצה לגזום את הענף שעליו פירות השביעית.

מקרה נוסף שמתירים לבעל ממון להציל עצמו בממון חברו הוא מקרה שבו ממון חברו 'רודף' אחריו, וכך נאמר בגמרא (ב"ק קיז ע"ב):

ההוא גברא דאקדים ואסיק חמרא למברא קמי דסליקו אינשי במברא, בעי לאטבועי, אתא ההוא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע, אתא לקמיה דרבה, פטריה. אמר ליה אביי: והא מציל עצמו בממון חברו הוא! א"ל האי מעיקרא רודף הוה...

וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שפ סעי' ד) וכתב 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' שפ סעי' ט) שגם במקרה שממון חברו אינו מסכן את האנשים אלא רק את ממוןם של אחרים, כי אז נחשב ממון חברו 'רודף'; וזו לשונו:

ונ"ל דבכל מה שנתבאר דכשבסחורתו הוא רודף דמאבדין הסחורה אין חילוק בין שרודף נפשות ובין שרודף ממון כגון שלהאנשים שבהספינה אין סכנה שביכלתם להמלט בספינות קטנות אלא שהסחורות יטבעו ג"כ דינו כרודף לענין שמאבדין ממונו הרודפת ממון אחרים.

ולפי"ז בנד"ד נחשבים פירות שביעית, שהם ממון של הציבור, כ'רודף' של העץ כולו שהוא ממון הבעלים. לכן מותר לגזום את הענף עם פירות השביעית כדי להציל את העץ, ובמקרה של 'רודף' אין כלל חובת תשלומים. מכל מקום גם לכך יש הסתייגות, שכן הרמ"א (לשו"ע, שם) פסק בניגוד לדעת 'המחבר', ולדעתו ממון חברו נחשב 'רודף' רק כשהוא הביא משא עודף לספינה, אך במקרה שהוא לא פשע והמשא היה רגיל ותקני, אין לממונו דין 'רודף'. לפי"ז ייתכן שבמקרה שלנו, שדרכם של פירות להתפתח ולגדול,

27. פרישה סס"י רעד.

ופעמים שיש עומס של פרי שגורם נזק וקורע את הענף - מכל מקום אין לפירות האלו דין 'רודף', ולכן אסור יהיה לגזום את הענף.

סיכום

1. גם הגרש"ז אויערבך וגם הגר"ש ישראלי מתירים לדלל פירות שביעית אף שמפסיד חלק מן הפירות כשהם עדיין בוסר, אך כל אחד מטעמו. לדעת הגרש"ז א - מותר כי הפסד הריהו כביזוי קודשים, ובמקרה שהפעולה היא לטובת הקודשים או פירות שביעית אחרים, אין כאן ביזוי קודשים ואין הפסד פירות שביעית. לדעת הגר"ש ישראלי הפסד פירות שביעית הוא מטעם שגורם הפסד לציבור, ולכן כשהדילול הוא לטובת הפירות האחרים - אין כאן הפסד לציבור ומותר.
2. גיזום ענף שעליו פירות בוסר - כמוהו כהפסד בידיים ואינו גרם הפסד.
3. במקרה של גיזום הענף בשנה השמינית, יש להתיר על סמך דעת הרמב"ם שהשלב הקובע בפירות האילן הוא 'עונת המעשרות' (ולדעת הרש"ס בלימונים - הלקיטה), שכן לדעתם פירות הבוסר בשמינית הרי הם פירות שמינית, ואין לגביהם איסור הפסד פירות שביעית.
4. לגבי השאלה העקרונית אם מותר לעשות בשביעית פעולה לאוקמי אילנא ולמנוע נזק גדול לעץ אף שמפסיד פירות שביעית, ניסיתי למצוא כמה צדדי היתר, אך לענ"ד למעשה צ"ע.
5. אם ננקוט כדעת הגר"ש ישראלי²⁸ על פי הרמב"ם ב'פירוש המשנה' שהפסד פירות שביעית אינו משום ביזיון קודשים וכדו', אלא בעיקרו הוא שאלה ממונית, שבכך מפסיד את הפירות של הציבור, יש למצוא אולי שתי דרכים להיתר. האחת, שהנזק של העץ הוא נזק גדול מאוד לעומת הפסד הפירות, ועל מנת כן הנחיל יהושע את הארץ, ולכן מותר להציל את העץ והוא מעין 'השבת אבידה'. והדרך השנייה, שפירות השביעית של הציבור הרי הם כ'רודף' לבעל העץ, ולכן מותר לבעל העץ להציל את ממונו מנזק שיגרום הציבור בעל הפירות. וכאמור עדיין צ"ע בכל זה.



28. ועי' חוות בנימין ג, עמ' תרמב/2, שדן אם מותר לחרוש את השדה בשמינית כשבחרישתו מפסיד פירות שביעית. ושם כותב להתיר, כי כל ההפסד אינו אלא מפני גזל הרבים, והם (הרבים) יכלו לאסוף את הפירות לפני כן (בשביעית), נמצא שהם הפסידו לעצמם. אך יצוין שבגד"ד, שמדובר בשביעית הפירות הם בוסר, אין הציבור יכול לקטוף אותם לפני גיזום הענף.

הרב נתנאל אוירבך

סגירת הגינה בשנה השמינית

הקדמה

אומנם שנת השמיטה הסתיימה בתאריך א' בתשרי תשפ"ג, ומתאריך זה הותרו כל עבודות הקרקע החקלאיות שנאסרו בשנת השמיטה,¹ אך דיני השמיטה ממשיכים הלאה לעומק השנה השמינית. הדבר בא לידי ביטוי בהקפדה על רכישת ירקות ללא חשש ספיחין, ביעור פירות שביעית ודיני קדושת שביעית בפירות. מדברי התורה 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך'² למדו חכמים שהיבול השייך לשנה השביעית הפקר, כדברי הרמב"ם (ספר המצוות עשה קלד):

שציוונו להפקיר כל מה שתצמיח הארץ בשנת השמיטה והפקיר צמחי אדמתינו כולם לכל אדם. והוא אמרו יתברך והשביעית תשמטנה ונטשתה.

לפיכך, פירות האילן שחנטו בשנה השביעית הם הפקר, משום שהשלב הקובע לדיני שביעית בפירות הוא החנטה.³ כחלק ממימוש הפקר הפירות למדו חכמים מהפסוק הנ"ל שאסור לאדם לגדור שדהו ולמנוע מאחרים להיכנס, ואם עשה כן ביטל מצוות עשה, כדברי הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד הכ"ד): 'וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצוות עשה'.⁴ לאור האמור, מכיוון שפירות האילן בשנה השמינית עדיין קדושים בקדושת שביעית, מוטל על בעל הגינה לאפשר כניסתם של העוברים ושבים לגינתו כדי לקטוף את פירות השביעית.⁵

במאמר שלפנינו ברצוני לברר עד מתי מחויב האדם לאפשר את כניסת העוברים ושבים לגינתו בשנה השמינית - האם עד אשר כלו הפירות מהעצים, או משהוא מתחיל לעבד את הקרקע ולזרוע, וכניסת האנשים תהווה הפסד עבורו.

א. פרשנות המשנה

במשנה (שביעית פ"ט מ"ז) נאמר: 'עד אימתי עניים נכנסים לפרדסות, עד שתד רביעה שנייה'.⁶ פרשני המשנה נחלקו בביאור המשנה, כפי שיתבאר.

1. ראו: גינת ראובן, שביעית זמני שמינית עמ' מ, בשם ספר שמיטת קרקעות: 'יתכן שיש מצווה בטיפוח הגינה מיד אחר השמיטה, כדי להראות שלא נמנעו מכך עד עכשיו אלא בגלל מצוות שמיטה. ולפי זה, בצום גדליה דשמינית יש עניין לעשות איזו מלאכה שהייתה אסורה בשביעית'.
2. שמות, כג יא.
3. ראש השנה, יב ע"ב.
4. ראו גם: מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים מסכתא דכספא פרשה כ.
5. אומנם מוטל על האדם לא לגדור שדהו ומטעו כדי לאפשר לאנשים ללקוט את היבול הקדוש בקדושת שביעית, אך מותר לו לסגור את השדה והמטע או הגינה הפרטית מחשש שאחרים יזיקו לעצים או יפריעו לדיירי הבית, ראו: מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים מסכתא דכספא פרשה כ. הפוסקים הציעו לתלות שלט על השער ובו ההוראה לתאם את הכניסה עם בעל הבית, ראו: הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, השמיטה היובל ומצוות הקהל, עמ' 139; אור לציון, שביעית פ"ד שאלה ד עמ' סא; מאמר מרדכי, שביעית פ"י סעי' ו-ז; חוט שני, הל' שמיטה פ"ד הכ"ד, בשם החזו"א; משנת הגרי"ש, שביעית עמ' מג סעי' א; דרך אמונה (הל' שמיטה פ"ד הכ"ד ציון ההלכה ס"ק רצו, בשם החזו"א; שם פ"ז ה"ד, ביאור ההלכה ד"ה בגפנים); שו"ת באהלה של תורה, ח"ג סי' לה.
6. ראו גם: תוספתא (ליברמן), שביעית פ"ז ה"ח: 'מאימתי פורשין משבילין שבשדות עד שתד רביעה

1. דין במתנות עניים

ההסבר הרווח בפרשנים הוא שמדובר על דין בדיני מתנות עניים הקיים בכל השנים.⁷ לאחר שבעל השדה משאיר את מתנות העניים, יכולים העניים להיכנס לשדות ולמטעים כדי ליטול את מתנותיהם - לקט, שכחה ופאה. בדברי המשנה נערכה הגבלת זמן לכניסתם של העניים - הם יכולים להיכנס לשדות 'עד שתירד רביעה שנייה', שכן מעת זו דריסת רגליהם מהווה הפסד לגידולים של בעל השדה.⁸ אומנם המשנה נכללת במסכת שביעית, אך המילה 'עניים' מסגירה את שיוך המשנה לדין במתנות עניים הנוהג בכל השנים.⁹

2. דין בשנה השמינית

יש מפרשני המשנה שביארו את המשנה לעניין מוצאי שביעית.¹⁰ כאמור, פירות שחנטו בשמיטה ונקטפים בשנה השמינית יש בהם קדושת שביעית, ולכן על בעל הגינה לאפשר לכולם להיכנס לגינתו ולקטוף את הפירות. לביאור זה באה המשנה ללמדנו שעד שתירד רביעה שנייה יכולים כולם להיכנס, ועל בעל הגינה לאפשר זאת, אך לאחר זמן זה יכול בעל הגינה לגדור את גינתו. ביאור זה נשען בין היתר על מיקומה של המשנה במסכת שביעית: המילה 'עניים' מתאימה לכל אדם ביחס לפירות השביעית, שאפילו עשיר הוא 'עני' ביחס לפירות שביעית.¹¹ בפירושו למשנה הביא הרמב"ם את שני ההסברים:

-
- שנייה'. להגדרת זמן 'רביעה שנייה', ראו: תענית ו ע"א, שם נחלקו התנאים: לדעת רבי מאיר - בתאריך ז' בחשוון, לדעת רבי יהודה - בתאריך י"ז בחשוון, ולדעת רבי יוסי - בתאריך כ"ג בחשוון. בעניין שלפנינו, ראו: רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"א ה"א: 'חודש כסליו שהוא זמן רביעה שנייה בשנה אפילה'. ראו גם: רמב"ם (פיהמ"ש שביעית פ"ט מ"ו; נדרים פ"ח מ"ג; פאה פ"ח מ"א; הל' נדרים פ"י ה"א).
7. ראו: ריבמ"ן, שביעית פ"ט מ"ז ד"ה עד; ר"ש, שם ד"ה עניים; רא"ש, שם ד"ה עניים; רמב"ם, פיהמ"ש שם, בפירוש הראשון; רע"ב, שם ד"ה עניים; מלאכת שלמה, שם ד"ה עד; שנות אליהו, שם ד"ה עד; תפארת ישראל, שם יכין אות מט, בפירוש הראשון; חסדי דוד, שביעית פ"ז ה"ד ד"ה מאימתי; שירי מנחה, שם; מהר"א פולדא, שביעית פ"ט ה"ה ד"ה עניים, בפירוש הראשון; רש"ס, שם ד"ה עניים.
8. ראו: בבא קמא, פ"א ע"ב; רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"ה ה"ד; טור, חו"מ סי' רעד. על השמטת השו"ע דין זה, ראו: 'ולא ידעתי למה השמיטין המחבר הזה. ואולי משום שאינן שכיחין, שרובם אינן רק במקום שיש לישראל שדות וכרמים, וזה אינו שכיח בגלות'. על שיטה זו, המגבילה את כניסת העניים ללקוט מתנותיהם מרביעה שנייה ואילך משום הפסד השדות, יש להקשות מדברי המשנה, פאה פ"ח מ"א, שבה נכתב שמזמנים מסוימים יכול כל אדם, אף שאינו עני, להיכנס ליטול את מתנות העניים שהן הפקר: 'מאימתי כל אדם מותרין בלקט... בזיתים - משתירד רביעה שנייה'. וקשה, אם אכן הסיבה למניעת כניסת עניים לשדות מרביעה שנייה היא הפסד השדה, מדוע א"כ המשנה בפאה מתירה מזמן זה את כניסת 'כל אדם'! קושי זה הוזכר בקצרה בדברי תי"ט, שביעית פ"ט מ"ז ד"ה עד: 'ולא דמי לדריש פרק ח דפאה, דהתם לעניין היתר כל אדם במתנות העניים'. זאת ועוד, במשנה פאה ההיתר לכל אדם להיכנס מרביעה שנייה הוא רק בזיתים, ואילו במשנה בשביעית לא מצאנו אבחנה בין סוגי הגידולים, ראו שהקשה כן: מלאכת שלמה, שביעית פ"ז מ"ז ד"ה עד.
9. ראו: רדב"ז, הל' שמיטה פ"ז ה"ח.
10. רמב"ם, פיהמ"ש שביעית פ"ט מ"ז, בפירוש השני; רע"ב, שם ד"ה עניים, בפירוש השני; תפארת ישראל, שם יכין אות מט, בפירוש השני; הלכתא גבירא, שם מ"ט; תי"ט, שם ד"ה עד; הרב יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין (פני זקן, שם ד"ה עד; עצי עדן, שם); מהר"א פולדא, שביעית פ"ט ה"ה ד"ה עניים, בפירוש השני; פני משה, שם ד"ה עד.
11. ראו: רדב"ז, הל' שמיטה פ"ז ה"ח: 'דכולהו הוו עניים לעניין פירות שביעית; תפארת ישראל, שביעית פ"ט מ"ז יכין אות מט: 'והא דנקט עניים, אורחא דמלתא נקט'; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ז ה"ח ס"ק קכא. רעיון זה, שכוונת הכתוב 'ואכלו אביוני עמך' היא לאו דווקא לעניים אלא לכל אדם ביחס לפירות שביעית, מופיע אצל: רמב"ן, ויקרא כה ז; תי"ט, שביעית פ"ט מ"ח ד"ה רבי. ראו עוד: שו"ת דברי מלכיאל, ח"ג סי' קסב, שהרמב"ם העתיק לשון המשנה והמילה 'עניים' היא לאו דווקא.

[1] עד אמת עניים נכנסים לפרדסות, רצונו לומר לאסוף הלקט והפרט והעוללות בשאר שנים כמו שנתבאר בסוף פאה. [2] וכן נכנסין לגנות במוצאי שביעית עד שתד רביעה שניה מפני שנשארים בהן שאריות פירות שביעית.¹² אולם בספרו ההלכתי נקט להלכה כביאור השני: ועד מתי יהיו העניים מותרין להיכנס בפרדסות במוצאי שביעית לאסוף פירות שביעית, עד שתד רביעה שנייה.¹³

ב. טעם המניעה

על השיטה המצדדת בביאור השני למשנה יש להקשות: מאיזו סיבה ניתן למנוע מהעובדים ושבים את הכניסה לגינה משתד רביעה שנייה, הרי עדיין יש פירות שביעית על העצים, וכיצד יוכל למנוע מהאנשים את זכותם לפירות? הרב יחיאל מיכל אפשטיין מסביר את הטעם: 'דמשם ואילך זמן הביעור וצריכים בעלי הפרדסאות לקיים מצוות ביעור'.¹⁴ לדבריו, ההיתר לבעל הגינה למנוע מהאנשים להיכנס לגינתו נובע מהיות זמן זה סימן לזמן ביעורם של פירות שביעית, שבו כלו הפירות מהעצים, ומשום שאין פירות שביעית יכול בעל הגינה למנוע מאנשים להיכנס. אומנם ביאור זה מסביר מדוע אפשר למנוע מאנשים להיכנס לגינה, אך הטעם קשה, שכן זמן הביעור במרבית פירות שביעית אינו סביב חודשי חשוון-כסלו, כדברי הבבלי: 'אוכלין בענבים עד הפסח, בזיתים עד העצרת, בגרוגרות עד החנוכה, בתמרים עד הפורים'.¹⁵ לפיכך נראה שהטעם להיתר למנוע כניסה משתד רביעה שנייה הוא שמאותה העת מתחיל בעל הגינה לזרוע את שדותיו, ודריסת רגלי הנכנסים מהווה הפסד לגידוליו.¹⁶ בכך שונה דין מוצאי שביעית מדין השביעית עצמה, שבה אין גידולים חדשים בשדה, ולכן יכולים כולם להיכנס גם לאחר רביעה שנייה.¹⁷ אפשר להציע לשלב בין הסיבות האפשריות למניעת הכניסה מאנשים לאחר שתד רביעה שנייה, וכפי שהובא בדברי ר"י קורקוס (הל' שמיטה פ"ז הי"ז): 'ומשם ואילך אין לו ליכנס עוד לשדה חבירו כי מסתמא כבר כלו פירות שביעית ומשום דקשה דוושא'. כלומר סיבת המניעה - היזק לגידולי הגינה - אינה מספיקה כדי למנוע מהאנשים כניסה עבור קטיף פירות שביעית, שכן הפירות הפקר, ובעל הגינה צריך לאפשר להם להיכנס, והוא יכול לתת להם דרך כניסה שלא תזיק לו לגידוליו. לפיכך יש לשלב את הטעם שמזמן רביעה שנייה אין פירות רבים על העצים, וממילא יכול בעל הגינה למנוע את כניסת האנשים.

ג. בין היתר כניסה להפקר הפירות

בתחילת הדברים הבאנו את דברי התורה 'והשביעית תשמטנה ונטשתה', מהם למדו

12. ראו הערות 7 ו-10. שני פירושים אלו הובאו להלכה גם אצל ערוך השלחן, הל' שמיטה סי' כח סעי' י. ראו גם: רדב"ז, הל' שמיטה פ"ז הי"ח: 'ושני הפירושים אמת'.

13. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ז הי"ח.

14. ערוך השלחן, הל' שמיטה סי' כח סעי' י.

15. פסחים, גג ע"א. ראו שהעיר כן: מקדש דוד, שביעית סי' כ.

16. מקדש דוד, שביעית סי' כ; דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ז הי"ח ס"ק קכב.

17. מקדש דוד, שביעית סי' כ.

חכמים שמכיוון שיבול השמיטה הוא הפקר לכל אדם, מחובת בעל הגינה לאפשר לכל אדם להיכנס לגינתו ללקיטת יבול הקדוש בקדושת שביעית. על משמעות ההפקר ניתן ללמוד מדברי הבבלי נדרים (מב ע"א), שם מובא שאם אדם הדיר את חברו מהנאה בשנת השמיטה, אזי אומנם אסור לו להיכנס לחצרו, אבל אין הנדר חל על הפירות שהם לא שלו אלא הפקר, והחבר יכול לקטוף את הפירות הנוטים לרשות הרבים ללא צורך בכניסה לחצר. מכאן למדו הראשונים שההפקר הוא על הפירות ולא על הקרקע, ובכך התירה התורה את הכניסה לחצר חברו רק למטרת לקיטת הפירות, אך הבעלות על הקרקע נשארת לבעל החצר, כדברי הר"ן (נדרים מב ע"ב ד"ה אמר עולא): 'דרחמנא לא אפקרה לארעא אלא ללקוט פירותיה', והיינו היתר כניסה למטרת לקיטת הפירות בלבד,¹⁸ ואין העצים או השטח מופקרים לצרכים אחרים.¹⁹ לפי הגדרה זו קשה על שיטת הרמב"ם, המעמיד את דברי המשנה במוצאי שביעית. כאמור, לשיטת הרמב"ם ניתן למנוע את כניסת האנשים לגינה לאחר שתדד רביעה שנייה, משום שאז בעל הגינה זורע את גינתו, וכניסת האנשים מהווה הפסד לגידוליו.²⁰ א"כ קשה, מכיוון שבאותה העת יש על העצים פירות שביעית, כיצד יכול האדם למנוע את כניסת האנשים בטענת חשש להפסד גידוליו, הרי התורה הפקירה את הקרקע לשם לקיטת היבול? קושיה זו הקשה ה'חזון איש' (שביעית סי' טו ס"ק יא):

כיון דרחמנא אפקריה לשדהו, איך רשאי לזרעה ולמנוע רגלם של בני אדם משם, ולמה לא יהא כסג שדהו ומשמרה... לאחר שתדד רביעה שנייה, אם עדיין יש פירות שביעית בשדהו שהן הפקר ורחמנא אפקרה לשדהו ליכנס בה... כי זרעה מאי הוי? קושי זה מחדד את הדיון בנושא היתר כניסה לחצר חברו עבור קטיף פירות שביעית בשנה השמינית. מצד אחד, ייתכן שדין היתר כניסה לטובת קטיף הפירות נובע מחמת קדושת הפירות, מכיוון שפירות הנמצאים על העץ בשנה השמינית חנטו בשביעית ועדיין קדושים בקדושת שביעית, ואזי דין ההפקר נוהג בהם וממילא יש לאנשים היתר כניסה לחצר בעל הגינה עבור קטיף הפירות. מאידך גיסא ייתכן שדין ההפקר אינו נובע מקדושת הפירות אלא הוא 'מוגבל' לשנה השביעית בלבד, שביחס אליה נאמר דין שמיטת הקרקע, ובהגיע השנה השמינית אין הקרקע מופקרת לטובת לקיטת הפירות.

1. דעת ה'חזון איש'

ה'חזון איש' (שם) עונה על שאלתו ומבאר בדעת הרמב"ם שהיתר הכניסה לחצר חברו לטובת קטיף הפירות קיים בשנה השמינית בעוד יש פירות על העצים, ואסור לבעל הגינה למנוע מהאנשים להיכנס לגינתו כדי לקטוף פירות. ואולם לפני שתדד רביעה שנייה

18. ראו גם: רש"י, נדרים מב ע"ב ד"ה גזירה; תוספות, נדרים שם ד"ה אלא גזירה; רא"ש, נדרים שם ד"ה בעומדין; ריטב"א (שם יד ע"א מדפי הר"ף ד"ה ובשביעית; הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' תה-תו).
 19. ראו: ר"ש, כלאים פ"ז מ"ד ד"ה ירושלמי, הזרע כרמו כלאים בשביעית אין הענבים נאסרים 'שהכל הפקר ואינו חשוב כשלו. ודווקא ענבים לא נאסרו, אבל גפנים שהוסיפו מאתים אסורים שאין הזמורות הפקר'; מלאכת שלמה, כלאים פ"ז מ"ה ד"ה מעשה; תוספות רבי עקיבא איגר, כלאים שם אות כה; תפארת ישראל, כלאים שם יכין אות לא; הלכתא גבירתא, כלאים שם; מאמר מרדכי, שביעית פ"י סעי' ט: 'העצים והצמחים עצמם אינן בכלל הפקר, וע"כ אין אדם רשאי ליקח ענפי דקל לסיכוך סוכתו מעציו של חברו'; להרחבה ראו עוד בדבריו, מאמר מרדכי שם סי' ד.
 20. ראו לעיל הערה 16.

יכולים האנשים להיכנס בכל דרך שהם רוצים לגינתו, ומשתרד רביעה שנייה יכול בעל הגינה לסגור בעדם את כל הדרכים ולהשאיר להם רק דרך אחת שמובילה לעצים.²¹ מדבריו עולה שגם בשנה השמינית 'הקרקע מופקרת' לטובת הפירות, משום שהיתר כניסה לצורך הפירות תלוי בקדושת הפירות ודין ההפקר בהם, וכל עוד יש פירות שביעית על העצים - חובה על הבעלים להשאיר לאנשים דרך בשדהו כדי לקטוף אותם.²²

2. דעת הרבנים קנייבסקי

ניתן להבין אחרת את היחס בין היתר כניסה להפקר הפירות - אין תלות בין קדושת הפירות ודין ההפקר בהם להיתר כניסה עבור קטף הפירות. באופן כזה היתר כניסה לטובת קטף הפירות שייך רק בשנת השמיטה, שהרי המקור לכך מצביע דווקא על השמיטה, 'השביעית תשמטנה ונטשתה', אז מחויב האדם לא לנהוג כמנהג בעלות על הקרקע ולתת אפשרות לכולם לקטוף פירות שביעית. לעומת זאת בשנה השמינית אין חובה על הבעלים להפקיר שדהו או להשאיר דרך כדי לקטוף את הפירות, שכן באותה העת אין חיוב 'תשמטנה ונטשתה'.²³ הבנה זו ניתן למצוא בדברי הרב יעקב ישראל קנייבסקי:

דין תשמטנה ונטשתה... אינו נוהג אלא בשביעית, שכמו שאסרה תורה השתלטות על הקרקע להצמיחה אסרה תורה השתלטות דרך בעלות על מה שהוציאה הקרקע ממילא. דטעמא דשביעית כדי שתדעו שהארץ של הקב"ה... ודין שצריך לנטוש ולהפקיר אינו מחמת קדושת הפירות כאיסור סחורה והפסד ומצוות ביעור, אלא מחמת קדושת הארץ שאסור לשלוט עליה בין בעבודה להצמיח ובין באסיפת פירותיה דרך בעלות מה שצמח ממילא, ואין איסור זה אלא בשביעית. וכשנכנסה שמינית, דליכא כבר איסור השתלטות על הקרקע, ליכא נמי מצוות תשמטנה ונטשתה.²⁴

גישה זו מובאת גם אצל בנו הרב חיים קנייבסקי, שחולק על דברי ה'חזון איש':
ולענ"ד י"ל דהתורה לא הפקירה הקרקע אלא בשביעית עצמה, וכדאיתא במכילתא משפטים שם ובשביעית וגו' שלא תאמר מפני מה אמרה תורה לא שיאכלו אותה

21. כ"כ דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ז הי"ח ס"ק קכג. אולם ראו בהמשך הדברים שהובאו בשמו שחולק על החזו"א.

22. ראו כן גם: חזו"א (שביעית ס' יא ס"ק ז ד"ה וירק; שם ס' יא ס"ק יח ד"ה והנכנסין; שם ס' ג ס"ק כג ד"ה שם א). אומנם במקור האחרון הסתפק החזו"א אם יש דין הפקר לפירות שחנטו בשביעית ויצאו לשמינית, אך סיים והכריע: 'אח"כ ראיתי דדין הפקר נוהג גם בשמינית מבואר במשנה פ"ט מ"ז עד אימתי עניים נכנסים לפרדסות וכו' ופירש הר"מ לענין שביעית'.

23. הקושי בהבנה זו הוא בביאור הפסוק עליו שיטה זו מסתמכת, שכן שני פעלים יש בפסוק - 'תשמטנה ונטשתה', וביארו פרשני המקרא שהפועל 'תשמטנה' מוסב על עבודות הקרקע ואילו כוונת המילה 'ונטשתה' על הפקר הפירות הקדושים בקדושת שביעית. בכך אומנם בשנה השמינית תמו להם איסורי עבודת הקרקע אך מ"מ פירות השביעית קדושים בקדושת שביעית, וכדברי ספרא, פרשת בהר פ"א תחילת פ"א אות ד: 'כיון שיצת שביעית אע"פ שפירותיה שמיטה מותר את לעשות מלאכה בגופו של אילן, אבל פירותיו אסורים עד חמישה עשר בשבט'. וא"כ היתר כניסה לטובת פירות שביעית בשמינית הכרחי מכוח קדושת הפירות.

24. קהלות יעקב, שביעית ס' ט אות ב. השוו גם למובא בשמו, ארחות רבנו הקהלות יעקב, מהדו' חדשה ח"ג עמ' שכב אות ט: 'במוצאי שביעית תשל"ד אמר לי מו"ר... שמיד במוצאי שביעית זוכה בעל השדה בפירות השביעית שעל האילנות ע"י שדהו ועציו מאחר שכבר לא הפקר, וחזר על זה מו"ר כמה פעמים'.

עניים הרי אני מכניסה ומחלקה לעניים ת"ל והשביעית תשמטנה ונטשתה כו' וזה רק כתוב על שנה השביעית עצמה שיש מצווה תשמטנה ונטשתה. וזה מ"ש בנדרים, ארעא נמי אפקרה אבל אחר שביעית נהי שהפירות עדיין הפקר דאזלין אחר חנטה אבל הקרקע אינו הפקר.²⁵

לאור דברים אלו יש להקשות על הדין שאנו עוסקים בו: מדוע עד רביעה שנייה אסור לאדם לגדור את גינתו, ועליו לאפשר כניסת אנשים לקטוף את הפירות, הרי בשנה השמינית אין דין היתר כניסה לחצר לצורך קטיף הפירות? על כך עונה הרב חיים קנייבסקי²⁵ שאומנם בעל הגינה צריך לאפשר את כניסת האנשים לקטוף פירות גם בשנה השמינית, אך אין זה מטעם דיני שמיטה הממשיכים לתוך השנה השמינית, אלא מדין 'כופין על מידת סדום'. כיוון שיש לאדם פירות הפקר בגינתו, ובאותה העת אין כניסת האנשים מהווה הפסד לגידוליו, הרי שמניעתו מהם להיכנס יש בה משום 'מידת סדום', כדברי הבבלי (בבא קמא פא ע"ב):

הרי שכלו פירותיו מן השדה, ואינו מניח בני אדם ליכנס בתוך שדהו, מה הבריות אומרות עליו, מה הנאה יש לפלוגי, ומה הבריות מזיקות לו. עליו הכתוב אומר, מהיות טוב אל תקרי רע.

שיטה זו מנוגדת להבנת ה'חזון איש' - בעוד לדעת ה'חזון איש' יש היתר כניסה לחצר לטובת קטיף הפירות גם בשנה השמינית, הרי שלדעת הרבנים קנייבסקי ישנה הפרדה ברורה בין היתר כניסה לבין דין הפירות בשנה השמינית.

ד. חיוב הוצאת הפירות

1. דעת הראי"ה קוק והרב חיים קנייבסקי

כאמור לשיטת הרבנים קנייבסקי, לאחר רביעה שנייה יכול בעל הגינה לסגור את החצר לגמרי. אך כאן עולה היא השאלה אותה שאל ה'חזון איש' - מכיון שיש פירות שביעית על העצים והם שייכים לכלל ישראל כיצד א"כ בעל הגינה יכול למנוע את כניסת האנשים ליטול את אשר להם? על כך עונה הרב חיים קנייבסקי, שחייב בעל הגינה להוציא את הפירות מגינתו,²⁶ כלשונו:

ואי משום הפירות, יכולין לתובעו שיוציא להן הפירות, וחייב לעשות זאת שזה הפקר ושייך להן.²⁵

²⁵ דרך אמונה, הל' שמיטה פ"ז הי"ח ביאור ההלכה ד"ה ועד.

²⁶ בשנת השמיטה נחלקו הפוסקים אם מותר לבעל הגינה לקטוף פירות שביעית בכמות גדולה ולהוציאם מחצרו כהפקר, במקרה שאנשים אינם נכנסים לקטוף והפירות מרקיבים על העץ. לדעת הרב שלמה זלמן אוירבך, מעדני ארץ שביעית ס"ז אות ב, האיסור ללקוט כדי לחלק לעניים נובע מעצם הליקוט המסחרי שנאסר ביבול הפקר. ואולם אם אין האדם מונע מאחרים להיכנס לגינתו ולקוט את כל היבול ומוציאו למקום מרכזי מופקר, מותר הדבר, משום שבכך היבול מגיע לייעודו, ההפקר. לעומת זאת לדעת הרב משה קלירס, תורת הארץ, ח"א פ"ח אות ח ד"ה וראיתי, והחזו"א, שביעית ס"ז טו ס"ק יא, עצם הליקוט ע"י הבעלים מפקיע את דין ההפקר, שכן ההפקר חל במחובר, ולאחר הלקיטה זוכה בו הלוקט. לפיכך אסור לאדם ללקוט את היבול ולהוציאו החוצה, משום שבכך הוא מפקיע את דין ההפקר בעת הליקוט, אע"ג שלאחר מכן הוא מפקיר שוב. ראו בתשובתי 'קטיף של פירות שביעית מגינתו עבור הציבור', אמונת עתיך 134 (שבט תשפ"ב) עמ' 26-27.

גישה זו, לפיה אין תלות בין הפקר הפירות לבין היתר כניסה לחצר בשנה השמינית, מצויה כבר אצל הראי"ה קוק שכתב:

אע"פ שהם הפקר מפני חובת שביעית, מ"מ אינו חייב להניח את העניים ואת כל האדם הרוצים לזכות בפירות שביעית להיכנס לתוך פרדסו אחר שכבר עברה שביעית, ורשאי להוציאם לרשות הרבים כדי שיטלו אותם כל מי שירצה.²⁷
בכתב ידו של הראי"ה קוק נוסף נוסף הסבר:

דעיקר חובת נטישת השדות ושלא ימנע כל אדם לבוא הוא דווקא בשביעית גופא, אבל במוצאי שביעית, אע"פ שפירות שביעית שיצאו למוצאי שביעית הם הפקר, מ"מ י"ל שיכול לומר שיוציאם לרשות הרבים כשיבואו העניים, אם יש לו קפידא שלא ייכנסו בפרדס שלו.²⁸

לדבריו, בשל היעדר התלות בין ההפקר בפירות להיתר כניסה, יכול בעל הגינה לסגור את גינתו ולהוציא את הפירות החוצה.

עוד מוסיף הרב חיים קנייבסקי, שאף אם בעל הגינה מעוניין לזרוע לפני רביעה שנייה, ולצורך כך הוא מעוניין לסגור את גינתו ולמנוע מאנשים להיכנס בטענת הפסד הגידולים, הדבר אפשרי:

ויתכן שאם יזרע בחצרו שאז גם לפני רביעה שנייה מקלקל לו, יכול למנוע גם לפני רביעה שנייה שלא יכנסו, דרחמנא לא אפקרה רק בשביעית ולא במוצאי שביעית ויכול לומר אוציא לכם הפירות החוצה אם תרצו ואל תכנסו לקלקל לי חצרי.²⁵

2. דעת הרב שאול ישראלי

הרב שאול ישראלי התנגד לגישה זו המחייבת את האדם להוציא את הפירות לאנשים, ולדבריו כשיש הפסד כלשהו לבעל הגינה בכניסת האנשים הוא יכול למנוע מהם להיכנס, ולא חלה עליו חובה להוציא עבורם את פירות השביעית:

אבל במוצאי שביעית שאז אין זכות דריסה, שהרי משעה שזה מזיק לו אסור להיכנס לשדה. ובפשטות נראה שבכה"ג אף שהפירות נפסדים מאליהם לא אכפת הדבר, ואין עליו להוציאם לרשות הרבים (בשבת הארץ אמנם לא כתב כן, אך לא ידעתי מנין המקור לזה, ובפשטו אין שום חיוב על הבעלים בכה"ג).²⁹

ה. איסור קצירה ובצירה בפירות שביעית בשמינית

1. הקדמה

מדברי התורה נאסרו ארבע מלאכות חקלאיות בשנה השביעית - זריעה, זמירה, קצירה ובצירה,³⁰ כאשר המכנה-המשותף בין שתי המלאכות האחרונות הוא קטיף היבול. חז"ל ביארו שאין כוונת התורה לאסור לגמרי את קטיף הפירות, שכן ציוותה התורה מיד לאחר

27. שבת הארץ, פ"ז הי"ח.

28. שבת הארץ, פ"ז הי"ח, הוצאת מכון התורה והארץ ח"ב עמ' 628 הערה 3.

29. חוות בנימין, ח"ג סי' קא עמ' תרמב.

30. ויקרא, כה ב-ה.

איסור המלאכות על אכילת פירות שביעית, 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'³¹ ואם לא יקטוף כיצד יאכל, כדברי הרמב"ם:

ואי-אפשר לומר שרצונו בפסוק זה לאסור הבצירה לגמרי, שהרי כבר התיר אכילתם באמרו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה.³²

אלא כוונת התורה לאסור את קטיף הפירות רק כשעושה כן 'כדרך הקוצרים וכדרך הבוצרים',³³ היינו איסוף היבול באופן מסחרי, אך מותר לקטוף פירות לצריכת בני-ביתו.³⁴

2. הקושי והכרח שיטת החזו"א

לאור דברים אלו מתעורר קושי על שיטת הראי"ה קוק והרב חיים קנייבסקי. כאמור, לדבריהם לאחר רביעה שנייה אומנם רשאי בעל הגינה לסגור לגמרי את גינתו ולמנוע כניסת אנשים, למרות שיש על העצים פירות שביעית השייכים לכולם, אך עליו לקטוף את הפירות ולהוציא להם. נשאלת השאלה, כיצד יתכן לקטוף כמות גדולה של פירות שביעית עבור אנשים שלא יכולים להיכנס לגינה לקטוף בעצמם, הרי בכך עובר בעל הגינה על איסור קצירה ובצירה 'כדרך הקוצרים והבוצרים'³⁵?

קושי זה מחדד את צדקת דרכו של החזו"א ותורם להבנת שיטתו. לדבריו, לאחר רביעה שנייה אסור לאדם למנוע לחלוטין את כניסת האנשים לקטוף את פירות ההפקר ועליו להשאיר דרך אחת למטרת הקטיף משום שייכות הפירות לכולם, כפי שהתבאר. בדבריו התייחס החזו"א לקושי הנ"ל ומיאן להציע את קטיף הפירות עבור האנשים: 'פירות שביעית שיצאו [לשמינית] שדין כפירות שביעית ומוזהר מלשמרן, למה לא יהיה בהן לאו את ענבי נזירך לא תבצור?!' לדבריו, איסור קצירה ובצירה נובע מדיני פירות השביעית. היינו, מתוקף קדושת פירות שביעית ומכוח חובת ההפקר שלהם יש לאסור קצירה ובצירה 'כדרך הקוצרים והבוצרים', שכן פעולות אלו מורות על ביטוי בעלות שנאסר בשמיטה בפירות שביעית.³⁶

ואכן, במקרים בהם לא חלים דיני שביעית על הפירות, כמו פירות שיטת שנכנסו לשביעית,³⁷ פירות ערלה בשביעית³⁸ אין איסור קצירה ובצירה 'כדרך הקוצרים והבוצרים',

31. ויקרא, כה ו.

32. רמב"ם, פיהמ"ש שביעית פ"ח מ"ו.

33. תורת כהנים, פרשת בהר פ"א תחילת פ"א, ג: 'לא תבצור כדרך הבוצרים'; רמב"ם (הל' שמיטה, הקדמה; שם פ"ד ה"א; שם הכ"ב; פיהמ"ש שביעית פ"ח מ"ו).

34. על שיעור הכמות, ראו: ספר השמיטה, עמ' כא הערה 12.

35. יש לציין שהרב יעקב ישראל קנייבסקי (הובאו דבריו לעיל אות ג.2) לא הזכיר מאומה מעניין קטיף הפירות והוצאתם לאנשים. יתכן והדבר נובע משיטתו במקום אחר, בספר ארחות רבנו הקהלות יעקב, מהדו' חדשה ח"ג עמ' שכב אות ט, שם נכתב: 'במוצאי שביעית תשל"ד אמר לי מו"ר... שמיד במוצאי שביעית זוכה בעל השדה בפירות השביעית שעל האילנות ע"י שדהו ועציו מאחר שכבר לא הפקר, וחזר על זה מו"ר כמה פעמים'. לאור זאת מיד בצאת השביעית זוכה האדם בפירות בעודם מחוברים ואינם עוד הפקר. ופשוט שלדבריו אין כלל איסור קצירה ובצירה.

36. חזו"א, שביעית סי' יז ס"ק ג.

37. ראו: רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ט: 'פירות ששית שנכנסו לשביעית... ואע"פ שאוסף אותם בשביעית הרי הן כפירות שיטת לכל דבר'; ספר השמיטה, עמ' יב הערה 6; חזו"א (שביעית סי' י ס"ק ד ד"ה המהרש"א; סי' כא ס"ק טז ד"ה תפו"ז; כב ס"ק ב ד"ה תפו"ז); הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, שביעית סי' ד אות ט; שולחן שלמה, שביעית עמ' נד).

38. הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, סי' ג אות ה; שולחן שלמה, שביעית עמ' נז).

איסור הנובע מכוח דיני פירות שביעית.³⁹ לאור זאת הסכימו הפוסקים האחרונים שמכיון שדיני שביעית חלים בפירות שביעית בשנה השמינית, הן לגבי הפקר הפירות והן לגבי קדושתם, לא ניתן לקטוף אותם 'כדרך הקוצרים והבוצרים' בכמות גדולה.⁴⁰ אי-לכך מובנת ביותר שיטת החזו"א הנ"ל, שלא ניתן לסגור את הגינה ולהציע לקטוף את הפירות ולהוציאם לאנשים, שכן משום שדיני שביעית חלים על הפירות הללו יש בכך איסור קצירה ובצירה 'כדרך הקוצרים והבוצרים'.⁴¹

3. הקושי בשיטת הראי"ה והר"ח קנייבסקי

כאמור, לשיטה הסוברת שרשאי בעל הגינה לסגור גינתו אך חייב להוציא את הפירות החוצה לאנשים, עלתה השאלה כיצד מתאפשר הדבר לאור איסור קצירה ובצירה בפירות שביעית בשמינית?⁴² וצריך לי עיון.

סיכום

עד ראש-חודש כסלו:

דעת ה'חזון איש': יש להשאיר את החצר פתוחה לקטיף הפירות. דעת הרב חיים קנייבסקי: אם יש הפסד לבעל הגינה מכניסת האנשים, הוא יכול למנוע מהם להיכנס, אך חייב לקטוף את הפירות ולהוציאם החוצה לשימוש הציבור.

מראש-חודש כסלו ואילך:

דעת ה'חזון איש': יש להשאיר רק דרך אחת שדרכה יוכלו להיכנס לקטיף הפירות. דעת הרב חיים קנייבסקי: ניתן לסגור את הגינה לגמרי ולהוציא את הפירות החוצה לטובת האנשים. דעת הרב שאול ישראל: ניתן לסגור את הגינה, ואינו מחויב להוציא את הפירות לאנשים.

39. רש"ט, סנהדרין כו ע"א ד"ה תד"ה. יש לציין לדברי הרב שלמה זלמן אוירבך בספרו מעדני ארץ, סי' ב עד סי' ז, בו הוא מבסס את חידושו להתיר קצירה ובצירה ע"י יהודי לאחר 'היתר מכירה'. לדבריו, לאחר מכירת הקרקע ניתן לקצור ולבצור את היבול ע"י יהודי משום שאין על היבול דיני שביעית בעקבות שייכותו לגוי, וכיון שאיסור קצירה ובצירה הוא דין הנובע מדיני פירות שביעית (קדושה והפקר) אזי כיון שלאחר המכירה לא חלים דיני שביעית על היבול אין איסור קצירה ובצירה וניתן לבצע זאת ע"י יהודי. ראו מה שהגיבו לדבריו הרב ישעיהו זאב וינוגרד, מעדני ארץ סי' ב אות ו-ה; הרב שאול ישראל, חוות בנימין סי' קא.

40. כ"כ: פני הושע (ראש השנה ט ע"א ד"ה ונראה לענ"ד; שם ד"ה בא"ד ור"ל); מנחת חינוך, מצווה שכח ד"ה והנה הדברים; מקדש דוד, שביעית סי' נה; צפנת פענח, הל' מתנות עניים פ"ב ה"ח; חזו"א (שביעית סי' ג ס"ק כג ד"ה שם א; סי' יז ס"ק א ד"ה שם); הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, שביעית סי' ד אות יב; שולחן שלמה, שביעית עמ' נד).

41. כ"כ מעדני ארץ, שביעית סי' ה אות כה ד"ה ולענין קציר.

42. יתכן וניתן לומר כביאורו של 'ערוך השלחן' שהובא לעיל אות ב. לדבריו, ההיתר לבעל הגינה למנוע מאנשים להיכנס לגינתו לאחר רביעה שנייה נובע מהיות זמן זה סימן לזמן ביעורם של פירות שביעית, שבו כלו הפירות מהעצים, ומשום שאין פירות שביעית יכול בעל הגינה למנוע מאנשים להיכנס. א"כ יתכן ומשום שאין כמות רבה של פירות שביעית על העצים ואין בעל הגינה קוטרף 'כדרך הקוצרים והבוצרים', הדבר אפשרי.

הרב יעקב אריאל

אכילת עראי בתפוז

שאלה

מי שיש לו עץ תפוז בחצרו, האם רשאי לאכול בחצר פרי אחד כאכילת עראי ללא מעשר?

תשובה

שנינו במס' מעשרות (פ"ג מ"ח-מ"ט):

[ח] תאנה שהיא עומדת בחצר אוכל אחת אחת ופטור ואם צירף חייב רבי שמעון אומר אחת בימינו ואחת בשמאלו ואחת בפיו עלה לראשה ממלא חיקו ואוכל. [ט] גפן שהיא נטועה בחצר נוטל את כל האשכול וכן ברמון וכן באבטיח דברי ר"ט ר"ע אומר מגרגר באשכולות ופורט ברמון וסופת באבטיח כסבר שהיא זרועה בחצר מקרטים עלה עלה ואוכל ואם צירף חייב הסאה והאזוב והקורנית שבחצר אם היו נשמרים חייבין.

ונקבעה ההלכה כרבי עקיבא, וכן פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ד הי"ז):

גפן שנטועה בחצר לא יטול את כל האשכול ויאכל אלא מגרגר אחד אחד וכן ברמון לא יטול את כל הרמון אלא פורט את הרמון באילן ואוכל הפרד משם, וכן באבטיח כופתו בקרקע ואוכלו שם היה אוכל באשכול בגנה ונכנס מן הגנה לחצר אף על פי שיצא מן החצר לא יגמור עד שיעשר.

ויש לדייק בלשונו שפורט את הרימון באילן ואת האבטיח בקרקע. דהיינו כשהם מחוברים, אפשר לחתוך מאבטיח - בעודו מחובר לקרקע - פלח, ולאוכלו אכילת עראי. לעומת זאת, הקוטף אשכול שלם או אבטיח שלם, אין לאכול מהם גרגיר או פלח, כי עצם קטיפתם בשלמותם מוכיחה שכוונתו לאכילת קבע ולא לאכילת עראי. ולפי זה גם תפוז, לכאורה, אין לקוטפו ולאוכלו ללא מעשר אלא לקלפו בעודו מחובר (דבר שנראה כבלתי אפשרי) ולאוכלו רק פלח פלח, כמו פורט ברימון. אך באמת גם רימון אי אפשר לפורטו לגרגריו אלא לאחר קילופו. ולכאורה דרך זו אינה נראית מעשית, איך אפשר לקלף רימון בעודו מחובר לעץ?! וצריך לומר שהמשנה וכן הרמב"ם הורו את העיקרון ההלכתי, שרק בדרך זו היה מותר לאכול רימון אכילת עראי, אך באמת למעשה אי אפשר לאכול רימון אכילת עראי כלל. ואכן מצינו בתלמוד פסיקות תיאורטיות שאינן ניתנות ליישום מעשי, כגון במסכת בבא קמא (לו ע"א) - ראוי ליטול ואין לו, וכן במסכת כתובות (קי ע"א) זה ראוי לגבות ואין לו, וכן במסכת גיטין (מג ע"א) ראוי ליטול ואין לו, ועוד.

1. הצעה לדין ולא פסיקה סופית.

והנה התבוננתי בעץ רימון בתקופת ההבשלה וראיתי תופעה מעניינת. כשהרימון מבשיל קורה לא אחת שקליפתו מתבקעת, הגרגירים נחשפים וציפורים מנקרות אותם. גם אדם יכול לשלוח את ידו ולהוציא גרגיר ולאכול, וכך גרגיר אחר גרגיר. ואכן רק כך מותר לאכול אכילת עראי ברימון. אך אין לאכול שני גרגירים כאחת, כי זו אכילת קבע. קל וחומר רימון שלם - אם יקטפנו ויקלפנו אינו רשאי לפרוט גרגיר אחר גרגיר ולאכול ללא מעשר, כי עצם הקטיף והקילוף הם דרך קבע. אומנם דעת ר' טרפון במשנה שם שאפשר גם לבצור את כל האשכול ולקטוף את כל הרימון ולאכול דרך עראי, אך אין הלכה כמותו. וכדברינו, שברימון מצוי שהוא נפתח בעודו מחובר, משמע גם מרש"י (זבחים פח ע"ב):

שלא נפתחו פיהם - דרך רימונים כששוהין באילן אחר גמר בישולן מתפתחין מאיליהן כדרך שעושין קליפי אגוזים החיצונות.

נראה שתופעה זו ייחודית לרימונים. לפי זה רק מה שהוזכר במשנה - אשכול, רימון ואבטיח - אכילת עראי שלהם היא גרגירים או פלחים בעודם מחוברים לאילן ולקרקע. לעומתם תפוז - לא ניתן לאכול ממנו אפילו פלח אחד בעודו בקליפתו כשהוא מחובר לעץ. האוכל ממנו עראי קוטף פרי שלם ואוכלו פלח אחר פלח. כאן ר' עקיבא יודה לר' טרפון. אומנם גם פירות הדר לעיתים נפתחים בעודם מחוברים לעץ, כמו רימון, אך תופעה זו נדירה יותר, וגם אין אפשרות להפריד פלח אחד מחיבורו לפלחים אחרים ללא קילוף. לא כן ברימון ואשכול, שבהם הדבר ניתן. לכן נלענ"ד שבפרי הדר, הקוטף פרי אחד, אף שהוא שלם, אין זה גמר מלאכה, ואפשר לאכול ממנו אכילת עראי גם ללא מעשר.²

על קביעות למעשר בחצר בפירות הדר – שאלות / הרב אהוד אהיטוב

לכבוד

מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

שלום רב וברכה לכבוד תורתו

קראנו את תשובת כבוד הרב שליט"א לגבי אדם שיש לו עץ תפוזים בחצרו, לשאלה אם הוא רשאי לאכול בחצר פרי אחד כאכילת עראי ללא מעשר. כיוון שלחידוש זה יש השלכה גדולה לקולא ממה שהיה מקובל עד כה, ברצוננו לשאול את כבוד תורתו מס' שאלות כתלמידים הדנים לפני רבם, כי תורה היא וללמוד אנו צריכים. אם הבנו נכון את דברי כבוד הרב שליט"א, יוצא שהביטויים 'מגרגר ואוכל' ו'פורט ואוכל' אינם אמירה תיאורטית, אלא קביעה מציאותית, כנימוק לקביעת ההלכה, ולפיה אדם שקוטף אשכול ענבים או רימון בחצר חייב לעשר לפני האכילה. הסבר הדבר הוא שמקובל לאכול ענבים בודדים בעוד האשכול מחובר לעץ, וכן ניתן גם לאכול גרגרים מהרימון בעודו מחובר

2. ור' שנו"א להגר"א שם שגם לר"ט מותר לאכול ברימון רק שניים-שלושה גרגירים ולא יותר, כי זו אכילת קבע. וצ"ע אם גם לדידן בתפוז נאמר כן.

לעץ, משום שהוא מתבקע תוך כדי תהליך הגידול. משום כך, כבר על העץ אנו מסתכלים על האשכול או על הרימון כעל מספר רב של פירות מחוברים, ולכן אם אדם יקטוף אשכול ענבים שלם בחצר, או יקטוף רימון שלם בחצר, דינו כמי שקטף שני פירות יחד בחצר, היות ששני הפירות בידו נגמרה מלאכתם לאכילה, והחצר קבעה למעשר אחרי גמר מלאכה, ואסור לו לאכול עד שייעשר. לפי זה מכריע כבוד הרב שליט"א שבפירות הדר, כגון תפוזים וקלמנטינות ומנדרינות וכדו', שבאופן מציאותי אין קוטפים מהם פלחים בודדים בעוד הפרי מחובר לאילן, אלא רק אחרי שקוטפים אותם ומקלפים אותם, לכן כל זמן שהם נמצאים על העץ אנו מתייחסים אליהם כאל פרי אחד בלבד, ולכן ניתן לקטוף תפוז אחד, קלמנטינה או מנדרינה אחת בחצר בלא לעשר.

לאור זאת ברצוננו לשאול את כבוד הרב שלוש שאלות:

שאלה א': כזכור דעת רבי עקיבא במשנה, שהיא מקור ההלכה, שרק מהתאנה ניתן לקטוף פרי בודד בחצר בלי לעשר, ואילו אם קוטפים בחצר אשכול ענבים, רימון, או אבטיח - אסור לאכול מהם ללא הפרשה. בביאור הדבר כתב ה'משנה ראשונה'³ שההבדל בין סוגי הפירות נובע מצורת אכילתם לאחר הקטיף, אם בשל המבנה הייחודי שלהם, כמו באשכול או ברימון, ואם בשל הגודל שלהם, כמו באבטיח. כלומר אשכול ורימון, כיוון שלאחר הקטיף פורטים אותם ואוכלים אותם ליחידות בודדות בגלל המבנה של הפרי, ממילא בפעולת הקטיף בחצר כבר נעשתה פעולה של 'גמר מלאכה' לאכילה של שני פירות. כך הדבר בנוגע לאבטיח, שבגלל גודל הפרי חותכים אותו לאחר הקטיף ואוכלים אותו כיחידות בודדות, ולפיכך כבר בפעולת הקטיף נעשתה פעולה של 'גמר מלאכה' לאכילה של שני פירות. גם ה'חזון איש'⁴ מבין שייחודיותם של הרימון והאשכול בכך שהם מכילים פירות רבים, וכלשונו: 'והנה הא דאשכול ורימון מקרי צירוף משום שיש באשכול כמה ענבים וברמון כמה פרטי...'; ועל פי סברה זו כותב ה'חזון איש' בהמשך הסימן⁵ שפירות הדר נקבעים למעשר בחצר, וכלשונו: 'ולפי זה תפוחי זהב אין אוכלין בבית [אצ"ל: בחצר] אפי' אחת-אחת...'. כך גם יוצא לכאורה מהסברו של ה'חכמת אדם'⁶ להלכה זו, שקביעות למעשר של קטיף פירות בחצר תלויה בחשיבותו של הפרי, כלומר פרי שבכל אכילה מסתפקים ביחידה אחת ממנו בלבד, כגון התפוח או האתרוג, קטיף של פרי אחד בחצר יחשב כגמר מלאכה לאכילה ויקבע למעשר. משמע אם כן לכאורה, שהן להבנת ה'משנה ראשונה' וההולכים בשיטתו, והן לפי ה'חכמת אדם' וההולכים בשיטתו, אסור לקטוף אפילו תפוז אחד בחצר ללא הפרשה.

