

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 139
ניסן 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 בלוק, הרב אריאל בראלי,
הרב תומר בן-צבי, הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:

אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

6

6 לעילוי נשמת מו"ר הרב חיים דרוקמן זצ"ל / ר' אשר מבצרי

אמונת עתיד

8 מה יענה הרב ל'בעל העגלה'? - למהותו של 'חג השבועות' / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

17 1. מעשר כספים מהברוטו או מהנטו / הרב נעם אלטמן

17 2. נכיו הוצאות עבודה לפני חישוב מעשר כספים / הרב נעם אלטמן

3. שימוש בכספי מעשר למימון לימודים אקדמיים או שכר לימוד בישיבה לבן גדול

18 / הרב נעם אלטמן

19 4. קבלת מלגה / הרב אריאל בראלי

19 5. איסוף מידע ממתחרים / הרב אריאל בראלי

20 6. ירושת הבנות / הרב אריאל בראלי

21 7. מעשה שבת / הרב מנחם פרל

21 8. שינוי מצב בשעון שבת בשבת / הרב מנחם פרל

22 9. עינית דיגיטלית לדלת / הרב מנשה צימרמן

23 10. בירור על מוצרים לפני רכישתם - מיניבר, מחם, תנור / הרב מנשה צימרמן

25 11. מינוי גר צדק לגבאי בית כנסת / הרב איתאל אמיתי

הארץ ומצוותיה

27 שתילת ירקות סמוך לעצי פרי / הרב יהודה הלוי עמיחי

30 נוף הצמח שנוטה ליריעת פלריג לעניין איסור ערלה / הרב יואל פרידמן

34 אופן הפרשת חלה מעיסת שביעית / הרב נתנאל אוירבך

הפרשת תרו"מ מפירות שחנטו במוצאי שמיטה קודם ט"ו בשבט

43 על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט / הרב אברהם סחובולסקי

46 רכישת ירקות ולקיטתם במוצאי שביעית / הרב יצחק דביר

משפט התורה

56 האם היה מותר לנשיא המדינה להעניק מזוזה למלך בחריין? / הרב פרופ' נריה גוטל
העמדת ישראל לדין פלילי בערכאות של גויים בגין סרבנות גט והשפעתה על כשרות הגט

65 / הרב א' יהודה וורבורג

70 הפליית האישה לטובה / הרב ד"ר רצון ערוסי

74 מכולות שנפלו בלב ים / הרב אריאל בראלי

78 'מזל וברכה': התוקף ההלכתי של קניין היהלומנים / הרב נתן קוטלר

87 חלוקת עלויות בנייתו של קיר תמך / הרב אבישי קולין

97 'ואתם תהיו לו לעבדים'?! - מעמד האזרח תחת שלטון המלך / הרב איתאל אמיתי

כלכלה והלכה

- 103 טעות בחישוב מעשר כספים / הרב יהודה הלוי עמיחי
 105 השפעת ביטול איגרות החוב המיועדות על המסלולים הכשרים / הרב שלמה אישון
 109 אונאה בימינו - מבוססת מוצר או סל קניות? / ר' ארז אדלר
 113 ההיתר שעלה בעשן המשרפות - הצהרת עסקה אישית / הרב אורי סדן

רפואה והלכה

- 125 פסיקה במראות דרך מסך - סקירה טכנולוגית / הרב אביעד משה
 129 תמיכה ומגע של בעל באשתו היולדת / הרב שמעון בן שעיה
 137 בלנית שאינה מכסה ראשה או שאינה שומרת שבת / הרב עומר שפס

טכנולוגיה והלכה

- 142 תשובות לרבני מכון צומת בענייני הלכה וטכנולוגיה / הרב דוב ליאור
 146 הקלטה בשבת לצורך מצווה / הרב מנשה צימרמן

מידע יישומי

- 149 התאמת מכשירי שמיעה נטענים לשימוש בשבת / הרב שי סימינובסקי
 151 שימוש במדי מים מאושרים לשבת עם מדידת ספיקה פעילה / הרב שי סימינובסקי

תגובות

- 153 שימוש בהיתר הגרמא במכשירים שנבנו מראש על סמך היתר ה'גרמא' / הרב אביעד משה
 156 תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל והרב הראל דביר
 158 על מינויו של מלך / הרב ישראל שריד

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב ארז אדלר, כולל הדיינות בישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, erezerez1234@gmail.com
 הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
 הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
 הרב נועם אלטמן, מרכז תורה ומדינה – אחווה, ישיבת תורת החיים,
noamaltman13@gmail.com
 הרב איתאל אמיתי, מרכז תורה ומדינה, batsheva661@gmail.com
 הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
 הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
 הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
 הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
 הרב שמעון בן שעה, פסיכותרפיסט מטפל זוגי ומדריך מוסמך; קליניקה: גבעת שמואל, קדומים,
sbenshaya1@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, מכון התורה והארץ, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
 הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
 הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswtd@gmail.com
 הרב א' יהודה וורבורג, דיין ביה"ד ניו יורק וניו ג'רזי ארה"ב, מחבר סדרת ספרי הלכה 'סמכות רבנית'
adcatz@gmail.com
 הרב אריה כץ, מכון פוע"ה,
adcatz@gmail.com
 הרב דוב ליאור, הרב הראשי לקרית ארבע – חברון
amivtzari@gmail.com
 ר' אשר מבצרי, מכון התורה והארץ,
amivtzari@gmail.com
 הרב אביעד משה, מכון פועה,
aviadm24@gmail.com
 הרב אורי סדן, מכון משפטי ארץ, urisadan@gmail.com
 הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
 הרב שי סימיובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
 הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
 הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
 הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
 הרב מנשה צימרמן, מכון צומת, menashe@zomet.org
 הרב נתן קוטלר, בית מדרש גמרא באמונה, gemarabemunah@gmail.com
 הרב אבישי קולין, מכון משפטי ארץ, avikol323@gmail.com
 הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
 הרב עומר שפס, מכון פועה, osheps@gmail.com
 הרב ישראל שריר, ירושלים, sharirai@netvision.net.il

ר' אשר מבצרי

לעילוי נשמת מו"ר הרב חיים דרוקמן זצ"ל

לעיתים אנו מתרגלים לענקי רוח, אמונה ועשייה החיים בתוכנו ומלווים אותנו בכל דרכינו, ונוכחותם מובנת מאליה בעינינו, ורק לאחר הסתלקותם אנו מתעוררים לשים לב לגדלותם המיוחדת. יהיו הדברים הבאים בבחינת נגיעה במקצת שבמקצת בשיפולי גלימתו של מו"ר הרב חיים דרוקמן זצ"ל, בעיקר ללימוד עבורנו.

הלימוד הגדול ביותר שהקרין על כולנו היה מתורת חיים של אדם גדול שחי את האמונה הגדולה בכל רמ"ח אבריו וסס"ה גידיו, והיה ישר בכל הליכותיו. הרב היה תלמידם הגדול של אברהם אבינו באמונה, בעין טובה ובאהבת חסד, של משה רבנו - במסירות נפש על התורה, ושל דוד המלך - במסירות נפש של ציפייה לישועה, לשיבת ציון ולבניין מלכות ישראל. כל זאת מתוך ענווה גדולה, מתוך התבטלות למו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק ולמורן הראי"ה קוק, ומתוך ענווה וכבוד לכל אדם, גדול וצעיר. אברהם אבינו, דוד המלך, משה רבנו - ראשי תיבות אד"ם, וכך היה הרב 'אדם' בכל הליכותיו, על בסיס הישרות הגדולה כאבותינו, שנקראו ישרים. מתוך כל אלה הייתה לרב השפעה רבה על בניין התורה וההתיישבות בכל הארץ, ברוח המיוחדת של אמונה גדולה ותמימה, ישרות וטהרה, תורה ועבודה, אהבת התורה, העם והארץ, והכול מתוך מסירות נפש גדולה למען עם ישראל.

כל השנים חניך הרב לקשר העמוק בין העם, התורה והארץ, ולאחריותנו הגדולה לפעול עם אל במהלך הגאולה, וברוח זו הציע פשט חדש בהבנת הפסוק: 'שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחלמים':

...אחרי אלפיים שנה של גלות נוראה שכללה גזרות ורדיפות, צרות וייסורים, שחיטות ופוגרומים ונהרי נחלי דם - השיב ד' את שיבת ציון, ואנחנו - היינו כחלמים: שקועים בבעיות שלנו, בקשיים שלנו, בצרות שלנו, בסיבוכים שלנו, ולא שמים לב לגודל האירוע. אנחנו 'מתבשלים במיץ של עצמנו', כפי שנהוג לומר, ומנותקים מן המציאות הגדולה באמיתיותה...

המיוחד אצל הרב היה שהעיסוק בדברים הגדולים של עם ישראל לא הקטין את הרגישות הגדולה וההתייחסות מצידו לר' ישראל הפרטי, לבעיות ולשמחות של תלמידיו ושל רבבות אלפי ישראל, ואזכיר דברים אחדים שהיינו עדים להם.

זכינו ובכפר דרום ובמכון התורה והארץ רבים היו תלמידיו וקשורים אליו מאוד, וכמובן היה הקשר המיוחד עם נהגו אפי איובי הי"ד, ולאחר מכן עם כל משפחת איובי.

בתשרי תש"ן הוקם יישוב הקבע בכפר דרום, ובו רבים מתלמידיו של הרב, לאחר שנים שבהן היה כפר דרום מקום הכנה לגרעיני התיישבות בגוש קטיף. כפר דרום היה מקום

גדוש אתגרים התיישבותיים וביטחוניים לא קלים, שחייבו התיישבות מתוך אמונה גדולה. מתוך הרוח של תורת ארץ ישראל, שהרב חנן אליה כל השנים, באמונה ובמעשה, הוקם כפר דרום למרות הקשיים הרבים.

בכ"ג השוון תשנ"ד נהרג אפי איובי הי"ד, נהגו של הרב, על קידוש השם, בעת שהסיע את הרב לקריית-ארבע-חברון. הקושי בכפר דרום היה גדול מאוד, למשפחת איובי וליישוב כולו, ובמיוחד משום שאפי הי"ד היה ההרוג השלישי בכפר דרום המתחדשת, נוסף לדורון שורשן הי"ד והרב שמעון בירן הי"ד שנהרגו על קידוש השם בתשנ"ב.

הרב ומשפחתו נרתמו לעזרה לכפר דרום, לרומם את הרוח בביקורים ובשיחות ולחזק את משפחת איובי, והם שמרו על קשר אמיץ במשך כל השנים. כך היה גם לאחר הפיגוע הקשה באוטובוס הילדים, בחשוון תשס"א, שבו נהרגו גבי ביטון ומירי אמיתי הי"ד על קידוש השם, וחברים נוספים נפצעו. הרב הגיע בראש משלחת רבנים להזדהות עם כפר דרום ולחזק החברים, בביקורים ובשיחות, שלא יתייאשו מהמכשולים והקשיים - 'כי ישבתי בחושך ה' אור לי'. צריך לציין במיוחד את הרבנית שרה דרוקמן תבלטו"א, שבמשך תקופה ארוכה טרחה והגיעה **פעם בשבוע** לכפר דרום, לטפל בחולים, לעזור ולחזק.

נושא נוסף שהרב היה קשור אליו היה המאבק לשחרור יהונתן פולארד. במשך כל השנים יהונתן פולארד והמאבק לשחרורו היו קרובים מאוד לליבו של הרב, כביטוי לערבות ההדדית ואהבת ישראל. לפני כעשרים שנה, בכנס הרבנים הראשון למען שחרור פולארד, הרב דיבר בהתרגשות רבה על גודלה של מצוות פדיון השבויים ועל המחויבות להצלת יהונתן. ודבריו עוררו מאוד את הלבבות. במשך כל השנים זכיתי להיפגש עם הרב פעמים רבות בעניין אחינו יהונתן. הרב סייע ככל יכולתו ונתן רוח גבית חזקה למאבק הממושך למען שחרור יהונתן. הרב פעל בפעולות גלויות ומאחורי הקלעים, ועורר את הלבבות במקומות רבים לחוש את כאבו של אחינו יהונתן ולפעול לשחרורו. עם פטירת אסתר פולארד ז"ל רצה הרב להגיע לנחם, אולם לא עלה בידו. כחודש לאחר מכן, באדר ב' תשפ"ב, התקיימה פגישה מרגשת בבית הרב עם יהונתן פולארד, ויהונתן הודה לרב על כל המסירות והפעילות למען שחרורו.

נסיים בהכרת הטוב העצומה למו"ר הרב חיים דרוקמן זצ"ל, שהראה לנו את הדרך העולה בית אל וכיצד לעלות בה - מתוך ציפייה לישועה, מתוך אמונה ואהבה ומתוך שותפות בעשייה, בסבלנות. מצד אחד לצפות לישועה, לשמוח על הזכות הגדולה להיות בדור של גאולה ולפעול עם אל, מתוך ציפייה למרחוק, ומצד שני להרגיש את האחריות לפעולה בכל המעשים, קמעא קמעא, מתוך חשיבות העשייה בעין טובה, מתוך אמירת הנני.

יהי רצון שנזכה ללמוד ולהמשיך את דרכו.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.





הרב צבי שורץ

מה יענה הרב ל'בעל העגלה'? – למהותו של 'הג השבועות'

הקדמה אישית

בבית הספר היסודי הממלכתי דתי שלמדתי בו, בטקס הסיום העלו הבוגרים הצגה המבוססת על בלדה של שמשון מְלֶצֶר בשם 'מעשה הרב ובעל העגלה'.¹

תוכן הבלדה - בעל חנות לממכר יין שָׁכַר עגלון, שיביא לו חבית יין מהעיר הגדולה. בדרכו חזרה עם המטען היקר נפתחו ארובות השמיים, הדרך הייתה בוצית וחלקלקה, העגלה התהפכה, החבית נשברה וכל היין נשפך. המוזג הזמין את העגלון לדין תורה, והרב פסק ש'בעל העגלה' חייב לשלם את מחיר הנזק. כשרצה העגלון לדעת מה מקור הפסק, ענה לו הרב שהוא הסתמך על פירוש הש"ך ל'שולחן ערוך'. נחה דעתו של העגלון, והוא יצא, אך מייד חזר ושאל מניין לקח זאת הש"ך, והרב ענה לו שהש"ך הלך על פי הרמב"ם. העגלון קיבל את תשובת הרב והבטיח לשאת בעלות הנזק, אך מייד חזר ושאל למקור הראשוני שעל פיו פסק הרמב"ם. הבהיר לו הרב שהרמב"ם הסתמך על הגמרא. כששאל מה המקור של הגמרא, הרב, שכבר שָׁבַע משאלותיו המטרידות של העגלון, ענה בתקיפות: 'מן התורה! והתורה ניתנה מן השמיים!', ולשאלתו האחרונה: 'מתי ניתנה התורה?' התרעם הרב וענה בקפדנות - 'ב-ו' בסיוון!'. השיב לו העגלון: 'עכשיו הכול מובן. היות שהתורה ניתנה בקיץ, כשאינ גשם, בוודאי הדין הוא שחייבים לשלם, אך אילו הייתה התורה ניתנת בסתיו או בחורף, כשיש גשמים, אין ספק שהתורה הייתה מתחשבת במציאות ורואה אותי כאנוס, שאין עליי אחריות. לכן טעה הרב בפסק דינו, ולא אשלם אף פרוטה'.

כשראיתי את ההצגה, נהניתי כמו כל הילדים וצחקתי על ההברקה בסיום המפתיע. ואולם כשבגרתי ולמדתי תורה ויראה, הבנתי שהבלדה הזו שייכת לסוגה ספרותית של סופרי הזמן החדש, המלאים ביקורת, לפעמים גלויה ולפעמים נסתרת, על העולם היהודי הגלותי, שהם מבניו. יש מהם הלועגים בגלוי לתורה ולמצוותיה,² יש מהם שביקורתם

1. 'ספר השירות והבלדות', הוצאת 'דבר', תש"י עמ' 137-141, מאת שמשון מְלֶצֶר (משורר ומתרגם עברי, תרס"ט-תש"ס, 1909-2000).

2. כמו 'מנדלי מוכר ספרים', ב'ספר הקבצנים' סְטִיָּה חברתית נוקבת כנגד עליבותם של היהודים; או חיים הזז ב'הדרשה', שבה נושא הגיבור יודק'ה נאום שכולו שלילה של היהדות והגלות, שבשתיהן יש ממד פסיבי, והציגו עוינות את שתיהן, בהיותה אקטיבית; או י"ל גורדון בפואמה 'קוצו של יוד' המציגה את אטימות הרבנים, שבגלל אות אחת בגט הוא נפסל, והאישה נשארת עגונה. ראה גם בוויקיפדיה: 'בספרות העברית ידועה הפואמה כאחת המחאות הפואטיות החריפות כנגד השלטון הרבני על הקהילה וקיפוח זכויותיהן של נשים'.

מעודנת יותר,³ אך גם מהם נושבת אותה רוח - שהיהדות היא דבר מיושן שאבד עליו הכלת, ולכן מוצדק להפנות לה עורף ולמצוא תרבות חדשה, דוגמטית פחות, שיש בה גמישות והיא מתאימה לעולם משתנה. הסופרים אומנם הרבו להשתמש בביטויים, בסגנון ובפולקלור מתוך ארון הספרים היהודי, אך רק כקליפה חיצונית. המטרה שעמדה לנגד עיניהם הייתה 'לשחרר' אותנו ממורא שמיים ומעולה של יהדות מעשית של תורה ומצוות, שלדעתם עבר זמנה.⁴ מלצר, שונה מהם, אוהב הוא את פשוטי העם ואת עולמם התמים. הוא נוטה יותר לאווירה של עולם החסידות, ורואה בגדוליו דמויות מעוררות השראה, המחוברות לעם ולעממיותו, אך מאידך גיסא מבכה את הניתוק מן המקורות, כמו ב'אשירה לרש"י'.⁵ גם בבלדה 'מעשה הרב ובעל העגלה' הוא עומד נדהם מול ה'עמארצות' (בורות) ביחס לתורה. עם זאת בין השיטין יש כאן ביקורת, שמסגירה כנראה גם את דעתו, שישנם ציוויים רבים בתורה שהם פרי הנסיבות ההיסטוריות, וכיום אין להם מקום.

בעיון זה נדייק מתוך הכתובים בפרשת המועדים בספר ויקרא, ובמיוחד מפסוקי 'חג השבועות', שהמצוות וההדרכות שנצטוונו עליהן מפי עליון, מלבד שמעיקרי אמונתנו הן נצחיות ואינן תלויות זמן ומקום - ניתן לקרב את דורנו הנבוכך אליהן ולהנחות אותו ללכת לאורך, כי רק הן מבססות חברה יציבה של צדק ומשפט שראוי להתפאר בה. גם הזמן שבו ניתנה התורה שייך למגמה עליונה זו של בניית חברה ערכית, בעלת תודעת אחריות מפותחת. במאמר נדגים כיצד היה על הרב לענות לעגלון כדי לחשוף את בורותו.

א. מדוע לא ציינה התורה את 'חג השבועות' כ'חג מתן תורה'?

חז"ל מכנים את חג השבועות 'זמן מתן תורתנו', אך בתורה לא נזכר שם זה של החג. היעדרו של כינוי זה בולט על רקע שמם הכפול של שני הרגלים האחרים: חג הסוכות הוא חג האסיף, וחג הפסח הוא חג המצות - 'למועד חודש האביב'. כשהתורה מציינת את התקופה החקלאית שהחג חל בה, היא מכנה אותו בכינוי אחד, וכשהיא מתייחסת לצד הרוחני היא מכנה את החג בשמו האחר. ואולם בחג השבועות מציינת התורה רק את הצד החקלאי - יום הביכורים, חג הקציר, בלי הממד הרוחני העיקרי שהוא מתן תורה. וכך מנסח הרב יצחק עראמה ('עקידת יצחק' ויקרא, אמור, שער סז, פרק רביעי) את השאלה:

3. כמו בסיפורים הקצרים של י"ל פרץ, למשל 'מי יודע אם לא למעלה מזה', העוסק בוויכוח בין חסיד לליטאי על מעלתו של הרבי הצדיק, ובוויקיפדיה: 'פרץ מסיט את הדגש מהכיוון הדתי לכיוון המוסרי אנושי, לתחום שבין אדם לחברו שהוא העיקר'.
4. לכן מדגישים את הצדדים המוסריים בלבד, כי רק הם חשובים, ולא מצוות מעשיות, שאין להן מקום בעולם 'מתקדם' ו'נאור'.
5. 'ספר השירות והבלדות', הוצאת 'דבר', תש"י. סיום הבלדה: 'הוֹי רַש"י זָקֵן, פְּרָדֵס יְלֻדוֹתַי וּבְסֵתֵן דְּמִינֵי הַפּוֹרֵחַ... הוֹי שׁוֹבֵה לְפָרוֹחַ, הַבְּסֵתֵן הַגְּדוֹל, לְהַרְגִין אֶת יְלָדֵי יִשְׂרָאֵל, הוֹי תֵן תְּנַנְבְּתָהּ, הַפְּרָדֵס הַנִּפְלָא, לְמַחֲיָה לְתַפּוּצוֹת יִשְׂרָאֵל'.



והנה יש בכאן שאלה חזקה והיא, כי למה לא פירשה התורה כי היום הזה שהוא חג השבועות נזכר ונעשה לזכר מתן התורה האלוקית וקבלתה, כמו שחויב ממה שביארנוהו, וממה שהוחזק בידנו ממנהגו ומנהג אבותינו בתיקוני תפילותינו? הרבה תשובות ניתנו לשאלה זו. ה'עקידת יצחק' עצמו עונה על כך שתי תשובות:

[1] האחד - כי איך תצווה התורה שנחוג יום קבלתה והתחלת מציאותה אם אין אנו חייבין לשמוע בקולה, אם לא בהיות זה מקובל אצלנו לאמת תחילה.⁶

[2] והשני - לפי שזיכרון התורה וקבלתה אינו לזמן מיוחד כשאר ענייני המועדים הנזכרים, רק **מצוותה בכל יום ובכל עת ובכל שעה** דכתיב (יהושע א, ח) 'לא ימוש ספר התורה הזה מפריך, והגית בו יומם ולילה'.⁷

3) הרב הירש, בפירושו על התורה (ויקרא כג, כא), עונה גם הוא על השאלה. אי אפשר לקבוע לדורות את היום **בחודש** לזכר 'מתן תורה', כי לחג השבועות לא נקבע יום מסוים בחודש, כמו לסוכות או לפסח, שחלים תמיד בט"ו בחודש, אלא הוא היום החמישי לעומר. כך לפי הגמרא בראש השנה ו ע"ב: 'עצרת פעמים חמישה, פעמים שישה, פעמים שבעה', וזה תלוי בראש חודש אייר ובראש חודש סיוון, אם הם יומיים או יום אחד: אילו נתכוון הכתוב לחוג את יום החודש של מתן תורה, היה מוסר בידנו את התאריך ההיסטורי על דיוקו - כדרך שקבע את ימי הזיכרון של יציאת מצרים ליום ארבעה-עשר וחמשה-עשר בניסן. נראה, אפוא, שהכתוב לא נתכוון לכך; היפוכו של דבר: כל עצמו לא בא, אלא לשלול אותה תפיסה מוטעית; משום כך אמר: **וקראתם** בעצם היום הזה; וזו, לדעתנו, כוונת הדברים: אל תקבעו את החג ביום החודש של מתן תורה - שהוא הזמן המתקבל על הדעת; אלא תקבעו את החג, שהוא ידוע לכם יפה (ע"י תורה שבעל פה) בעצם היום הזה - **ביום** החמישי לעומר, שהוא היום המיועד להבאת לחם הביכורים, בלא להתחשב ביום החודש. והן זו משמעות כל 'קרא' שבפרק זה: הוא מבטא את קביעת יום החודש של החג, התלויה בקידוש ראש החודש בידי בית-דין. ואילו כאן לא קביעת ראש חודש סיוון, אלא קביעת ר"ח ניסן.

מדברי הרב הירש יוצא שחז"ל קראו לחג 'זמן מתן תורה', כי לא את קבלת התורה אנו חוגגים - משום שלפי דברי התלמוד בשבת פז ע"ב היה מתן תורה ביום החמישי ואחד

6. כמו מצוות האמונה - הרמב"ן לא מנה את הציווי 'אנוכי ה' כמצווה, כי אי אפשר לצוות להאמין בה' לפני שקיבלתי עליי את הקב"ה למלך: 'משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו: גזור עלינו גזירות! אמר להם: לאו! כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירות, שאם מלכותי אינכם מקבלים, גזירותי היאך אתם מקיימין?' (רמב"ן שמות כ ב). בסגנון אחר כותב ה'אברבנאל', ויקרא כג: 'והנה לא נתנה תורה טעם לחג הזה, שיהיה זכר ליום מתן תורה, לפי שלא הוקבע החג לזיכרון מתן תורתנו, כי התורה האלוקית אשר הייתה בידנו והנבואה אשר היא בידנו עדים על עצמה, ואין צורך לקדש יום לזכור אותה'.

7. פירוש ברוח זו מפרש ה'כלי יקר', ויקרא כג, טז ד"ה והקרבתם מנחה **חדשה**: 'סימן ליום מתן תורה. כי התורה צריכה להיות **חדשה** אצל האדם בכל יום כאילו היום קיבלה מהר סיני. ומה שלא נזכר בתורה בפירוש כי יום זה מתן תורה... שעל מתן תורה לא רצה ה' להגביל יום ידוע, לפי שצריך האדם שיהיה **דומה [נדמה] לו בכל יום ויום מכל ימות השנה כאילו באותו יום קיבלה מהר סיני**'.

לעומר - כי אם את **ההכנה** למתן תורה, ואת **היותנו ראויים** לקבל תורה. גם השם 'חג השבועות' מציין את הספירה **לקראת ההתגלות**, ולא את יום ההתגלות עצמו.⁸

(4) תירוש נוסף מביא הרש"ר הירש לשאלה מדוע אין זה ראוי לחגוג את יום ההתגלות ושמיעת עשרת הדיברות, כדי שלא יעלה על הדעת שהם חשובים יותר:

עיקר מתן תורה לא היה כלל באותו יום סיני. שהרי תורה ניתנה ונתקבלה במשך ארבעים שנה; ועשרת הדיברות שנשמעו מסיני אינם יתרים בקדושתם ובמעלתם האלוקית מכל מצוה אחרת של תרי"ג מצוות, שניתנה לנו מפי ה' ביד משה. והקב"ה בעצמו הסביר את משמעות יום סיני: אין הוא אלא הקדמה לתורה, שתימסר בידי משה; הוא בא לאמת לישראל, שה' יכול לדבר אל האדם... ולפיכך לא נתקבלו עשרת הדיברות בתפילת הציבור - 'מפני תרעומת המינין' (ברכות יב ע"א): לבל יעלה על הדעת שעשרת הדיברות הם כל התורה כולה - או שהם יתרים בקדושתם ובמעלתם האלוקית. וכעין זה יש לומר גם ביחס לחג השבועות: **דווקא יום ההתגלות של עשרת הדיברות לא נתקדש לחג לאומי.**

לפי הסבר זה, חכמים קראו לחג 'זמן מתן תורתנו', כי הייתה זו **ההתחלה של נתינת התורה**, ואין כוונתם בכינוי זה להתגלות המיוחדת בהר סיני שמרכזה שמיעת עשרת הדיברות. החשיבות המיוחדת של היום הזה היא עצם המעמד הנשגב, שכל העם עמד ושמע שה' מדבר איתם - 'יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב'.⁹

(5) ב'פרשת המועדים', ויקרא כג, לא רק שלא נזכר חג מתן תורה, אלא גם שמו של חג השבועות נשמט, ונזכרים רק הקרבנות המובאים ביום זה. מכאן, וכן מן העובדה שהתורה מציינת את חג הפסח ומאריכה בספירת העומר - 'עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום', עולה כי התורה רוצה להדגיש את תלותו של חג השבועות בחג הפסח¹⁰ - אין לו עצמיות, אלא הוא יום החמישים לעומר, והוא 'סוגר מעגל' שהחל ביציאת מצרים.¹¹ משום כך אין לחג השבועות 'ימי חול המועד ואין לו תאריך קבוע - הוא אינו 'רגל' **היוצר משהו חדש**, אלא הוא מסיים את חג הפסח. לכן הוא נקרא '**חג שבועות**' - לציין שהוא חל בתום ספירת שבעה שבועות. ואחר שקבעה התורה בתודעתנו את היותו של החג יום טוב המסיים את חג הפסח, יכולים חכמים לציין את מתן תורה שהתקיים ביום זה. יפה דייק הרב אליעזר ליפמן ליכטנשטיין בספרו 'שם עולם' על ספר ויקרא כג, כא: 'וכן תיקנו אנשי כנה"ג מייסדי התפילות - חג השבועות **זמן מתן תורתנו**, אבל לא **חג מתן תורתנו**'.

8. איתמר ורהפטיג, 'חג מתן תורה - זמן ומקום', דף שבועי של בר אילן מס' 1418, במדבר, תשפ"א, הערה 2: אולי ניתן לומר כי מצידו של הקב"ה ניתנה התורה בו' בסיוון, אלא שמשה הוסיף יום אחד, והקבלה הייתה בז' בסיוון. לכן גם מדויק הביטוי **ניתנה ולא התקבלה**.

9. דברים ד, י.
10. קשר זה כבר נרמז במקרא שמות ג יב: 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה'.

11. הרמב"ן, ויקרא כג לו, רואה בחג השבועות את סיומו של הפסח: 'וציווה בחג המצות שבעה ימים בקדושה לפנייהם ולאחריהם כי כולם קדושים ובתוכם ה' ומנה ממנו תשעה וארבעים יום שבעה שבועות כימי עולם וקדש יום שמיני [לאחר שבעה שבועות] כשמיני של חג [סוכות] והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה'.



6) הרב יששכר יעקובסון¹² מחדש שזכירת מתן תורה שונה מזכירת יציאת מצרים, הנזכרת פעמים רבות בתורה. זיכרון מעמד הר סיני נזכר לעומתה רק פעם אחת:¹³ 'רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך - יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב'. הסיבה לכך נזכרת בפירושו הרמב"ן על הפסוק בהמשך:¹⁴ 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש. פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל': 'זיהרם פן יטעו אחרי הקול אשר שמעו [והמראות שראו] ועשו השחתה לקצץ בנטיעות'. לפי הרמב"ן יש לזכור את מעמד סיני וללמד את הדורות הבאים, אולם לא להדגיש את המעמד יותר מדי, כי הדגשה זו עלולה להביא לידי אמונה בכוחות אחרים. על המעמד להיזכר דרך קיום מלא של תורה ומצוות. לדעת הרב הופמן¹⁵ זהו גם הטעם לעובדה שבניגוד לחג הפסח ולחג הסוכות, אין לחג השבועות שום מצווה מעשית שמזכירה את חזיונות סיני, כי התורה אינה מתגשמת בסמל גשמי. לעומת זאת בספרי בית שני נזכר מעמד הר סיני, ובספר נחמיה (ט, יג) נאמר בפירושו: 'ועל הר סיני ירדת ודיברת עמהם משמים ותיתן להם משפטים ישרים ותורות אמת'. וכן במלאכי (ג, כב): 'זכרו תורת משה עבדי אשר ציויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים'. כל עוד הייתה קיימת בישראל עבודה זרה, התעלמו הנביאים ומשורר התהילים מהזכרת מעמד זה, פן יביא הדבר את העם לידי טעות. ואולם בתקופת בית שני רשאים ומחויבים הנביאים להזכיר את השעה הגדולה שבה ניתנה התורה, ולכן נחמיה ומלאכי, שחיו בתקופת בית שני, הזכירו את מעמד הר סיני. הרב מרדכי טרופר¹⁶ מסביר, לפי מהלך זה של הרב יעקובסון, את שינוי שם החג: 'לאנשי כנסת הגדולה' מיוחס בין היתר גם תיקון ברכות ותפילות, קדושות והבדלות,¹⁷ וסביר מאוד להניח שהם אלו שהוסיפו בתפילות חג השבועות את הביטוי 'זמן מתן תורתנו', כשם שהוסיפו לחג המצות את שם המשנה 'זמן חרותנו', ולחג הסוכות - 'זמן שמחתנו'. זאת משום שעם היחלשות יצא דע"ז אין כל חשש להזכיר ולחוג את זמן מתן תורה.