שאלה ב': כבוד הרב כותב שלא ניתן ולא רגילים לקלף תפוז בעודו במחובר על העץ, ולכן הוא נחשב פרי אחד. והרי גם אבטיח נקבע למעשר משום שאוכלים ממנו פלחים, אף שלא רגילים לקלף אותו במחובר לאדמה. ואם התשובה תהיה שבאופן עקרוני ניתן לעשות זאת ולחתוך חצי אבטיח במחובר ולאחר מכן ניתן להסיר ממנו את הקליפה, הרי

3. משנה ראשונה, מעשרות פ"ג מ"ט ד"ה והנלענ"ד.

4. חזו"א, דמאי סי' ז ס"ק כ.

5. שם, ס"ק כד.

6. חכמת אדם, שערי צדק פרק ג סעי' טז-יז.

גם תפוז ניתן לחתוך בחתך אורך, כך שרוב הפלחים יישארו שלמים, ולאחר מכן לקלף את החצי שנותר בידינו?

שאלה ג': לפי הסברו של כבוד הרב שליט"א, שהמשנה מניחה שהרימון הוא פרי מבוקע שאוכלים את הגרגרים שלו במחובר אע"פ שגם ציפורים אוכלות ממנו, האם המשנה לא חוששת למה שנאמר במשנה (תרומות פ"ח מ"ו):

ניקורי תאינים וענבים וקשואין והדלועין והאבטיחים והמלפפונות... כל שיש בו ליחה אסור?

אכן אף שהלכה זו נפסקה ברמב"ם⁷ והטור⁸ בין הדברים שאסורים משום סכנה, יש המקילים בחלק מנושאים אלו בזמן הזה, וכפי שפסק הש"ך⁹ שבימינו לא חוששים למשקים שנתגלו. אך גם השו"ע לכאורה מקל דווקא במשקים שנתגלו, כי לא מצויים בימינו נחשים בבתים, אך לא כתוב שהוא מקל בפרי מנוקד. ואף אם נאמר שהוא הקל בפרי מנוקד, זהו בזמן הזה, והרי הוא מסכים שחז"ל חששו לכך, ולכן כיצד ניתן לבאר שהמשנה דיברה במציאות שאוכלים רימונים מנוקבים מהעץ, ולא חוששים לפרי מנוקד?

תשובה לשאלות / הרב יעקב אריאל

לכב' הרב אהוד אחיטוב
מד"א בני דקלים ת"ו
שו"ב

לא קבעתי מסמרות אלא הצעה לדיון. הערותיכם המחכימות הגיעוני, ולהלן הערותיי עליהן.

א. ב'דרך אמונה' (הל' מעשר פ"ד הט"ו) כתב: תאנה - וכן תמר ושאר הפירות (כפ"פ עפ"י תוספתא). כלומר דין אכילת עראי בפרי אחד נוהג בכל הפירות.

קילוף - אינו קובע, וראיה לכך מקילוף שעורים, ע"י ביצה יג ע"ב.

ענבים ורימונים הם פירות חריגים, ואין לך בהם אלא חידושם, מאחר שאפשר לגרגר מהם גרגרים בודדים בעודם מחוברים. לכן אנשים אוכלים אותם עראי בדרך זו. האשכול מצרף אותם, לכן הקוטף אשכול כאילו קטף שני פירות, וזו דרך קביעות ולא דרך עראי, אך יתר הפירות אי אפשר לאכול מהם עראי אלא לאחר קטיפתם.

ב. מש"כ תואם את תחילת דבריו של המשנה ראשונה שהמחלוקת בין ר"ע ור"ט היא במגרגר ענבים בעודם מחוברים. בהמשך דבריו משמע לכאורה הסבר אחר, שהמחלוקת בין ר"ט ור"ע היא במגרגר ענבים לאחר שהאשכול נתלש. ר"ט סובר שבגלל גודלו אוכלים אותו גרגרים ואפילו רבים, ור"ע סובר שגם באשכול תלוש הוא כאילו שניים מצורפים. ודבריו טעונים הסבר, כי הוא עצמו מצטט את הרמב"ם (הל' מעשר פ"ד הי"ז) שמדובר באוכל רימון וענבים מן המחובר, וזו לשונו:

7. רמב"ם, הל' תרומות פי"ב הי"ג; שם, הל' רוצח פי"ב ה"ב.

8. טור, יו"ד סי' קטז.

9. שו"ע, יו"ד סיד קטז סעי' א.

גפן שנטועה בחצר לא יטול את כל האשכול ויאכל אלא מגרגר אחד אחד וכן ברמון לא יטול את כל הרמון אלא פורט את הרמון באילן ואוכל הפרד משם, וכן באבטיח כופתו בקרקע ואוכלו שם.

יש להבין את סוף דבריו שהוא חוזר לפי הראשון שר"ע מדבר במחובר, ואין נפק"מ לגודלו של הפרי (חוץ מאבטיח שניתן לאוכלו פלחים בעודו מחובר).

ג. גם את ה'חכמת אדם - שערי צדק'¹⁰ יש להבין כמש"כ על פסק הרמב"ם, הוא כותב: אבל ברמב"ם משמע דאינו קפידא רק שלא יתלוש כל האשכול, כדאיתא בפ"ה [ממעשר] הל' ג'.

כלומר מותר לגרגר את הגרגרים אחד אחד רק בעוד האשכול מחובר לגפן, אך אין לתולשו, כי בכך הוא מצרף את כל הגרגרים יחד. ולפי"ז המשך דבריו: ונראה לי דהוא הזין בכל הפירות שדרך בני אדם לאכול מהם רק פירי א', כגון תפוח ואתרוג וכיוצא בו דינם כאשכול ורמון.

ר"ל שכשם שבאשכול ורימון מותר לאכול את הגרגרים אחד אחד, ה"ה אתרוג ותפוח אפשר לאכול כל פרי אחד אחד. כל פרי הוא כמו גרגר. אלא שגרגר ברימון וענבים אפשר לאכול במחובר, ואת יתר הפרות רק לאחר תלישתם. ומהשוואתו את האתרוג לתפוח ניתן ללמוד שכשם שתפוח נאכל כולו, כך גם האתרוג נאכל כולו, אף שיש בו פלחים (אתרוג תימני שאין בו פלחים לא היה מוכר לו, וסתם אתרוג יש לו חדרי זרע דהיינו פלחים, כמבואר ב'שלחן ערוך'¹¹ שהוא האתרוג המצוי ולא התימני).

ד. גם מה'חזון איש'¹² ניתן להבין שענבים ורימונים שונים מיתר הפירות בכך שהם מצרפים את הגרגרים שבהם לשניים שניים כמש"כ. לכן מותר לאוכלם אחד אחד בעודם באילן, אך קטיפתם מצרפתם לשניים שניים ויותר, וזו כבר אכילת קבע. וכן אבטיח בגלל גודלו אוכלים אותו פלחים פלחים, ולכן אכילת עראי לו היא חיתוך פלחיו בעודו מחובר לקרקע. אומנם מש"כ שם באות כד שתפוז אין לאוכלו אחד אחד הוא עצמו נשאר בצ"ע, וגם הנוסח 'בבית' נראה מוטעה, וייתכן שנפלו שם עוד טעויות. לכן מסקנתו בנושא התפוז אינה ברורה. מאידך גיסא הסברה נותנת שמותר לאכול קלמנטינה ותפוז בדרך עראי, שהרי אינם דומים לרימונים וענבים, כי אין אפשרות לאכול מהם פלחים פלחים במחובר. ואת"ל אולי כוונתו לאכילת פלחים אחד אחד. וצ"ע. ואם הגודל קובע, הרי קלמנטינה ותפוז קטנים מרימון ואבטיח.

מסקנתי היא שתפוז אינו שונה מכל פרי אחר, ולפחות אפשר לאוכלו פלח אחר פלח .



10. חכמת אדם, שערי צדק שם.

11. שו"ע, או"ח סי' תרמח ס"ק ג.

12. חזו"א, דמאי סי' ז ס"ק כ.

הרב פרופ' נריה גוטל

השתתפות בבחירות

בפרקי אבות (פ"א מ"ז) הורה נתאי הארכלי: 'הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע ואל תתיאש מן הפורענות'. וכך הורה הרמב"ם בהלכות דעות (פ"ו ה"א): 'צריך האדם... יתרחק מן הרשעים... כדי שלא ילמוד ממעשיהם, ומעין זה גם בהלכות תשובה (פ"ד ה"ה).¹ האם מותרת אפוא השתתפות בבחירות לכנסת, אשר משמעה 'חיבור' נציגות דתית עם אותם שאינם מוחזקים שומרי תורה ומצוות?

א. 'הניסיון מעיד שאחדות זאת איננה טובה'

כפי שנראה להלן, הרב וולדינברג היה סבור ש'שאלה זאת היא אחת, ואולי האחת מהכי קשות שיכלה לעמוד לפנינו בדור מן הדורות, ובעיקר מן הדורות האחרונים! החומרה שבהשתתפות עם רשעים באה לידי ביטוי מובהק כבר בתנ"ך.² הדוגמה הבולטת לכך היא חבירתו של יהושפט לאחאב מלך ישראל,³ אשר בעקבותיה אמר לו הנביא חנני החוזה: 'הלרשע לעזר ולשנאי ד' תאהב, ובזאת עליך קצף מלפני ד' (דברי הימים ב' יט, ב), ואכן לא ארכו הימים ו'באו בני מואב ובני עמון ועמהם מהעמונים על יהושפט למלחמה' (שם כ, א). זאת ועוד, יהושפט חבר לאחזיה מלך ישראל⁴ לעניינים מסחריים, וחבירה זו הביאה את הנביא אליעזר בן דדוהו ממרשה לומר לו: 'כהתחברך עם אחזיהו פרץ ד' את מעשיך', ואכן 'וישברו אניות ולא עצרו ללכת אל תרשיש' (שם יח-כ). לדעת רד"ק (מלכים א' כב, מה) פגם החבירה בא לידי ביטוי גם בסגנון הכתוב (מלכים שם, מא-מה), ביחס ליהושפט, שאומנם הילך בדרך ה' אך בכל זאת נכתבו עליו מילות ביקורת:

וילך בכל דרך אסא אביו לא סר ממנו לעשות הישר בעיני ד'. אך הבמות לא סרו עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות. וישלם יהושפט עם מלך ישראל.
סמיכות זו שבין אזכור הבמות לאזכור ההשלמה, התבארה ברד"ק כביטוי ביקורתי:
טעם הסיפור הזה וכתבו אותו אחר אך הבמות לא סרו, אמר ועוד רעה אחרת נמצא בו שהשלים עם מלך ישראל ועזרו.⁵
בהתאם, אמרו באבות דרבי נתן (נו"א פ"ט):

1. ראה גם רמב"ם, פיהמ"ש אבות שם.
2. כבר בהיות ישראל במדבר - ראה רש"י במדבר כ, כג (ומקורו במדבר"ר יט, טז): 'על גבול ארץ אדום, מגיד שמפני שנתחברו כאן להתקרב לעשו הרשע, נפרצו מעשיהם וחסרו הצדיק הזה'.
3. ראה מלכים א' כא, כה: 'לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ד'.'
4. ראה דברי הימים ב' כ, לה: 'הוא הרשיע לעשות, ומצודת דוד, שם: 'אף כי אחזיה הרשיע לעשות הרע, לא נמוע יהושפט מלהתחבר עמו'; מלב"ם, שם: 'הוא הרשיע - כי אחאב הסתה אותו איזבל אשתו, והוא הרשיע מעצמו'.
5. עוד על חיבוריו של יהושפט, ראה מלכים ב' ג, וראה להלן הערה 8.

ואל תתחבר לרשע - מלמד שלא יתחבר אדם עם אדם רע ולא עם אדם רשע, שכן מצינו ביהושפט שנתחבר עם אחאב... שוב נתחבר לאחזיה... וכן מצינו באמנון שנתחבר עם יונדב ויעץ לו עצה רעה... (שמואל ב' יג, ג)...

בשל כך הדגיש המאירי (אבות, שם) שהחבירה אסורה גם 'לעניני סחורה ופרקמטיא לפעמים דרך עראי',⁶ ורבנו יונה (אבות, שם) הדגיש שאסורה גם חבירה זמנית,⁷ וכן אסור להעמיד פנים 'כאילו' הוא אוהבו.⁸

לפני כמאה וחמישים שנים, כאשר עלו הצעות לחיבור חרדים ומשכילים ונאולוגים למפלגה אחת, יצא מהר"ם שיק (שו"ת, או"ח סי' לו) חוצץ נגד ההצעה, בעיקר בשל איסור החבירה לרשע:

מה אומר ומה אדבר, הלוא הניסיון מעיד שאחדות זאת איננה טובה... שהחיבור איננו אלא לפנים, והרעים נשארו רעים, ורוצים להפוך הקערה על פיה. וגם דוד המלך ע"ה אמר (תהלים קכה, ג) 'כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים למען לא ישלחו וגו' ידיהם', והנביא בדברי הימים (ב' כ, לז) אמר 'בהתחברך לרשע פרץ ה' את מעשיך'... ולכן אין אני יכול לומר להם עצה להתאחד ולהתחבר עם קלי הדעת ועם אנשים המבקשים חדשות...

ושוב, במכתב לרי"ד במברגר מווירצבורג, התרעם מהר"ם שיק (שם סי' שו) על הגישה שהתנגדה לפירוד קהילות:

אסור להיות אחדות בין היראים והרעפארמער... שמעתי שהדר"ג נ"י פסק והורה שאם הרעפארם געמיינדע בפראנקפורט דמיין מבטיחים (געראנטירען) להאנשים היראים אשר אין רצונם להיות פרוד מהם בכל עניני של תורתינו הקדושה מותר להיות עמהם באגודה אחת... ושלמה המלך עליו השלום אמר במשלי (א, י) 'בני

-
6. השווה שו"ת משיב דבר, א, סי' ט: 'הנה כתיב במשלי... בני אל תלך בדרך אתם, מנע רגלך מנתיבתם'. פי' 'דרך' הוא הכבושה לרבים, נתיבה הוא דרך היחיד. והזהיר הכתוב אשר בדרך הרבים, אף על גב שא"א למנוע רגל מאותו דרך הרבים, מכ"מ אל תלך בדרך אתם אחוזי יד. משא"כ בנתיבה שלהם, שהוא דרך המיוחד להם, מנע רגלך ממש. וכך יש לנהוג עם אותם האנשים אורבי לנפש הישראלי להשחיתה ולהסירה מדרך חיי העוה"ב, אשר בדרך הרבים היינו במסחר וכדומה אי אפשר למנוע ממסחרם, אבל בנתיבה המיוחדת שלהם, היינו בית תפלה שלהם וכדומה, מנע רגלך ממש, כי אפקירותא ממשיך הלב' (ור' שם סי' מד).
7. לרבנו יונה, ראה גם שערי תשובה ג, נא, וחתם: 'ורבו דרכי מות הנמצאים בחברת הרשעים, וכבר גלינו על העון הזה וכובד ענשו'; וראה אורחות צדיקים, שער האהבה ד"ה ואל תתחבר.
8. לצמצום-מה של איסור החבירה טען רבי עמנואל חי ריקי, בפירוש הון עשיר, אבות שם: 'ואל תתחבר לרשע - אבל הרחק אל תרחיקהו בשתי ידים, אלא תהא שמאל דוחה את מעשיו, וימין מקרבת אותו תחת כנפי השכינה בתוכחה ראויה'. וראה גם הראי"ה קוק, אורות הקודש, ג, עמ' שלג: 'כשמתחברים עם נפשות פחותות של פורצים ורשעים, נפגמים. אבל אם יש בהם איזה דבר טוב, ומתכוונים בהתחברות רק אל הצד של הטוב, אז אם כחו יפה הרי זה מתעלה... ואפילו כשיש איזו חיבור לרשע לאיזה צדיק בדרך אהבה, כבר מסולק ממנו איסור ההסתכלות, מפני שעל ידי חיבורו אל הצדיק נחשב כאילו יש בו כבר חלק טוב' - ראה שם דיוקו מסגנון דיבורו של אלישע עם יהורם בן אחאב: 'לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא, אם אביט אליך ואם אראך (ר' מלכים ב' ג, יד) - משמע הא על ידי נשיאת פנים של יהושפט מלך יהודה שנלווה עמו הביט גם אליו וראהו, ולא חשש לאיסור ההסתכלות בפני רשע'; וראה להלן מה שהביא הרב וולדינברג מהרב קוק. לא מופרך להניח שהיות השניים - רע"ח ריקי והראי"ה - אנשי קבלה מובהקים, הוא שעומד ברקע סגוריה זו, שאינה נותרת ערטילאית אלא אף מבוטאת הלכתית-מעשית.

אם יפתוך חטאים אל תאבה'... וחכז"ל אמרו באבות (פ"א מ"ז)... ואל תתחבר לרשע... כנאמר ביהושפט... 'בהתחברך עם אחזיהו (היינו לרשע) פרץ ה' את מעשיך'.⁹

וכך, גם אחר קום המדינה, היו שאסרו מסיבה זו את ההשתתפות בבחירות. כך לדוגמה בשו"ת באין חזון (עמ' יח-כ)¹⁰ כתב הרב שמואל דוד הכהן מונק:

המתחבר לרשע לכאורה עובר באיסור תורה דואהבת את ה' א', שהרי בכלל מצות אהבת ה' הוא לשנוא את הרשעים... ואפשר עוד דיש איסור תורה בהתחברות לרשעים דעובר במצוות עשה דובו תדבק, שפירושוו חז"ל... שמצוה לידבק בחכמים, וא"כ העושה היפך זה ומדבק א"ע ברשעים עובר על זה.

מעשית הוא דן בשאלה מה באמת לאמיתה כוונת הנבחרים:

הדבר ידוע שהנבחרים משתתפים עם הרשעים בכל הענינים ומחניפים להם מאד בלי שום צורך ומחזיקים ידיהם בדיבור ובמעשה... ואף נכנסים לממשלה ומקבלים על עצמם אחריות עבור כל מעשי הממשלה, וכל זה אין בו צורך כלל ואין זה אלא מפני שאינם מקפידים על רשעת הרשעים, וא"כ לכאורה עוברים באיסור תורה דואהבת וגו' ובו תדבק כנ"ל...

ב. 'הנמנע הוא בכלל ממעט כבוד שמים ה"ו'

אלא שדעות אלה ושכמותן משקפות מיעוט קטן בין הפוסקים, הן קודם הקמת המדינה והן אחריה, בבחירות לכנסת ישראל. רובם המוחלט של רבני ישראל - מהמגזרים השונים - אשר נתנו דעתם לסוגיה, סברו כי לא זו בלבד שהשתתפות בבחירות אינה אסורה, אלא אדרבה: היא חובה, מצווה וקידוש השם גדול. כך לדוגמה הדגיש הרב ישראל יעקב קניבסקי (הסטייפלר) שדווקא הנמנע מהשתתפות בבחירות מביא לחילול השם:

מאחר שהענין הוא דלדעת רוב רובם של חכמי התורה קדושי עליונים זהו ענין של חיוב וקידוש שם שמים, ולהיפך מיעוט המצביעים ח"ו הוא ענין נורא של חילול השם נורא ח"ו... החיוב מוטל על כל אחד ללכת אחר הרוב בכל התורה כולה. ונידון דידן רוב ככל חכמי ישראל אשר איתנו תל"ת ואשר כבר נתבקשו לשיבה של מעלה אבל הוראתם קיימת, ולדעתם זהו חיוב גמור, והנמנע הוא בכלל ממעט כבוד שמים ח"ו, איני יודע צד היתר בכזה.¹¹

9. ראה גם שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' שט, ושם בסי' שז כתב שהישארות בקהילות הסטטוס-קווראנטה יש בה משום 'לא תעמוד על דם רעך'! וראה שו"ת מהריט"ץ החדשות, סי' קס.

10. על דעת המכותב, שמצדד בבחירות, ראה שם עמ' כז.

11. קריינא דאיגרתא, ב, איגרת קנו, עמ' קסט-קע; וראה שם, איגרת קנד עמ' קסט: 'בדבר בחירות לכנסת אכמ"ל כלל וכלל, רק אכתוב לך' שדעת רוב רובם של גדולי הדור כלפני עשרים שנה ה' שאין בזה שום צד איסור כלל ובכלל מרן החזו"א זצלה"ה ואדרבא כו' ומצבנו כאן הוא ממש כמו בפולין שכל גדולי הדור חייבו מאוד להצביע בעד נציגים יראי שמים ובנו של החת"ס הוא הגר"ש זצ"ל מקראקא ה' נציג בפרלמנט האוסטרי... ואין בזה צד חיזוק כלל וכלל לחופשים רק צד החלשה עד כמה שאפשר, ויש בזה ענין קידוש ש"ש... ובכל אופן הלא בכל התורה כולה הולכין אחר רוב המורי הוראה האמיתיים'. יצוין שרי"י קניבסקי חזר לנושא הבחירות שוב ושוב (מהיבטים שונים), ועובדה זו מלמדת עד כמה היה הדבר בנפשו - ראה שם, א, איגרות רג-רכב, עמ' ריט-רלז.

בכך נוטה הסטייפלר אחר דעת גיסו - ה'חזון איש', שהביע דעתו בעד ההשתתפות בבחירות. כאשר נשאל ה'חזון איש' אם אין בכך איסור בשל ההתחברות לרשע, השיב (פאר הדור, ב, עמ' קצב, הע' 64 - מרשימות ר"מ שנפלד):

להתדבק? הלא אנו נלחמים בהם! ותוך כדי דיבור הישווה את הענין לדברי רש"י על היאבקות יעקב עם שרו של עשו (בראשית לב, כה) - ויאבק לשון התקשרות, שכן דרך שנים שמתעצמים להפיל איש את רעהו שחובקו ואובק בזרועותיו... אמר... החזו"א לפני הבחירות בלשון זו: כל קול חשוב. מנין הקולות לטובת הדתיים מעיד כמה יהודים חפצים בשלטון התורה, ונכרך בזה ענין של קידוש שם שמים.¹² יש להניח ששניהם סמכו גישה זו על הנהגת רבים מגדולי ישראל במצבים דומים בחו"ל.¹³ כך לדוגמה בשנת תרצ"א (1931) יצאו רבים מגדולי ישראל בקריאה נרגשת ליהודים לצאת ולבחור: וכך כתב ה'חפץ חיים':

כאשר עומדים אנו כעת סמוך להבחירות של הסיים והסענאט, וכאשר הורה לנו הנסיון מכבר גודל הנחיצות שיהיו הנבחרים שמה מסורים לד' ולתורתו, בוודאי חוב גדול וקדוש על כל מי שנגעה יראת ד' בלבבו שלא להשתמט ולהתרפות בענין זה הנוגע לדברים העומדים ברומו של עולם לחיזוק התורה ודת קדשנו, ובכל מאמצי

12. ראה גם פאר הדור, ד, עמ' רסה, שהבהיר החזו"א כי 'אין פוסקים דין על סמך מימרא בודדת מדברי חז"ל; כנגד כל מימרא יכולים לצטט כמה מימרות שמשממע מהן להיפך. איך אמרת, אל תתחבר - וכשאתה מתפלל בכל בוקר עם המנין, אתה בוחן כל אחד אם אינו רשע? הלא אתה ממש מתחבר עמו... ואמנם שיקול הדעת צריכה סיעתא דשמיא שלא יכשל חס ושלום'. וראה בספר בעיות הזמן, לרבי רפאל ראובן גרוזובסקי: 'לענין לשלח שליחינו לכנסת, לית דינא ולית דיינא שאנחנו חייבים לשלחם לעמוד על המשמר וללחום שלא יבלע רשע את הצדיק, ואין בזה לא התחברות ולא הסכמה ולא סיוע ולא הכנעה אלא עמידה על נפשנו... וכן נהגו אבותינו מימות עולם להיות להם שתדלנים קבועים במקום הממשלה... ומה שרוצים לדמות את זה למה שאסרו רבותינו זצ"ל להתחבר עמם ולשלוח שליחינו לקונגרסים הציוניים, הא לא דמי... דהתם כל השותפות ברצון היתה והכא לא יאמר שום איש שיש בידינו לעשות חלוקה, ועוד כי חלוקה גמורה בכל הענינים היא בלתי אפשרית כלל וכלל... וכל המגיז דעתו בזה לשם שמים הרי זו דעת תורה, וצריך לילך בזה אחר רוב המורים שהנם ראויים להוראה בדור הזה על פי גדולתם בתורה ביראה ובחכמה', וראה קונטרס חובת הבחירה (בעילום שם, חמוש"ד), וכן קונטרס ובחרת בחיים (בעילום שם), אדר ב' תשע"ט: 'בו יבואר שעל פי הלכה חיוב גמור להצביע בבחירות ואין שום היתר להשתמט מלהשתתף בבחירות וגדול עווננו של העושה כן'.

13. זיקה ישירה זו, של היסמכות רבנית אחרי תש"ח על תקדים העבר, שלפני תש"ח, עולה מפורשות ממכתבו של הרב אהרן קוטלר, אשר פורסם לקראת בחירות תש"ך: 'גם בליטא ובפולין השתתפו כל גדולי דור העבר בלי יוצא מן הכלל בבחירות להקהלות אף במקומות שהיה ברור שהרוב יבחר מהחפשים... ויותר מזה, כי בשנת תרע"ח כשסדרה ממשלת רוסיה אז [קודם מהפכת הקומוניסטים] אסיפת נבחרים כללית בתור אסיפה מכוננת מכל יהודי רוסיה לסדר את כל הענינים היהודיים הפנימים בזכויות רחבות, השתתפו כל גאוני הדור בתעמולת הבחירות, ורובם היו בעצמם מועמדים ברשימת הנבחרים, ובתוכם רבותינו הגאון רשכבה"ג מרן רבי מאיר שמחה הכהן זצ"ל, והגאון רשכבה"ג מרן רבי חיים הלוי זצ"ל, והגאון האמיתי מאור הגולה מרן רבי חיים עוזר זצ"ל, הגם שידעו הכל כי הרוב יבחרו חופשיים כמו שהיה באמת, וכן רבינו הגאון האמיתי קדוש ישראל מרן החפץ חיים זצ"ל פעל הרבה בבחירות אז, וכן בהמועצה הלאומית הקבועה ליהודי ליטא שנתיסדה על פי הממשלה השתתפו גאוני התורה שבדור... גם חכמי אונגאראן שהתבדלו לקהלות נפרדות, הנה לפי תנאי המקום היה זה באפשרי וגם לתועלת, אבל מובן כי לא שייכת כלל אפשרות בתנאים הנוכחיים ליסד שלטונות מיוחדים לכל הענינים הנידונים בכנסת או בעיריות; וראה לעיל הערה 11.

כוחנו עלינו להשתדל להכניס שמה אנשים גבורי כח המסורים לד' ולתורתו בכל נפשם, להגן על דת קדשנו נגד מהרסיה ומחריביה העומדים עליה מכל צד.¹⁴
וה'אחיעזר' כתב:

אתם שומרי תורה ומצוות וכל אשר לא עוממו בקרבו זיקי היהדות, אל נא תתרשלו בדבר הבחירות ואל יהא הדבר קל בעיניכם, אל תחשבו בשעה זו רבת האחריות חשבונות פרטיים ומפלגתיים המביאים לידי פירודים, רק לחשוב חשבונות של מצוה לטובת עמנו ותורתנו הקדושה, מי כמותם יודעים כי נחוצים לנו נבחרים בבתי המחוקקים גם יראים ושלמים המתחשבים עם דעת גדולי התורה והיראה בענינים רוחניים הנוגעים ליסודות התורה.¹⁵
וה'אמרי אמת' (מגור):¹⁶

כאשר נוגע הרבה לעניני הדת היהודית שיבחרו באי כח החרדים להסיים וסינאט כדי להגין על עניני היהדות, הנני מבקש מכם לסייע בכל האמצעים לנצחונה של הליסטע שעליה נמצאים באי כח החרדים.
הם, ורבים נוספים, לא ראו בהשתתפות זו משום 'התחברות לרשע'. אדרבה ואדרבה, מוכרים כמה וכמה רבנים חשובים שנשלחו מטעם גדולי ישראל לשמש צירים נבחרים בפרלמנטים שונים. כך, בחו"ל, רבי שמעון סופר (בן החתם-סופר) היה חבר הפרלמנט האוסטרי; רבי מאיר שפירא - חבר הסיים הפולני; רבי יהודה לייב צירלסון - חבר הפרלמנט הרומני; רבי יוסף כהנמן - חבר הסיים הליטאי; רבי יעקב קופל רייך - חבר הפרלמנט ההונגרי, ועוד. כך גם מאז הקמת המדינה - נציגים נבחרים בכנסת ישראל: הרב יצחק מאיר לוין, הרב קלמן כהנא, הרב יהודה לייב פישמן, הרב משה צבי נריה, הרב משה מאיה, הרב יעקב יוסף, הרב יוסף עזרן, הרב אליעזר ולדמן, הרב חיים דרוקמן, ועוד.

ג. 'היוב להשתתף בבחירות לכנסת'

הרב מנחם מנדל כשר נשאל:

איך יצאו כל גדולי ישראל בקול קורא לעם ישראל בא"י להשתתף בבחירות לכנסת שבו יושבים הרבה חילונים, הרי שנינו... אל תתחבר עם רשע, ובמכילתא ריש יתרו אפילו לדבר מצוה... א"כ האיך התירו הרבנים והאדמו"רים הנ"ל לאגודת ישראל לשלח נבחרים להכנסת, והיתה תקופה שהשתתפו גם בממשלה גם בקום המדינה, הרי אמרו אל תתחבר לרשע, והרי רוב ראשי הממשלה ורוב הנבחרים אינם שומרים את הדת ואיך התירו מועצת גדולי התורה וזרזו את העם ללכת לבחירות...
תשובת הרמ"מ כשר הייתה:

מאותו המקום עצמו שממנו למדים האיסור שלא להתחבר עם רשע משם אנו למדים שבענין כגון זה לשלח נבחרים לכנסת ולממשלה מצוה לעשות כן, ואין זה

14. מכתבי הרב חפץ חיים, מכתב כז.

15. קובץ אגרות אחיעזר א, איגרת קנג.

16. אוסף מכתבים - אמרי אמת, מכתב פו.

בכלל איסור של אל תתחבר. כי הנה מפורש בקרא, שעובדיהו הנביא שה' ירא את ה' מאד ה' ממונה על ביתו של המלך אחאב (כמבואר מ"א יח, ג), שה' הרשע הגדול ביותר בין מלכי ישראל ועובד ע"ז להכעיס ואשתו הארורה איזבל היתה סומכת על שלחנה ד' מאות נביאי הבעל, ובכל זאת לא חשש שיאמרו שהוא מתחבר לרשע ועוזרו ואיך הותר לו לעמוד אפילו יום אחד בביתו שה' מלא ע"ז... מכאן אנו למדים שעובדי' שה' נביא, בוודאי מצווה ה' לעמוד בבית אחאב, שע"י משרתו הגבוהה בבית אחאב ה' ביכולתו לעזור לנביאי האמת ולהצילם ממיתה מידי איזבל אשתו הנכרית של אחאב, ועוד כמה דברים טובים שה' ביכולתו לעשות, ולבסוף השפיע גם על אחאב בעצמו שעשה תשובה. אותו הדבר ממש יש לומר גם על נציגי הדתיים בכנסת או בממשלה...¹⁷

בגישה דומה החזיק גם הרב עובדיה יוסף. בשו"ת 'מעין אומר' (ד, ס' קנו), הוא נשאל: 'האם מותר לאבלים הנמצאים בתוך שבעה ללכת להצביע בבחירות לכנסת', והשיב: 'מותר, ושישימו עפר בנעלים'.¹⁸

התייחסות הלכתית מפורטת לסוגיה ניתנה פרק זמן קצר אחרי הקמת המדינה. בחודש שבט תשי"ג פנה רש"ז שרגאי לרב וולדינברג (מחבר שו"ת ציץ אליעזר) בשאלה:

האם יש חובה להשתתף בבחירות לכנסת מן דין תורה. אמנם מבחינת ההשפעה על עניני המדינה מבחינה דתית יש מקום לומר כי הימצאות מבפנים הכנסת (ויש אומרים גם מבפנים בממשלה) משפיעה במידת מה להקטין את המעטת הדמות הדתית שלה. מאידך האין בזה משום משותפים לדבר עבירה, שהרוב בכנסת ובממשלה קובעים בנגוד לרוח התורה? אם לא יותר נכון שלא להשתתף בבחירות כלל ועי"כ להחליש את כוחם של אלה שמדברים בשם רוב מתיישבים במדינה, שמשותפים בבחירות. האין חובה לא להשתתף, ואי השתתפותו תשמש מחאה ושליטת סמכות אלה אשר עושים מעשים אשר לא כן? מה עדיף, להימצא מבפנים ולהשפיע למעט חילולי הדת במידת האפשר, ולפעמים גם להשיג משהו במובן חיובי, או לעמוד מרחוק ולהשמיע את מחאתנו ועי"כ לא נהיה שותפים.

הרב וולדינברג השיב לו באריכות (הלכות מדינה, ג, עמ' קג-קט) והבהיר תחילה שאין לחדד כי השאלה מורכבת וסבוכה:

שאלה זאת היא אחת ואולי האחת מהכי קשות שיכלה לעמוד לפנינו בדור מן הדורות, ובעיקר מן הדורות האחרונים.

הוא בוחן את הסוגיה במכלול היבטיה, ודוחה את ההשוואה למעשה יהושפט:

נידוננו לא דמי לההיא דיהושפט, דשם לא היה תלוי יהושפט בעצם הנהגת ממלכתו באחאב ואחזיה, ומשא"כ בנידוננו אי השתתפות אתם כמוה כמסירת כל ההנהגה הממלכתית בידם... אדרבא, ההתחברות לעבודה המדינית מביאה שלא

17. התקופה הגדולה, ב, עמ' 433 ואילך. ראייה דומה הביא גם הרב יהודה סילמן, ראה <http://beinenu.com/lessons/%D7%AA%D7%A9...7%A9%D7%94>

18. ראה שם גם ס' קנה: 'הרב... סיפר לרבנו וביקש סליחתו, שבבחירות היו אנשים שישבו שבעה ולא רצו להצביע בבחירות, והוא התקשר בשם הרב לומר להם שילכו להצביע', והגיב הרב עובדיה יוסף: 'טוב עשית'.

יהיה לכופרים ממשלה שלימה עלינו, ויתר על כן הרי בנגוע איזה דבר נגד דין תורה קמים הנבחרים החרדים ומוחים ומצביעים נגדם, ויש בזה גדר של קדוש שם שמים ששומעים אח קול ד' מעל במת הכנסת, ובזה בעצמו ישנה הכרזה פומבית של התבדלות מדרכיהם הרעים...

לכך הוא מוסיף שמדברי הראי"ה קוק אנו למדים¹⁹ שבדורנו אין מדובר ב'רשעים' אלא ב'אנוסים', ולכן עצם העמדת השאלה כחבירה ל'רשעים' - שגויה. זאת ועוד, יש לקחת בחשבון שהמצווה הגדולה - 'החמורה שבחמורות' - שעומדת לפתחנו עתה היא כיבוש הארץ וההיאחזות בה, ולא עולה על הדעת שלא נהיה שותפים לה. בשל כל האמור מכריע הרב וולדינברג הלכה למעשה שישנו 'חיוב להשתתף בבחירות לכנסת, וכן להשתתף בישיבותיה ועבודתה'.

וכך הורה הרצי"ה קוק:²⁰

אך מתוך כעס־צער אפשר לבא לכלל טעות של השתמטות מאחריות... אין זה ענין להטיל אשמות בשעה זו, כל אחד מאתנו - אישי או צבורי - על רעהו, אלא להכיר ולהרגיש ולהדגיש את חומר האחריות המוטלת על כולנו כלפי בנין בית ישראל כולו בארץ חיינו... ממקור הבוחר בעמו ישראל באהבה, מופיעה תודעת-האחריות של כולנו כלפי כיוונה הישר והנאמן של מערכתנו הצבורית... תתבגר ותתגבר תודעת־אחריותנו זאת בבחירתנו במסילת־הישרים המבוררת, של אחדות עם ד' ונחלתו, תורתו ומצותו כולה, לכל מעשה גאולתו האלהית...



19. יתכן שכוונתו לאגרות הראיה, א, איגרת קלח; וראה שם גם שילהי איגרת פט; מאמרי הראיה, א, עמ' 92-93; וראה מאמרי 'הדור בהלכות הראי"ה', סידרא, יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 37-59.

20. לנתיבות ישראל, א, בית אל תשס"ג, עמ' שלט-שמ: 'האי יומא דקא גרים'.

הרב דוד שטרן

סיוע צבאי לאוקראינה

פתיחה

כבר חודשים רבים מתנהלת מלחמה בין רוסיה ובין אוקראינה, מלחמה שבה רוסיה היא הצד התוקף. לאחר מסעות כיבושים רוסיה שולטת באזורים לא מועטים באוקראינה. מידי פעם נשמעות בציבור קריאות, בקשות ואף דרישות המופנות למדינת ישראל בציפייה שתשלח או תמכור ציוד צבאי לאוקראינה. בקשות כאלו נשמעות גם מצידה של ממשלת אוקראינה עצמה. מה דעת ההלכה בשאלה זו?

א. איסור מכירת כלי נשק לגויים וטעמו

שנינו במשנה (עבודה זרה פ"א מ"ז):¹ 'אין מוכרין להם דובין ואריות וכל דבר שיש בו נזק לרבים'. הגמרא (עבודה זרה טו ע"א) הביאה ברייתא (תוספתא עבודה זרה פ"ב ה"א): 'אין מוכרין להם לא זיין ולא כלי זיין'. מה טעמו של איסור זה?² סיעת ראשונים³ אחת נוקטת שהאיסור נובע מהחשש שכלי נשק אלה יופנו כלפי יהודים.⁴ לפי שיטה זו, כאשר חשש זה אינו בנמצא, לכאורה אין מקום לאיסור, וכן כתב הרי"א:⁵ 'ונראה בעיני שלא אמרו כל אלו אלא כשהיו סמוכין לחורבן הבית שכל מחשבתם היתה להצר לישראל ולהכניע אותם אבל היום ישראל יושבים בנחת ביניהם ואין חוששין עליהם והכל לפי הבתים והמקומות'. לעומתם יש האומרים שטעם האיסור הוא שיש בכך משום 'לפני עיוור',⁶ שבכך מאפשרים ומסייעים לגויים לפגוע ולהרוג שלא כפי הדין.⁷ מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה⁷ עולה

1. עבודה זרה פ"א מ"ז.

2. רב האי גאון, ספר המקח והממכר שער י', ד"ה הענין הג'; רש"י, ע"ז טז ע"א ד"ה בימה; ר"י מלוניל ע"ז ה ע"א מדפי הרי"ף; שלטי הגיבורים, ע"ז ה ע"א מדפי הרי"ף, ע"פ דעת ריא"ז. וכך גם משמעות המאירי ע"ז טו ע"ב ד"ה כותיים. ועיין פירוש שפת מלך, הל' עבודה זרה פ"ט ה"ט, שלדעתו אף הרמב"ם סובר שזהו טעם האיסור, ומשום כך הבין שהאיסור שייך דווקא כשישראל דרים בין הגויים, אך כשהם לבדם ומוכרים נשק למדינות רחוקות - מותר. ולענ"ד דבריו שם צ"ע.

3. כך התרחש גם בימינו: כלי נשק שנמכרו לפני שנים רבות לאיראן שימשו שנים לאחר מכן לתקיפת מדינת ישראל.

4. שם. אך ע"י שיירי כנסת הגדולה, הגהות הטור יו"ד סי' קנא אות טו, שאפשר שדבריו אמורים רק לגבי מכירת דובים וכדו' ולא כלי נשק.

5. ריטב"א שם; חינוך מצוה רלב. ועי' רמב"ם הל' רוצח פ"ב הל' יב-יד (בהל' יד הזכיר את האיסור משום 'לפני עיוור', אך דווקא ביחס למכירה לישראל ליסטים, וצ"ב). לפירוט הטעמים השונים וההבדלים שביניהם, ראה: הרב יעקב אפשטיין, 'יצוא נשק', תחומין יא (תש"ן), 409-420; הרב יעקב ורהפטיג, 'מכירת נשק לגויים', תחומין יב (תשנ"א), עמ' 240, ושם העלה שלטעמיהם של רש"י והרמב"ם, בפירוש המשנה האיסור הוא מדרבנן, ונפק"מ שניתן להקל במקום ספק ועוד. ועיין בפירוש הגר"ח קניבסקי על

טעם עקרוני יותר: 'שלא לעזור למשחיתים בארץ בהשחתה'. לפי זה, ייתכן שהאיסור אינו מצומצם דווקא למקרים שבהם שייך איסור 'לפני עיוור' (היינו נתינת דבר איסור רק כשהמקבל אינו יכול להשיגו),⁸ אלא חכמים הקפידו על עצם השותפות בהשחתת העולם.⁹

ב. היתר מכירת נשק לצורכי הגנה

נחלקו תנאים¹⁰ אם מותר למכור לגויים כלי מלחמה המיועדים להגן מפני תקיפה: 'תנו רבנן: אין מוכרין להן תריסין, וי"א: מוכרין להן תריסין'. טעם המתירים פשוט, שהרי טעמי האיסור אינם שייכים כאן. המחמירים סברו שבשעת המלחמה, אם ייגמר מלאי הנשק המיועד להתקפה - עלולים, בלית ברירה, להשתמש בכלי ההגנה גם לצורך תקיפה. המקילים נקטו שאין לחשוש לכך, משום שכאשר מלאי הנשק שלהם אוזל - הם בורחים. רב נחמן הכריע בסוגיה כדעת המתירים, וכן פסקו הפוסקים.¹¹ הגמרא¹² מציינת שבזמנם מכרו כלי נשק לגויים, וטעם ההיתר הוא שמוכרים ל'פרסאי דמגנו עילון', כלומר אף שמוכרים להם כלי נשק המיועדים לתקיפה, כיוון שהנשק נועד להגן על ישראל - המכירה מותרת. נראה שבאופן זה אין לחשוש שישתמשו בנשק גם לפעולות אסורות. התוספות¹³ יישמו היתר זה גם לזמנם שלהם. המאירי¹⁴ הוסיף על כך: 'וכל שאדם חוסה בצלו ראוי לעזרו כפי האפשר'.

הרמב"ם (הל' עבודה זרה פ"ט ה"ט) כתב:

היו ישראל שוכנים בין העובדי כוכבים וכתרו להם ברית מותר למכור כלי זיין לעבדי המלך וגייסותיו, מפני שעושים בהם מלחמה עם צרי המדינה להצילה, ונמצאו מגינים עלינו שהרי אנו שרויין בתוכם...

הרמב"ם הזכיר תנאי נוסף, שלכאורה אין לו רמז בסוגיית הגמרא, והוא ש'כרתו להם ברית'¹⁵ (ואכן, הטור¹⁶ לא הזכירו), וכן פסק ה'שלחן ערוך'.¹⁷ מדברי ה'לבוש'¹⁸ ניתן לדייק

-
- מסכת כותים, פ"א ה"ו, מטהר אות י, שהעלה שהרמב"ם נוקט שהאיסור הוא משני הטעמים, עיי"ש בנפק"מ.
6. עיין חולין ז ע"ב, שרבי פנחס בן יאיר אמר לרבי שאסור למכור פרות מזיקות משום איסור 'לפני עיוור'.
7. ע"ז שם.
8. לדעת הש"ך, יו"ד סי' קנא ס"ק ו, כלפי גוי אין איסור מסייע, ועיין קול יהודה (גרשוני), עמ' קעג ואילך, שדן בהשלכות להיותו של טעם האיסור משום לפני עיוור.
9. ועיין שו"ת מאמר מרדכי (אליהו), ח"ב יו"ד סי' ח.
10. עבודה זרה טו ע"ב.
11. רמב"ם שם הל' י"ב, וכ"פ הרי"ף, ע"ז דף ה ע"א מדפי הרי"ף, והרא"ש, פ"א סי' יז; וצ"ע מדוע השו"ע, יו"ד סי' קנא סעי' ה, השמיט הלכה זו, ונראה שהלך בדרכו של הרמב"ם בהל' ע"ז פ"ט ה"ח שגם לא הזכיר זאת; ועי' פי"ר מלונגיל שם שפסק שאסור למכור גם כלי הגנה.
12. ע"ז טז ע"א.
13. תוס' ע"ז שם ד"ה לפרסאי.
14. מאירי, עבודה זרה טו ע"ב ד"ה כותיים.
15. ואכמ"ל בשאלת היתר כריתת ברית עם גויים בכלל ועובדי ע"ז בפרט, ועיין ציץ אליעזר ח"ט סי' מח שהביא ראיה מלשון הרמב"ם כאן.
16. טור, יו"ד סי' קנא.

שאינן זה תנאי הכרחי, אלא שזוהי המציאות המצויה בדרך כלל: 'והאיזנא שאנו דרין ביניהם ודרכן לכרות עמנו ברית...'¹⁹; אולם עיקר הכוונה היא שחיים איתם בשלום, באופן יחסי.²⁰ ניתן גם להבין שזהו תנאי הכרחי, אם כי לא ברור מהו מקור דבריו של הרמב"ם. אולם מדוע יש צורך בברית זו? בפשטות, זוהי הדרך היעילה ביותר לדעת שהם אכן יגנו עלינו, ולא ישתמשו בכלי הנשק לצרכים אחרים.²¹ לעיל הובא²² שהרמב"ם סובר שהאיסור למכור לגוי אינו נובע מהחשש שישתמשו בנשק הזה נגדנו, אלא עניינו הסיוע לגויים בהשחתת העולם. מכיוון שכך, העובדה שהגויים בפועל מגנים עלינו איננה מספיקה כדי להתיר להם מכירת נשק, שהרי סו"ס יש בזה סיוע להשחתת העולם, ואולם כשישנה ברית שכרותה בינינו לבינם - ניתן לראות אותם כעין שליחים שלנו להגן על עצמנו, וכך הדבר מותר, וצ"ב.

ג. מכירת נשק תוצרת מדינת ישראל לחו"ל

לאור זאת, מתעוררת השאלה מה בנוגע לתעשיית הנשק במדינת ישראל. כידוע, מכירת הנשק היא אחת מההכנסות המשמעותיות והגדולות של המדינה - האם מותר אפוא למכור נשק למדינות העולם? לכאורה ההיתרים הנ"ל אינם שייכים, שהרי המדינות לא תשתמשנה בכלי הנשק הללו להגן עלינו, אלא לצורכיהן. בין אלו שנדרשו לשאלה זו היה הרב חיים דוד הלוי.²³ תשובתו להיתר מבוססת על ההיתר הנ"ל, ליהודים הנמצאים תחת שלטון גוי:

ואף כי המדובר בהלכה הנ"ל הוא בהיות ישראל בגלות וחוסים בצל העמים אשר בקרבם חיו, אעפ"כ מיסוד ההיתר שם יש ללמוד גם לגבי היתר המכירה למדינת ישראל. שכן יסוד ההיתר נעוץ בעובדא שקיימת ברית ידידות אתם ומגינים הם עלינו.

מעתה ברור שמדינת ישראל מוכרת נשק למדינות ידידותיות בלבד, ואין שום ספק שעושה זאת מתוך שיקולים ביטחוניים, ומביאה בחשבון את התועלת שתצמח לנו מכך, ולכן פשוט שמותר. מדבריו נראה שהרחיב את ההיתר המובא בגמרא: לא רק הגנה ישירה מפני אויבים, אלא כל תועלת שתצמח מכך לישראל - מאפשרת למכור נשק למדינות

17. שו"ע, יו"ד סי' קנא סע' ו.

18. שם.

19. וראה בפירוש שפת מלך (ר"ש קורח) על הרמב"ם: 'ואפשר שרבינו מפרש הגמרא ע"פ מסורת שהיתה בידו, שהפרסים עשו ברית עם ראשי הגולה כדי שימכרו להם. אפשר דלא צריך ממש כריתת ברית בין הצדדים, אלא שרואים היו מלחמות והגנו על היהודים נקרא כריתת ברית, ולא דווקא ע"י שיבואו ויעשו משא ומתן עם ראשי ישראל ויבטיחו בכתב וכיו"ב.'

20. כן כתב גם בשו"ת ים הגדול, סי' נז.

21. לפי זה, הרמב"ם כתב זאת כ'סברא' בעלמא, אם כי בדרך כלל אין זו דרכו, ועיין שו"ת השבי"ט, ח"ד סי' יד, ועמ' ב.

22. אות א, והערה 5.

23. שו"ת עשה לך רב, ח"א סי' יט.

ידידותיות.²⁴ מדבריו נראה שההיתר אמור דווקא במדינה 'ידידותית', ובזה יוצאים ידי חובת דברי הרמב"ם המצריך כריתת ברית.²⁵ אומנם דבריו מחודשים, משום ששלושת הטעמים שהוזכרו לעיל: החשש שמא נשק זה יפנה כלפי ישראל, 'לפני עיוור'²⁶ ושותפות בהשחתת העולם, עדיין בתוקפם - שהרי אין מדובר בשימוש בכלי הנשק הנמכרים עצמם עבור הגנה על ישראל. אפשר שהבנתו היא שגזרתם של חז"ל שלא למכור כלי נשק לגויים אינה אלא כאשר אין בכך תועלת לישראל, אך כשיש - לא נאסרה.²⁷ הרב יהודה גרשוני²⁸ העלה צד נוסף להיתר. לדעתו, מכירה למדינה שבה גרים יהודים גם היא מותרת, שכן באופן זה שייך היתר הגמרא הנזכר לעיל, למכור למי שמגנים על ישראל.²⁹

ד. מכירת נשק למדינה מותקפת

לעיל (אות ב) הובא שהותר למכור נשק לגוי כאשר הדבר מועיל להגנת ישראל. ניתן לדייק מכאן שמכירה לצורך הגנה של הגויים על עצמם - אין בה כדי להתיר, שהרי סו"ס אלו כלי התקפה. היה מקום לומר שבשעת מלחמה הדין שונה, וניתן למכור לאומה המותקפת כלי נשק כדי להדוף את התוקפים. אולם לכאורה מדברי הגמרא נראה שאין הדבר כך, שהרי הסיבה שבגינה התירו למכור כלי נשק לגויים היא שגם בשעת מלחמה אין לחשוש שישתמשו בו להתקפה, משום שכאשר ינוצחו - יברחו. משמע שבמקום שכן יש לחשוש לכך - אסור למכור להם, ואפילו בשעת מלחמה, ואם כך הם הדברים בכלי הגנה, כל שכן בכלי נשק ממש.

במסגרת דיונו על 'חוקיותה של המלחמה', דן הגרש"י ז"ל³⁰ גם בגדרן של מלחמות אומות העולם, בינן לבין עצמן. מסקנתו היא שמלחמת הגנה מפני אויב - חוקית היא, ומביא לכן סימוכין מכמה מקורות.³¹ זאת בניגוד למלחמת התקפה שלשיטתו אסורה. לאור דבריו אפשר שיש מקום לחילוק זה גם בנוגע לנדון שלפנינו. הסוברים לאסור מכירת כלי הגנה

24. סוגיה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא מכירת כלי נשק למדינות דיקטטוריות, כאשר יש חשש שהנשק ישמש למטרות טביחה באזרחים וכדו'. ראה על כך בנייר עמדה של 'צהר' בכתובת: <https://katzr.net/f125e5>.

25. ועי' שו"ת דברות אליהו (אבירזל) ח"ג סי' יג, שיחסים דיפלומטיים הם ככריתת ברית.

26. אומנם אם נאמר שיש כאן איסור לפני עיוור מדאורייתא, כפי שיטת כמה ראשונים, עדיין הדבר קשה. אם היו משתמשים בכלי הנשק עצמם להצלחנו - הרי שאין כאן לפני עיוור, שהרי עכשיו הם משתמשים בזה לשימוש מותר. ואולם אם הם עדיין משתמשים בכך לאיסור, אלא שלנו יש מכך רווח, צ"ע מדוע הדבר יפתור את איסור 'לפני עיוור'.

27. עיין 'מול אתגרי התקופה', עמ' 170-171, בשם הגר"נ גולדברג, שהתיר לעסוק בפיתוח אמצעי לחימה בשביל הצבא האמריקני, ונימוקו: 'מאחר שארה"ב עוזרת למדינת ישראל מבחינה צבאית, יש להניח שפיתוח כזה יהיה לעזרת ישראל מצרי'. משמע שהיתרו נובע מהעובדה שפיתוח זה עצמו יעזור למדינת ישראל.

28. קול יהודה, עמ' קעג וקפא. וכע"ז השיב בשו"ת ברכת יהודה (ברכה), ח"ו סי' ה, לבעל מפעל נשק.

29. לסברות היתר נוספות ראה בדברי הרב אפשטיין שם, ובהערת העורך (הרב איתמר ורהפטיג) שם שהסתייג. וראה גם י' פולק, 'סחר בנשק, מדינת ישראל וההלכה', דיני ישראל יז (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' ט-כ. וראה שו"ת דברות אליהו, שבהערה 25. ועי' לעיל הע' 2.

30. לאור ההלכה, המלחמה, פרק א.

31. אומנם עיין בדברי ר"י שביב, 'זכור מלחמה אל תוסף - תוקפן של מלחמות בין האומות', תחומין ט, אות יד-טז, שדן בראיותיו.

לגויים - אסרו זאת רק במהלך מלחמת התקפה, כשיש סיכוי שישמשו בכלים אלו לצורך התקפה. אלו שהתירו זאת, ולא חששו שבכלי נשק אלו יהיה שימוש לצורך התקפה, גם הם עסקו במציאות של מלחמת התקפה, או במציאות שאינה בזמן מלחמה כלל. ואולם במלחמת הגנה מובהקת - אפשר שהמכירה תהיה מותרת אף לגויים. אומנם יש לדון בהערה זו מצד טעמי האיסור. איסור 'לפני עיור' לא קיים כאן, שהרי מלחמה כזו מותרת. טעמו של הרמב"ם, שלא לסייע בהשחתת עולם, צריך עיון אם שייך כאן. כך גם בנוגע לחשש שישמשו בנשק זה כנגד יהודים - ייתכן שיש לחשוש שבתום המלחמה ישתמשו בו בשימושים כאלו, וצ"ע. זאת ועוד, הר"ש פדרבוש³² נקט שמותר ואולי אף חובה לסייע לעם מותקף, והוסיף שהדבר נוגע גם לאדם הפרטי:

במטרה לעזור לעם נרדף ונתקף רשאי כל אדם, וגם מצווה עליו, להתנדב לצבא העוזר להדוף את המתקף, וזה נקרא בישראל מלחמת מצוה.³³

להבנתו, ודאי שיהיה מותר גם למכור להם כלי נשק, וכל שכן הוא מהתגייסות והעמדת האדם עצמו בסכנת נפשות.

סיכום

נמצא שבנדון שאלתנו - בנוגע לאספקת ציוד ונשק שנועד להגנה, כגון קסדות, שכפ"צים ואף מערכות הגנה כדוגמת 'כיפת ברזל', ההיתר ההלכתי מרווח. לעומת זאת כאשר מדובר באספקה ומכירה של כלי נשק התקפיים - אין זה כה פשוט. על כן יש לבחון בתשומת לב את מכלול השיקולים, ורק אם מומחים לדבר אכן ימצאו שלמדינת ישראל תצמח מכך תועלת של ממש, הרי שלפי פסיקתו של הרח"ד הלוי יש מקום להתיר זאת. זאת ועוד, גם סברת הרב גרשוני שייכת באוקראינה, שהרי מתגוררים בה יהודים רבים.³⁴ צד היתר נוסף הוא העובדה שמדובר כאן על סיוע לעם מותקף, שיייתכן שיש בעזרה כזו כשלעצמה גם מצווה. נוסף שמטרתנו היא להציג את השיטות השונות, אולם ודאי שההכרעה בכך מסורה לגדולי הפוסקים.



32. משפט המלוכה בישראל, פרק כט.

33. אך עיין הערת הרצי"ה, שם עמ' 242 שחלק על הגדרת הדבר כ'מצווה'. אודות התגייסות לצבא גוי כדי להגן על המדינה שבה גרים, ראה: מחקרים בספרות התשובות (הרב י"ז כהנא), עמ' 165-173; הרב ריא"ה הרצוג, 'על הקמת המדינה ומלחמותיה', תחומין ד, עמ' 14-15; ישכיל עבדי, ח"ז סוף סי' מד; משנה הלכות, ח"ט סי' שלט, ועוד.

34. אכן יש לעיין לפי הראשונים שנקטו שטעם איסור המכירה הוא החשש שישמש להזיק ליהודים, והרי ידוע שבצבא הרוסי נלחמים גם חיילים יהודים. האור זרוע, עבודה זרה סי' קלב, דן במציאות כזו, והתיר למכור כלי נשק לגויים שמגנים עלינו, גם כשהם נלחמים במדינה שמתגוררים בה יהודים, 'שהרי להצילנו הם מתכוונים, ושמה לא יהרגו שם ישראל'.

הרב נריה צבי

ניהול הנכסים המשותפים של בני הזוג

הקדמה

בקרוב פוסקי זמננו מוסכם להניח כי בני זוג הם שותפים בוודאי ברכוש הרשום על שם שניהם.¹ בהינתן כך עולה השאלה כיצד מתנהל הרכוש המשותף של התא המשפחתי, ובכלל זה שתי שאלות שאנו מבקשים לדון בהן:

א) האם כאשר אחד מבני הזוג ביצע עסקה, ניתן לבטל אותה בטענה שבן הזוג השני לא הסכים? למשל, האם כאשר אדם קנה רכב, יכולה אשתו לבטל את העסקה בטענה שהיא לא אישרה אותה ומתנגדת לה?

ב) האם מלכתחילה נדרשת הסכמה של שני בני הזוג כדי לבצע עסקאות ברכוש המשותף? למשל, האם לאחר שאישה חתמה על הסכם להשכרת הדירה המשותפת, יכול השוכר לבטל את ההסכם בטענה שהבעל ששותף בדירה לא חתם על ההסכם?

שאלות אלה עולות לכאורה בכל עסקה קטנה שמבצע אחד מבני הזוג, כגון קניית מוצרי מזון וביגוד פשוטים, וכן בעסקאות גדולות יותר, כגון קניית מוצרי חשמל ורכב, ואף בקניית דירה. יודגש כי ההנחה שבני הזוג הם שותפים פירושה ששאלות אלה חלות גם כאשר הבעל מבקש לבטל עסקה שביצעה אשתו, וגם במקרה הפוך.

א. אומדן דעת בני הזוג

כדי לענות על שאלות אלה יש לבחון, על פי דיני שותפים, אם ומתי יש תוקף לעסקה שנעשתה על ידי אחד מהשותפים, ללא ידיעת חברו.

ה'בית מאיר'² כתב שאם שותף מכר את הנכס המשותף, ללא ידיעת השותף השני, אף שהשותף מתנגד העסקה נשארת בתוקף. ה'בית מאיר' למד זאת מדברי ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קעו סעי' יד):

אחד מהשותפין שבא לישן הפירות עד הזמן הידוע למכור אותם פירות, אין חבירו מעכב עליו... אבל אם מכרה קודם זמנה, הוי פשיעה וחייב לשלם לחבירו חלקו. כלומר שותף שמכר פירות מוקדם מהזמן המקובל, חייב לשלם לחברו פיצוי על ההפסד שגרם, אבל העסקה נשארת בתוקף. ה'בית מאיר' דייק כי אע"פ שהשותף שמכר מוקדם

1. ראו בעניין זה: פסקי דין רבניים א, עמוד 117; פסק דין רבני 1098305/1; פסקי דין רבניים יט, פס"ד המתחיל בעמ' 282, תיק 923740/1; נריה צבי, 'בעלות נשים נשואות בימינו וחיוכן בנזקין', תחומין מא, עמ' 332; הרב נחום רקובר, חוק לישראל: שיתוף נכסים, עמ' 105 הע' 57, ועוד.

2. בית מאיר, אבה"ע סי' פו אות ב.

מדוי צריך לשלם לחברו פיצוי על החלק שלו בשותפות,³ בכל זאת העסקה תקפה. על פסיקת ה'שלחן ערוך' קשה מכך שכאשר שליח מכר בניגוד להוראות המשלח - המכירה בטלה.⁴ ה'בית מאיר' תירץ את הקושיה על פי דברי הש"ך. הש"ך (ח"מ סי' עז ס"ק יט) הגדיר את ההבדל בין יחסי שותפים לבין יחסי שליח ומשלח:

דהא בלאו הכי יש חילוק בין שליח לשותף, דהשליח שטעה קיימא לן אפילו בכל שהוא המקח בטל, שיאמר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. ובשותפין לא שייך לומר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי, כדלקמן סימן קע"ו. אם כן שפיר יש לחלק ביניהם, דבשלמא כשבא בהרשאה, אינו אלא שלוחו, ואמרינן, הבא בהרשאה שמחל אינו כלום, שזה יאמר לו לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. אבל בשותפין שדרך הוא שכל אחד ואחד יש לו כח לעשות מה שירצה, הוה כאילו התנה עמו בין לתקן בין לעוות, דמועיל מחילתו.⁵

הש"ך ביאר שבין שותפים יש הסכמה מכללל שכל אחד מהצדדים יכול לנהוג בממון המשותף כהבנתו, והצד השני מקבל זאת, בין יהיה רווח ובין יהיה הפסד. לעומת זאת, שליחות מוגבלת רק לביצוע הוראות המשלח או לחריגה מהוראות אלה שהועילה למשלח ('לתיקוני'), אך לא לחריגה שהזיקה למשלח. לפי זה, מסתבר שאם יהיה תנאי מפורש בין השותפים שאין תוקף לעסקאות שיבצע אחד מהם בניגוד לתנאי השותפות, אזי לא יהיה תוקף לעסקה כזו.⁶ ברוח זו כתב מהרש"ם (ח"ה סי' כח) שייתכנו מקרים שבהם השותף השני יוכל לבטל את המכירה:

דאף דבסתמא בשותפים אף שמכר קודם זמנו וכדומה הווי ליה כהתנה בין לתיקון בן לעיוות, היינו בלא היה שום מדובר ביניהם באופני השותפות ומכירת הסחורה. אבל בנידון דידן שהייתה הקניה בשותפות בפירוש למכור לאחדים, אם כן לא נשתתפו כלל אדעתא למכור הכל ביחד ולכולי עלמא אם אין השותף השני מסכים יוכל לבטל המקח... ואמנם הא דשותפין כשלוחין היינו משום דאדעתא דהכי נעשים בשותפות ודרכן בכך, אם כן הכל תלוי כפי האומדנא.

לדעת מהרש"ם, יש להבחין בין סוגי שותפות: (1) שותפות כללית, כגון שותפות ניהול חנות, (2) שותפות למטרה מוגדרת, כגון לקניית חפץ מסוים ומכירתו או לאופן מכירה מסוים. בשותפות כללית יש הסכמה הדדית לכל הפעולות שיעשה כל אחד מהצדדים על דעת עצמו, בין לרווח ובין להפסד. זאת כיוון ששותפות כללית מחייבת פעולות מגוונות הקשורות לניהול השותפות - קניית סחורה ומכירתה, מתן הנחות ללקוחות ועוד. בשותפות כזו שכוללת פעולות רבות הנעשות במסגרת השותפות, אין אפשרות לקבל את

-
3. לדעת נתיבות המשפט, סי' קעו ס"ק לא, השותף שמכר צריך לשלם לחברו גם פיצוי על מניעת הרווח שהיה מתקבל אילו היו מוכרים את הפירות בזמן הנהוג.
 4. שו"ע, ח"מ סי' קפב סעי' ב-ג.
 5. ש"ך, ח"מ סי' עז ס"ק יט; בספר בית הלל, אבה"ע סי' פו על סעיף ב; הובא בבית שמואל, ח"מ סי' עז ס"ק יט, למד מדברי השו"ע שאם שותף מכר וגרם להפסד, אין המכירה חוזרת. לדעת הבית הלל הסיבה לכך היא 'הואיל שהוא דרך בכך למכור סחורות השותפות'. הבית מאיר הקשה על דבריו - אם שינה מהדרך, מדוע יהיה שונה מדין שליח ששינה, שהמכירה בטלה! אפשר שכוונת הבית הלל, בדומה לש"ך, שדרך השותפים לקבל את השותפות בין לרווח ובין להפסד.
 6. כך כתב משפט שלום, סי' קעו ס"ק כג.

אישור שני השותפים לכל פעולה. לפיכך השותפים מסמיכים זה את זה לבצע פעולות כל אחד על דעת עצמו. לכן אם נקנתה סחורה על ידי אחד השותפים ללא הסכמת חברו, החבר לא יוכל לבטל את העסקה בטענה שהיא אינה כדאית (אולם יוכל לקבל פיצוי במקרה של נזק, כאמור). לעומת זאת כאשר השותפות היא עבור מטרה מוגדרת, אין הרשאה לביצוע פעולות החורגות מההסכמות, ולכן שותף אחד יוכל לבטל פעולה שבוצעה על ידי השותף השני בניגוד לסיכומים. פוסקים נוספים כתבו כמהרש"ם, שלעיתים שותף יכול לבטל את המכירה שעשה חברו בניגוד להסכמות ביניהם.⁷ לפי דברי הש"ך והמהרש"ם, יש לומר ששותפות בין בני זוג לרוב היא כמו שותפות כללית לכל העסקים. לכן בדרך כלל קיימת הסכמה לפיה כל אחד מבני הזוג מוסמך לבצע עסקאות על פי שיקול דעתו, ללא צורך בידיעתו של בן הזוג השני ובאישורו. לכן גם אם אחד מבני הזוג מתנגד לעסקה שביצע בן הזוג השני, העסקה לא תבטל. ואולם קשה להגדיר את כל ההתנהלות הכלכלית בין בני הזוג כשותפות כללית. במקרים מסוימים יצטרך אחד מבני הזוג את הסכמתו של האחר. קשה לקבוע מה נכלל במקרים הללו, אך אפשר לומר שיש לבחון כל מקרה לגופו, ולהכריע בהתאם לגובה הסכום ולהתנהלות של המשפחה. לדוגמה, הדעת נותנת שבהתחייבות גדולה כגון הלוואת סכום גבוה יש צורך בהסכמת שני בני הזוג.⁸

ב. עסקה הפוגעת בבן הזוג

עיקרון נוסף ניתן ללמוד מתשובת הרב וואזנר. בשו"ת 'שבט הלוי'⁹ הוא עסק בשאלה על דירה של שני שותפים - יורשים של בעל הדירה והנהלת ישיבה - שקיבלו חלק בדירה על פי הצוואה. היורשים שהשתמשו בדירה השכירו אותה בדמי מפתח. הנהלת הישיבה התנגדה להשכרת הדירה בדמי מפתח, ואילו היורשים טענו שהשכירות תקפה, על פי הכלל לגבי שותפים ששותף שעשה על דעת עצמו, מה שעשה עשה. הרב וואזנר הכריע שהשכירות בטלה כיוון שבשכירות שכזו חלקה של הישיבה בבעלות על הדירה נפגע קשות. החידוש בדברי הרב וואזנר הוא שאומנם באופן עקרוני יש בין שותפים הסכמה הדדית לפעולה שנעשית על ידי אחד מהם, אולם אם כתוצאה ממנה נפגעה בעלותו של השותף השני - אזי אין תוקף לפעולה, והשותף השני יכול לבטל את העסקה. מכאן ניתן

7. ראו: שו"ת צמח צדק (קדמון), סי' צט ס"ק ב; שו"ת בית יצחק, חו"מ סי' מט; שו"ת עבודת הגרשוני, סי' עו; פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל, ח"י עמ' 348; פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל, ח"י עמ' 137; פתחי חושן, ח"ז פרק ב, הערה כז.

8. מקרה דומה הובא בספר פסקי דין של בית הדין לדיני ממונות קריית-ארבע, ח"א עמ' 218: נשאלה שאלה לגבי בני זוג שהעסיקו עובדת במשק בית, בשכר של 10 ש"ח לשעה. לאחר תקופה הסכים הבעל להעלות את השכר ל-12 ש"ח לשעה. כאשר אשתו שמעה על כך, סירבה להעלות השכר. האישה טענה שהסכום שהבעל ערך עם העוזרת אינו מחייב אותה. בית הדין קבע שקביעת הבעל להעלות שכר לעובדת עומדת בעינה, אף שאשתו מתנגדת לכך. בית הדין אינו מניח שבני זוג שותפים, אלא הרכוש שייך לבעל, והבעל נותן לאישה רשות להתעסק בממון. על פי הנחה שבני הזוג שותפים, יש לבחון אם במקרה שבו בעל התחייב להעלאה בשכר, והאישה אינה מסכימה, נכלל במקרים שיש אפשרות לשותף/לאישה לעכב או לא.

9. שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' רג.

ללמוד היבט נוסף לגבי עסקה שביצע אחד מבני הזוג בממון המשותף. כאשר אחד מבני הזוג עשה עסקה, וכתוצאה ממנה נפגעו הזכויות של בן הזוג השני בנכס, אזי בן הזוג שנפגע יכול לבטל את העסקה. לדוגמה, בן זוג אחד אינו יכול למכור את חלקו בדירה המשותפת, כיוון שהדבר יפגע בזכויות של בן הזוג השני.

ג. ביטול עסקה על ידי צד שלישי

להשלמת העניין נבחן אם צד שלישי רשאי לבטל עסקה שביצע אחד מבני הזוג בטענה שהיא לא אושרה על ידי בן הזוג השני. בשו"ת הריטב"א נדונה מכירת נכס שהיה שייך לבעל ולאישה, ובאותו מקרה נכתבו שני שטרות: שטר ראשון היה שטר מכר שבו הוזכרו שמות הבעל והאישה המוכרים, ובשטר השני נזכרו הקונה והבעל בלבד, ובו התחייבה הקונה לאטום חלונות הפונים לרשות המוכרים. הקונה ניסתה להתנער מהחובה שבשטר השני בטענה שהוא אינו תקף, כיוון שהוא נחתם מול שותף אחד - הבעל, ולא מול השותף השני - האישה. על כך השיב הריטב"א:

ולענין מה שטוענת לאה [הקונה] שאין שטר הראיה [השטר השני] כלום, לפי שאינו מדבר אלא מראובן בלבד ולא מאשתו, אין טענה זו כלום, דשני שותפים שמכרו ואחד מכר בתנאי והאחר מכר שלא בתנאי - אפילו תימא דלא מהני תנאה דחד לחבריה דלא נימא שליחותיה עבד - מכל מקום לו ולבאי כחו תנאו קיים והרי זה כשותפים שמכר אחד מהם וחבירו לא מכר וזה פשוט.¹⁰

כלומר צד שלישי אינו יכול לטעון לבטל את השטר השני, בטענה שהאישה לא חתמה על התנאי. אם הבעל חתם בשליחות אשתו, אין משמעות להיעדר חתימתה של האישה. ואם נאמר שהבעל חתם על השטר ללא ידיעת האישה, ועל כן לא בשליחותה, הרי שניתן לדמות מצב זה למכירה של חפץ על ידי אחד משני שותפים. במצב כזה אף על פי שאין המכירה משפיעה על חלקו של השותף השני, הרי שלגבי השותף שמכר את חלקו המכירה קיימת. במקרה שבו דן הריטב"א, על פי האפשרות השנייה, מכירת חלקו של הבעל לכל הפחות הייתה מותנית בסתימת החלונות על ידי הקונה. מהריטב"א לא ברור אם אכן המסקנה היא שללא חתימת שני השותפים אין תוקף לעסקה. ב'משפט שלום'¹¹ הוסיף שלקוח יכול לבטל מכירה, כיוון שהוא יכול לטעון שכוונתו הייתה לקנות דבר שלם ולא רק חלק של אחד מהשותפים. מכאן שבכל מקרה שבו בן זוג אחד לא יכול לבטל את העסקה והיא מתקיימת במלואה, גם צד שלישי לא יוכל לבטל את העסקה. במקום שבו העסקה מתקיימת בחלקה בלבד, הדבר יהיה תלוי בשאלה אם אנשים מוכנים לקנות מחצית מהזכויות בלבד, וזאת בהתאם לנסיבות המקרה ולפרטיו. במקום שבו בן הזוג יכול לבטל את העסקה, מסתבר שגם צד שלישי יוכל לבטל את העסקה. הסיבה לכך היא שתוקף העסקה תלוי בשני צדדים, מוכר וקונה, והסכמת שניהם נדרשת. ממילא, כאשר אף אחד מבני הזוג אינו יכול לבטל את העסקה, גם מי שעשה עימם עסקה אינו יכול לבטל אותה.

10. שו"ת הריטב"א, סי' קנו, הובא בבית יוסף חו"מ סי' מו.
11. משפט שלום, סי' קעו אות יד.

סיכום

על פי ההנחה שבני הזוג שותפים נבחנו השאלות הקשורות לעסקה המבוצעת על ידי אחד מבני הזוג: אם צריך הסכמה של בן הזוג השני, ואם הוא יכול לבטל את העסקה.

א. על פי המתבאר מדין השותפים עולה שהנחת המוצא היא שיש הסכמה בין שותפים לקבל את כל הפעולות ששותף אחד עושה על דעת עצמו. הסיבה לכך היא ששותף אינו שליח. בשליחות המשלח מסכים למה שיעשה השליח, בתנאי שאין בפעולה הפסד. לעומת זאת בשותפות יש הסכמה לקבל את הפעולות הן לרווח והן להפסד. הפוסקים הוסיפו שלעיתים גם שותף יכול לבטל פעולות שיש בהן הפסד לשותף השני.

ב. מהתייחסות הפוסקים לדיני נכסים של שותפים יש ללמוד גם על בני זוג. השותפות בין בני זוג דומה במהותה לשותפות כללית, לכן בדרך כלל יש הסכמה לפעולות שעושה בן הזוג השני. אולם לעיתים לא תהיה הסכמה לפעולה שעושה בן הזוג בנכסים המשותפים, כגון בעסקות גדולות מאוד (קניית דירה). במקרים אחרים שבהם הפעולה חלה רק על חלקו של בן הזוג שביצע אותה, כגון קנייה גדולה מהכסף הנמצא בחשבון המשותף, מסתבר שבן זוג אחד יוכל לקנות רק בחצי מהכסף בחשבון (וכך באמת נוהגים הבנקים).

ג. אחד המקרים המובהקים שבהם אין תוקף לעסקה אפילו בזכויות של מי שביצע אותה הוא כאשר העסקה פוגעת בזכויות של בן הזוג, כגון במכירת זכויות בדירה משותפת. במקרה כזה, גם אם בן הזוג מכר רק את חלקו, מסתבר שבן הזוג השני יוכל להתנגד למכירה בטענה שהיא פוגעת באפשרות שלו להמשיך ולהשתמש בדירה כפי שעשה בעבר.

ד. שאלת תוקף העסקה משפיעה גם על זכותו של צד שלישי לבטל אותה. כאשר העסקה תקפה במלואה, מסתבר שצד שלישי לא יכול לבטלה. כאשר היא תקפה רק בנוגע לחלק של בן הזוג שביצע אותה, יש מקרים שבהם צד שלישי יכול לבטלה בטענה שהתכוון לקנות את מלוא הזכויות. כאשר בן הזוג השני יכול לבטל את העסקה במלואה, מסתבר שגם צד שלישי יכול לבטל אותה.





הרב ד"ר רצון ערוסי

כתיבת התאריך בשטרות ובגיטין כשיש שני ימי ר"ח

שאלה

השנה היא שנה מעוברת, ובימים אלו חל חודש אדר הראשון, ואחריו חודש אדר השני. חודש אדר הראשון הוא חודש מלא, דהיינו בן שלושים ימים, וחודש אדר השני הוא חסר, דהיינו בן עשרים ותשעה ימים. לפי ההלכה, כשיש חודש מלא, עלינו לנהוג יומיים ראש חודש. היום השלושים של אדר הראשון הוא היום הראשון של ר"ח, והיום הראשון של חודש אדר השני הוא היום השני של ר"ח. נשאלת השאלה כיצד כותבים תאריכים אלו בשטרות, בכתובות ובגיטין. האם מתעלמים מר"ח לגמרי ומציינים 'יום השלושים של החודש היוצא' ויום ראשון של החודש הנכנס, או שמא יש לציין גם את ר"ח, דהיינו היום השלושים לחודש אדר הראשון, שהוא יום ראשון של ר"ח אדר השני, או שהוא ר"ח אדר השני? ושמא יש לציין רק את ר"ח? ומה בנוגע ליום השני של ר"ח, כלום צריך לציין את היותו ר"ח, או שיש לציין רק את היותו היום הראשון לחודש הנכנס?

תשובה

שאלה זו יפה לכל חודש שהוא מלא, אז נוהגים אנו שני ימי ר"ח. היום השלושים של החודש היוצא הוא יום ראשון של ר"ח, ויום שני של ר"ח הוא היום הראשון לחודש הנכנס. ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תכז סעי' א) נאמר:

כשראש חדש שני ימים, כותבין בשטרות ביום הראשון, ביום ר"ח שהוא יום שלושים לחודש שעבר (והמנין לחדש, מיום השני, וכותבין בו באחד לחדש). מקור דברים אלו הוא בספר הטור (או"ח סי' תכז):

ואם היה חדש שעבר מלא, יהיה יום ל' ר"ח **הואיל ומקצתו ר"ח** ויהיה תשלום חדש המלא שעבר ויהיה יום שלושים ואחד, מחודש הבא, **וממנו יהיה המנין** והוא יום קביעה. לפיכך עושין ר"ח, אחד יום אחד, והשני שני ימים וכותבין ביום הראשון בשטרות, ביום ר"ח, **אע"פ שהוא תשלום חדש שעבר**. ויש מדקדקין לכתוב ביום ר"ח, שהוא יום שלושים לחדש שעבר.

מדברי הטור וה'שלחן ערוך' למדנו שביום ראשון של ר"ח צריך לכתוב את התאריך בשטרות, בנוסח הבא: 'ביום ר"ח, שהוא יום שלושים לחודש שעבר', ובמקרה דגן - אדר הראשון, אע"פ שאותו יום הוא ר"ח ראשון של חודש אדר השני. לעומת זאת ביום שני של ר"ח משמע מדברי הטור וה'שלחן ערוך' שיש לכתוב ביום ראשון לחודש הנכנס, ובמקרה

דגן - לחודש אדר השני, ואין צריך להזכיר את ר"ח. על הלכה זו של הטור וה'שלחן ערוך' מתעוררות כמה תמיהות:

(א) אם יש צורך להזכיר שאותו יום הוא ר"ח, מדוע ביום השני של ר"ח אין מזכירים שהוא ר"ח?

(ב) אם יש צורך להזכיר שאותו יום הוא ר"ח, מדוע לא הקדימו את מספר היום לחודש שעבר, ורק לאחר מכן ציינו שהוא ר"ח?

ובאמת שכך כתב הב"ח על הטור, שם, וחלק עליו הלכה למעשה, וזו לשונו:

אבל בכותב ביום ראשון דר"ח, יכתוב ביום ל' לחדש ניסן, שהוא ר"ח אייר. וכן בכל ר"ח. כשכותב ביום ראשון דר"ח, יכתוב בלשון זה. ולא בלשון שכתב רבינו. ובר"ח אדר השני יכתוב ביום שלשים לחודש אדר הראשון, שהוא ר"ח אדר השני. ובגט יכתוב ביום שלשים לירח אדר הראשון, שהוא ר"ח אדר השני. וכן עשה מהר"י ברונא מעשה בגט מצוה.

והפרי מגדים¹ כתב כהב"ח, וכן ה'משנה ברורה'².

(ג) אם יש גם צורך להזכיר שאותו יום הוא ר"ח, מדוע שלא יכתוב את התאריך רק על פי ר"ח, יום ר"ח ראשון של אדר השני, או יום ר"ח שני של אדר השני? ובאמת 'ערוך השלחן' (או"ח סי' תכז סעי' א) כתב:

ובשטרות אין קפידא גם לכתוב לכתחילה ביום א' דר"ח פלוני ולא יותר. אך בגט יש יותר קפידא, וגם בדיעבד כשר.

(ד) ובכלל יש לשאול, מדוע יש צורך גם להזכיר שאותו יום הוא ר"ח? הרי החשיבות שיש לציון הזמן בשטרות, בכתובות ובגיטין היא בכתיבת התאריך במדויק, כדי לקבוע סדרי קדימה בגביית חובות, וכן לגבי שעבודי נכסים וטריפתם, ובגיטין - כדי שהבעל המגרש לא יחפה על גרושתו,³ שהיא קרובתו, אם גירשה מחמת שזינתה תחתיו. ואם כן, הרי לכל הדעות - אם כתבו בשטר כתובה או בגט 'יום שלושים לאדר הראשון' - זהו ציון מדויק של הזמן, ומדוע יש צורך לציין שאותו יום הוא ר"ח? וכי מה אכפת לנו שבבית המקדש היו מקריבים קרבן מוסף ר"ח באותו יום, ובימינו - שאנו מתפללים באותו יום מוסף של ר"ח? וכי הנהגות אלו יש להן משמעות לדיוק יתר של התאריך?! והאמת צריכה להיאמר, שהרמב"ם, שדרכו להיות נאמן לתלמוד וצמוד לו, לא הזכיר כלל, לא בדיני שטרות ולא בדיני גיטין, את ההלכה שמובאת בטור וב'שלחן ערוך', לפיה צריך להזכיר גם את היום בחודש וגם את היותו ר"ח. לכן נראה שלפי הרמב"ם הדבר הטוב ביותר הוא ציון הזמן לפי הימים בחודש, כלומר 'שלושים בחודש שעבר', כגון 'שלושים לחודש אדר הראשון', מבלי להתייחס להיותו ר"ח כלל. ואם כתב 'יום ראשון לר"ח אדר השני' - בדיעבד כשר. כתבנו 'בדיעבד', כי לשון זו גורמת לבלבול, שכאילו מונים לחודש אדר השני מיום ראשון של ר"ח. כמו כן אפשר לכתוב 'שלושים בחודש אדר הראשון שהוא ר"ח'. אולם עלינו לברר את שיטתם של הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים שדקדקו בהלכות אלו, על מה אדניהם הִטבעו?

והנה במשנה (נדרים פ"ח מ"א) שנינו: 'קונם יין שאני טועם... חדש זה, אסור בכל החדש,

1. פמ"ג לשו"ע, או"ח סי' תכז סעי' א.

2. משנ"ב, לשו"ע שם.

3. גיטין יז ע"א.

ור"ח להבא'. ובפירוש המיוחס לרש"י (נדרים ס ע"א):

חדש זה, אמר קונם יין שאיני שותה בזה החדש, והיה עומד באותו יום של ר"ח. אסור בכל החדש, בכל שלושים יום הבאים. ור"ח להבא, כלומר ובראש חודש זה שהוא עומד לתוכו, הוא נמנה עם ימים הבאים שהוא ראשון שלהם. כלומר אם אדם אומר ביום ר"ח שהוא אסור על עצמו לשתות יין בחודש זה, הוא אסור לשתות יין במשך כל החודש הנכנס לרבות יום ר"ח שבו הוא אמר את נדרו, כי יום ר"ח הוא להבא, והוא פותח את החודש. אולם הר"ן פירש שם: אם נדר באחד מימי החדש, אסור בכל החדש וראש חדש להבא שאין ר"ח שאחר ימי החדש מכלל האיסור, אלא להבא הוא נמנה ומותר. כלומר אדם שנדר באחד מימי חודש מסוים ואסר על עצמו לשתות יין בחודש זה - לפי ההלכה הוא אסור בשתיית יין עד סוף אותו חודש. ואין ר"ח בכלל האיסור, כי ר"ח נידון להבא.

ובגמרא (נדרים ס ע"ב) הקשו על דין זה של המשנה: 'פשיטא'. הרי הדין של המשנה הוא פשוט, ואין צריך לשנותו! ובפירוש המיוחס לרש"י (שם), לשיטתו: 'דיום ר"ח נמי אסור'. כלומר פשוט שאם הנודר נודר ביום ר"ח, ואוסר על עצמו את היין בחודש זה, הוא אסור כל אותו חודש, לרבות יום ר"ח שבו הוא נודר. והוסיף שם: 'שהרי יום ר"ח נמנה לחודש זה הנכנס'. ולפי הר"ן, השאלה היא כדלקמן. הרי פשוט שאותו נודר אסור בין מיום שנדר עד סוף אותו חודש, ואין ר"ח של החודש שלאחריו בכלל האיסור, כי ר"ח הוא להבא. ותרצה הגמרא (שם):

כי איצטריכא, לחודש חסר. מהו דתימא ר"ח לשעבר הוי, ולא ליתסר, קמ"ל קרו אינשי ריש ירחא.

ובפירוש המיוחס לרש"י: הנודר בחודש חסר, כלומר הוא נדר ביום האחרון של חודש מלא, שהוא יום השלושים לאותו חודש יוצא, והוא נחשב ליום ראשון של ר"ח, ואחריו יש יום שני של ר"ח, שהוא ראשון לחודש הנכנס - היה עולה בדעתנו שהנודר יאסר בין רק ממותרת, כי היום הראשון של ר"ח הוא השלמה של החודש היוצא, ור"ח כזה, הוא לשעבר ולא להבא, ולכן לא היה צריך להיאסר בו. אולם שהוא חודש חסר. ור"ח הוא לשעבר ולא להבא. אך מאחר שבני אדם קוראים לו ר"ח, ומתייחסים לר"ח כיום להבא, ובנדרים יש לדון לפי לשון בני אדם - גם ביום ראשון של ר"ח, אסור על הנודר לשתות יין, אע"פ שהוא שייך לחודש היוצא ולא לחודש הנכנס. והר"ן פירש שם שאם נדר באחד מימי החודש שהוא מלא, ושאריו חודש חסר - הנודר אסור עד סוף אותו חודש, למעט יום ראשון של ר"ח, אף שהוא יום שלושים של החודש היוצא. אומנם הוא לשעבר ולא להבא, אך מאחר שבני אדם קוראים לאותו יום ר"ח, ובנדרים דנים לפי לשון בני אדם - מתירים לו את היין באותו ר"ח, כאילו היה ר"ח להבא.

הרמב"ם (הל' נדרים פ"י ה"ג) כתב:

שאיני שותה חדש זה, אסור בשאר החדש, אבל ביום ראש חדש יהיה מותר. **אע"פ**

שהיה חדש חסר.

והרדב"ז (שם) פירש את דברי הרמב"ם, כפירוש הר"ן. אבל בעקבות האור שמח פירש ר"י קאפח שהנודר נדר בחודש חסר - אסור בין רק עד סוף אותו חודש. והרמב"ם בא

להשמיענו שאע"פ שהחודש של הירח הוא עשרים ותשעה ימים ושתיים עשרה שעות מיום השלושים ושבע מאות ותשעים שלושה חלקים של השעה השלוש עשרה, בכל זאת אין הנודר אסור ביום השלושים, כי הוא ר"ח של החודש הנכנס. ועתה נשוב לשיטת הר"ן. הר"ן (שם) הוסיף וכתב:

ומהא שמעינן דבשטרות נמי כשהוא כותב ביום החודש הראשון, כותב ביום החודש פלוני. ואין כותבו על שם חודש שעבר, ואם עשה כן השטר מוקדם ופסול. שהשטר נעשה בחודש השני. ויאמרו שקודם לכן נעשה. שאין יום ראשון של חדש שני נקרא על שם החדש שעבר בלשון בני אדם. וביום החדש השני כותב ביום שני לחדש פלוני. ומחרתו יום שלישי. ואם יכתוב יום שני יפסל משום מוקדם. דכיון דלענין נדרים אמרינן דיום ראשון דחדש חסר, ריש ירחא קרו ליה, הכי נמי דיינינן בשטרות. דהא לקמן בהאי פירקין, מדמינן שטרות לנדרים. וכן בדין. דשטרות וחויבין בלשון בני אדם הן בכל מקום. מיהו כתב הרשב"א ז"ל בשם התוספות דבגיטין צריך לכתוב ביום שלושים לחדש תשרי, שהוא ראש חדש מרחשון כדי להחמיר.

יש לומר שדברי הר"ן אינם קלים להבנה, אך ננסה לבאר את דבריו. הר"ן לומד דין שווה לכתיבת שטרות מדין נדרים, בטענה שהגמרא (נדרים סג ע"א) השוותה דינם לדין בעניין אדר סתם (אף שלדעתנו ניתן לחלק ביניהם, אך לא כאן המקום). על כל פנים, הר"ן מחזיק בדעה שדין נדרים ודין כתיבת שטרות שווים, כי לדעתו בשניהם צריך לדון לפי לשונות בני אדם: אם אדם נודר בימי אדר הראשון ואוסר עליו שתיית יין, הוא אסור עד סוף החודש בלבד, ואין ר"ח בכלל האיסור, ואפילו יום ראשון של ר"ח, שהוא יום שלושים של אדר הראשון. זאת משום שבני אדם קורין לו ר"ח, ור"ח נידון אצל בני אדם כדבר שהוא להבא, ולא לשעבר. לכן לדעת הר"ן, שמשווה דין שטרות לדין נדרים, אם אדם יכתוב שטר ביום שלושים לאדר הראשון, עליו לכתוב יום ראשון של ר"ח אדר השני, ולא את הזמן לפי החודש היוצא, כי גם בשטרות צריכים לדון את ר"ח כלהבא, ולא כלשעבר. אלא שאם נפרש כך את דברי הר"ן, יקשה עלינו להבין מדוע אם כתב את הזמן על החודש היוצא, השטר פסול, כדין שטר מוקדם. הלוא שטר שכתבו בשלישי לחודש, וכתב בשני לחודש, הוא פסול מדין שטר מוקדם, אך שטר שכתבו בשלושים לאדר הראשון, וכתב את הזמן שלושים לאדר הראשון, מדוע שייפסל כשטר מוקדם? הרי הוא זמנו! אלא שמא יש לפרש את דברי הר"ן שהוא כתב יום ראשון של ר"ח אדר הראשון, במקום לכתוב יום ראשון של ר"ח אדר השני, ואז הדבר פשוט שהשטר ייפסל כשטר מוקדם, גם בלי שנשווה דין השטרות לנדרים, כי הוא הקדים את השעבוד בחודש ימים. אבל הר"ן סיים בשם הרשב"א שכתב בשם התוספות: 'שצריך לכתוב ביום שלושים לחדש תשרי, שהוא ראש חדש מרחשון כדי להחמיר'. ומשמע שרק בגיטין הצריכו ציון היום בחודש, וציון היות אותו יום ראש חודש כגדר של חומרה. ואחר בקשת המחילה לא ברור מהי החומרה שיש בדבר כשמציינים גם את היום בחודש שעבר וגם את היותו ר"ח. אבל מרן ר"י קארו ב'בית יוסף'⁴ אימץ לעצמו את שיטתו של הרשב"א, וכך גם פסק להלכה ב'שלחן ערוך'⁵ שכתבת התאריך בגט 'ביום ראשון של ר"ח', כשיש שני ימי ר"ח, תיעשה בדרך

4. ב"י, אה"ע סי' קכו אות יא.

5. שו"ע, אה"ע סי' קכו סעי' ו.

שהרשב"א הציע: ציון יום שלושים לחודש היוצא וציון היות אותו יום ר"ח החודש הנכנס. אני מצטט את לשונו: 'כתוב ביום שלושים לחודש ניסן, שהוא ר"ח אייר'. יש לשים לב שלפי השלחן ערוך הוא אינו מציין שאותו יום הוא ר"ח סתם, אלא מרן כותב שהוא ר"ח של החודש הנכנס, לפי הסוגיה בנדרים, שר"ח להבא הוא נחשב. ונקודה זו טעונה ביאור. נקדים ונציין שהרמ"א (שם) הגיה הגהה מעניינת מאוד: 'וי"א שאין ליתן גט בשום ר"ח וטוב לחוש לזה, אם לא במקום שיש חשש עיגון, כלומר מפאת הספק ומחלוקת הפוסקים כיצד כותבין את התאריך ביום ר"ח ראשון, כשיש שני ר"ח, החליטו באשכנז שלא לתת גיטין ביום כזה. יוצא מן הכלל מקרה שיש בו חשש עיגון. אלא שהט"ז תמה על הרמ"א, ובצדק, על שום מה כתב השגתו זו, שהרי כבר בסעיף ד השיג השגה דומה על דברי מרן ר"י קארו, ש'ביום ר"ח יכתוב ביום ראשון לירח פלוני', והרמ"א השיגו בזה הלשון: 'וי"א דכותבין באחד לירח, ומכח זה יש נמנעים לתת גט בר"ח'. כלומר מכיון שיש מחלוקת כיצד לציין יום ר"ח בגט, אם 'ביום אחד לחודש', או 'באחד לחודש', בלי המילה 'ביום', נמנעו מלתת גט ביום ר"ח, וא"כ השגתו של הרמ"א בסעיף ו היא לכאורה מיותרת. וה'חלקת מחוקק'⁶ ציין שיש הבדל בין הסעיפים: בסעיף ד מדובר על יום ר"ח אחד, וחולקים אם לכותבו 'ביום אחד לחודש' או 'באחד לחודש', בעוד בסעיף ו מדובר ביום ראשון של ר"ח כשיש שני ימי ר"ח, שאז באנו למחלוקת של הפוסקים אם ר"ח נידון כלהבא, כמו בנדרים. אלא שהדברים קשים להבנה.

לצורך זה נעיין בשיטת רבנו תם כפי שהובאה בתוספות (נדרים ס ע"ב), שבכתובת בתו הוא כתב 'ביום ר"ח ראשון, ביום פלוני שהוא ר"ח', וציין את החודש הנכנס, ולא ציין את החודש היוצא. והתוספות סיימו שרק בגיטין 'טוב לכתוב שהוא יום שלושים לחודש הנכנס'. זאת אומרת שלפי ר"ת, בכל השטרות, לרבות הכתובות, שנכתבים ביום ר"ח ראשון, כשיש שני ימי ר"ח, יש לציין את ר"ח של החודש הנכנס, כמו הדין בנדרים, שהוא נדון להבא. אלא ששיטה זו טעונה בירור: הרי רק בראש השנה יש לנו שני ימים, והראשון הוא אחד לחודש תשרי, והשני הוא שני לחודש תשרי. לעומת זאת בכל החדשים, כשיש שני ימים ר"ח, היום הראשון הוא שלושים לחודש היוצא, והשני הוא ראשון לחודש הנכנס. אם כן, כיצד כתב רבנו תם את כתובת בתו ביום ר"ח ראשון? האם בתור אחד לחודש הנכנס? יש להבחין בין נדרים לשבועות, שבשניהם באמת הולכים אחרי לשון בני אדם. לכן מרן ר"י קארו פסק שהנשבע לפרוע לחברו את החוב בר"ח, חייב לפרוע כבר ביום ראשון של ר"ח, כי בלשון בני אדם הוא נקרא ר"ח, וכן ציין בשלחן ערוך,⁷ וכן בהקשר למי שנודר מן היין בחודש זה.⁸ אבל כתיבת השטר או הכתובה ביום ר"ח ראשון כיום ראשון לחודש הנכנס היא חידוש גדול ביותר. ונראה לפרש סוגיה סתומה זו עפ"י מה שנאמר בשו"ת הרשב"א,⁹ שכל הסופרים היו כותבים בשטרות רק את יום שני של ר"ח כאחד של החודש הנכנס, ובגלל רבנו תם הרשב"א הנהיג למנות בשטרות מיום ר"ח ראשון, ורק בגיטי נשים מחמת הספק החליט להחמיר ולציין את יום שלושים

6. חלקת מחוקק, לשו"ע שם.

7. שו"ע, חו"מ סי' עג סעי' ט; שם, יו"ד סי' רכח סעי' מח.

8. שו"ע, יו"ד סי' רכ סעי' ד.

9. שו"ת הרשב"א, ח"ו סי' נ.

לחודש היוצא, ולציין שהוא ר"ח של החודש הנכנס כדעת ר"ת. ובשו"ת התשב"ץ¹⁰ התייחס לשני מנהגים: האחד, מנהג מקומי לפיו ליום ר"ח ראשון מתייחסים כאל יום שלושים של היוצא, וליום שני של ר"ח מתייחסים כאל יום אחד של החודש הנכנס. ומנהג אחר, שהיו מקומות אחרים שצינו את יום ראשון של ר"ח כיום ראשון לחודש הנכנס. ורצו במקומו של התשב"ץ לשנות מנהגם ולכתוב את יום ראשון של ר"ח כיום ראשון של החודש הבא, כדעת רבנו תם וכפי שהבינו את הסוגיה בנדרים. והתשב"ץ יצא להגן בשבעה נימוקים על המנהג המקומי, שנהגו לראות ביום ראשון של ר"ח, כשיש שני ימי ר"ח, את היום שלושים של החודש הנכנס. ומכלל דבריו נראה שהחשש של אלה שרצו לשנות את המנהג המקומי, ולנהוג כרבנו תם, הוא שבאמת יום ראשון של ר"ח הוא יום ראשון של החודש הנכנס, כמו בר"ה, ואם אנו כותבים אותו בתור יום שלושים של החודש היוצא, הרי קיים חשש שהשטר ייחשב לשטר מוקדם, ואין הדבר כן. זאת משום שהרי אין מדובר בקדימה ממשיה, אלא בשינוי השם: אלה קוראים לאותו יום שלושים לחודש היוצא, ואלה קוראים לו יום ראשון לחודש הנכנס. והוא מוכיח ששיטת הרמב"ם היא שיום ראשון של ר"ח הוא יום שלושים לחודש היוצא, וכן היא שיטת רב האי גאון. הרמב"ם¹¹ קבע שמר"ח שני יהיה מניין, והטור¹² העתיק לשון זו של הרמב"ם והוסיף שכוונת הרמב"ם לשטרות ולא רק למועדות, שהרי התשב"ץ קבע שאין ראייה מהסוגיה בנדרים, שם מתייחסים ליום ר"ח הראשון לפי החודש הנכנס. זאת משום שיום ראשון של ר"ח נקרא בפי בני אדם ר"ח, והוא להבא, כלומר יהא נמנה מן החודש הנכנס, כי בנדרים הולכים אחרי לשונות בני אדם וכוונותיהם. ולמרות כל האמור אין הכרח שר"ת התכוון שיום ראשון של ר"ח יום אחד בחודש הנכנס. ונראה לומר שהספקות הללו התעוררו, מכיוון שהחודש בישראל הוא חודשה של הלבנה, והיא כידוע מתחדשת, כלומר נולדת מחדש. ממולד למולד עשרים ותשעה ימים, ושתיים עשרה שעות מיום שלושים, מתחילת הלילה, ושבע מאות ותשעה ושלושה חלקים מן השעה השלוש עשרה. לפי נתון זה חלקו של יום השלושים, כשלוש עשרה שעות ממנו, שייך לחודש היוצא, וחלקו הנותר שייך לחודש הנכנס. בגלל הספק הזה, שעמד ביסודן של השיטות השונות, נמנעו באשכנז מלהתגרש ביום ר"ח ראשון. כמו כן בגלל הספק הזה הרשב"א החמיר שבגיטין יש לציין את יום השלושים, ואת יום ר"ח של החודש הנכנס, וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.

סיכום

א. לפי הרמב"ם, ביום ראשון של ר"ח יש לכתוב בשטרות, בכתובות ובגיטין 'ביום שלושים של החודש היוצא'. ואם הוסיף וכתב שהוא ר"ח, כשר, וביום שני של ר"ח עליו לכתוב 'באחד לחודש הנכנס'.

ב. לפי 'שלחן ערוך' בשטרות יש לכתוב ביום ראשון של ר"ח 'ביום ר"ח שהוא יום שלושים לחודש שעבר', ובגיטין יש לכתוב 'ביום שלושים לחודש היוצא, שהוא ר"ח לחודש הנכנס'. וביום השני של ר"ח כותב בשטרות ובגיטין 'ביום אחד לחודש פלוני'. ובכתובות נהגו כמו בגיטין.

10. שו"ת התשב"ץ, ח"א סי' קנג.

11. רמב"ם, הל' קידוש החודש פ"ח ה"ד.

12. טור, או"ח סי' תכז.

הרב יעקב הילדסהיים

יצירת מפגע כדי למנוע נזקי שכנים

הקדמה

שני דיירים גרים בסמיכות זה לזה, וגם המרפסות שלהם קרובות זו לזו. אחד מהם נוהג מדי פעם לשבת במרפסת ולעשן להנאתו. כתוצאה מכך העשן נכנס למרפסת הסמוכה, וממנה לבית, ומסב צער ונזק לגרים שם. הם ניסו לדבר עם השכן המעשן, וללא הועיל. בצר להם עלה בראשם רעיון כיצד למנוע את השכן מלעשן במרפסתו: השכנים הסובלים ניחו במרפסת שלהם חומר חריף שמפיץ ריח רע, שיתפשט גם למרפסת הסמוכה וימנע מהשכן לשהות במרפסתו ולעשן. האם הדבר מותר?
יסוד השאלה הוא בדיני נזקי שכנים: האם אדם שניזוק משכנו רשאי להזיק לשכן כדי שהוא עצמו לא יינזק ממנו?

א. סוגיית 'עביד איניש דינא לנפשיה'

מוסכם להלכה ע"פ פוסקי זמנינו שאם אדם סובל מעשן סיגריות הנכנס לביתו כתוצאה מעישון שכן במרפסת ביתו, יכול למנוע מהשכן לעשן שם.¹ כשהשכן אינו מקיים את הדין וממשיך בהרגלו לעשן במרפסת, ורוצה הניזוק לעשות מעשה שיזיק לשני, במטרה למנוע נזק מעצמו, יש לעיין אם דבר זה כלול בדין 'עביד איניש דינא לנפשיה' (להלן: עאדל"נ). מדין זה למדים שיש מקרים שבהם יכול האדם ליישם בעצמו, כלומר להוציא לפועל פסק דין שהוא קבע, כשהדבר בא לתועלת עצמו, לפי גדרי הדין. לצורך הבירור יש לעיין אם דין עאדל"נ אמור רק ביחס לנידון שבו רוצה למנוע הפסד ממוני עתידי, או שהוא כולל גם מניעת צער גופני בהווה.

מובא במסכת בבא קמא² נידון שמתחיל בשאלה ששאל ר' חסדא את ר' נחמן בדיני חבלות, והיא: בור מים שימש שני שותפים כדי להשקות את שדותיהם, לסירוגין, כל אחד ביומו. אחד מהם בא לשאוב מים שלא ברשות, ביום המיועד לשני. לאחר שהשני העיר לו והוא לא הסכים לחזור בו, היכה אותו השני ב'פנדא דמרא', כלומר בידיית המעדר שחופרים בו באדמה, או ב'קופינא דמרא', כלומר בברזל שהידיית תקועה בו, והשאלה הייתה כמה חייב לשלם. בשני אופנים אלה לא קבעו חכמים שיעור. לאחר משא ומתן ענה רב נחמן שהותר להכות את זה ששאב מים שלא ברשות, כיוון שבאותו הזמן הייתה זכות השאיבה שייכת לחברו. סיבת ההיתר היא שאם היה על חברו להמתין עד שיכפוהו ב"ד, ייתכן שעד אז היו כלים המים מהבור והיה בא לידי הפסד. מכאן שעושה בהיתר

1. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ו סי' לט; שו"ת תשובות והנהגות, ח"ג סי' שנד; שו"ת באר משה, ח"ו סי' קס.

2. ב"ק כז ע"ב.

פעולת נזק (חובל) לזולתו כדי למנוע מעצמו הפסד ממוני. בהמשך הסוגיה³ מבואר שיש הגבלה בדבר, והיא שאם יכול לפתור את הבעיה באופן אחר, מבלי להזיק, אסור לו להזיק. על פי זה כתב המאירי:⁴

כל שאונס דבר לחברו, וחברו האנוס לשם [נמצא שם] ורואה באנסו, ואפשר לו לברר אף לאחר מעשה שאותו ענין אונס אצלו, יש לו רשות לעשות דין לעצמו ולדחותו שלא לעשות לו אונס זה, אפילו הכהו על זה כמה הכאות, אין לו חיוב אם אי אפשר לו למנוע בלא כך, ואין צריך לומר במקום שאם יתעכב עד שילך לבית דין תהא לו פסידא.

וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ד סעי' א):

יכול אדם לעשות דין לעצמו. אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו, ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שיניחנו (אם לא יוכל להציל בענין אחר) (טור). אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידו בדין... למדנו שההיתר לעשות דין לעצמו ולנקוט פעולה שיש בה נזק לזולת מוגבל רק למקרים שבהם לא ניתן לפתור את הבעיה בצורה אחרת.

ב. לנידונו

בנידונו מדובר שהשכן סובל מעשן הסיגריות שמסב לו נזק גופני בהווה, וגם צער נפשי. על פי האמור נראה להתיר לו לבצע את תוכניתו, להניח במרפסת שלו חומר שיפיץ ריח רע וימנע מהשכן להיות שם באותם זמנים שנוהג לעשן. כלומר צריך שהדבר יהיה בצמצום לאותם זמנים בלבד, ולא יחרגו למנוע מהשכן שימוש במרפסת גם בזמנים שאינו נוהג לשבת שם ולעשן. סיבת ההיתר היא שכשם שהותר להזיק לשני בגופו לצורך מניעת הפסד ממוני, כך בוודאי מותר לעשות מעשה עקיף כדי למנוע נזק וצער גופני, כאשר עושה פעולה ברשות שלו, שתגרום לשני להתרחק מהמרפסת שלו. כל זה כמובן כל עוד אינו יכול למנוע את הנזק באופן אחר שבו לא יזיק לשכנו. ויש להוסיף בזה פרטים וצדדים נוספים:

1) גם אם תבע את השכן לבית דין, והם קבעו מועד לדין, מותר לו להזיק לשכנו כדי למנוע מעצמו נזק. הסיבה היא, כיוון שעד הדיון ימשיך הלה בהרגלו, ובאופן זה השכן בוודאי יסבול מריבוי העשן.⁵

3. שם, כח ע"א,

4. שם, כז ע"ב.

5. נידון כיו"ב מובא בספר חשוקי חמד (ר"י זילברשטיין) ב"ב כו ע"א: 'שאלה. מפעל שהוקם סמוך לעיר, כדי לספק עבודה לתושבי העיר, והרופאים הוציאו דו"ח רפואי, שהמפעל מזיק לתושבים, כיון שהוא מפריש רעלים, ויש להרחיקו מן העיר, ובעלי המפעל מתנגדים, האם אפשר לחייבם להסתלק'. בתשובתו הביא את הגמ' (ב"ב דף כו ע"א): 'דבי בר מריון... כי הוה נפצי כיתנא הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי...'. כמו כן הביא את מש"כ נתי"מ, סי' קנה ס"ק יח, שהרחקות שכנים המוזכרים בפ' לא יחפור הן באופן שאם יתחייב לשלם ההזיק, אין באפשרותו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיוון דאי אפשר כלל בעשייה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא, עכ"ד. ומסקנתו: 'במפעל שאינו מעיקר התשמישים של התושבים... אפשר להקים את המפעלים רחוק מן העיר, ולכן יש לסלקן מן העיר, כדי שלא יזיקו. ואף שהמפעל אינו מזיק כעת אלא לטווח ארוך, מ"מ

2) אם בית הדין הוציא צו מניעה נגד השכן שלא יעשן, ובכל זאת הוא ממשיך בשלו, גם כן מותר, כיוון שדינו של הנפגע, כשל שליח ב"ד, וכשם שרשאי לכפות במעשים, ה"ה שרשאי לגרום לשני שלא ישתמש במרפסתו.

3) קיימת כאן סברה לומר שממה נפשך יש להתיר, אם המעשן סובר שאסור לעשות בתוך שלו דבר שיזיק לשכן, א"כ גם הוא מוזהר על כך, ולכן עליו להרחיק את עשן הסיגריה שלו. ואם הוא סובר שאין בזה חובת הרחקה כיוון שעושה בתוך שלו, א"כ ע"פ שיטתו מותר גם לשכנו להניח ברשותו הפרטית דבר המפיץ ריח רע, אע"פ שהריח יחדור לרשות הסמוכה.

ג. גדר 'יכול להציל בעניין אחר'

התבאר שההיתר לעשות דין לעצמו מוגבל למקרים שבהם לא ניתן לפתור את הבעיה באופן שלא יזיק לאחר, אבל אם ניתן לפתור את הבעיה מבלי להזיק, אין לזה היתר. יש לעיין בגדר ההגבלה של 'יכול להציל בעניין אחר', שמחמתו מנועים מלעשות דין כדי למנוע נזק. השאלה היא עד כמה מחויב האדם להשתדל לעשות 'בעניין אחר'. בהמשך הסוגיה דלעיל מובא:⁶

תא שמע הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן, בעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס [ראיה שגם כשאין הפסד, עושה דין לעצמו]. אמר ר"נ בר יצחק, משבר ויוצא לב"ד, משבר ונכנס להביא זכותיו [כגון אם היה זה טוען שהחצר שלו, וצריך זה להביא שטר מכירה שקנאה].