ב. השמטת חג השבועות ב'פרשת המועדים'

הזכרנו לעיל שב'פרשת המועדים' בויקרא כג נזכרים חג הפסח, ספירת העומר וקרבתות של חג השבועות, ועולה תמיהה - מדוע לא מציינת התורה את חג השבועות עצמו? כמו כן הפרשה כולה עוסקת רק בענייני המועדים, בלי יוצא מן הכלל, חוץ מפסוק זה: ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אתם אני ה' אלוקיכם.

12. במאמרו 'רמיזות למעמד הר סיני במקרא' במאסף 'מעיינות' כרך ו' תש"ח, עמ' 116-131.

13. דברים ד ט.

14. שם ד טו.

15. פירושי הרד"צ הופמן לתורה, ויקרא ח"ב, פרק כג, עמ' קסה.

16. מרדכי טרופר, שבועות - 'זמן מתן תורתנו ועצרת', שמעתין, 100 תש"ן, עמ' 54-59.

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

כאן עולה שאלה נוספת: מדוע דווקא **כאן** (פס' כב) שיבצה התורה את מצוות הפאה והלקט?

ועוד: הרי כבר ציוותה התורה רק לפני פרקים מספר (יט, ט) כמעט באותן המילים את מצוות השדה: 'ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור ולקט קצירך לא תלקט'. רש"י על אתר שואל את שתי השאלות האחרונות ועונה עליהן:

בקוצרכם - **חזר ושנה** - לעבור עליהם בשני לאווין. אמר רבי אבדימי ברבי יוסף מה ראה הכתוב ליתנם באמצע הרגלים - פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויום הכיפורים וחג מכאן? ללמדך, שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו.
לשאלות שהעלינו ישנה תשובה נוספת, אך ראשית כול יש להקדים כמה הקדמות.

ג. המקרא מפרש את עצמו – 'שבועות = חוקות קציר'

בספרו¹⁸ מביא אברהם קריב דוגמאות רבות לאחד הכלים הפרשניים להבנת המקרא, ובעיקר למילים נדירות או למילים בעלות כמה משמעויות. במקרים רבים, כשמופיעות מילים נרדפות ואחת מהן נדירה או לא מוכרת, המקרא עצמו טורח ומבאר אותה על ידי מילים מוכרות יותר, וזהו אחד מכלי הפרשנות **שהמקרא מפרש את עצמו** בהם, לדוגמה: בשמות כז, ד נאמר: 'ועשית לו מִכְבֵּר מעשה רשת נחשת'. הפירוש של המילה 'מכבר' הוא 'מעשה רשת'; בויקרא כה, מז נאמר: 'ונמכר לגר תושב עמך או לעֶקֶר משפחת גר', ופירוש המילה 'עֶקֶר' הוא 'משפחת גר'; וכן על זו הדרך דוגמאות רבות נוספות.¹⁹ בירמיהו ה, כד משתמש הנביא בביטוי '**שבועות חוקות קציר**', ויש קושי בהבנת ביטוי זה בפסוק:

ולא אמרו בלבבם נירא נא את ה' אלוקינו הנתן גשם יורה ומלקוש בעתו, שבועות חקות קציר ישמר לנו.

לפי הכלל 'המקרא מפרש את עצמו' יובן הביטוי '**שבועות - חקות קציר**'. בפסוק זה המילים '**חוקות קציר**' מבארות את המילה '**שבועות**'. בפסוק נשלל המובן הרגיל, שהוא צורת הרבים של המילה שבוע (שבעה ימים), ומבואר שזו **תקופת הקציר עם חוקי הטבע**²⁰ המתאימים לה, וחוק הטבע העיקרי בקציר - שלא ירד גשם. פירוש זה מקביל את שני חלקי הפסוק - נותן גשם בעיתו (בזמן הזריעה) ונמנע מלהמטיר גשם בקציר.²¹ אבל גם אם לא נזדקק לקביעה ש'חוקות הקציר' הוא **פירוש של המילה שבועות**, עדיין ניתן לומר ש'**שבועות**' הם ימי הקציר וחוקיו, כפי שמבאר הרד"ק (ירמיהו ה, כד):

18. אברהם קריב, 'שבעת עמודי התנ"ך', עם עובד, עמ' 239-264.
19. ראה עוד יהושע ב, יח, ש'חוט' הוא פירוש המילה 'תקוה' (מלשון קו); ישעיהו נא, יז: 'כוס' היא ביאור המילה 'קובעת' (דומה לגביע).
20. כמו שהנביא ירמיהו עצמו משתמש בנבואה אחרת במילה 'חוקות' במשמעות של חוקי הטבע, בפרק לג כה: 'כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה **חֻקֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ** לא שמת'.
21. בילקוט המכיר, תהלים ח"א פיס' קס"ה, וב'מנורת המאור' - אלנקווה עמ' 273: 'יהיו **תמימות** בטללים ושיבולים מלאות ובריאות', הרי שהמדרש הבין **שהמילים 'תמימות תהיינה' אינן מוסבות על השבתות, אלא על השיבולים.**



שבועות חוקות קציר ישמור לנו - אותם **שבועות** מחוקות קציר ישמור לנו שלא ירד מטר **בימי הקציר** שלא יפסיד הקציר, וזהו חוק הקציר ומשפטו. וגם שתהיה רוח טובה נושבת בימי הקציר לזרות ולהבר, הוא חוק הקציר ומשפטו גם כן. לפיכך אמר חוקות, ומה שאמר שבועות ולא אמר ימי הקציר? לפי שאנו סופרים שבעה שבועות עד חג השבועות, לפיכך תלה ימי הקציר בשבועות. ויונתן תרגם: בזמן קים שביעייה דבזמן חצדא [קציר] נטר לנא.

מדברי הנביא עולה ש'שבועות' הם ימי הקציר או חוקי הקציר,²² או בקיצור - חג הקציר. אם כנים דברינו, הרי שחג השבועות נקרא כך על שם תקופת הקציר, ולא על שם ספירת השבועות מהקרבת העומר. וכך יבוארו כמה קשיים בתורה:

(1) בפרשת 'כי תשא' (שמות לד, כב) עדיין לא נאמרה פרשת העומר ומצוות ספירת העומר, ובכל זאת קוראת התורה לחג - חג שבועות: 'וחג שבועות תעשה לך [לא קציר העומר מן השעורים, אלא] ביכורי קציר חיטים'. מכאן רואים שתקופה זו נקראת שבועות עוד קודם מתן תורה, על שום שבשבועות אלו כולם עוסקים בקצירה.²³

(2) בפרשת 'פנחס' נכתב (במדבר כה, כו): 'וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' **בשבועותיכם**'. אם הכוונה לשם החג, מדוע בקרבנות החגים האחרים לא נאמר **בסוכותיכם** או **במצותיכם**? והתשובה היא כי הכוונה במילה בשבועותיכם - **בקוצרכם**, כמו בסוכות - **באספכם**.

כך יוצא **שלא בגלל ספירת שבועות מהקרבת העומר אנו חוגגים את חג השבועות, אלא שבועות [ימי תקופת] הקציר הם המחייבים**²⁴ להביא מנחת עומר שעורים בתחילתם ומנחה חדשה מחיטים בסופם.

הרמב"ן רואה במנחת שתי הלחם של החיטים **קרבן תודה**, ולכן בניגוד לכל המנחות שאינן חמץ, שתי הלחם בשבועות עשויות מחמץ, כמו לחמי החמץ בקרבן תודה, כי הן באות בחג השבועות בהודיה לה' על הקציר המבורך. וז"ל הרמב"ן (ויקרא כג, יז):

חמץ תיאפינה - ציווה הכתוב שתהינה חמץ, לפי שהם תודה לשם, כי **חוקות קציר שמר לנו**,²⁵ וקרבן התודה יבוא על לחם חמץ... והנה בחג השבועות שהוא יום מתן תורה יביא הקרבן בדין תודה.

22. וייתכן שיש כאן גם כפל משמעות של המילה **שבועות**: זמן הקציר **בשבועות** שבין פסח לעצרת, וגם קיום של **השבועה** וההבטחה של הקב"ה 'ונתתי גשמיכם בעיתם', ו**שבועת חוקה** זו **ישמור לנו ויקיים**.

23. ייתכן שדרשת הבייתוסים על 'ממחרת השבת' נבעה גם מהבנתם שצריך **שבעה שבועות מלאים של עבודת הקציר**, וזה רק אם נספור מיום ראשון. ואולם קבלת חז"ל הייתה שאין הכוונה במילה שבועות לשבועות עבודה מלאים, אלא לעונת השנה שיש בה גם **קציר שעורים וגם קציר חיטים**.

24. כך תובן ההו"א בספרי ראה פד, שאם אין קציר לא חוגגים: 'מכלל שנאמר וחג הקציר בצאת השנה יכול אם יש לך קציר אתה עושה יו"ט [ואם לא - לא] ת"ל ועשית חג שבועות - בין שיש לו קציר ובין אין לו, עושים יו"ט'.

25. הבאת הפסוק מירמיהו מראה שגם הרמב"ן הבין שהנביא המדבר על '**חוקות קציר שמר לנו**' מתכוון לחג השבועות, שהוא הודאה על תבואת הקציר, שהקב"ה שמר אותה מקלקול.

ד. 'ובקוצרכם' – שבועות, ביכורים ומתן תורה

לאור דברינו אלה יוצא שהפסוק המצווה על מצוות הקציר ופותח במילה 'ובקוצרכם' משובץ במקום הראוי ביותר לציווי על חג השבועות, ומכיוון ש**מיוחד הוא מיתר החגים**, לא רצתה התורה בפרשת המועדות לכתוב את שם החג - **שבועות**, כמו פסח וסוכות. זאת משום שאז המשמעות הייתה שחג זה דומה לשני הרגלים האחרים, שמציינים אירועים היסטוריים חשובים. התורה רצתה לחדור **למהות השונה והמיוחדת** של החג:

* המילה 'ובקוצרכם' היא מילה נרדפת ל'**בשבועותיכם**' - **תקופת הקציר**. אילו נכתב במפורש בתורה '**בחג השבועות**', היינו מייחסים זאת רק לתום ספירת שבעה שבועות מהקרבת העומר, המוזכרת בפסוקים הקודמים.

* **המילה 'ובקוצרכם'** מזכירה גם את **ביכורי קציר החיטים** והבאת שתי הלחם מחמץ, בתודה על היבול המוצלח, שניכר אחרי קציר השעורים ותחילת קציר החיטים.

* **'ובקוצרכם את קציר ארצכם, לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט, לעני ולגר תעזב אתם'** - זהו גם **חג מתן תורה**, שבו עוצר האדם את עבודתו ליום אחד בשעת הקציר, ב'עונה הבערת' ביותר לחקלאי, לשמיעת דבר ה'. בזמן שכל בני המשפחה מגויסים לקצירת היבול, שחיכו לו מתחילת הזריעה, על החקלאי לעצור הכול ולקבל עול מצוות.²⁶ מצד אחד לא רצתה התורה להכביד יותר מדי, ולכן לא דרשה לחגוג שבעה ימים ולאסור בהם מלאכה. וכך מביא ה'ילקוט שמעוני' (ויקרא, ראה, רמז תתקו, ד"ה חג הסוכות):

ר' שמעון אומר: פסח וחג - שאין עונת מלאכה זה שבעה וזה שמונה. **עצרת שהיא עונת מלאכה** אינה אלא יום אחד בלבד, מלמד שחס הכתוב על ישראל.

מצד אחר, רוצה התורה שאדם יקבל על עצמו **יום אחד** שיהיה 'מקרא קודש' כל מלאכת עבודה לא תעשו,²⁷ וגם יקבל על עצמו בעת הקציר, מייד לאחר החג, **לא לשכוח את העני והגר ולתת להם לקט ופאה**. זה יהיה **ביטוי מעשי לקיום מלא של מצוות התורה במקדש ובשדה**.

כך תתורצנה כל השאלות: התורה לא השמיטה את זמן מתן תורה. היא לא קראה לחג בשם זה, **דווקא כדי להדגיש את העיקר, והוא קיום מעשי של התורה**: במצוות שבין אדם למקום - בביכורים ובקרבת החג, ובמצוות שבין אדם לחברו - במתנות עניים. הציווי על מתנות עניים - '**ובקוצרכם**' - איננו סטייה מפרשת המועדים, אלא הוא שם נרדף לשבועות, כמו '**בשבועותיכם**', וגם מכוון למהותו של שבועות כחג התורה, שדורשת מן האדם לשעבד את עצמו לרצון הקב"ה בכל המצבים, ובעיקר בעונת הקציר הגורמת לאדם לשקוע רק בעבודה. ייתכן שהחזרה על הציווי 'לא תכלה פאת שדך', שנאמר גם בפרק י"ט, הוא ההבדל בין קציר השעורים, שהם דגן משובח פחות, וקל יותר לאדם לתת ממנו, לבין קציר החיטים בפרשתנו, שהן מאכל אדם, וקשה יותר להפריש מהן לעניים, כי זו הקרבה גדולה יותר, ובכל זאת על האדם לקיים גם את מצוות הנתונה הזו.

26. 'כתלנו' י"ד, עלון ישיבת הכותל, מאיר ורדיגר, 'חג השבועות - שבועות חוקות קציר', עמ' 268.
27. ויקרא כג, כא.



ה. מה יענה הרב לבעל העגלה?

הזכרנו שזמנו של חג השבועות הוא בעונת הקציר, ואין זה זמן שנוח לחקלאי לעזוב בו את עבודתו. דווקא אז מתגלה הקב"ה ונותן תורה, כדי שכשיבואו אל הארץ ויעסקו בקציר, יבינו שהתורה דורשת מאיש השדה לעבוד את ה' בכל התנאים, ובעיקר בזמנים קשים, מתוך קבלת עול מלכות שמייים, דאגה לזולת והודאה לה' שהכול בא ממנו. וכך היה על הרב לענות לעגלון: התורה ניתנה בזמן הקציר, כי זהו זמן מבחן לעובדי אדמה. לפי זה, אם התורה הייתה ניתנת לעם שרובו 'בעלי עגלה', היא הייתה **ניתנת דווקא בחורף**, כדי להעמיד את האדם על חובותיו: כיצד עליו לנהוג בעגלה בימי חורף קשים, כיצד שומרים על רכושו של הזולת, כיצד קושרים היטב את המטען היקר שלא יינזק ולא יירטב, וכיצד נוסעים בזהירות יתרה בימי גשם וסער. התורה מטילה על האדם אחריות ומחויבות לתפקיד, וכמובן אם נוצר נזק - יש לשלם עליו, כי האדם לא מילא את חובותיו. זהו החזון התורני לבניית חברה מוסרית בעלת ערכים הדורשת מחויבות אישית וחברתית. זו תורה הדורשת רצינות ואינה מתירה רסן. היא שוללת עשיית דברים בקלות ראש, בשטחיות ובהתנערות מאחריות. זו המשמעות של נתינת התורה לעובדי אדמת הקודש, דווקא בו' בסיוון - יום שמבסס מסרים ערכיים ותורניים, הבונים חברה חקלאית איתנה, המוצאת חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם.

סיכום

חג השבועות הוא חג הקציר, שבו דורשת התורה מן האדם לעצור את כל פעולותיו הנחוצות לקיום החומרי של משפחתו, כדי שלא ישכח את חובותיו כלפי הקב"ה יוצר הכול וכלפי החברה הנזקקת, ומזכירה לו להודות לה' על כל הטובה, כי הכול מאיתו יתברך.

הציווי 'בקוצרכם' הוא יישום מלא של הציוויים בחג ובימי החול של הקציר, **והוא הביטוי המהותי של חג מתן תורה** שבונה אדם ועם הקשור לאלוקיו. בשבצה את הציווי על מתנות לעניים בקציר, לא חרגה התורה מפרשת המועדים ולא השמיטה את חג השבועות, אלא **זהו שמו של החג, וזה העומק המהותי שלו**. בכוונת מכוון השתמשה התורה במילה 'בקוצרכם' וכללה בזאת את שמו של חג **השבועות**, שמשמעותו שבועות הקציר, ואת **מתן תורה** שציווי הנתינה שבו הם הביטוי המעשי לקיום התורה, וציוותה להביא את מנחת **ביכורי קציר החיטים** מחמץ, לאות תודה. גם סיומו של הפסוק (ויקרא כג, כב) במילים **'אני ה' אלוקיכם'** רומז לזמן מתן תורה, שבו התגלה ה' במעמד הר סיני (שמות כ, ב), שנפתח במילים **'אנוכי ה' אלוקיך'**.



תשובות קצרות



1. מעשר כספים מהברוטו או מהנטו / הרב נעם אלטמן

שאלה | אני שכיר במקום עבודתי, וברוך השם משתכר משכורת גבוהה. מהמשכורת מנוכים בכל חודש כספי מיסים רבים, עד אשר ישנו פער גדול בין הברוטו לנטו שלי. מאיזה רווח עליי לחשב את מעשר הכספים¹ שלי? אציין שמס הכנסה, שאותו אני משלם מדי חודש, מסתכם באלפי שקלים.

תשובה | ראשית, נדגיש שמהפרשות פנסיוניות, כמו קופת גמל וקרן השתלמות, יש לתת מעשר כספים, שהרי הן כהכנסה לכל דבר, רק שכעת הן מושקעות עד שיפדו אותן. לכן לכשתפדה קרנות אלו, זכור לתת מהן מעשר כספים. לגבי תשלום החובה העיקרי שאותו מנכה המדינה ממשכורתך - מס הכנסה: אף שהוא תשלום חובה, נראה שניתן לנכותו מחישוב מעשר כספים. לכן בסיס השכר לחישוב מעשר כספים הינו הנטו ולא הברוטו. וכפי שפסק הרב וואזנר (שבט הלוי ה, ס' קלג אות ד):

ויש דרך שני והוא כנראה הסכמת הפוסקים, וכן **דעת נוטה שמסים** והוצאת המסחר ובכלל זה גם מה שצריך לאכל או להלביש עצמו בשביל המסחר וכן מלון, ונסיעות הכל **מורידים מחיוב מעשר כספים כיון שהוא בגדר הוצאות**.²

ולכן כל הוצאה שנדרש אדם להוציא עקב עבודתו, ואילולא היה עובד לא היה נצרך לשאת בה, הוא רשאי לנכות אותה מתוך רווחיו. הוצאות נסיעה לדוגמה הגיעו עקב העבודה, וניתן לנכות אותן מהמשכורת, וכך גם מס הכנסה, מאחר שאילולא היה האדם עובד, הוא לא היה מתחייב בתשלום מס הכנסה (כשמו כן הוא - חל על הכנסה בלבד).

2. ניכוי הוצאות עבודה לפני חישוב מעשר כספים / הרב נעם אלטמן

שאלה | אני עובדת בבקרים כמזכירה בבית ספר, ולכן שולחת את התינוק שלי למעון. האם אני יכולה לנכות את התשלום על המעון מבסיס הכנסה לפיו מחשבים את מעשר הכספים?

תשובה | כל ההוצאות שנושאים בהן לצורך העבודה ניתנות לניכוי לפני חישוב מעשר הכספים, לדוגמה: הוצאות האדם על נסיעות למקום העבודה, או עלות מעון שמשלמת אישה שעובדת, ועקב עבודתה שולחת את תינוקה למעון. במילים אחרות, כל ההוצאות

1. לשאלת נתינתו של מעשר כספים - אם היא דין או מנהג, ועוד פרטים בכך, עיין באריכות בקונטרס מעשר כספים של הרב אליעזר וולדנברג, ציץ אליעזר ט, ס' א.

2. עי' שם בדבריו, שהביא כי לכל הדעות את מס הכנסה (להוציא את שאר סוגי המס) ניתן לנכות מהרווחים ולהסתכל רק על משכורת הנטו.

שנדרשות עקב יציאה לעבודה, ואילולא העבודה לא היו קיימות, ניתן לנכות אותן מהרווחים. לכן את הוצאות אוכל לא ניתן לנכות, שהרי גם אדם מובטל נאלץ לאכול. מדובר רק על הוצאות שבאות עקב העבודה. בעל עסק כמובן אינו מחשב את מעשר הכספים שלו מהפדיון החודשי, אלא מסך הרווחים שנשאר לו לאחר ששילם לעובדיו, ולאחר שנשא בשאר הוצאות העסק. כך גם עצמאי יכול לנכות מהרווחים את כל הוצאות המשרד שיש (שכירות, ניקיון, חשמל וכו'), ואם אדם עובד מהבית, הוא יכול לקזז שווה ערך לסכום שהיה צריך לשלם אילו היה שוכר משרד. גם עובד שנצרך בביגוד מיוחד לעבודתו, רשאי לנכות את ההוצאות בגין הביגוד מרווחיו. וכך פסק הרש"ז אויערבך (קול התורה לט, עמ' פז):

מותר לנכות הוצאות עבור נייר, טלפון, שכר דירה של המשרד, גם מה שנפחת הערך של הרהיטים וכדומה מפני השימוש, הוי נמי בכלל הפסד... נסיעות הכרחיות... בגדי עבודה וכו'...

3. שימוש בכספי מעשר למימון לימודים אקדמיים או שכר לימוד בישיבה לבן גדול /

הרב נעם אלטמן

שאלה | בתנו הגדולה מתחילה כעת לימודים גבוהים בסיעוד. לימודים אלו יקרים מאוד, ואין ביכולתה לממן אותם. האם אנו יכולים לעזור לה במימון לימודי המקצוע מתוך מעשר הכספים שלנו? כמו כן בננו הגדול מתחיל כעת ללמוד בישיבה גבוהה. האם ניתן להשתמש במעשר כספים למימון שכר הלימוד בישיבה שלו?

תשובה | אומנם ישנה מחלוקת רחבה באחרונים אם ניתן להשתמש במעשר כספים למימון הוצאות הילדים,³ אך לכל הדעות, כאשר הילדים בני למעלה משמונה-עשרה, כבר אין חובה הלכתית לפרנסם.⁴ לכן עבור ילדים גדולים ניתן לראות מימון הוצאות אלו כנתינת מעשר כספים. כך כתב הרב אליעזר וולדנברג (ציץ אליעזר ט, ס' א אות ד):

ואען ואומר דלפענ"ד אפשר להורות להתיר להוציא כסף המעשר עבור החזקת בנו המבוגר הלומד בישיבה, וכן עבור הוצאת נשואיו כסידור דירה, רהיטים, מלבושים וכדומה. ואפילו אם יש לו כסף אחר בלעדי זה.

מכאן נלמד לשאלת שכר הלימוד לישיבה של בן מגיל שמונה-עשרה ומעלה, שאותו ניתן לשלם ממעשר כספים, שהרי אין אף חובה על ההורים לממן בשלב זה את הוצאות הילד. כמו כן אדם שהתחתן ואין לו אמצעים להתפרנס מייד לאחר נישואיו, מאחר שהוא ואשתו עדיין אינם עובדים, והוריו תומכים בו כלכלית, הם יכולים בהחלט להחשיב כספים אלו כחלק ממעשר כספים, ואף יש חיוב הלכתי לעשות זאת, כדברי הגמרא (ב"מ עא ע"א): 'ענייך ועניי עירך, ענייך קודמין'. כלומר הורים שמממנים לילדיהם לימודי מקצוע,

3. שורש המחלוקת נמצא בדברי הט"ז, יו"ד ס' רמט ס"ק א, שם כתב שאין לממן מכספי מעשר דברים שאדם חייב בהם, ואילו הש"ך, יו"ד ס' רמט ס"ק ג, חלק עליו וכתב שכל דבר מצווה ניתן לממן מכספי מעשר, ובכלל זה לממן את הוצאות הילדים.

4. מדינא דגמרא (כתובות סה ע"ב) יש חובה על האב לזון את ילדיו עד גיל שש. בדברי הראשונים (שם) נחלקו אם מתקנת אושא יש חובה לזון את הילדים גם לאחר הגיעם לגיל שש. בכל מקרה ישנה תקנת הרבנות הראשית (משנת תש"ד) לחייב את האב במזונות ילדיו עד שיהיו בני 15, ולאחר כמה שנים הורחבה התקנה עד גיל 18. ועי' במאמרו של הרב אברהם שפירא, 'מבט תורני על חוקי המדינה', תחומין ג' עמ' 238-242, שיש תוקף הלכתי מחייב לתקנות הרבנות הראשית.

יכולים בוודאי להחשיב זאת כחלק ממעשר הכספים שלהם, והם אף מקיימים בכך את המעלה הגבוהה ביותר במצוות צדקה, כדבריו של הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז):
 שמנה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך, ונותן לו מתנה או הלואה 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 כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך.



4. קבלת מלגה / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני סטודנט, והגשתי בקשה למלגה. בטופס שמילאתי נשאלתי אם קיבלתי מלגה ממקום אחר. האמת היא שהגשתי בקשה למלגה אחרת, אך עדיין לא קיבלתי תשובה. האם מותר לי לענות: 'לא קיבלתי מלגה'? זו הגשה מקוונת, ואין לי דרך לשאול את האחראי.

תשובה | על פניו אין שקר בבחירת האפשרות 'לא קיבלתי מלגה', כי באמת עדיין לא קיבלת אישור על מלגה נוספת. ואולם אפשר שכוונת השאלה היא לכלול גם זכאות למלגה הצפויה להיות מאושרת בקרוב. מצד אחד מצאנו שמי שנתן מתנה ואחר כך המקבל נעשה שונאו, אינו יכול לחזור בו,⁵ ומכאן שלא מתחשבים במחשבת הלב, כי 'דברים שבלב אינם דברים'. מנגד נפסק ב'שלחן ערוך' שדווקא במתנה מתחשבים בדעת הנותן, אף שלא אמר אותה במפורש.⁶ כנראה יש לחלק בין אומדנה המבררת מה היה בליבו של אדם בשעה שנתן מתנה לבין הקפדה שהתחדשה לאחר נתינת המתנה. על כן יש להניח שכוונת מי שניסח את השאלה בטופס לבקשת מלגה לכלול גם קבלת מלגה עתידית, ואם מסתבר מאוד שבקשת המלגה הקודמת תיענה בחיוב, אזי אין למלא עכשיו את הטופס ולכתוב שלא קיבלת מלגה. ואם קיים ספק אם הבקשה הקודמת תיענה בחיוב, ניתן להתייחס לכך כאל זכאות למלגה שמתחדשת רק לאחר מילוי הבקשה הנוכחית.

5. איסוף מידע ממתחרים / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני עוסקת בשדכנות, וקיבלתי הצעה מיועץ שיווקי שהוא יאסוף מידע על לקוחות פוטנציאליים מתוך קבוצות ווטסאפ של המתחרות שלי. האם זה מותר? יש לציין שההצטרפות לקבוצות הנ"ל היא חופשית.

5. שו"ע, חו"מ סי' רמו סעי' יז; וע"ע כתובות נד ע"א.

6. שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' ד; וכתב הסמ"ע, לשו"ע שם ס"ק י, וזו לשונו: 'הטעם, דדוקא במכר דקיבל מעות מסתמא גמר ומקני אם לא דפירש, מה שאין כן במתנה דהוא בחנם, דאומדן דעת כל דהו מבטל המעשה ואמרין ביה דלא גמר בדעתו ליתנו לו בחנם'.

תשובה | חז"ל קבעו שאסור לרדת לאומנות חברו.⁷ בעקבות זאת כתב הרשב"א שאין לפתות לקוח קבוע לעבור לעסק מתחרה. דבריו מובאים ב'בית יוסף' (ח"מ סי' קנו), וזו לשונו:

הכא נמי כיון שרגיל לעשות מלאכתו על ידי זה הוי **כאילו בא לידו**. ועוד דכל מוכר הרי הוא כבא לידו כבר. וההולך ומפתה את הגוי לעשות מלאכתו כפוסק לחיותו של זה וגוערין בו ומוחין בידו.

מדבריו משמע שכאשר הלקוח כבר נמצא בידו של המתחרה, אין להוציא אותו משם. לכן נראה שישנה בעיה לשכנע לקוחות שכבר נמצאים בקבוצה של שדכנית אחרת לעבור אליך.⁸

6. **ירושת הבנות** / הרב אריאל בראלי

שאלה | אבי נפטר ולא השאיר צוואה, אך אמר בפנינו שהוא רוצה שנכסיו יחולקו בשווה. כעת טוען אחינו שהיות שמדין תורה אנחנו לא יורשות, הוא ייתן לנו עשרה אחוזים מכלל הירושה בלבד. האם הוא צודק?

תשובה | אכן כאשר יש בנים, בנות אינן יורשות, כפי שנאמר בתורה (במדבר כז, ח). ואולם מנהג ישראל היה לתת גם לבנות חלק בירושה (חלק קטן יותר מחלק הבנים - 'שטר חצי זכר').⁹ באופן עקרוני אדם שכתב צוואה (הלכתית) בחייו רשאי לחלק את נכסיו כפי שעולה בדעתו,¹⁰ (עדיף שיקצה סכום שעליו לא חלה הצוואה, והוא יחולק על פי דיני ירושת התורה).¹¹ במקרה שלכם האב לא כתב צוואה, אך דעתו הייתה לחלוקה שווה, ועל כן יש לברר אם חל במקרה זה הכלל ההלכתי 'מצווה לקיים את דברי המת', שכן לחלק מהדעות הכלל תקף אף בדיבור בלבד.¹² כמו כן ישנן דעות שלפיהן מכיוון שלהוצאת צו ירושה נדרשת גם חתימת הבנות, הן יכולות לדרוש פיצוי כספי עבור ההסכמה שלהן לחתום.¹³ למעשה יש לצרף את הדעות השונות, ועל כן אתן יכולות לעכב את החתימה על צו הירושה, עד שהאח יסכים לתת לכם חלק מכובד ממנה.

7. שו"ע, ח"מ סי' קנו סעי' א.

8. למרות זאת יש לבחון עד כמה דרך שיווקית זו מקובלת בעולם המסחר, ובהתאם לכך לשוב ולשקול אם אכן הקביעה שהלקוחות הללו נחשבים ברשות המתחרות - נכונה. והיה ודרך זו נפוצה, אזי גם ההחלטה של הלקוחות להצטרף לקבוצת הווטסאפ היא אקראית ואינה מקנה זכות ובלעדיות למנהלת הקבוצה.

9. שו"ע, אבה"ע סי' צ סעי' א.

10. יביע אומר, ח"ח סי' ט.

11. קצות החושן, סי' רפב ס"ק ב.

12. תשובות והנהגות, ח"ג סי' תנח: 'מצווה לקיים דברי המת, ואף שצריך הושלש מעיקרא לכך, הלוא כתבו הש"ך (רס"ז ס"ק ז) והסמ"ע ס"ק ח שבמצווה ליורשים אין צריך הושלש, ועיין בביאור הגר"א שם בשם הרמב"ן לחלק בין יורשים לאחר כמ"ש, וכן כתב הרמ"א בתשובותיו לחלק בזה שאם אמר ליורשיו הצוואה בחייו חל חיוב מדינא, שמצווה לקיים דברי המת, וזהו חיוב גמור... וכ"ש שיש דיעות שלא צריך הושלש כלל למצווה לקיים דברי המת, ולכן דעתי שהיורשים חייבין לקיים ציווי האב'.

13. הרב בצרי סיכם מחלוקת זו בספרו 'דיני ממונות', ח"ג שער ה פרק ב.



7. מעשה שבת / הרב מנחם פרל

שאלה | מרצה הקליט באופן חד פעמי הרצאה בשבת ושלח לסטודנטים. כעת שואל אחד הסטודנטים אם הוא רשאי לשמוע את ההקלטה ביום חול.