כלומר מדובר באופן שיש הפסד, שעלול להפסיד את חצרו, ולכן הותר לו לשבור את הכדים כדי לפלס לעצמו דרך לבית הדין כדי להוכיח שהחצר שלו. התוספות על אתר (ד"ה משבר ויוצא) הקשו:

אף על גב דלעיל אמרין שהיה לו לשומטו [ומדוע מותר לו לשבור את הכדים, הרי היה יכול לעשות לעצמו דרך בזה שהיה מסדר את הכדים זה על זה, מבלי לשבור אותם].

ותירצו: 'היינו משום דליכא טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה, אבל הכא לא אטרחוהו לסדרן זה על זה'. מבואר שאם מניעת הנזק כרוכה בטרחה, אין חובה על הניזק לטרוח, אלא יכול לעשות דין לעצמו כדי למנוע מעצמו את הנזק. למדנו שגדר 'יכול להציל בעניין אחר' הוא כל עוד אין הדבר כרוך בטרחה. השאלה היא: האם כל טרחה שהיא מתירה לעשות דין לעצמו, או רק טרחה גדולה? ה'חזון איש' (ב"ק סי' ד ס"ק ג ד"ה כתבו) כתב:

כיון שהרופאים אמרו שהוא ברור ובדוק שהוא מזיק, יש לסלקו כיון שכל רגע הוא מזיק את האדם, אלא שכעת הנזק קטן ואינו מורגש, אולם כשהנזק מצטבר בגופו של האדם, אז החולי יראה'.
6. ב"ק כח ע"א, עפרש"י.

כתבו תו... דהא דמחייבין ליה לשמטו, ובממלא חצירו שלא ברשות לא מחייבין ליה לסדר החביות זו על זו, משום דהוי טורח מרובה.⁷ ונראה דכונתם, דטורח מועט מחייבין ליה אע"ג דחברו עשה שלא ברשות. אבל אפשר דשור שעלה ע"ג חברו, אינו רשאי לדחפו אפילו אם הוא טורח מרובה, כיון דלא פשעו הבעלים פשיעה גמורה. אע"ג דפשע דלא שמרו, מ"מ עדיין אין כאן היזק מזומן. ולא דמי לממלא חצרו של חברו שלא ברשות, דמשנה ממנהגו של עולם, ואם אינו רשאי לשברן דרך הלוכו, לא שבקת חי.

מבואר בדבריו שגם אם האדם 'משנה ממנהגו של עולם', בכל זאת מוטל על זה שסובל מכך לטרוח טרחה מועטת ולהימנע מלהזיקו, אבל לא מחויב בזה בטרחה מרובה כמו טרחה של סידור חביות זו על זו. נראה ללמוד מזה לנידוננו שמסתבר שיש להשוות 'טורח' ל'צער' ולהפסד כספי. לכן כיוון שהמעשן במרפסת ומצער את השכנים עושה דבר שהוא בבחינת 'משנה ממנהגו של עולם', אם מדובר באופן שבו סגירת החלון ופתיחת מזגן יש בהן משום צער מרובה או הפסד ממון של ממש, אין להכריחו בכך, אלא יוכל לעשות כפי הרעיון שהעלה, למנוע באופן עקיף מהשכן להימצא במרפסת. ואולם אם מדובר באופן שהצער מועט, והפסד הממון אינו גדול, אין לו היתר לכך. ויש להוסיף בזה גדר נוסף, כדלקמן.

בספר 'קובץ שעורים'⁸ דן בשיטת רב יהודה (שם, כז ע"ב), האומר שבמקום שאין הפסד, 'לא עביד איניש דינא לנפשיה', כיוון שכשאין הפסד יכול לתבוע בבית דין. וזו לשונו: וקשה לי [מדוע במקרה כזה לא עביד איניש דינא לנפשיה], הא מבואר בסמוך בסוגיין, דלהפרישו מאיסורא מותר להכותו, כגון בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית ע"ש. ואם ראובן רואה ששמעון גוזל את לוי, בודאי מותר לראובן להכות את שמעון ולהפרישו מאיסור לא תגזול, וא"כ למה לא יוכל לוי בעצמו להכות את שמעון הגוזל ולהצילו מאיסור גזל [גם כשאין הפסד, שיהיה מותר להכות מצד אפרושי מאיסורא]. ואפשר לומר, כיון שבידו להציל את הגזלן מאיסור גזל ע"י שימחול לו את הגזילה, אסור לו להכותו. ומ"מ צ"ע, שלא אשתמיט שום פוסק לומר כן, שיהא הנגזל מחויב למחול גזילתו להגזלן כדי להצילו מאיסורא [ואם אינו חייב למחול, נמצא שהשני עובר על לא תגזול, ומדוע נאסר על הנגזל להכותו כדי להפרישו מהאיסור]. מיהו לפי המבואר בקצוה"ח סי' ל"ד (סק"ג) דליכא איסור לא תגזול אלא [רק] בשעה שלוקח החפץ מיד הנגזל, אבל מה שמעכב אח"כ את הגזילה בידו, ליכא איסור גזל, ניחא קצת [היות שאין השני עובר כעת על איסור גזל, לא הותר להכותו כשיכול לתובעו לבית דין, ולא יפסיד בכך].

מבואר שעקרונית מותר לו למנוע מחברו מלעבור על איסורי תורה - 'לאפרושי מאיסורא', גם ע"י פעולה של הכאה. ההיתר ניתן גם אם היה יכול למנוע את האיסור ע"י שהיה מוחל לחברו על מה שרוצה לגזול. הסיבה היא שאין זה מחובתו למחול לחברו כדי

7. קצ"ע, שבתוס' כתבו 'לא אטרחוהו', ולא כתבו להדיא שמדובר בטורח 'מרובה'. אבל כנראה החזו"א למד שיש הכרח ללמוד שזו כוונתם. לענ"ד יש סימוכין לכך ממש"כ באגודה, ב"ק פ"ג סי' מ, כתב: 'שהיה לו לשומטו ולא שמטו, פר"י בלא טורח גדול היה יכול לשומטו...!'

8. קובץ ביאורים, ב"ק אות יג.

להצילו מאיסור גזל. למדנו שאין מוטל על האדם לוותר משלו כדי להציל את חברו מאיסור שעושה מרצונו, ולכן מותר במקרה כזה להזיק לו. לפ"ז בנד"ד כאשר אדם מעשן במרפסת ביתו, והעשן נכנס לבית חברו ומצער את הגרים שם, המעשן עובר על איסורי תורה שעובר מי שמצער את חברו, שהם 'לא תוננו' ו'ואהבת לרעך כמוך'. לכן מותר לו לעשות 'נזק עקיף' ולהביאו למצב שימנע מלהזיק. ואין לומר שכיוון שיכול למנוע את הנזק על ידי שיסגור חלונות ויפעיל מזגן לא הותר לו הדבר. זאת על פי המבואר שאין מוטל עליו ויתור גדול כדי להימנע מלהזיק.⁹

מסקנות

- א. אדם המעשן במרפסת ביתו, והעשן נכנס לבית חברו ומסב לו בהווה נזק גופני וגם צער נפשי - המעשן עובר על שעובר מי שמצער את זולתו, שהם 'לא תוננו' ו'ואהבת לרעך כמוך'.
- ב. בנידון הנ"ל מותר לשכן לעשות 'נזק עקיף' ולהביא את המעשן למצב שיימנע מלהזיק. ואין לומר שכיוון שיכול למנוע את הנזק על ידי שיסגור חלונות ויפעיל מזגן לא הותר לו הדבר. זאת על פי המבואר שאין מוטל עליו לעשות ויתור גדול כדי להימנע מלהזיק.
- ג. אדם שרגיל לעשן במרפסת ביתו, נראה להתיר לשכנו להניח במרפסת שלו חומר שיפיץ ריח רע שימנע מהמעשן להיות שם באותם זמנים שנוהג לעשן.
- ד. צריך שהדבר יהיה בצמצום לאותם זמנים בלבד שהאדם רגיל לעשן, ולא יחרגו למנוע מהשכן שימוש במרפסת גם בזמנים שאינו נוהג לשבת שם ולעשן.
- ה. גם אם תבע את שכנו לבית הדין, וזה קבע מועד לדיון, בכל זאת מותר לו לעשות כנ"ל כדי למנוע מעצמו נזק, כיוון שעד הדין ימשיך הלה בהרגלו, ובאופן זה השכן בוודאי יסבול מריבוי העשן.
- ו. אם בית הדין הוציא צו מניעה נגד השכן שלא יעשן, ובכל זאת הוא ממשיך בשלו, גם כן מותר, כיוון שדינו של הנפגע הוא כדין שליח בית דין שרשאי לכפות במעשים, וה"ה שרשאי לגרום לשכנו שלא ישתמש במרפסתו כדי למנוע מעצמו נזק.
- ז. ההיתר הנ"ל הוא דווקא באופן שבו סגירת החלון ופתיחת מזגן יש בהן משום צער מרובה או הפסד ממון ניכר. לכן יוכל לעשות כפי הרעיון שהעלה, למנוע באופן עקיף מהשכן להימצא במרפסת. עם זאת, אם מדובר בצער מועט ובהפסד ממון שאינו גדול, אין לו היתר לכך.



9. שאלה דומה לנידון דלעיל עלתה לפני עשרות שנים. בשני בניינים סמוכים, נוהגות היו שכנות ממרפסות סמוכות 'להיפגש' בשעת תליית הכביסה ולשוחח ביניהן בקול רם במשך זמן ארוך. שיחתן הפריעה לשכנים האחרים שבשני הבניינים. כדי לפתור את הבעיה הגה אחד השכנים רעיון, והוא להקליט אותן, ואח"כ להניח את מכשיר ההקלטה במרפסת שלו ולהשמיע את שיחתן בעוצמה המרבית, כדי לגרום להן אי נעימות, וכתוצאה מכך הן תחדלנה ממנהגן. השאלה היא אם הדבר מותר לו. התשובה היא שתחילה כמובן יש להתרות בהן. רק אם ההשתדלויות בזה לא יועילו, אז יש להתיר, ובפרט שאין מדובר בדבר שהן תהיינה ניזוקות ממנו נזק של ממש.



הרב שלמה אישון

אחריות בעל דירה על נזקים שהסבה נזילת מים מדירתו

שאלה

כתוצאה משימוש במים בקומה העליונה חלחלו מים לדירה שמתחתיה, ונגרם נזק לצבע. האם בעל הדירה בקומה העליונה חייב לתקן את מקור הנזילה? האם הוא חייב לתקן על חשבוננו את נזקי הצבע שנגרמו לדירה שמתחתיו?

א. הגדרת 'גיריה דיליה'

בגמרא במסכת בבא מציעא (ק"ז ע"א) מובאת מחלוקת בשאלה על מי מוטלת חובת התיקון במקרה שבו המים שבהם משתמש העליון נוזלים לדירתו של התחתון: הנהו בי תרי דהוו דיירי, חד עילאי וחד תתאי. איפחית מעזיבה. כי משי מיא עילאי - אזלי ומזקי לתתאי. רבי חייא בר אבא אמר: העליון מתקן, ורבי אלעי משום רבי חייא ברבי יוסי אמר: התחתון מתקן.

הגמרא שם רוצה לתלות את מחלוקת רבי חייא בר אבא ורבי אלעי במחלוקת רבנן ור' יוסי, שנחלקו בשאלה על מי מוטלת חובת הרחיק הנזק: ר' חייא בר אבא, שמטיל את חובת התיקון על העליון, סובר כרבנן שעל המזיק להרחיק את עצמו, ואילו רבי אלעי, המטיל את חובת התיקון על התחתון, סובר כרבי יוסי שעל הניזק להרחיק את עצמו. על כך מקשה הגמרא:

והאמר רב אשי: כי הוינא בי רב כהנא הוה אמרינן: מודה רבי יוסי בגירי דיליה! - דפסקי מיא והדר נפלי.

ומפרש רש"י:

והא מודה רבי יוסי בגירי דיליה: אף על גב דאמר על הניזק להרחיק את עצמו - הני מילי היכי דלאו אדם עצמו מזיקו, כגון אילן ובור, שבשעת נטיעתו אינו מזיקו, אלא השרשים גדילין ומתפשטין מאליהן לאחר זמן, אבל היכא דאדם עצמו מזיקו וזורק בו חציו, כי הכא ששופך המים על ראשו - מודה הוא דלא גרמא דניזקין הוא דתיפטור, אלא מזיק ממש הוא, ואדם מועד לעולם, ער וישן, שוגג ומזיד. דפסקי והדר נפלי - לא היתה מקום רחיצת ידים של עליון על מקום נזקי תחתון, אלא במקום אחר, משם הן נמשכין, עד שנופלים במקום שמזיקין.

אם כן יש להבחין בין שני מצבים: במצב האחד המים נוזלים ישירות מידיו של העליון לדירה של התחתון, ואז נחשבים המים כחציו, והנזק שנגרם לתחתון הרי הוא כנזק שנגרם באופן ישיר על ידי העליון, ומשום כך חייב לתקן. במצב האחר המים אינם נוזלים

באופן ישיר, אלא מחלחלים דרך התקרה והקירות, עד שמגיעים לדירתנו של השכן, ואז אינו חייב לתקן את מקור הנזילה.

וכן פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה סעי' ד):

היו מימי העליון יורדים על התחתון ומזיקין אותו, אם אין שם מעזיבה, בענין שכששופך מימיו מיד יורדים לתחתון ומזיקים אותו, חייב לסלק היזקו. ואם יש מעזיבה שהמים נבלעים בה ואינם יורדים מיד, אלא לאחר מכאן יורדים ומזיקים, אינו חייב לסלק הזיקו.

לאור זאת יש לדון אם בנידון דידן נחשב העליון כמזיק ב'גירי דיליה' או לא: מחד גיסא אין המים נשפכים ישירות מידי של העליון לדירה התחתונה, אך מאידך גיסא אין זה גם מצב של 'פסקי והדר נפלי': ב'פסקי והדר נפלי' יש פער של זמן בין שפיכת המים ע"י העליון לבין הנזק: המים יוצאים מידי של השכן העליון, נמשכים וזורמים בלא לגרום נזק עד שמוצאים פתח ודרכו חודרים לדירה שמתחת. בנידון דידן, לעומת זאת, המים החודרים דרך הרצפה של העליון מתחילים לגרום נזק לתקרה של התחתון מייד עם תחילת זרימתם, אף שהנזק ניכר בפועל רק לאחר זמן. נראה שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים בהגדרת 'גירי דיליה'. מלשון רש"י שהובא לעיל משמע ש'גירי דיליה' הוא כאשר הנזק מגיע ישירות מתוך ידיו של המזיק, ועפ"ז מסתבר שבנידון דידן לא ייחשב 'גירי דיליה'. אולם תוספות סוברים ש'גירי דיליה' הוא כאשר אין פער של זמן בין המעשה של האדם לבין תחילת הנזק.¹ עפ"ז יש מקום לומר שגם בנידון דידן ייחשב הנזק כ'גירי דיליה', וכן משמע מדברי ה'נימוקי יוסף', וזו לשונו:

ואמת המים ונברכת הכובסין במקומן מזיקין שמלחחין את הכותל א"כ גיריה נינהו ולא דמי להא דפרק הבית והעלייה (דף ק"ז א) דעילאי משי ידיה ומזיק לתתי ומסקינן התם דאליבא דרבי יוסי דקי"ל כוותיה על הניזק להרחיק את עצמו דהא אמרינן התם דמיא מיתם תיימי והדר נפלי שההיזק אינו בא מחמת הליחות כדי דנימא שמזיק במקומו אלא מיתם תיימי והולכים עד שמוציאין איזה פתח והדר נפלי ומזיקין המים לתחתון ודמי לשרשי אילן שאינם מזיקין מיד ולא חשיבי גירי [אבל הכא מחמת הליחות הוא שהכותל מתלחח ונופל ונמצא שהוא מזיק במקומו] גפת ומלח וסיד נמי מחמת חמימותן מזקי לכותלי במקומן וכן כולם הוו גיריה ממש...²

עפ"ז, אם בשעה שהעליון פותח את הברז בביתו מייד מתחילים מים לחלחל דרך הרצפה ולהזיק לתקרת הדירה שמתחתיו - יש מקום לראות זאת כ'גיריה דיליה'. יש להדגיש שכל זה אמור רק כאשר הנזק נגרם מפתחת הברז ע"י העליון, אולם אם הנזק נגרם כתוצאה מנזילה מהצנרת שאינה תלויה במעשה שעושה העליון - פשוט שזה לא ייחשב כ'גיריה דיליה'.

1. תוספות, בבא בתרא כב ע"ב ד"ה לימא.

2. נימוקי יוסף, בבא בתרא יב ע"א.

ב. התחשבות ברמת הנזק וביכולת התיקון

עפ"י האמור עד כה, הקביעה על מי להטיל את חובת התיקון תלויה רק בשאלה אם ניתן לראות את הנזק שנגרם על ידי העליון כנזק שנעשה ישירות על ידו או כנזק שנגרם בעקיפין. ואולם בדברי הרא"ש מצאנו שיש להתחשב גם ברמת הנזק ובשאלה למי קל יותר להרחיק את הנזק, וזו לשון הרא"ש בתשובה:

שאלה ראובן חפר גומא בחצרו שמי גשמים יקלחו לתוכה וכשרבו המים בוקעין ועוברין דרך חומת מרתף שמעון וגם מסריח בחצר שמעון מריח המים, נראה לי שראובן חייב לסלק היזקו. ואף לרבי יוסי דאמר (ב"ב כ"ה:): על הניזק להרחיק עצמו היכא דלא הוי גירי דיליה הכא מודה כיון דנפיש היזקא דשמעון, וגם תשמיש של שמעון קבוע ואי איפשר לו לסלק את עצמו דאין דירה בלא מרתף וחצר. דלא קאמר רבי יוסי אלא בבור ואילן אעפ"י שהבור קדם לאילן לא יקוץ שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו משום דסתם בור הוא מים מכונסין ובקל יכול הניזק לסלק עצמו ולהרחיק את בורו מן האילן כ"ה אמה. ובור לא הויא כולי האי תשמיש קבוע לכן הקלו בו חכמים וגם לא נפיש היזקא כולי האי. תדע לך דהיזק קטן הוא דלא לישתמיט תנא בכולי הרחקות דמתניתין למיתני היכא שסמך באיסור שיתן הניזק למזיק דמים לסלק היזקו מעליו אלא בלא דמים צריך לסלק היזקו לבר מהכא דקתני אם הבור קדם קוצץ ונותן דמים. אלא משום דלא נפיש היזקא וגם אין בור תשמיש קבוע לכן הקילו בו חכמים ליתן דמים לבעל האילן ולהכי פליג רבי יוסי ואמר על הניזק להרחיק את עצמו, וזה הטעם ישנו במשרה וירק וחרדל אבל בכולהו הרחקות דמתני' מודה רבי יוסי דעל המזיק להרחיק את עצמו.³

לשיטתו, מבאר הרא"ש שם שסוגיית הגמרא במסכת בבא מציעא בעניין המים הנוזלים מהעליון לתחתון, שממנה עולה שאליבא דר' יוסי, אם אין מדובר בנזק ישיר אין העליון מחויב לתקן, עוסקת במצב שבו יכול התחתון בקלות ובהוצאה מועטה למנוע את הגעת המים אליו. ואולם אם הדבר ידרוש מהתחתון מאמץ גדול או עלות גבוהה - מחויב העליון להרחיק את הנזק גם אליבא דר' יוסי:

דהתם העליון אי איפשר לו לסלק היזקו למקום אחר דאי איפשר לו להיות בלא מים וגם התחתון בקל יכול לתקן המעזיבה ואז אין המים נופלין עליו... אבל אם העליון משתמש במים רבים שאינן נבלעין כלם במעזיבה ועוברין המעזיבה ומזיקין לתחתון ואף על גב דפסקי והדר נפלי מודה ר' יוסי דאסור, כיון דהתחתון אינו יכול לתקן לינצל מהיזק העליון אם לא יעשה כיפת אבנים כולי האי לא אטרחהו חכמים וצריך העליון לסלק היזקו.

וכן כתב המרדכי בשם הראביה,⁴ והביאו הרמ"א (לשו"ע, שם) וזו לשונו: והכל לפי הענין, דאם המים מועטין וכלין לאלתר, אפילו בלא מעזיבה אינו חייב לסלק היזקו. ואם היו מרובים ומזיקים לו תדיר דרך המעזיבה, חייב לסלקו...

3. שו"ת הרא"ש, כלל קח סי' י.

4. מרדכי, בבא מציעא פ"י סי' תי.

מדברי הרא"ש אנו למדים שכאשר באים לקבוע על מי מוטלת חובת הרחקה הנזק, יש להתחשב לא רק בשאלה מהו אופי המעשה - אם מדובר בגרימת נזק ישירות או בעקיפין, אלא גם בשאלה על מי נכון בנסיבות העניין להטיל את ההרחקה, בהתחשב בחומרת הנזק ובמידת הקושי שבהרחקתו. ככל שהנזק מועט והטלת ההרחקה על הניזק לא תדרוש ממנו מאמץ מיוחד, אין זה נכון להגביל את שימושו של גורם הנזק בביתו. מאידך גיסא, ככל שהנזק גדול יותר והטלת ההרחקה על הניזק תדרוש ממנו מאמץ גדול, אין זה נכון להטיל זאת על הניזק, ואנו נטיל את האחריות להסרת הנזק על המזיק. על פי דברי ה'חזון איש', לדעת הרא"ש זהו חלק מהגדרת 'גירי דיליה'. כלומר בהגדרת מצב של 'גירי דיליה', שבו מודה ר' יוסי שעל המזיק להרחיק את עצמו, אין מתייחסים רק לשאלה אם זהו נזק ישיר או עקיף, אלא גם לשאלה את מי נכון בנסיבות העניין להגביל בשימוש, וכך כותב ה'חזון איש':

ונראה דענין גירי עיקרו בשיקול הדעת על מי למנוע את ההיזק, שהרי אם אדם יכנס לחצר חברו ויטע אילן שהשרשים יזיקו את בורו או יעשה כרישין אצל הבצלים וחרדל אצל דבורים, או ישפוך מים בעליתו שירדו לביתו ודאי הוי בכלל מזיק בגרמא, אלא כשעושה בתוך בתו וזהו תשמישו אין על זה שם מזיק, ובה צריך לשקול בפלס איזה דבר הוא בזכות המזיק ואיזה דבר הוא בזכות הניזק...⁵ אף שכאמור לעיל הגדרה זו של 'גיריה דיליה' הובאה ע"י הרמ"א להלכה ולא ע"י המחבר, נראה שהמחבר אינו חולק עליה משום שתשובת הרא"ש הובאה על ידו להלכה שם בסעיף כ.⁶ לאור דברים אלו, נראה פשוט שבנידון דידן, שבו מדובר על נזק גדול ומתמשך, חובת התיקון מוטלת על בעל הדירה העליונה.

ג. חובת הרחקה או חובת תשלומין

סוגיית הגמרא ופסק ה'שלחן ערוך' והרמ"א מתייחסים לשאלה על מי מוטלת חובת הרחקה הנזק, ולא לשאלת התשלום על נזק שכבר התרחש. מדברי רש"י דלעיל משתמע שכאשר אנחנו מגדירים את הנזק כ'גיריה דיליה', משמעות הדבר היא שגורם הנזק נחשב לאדם המזיק, וממילא יש לחייבו על הנזק שנגרם, וכן כתב ה'בית יוסף'⁷ בדעת הרמב"ם⁸ בעניין נזק שנגרם כתוצאה מהרעדת הקרקע: 'וכל היכי דהוו גירי דילי פשיטא דחייב לשלם, וכן פסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה סעי' טו):

הכותש הריפות (פי' חטים הנכתשים במכתשת) וכיוצא בהם בתוך שלו, ובעת שמכה מנדנד לחצר חברו עד שנדנד כיסוי החבית שעל פי החבית... ה"ז מזיק בחציו וחייב להרחיק כדי שלא ינדנד, או יבטל מלאכתו שמזקת. ואם הזיק בעת הנדנד, חייב לשלם שהרי מכחו בא הנזק. אלא שעל דברי ה'בית יוסף' הללו הקשה ה'לחם משנה':

5. חזון איש, בבא בתרא סי' יד סי' יג. אולם מלשון שו"ת תשובות והנהגות ג, סי' תנו, שיובא לקמן, משמע שלמד שהרא"ש לא בא להגדיר מהו 'גירי דיליה', אלא בא לצרף שיקול נוסף מעבר ל'גיריה דיליה'.

6. ור' שם נתיבות המשפט, ביאורים ס"ק ג.

7. בית יוסף, חו"מ סי' קנה.

8. רמב"ם, הל' שכנים פי"א ה"ג.

ותימה הוא זה דמודה רבי יוסי לענין הרחקה והרי איכא גירי דיליה שמרחיקין ואינו חייב לשלם דהיינו זורה ורוח מסייעתו אלא ודאי לא ידע ליה רבינו ז"ל הא אלא מסברא.

ה'לחם משנה' מוכיח מדין 'זורה ורוח מסייעתו' שאף כאשר מגדירים מעשה כ'גירי דיליה', הגדרה זו נועדה רק לקבוע שעל המזיק להרחיק את עצמו אף לשיטת רבי יוסי, אך אין זה בהכרח מטיל חובת תשלומים על המזיק. ובאמת אף ה'שלחן ערוך' עצמו (שם סעי' לד) פסק להלכה שבזורה ורוח מסייעתו פטור המזיק מתשלום הנזק:

מי שעשה גורן בתוך שלו, או קבע בית הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהם, צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או ריח בית הכסא או האבק לחבירו, כדי שלא יזיקו; אפילו היתה הרוח הוא שמסייע אותו בעת שעושה מלאכתו ומוליכה את העפר או נעורת הפשתן והמוץ וכיוצא בהן ומגיעתן לחבירו, הרי זה חייב להרחיק, כדי שלא יגיעו ולא יזיקו, ואפילו ע"י רוח מצוייה, שכל אלו כמי שהזיקו בחיצו הן; ואף על פי שהוא חייב להרחיק כל כך, אם הולכה הרוח המצויה המוץ והעפר והזיקה בהן, פטור מלשלם, שהרוח הוא שסייע אותו.

ושם בסעיף לג הביא ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה) מחלוקת בשאלה אם המזיק חייב בתשלום הנזק במצבים שבהם היה צריך להרחיק עצמו ולא הרחיק: סמך באחד מאלו שהיה לו להרחיק וגרם היזק לחבירו, יש מי שפוטר מלשלם ויש מי שמחייב.⁹

וביאר הגר"א¹⁰ שהדעה הפוטרת סוברת שאף שזהו גירי דיליה זהו גרמא וע"כ פטור, כפי שפסק ה'שלחן ערוך' בסעיף לד, והדעה המחייבת סוברת כפי שפסק ה'שלחן ערוך' בסעיף טו שם שחייב תשלום נזק בגירי דיליה. לכאורה עפ"ז סותר ה'שלחן ערוך' את עצמו, שבסעיף טו סתם כמחייבים ובסעיף לד סתם כפוטרים. בספר 'ברכת אליהו' ביאר שבסעיף טו חייב ה'שלחן ערוך' משום שהנזק בא מכוחו, ואילו בסעיף לד פטר משום שהנזק אינו מכוחו אלא מכוח הרוח, והמחלוקת בסעיף לג היא בשאלה אם לדמות שאר הרחקות לתנור שעל נזקיו חייב כדין אש, או לדמותן לזורה ורוח מסייעתו שפטור. וב'נתיבות המשפט'¹¹ כתב שהפוטרים בסעיף לג סוברים שזהו 'גרמת גירי' וע"כ פטור, מה שאין כן בסעיף טו, שם הן 'גיריה דיליה עצמו' וע"כ חייב לכו"ע. עוד יש להעיר מדין מחיצת הכרם שנפרצה המובא בגמרא בבא בתרא (ב ע"א):

מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדור, חזרה ונפרצה - אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה - ה"ז קידש וחייב באחריות.

9. עוד יש להעיר מדין מחיצת הכרם שנפרצה המובא בגמ' בבא בתרא ב ע"א: 'מחיצת הכרם שנפרצה - אומר לו גדור, חזרה ונפרצה - אומר לו גדור, נתיאש הימנה ולא גדרה - ה"ז קידש וחייב באחריות', ומשם נראה שכאשר אדם מחויב לגדור ולא גדר, הוא נושא בנזקים שנגרמו כתוצאה מכך, וכלשון הש"ך, חו"מ סי' שפ"ק א: 'כיון שלא גדרה פושע ומזיק הוא, וא"כ ה"ה בעניינינו אם לא הרחיק את הנזק, אלא שהרמב"ם והשלחן ערוך השמיטו בדבריהם את חובת התשלומים. וזו לשון השלחן ערוך, יו"ד סי' רצ"ט סעי' מז: 'מחיצת הכרם שנפרצה, אומרים לו: גדור. נפרצה, אומרים לו: גדור. נתיאש ממנה ולא גדרה, הרי זה קידש'.

10. ביאור הגר"א, חו"מ סי' קנה ס"ק צא.

11. נתיבות המשפט, ביאורים סי' קנה ס"ק יז.

מדין זה עולה שכאשר אדם מחויב לגדור ולא גדר, הוא נושא בנזקים שנגרמו כתוצאה מכך, וכלשון הש"ך (חו"מ סי' שפו ס"ק א): 'כיון שלא גדרה פושע ומזיק הוא, וא"כ לכאורה הוא הדין בענייננו, שאם העליון לא ביצע את המוטל עליו - חייב בתשלום הנזק שנגרם.

אלא שהרמב"ם והשלחן ערוך' השמיטו בדבריהם את חובת התשלומים. וזו לשון השלחן ערוך' (יו"ד סי' רצו סעי' מז):

מחיצת הכרם שנפרצה, אומרים לו: גדור. נפרצה, אומרים לו: גדור. נתייאש ממנה ולא גדרה, הרי זה קידש...

וכן הוא ברמב"ם¹² וביאר הרדב"ז שהרמב"ם עוסק בכגון שהזרעים הם של בעל הכרם, ועל כן לא שייך לומר שחייב באחריותו, וכן כתב ב'דרך אמונה'¹³ שאם הזרעים היו של חברו חייב לשלם לחברו את הפסדו מדינא דגרמי¹⁴ אך הוסיף שיש אומרים שדינא דגרמי אינו אלא מדרבנן משום קנס, ואם היה בשוגג היה פטור. עכ"פ עפ"י פסק הרמב"ם והשלחן ערוך' אין להוכיח מדין 'מחיצת הכרם' שכאשר קיימת חובת הרחקה, חייב מי שלא עשה את המוטל עליו לפצות על הנזקים שנגרמו כתוצאה מכך שלא מילא את חובתו, משום שכאמור הרמב"ם והשלחן ערוך' השמיטו מן ההלכה את דין 'חייב באחריותו' שהובא בברייתא. עפ"י האמור י"ל שאומנם רש"י, לשיטתו, שסובר ש'גיריה דיליה' הוא כאשר הנזק מגיע ישירות מידו של המזיק, סובר שדין אדם המזיק וממילא חייב בתשלום הנזק. לעומת זאת לראשונים הסוברים שגם כאשר הנזק אינו מגיע ישירות מידו עשוי הוא להיחשב 'גירי דיליה', יש מקום לומר שיהיה פטור מלשלם, אף אם נגדיר את מעשהו כ'גירי דיליה', והדבר יהיה תלוי בשתי הדעות ב'שלחן ערוך'. באשר לפסיקת הלכה במחלוקת זו, כתב בשו"ת 'יביע אומר'¹⁵ שאף אם נאמר שכאשר המחבר מביא שתי דעות בשם יש אומרים, הלכה כיש אומרים השני, יוכל המוחזק לטעון 'קים לי כדעה ראשונה ולא ניתן יהיה להוציא ממנו ממון.

העולה מהדברים שלא ניתן לחייב את בעל הדירה העליונה בתשלומי הנזק מדין 'אדם המזיק', אף אם נראה את הנזק כנעשה ב'גיריה דיליה'.

ד. חיוב מדין ממון המזיק

כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' קפא) שכאשר נזולים מים מביתו של אדם לבית שכנו וגורמים נזק, הרי זה כממון המזיק, משום שבעל הדירה העליונה שממנה הנזילה זוכה במים הללו, והם נחשבים לשלו:

והמים כל שנופלין בגגו של שמעון שלו הן ממנו הוא שגגו קונה לו ויכול הוא להקדישן קודם שירדו לר' מאיר דאמר אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם כדאיתא גבי הספינה בפרק הספינה הקדישן ריקנין ואחר כך נתמלאו, וכיון שכן ממנו הוא שמזיקו שמקלח על כותלו ומפילו.

12. רמב"ם, הל' כלאים פ"ז הי"ז.

13. דרך אמונה, הל' כלאים שם.

14. עפ"י הגמרא בב"ק ק ע"א שהביאה דין זה לשם דוגמה לדינא דגרמי בו מחייב ר' מאיר בתשלומים.

15. יביע אומר, ח"ו חו"מ סי' ב.

ואומנם הריב"ש (סי' תקיז) חולק על הרשב"א וסובר שאין לחייב את העליון מדין ממון המזיק על מי גשמים הנשפכים מגגו:

אבל בנדון זה אינן ממונו ואינו חפץ לזכות בהן. וגם אינן יורדים בפשיעותו ואינן לא גירי ולא גרמא דגירי.¹⁶

אך כל זה במי גשמים, אך כאשר מדובר במים שהעליון משתמש בהם - ברור שמתכוון לזכות בהם, ומדובר א"כ בממונו. עפ"ז לכאורה בנידון דידן, כאשר המים נוזלים מהעליון לתחתון ומזיקים, הרי זה ממונו שמזיק, ויש לחייב את העליון מדין אש או מדין בור. דהנה ב'נתיבות המשפט' הקשה לגבי ההרחקות השונות שהוזכרו במסכת בבא בתרא ואשר הבאנו את חלקן לעיל, מדוע לדעת חכמים אין צריך המזיק להרחיק את הדבר המזיק ופטור משלם על הנזק שנגרם, ומה זה שונה מארבעה אבות נזיקין שחייב עליהם? ותיירץ שהחוב על נזקים של ארבעה אבות נזיקין הוא רק במצבים שבהם יכולים הבעלים לשומרם שלא יזיקו:

וע"כ צ"ל, דהד' אבות נזיקין אינו חייב עליהן רק כשאפשר להחזיק ברשותו ובשמירה שלא יזיקו, דאז רחמנא חייביה בשמירה וכשלא שמרו חייבין בתשלומין, אבל הני דחשיב בפרק לא יחפור, הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דאי אפשר כלל בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייביה רחמנא.¹⁷

תירוצו של 'נתיבות המשפט', אין בו כדי לבאר מדוע בנידון דידן לא ניתן לחייב את העליון בנזקי המים מדין ממון המזיק. הלוא היה באפשרותו למנוע את נזקי המים ע"י סתימת מקור הנזילה, וא"כ קשה, כאמור, מדוע לא נחייבו אף כאשר אין זה 'גיריה דיליה', וכ"ש ב'גיריה דיליה'. וראיתי בהערות הגר"ש אלישיב שכתב שאכן יש לחייב את העליון על ממונו המזיק אף כאשר אין זה 'גיריה דיליה', ומה שדנה הגמרא בעניין 'גיריה דיליה' זהו רק בנוגע לחיוב ההרחקה, אך לא בנוגע לחובת התשלום:

והנה כבר האריכו האחרונים למענייתם אם יש איסור להזיק בנזקי ממונו, ואם נאמר דבנזקי ממונו אין שום איסור א"כ יש מקום ליישב קו' הנ"ל, דאפשר דאיה"נ לעולם כשיזיקו מימיו יצטרך לשלם, אך הנדון הוא אם לחייבו ליתן מעזיבה כדי שלא יזיקו וזה א"א לחייבו מצד דיני מזיק דכיון דל"ה גירי דיליה אז אינו אלא ממונו המזיק, ועל זה אין איסור להזיק, ונשאר רק נדון מצד דיני הרחקה נזיקין ועל זה נחלקו ר' יוסי ורבנן.¹⁸

גם ב'פתחי חושן' כתב שיש לחייב את העליון מדין ממון המזיק על הנזקים שנגרמו לאחר שנודע לו על הנזילה, וזו לשונו:

ולפי"ז נראה דה"ה מיכל מים שמימיו נוזלים הוי כממונו שלא שמרו, ואף על פי שלכאורה שמר כראוי ומאליו התקלקל באונס, מ"מ דומה לבהמתו ששמרה כראוי ויצאה באונס שחייב על נזקיה לאחר שנודע לו, כמ"ש להלן סעיף לד, ולכן אם המים מזיקים בשעת הליכה נראה דחייב כדן אש דממונו, ולאחר שנחו מדין בור,

16. הביאו הרמ"א להלכה בחושן משפט סי' קנה סעי' לג.

17. נתיבות המשפט, באורים סי' קנה ס"ק יח.

18. הערות הגר"ש אלישיב, בבא מציעא קיז ע"א.

ואף על פי שהמים הנשפכים מסתמא נעשים הפקר, נראה שלאחר שנודע לו הוי כמפקיר לאחר נפילת פשיעה שאינו נפטר... וכן בצנרת שנתקלקלה דין המים כדין ממונו (ומסתבר שאף במי שופכין בביוב מקולקל), אלא שבצנור מים לא נעשה ממונו כי אם לאחר שעון המונה שרוצה לזכות בהם ונקנו לו בכליו, אבל לפני המונה אינו רוצה לזכות.¹⁹

אולם בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ג סי' תנו) חולק וסובר שאין לחייב את העליון מדין ממון המזיק:

ונראה לעורר עוד דהנה שמעתי טענת ת"ח אחד, דהואיל ובכל דירה יש לנו מים המודד החיוב לתשלום, אזי זוכה בעל הדירה במים כדין כליו... נמצא דהמים שמזיק תמיד הוה ממונו שהזיק והבעלים חייב. ונראה כיון שהקלקול אצלו באונס, הנה מה שהזיק אנוס הוא ופטור, וגם על להבא יכול להודיע תחלה שאין רצונו לזכות בהם ובע"כ אינו זוכה בהם.

ה. 'דינא דמלכותא'

לאמור לעיל יש לצרף את העובדה שעל פי החוק חובת התיקון והאחריות לנזקים מוטלת על בעל הדירה שבה מצוי הצינור (אלא אם כן מדובר בצינור המשמש את כל הדיירים, שאז האחריות מוטלת על הדיירים כולם). יש בעובדה זו כדי להטיל את האחריות על נזקי המים על בעל הדירה העליונה משתי סיבות:

(א) בהסדרת היחסים בין שותפים הולכים אחר המנהג.²⁰ המנהג המקובל כיום במדינה הוא בהתאם לחוק המטיל את האחריות על בעל הדירה שממנה מתרחשת הנזילה, וא"כ ניתן לצאת מתוך הנחה שעל דעת כך נכנסו לדור בבניין המשותף, והם קיבלו על עצמם את הקבוע בחוק. וכ"כ ב'תשובות והנהגות' שם שאף שאין לחייב את העליון מדין ממון המזיק, יש להטיל עליו את האחריות בהתאם לחוקי המדינה.²¹

(ב) הבאנו לעיל את מחלוקת הפוסקים בשאלה אם חובת ההרחקה המוטלת על המזיק מחייבת אותו גם בתשלום הנזק. ואף שכתבנו שם שהמזיק יכול לטעון 'קים לי' כשיטות הפוטורות, זהו בלא להתחשב בחוק המדינה, אך כאשר קיים חוק המתאים לאחת השיטות בהלכה, כותב המהרש"ם שיש להכריע את הדין על פי חוק המדינה, וזו לשונו:

ועוד אני אומר דלפמ"ש לעיל דעכ"פ תליא במחלוקת הפוסקי' אי שטר מהני להתחייב על הספק א"כ בודאי אמרי' בזה דדינא דמלכותא דינא, דלא הוי כלל נגד דין תורה כיון דגם בדין תורה הוי ספיקא דדינא...

וא"כ היות שחוק המדינה מטיל את האחריות על הנזק על העליון, יש מקום לומר שנכריע כשיטות המחייבות בתשלום הנזק.

19. פתחי חושן, ח"ו פרק ה הערה ג.

20. ר' רמ"א, חו"מ סי' קעו סעי' ט.

21. ואומנם הוא מחלק שם בין שכונה המיועדת לחרדים בלבד לבין שאר מקומות: 'ולענין מעשה נראה דבשכונה שלפי התקנות מיועדת לחרדים דוקא, ראוי לקבוע כחוקי התורה וש"ע שכן היושר, ויש לקבוע כן תקנון הבית המשותף, אבל בסתמא נהגו לקבוע מעיקרא ע"פ הנהוג בהמקום, אף שאין זה לפי כללי דיני ממונות המקובל אצלנו.'

סיכום

בעל הדירה העליונה חייב לתקן על חשבונו נזילה הנגרמת כתוצאה משימוש במים בדירתו, משום שמדובר בנזק המוגדר 'גיריה דיליה'. בעל הדירה העליונה חייב גם לשפות את השכן הנזוק על הנזקים שנגרמו לו כתוצאה מנזילת המים מדירתו, הן משום שממונו הוא זה שהזיק, הן משום שכך הוא המנהג ועל דעת כן נכנסו לדור בבניין, והן משום שייתכן שחובת ההרחקה מחייבת גם תשלומים במקרה שבו נגרם נזק.²² כל זה רק לגבי נזקים שהתרחשו לאחר שנודע לעליון על הנזילה. על הנזקים שהתרחשו קודם לכן אנוס הוא ופטור.



22. וכ"כ בספר דיני הבית המשותף, פרק יז סעיף מד, וזה דלא כמו שפסק בשו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' שו, שאף שחייב לתקן את הצינור שלא יזיק, אינו חייב מן הדין בתשלום הנזק, אלא רק בלצאת ידי שמיים, משום שנחשב כמזיק בגרמא.

הרב אריה כץ

אישה שהוכנס לרחמה עובר של אישה אחרת¹

לאחרונה התפרסם בתקשורת מקרה מצער שבו אישה, שהרתה בהפריה חוץ גופית והייתה בסוף הריונה, גילתה בבדיקה גנטית שערכה לצורך בדיקת תקינות העובר שהעובר שהיא נושאת במעיה אינו נושא את המטען הגנטי שלה ושל בעלה. דהיינו בפועל, במקום להחזיר לרחמה את הביצית שלה שהופרתה בזרע בעלה, החזירו לרחמה ביצית מופרית של זוג אחר.

נכון לעכשיו בבדיקה הגנטית התברר שמי שנחשבו ככל הנראה להורים הגנטיים של העובר - אינם אלה, וזהות ההורים הגנטיים טרם התבררה. נשאלת השאלה אם במצב כזה מוטל עלינו לחפש את ההורים הגנטיים כדי למסור להם את הילד, או ששב ואל תעשה עדיף.

מבחינת דיני עריות, נראה פשוט שחובה עלינו לדעת מיהם ההורים הגנטיים (ולכל הפחות מיהו האב הגנטי), כדי למנוע בעתיד חשש של נישואי קרובים (אח יישא את אחותו מאביו, כיוון שאינו יודע מיהו אביו ואינו יודע ממילא מיהן בנותיו). אולם כרגע איננו עוסקים בשאלות האיסוריות אלא בשאלות המשפטיות - למי הזכות לגדל את הילד. במצב כזה נראה לנו שכיוון שיש אישה שבוודאות נושאת ברחמה את הילד, והיא גם מעוניינת ללדת אותו ולגדל אותו, יש לתת לה לגדל את הילד ולא לחקור כרגע מיהם ההורים הגנטיים. זאת מכיוון שמול הוודאות הזו יש לנו ספק מיהם ההורים הגנטיים, וגם לא ברור שתהיה לנו אפשרות לברר את הספק הזה, שכן לצורך בירור הספק עלינו לבדוק גנטית את כל ההורים האפשריים, ומי ערב לנו שכולם יהיו מעוניינים בבדיקה הזו כדי לדעת שהעובר שלהם מבחינה גנטית? אז יהיה עלינו להתחיל לנהל מערכה משפטית ארוכה על גידולו, ושמהם כלל אינם מעוניינים לגדל ילד שנולד באופן כזה. לכן כפי שאמרנו קודם לכן: 'אין ספק מוציא מידי ודאי', אלא שכאן הספק והוודאי מתהפכים, וממילא עדיף לא לעשות שום דבר נוסף ולתת ליולדת לגדל את הילד על פי הפוסקים שהיא אכן אימו. יתרה מכך, אחת הראיות החזקות שהעלינו בעבר² לדעה שהיולדת היא האימא היא 'עקרון הפשטות', שהוא עיקרון מנחה בהלכה היהודית, והוא חל גם כאן - אם היולדת היא האימא, פשוט וקל לנו מאוד לדעת מי היא. לעומת זאת אם נכריע שהאם הגנטית היא האימא, עלינו לערוך בדיקות גנטיות וחיפוש שאינו פשוט כדי למצוא אותה.

1. דף מידע הלכתי בעקבות פרשת החלפת העוברים באסותא. מבוסס על מאמר הלכתי מלא שיראה אור בע"ה בחודשים הקרובים.

2. ראה שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' יז.

לכן עלינו להכריע כצד הפשוט ולתת את התינוק ליולדת, שכן גם אם זו אינה ראייה מכרעת, בנסיבות שלפנינו היא תורמת להשארת המצב הקיים על כנו. אפשרות נוספת שהועלתה היא לתת משמורת משותפת לשתי המשפחות - לדעתנו אפשרות כזו אינה מביאה בחשבון את טובת הילד והיא שיגדל באופן יציב ולא יחלק את זמנו בין שתי משפחות שונות. ממשפט שלמה בתחילת ספר מלכים אנו רואים שחלוקה אינה פתרון טוב. הדין אומנם מתנהל בבית המשפט ולא בבית הדין הרבני, אבל כיוון שאין הנחיה ברורה בחוק למקרה שכזה, וגם אין תקדימים משפטיים בארץ שאפשר לפעול לפיהם, נראה שיש לקיים כאן את לשון חוק יסודות המשפט:

ראה בית המשפט שאלה משפטית הטעונה הכרעה, ולא מצא לה תשובה בדבר חקיקה, בהלכה פסוקה או בדרך של היקש, יכריע בה לאור עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של המשפט העברי ומורשת ישראל.

כאמור, במקרה שבו האישה כבר ילדה ולא ידועים ההורים הגנטיים, נראה שעקרונות הצדק והיושר של המשפט העברי מורים שלא להמשיך בתקופה הקרובה בהליך החיפוש של ההורים הגנטיים, ולתת לאם היולדת ולבעלה לגדל את הילד.



הרב אריאל בראלי

מי יגדל את התינוקת אשר נולדה מהפריה מוטעית?

הקדמה

אישה עברה הפריה מלאכותית, ובחודש הרביעי להריונה התברר שמבחינה גנטית אין התאמה בין העובר לבין האישה ובעלה, ובטעות החזירו ביצית אחרת לגופה. בית החולים ניסה אז לאתר את בעלת הביצית, אך ללא הצלחה. לבסוף נולדה בת בריאה ושלמה, ומאליה מתעוררת השאלה, בהנחה שהאם הגנטית תימצא, מי תגדל את התינוקת? מעבר למחלוקת בין שתי הנשים יש להביא בחשבון גם את הגבר המעורב במקרה, אשר יש לו יתרון עליהן בהיותו האב הוודאי של התינוקת משום שהוא בעל הזרע.¹ אם כן, ישנן שתי נשים: בעלת הביצית והיולדת, המתווכחות ביניהן מי היא האם,² ומולן עומד האב, הנשוי לאם הגנטית, וטוען שהיות שאבהותו על התינוקת מוכחת, הוא יכריע בוויכוח ביניהן.

א. זכות הורים בילדיהם

נראה שכדי להתייחס לטענה זו של האב, יש לברר את בסיס הזיקה שיש בין הורים לילדיהם: האם היא רק לעניין ייחוס משפחתי או שהיא כוללת גם הגדרה ממונית, כמעין בעלות של הורים על ילדיהם? על פניו, אנו מוצאים שהתורה נתנה לאב כוח למכור את בתו לאמה,³ ולכאורה הדבר מעיד על בעלות מסוימת שיש לאב על בתו. וכך נראה מתוך דברי הריטב"א (קידושין ג ע"ב ד"ה מנ"ל) בבואו לפרש את דברי הגמרא בכתובות, הקובעת כי האב מקבל את כסף קידושיה של בתו הקטנה. הריטב"א פסק כך משום שהאב מוגדר 'מקנה'. וזו לשונו:

כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בעל כרחיה ושלא מדעתה - איהו חשיב מקנה ובעל דבר, וכממונו היא חשובה בענין זה...

זו גם דעתו של הרב מנשה קליין, אשר כתב בספרו שו"ת 'משנה הלכות' (חט"ז סי' נח) את הדברים הבאים:

התורה הקדושה העמידה ברשות האב והאם את בניהם והם אחראים עליהם ולא אחר. כל זמן שהם קטנים הם בגדר כספו - את בתו בידו לקדשה או למכרה

1. ספר פועה, חלק ב עמ' 337.

2. בשאלה זו נחלקו פוסקי זמנינו, ולמעשה מקובל לחשוש לחומרא לשתי הדעות. דהיינו, במקרה שבעלת הביצית היא גויה יש לעשות גיור לחומרא לתינוקת, וכן במקרה הפוך, שהיולדת היא גויה (פונדקאית), יש לעשות גיור לחומרא לתינוקת, אף שהביצית הגיעה מאישה יהודייה, ע' ספר פועה, חלק ב עמ' 388.

3. שמות כא, ז.

לשפחה, ועוד יש להם שאם יעמוד מי שהוא והכה אשה הרה ויצאו ילדיה שחייב לשלם כסף להאב...

לפי גישה זו נראה כי אכן המעמד הוודאי של האב יכריע בשאלה היכן תגדל התינוקת, אף ששאלת הייחוס לאם אינה פתורה.⁴ הבת תגדל אצל האב, שהוא בעל הזרע, ואצל אשתו בעלת הביצית, ולא אצל האישה היולדת. להורה יש זכות ממונית בילדיו, על כן כשישנו ספק מי זכאי לגדל את הילדים, השאלה נידונה כשאלה ממונית לכל דבר. בדיני ממונות ישנה עדיפות למעמד הוודאי על פני מי שמעמדו בספק, כי 'אין ספק מוציא מידי ודאי'.⁵ הכלל הזה מובא בדיני ירושה והוא קובע כי כאשר מתעוררת שאלה בירושה, אזי יש להעדיף את מי שיש לו 'שם יורש' על פני מי שטוען שהתחדש לו 'שם יורש' באשר אין מעמדו ודאי (כגון שיש ספק במציאות מי נפטר לפני מי). מאידך גיסא ניתן לטעון שהיולדת מוחזקת בתינוקת, ועל כן היא עדיפה על פני מעמדו הוודאי של האב. רק בירושה שאין מוחזק - אז נאמר הכלל של 'אין ספק מוציא מידי ודאי', וזו בעצם הסברה הבסיסית של כוח המוחזקות כפי שמובא בגמרא בבא קמא (מו ע"ב): 'סברא הוא מאן דכאיב ליה כאבא אזיל לבי אסיא'.⁶ התינוקת מצויה בידיה של היולדת, ומי שבא לשנות מכך - עליו להביא ראיה. ואכן מצאנו שהמושג מוחזקות מתייחס גם לבני אדם, אולם נראה שאין ליולדת יתרון בהחזקת התינוקת. בדרך כלל המוחזקות מועילה רק כאשר יש בה משום ראיה לטענת המוחזק - כגון מי שמוחזק בחפץ וטוען שהוא קנה אותו כדין, ומולו מתייצב בעל החפץ וטוען 'לא מכרת', אז במוחזקות יש הוכחה לטענה שאכן החפץ נמכר. במקרה זה המוחזקות תומכת בטענה 'קניתי', כי האומדנה של חז"ל היא שלא חושדים באנשים שעשו מעשה איסור וחטפו אותו 'אחזוקי אנשי בגנבי לא מחזיקינן'.⁸ המציאות של חפץ בידי של אדם כמוה כראיה שהוא הבעלים שלו, ואז המוחזקות מבססת את הטענה שהוא רכש את החפץ כדין.⁹ והנה המוחזקות של היולדת אין בה כל ראיה, שהרי כולם יודעים שהיא מוחזקת מכוח הלידה, ואין בכך ראיה שמבחינה הלכתית היא עדיפה על פני האם הגנטית, ולכן מוחזקות כזו אינה יכולה לסייע לה.¹⁰ ואף שפעמים גם מוחזקות ללא ראיה מועילה, ויש כוח למי שהוא 'תפוס' בחפץ אף שאין לו ראיה, מכל מקום כאן אין עדיפות למוחזקות של האם כנגד האב, אשר מעמדו מקביל לחזקת מרא קמא שהיא עדיפה מתפיסה בעלמא ללא ראיה.¹¹ אם כן לפי גישה זו, יש לומר שהתינוקת תעבור לרשות ההורים הגנטיים, וזאת מבלי להכריע בשאלה מי היא האם לעניין ייחוס.

4. ע"א אגרות משה, יור"ד א סי' קג, המברר כי דיני הממון קודמים לדיני האיסור.

5. יבמות לח ע"א.

6. מי שכואב לו כאב הולך לבית החולים, ואף כאן מי שרוצה להוציא ממון יפנה לבית הדין.

7. עבד קטן, בבא בתרא לו ע"א.

8. שבועות מו ע"ב; תוס' ד"ה וספרא.

9. ע"א בהרחבה קובץ שיעורים, ח"ב סי' ט.

10. ב"ב לב ע"ב תוספות ד"ה והלכתא. ובייחוד לפי מה שכתב קצות החושן, סי' פח ס"ק ט שכאשר הדין עצמו הוא על המוחזקות, אין בתפיסה הטכנית כל יתרון.

11. שו"ע, חו"מ סי' קלג סעי' ה.



ב. אין להורים זכות ממונית בילדיהם

הדעה היותר מקובלת היא שאין להורים זכות ממונית בילדיהם, אלא שהתורה הטילה עליהם את האחריות לגידול הילדים ללא שום צד של בעלות ממונית, וכבר כתב על כך בחריפות הרא"ש (כלל קב סי' י) בתשובה:

דבר תימה שכתבת, כאלו הקנה לו הולד, וכי אדם יכול להקנות בנו לאחר, מכירת בנו ובתו לא שמענו! דקל לפירותיו ובהמה לעוברה ועבד לקנסו, יכול להקנות, כי מוכר לו גוף הבהמה והדקל והעבד, עד שיזכו בפירות ובעובר ובקנס, אבל גוף בנו אינו יכול להקנות כלל...