תשובה | חז"ל קנסו את העושה מלאכה בשבת בכך שלא יוכל ליהנות ממה שיצר תוך כדי חילול שבת,¹⁴ אך לאחרים, אפילו אלו שהמלאכה נעשתה עבורם, מותר כבר במוצ"ש ליהנות מהמלאכה.¹⁵ אומנם מוכרת תשובתו של ה'כתב סופר'¹⁶ שאסר ליהנות מתבשילים שבושלו במסעדה בשבת,¹⁷ אך שם נימוקו היה 'שמבשל הפונדק בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים', מה שאין כן בנידונו שבו מדובר באירוע חד פעמי, ואין מדובר במרצה שנוהג כך באופן קבוע.

בנוגע להקלטה, או לכל פעילות של שמירה בזיכרון, כתב ב'שמירת שבת כהלכתה'¹⁸ בשם הגרש"ז אורבך שהזנת נתונים על גבי דיסקט יש בה מלאכת בונה, כיוון שלדיסקט ללא הנתונים אין כל ערך, 'ורק עם רישום האותיות האלקטרוניות נבנה הדיסקט'. דברים אלו אינם ברורים דיים, שהרי זה כממלא קופסה במזון, ואין בהכנסת המזון לקופסה משום בניית הקופסה. כן תמה פרופ' זאב לב¹⁹ על דברי הגרש"ז אורבך. ייתכן לייחס מלאכת בניין לאתחול (Formatting) הדיסקט, ואם כן האיסור כלל אינו רלוונטי במציאות ימינו (שנת תשפ"ג). כמו כן נראה שהגר"ע יוסף חולק על כך, שהרי כתב²⁰ שאין בהקלטה במכשיר חשמלי בשבת משום מלאכה, מלבד חשש הבערה במגבר הזרם. ואם כן, הוא הדין בשמירה בכל זיכרון מגנטי או חשמלי. אין נפקא מינה אם איסור הפעלת מכשיר ההקלטה הוא מדאורייתא או מדרבנן, מאחר שמה שכתבנו לעיל להתיר תקף אף אם הפעולה אסורה מהתורה.

8. שינוי מצב בשעון שבת בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | מזגן פועל על חימום, והוא מחובר לשעון שבת שנשכח על מצב קבוע. כתוצאה מכך גורא חם בדירה, מתחילים להתייבש וקשה לישון. השעה 23:00, והמזגן עתיד להיכבות בשעה 1:00. האם פעילות המזגן נחשבת כהפסד גדול לעניין העברת השעון למצב שעון שבת בשבת עצמה? האם העברת השעון ממצב קבוע למצב שעון שבת גורמת לפעולה מיידית של כיבוי?

תשובה | ראשית, יש כאן גרמא של כיבוי השעון, ולכתחילה אין להתיר כיבוי בגרמא, אך בנסיבות אלו של התייבשות וצער רב מהחום, ניתן להקל. שנית, בניסויים אחדים שקיימנו

14. גיטין נג ע"ב.

15. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א.

16. כתב סופר, או"ח סי' נ.

17. וראו תשובתי בעניין דומה: שימוש במעלית שבת שתוקנה בשבת, אמונת עתיד 134 (טבת תשפ"ב)

עמ' 20; ובתגובות של הרב בוצ'קו ושלי בגיליון 136 (תמוז תשפ"ב), עמ' 157-158.

18. שש"כ, פרק סו הערה ריא.

19. מערכי לב, עמ' רצה.

20. יביע אומר, ח"ד סי' מו.

במכון צמת הבחנו שהעברת שעון שבת ממצב שעון פעיל למצב פעיל קבוע כרוכה בהפסקת המתח החשמלי לשבריר שנייה. הפסקה זו אינה ניכרת לחוש האדם, אך ניכרת במכשירי מדידה במעבדה. מסיבה זו כתבתי בעבר שיש להימנע מהעברה בין מצבים בשעון שבת.²¹ עם זאת בשעת דחק כמו נידון השאלה יש מקום להקל בזה, וזאת משום שהפסקת המתח אינה ניכרת לאדם, והיא מורגשת רק למכשירי מדידה, ומקובל שההלכה נקבעת לפי חושי האדם ולא לפי בדיקות מעבדה. לדוגמה: 'ערוך השלחן'²² ביחס לאכילת שרצים שאינם נראים לעין; 'ציץ אליעזר'²³ ביחס לזריקת אינסולין שיוצרת חבורה שאינה ניכרת לעין, שמתורת בשבת; 'ביע אומר'²⁴ בעניין קדושה בדברי תורה מוקלטים; 'שבט הלוי'²⁵ בעניין נתק באות סת"ם שניכר רק בזכוכית מגדלת, ועוד. עם זאת, במקורות אלו הובאו גם דעות מחמירות, כגון: שאלת הכניסה לבית הכיסא עם תנ"ך המודפס באותיות זעירות שלא ניתן לקוראן ללא זכוכית מגדלת,²⁶ וכן כתב ה'ציץ אליעזר' שם, שראה את הגרצ"פ פרנק בודק סת"ם בעזרת זכוכית מגדלת, וכן כתב ב'קסת סופר' שיש לנהוג כך.²⁷ בחומץ אין ניכרים השרצים הקטנים, ואם כן מובן ההיתר לשתותו. זריקת אינסולין היא פעולה ניכרת, אלא שהחבורה שנעשתה על ידה אינה ניכרת לחוש, ואעפ"כ התיר ה'ציץ אליעזר'. מאחר שרואים אנו שאין מחמירים כפי שראינו בדוגמאות הנ"ל, סבורני שניתן לנהוג כך גם בנדון דידן, שבו מדובר בצער רב.

9. עינית דיגיטלית לדלת / הרב מנשה צימרמן

שאלה | בשבת התארחתי אצל קרובי משפחתי ולנתי בבית של משפחה שאינה שומרת תורה ומצוות. נתנו לי מפתח לדירה, כדי שאוכל להיכנס אליו כשארצה. בחזית הדלת הייתה קבועה עינית שמדליקה מסך בתוך הבית כשמישהו מתקרב, ונכבית כמה שניות לאחר הכניסה. ניסיתי לכבות את העינית לפני שבת, אך לא הצלחתי. האם היה מותר לי להיכנס לדירה ולצאת ממנה במהלך השבת?

תשובה | עינית דיגיטלית לדלת היא מכשיר המאפשר לראות בתוך הבית את האדם העומד מחוץ לבית על גבי מסך קטן²⁸ (בגודל של טלפון) הנמצא בחלק הפנימי של הדלת. המסך מופעל בלחיצה על כפתור או על ידי חיישן תנועה, ולאחר מכן כבה אוטומטית (לאחר כמה שניות שמספרן הוגדר מראש). בדרך כלל אפשר להגדיר שהפעלה תתבצע רק בלחיצה על כפתור ולא ע"י החיישן. במקרה רגיל, לפני שבת, על בעל הבית לכוון את הגדרות הפעולה של המכשיר למצב הפעלה ידני ולא אוטומטי

21. בתשובתי: שינוי במצב של שעון שבת, אמונת עתיך 126 (שבט תש"פ) עמ' 32. אחד מהניסויים שערכנו זמין לצפייה בכתובת:

https://drive.google.com/file/d/1y0RqzdOhicaSZfhAXiw6Ounx_p2YcYfD/view

22. ערוה"ש, יו"ד סי' פד סעי' לו.

23. ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו פרק יד אות י.

24. יביע אומר, יו"ד ד פרק יד אות כ-כא.

25. שבט הלוי, ח"א סי' ז אות י.

26. שו"ת אבן יקרה, ח"ב סי' לג, הובא ביביע אומר שם.

27. הובא בשבט הלוי הנ"ל.

28. דגם מסוים של עינית דיגיטלית מאפשר לראות את הצילום של המצלמה על מסך הטלפון.

(כנ"ל), וכך המכשיר יישאר מכובה במשך השבת.²⁹ במקרה של השאלה המתוארת, אפשר בדיעבד להיכנס לבית גם ביום השבת. ראשית, מדובר על 'פסיק רישא דלא ניחא ליה' באיסור דרבנן במקום צורך. הנכנס לבית איננו מעוניין בהפעלת המצלמה והמסך. הפעלה זו אסורה באיסור דרבנן, והצורך להיכנס לבית הוא צורך גדול. יש פוסקים שהתירו באופן גורף 'פסיק רישא דלא ניחא ליה' בדרבנן,³⁰ וגם לדעת ה'משנה ברורה' שהחמיר בכך בכמה מקומות³¹ נראה שיש להקל במקרה של צורך או צער,³² כמו בנידון של השאלה. עוד סיבה להקל היא לפי סברת 'שבט הלוי',³³ שכאשר האדם הולך כדרכו ואינו מתכוון להפעלת חיישן ואין לו תועלת וצורך בכך - אין בכך שום איסור, כי אין זה בכלל 'מלאכה', ורק 'מלאכת מחשבת' אסרה תורה. לפי טעמים אלו בוודאי שאין לאדם לעמוד בפני המצלמה בכוונה תחילה על מנת שדמותו תיראה על המסך,³⁴ אך במקרה שבו אין לו אפשרות אחרת - מותר לו לעבור גם במקום שהמצלמה מצלמת. יש לציין שהדלת איננה הופכת להיות מוקצה מדין 'בסיס לדבר האסור', והיא מותרת בטלטול. אחד הטעמים לכך הוא שהדלת היא 'בסיס' גם לידית המאפשרת פתיחה, החשובה יותר מהעינית הדיגיטלית, וה'בסיס לדבר האסור והמותר' לא נהפך למוקצה כאשר הדבר מותר חשוב מן האסור.³⁵

10. בירור על מוצרים לפני רכישתם - מיניבר, מחם, תנור / הרב מנשה צימרמן

שאלה | 1. קניתי מיניבר עם אישור שבת מתוך הבנה שכך יהיו לי מים חמים בלא הגבלה לכל אורך השבת. לאחר הרכישה הבנתי שכמות המים מוגבלת והחלטתי לקנות מחם, כך שלפחות ביום טוב אוכל להוסיף מים חמים. שמת לי לב שהמחם גורם לבעבוע המים כל שלושים שניות. רציתי לשאול כמה שאלות: (1) האם במיניבר עם אישור שבת למים

29. בחלק מהדגמים המכשיר ימשיך לצלם ולהקליט כאשר הוא יזכה תנועה, אף שהצילום לא יוצג על המסך. נראה שככלל האדם ההולך איננו מעוניין בהפעלת המצלמה, ומבחינתו זהו צילום שאיננו נצרך ומועיל, ולכן אין בכך איסור מעיקר הדין (ראו במאמרים בתחומין כה, בנוגע לצילום מצלמות אבטחה, ונראה שזו הכרעת הרז"ג גולדברג זצ"ל והר"י רוזן זצ"ל, ולהבחל"ח הרב נבנצל שליט"א). הרוצה להחמיר ולמנוע את הפעלת ההקלטה על ידי אנשים ההולכים ליד העינית, יכול לכסות את העינית של המצלמה, וזהו פתרון טוב וראוי גם לבעיית ההדלקה האוטומטית של צג המכשיר, כאשר אין אפשרות לבטלה. לפי דעת המשנ"ב שתוזכר בהמשך, שאינו מקל בשופי בפסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן, נראה שיש להתאמץ לבצע פתרון זה, כל שכן אם ניקח בחשבון את השיטות הסוברות שיש איסור מן התורה בהפעלה חשמלית. סברת שבט הלוי היא סברה מחודשת שנאמרה בנוגע לתאורת רחוב, ולכן לא ראוי להישען רק עליה, אלא ראוי לכתחילה לכבות את העינית או לכסות אותה.

30. יביע אומר, או"ח ה, סי' כז.

31. ראו מקורות רבים לדעתו של המשנ"ב בשמירת שבת כהלכתה, מבוא פרק א הערה נה.

32. במקום צורך, ר' שו"ע, או"ח סי' שכא ס"ק נז; במקום צער - שו"ע, או"ח סי' שטז ס"ק ה.

33. שבט הלוי, ח"ט סי' סט.

34. מטעמים אלו גם מוטל על בעל הבית לבטל את המנגונים האוטומטיים כנ"ל.

אילו היה מדובר על מצלמה העובדת ברצף, הדבר היה קל יותר, משום שהיה מדובר רק על שינוי זרם, אך מכיוון שהעינית הדיגיטלית משתמשת באנרגייה של סוללה בדרך כלל, אין אפשרות של הפעלה רצופה. במקרה מסוים אפשר להשתמש בעיקרון של שינוי הזרם: לאחר שאדם כבר נכנס לתחום של המצלמה - כעת הכניסה של אדם נוסף לתוך תחום הצילום גורמת רק לשינוי זרם. אומנם לכתחילה יש להימנע גם משינוי זרם.

35. שו"ע, או"ח סי' שח סעי' י. ראו גם:

<https://www.zomet.org.il/?CategoryID=208&ArticleID=491>

החמים צריך להשתמש בכלי שני? 2) האם מותר להוסיף מים חמים למחם ביום טוב? 3) האם יש בעיה להשתמש במחם שגורם לבעבוע המים מדי פעם?
 2. לפני כחודש קניתי תנור בחנות גדולה של מכשירי חשמל. המוכר אמר לי שיש לתנור מצב שבת, וכך גם ראיתי במדריך למשתמש. זה היה חשוב לי מאוד, היות שאין מקום לאחסן פלטה בדירה שלי. כאשר התחלתי להשתמש במכשיר ראיתי שהוא נכבה מייד בזמן פתיחת הדלת. אני מאוכזבת מאוד וחושבת שנעשה לי עוול.

תשובה | 1) מיניבר

מיניבר מים חמים הכשר לשימוש בשבת פועל כמו מחם, וממילא יש לנהוג בו בדיוק באותה דרך שבה נוהגים במחם, כולל שימוש בכלי שני. בהמשך לכך ראוי לדעת שככל הידוע לנו אין מיניבר שיש בו מים חמים בכמות בלתי מוגבלת. בעבר עסקנו בפיתוח של מיניבר כזה בטכנולוגיה חדשה ומקורית, אך מטעמים הלכתיים וטכנולוגיים, ובעיקר כלכליים, תהליך הפיתוח בהקפאה לעת עתה.

2) הוספת מים למחם ביום טוב

בנוגע להוספת מים ביום טוב - הוספת מים למחם ביום טוב מותרת כאשר היא לא תגרום מיידית להפעלת גוף החימום. במחמים שיש להם אישור 'מהדרין' של מכון צומת אין חשש כזה, היות שהתרמוסטט מושבת בזמן מצב שבת, וניתן בלב שקט להוסיף להם מים ביום טוב. המחם שאתה מתאר כנראה אינו מחם כזה, היות שהוא מרתיח את המים כל פרק זמן, בעקבות התרמוסטט המרגיש את ירידת חום המים.

3) שימוש במים רותחים

בנוגע לשאלת השימוש בשבת במחם הגורם להרתחת המים - אם למוצר יש אישור של מכון צומת (ובמצב הנידון לא מדובר על אישור מהדרין) - מותר להשתמש בו, הואיל והבדיקה הראתה שהשימוש במים החמים לא משפיע במובהק על זמני הפעולה של גוף החימום.

בהזדמנות זו חשוב להדגיש שאישור מהדרין של מכון צומת למחם איננו קשור בהכרח לשם של חברה או דגם, ויש לעיין באישור.

4) תנור

בנוגע לתנור, יש מקומות בעולם שבהם התקן מחייב כיבוי של גוף החימום החשמלי (וממילא גם התאורה נכבית) בזמן פתיחת הדלת. נראה שהתנור שקנית עבר תהליך ייצור במקום כזה, ולכן כל פתיחה של הדלת מכבה את התנור, וסגירת הדלת מדליקה אותו. במקרה כזה מצב השבת איננו מצב הלכתי אלא קולינרי, הבא לתאר אפשרות של שמירת המאכלים בחום נמוך. ייתכן שאפשר לפתור את הבעיה בהתקנת מגנט חזק (ועמיד לחום) ליד חיישן הדלת. שאלה זו מדגישה, כמו השאלות הקודמות, את החשיבות בבירור הכשרות וההנחיות ההלכתיות לפני הרכישה. דרישה לראות אישור שבת ממכון הלכתי-טכנולוגי מוסמך הייתה מונעת את מפח הנפש המתואר בשאלה.



11. מינוי גר צדק לגבאי בית כנסת / הרב איתיאל אמיתי

שאלה | האם גר צדק יכול לשמש בתפקיד גבאי בית כנסת?

תשובה | ברור שיש מניעה הלכתית למנות גר צדק ל'שררה', כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ד):

אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא, ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל...

אלא שהפוסקים דנו בהגדרת שררה כיום, כאשר לבעלי סמכות (שר ממשלה, מנכ"ל משרד ממשלתי, ראש עירייה וכדו') אין 'חזקה' על משרתם. הם אינם מורשיים את סמכותם לבניהם, ובמוקדם או במאוחר הם עתידים להפסיק לכהן בתפקידם.³⁶ פוסקים בני זמננו כתבו שלכתחילה נכון למנוע ממי שאינו מיוחס - כדוגמת גר צדק, ועל אחת כמה וכמה מי שאינו יהודי - לכהן בתפקיד ציבורי רשמי.³⁷ בהתאם לכך יש לדון במעמדו של גבאי. גבאי הוא בעל סמכות,³⁸ ולקביעותו יש השלכות על התנהלות הקהילה ובית הכנסת. ככל שהמערכת הניהולית רשמית יותר, כך בעלי התפקידים נחשבים - הלכתית - בעלי משרה. לכן אין מניעה שגר צדק יהיה זה שמכריז 'עמוד פלוני בן פלוני הכהן' וכיו"ב לקריאת התורה, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בימי חול ובמניינים אקראיים. יתרה מזאת, רוב בתי הכנסת בארץ, גם אם הם מתנהלים כ'עמותה', אינם אלא מקום תפילה עבור המתפללים בקרבת מקום. ברצותם הם יכולים להפסיק להתפלל בבית כנסת אחד ולהעביר את מקום תפילתם לבית כנסת אחר הנמצא אף הוא בקרבת מקום. כמו כן פעמים שמדובר בבית כנסת שרוב המתפללים בו משתייכים למשפחה אחת ענפה או לכמה משפחות שהתאגדו יחד. במקרים אלה סמכות הגבאי מצומצמת למדי ומוגבלת לעניינים מסוימים, ואינה עוברת את מפתן בית הכנסת. בבתי כנסת כאלה אין מניעה שגר צדק יהיה גבאי.³⁹ לא כן בית כנסת המתנהל באופן רשמי, כדוגמת 'בית כנסת גדול' בעיר, ואשר מנוהל ע"י עמותה (ולעיתים גם הרשויות מתקצבות אותו באופן מיוחד). במקרה כזה ליושב ראש העמותה, לגבאי הראשי וכדו', יש תפקידים לא רק בנוגע לתפילות אלא גם בנוגע לאירועים ציבוריים רשמיים. הוא הדין ביחס ליישוב - ואפילו קטן - שבו יש רק בית כנסת אחד וכל התפילות מתנהלות רק בו, וסמכות הגבאי

36. ראה שולחן מלכים, על הל' מלכים ומלחמות לרמב"ם, פ"א ה"ד אות יא: גדר שררה, פרק 4: בחברה דמוקרטית, ובהערות שם עמ' 132.

37. ראה אגרות משה, יו"ד ד' ס' כו; תשובות והנהגות, ח"ג ס' שה - על מינוי גר להיות ראש ישיבה.

38. מקורות מפורטים לכך ראה שולחן מלכים, שם פרק 2: מינוי של הציבור, עמ' 129-130, ובפרט הערה 95.

39. בצירוף דעת בעל כנה"ג, להלן הערה 6, שדי בקבלת הקהל כדי להתיר העמדת גר צדק בראשו. ועי' בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ג) עמ' שסב אות א: 'בגדרי השררה וזכויותיה', מובא בס' שולחן מלכים, שם, הערה 95.

עשויה להשפיע על חיי תושבים באופן כללי ולא רק על ענייני בית הכנסת.⁴⁰ במקרים כאלה ההקפדה שלא יכהן גר צדק בתפקיד גבאי בלעדי או גבאי ראשי מקבלת משנה תוקף.

למסקנה, במקרים רבים אין מניעה מלמנות גר צדק לגבאי, בפרט שיש צוות של גבאים, כפי המנהג הרווח.⁴¹ ואולם, כפי שהתבאר לעיל, יש מקרים שנכון להקפיד בהם שלא למנות גר צדק לשררת גבאי.



40. לדוגמה: קיומו של מניין או ביטולו משפיע על זמן ההשכמה של התושבים בבוקר. בימי חול - זמני היציאה מהיישוב וההגעה אליו נקבעים לפי זמני התפילות, ובשבתות - סדרי התפילה הם שקובעים את זמני הארוחות ואת הזמנים לקיומם של אירועים חברתיים (קידושים, שמחות, פעילות תנועת הנוער וכיו"ב).

41. ראה ציץ אליעזר, חי"ט ס' מ, שבמענה לשאלה: 'אם יכולים למנות גר לגבאי בביכנ"ס' כתב: 'יש מקום לפי ההלכה למנות גר לגבאי... במשותף עם עוד גבאים'. פסיקתו נשענת על שני יסודות: (1) קבלת הקהל את גר הצדק מאפשרת העמדתו במשרה שדורשת ייחוס, זאת ע"פ כנה"ג חו"מ ס' ז, הגה' ב"י אות א. (2) שיטת המאירי, בקידושין עו"ב בפ' הגמ', אשר לפיו ניתן להעמיד גר במשרה שדורשת ייחוס כאשר הוא מצטרף לישראלים מיוחסים. וראה שולחן מלכים, שם, אות יב פרק 2: קבלת הציבור (עמ' 135-137), ושם פרק 4: טפל למיוחסים (עמ' 138).

הרב יהודה הלוי עמיהי

שתילת ירקות סמוך לעצי פרי

שאלה

האם חוששים לשיטת הראב"ד שיש כלאי זרעים בתבואה עם אילנות? ואם כן, כמה יש להרחיק בין חיטים או שעורים לשאר האילנות (מלבד הגפן)?

תשובה

א. גרסאות שונות בירושלמי

המשנה (כלאים פ"א ה"ט) אומרת:

הטומן לפת וצנונות תחת הגפן אם היו מקצת העלין מגולין אינו חושש לא משום כלאים ולא משום שביעית ולא משום מעשרות ונטלין בשבת.
על כך נאמר בירושלמי:

(1) מה נן קיימי' אי משום זרעים באילן למה לי גפן וצנונות אפילו שאר כל הדברים האילו.

(2) אי משום שאינו רוצה בהשרשתן למה לי לפת וצנונות אפילו שאר כל הדברים.

(3) מן מה דתני ר' חייה כגון אגודה של לפת ואגודה של צנונו'. הוי לית טעמא דלא משום שאינו רוצה בהשרשתן.

במשפט הראשון לא מובן על מה מוסב הדיון - אם על כלאי זרעים שבין הלפת והצנון או על כלאי זרעים שבין הגפן והלפת או הצנון. הראב"ד גרס 'מה נן קיימי' אי משום זרעים באילן למה לי גפן אפילו כל שאר האילן', ומכאן למד הראב"ד שיש כלאי זרעים בין זרעים של צמחים חד-שנתיים (להלן: זרעים) וזרעי אילנות. ואולם הגר"א גרס: 'מה נן קיימי' אין משום זרעים למה לי גפן אפילו כל שאר דברים', דהיינו הדיון הוא על כלאי זרעים שבין הלפת והצנונות, והירושלמי שואל מדוע יש להזכיר את הגפן במשנה - הרי כל הדיון הוא רק על הקנבס והלוף, והיה אפשר להביא גם זרעים אחרים. עולה מכאן שלפי הראב"ד יש כלאי זרעים בין זרעים וזרעי אילן, ואילו לגר"א אין דיון כלל בכלאי זרעים שבין ירק ואילן. נראה שגם הרמב"ם (הל' כלאים פ"א ה"ו) גרס כדברי הגר"א וכפי שכתב: 'ומותר לזרוע זרעים וזרע אילן כאחד', וכן כתבו ה'בית יוסף' וה'שלחן ערוך' (סי' רצה) שאין כלאי זרעים בין זרעי ירקות וזרעי אילנות. עולה שמדברי הירושלמי הללו אי אפשר להוכיח כמי ההלכה, כיוון שהירושלמי נתון לכמה פרשנויות, ואין ראייה ברורה לצד אחד. כל פרשן 'מתאים' את נוסח הירושלמי לשיטתו, ולכן אין בירושלמי הזה הוכחה לשום דעה.

ב. הוכחות נוספות לדעת הרמב"ם

אלא שמדברי התוספתא (כלאים פ"א ה"י) נראה בבירור שאין איסור כלאיים בין ירק לבין אילן: 'וזרעים זרעים וזרעוני אילן כאחד'. דברי התוספתא הובאו ב'בית יוסף',¹ ולמדנו ממנה שיש להתייר זריעת זרעי אילן עם ירק. תוספתא זו הובאה ברמב"ן² ובתשב"ץ,³ והיא מוזכרת גם בירושלמי פאה (פ"א ה"ה), והרש"ס על אתר כתב: 'חדא דשני מיני אילן זורעין כאחת, ועוד דזורעין זרעוני ירק או תבואה בהדי זרע אילן'.⁴ על כן במקום שהירושלמי ממסכת כלאיים אינו ברור, ומאידיך גיסא יש לנו תוספתא מפורשת המתירה - יש להכריע כמותה.⁵

כתב הטור (יו"ד סי' רצה):

אבל מותר לערב זרעוני אילנות עם זרעוני שדה ולזורעם ביחד שלא אסרה תורה בחוצה לארץ אלא הרכבת אילן באילן בין אילן בירק בין ירק באילן בין ירק בירק שאינו מינו בין אילן באילן שאינו מינו.

וכתב ה'פרישה' (לטור שם, ס"ק ד) שמדברי הטור נראה שבא"י אסור לערב זרעי אילנות בזרעי שדה ולזורעם יחד, אולם כבר כתב המגיה ב'פרישה' (שם) שאין לגרוס בדברי הטור 'שלא אסרה תורה' אלא 'ולא [בוו"ן] אסרה תורה', וא"כ דברי הטור אינם נסובים כלל על זירעונים זרעי אילן, והם מותרים בכל מקום, בין בארץ בין בחו"ל. אומנם ה'בית יוסף' (לשיטתו) ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רצה סעי' ב), כשהביא את דברי הטור, כתב שיש היתר לערב זרעים של אילן וזרעים אחרים (ירק ותבואה). עוד יש להוסיף שהטור דן על ערבוב זרעים יחד, ושמה כוונתו שהזרעים עצמם יתחברו, אבל אם אין חשש של חיבור אין מקום להחמיר, ולפי זה מותר לכו"ע בארץ ישראל לזרוע ירקות ליד אילנות.

ג. השש הרכבה

למרות האמור לעיל, ייתכן שיש להציע לא לזרוע את הזרעים בקרבה יתרה לשרשי האילן ויש להרחיקם ג' טפחים, מחשש להרכבה של ירק באילן. וכן כתבו התוספות⁶ והרא"ש⁷ שיש להימנע מזריעת ירקות לצד עץ קרוב מג' טפחים. ואע"פ שלהלכה קיי"ל⁸ שאין הרכבה בשרשים⁹ - יש מקום לחוש לחומרה לדעת התוספות והרא"ש, וכך כתב הש"ך¹⁰ ובפרט שלמעשה אין זרעים סמוך ממש לעץ אלא מרחיקים לפחות 24 ס"מ, מסיבות אגרונומיות.

1. בית יוסף, בדק הבית יו"ד סי' רצה.
2. רמב"ן, חולין ס"ע"א.
3. תשב"ץ, ח"ג סי' שיד.
4. ועי' בתוס' המיוחסות לר"י הזקן, קידושין לט ס"ע"ב. ועי' עוד באריכות בתוספתא כפשוטה, זרעים, הביאור הארוך עמ' 604.
5. עי' בביאור הגר"א, יו"ד סי' רצה ס"ק ה.
6. תוס', קידושין לט ע"א ד"ה לא קיי"ל.
7. רא"ש, הל' כלאים סי' ד.
8. עי' חוקות הארץ, כלאים פ"א ה"ה אות ח, סיכום השיטות.
9. יש גם להעיר שהדיון לעניין הרכבה נוגע רק לזרעים שיש להם שורשים חזקים שמסוגלים לחדור שורשי אילן, אבל בשורשים דקיקים אין צורך לחוש כלל.
10. ש"ך, יו"ד סי' רצה ס"ק ה.

סיכום

- א. נראה שאין לחוש לדעת הראב"ד, ומותר לזרוע תבואה, ירק וקטניות סמוך לעצי פרי, שאין איסור כלאי זרעים בתערובת זרעים וזרעי אילן.
- ב. ראוי לחוש לחומרא לא לשתול ירק בסמיכות של ג' טפחים לאילן מחשש להרכבה בשורשים. אומנם אם כבר שתלו אין צורך לעקור, מפני שאין בכך אלא חומרא בלבד.

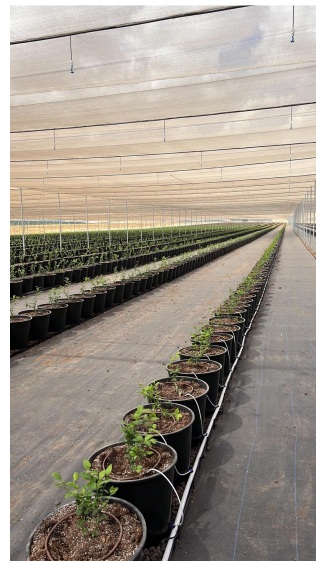


הרב יואל פרידמן

נוף הצמח שנוטה ליריעת פלריג לעניין איסור ערלה

שאלה

משתלה מגדלת עצי אוכמניות במצע מנותק, ולכן איסור ערלה הוא מדרבנן.¹ השתילים מצויים בכלים של כ-20 ליטר, בתוך שרוול ארוך של פלסטיק, ולכן הם מנותקים. הנוזל שמתנקז בשרוול וחוזר לשתילים בעזרת משאבה. על כל השטח הונחה יריעה של פלריג. למעשה יריעת פלריג אינה אטומה לגמרי;² ומים יכולים לחלחל דרכה. דין יריעת פלריג נידון בעבר, והרה"ר לישראל מנחה להחמיר ולהחשיב יריעה זו כמנתקת לעניין ערלה, אך לעניין שמיטה אין אנו מחשיבים אותה כיריעה מנתקת. הרב יהודה הלוי עמיחי כתב³ בנידון זה שהיריעה אינה מנתקת, ויש להחשיב צמחים שמונחים עליה כמחוברים לקרקע, ואני כתבתי⁴ שיש להחשיב את הצמחים כמחוברים כאשר השורשים, ואפילו הם קטנים, חודרים לקרקע.



השאלה שנשאלת היא אם יש לדרוש שבעתיד, כשהצמחים יגדלו והנוף יגלוש לצדדים, תונח יריעת פלסטיק אטומה לגמרי מתחת לנוף.

תשובה

1. דין נוף של צמח הגדל בעציץ שאינו נקוב שנוטה לקרקע אף שלעניין ערלה אנו מחמירים ואיננו מחשיבים

1. חזו"א, דיני ערלה ס' לב; ואומנם יש חולקים וסוברים שפטור או שיש ספק איסור: מנחת שלמה ח"א ס' ע, עמ' ת ואילך; הגר"ש ישראלי, התורה והארץ א, עמ' 133-147.
2. אומנם יש סוגים שונים של יריעות פלריג, וישנן יריעות שמוסיפים להן ציפוי פלסטי אטום, אך בדרך כלל הן אינן אטומות לגמרי.
3. הרב י' עמיחי, 'ערלה בשתילים המונחים על יריעת פלריג', התורה והארץ ה, עמ' 88-96.
4. התורה והארץ, שם, עמ' 97-103.