וכנגד הראיה שהוזכרה מהכוח שנתנה תורה לאב למכור את בתו לאמה, כותב ה'חתם סופר' (ח"ה חו"מ סי' קיא) שמדובר רק על מכירה של זכויות עתידיות למעשה ידיה, וזו לשונו:

אין אב יכול למכור בנו ולא להקדישו רק הבת למעשי ידיה וליעוד עד שתביא סימנים אבל גופה לא.¹²

וכן כתב הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל, ח"ב אבה"ע סי' צא):

דבר ברור ומוחלט שאין הבנים או בנותיו של אדם קנויים לו כמו שקנויים לו נכסיו הממוניים או בהמותיו הקנויים לו או שנולדו ברשותו אבל הבנים והבנות הם נחלת ה' לאבותיהם כדי לגדלם לחנכם בתורה ומצות ובדרך החיים.

לאור זאת, כל נקודת המוצא של הדיון משתנה! אין כאן ויכוח ממוני בין ההורים, אלא מדובר רק על ייחוס: למי מהאימהות התינוקת מיוחסת? היות ששאלה זו שנויה במחלוקת, אזי שתי האימהות נמצאות במצב שווה, והן קודמות לאב, בעל הזרע, כפי שנקבע ב'שלחן ערוך'¹³ שילדה גרה אצל אימה ולא אצל אביה. הכלל 'אין ספק מוציא מידי ודאי' אינו מועיל אלא בדיני ממונות (ירושה), וכאן השאלה עברה מ'חושן משפט' ל'אבן העזר', והנידון הוא טובת הילד. וכך הגדירו זאת בפסקי דין רבניים (ח"א עמ' 157):

ההלכות בדבר החזקת ילדים אינן הלכות בטובת ההורים, אלא הלכות בטובת הילדים, אין הבן או הבת חפץ לזכויות אב או אם. אין כאן זכויות לאב או לאם, רק חובות עליהם ישנן כאן, שמחויבים הם לגדל ולחנך את ילדיהם. ובבוא ביה"ד לקבוע בדבר מקומו של הילד, בדבר המגע בינו ובין הוריו, רק שיקול אחד נגד עיניו והוא, טובתו של הילד אצל מי תהיה ובאיזו אופן תהיה, אבל זכויות אב ואם, זכויות כאלו לא קיימות כלל.

לאור זאת, ההכרעה אצל מי תגדל התינוקת תתקבל אצל אנשי המקצוע. אלה ישקלו כל מקרה לגופו בהתאם לנסיבות השונות, ובמקרה הנדון יביאו בחשבון כמה זמן התינוקת כבר אצל היולדת ומה היא טובתה של התינוקת. לפי דעה זו, יש לומר שברירת המחדל ההלכתית היא שהאם תגדל את בתה.

12. וכן כתבו תוספות, קידושין ג ע"ב ד"ה איכא, כי הזכות למעשה ידיים היא הסיבה למכירת הבת.
13. שו"ע, אבה"ע פב סעי' א.

סיכום

- א. הדעה המקובלת היא שאין להורים בעלות ממונית על ילדיהם, אלא התורה הטילה עליהם אחריות לגידול הילדים וכתוצאה מכך יש להם גם זכויות במעשה ידיהם וכדומה.
- ב. ההכרעה מי תגדל את הילד, היולדת או בעלת הביצית, תלויה בשאלה מי היא האם ההלכתית.
- ג. בהנחה שאין הכרעה הלכתית ברורה מי האם, יש לשקול בכל מקרה לגופו מה היא טובת התינוקת.
- ד. לדעה שיש להורים זכות ממונית בילדיהם אזי האב, בעל הזרע, קודם ליולדת בזכות לגדל את התינוקת.



הרב אריה כץ

דין אלמנת הנולד מתרומת זרע של אדם לא ידוע ונפטר ללא זרע

פתיחה

התופעה של נשים שאינן מצליחות להינשא ולוקחות זרע מבנק הזרע כדי להרות וללדת התרחבה בשנים האחרונות מאוד. פוסקים רבים סוברים שמדובר בתופעה שאינה רצויה, גם במצבים שבהם אין בעיית יוחסין בעצם לקיחת הזרע, כגון שמדובר בזרע של אדם ידוע או שמדובר בבירור בזרע של גוי (שהוולד אינו מתייחס אחריו כשהאם יהודייה).¹ כאשר מדובר בזרע של יהודי שאינו ידוע (או אפילו כשלא ברור אם מדובר ביהודי או בגוי, אבל אין רוב גויים), מדובר באיסור ברור של הולדת ילד שאביו אינו ידוע, מחשש שאח יישא את אחותו מאביו ללא ידיעה.² כשנולד ילד כזה, דנו הפוסקים אם יש להחיל עליו את גזרת חז"ל על 'שתוקי' - מי שנולד לאב לא ידוע, וייתכן שאותו אב פסול מלבוא בקהל, וממילא גם בנו כזה. חז"ל גזרו שוולד כזה פסול מלבוא בקהל גם במקום שרוב האנשים כשרים לבוא בקהל, עד שאימו תצהיר שאבי הילד כשר לבוא בקהל.³ במקרה שלנו, מובן שהאישה אינה יכולה להצהיר שאבי הילד כשר לבוא בקהל, שהרי היא אינה יודעת מי הוא. אף על פי כן, הפוסקים הכשירו בדיעבד את הנולדים מתרומת זרע של אדם לא ידוע לבוא בקהל, מטעמים שונים.⁴

א. הצגת הבעיה

מעבר לאיסור לגרום להולדת ולד שאביו הוא יהודי שאינו ידוע, ולשאלת כשרותו של ולד כזה לבוא בקהל בדיעבד לאחר שכבר נולד, דומה שיש לתת את הדעת לחשש נוסף

1. ראה ספר פוע"ה כרך שני - פוריות, פרק נה - תרומת זרע, בפסקה 'תרומת זרע לפנויה' (עמ' 437-442). לתשובות רבות של פוסקים שהתנגדו להולדה ללא אב ראה שו"ת פוע"ה - פוריות, יוחסין וגנטיקה, בשאלה - 'הורות ללא נישואין', עמ' 250-279.
2. למקור בדברי חז"ל והראשונים באיסור זה, ולהשלכה המפורשת שלו לאיסור תרומת זרע מאדם שאינו ידוע, ראה בספרי שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' כ (וקודם לכן - 'חשש נישואי אח ואחות בתרומת ביצית מאישה לא ידועה', אמונת עתיך 125, תשרי תש"פ, עמ' 136-142). וראה שם, הערה 11, שחשש זה מביא לאיסור לעשות מעשה כזה, אך בדיעבד לאחר שנעשה מעשה, החשש אינו גורם לוולד להיפסל מלבוא בקהל (בעניין זה ראה גם מאמרי - עוד על חשש נישואי אח ואחות בתרומת ביצית מאישה לא ידועה', אמונת עתיך 135 (ניסן תשפ"ב), עמ' 143-145).
3. ראה קידושין עג ע"א; שו"ע, אה"ע סי' ד סעי' כו.
4. ראה ספר פוע"ה, שם עמ' 444, ובהערה 97 שם.

שקיים במקרה שבו נולד ולד כזה, חשש שלא ראיתי שעסקו בו הפוסקים:⁵ מכיוון שמדובר בוולד שנולד מתרומת זרע, יש סבירות גבוהה מאוד שנולדו לתורם הזרע בנים נוספים מנשים אחרות שקיבלו תרומת זרע. בנים אלו הם אחים מאב של הוולד שאנו דנים עליו.⁶ אם אותו ולד יישא אישה וימות ח"ו ללא זרע, אלמנתו תצטרך חליצה מאחד מאחיו כדי שתוכל להינשא. מכיוון שאין ידוע מיהם אחיו,⁷ לכאורה האלמנה תישאר עגונה, ולא תוכל יותר להינשא לאף אדם מישראל.

ב. דין אלמנת מי שאביו אינו ידוע

כדי להכריע בשאלה זו, עלינו לעסוק קודם בשאלה הכללית של אלמנת אדם שאביו אינו ידוע, ואותו אדם נפטר ללא זרע, וממנה לעבור לעיסוק בנידון שלפנינו – כשאותו אב לא ידוע הוא תורם זרע.

שו"ת 'נודע ביהודה'⁸ דן באלמנת אדם כזה שלא ידוע מי היו הוריו אף שהיה ידוע כיהודי, והכשירוהו לבוא בקהל. אדם זה נשא אישה ונפטר ללא זרע. השואל שם רצה לאסור על אלמנתו להינשא, שמא היו לנפטר אחים ויש כאן ספק איסור מן התורה. לדבריו, מהרשב"ם⁹ אפשר לדייק שמי שנפטר ללא בנים ואיננו יודעים אם יש לו אחים – אשתו אסורה להינשא עד שיוחזק לנו שלא היו לו אחים, וזו לשון הרשב"ם:

ידוע במקומו ובמשפחתו, ולא נשמע מעולם שהיה לו אח... אבל באסופי שאין לו מכיר מאב ואם, מאין יהיה לה חזקה שאינה זקוקה? ולעולם היא עומדת בספיקה. מאידך גיסא, השואל הביא ראיה להקל מהמשנה ביבמות (ק"ט ע"א), האומרת שמי שבעלה מת והייתה לה חמות (אם בעלה) במדינת הים, אינה חוששת שמא חמותה ילדה בן שהוא אחי בעלה מאב, ואם כן היא זקוקה לחליצה. ה'נודע ביהודה' עצמו דחה את הראיה מיבמות להקל, שכן מדברי המשנה שם משמע שמדובר במקרה שבו החמות הלכה למדינת הים, וקודם לכן ידוע שלא היו לבעל אחים מאב. במצב כזה, החשש הוא שאותה חמות התעברה פעם אחת, וכאן יש מיעוט של צורך בחליצה (כמבואר בגמרא שם): מחצית מהלידות הן של בנות (ואחות אינה מצריכה חליצה כמובן), ויש לצרף לכך שחלק מההריונות מסתיימים בהפלה, ואם כך רוב הלידות אינן של בן חי שמצריך חליצה.

5. טרם כתיבת המאמר דנתי בנושא עם שניים מחברי בית הדין הגדול. שניהם אמרו לי שלא זכור להם שהעניין שיובא להלן נידון בעבר (הדבר מסתבר, שכן תרומת זרע לאישה לא נשואה הייתה נדירה מאוד עד לפני כשני עשורים, ונראה שאכן עוד לא אירע מקרה כזה. אומנם הבעיה שלהלן רלוונטית גם למי שנולד לאישה נשואה מתורם זרע לא ידוע, דבר שקיים כבר עשרות רבות של שנים, אולם בדרך כלל עניין כזה אינו מתגלה, ונראה שזו הסיבה שהפוסקים לא דנו בו).

6. אומנם בעבר היה דיון בין הפוסקים בשאלה אם מי שנולד שלא כתוצאה ממעשה ביאה מתייחס אחרי בעל הזרע, אך למעשה כיום הדעה המקובלת להלכה ללא עוררין היא שוולד כזה מתייחס אחרי בעל הזרע לכל דבר, ראה באריכות בספר פוע"ה שם, פרק מח - 'הזרעה מלאכותית' (עמ' 292-294). ראה גם בספרי שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' סב; שם, ח"ב סי' נח.

7. למעט במקרה שבו האישה הרתה והולידה בן נוסף מזרעו של אותו תורם, שאז אותו בן הוא אח ידוע. אומנם צריך עיון אם אפשר לסמוך בזה על דברי מנהל בנק הזרע שמדובר בזרע של אותו אדם, ואין כאן מקום להאריך.

8. נודע ביהודה, תניינא אה"ע סי' קמה.

9. רשב"ם, בבא בתרא קלה ע"א ד"ה האי.

לעומת זאת, במקרה שבו לא ידוע מי האב, וייתכן שיש לו כמה ילדים נוספים, יש מקום להחמיר; וזו לשונו:

אבל במי שאנו מסופקים בו שיש לאביו זרע רב, הן אמת דאמרינן מיעוטא מפילות, אבל לא אמרינן דהשאר הם כולם נקבות, ואדרבה אמרינן שמחצה זכרים ומחצה נקבות, וזכר אחד גורם איסור, ואין כאן רובא להיתרא, וזה לא שמעינן ממתניתין דמותרת.

דהיינו כשמן הסתם היו כמה הריונות, סביר להניח שאחד מהם הסתיים בלידת בן זכר חי, ועל האלמנה לחשוש שנולד לבעלה אח והיא זקוקה לחליצה. אלא שלאחר מכן ה'נודע ביהודה' הודה שמסתימת דברי הראשונים נשמע שאין לחלק, וגם במקום שיש אפשרות שהחמות ילדה כמה פעמים, כלתה מותרת ואינה חוששת שנולד לבעלה אח. ה'נודע ביהודה' דחה גם את הראיה מדברי הרשב"ם להחמיר, שכן הרשב"ם התייחס למקרה שבו יצא קול על עדים שיש לבעל אחים שנמצאים במדינת הים, ולכן צריך חזקה ברורה שאין לבעל אחים, ולא די בכך שאיננו יודעים על אחים כאלה. ה'נודע ביהודה' הוכיח מדברי ה'שלחן ערוך' (אה"ע סי' קנז סע' ו): 'לא היה מוחזק באחים, ואמר יש לי אחים - אינו נאמן', שאין צורך בחזקה שאין אחים כדי להתיר את אלמנתו להינשא, אלא די שאין חזקה על אחים.

ה'נודע ביהודה' נתן שני טעמים לכך שאין חוששים מספק שיש לבעל אחים: (1) קודם שהאישה נישאה לבעלה הייתה לה חזקת היתר שהיא לא זקוקה לייבום וחליצה, וחזקה זו לא פקעה (שהרי הנישואין יצרו רק ספק ולא ודאי צורך). במקום ספק הולכים אחרי החזקה.

(2) יש כאן ספק ספקא להתיר: האחד, שמא אבי הבעל אינו יהודי, וממילא אין צורך בחליצה אפילו היו לו בנים נוספים; והשני, שמא לא היו לבעל אחים מאב, וממילא אלמנתו מותרת.

בניגוד לדבריו בסימן הנ"ל, שבהם היה נראה לו פשוט להתיר, בתשובה אחרת (שם סי' קמג) ה'נודע ביהודה' הסתפק מאוד בשאלה מדוע באמת לא נחשוש שהיו לבעל אחים נוספים מאביו הלא ידוע. נראה שם שהוא סבור שמעיקר הדין האלמנה אינה יכולה להינשא,¹⁰ אלא שהוא חיפש בכל זאת סיבות להתיר:

היה ראוי להחמיר בזה, אבל היה נפיק מזה חורבא במדינות הללו דשכיחי פנויות המתעברות ויולדות בזנות, ולא יהיה תקנה לבני זנונים, שאיזו אישה תינשא להם להיות באחריות עיגון לעולם, אם ימות בלא זרע.

ה'נודע ביהודה' מצא בתשובתו זו שני סניפים להתיר. על שני הסניפים הוא כתב שאינם חזקים, ואף על פי כן עקב הצורך הגדול הוא הסכים להתיר:

10. בתשובה זו כתב ה'נודע ביהודה' שקשה לסמוך רק על הרוב ועל החזקה, כיוון שמדברי חז"ל רואים שכשיש דבר שמגרע אותם, אין מתירים את האלמנה להינשא ללא ידיעה ברורה שאינה זקוקה לחליצה, כגון בהייתה חמותה במדינת הים, שאם היא הלכה לשם כשהיא מעוברת, כלתה אסורה, אף על פי שהייתה חזקה שכלתה אינה זקוקה ליבם, וכן עדיין יש מחצה נקבות ומיעוט מפילות וביחד רוב שאינה זקוקה ליבם.

(1) מי שזינה עם פנויה, ייתכן שמעולם לא נשא אישה. דווקא כשלאדם יש אישה, יש מקום לחשוש שמא נולדו לו בנים נוספים, אך לא כשאיננו יודעים אם הייתה לו אישה. (2) יש גאונים שכתבו שמי שהיה לו אח משומד בשעה שנשא אישה, ומת ללא זרע, אשתו פטורה מהחליצה מהאח המשומד, שכן על דעת שתיפול לפני אותו יבם לא הסכימה להתקדש.¹¹ כך גם במקרה שלפנינו - כיוון שאם האלמנה תזדקק לחליצה היא תישאר עגונה לעולם, שכן היא אינה יודעת מיהם האחים של בעלה, על דעת זה לא התקדשה, והיא פטורה מחליצה. הטור¹² אומנם תמה על שיטת הגאונים הזו, וגם ה'שלחן ערוך' (שם סע' ד) כתב שאין לסמוך עליה, אך ה'נודע ביהודה' כתב שאפשר לצרף זאת לסניף לעיקר ההיתר.¹³ אומנם הוא הדגיש וכתב שלא היה סומך לחוד רק על סברה זו.

דברי ה'נודע ביהודה' הובאו להלכה גם על ידי ה'פתחי תשובה'.¹⁴ שו"ת 'עונג יום טוב'¹⁵ עסק אף הוא באותו עניין. לדבריו, לפי הרשב"ם שהובא לעיל, יש לומר שאין כאן חזקת היתר שאינה זקוקה ליבם, שכן לאחר שאותה אישה נישאה היא הייתה בחזקת איסור עקב היותה אשת איש. אומנם לאחר מיתת בעלה היא כבר אינה אשת איש, אבל הספק נוצר בשעת המיתה, ואז היא הייתה בחזקת איסור, ולדברי הרשב"ם, אף על פי שאין מדובר באותו איסור, שכן בתחילה האיסור הוא אשת איש ועכשיו הוא חשש של יבמה לשוק, מחזיקים באופן כזה מאיסור לאיסור.¹⁶ אומנם הרשב"א¹⁷ חלק על כך וסבר שאין מחזיקים מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק. גם לעניין ייבום¹⁸ הוא חלק על דברי הרשב"ם, וכתב שמי שאינו מוחזק באחים, גם אם נפטר ללא בנים - אשתו מותרת לשוק. אך ה'עונג יום טוב' הקשה על כך, שגם אם אין כאן חזקת איסור, עדיין יש כאן ספק דאורייתא שצריך להחמיר בו. ה'עונג יום טוב' הביא את דברי ה'נודע ביהודה' שראינו לעיל, שיש כאן ספק ספקא להתיר, ודחה אותם, שכן לדבריו הכול בגדר ספק אחד. גם דברי ה'נודע ביהודה' שיש לאישה חזקת היתר נכונים דווקא במקום שבו כשהאישה נישאה היה ידוע שאין לבעלה את, ורק לאחר מכן נולד הספק כגון שלאחר מכן הלכו אביו ואשתו למדינת הים, ולא ידוע אם הולידה שם בן. אבל אם בשעת הנישואין כבר היה ספק אם יש לבעלה את, כגון כשאביו אינו ידוע - אין חזקת היתר. בסופו של דבר ה'עונג יום טוב' טען שיש כאן מחלוקת ראשונים: לפי הרשב"א לעיל האישה מותרת להינשא לכל אדם, ואילו מדברי הרי"ף והרמב"ם הוא מדקדק שאסורה במקרה כזה. אף על פי כן, הוא התיר את האישה בצירוף שני טעמים:

-
11. הדברים מבוססים על ההווה אמינא של הגמרא ביבמות קי ע"ב, שיבמה שנפלה לפני מוכה שחין תצא בלא חליצה, שעל דעת זה לא נתקדשה לבעלה הראשון. הגמרא אומנם דוחה זאת בטענה: 'איתתא בכל דהוא ניחא לה', אך לדעת אותם גאונים, כשמדובר במשומד אין כאן אפילו 'כל דהוא'.
12. טור, אה"ע סי' קנז.
13. זאת כנראה בעקבות דברי הרמ"א, שם, שקיבל באופן חלקי ביותר את שיטת הגאונים.
14. פתחי תשובה, אבה"ע סי' קנז ס"ק י.
15. עונג יום טוב, סי' קפ.
16. ראה בדבריו, שהאריך ליישב את כל המקומות שמהם עולה שאין מחזיקים מאיסור אחד לאיסור אחר, ואת ההבדל שביניהם לנידון שלפנינו. עוד בעניין זה, של החזקה מאיסור לאיסור, ראה שב שמעתא, ש"א פ"ז.
17. רשב"א, יבמות ל ע"ב.
18. שם, קידושין סד ע"א.

1) יש ראשונים שהתירו, וגם לדברי הרמב"ם שאסר אפשר לדקדק שהאיסור הוא מדרבנן. במקרה כזה של מחלוקת ראשונים שבה גם האוסרים אסרו מדרבנן, יש ללכת אחרי המתירים.

2) במקרה הנידון לא היה ברור שאין לבעל בנים מקודם לכן, שכן הוא לא אמר כלום בעניין זה, וממילא אין חזקה בעניין זה לאף כיוון.

ג. ההשוואה לאלמנת מי שנולד מתרומת זרע

ננסה לראות אם היתרו של ה'נודע ביהודה' תקף גם במקרה של אישה שקיבלה תרומת זרע מבנק הזרע במדינת ישראל:

כאמור היתר של ה'נודע ביהודה' מבוסס בעיקרו על כך שאם מדובר בספק שקול - הרי שיש חזקת היתר כנגדו, ומעבר לכך יש ספק ספקא להתיר, וייתכן גם שהספק אינו שקול. במקרה של תרומת זרע, יש לחשוש שיש כאן רוב ברור שלאותו ולד יש אחים לא ידועים, ואם כן חזקת היתר לא תועיל כנגד אותו רוב. על פי הנוהל החוקי שקיים כיום במדינת ישראל אין הגבלה על מספר תרומות הזרע שכל תורם יכול לתת ועל מספר הנשים המקבלות זרע מתורם אחד, מלבד אמירה כללית, כלשון חוזר מנכ"ל:¹⁹ 'על האחראי להימנע מלקבל תרומות זרע רבות מדי מאותו תורם'. כמו כן, הנוהל אמור להגביל קבלת תרומות זרע בכמה בנקי זרע מאותו תורם, אבל בפועל עד לשנים האחרונות לא הייתה שום הקפדה על כך. כך, במסמך רקע על 'תרומת זרע בישראל', שהוגש לוועדה לזכויות הילד בכנסת בכ' באדר א' תשס"ה, צוין (עמ' 3) שיש מנהלים של בנקי זרע שמגבילים את מספר התרומות מכל תורם לעשר, אולם הדבר אינו מונע מהתורמים לתרום בבנקים נוספים. בכל אופן, אפילו אם מדובר רק בעשר תרומות לתורם, נראה שיש כאן רוב ברור שלולד יש אחים נוספים מאב שאינם ידועים. זאת בניגוד למי שנולד לפנויה שזינתה, שאיננו יודעים כלל אם אביו נשא אישה או אם הוא זינה עם פנויות נוספות. גם התלייה שאולי תורם הזרע אינו יהודי בעייתית, שכן רובם המוחלט של תורמי הזרע במדינת ישראל הם יהודים, ויתרה מכך - מכיוון שזרע של תורם גוי מבוקש יותר מזרע של תורם יהודי, כיוון שהוא מעורר פחות בעיות הלכתיות וכדלעיל, אין נותנים זרע של גוי לאישה שאינה מבקשת זאת.²⁰ ממילא לא ברור כלל שהטעמים הראשונים של ה'נודע ביהודה' להיתר קיימים במקרה של מי שנולד מתרומת זרע, ודאי במציאות של היום שבה אין כלל פיקוח ובקרה על מספר מנות הזרע שכל תורם יכול לתרום.

גם לגבי היתרו של ה'עונג יום טוב', לא ברור שהוא קיים כאן: הסניף השני להיתר, ולפיו לא ברור שאין לבעל בנים, אינו קיים במקרה שלנו, שבו אנו מכירים את הבעל מרגע לידתו, ואנו יודעים שלא היו לו בנים אחרים. לגבי עיקר היתרו - שאף הפוסקים האוסרים ייתכן שאסרו רק מדרבנן, המעיין שם יראה שהסיבה שמדובר באיסור דרבנן ולא באיסור תורה היא שיש מיעוט של בעלים שיש להם אח שזוקק לייבום. אולם כאמור לעיל,

19. ראה חוזר מנכ"ל משרד הבריאות (20/07) מיום כ"ז בחשוון תשס"ח "כללים בדבר ניהולו של בנק זרע והנחיות לביצוע הזרעה מלאכותית" סעיף 13.

20. יש מקום לדון בשאלה אם יש נאמנות למנהל בנק הזרע לומר שמדובר בזרע גוי, וכן לחלק בין זרע שיובא מחו"ל לבין זרע שניתן בארץ, אך אין זה נושא המאמר כאן.

במקרה של תרומת זרע מיעוט זה אינו קיים, ואדרבה, מסתבר שיש רוב של אחים שזוקקים לייבום. אומנם הטעם האחרון של ה'נודע ביהודה' להיתר שעל דעת שתישאר עגונה עולמית לא נישאה לאותו בעל - קיים וביתר שאת גם במקרה של תרומת זרע. ואולם כפי שהוא בעצמו כתב בפירושו - אי אפשר לסמוך עליו בפני עצמו, אלא רק כסניף להיתר מבוסס יותר, שאינו קיים כאן.

סיכום

א. מי שיש לו אחים מאב, ונשא אישה ומת ללא זרע, אלמנתו אסורה להינשא לאחר קודם שתקבל חליצה מאחד האחים.

ב. אצל סתם אדם שלא הוחזק שיש לו אחים, אין לחשוש שיש לו אחים ולאסור על אלמנתו להינשא במקרה שבו הוא נפטר ללא זרע.

ג. הפוסקים דנו אם היתר זה קיים גם במקרה של אדם שאינו יודע מי אביו, ואין לו דרך לדעת אם לאביו יש בנים נוספים. מדברי ה'נודע ביהודה' עולה שהיה מקום לחשוש לאיסור במקרה כזה, אבל כיוון שאיסור כזה פירושו עגינות עולמית של אלמנתו, הוא חיפש ומצא טעמים להיתר. גם ה'עונג יום טוב' חיפש ומצא טעמים להיתר.

ד. מרבית הטעמים להיתר שכתבו ה'נודע ביהודה' וה'עונג יום טוב' אינם שייכים במקרה שבו אדם נולד מתרומת זרע שנלקחה מבנק זרע במדינת ישראל, ויש חשש כבד שאלמנתו של אדם כזה שנפטר ללא זרע תישאר עגונה.

ה. בזמנו הורה לי מו"ר הגרז"נ גולדברג זצ"ל שיש לעשות את כל המאמצים כדי לתקן את המצב החוקי במדינת ישראל באופן שיהיה מנגנון מסודר שימנע נישואי אח ואחות במקרים של קבלת תרומת זרע. לדבריו, אף שככלל אין לתמוך בתרומת זרע לרווקות, אין להתעלם מהמצב בשטח וחייבים לעשות הכול כדי לתקנו, גם אם המחיר יהיה השלמה עם המציאות שבה נשים יולדות ילד ללא אב. נראה שבמסגרת התיקון יש להסדיר גם את היכולת למצוא את הבנים הנוספים של תורם הזרע במקרה שבו הבן נפטר בעודו נשוי ומבלי שהשאיר אחריו זרע.



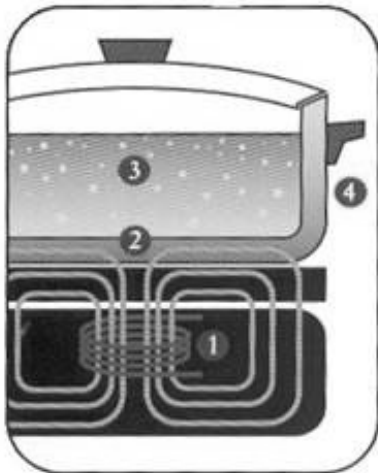
הרב מנשה צימרמן

כירות אינדוקצייה¹

א. מנגנון הפעולה ואופן השימוש

כירות אינדוקצייה הן כיריים שנועדו לבישול אוכל, ללא שימוש בגז, אש או גוף חימום, ומקור האנרגיה שלהן הוא חשמל. בכיריים אלו אין גוף חימום חיצוני, אלא כלי הבישול הוא עצמו גוף החימום של האוכל שבתוכו.

כירות אינדוקצייה פועלות² על פי עיקרון של השראת זרם אלקטרו-מגנטי: זרם חשמלי מתחלף של סליל מתכת הנמצא בתוך הכיריים (מספר 1 בתמונה) יוצר שדה מגנטי



(מספר 2 בתמונה), ואותו שדה מגנטי יוצר זרמים

חשמליים³ בכלי בישול מתאים שמונח על הכיריים.

בשל התנגדות המתכת לזרמים החשמליים ולשדה

המגנטי המתחלף, הזרם המושרה מחמם את הכלי,

וכך הכלי מחמם ומבשל את תכולתו (מספר 3).

הסביבה החיצונית לכלי איננה מתחממת (מספר 4).

הבישול בכירות אינדוקצייה דורש כלי בישול מתאים

(להלן: סיר) המכיל מתכת בעלת תכונות מגנטיות.

אפשר להניח משטח נייד ממתכת מתאימה על

הכיריים, והוא עצמו יתחמם, ועליו אפשר להניח כל

סיר. החימום של הכיריים יפעל גם אם תהיה חתיכת

נייר בין הכיריים לסיר, וכן כמעט בכל חומר אחר

שאינו מגנטי, עד לגובה מסוים.

בדרך כלל, השימוש הרגיל במערכת הוא בדרך

הבאה: יש להניח את הכלי באזור המיועד לכך על משטח הכיריים. לאחר מכן, יש ללחוץ

על הכפתורים⁴ הבאים: א) הדלקה. ב) בחירת אזור בישול. ג) בחירת עוצמת בישול.

המערכת אינה מתחילה להשרות זרם משמעותי אלא כשהיא מזהה סיר מתאים המונח

1. טיטה מתוך ספר בהוצאת מכון צומת, שיעסוק במגוון יישומי חשמל בשבת, ועתיד לראות אור בשנה הקרובה בע"ה. ההפניות ('ראו ערך') מתייחסות לערכים נוספים שיופיעו בעזרת ה' בספר.
2. האיור והבסיס לפסקה זו לקוחים מהסקירה הטכנית של פרופ' דרור פיקסלר במאמר של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בישול בשבת ויו"ט בכיריים אינדוקצייה, תחומין לג.
3. לא מדובר בזרם חשמלי רגיל אלא על זרמי מערבולת (eddy currents). זרמים אלו אינם יוצאים מהמוליך שדרכו הם עוברים, ולכן אין חשש להתחשמלות.
4. בהרבה מהדגמים מדובר בלחצן מגע (טאצ'). באינדוקצייה תעשייתית או מוסדית ישנם דגמים שבהם הלחצן הוא מכני (סיבובי/רגיל).

עליה, ע"י חיישן מגנטי הנמצא בגוף הכיריים. לכיריים צג דיגיטלי המבוסס על נורות לד (LED), ומשתנה עם כל לחיצה בכל שלב, וכן בעקבות שינויים בפרמטרים נוספים, למשל: ישנו חיישן טמפרטורה הצמוד למשטח העליון, וכאשר הוא חש בחום רב שנוצר כתוצאה מהנחת סיר - מופיע סימון על הצג. בתוך חלל הכיריים מותקן מאוורר אוטומטי שנועד לפיזור החום. שימוש בכירות אינדוקצייה נחשב יעיל מבחינה אנרגטית - יש נצילות גבוהה של האנרגיה (יותר מכיריים חשמליות המחממות את כל המשטח - כאן רק הסיר מתחמם), והכלי מתחמם לטמפרטורה גבוהה ובמהירות רבה. המשטח העליון של הכיריים, שעליו מונח הסיר, עשוי מזכוכית קרמית. בהרבה מכירות האינדוקצייה, מטעמי בטיחות, ישנה הגבלת זמן על שימוש רצוף, ואזור הבישול נכבה מעצמו לאחר שעות מספר (3-10 שעות בד"כ). ככל שהחום גבוה יותר, כך הכיבוי יתרחש מוקדם יותר.

ב. הפעלת הכיריים בשבת ובהג

אסור להפעיל את כירות האינדוקצייה בשבת ובהג, ואפילו להניח עליהן סיר מתאים כאשר הן דולקות: הפעלת הכיריים בשבת ובהג אסורה כמו כל הפעלה של מכשיר חשמלי.⁵ גם כאשר הכיריים מופעלות מראש - הנחת הסיר עליהן גורמת ליצירת זרמים חשמליים חדשים, והסרתו גורמת לכיבוי, ולכן הדבר אסור.⁶ כאשר התבשיל המונח על האינדוקצייה איננו מבושול, יש בכך איסור נוסף מן התורה של בישול.⁷ מעבר לכך, הנחת הסיר והפיכתו לגוף חימום שיבשל את המאכל שבתוכו אסורה מדין 'מבעיר' לפי מעט מהפוסקים.⁸ ראוי לציין שגם לצורך חימום אוכל המבושול לגמרי, אין אפשרות להשתמש בשעון שבת בכירות אינדוקצייה ביתיות, אפילו על ידי הנחת הסיר מראש על הכיריים

5. ראו ערך הגדרת האיסור ביצירת זרם חשמלי בשבת.
6. הכוונה היא לזרמי המערבולת הנוצרים בסיר. אין להחשיב זרמים אלו כחשמל סטטי שאין בו איסור, ראו שמירת שבת כהלכתה, פרק טו סעי' עו, ובהערה רמג. כאן מדובר על זרם חשמלי היוצר חום המועיל לבישול, ומשום כך קשה לראות הבדל של ממש בין הזרמים החשמליים הללו להפעלת זרם חשמלי במכשיר חשמלי. נוסף על זרמי המערבולת, גם הזרם החשמלי של סליל המתכת מתחזק ויוצר השראה מגנטית רצינית. נראה שאין להתיר זאת מטעם שינוי זרם (ראו ערך), בטענה שגם לפני שהחיישן חש בהנחת הסיר היה זרם חלש, שהרי הזרם הראשוני הוא זניח ואינו ניכר כלל לחוש, ובוודאי אי אפשר לבשל בו מאכלים.
7. בנוגע ליום טוב, יש לדון אם אפשר להתיר שימוש בחשמל לצורך בישול אוכל נפש ומכשירי אוכל נפש. למעשה רוב הפוסקים אוסרים זאת, כשם שאוסרים להדליק אש חדשה אף שמדובר על אוכל נפש. ראו ערך חיישן בטיחות לכירות לגז.
8. ישנה מציאות של אש במתכת, כפי שכתב הרמב"ם, הל' שבת פ"ב ה"א, בנוגע לחימום ברזל על מנת לצרפו, וראו מגיד משנה שם שמגדיר שהבערה במתכת היא 'כל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושוף'. לפי הרבה פוסקים יש צורך בהתאדמות (או הלבנה) של המתכת (מנחת שלמה א, ס' יב; כשרות המטבח המודרני, שבת וחג, חלק ב פרק ח; בישול בשבת וי"ט בכיריים אינדוקצייה [השראה מגנטית] פרק ב סעיף 2; תחומין לג, הרב נחום אליעזר רבינוביץ והרב פרופ' דרור פיקסלר). אך לפי החשמל לאור ההלכה, ס' א, יש להחשיב גם גוף חימום 'שעושה את פעולת האש' כמו אש גמורה האסורה מן התורה. גם כאן האינדוקצייה עושה ממש את פעולת האש, ולכן לשיטתו הדבר ייחשב כמבעיר מן התורה. ראו גם חזו"א, או"ח ס' לז ס"ק יא וגם בס' נ ס"ק ט, שכל חימום מתכת לטמפרטורה של יד סולדת יש בו חשש בישול מן התורה. ראו על כך באז נדברו ב, ס' יח-יט, ובשמירת שבת כהלכתה, פרק א הערה סז.

לפני שהתחילו לפעול, כי לאחר חיבורן לזרם החשמל יש צורך בהפעלה בלחיצה על כפתורים, בשונה למשל מפלטה, הנדלקת מייד.⁹

ג. בישול בשבת ובהג

גם במקום שבו הכיריים דולקות לפני שבת - אסור לבשל בהן בשבת, כמו כל בישול האסור בשבת. לפי שיטת ר"מ פיינשטיין,¹⁰ בישול באמצעות אמצעי חימום תקני שמשמשים בו באופן שכיח לבישול נחשב בישול מן התורה. דבריו נאמרו ביחס למיקרוגל,¹¹ ובוודאי הם נכונים גם ביחס לכירות אינדוקצייה. לעומת זאת, שיטת הרש"ז אורבך¹² והר"ע יוסף¹³ שכל בישול שאינו באש איננו נחשב בישול מן התורה. הרב ישראל רוזן¹⁴ כותב שזוהי דעת רוב הפוסקים, ולכן אין איסור בישול מן התורה בכירות אינדוקצייה, אך הדבר אסור מדרבנן. בהקשר לכך, ראוי לציין שעל הפלטה בשבת מותר להניח דברים שבושלו על כירות אינדוקצייה,¹⁵ ואין לחשוש שיש בכך בישול אחר בישול, אף שהבישול הראשון היה רק מדרבנן. הסיבה לכך היא שכאשר למעשה המאכל מבושל לגמרי, אפילו באופן בישול דרבנן, כגון בישול בחמה, שוב אין בו בעיה של בישול.¹⁶

9. אפילו אם הדבר היה אפשרי מבחינה טכנית - הוא היה אסור לפי ההלכה, שהרי הנחת הסיר בשבת עצמה לפני זמן ההדלקה היא גרמא (ראו ערך) שהותרה רק במקום הפסד (רמ"א, או"ח ס' שלד סעי' כב). בנוגע ליום טוב, הדבר יהיה תלוי במחלוקת אם הותר גרמא במלאכות יום טוב. ראו באורך בשו"ת יביע אומר, או"ח ס' ג אות ל; למעשה בשמירת שבת כהלכתה, פרק יג סעי' יג ובהערה סג בשם הרש"ז א, פסק שמותר רק בדרך עראי ולא בצורה קבועה. הרב רוזן נטה להתיר זאת בתשובה באתר [מכון צמת](https://www.zomet.org.il/?CategoryID=208&ArticleID=363) (https://www.zomet.org.il/?CategoryID=208&ArticleID=363).

10. אגרות משה, או"ח ג ס' נב.
11. יש להעיר שהרמ"פ כתב את דבריו מתוך ראיית העתיד - שהמיקרוגל הוא אמצעי חימום נוח ויעיל ולכן בוודאי ישתמשו בו רבות לבישול. בפועל בדרך כלל רק מחממים במיקרוגל ולא מבשלים בו. לכן מסתבר שאין להחשיב בישול במיקרוגל כבישול מן התורה לפי שיטת האג"מ. בכל אופן, בישול בכירות אינדוקצייה הוא שכיח, ובוודאי ייחשב בישול האסור מן התורה, לפי שיטתו. ראו עוד בדברי הרב אשר וייס, בישול בתנור מיקרוגל, אורייתא יח, עמ' קנט-קסג. במאמרו של הרב שי סימיונובסקי, חימום מים באמצעות 'משאבות חום' בשבת, תחומין מא.

12. מנחת שלמה א, ס' יב, ומדברי החזו"א שם משמע שמחמיר.

13. חזון עובדיה, שבת ד עמ' תד.

14. במאמרו: בישול בשבת ללא אש, תחומין יז; וכן דעת תשובות ונהגות ה, ס' רמט; הרב פנחס שיינברג, קובץ מוריה, שבט תשנ"א; ישיב משה (טורצקי), עמ' שג; הרב אשר וייס, מנחת אשר דברים ס' ה אות ו; ראו גם: קרית ספר, שבת פרק ט 'דבישול לא הוי אלא באור ותולדותיו'; תורת משה לחתם סופר, ויקהל ד"ה אלה; שו"ת רב פעלים, ח"ב ס' נג; חזון איש, שבת ס' נ ס"ק ט ד"ה ולענין; יביע אומר, או"ח ה, ס' כז אות ד; שו"ת בית אבי"א, ס' ס ד"ה וכן; מנחת יצחק ב, ס' יז אות ג; שם, ח"ג ס' כט; חוט שני ב, ס' כט אות ו, משמעות שמחמיר; שבט הלוי י, ס' סב, משמעות שמסתפק.

15. לגבי האופנים שבהם מותר להניח דברים על הפלטה בשבת, ראו ערך פלטת שבת.

16. פרי מגדים, משב"ז, ס' שיח ס"ק ו; נראה שהכריע להקל בסוף דבריו, וראו אמרי יושר ב, ס' קכט ס"ק ב; מנחת חינוך, מצוה ז, ד"ה ואני מסופק, וד"ה שוב האיר; וכן כתבו למעשה במנוחת אהבה ב, ס' י הערה 34; עמק ההלכה ב, ס' יט. נוסף על כך נראה שגם המחמירים בכך - חוט שני ב, ס' כט אות ו ע"ש; שבט הלוי י, ס' סב; וראו הליכות עולם ד עמ' מג; וילקוט יוסף, ס' שיח סעי' יט שהסתפקו - אסרו דווקא בישול באש לאחר בישול במיקרוגל, שהוא בעל אופי שונה מהאש (והשפעת הבישול מורגשת בטעמו של המאכל), ראו דברי הרב זאב לב, מערכי לב עמ' תכה-תכו (קרינה ומיקרו-גל בהלכה ו, 4). שלא כמו במיקרוגל, בבישול על פלטה לאחר אינדוקצייה - אין שום תוספת טעם בתבשיל. יש השפעה זהה של 'אש' הנוצרת על ידי גוף חימום (מסוג גחלת של מתכת) כגון פלטה,

בנוגע לבישול ביום טוב - בישול ביום טוב מותר לצורך אוכל נפש. בדרך כלל אין אפשרות לעשות זאת מבלי לעבור על האיסורים המוזכרים בפרק הקודם, אך ישנה אפשרות להשתמש במשטח מתכתי שינוח על האינדוקציה, כמוסבר בפרק הבא.

ד. פלטה של שבת באינדוקציה¹⁷

כירות אינדוקציה אינן יכולות לשמש תחליף הולם לפלטה שבת, משום שאסור להניח סיר על כירות אינדוקציה הדולקות במהלך השבת והחג, ואף אסור להסירו מהן, כפי שהתבאר לעיל (ב.1.).

האם הנחת משטח מתכת על האינדוקציה בערב שבת תוכל להפוך את האינדוקציה למעין פלטה של שבת? מבחינה הלכתית ייתכן שיש כאן כמה איסורים: א) חשש שמא ילחץ על הכפתורים לשם הגברת החום משום חשש חיתוי.¹⁸ לכך אין חוששים בפלטה רגילה, שאין בה אפשרות של שינוי חום. ב. איסור הנחת תבשיל במקום שבו נראה כאילו

ובסופו של דבר היא מחממת סיר, ובין סיר ההופך להיות גוף חימום, כתוצאה מהאינדוקציה (ורק אינו נחשב ל'אש' מבחינה הלכתית, משום שאינו מתאדם). אף על פי כן יש החוששים לכך גם באינדוקציה, ראו: הרב אברהם משה הלפרין, באספקלריא גיליון כג טבת תשפ"א עמ' 19; וכן משמעות דברי השבת כהלכה אג"ל (ובהערות שם). ראו עוד שמירת שבת כהלכתה, פרק א סעי' נא והערה קמז, שנראה שמחמיר מספק (ואולי יש לחלק בין מים לתבשיל או בין חמה לאינדוקציה). בדברי המנחת חינוך, שם, וכן כתב בספר מאור השבת, ח"א עמ' טו-שיב ועוד רבים, משמע שקישר זאת לשאלה מה הסברה שבישול בחמה מותר - אם זה משום שהתוצאה שונה מבישול באש (כמשמעות האגלי טל) - יהיה אסור. ואולם לפי הטעם שאין זו דרך בישול, ולפי השיטות המחשיבות כל בישול באמצעי שכיח כבישול מן התורה (ראו אגרות משה או"ח ג, סי' נב, וראו ערך משאבות חום) - כאן יהיה אפשר להקל. ברם יש להעיר על כך, שבאבני נזר, או"ח סי' קכט ס"ק ב, כתב במפורש שגם לשיטתו, באגלי טל, יהיה פטור כי אין הטעם מורגש, אך ראה באבני"ז שם אות כב; אומנם משמע שיהיה אסור מדרבנן במקרה שיש מעט שינוי בטעם, משא"כ כאן כנ"ל. בנוגע לבשר וחלב, נפסק במפורש, שו"ע, או"ח סי' תנב סעי' ה, שאין להגעיל במים שהתבשלו בתולדות חמה, ולכן אין להשתמש באינדוקציה לחימום מים עבור כלים החייבים הגעלה. אומנם כלים שנטרפו על ידי אינדוקציה - אפשר להגעילם במים שחוממו באינדוקציה, שהרי כבולעו כך פולטו (רמ"א שם). כמו כן יש לדון במקרה שבו חיוב ההגעלה אינו מן הדין.

בפגישה של רבני המכון עם הרב אשר וייס (י' בכסלו התשפ"ג) הוא הסכים שמותר להניח תבשילים שבושלו באינדוקציה על פלטה. ברם, לדעתו סיבת ההיתר היא שיש לראות את הסיר כמו אש ולא כמו תולדות חמה, היות שהוא מסוגל לעשות כל מה שאש עושה. לפי זה לכא' גם יהיה אפשר להגעיל בעזרת מים שחוממו באינדוקציה. שיטה זו דומה לשיטת הרב שמואל אהרון יודלביץ (החשמל לאור ההלכה, סי' א סעיף ט), אך נראה שרוב הפוסקים לא נקטו כך, והצריכו דווקא התאדמות. ראו למשל בספר כשרות המטבח המודרני, שבת וחג, חלק ב פרק ט; וכן בפוסקים שדנו בהגדרת חוט להט כאש - בית יצחק, יו"ד סימן קכ; מחזה אברהם (שטיינברג), או"ח סי' מא; נחלת שמעון, סי' טו; אחיעזר ג, סי' ס; חזו"א, או"ח סי' ג ס"ק ט; מנחת שלמה ב, סי' יט; יביע אומר, או"ח א סי' יט אות יד; ואין כאן המקום להאריך.

17. על פי מאמרו של הרב אליעזר טויק, כיריים אינדוקציה בשבת, אמונת עתיד 122 (שבט תשע"ט) עמ' 37-38.

18. רבים סוברים שאין חשש חיתוי בפלטה: שו"ת הר צבי א, סי' קלו; שו"ת יביע אומר, או"ח ו סי' לב; אגרות משה, או"ח א סי' צג; שם ח"ד סי' עד, בישול, אות לה; שבט הלוי, ח"ה סי' ל; שמירת שבת כהלכתה, פרק א סעי' ל; ושם הערה פג בשם הרש"ז אורבך; מנוחת אהבה, שם, סי' יב; ארחות שבת, ח"א סי' ב סעי' יג. עמדתם מבוססת על כמה טענות, שחלקן אינן שייכות באינדוקציה, כגון: אין אפשרות לשנות את חום הפלטה, אין רגילות לבשל על פלטה.

הוא מבשל ('מחזי כמבשל').¹⁹ זאת לעומת פלטה רגילה, שאין רגילים לבשל עליה. אומנם יש הסוברים שכירות אינדוקצייה עדיפות מפלטה, משום שאין בהן כלל אש, ולא נתקנה על כך גזרת שהייה ואולי גם לא איסור 'מחזי כמבשל'.²⁰ וישנן עוד סיבות לאסור²¹ ולהתיר.²²

מעבר לדין הלכתי זה, ישנן שתי בעיות טכניות. ראשית, יש חשש שכיסוי כזה יגרום נזק לכיריים. כירות האינדוקצייה מייצרות חום גבוה בסיר, והן מתוכננות לשימוש דווקא בסיר מלא תבשיל, אך בסיר ריק מתוכן החום עלול להצטבר בין משטח המתכת למשטח העליון של האינדוקצייה. סביר להניח, וכך עלה מכמה בדיקות, שהנחת משטח מתכת לאורך זמן תגרום לפגיעה, בעיקר אסתטית, במשטח העליון של האינדוקצייה. שנית, הרבה מסוגי כירות האינדוקצייה נכבות לאחר כמה שעות מטעמי בטיחות. כאמור לעיל, לא יועיל פתרון של שעון שבת כדי לפתור בעיה זו.

19. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' ב, מוזכר איסור נתינה לכתחילה בשבת, וטעם האיסור הוא שנראה כמבשל, עי' משנ"ב, לשו"ע שם ס"ק נה.

20. בישול בשבת ויו"ט בכיריים אינדוקצייה (השראה מגנטית) פרק ב סעיף 2, תחומין לג, הרב נחום אליעזר רבינוביץ. עוד יש להעיר על תשובת המחבר, שבניסוי עלה שיש שינוי בזרימת החשמל בהוספת סיר על משטח, ואולי הדבר תלוי בתכונות הסיר המונח. עוד יש לציין שבמאמר הנ"ל בתחומין לג, פרק ה סעיף 2, דעת המחבר היא שאין איסור כיבוי אפילו מדרבנן בהסרת הסיר, לשיטתו בשו"ת שיח נחום, סי' כה; הרב ישראל רוזן חלק עליו בהערה, ונראה שזו גם דעת כל הפוסקים האוסרים שימוש בחיישנים בשבת. לכן לכאורה יש להשתמש דווקא בסירים שאינם מתאימים לאינדוקצייה אם מתכוונים להניח או להוריד אותם בזמן שהאינדוקצייה פועלת (ואם הם יגרמו לשינוי זרם מועט מפאת קירור המשטח החם בשעת ההנחה - הרי זה שינוי זרם המותר). ואולי ביום טוב יש להקל בזה לצורך אוכל נפש, וצ"ע.

21. עוד חיסרון הוא לפי חלק מן הפוסקים הסוברים שפלטה נחשבת גרופה וקטומה משום שקופסת המתכת עוטפת את סליל המתכת (גוף חימום) הנחשב כמו אש: יביע אומר ו או"ח סי' לב, אך יש שחלקו על כך, ראו: חזו"א, או"ח סי' לח ס"ק ב; שמירת שבת כהלכתה, פרק א סעי' כט; לכאורה סברה זו אינה נכונה ביחס לכיסוי מתכת של האינדוקצייה, שכן הוא עצמו הופך להיות גוף החימום. סיבה נוספת לאסור מופיעה במאמר הנ"ל בתחומין לג הערה 11. הרב ישראל רוזן מעיר שיתכן שהנחת סיר מתאים לאינדוקצייה על הכיריים היא כמו לחיצה על מתג נוסף. המחבר עונה על כך שאין כל שינוי באלקטרומגנט. יש להעיר על תשובת המחבר שנראה שכוונת הרב ישראל רוזן היא שיצירת הזרם החשמלי בסיר החדש היא עצמה דבר חדש שמתרחש, וישנו איסור ביצירת הזרמים החשמליים הנוספים הללו (וייתכן שהרב רוזן כותב את הדברים בצורה מסופקת, משום שאולי יש לראות זאת כשינוי זרם מכיוון שכבר ישנם זרמים במשטח המתכת). ראו עוד מערכי לב, פרק ב, נספח ב.

22. סברה נוספת להיתר היא ששימוש בקדרה ריקנית על גבי הפלטה מועיל שם בשביל למנוע מצב של מחזי כמבשל, ולכן הוא יועיל גם בכירות אינדוקצייה. אך יש הסוברים שרק באש מכוסה מועילה קדרה ריקנית, אך באש גלויה יש צורך בקדרה מלאה, עי' שש"כ, פרק א הערה קכו. אומנם בנידון שלנו, שאין ממש אש, ייתכן שמלכתחילה אין זה כלול בגזרת חז"ל. סברה נוספת להיתר היא שאין לחשוש לחיתוי כאשר מתבצעת נעילה של הכפתורים או אפילו כיסוי שלהם. אומנם סברה זו מועילה רק לפי השיטות שאין צורך בגריפה וקטימה דווקא באש עצמה. ראו עוד שש"כ, פרק א הערה פג. סברה נוספת להיתר היא שאין איסור שהייה במקום שדרך הגחלים שהן אינן מתעמעמות. להרחבה נוספת ראו ערך פלטת שבת. בשעת הדחק נראה שאפשר להקל בשאלה זו, מחמת הטעם שגזרות חז"ל נאמרו רק על אש, ומחמת הסברות הנוספות, אך אין להתיר לכתחילה, מחמת הסיבות הרבות לאסור. פתרון זה הוא בעיקר לסעודת הערב, הן מבחינה הלכתית והן מבחינה טכנית: כאשר ההנחה נעשית לפני שבת, אין לאסור זאת מטעם מחזי כמבשל, וגם דרכן של הכיריים להיכבות לאחר כמה שעות (ראו בהמשך הפרק בנוגע לנזק שעלול להיגרם).

בנוגע ליום טוב אפשר להציע פתרון זה, משום שהאיסורים של 'חשש חיתוי' ו'מחזי כמבשל' אינם נוגעים ליום טוב. אפשר להציע להשתמש באופן זה לסעודה של ליל יום טוב.²³ הוראה זו מותנית בהיעדר מגבלת יצרן על שימוש כזה (כלומר הנחת משטח מתאם כמה שעות ברצף) שעלול לגרום נזק לכיריים. מובן שיש להיזהר ולוודא מראש שהנחת הסיר על המשטח לא תגרום לשינוי בצג הדיגיטלי.

ה. הפרדה בין בשר וחלב

מעיקר הדין אפשר להשתמש באינדוקצייה גם לבישול מאכלי חלב וגם לבישול מאכלי בשר.²⁴ הסיבה לכך היא שאין איסור בנגיעה של כלי בשר וחלב כאשר אין רוטב ביניהם.²⁵ יש להקפיד על הכללים הבאים:²⁶ (1) בכל מקרה שהכיריים מתלכלכות ממאכל - יש לנקותן היטב.²⁷ (2) אין לבשל בשר וחלב באותו זמן, במקום שיש חשש שיותז מכלי אחד לאחר, או שהתבשיל יגלוש.²⁸

23. מומלץ לכוון שעון שבת או טיימר מובנה, אם ישנו, שיכבה את הכיריים במועד הרצוי, ולא להישען על הכיבוי העצמי של מנגנון הבטיחות.
24. הרב נחום אליעזר רבינוביץ במאמר הנ"ל בתחומין לג, פרק ו (שם הובא צירוף נוסף להקל משום שבישול בשר וחלב באופן שאינו בישול מן התורה אסור רק מדרבנן, שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' ו; חכמת אדם, כלל מ סעי' ו, וראו בהערת הר"י רוזן); המכון המדעי טכנולוגי להלכה (<https://katzr.net/599c18>), נושא השאלה - גלישת חלב על כיריים אינדוקצייה, 'מעיקר הדין, ניתן היה להתיר להמשיך להשתמש בכיריים אלו גם לבשרי'; הרב יצחק מרדכי הכהן רובין, שיעור לשבת הגדול תשע"ז, הערה ה, (<https://katzr.net/9b967e>); הרב יצחק דביר, שימוש כשר בכיריים אינדוקצייה, אמונת עתיך 100, עמ' 121, באריכות, וגם לגבי הפרק הבא; הרב הראל יעקב מיכאלי, החוט המשולש חלק ו; אפיקי הים סי' ג; וגם בקובץ יגדיל תורה ויאדיר ב אלול תשע"ח, באריכות, וגם לגבי הפרק הבא.
25. רמ"א, יו"ד סי' צב סעי' ת; אומנם הרמ"א כתב שיש להחמיר לכתחילה, וכן באו"ח סי' תנ סעי' כב; אך מסתבר שבנידון זה אין צורך להחמיר אפילו לכתחילה: (א) אינו בן יומו (מלבד בפסח). (ב) אין אפשרות אחרת. (ג) הרמ"א החמיר רק בכלי שמכיל כעת מין אחר, אך לא בנגיעה בכלי שבלע, מלבד בפסח, ראו אג"מ, יו"ד ג ס' ? למעשה נראה שמטעמים אלו הפוסקים הקלו במקומות שונים ולא הצריכו להחמיר אפילו לכתחילה, ראו למשל, אג"מ יו"ד א, סי' מ; דבר חברון יו"ד ב, סי' עז.
26. הבעיה העיקרית שיכולה להיווצר לפי שיטה זו היא במקרה שהמשטח בלע מין אחד, ובתוך 24 שעות נשפך רוטב עם מין אחר - לכאורה הסיר ייאסר אם אין בו שישים כנגד המין האחר. בעיה זו קיימת ביתר שאת כשהכיריים אינן נקיות. אומנם ישנם כמה טעמים להקל בדיעבד, בדומה לטעמים שנאמרו לגבי חצובה: (א) המשנ"ב, סי' תנא ס"ק לד, כתב שמה שנשפך נשרף לפני שנבלע. יש שהעירו על כך, וראו במאמר הנ"ל באמונת עתיך 121, שמדברי השו"ע, יו"ד סי' צב סעי' ו, שהוא אולי המקור לדינו של המשנ"ב, משמע שרק חום של אש מועיל לשרפת הבלוע לפני בליעתו. (ב) אג"מ יו"ד א סי' נט (בשם שו"ת שאילת יעב"ץ) כותב שכל הזמן החצובה מגעילה את עצמה. הר"ש ואזנר, קובץ מבית לוי א סי' כט, כותב שזה היה נכון רק בעבר, שהאש הייתה על כל שטח החצובה. בכירות אינדוקצייה החום של הסיר מגיע לכל השטח המיועד לבישול, אך לא לשטח בין הסירים. טעם זה שייך רק לפי הסוברים שאפשר להגעיל זכוכית קרמית, ראו בהמשך פרק ב סעי' ה. ג) מעט רוטב אינו מספיק כדי להעביר בליעה, ע"י חוות דעת, ביאורים סי' צב ס"ק כ; פרי מגדים, משב"ז סי' צב ס"ק כט; וראו עוד בספר הגעלה כלים יג הערה פה.
27. ניקוי זה קל יותר מכלל כיריים אחרות, משום שהחום של המשטח עצמו אינו גדול כל כך, וגם החומר קל יותר לניקוי.
28. הרב יצחק מרדכי הכהן רובין (לעיל) ועוד. במקרה שניתז מכלי לכלי ראו שו"ע, יו"ד סי' צב סעי' ו. תנאי זה חשוב מבחינה פרקטית כדי למנוע תקלות, אך אין מדובר על איסור עצמי, ראו אבני דרך יב סי' קמה.

יש המחמירים ²⁹ להשתמש בכיריים רק למין אחד באופן קבוע. ³⁰ לפי שיטה זו, יש שהציעו לבצע הגעלה (ויש שכתבו ג"פ) לפני שימוש בכיריים למין האחר, ³¹ אך יש להיזהר שלא יחדרו מים לגוף האינדוקצייה ויזיקו למערכת הפיקוד. פתרון מהודר ³² ופרקטי הוא לשים כיסוי ³³ שעשוי סיליקון וכדו' ³⁴ תחת הסיר מעל לכירה. גם מתקן עץ להנחת סירים עליו (או מתכת מתאימה כנ"ל) מונע חשש של הטרפת הסיר לכל השיטות. ³⁵ אם לא משתמשים בכיסוי - יש מקום להחמיר לא להשתמש בכיריים לבשר וחלב באותן 24 שעות. ³⁶ אפשרות נוספת היא רכישת אינדוקצייה יחידה שהיא יחסית זולה ומתניידת בקלות, ועליה לבשל מאכלים מהמין האחר. ³⁷

-
29. הרב משה ויא, אמונת עתיך 101, עמ' 161 (נראה שמסכים שמעיקר הדין יש להקל), מטבח כהלכה, עמ' 49; הרב משה קליין, שמעתא עמיקתא, גליון קלג, פרשת תרומה תשע"ג; כשרות הכלים (חזן) עמ' רכה.
30. ישנן כמה סיבות להחמיר: (א) כאמור, הרמ"א סובר שיש להחמיר לכתחילה גם בנגיעה בלי רוטב, ולעיל הבאנו דעת הסוברים שלא דיבר על מקרה זה. (ב) אין לדמות מקרה זה להגעלת חצובה, כי כאן מדובר על זכוכית, שאין אפשרות להגעיל אותה, אך דעת רוב הפוסקים האשכנזים שלגבי בשר וחלב אפשר להגעיל, וכן ייתכן שקצוות הסיר יוצאים מהמקום המיועד לבישול ולא מתחממים לחום שבו המאכל נבלע, ראה שאין זה נכון למעשה.
31. המכון המדעי טכנולוגי להלכה, <https://katzr.net/599c18>, נושא השאלה - גלישת חלב על כיריים אינדוקצייה, 'בני אשכנז מן הראוי להם להחמיר'.
32. כיסוי כזה (המיועד לפלטה של שבת) קיבל אישור של מכון צמת (ראו למשל: https://www.zomet.org.il/_Uploads/dbsAttachedFiles/aplata.pdf). ראו עוד בתשובה באתר דין - בית ההוראה המרכזי לדיינות (בנושא: משטח סיליקון לכיריים אינדוקצייה לפסח), ובאספקלריא חשוון תשפ"ב (עמ' 19-20). כיסוי סיליקון בשם 'סיליפלוס' קיבל את האישור של הרא"מ הלפרין, הרב עמרם פריד והרב יחיאל מיכל אברהם פריעדמאן. יש להעיר שיש לוודא את עמידות משטח הסיליקון, שכן חום הסירים יכול להיות גבוה מאוד.
33. אפשר להסתפק בנייר אפייה (עמיד בדרך כלל עד 200 מעלות צלזיוס). כיסוי סיליקון משתנה ברמת העמידות שלו לחום בהתאם לאיכות הסיליקון, אך בדרך כלל היא גבוהה משל נייר אפייה. עוד יתרון בחלק מכיסויי הסיליקון הוא שהם גדולים יותר, וכך ישנו חשש פחות לגלישת תבשיל בין הכיסוי ובין הכיריים.
34. אין לשים רדיד או תבנית אלומיניום על אינדוקצייה, אף שהם אינם 'מגנט'. הדבר עלול לגרום לכמה תופעות וגם לשרפה. ראו תוצאות של ניסוי בעניין זה: <https://www.youtube.com/watch?v=IObCaV9hBPo> (16) Strange behavior of Aluminium foil on induction cooSker - YouTube.
35. הכיסוי עדיף, שכן הוא מונע גם את בליעת המשטח, בשונה מהמעמיד שרק מונע נגיעה ישירה.
36. השולחן כהלכתו, פרק יז סע' נא; וראו שם הערה קא לגבי חריף. באופן זה אין חשש שיבלע מכיריים טרפות באופן שיטריף את הכלי. עוד יתרון שיש בכך הוא שכנראה על זה לא נאמרה חומרת הרמ"א של נגיעת כלים, ראו שלחן כהלכתו, פרק ד הערה ח; סתם כלים אינם בני יומם, ולכן במקום של ספק אין צורך לחכות.
37. אספקלריא (חשוון תשפ"ב), עמ' 19-20; כך כתב הרב משה ויא לעיל. הרב יצחק דביר, אמונת עתיך 101 (תשע"ד), עמ' 162, מגיב על כך שיש בקניית אינדוקצייה נוספת הוצאה של 'אלפי שקלים'. יש להעיר שטענה זו נכונה רק ביחס לרכישת מערכת נוספת עם ארבעה אזורי בישול, שיש בה גם בזבז שטח של המטבח, אך אפשר לקנות אינדוקצייה יחידה וניידת בכמה מאות שקלים. גם בנוגע לכיריים יש הסוברים שעדיף לכתחילה כירה לבשרי וכירה לחלב, ראו כתב סופר, סוף סי' נד.

1. הכשרה בימות השנה ובפסח

הכשרת הכיריים, לפסח³⁸ ומבליעת איסור, תלויה בשאלה מה דין המשטח. לפי הכרעת ה'שלחן ערוך' זכוכית איננה בולעת,³⁹ אך לפי דעת הרמ"א בהלכות פסח⁴⁰ דין זכוכית כדין חרס, שאין אפשרות להכשירו. אומנם הרמ"א כותב שבדיעבד ההכשרה חלה.⁴¹ מעבר לכך, רבים מפוסקי אשכנז סוברים שחומרת הרמ"א היא רק בפסח ולא לגבי בשר וחלב.⁴² אם דין הזכוכית הקרמית כדין זכוכית רגילה - לפי ה'שלחן ערוך' אין צורך להכשירה, אך לפי הרמ"א אי אפשר. בין פוסקי זמננו ישנה מחלוקת גדולה מה דין זכוכית קרמית.⁴³ למעשה יש להכשיר זכוכית קרמית אפילו לפי דעת ה'שלחן ערוך'.⁴⁴ לפי דעת הרמ"א רבים מתירים להכשירה, וחלק מן הפוסקים התירו אפילו לפסח.⁴⁵

38. לעיל כתבנו שמעיקר הדין אפשר להשתמש בכיריים לבשר וחלב בלי הכשרה, בהקפדה על התנאים המוזכרים, אך לגבי פסח נראה שיש להחמיר יותר, הן מצד מנהג ישראל והן מעוד טעמים: (א) חומרת הרמ"א על נגיעת כלים שייכת בכלי שאינו בן יומו בפסח. (ב) נטל"פ נאסר בפסח לפי הרמ"א, או"ח סי' רמז סעי' ז, וגם לכתחילה לפי השו"ע, ולכן יש לחשוש שהמאכל ייאסר. (ג) אי אפשר להישען על ליבון קל שיש לכיריים, משום שמחמירים שחמץ אינו נחשב היתרא בלע.
39. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' כו; הזכוכית הקרמית מעורבת בעוד חומרים (תחמוצות מתכת מעובדות), בדר"כ אלומיניום, ראו למשל בערך זכוכית קרמית בוויקיפדיה באנגלית (Glass-ceramic), ולא כפי שיש הטועים לחשוב שמדובר על חרס או תערובת חרס, אולי בעקבות השם, וראו לקמן שיטת הרב מרדכי אליהו. יש פוסקים הסבורים שיש ללכת לחומרא לפי כל סוגי החומרים המעורבים, עי' מהרש"ם א, סי' נג; קנין תורה ב, סי' פג; יד יהודה, סי' סט ס"ק לג; מנחת יצחק ג, סי' סז; ספר הכשרות פרק א. אך ייתכן שדבריהם לא נאמרו במקום שבו הוכח שאין בליעה, כל שכן על שיעור מועט מאוד, שהרי רבים, וגם מהנ"ל, התירו אפילו במקום של ציפוי שהוא פחות משישים משאר הכלי, עי' בית יצחק סי' א; הגהות ומפתחות, סי' קמו ס"ק ז; מהרש"ם א, סי' נג; רב פעלים א, סי' כג.
40. רמ"א, או"ח סי' תנא סעי' כו; וכן החמיר בן איש חי שנה א, פרשת צו אות יד.
41. דרכי משה, או"ח סי' תנא אות כא; מג"א, או"ח סי' תנא ס"ק מט.
42. פרי מגדים, משב"ז סוף סי' תנא; ציץ אליעזר ה, י' כ; שם, ח"ט סי' כא; שם, ח"ט סי' כו; יביע אומר, או"ח ד, סי' מא; הריש"א, קובץ תשובות ג, סי' פא; אך מדברי אחרים עולה שזו חומרא לכל השנה, וכן דעת הר"ש וזאנר, שבט הלוי ב, סי' מג על הרמ"א, או"ח סי' קכא סעי' ה; ובספר הגעלת כלים, פרק יג הערה שנה. וראו באורך בביאור שיטת הרמ"א ובזכוכית בכלל: הגעלת כלים, פרק יג הערה לח.
43. ראו: הגעלת כלים, פרק יג הערות שנג, שנח-שס; הליכות שלמה, מועדים ב עמ' מד; שולחן הלוי, עמ' 253; יבקש תורה, סי' טז; מאסף תורני בענייני כשרות, סי' ג.
44. כך פוסקים רוב המקורות בהערה הבאה: הרב מרדכי אליהו אוסר להגעיל, הלכות חגים פרק ה סעי' נב; שם חשש לעירוב של חרס, ולכאורה אין זה כדעת שו"ת רב פעלים, או"ח ג סי' כח.
45. ירושת הפליטה, סי' כ - לשאר השנה; הציץ אליעזר ט, סי' כו (גם בשם הרב צבי פסח פרנק); יביע אומר, או"ח ד, סי' מא; ועוד כתבו שאפשר להקל בפירקס (זכוכית בורוסיליקטית) גם לשיטת הרמ"א. סברתם נכונה עוד יותר בזכוכית קרמית, שהיא עמידה יותר. הפוסקים המתירים להכשיר לפי שיטת הרמ"א הסתמכו על שיטת הריטב"א, שהובאה בשעה"צ, סי' תנא ס"ק קצו, שהבעיה בהכשר זכוכית היא שמה תיפקע, וממילא אפשר להכשיר במקום שאין כלל חשש. יש שהקשו על כך שהרמ"א החמיר בזכוכית מפני שהחשיבה כחרס, ולא מטעם הריטב"א. יש להעיר: (א) ייתכן שיש קשר בין הגדרת חרס לבין חשש הפקיעה, ודבר שאינו פוקע אין שייך להגדירו כחרס. (ב) אופן הכנת הזכוכית הקרמית ומרכיביה שונים משל זכוכית רגילה, ולכן יש לראותה כחומר חדש, ואין היא כלולה בגדר הרגיל של זכוכית. דרך עשיית הזכוכית הקרמית היא בהכנת זכוכית, המסתה, עירוב נוסף והכנת הזכוכית פעם נוספת. נטיית הפוסקים היא שבכלים חדשים וקשיחים אפשר להגעיל - כמו שנפסק והתקבל בעולם על כלי פלסטיק, עי' מנחת יצחק ג, סי' סז; חלקת יעקב ב, סי' קסז; אור לציון ג, סי' י אות יג.

ההגעה תיעשה באופן הבא:⁴⁶ ראשית יש לחכות 24 שעות לאחר השימוש האחרון וניקוי הכיריים. לאחר מכן יש לחמם סיר לחום הגבוה ביותר ולהעבירו על כל המשטח העליון של הכיריים.⁴⁷ יש המחמירים לערות מים רותחים יחד עם חימום הסיר,⁴⁸ אך יש להיזהר מחדירת מים לגוף האינדוקצייה.⁴⁹ בנוגע להכשרה לפסח, יש הסוברים שראוי להחמיר להשתמש בסיר הכשר לפסח.⁵⁰ יש הנוהגים לכסות את האינדוקצייה גם לאחר ההכשרה, כגון במשטח סיליקון.⁵¹ ונראה שאופן זה יועיל גם לפי הסוברים שאין אפשרות להכשיר שום סוג של זכוכית, אך יש להיזהר שלא ייכנס שום דבר לח בין המשטח לכיסוי.⁵²

ז. בישול נוכרי

בחלק מכירות האינדוקצייה יש אפשרות להפעלה מרחוק על ידי אפליקציה המיועדת לכך. נראה שאם הדבר נעשה לאחר שהנוכרי הניח את הסיר על הכיריים - אין בכך בעיה של בישול נוכרי, שהרי אין איסור בישול נוכרי במקום שהנוכרי הניח את הסיר ורק לאחר מכן היהודי הדליק את האש.

יש מפוסקי זמננו המקילים אף יותר מכך וסוברים שבכירות אינדוקצייה שהודלקו בתחילת היום, או על ידי אפליקציה, על ידי יהודי - אין איסור בישול נוכרי אפילו כאשר הגוי ניח סיר על הכיריים ובכך יגרום לחימום הסיר.⁵³ עיקר הסברה בכך היא שבישול

-
46. החום של הסיר עצמו יכול להיחשב הגעלה של ליבון קל, ראו רמ"א, או"ח סי' תנא סעי' ד. לפי הרבה פוסקים די בחום של יד סולדת עבור כך (שו"ע יו"ד קלה"ד; ט"ז או"ח תנא"ה; מגן אברהם תנא ס"ק כז; שו"ע הרב תנא ס"ק טז). לפי הרמ"א, שיש צורך בחום של קש נשרף, לא ברור מהי בדיוק הטמפרטורה הזו (ואם חום הסיר באינדוקצייה מגיע אליה). ראו במאמרו של הרב מנחם פרל, כיסוי פלטה חשמלית ברדיד אלומיניום, תחומין מ, פרק ד סעיף 3.
47. הר"י אריאל (בתשובה באתר ישיבה - <https://www.yeshiva.org.il/ask/72140>) בשעת הדחק (<https://www.inn.co.il/news/253346>) וכן במאמר הנ"ל של הרב יצחק דביר בהערה 16). הרב חגי בר גיורא (בתשובה באתר ישיבה - <https://www.yeshiva.org.il/ask/79658>).
48. הר"י רוזן באישורים לכירות אינדוקצייה, נמצא באתר של מכון צומת, ראו למשל - https://www.zomet.org.il/_Uploads/dbsAttachedFiles/shony.pdf; ואכלת ושבעת, עמ' 110; הרב יוסף צבי רימון, ערב פסח שחל בשבת עמ' 115; יאכלו ענוים וישבעו, עמ' 385; הרב רצון ערוסי, בתשובה באתר המרשתת נצח - <https://net-sah.org/faq/23301>.
49. בדרך כלל אין לחשוש לכך. הדבר תלוי בדגם של האינדוקצייה ובאופן האיטום והקיבוע בשיש. במקום חשש אפשר להציע לשפוך מעט מים רותחים סביב לסיר רותח ולהעביר את המים על ידי הסיר על כל המשטח.
50. הר"י רוזן, באישורים הנ"ל; אך בנוגע להכשרת שיש, יש הסוברים שעדיף להשתמש במחם חמץ (ובמקרה שלנו - סיר חמץ), משום שיש חשש של ניצוק חיבור אם ישתמש במחם של פסח, ובמקרה שלנו יש נגיעה גמורה; ראו במאמר של הרב משה טוביה דינקל, הערות למעשה בענייני הגעלת כלים, עוז ואורה ב, תשס"ה, עה-פ.
51. הר"י אריאל, במקום אחר באתר ישיבה - <https://www.yeshiva.org.il/ask/99441>; הרב יוסף צבי רימון, שם.
52. הסוברים שאין אפשרות להכשיר לפי הרמ"א: הרב משה ויא (<https://katzr.net/e51afi>).
53. הרב אשר וויס, הובא במאמרו של הרב ישראל רוזן, אמונת עתיך 104 (תשע"ד); הרב נבנצל במכתב למכון צמת, ושם כתב שהדבר מותר גם לפי דעת המחבר, מכיוון שיש צד שאין אופן זה כלול בגזרת חז"ל של בישול נוכרי. הרב יצחק לוי (רב העיר נשר, באתר 'כושר-וורלד' - <https://katzr.net/423477>). הרב אהרון גלדמינצ'ר, באתר מרכז ההוראה - מרכז הפוסקים - <https://katzr.net/a0a842>; וכך נוטה דעת הרב אריה שטרן, רב העיר ירושלים, <https://katzr.net/9ad8e2>; הרב משה היינמאן, שלחן מלכים, מכתבי רבנים טז, פוסקים אלו צירפו כמה צדדי היתר מעבר לטעם שהוזכר בגוף הדברים שגזרת חז"ל הייתה רק

נוכרי נאסר רק ביחס למה שנחשב מבחינה הלכתית לאש, אך לא בדרך בישול אחרת.⁵⁴ ואולם יש מפוסקי זמננו הסוברים שהדבר נחשב בישול נוכרי.⁵⁵ לפי דעת הרמ"א, שדי בהדלקת האש ואפילו בהטלת קיסם לתוך האש, ואין צורך שהיהודי יניח את הסיר,⁵⁶ אפשר להשאיר את הכיריים פועלות כל הזמן על חום נמוך מאוד, כגון על ידי משטח מתכת, והגוי רק יגביר את עוצמת החום.⁵⁷

ה. הנהיות שימוש

אין להשתמש בכירות אינדוקצייה **בשבת**, אפילו על ידי משטח מתכת. **ביום טוב** אפשר להשתמש בכיריים לסעודת הלילה על גבי משטח מתכת, בתנאים הבאים:

- (1) יש להניח את הסיר לפני כניסת יום טוב או לפני הדלקת הכיריים.
 - (2) יש לכוון שעון שבת לכיבוי הכיריים.
 - (3) יש לוודא שהצג הדיגיטלי אינו משתנה עקב השימוש.
- אפשר להשתמש בכיריים עבור **בשר וחלב**, בתנאי שכל לכלוך ינוקה מייד, ולא לבשל בשר וחלב יחד כאשר יש חשש שהתבשילים יתזו או יגלשו זה על זה. **למהדרין**, מומלץ להשתמש בכיסוי שונה עבור חלבי ובשרי, או לפחות לחכות 24 שעות בין בשר לחלב, ובלבד שהכיריים נקיות מכל שאריות מזון. אפשר להשתמש בכיריים **לפסח** לאחר הכשרה, והמהדרין ישימו כיסוי.



על אש: (1) אין איסור בישול נוכרי בשפחות בבית ישראל. (2) אין צורך בפעולת הדלקה, אלא הכיריים עומדות מוכנות לבישול על ידי הנחת הקדרה בעקבות מעשה ישראל. (3) הדלקת הישראל תחילה היא היכר בדומה לזריקת קיסם שהיא היכר (יותר מאשר חיבור המכשיר לחשמל, כאן הייתה ממש לחיצה של הדלקה).

54. רמ"א, או"ח סי' קיג סעי' יג; וכן הבינו כמה אחרונים בשיטתו, אך יש החולקים על כך ואף אסרו בישול במיקרוגל. ראו באורך בביאור השיטות השונות: שלחן מלכים ה, סי' ג ס"ק ו, ביחס לאינדוקצייה; שם, ט סי' ו, לגבי בישול שאינו על ידי אש; הרב יואל רבינוביץ, שו"ת אריאל ב.

55. הרב חגי בר גיורא, תשובה אחרת באתר ישיבה - <https://www.yeshiva.org.il/ask/81115>; מועצה דתית ירושלים, במסמך מיום ז' תמוז ה'תש"ף; כשרות למעשה עמ' לא; אהל יעקב, מאכלי עכו"ם, סי' קיג; הרב בן ציון מוצפי, <http://www.doresh-tzion.co.il/QAShowAnswer.aspx?qaid=228733>.

56. רמ"א, או"ח סי' קיג סעי' ז; וראו גם סי' קיב סעי' ט.

57. יש לעיין מהו שיעור החום הנצרך. הרב ישראל רוזן, במאמרו: פתרון הלכטכני לבישולי גויים במטבח המוסדי, אמונת עתיך 104 (תמוז תשע"ד), עמ' 73, נקט שיש צורך בחום המספיק כדי לבשל ביצה. ויש מקום לומר שדי בחום הניכר בסביבה, שהרי שיטת הרמ"א המתירה בזריקת קיסם מבוססת על היכר.

הרב אורי סדן

הפעלת מערך סייבר להגנה על תשתיות אזרחיות בשבת

רקע

מערך הסייבר של שירות הביטחון הכללי מגן בין השאר על תשתיות אזרחיות חיוניות למדינת ישראל, בהן בנק ישראל, מקורות, חברת החשמל, חברות התקשורת, חברות האנרגיה הגדולות, המוסד לביטוח לאומי, רשות מקרקעי ישראל ורכבת ישראל.¹ פגיעה במרחב הקיברנטי של גופים אלו עשויה להוביל לפגיעה קשה בתפקודה של מדינת ישראל. גופים אלו מאוימים לאורך כל שעות היממה ובכל ימות השבוע, ולפיכך מערך הסייבר פועל להגנתם באופן רציף, גם בשבת. במסגרת זו ננסה להבהיר את עמדתה של ההלכה בנוגע להפעלת מערך הסייבר בשבת.

א. חילול שבת לצורך הצלת נפשות או הצלת רכוש

מצוות השבת נחשבת לאחת המצוות החשובות ביותר בתורה, והיא היחידה הנקראת אמת וברית בין עם ישראל ובין הקב"ה:

ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדרתם ברית עולם ביני ובין בני ישראל אמת היא לעלם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ביום השביעי שבת וינפש.²

משום כך חילול שבת נחשב לעבירה מהחמורות ביותר בתורה, עד כדי השוואת מעמדו ההלכתי של האדם המחלל שבת בפרהסייה למעמדו של עובד עבודה זרה: 'ישראל שהוא מחלל שבת בפרהסייה או שהוא עובד עבודה זרה הרי הוא כגוי לכל דבריו'.³ ואולם חילול שבת הוא עצמו מצווה במקרים שבהם הפעולה האסורה נעשית לצורך הצלת חיים המוגדר 'פקוח נפש'.⁴ גם במקרים שבהם קיים ספק אם הפעולה הכרחית לשם הצלת חיים, היא מוגדרת 'ספק פקוח נפש' ולפיכך היא מותרת,⁵ וכפי שפוסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א):

דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, לפיכך חולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת על פי רופא אומן של אותו מקום. ספק שהוא צריך

1. על פי מרכז המחקר והמידע של הכנסת: 'הסדרת האחריות להגנת הסייבר בממשלה ובגופים הציבוריים', מרץ 2017, עמ' 4-5.
2. שמות לא, טז-יז.
3. רמב"ם, הל' עירובין פ"ב ה"טז.
4. מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכתא דנזיקין, ד; יומא פד ע"ב.
5. יומא פג ע"א.

לחלל עליו את השבת ספק שאינו צריך, וכן אם אמר רופא לחלל עליו את השבת ורופא אחר אומר אינו צריך - מחללין עליו את השבת שספק נפשות דוחה את השבת.⁶

לעומת זאת חילול שבת לצורך מניעת נזק כספי שאינו כרוך בסכנת חיים אסור, גם אם מדובר בנזק כספי עצום. לדוגמה, האיסור לכבות אש בשבת עומד בעינו גם כאשר על כף המאזניים מונח אובדן כל רכושו של האדם, ואפילו רכוש העיר כולה.⁷ יש להעיר כי שמירת ההלכה גם במחיר של אובדן רכושו של האדם אינה ייחודית לאיסור חילול שבת; היא קודמת ביחס לכל איסורי התורה, כפי שכתב הרשב"א:

אמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שהעוני כמיתה. ומכל מקום לא כמיתה ממש אמר הרב שלא אמרו אלא במצות עשה בשב ואל תעשה אבל במצות לא תעשה אפילו כל ממונו.⁸

העולה מכאן הוא שאין היתר לכאורה לפעול כנגד התקפת פצחנים (האקרים) על אתר מסחרי, גם אם מדובר בנזק כספי גדול מאוד.

ב. חילול שבת לצורך הצלת רכוש והצלת נפשות

אף שכאמור אין לחלל שבת לצורך הצלת רכוש, על השאלה אם מדובר בהצלת רכוש או בהצלת חיים עונה ההלכה מתוך מבט רחב ביותר. לדוגמה, על אף האיסור לכבות שרפה בשבת, איסור שעומד בעינו על כל המשמעויות הכספיות הכבדות הכרוכות בו, קבעו הפוסקים כי במציאות החיים הנוכחית⁹ קיים חשש שמא השרפה עשויה להתפשט ולצאת מכלל שליטה, וייתכן שיהיה לפחות אדם אחד שימות כיוון שאינו מסוגל להציל את עצמו מפניה, וכפי שפסק ה'משנה ברורה' (סי' שלד ס"ק עג):

היתר לכבות הדליקה בכל מקום כיון דאפשר אם לא יכבנה אל יחסר מהיות שם בעיר זקן או חולה שאין יכול לברוח ותבוא הדליקה עליו.

למעשה קבעו כל הפוסקים שמותר לעשות היום כל פעולה לשם כיבוי שרפה, וכלשון ה'ציץ אליעזר' (ח"ז סי' כ אות ה):

משתקף לנו היתר כללי לכיבוי דליקות, בהיות ואין אפוטרופוס לדליקה לדעת מדת הקיפה וסכנתה, ולפעמים מדליקה קטנה יכול ח"ו להתהוות אסון חמור, כפי שאנו קוראים בהרבה פעמים על כך.

גם בנושא הנדון במקרים מסוימים התקפת סייבר על מערכות אזרחיות עשויה להיות אירוע מסכן חיים. החדרת כלור למתקני חברת מקורות, פתיחת מגוף בבתי הזיקוק, השבתת אספקת החשמל או קווי תקשורת המשמשים את כוחות החירום וההצלה - כל

6. ועי' שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' י.

7. שבת קיז ע"ב; שו"ע, או"ח סי' שלד סעי' א.

8. רשב"א ב"ק ט ע"ב ד"ה מהא; רמ"א, או"ח סי' תרנו סעי' א; יש להעיר כי הרשב"א אינו מבחין בין חילול שבת ובין איסור אחר, וכאשר על כף המאזניים נמצא איסור מהתורה מחד גיסא והפסד כספי מאידך גיסא, האיסור מכריע.

9. היתר לכבות שרפה בשל השינוי בצורת החיים מופיע כבר בתקופת הראשונים באירופה במאה השלוש-עשרה, ראו מרדכי שבת סי' שצג.

אלו מסכנים חיים באופן ודאי, ולכן מותר לעשות בשבת כל פעולה כדי למנוע אותם. גם השבתת מערך המחשבים בבית חולים עשויה לגרום לאובדן של מאגרי מידע אשר נדרשים לשם הטיפול בחולים, ובהם גם חולים שיש בהם סכנה, ולפיכך הגנה מפני פגיעות אלו מותרת בשבת. כמובן, אם ישנן פעולות שגרה שניתן לבצע באמצע השבוע או פעולות שניתן לבצע בערב שבת לשם כך, נכון לכתחילה לבצען לפני שבת. אומנם גם אם לא נעשו, וביצוען הכרחי כדי לחסום את ההתקפה על אותן מערכות, ניתן לעשות פעולות אלו בשבת.

ג. הילול שבת לשם הגנה מפני התנכלויות לרכוש

בחינה נוספת של ההשלכות הצפויות להתקפות הסייבר מעלה כי יש מקום לשקול את הפעילות כנגד התקפות סייבר גם כאשר אלו מכוונות כלפי גופים שאין להם כשלעצמם נגיעה ישירה או עקיפה לחיי אדם. הכוונה היא למתקפות סייבר שמטרתן לכאורה כספית, כגון מתקפות כופרה, המופעלות על ידי איגודי פצחנים פרטיים, אלא שהימנעות מבלימתן עשויה לגרום לפצחנים מדינתיים הפועלים ממניעים לאומיים להיכנס לתמונה ולנסות להזיק בעתיד לגופים אשר פגיעה בהם עשויה לעלות בחיי אדם. למציאות דומה התייחסה הגמרא במסכת עירובין (מה ע"א):

אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל - אין יוצאין עליהם בכלי זיין, ואין מחללין עליהן את השבת. במה דברים אמורים - כשבאו על עסקי ממון. אבל באו על עסקי נפשות - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש - יוצאין עליהן בכלי זיין, ומחללין עליהן את השבת.¹⁰

כלומר אף שטיפול באירוע נקודתי של גנבת ציוד חקלאי אסורה בשבת, באזורי ספר הגנה על רכוש מפני שודדים שמטרתם המוצהרת היא אך ורק שוד וביזה מצדיקה חילול שבת. זאת מתוך הבנה שבאזורים אלו הימנעות מטיפול באירועי שוד על רקע פלילי עלולה להתפתח בעתיד לאירועים בעלי אופי ביטחוני המסכן את חייהם של יושבי הספר ושל תושבי המדינה כולה.¹¹ יתר על כן, הפוסקים התירו לא רק נקיטת פעולות כנגד פשיטות של שודדים, אלא גם נקיטת פעולות הגנה, מניעה והרתעה מפני תקיפה אפשרית, גם אם מטרותיה המוצהרות הינן ממוניות. מאותו הטעם נראה שיש להתיר הגנה מפני התקפות של פצחנים על גופים כלכליים גדולים, אף שהפגיעה כשלעצמה אינה גורם לסכנת חיים ישירה או עקיפה. פגיעה בתשתיות שאינן מסכנות חיים נעשית מטעם ארגונים שעשויים להיות קשורים לארגוני אויב המבקשים, במסגרת מלחמה במדינת ישראל, לפגוע במשאביה הפיזיים. בשני המקרים קיים חשש שהמתקפה תנוצל בעתיד הקרוב או הרחוק לשם מתקפה נוספת על מערכות שהפגיעה בהן מסכנת חיים. יש להעיר כי לדעת ה'חזון איש' מדין זה ניתן ללמוד כי בכל הנוגע לציבור על המושג פיקוח נפש להיבחן במבט רחב יותר מן המקובל ביחס לאדם יחיד. דהיינו, יש לבחון אם

10. ועי' רמב"ם, הל' שבת פ"ב הכ"ג; שו"ע, או"ח סי' שכט סעי' ו.

11. רמ"א, או"ח סי' שכט סעי' ו.

הימנעות מהטיפול באירוע אינה עשויה לגרום לסכנת חיים עתידית, גם אם לא תגיע לידי ביטוי באותה שבת. אומנם הוא מדגיש שהבחינה צריכה להיעשות בכובד ראש, מתוך מודעות לכך שהנכונות לשקול שיקולים עתידיים בהגדרת פיקוח נפש עלולה להפוך ל'מדרון חלקלק'; וזו לשון ה'חזון איש' (אהלות סי' כב ס"ק לב ד"ה בפ"ת):

לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידים שבהווה אין להם כל זכר, ובאמת שאין אנו בקיאים בעתידות, ופעמים שמה שחשבונם להצלה מתהפך לרועץ, והלכך אין דנים בשביל עתידות רחוקות.

ד. בחינת הסכנה הנשקפת מהתקפות סייבר לאורך זמן

צעד נוסף בהגדרת פיקוח נפש במובן הציבורי צועד הרב שאול ישראלי, אשר הציג גישה מרחיבה עוד יותר מזו של ה'חזון איש'. הרב ישראלי התייחס לשאלת הפעלתה של משטרת ישראל בשבת לצורך משימות שיטור שלא נועדו להצלת נפשות במובן הפשוט של המושג, כגון סיורים שנועדו למנוע התפרצויות או קטטות. בדבריו¹² הוא התייחס לפסק של הריא"ה הרצוג¹³ האוסר הוצאת ניידת בשבת למשימות שיטור מעין אלו, שכן כל עוד לא דווח על פריצה ולא פרצה הקטטה, אין סכנת נפשות ממשית ('חולה לפניך'). וממילא לדעתו אין כאן פיקוח נפש הדוחה את השבת. רק אחרי שתפרוץ הקטטה ותתקבל הקריאה על הפריצה, יהיה ניתן לשלוח ניידת, אם יש חשש שהדבר יגלוש לכדי סכנת נפשות. הרב ישראלי חלק על הכרעת הרב הרצוג וסבר שכאשר מדובר על הוראות הניתנות לציבור, לא ניתן לעסוק רק במקרה הספציפי שלפנינו. ביחס לציבור יש לבחון את ההשלכות של ההוראה על כלל המקרים העלולים להתרחש, ולראות אם כתוצאה מהוראה זו עלול הדבר לבוא לידי סכנת נפשות ביום מן הימים.¹⁴ הרב ישראלי התבסס בדבריו על ההלכה שהתירה לעדי קידוש החודש לחלל את השבת גם אם בוודאות עדותם אינה נדרשת כלל וכלל, שכן הירח 'נראה בעליל'. זאת מתוך הבנה שפסיקה מחמירה יותר היא בגדר 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא', שכן עדים יימנעו מלהגיע להעיד גם כאשר הדבר נדרש. לדעתו יסוד זה עצמו בנוי על המושג ההלכתי הרחב שנקרא 'מכשירין', כלומר אמצעים שבאמצעותם משיגים את המטרה הרצויה. אומנם ההיתר לחלל שבת זו לצורך קידוש החודש מיותר לגמרי כאשר הירח נראה בבירור, כיוון שיש להניח שגם סמוך לבית הדין יימצאו די אנשים שיעידו על קידוש החודש מבלי לחלל שבת, אולם ההיתר לחלל את השבת הזו יועיל בוודאות לחודשים אחרים שבהם הירח ייסתר מעיני בית הדין, שם יידרשו העדים המתגוררים באזור אחר לחלל את השבת על מנת להגיע לבית הדין. לכן מותר לחלל שבת זו לצורך עדות החודש של החודש הבא, באותה מידה שמותר לחלל שבת זו לצורך העדות של החודש הזה:

12. התורה והמדינה, קובץ ה-1 עמ' כ"ה ואילך.

13. דברי הריא"ה הרצוג, מובאים על ידי הרב ישראלי בתשובתו המופיעה בספר התורה והמדינה, שם.

14. הערת עורך: י"פ. ראה בהרחבה הרב אריה ויזל, 'פיקוח נפש ציבורי במגפת הקורונה', מכת מדינה, עמ' 203-224; הרב נריה גוטל, ממשפטי המלוכה, עמ' 31-43; שם, עמ' 201-215.

והנראה לי שההיתר הוא מגדר מכשירין שגם הם הותרו בכלל פקוח נפש ודין במועדו של קדוש החודש, שהרי כל חילול שבת בהליכה וכיוצא בזה אין זה אלא מגדר מכשירין... וזהו הפירוש בשעה זו נמצאת מכשירין לעתיד לבוא כי אם לא נתיר עכשו את המעשה הזה שיש בו משום חלול שבת עכשו יביא הדבר מחר או לאחר זמן לאיבוד נפש, נמצא שפעולה זו של חילול שבת עכשו היא הכרחית בכדי שתוכל לצאת לפועל לאחר זמן ההצלה הנצרכת ואם לא תיעשה עכשו הפעולה ברור שזה יגרום פעם לאיבוד נפש. על כרחנו הרי זה בגדר מכשירי פקוח נפש שגם הוא הותר.

מכאן מגיע הרב ישראלי למסקנתו הרחבה שבענייני פיקוח נפש איננו מסתכלים רק על הסיטואציה הנוכחית אלא על השפעת ההוראה על כל הסיטואציות העתידיות. אם ביצוע הפעולה יציל נפשות, אזי הדבר מוגדר כפיקוח נפש כבר כעת, ומותר לעשותו אפילו בשבת:

שגם פקוח נפש שעדיין אינו עומד לפנינו לא לגבי רגע זה ולא לאחר כך, אבל ברור לנו שיגיע הדבר לזה בזמן מן הזמנים או רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו, כי חובה זו של 'וחי בהם' היא קיימת ועומדת לפנינו לא רק לגבי החיים של רגע זה אלא אנו מצווים ועומדים בזה גם לדאוג להצלת חיים שיצטרכו פעם להיות, אף על פי שאין אנו יודעים מתי ואיך... ולמדנו מכאן הלכה גדולה שגם הצלת נפשות שלעתיד לבא, שאנו יודעים שזה יבא אי פעם הרי זה נחשב כאילו הוא כבר נמצאה לפנינו עכשו ועלינו לעשות הכל כאילו הפקוח נפש לפנינו.

עיקרון נוסף העולה מדברי הרב ישראלי הוא שכאשר מדובר בציבור, השאלה בדבר מידת הסיכון המתירה חילול שבת שונה בעליל מזו הנשאלת בנוגע לפרט. הרי גם אם במקרה הנדון הסיכון נמוך מאוד, יש לבחון את השפעת הפסיקה על הסיכון בכלל המקרים הבאים שיתרחשו. למעשה מידת הסיכון הופכת להיות מכפלת הסיכון במקרה היחיד במספר המקרים העתידיים, תוצאה שבדרך כלל תגיע ל-100%:

ומעתה נראה שאין גם מקום לחלק במדת השכיחות של הדבר לעתיד לבא. שאפילו אם אין זה עלול לקרות אלא אחד מאלף, דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים בכדי להתיר ולחייב לעשות פעולות אלה של חלול שבת שהם בגדר מכשירים להצלה זה שאם לא נעשה אותן אף ההצלה לא תצא לפועל. כי מכיון שהגדרנו פעולה זו כמכשירי פקוח נפש, אין לנו שום הגבלה במספר הפעולות והחלולים שיש לעשות שבסופם יביאו לפקוח נפש של אחד מישראל... מעתה גם אם ה'אתה מכשירין לעתיד לבוא' היא מציאות רחוקה מכל מקום כל עוד שהוא ברור שזה יבא בזמן מן הזמנים, הרי כל פעולות שאנו עושים הם בכלל מכשירים לפעולת ההצלה ההיא ומותר וגם מחויבים לעשות עכשו. ומעתה אין זה שייך כלל לדיון של קביעות הגבול והגדר של ספק פקוח נפש שהותר לבין ספק רחוק של אחד מאלף שהוא אינו כלל בגדר ספק. כי כל זה שייך לענין מקרה בודד וחד פעמי, שמכיון שהוא ספק רחוק אני מניח שלא יקרה כלל או שלא קרה כלל. משא"כ נדון שלנו, אם תאמר שהוא מיעוט ולא תצא לפעולת הבדיקה, הרי בכל מקרה תדון ככה, כי מאי אולמיה דהאי שבת משבת אחרת, ועל ידי זה לא תצא אף

פעם לפעולות בדיקה בשבת. אבל אז הרי אתה יודע בודאות גמורה שפעם ע"י אי יציאה זו יגיעו הדברים לידי איבוד נפשות. כי הרי סוף סוף באחד מהשבתות תזדמן תגרה שתביא לידי איבוד נפשות. ונמצא שאי-יציאה זו יש בה משום איבוד נפשות, ולהיפך - יציאה בכל שבת ושבת ודאי תמנע את הפרצה באיזה זמן שתזדמן. ועל כרחנו יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר פקוח נפש של אותה שבת, שבה השמירה תביא תועלת ועל כרחנו מותרת אף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן, כי אין אתה יודע איזוהי שתביא לידי הפקוח נפש, ועל כרחנו כולן בכלל היתר וחיוב ממש.

מובן שאין הדבר מתיר כל פעולה ביטחונית או בטיחותית. פעולה שהימנעות גורפת מעשייתה בשבת ודחייתה למוצאי שבת לא תגרום, לא היום ולא בעתיד, לשום חשש נפשות, אזי אין להתיר אותה בשבת כלל וכלל.

סיכום

השארת הזירה פנויה לפצחנים פרטיים באופן קבוע במהלך שבתות השנה תזמין בסופו של דבר גם את הפצחנים המדינתיים לפגיעה במרחב הקיברנטי כולו, לרבות במערכות שהשבתותן כרוכה בסכנת חיים ברורה. הרב ישראלי התיר את הפעלת המשטרה גם במערך ההגנה וההרתעה מפני פעולות מסכנות רכוש, מתוך הבנה שהימנעות מפעולות אלו תגרום במשך הזמן לפרצה שתידרדר לסכנת חיים. למקרא דבריו נראה שיש להתיר את הפעלת מערך הסייבר לשם הגנה על מערכות ענק הנותנות שירותים לכלל האוכלוסייה, גם כאשר מדובר בפעולות הגנה שגרתיות על עסקים פרטיים, ואף שלא זוהתה כל מתקפה פעילה.



הרב צבי בן ראובן

האם יכולים צרכני כשרות מהדרין לצרוך כשרות רגילה?

הקדמה

צרכני מזון כשר המקפידים לאכול ברמת 'מהדרין' נתקלים לא פעם בשאלה אם הם יכולים בכל זאת לאכול במקום הכשר בכשרות רגילה בלבד, מבלי לפגוע ברמת הכשרות שהם נוהגים לצרוך. שאלה זו מזדמנת למשל כאשר המקפידים על 'מהדרין' מוזמנים לאירועים משפחתיים או חברתיים כאלה ואחרים, אירועי גיבוש במקום העבודה או פגישות עסקים שנקבעו על ידי אחרים, והם - אוכלי כשרות המהדרין - רק מוזמנים אליהן, ועוד ועוד דוגמאות כיוצא באלו. כאן המקום להפנות למאמר שכתבנו בנושא כשרות רגילה,¹ ובו דנו אם היא לכתחילה באופן עקרוני ובאופן מעשי. מומלץ מאוד לעיין בו כרקע למאמר זה. כדי לענות על שאלה זו צריך להבין שלצערנו הסטנדרטים בכשרות רגילה ומהדרין שונים מעיר לעיר, ולעיתים אף מעסק אחד למשנהו באותו רחוב, כלומר המצב אינו 'שחור או לבן', וכל מקרה נדון לגופו. משום כך בכל מקרה לא נוכל במאמר זה לתת המלצה גורפת לכאן או לכאן, אלא נשתדל להבין את המורכבויות השונות שבהן נתקל צורך המהדרין כאשר הוא ניגש לאכול במקום המושגח בכשרות רגילה, ולתת הדרכה מעשית-שימושית שתסייע לו לשמור על רמת הכשרות שבה הוא נוהג לאכול. כאשר צורך המהדרין ניגש לברר אם הוא יכול לצרוך כשרות ברמה פחותה מזו שמקפיד עליה, הוא צריך לשאול את עצמו שלוש שאלות בסדר הזה: (1) האם מדובר בכשרות מהימנה ולא מזויפת? (2) אם כן - האם ניתן לאכול בכשרות זו ולשמור על רמת מהדרין? (3) כיצד ניתן לעשות זאת?

א. האם מדובר בכשרות מהימנה ולא מזויפת?

כידוע, הרבה מאוד גופי 'כשרות' מזויפים מצויים בשוק. במקומות רבים שבהם הרבנות הורידה את תעודת הכשרות שלה עקב ליקויי כשרות שלא תוקנו ולא הוסדרו - צעות לפתע תעודות שאינן מטעם הרבנות, עם הכיתובים 'כשר', 'מהדרין', 'אישור', 'בהשגחת...!', 'בד"ץ' וכיוצא באלה. תעודות אלה ניתנות מטעם גופים שאינם מוסמכים לתת כשרות, רובם ככולם אינם מקיימים שום פעילות השגחה אמיתית, ועניינם רק הצגת מצג שווא של כשרות וגביית תשלום. מעבר לכך - גם בגופים שמחזיקים מערכת פיקוח כלשהי, פעמים רבות נגרמות תקלות כתוצאה מרשלנות או מחוסר מקצועיות וניסיון. אדם האוכל

במקומות אלה, שבהם אין השגחה אמיתית, יכול להיכשל בבשר טרפות ונבלות, בירק עלים שאינו מפוקח מחרקים, במוצרי יבוא שמוצגים ככשרים ואינם כאלה ועוד, משום שאין מי שיפקח שלא יגיעו לבית העסק, ואין מי שיעמוד על המשמר במצב של ניגוד אינטרסים (כשרות לעומת רווח כלכלי). האוכל במקומות אלה חשוף גם לזיופי כשרות אחרים המצויים בשוק, לבישולי גויים, לירקות שלא הופרשו מהם תרומות ומעשרות, ולעוד בעיות כשרות רבות אחרות.²

בראש ובראשונה אנו צריכים לוודא שהמקום שאוכלים בו מחזיק תעודת כשרות של הרבנות המקומית התואמת לאזור שאנו נמצאים בו, כלומר שעל תעודת הכשרות לבית האוכל (או העסק) חתומה הרבנות הממונה על אותו אזור. לדוגמה: רבנות תל אביב אם העסק נמצא בשטח המוניציפלי של עיריית תל אביב, או רבנות אזורית בנימין אם העסק מצוי בשטחו של יישוב בתחום שיפוטה של מועצה אזורית בנימין). שנית, יש לוודא שהתעודה תקפה, שמופיעים בתעודה שם העסק וכתובתו המדויקים, שהתעודה צבוענית ולא מצולמת, שמופיעה בה חתימה בעט של ראש מערכת הכשרות המקומית, ושמופיע מספר טלפון של משגיח או מפקח. כך נקטין מאוד את החשיפה שלנו להונאות כשרות כאלה ואחרות, ונוכל להתקדם לשלב הבא.

ב. האם ניתן לאכול בכשרות זו ולשמור על רמת מהדרין?

כדי לענות על שאלה זו אנו צריכים ראשית להבין: מהי ההגדרה המיטבית של כשרות רגילה? מה קורה בפועל בשטח?

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

2. ניתן לעיין לדוגמה בעדכון של מנהל היחידה הארצית לאכיפת חוק איסור הונאה בכשרות של הרבנות הראשית לישראל מתאריך ה' בטבת התשפ"א, שבו מזהירה הרבנות מפני בית עסק בצפון הארץ שהוצג ככשר ע"י גורם שאינו הרבנות ('אישור פיקוח' של 'איגוד הרבנים בישראל'), ונמכרו בו בין השאר שרימפס וקלמרי! ר' קישורית:

<https://drive.google.com/file/d/1RhAPscfSCEBwIz8A2J3IW0JOch6vFBdp/view>

יש להדגיש שאין המדובר כאן על איגוד הרבנים מנצ'סטר של הרב ווסטהיים.

זו ההגדרה המיטבית, אך מובן שישנם פערים של ממש בין הגדרה זו לבין המתרחש בפועל בשטח. כדי להבין את הנעשה בשטח טוב יותר, מומלץ לעיין בהרחבה במאמרנו 'למי נועדה כשרות רגילה'³. נביא כאן כמה דוגמאות לפערים אלו: (1) בלא מעט מקומות עם כשרות רגילה הנוהל הוא שנותנים לגוי לבשל, והיהודי רק מדליק את האש. פירושו של דבר שספרדים אינם יכולים לאכול שם (וודאי לא לכתחילה - גם לפי היתרו המפורסם של הגר"ע יוסף)⁴, אך ייתכן שגם אשכנזים לא יוכלו לאכול שם, מפאת הקושי בהשגחה על העבודה האינטנסיבית במטבח המוסדי, שבו למשל המשגיח לפעמים אינו מספיק להדליק את האש או התנור לפני תחילת הבישולים. (2) בהרבה מהמקומות המושגחים בכשרות רגילה, הפיקוח על חומרי הגלם מסתכם בבדיקה אחת - אם למוצר ישנו אישור כשרות של הרבנות או לא. אין זה משנה איזו רבנות מקומית זו, ואין זה משנה אם המוצר בכלל מיובא מחו"ל ורק קיבל אישור ייבוא מאת הרבנות הראשית, כלומר יש חשיפה לגופי כשרות שרמתם יכולה להיות פחותה מזו של כשרות רגילה בארץ. (3) לפי נוהלי הכשרות הרגילה ניתן להשתמש בכרוב שאינו תחת פיקוח של חרקים, בכפוף לאישור הרב המקומי ולבדיקה מדוקדקת שיערוך המשגיח. גם כאן, העבודה האינטנסיבית במפעלים ובמטבחים לא תמיד מאפשרת לכל תהליך האישור והבדיקה של הכרוב להיעשות כראוי וביישוב הדעת הנדרש, ולעיתים עלולים להימצא חרקים בכרוב שאינו גדל תחת פיקוח הלכתי וללא חשש תולעים - מציאות שאין לה שום היתר, גם לא בדיעבד. אלו רק כמה דוגמאות שנועדו להמחיש את החששות שאליהם אנחנו צריכים להיות מודעים כשאנחנו ניגשים למקומות עם כשרות רגילה.

על אף כל זאת, בהחלט ישנם לא מעט בתי עסק שבהם פועלת כשרות רגילה שמתנהלת בצורה שהרבה יותר קרובה להגדרה המיטבית שהובאה לעיל, והתהליכים הכשרותיים נעשים על פי הכללים ההלכתיים לכתחילה. כמו כן, ב"ה אנחנו חיים במדינת ישראל שהיא גם הריכוז היהודי הגדול בעולם, והרבה מהמוצרים הזמינים בשוק עומדים גם כך בסטנדרטים גבוהים של כשרות. גם במקום עם כשרות רגילה, הרבה מהמוצרים יכולים להיות ברמה גבוהה של כשרות. כמו כן, ישנם משגיחים ומפקחים שמצד עצמם משתדלים להעלות את רמת הכשרות במקום שבו הם עובדים, גם אם למקום אין כותרת של 'מהדרין'. כלומר התשובה לשאלה השנייה היא מורכבת: מצד אחד יכולים להיות חששות שבגללם בד"כ ההמלצה היא לצרוך רק כשרות מהדרין, אך מצד שני יכולה להיות מציאות שבה ניתן לצרוך לפחות חלק מהמוצרים במקום עם כשרות רגילה. כיצד ניתן לברר מהי המציאות? זאת נראה להלן.

ג. כיצד ניתן לעשות זאת?

כדי להבין מהי רמת הכשרות בפועל במקום שאנו רוצים לאכול בו, יש לשוחח עם המשגיח או המפקח ששמו ומספר הטלפון שלהם מופיעים על גבי תעודת הכשרות של הרבנות המקומית שלנגד עיניכם, ולשאול אותם שאלות אחדות שיבהירו לכם אם ניתן

3. <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=421053&lang=HEB>

4. שו"ת יחוה דעת, ח"ה סי' נד.

לאכול לפחות חלק מהאוכל המוגש בבית העסק. לדוגמה, ייתכן שבבית עסק עם כשרות רגילה כל העובדים במטבח יהיו יהודים, הבשר יהיה חלק, האורז נברר כראוי ושמן הטיגון יהיה בכשרות טובה. במצב כזה, גם אם יש מנות מורכבות, שבהן תבלינים ורטבים שאינם מהדרין או ירק עלים שאינם בכשרות די טובה - את הבשר ואת האורז אין סיבה שלא לאכול. יכולה להיות בעיה של בישולי גויים לדעת הספרדים (כפי שראינו לעיל הרבה מהמקרים בעייתיים גם לאשכנזים), אך מצד שני הלחמים וחלק מהסלטים, כגון חומס או טחינה, יהיו קנויים ומוכנים לאכילה, והם במקרה יהיו בכשרות מהודרת - ולפחות אותם יהיה מותר לאכול. מובן שבלא מעט מהמקרים יתברר שלא ניתן לאכול כמעט שום דבר שנחשב כשר למהדרין, אך במקרים רבים המצב לא יהיה 'שחור או לבן', ולכן בהחלט אפשר לנסות.