יריעה של פלריג כמחברת, ולכן שתילים שעומדים על פלריג נחשבים מנותקים, מ"מ במציאות ברור שיריעה של פלריג מחוררת, מים יכולים לעבור דרכה, ולכן אין היא מנתקת לגמרי. לכן כאמור השאלה היא אם גם בהקשר לנוף יש להחמיר ולחייב יריעה שמנתקת לגמרי, כדי להחשיב את העציצים כאינם נקובים. נחלקו הראשונים אם עציץ שהיה מונח על גבי קרקע והגביה אותו והניח על גבי יתדות - חייב מדין תולש מדאורייתא או שמא מדרבנן. לדעת הרמב"ם⁵ חייב מדאורייתא, ולדעת רש"י ובעלי התוספות אינו חייב אלא משום תולש מדרבנן,⁶ ולדעתם צמח הנמצא באוויר ומעל הקרקע עדיין נחשב מדאורייתא כמחובר לקרקע. לפי זה כתבו בעלי התוספות שגם הנוף של הצמח, אף שהוא מוגבה מן הקרקע - מחבר את הצמח לקרקע; ובתוספות (גיטין כב ע"א ד"ה בתר נקבו) כתב מפורש שהנוף מחבר והצמח נחשב כמחובר; וזו לשונו:

בתר נקבו אזלינן - למאן דאמר בהעור והרוטב (חולין קכח). בדלעת הנטוע בעציץ שאינו נקוב ויצאה חוץ לעציץ הטמא בטומאתו והטהור בטהרתו ה"ה אם עציץ בחוצה לארץ ונופו נוטה לארץ דמהני יניקת הנוף לענין נוף גופיה וחייב במעשר מכל מקום לא חשיבא יניקת הנוף כיניקת שורש דהא לא מטהרה יניקת הנוף מה שבתוך העציץ והכא מחייב נוף מחמת יניקת העיקר. ומבואר בדבריו שאומנם הנוף מחבר, ואם העציץ מונח בחו"ל והנוף נוטה לארץ, יש בכוח היניקה של הנוף לחבר ולחייב את הנוף עצמו. לפי זה ייתכן שאם מתחת לנוף אין יריעה אטומה לגמרי, יש להחשיב את הצמח כמחובר, ויתחייב בערלה מדאורייתא.

2. בגד או עצים שמפסיקים בין העציץ המוגבה לבין הקרקע

כתב בהגהות אשרי,⁷ שבת פ"ח ס' ב:

אף על פי שמגביהו מן הקרקע והרי מבטל יניקתו משום כבוד הבריות שרי. אבל שלא לצורך קינוח אסור הלכך האי עציץ נקוב שמונח על גבי [קרקע והניחו ע"ג] יתידות חייב משום תולש מדרבנן או אם מונח על גבי יתידות והניחו על גבי קרקע חייב משום נוטע ומדרבנן. אף על גב דמונח על גבי יתידות יונק מן הקרקע קצת הלכך מדאורייתא אין חייב משום תולש ומשום נוטע פר"י. א"כ משמע אם הפסיקו

5. רמב"ם, הל' שבת פ"ח ה"ד.

6. רש"י שבת פא ע"ב ד"ה חייב משום תולש; תוס', גיטין ז ע"ב, ד"ה דילמא; ועי' שו"ע, חו"מ ס' סז סעי' כב, שעציץ נקוב שמונח על גבי יתדות נחשב כקרקע - משמע שאוויר אינו מנתק לעניין פרוזבול; וע"ע אגלי טל, ביאורים מלאכת זורע, אות יא, שקי"ל כדעת רש"י ותוס' ולא כרמב"ם, ושם מפנה למלאכת קוצר, ס"ק ו וכן למג"א, ס' שיב ס"ק ג.

7. מלקט 'הגהות אשרי' הוא ר' ישראל מקרמז' (אוסטריה, המאה הי"ד), אבייטבו של ר' ישראל איסרלין, בעל 'תרומת הדשן'; התשובה להלן בהגהות אשרי היא ממרה"ח - הרב יחזקיה בן יעקב ממגדבורג, שהיה בקשר עם ר' יצחק מוינה בעל האור זרוע, ומוזכר פעמים רבות ע"י מהר"ם מרוטנבורג (ר' אורבך, בעלי התוספות, עמ' 564-566); וראה עוד בתוספות ר"י הזקן ותלמידו, שבת ח"ג, מהד' שושנה (אופק), במבוא לפסקי מהר"ח, עמ' 7-18.

(לגמרי) בעצים או בבגד דפסיק יניקתו לגמרי שייך בו תלישה ונטיעה מדאורייתא.
מהרי"ח⁸.

הגהות אשרי הולך בשיטת בעלי התוספות שסוברים שצמח מוגבה לא נחשב מנותק מן הקרקע. לכן המגביה את העציץ אינו חייב בדין תולש מדאורייתא, אלא רק מדרבנן, שכן הצמח ממשיך לינוק מן הקרקע בעודו באוויר.⁹ עם זאת מחדש המהרי"ח, בהגהה שם, שאם הניח מתחת לעציץ בגד או עצים, נפסקת יניקת הצמח, ולכן חייב מדאורייתא. השאלה על איזה בגד דיבר המהרי"ח בהגהות אשרי. אם נניח את העציץ על גבי הבגד, פשיטא שהשורשים יחדרו את הבגד, ולכן נשאלת השאלה מדוע כשהפסיק בין העציץ שמצוי באוויר לבין הקרקע על ידי הבגד - נחשב מנותק. אפשר להסביר בשני אופנים: (א) אכן מדובר בבגד שמפסיק לגמרי, כגון בגד עור וכדו' שאולי מנתק ונחשב אטום; (ב) בין כך ובין כך באוויר אין יניקה גמורה אלא רק יניקה מועטת, ולכן די בהפסקת בגד כדי שייחשב מנותק, אעפ"י שהבגד או העצים אינם מפסיקים לבדם בין העציץ לבין הקרקע. בס' מאמר מרדכי (אליהו), שביעית סי' ה', הסביר כאפשרות הראשונה וטען שהגהות אשרי כתב דבריו לשיטת רש"י¹⁰, הסובר שעציץ של עץ נחשב כאינו נקוב, ולא לדעת תוספות¹¹ שנחשב כנקוב. וכך משמע קצת מלשון ה'בית יוסף'¹², שציטט את הגהות אשרי וכתב פעמיים את המילה 'לגמרי': 'שאם הפסיקו **לגמרי** בעצים או בבגד דפסיק יניקתו **לגמרי**'. אומנם בהגהות אשרי, בפעם הראשונה שמוזכרת המילה 'לגמרי' - כתובה המילה בתוך סוגריים, ולא ברור שזהו הנוסח בהגהות אשרי.

ואולם על פי ההסבר הנ"ל, שהגהות אשרי אזיל לשיטת רש"י - מיושב הנאמר 'אם הפסיקו בעצים', אך איך ניישב את הנאמר 'בבגד'? הרי הבגד לכאורה אינו מפסיק! וכן הקשה בשו"ת 'משנת יוסף'¹³, וכן בס' 'חוט שני' (קרליץ).¹⁴ כמו כן יש לשאול: מה חידש הגהות אשרי, שאם הבגד או העצים לבד מפסיקים לגמרי ומנתקים את העציץ מן הקרקע, הרי פשיטא שבבגד נחשב מנותק! וכי העובדה שעומד על יתדות גריעא מאם עומד על הקרקע עצמה? וע"כ יש לומר שבעצם העובדה שהעציץ מונח על יתדות - נחלשת היניקה של הצמח, ולכן אם נוסף על כך גם בגד מפסיק בין הנקב לבין הקרקע, אזי נחלשת היניקה כמעט לגמרי, לכן נחשב כקוצר. לפי זה גם אם הבגד או העצים לבדם

8. ר' פסקי מהרי"ח, בתוך שיטת הקדמונים מהד' בלוי, עמ' רצב, אך שם מובא הקטע הנ"ל רק עד פר"י, לאמור מה שהביא בשם ר"י הזקן: שהמגביה עציץ ומניחו על יתדות - חייב רק מדרבנן, אך הקטע הרלוונטי לנד"ד שמפסיק בעצים או בגד איננו שם. ואולם ר' תוספות ר"י הזקן, שם, עמ' רכט, ומצוין שם שבכ"י הקהילה היהודית בפראג 20 הקטע נמצא במקומו, ואילו בכ"י פרנקפורט UB OCT.81 (לפנים אוסף מרצבכר 45) דף 58, מובא עד פר"י, וסוף הקטע מועתק בשוליים.

9. ור' תוספות ר"י הזקן ותלמידו, שבת ח"ב, עמ' רפח-רצ, ובהערה 30 מפנה לאור שמח, הל' מאכלות אסורות פי"ד הי"ד (בהערה בתחתית העמוד), ודברי יחזקאל סי' ב אות ח, שהחלשת היניקה אינה נחשבת לאיסור תולש, כי מלאכת קוצר היא מלאכה שמצריכה שיעור, ובמלאכה כזו אי אפשר לצרף את האיכות לשיעור המלאכה. רק במלאכה שאין בה שיעור אלא חייבת בכל שהוא, כגון מכבה, האיכות מצטרפת לשיעור, והחלשת האור נחשבת מכבה.

10. רש"י, גיטין ז' ע"ב ד"ה עציץ.

11. תוספות, גיטין שם ד"ה עציץ.

12. בית יוסף, או"ח סי' שלו.

13. שו"ת משנת יוסף, שביעית, סי' יב, עמ' כט.

14. ס' חוט שני, ח"א, פרק י, עמ' פז.

אינם מפסיקים לגמרי בין הצמח לבין הקרקע, ואם העציץ היה מונח על הקרקע - אף שהבגד או העצים מפסיקים, עדיין הייתי מחשיב את העציץ כנקוב, מכל מקום כיוון שהעציץ מוגבה והוא עומד על יתדות, די בבגד או בעצים כדי להפסיק בין העציץ לבין הקרקע. וכן הסביר הרב יהודה עמיחי במאמרו בעניין הפלריג.¹⁵ סמך לסברה זו יש להביא מדברי בעלי התוספות¹⁶ בהקשר לחיבור הנוף של הצמח. כאמור לשיטתם נוף שמצוי מעל הקרקע נחשב כמחובר, ומכל מקום מציינים הם שאין היניקה של הנוף חזקה כיניקת השורש, ואין כוחה ככוח יניקת השורש כדי לחייב את כל הצמח. ובתוספות חכמי אנגליה¹⁷ כתבו שיניקת הנוף מועילה לחייב רק כאשר השורש מצוי בעציץ שאינו נקוב ואין לו יניקה מן השורש, אך אם הצמח יונק מן השורש, בטלה יניקת הנוף לעומת יניקת השורש.

וכן כתב תוספות הרא"ש (חולין קכח ע"א ד"ה קישות):

קישות שנטעה בעציץ והגדילה ויצאה חוץ לעציץ וכו'. ואף על גב דאמר' בגיטין אילן בארץ ונפו בחוצה לארץ בתר עיקרו אזלינן, שאני התם שיניקת העיקר מן הארץ מרובה הילכך שדינן נופו בתר עיקרו אבל עציץ שאינו נקוב אין יניקת העיקר מרובה הילכך לא שדינן נופו בתר עיקרו.

לאור הנ"ל יש מקום לומר שאפילו אם אנו מחשיבים עציץ נקוב שמונח על הפלריג כמחובר לקרקע, ואפילו אם הנוף מחבר לקרקע, זהו רק כאשר הנוף ממש מעל האדמה. לעומת זאת כאשר הנוף הוא מעל יריעה של פלריג, יש מקום לומר שבכה"ג לא ייחשב כמחובר. כסברה זו מצאנו בשו"ת 'משנת יוסף'¹⁸ ובעיקרון הסכים עימו גם הרב וואזנר.¹⁹ **לסיכום**, לדעת הרמב"ם הנוף בוודאי אינו מחבר בין צמח שמצוי בעציץ שאינו נקוב לבין הקרקע, גם אילו היה הנוף מעל הקרקע עצמה. גם לדעת רש"י ובעלי התוספות, שסוברים שהנוף מחבר, מסתבר שזהו דווקא כאשר הנוף הוא מעל הקרקע, אך בנד"ד, שהנוף הוא מעל הפלריג, יש להחשיב את הצמח כגדל בעציץ שאינו נקוב, ולכן איסור הערלה אינו אלא מדרבנן. אומנם בנד"ד ייתכן שיש גם לשקול שיקולים כלליים בעניין מדיניות של פיקוח וכשרות במשתלות, ולכן ייתכן שיש לחייב את המגדלים להניח יריעת פלסטיק אטומה מתחת לנוף.



15. התורה והארץ, שם עמ' 96.

16. תוספות, גיטין כב ע"א ד"ה בתר נקבו.

17. תוספות חכמי אנגליה, גיטין שם.

18. שו"ת משנת יוסף, ח"ג סי' ג אות כה; הדיון שם הוא בהקשר לפסיקתו של החזו"א בסוג מסוים של בלטות שנחשבות לדעתו לא אטומות, ולכן עציץ שמונח עליהן נחשב כמחובר. מכל מקום במשנת יוסף, שם, כתב שאם רק הנוף נמצא מעל בלטות אלו, יש להחשיב את הצמח כמנותק.

19. משנת יוסף שם אומנם הסכים עם הסברה, אך כתב שיש להביא לכך ראיה.

הרב נתנאל אוירבך

אופן הפרשת חלה מעיסת שביעית

אישה¹ הכינה עיסה שיש בה שיעור קמח להפרשת חלה² ועירבה בה שמן הקדוש בקדושת שביעית. האם היא יכולה לשרוף את החלה כדרכה? הקושי שעלינו להתמודד עימו במקרה זה הוא הסתירה בין חיוב שרפת חלה לבין איסור הפסד מאכל הקדוש בקדושת שביעית.

א. חיוב עיסת שביעית בחלה

עיסת שביעית היא עיסה העשויה מקמח של שביעית³ או שעירבו בה נזלים הקדושים בקדושת שביעית, כגון שמן ויין, או פירות שביעית. במקרה שנוצרה עיסה כזו החייבת בהפרשת חלה, יש להפריש ממנה חלה.⁴ המקור לחיוב הפרשת חלה מעיסת שביעית נמצא בדברי הבבלי בכורות (יב ע"ב), שם הובאו דברי רב חסדא שבהמת שביעית פטורה מדיני בכור משום שאימורי הבכור נשרפים על המזבח, ויש בכך משום הפסד לקדושת שביעית. על כך הקשו שם, מדוע אם כן עיסת שביעית חייבת בחלה? הרי אם תיטמא החלה יש לשרוף אותה, ובכך ייגרם הפסד לקדושת שביעית?!⁵ עונה הגמרא: 'שנאמר לדורותיכם', היינו יש לימוד מיוחד לגבי חלה 'מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדורותיכם,⁶ שחיובה קיים לדורות וגם בשביעית, כדברי רש"י: 'משמע אפילו בשביעית'.⁷

1. מצוות הפרשת חלה מוטלת על האישה והיא קודמת לבעלה, ראו: שבת פ"ב מ"ו; מדרש תהלים (שוחר טוב; בובר) מזמור כב אות טז; רש"י, שבת לב ע"א ד"ה הריני; הגהות מיימוניות, סוף סדר זרעים אות ל ד"ה והנה, ולכן: 'תתפלל אישה תמיד בשעה שהמצווה בידה ומקיימת אותם בהלכותיה שיתן לה הרחמן בנים צדיקים ויראי השם ויודעין שמו יתברך'; קיצור שולחן ערוך (גאנצפריד), ס"ל לה סעי' ה; בן איש חי, שנה ראשונה פרשת נצבים סעי' כה; שו"ת שבט הלוי, ח"ז ס"י. באשר לשאלה אם אישה המפרישה חלה היא הבעלים על המצווה, או שמא הבעל הוא הבעלים והיא מפרישה מדין שליחות, ראו במאמרי 'מצווה בו יותר מבשלוcho בהפרשת תרו"מ וחלה', אמונת עתיך 113 (תשרי תשע"ז) עמ' 50 הערה 5.

2. כמות הקמח המחייבת הפרשת חלה בברכה היא 1,666 גרם. ראו: הלכות הארץ, עמ' 90 סעי' ב.
3. באופן שאין בחיטים איסור 'ספיחין', ראו: רש"י, שביעית פ"ט ה"ט ד"ה וחייב; דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו ה"ד ס"ק לא.

4. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו ה"ד.
5. ראוי לציין שהגמרא אינה דנה על עצם ההפרשה כעל איסור הפסד פירות שביעית, אף שכבר בעת קריאת שם 'חלה' יש 'הפסד' דיני באיסור אכילתה לזרים ואף לכהנים בזמן הזה. בעניין זה ראו: שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב ס"ל קיא ד"ה ולע"ד לא. דיון זה קשור לשני נושאים - 'ממעט מאוכליו', היינו אוסר את הדבר לקבוצה מסוימת של אנשים, ראו: שביעית פ"א מ"א; ירושלמי, שביעית שם; שבת הארץ, קונטרס אחרון אות כב, שנימק בכך את האיסור להשתמש בין שביעית להבדלה משום שנהגו הנשים לא לשתות מהיין (מג"א, ס"ל רצו ס"ק ד) ונמצא 'ממעט משותי'. כמו כן הדבר כרוך בשאלת הגדרתו של הפסד פירות שביעית, אם הכוונה להפסד ממשי או דיני, ראו בתשובתי 'עירוב מאכל שיש בו קדושת שביעית עם מאכל שאין בו קדושת שביעית', אמונת עתיך 136 (תמוז תשפ"ב) עמ' 21-22.

6. במדבר טו, כא.

ממשיכה הגמרא ומבחינה בין בהמה לחלה ואומרת שלא ניתן ללמוד מזה על זה: 'התם [חלה] עיקר לאכילה, הכא [בכור בהמה] עיקר לשריפה'. כלומר עיקר ייעוד החלה הוא לאכילה, ורק אם תיטמא היא נשרפת, לכן אין זו סיבה שלא לחייב עיסת שביעית בחלה.⁸ לעומתה בכור בהמה עיקר ייעודו לשרפת אימוריו, לכן מעיקרה קדושת שביעית אינה חלה כלל על בהמה זו. לאור זאת יש לדון: האם יש קדושת שביעית בעיסת שביעית, שכן בזמן הזה עיקר ייעודה של החלה לשרפה, ובכך דומה היא לבכור בהמה שעיקרו לשרפה, וממילא לא תחול קדושת שביעית על עיסה זו, או שמא הלימוד 'לדורותיכם' מלמד שיש בעיסה כזו קדושת שביעית אף שנשרפת?

למעשה כתבו הפוסקים שגם בזמן הזה, שהחלה מיועדת לשרפה, מכל מקום אין זה מפקיע ממנה את קדושת השביעית.⁹ לאור זאת עלינו לשאול כיצד יש לנהוג בחלה מעיסת שביעית, שכן בזמן הזה החלה נשרפת או שעוטפים אותה בשקית ומניחים באשפה¹⁰ - שתי דרכים שיש בהן איבוד פירות שביעית בידיים ומניעת 'לאכלה'.¹¹

7. רש"י, בכורות יב ע"ב ד"ה לדורותיכם. על המשך דברי רש"י: 'וכתיב מראשית עריסותיכם וגו', העירו האחרונים מדוע הוצרך לכך, ראו: תי"ט, שביעית פ"ט מ"ט ד"ה חייב; תוספות חדשים, שם ד"ה בא"ד ועל; חידושי מהרי"ח, שם; מהרי"ט אלגאזי, הל' חלה אות ב ס"ק יא ד"ה והנה ראיתי לרש"י. בביאור הדברים ראו: שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב ס' קיא ד"ה ולע"ד לא: 'דכתיב לדורותיכם היינו דגלי קרא שאין שביעית דוחה אלא לקדושת בכורה וכיוצא דסותרת להדיא לגדרי קדושת שביעית ודיניה, משא"כ חלה דאפשר לקיים שניהם דיכול ליהרר שלא תטמא אין מפקעת לחיוב חלה'.
8. ראו: תי"ט, שביעית פ"ט מ"ט ד"ה חייב, שהקשה: 'ותמהני למה ידחה המשמעות את הדיוק דלאכלה ולא לשרפה', וביאר: 'דכיון דחלה לא ודאי לשרפה קיימא לפיכך מרבינן מן המשמעות'.
9. שו"ת פרי יצחק (בלאזר), ח"א סי' לז; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לט. ראו: יד דוד, בכורות יב ע"ב ד"ה שאני, שרצה להסביר כך את הוספת רש"י, לעיל הערה 7.
10. על האפשרות להפריש על עיסה זו ממקום אחר, ראו: נחלי חיים (חרל"פ), סי' ד אות יא; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' לט.
11. כתבנו כאן שני אופני התנהגות בחלה בזמן הזה, שרפה ועיטוף בשקית ולאשפה. שני אופנים אלו תלויים במחלוקת הראשונים באופן התנהגות בתרומה וחלה טמאות. בשבת כה ע"א נאמר: 'כשם שמצווה לשרוף הקדשים שנטמאו, כך מצווה לשרוף את התרומה שנטמאת'. האם הכוונה למצוות שרפה או לאופן כילוי? לדעת רש"י (שבת כג ע"ב ד"ה שמצוה; שם, כה ע"א ד"ה מצוה; תמורה לד ע"א ד"ה כל הנשרפין. כן כתב להוכיח שו"ת בית יצחק, או"ח סי' יח אות ו, מרש"י, בכורות יב ע"ב ד"ה חלה), סיבת השרפה היא החשש מתקלה, שמא יאכלו את התרומה והחלה. לפיכך אין חיוב דווקא בשרפה אלא בכל אופני כילוי, ראו: תוספות, שבת כה ע"א ד"ה כך. לשיטה זו ניתן להאכיל תרומה טמאה לכלבים במקום לשרפה, ראו: רש"י (ביצה כז ע"ב ד"ה חלה; פסחים מו ע"א ד"ה כיצד; שבת קכו ע"ב ד"ה מפנין תרומה); מנחת חינוך, מצווה קמו אות ז. לעומת זאת לדעת התוספות (שבת כה ע"א ד"ה כך; ביצה כז ע"ב ד"ה ועל) כילוי חלה ותרומה טמאות הוא דווקא בשרפה ולא באופנים אחרים. ההבדל בין שני אופנים אלו ביחס לחלה הקדושה בקדושת שביעית מתבטא בשאלה אם מדובר על הפסד בידיים באופן של שרפה, ויש בכך איסור 'לאכלה ולא לשריפה', או שמא מדובר על גרם הפסד, שכן ניתן לעטוף את החלה ולהניחה באשפה ואין בכך איבוד בידיים לקדושת שביעית. מכל מקום, המכנה המשותף לשני אופנים אלו הוא מניעת 'לאכלה', ראו בכך: ציץ הקדש, ח"א סי' יד אות ג ד"ה והגם; תורת הארץ, ח"א פ"ח אות לד; הערות הגרי"ש אלישיב, בכורות יב ע"ב ד"ה כיון דאילו.

ב. הצעה א: הפרשה 'כלשהו'

ניתן להציע להפריש חלה בכמות קטנה, 'כלשהו', ואותה לשרוף, שכן ייתכן שאין בכך איסור הפסד פירות שביעית, וכפי שיתבאר.

1. כמות ההפרשה

הראשונים והפוסקים נחלקו מהו שיעור החלה בזמן הזה.¹² במשנה (חלה פ"ב מ"ז) מבואר ששיעור הפרשת חלה הוא 1/24 מהעיסה לאדם פרטי, ו-1/48 לנחתום שאופה למכירה. אם העיסה נטמאת, גם האדם הפרטי מפריש רק 1/48. לכן כיום, שכולנו מוחזקים כטמאים וכל עיסותינו טמאות, שיעור ההפרשה הוא 1/48.¹³ דינים אלו כתב הרמב"ם¹⁴ ונפסקו ב'שלחן ערוך':

ובזמן הזה שאין עיסה טהורה מפני טומאת המת, מפרישין חלה אחת בכל ארץ ישראל, א' ממ"ח, ושורפין אותה מפני שהיא טמאה.¹⁵

לעומת זאת, לדעת הרב ברוך ב"ר יצחק בעל 'ספר התרומה', בזמן הזה יש להפריש כלשהו בלבד, כדין תרומה טמאה שיש להפריש ממנה כלשהו משום שאינה נאכלת.¹⁶ הרב משה מטראני (שו"ת המבי"ט, ח"ג סי' מז) טוען שגם לדעת הרמב"ם דין חלה בזמן הזה הוא ב'כלשהו'. טענתו המרכזית היא שהשיעור שנתנו חכמים לחלה נלמד באסמכתא מהפסוק 'תתנו לה' תרומה' - 'עד שתהא בה שיעור נתניה'. לכן כיום, שהחלה נשרפת ואינה משמשת לכלום, מוטב לתת 'כלשהו'. ומה שכתב הרמב"ם, שהזכרנו לעיל, שאף בזמן הזה יש לתת כשיעור, היינו כאשר הכוהן היה נהנה משרפת החלה הטמאה כגון 'להסיקה תחת תבשילו', אך כשהחלה נשרפת ללא כל הנאה, אין טעם בהפרשה כשיעור. בכך הוא הסביר את המנהג הרווח בימיו:

יצאתי לישע פיסות עם הדרים בארץ ישראל לענין הפרשת חלה שרוב ישראל הדרים בארץ ישראל אינם מפרישים כי אם כלשהו כיון ששורפים אותה ויחידים יראי חטא מפרישים אחד ממ"ח כמו שכתב הרמב"ם.

לדבריו כך סבר מהר"י בירב, כפי שהוזכרו הדברים אצל הרב אלעזר אזכרי: 'שהרב הגדול רבי יעקב בי רב שהיה רבן של כל חכמי צפת הורה הלכה למעשה כל שהוא לכתחילה',¹⁷ וכן סברו פוסקים רבים.¹⁸ הרמ"א פסק כן להלכה, אך הוסיף: 'ומ"מ נוהגין ליטול כזית'.¹⁹

12. להרחבה ראו: הרב יואל פרידמן 'כמות העיסה שיש להפריש להפרשת חלה', אמונת עתיך 91 (תמוז תשע"א) עמ' 19-30.

13. ראו: שו"ת קול גדול, סוף סי' סב ד"ה וראיתי: 'לכתחילה יפריש אחד ממ"ח משיעור חלה... ושיעורה פחות מכביצה, וכן נוהגים להפריש לקרוב לכביצה'.

14. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ה ה"ב-ה"ד.

15. שו"ע, יו"ד סי' שכב סעי' ד.

16. ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (מהדורת פרידמן תשע"ו) עמ' 171-172. דבריו הובאו להכרעה בדברי הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק לה.

17. ספר חרדים, מצוות התלויות בארץ ישראל הקדמה. הובאו דבריו בשל"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה (א) אות קכא.

18. סמ"ק, מצווה רמו: 'ואין שיעור לחלה רק בזמן שהיו נותנין אותה לכהן ואז נתנו חכמים שיעור'; שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' פה: 'ואפילו גבי חלה דחזיא לכהן להסיקה תחת תבשילו אין אנו מפרישין אלא כל שהוא מזה הטעם דכהנים אסחוי מסחי דעתייהו מינה דלא חשיבא עלייהו להסיקה תחת תבשילם';

דין זה תמוה, שכן בעניין חלה מצאנו רק שלושה שיעורים - מן התורה די ב'כלשהו' כדין תרומה,²⁰ וחכמים קבעו שיעור לנתינה: לנחתום, שעיסתו גדולה, די בשיעור של 1/48, ואילו בעיסת בעל הבית השיעור הוא 21.1/24. ואולם שיעור של 'כזית' לא מצאנו בחלה, ואם כן מה המקור ההלכתי לכך? כמה הסברים נכתבו בעניין זה: במחזור ויטרי²² נראה שהצורך בהפרשת 'כזית' אינו דין בהפרשת חלה אלא דין בברכה, כלומר אין זה נאה לברך על הפרשת 'כלשהו', אלא יש לקבוע ברכה על שיעור 'כזית'.²³ הסבר נוסף לצורך ב'כזית' כתב הרב יעקב מאיר פאדובה (תשובות מהרי"ם, סי' יב), והוא שיש לתת לכוהן שיעור נתינה חשובה, כלומר הצורך ב'כזית' הוא דין בנתינה ולא בהפרשה.²⁴ ברם בזמננו, שאין נותנים חלה לכוהן, אין צורך בהפרשת 'כזית'. הסבר נוסף נמצא בדברי הרב מאיר אריק (מנחת פתים, יו"ד סי' שכב סעי' ד), שהצורך ב'כזית' הוא בשביל לקיים מצוות

ערך לחם, יו"ד סי' שכב סעי' ד: 'ואין מקפידין על שיעורה כיון דאזלא לשריפה... ומכל מקום אין נהנין בהסיקה; משפטי צדק (גארמיזאן), סי' צב; פרי חדש, יו"ד סי' שכב ס"ק א: 'עייני בתשובת המבי"ט... שכתב דהאידיא אפילו לכתחילה אינו מפריש אלא כל שהו, וכן עמא דבר; ארץ חיים (סתהון), יו"ד סי' שכב סעי' ב; חיד"א (עין זוכר, מערכת ח אות ו; ברכי יוסף, יו"ד סי' שכב ס"ק ב), בסיום דבריו ציין לדברי האר"י, ספר המצוות לר"ח ויטאל פרשת שלח, שגם בזמן הזה שהחלה לשרפה יש להפריש 1/48, וכתב החיד"א: 'אבל לא ראיתי ולא שמעתי ששום חסיד בדורנו נהג כך'. מכל מקום כתב בן איש חי, שנה שניה פרשת שמניי הל' חלה סעי' ג: 'כיון דרבינו הגדול אמר כן, טוב שיעשה האדם פעם אחת בשנה כפי דברי רבינו האר"י ז"ל, ויעשה זאת האיש בעצמו לקיים פעם אחת הפרשת חלה בידו, ודבר בעתו מה טוב להוסיף זכות על זכותיו קודם יוה"כ; השוו לדבריו, בן איש חי, שנה ראשונה פרשת נצבים סעי' כד.

19. רמ"א, יו"ד סי' שכב סעי' ה, בשם מהרי"ל; דרכי משה, יו"ד סי' שכב אות א, בשם תרומת הדשן, סי' קפח. דין זה מובא גם אצל: כלבו, סי' פט; ארחות חיים, ח"ב הל' חלה אות א: 'אע"פ שנהגו להפריש כזית, לרווחא דמילתא הוא; המנהיג, הל' פסח אות לח; ספר המנהגים (טירנא), דיני הגעלה ולישה אות פא: 'ומפרישין חלה כזית'.

20. ראו: קידושין נח ע"ב: 'חיטה אחת פוטרת את הכרי'.

21. חלה פ"ב מ"ז.

22. מחזור ויטרי (מהדורת גולדשמידט, כרך ב ירושלים תשס"ד, עמ' ת; מהדורת הורוביץ, 1923, סי' לה, עמ' 264-265) שכתבו תלמידו של רש"י. השוו גם לסידור רש"י, סי' שעד (ברלין 1910 עמ' 181); איסור והיתר לרש"י, סי' כג (ישראל תשל"ג, עמ' 8-9); ספר האורה, ח"ב לט דין ברכת חלה (מהדורת בובר, לבוב תרס"ה, עמ' 190-191).

23. ראו: שיבולי הלקט, סי' ריב.

24. דבריו מבוססים על שו"ת נודע ביהודה, תניינא יו"ד סי' רא, שהבחין בין שיעור הפקעת איסור טבל לשיעור קיום מצוות נתינה - כדי להפקיע איסור טבל די בשיעור כלשהו, אך כדי לקיים את מצוות הנתינה צריך שיעור של 1/48. יש להעיר שה'נודע ביהודה' כותב בעניין חידושו: 'ויש לי לומר בזה דבר חדש לא קדמני בזה שום מפרש או פוסק'. ברם, כבר קדמו בזה תוספות רי"ד, קידושין נח ע"ב ד"ה חיטה: 'ונראה לי לתרץ דבוודאי מצווה ליתן לו דבר חשוב... אבל מיהו אעפ"י שמצוותו בכך אם אינו רוצה לקיים מצווה זו ותרתם חיטה אחת מכל הכרי ניתקן ויצא מידי טבלו אלא שלא קיים מצוות נתינה'. הבחנה זו מצויה גם אצל: מהר"ם חלאווה, פסחים לב ע"ב ד"ה ואין; משנה למלך, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ז; מהר"צ חיות, גיטין כ ע"א ד"ה תוד"ה דלמא; הרב שלום מרדכי שבדרון (דעת תורה, יו"ד ח"א פתיחה להל' שחיטה אות לו; שו"ת מהרש"ם, ח"ו סי' קכז ד"ה ובעיקר תירוץ).

שרפת החלה הטמאה.²⁵ דבריו אלו תלויים במחלוקת ראשונים - אם שרפת חלה טמאה היא מצווה בעצמה, או שנעשית כדי להימנע מחשש תקלה וכל אופני הכילוי אפשריים.²⁶

2. הפסד פירות שביעית בפחות משיעור

לאור האמור שנחלקו הראשונים והפוסקים מהו שיעור הפרשת חלה, נשאלת השאלה אם במקרה שלפנינו, שהחלה מיועדת לשרפה, ניתן להציע לשוב למנהג ארץ ישראל הרווח ולהפריש 'כלשהו', שייתכן שבשיעור מועט זה אין איסור הפסד פירות שביעית, כפי שיתבאר.

חכמים למדו את האיסור להפסיד פירות שביעית מהוראת הכתוב 'לאכלה' - ולא להפסד.²⁷ מחמת כן יש מקום לדון: האם איסור הפסד הוא דווקא בכמות מאכל שיש בו שיעור אכילה, שכן האיסור נלמד מהמילה 'לאכלה', או שמא יש איסור הפסד אף בפחות משיעור אכילה?

את השאלה הזו העלה הרב משה קלירס, ותלה את ההכרעה בגדר 'לאכלה':

אם האיסור להפסיד פירות שביעית הוא דוקא בכזית, דהא ילפינן זה מלאכלה ולא להפסד, א"כ י"ל דממעטינן רק דומיא דלאכלה ושיעור אכילה הוא בכזית... ולפי"ז תלוי הדבר אם אכילת פירות שביעית היא מצוה ולאכלה היא ציווי והוא בכזית וגם מה דילפינן מזה ולא להפסד היא ג"כ רק בכזית... אבל להסוברים דלאכלה לא היא עשה רק רשות, דהתורה נתנה רשות רק לאכול פירות שביעית ולא להפסידם ובאכילת רשות לא היא בכזית, וגם מה דילפינן מזה ולא להפסד לא בעינן דווקא כזית.²⁸

ספק זה נידון בדברי הפוסקים, מהם שאסרו הפסד 'כלשהו'²⁹ ומהם שאסרו הפסד רק בשיעור אכילה, 'כזית'.³⁰

בעקבות מחלוקת זו ניתן היה להציע שאומנם מעיקר הדין יש להפריש חלה בשיעור 'כזית', אך במקרה שלפנינו, שהחלה מיועדת לשרפה, יש לשוב למנהג ארץ ישראל הרווח

25. אומנם לר"מ אריק הדבר פשוט, אך הרב יהושע פלק ביכלר, רבו הראשון של הרב יהודה אסאד, היה מסופק בכך, ראו: שו"ת יהודה יעלה, ח"א יו"ד סי' שנב: 'כבוד מורי הדרת גאוונו נ"י שנסתפק בדברים שחייבה התורה לבערם, כגון ערלה וכלאים ונותר, אם בעינן כשיעור זית דווקא או לא'.

26. ראו לעיל הערה 11.

27. בכורות יב ע"ב.

28. תורת הארץ, ח"א פ"ח אות לב.

29. דעת תורה (שבדרון, יו"ד ח"א פתיחה להל' שחיטה אות כ; עין הרועים, חצי שיעור אות יג, הוכיח שבאיסור עשה יש איסור גם בחצי שיעור); תורת הארץ, ח"א פ"ח אות לב-לו; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' צ; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' לג אות ז, בדעת הראי"ה קוק (שבת הארץ, קו"א אות כב; עולת ראייה, ח"ב עמ' רפ; הובא גם בספר השמיטה, פ"ז הערה 4) שאסר למלא על גדותיה כוס הבדלה וכוס שממנה שופכים בלילהסדר את הסימנים דצ"ך עד"ש באח"ב. יש שכתבו שאיסור ההפסד הוא ב'כלשהו' ולא מטעם שאין מצווה באכילת פירות שביעית, ראו: שו"ת רבנו חיים הכהן רפפורט, ח"א יו"ד סי' נט; בית רידב"ז, פ"ה סעי' א. יש שכתבו שאף אם יש מצווה באכילת פירות שביעית, מכל מקום איסור ההפסד ב'כלשהו', כי ישנה היתכנות להצטרפות ל'כזית', ראו: מהרי"ט אלגאזי, הלכות חלה לרמב"ן אות ב ס"ק יד, בשם החיד"א; דברי שאול, יו"ד סי' שכב סעי' א ד"ה והנה.

30. מנחת חינוך (מצווה שכת; השוו לדבריו בסוף הספר, מצוות עשה שמנה הרמב"ן מצווה ג); שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קיא; זרעים ח"ב סי' נד); קול גדול (סופר), שביעית פ"ד מ"י אות קצז.

ולהפריש 'כלשהו' ולצדד בשיטת הפוסקים הסוברים שאין איסור הפסד בפחות מכשיעור.³¹

3. דחיית ההצעה

על השיטה הסוברת שאיסור הפסד פירות שביעית הוא בשיעור אכילה ואין הפסד בפחות מכך, הקשה מהרי"ט אלגאזי מהסוגיה שאנו עוסקים בה. כאמור הגמרא בבכורות (יב ע"א) הביאה את דברי רב חסדא שבהמת שביעית פטורה מדיני בכור, משום שאימורי הבכור נשרפים על המזבח, ויש בכך הפסד לקדושת שביעית. על כך הקשתה הגמרא, מדוע אם כך עיסת שביעית חייבת בחלה? הרי אם תיטמא החלה יש לשרוף אותה, ובכך ייגרם הפסד לקדושת שביעית! שואל המהרי"ט אלגאזי: מדוע הגמרא לא השיבה שכיוון שמהתורה שיעור הפרשת חלה הוא 'כלשהו', ניתן להפריש שיעור מועט זה ולשרפו ואין בכך איסור הפסד שביעית - 'דאזהרה זאת אינה אלא בכזית, וכיון דמהתורה יכול לפטור העיסה בפחות מכזית למה נפקיע ממנה חיוב חלה?³² מחמת קושי זה כתב הרב שלום מרדכי שבדרון שאכן יש איסור הפסד פירות שביעית בפחות משיעור 'כזית'.³³ אם כן לא ניתן להציע להפריש 'כלשהו', משום שגם בשיעור מועט זה יש איסור הפסד פירות שביעית.³⁴

ג. הצעה ב: קיום מצווה אינו מהווה הפסד

אחת ההצעות שהועלו לפתרון השאלה שאנו עוסקים בה תלויה בהגדרת 'הפסד'. הגדרת הפסד היא היעדר וכלי דבר-מה ללא תכלית, אך כאשר יש תכלית לכילוי, אין הפעולה מוגדרת כהפסד אף שהדבר נאבד. לפיכך כאשר אדם מקיים מצווה, אין הכילוי מהווה הפסד, שכן תכליתו מצווה ולא הפסד. לאור זאת ניתן להציע להפריש חלה בשיעור 'כזית' ולשרוף, ואין בכך הפסד פירות שביעית, בגלל קיום המצווה. יסוד זה ניתן להוכיח מהדין על נטילת אתרוג שביעית למצוות ארבעת המינים. בבבלי סוכה (לה ע"ב) הוזכר שאין ליטול אתרוג של תרומה למצוות ארבעת המינים משום הפסד, היינו ש'קליפתה

31. ראו שכן הציעו: הרב אהרן שמחה בלומנטל, בתוך: המאסף ב (תרנ"ז, גיליון ה קדושת הארץ סי' יז סא ע"ב; שם גיליון כ פ ע"א); ילקוט יוסף, הל' שביעית (מהדורה ישנה, עמ' שצח; מהדורה חדשה, עמ' תפז סעי' נה ובהערה).

32. מהרי"ט אלגאזי, הלכות חלה לרמב"ן אות ב ס"ק יד. ראו מה שדן בדבריו תורת הארץ, ח"א פ"ח אות לג-לז.

33. דעת תורה, יו"ד ח"א פתיחה להל' שחיטה אות כ. כ"כ שו"ת פני מבין, יו"ד סי' רלג. הרב שמואל סלנט, הר המור (פראנק) שביעית עמ' ר, כתב שיתכן שאף אם 'לאכלה' הוא בשיעור 'כזית', מכל מקום 'האיסור לא לשריפה אולי חל אף על פחות מכשיעור'. בדעת מהרי"ט אלגאזי נפלה מחלוקת - יש הסוברים שמכוח קושייתו הוא סובר שיש איסור הפסד בפחות משיעור, ראו: בית רידב"ז, פ"ה סעי' א; שו"ת רבי עקיבה יוסף, יו"ד ח"א סי' קנד. לעומת זאת יש הסובר בדעתו שאין איסור בהפסד מועט, ראו: שו"ת משנת יוסף, ח"א סי' טו אות ב ד"ה אך.

34. נימוק נוסף לדחיית ההצעה זו מוזכר בשו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' קיא ד"ה ומה שנ"ל: 'לא מהני מה דאפשר לו להפריש פחות מכשיעור, דעדיין זה לא יוציא את החלה מידי ספק שריפה דשמא ישכח ויפריש כשיעור, או דילמא יצטרף חצי זית זה לחצי זית אחר ויחזור להיות שיעור שלם וסופו לבוא לידי שריפה'. בעניין איסור הפסד פחות מכשיעור מחשש צירוף לכדי שיעור שלם, ראו לעיל הערה 29.

החיצונית נמאסת במשמוש הידיים, ואסור להפסיד תרומה.³⁵ לאור זאת הקשו הפוסקים: מדוע לא נאסור ליטול אתרוג שביעית למצוות ארבעת המינים, הרי גם בכך יש הפסד?³⁶ תשובות שונות הוצעו ליישוב קושיה זו.³⁷ תשובתו של הרב יהושע צבי מיכל שפירא עוסקת בהגדרת הפסד פירות שביעית:

חשבתי לענ"ד, דעד כאן לא מקרי הפסד כי-אם היכא שאינו מקיים שום מצווה בהפסד, אבל היכא שמקיים מצווה בהפסד... י"ל דאין זה הפסד כיון שאינו עושה זאת דרך הפסד כי-אם דרך מצווה... דבאמת כיון שנוטל אתרוג למצווה לא חשיב כלל הפסד.³⁸

לאור זאת מבאר הרב שפירא שניתן להפריש חלה מעיסת שביעית ולשרוף אותה, ואין בכך איסור הפסד 'דכיון דשריפת חלה מצווה, לא הוי הפסד'. על דבריו אלו הקשה הרב משה קלירס מהסוגיה בבכורות שאנו עוסקים בה, שמתבאר מדבריה שיש הפסד פירות שביעית גם במקום מצווה:

הא בבכורות שם מקשינן למה שביעית חייבת בחלה הא אלו מטמייא בת שריפה היא הרי דגם במקום מצווה הוי הפסד דשריפת תרומה טמאה היא מצווה... מוכח מזה דגם במקום מצווה חיישין להפסד פירות שביעית.³⁹

ד. הצעה ג: 'לדורותיכם'

בשם הרב יוסף שלום אלישיב נכתב שיש לנהוג במקרה שלפנינו כפי הנהוג בכל השנים:⁴⁰

35. רש"י, סוכה לה ע"ב ד"ה שמפסידה.

36. ראו: מרומי שדה, סוכה לט ע"א ד"ה שם במשנה הלוקח, שמחמת קושי זה הוכרח הרמב"ם, הל' לולב פ"ח ה"ב, לנמק את האיסור ליטול אתרוג תרומה בנימוק אחר שהוזכר בגמרא - 'שמא ישירו לתרומה'.

37. יש שביארו שאין איסור הפסד בפחות משיעור, ראו: שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קיא; זרעים ח"ב סי' נד) בשם ספר בית נאמן. יש שביארו שמדובר על הפסד בגרמא ומותר, ראו: בית רידב"ז, פ"ה סעי' א; הרב א"י אונטרמן, כרם ציון השלם ח"א עמ' ג ד"ה וראיתי; רשימות שיעורים (סולובייצ'יק), סוכה לה ע"ב ד"ה ויש להעיר. יש שביארו שהאיסור הוא על גוף הפרי מאכילה ולא על הקליפה, שאף שהיא נפסדת מכל מקום הפרי ראוי עוד לאכילה, ראו: תורה תמימה, ויקרא כה ו הערה כא. ואולם על דבריו העיר הרב א"י אונטרמן, כרם ציון השלם ח"א עמ' ג ד"ה וראיתי: 'אין לחילוק זה יסוד בשום מקום'. יש שביארו שכיוון שהגדרת אכילתם של פירות שביעית היא כדרכו של האדם, אין איסור הפסד בקליפה, משום שאין רוב בני אדם אוכלים אותה, ראו: הרב מ"מ כשר, נועם כב (תשמ"ד) עמ' קפא. יש שביארו שמכיוון שהאתרוג ניטע למצווה ולא לאכילה, אין בו איסור הפסד, ראו: שו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' קיא; זרעים ח"ב סי' נד); שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' קיח ד"ה אלא דאף. סברה זו, ולא ביחס לאתרוג אלא ליתר המינים למצוות ארבעת המינים, שלא תחול עליהם קדושת שביעית, מופיעה גם בספר השמיטה, עמ' לג סעי' ו; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נא אות כב. הרב יצחק הרצוג ביאר שמותר ליטול אתרוג שביעית משום 'עשה דוחה לא-תעשה', ראו: כרם ציון השלם, ח"א אהל משה עמ' קנח ד"ה והרב. יש שביארו שמכיוון שמדובר על חשש הפסד, אין לחשוש כן במקום מצווה, ראו: ספר השמיטה, עמ' מג בהערה. על ביאור זה כתב תורת הארץ, ח"א פ"ח אות מא, שאינו מספיק משום שאיסור הפסד הוא איסור תורה, ויש להחמיר גם בחשש שמא יפסיד.

38. ציץ הקדש, ח"א סי' יד אות ג. כ"כ מהרי"ל דיסקין, ספר השמיטה עמ' מג בהערה. ראו גם שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' לג אות ז, ביחס למציצה בברית מילה בין שביעית: 'ואילו היה בדבר משום מצווה אזי היה מקום אולי לצדד להתיר'.

39. תורת הארץ, ח"א פ"ח אות מ.

40. ראו: תורת הארץ, ח"א פ"ח אות לג: 'ודאי אין לומר דבשביעית יהיה הדין של הפרשת חלה משונה

מפרישים ממנה חלה אע"פ שצריך לשורפה כדין חלה טמאה. ואע"פ שאפשר לקיים מצוות הפרשת חלה בהפרשת משהו בלבד, הנוהג להפריש כזית רשאי להפריש כן אף מעיסת שביעית אע"פ שהחלה המופרשת עומדת לשריפה.⁴¹ בביאור דבריו נכתב שלאחר שהגמרא ריבתה מהפסוק 'לדורותיכם' שיש חיוב חלה גם בשביעית, אזי גם כאשר החלה מיועדת לשרפה יש לשורפה כרגיל.⁴² בדברים אלו לא נמצאה תשובה לשאלה מדוע אין בשרפה בעיה של 'לאכלה ולא לשריפה', שהרי עיסה זו קדושה בקדושת שביעית ובשרפתה עובר האדם על 'לאכלה ולא לשריפה'. נראה שלדעת הרב אלישיב האיסור להפסיד קדושת שביעית אינו משום ביזוי הקדושה,⁴³ אלא משום ייעוד הפירות לאכילה, 'לאכלה אמר רחמנא', אך במקום שבו העיסה מיועדת לשרפה, מעיקר דינה אין בכך ביטול ייעוד האכילה, שכן היא אינה מיועדת לכך מעיקרה.⁴⁴

ה. הצעה ד: עטיפה בשקית

ניתן להציע לעטוף את החלה בשקית ולהניחה באשפה, ובכך לא יהיה הפסד בידיים באופן של שרפה.⁴⁵ הצעה זו העלה הרב מרדכי אליהו: המפריש חלה מעיסה שיש בה קדושת שביעית, לא ישרוף את החלה אלא יעטוף אותה בשקית ויניח אותה עד שתאבד מאליה.⁴⁶ אומנם הרב אליהו אינו מציין את שיעור ההפרשה הנדרש, אך נראה שבמקרה שאין מקיימים את דין השרפה ניתן להפריש 'כלשהו' בלבד. ניתן ללמוד זאת מדברי הרב יצחק יעקב וייס שנשאל:

על דבר חלה הניטל בבית שאין שם תנור לשורפו, האיך יתנהגו, אם מחויבים לעשות מדורה בחצרם, או בהרחוב, לשורפו, שהיא דבר קשה, או אולי יש להתיר להשליכם לחביתין עם האשפתות העומדים בחוץ לפני כל בית?⁴⁷ והוא הכריע שאומנם לכתחילה יש לשרוף את החלה, ואז שיעורה 'כזית', אבל אם אין אפשרות לשרוף את החלה, עדיף להפריש פחות מ'כזית', ויעטפם בנייר ויכניסם לחביתין של אשפתות'. נדמה שבמקרה שלפנינו אין ברירה אלא להפריש 'כלשהו', וכמנהג ארץ ישראל שלפיו נהגו להפריש 'כלשהו', כפי שהתבאר לעיל (אות ב/1).

משאר השנים ואם נוהג חלה בשביעית בוודאי דצריך להפריש כשיעור נתניה כמו בכל השנים'.

41. משנת הגרי"ש, שביעית עמ' פד סעי' לד; משפטי ארץ, שביעית פכ"א סעי' יד.

42. משנת הגרי"ש, שביעית עמ' פד הערה קכא; משפטי ארץ, שביעית פכ"א הערה 21.

43. יש שלמדו שאיסור הפסד פירות שביעית נובע מדין ביזוי קודש, ראו: משנה ראשונה, שביעית פ"ד מ"י ד"ה מאימת; שנות אליהו, שביעית פ"ח מ"ג. ראו עוד: מקדש דוד, שביעית סי' מב אות ב; שו"ת דגל ראובן, ח"ב סי' לא-לב.

44. ראו: קרית ספר, הל' שמיטה פ"ז; הרב יצחק ירוחם דיסקין, ספר השמיטה פ"ט הערה 3; חזו"א, שביעית סי' ט ס"ק יח ד"ה ולמעשה; הרב צבי פסח פראנק, הר המור עמ' סט; הרב שאול ישראלי, בצאת השנה, עמ' נג הערה 1; שו"ת משנת יוסף (ח"א סי' טו ס"ק א; שם סי' טז ס"ק א). ראו בהרחבה במאמרי 'ביעור חמין שביעית בערב פסח', אמונת עתיך 111 (ניסן תשע"ב) עמ' 52-59.

45. ראו לעיל הערה 11.

46. מאמר מרדכי, שביעית פ"כ סעי' ח. כן הובא בשמו בקטיף שביעית, מהדורת תשפ"ב עמ' 166 הערה 31.

47. שו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' יג.

סיכום

- א. עיסת שביעית חייבת בהפרשת חלה.
ב. הפוסקים נחלקו אם להפריש חלה כרגיל בשיעור 'כזית' ולשרוף את החלה, ואין בכך איסור הפסד פירות שביעית, או שלא לשרוף את החלה משום הפסד אלא לעטוף אותה ולהניחה באשפה.
ג. למעשה יש להפריש חלה בשיעור 'כלשהו', לעטוף אותה בשקית ולהניחה באשפה.



הרב אברהם סוחובולסקי

הפרשת תרו"מ מפירות שהנטו במוצאי שמיטה קודם ט"ו בשבט על פירות שהנטו לאחר ט"ו בשבט

שאלה

בארץ מצויים היום כמה מיני פירות החונטים מראש השנה עד ט"ו בשבט. הראשונים נחלקו מהי ה'חנטה': לדעת בעלי התוספות¹ החנטה היא תחילת היווצרות הפרי, לאחר נבילת עלי הכותרת של הפרח. לדעת הרמב"ם² החנטה היא סוף הגידול, והיא מקבילה ל'עונת המעשרות', לאמור תחילת שלב ההבשלה. השאלה להלן מצויה, לדעת הרמב"ם, בייחוד בזנים מסוימים של אבוקדו או פיג'ויה, המגיעים להבשלה (עונת המעשרות) בתקופה שבין ראש השנה לט"ו בשבט. כמו כן, לדעת בעלי התוספות, השאלה המעשית היא בשסק, בשקד ולפעמים באפרסק שבהם עלי הכותרת של הפרח נובלים ומתחיל להיווצר פרי בתקופה זו. האם ניתן להפריש מפירות אלו על פירות שיחנטו לאחר ט"ו בשבט? האם הם חייבים באותם מעשרות והאם נחשבים בני אותה שנה (מוצאי שביעית), או שמעמדם כשל פירות שנה אחרת ואין להפריש משנה על חברתה?³

תשובה

בתקופת הראשונים שאלה זו לא הייתה קיימת, הואיל ולא היו בזמנם פירות החונטים בתקופה ביו ראש השנה לט"ו בשבט, כדברי הרא"ש⁴ 'ויראה דהאידינא אין חנטה בשום אילן קודם ט"ו בשבט ולכך אין נזהרים בערלה אלא שלש שנים'. ברם בימינו ישנם פירות שחונטים בתקופה זו, ולכן יש מקום לדון בשאלה זו. כידוע לדעת הרמב"ם השמיטה הסתיימה כבר בא' בתשרי,⁵ וראש השנה למחזור המעשרות בפירות האילן הוא ט"ו בשבט.⁶ אם כן נשאלת השאלה מה מעמד הפירות שחנטו בתקופה זו. יש ראשונים שנקטו שהשמיטה בפירות האילן מסתיימת בט"ו בשבט⁷ ולא בא' תשרי, והשל"ה⁸ אף

1. תוס' ר"ה יב ע"ב, ד"ה התבואה.
2. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"ב; רמב"ם, הל' מעשר פ"ב ה"ה.
3. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"א.
4. רא"ש, הלכות קטנות הל' ערלה סי' ט; וראה מעדני יום טוב, לרא"ש שם.
5. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ט.
6. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"א.
7. ראב"ד, על הספרא בהר א, ד; רבנו חננאל, ר"ה טו ע"ב.
8. של"ה, קדושת האכילה סי' קמד.

נקט כן בדעת הרמב"ם. לפי הבנה זו הרי פירות שחנטו קודם ט"ו בשבט הם הפקר, קדושים בקדושת שביעית ופטורים מחיוב תרו"מ, אך להלכה פסקו האחרונים⁹ כדעת הרמב"ם, שהתאריך הקובע לשמיטה הוא א' בתשרי. ה'מקדש דוד'¹⁰ רצה לחדש שפירות שיצאו משנת השמיטה הם פירות שביעית, רק שאין בהם קדושת שביעית, והם עדיין לא נכנסו למחזור שנת המעשר, והיו פטורים ממעשרות. לפי הבנה זו ודאי שאין להפריש מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט, שהרי זוהי הפרשה מהפטור על החייב. ואולם ע"פ ההבנה הפשוטה נראה שאכן ט"ו בשבט הוא ר"ה לאילנות, ורק מט"ו בשבט מתחיל מחזור חדש לתרו"מ, וכל שחנט קודם שייך לשנה הקודמת ומעמדו כמעמד פירות השנה השביעית החייבים בתרו"מ. הפוסקים נחלקו בדין פירות שנה שביעית כאשר אין חלים עליהם דיני שביעית, כדוגמת פירות גוי שגמר מלאכתם נעשה ע"י יהודי. הרמ"א¹¹ פסק שיש להפריש מהם מעשר עני כתקנת עמון ומואב,¹² וכן נראה שדעת הרב טוקצינסקי¹³ על פסק זה ערערו הרב שמואל סלנט,¹⁴ האדר"ת,¹⁵ הראי"ה קוק¹⁶ והרב ש"ז אורבך,¹⁷ ונקטו שמפירות שביעית שאינם הפקר נכון יותר להפריש מעשר שני ולא מעשר עני, ולפחות להפריש ולומר ששני המעשרות מספק, אך בוודאי לא להפריש מהם מעשר עני בלבד. לפי הבנה זו ודאי שאין להפריש מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט, שהרי הגדרתם של פירות שחנטו קודם ט"ו בשבט היא כפירות 'שנה שביעית', ואין להפריש מפירות שנה אחת על פירות חברתה, וכ"ש לדעות שחובת המעשר שונה - שזו מעשר עני וזו מעשר שני. אך המהרי"ט¹⁸ והמבי"ט חלקו על ה'בית יוסף' ונקטו שבפירות שביעית של גוי, שגמר מלאכה היה ע"י יהודי - יש קדושת שביעית, ואף אם אין קדושת שביעית מ"מ רק בשש השנים יש חיובי תרו"מ ואין חיובי תרו"מ בשנה השביעית, וכן היא דעת ה'חזון איש'.¹⁹ ה'חזון איש' מוסיף ומבאר:²⁰

9. פאת השלחן, ס' כג סעי' יד; שבת הארץ, פ"ד ה"ט אות ד; חזו"א, שביעית ס' ז ס"ק י.
10. מקדש דוד, ס' ס אות א ד"ה הביאו עמ' רכה: 'הנה לפי זה, בכל אילנות שחנטו בשמינית בין ראש השנה לט"ו בשבט - יהיו פטורין מן המעשרות אף דאין עליהן קדושת שביעית. דלשביעית - ר"ה שלהם א' בתשרי, אך למעשרות - ראש השנה שלהם ט"ו בשבט, ומה שחנטו קודם ט"ו בשבט חשיבי למעשרות של שנה שביעית דאין בה מעשרות. וזהו חידוש גדול, שכל הפירות שחנטו בין ר"ה לט"ו בשבט של שמינית אין חייבין במעשרות, אף שאין עליהם קדושת שביעית'.
11. שו"ע, יו"ד ס' שלא סעי' יט; וזוהי דעת הכפתור ופרח, פרק מז' ד"ה אבל לפי דברי הרב ז"ל, והזכירה הב"י.
12. ידים פ"ד מ"ג; רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה.
13. הובא בספר המעשר והתרומה, פ"ב בית האוצר אות ז'; בלוח אר"י שנת תרע"א, שהיא שנה א' לשמיטה, כתב הר"י טוקצינסקי: 'ובאתרוג אם נלקט קודם ט"ו בשבט מפרישין מ"ע ואם של ישראל הוא יש בו קד"ש ופטור מתרו"מ, ואם נלקט אחר ט"ו בשבט מפרישין מע"ש...!'
14. נקט האדר"ת בשמו, אדר היקר, איגרת טו.
15. אדר היקר, איגרת טו.
16. דעת כהן ס' רלט.
17. מנחת שלמה, ח"א ס' לז; וכן נראה בתוספות רי"ד, ר"ה טו ע"א.
18. פתחי תשובה, יו"ד ס' שלא ס"ק ה.
19. חזו"א, שביעית ס' כ' ס"ק ז; אך הלכה למעשה חשש לדעת הב"י והרמ"א, ראה קונטרס סדר השביעית שהדפיס ר"ז שפירא ז"ל ס"ק יב; דרך אמונה, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה, ציון ההלכה ס"ק כב.
20. חזו"א, שביעית ס' ט ס"ק יח.

ואפשר דהתורה פטרה שנת שביעית מן המעשר אף בזמן שאין נוהג שביעית כיוון דהא דלא נהוג הוא משום שגרום החטא ולא באת תורה לחייב בדבר שאירע ע"י עונש החטא.

לפי הבנה זו כאשר הסתיימה השמיטה חזרו דיני תרו"מ, ואין אפשרות להמשיך דיני השנה השביעית, שהרי אין בשביעית חיובי תרו"מ כלל. אומנם יש להסתפק מה מעמד ואיזה מעשר מפרישים מהם. וכתב ה'חזון איש'²¹ לשיטתו:

ומיהו, אפשר דהתם [פירות שחנטו בין ר"ה לט"ו בשבט של שמינית] מפרישין **מעשר שני** כדין **שנה ראשונה**, דאל"כ נפטרנה לגמרי.

ה'חזון איש' מחדש שבמוצאי שביעית ראש השנה למעשרות, גם בפירות האילן, הוא א' בתשרי, ויש להפריש מעשר שני גם בפירות האילן על כל הפירות שחונטים לאחר א' תשרי, כבשנה ראשונה. לפי הבנה זו נראה שבשנה זו ניתן להפריש אף מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט, שהרי שנה זו החלה בא' תשרי, ואין כאן הפרשה משנה אחת על חברתה.

סיכום

הפוסקים נחלקו במעמד פירות שחנטו קודם ט"ו בשבט במוצאי שביעית. יש שפטרו אותם מתרו"מ, ויש שייחסו אותם לפירות השנה השביעית. לפי שתי שיטות אלו אין להפריש מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט, או משום שזו הפרשה מהפטור על החייב, או משום שאף שכל הפירות חייבים בהפרשת תרו"מ - מ"מ חיובם שונה: זה מעשר עני וזה מעשר שני, או שאף שחיובם שווה (מעשר שני) - מ"מ יש כאן הפרשה מפירות שנה אחת על פירות חברתה. יש מי שהחשיב פירות אלו כפירות השנה הראשונה, ולדעתו מותר להפריש מפירות שחנטו קודם ט"ו בשבט על אלו שחנטו לאחר ט"ו בשבט.



21. חזו"א, שביעית סי' ט ס"ק יח ד"ה יו"ד; דרך אמונה, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ה ס"ק כז, ציון ההלכה ס"ק כג: 'וכן פסק בקונטרס הפרשת תרו"מ הנ"ל'.

הרב יצחק דביר

רכישת ירקות ולקיטתם במוצאי שביעית

הקדמה

בשנת השמיטה נדרשים הצרכנים להקפיד על רכישת פירות וירקות במסלול מפוקח, ולבחור בין מסלולי השמיטה השונים (היתר מכירה, אוצר בי"ד, יכול נוכרי וכדו'). עם סיום השמיטה מבקשים הצרכנים לשוב ולרכוש פירות וירקות כמקדם, ובפרט ירקות האדמה ששייכותם נקבעת אחר שנת הלקיטה.¹ ואולם המשנה (שביעית פ"ו מ"ד) קובעת שגם בתחילת השמינית אין לקנות ירקות ללא פיקוח: 'מאימתי מותר אדם ליקח ירק במוצאי שביעית? משיעשה כיוצא בו'. לאור קביעה זו מפורסמים בשמיטה לוחות שונים הקובעים מאימתי יהיה מותר לקנות ירק במוצאי שביעית ללא חשש שמיטה. בעיון בלוחות הללו קשה למצוא הגדרות ברורות לקביעת הקריטריונים ההלכתיים בנושא זה, ושאלה זו נבקש לבחון במאמר המצורף.

א. ספיהין במוצאי שמינית

חכמים אסרו את ספיהי השביעית, שמא יזרעו בשביעית ויאמרו שמאליהם עלו. מסברה היה מקום לומר שמחמת גזרה זו יש לאסור את אכילת הירק גם במוצאי השביעית, שלא יזרעו בשביעית כדי שיהיו ירקות במוצאי שביעית, אך בראשונים שדנו במועד תום הגזרה לא מצאנו מי שאחז בסברה זו,² אלא להפך, הראשונים העירו שמסברה איסור ספיהין היה צריך להסתיים בסיום השמינית, שהרי בירקות הולכים אחר הלקיטה.³ בדברי חז"ל ישנם שלושה מקורות שמהם משמע שאיסור ספיהין איננו מסתיים בתום השמיטה:

- 1) בתוספתא (שביעית פ"ד ה"ג) מסופר על שטח שזרעו בו בצלים בערב השמיטה, ובמוצאי השמיטה אסרו חכמים להשתמש בצלים עד שיעשו כיוצא בהם.
- 2) בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) נאמר: 'מראש השנה עד חנוכה איסור ספיהין'.⁴

1. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ג.