להלן הדרכה מעשית מקוצרת ומעובדת מתוך המאמר 'מדריך הכשרות לאורח':⁵

1. בישולי גויים

להלן תקציר ההלכה לאשכנזים וספרדים בעניין בישולי גויים.

בישול - לדעת האשכנזים די שיהודי ידליק את האש כדי שהתבשיל ייחשב כבישול ישראל, ואילו לשיטת הספרדים היהודי צריך להניח את התבשיל על האש או לכל הפחות לערבבו בעודו על האש כבר בתחילת הבישול.

אפייה של פת או פת הבאה בכיסנין (בורקס, רוגעלך וכיו"ב) - לדעת כולם מספיק רק להדליק את האש.

הנושא הראשון שעלינו לברר הוא בישולי גויים, משום שהוא נושא רוחבי שנוגע ברוב המאכלים שנרצה לאכול. נשאל את המשגיח אם ישנם גויים המבשלים במטבח. אם לא - הכול פשוט יותר. אם עובדים גויים במטבח - צריך לשאול אם באותו מקום מקפידים על בישולי גויים לפי ה'שלחן ערוך' או רק לפי הרמ"א. אם מקפידים רק לפי הרמ"א - יש לבחון עד כמה המשגיח מצליח בפועל לפקח על הגויים שמבשלים, במיוחד במצבים של תקלות כמו כיבוי האש במהלך העבודה. ככל שנמצאים פערים בתשובת המשגיח, מומלץ גם לאשכנזים להימנע מלאכול שם, משום שקשה מאוד לפקח על נושא זה של בישול גויים בשטח (למעט מקרים שבהם ישנה היכרות טובה יותר עם המקום או עם המשגיח, וישנה ודאות גדולה יותר שאכן אין הדלקה של אש ע"י גוי כלל במקום זה).

כעת נציע פתרון נוסף אך קצת מורכב יותר. אם רוצים למשל לאכול חביתה בארוחת בוקר במקום שבו יש חשש שלא מקפידים על בישולי גויים אפילו לשיטת הרמ"א (כלומר יכול להיות שלעיתים הגוי אף מדליק את האש בעצמו), ניתן לבקש מהטבח שנשפוך את הביצה בעצמנו כדי לוודא שהביצה לא מבושלת ע"י גויים.⁶ **פתרון זה הינו רק לשיטות הסוברים** שגם הנוהג לשיטת הספרדים ע"פ ה'שלחן ערוך' (שלא מסתפק בהדלקת האש אלא בהנחת התבשיל על האש) יוכל להשתמש בכלים של מקום שבו

5. הרב יצחק דביר, קישורית: https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=417181&lang=HEB#_ftn30

6. זאת משום שמעיקר הדין אין חובה להכשיר את הכלים, מאחר שיש כאן רק ספק אם הכלים נאסרו מבישול גוי, ומאחר שלא ניתן לברר את הספק - זהו 'ספק דרבנן לקולא'.

מקפידים על בישול גויים רק ע"פ הרמ"א והיהודי רק מדליק את האש,⁷ שכן יש האוסרים לעשות זאת.⁸ לכן לנוהג כך בשעת הדחק - יש על מי לסמוך.

2. ירק עלים

ראשית נשאל את המשגיח אילו חברות מספקות ירקות עלים לאותו מקום, ובאילו הכשרים. לא נסתפק בשם כללי 'גוש קטיף', ואפילו לא 'חסלט', אלא נוודא בצורה ברורה את שם החברה או החברות הספציפיות שבמוצריהן משתמשים. אם השמות שהמשגיח נקב בהם תואמים את המופיע ברשימת ההמלצות של כושרות (רשימה של חברות ברמת כשרות טובה מבחינת הטיפול בנגיעות) - נשאל את המשגיח כיצד הוא מנקה את העלים (השטיפה הנדרשת בכל בית עסק - השרייה במים וסבון במשך שלוש דקות ולאחר מכן שטיפה). כפי שכתבנו בגוף המאמר לעיל, לעומת נוהלי מהדרין שלפיהם מותר להשתמש רק בירק עלים מפוקח, לפי נוהלי כשרות רגילה מותר להשתמש בכרוב שאינו גדל בפיקוח לעניין חרקים בתנאים מסוימים. מובן שאיננו ממליצים לצרוך כרוב כזה. חשוב לומר שבד"כ לא מצוי מקום עם כשרות רגילה שבו מקפידים להשתמש בירק עלים מהחברות שאנחנו ממליצים עליהן. מנה שירק העלים לא לגמרי מעורב בה - יש שהתירו להפריד ממנה את הרוטב שבו נמצא הירק או להוציא רק את החלקים שבהם אין ירק עלים.⁹ יש לציין שבמקרים אלה, שבהם החשש הוא לשימוש בירקות עלים מפוקחים מחברות שאינן מוחזקות כמהודרות,¹⁰ גם אם העלים נשטפו במים פעם אחת ישנו חשש גדול לחרקים במאכל, ואין לאכול מהם. ואולם אם העלים כבר התבשלו עם המאכל, ישנו ספק נוסף שמא נמעכו החרקים בעת הבישול וכבר אין להם דין ברייה, ולדעת מו"ר הרב אליקים לבנון אכילת המאכל מותרת.¹¹

חומרי גלם

בנושא זה ניתן לדבר עם המשגיח של המקום שבו אנחנו מתכוונים לאכול, ליידע אותו שאנו מקפידים בד"כ לאכול מוצרים הנמצאים תחת השגחתם של גופי כשרות ספציפיים, ולשאול אותו אם ישנן מנות שבהן כל הרכיבים נמצאים תחת הכשרויות שמנינו באוזנינו. יש לציין שבעיון ברשימת המומלצים של כושרות, שבה מפורטים חומרי גלם שאותם

7. משום שבכל בליעת כלים שמותרת על פי חלק מהפוסקים אין לאסור את השימוש בכלי, ע"פ שו"ע, יו"ד סי' סט סעי' ט; ראה שלחן גבוה, יו"ד סי' סד ס"ק כה; זרע אמת, ח"ג סי' מח; שו"ת פלא יועץ, סי' יח; אור לציון, שביעית ענף ז אות ט; וכן הורו פוסקים רבים לעניין כלים שבושלו בהם בשר שאינו חלק, למקפידים לאכול רק בשר חלק.

8. משום שסוברים שדין הרמ"א נכון רק לנושא שהוא עוסק בו, אך במחלוקות אחרות לדעת המחמירים יש להגעיל את הכלים, ראה: שו"ת בעי חיי, יו"ד סי' ת; מהר"י מולכו בשו"ת אהל יוסף, סי' יא; דעת קדושים, סי' לט ס"ק ס; שו"ת דבר חברון, יו"ד סי' עו; יביע אומר, ח"ח סי' מג.

9. מנחת שלמה תניינא, סי' סג אות ד, משום שאין מחזיקים איסור ממקום למקום.
10. במהלך השנים נערכו בדיקות שונות בירקות עלים מחברות הממותגות כמפוקחות מחרקים, ונמצא שחלקן אינן עומדות במספר החרקים המותר לפי נוהלי הרבנות הראשית, ובחלקן אף נמצאו חרקים רבים. אנו בכושרות מפרסמים רשימה של חברות העומדות באופן עקבי בנהלים, ולאחר שרייה ושטיפה במים הירקות שלהן נקיים מחרקים.

11. על פי בדיקותינו הבישול אינו בהכרח מחסיר את אבריהם של החרקים (אפילו בריבות נמצאו חרקים שלמים), ולכן איננו מצרפים קולא זו בשאר ירקות העלים שאינם מפוקחים.

ניתן להגדיר כמהדרין על פי המידע הנתון בידינו. ניתן למצוא מוצרים כמו פסטה פשוטה - שבה לא צריך כשרות מעבר לאישור היבוא של הרבנות הראשית לישראל (מחשש לחדש), ואורז - שבו אין צורך בהכשר כלל. דוגמה לשיחה עם משגיח בנושא זה: 'שלום... אנחנו אוכלים בד"כ מוצרים ברמת כשרות מהדרין, אילו בד"צים אתם מכניסים לעסק שלכם? אילו בד"צים לא נכנסים?'. לאחר ששמעתם את רשימת הבד"צים, ניתן להשוותה עם רשימת המומלצים של כשרות ולהחליט מה אתם רוצים לאכול במקום זה ומה לא. אם שמעתם שכל הבד"צים נכנסים לעסק זה (סביר להניח שזו תהיה התשובה, מאחר שמדובר על כשרות רגילה), ניתן בכל זאת לנסות לברר אם יש מנות שבהן כל המוצרים בכשרויות מומלצות מטעם כשרות.

בשר ועופות

הבירור בנושא זה קצר יחסית, משום שאפשר לדבר עם המשגיח כאשר רשימת ההמלצות של 'כשרות' בקטגוריית עופות ובשר פתוחה בפנינו. יש לשאול אותו מאילו משחטות/כשרויות מגיע העוף או הבשר, ולבדוק אם השמות שנקב בהם מופיעים ברשימה. ישנן משחטות רבות המומלצות על ידינו, וגם בשר חלק מחו"ל של הרבנות מומלץ על ידינו, ולכן במקרים רבים דווקא בנושא זה המוצרים יהיו באמת מהדרין. לגבי ספרדי שרוצה לאכול מהכלים במקום שבו מבשלים בהם גם בשר שאינו חלק - יש שהתירו רק כאשר לא ידוע לו שבישלו בהם בשר שאינו חלק ב-24 השעות האחרונות,¹² ויש שהתירו לאכול מהכלים בכל מקרה.¹³

דגים

בד"כ החשש בתחום זה יהיה בעיית הנגיעות בטפילים שיש בחלק מהדגים. המיוחד בתחום הדגים הוא הדגש בבדיקה שמושם על ארץ מוצאם (כגון אמנון/מושט מסין או סלמון מנורווגיה) ולא על הכשרות המופיעה עליהם. גם דג שלא נמצא באחת הכשרויות המומלצות על ידינו באופן גורף - ייחשב כמהדרין אם הוא מגיע מהארץ שמופיעה ברשימה, כלומר שביבוא ממנה יש פחות בעיות של טפילים. באתר כשרות מצויה טבלת נגיעות של תולעים בדגים¹⁴ ושל ארצות המוצא הרצויות לפי שמות הדגים, וניתן להיעזר בה כדי לדעת מה לשאול את המשגיח בעניין זה.

נביא כאן כמה כללים בדגים:

דגים המשווקים כמצוננים או טריים: מושט, בורי, באס, דניס, כסיף, לברק, מוסר, פורל וקרפיון - ניתן לצרוך בכל הכשר.

דגים קפואים בייבוא מסין: מושט, באס, בורי, לברק - ניתן לצרוך בכל הכשר.

דגים קפואים בייבוא מנורווגיה: לקרדה, מקרל, וקוד - החשש היחיד שבהם נוגע לתולעת ה"אניסקיס", והפוסקים נחלקו אם היא אסורה באכילה.¹⁵

סלמון: כשהדג מיובא מנורווגיה או צ'ילה - הוא מותר בכל הכשר.

12. יביע אומר, ח"ה יו"ד סי' ג.

13. שו"ת הרב-הראשי (של הרב מרדכי אליהו זצ"ל), עמ' 287.

14. <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=41712&lang=HEB>

15. ר' <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=55981&lang=HEB>.

כשהדג מיובא מארה"ב, סין, קנדה או רוסיה - ישנו חשש נגיעות בתולעת ה'אניסקיס', והפוסקים נחלקו אם היא אסורה באכילה. בסלמון (מכל ארץ מוצא) מצויים לעיתים טפילים על העור. לפני השימוש יש להוריד את הקשקשים, או לגרד/להסיר את העור ולשטוף את הדג היטב. ניתן גם לאפות או לצלות את הסלמון ולהסיר את העור לפני האכילה.

פירות וירקות

יש לשאול את המשגיח אם הוא מקבל את כל הסחורה של הפירות והירקות עם תעודת משלוח חתומה ע"י משגיח. חתימה זו מעידה שהופרשו תרומות ומעשרות. חשוב לדעת שברוב המקרים והמקומות בתי העסק מקבלים את סחורת הפירות והירקות מקווי אספקה ממרכזים לוגיסטיים, שבהם הפרשה מסודרת של תרומות ומעשרות. עם זאת כאשר ישנם חוסרים תוך כדי יום העבודה - לא מעט פעמים קורה שבתי עסק משלימים את קניית הפירות והירקות ממקורות שונים שאינם בהכרח מסודרים ומפוקחים. לשם כך, בין השאר, ישנו צורך במשגיח הנמצא במקום ומוודא שכל סחורה הנכנסת לבית העסק עוברת הפרשה מסודרת של תרו"מ. במידה ואיננו בטוחים שדבר זה נעשה, נצטרך להפריש בעצמנו מכל מין ומין לפני האכילה. הדרכה להפרשת תרומות ומעשרות שלב אחר שלב - ראה באתר כושרות.¹⁶

סיכום

כדי שמי שמקפידים על כשרות מהדרין יוכלו לאכול במקום בכשרות רגילה, צריכים להתקיים התנאים הבאים:

- א. המקום מושגח מטעם הרבנות המקומית והוא מחזיק תעודה בתוקף.
- ב. יש לשוחח עם המשגיח או המפקח ששמו ומספר הטלפון שלהם מופיע על תעודת הכשרות ולברר איתו אילו מהמוצרים המוגשים במקום יכולים להתאים לרמת מהדרין שבה אנו נוהגים.
- ג. כדי לברר נושאים נוספים הטעונים בירור, אפשר להיעזר ברשימת השאלות המופיעה בקישור זה,¹⁷ וכן ברשימת המומלצים של כושרות¹⁸ המתעדכנת כל העת במרשתת.



¹⁶ <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=411774&lang=HEB>

¹⁷ <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=42028&lang=HEB>

¹⁸ <https://www.kosharot.co.il/index2.php?id=281&lang=HEB>



תגובות

נדיבי ארץ - שמיטת כספים או צדקה / הרב יהודה זולדן

במאמר על שמיטת כספים למהדרין¹ תיאר הרב יואל פרידמן את המעמד ההלכתי שהתקיים עד כה בארבע מוצאי שמיטות. הרב פרידמן עמד על חשיבות המעמד, נימק את הצורך בו, וציין לטובה את היוזמה הברוכה 'נדיבי ארץ'. לפי יוזמה זו, לצד כתיבת הפרוזבול מלווה כותב הפרוזבול סכום כסף על מנת שהשביעית תשמט את הכסף, ולאחר מכן הלווה יתרום אותו לצדקה. הלווה במקרה זה הוא 'נדיבי ארץ', וחבריו אכן אספו גם במוצאי שמיטה זו סכום כסף מכובד וראוי, חילקו אותו לעניים ולנזקקים, הגיעו להסדרי חובות עם בנקים ונושים של משפחות נזקקות ועוד. יבורכו כל השותפים והעוסקים במצווה זו. היוזמה מבוססת על דברים שכתב הרב יוסף חיים, ה'בן איש חי' זיע"א: לאחר כתיבת הפרוזבול ילווה אדם לחברו סכום כסף קטן, ועל סכום זה לא יחול הפרוזבול, ולאחר ראש השנה, כשיבוא הלווה לפרוע החוב, יאמר המלווה: 'משמט אני'. המלווה ישמח שקיים מצוות שמיטת כספים, והלווה ישמח בכסף שקיבל. כך תעשינה גם נשים: אישה תיתן לחברתה חלות לפני ראש השנה, ולאחר ראש השנה, כשתבוא לפרוע חובה ולהשיב החלות, תאמר לה: 'משמטת אני'.

נאמר מראש, אין אנו מערערים ח"ו על דברי ה'בן איש חי' זיע"א, וגם היוזמה של 'נדיבי ארץ' היא ברוכה וטובה, ויש בה מסר ערכי וחינוכי נפלא, ובוודאי בסוף שנת השמיטה ולקראת ימי הדין בחודש תשרי. אדרבה, מומלץ ליזום יוזמות כאלו בכל שנה!! ראשי תיבות אלול: 'איש לרעהו ומתנות לאביונים', ו'תשובה תפילה וצדקה - מעבירין את רוע הגזרה', ובכל ערב ראש השנה מרבים בצדקה² וכן כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ד):

נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה.

ובמקום אחר (שם פ"ב ה"ד): 'מדרכי התשובה להיות השב... עושה צדקה בכל כוחו'. ובכל זאת בדברים להלן נבקש לעיין בדברי הבן איש חי זיע"א, ולאחר מכן ביוזמת 'נדיבי ארץ', ונדון אם אומנם כך מקיימים מצוות הלוואה ומצוות שמיטת כספים למהדרין, או שמדובר על מצוות צדקה שאומנם נעשית בדרך שונה מהמקובל עם קישור וחיבור מסוים למצוות שמיטת כספים, אך ביסודה כאמור היא מצוות צדקה.

א. הבן איש חי: מעשה חסידות בקיום מצוות שמיטת כספים

כך כתב הבן איש חי (פרשת כי תבוא, שנה שניה):

והנה יש מתחסדים שאחר שכותבים הפרוזבול, מלווה לחבירו סך מה, עשרה גרוש או פחות או יותר, ועל זה הסך לא יחול הפרוזבול, כיון שהלווה אחר זמן הפרוזבול, ואז אחר ראש השנה כשיביא לו חבירו המעות לפרעו, יאמר לו: 'משמט אני' [שביעית פ"י מ"ח], ולא יקבלם ממנו. ויאכל הלווה ולחדי במעות אלו, והמלווה

1. הרב יואל פרידמן, 'מצוות שמיטת כספים למהדרין', אמונת עתיך 137 (תשפ"ג), עמ' 32-42.

2. רמ"א, או"ח ס' תקפא סעי' ד.



לחדי במצות שמיטת כספים שקיים אותה בפועל, ותהלות לאל עליון יתברך, הנהגתי מצוה זו פה עירנו בגדד יע"א. הדפסתי שטרות של פרוזבול וחלקתי אותם שיעשו כן, להלוות אחר זמן הפרוזבול סך מה לקיים המצוה בפועל כאמור לעיל. אשריהם ישראל אוהבי מצוות השם ועושים אותם בשמחה. וגם אם לוח אדם מחבירו ככרות לחם אפילו ככר אחד נוהג בהם דין שמיטה. על כן טוב שתלוה האשה יום ערב ראש השנה ככר או שתים או שלוש לחברתה, ואחר ראש השנה כשתפרע לה, תאמר לה 'משמטת אני' והרי זו מקיימת מצוות שמיטה... וכן עשו קצת נשים פה עירנו, כי דרשתי דבר זה ברבים בעז"ה, אשריהם ישראל.

על דברים אלו העירו כמה אחרונים את ההערות להלן:³

(א) אם מועד הפירעון של ההלוואה שניתנה לפני ראש השנה איננו עד ראש השנה אלא לאחריו, הרי סתם הלוואה עד שלושים יום,⁴ ואזי שביעית אינה משמטת, שכן רק חובות שזמן פירעונם הוא עד ראש השנה נשמטים.⁵ ואם מועד הפירעון הוא אכן עד ראש השנה, האם הלווה מודע לכך שעליו להשיב את החוב עד ראש השנה? אם כן מדוע הוא אינו משיב אותו? אומנם יש שהשיבו ששיטת ה'בן איש חי' היא שגם אם לא עברו שלושים יום שביעית משמטת, ובוודאי במה שנוגע לאוכל.

(ב) בספר 'דיני שביעית'⁶ הובא שהרש"ז אויערבך נשאל על הצעת ה'בן איש חי', והשיב: 'מהיכי תיתי'. ייתכן שהערתו היא שלא שמענו הצעה כזו במהלך הדורות, וזהו חידוש לנהוג כך. הרב אביגדור נבצל כתב על כך:

למה לא להדר לקיים מצווה שאפשר לקיימה רק מקץ שבע שנים? הגר"א שהיה עני מרוד קנה שדה כדי לקיים חובות קרקע הנהוגות בחו"ל, ומאי שנא?

על אלו נוסף עוד כמה הערות:

(ג) אכן אם הלווה בא אחר ראש השנה על מנת להחזיר את החוב, על המלווה לומר 'משמט אני', וכדברי ה'בן איש חי'. אך בהמשך המשנה (שביעית פ"ח-מ"ט) נאמר עוד:

אמר לו [הלווה למלווה]: אף על פי כן, יקבל [המלווה] ממנו [מהלווה], שנאמר 'וזה דבר השמטה' (דברים טו, ב).

לא זו אף זו, 'המחזיר חוב בשביעית (חוב שזמן פרעונו היה בשביעית), רוח חכמים נוחה ממנו'.⁷ יש שני ערכים שעומדים זה מול זה. מחד גיסא מצווה התורה על המלווה לשמט חובות, ומאידך גיסא על הלווה להשיב את החוב. לדברי רב פפא: 'פריעת בעל חוב

3. דברי האחרונים שמצוינים בסעיפים א-ב, נזכרו ונידונו בהרחבה: הרב צבי כהן, 'קיום מצוות שמיטת כספים גם על ידי מי שכתב פרוזבול', שמיטת כספים, עמ' שמז-שמט [יהיו הדברים לזכרו המבורך של הרב צבי כהן זצ"ל, שנפטר בט"ו בשבט תש"ף. הרב צבי כהן זצ"ל היה תלמיד חכם ופוסק גדול, וחיבר עשרות ספרים בהלכה מתוך ידע עצום והעמקה גדולה. במשך שנים רבות שימש רב בית הכנסת 'אהל אברהם' בבני ברק, שבו היינו מתפללים. מסר שיעורים ושיחות במתק שפתיים, האיר פנים לכל אדם והיה נעים הליכות. תנצב"ה].

4. מכות ג ע"ב.

5. מכות ג ע"א; רמב"ם הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"ט; שו"ע חו"מ סי' סז סעי' י.

6. דיני שביעית, הוצאת דגל ירושלים, תשס"א, עמ' רכת; שלמי מועד, עמ' תקסא.

7. על משנה זו, ראה: הראי"ה קוק, עין איה, ברכות, ב, עמ' 313-314.

מצוה⁸; ולדברי רב הונא בריה דרב יהושע פריעת החוב היא אומנם חובה אך היא איננה מוגדרת כמצווה⁹. כדעה השנייה נפסק להלכה ברמב"ם¹⁰ וב'שלחן ערוך'¹¹. גם דין מצווה לחייב עני כעשיר להחזיר חוב¹². אי השבת חוב היא התנהגות מגונה ופסולה (אבות פ"ב מ"ט):

אמר להם [רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו] צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם... רבי שמעון אומר: הלואה ואינו משלם. אחד הלואה מן האדם כלוה מן המקום ברוך הוא, שנאמר: לוא רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן [תהלים לז, כא]. אדם שאינו משיב חוב נקרא רשע (במדבר רבה, פרשה יח, יב): ארבעה נקראו רשעים... הלואה ואינו משלם, שנאמר: לואה רשע ולא ישלם [תהלים לז, כא]¹³.

השיח בין המלווה ללווה נחוץ על מנת שיבהירו זה לזה שכל אחד מהם מעוניין לקיים את המצווה המוטלת עליו, ובמיוחד המלווה, שנדרש לעשות פעולה חריגה במוצאי השמיטה - לשמט החוב. לאחר שברור שהמלווה ויתר על החוב בלב שלם, וברור שהלווה מעוניין בכל זאת להחזירו, גובר הערך הנכון הנהוג בכל השנים, והלווה יפרע את חובו למלווה, ובכך יתקיימו שתי המצוות¹⁴. אשר על כן אם אותו לווה יחזיר את ההלוואה המועטה שניתנה, וכן הנשים תחזרנה חלות לאישה המלווה, יהיה על המלווים לקבל את ההלוואה בחזרה. על האמירה שהלווה ישמח במעות הללו יש להעיר שלכאורה מצופה ממנו שהוא יחזיר אותן, ואין זה מוריד מערך מצוות שמיטת כספים שקיים המלווה. מצוות הלוואה מהתורה היא להלוות כסף לעני, שנאמר (שמות כב, כד): 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך'. אומנם הפסוק נאמר בלשון תנאי: 'אם כסף תלווה', ובכל זאת חובה להלוות (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה יא): רבי ישמעאל אומר: כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ משלשה... אם כסף תלוה את עמי - חובה. אתה אומר חובה, או אינו אלא רשות? תלמוד לומר: העבט תעביטנו [דברים טו, ח] - חובה ולא רשות.

8. כתובות פו ע"א; בבא בתרא קעד ע"א.

9. בבא בתרא שם; ערכין כב ע"א.

10. רמב"ם, הל' מלווה לווה פ"א ה"ג.

11. שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' ג.

12. רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה רעז; ספר החינוך, מצוה עט.

13. על מצוות השבת חוב, ראה: אהבת חסד פרק כד; הרב שמעון מלכה, משפטי שמעון - הלוואה לאור ההלכה, עמ' רג-רח; הרב שלמה אישון, 'הסדר מחילת חובות' (תספורת) לחברות, תחומין, לד, עמ' 305-310. אומנם בהלוואה שייעודה חסד ועזרה לזולת יש מצבים שבהם יש להלוות שלא על מנת שלא להחזיר. ראה בגמ' בכתובות סז ע"ב וברמב"ם הל' מתנות עניים פ"ז ה"ט; ובטור ובשו"ע, יו"ד סי' רנג ובנו"כ שם; וכן טור ושו"ע, חו"מ סי' רלה באשר להלוואה של קטן, ובנו"כ שם.

14. הרב יואל פרידמן (במאמרו הנ"ל) הע' 39 ציין מדברי הרב חיים קנייבסקי, דרך אמונה, הל' שמיטה ויובל, ט, ציון הלכה ס"ק שסו, שהחזון איש לא אמר לאחד מן הלווים [צ"ל לאחד מן המלווים] 'אף על פי כן', כי הכיר בו שרוצה לקיים מצוות שמיטת כספים. יש להעיר שכשהמלווה אומר 'משמט אני' הוא מבטא בכך שהוא אכן מעוניין לשמט, וכשהלווה אומר 'אף על פי כן' על המלווה לקבל ממנו, ובלבד שהלווה לא יאמר 'בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך'. גם אם החזון איש היה אומר למלווה 'אף על פי כן', המלווה לא היה מאבד מצוות שמיטת כספים.



בעיקרה, המצווה היא להלוות לעניים נזקקים, ועשיית חסד עם מי שזקוק ונצרך קודמת במעלתה למתן צדקה רגילה. על מתן הלוואה לעני נאמר (יבמות סג ע"ב):

המלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר: 'אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני' (ישעיהו נח, ט).

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז) מנה שמונה מעלות בתמיכה בעניים, ובראשן שותפות והלוואה:

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו. מעלה גדולה שאין למעלה ממנה: זה המחזיק ביד ישראל שֶׁמָן, ונותן לו מתנה או הלוואה, או עושה עמו שותפות, או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר: והחזקת בו גר ותושב וחי עמך [ויקרא כה, לה], כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.

ההלוואה היא לצורך פרנסה או לצורך מסחר של הלווה,¹⁵ ומטרתה המרכזית היא לסייע ללווה להיחלץ מהמצב שהוא שרוי בו כעת, שלא ירגיל עצמו בעניות ויבקש צדקה.¹⁶ מצווה להלוות גם לאדם עשיר שנזקק לכסף בעסקיו, אלא שהמצווה להלוות לעני קודמת (בבא מציעא עא ע"א): 'דתני רב יוסף: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך... עני ועשיר - עני קודם.¹⁷ כך נפסק להלכה בטור וב'שלחן ערוך'.¹⁸ מצוות הלוואה חלה כשלאדם עני יש צורך בכסף או באוכל וכדו', ואף כשאדם עשיר זקוק לכסף לצורך עסקה. אך אם אין מדובר בצרכים כאלו, אין מצווה להלוות. כך כתב ה'חפץ חיים' (אהבת חסד, פרק ה, נתיב החסד אות ח):

לענין הלוואה, מסתברא כל זמן שלא בא לפנינו לבקש הלוואה, אין מוטל לעת עתה חיוב על בעל הבית.¹⁹

התורה מזהירה שלא להימנע מלהלוות לעני, גם אם יש חשש שהעני לא ישיב לבסוף את ההלוואה, אך התורה אינה מצווה ליזום הלוואה לאדם עני, אם הוא לא ביקש זאת. אם אדם הלווה לעני והוא לא פרע את חובו עד ראש השנה, אזי החוב נשטמ והמלווה מקיים מצוות שמיטת כספים. בכל המצוות הללו טובתו של העני היא במוקד. ואולם ההלוואה המדוברת בסוף שנת השמיטה היא בעצם לטובת המלווה שרוצה להלוות, שכן זו מצווה בפני עצמה, ובנוסף להלוואה הוא רוצה גם לקיים מצוות שמיטת כספים. לעומת זאת הלווה המדובר איננו בהכרח עני, וכנראה גם אינו עשיר, ובעצם הוא אינו נזקק להלוואה

15. כך כתב בשו"ת הרא"ש, כלל צ ס' יא; זאת לעומת דברי הרב י"פ פערלא, ספר המצוות לרס"ג מצוה כה, שכתב שמצוות הלוואה היא רק לצורכי מסחר. על דברי הגרי"פ, ראה: הרב אשר וייס, מנחת אשר, שמות עמ' רפז.

16. ראה עוד בספרי: 'שלא יצטרך לבריות - מתמיכה למעגל העבודה', שבות יהודה וישראל, עמ' 437-451.
17. ראה במדרש שמות רבה (וילנא) פרשת משפטים פרשה לא, יג, המנגיד בין עדיפותם של בני אדם ביחסם לעניים ועשירים לבין מידותיו של הקב"ה: 'את העני עמך' - 'אין מדותיו של הקדוש ברוך הוא כמדת בשר ודם. מדת בשר ודם מי שהוא עשיר ויש לו קרוב עני אינו מודה בו, רואה קרובו נטמן מפניו שהוא מתבייש להשיח עמו לפי שהוא עני... ואם היה עשיר הכל נדבקים בו ואוהבים אותו... אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן. מי הם עמו? העניים. רואה לעני ונדבק בו'.

18. טור ושו"ע, חו"מ ס' צז סעי' א.

19. בהרחבה בספרי: 'שיווק הלוואות על ידי גופים פיננסיים', צדקות יהודה וישראל, עמ' 283-298.

כלל, מה גם שמדובר בסכום כסף נמוך - 'עשרה גרושים פחות או יותר' או מספר קטן של חלות. אומנם אם אכן מדובר בלווה עני שזקוק אף לסכום כסף קטן, או באישה ענייה שזקוקה למעט חלות, בוודאי המלווה מקיים מצוות הלוואה, ובכניסת ראש השנה החוב נשמט. הרב יואל פרידמן כתב 'אין חובה להיות שותף במצוות שמיטת כספים, ואין חובה ליצור חוב כדי להשמיטו'. אכן כן, ועל פי דברינו, לא רק שאין ליצור חוב ללווה, אלא שאם הלווה איננו אדם עני, והוא באמת איננו צריך את הסיוע המדובר, אזי המלווה גם אינו מקיים מצוות הלוואה, וממילא הוא גם אינו מקיים מצוות שמיטת כספים. אם בכל זאת ייתן המלווה מעט כסף או אוכל, אזי יש לראות זאת כנתינת מתנה לחבר לפני ראש השנה, אך אין זו הלוואה.

ב. 'נדיבי ארץ' - לווים שמעבירים את הכסף שנאסף לצורכי צדקה

היזמה של 'נדיבי ארץ' דומה, אך יש בה שינוי משמעותי. בשטר הפרוזבול נכתב שהמלווה מוסר את חובותיו לבית הדין של 'נדיבי ארץ':

והם יוכלו לגבות חובותיי, ואם לא יגבו בית הדין הנ"ל, אוכל לגבות חובותיי בכל עת שארצה. מלבד הלוואה בסך _____ ש"ח שהעברתי לוועד של נדיבי ארץ שמועד פירעונה יהיה עד כ"ט אלול ה'תשפ"ב (ערב ראש השנה ה'תשפ"ג הבעל"ט). בהלוואה זו הנני מעוניין לקיים מצוות שמיטת כספים, ואיני מוסר חוב זה לבית דין.

הלווה המדובר הוא הוועד של 'נדיבי ארץ', ולאחר שהחוב נשמט מייד עם כניסת ראש השנה, ועד 'נדיבי ארץ' יוכל לתרום את הכסף. כך נכתב במסמך שנלווה לפרוזבול (סעיף ג): הוועדה הציבורית של 'נדיבי ארץ' תהיה אחראית ובעלת סמכא להחליט למי יועברו הכספים שייאספו.

עוד נכתב (סעיף ה):

אפשר להעביר גם כספי מעשר כספים כהלוואה לקרן 'נדיבי ארץ' לשם קיום מצוות שמיטת כספים למהדרין.

'ועד נדיבי ארץ' - הלווה - אינו קבוצה של עניים שזקוקים לכסף. ממילא המלווים אינם מקיימים בכך מצוות הלוואה. אלא ש'ועד נדיבי ארץ' רואה עצמו שלוחם של עניים רבים, אם כי במצב כזה העניים צריכים למנות את ועד נדיבי ארץ לשלוחם. אין זה כגבאי צדקה, שלאחר שהם גבו כסף, הם יחליטו למי לתת וכמה לתת לפי שיקול דעתם. כאן העניים הם במעמד של לווים, וכיוון שכך, עוד לפני ראש השנה כל עני צריך לקבל את הכסף, וכן עליו לדעת מי הוא המלווה שהלווה לו כדי שידע למי עליו להחזיר הכסף, שהרי מדובר בהלוואה. אומנם המלווה הודיע שהוא מעוניין לקיים מצוות שמיטת כספים, אך זה אינו פוטר את העני מלפרוע את חובו, כי 'פריעת בעל חוב מצווה', וכדי שרוח חכמים תהיה נוחה ממנו. גם בדברי ה'בן איש חי' נזכר שלאחר ראש השנה, כשהלווה שקיבל מעט כסף או האישה שקיבלה את החלות יבואו לפרוע החוב, אז יאמר המלווה 'משמט אני'. גם שם ברור שהמלווה נותן את אותם עשרה גרושים על מנת לשמט, וזו גם כוונתה של האישה שהלוותה חלות. לו היה מדובר בצדקה רגילה, אזי טוב שהעני המקבל לא ידע ממי קיבל, וגם טוב שהנותן לא ידע למי נתן. זו היא אחת ממדרגות מצוות צדקה (שהיא אומנם



פחותה מדרגת הלוואה, שהיא המעלה הראשונה בצדקה), כדברי הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פ"י ה"ח):

הנותן צדקה לעניים ולא ידע למי נתן ולא ידע העני ממי לקח, שהרי זו מצוה לשמה כגון לשכת חשאים שהיתה במקדש, שהיו הצדיקים נותנין בה בחשאי והעניים בני טובים מתפרנסין ממנה בחשאי.

אך כאמור אם מגדירים את היוזמה של 'ועד נדיבי ארץ' כהלוואה לעניים, והמטרה היא לקיים מצוות שמיטת כספים, אזי צריך לתת לעניים את הכסף לפני ראש השנה, ולספק לעניים את הנתונים על המלווה והסכום, כדי שהם יוכלו לפרוע את החוב לו ירצו. אם הכספים שנאספו ניתנו לעניים לאחר ראש השנה, אזי יוצא שחברי ועד 'נדיבי ארץ' שימשו גבאי צדקה, ולא התקיימה מצוות הלוואה, וממילא גם לא התקיימה מצוות שמיטת כספים.

כאמור לעיל, היוזמה של ועד 'נדיבי ארץ', המבוססת על דברי ה'בן איש חי' זיע"א, היא ברוכה מאוד ויש בה ערך חינוכי וחברתי גדול, יחד עם התחדשות במצווה שחלה אחת לשבע שנים. בסיכומו של דבר אין זה משנה באיזו דרך זוכים עניים ומשפחות נזקקות לקבל סיוע ועזרה. במשך השנה יש מגביות צדקה ייחודיות - זכר למחצית השקל לפני פורים ומתנות לאביונים בפורים, 'קמחא דפסחא' לקראת פסח, פדיון כפרות לפני יום כיפור. קביעת מגבית צדקה במוצאי שמיטה, ולקראת חגי תשרי היא מבורכת, ואדרבה, אפשר לעשות כן בכל שנה ולא רק במוצאי שמיטה. הדיון הוא בהגדרת המצוות - מצוות הלוואה ומצוות פריעת חוב, מצוות שמיטת כספים ומצוות צדקה - ובהבחנה ביניהן.

תגובה לתגובה / הרב יואל פרידמן

הרב יהודה זולדן מעלה שלושה קשיים מרכזיים: (1) מדוע אין המלווה אומר 'משמט אני?' (2) מדוע אין הלווה מחזיר את הכסף ואומר למלווה 'אעפ"כ'. (2) 'נדיבי ארץ' אינם זקוקים לכסף, ולכן אין זו הלוואה ואין מקיימים בכך מצוות שמיטת כספים. (1) אכן כל המשתתף במיזם 'נדיבי ארץ' אומר 'משמט אני', וכך הוא נוסח הפרוזבול של 'נדיבי ארץ':

מלבד הלוואה בסך ש"ח שהעברתי לוועד של נדיבי ארץ שמועד פירעונה יהיה עד כ"ט אלול תשפ"ב (ערב ראש השנה תשפ"ג). **בהלוואה זו הנני מעוניין לקיים מצוות שמיטת כספים** ואיני מוסר חוב זה לבית דין.

האמירה: 'הנני מעוניין לקיים מצוות שמיטת כספים' כמוה כאמירה 'משמט אני'. במאמרי²⁰ עסקתי בהסברת המשנה (שביעית פ"י מ"ח): 'המחזיר חוב **בשביעית** יאמר לו משמט אני' וכתבתי שיש המסבירים לדעת רוב הראשונים ששמיטת כספים היא 'אפקעתא דמלכא'. מכל מקום צריך המלווה לומר 'משמט אני', ואמירה זו תיאמר בשביעית עצמה, לפני פקיעת החוב. מאידך גיסא יש הסוברים שכלל אין צורך באמירת 'משמט אני', כי בין כך ובין כך החוב פוקע מאליו.

(2) הרב זולדן מסביר ש'פריעת בעל חוב מצווה', ולכן גם אם המלווה אומר 'משמט אני', עדיין חלה על הלווה חובה לפרוע את החוב, וגם אם יחזיר הלווה את החוב, קיים המלווה

20. הרב יואל פרידמן, שם עמ' 36-40.

מצוות שמיטת כספים. ואכן כן, וייתכן שבהצעתו של ה'בן איש חי' אמר הלווה 'אעפ"כ', אך אין זה עיקר תקנתו, ולכן הדבר לא הוזכר. ה'בן איש חי' רצה שלמרות כתיבת הפרוזבול ישאירו הלוואה אחת שאינה נכללת במסירת החובות לבית הדין. ב'נדיבי ארץ', כמו בסיפור שהזכרתי בשם ה'חזון איש',²¹ הלווה לא רוצה שיאמר המלווה 'אעפ"כ': בסיפור הנ"ל - מפני שהמלווה רצה להמחיש לעצמו את קיום המצווה, והוא מודיע ללווה שאינו רוצה שיאמר 'אף על פי כן'. ב'נדיבי ארץ' - כל המשתתף במיזם ומלווה את הכסף רוצה גם לזכות במצוות שמיטת כספים ואח"כ להיות שותף למצוות צדקה. לכן בוודאי אין טעם ש'נדיבי ארץ' יאמרו 'אעפ"כ'. ופשיטא שגם אם 'פריעת בעל חוב מצווה' - אם המלווה אינו רוצה שיחזירו לו את הכסף - אין הלווה חייב (מצד 'רוח חכמים') להחזיר לו אותו בעל כורחו?

3) הרב זולדן מקשר בין מצוות הלוואה לבין חיוב השמטת כספים; וזו לשונו:
אלא שאם הלווה איננו אדם עני, והוא באמת איננו צריך את הסיוע המדובר, אזי המלווה גם אינו מקיים מצוות הלוואה, וממילא הוא גם אינו מקיים מצוות שמיטת כספים.

מצוות הלוואה היא לעני, כמבואר ברמב"ם²² וב'ספר החינוך',²³ והיא קשורה למצוות הצדקה, כפי שכתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ז ה"א): 'שמנה מעלות יש בצדקה... או הלוואה...'. ואולם ברור שיש מציאות של הלוואה כשכסף שלו מצוי ביד חברו, והיא אינה קשורה למצוות הצדקה, ויש בה איסור ריבית וגם מצוות שמיטת כספים. ב'שלחן ערוך' נפסק (ס' סז סעי' ב): 'שביעית משמטת את המלווה' - כל מלווה, וכשהכסף נמצא ביד חברו ואינו אצלו בתורת פיקדון, שותפות וכדו' - שביעית משמטת, ואין זה משנה מה המניע של המלווה, ואם קיים המלווה מצוות הלוואה, ואם הלווה היה זקוק לכסף אם לאו. לדוגמה מבואר ב'שלחן ערוך' (שם סעי' טז) שאונס, מפתה או מוציא שם רע שנגזר עליהם קנס, אם לא שילמו מייד, הרי חוב זה נחשב כמלווה משעת העמדה בדין, ולכן השביעית משמטת אותו. נוסף על כך בנד"ד, ועד 'נדיבי ארץ' הריהם כגבאי צדקה, מהיכי תיתי שאין הם צריכים את הכסף בשביל כל אותם עניים שבעבורם נאסף הכסף?²⁴

גיוור בשעת הדחק / הרב דוד שיך

בשני הגיליונות האחרונים פרסם הרב אורי בצלאל פיישר שליט"א מאמרים שבהם הוא מבקר את דברי מו"ר הרב אליעזר מלמד שליט"א בסוגיית הגיוור. במאמר זה אבקש להשיב לטענותיו.

21. בתגובת הרב זולדן, לעיל הערה 4.

22. רמב"ם, הל' מלווה פ"א ה"א.

23. ס' החינוך, מצווה סו.

24. תגובת הרב יהודה זולדן: צריך להחליט האם 'נדיבי ארץ' הם לווים בשם העניים אז יש הליכים הקשורים למצוות הלוואה ולשמיטת כספים וכל מה שכתוב במשנה. או שהם גבאי צדקה בשביל עניים. ואז הכללים אחרים.



פתיחה

נפתח בהצגת עמדתו של הרב מלמד: התשתית העובדתית לדין ההלכתי היא שקיימת עמדה רבנית ותיקה ומבוססת לפיה בשעת דחק, במקרה של חשש להתבוללות, נהוג לגייר גם כאשר המתגייר מקבל על עצמו תורה ומצוות אך הדיינים והמתגייר מבינים שקרוב לוודאי שהמתגייר לא יקיים אורח חיים דתי. כך היה המנהג הרווח בארץ ובעולם זה כמאה וחמישים שנה. במשך שנים רבות מנהלים רבני הציבור החרדי מלחמה קשה נגד שיטה זו, שעד לפני כמה עשרות שנים הייתה נהוגה גם ברבנות הראשית.²⁵ עמדה זו בוארה באופן בהיר בידי הרב עוזיאל: 'קבלת המצוות' המוזכרת במקורות פירושה קבלה עקרונית של המתגייר להצטרף לעם ישראל, ומעת שיהיה יהודי תוטל עליו חובה לשמור את כל המצוות ככל היהודים, יש לו עליהן שכר ועונש, ועליו להצהיר שהוא מקבל זאת. עם זאת קבלה זו אין פירושה התחייבות לקיום אורח חיים דתי, 'שאין דורשין ממנו לקיים המצוות ואף לא צריך שבית דין ידעו שיקיים אותן'.²⁶

א. קריאה שגויה של דברי הפוסקים

ביקורתו של הרב פישר נובעת מקריאה לא מדויקת ולא הגונה של דברי הפוסקים, היא אינה מציגה כראוי את דעת הפוסקים המקילים, ומתעלמת מהרקע ההיסטורי של תשובות הפוסקים בנושא. נבאר נקודות אלו אחת אחת.²⁷

מהרש"ם

הרב פישר טען כי דברי המהרש"ם (ח"ו סי' קט) עוסקים ב'גיור קטין שמחלל שבת... אין מדובר בגרות של גדול ללא קבלת מצוות'. ואולם בפתיחה לתשובה נכתב שמדובר בשאלה כללית על אודות התופעה של אימהות וילדים הבאים להתגייר יחד:

בדין נשואי התערובות שנתהוו כעת בעוונותינו במדינתכם... ויש מהם שבאו הנשים

הנכריות להתגייר הם ובניהם ולמולם.

המהרש"ם מתיר לגיירם תוך שהוא מציין שבמשפחות אלו 'אבותיהם מרגילים אותם [את הילדים] לכתוב בשבת קודש וכדומה...'; והוא מגדיל לעשות ומגדיר ילד שגדל במשפחה כזו כ'תינוק שנשבה בין העכו"ם'. כדי להיות 'תינוק שנשבה' צריך כמוכח ששני ההורים ינהלו אורח חיים שאינו דתי. ברור אפוא שהאם הגיורת אינה שומרת שבת ומגדלת את

25. לשיטתו של מו"ר הרב מלמד בעניין עמדת הרבנות הראשית ראה בהרחבה במאמרו: 'במצב הקיים, יש לאפשר גיור מסורתיים', בשבע, כ"א באדר ב' ה'תשפ"ב; וראה גם במאמרו: 'הרבנות הראשית ושאלת הגיור', ג' באייר ה'תשפ"ב.

26. פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סי' סה; וראה גם משפטי עוזיאל יו"ד ב, סי' נח; נחלת צבי, עמ' קסב; השיב משה, סי' נא. לענ"ד ניתן לראות בפוסקים רבים מסלול נוסף: 'קבלת המצוות' היא הצהרה מחייבת, אולם הכנות איננה מרכיב מעכב, ובשעת הדחק בית הדין יכול לערוך גיור גם כאשר הוא מעריך שהצהרת הגר היא מן השפה ולחוץ, משום ש'דברים שבלב אינם דברים', והגיור תקף בדיעבד. ההנחה שלא לגייר גר שלא קיבל אחת מן המצוות נוגעת רק לגר שמצהיר שאינו מקבל עקרונית את המצוות.

27. ככלל, רוב המקורות שהובאו בפרק זה הם המקורות שהציג מו"ר הרב מלמד במאמרו: 'גיור למי שמתכוון לחיות כמסורתי', בשבע, ז' באדר ב' ה'תשפ"ב. במאמרו האחרון התייחס הרב פישר בעיקר למאמר זה ולמאמרים הראשונים של הרב מלמד, שמאז הספיק לכתוב ולבאר את הדברים עוד, אלא שנתייחס בתגובה זו למקורות שהביא הרב פישר כדי לתת מענה מדויק למאמרו.

בנה כתינוק שנשבה, ואף על פי כן הורה המהרש"ם לערוך גיור של האם והילדים במצב זה, וקבע שגם אם הגיורת תחזור לסורה - הגיור יהיה תקף.²⁸

הרב יוסף משאש

ביחס לעמדת הרב יוסף משאש²⁹ טען הרב פישר (הע' 34) שהוא לא התכוון להקל במקרה של גיורת שידוע שלא תשמור מצוות. אך דא עקא שהרב משאש כתב ש'דבר זה לגייר כל הבא להתגייר פשוט הוא בכל מקום בכל ערי המערב, ובכל ערי אלג'יריאן וטוניס'. האם ניתן לגייר את 'כל הבא להתגייר' מבלי לגייר גם גרים שאינם מתכוונים לקיים אורח חיים דתי? דיין המחויב לשיטה המחמירה (בית יצחק ודעימיה) אינו יכול לגייר את 'כל הבא להתגייר'. יתר על כן, בשולי תשובתו מציין הרב משאש כי 'גם ראינו כמה וכמה גרים שלא לשמן באו לשמן והיו גרי צדק באמת וישר'. כלומר ברירת המחדל של גיוריו היא שהגרים אינם גרי צדק באמת וישר. בתשובה אחרת³⁰ המליץ ר"י משאש לגייר נוכרית שחיה עם כהן, בנמקו שיש לקוות שבעקבות הגיור הבעל היהודי 'יוכל לקיים את הדת לפנייה לאכול מצה וכו' וכו', כי עתה הוא פרוע מכל המצות כי מתבייש בדתו לפנייה'. מדוע תקוותו היא רק שהבעל יאכל מצה³¹ וכדומה? האם אין הבעל מחויב, יחד עם אשתו, לקיים אורח חיים דתי מלא אחר הגיור? על כורחנו שביקש לגייר כדי לעודד תהליך של התקרבות מועטה למסורת, אבל לא דרש קיום אורח חיים דתי כתנאי לביצוע הגיור. עוד נסביר שההתבוללות והחילון היו רווחים מאוד באלג'יר בתקופה זו, בהשפעת השלטון הצרפתי. כך למשל כתב ר"י משאש (מים חיים ב, ס' קיז) שאין טעם להטיל סנקציות על מתבוללים:

שגדר של קש וגבבא זה. לא יעצור בעד תאותם, למנעם מעון זה, ואם שיטות אלו היו מועילות היו עושים כן גם למחללי שבתות בפרהסיא בכל מין חלול, שגדול עונם מזה.

הרי שחילול שבת והתבוללות היו מציאות שכיחה שאין בכוח הרבנים לעצור. בתשובה הנוגעת למשפחה שהתגלה בה שהסתבא הייתה נוכרית³² כתב שאין לסמוך על סברת 'מי לא טבלה לנידתה', משום שמדובר ב'בני הדור הפרוץ הזה של ערי אלג'יריאן שאינן טובלות לנידתן'.³³ הרי שהמצב הדתי באלג'יר לא אפשר להניח כברירת מחדל שהמתגיירים יקיימו אורח חיים דתי.

הרב משה שמואל גלזר

הרב פישר כתב כי דברי הרב משה שמואל גלזר עוסקים רק באיסור 'הנטען' המבואר ביבמות (כד ע"ב): 'לא מדובר כאן במקרה שהמתגיירת אינה מתכוונת לשמור תורה

28. שם, סוף ס' קיא.

29. מים חיים ג, ס' קח.

30. אוצר המכתבים א, תמו.

31. מצווה שבלי ספק איננה מאפיין בולט של אורח חיים דתי, אלא של שמירת מסורת ברמה נמוכה. זאת ועוד, הוא לא הזכיר דבר על המצוות שהגיורת עצמה עתידה לשמור.

32. מים חיים ג, ס' סח.

33. ואף על פי כן הורה לגיירן, מבלי להזכיר שחובה לוודא שמשפחה זו תשנה את אורחות חייה החילוניים.



ומצוות'. האמת היא כזו: בחודש אייר תרס"א פרסם הרב גלזנר את קונטרס 'חקור דבר', ובו ביאר באריכות את ההיתר לגייר נוכריות הנשואות ליהודים בנישואים אזרחיים, מבלי שעסק ישירות בשאלת שמירת המצוות. בתוך חודש אחד קיבל שתי ביקורות: הרב ישעיהו זילברשטיין³⁴ כתב לו שגיורים אלו אינם נחשבים לשם שמיים ואין לעורכם לכתחילה, והרב יששכר דוב קאהן³⁵ התנגד לגיור משום ש'קבלתם לא מהני מידי כי יש אומדנא דמוכח שהאנשים האלה הם מחללי שבת בפרהסיא ואוכלים נבילות וטריפות'. במענה לכך כתב הרב גלזנר (תל תלפיות ט, גיליון כ), תמוז תרס"א, עמ' 251):

כפי הנראה מקראי ומגמרא ורמב"ם, עיקר החשש בגרים שלא לשם שמיים שלא יסיתו אותנו לשוב מאחרי השם ולעבוד עבודה זרה, וכל שבטוח לנו שהגר מניח על כל פנים אמונתו בלב שלם סגי בהכי לקבלו בעדת ישראל.³⁶

כלומר כל עוד הגר עוזב את דתו הקודמת בלב שלם ומזדהה באופן עקרוני עם דת ישראל - די בכך כדי לגיירו. אם כן, ב'חקור דבר' התעלם הרב גלזנר משאלת שמירת המצוות משום שהיה פשוט לו שהיא אינה מעכבת. רק לאחר הביקורת של דברי המחמירים, שטענו שהמתגיירים אינם שומרי מצוות, נדרש לבאר נקודה זו בפירוט. באותה מידה אין יסוד לקבוע שהפוסקים הרבים שהתירו לגייר במקרים של התבוללות והתעלמו משאלת שמירת המצוות עשו זאת משום שקיבלו את עמדת המחמירים כמובנת מאליה, ואדרבה, הנכון הוא שמאחר שהמקילים התעלמו משאלת קבלת המצוות והתירו גיור במצב של התבוללות, למרות זעקות וטענות המחמירים - הרי שהקלו לגייר אף שהיה קרוב לוודאי שהמתגיירים לא יקיימו אורח חיים דתי.

הרב ישראל בארי

הרב פיישר טען כי הרב ישראל בארי 'לא כתב את דבריו להלכה למעשה' אלא 'רק נתן הסבר למנהג בתי הדין'. ראשית יש לתמוה על הרב פיישר, שיודע אפוא היטב ש'מנהג בתי הדין' הוא לגייר במצב כזה, אולם בה בעת כותב ש'לדעתך, אין מי שמתיר גיור כזה'. מהו בדיוק 'מנהג בתי הדין' אם לא 'הלכה למעשה'³⁷? שנית, ולעצם העניין, הרב פיישר טען שהרב בארי דיבר על אנשים 'שמתכוונים לשמור את עיקרי המצוות', בדומה לשיטת ה'אחיעזר'. אלא שהרב בארי כתב:

34. תל תלפיות ט, גיליון יח, אמצע סיוון תרס"א, עמ' 223.

35. בינת יששכר, אה"ע סי' טז.

36. וראו כן גם בשו"ת רשב"ן, אה"ע סי' לז; ר"י ברקוביץ', 'סיני' עז, אות ג; רא"א פרייס, משנת אברהם, לא תעשה קטז, עמ' רעד.