2. הר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"ד ה"ז, כתב כסברה זו, אך סיים שאין זה פשט הירושלמי.

3. ראו לדוגמה: ר"ש, שביעית פ"ו מ"ד. לשיטת הר"ש שגזרו ספיהין רק על ירק שהחל לגדול בשביעית, עלינו להבין שגזרת ספיהין חלה רק על ירק שכל גידולו בשמיטה.

4. לפי הגרסה שלפנינו מדובר כנראה על שנת השמיטה עצמה (ראו בהרחבה מראה הפנים על הירושלמי שם), אך התוספות, פסחים נא ע"ב, גרסו באופן אחר והבינו שמדובר על מוצאי השביעית, וכך כנראה הבין גם הרמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ו.

- 3) התוספתא (שביעית פ"ה הכ"ג) כתבה: 'ספחין של שביעית אין תולשין אותן ביד אבל חורש כדרכו, ומכך שיכול לחרוש הבין הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד ה"ה) שמדובר בשנה השמינית, ולמרות זאת דינם כספחין.⁵
- לאור המקורות הללו פסק הרמב"ם (שם): 'ספחין של שביעית שיצאו למוצאי שביעית אסורין באכילה'. המפרשים נחלקו מהו טעם האיסור, ולכך ישנן השלכות נרחבות:
- 1) לדעת רבנו ניסים⁶ איסור ספחין אכן מסתיים בתום השמיטה, אולם האוכל ירק בתחילת השביעית נראה כאילו לקטו בשביעית, ומחמת החשד אסרו חכמים לאוכלו.
- 2) הר"ש⁷ כתב שהירק אסור בתחילת השמינית מפני ש'חיישינן שלא יהא מן הנלקט בשביעית'. נראה שמחמת חשש זה גזרו באופן גורף על כל הירקות, גם על אלו שנקטפו בשמינית בוודאות.⁸
- 3) אפשרות נוספת הביא הר"ש (שביעית פ"ו מ"ד): 'דבירק שנגמר גידולו בשביעית לא אזלינן בתר לקיטה'. הדברים מבוססים על שיטת בעלי התוספות,⁹ לפיה דינו של ירק אינו נקבע על פי השנה שהוא נלקט בה אלא על פי השנה שבה הסתיים גידולו של הפרי, וממילא אם נגמר גידול הירק בשביעית חל עליו איסור ספחין, גם אם נקטף בשמינית. סברה זו אינה מקובלת על הרמב"ם, שכתב בפירוש (הל' שמיטה פ"ד ה"ג) שירק שיצא מהשביעית ונלקט בשמינית שייך לשמינית,¹⁰ אך למרות זאת ראינו חלק מהפוסקים האחרונים שהבינו שעל גוף הירק עצמו שגדל בשביעית חל איסור ספחין אעפ"י שנקטף בשמינית.¹¹
- 4) 'חזון איש'¹² כתב שטעם האיסור 'משום גזירה שמא ילקוט בשביעית ויטמין לשמינית'.

5. כך ביאר הכסף משנה, לרמב"ם שם.

6. רבנו ניסים, מובא בתוספות פסחים נא ע"ב.

7. ר"ש, שביעית פ"ו מ"ד, בפירושו הראשון.

8. בתפארת ישראל, שביעית פ"ו מ"ד, כתב שלגישה זו ירק שנקטף בשמינית כלל אינו אסור, והמשנה אינה עוסקת אלא בשאלה עד מתי צריך לחשוש שמא נקטף בשביעית. גישה זו קשה, משום שבתוספתא אסרו בצלים שנקטפו בשמינית 'עד שיעשה כיוצא בו', וקשה לומר שמדובר באיסור שונה וזמנם שווה 'שיעשה כיוצא בו', ואף בשניהם הוזכר ש'עשה הבכיר הותר האפיל'.

9. תוס', ר"ה יג ע"ב; ר"ש שביעית פ"ט מ"א.

10. כך גם משמע מהרמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"ד, שכתב 'אם נלקט ביום ראש השנה של שלישית, אף ע"פ שבא לעונת המעשרות ונגמר בשנייה מפרישין ממנו מעשר עני'. כך גם משמע מהרמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ז, שכתב שבצלים הסריסים שמוע מהם מים שלושים יום לפני ראש השנה נחשבים כשייכים לשנה שעברה. בפשטות מדובר במינים שכבר נגמר גידולם, ולמרות זאת רק בתנאים אלו הם אינם הולכים אחר הלקיטה.

11. ראו לדוגמה ר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"ד ה"ז, בדעת הרמב"ם שכתב ש'יעשה כיוצא בו' נדרש כדי שירבה ההיתר על האיסור. וכעין זה בר"ש שביעית פ"ט מ"א, כתב 'ושמא יש לחלק בין מעשר לשביעית דלענין איסור שביעית בעינן גידול מקצת שביעית'. דעת הרב יהודה עמיחי שגם הרמב"ם מודה באיסור ספחין שהולכים אחר גמר גידולו, ורק כשגמר גידולו בשביעית - החמיר.

12. חזו"א, שביעית ס"ט ס"ק יג.

ב. מועד תום האיסור

במשנה (שביעית פ"ו מ"ד) נאמר שהספיחין אסורים בשמינית עד 'שיעשה כיוצא בו', ואילו בירושלמי (דמאי פ"ב מ"א) נאמר 'מראש השנה עד חנוכה איסור ספיחין'. את שני המועדים הללו העתיק הרמב"ם¹³ להלכה. בשורות הבאות ננסה להבין לעומק את השיעור 'שיעשה כיוצא בו', ובהמשך נעסוק במשמעות ההלכתית של מועד חג החנוכה. לתועלת הקוראים נמנה תחילה את הפירושים האפשריים לשיעור 'שיעשה כיוצא בו':

- (1) שיגדל על אותו צמח פרי בגודל דומה לזה שמבקשים לאכול כעת.
- (2) שפרי הירק יהיה כפול בגודלו ממה שהיה בתחילת השמינית.
- (3) שיגדל בשמינית צמח חדש ועליו יגדל ירק (בגודל זהה, או ירק מזערי שראוי למאכל).
- (4) שיהיה אפשר לקטוף מירק זה בשמינית (וכאשר זו אינה עונת גידולו, צריך להמתין עד שיגדל).
- (5) שרוב הירק המצוי כבר נקטף / גדל בשמינית.

סביר להניח שמועד תום האיסור הספיחין בשמינית כרוך בשאלת טעם האיסור, והגדרת 'משיעשה כיוצא בו' תשתנה בין הדעות השונות:

1. החוששים למראית העין

לשיטת רבנו ניסים, לפיה איסור ספיחין במוצאי שביעית הוא מפני 'מראית העין', תפקידו של שיעור 'שיעשה כיוצא בו' להימנע מן החשד. עלינו להבין תחילה מהו החשד המדויק. התוספות מציגים את דעת רבנו ניסים כך: 'דכשיראו אותם גדולים יסברו **שלקטן** בשביעית'. מכך דייק ר"ד פוברסקי¹⁴ שחששו שיחשדו שאלו ירקות **שנלקטו** בשביעית ואסורים כספיחין ממש. לפי זה קשה לייחס טעם מהותי לשיעור 'משיעשה כיוצא בו', שהרי כדי להסיר את החשד נדרש שיהיה מצוי ירק **שנקטף** לאחר השמיטה ולא **שנזרע** או **גדל** לאחריה. לשיטה זו אין מנוס מלהבין שמדובר ב'סימן', ולא ב'סיבה'. חכמים שיערו שאם עבר זמן רב כל כך, עד שכבר עשה הירק כיוצא בו, בוודאי מצויים ירקות רבים שנקטפו במוצאי השמיטה, וכלשון המהר"ם שיק (קידושין ב ע"ב) 'עד שיהיה שכיח גידולי היתר'. לאור זאת קשה להכריע באיזו אפשרות יש לבאר את שיעור 'שיעשה כיוצא בו', מבין האפשרויות שהובאו לעיל.

אלא שלביאור דעת רבנו ניסים באופן זה קשיים רבים: בחירת שיעור 'שיעשה כיוצא בו' כמדד לשכיחות גידולי היתר תמוהה, שכן מדוע נתיר ירק שמשך גידולו ארוך מאוחר מירק שמשך גידולו קצר, והרי קצב הלקיטה שלהם בשמינית זהה? זאת ועוד, שיעור זה איננו מבחין בין ירק שגידולו מצוי במוצאי השמיטה, ובמהלך גידול 'כיוצא בו' ממשיכים לקטוף ולשווק ירק היתר, ובין ירק שאין זו עונת גידולו, וכשיעשה כיוצא בו יהיו מצויים בשוק רק ירקות אחדים מהשנה השמינית? אך קשה מכול: הרי החשד שמא נלקט בשביעית אינו קיים לאחר שעברו כמה ימים וכל הירקות שנקטפו בשמיטה כבר הרקיבו, ואם כן מדוע חששו עד שיעשה הירק 'כיוצא בו', שיעור שכדי להגיע אליו נדרשים כמה שבועות עד חודשים?

13. רמב"ם, הל' שמיטה פ"ד ה"ה-ה"ז.

14. שיעורי ר"ד פוברסקי, קידושין ב ע"ב.

לאור הקושיה האחרונה תיקן הרב שטיינמן¹⁵ את גרסת התוספות, שמראית העין שממנה חששו חכמים אינה שמא נלקטו הירקות בשביעית אלא שמא גדלו בשביעית. עוגן לגרסה זו מצוי בהמשך דברי התוספות, שדן בדברי רבנו ניסים וכותב 'דאיכא למיטעי **שמא גדל** בשביעית'.¹⁶ לשיטה זו ברור ששיעור 'שיעשו כיוצא בהם' משמעותו שיעבור זמן המספיק לזרוע בו מינים חדשים בשמינית עד שיוציאו פרי הראוי לקטיף.

2. החושים לירק איסור

לפי הסוברים שחכמים אסרו את הירק בשמינית מחשש לאכילת ירק שנקטף בשביעית, ביאר הר"ש (למשנה שם) ש'משעשה כיוצא בו' מותר מפני ש'דתלינן בהיתר'. הרא"ש (למשנה שם) והר"י קורקוס ביארו כך גם את הדין המתיר את הירק גם במקום שעדיין לא עשה כיוצא בו ('עשה הבכיר הותר האפיל'), משום ש'תלינן שממקום הבכיר הובאו'.¹⁷ מדבריהם משמע שדי שיהיו בשוק מעט ירקות **שנקטפו** בשמינית עצמה, שיתאפשר 'לתלות' בהם.

לשיטה זו לכאורה יש להתיר את הירק מעת שהיה אפשר **לקטוף** מאותו המין בשמינית, ולא נדרשת המתנה עד 'שיעשה כיוצא בו' אלא למינים שלא גדלים בתחילת השנה, ובהם צריך להמתין עד שיגדלו וייקטפו ויהיה אפשר לתלות בהם.

ואולם הר"ש הגדיר במפורש לא כך, אלא ששיעור 'משעשה כיוצא בו' - 'ממה **שנזרע** במוצאי שביעית' (לשון דומה בריבמ"ץ וברא"ש למשנה שם). על כך קשה לכאורה, שהרי ירקות נחשבים לירקות שמינית אם נקטפו בשמינית, ומדוע כדי לתלות שהירקות של שמינית נדרש להתמתין עד שיצמחו גידולים חדשים שנזרעו בשמינית? אפשר להסביר שכדי להתיר את הירק צריך **שרוב השוק** יהיה של היתר,¹⁸ ושיערו חכמים שאם עבר די זמן עד כדי צימוח ירק חדש - בוודאי רוב הירק בשוק נקטף בשמינית. אלא שלעיל הצגנו קושיות רבות על השימוש בשיעור 'כיוצא בו' כמדד לכמות הירק שנקטפה בשמינית. זאת ועוד, הרא"ש (למשנה שם) הוסיף: 'ואז **תלינן כל ירק שמא נזרע** במוצאי שביעית'. אין מנוס מלהבין שלשיטה זו כל ירק שחלק ממנו גדל בשמיטה מוגדר כאיסור. לכן כדי להתיר ירק גדול צריך שיעבור די זמן שיזרע במוצאי שמיטה ויצמח בגודל זה, וכפי שכתב הריבמ"ץ 'כיוצא בו, פירוש כאותו שמוכרין', ובפירוש הרע"ב (למשנה שם) 'ממה שנזרע במוצאי שביעית יש גדול כיוצא בזה דתלינן ביה'.¹⁹

15. איילת השחר, קידושין ב ע"ב.

16. וכן נראה בפאת השלחן, סי' כב סעי' ט, שכתב שתולים 'דגדלי במוצאי שביעית'. הקושי לשיטה זו הוא שלא ברור מה הפגם בכך שגדלו הירקות בשביעית, שהרי אם אנו אומרים שמעיקר הדין הולכים בהם בתי לקיטה, עצם העובדה שנלקטו בשמינית די בה כדי להגדירם כירקות היתר?! וצריך לומר שאף שאין בהם איסור הלכתי, יש מראית עין שעשה איסור וזרעם בשביעית עצמה (ולפי זה יש לומר שהביטוי 'שמא גדל' משמעותו 'שמא נזרע').

17. וכן פסק ערוה"ש, זרעים סי' כב סעי' יב.

18. וכפי שכתב הר"ש בדעת רבי, שהתיר ירק מייד משום שהירק מחו"ל 'היה רבה על ירק של ארץ ישראל', משמע שלא די שיש מעט ירק היתר כדי לתלות בו. ואולם ראו להלן שייתכן שיש לחלק בין המקרים.

19. לביאור זה נהיה מוכרחים לשוב להנחה שכדי 'לתלות' מספיק מיעוט אפשרי של היתר, שהרי מעת שהחל ירק אחד לצמוח בשמיטה נתיר את כל השוק. וכ"כ בשבת הארץ, פ"ד ה"ז, אך קשה ששלושת

3. הסוברים שחלק מהירק נאסר

לפי הסוברים שחכמים אסרו את הירק בתחילת השמיטה משום שעל החלק של הירק שגדל בשמיטה חל איסור ספיחין, ההיתר בירק שעשה כיוצא בו הוא 'מפני שריבה ההיתר על האיסור ונתבטל' (ר"ש שם). לשיטה זו נראה ששיעור 'עשה כיוצא בו' משמעותו שהירק הכפיל את גודלו, ובדומה לאמור בירושלמי (שביעית פ"ו ה"ג) לגבי בצלים שנעקרו בשביעית ונשתלו בשמינית: 'מכיון שרבה עליו החדש מותר'. אולם הר"י קורקוס²⁰ הבין שגם לשיטה זו שיעור 'כיוצא בו' הוא שגדל ירק אחר באותו הגודל, אלא שהעריכו חכמים שאם עבר די זמן שיגדל ירק חדש, בוודאי גם רוב הירק שהיה מחובר לקרקע גדל בשנה השמינית.²¹ מההיתר לקנות גם בשוק משעה שעשה כיוצא בו, מבלי שעליו להמתין עוד מעט כדי שכל הירקות בשוק (או לכל הפחות רובם) יהיו מאלו שרוב גידולם בשמינית, יש להוכיח שדי בכך שמצויים גידולי היתר מועטים.²²

4. שיטת ה'חזון איש'

לשיטת ה'חזון איש²³ - שחכמים אסרו ירק בתחילת השמינית כדי למנוע שמירת ירקות ספיחין שנקטפו בשביעית - ההיתר כאשר הירק 'עשה כיוצא בו' נובע מכך שאין דרכם של אנשים לקטוף לצורך שימוש לאחר מחזור הגידול החדש שבשנה שלאחר מכן. טעם נוסף הוסיף ה'חזון איש': 'דכיון שכבר מצוי מין זה ואין הדבר ניכר שמשמשין בפירות שביעית לא גזרו'. לשיטה זו נראה שהגדרת 'כיוצא בו' - לאחר שהחל הקטיף ממחזור הגידול החקלאי החדש, שזריעתו החלה לאחר ראש השנה.

סיכום ביניים

קשה להתעלם מלשונם המפורשת של הראשונים²⁴ שצריך להמתין עד שיעשה כיוצא בו 'ממה שנזרע במוצאי שביעית', אלא שבין שיטות הראשונים עולים הבדלים מספר באופן חישוב 'שיעשה כיוצא בו':

- 1) לפי רוב השיטות די שיהיה מעט ירק היתר שנקטף כדי להתיר את כל הירק.
- 2) כשאין זו עונת גידול הירק (כגון: ירק שעונת גידולו חלה רק באמצע החורף), לפי רוב הדעות יש להמתין עד שתגיע עונת גידולו ויצמח ירק חדש, אולם לפי הפירוש השני

הראשונים הנ"ל התירו לקנות ירק שספק אם הוא מחו"ל רק כשהיה רבה על של ארץ ישראל, משמע שלא די במיעוט המותר וייתכן שלהלכה סברו שצריך שיהיה ביטול ברוב, וכפירוש השני שיובא להלן.
20. ר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"ד ה"ז.

21. 'ומשום דמסתמא כיון שעשו כיוצא בהם ריבה היתר דהיינו מה שגדל בשמינית ונתבטל האיסור'. וכך מבואר בדברי הר"ש סירליא, שביעית פ"ו ה"ד, שכתב שעשה הבכיר הותר האפיל מותר 'אע"פ שלא עשה כיוצא בו - מכל מקום אי אפשר שלא ריבה ההיתר', משמע שעשיית כיוצא בו היא רק סימן לריבוי ההיתר. וכך מדויק קצת מדברי הר"ש שם שכתב 'משעשה כיוצא בו - ממה שנזרע במוצאי שביעית דתלין בדהיתר, אי נמי מפני שריבה ההיתר על האיסור ונתבטל', משמע ש'אי נמי' מוסיף טעם לכך שכשעשה כיוצא בו ממה שנזרע במוצאי שביעית מועיל, ואין כוונתו לפרש את 'משעשה כיוצא בו' באופן אחר.

22. וראו לעיל מה שהקשינו על כך מדינו של רבי שלפירוש הר"ש הצריך רוב בשוק מחו"ל.

23. חזו"א, שביעית ס' ט ס"ק יג.

24. ריבמ"ק, ר"ש, רא"ט, למשנה שביעית פ"ו מ"ד.

בר"ש, אם עדיין יש ירק שמחובר לקרקע, די להמתין שיעור זמן שהיה הירק גדל אם היה נזרע כעת.

3) בברטנורא מפורש להמתין עד שיגדל ירק בגודל זהה, וכדי להתיר את הירקות באופן גורף יש להמתין עד שיצמח ירק גדול. הדבר נכון לשיטה הסוברת שאנו 'תולים' שזהו הירק המותר, אולם לשאר ההסברים נראה שמעת שצמח ירק הראוי לקטיף, יש להתיר את כל הירקות מאותו המין.

4) לסוברים ש'תולים' שמדובר בירק היתר, לא די לחשב את מספר ימי הגידול, אלא יש להוסיף את מספר הימים הדרושים כדי שהירק ייקטף, יארז ויגיע לשוק. לשאר השיטות אין צורך בכך.

5) הגרי"ש אלישיב²⁵ העיר שלחישוב תקופת הגידול המקובלת בחקלאות יש להוסיף את זמן פיתוח השתיל במשתלה. הדבר נכון לשיטת הסוברים ששיעור 'כיוצא בו' נקבע כסימן לזמן הנדרש כדי שהירק שבקרקע יכפיל את גודלו, ואולם לשיטת ה'חזון איש', לפיה חכמים העריכו שאנשים לא ישמרו ספיחין כדי ליהנות מהם לאחר מחזור הגידול החדש, די בזמן שיספיק משתילת שתיל במוצאי השמיטה ועד לקטיף, מפני שמקובל לראות זאת כמחזור גידול חדש. נראה שגם לשיטה שהצריכה 'לתלות' בהיתר, או לחוששים למראית עין עד שיהיו גידולי היתר מצויים, די לחשב את הזמן מעת שתילת השתיל בקרקע, מפני ששתילי ירק רבים גדלים במצע מנותק, וממילא מוגדרים כ'היתר'.

ג. מעמדו של הנוכה

בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) נאמר:

מראש השנה עד חנוכה אסור ספיחין מן חנוכה עד עצרת היתר ספיחות מן העצרת עד ראש השנה צריכה.

לפי גרסה זו נראה שדברי הירושלמי עסוקים בשביעית עצמה,²⁶ אך בתוספות (פסחים נא ע"ב) מצוטטת לשון הירושלמי באופן המתאים למוצאי שביעית: 'מר"ה ועד חנוכה אסור ספיחין, מחנוכה ועד ר"ה היתר ספיחין'. למעשה מפרשי המשנה הזכירו את שיעור 'שיעשה כיוצא בו', ולא הזכירו כלל את מועד החנוכה, אך הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד ה"ו) כתב 'ועד מתי אסורין ספיחי שביעית במוצאי שביעית מר"ה ועד חנוכה ומחנוכה ואילך הן מותרין'. עלינו להבין מהו היחס שבין חנוכה ובין מועד 'עד שיעשה כיוצא בו'. לדעת 'פאת השולחן'²⁷ מועד חנוכה נאמר לירקות שלא ידוע משך גידולם, אולם ירק שבוודאות החל לגדול בשביעית - אין להתירו עד שיעשה כיוצא בו, ואפילו לאחר חנוכה. לשיטה זו ירק שעדיין לא חלף די זמן שייזרע וייקטף לאחר השמיטה, או שעדיין לא הגיעה עונת גידולו, יש לאוסרו גם לאחר חנוכה, וכן דעת ספר השמיטה.²⁸

25. משנת הגרי"ש, שביעית ס' ו אות י.

26. במראה הפנים שם ביאר שמדובר בשנת השמיטה עצמה בחלקים מסוימים של ארץ ישראל. לא זו בלבד שממקור זה אין ראיה לאיסור ספיחין במוצאי שמיטה, אף יש סמך להיתר מסיום הציטוט 'מן העצרת עד ר"ה צריכה', משמע שאחרי ראש השנה אין מקום לספק כלל.

27. פאת השולחן, ס' כב סעי' ט.

28. ספר השמיטה, עמ' כז.

מנגד לדעת הר"י קורקוס²⁹ וה'חזון איש'³⁰ חכמים קבעו את חנוכה כמועד אחרון לאיסור ספיחין, משום שאין חשש שאנשים יזרעו ויקטפו בשמיטה כדי ליהנות לאחר זמן כה רב,³¹ וכך כתבו ב'אור לציון'³² והגר"מ אליהו.³³

ד. היתרו של רבי

המשנה (שביעית פ"ו מ"ד) חותמת בדעתו של רבי ש'התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד'. במבט ראשון נראה שרבי חלק על האמור במשנה, ולדעתו אין ספיחין במוצאי שביעית, אך הרמב"ם (הל' שמיטה פ"ד ה"ז) פסק כדברי רבי אע"פ שהזכיר את איסור ספיחין במוצאי שביעית,³⁴ ואם כן עלינו להבין במה חלק רבי על תנא קמא ועל מה ישנה הסכמה.

1. תלייה בירק מחו"ל

הירושלמי (שביעית פ"ו ה"ד) מזכיר את היתרו של רבי כחלק מסדרת היתרים קודמים: 'התקינו שיהא מותר להביא ירק מחוצה לארץ לארץ. אעפ"כ היה אסור ליקח ירק במוצאי שביעית מיד, רבי התיר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד'. הריב"מ"ק, הר"ש והרא"ש (בפירושם למשנה שם) הבינו שהיתרו של רבי בא בעקבות ההיתר להביא ירק מחו"ל, מפני שהיה אפשר לתלות שמקורו של הירק בשוק מחו"ל ואינו ספיחין. לשיטה זו אין בדברי רבי חידוש הלכתי, ולאור שינוי הנסיבות וחידוש היבוא מחו"ל גם תנא קמא היה מתיר לקנות ירק בשוק, כפי שהתיר לקנות בשעה שמצוי בשוק ירק היתר מהשנה השמינית.³⁵ לשיטה זו, עלינו לבחון בכל שמיטה אילו ירקות מיובאים מחו"ל ולהתירם, וכדברי 'חזון איש' (שביעית סי' ט ס"ק יז) 'ואם מביאין ירק מחו"ל מותר ליקח במ"ש מיד'.³⁶

אלא שלפי ביאור זה העיקר חסר מן הספר, שהרי הרמב"ם פסק בפשטות 'מותר ליקח ירק במוצאי שביעית מיד', בלא שסייג את ההיתר למין ירק שמייבאים מחו"ל?! זאת ועוד,

29. ר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"ד ה"ה.

30. חזו"א, שביעית סי' ט ס"ק יג.

31. החזון איש התיר לאחר חנוכה רק ירק שנקטף בשמינית (וכ"כ במשנת הגר"ש פרק ו סעי' יב; אור לציון ח"ה סי"ח), אולם מדברי הר"י קורקוס משמע שאיסור ספיחין פקע לגמרי, אך צ"ע שסברה דומה דחה הר"י קורקוס בהלכה זו, וקבע שהיא רק בבחינת 'גדיל תורה ויאדיר'. כשיטה זו משמע בכרם ציון שביעית פרק ט, אות ו, דבר השמיטה ט, א, ישועת משה ח"ב, סי' ב, אות ו, ונראה שגם הרב קוק שבת הארץ פ"ד, ה"ו הבין כך ברמב"ם, מפני שאת דעת הסוברים שהיתר אינו חל על ירק שנקטף בשביעית כתב בלשון 'ויש אומרים'.

32. אור לציון, שביעית פרק ה שאלה ח.

33. מאמר מרדכי סי' יא אות לד.

34. בירושלמי דמאי פ"ב ה"א, מובא שהיה מדובר בהיתר לא פשוט וקמו לו מתנגדים לא מעטים - 'והיו הכל מליזין עליו...!'

35. כך הר"י קורקוס, הל' שמיטה פ"ד ה"ז, כתב שאין מחלוקת בין רבי לתנא קמא.

36. וכן בכרם ציון, שביעית פרק כא סעי' י, התירו 'אם יש להסתפק שהירקות הם ממקומות אלו'. החזון איש, שביעית סי' ט ס"ק יד, הסתפק אם בסוג ירק שמייבאים מחו"ל ישנו היתר גורף, גם על ירקות שבוודאות נקטפו בארץ, משום שבמצב כזה אין לאנשים אינטרס לשמור ספיחין מהשביעית, ולא מפרסמא מילתא שהירק הוא משם א"י.

בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א) מסופר ש'היו הכל מליזין...' על רבי שהתיר את הירק, משמע שזה איננו היתר פשוט ומוסכם. גם הרמב"ם עצמו כתב בפירוש המשנה שהלכה כרבי, משמע שקיימת מחלוקת בינו לתנא קמא.

כדי ליישב את השאלות הללו מוכרחים להבין שלאחר שאפשרו את הייבוא מחו"ל התיר רבי את הירק באופן גורף, גם מינים שבפועל אין מייבאים אותם מחו"ל.³⁷ וכך מדברי הרב קוק (שבת הארץ פ"ד ה"ז), שכתב שהירק מותר במוצאי שביעית לאחר 'שיהיה אפשר להביא ממקום היותר סמוך שבחו"ל', משמע שאין צורך בידיעה שאכן הביאו ירק כזה, ורבי חידש שמספיקה אפשרות תיאורטית כזו כדי להתיר את הירק.³⁸ אלא שאם רבי התיר ירק באופן גורף, במה פסק הרמב"ם שיש איסור ספיחין במוצאי השמיטה? יש להציע שתי אפשרויות:

1) רבי הקל רק בירק שנקנה בשוק, ששם היו פירות חו"ל מצויים, אך לא ביטל את גזרת הספיחין מירק שנקטף מהגינה. 2) רבי הקל רק בירקות בעלי אורך חיים קצר, אך לא בירקות שמתקיימים לאורך זמן,³⁹ או שלא הקל בפירות העץ.⁴⁰

2. האם נדרש רוב?

לפי השיטה הראשונה, שרבי התיר רק ירק שיש היתכנות שהגיע מחו"ל, עלינו לברר מהי מידת ההסתברות הדרושה לכך.

הר"ש (שביעית פ"ו מ"ז) כתב שרבי התיר מפני שהירק שהובא מחו"ל 'היה רבה על של ארץ ישראל'.⁴¹ משמע שדווקא אם רוב הירק בשוק מחו"ל יש להתיר את הרכישה מייד. אלא שבדעת תנא קמא, שהתיר לקנות ירק 'משיעשה כיוצא בו', כתב הר"ש שמספיקה האפשרות 'לתלות' בירק היתר, משמע שלא נדרש שרוב הירק בשוק יהיה היתר.

ייתכן ליישב שדברי תנא קמא אמורים בעיצומה של השמינית, כשהחשש לירקות שנקטפו בשמיטה (גזרת ספיחין המקורית) כבר איננו קיים, ונותר רק החשש לירק שנקטף בתחילת השמינית שאסרוהו חכמים, ולשם כך מספיקה 'תלייה', אך ברכישה מייד לאחר השמיטה קיים חשש לספיחין ממש, וזאת התיר הר"ש דווקא כשישנו רוב היתר. ואולם הר"י קורקוס (הל' שמיטה פ"ד ה"ז) התבטא 'תלינן שמחו"ל הביאו', משמע שדי בתלייה, ולא נדרש ביטול ברוב. וכן כתבו הרב קוק⁴² וה'חזון איש'.⁴³ ייתכן שזהו חידושו

37. כך נראה שהבין הרצ"ה קוק, שכמקור לדברי הרב קוק, שבת הארץ פ"ד ה"ג, שיש שנראה מדבריהם שירק מותר במוצאי שביעית מייד 'באין שום גזירה דרבנן על זה' הביא את דברי הרמב"ם, משמע שרבי ביטל את הגזרה לחלוטין. אכן צ"ע אם לכך כיוון הרב קוק, שכן קשה לומר שרבי סבר שלא הייתה גזרה דרבנן על ספיחין בשמינית כלל, שהרי בירושלמי בדמאי שהובא לעיל ניכר שרבי חידש היתר מיוחד. ונראה יותר שכוונת הרב קוק לתפארת ישראל (שביעית פ"ו ס"ק כג) שלא אסרה המשנה אלא כשיש ספק שמה נקטפו בשביעית.

38. כך ניכר גם מהמשך דבריו שכתב שזו קולא מיוחדת שאינה נוהגת בשמיטה עצמה. משמע שמדובר בחידוש של רבי שאינו עומד בכללי ההלכה הרגילים.

39. מלאכת שלמה, שביעית פ"ו מ"ד.

40. ר"י קורקוס, שם; שבת הארץ, פ"ד ה"ז.

41. וכך בריבמ"ץ והרא"ש שם; משנה ראשונה, שם; רדב"ז, הל' שמיטה פ"ד ה"ז.

42. שבת הארץ, פ"ד ה"ז.

43. חזו"א, שביעית סי' ט ס"ק יז; כך משמע מלשונו: 'ואם מביאין ירק מחו"ל מותר ליקח במוצאי שביעית מיד'. וכ"כ בכרם ציון שביעית פרק כא סעי' ז.

של רבי, שהתיר 'לתלות' בירק מחו"ל גם כאשר רוב הירק מהארץ ויש חשש לספיחין ממש.⁴⁴

3. תלייה במקורות היתר אחרים

לפי השיטה הסוברת שנדרשת 'תלייה בהיתר', עלינו לברר אם אפשר יהיה להתיר ירק שלא מייבאים אותו מחו"ל אך גדל גם בגבולות עולי מצרים (ובו אין חשש ספיחין). לסומכים על היתר המכירה שאלה זו משמעותית הרבה יותר, שכן אם נתיר לתלות בירק 'היתר מכירה', למעשה לא נותר מן האיסור במוצאי שביעית דבר. למעשה, ב'כרם ציון'⁴⁵ התירו לקנות ירק בשוק גם כשספק שמא הירקות מגבול עולי מצרים. ואולם בפשטות הדבר נכון דווקא לשיטת הדורשים שיהיה בשוק רוב ממקורות היתר, וממילא דברי רבי אינם חידוש וניתן להרחיבם. אולם לפי הסוברים שאפשר 'לתלות' בלי רוב, יש לראות בדברי רבי חידוש ואין לך בו אלא חידושו' - להתיר על סמך ייבוא מחו"ל בלבד.

4. קצב גידול הירק

בירושלמי במסכת פאה (פ"ז ה"ג) מסופר שבמוצאי שביעית, עוד לפני יום כיפור, הביאו לפני רבי צנונות גדולים (שהיו נישאים על ידי גמלים), בטענה שנזרעו לאחר ראש השנה, וחותם הירושלמי 'באותה שעה התיר רבי ליקח ירק במוצאי שביעית מיד'. לאור זאת כתב רבנו עובדיה מברטנורא (שביעית פ"ו מ"ד) שטעמו של רבי 'לפי שבשנים או שלשה ימים עושה כיוצא בו'. וכך כתב הגר"א בפירושו 'שנות אליהו'.⁴⁶

יש שנראה מדבריהם שרבי אינו חולק על העיקרון היסודי שדווקא כשעשה הירק כיוצא בו הותר, אלא שרבי נוכח שירק עושה כיוצא בו במהירות, ולכן התירו מייד. לשיטה זו אין להתירו אלא לאחר יומיים או שלושה לכל הפחות, כדי שיספיק הירק לגדול. כך כתב הרב קוק,⁴⁷ וכך משמע מדברי 'פאת השולחן'⁴⁸ ו'ספר השמיטה'.⁴⁹ כמו כן, לשיטה זו אין כל חידוש הלכתי בדברי רבי, ובירקות שאינם גדלים בקצב מהיר כל כך יש להמתין עד שיעשו כיוצא בהם (כך יש להסביר את שאר הירקות המוזכרים בדברי הרמב"ם שבהם הורה להמתין 'עד שיעשה כיוצא בו').

אלא שכפי שהקשינו לעיל, אם כך ננקוט, קשה להבין מדוע אחר שהתיר רבי את הירק 'היו הכל מליזין עליו...!', והלוא מדובר בהיתר שמוסכם על הכול?! וגם הרמב"ם בפירוש המשנה כתב שהלכה כרבי, משמע שתנא קמא חולק עליו. כמו כן קשה להניח שהרמב"ם מתיר בסתמא ירק מייד, והעיקר חסר מן הספר שזהו דווקא בירק שגדל במהירות! ואולי יש ליישב שחידושו של רבי הוא שמותר לרכוש בשוק ירק בסתמא בלי לברר, ולתלות בסגולתה של ארץ ישראל שמגדלת במהירות (ומה שהצריך להמתין שיעשה

44. הדבר ניכר בדברי הרב קוק שם שכתב שקדושת שביעית יש לנהוג בירקות אלו, כיוון שלא נאמר ההיתר אלא לעניין ספיחין.

45. כרם ציון, שביעית פרק כא סעי' י.

46. שנות אליהו, שביעית פ"ו מ"ד.

47. שבת הארץ, פ"ד ה"ז.

48. פאת השולחן, ס' כב סעי' ט.

49. ספר השמיטה, עמ' כז.

כיוצא בו זהו הקוטף מגינתו ויודע שלא עשה כיוצא בו, ולכן אין מקום לתלייה).
 אולם נראה יותר שאחר שראה רבי שהירק בארץ ישראל גדל במהירות, סבר שראוי לבטל לחלוטין את גזרת הירק במוצאי השמיטה, ואף לא הצריך להמתין ימים מועטים עד שיגדל הירק, מפני שלא חששו שאנשים יזרעו או יטמינו בשביעית רק כדי להרוויח ימים ספורים. כך נראה מדברי הר"ש סירליאו,⁵⁰ ה'חכמת אדם'⁵¹ ואור לציון.⁵² אלא שלשיטה זו עלינו להבין: במה הצריך הרמב"ם להמתין עד שיעשה כיוצא בו?
 (1) בשו"ת 'אור לציון' (שם) ביקש לומר שרבי התיר דווקא ירק עליהם, שגדל במהירות, אך לא את פירות הירק. ואולם חילוק זה קשה, מפני שהסיפור שבירושלמי עוסק בצנונות שגדלו במהירות.
 (2) הר"ש סירליאו⁵³ כתב שלא התיר רבי אלא בדבר שאינו מתקיים וזרעו כלה, אבל בדבר שזרעו כלה ומתקיים בקרקע לא התיר.⁵⁴

סיכום

א. קנייה בשוק - מעיקר הדין יש להקל לקנות ירק בשוק מייד בסיום השמיטה, מכמה סיבות: (1) בשל ההבנה הפשוטה בדעת הרמב"ם שרבי ביטל את איסור ספיחין במוצאי שביעית לחלוטין. (2) גם לסוברים שרבי הקל רק בירק שיש לו ייבוא מחו"ל, יש שהתירו לתלות גם במיעוט, וגם בירקות היתר ממקורות אחרים. כמעט לכל ירק המשוק כיום בארץ יש מקורות היתר, כגון: הערבה, גבולות עולי מצרים, או בהיתר מכירה (לסומכים). במיני ירק שברור שנקטפו בשמיטה (כגון: שימורים וקפואים בתחילת השמינית, או ירקות שעונת הלקיטה שלהם אינה חלה בתקופת תשרי), יש מקום רב יותר להחמיר, אך גם בהם מעיקר הדין אפשר לסמוך על דברי רבי.

ב. לקיטה מהגינה - ייתכן שרבי לא התיר אלא קנייה בשוק, ולכן יש מקום להחמיר ולהימנע מירקות גינה שלא החלו לגדול בשמינית עד 'שיעשו כיוצא בהם', דהיינו שיעבור די זמן שהיה ירק זה יכול להיזרע ולהצמיח פרי באותו הגודל.
 אם שיעור זמן זה חל רק לאחר חנוכה, אין לאסור את הירק לאחר תחילת חנוכה מכמה סיבות: (1) יש מקילים שלאחר החנוכה אין כלל איסור ספיחין. (2) יש סוברים ש'כיוצא בו' מתייחס לזמן הגידול האפשרי, גם אם לא גדל בפועל. (3) ייתכן שהיתרו הכולל של רבי התייחס גם ללקיטה עצמית.



50. ר"ש סירליאו, שביעית פ"ו ה"ד, אחר שהוא מעתיק את הירושלמי בפאה, הוא מסיים 'וטעמא דבתא לקיטה אזלינן בין לקולא ובין לחומרא'.
 51. חכמת אדם, שער צדק ס' טז סעי' ז.
 52. אור לציון, שביעית ס' ה, הערה ח; בתוספות אנשי שם, שביעית פ"ו מ"ד, הקשה על רע"ב מדוע התירו מייד ולא הצריכו להמתין שלושה ימים. משמע שהבין שלדעתו אין צורך להמתין.
 53. ר"ש סירליאו, שם.
 54. לדעת הר"ש סירליאו שם בהמשך רבי התיר את כל הירקות, מפני שסבר ששמיטה בזמן הזה מדרבנן ואין להחמיר בה, אולם נראה שהרמב"ם בוודאי לא פסק כך, שהרי אסר בפירוש בצלים עד שיעשו כיוצא בהם.

הרב פרופ' נריה גוטל

האם היה מותר לנשיא המדינה להעניק מזוזה למלך בחריין?

הקדמה

במהלך ביקורו של נשיא מדינת ישראל מר יצחק הרצוג הי"ו במדינת בחריין (כסלו תשפ"ג), העניק הנשיא מזוזה מיוחדת ומהודרת למלך חמד בן עיסא אל ח'ליפה. כך תואר הדבר בכלי תקשורת:¹

בפתח פגישתם של השניים העניק נשיא המדינה מתנה מיוחדת למלך בחריין - מזוזה² העשויה מכסף. המזוזה עוצבה בהשראת כתרים של ספרי תורה ומסמלת את הכתרת ה' כמלך. נהוג להעניק מזוזה בכדי לבטא ברכה ורצון לשמור על שלומם של מקבליה.

היו שהכתירו את המעשה כ'קידוש השם'³, ולעומתם היו שביקרוהו קשות.⁴ ההיבט הדיפלומטי אינו מענייננו, ואולם ההיבט ההלכתי אכן מציב שאלה: האם מחווה זו הייתה מותרת, ולכתחילה? בהינתן שהמזוזה לא נדרשה מצד המלך אלא הייתה זו יוזמת הנשיא, הרי שאם נתונה כזו אינה לכתחילאית, ודאי שהיה ניתן להעניק תשורה אחרת. לכן יש לברר לא רק אם הדבר מותר בדיעבד, אלא אם נכון וראוי היה לעשותו לכתחילה. ככלל - וכפי שיבואר להלן - מצאנו הסתייגויות הלכתיות מהענקת מזוזה לגוי, וזאת בשל ארבעה נימוקים עיקריים: (1) חשש מביזוי המזוזה; (2) הפחתה ב'איכות' המצווה, שכעת אינה קבועה בפתח בית יהודי שמצווה בה אלא בפתח בית נוכרי שאינו מצווה בה; (3) קביעת מזוזה בפתח ביתו של נוכרי עלולה לזהותו כיהודי, על כל המשתמע מכך; (4) חשש שמסירתה למי שאינו מצווה בה, משמעה התייחסות למזוזה כאל קמיע.⁵

השאלות שעולות הן שבע: (1) האם מותר לתת מזוזה לגוי; (2) אם הדבר אסור, מה תוקף האיסור: דאורייתא, דרבנן, או שאין זו אלא חומרא; (3) האם יש הבדל בין היענות

1. מ' פריד, ערוץ 2000, 4 בדצמבר '22 - <https://www.tv2000.co.il/article/30496>.

2. למען הסר ספק: הוענקה מזוזה, לא רק בית מזוזה.

3. במקור, שם: 'קידוש ה', ונכון לתקן: 'השם'.

4. תגובות, שם.

5. ראה רמב"ם, הלכות תפילין ומזוזה וספר תורה פ"ה ה"ד: 'מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מבחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה שדי ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ, אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא, שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקדוש ברוך הוא ואהבתו; כעין זה ראה רא"ש, הלכות קטנות, הל' מזוזה, סי' יח: 'נהגו לכתוב שדי מבחוץ על המזוזה... וכן נהגו לכתוב באשכנז ובצרפת... שם של "ד... אבל בפנים אין להוסיף מאומה ולא לעשות חותמות, לפי שנראה כאילו מכוין לעשות לו קמיע לשמירה. אלא יעשה המצוה כתיקונה לקיים מאמר הבורא יתברך והוא ישמרנו וצלנו על יד ימינו'.

לבקשת דרישת הגוי ובין יוזמת מסירה מצידו של היהודי; (4) האם להתיר 'משום איבה',
ואם כן - באיזו 'איבה' יש להתחשב; (5) האם יש הבדל בין מסירה לנוצרי ובין מסירה
למוסלמי; (6) האם ניתן, ונכון, למסור לגוי מזוזה פסולה; (7) האם יש הבדל בין מסירה
לאזרח מן השורה ובין מסירה למלך.
להלן ניתן דעתנו - בקצרה - לשאלות אלה.

א. הלכת הרמ"א ומקורה במהרי"ל

כך כתב הרמ"א (יו"ד סי' רצא סעי' ב):⁶

עובד כוכבים שבקש שיתנו לו מזוזה, ורוצה לקובעה בפתחו, אסור ליתנו לו (כך
השיב מהרי"ל). ונראה לי דמ"מ במקום דאיכא למיחש משום איבה, ושירע משום
זה לישראל, שרי.

מכאן שמחד גיסא הרמ"א קיבל את העיקרון שבדברי מהרי"ל - לאסור, ומאידך גיסא
הוא צמצם את האיסור כאשר מתקיים חשש 'איבה וירע לישראל',⁷ שאז הנתונה מותרת.⁸
כאמור, מקורו של הרמ"א במהרי"ל, אשר כנראה ראה בהכרעתו חשיבות גדולה ולכן שב
לנושא כמה וכמה פעמים.⁹ בשו"ת מהרי"ל (החדשות סי' קכג [א]) מסופר:

אמר לי מהר"י סג"ל דשאיירי הח"ר זלמן זאלצפורקב ז"ל שאל ממנו הוראה אם
רשאי למסור מזוזה לגוי, כי ההגמון שלו ביקשו מאד למסור לו אחת ואמר לקבוע
אותה במבצר שלו, ואמר להיטב לו בשביל כך כל ימיו. והיה מתיירא אם לא ימסור
לו ח"ו תצא לו חורבה מהמושל. ואמר מהר"י סג"ל שהסביר לו כמ' ראיות שאסור
למסור מזוזה לגוי, והיה מצטער על שהציר היה נחוץ לדרכו ולא היה לו פנאי
להניחני אות' להעתיק אלי התשובה.¹⁰

כך בקצרה, משום 'שהציר היה נחוץ לדרכו', אך מהרי"ל לא הסתפק בכך ושב לסוגיה
וביארה כהלכה [שם, ב]:

אהובי הר' זלמן שי', טעמא דידי דאסר למכור מזוזה לגוי דאמרי חכמים דקונין
מהן ספרים תפילין ומזוזות עד כדי דמיהן כדי שיצא מידם ואי לאו דלא ליגנבן
ולייטי היו קונין מהן ואפי' יותר על כדי דמיהן [כי] היכי דלא ליזלזלו בהן, כ"ש
דאין מוסרין להן לכתחילה. ואי משום דקאמר שרוצה לשומרה בטרה, היינו כל

-
6. ראה גם דר"מ יו"ד סי' רצא; דרישה יו"ד שם; לבוש יו"ד שם; ברכי יוסף יו"ד שם; ערוה"ש יו"ד שם.
 7. ראה אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קפד, שדן בשאלה אם 'איבה וירע לישראל' הוא תיאור לשני מצבים
שונים או למצב אחד, כן דן בהגדרת איבה, וציין נפ"מ בין שני הביאורים.
 8. היתר 'משום איבה', ראה גם בשו"ת באר שבע, סי' לו; ובשו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קנח.
 9. לא למותר לציין שהצנזורה דאגה להשמטת הדברים. ראה הערה א' בשו"ת מהרי"ל החדשות, שם:
'קטע זה חסר מספר מהרי"ל דפוס ווארשא, ונמצא בכ"י דף שע"ה וגם בדפוס לבוב, שנת [אלף שמונה
מאות ששים], בשינוי קצת... כנראה הושמט ע"י הצנזורה'.
 10. ראה גם ספר מהרי"ל (מנהגים) הלכות מזוזה, אות ד: 'אמר לי מהר"י סג"ל דשאיירי הח"ר זלמן
זאלצפורק ז"ל שאל מאתו אם רשאי למסור מזוזה לגוי, כי ההגמון מעירו בקשו למסור לו אחת ורוצה
לקבוע אותה על מזוזת המבצר שלו, ואמר להיטב לו ולגמול לו חסד על זה כל ימיו, והיה מתיירא
שם מחזיר פניו ריקם יארע לו תקלה ח"ו. והשיב לו בתשובה מכמה ראיות שאסור למסור להם, והיה
מצטער על שהשליח היה נחוץ לדרכו שלא הספיק להניחני להעתיק את התשובה מקודם'.

זמן שאינו נזוק, אבל אם יראה שאינו ניצול כ"ש שמבעט ומתחרט כמו מצות סוכה לעתידו וכמו חסד לאומים חטאת דפ"ק דב"ב ואתי לזלזולי טפי מגוי אחר, והקב"ה מנסה אומות העולם שלא כדרך טאנ' ויבעט ויזלזל במזוזה ובמ' שצויה עליה ונתחלל ש"ש ח"ו יותר ממה שנתקדש על ידו. ועוד התינה בחייו אבל כשמת וזרעו אחריו מה תהא עליה כשיבא ברשותו. ואיהו גופיה שום גלח יזכרהו ויחרפהו על ככה ובודאי שתבא לאבוד וזלזול. ועוד יש לדמותו להיא דמנחות דאין מזכירי טלית מצויצת לגוי, וחד טעמא מפני הסכנה שמא יתלוה ישראל עמו בדרך דסבור שהוא יהודי, ה"נ בנדון זה שמא יתלוה או יתאכסן אצלו ע"י המזוזה או ימצאנו בשום בית. ואפי' במבצר זה איכא למימר יהודי דר בו ותקנו וסבור שאחד מעבדי השר יודי¹¹ הוא ויתלוה עמו. ואידך טעמא דחשדי נמי שייך הכא. הלכך מכל צד נ"ל דאסור, אלא שיש לדחות הגוי במילתא דחיותא ולא קטי ל', דלדין קדישא טובא ולדידהו לא מהני כלל, כמו תבלין דשבת דלא מהני למאן דלא מנטר לשבת, ובשביל שאנו נזכרים על זה יחוד הי"ת ועול מלכות שמים ועול מצות בכניסה וביציאה, אותו זכות מצילנו ושמרנו ולדידהו אדרבה הוה להו למזכרת עון שהם עושים הפכו כפי אמנתנו. ומבצר של האחד שניצול, מקרה היה. וקבלה בידינו שלא יבא שום שנאה ליודי¹² שמחזיק אמנתו ואינו נוטה ממנה כלל נגד השרים, וכן ימצא בעיניהן על כך ומחזיקים אותנו כאמתיים ונמנעים מלהסי' עוד, לבד מהני מילי שהיתירו רבו' משום קרוב למלכות שצורך הוא למי שמשתדל עמהן, ושלום, יעקב הלוי.

ועוד שב מהרי"ל והוסיף [שם, ג]:

עוד גם זה משמו מענין המזוזה: ליתן מזוזה לגוי לשמור ביתו, ע"ד נוטה דאסור הוא. ולא מטעמא דיך שכתב הרמב"ם דהרי זה מדרכי מינות... כוונת הרמב"ם ז"ל כדפי' מי שאינו מכין אלא לשמירה... אלא נ"ל הא דאסור למוסרו לגוי טעמא דידי הואיל ואמרו רז"ל דקונין מהם ספרים תפילין ומזוזות עד כדי דמיהן כדי להוציא מידם... כ"ש שאין למוסרו להם לכתחילה לשומרו, ואי משום דקאמר שרוצה לשמרו בטהרה היינו [כל] זמן שאינו ניזוק אבל אם יראה שאינו ניצול כ"ש שמבעט ומתחרט עיין לעיל כי כבר כתוב בראש העמוד.

כלומר, אע"פ שהשואל מתאר מצב שבו ההגמון לא רק עשוי להיטיב איתו אם ימסור לו מזוזה אלא גם עלול להמיט עליו 'חורבה' אם לא ימסור, בכל זאת מהרי"ל נועל כל פתח למסירה: 'אסור למסור מזוזה לגוי'. למהרי"ל שתי ראיות ושני נימוקים. ראיות: תחילה הוא מפנה למסכת גטין, שם נאמר במשנה (פ"ד מ"ו) שאין לרכוש מהגויים 'ספרים תפילין ומזוזות... יותר על כדי דמיהן, מפני תקון העולם', ובגמרא (גיטין מה ע"ב) ביארו ששיעור 'כדי דמיהן' הוא 'כדי טרפעיק - איסתירא [רש"י: חצי דינר]'. מהרי"ל הסיק אפוא שאם ישנה חובה לפדות מזוזות שכבר נמצאות בידיהם, הרי פשוט וברור שאסור למוסרן לידיהם. עוד מפנה מהרי"ל לסוגיית מנחות (מג ע"א), שממנה עולה שאין לתת בידי של

11. כך במקור.

12. כך במקור.

גוי חפצים שמצביעים על היות אדם יהודי, שכן דבר זה עלול להטעות יהודים שיהיו כרוכים אחרי המקבל, הגם שמדובר בגוי.

כד אתינן להכי נציין שלסוגיות אלה ניתן לצרף גם את שנאמר בבבא מציעא (קב ע"א):
תנו רבנן, המשכיר בית לחבירו, על השוכר לעשות לו מזוזה, וכשהוא יוצא לא יטלנה בידו ויוצא; ומנכרי נוטלה בידו ויוצא.

וביאר ה"ר יהונתן (בשיטמ"ק, שם) שני טעמים לנטילתה:
שמה יטלנה הגוי וינהוג בה מנהג בזיון; אי נמי שמא האורח שיראה שם מזוזה יכנס שם, שיהיה סבור שישראל דר שם ויהרגוהו או יעלילו עליו עלילות.

והרי גם כאן קיים אותו קל וחומר: אם חייבים לנוטלה אחר שכבר קבעה, פשוט וברור שאין למוסרה מלכתחילה. אשר לנימוקים - לדידו של מהרי"ל, אלה מסתכמים בשניים: (1) חשש לזלזולו של הגוי במזוזה, אם מצד המקבל - עכשיו או בעתיד - ואם מצד צאצאיו, וחילול השם; (2) סיכון יהודים, שעלולים לחשוב שהלה יהודי. לעומת זאת, מהרי"ל מדגיש שאינו רואה מקום לחוש - במקרה כזה - לביקורת הרמב"ם והרא"ש כלפי אותם שמתייחסים למזוזה כאל קמיע, לפי שביקורת כזו אינה מוטחת אלא במי שמחויב במצווה, לא כן ביחס לגוי, שכלל אינו מצווה בה.¹³ גם ר"ח ן' עטר (ראשון לציון, יו"ד סי' רצא) סבר כמהרי"ל, שאין למסור מזוזה לנוכרי, וזאת אפילו במקום איבה. נימוקו הוא שאפילו 'איבה' אינה יכולה להתיר זלזול 'כבודו יתברך':

הגה - ועכו"ם שבקש וכו' אסור, נ"ל הטעם משום דמזוזה היא שמירה לבית שהקב"ה יושב ומשמר אותנו מבחוק, לכן אין לזלזל ח"ו בכבודו ית' שיעשה כן לגוי ע"א, ואסור הגם דאיכא משום איבה, ולזה תמצא במציאות שאסר מהרי"ל היה אותו הגוי שר וגדול ונשבע להרע אם לא יתנו לו, ואפ"ה דוקא לא התירו משום איבה אלא דבר הנוגע לאדם בגופו ובממונו, אבל הנוגע בכבודו ית' במקומו מונח לכבדו בכל אופן שיהיה, ודלא כרמ"א שכתב דשרי.¹⁴

ב. מעשה ארטבון ורבנו הקדוש

עם זאת אין לחדד שכלל הראיות אינן אלא דיוקייסוגיות, בעוד שלא מצינו ולו גם סוגיה תלמודית אחת אשר מפורשות ביטאה וקבעה איסור כזה. לא זו אף זו, עובדה היא שבכל ימות עולם, מקדמת דנא ועד למהרי"ל, ושוב ממנו ועד לרמ"א, מאות רבות מאוד בשנים אף לא אחד מהתנאים ומהאמוראים, מהסבוראים והגאונים והראשונים, ואף גם הפוסקים

13. ראה עלי תמר, שם: 'צ"ל שמ"ש הראשונים, הוא דווקא בישראל שקובע מזוזה לשם שמירה אסור, שהרי מצות התורה אינה קמיע של שמירה לגוף אלא מצות ה' ליחוד שמו יתברך אהבתו ויראתו. אכן אם כוונתו להמצוה יש לה גם הסגולה של שמירה. וכ"ז בישראל, אבל גוי שאינו במצוות, יתכן שמ"מ יש לה הסגולה הזאת ואפשר גם לתת לו את המזוזה למטרה זו. וכן משמע שלא נזכר שאמר לו רבי שיקבע המזוזה אלא ששלח לו לסגולה ושמירה, וראה להלן הערה 28. יצוין כי היפוכו של דבר מצינו בשו"ת באר שבע, סי' לו: 'לפי שהע"א בודאי אינו מכין עם המזוזה רק משום שמירת הבית כאילו הוא קמיע של הניית עצמו, שהרי הוא אינו מאמין ביחודו של הקדוש ברוך הוא, הלכך אמרו ובע"א נוטלה בידו ויוצא'.

14. ראה גם פתח הדביר, או"ח ח"א סי' ב, דף יג ע"ג ד"ה אלא: '...דמרן החבי"ב... עוד בה דגם הרב הקדוש מהר"ח ן' עטר... הרי דלדעת הנהו רבוותא לא מהני טעמא דאיבה להתיר...!'

והפרשנים הקדומים, לא ציין מפורשות קיומו של איסור כזה! יתרה מזאת, ואדרבה: מעשה קדום מתקופת התנאים - 'מעשה רב' - מורה לכאורה את ההפך הגמור. הוא טופח על פני האוסרים, ומורה בעליל שאין כל איסור במסירת מזוזה לגוי. כך מובא בירושלמי (פאה פ"א ה"א):

ארטבון שלח לר' הקדוש חד מרגלי טבא אטימיטון. א"ל שלח לי מילה דטבא דכוותה, שלח ליה¹⁵ חד מזוזה. א"ל מה אנא שלחי לך מילה דלית לה טימי ואת שלחת לי מילה דטבא חד פולר. א"ל חפציך וחפצי לא ישוו בה, ולא עוד אלא דאת שלחית לי מילה דאנא מנטיר לה ואנא שלחי לך מילה דאת דמך לך והיא מנטרא לך דכתיב (משלי ו, כב) בהתהלך תנחה אותך¹⁶ וגו'.¹⁷

מפורש אם כן שרבי יהודה הנשיא שלח ביוזמתו מזוזה ל'ארטבון' (הגוי),¹⁸ הגם שהלה לא דרש אותה, ובוודאי לא איים על רבי, והרי ברור ופשוט שרבי יהודה הנשיא נהג כהלכה. נכון הוא שעל אתר נזעק ה'פני משה' (שם, ד ע"א) ומייד ציין ש'ארטבון' - שם יהודי חשוב אחד, שכן לאור האמור לעיל לא יעלה על הדעת שבגוי עסקין.¹⁹ ואולם קביעתו דחוקה

15. בשאלות דרב אחאי, פרשת עקב סי' קמה, במקום 'שלח ליה' - 'כתב ליה'. דייק הנצי"ב, שם, יט, כי 'נראה דבדיק כ' רבינו שכתב בשבילו מזוזה, דמזוזה שנכתבה סתם ע"ד לקבעה בפתח ישראל כמצוותה אסור לקבענה בדלת כותי, שהורדת המצוה היא ובזיון כבוד המזוזה... וכ"כ הרמ"א יו"ד סי' רצ"א בשם מהרי"ל, ואע"ג דעד שלא יקבע בדלת ישראל הוי הזמנה בעלמא, מ"מ הא פליגי בה אב"י ורבא ולאב"י הזמנה מילתא היא... (ועי' סנהדרין דק"ב דאחאב זכה שכיבד את התורה במה שלא מסרה למלך ארם, הרי דהורדת קדושה היא. ויש לדחות, דשם היה מקום לחוש שלא ינהגו בה כבוד ס"ת), מ"ש"ה דייק רבינו שכתב ע"ד כך... (וכי"ב א"י בירו' סנהדרין פ"ג ה"ט, ספרים שזכת בהן אר"י אין מוציאין אותם לחו"ל, ר"נ בשם ר"א אם כתב ע"מ להוציא מוציא)...; ור' שד"ח, דברי חכמים סו"ס קלה, מה שהעיר עליו ר"ש הכהן מוילנא; ביאור חלופי - מעשי ולא הלכתי, ראה עלי תמר, שם: '...ל"ל שלכבוד המלך כתב מזוזה מיוחדת בדיו נאה ובקלף נאה ואותיות יפות ע"י סופר מומחה'; וראה להלן הערה 19.

16. **תרגום:** ארטבון שלח לרבנו הקדוש מרגלית יקרה שאין לה ערך נקוב, ואמר לו: שלח לי דבר שערכו שווה לאבן זו. שלח לו ר' יהודה הנשיא מזוזה. אמר לו ארטבון: מה זאת? אני שלחתי לך דבר שאי אפשר להעריכו ואתה שלחת לי דבר ששוויו פולר אחד (מטבע קטן)! אמר לו ר' יהודה הנשיא: חפציך וחפצי אינם שווים לערכה (של המזוזה), ולא עוד אלא אתה שלחת לי דבר שאני צריך לשומרו, ואילו אני שלחתי לך דבר שאתה יכול לישון והיא משמרת אותך, דכתי' בהתהלך תנחה אותך בשכבך תשמור עליך.

17. בשאלות דרב אחאי, שם, יש הוספה: 'מיד נכנס שד בביתו של ארטבון ולא היה לו אלא בת אחת ובאו כל הרופאים ולא הועילו לה. כיון שנטל ארטבון את המזוזה ושם לה על הפתח מיד ברחא אותה שדה ונטל רבינו הקדוש מרגלית לעצמו'. לתוספת זו עשויה להיות משמעות הלכתית, ראה נחל אשכול, א, עמ' 72 אות יג: '...מצאתי בשאלות (ואתחנן) [צ"ל: עקב] כך המעשה... א"כ הי' משום איבה לרפאותה והי' קדוש השם...!'

18. על כתיב השם ארטבון - ארדבן - ארדבאן 'בלשון סורי... בלשון פרסי'; ראה ערוך השלם, ערך ארטבון. ור' שם, הצעת שי"ר להגיה בילקו"ש זכריה רמז תקעה: '...רבי ואנטונינוס וקרובן מלך פרסי' - ארטבון או ארדבן במקום 'קרובן'; ביקורת על הצעה זו, ר' ד' שפרבר, יונית ולטינית בספרות התנאים והאמוראים, עמ' מ.

19. עם זאת, פנ"מ אינו יחיד לסבור שמדובר ביהודי - ראה לדוגמה שו"ת משנה הלכות ח"ז סי' קצו. שם, בתשובה לתמיהה 'דאם יהודי חשוב היה דודאי קיים מצות מזוזה מעצמו, ולמה ליה לרבי לשלוח לו מזוזה', השיב - בעקבות גרסת השאלות (הנ"ל, הערה 15) - 'דהגם דארטבון הי"ל מזוזות, מ"מ היה ס"ל לרבינו הקדוש דיהיה אצלו חשבות מזוזה שכתבה רבינו הקדוש ושלח ליה, ואדרבה מי שמחייב במזוזות חשיבות גדולה היא אצלו שיהיה לו מזוזה מאיש קדוש, כידוע מתפילין ומזוזות של ר' משה פשעוארסקער וכיצא בו. ובלאו הכי כיון שארטבון שלח לו מרגליות גדולה למתנה בקש מרבינו

וקשה, ורוב ככל מבארי המעשה שעסקו בסוגיה - אם כפרשנות ואם כהלכה, אם על אתר ואם שלא על אתר, הן ראשונים והן אחרונים²⁰ - נימנו וגמרו וקבעו ברורות שבוודאי בגוי עסקינן.²¹ ואם את נפשך לשאול, איך יתיישבו הדברים זה עם זה - מעשה ארטבון מחד גיסא ופסיקת מהרי"ל-רמ"א מאידך גיסא - וכי מהרי"ל לא היה מודע לזו? לתמיהה זו ניתנו מענים שונים:²² (1) ארטבון היה אומנם גוי, אך מחסידי אומות העולם, ולאדם כזה מותר לתת מזוזה;²³ (2) מדובר היה במזוזה אשר מלכתחילה נכתבה כדי למוסרה לגוי;²⁴ (3) ידע רבי בארטבון שאינו עובד אלילים, ושסופו להתגייר;²⁵ (4) ידוע היה לרבי שארטבון

הקדוש שיתן לו מתנה, כיון שראה שארטבון מתגאה בכסף וזהב שלח לו חזרה מזוזה להראות לו שאין לו לבטוח ברוב עשרו ואדרבה יש עושר שמור לבעליו לרעתו אבל צריך הוא למזוזה שתשמרנו בבית עם כל הכסף שיש לו. אלא שהוסף והעיר: 'ואי קשיא הא קשיא דבשאלות שם מסיק וז"ל, מיד נכנס שד בבתו של ארטבון... כיון שנטל ארטבון את המזוזה ושם לה על הפתח מיד ברחא אותה שדה... ואי ישראל חשוב היה האיך לא היו לו מזוזות על פתחו עד עכשיו'. על כך השיב בזהותו את ארטבון זה עם המוזכר ביומא (יא ע"א) - ראה להלן הערה 21, ולפי המשנה הלכות 'בגמרא דידן מפורש [!] דארטבון ישראל היה, ולפי"ז היה אפ"ל דלאחר המעשה שנטל ממנו הקסדור אלף זוז חדל מלקבוע מזוזות גם בפתחו, כי חשב כמו דמבואות דאבולי פטורות מן המזוזות מפני העכו"ם, הכ"נ פתח ביתו נמי פטור מן המזוזה, ולכן לא היה לו מזוזות על פתחו, ושלה לו רבנו הקדוש מזוזה כלומר דמזוזות פתחו מחויבות במזוזה אפה"כ, וארטבון לא רצה במזוזה לשיטתו דאינו חייב בה עד שנעשה לו נס בבתו דוקא שנכנס בה שד ושם המזוזה על הפתח ויצא השד וברח לו והראה לו רבינו הקדוש דהבית כן חייב במזוזה'. לדידו, גם מהרי"ל סבור ש'ארטבון ישראל היה', עיי"ש; וראה רמ"ח מאוזו, אור תורה, תס-תסא (תשס"ו), עמ' רנט-רס.