37. בספרי הפוסקים פזורים עשרות תיאורים על שבימינו נוהגים בתי הדין לגייר גרים שברור שלא יקיימו אורח חיים דתי. חלק גדול מהעדויות נמצאות בדברי המחמירים, שעמדו על התופעה ותיארו אותה בחריפות: בית יצחק ב, יו"ד סי' ק; בינת יששכר, אה"ע סי' טז; מהרש"ג, יו"ד סי' לד; דבר אברהם ג, סי' כה; וישאל שאול, יו"ד סי' ל; לך שלמה, אה"ע סי' כט; אג"מ א, סי' קנט; חלקת יעקב, יו"ד סי' קנ; אחיעזר ג, סי' כח; רבי ברוך סי' יד; וכתורה יעשה כו, ב; בית אב"ב, אה"ע סי' קכט; יביע אומר א, יו"ד סי' יט; ב; שם, אה"ע סי' ג, ועוד רבים. ועיין גם במאמרו של הרא"מ ולקובסקי ב'תבונה' א (שנת תש"א), עמ' קו. תיאורים כאלה קיימים גם אצל רבים מהמקילים, למשל ב'אלה דברי הברית', ח"ג פרק כא סעיף א, לר"ח הירשנזון; אבן יעקב, חגיגה סי' מד, לר"י מסקין ועוד.

גם אצלנו שלפעמים מגיירים גדול הנמצא בקיבוץ חפשי **שידוע לנו בבירור שתיכף אחרי גירותו לא יקיים אפילו מצוה אחת מן המצוות** וגם קבלתו אינה אלא מן השפה ולחוף כי ילמד מדרכי חבריו היהודים שמתנכרים לתורה... ובהמשך הוסיף וכתב³⁸ 'שאנו נוהגים לגייר נשים **שאנו יודעים שלא ישמרו טהרת המשפחה ואין תמים שיאמין להם** בכגון זה'. הרי שבתני הדין של הרבנות הראשית היו מגיירים חילונים גמורים, שבלתי אפשרי לכוונתם אפילו מסורתיים. כדי לבסס את המנהג ביסודות ההלכה הרב בארי מציע, בדומה לרב עוזיאל, להגדיר את קבלת המצוות כקבלה כללית ולא כהתחייבות אישית לשמור אותן. הוא אומנם משתמש בלשון 'אילולי דמסתפינא', אך לא מסתייג ממנו או קורא לביטולו, אלא אדרבה מבקש לבססו: 'ואם ירצה השם כשאשנה פרק זה - נחפש מקורות לזה'.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל

הרב פישר טען תחילה שהרב בן ציון מאיר חי עוזיאל דיבר 'בכמה תשובות שעוסקות במקרים מוגדרים', ולא ניסה להגדיר שיטה הלכתית. בפועל, הרב עוזיאל השיב כעשר תשובות בנושא זה, וכמעט בכולן צידד בגיור.³⁹ נשיב על כך באמצעות ציטוט דברי השואל בפסקי עוזיאל (בשאלות הזמן, סי' סה):

בימינו אלה יש בינינו בעוונותינו הרבים אנשים מבני ישראל שנזדווגו עם נשים נכרות... יש שאינם שומרי דת שבתות וימים טובים ומאכלות אסורות ומצות עשה ולא תעשה, ואנחנו נבוכים איך לעשות כן... ברור שהשואל, הרב יהודה ליאון כלפון מטיטואן, הציג שאלה כללית על מדיניות הגיור הנכונה. לשאלה זו השיב הרב עוזיאל:

ובדורנו זה אחראית וקשה מאד נעילת דלת בפני גרים, לפי שהיא פותחת שערים רחבים ודוחפת אנשים ונשים מישראל להמיר דתם ולצאת מכלל ישראל, או להטמע בגוים... וירא אנכי שאם נדחה אותם לגמרי על ידי זה שלא נקבל את הוריהם לגרות נתבע לדין ויאמר עלינו: את הנדחת לא השיבותם ואת האובדת לא בקשתם.

יצוין שבדומה לרב גלזר, גם לדעת הרב עוזיאל שאלת שמירת המצוות מובנת מאליה. ברוב תשובותיו התעלם ממנה וצידד בגיור. בעקבות שתי שאלות שהציפו בעיה זו⁴⁰ התייחס לטענת המחמירים, לפיה לא ניתן לגייר בני זוג של יהודים מתבוללים משום שאינם מתכוונים לשמור את המצוות כראוי, וביאר את משמעות קבלת המצוות בהרחבה. שנית, הרב פישר טען שאין לקבל את דעת הרב עוזיאל נגד רוב הפוסקים. ואולם, כפי שראינו, ועוד נראה, פוסקים רבים החזיקו בדעה שניתן לקבל גרים שקרוב לוודאי לא יקיימו אורח חיים דתי. במאמרו של הרב פישר הוצג רק מיעוט מדעות הפוסקים, וגם מיעוט זה התפרש למרבה הצער באופן שגוי. שלישית טען הרב פישר כי הרב עוזיאל לא

38. נחלת צבי, עמ' קסב.

39. מלבד במקרה של גיורת וכהן, פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סי' סג.

40. משפטי עוזיאל, ח"ב יו"ד, סי' נח; פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סי' סה.



הקל 'במקרה שידועים בוודאות שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות'. נצטט (משפטי עוזיאל ב, יו"ד ס' נח), וישפוט הקורא:

מכל האמור מתבררים הדברים כשמלה: גר שקבל עליו המצות ועונשן, **אף על פי שידוע שלא יקיים אותם** - מקבלים אותו אחרי שהודיעו לו מצות קלות וחמורות ענשן ושכרן...

הרי שהקל גם במקרה של גר ספציפי שידוע שלא יקיים מצוות. מעבר לכך, הגדרת הרב פישר מטעה את הקוראים. הצעתם של המקילים בימינו איננה לגייר גרים שבוודאות לעולם לא יקיימו אורח חיים דתי, משום שאכן במציאות לעולם אין מדובר על ודאות גמורה. כל גר ייתכן שבסוף יפתיע את בית הדין ויתחזק בשמירת תורה ומצוות כראוי, אפילו אם בשעת הגיור אין זה נראה שכך יהיה. המקורות שהביא הרב פישר בניסיון לסתור את דבריו המפורשים של הרב עוזיאל מראים שהרב עוזיאל דורש אמונה בה' ורצון להצטרף לעם ישראל ולהתקרב לתורת ישראל, כאלו שמאפיינים יהודים מסורתיים או אולי חילונים, אך לא התחייבות לקיום אורח חיים דתי. בסיום דבריו הרב פישר טוען כי 'אדם שמתגייר ואינו שומר עיקר המצוות, בוודאי אינו מאמין שתורה משמיים ואינו מאמין בהשגחת ה'". טענה זו אינה מבוססת, ומלמדת על חוסר היכרות עם אורחות חיים של מאות אלפי יהודים במדינת ישראל. מלבד זאת, היו פוסקים שהשיבו באופן ישיר לטענה זו, לדוגמה הרב אברהם אהרון פרייס, שהסביר: 'גרים הנ"ל גם כן מודים באל אחד וכופרים בעבודה זרה, אלא שאין מקבלים עליהם בכל לבם למלאות את חוקי התורה מפני שנראה להם כעול כבד שאינם יכולים לשאת אותו'.⁴¹

'נהר מצרים'

לגבי דברי הרב רפאל אהרון בן שמעון, רבה הראשי של קהיר ומחבר שו"ת 'נהר מצרים', טען הרב פישר:

הוא לא דיבר על הדין השני שהייתה אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגיירת לשמור תורה ומצוות.

אין מחלוקת על העובדה שה'נהר מצרים' לא כתב שהגיורת לא תשמור מצוות, אבל הוא כתב שבית הדין יודע שהגיורת צפויה לחזור לסורה במקרה של ביטול הנישואין או פרידה:

אנחנו 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.

ואכן, באות ל', ביאר שבית הדין נוקט זהירות בגרים אלו:

שאינן נכון למהר להשיאו אשה ישראלית, בטרם תתגלה צדקתו ואמונתו בדת ישראל, כי ח"ו אם יחזור לסורו הלא קידושיו קידושין... וצריכה ממנו גט...

41. משנת אברהם, לא תעשה קטז, עמ' רעד.

ואז - במקרה המתואר עלולה להיגרם בעיה של עגינות. הרי פעמים רבות גרים אלו חזרו לסורם וגרמו בעיות, ובכל זאת לא נמנעו מלגיירם. וביחס לנשים, שגם אם תחזרונה לסורן לא תיגרם בעיית עגינות קשה - אף לא המליץ להמתין שתתברר צדקתן. ושם באות ל"ו כתב שהוא מצריך את הזוג לפרוש ג' חודשי הבחנה: 'הגם שאיני בטוח אם הפרשתם בטוחה, כי אי אפשר להושיב עליהם שומר'. ועוד תיאר בהלכות כתובות (אות י') על הנערות היהודיות שלמדו בבית הספר עם הנוכרים, שהן: מתלמדות מדרכיהם יבזו לדיני הנדה וטבילתה וא"כ לריק הוא להשביעם פן יעברו גם על השבועה ונמצינו מכשילים גם בחומר השבועה. לסיכום, היהודים שלמדו עם הנוכרים בבתי הספר לא קיימו אורח חיים דתי, והגרים היו צפויים לחזור לסורם במקרה של ביטול הנישואין או מריבה, תוך יצירת בעיות עגינות קשות. ועוד, ברור היה לרב בן שמעון שלא ניתן לסמוך על הבטחתם לפרוש ג' חודשי הבחנה. ואחר כל זאת, לא נמנע מלגיירם.⁴²

רבי שלמה קלוגר

רבי שלמה קלוגר פירסם בשו"ת 'טוב טעם ודעת' (קמא סי' רל):
אחד שהיה בנו בעל מלחמה [חייל] ועמד בין הנכרים, שנתדבק נפשו בנכרית וזנה עמה כמה פעמים, ואח"כ חזר לבית אביו עמה, ודעתה להתגייר.
ר"ש קלוגר הסכים לגיור זה, וציין ש'אם לא נתיר לו יחזור עמה לדתה וקרוב להשתמד', וגם 'יחזור עמה לדתה ומקומה'. ברור שיהודי כזה שקרוב להשתמד, ואם לא נגיירו יחזור עימה למקומה, איננו ירא שמיים כלל. הסיכוי שהוא ובת זוגו ישמרו אורח חיים דתי קלוש מאוד.⁴³ הבנה זו משתקפת גם מספרו 'תולדות שלמה' על מגילת רות (פתחה ד), שם כתב לגבי גיורה של רות שנעמי אמרה לה שיקשה עליה לשמור את כל המצוות 'ואם כן קשה עליך הדבר להתגייר'. ואולם רות השיבה לה שכשם שכל יהודי אינו יכול לשמור את כל תרי"ג המצוות, ושלמות התורה מגיעה מעם ישראל כולו, 'כמו כן המה "עמי" גם כן, וגם לי יועיל קיום השני להשלים חסרוני... ואין אני מתיירא מפני התרי"ג מצות'. עוד הוסיפה נעמי לטעון בפני רות שמא תעבור על איסור עבודה זרה, ו'בזה יוצאין מן הכלל ממש, מה שאין כן בשאר מצות, ואם כן אולי לא תוכל לעמוד במצוה זו', ועל כך השיבה לה רות: 'ואלוהיך אלוהי. ובזה תוכל לעמוד שלא תעבוד עבודה זרה, ואז אף אם לא תקיים שאר המצוות, הוי בכלל כל ישראל'. הרי מבואר שאף על פי שנעמי ידעה שיקשה על רות לשמור את כל המצוות, האפשרות להישמר מאיסור עבודה זרה בלבד, 'אף אם לא תקיים שאר המצוות', מאפשרת את הגיור.

42. ויותר מזה הבין הרב עובדיה יוסף, יביע אומר ב, אה"ע סי' ג, בדעת הנהר מצרים, שדן על אודות גרים לשם אישות, והביא דברי המחמירים, בהם מהרש"ג המחמיר כי 'ידוע שגם אחר גרותן מחללים שבת', אולם סיים: 'הן אמת כי עתה פשט המנהג לקבל גרים כאלה, וכמו שכתב הרה"ג מרא דאתרא בספר נהר מצרים'. הרי שהוא ראה סתירה חזיתית בין עמדת הנהר מצרים לעמדת הבית יצחק ודעימיה, ולא טען שהנהר מצרים כלל אינו חולק על דעתם.

43. בשולי התשובה הסכים לערוך את הגיור גם אם הזוג מסרב לפרוש ג' חודשים, אפילו אחר שנאמר להם שבכך הגיור תלוי. ועוד, שר"ש קלוגר, שם סי' רכט, תיאר בעצמו את החילון והפריצות השכיחים בדורו: 'בזה הזמן דפרוצים בעברות ובפרט בזנות, ואף בפנויה שייך אסור נדה כמו באשת איש כידוע כל זה, ואם כן חשודים על הנדה, ולא שייך לומר מי לא טבלה לנדתה'. זו הייתה אפוא מציאות רווחת.



הפוסקים שהובאו בפרק זה הם המעט שהוזכר במאמרו של הרב פישר, אולם למעשה פוסקים רבים הקלו בצורה מפורשת, ובע"ה דעות אלו תפורטנה בהרחבה בספר של מו"ר הרב מלמד שעתיד לראות אור בקרוב.⁴⁴

ב. תשובות הפוסקים לאור הרקע ההיסטורי

כדי לעמוד על עומק סוגיה זו חשוב מאוד לעיין היטב בהקשר ההיסטורי שבו ניתנו תשובות הפוסקים. המעיין ייווכח שמנהגם של רוב הרבנים היה להקל.⁴⁵ לשם כך ננתח את תשובות הפוסקים שנכתבו בנוגע לגיורים באוסטרליה (עיונים דומים נערכו במדינות נוספות). בשנת תרי"ב עסק הרב גבריאל אדלר, רב ואב"ד באוברדורף שבשווייץ,⁴⁶ בשאלה שעניינה יהודים שנשאו נוכריות באוסטרליה. הוא הסתפק אם ניתן יהיה לגייר את בניהם, אף ש'אין כאן בית דין ומקוה', והתיר. לגבי גיור הנשים כתב הרב אדלר שלכתחילה יש להצריך שלושה דיינים מלומדים כדי לבצע את הגיור, אולם 'בוודאי קשה למצוא במדינות ג' דגמירי, והלוואי שיהיה אחד בהם דגמיר'. ובכל זאת הפציר בשואל 'להתאמץ בכל כח שיסאו פוחזים הללו ישראליות או שיטבלו הנכריות לשם גרות'. כיצד ציפה שהגיורות תשמרנה מצוות אם אין כמעט יהודי מלומד אחד במדינה, וגם אין שם מקוה? עשור לאחר מכן, בשנת תרכ"ב, גייר הרב יעקב ספיר, שד"ר ותלמיד חכם חשוב, אישה נוכרית שהייתה נשואה ליהודי באוסטרליה, ללא אישורו של רבה של אנגליה והמושבות, הרב נתן אדלר.⁴⁷ במענה לביקורתו של הרב אדלר ציין הרב ספיר בין השאר את מצבה של הגיורת:

מתנהגת בדת יהודית עד שצמה גם ביום הכיפורים (ואולי גם טובלת לנדתה, דהויא כגיורת) ואינה חסרה כלום רק הטבילה והיא מוכנת כבר לטבול לשם יהדות ולקבל עול המצות.

ועוד הוא מתאר: 'מתנהגת בדת יהודית וגם צמה ביוה"כ ושומרת שבת'.⁴⁸ היה ניתן לחשוב שהוא מצפה שהגיורת תהיה דתייה (אף שכתב רק ש'אולי גם טובלת לנדתה', אע"פ שמבחינתה היא כבר 'מתנהגת בדת יהודית'), אלא שמתיאוריו האחרים על הקהילה עולה שאף שהיהודים במקום היו בעלי זיקה ליהדות ושמרו מקצת מצוות, הם לא הקפידו על איסורים חמורים:

44. עי' למשל שו"ת אדרת אליהו, יו"ד סי' פה לר"א גוטמכר, שכתב 'שגם אם אין לדיין ראייה שיהיה טוב אם רק יש שפיטה עתה שאין טעמו עבור טובה כגון שכבר היה לו טובה יש לקבלו'; שו"ת פרחי כהונה, אה"ע סי' י, שהתיר לגייר במצבי התבוללות אע"פ ש'מה שקבלה עליה דת יהודית היינו דוקא באותו מקום ובאותו זמן שהיא לפני מורה צדק, אבל אחרי כן אינה זוכרת מה שאסר עליה הרב המורה. והגורם לזה הוא לפי ראיית עיניה בבעלה דלא חש ולא מרגיש להתרחק מן האיסור'. ועי' דברי חזקיה ב, יו"ד סי' א; התבונה (שנת תרפ"א-תרפ"ב) סי' יג, טו, כ, כה; ויען אברהם סי' מט; 'קול ירושלים' שנה ד חוברת ג-ד אות כ; והשיב משה סי' נ-נא; מקוה המים ה, אה"ע סי' ב. ועי' באריכות דעת רבני צפון אמריקה במאמר שכתבתי לצד הרב ד"ר חיים ויסמן, 'הגיור בצפון אמריקה', אתר ישיבת הר ברכה, ד' באב תשפ"ב.

45. עי' במאמרו של מו"ר הרב מלמד: 'דעת המקילים בגיור אינה דעת מיעוט', בשבע, כ"ח באדר ב' ה'תשפ"ב.

46. 'שומר ציון הנאמן', מחברת ד דף רכח ע"א.

47. אבן ספיר, ח"ב עמ' קסז.

48. שם, עמ' קמ.

אף שיש להם היום שוחט טוב וירא ה' נשארו על מנהגם הרע כי בשר הטרפה מצוי להם בכל עת ובכל מקום, והכשר רק לעתים מזומנים ורחוק מקום. ויהודים רבים נישאו לנוכריות באין מפריע, ובקהילות הללו 'אין להם רב ומורה'.⁴⁹ כיצד ציפה שהגירות תימנע מאכילת נבלות וטרפות אם יהודי המקום אינם נמנעים מלאוכלן? בפועל גם הרב נתן אדלר⁵⁰ עצמו הקל ליהודי אוסטרליה במצבי דחק: שלילת ההיתר מהזוג לקיים טקס [גיור] תקפח את בתי הכנסת לא לבד מחבריהם בהווה אלא גם מצאצאיהם... מה נוכל לעשות כדי לקיים אותם ואת צאצאיהם בקשריהם ליהדות?

כלומר גם הוא הקל בשעת הדחק לגייר לשם אישות, חרף המצב הרוחני במדינה. כשלושים שנה לאחר מכן, בשנת תרנ"ג, שאל הרב אברהם הירשוביץ,⁵¹ יליד ליטא ואז בשליחות באוסטרליה, את הרב יעקב ריינוביץ, ראב"ד לונדון, ואת רבי שמואל סלאנט, רבה של ירושלים, אם ניתן להקל שנשים תעמודנה על טבילה של גירות: באשר מקוה לבנות ישראל אין פה תחת יד ישראל, רובם רחמנא ליצלן נוהגים מנהג מינות שרוחצות באמבטי בביתם, וסוברות כי בזה נטהרו לבעליהן, רק הצנועות ילכו לטבול בים...

שאלתו היא אם אפשר שנשים תעמודנה על הטבילה ולא גברים. הרי שכארבעים שנים לאחר דברי הרב גבריאל אדלר, מקוה כשר עדיין איננו בנמצא, ואף על פי כן נהגו לגייר, ועסקו רק בשאלה אחת הנוגעת לטבילה. חשוב לציין שהרב ריינוביץ' והרב סלאנט השיבו בחיוב לשאלתו והתירו את הטבילה באופן הזה,⁵² מבלי להזכיר כלל חובה לוודא התחייבות כנה של הגרים לשמור את כל המצוות. בשנת תרנ"ד כתב הראשון לציון הרב יעקב שאול אלישר⁵³ לרב אברהם הירשוביץ על גיור לשם אישות. בתשובתו מאריך הרב אלישר לבסס את היתר הגיור והנישואין, וקובע:

ליכא למימר בזה שנתגיירה לשום איש דהא בעודה נכרית היתה נשואה עמו בפרהסיא ואין מכלים. **ובודאי שזאת היתה כוונתה לידבק בדת ישראל יותר לקיימה.**

והסכימו עימו מחותנו הרב פראג, ואב"ד לעדת הספרדים בירושלים הרב רפאל יצחק ישראל (שם). שוב, היה ניתן לחשוב שבניסוח 'לידבק בדת ישראל' הכוונה לקיים אורח חיים דתי, אלא שתיאוריו הקשים של הרב הירשוביץ על המצב באוסטרליה אינם מותירים מקום לספק. בהקדמה לספרו של הרב הירשוביץ, בירך אותו הרב יצחק אלחנן ספקטור על פעולותיו החשובות 'לחזק את יסודי הדת במדינתו, הן בבשר כשר ובמקוה כשרה'. בעמודים 27 ו-32 ביקש ממנו ידידו הרב אריה ליב ראשקעס, אב"ד שניפישאק, להתרחק מסידור גיטין במדינה, משום ש'למצוא סופר ועדים כשרים הדבר קשה מאד'.

49. שם, עמ' קלה.

50. בית ישראל באמריקה, עמ' 297.

51. בית אברהם, עמ' 47.

52. שם, עמ' 48-49.

53. ישא אי"ש, אבה"ע סי' ז.



יש לציין שבית ספר יהודי מלא הוקם לראשונה באוסטרליה רק בשנת תש"ט. עד אז למדו כל הילדים היהודים בבתי ספר נוכריים.⁵⁴ נוכח המצב ההיסטורי ברור לגמרי שהתקווה הייתה שהגירות תאמצנה זהות יהודית או לכל היותר תנהגנה כמסורתיות, ולא סביר לצפות שהן תקיימנה אורח חיים דתי. הפוסקים, שלא ביארו בפירוט ובתוקף את חשיבות עניין קבלת המצוות במדינה כאוסטרליה, שבה ככלל היהודים לא היו דתיים, ובמקומות רבים לא היו צורכי דת בסיסיים, סברו שלאור חומרת סכנת ההתבוללות בעיות אלה אינן מונעות את הליך הגיור, ולא ניתן להסביר שראו בקבלה כנה לשמור את כל המצוות 'מובן מאליו'. התיאורים החיוביים של חלק מהפוסקים הנזכרים בדבר רצינותן של הגירות במצוות הדת היו בבחינת 'חצי הכוס המלאה', והם תואמים להפליא לעמדה שמבקשת להבליט את המצוות הרבות שמסורתיים מקיימים, בהן חגי ישראל, אמונה בה' ומצוות בין אדם לחברו. לכן, מלבד עשרות הפוסקים שהקלו במפורש, ניתוח היסטורי-הלכתי של דברי עשרות פוסקים נוספים מוכיח שגם הם הקלו בגיור, כל אחד כפי עניינו.⁵⁵

ג. טענות כלליות נגד פסיקת הרב מלמד

הרב פ"ר טען שהרב מלמד 'מחפש בכל מיני פוסקים לא מוכרים ועל פיהם לפסוק הלכה נגד הפוסקים המובהקים'. מעבר לקו המחשבה המוזר המכנה את הרב גלזר, מהרש"ם, הרב עוזיאל וגדולי ישראל אחרים 'כל מיני פוסקים לא מוכרים', טעון זה אינו משקף את המקובל בספרות ההלכתית, ומבטא ניסיון לסתימת פיות. כידוע לכל לומד בעיון, דרכם של פוסקי הלכה המבררים סוגיה לשוטט בכל ים ההלכה והשו"תים, לעיין בהם, לברר את דעות הפוסקים, מוכרים ושאינם מוכרים, ולשקול את משקלם ומשקל דעתם. במקרה שלנו הראינו שפוסקים רבים וחשובים, מכל העולם, הקלו בזה. הסתפקות במקורות המצוטטים לרוב ב'ספרי המלקטים', תוך התעלמות מאין ספור המקורות הקיימים בספרי השו"ת ובכתבי-העת, מונעת מהמעייין לעמוד על האמת. אגב, גם מי שלא הכיר את דברי המקילים וקרא את דברי המחמירים המוחים נגד המנהג הרווח להקל בגיור - אמור היה לשאול את עצמו מי הם כל אותם פוסקים שהקלו וכנגדם צעקו בקול גדול המחמירים, ומה היו נימוקיהם, ובחיפוש קל היה מוצא אותם. עוד טען הרב

54. זמן יהודי חדש, עמ' 135; ראה גם באתר האנציקלופדיה היהודית הווירטואלית, jewishvirtuallibrary בערך: 'טיול וירטואלי בהיסטוריה של יהדות אוסטרליה', שם נכתב שלאחר מלחמת העולם השנייה היגרו יהודים רבים לאוסטרליה. המהגרים ממזרח אירופה התאפיינו ברמה דתית גבוהה יחסית והגיעו בעיקר למלבורן. לעומתם המהגרים ממערב אירופה, החילוניים יותר, הגיעו לסידני. אבל אם המהגרים הגרמנים וההונגרים היו חילוניים בהשוואה לרוסים ולפולנים, הם עדיין היו הרבה יותר דתיים מהאוסטרלים', כלומר טובים היו החילוניים של אירופה מהדתיים של אוסטרליה.

55. לדוגמה: תשובת הרב יהודה ליב צירלסון, רב קיימברידג' והמדינה, בשו"ת עצי הלבנון, סי' סד, לפרנמבוקא בברזיל, אזור שלא הייתה בו קהילה דתית בעת החדשה; תשובת הרב אריה ליב ברוידא, אב"ד לבוב, מצפה אריה, סי' מא, לגייר במקרה של איש צבא שדר עם נוכרית ורוצה לגייר 'מחמת שהדבר הזה הוא למורת רוח לאמו והיא אינה מתרצית בכך'; תשובת הרב מנחם קירשבוים, אב"ד פרנקפורט, בשו"ת מנחם משיב א, סי' מב, והתגובה שקיבל בשו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קנ; תשובת הרב אלתר שפירא, אב"ד צ'רנוביץ, הרב דוד הורוויץ אב"ד ורב סטניסלב, הרב אליעזר גרינוולד אב"ד וראש ישיבה בצעהלים וסאטמר, בשו"ת קול יהודה, סי' כד-כח, תוך השוואת המקילים למחמירים שם; שו"ת הרב פינגרהוט סי' יד, תוך השוואה לסי' טו.

פישר שהרב מלמד בנה שיטה שלמה על פסיקות יחידאיות, ועל פוסקים שכתבו דבריהם במקרה נקודתי, שכתבו 'להלכה ולא למעשה' או שכתבו כחידוש ולא כפסק. טענות אלו נסותרות כבר בדברי הפוסקים שהבאנו, שכמעט כולם כתבו להלכה ולמעשה, ורבים מהם ביקשו להתוות מדיניות כללית ופרסמו את דבריהם בהתאם, דוגמת הרמ"ש גלזנר, הר"י משאש והרב"צ עוזיאל, ה'נהר מצרים', הר"י מסקין (אבן יעקב חגיגה סי' מד) והרב חזקיה שבתי (דברי חזקיהו ב, יו"ד סי' א). טענות אלו הן קו הגנה אחורי של המבקשים שלא להודות בקיומה של דעה מקילה.

סיכום

1. פוסקים רבים הקלו בפירוש לגייר כשהיה קרוב לוודאי שהגרים לא יקיימו אורח חיים דתי, מהם: הרב עוזיאל, המהרש"ם והרב גלזנר. ויש להאריך להביא ולבאר את כל דברי המקילים, ועוד חזון למועד.
2. דברי הפוסקים מונחים בפני תלמידי חכמים, ואין שום טעם להוציאם מפשוטם ולהכחיש שקיימת בכלל דעה מקילה, ועוד בסגנון תוקפני. הפוסקים עסקו במפורש בגיור של מי שלא מתכנן בכנות לשמור מצוות, והתירו זאת על בסיס נימוקים שונים.
3. יש לדחות את הטענות שהמקילים עשו זאת רק נקודתית או לא למעשה. הפוסקים הרבים שהקלו עשו זאת בצורה מפורשת, להלכה ולמעשה, חלקם בשאלות שהובאו לפנייהם, וחלקם כשיטה ובניסיון להתוות מדיניות.
4. עיון מעמיק ברקע ההיסטורי של התשובות מהקהילות היהודיות השונות מוכיח בבירור שעשרות פוסקים שהקלו בשאלת 'גיור לשם אישות' בעת החדשה, למעשה הקלו לגייר גרים שלא יקיימו אורח חיים דתי. שומה עלינו לעיין לא רק בדברי הפוסקים עצמם אלא גם ברקע לדבריהם שפותח צוהר להבנת התשובה כהלכתה.

תגובה לתגובה / הרב אורי בצלאל פישר

מבוא

בשני מאמרים השגתי על גישתו של הרב אליעזר מלמד. לאחרונה השיג על דבריי הרב דוד שץ, מרבני מכון 'הר הברכה'. אקדים ואומר שאני שמח שהרב דוד שץ הגיב על דבריי וראה לנכון להתייחס לדברים.

עיון בדברי בעל ספר 'נהר מצרים'

כעת לגופם של דברים. אין ברצוני להיכנס עכשיו לתוך פלפול של כל מקור ומקור ולדון אם ההבנה של הרב דוד שץ נכונה או אינה נכונה. לא נראה לי שכך דרכם של הפוסקים. הגישה הנכונה היא לעיין בש"ס, בראשונים ובגדולי הפוסקים. כבר טענתי שוב ושוב שאין מעיינים בדברי כל פוסק ופוסק. יש מדרג לפוסקים ואינם שווים במעמדם ההלכתי לעניין פסיקת הלכה. על אף זאת, כיוון שראיתי שהרב שץ כנראה מיהר בהשגותיו ולא עיין די בדברי הפוסקים, ראיתי לנכון להראות כמה השגותיו אינן נכונות. השבתי וכתבתי שבעל ספר 'נהר מצרים' לא ציין שהייתה אומדנא ברורה שאין בכונת המתגיירת לשמור תורה ומצוות; שם היה מדובר שיודעים שכל הגיור נעשה רק משום שרוצה להינשא אל היהודי. הרב שץ השיב על דבריי וכתב:



ואומנם דברי תורה עשירים במקום אחר, שכן ה'נהר מצרים' תיאר בהלכות כתובות (אות י') שהם אינם נוהגים כרמב"ם להשביע את הבאה ליטול כתובתה ששמרה את הדת כראוי וטבלה לנידתה משום ש'לדאבון לב הנשים הלועזות אשר למדו בנערותם בבית הספר לאומות העולם ומתלמדות מדרכיהם יבוזו לדיני הנדה וטבילתה וא"כ לריק הוא להשביעם פן יעברו גם על השבועה ונמצינו מכשילם גם בחומר השבועה', ובכל זאת הוא מציין שבשעת החתונה משביעים אותה שתשמור, ואולי יש בזה 'הצלה פורתא'. הרי שהיהודים שלמדו בבתי הספר הנוכריים לא קיימו אורח חיים דתי, וקשה להאמין שיהודי שנשא נוכרית וביקש לגיירה התכוון להיות דתי יותר מאשר יהודי שנשא יהודייה, ועוד יותר קשה להניח זאת כמובן מאליו ולא לבאר זאת ביתר פירוט.

איך אפשר להוכיח מהעובדה שיהודים רבים לא שמרו כל כך תורה ומצוות, שגם הנוכריה הזו שבאה להתגייר - יש אומדנא ברורה שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות? היכן יש כאן אומדנא ברורה? אם כן, נאמר כיום שכיוון שרוב היהודים אינם שומרים תורה ומצוות, יש אומדנא ברורה שכל מתגייר אינו מתכוון לשמור תורה ומצוות! מתמיה שעל פי דיוקים כאלו ממציאים גישה חדשה בגיור.

אוסף ואומר שבהערה שם ציין לדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל, ורצה ללמוד מדבריו שהבין מדברי בעל ספר 'נהר מצרים' שאפשר לגייר גם כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגיירת לשמור תורה ומצוות. ואולם הדברים מפליאים ומדהימים, כיוון שאין לכך שום ראיה מדברי הרב עובדיה יוסף. יתרה מכך, הרב עובדיה יוסף כתב במקום אחר במפורש שאם יש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, הגיור אינו חל. בספר 'משא עובדיה' (עמ' תכה) הוא כתב:

ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אך בית הדין סבור על ידי אומדנא דמוכח שכל דבריהם מן השפה ולחוץ ולבם בל עמם, ומיד לאחר מעשה הגיור, יפנו עורף לתורה ולמצוות, וישליכום אחרי גוים - וודאי שאין לקבלם, **ולא שיך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, כל דאיכא אומדנא דמוכח ואנן סהדי שדעתו כך הו"ל כאילו פירש בהדיא, ולא חשיב דברים שבלב...** וממילא כשהגר או הגיורת ברצונם לגור בקיבוץ חפשי לאחר גיורם, ויש אומדנא דמוכח שימשיכו לאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת וכדומה אין לקבלם. והכל לפי ראות עיני הדיין...

במקרה מסוים⁵⁶ טען הרב עובדיה יוסף שכיוון שהגר לא קיים מעולם שמירת תורה ומצוות, יש בכך הוכחה שמעולם לא הייתה קבלת מצוות, והגיור שלו מעולם לא חל: והנה מלבד כל הנ"ל, המתגייר הלז, סופו הוכיח על תחלתו, ונראה בעליל שמעולם לא קיבל עליו עול מצות ולנהוג כדת ישראל, וכל מה שעשה הוא רק כדי לבצע זממו לישא לו את בת ישראל אשר חשק בה לאהבה, וכל כיוצא בזה, אין שום ערך לגיורו.

56. שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' כו.

עיון בדברי הרב יוסף משאש

הרב שץ טען נגדי בנוגע להבנתי בדברי הרב יוסף משאש, וכך כתב:

יתר על כן, בשולי תשובתו מציין הרב משאש כי 'גם ראינו כמה וכמה גרים שלא לשמן באו לשמן והיו גרי צדק באמת וישר'. כלומר ברירת המחדל של גיורו היא שהגרים אינם גרי צדק באמת וישר. בתשובה אחרת⁵⁷ המליץ ר"י משאש לגייר נוכרית שחיה עם כהן, תוך שהוא מנמק שיש לקוות שבעקבות הגיור הבעל היהודי יוכל לקיים את הדת לפנייה לאכול מצה וכו' וכו', כי עתה הוא פרוע מכל המצות כי מתבייש בדתו לפנייה. מדוע תקוותו היא רק שהבעל יאכל מצה וכדומה? האם אין הבעל מחויב, יחד עם אשתו, לקיים אורח חיים דתי מלא אחר הגיור?! על כורחנו שביקש לגייר כדי לעודד תהליך של התקרבות מועטה למסורת, אבל לא דרש קיום אורח חיים דתי כתנאי לביצוע הגיור.

שוב יש כאן דיוקים שאינם דיוקים. הרב שץ מזכיר את דברי הרב משאש שאומר שמדובר בגרים שמתגיירים שלא לשם שמיים ואינם גרי צדק, אבל מה זה קשור לעניין גיור כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות? יש מושג, כפי שהסברתי בהרחבה במאמרי, של גיור שלא לשם שמיים - כוונת הדברים היא שמתגייר משום סיבה כל שהיא, כגון גיור לשם אישות - שמבואר בגמרא במסכת יבמות (כד ע"ב) שהוא חל, אבל כפי שהתבאר בדברי הראשונים (ריטב"א יבמות שם) אכן יש אומדנא ברורה שבכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. אמשיך עם השגתו הנוספת והיא מתשובתו בנוגע לכהן שנושא גיורת, שכתב: מדוע תקוותו רק שהבעל יאכל מצה? אולם הדברים מעניינים, כיוון ששכח שהרב משאש כתב 'וכו' וכו', כלומר כוונת הדברים לא רק לאכילת מצה, אלא לעוד מצוות. אדרבה, אפשר לומר שאפילו על אכילת מצה בסופו של דבר יקפיד.

שימוש תלמידי חכמים

לאחר הערות אלו, ארצה להוסיף כמה השגות מרכזיות. הגמרא אומרת (ברכות ז ע"ב) ש'גדולה שימושה יותר מלימודה'. המהרש"א (שם) הסביר שבאמת 'גדולה שימושה' מהטעם שלומד הלכה למעשה. אדם שלומד מתוך ספרים יכול להגיע להבנות לא נכונות. נוסף על כך, לא כל מה שכתוב בספרים מגיע לידי הלכה למעשה: לפעמים מדובר במקרה ספציפי ומיוחד, לפעמים הדברים לא התבררו דיים. נאמר בגמרא (גיטין ס, ע"ב) שיש איסור לכתוב תורה שבעל פה. הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים' (ח"א פרק עא) הסביר טעם איסור זה:

וכבר ידעת כי אפי' תורה שבע"פ המקובלת לא היתה כתובה לפנינו, כפי הצווי המפורסם באומה דברים שאמרת לך על פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב, והרי זו היא תכלית החכמה בתורה, לפי שהיתה הרחקה ממה שאירע בה בסופו של דבר, כלומר רבוי הסברות והסתעפות השטות, ומשפטים בלתי ברורים שיארעו בהסברת המחבר, ושכחה שיתארע לו, ויתחדשו מחלוקות בין בני אדם ונעשים תנות ונבוכים במעשה, אלא נמסר הדבר בכל זה לבי"ד הגדול... ואם במשפטי

57. אוצר המכתבים א, תמו.



ההלכה חשו **לקבעם בספר שיהא מסור לכל אדם** מחמת מה שיארע בסופו של דבר מן ההפסד...

לפי הרמב"ם יש חשש גדול לטעות בכתיבת תורה שבעל פה. אם התורה הייתה נכתבת בספר, היא הייתה מתפרשת בפירושים רבים, ובוודאי הטעות הייתה מצויה. כשהדברים כתובים, יש אפשרות לפרש אותם בצורות שונות. האדם יכול להכניס את רצונותיו בתוך הדברים. יש חשיבות מרובה שהדברים יעברו מרב לתלמיד וזאת כדי שהם לא יעברו בטעות. זוהי הסיבה לערך הרב שיש לשימוש תלמידי חכמים. הדברים האלו באים כנגד המצאת גישה חדשה בגיור ובעניינים נוספים, מתוך דיוקים בשו"תים בעניינים שאינם כתובים במפורש. כל זה נעשה משום שאפשר להכניס בתוך הכתוב דברים שנראים לרבנים אלו. זהו האסון בפסיקה רק מתוך הספרים ולא מתוך שימוש תלמידי חכמים. צריכים לראות איך הרבנים בכל הארצות נוהגים בגיור. איך יכול להיות שפתאום כמה רבנים ימציאו גישה חדשה שאינה נהוגה אצל הרבנים בדור הזה? גדולי הדור מהציבור החרדי והדתי-לאומי מתנגדים לגישה זו. כל הרבנים גדולי הדור סבורים שגיור 'מסורתי' אינו תקף. אי אפשר לפסוק ולפתח גישה חדשה על פי דיוקים בספרים. הדברים צריכים להימסר מגדולי הדור. כמובן יהיו כאלו שיבואו ויטענו 'וכי מי אתה שתחליט זה הוא גדול הדור וזה אינו גדול הדור. יש גדולי הדור בדור שלנו שסבורים שגיור זה אכן הוא גיור'. על כך אשיב ואומר שלוש תשובות בדבר:

(1) אפילו אם נאמר לשיטתם שאכן אלו גדולי הדור, בכל זאת מדובר על מיעוט כנגד כל גדולי הדור שסבורים אחרת.

(2) לא בטוח שגדולי הדור האלו שסבורים כך שימשו אצל גדולי הדור האחרים והם טוענים שידוע להם שגדולי הדור הקודם סברו כך, כלומר שהם שמעו מהם במפורש שאפשר לגייר גם כשידוע שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, או כלשונם להיות 'מסורתי' כרוב היהודים בארץ ישראל. הם מדייקים דיוקים אלו מתוך דבריהם, אבל הם אינם מעידים עדות על כך.

(3) חבל שאנשים אינם יודעים איך להגדיר מי הם גדולי הדור. זוהי באמת בעיה גדולה. אלא נראה שהדרך הנכונה לקבוע מי הם גדולי הדור היא לפי תלמידי החכמים בדור, ואולי ליתר דיוק לפי גדולי הדור האחרים. אם גדולי הדור האחרים מתייחסים אל הרב כאל גדול דור ומחשיבים אותו כך, הוא נחשב לאחד מגדולי הדור. לעומת זאת אם רבים מתלמידי החכמים אינם מתייחסים אליו כאל גדול דור, הוא אינו גדול דור. לראי"ה קוק זצ"ל היו מתנגדים רבים, ובכל זאת גם המתנגדים אליו הסכימו שהוא גדול דור.

מדוע הדברים אינם כתובים במפורש?

תמוה בעיניי שהערתי על נקודה זו במאמרי, ושוב לא מצאתי מקור אחד בדברי הרב דוד שץ שכתב במפורש שאפשר לגייר גם כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. מדוע הפוסקים הרבים, כפי שטען הרב שץ, לא כתבו בצורה מפורשת שאפשר לגייר באופן כזה? מדוע צריך ללמוד את הדברים רק מדיוקים מדבריהם ומהבנת הרקע ההיסטורי? וכי כך הפוסקים כותבים הלכה? אינני מבין מדוע כל הפוסקים הרבים שהשיגו על דבריהם וטענו נגדם (כפי שטען הרב דוד שץ) לא השיבו

שאפשר לגייר באופן כזה ולא הביאו ראיות לכך. יש דיוקים בדבריהם, אבל הדברים אינם כתובים מפורשות. לדעתך, זה אומר דרשני.

רקע היסטורי

הרב שץ העיר שאינני מכיר את הרקע ההיסטורי, ואם הייתי מכיר אותו הייתי מבין שבוודאי המתגיירים שהוזכרו בדברי הפוסקים לא התכוונו לשמור תורה ומצוות, והייתה אומדנא דמוכח על כך. אשיב ואומר שאינני חושב שהרב שץ מכיר את הרקע ההיסטורי. כוונתי היא שהרב דוד שץ חי בתקופתנו ולא לפני מאה וחמישים שנה. אדם שלא חי לפני מאה וחמישים שנה, אפילו עם כל הקריאה על התקופה בעבר, אינו יכול להכיר את התקופה כנדרש, ולא יוכל להשוות בדיוק את התקופה ההיא לתקופתנו. הוא אינו יכול לדעת מה הייתה הסבירות שהמתגייר ישמור תורה ומצוות לאחר הגיור. אוסיף שחייתי שנים מספר בחו"ל, ואני מכיר מעט את התופעה של נישואי תערובת ואת חיבור היהודים לקהילה בחו"ל. הדברים שונים בהחלט מכפי שהם בארץ. בחו"ל במקומות רבים היהודים קשורים לקהילה, אפילו אלו שאינם שומרי תורה ומצוות, ולכן סביר להניח שהמתגייר אכן ישמור תורה ומצוות. אני מכיר גם כמה גרים מנישואי תערובת שאכן היו מעמודי התווך בקהילה. וזאת מכוח היותם קשורים לקהילה.

דרכם של פוסקי ההלכה

עוד כתב הרב שץ:

כידוע לכל לומד בעיון, דרכם של פוסקי הלכה המבררים סוגיה, לשוטט בכל ים ההלכה והשו"תים, לעיין בהם ולברר את דעות הפוסקים, מוכרים ושאינם מוכרים, ולשקול את משקלם ומשקל דעתם. במקרה שלנו, הראנו שפוסקים רבים וחשובים, מכל העולם, הקלו בזה. הסתפקות במקורות המצוטטים לרוב בספרי המלקטים' תוך התעלמות מאינספור המקורות הקיימים בספרי השו"ת ובכתביההעת, מונעת מהמעייין לעמוד על האמת.

האם אכן כך היא דרכו של הפוסק? והאם זוהי דרכו של הרב אליעזר מלמד? מעניין שאם נתבונן בסדרת ספרי 'פניני הלכה' ונבדוק כמה פעמים מוזכרים הפוסקים שכיום הוא מצטט אותם לעניין גיור, נמצא שהם מצוטטים פעמים אחדות. הרב גלזר זצ"ל כלל אינו מוזכר. הרב עוזיאל זצ"ל מוזכר 64 פעמים, והרב משאש זצ"ל - פחות משלושים פעמים. רק לשם ההשוואה, ה'חזון איש' מוזכר 550 פעמים. מדוע עד עכשיו הרב מלמד לא הזכיר פוסקים אלו?

לגבי גופם של דברי הרב שץ. דווקא פוסק אמיתי הוא אינו אחד שצריך לעיין במרחב השו"תים ולראות מה כל אחד ואחד אמר, אלא הוא יודע ש"ס וראשונים, יש לו סברה ישרה והוא יכול להכריע במחלוקות. גדולתו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל הייתה שידע ש"ס וראשונים ויכול היה להכריע בכל הלכה והלכה. הוא לא עיין במרחב השו"תים. נוסף על כך, גם אלו שעיינו במרחב השו"תים לא עיינו בכל שו"ת ושו"ת ובדברי כל רב ורב. כאמור יש מדרג לפוסקים ויש לעיין בפוסקים שהם מגדולי הדור ולא בכל פוסק ופוסק. ה'חזון איש' (יו"ד סי' קנ"ק; ה' הל' כלאיים סי' א' ס"ק א) קבע לנו כללים ברורים בדרך הפסיקה. הוא התווה לנו גם את דרך הפסיקה בדיון הליכה אחר רוב:



ידוע כי אין כח רוב אלא במושב בית דין, אבל חכמים החולקים שחיו בדורות חלוקות או במדינות חלוקות אין נפקותא בין רוב למיעוט, ואותה המדינה שרוב התורה שבידם הוא מרב אחד ומתלמידי ומתלמידי תלמידי עושין כרובם אף במקום שרבים החולקים, ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו רי"ף, רא"ש רמב"ם, רמב"ן, רשב"א ריטב"א, ר"ן, מגיד משנה, מרדכי, פירוש רש"י ותוס', הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, כל מקום שיש פלוגתא וכאמור אין כאן הכרעת כח רוב היה הדבר מסור להכרעה לכל חכם, או להחמיר, או לבחור ביחידים ידועים לילך אחריהם ובמקום שלא הוכרע הדבר ספק, ובדיני ממונות אמרו דאם יש יחידים כנגד רבים יכול לומר קים לי שהדבר ביסודו בספק, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם אין הרוב ידוע כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו, [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב] ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי לנטיה לצד זה, אבל ראוי יותר בזה להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעו לידינו בכל מקצועות התורה.

לפי ה'חזון איש', אין במחלוקת הפוסקים דין הליכה אחר הרוב, והדבר נתון לשיקול דעתו של הפוסק. הפוסק היה משתמש בכוח הרוב לפסיקת ההלכה, דהיינו הפוסק היה מסתייע ברוב כדי להכריע את ההלכה. כמובן בהכרעת ההלכה על פי רוב, מדובר ברוב חכמי ישראל הידועים והמפורסמים, אלו שספריהם נפוצים בינינו. לכן אין מקום לעיון בדברי פוסקים לא מפורסמים, שספריהם לא התפשטו בכל מקום ומקום. לא הולכים אחר כל רב ורב. פעם שמעתי מהרב שלמה פישר זצ"ל שאמר שלא כל אחד שחי בתקופת הגאונים היה גאון, ולא כל אחד שחי בתקופת הראשונים היה ראשון. לא כל אחד שכתב ספר בתקופת הראשונים היה מגדולי הדור. צריך להכיר את גודלו של כל רב ורב. מובן שכך הדברים בנוגע לרבנים בתקופת האחרונים: לא כל רב שכתב מאמר או תשובה הוא מגדולי הדור ועכשיו נלך אחר פיו ונבטל את דעות הפוסקים הגדולים שחלקו עליו. ואולם הדבר המדהים הוא שטרחתי לכתוב מאמר שלם ולהסביר את דרכי הפסיקה ודנתי בנוגע לדין סמיכה על דעת יחיד בשעת הדחק, ושם הרחבתי את הדיבור על שאין סומכים על דברי כל פוסק ופוסק. אינני מבין מדוע הרב שץ לא טרח לעיין במקורות שהבאתי ולהשיב עליהם.

משמעות הגיור

בתחילת מאמרי דנתי בדברי הראשונים והאחרונים בנוגע לעניין קבלת המצוות. כמו כן, כתבתי מאמר ארוך מאוד בעניין זה בספרי 'גר המתגייר'⁵⁸ שם דנתי על הדברים מתוך עיון בגמרא, בראשונים עד האחרונים. הוכחתי את הדברים באריכות מתוך הש"ס והפוסקים. אני חוזר ואומר שאינני מבין איך בכלל עולה הסברה שאפשר לגייר מישהו בידענו שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. **הרי משמעות הגיור היא הצירוף אל הברית של עם ישראל עם הקב"ה, שהיא שמירת תורה ומצוות.** וכי בני ישראל במעמד הר סיני

58. גר המתגייר, ח"א, 'קונטרס קבלת מצוות בגיור'.

לא התכוונו לשמור את התורה והמצוות? אוסיף ואומר: מה המשמעות של עם ישראל אם לא שמירת התורה והמצוות, להיות סגולה מכל העמים? הסגולה מכל העמים היא בדרך המיוחדת שעם ישראל מתנהג, ודרך זו נלמדת מתוך התורה והמצוות.

גיור 'מסורת' - אינם מאמינים בשכר ועונש

הרב שץ טען נגד:

בסיום דבריו הרב פישר טוען כי 'אדם שמתגייר ואינו שומר עיקר המצוות, בוודאי אינו מאמין שתורה משמיים ואינו מאמין בהשגחת ה'. טענה זו אינה מבוססת, ומלמדת על חוסר היכרות עם אורחות חייהם של מאות אלפי יהודים במדינת ישראל.

תהיתי במפורש איך יכול להיות מישהו שמאמין בשכר ועונש ועובר על מצוות שאין שום קושי בקיומן, אין בהן עול, דברים קלים ביותר. רואים בכך שהוא מנותק לגמרי מהתורה והמצוות. יש מצוות רבות שאין בהן קושי, ובכל זאת זה שבא בפנינו אין בכוונתו לשמור אותן, וגם אין בכוונתו לדעת אותן. אדם שמאמין בשכר ועונש ומאמין שיקבל עונש חמור לאחר מכן, אינו מתנהג באופן כזה. אלו שאינם באים להתגייר בפני בית הדין לגיור של הרבנות הראשית לישראל הם אנשים שאינם מתעניינים בשמירת תורה ומצוות. אין להם שיג ושיח ביהדות. כנראה הרב דוד שץ אינו מכיר את המציאות, או רק מנסה להתעלם ממנה.

הרבנות הראשית לישראל כיום מחמירה - האומנם?

הרב שץ פתח את מאמרו והציג את עמדת הרב מלמד, וכך כתב:

התשתית העובדתית לדיון ההלכתי היא שקיימת עמדה רבנית ותיקה ומבוססת לפיה הבשעת דחק, במקרה של חשש להתבוללות, נהוג לגייר גם כאשר המתגייר מקבל על עצמו תורה ומצוות אך הדיינים והמתגייר מבינים שקרוב לוודאי שהמתגייר לא יקיים אורח חיים דתי. כך היה המנהג הרווח בארץ ובעולם זה כמאה וחמישים שנה. במשך שנים רבות מנהלים רבני הציבור החרדי מלחמה קשה נגד שיטה זו, שעד לפני כמה עשרות שנים היתה נהוגה גם בידי הרבנות הראשית. אציין שכשהרב מלמד בא לדון בגישתו של הראי"ה קוק זצ"ל, הוא היה צריך לטעון שהוא אינו חי במציאות של נישואי תערובת ולכן החמיר, אבל אם היה חי עכשיו, בוודאי היה משנה את דעתו. כמה קל לשנות את דעותיהם של רבנים, בגישה זו אפשר לשנות את כל ההלכה! גם ה'שולחן ערוך' בוודאי היה פוסק אחרת בהלכות רבות, פשוט הוא לא חי בתקופתנו. הראי"ה קוק זצ"ל אמר את דבריו על בסיס מקורות הלכתיים. אינני מבין: וכי משום שהמציאות השתנתה המקורות השתנו? גיור שאין בו כוונה לשמירת תורה ומצוות אינו גיור. הראי"ה קוק ביסס את הדברים במקורות רבים. נוסיף ונביא עוד פוסקים שכנראה לפי גישתו של הרב מלמד היו רבנים שלא היו ציונים וידעו רק להחמיר. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק זצ"ל היה מגדולי רבני המזרחי בארה"ב, וכדאי לראות את גישתו בגיור; הוא כותב בספר 'קול דודי דופק' (עמ' 99-100, הערה 22):



מפי אבא מרי שמעתי פעם, כי הרמב"ם לא נתכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות, הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל ענין של גירות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה. הוא לא חילק בדבר, ולא חידש גיור 'מסורתי'. עוד נציין שהרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל נקט שאם ההורים המאמצים אינם שומרים תורה ומצוות, והילד לא יזכה כלל לחינוך תורני, ומסתמא לא יהיה שומר תורה ומצוות, אין בזה שום זכות כלל וכלל.⁵⁹ כנראה הרב סולובייצ'יק לא חי בתופעה של נישואי תערובת, באמריקה אין נישואי תערובת רבים כל כך... הרב הראשי לישראל הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל כתב (פסקים וכתבים ד, יו"ד סי' פט):

שאף על פי שנפסקה ההלכה שבדיעבד גם המתגיירים לשם דברים אחרים, לא לשם שמים, גרים הם, יש לי לכך סברא חזקה מאוד שבזמן הזה אין הדין כך, הואיל ולפנים היה כמעט כל יהודי מוכרח לשמור את המצוות, כי אחרת היה נמאס ונבזה בעיני עמו כפושע ישראל, ועל כן היו מחזקים בכך את האומדנא, שגוי זה שבא להתגייר באמת החליט בדעתו לשמור את השבת וכו', כי אחרת יהיה קרח מכאן וקרח מכאן ואוי ואבוי לו, אבל בזמננו שנשתנה המצב ואפשר להיות מנהיג בישראל ומחלל שבת ואוכל נבילות וטריפות בפרהסיא וכו', מאין האומדנא שבאמת גמר הגוי בדעתו על כל פנים בשעת ההתגיירות לשמור את היהדות? ומה גם שרובא דרובא ואפשר כולם של הגרים ממין זה אינם מתחילים אפילו לשמור את עיקרי הדין.

בתשובה אחרת כתב הרב הרצוג זצ"ל (שם, כרך ו, סימן כז, אות ו) שאלו שהתגיירו לשם אישות אין אומדנא שגמרו וקיבלו תורה ומצוות. לפיכך כיום יש אומדנא שהקבלה מסופקת, ויש לדונם כספק גרים, ולכן יש מקום גדול להימנע מלגיירם, שכן הם נותנים מקום לתערובת זרע ספק נוכרי בישראל. כפי שידוע לי, הרב הרצוג היה מגדולי הציונים. גם ידוע לי שהוא חי בתקופה של נישואי תערובת. כדאי לנו ללכת אחר גדולי הפוסקים בדורנו ולראות את גישתם בגיור, ולא להמציא גישות חדשות. בעיקר כדאי לתת לגדולי הדור להכריע בשאלות של כלל ישראל.



⁵⁹ ר' בספר נפש הרב, עמ' רמה.