20. ר' אבא מרי הירחי [מלוניל], מנחת קנאות: 'ארטבן מחסידי או"ה היה...'; עץ יוסף על ב"ר לה ד: 'ארטבין מלך פרס היה, והסתמך על ספר יוחסין מאמר ה: 'ויהי היום ואנשי פרס מרדו בקיסר שלהם, נקרא שמו ארטבן מלך פרס'; כך הוצי"ב - העמק שאלה, שם; נחל אשכול, שם; שירי כנסת הגדולה - טויו"ד ס' רצא אות ג; שו"ת גינת ורדים, או"ח כלל ב ס' כח; שאילת יעב"ץ, ח"ב סו"ס קכא; שו"ת חלקת יעקב, יו"ד ס' קנח; ערוה"ש, יו"ד ס' רצא ס"ג; שו"ת אגרו"מ, יו"ד ח"א ס' קפד; ערוך השלם, ערך ארטבן; עלי תמר, פאה, שם, שהאריך בדבר; שו"ת באר שבע, ס' לו; יד המלך, הל' תפילין ומזוזה וס"ת פ"ה הי"א; וראה רשי"ח קניבסקי, מסכת מזוזה - פרשה סדורה, סד-סה; הרב ראובן מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, עמ' ס; שו"ת דברות אליהו (אברז"ל), ח"י ס' יב.
21. לא מעט מהפרשנים והפוסקים הנ"ל בהערה 20 ביקשו לזהות את ארטבון מתוך השוואה לסוגיות שונות. כך עם זו שביומא יא ע"א: 'מעשה בארטבין אחד שהיה בודק מזוזות בשוק העליון של צפורי, ומצאו קסדור אחד ונטל ממנו אלף זוז...'; וכך עם זו שבע"ז י ע"ב - יא ע"א: 'אדרכן שמשיה לרב... כי שכיב אדרכן אמר רב נתפרדה חבילה'. בהתאם היו שגם ביקשו להגיה 'רב' במקום 'רבינו' בירושלמי (שם), ארטבן במקום אדרכן בע"ז ד ע"ב, ועוד.
22. ראה בית אהרן (מוגיד), ח"ה עמ' קכח: ט' ביאורים ליישב שיטת מהרי"ל מן הקושיה במעשה רבי שמסר מזוזה לארטבון, למרות האיסור.
23. ר' אבא בר מרי הירחי, הנ"ל; וראה עלי תמר, שם: 'היה נוטה לדת ישראל'.
24. נצי"ב, העמק שאלה, שם. ור' להלן הערה 28 תמיהת האגרו"מ על היד שאול (נתנזון) שהילך בדרך דומה.
25. שו"ת באר שבע, שם: 'רבינו הקדוש היה מכיון לאחשובינהו לישראל בעיניו המאמינים ביחוד השם כדי להמשיך לבו להאמין ביחוד השם ויגייר עצמו, ולכן שלח לו מזוזה שנזכר בה יחוד השם... דרבינו הקדוש ידע בארטבן דלא פלח לע"א...'; יד המלך, שם; רשי"ח קניבסקי, שם.

ינהג בה כבוד;²⁶ 5) הייתה זו נתינה משום איבה - לרפא את בתו, והיה בכך קידוש השם;²⁷ 6) שלא כיהודי, אין מניעה לתת לגוי מזוזה שייעשה בה שימוש כקמיע.²⁸ כל זה, כדי ליישב את דעת מהרי"ל ולהסיר ממנה את התמיהה. ואולם הלכה למעשה, בלא מעט מקרים הכריעו פוסקים להתיר מסירת מזוזה לגוי - למצער כאשר יש להניח שנהג בה כבוד, ומהם שאף ביקרו את מהרי"ל. כך, לדוגמה, בשו"ת שאילת יעב"ץ (סו"ס קכא) כתב ר"י עמדין:

ולא שאני חושש למ"ש בלקוטי מהרי"ל שאין רשאי למכור מזוזה לגוי אפי' שבקש אותה לכבוד ולשמירת מבצרו, והחמיר בדבר אפי' להכניס עצמו בסכנ' בשביל כך להשיב פני המושל ריקם ולהוציאו בפחי נפש, כי זה כמה כתבתי לתמוה עליו שהפריז על המדה כל כך. ונעלם ממנו תלמוד ירושלמי ערוך גדולה מזו שרבי שלח לארטבן מזוזה (אף בלי ששאל אותה ממנו) תמורת דורון מרגלית שקבל ממנו, וארטבן ערל ה'. ואם אמנם ודאי יודע ה' רבי שנהוג בה כבוד, כמו שנהג כבוד ברבי, אכן הלא גם אותו ההגמון ששאל אותה מיהודי יפה כחו ממנו, שהרי בקש אותה לשמירת המבצר, ונדר לעשות לו חסד וטובה בשביל', בודאי יותר מובטח ה' שנהוג בה כבוד ותפארת למשמרת בית האוצר, אבל לסתם נכרי ודאי יש לחוש שלא למסרה בידו וברשותו...

לדידו אפוא כאשר מדובר בגוי שפנה וביקש מזוזה, ויש להניח שנהג בה כבוד, מותר למסור לו מזוזה. לא כן מסירה ל'סתם נכרי', שם נכון להימנע. ברם, כאשר מדובר בגוי שאינו עובד אלילים, כאן התירו פוסקים למסור לו מזוזה, אף ללא חשש איבה. כך 'שיירי כנסת הגדולה' (טור יו"ד סי' רצא אות ג): 'אמר המאסף - נ"ל דכתב ע"א, לומר דאם אינו ע"א מותר'. וכך גם בשו"ת 'רב פעלים' (ח"ד יו"ד סי' כה):

י"ל דנידון שלהם הוא רק בגוי עע"ז, אבל בנידון השאלה דאיירי בישמעאלים דאינם עע"ז, י"ל דשרי גם בלא איבה... יש להתיר בנידון השאלה דאיירי בישמעאלי...

לכל זה יש להוסיף את התייחסות ה'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' קפד) לשאלת תוקף האיסור. אחר שליבן ארוכות את הסוגיה, הסיק שלא זו בלבד שאין מדובר באיסור דאורייתא, אלא אפילו 'אין זה איסור ממש אף מדרבנן, אלא חומרא בעלמא שציווה מהרי"ל להחמיר... לחומרא בעלמא'. בשל כך סבור ה'אגרות משה' שיש להתיר מסירת מזוזה לגוי לא רק כאשר קיים חשש איבה ממשית, אלא 'יש להתיר אף בשביל חשש הפסד ממון לבד',²⁹ ובוודאי במקום של 'צורך גדול'. רבי לא חש לחומרא זו, משום

26. עלי תמר, שם.

27. נחל אשכול, שם.

28. ראה לעיל הערה 13, אך ראה שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קפד: 'ומה שהבאת מספר יד שאול שלא כתב לשם מזוזה אלא לשם קמיע הוא טעות, שאסור לכתוב פסוקים בקמיע... ולא מובן כלל מה הרויח היד שאול בזה שר"ל שלא היתה כשרה, דלענין ביזוי גם כשאינה כשרה למזוזה אסור לבזות, דלא גרע מהלכות ואגדות שאסור לזורקן ולבזותן... והאיסור ליתן לעכו"ם הוא מחשש בזיון שאף בפסולין אסור...', ושם הילך בנתיב שונה.

29. היתר זה מוגבל על ידו רק למי ש'משכיר דירות לפרנסתו'. לעומת זאת אם 'אין פרנסתו מזה, אין להתיר כשליכא חשש איבה'.

שכנראה סבר שיש בכך 'צורך גדול', הגם שאותו 'צורך' לא התפרש בירושלמי שם. עוד הבהיר (שם) ה'אגרות משה' שחלילה אין להטעות את הגוי ולמסור לו מזוזה פסולה: פשוט שאסור... אסור לגנוב דעת הבריות, אפילו דעת נכרי, ואיפסק כן ברמב"ם ובש"ע, דהנכרי הא מבקש ממנו מזוזה לקבוע בפתח כמו שעושים ישראל והקב"ה שומרם שהוא רק במזוזה כשרה. ורבנו הקדוש ששלח לארטבן מזוזה... ברור שהיתה כשרה.³⁰

סוף דבר: מעשה ארטבון הוא 'ראיה גדולה שבידוע שהנכרי לא יבזה, מותר מדינא ליתן לו אף שיש לחוש לשמא ימות ויבזו היורשין'. מעין זה גם מסקנת שו"ת 'דברות אליהו' (אברז'ל, ח"י סי' יב), כי 'גוי שמבקש להניח תפילין באקראי שרי ליה אם עושה כן בשמירת נקיון וכבוד, וכן מזוזה וכדומה, כפי שעשה רבינו הקדוש לארטבן'.

סיכום

לאור כל האמור³¹ נראה שאם מדובר היה בהיענות לבקשה של מלכות בחריין לקבל מזוזה, נכון היה להיענות לבקשתה, וזאת בשל חמישה נימוקים עיקריים: (1) רי"ף, רמב"ם, רא"ש, טור ו'שלחן ערוך' לא הורו כל איסור; (2) לפי ה'אגרות משה' האיסור שהובע - לראשונה - על ידי מהרי"ל אינו דאורייתא, אף לא דרבנן, אלא רק חומרא; (3) הרמ"א התיר משום איבה, ופוסקים ביארו שדי ב'צורך גדול' כדי להתיר; (4) המקבלים הם מוסלמים, ולדעת רוב הפוסקים הם אינם מוגדרים עובדי עבודה זרה, שלהם נאסרה מסירה; (5) חזקה על יחסי דיפלומטיה בילטרלית, שמדינות אינן מזלזלות ומבזות מתנות שמוענקות להן, אלא נוהגות בהן כבוד.³² כך אם מדובר היה בהיענות לפנייה של

30. לעומת זאת ראה ברכי יוסף, יו"ד סי' רפא אותיות ד-ה: 'למכור ס"ת לבני מקרא (כלומר: קראים) אף שמכבדין אותו - אם הוא כשר אסור, שמביא את השם לידי גניזה... למכור לבני מקרא ס"ת פסול שרי - הרדב"ז, בתשובותיו כ"י סימן אלף מ"ו. וכן הסכים הרב מהר"י זיין בתשובה, וכתב שם מעשה רב שבעה"ק ירושלים תובב"א בזמן הרב הגדול המג"ן בהסכמת כל הרבנים מכרו ס"ת פסול לבני מקרא, ודלא כהרב גנת ורדים כלל ב סי' לא דאסר'. ור' שד"ח, דברי חכמים סו"ס קלה, השגת ר"ש הכהן מוילנא על הדברים: 'תמני שהרי יש בזה איסור גניבת דעת, וזה אסור אפלו לאינו יהודי גמור... ועוד דבכה"ג נראה דיש לחוש לאיבה טפי אם יתוודע לו שהיא פסולה יותר מאם לא היה מוכר לו כלל'.

31. ראה עוד רוח חיים (פלאג'י), יו"ד סי' רצא ס"ק ג; שו"ת זכר ישעיהו (יאללעש), סי' יז; מתת יה (שטראשון), פרשת נח, סי' לה; שדי חמד, דברי חכמים סי' קלה, ובמערכת האל"ף - כללים אותיות עא, קן; בית אהרן (מגיד), ח"ה עמ' קטז ואילך; שו"ת בית אבי, ח"ג יו"ד סי' קכ; בנין אב, ח"ב סי' נא, אות ד; ר"ש גינזבורג, מוריה ע-עא (תשל"ו), עמ' נד-נו; ר"ד ברדא, זכור לאברהם (תשנ"ו), עמ' תמח-תנג; רמ"ח מאוזו, אור תורה, תס-תסא (תשס"ו), עמ' רנד-רס; וראה שו"ת אהלי יעקב, רי"י יוטעס, שו"ת שכולו מוקדש לליבון שאלת מסירת ס"ת לנוכרי, אחר שהייתה גזרה מטעם המלכות לתת ס"ת לבית המשפט כדי להשביע בו את היהודים, ושם בס"ו, הובאה תשובת מהר"ץ חיות להתיר, דומיא דמזוזה שהתיר הבאר שבע.

32. בהקשר זה לא למותר לציין את שכתב עלי תמר, שם: 'בזמנינו שזכינו למדינת ישראל, מסר נשיא ישראל פרופסור חיים ויצמן ס"ת במתנה למר טרומן נשיא ארה"ב, כסמל יקר וכבוד, ונראה דשפיר דמי. ונ"ל ראיה ממגילה י"א ומסכת סופרים פ"א ומכילתא פרשת בא פי"ד שכתבו ס"ת לתלמי המלך, ולא היה קשה בעיניהם רק משום שלא היתה יכולה להתרגם כ"צ, או משום שהיו צריכים לשנות בה דברים, אבל עצם מסירת ס"ת לנוכרי לא היה רע בעיניהם, והיינו מה"ט משום שהיה הדבר לכבוד ולתפארת לתלמי המלך... ואכן ידוע שגדולי חכמי ישראל ברוסיא הקבילו פני הצאר בס"ת ונתנוהו לו במתנה'. תיעוד מצולם של פרופ' חיים ויצמן מעניק ספר תורה לנשיא הארי טרומן, ראה

הבחריינים, ואולם בנדון דנן לא היה מדובר בהיענות לבקשה אלא ביוזמה של בית הנשיא, ולכאורה לכך לא היה מקום.

אלא שבירור שערכתי עם בית הנשיא העלה שאליבא דאמת באירוע זה לא הייתה כל סיבה להימנע. התברר שהנוהג המקומי בממלכת בחריין הוא, שיצירות היודאיקה שמתקבלות בבית המלוכה מועברות לרשות הקהילה היהודית או למוזיאון המיועד לכך.³³ כך גם בנדון דנן: מלכתחילה היה ברור שכך ייעשה, והרי קיימא לן שבתי מלוכה מקיימים בקפידה את דברם.³⁴ זאת ועוד, כמקובל, גם במקרה זה בחירת המתנה נעשתה על דעת המקבלים, שהודו עליה מראש ושמחו על ההצעה, ואם כן בוודאי לא היה שום חשש ביזוי.

אמור מעתה: לא זו בלבד שלא הייתה מניעה להעניק את המזוזה, אלא אדרבה, יש מקום לראות במעשה זה קידוש השם: 'כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ד' לעבדו שכם אחד' (צפניה ג, ט).



הערה 33. תיעוד מקביל - השבת ספר תורה שנמסר לצאר הרוסי, ראה <https://catalog.archives.gov.il/chapter/us-recognition-of-the-state-of-israel/truman-and-weizmann>; וראה להלן https://www.nli.org.il/he/archives/NNL_ARCHIVE_AL997009637269105171/NLI

תמונת ספר התורה שקהילת בוברויסק מסרה בעבר לצאר הרוסי, מושב לנשיא יצחק בן צבי. ראה <https://www.inn.co.il/news/450616>, תמונה של ג'ארד קושנר מעניק ספר תורה למלך בחריין, מסירה ייעודית עבור בית הכנסת של הקהילה היהודית שבבחיין.

34. ראה בבא בתרא ג ע"ב: '...מלכותא שאני, דלא הדרא ביה, דאמר שמואל, אי אמר מלכותא עקרנא טורי, עקר טורי ולא הדר ביה'.



העמדת ישראל לדין פלילי בערכאות של גויים בגין סרבנות גט והשפעתה על כשרות הגט

הקדמה

בחוק האנגלי, חוק העבירות החמורות 2015 פרק 9 סעיף 76 ס"ק 11(1), שפורסם בשנים-עשר בחודש דצמבר בשנת 2015, דן בהגנה על ילדים ואחרים במציאות של התעללות בתוך המשפחה בכלל ובהתנהגות שתלטנית (בלע"ז: coercive control) או כפייתית (בלע"ז: controlling behavior) ביחסים משפחתיים בפרט.¹ הגדרת אלימות כלפי בת זוג אינה מסתכמת בגבר אלים המשתמש בהכאה פיזית ובהתעללות נפשית ומילולית. אלימות כלפי בת זוג מתאפיינת בניסיונותיו של המכה לשלוט בה ולהגביל את צעדיה. גילוי השליטה בכלל ומניעת קשרים מחוץ למשפחה, ביקורת על לבוש ומניעת מידע כספי בפרט - כל אלו גורמים למתיחות עד כדי צעקות והטחת קללות ועלבונות בשיעור גבוה יותר מזה המאפיין זוגות המתגוררים ללא אלימות. יחסי שתלטנות מוגדרים ע"י פרופ' אבן שטראק, כפי שמצוטט בפסק דין אנגלי, וזו לשונו של פרופ' שטראק:²

In coercive control, abusers deploy a broad range of non-consensual, non-reciprocal tactics, over an extended period to subjugate or dominate a partner rather than merely to hurt them physically. Compliance is achieved by making victims afraid and denying basic rights, resources and liberties without which they are not able to effectively refuse, resist or escape demands that militate against their interests

אם בית משפט אנגלי יכריע במקרה מסוים שסרבנות גט יש בה משום התנהגות שתלטנית של אדם כלפי בת זוג, והוא ייכלא לתקופת מאסר קצובה מראש בהתאם לחקיקה הנ"ל, האם התהליך הפלילי נגד סרבן הגט ישפיע על כשרות הגט? כידוע, אם בעל נותן גט לאשתו מחמת אונס, הגט בטל.³ לכן אם אסרוהו עד שייתן את הגט, ונתן את הגט כדי להשתחרר מהמאסר, הגט בטל.⁴ לכאורה על יסוד האמור, אם בית המשפט באנגליה יאסור את הבעל שהורשע בגין עבירה פלילית של התנהגות שתלטנית כלפי אשתו, והבעל ייתן את הגט, הגט יהיה בטל מטעם גט מעושה! כלומר הבעל והאישה

1. בעקבות החקיקה הנ"ל, לפני שנה הוגשה תביעה פלילית ראשונה נגד בעל הנוהג בשתלטנות ומסרב לתת גט לאשתו. עקב האיום במאסר החליט הבעל לתת גט לאשתו. הצעה של חקיקה דומה תלויה ועומדת לדין ב-Standing Committee on Codes New York.

2. Regina v Challen (2019), EWCA 916, Court of Appeal

3. רמב"ם, הל' גירושין פ"א ה"א; שו"ע, אבה"ע סי' קלד סעי' ז.

4. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' רעז; שו"ת הריב"ש, סי' רלב; שו"ת משאת בנימין, סי' כב.



חייבים להסכים להתגרש.⁵ מתעוררת השאלה, האם קיים יסוד הלכתי לכפות גט באמצעות הליך פלילי של ערכאות גויים? בהתאם לנאמר בספר דברים (כד, א): 'וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו', במשנה⁶ ובפוסקים,⁷ לא יגרש האיש את אשתו אלא מרצונו. הרי מבואר שהגט צריך להינתן בהסכמת הבעל, וגט שניתן שלא מרצונו של הבעל - אין לו תוקף.⁸ מצד שני, נקבע במשנה (גיטין פ"ט מ"ח):

גט מעושה בישראל כשר ובנכרים פסול ונכרים חובטין אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך...

וכן כתוב בתלמוד (בבא בתרא מח ע"ב): 'וכן אה אומר בגיטי נשים כופין אותו עד שיאמר רוצה אני ודלמא התם שמצוה לשמוע לדברי חכמים'. כלומר, אע"פ שבתנאים מסוימים כופין את הבעל לתת גט לאשתו, הסכמתו לקבל פסק דין של ישראל מועילה להחשיב את נותן הגט 'לרצונו', כהסברו הידוע והקולע של הרמב"ם (הל' גירושין פ"ב ה"כ):

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר, וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו עשה מה שישראל אומרים לך ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש הרי זה כשר, ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב הואיל והדין נותן שיכתוב הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו.

מודגש בפסיקת הרמב"ם שבמקרה שכופין את הבעל לתת גט לאשתו, חובה עליו לומר 'רוצה אני'. בנסיבות מסוימות מערכת ההלכה מתירה לכפות גט,⁹ והכניעה ללחץ הופכת להסכמה לתת גט.¹⁰ ההלכה קובעת שגט מעושה ע"י ישראל כשר, אבל עישוי גט על ידי

5. גיטין פח ע"ב; שו"ע, אבה"ע סי' קלד סעי' ז; בית שמואל, לשו"ע שם ס"ק יג.

6. משנה יבמות פ"ג מ"א.

7. רמב"ם, הל' גירושין פ"א ה"א-ה"ב; רשב"ם, בבא בתרא מח ע"א ד"ה וכן אתה אמור.

8. בין הפוסקים ניטשה מחלוקת בשאלה אם גט מעושה פסול מדאורייתא או מדרבנן, ואיכמ"ל. לעומת זאת, מדאורייתא האישה מתגרשת אפילו בעל כורחה. עי' תוספתא כתובות פ"ב ה"ג; גיטין עח ע"א; כידוע חכמינו תיקנו חרם דרבנו גרשום לפיו האישה יוצאת רק ברצונה, עי' שו"ת הרא"ש כלל מב סי' א.

9. כתובות פ"ז מ"ט-מ"י; נדרים פ"א מ"ב; יבמות פ"ג מ"ה; שם פ"י מ"א; כתובות סג ע"א; שם עג ע"א; שו"ע אבה"ע סי' קנד סעי' א; שם, סעי' ג.

10. וכן אחרים הסכימו עם הוראת הרמב"ם. עי' תוספות בבא בתרא מח ע"א ד"ה אלימא מהא; רשב"ם בבא בתרא מח ע"א ד"ה דילמא; שו"ת אור זרוע, תשובות סי' תשנד; שו"ת מהר"ח אור זרוע סי' קכו; שו"ת תשב"ץ ב, סי' ח; שו"ת יכין ובוועז ב, סי' כא; שו"ת המבי"ט א, סי' עו; שו"ת עין יצחק ב, סי' מו; שו"ת חוות יאיר סי' נה; שו"ע, חו"מ סי' רה סעי' א; להבנה אחרת להצדקת כפיית גט, עי' חידושי הריטב"א, כתובות סד ע"ב; שו"ת הרא"ש כלל מג סי' ה; שו"ת הרדב"ז, סי' ד' אלף רכת; שם, סי' א' קנז; שו"ת מהרי"ק, סי' סג.

גויים פסול. אם בי"ד ישראל הכריע לכפות גט במקרה מסוים, האם כפיית הגט ע"י ערכאות פוסלת את כשרותו? הטור¹¹ מביא מחלוקת בין אביו הרא"ש ובין הרמ"ה בדין גויים שכופים לתת גט ולא אמרו 'עשה מה שישראל אמר לך'. האם בנסיבות אלו הגט כשר או לא? הטור פוסק כדלהלן:

אם ב"ד של ישראל כופין אותו ע"י עכו"ם ואומרים לו עשה מה שבית דין של ישראל אומרים לך וכופין אותו על כן הוי גט, וכתב הרמ"ה דוקא זה הלשון, אבל אם עכו"ם כופין אותו ואומרים לו תן גט, אף על פי שישראל אומר להם לכופו פסול. ולא נהירא לאדוני אבי הרא"ש ז"ל דכיון שישראל אומר להם לכופו אפילו אם העכו"ם אומרים ליתן גט כשר.

סלע המחלוקת בין הרא"ש והרמ"ה מוסבר באופן בהיר בדברים שכתב הדיין הרב אוריאל לביא, אב בית דין בבית הדין הרבני האזורי ירושלים:¹²

הרמ"ה והרא"ש נחלקו בכה"ג שבית הדין של ישראל פסק לכופו את הבעל לגירושין, ולאחר מכן הגוי כפה אותו לתת גט מצד דינם, והגוי אדעתא דנפשיה עביד, ולא אדעתא לקיים את פסק הדין של בית הדין. הרמ"ה סובר שמאחר שהעכו"ם אינם מעשים את הבעל בשליחות בית הדין לא מהני. ואילו לדעת הרא"ש מאחר ועוד קודם לעישוי בי"ד של ישראל כבר פסקו עליו שדינו בכפיית גירושין הרי כל מי שיוציא לפועל כפייה זו, לרבות ערכאות של גויים, יחשבו כידא אריכתא של בית הדין, גם אם לא יאמרו כן. הוה אומר, לדעת הרמ"ה ניתן לאכוף פסק דין של כפיית גט מטעם ב"ד ישראל ע"י ערכאות בתנאי שבית המשפט יאמר לו עשה כפי מה שיפסקו על ידי ב"ד ישראל.

לעומת עמדת הרמ"ה, לפי הרא"ש די שערכאות של גויים כופות על הבעל לתת גט על דעת עצמן ולא על דעת בי"ד ישראל, בתנאי שבי"ד ישראל הוציא פסק דין של כפיית גט.¹³ רבי יוסף קארו הכריע במחלוקת הנ"ל בצורה הבאה (שו"ע, אבה"ע סי' קלד סעי' ט):

אם דחקו אותו ב"ד של ישראל על ידי כותים והיו כותים מכין אותו ואומרים מה שישראל אומרים לך דינו כאנסהו ישראל.

11. טור, אבה"ע סי' קלד.

12. תיק מספר 19/622918, בי"ד אזורי ירושלים, ד' סיון תשע"ז.

13. עמדת הרא"ש משתלבת עם העיקרון הכללי בחושן משפט לפיו מותר לאכוף פס"ד שניתן ע"י בית דין של ישראל באמצעות ערכאות של גויים. עיין חידושי הרשב"א, גיטין פח ע"ב; שו"ת הרשב"א החדשות, סי' רד; טור, חו"מ סי' ב; דרישה לטור שם; סמ"ע, חו"מ סי' כו ס"ק ה; בית יוסף, חו"מ סי' כז, בשם ספר התרומות; שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' ג; ביאור הגר"א, חו"מ סי' כו ס"ק ב; שו"ת מהרש"ם א, סי' פט; שו"ת האלף לך שלמה, ח"ד חו"מ סי' ג; שו"ת בית אבי"ד, סי' קסט; קובץ תשובות א, סי' קפ; תיק מ' 2/846913 בי"ד אזורי חיפה, י"ח סיוון תשע"ז בשם הרב אלישיב והרב שלמה זלמן אוירבך; השוה שו"ת באר יצחק, אבה"ע סי' י, ואיכמ"ל. כלומר ניתן להקיש מדין גיטין להלכה בדיני ממונות, עי' ב"י, חו"מ שם; ביאור הגר"א חו"מ שם.



לכאורה נראה מלשונו הרהוטה של המחבר שהוא מכריע כדעת הרמ"ה¹⁴ ברם נושאי הכלים של ה'שלחן ערוך' הבינו שרבי יוסף קארו פוסק כהרא"ש, ואילו תוספת הדברים שמזכיר בעניין הצהרת הכותמים לאו דווקא נקט, והיא אינה משקפת את גישתו.¹⁵ לשיטת הרא"ש השאלה היא: האם כל כפיית גט שבוצעה ע"י ערכאות ע"פ דיניהן תיחשב ככפייה של ב"ד ישראל? בקובץ 'שערי תורה' דנו כמה אחרונים בדין של בעל המסרב להתייצב בדיון בתביעת גירושין, ואשתו טוענת ואף יכולה להוכיח שהוא סריס. במקרה הנדון, אם האישה תתבע גירושין בערכאות שבהן יכפו אותו לגרש ע"פ דיניהן, הגט יהיה כשר? מענה לשאלה זו מצוי בדברי הרב יוסף שלום הלוי פייגענבוים, שהכריע כדעת הרא"ש:¹⁶

אכן גם לדעת הרא"ש והטור וכן נראה דעת הב"ש בסו"ס קלד ס"ק טו וכפי מה שכתבנו דתליא בפלוגתא הנ"ל יפה הכריע כי כן הוא הכרעת הרמ"א ז"ל באו"ח סימן יא וסימן לב ועי"ש במג"א ס"ק יא ובש"ך יו"ד רעא ס"ק ה דאפילו לא סייע הישראל קצת, כשר, ורק לרווחא דמילתא כתב שיסייע מעט. מכל מקום בנידון דידן פשיטא דגם לפי דברי הרא"ש וסייעתו לא מהני. דומה שערכאות של המדינה שם כופה אותו לגרש אינו מצד דת ישראל אלא כשאר נימוסיהם לעשות משפט המדינה ולהציל עשוק מיד עושקו. ואפילו יתברר שיצא חוק לגרש כדת מפני שהדין הוא כן בדת ישראל לא יועיל, דבעינן דוקא שהכפייה תהיה מכוח בית דין של ישראל והאינו ישראל לא יהיו עושים רק מעשה מקל בעלמא, כמו שכתב הר"ן, אבל כל שאין הכפייה מכוח ציווי של בית דין של ישראל על פי דת ישראל. אפילו האיניו ישראל אומרים למגרש עשה מה שישראל מצווים לך בדין תורה, לא מהני.

יוצא מדבריו שאם ב"ד של ישראל כופה את הבעל לתת גט לאשתו, אין הגט כשר אם ערכאות כופות מפני הוראת החוק שלהן. אפילו אם בית המשפט אומר למגרש 'עשה מה שישראל מצווים לך בדין תורה' - לא מהני!

הרב מאיר אריק, מחבר שו"ת 'אמרי ישר' ו'מנחת פתים', חולק על הרב פייגענבוים:¹⁷ ודאי בית דין של ישראל יכולין לעשות האישה עצמה לשליח שתכוף לבעלה על ידי ערכאות, ובכה"ג מהני דהיא שלוחה של בית דין, ועל פיה כעל פי בית דין דמי. א"כ הבית דין יתנו פסק דין שיבררו הדבר ע"י הממשלה, ואם אמת כמו שאומרת, מחויב לגרש ואז שפיר דמי, כי כפיית הממשלה על פי האישה שליח בית דין.

וכן הסכים הרב יעקב שור:¹⁸

נראה לי ברור למעשה דכל שהבית דין יצוו עליו שמחויב לגרש את אשתו ויתרו בו שאם לא ירצה יתירו לאישה להיות קובלת עליו בדיניהם להכריח אותו על זה שיגרש את אשתו. אף שאין הכפייה שלהם מכוח ציווי בית דין ישראל אלא מצד

14. וכן סבורים שו"ת תשב"ץ, ח"ד סי' לה; שו"ת רבנו בצלאל אשכנזי, סי' טו; שו"ת הרי"ד, סי' נה; שו"ת הרשב"ש, סי' שלט; שו"ת עונג יום טוב, סי' קכח בשם כמה ראשונים.

15. בית שמואל, אבה"ע שם ס"ק טו; וכן הכריעו דרישה, לטור חו"מ סי' ב; סמ"ע, חו"מ סי' כו ס"ק ה; ובימינו סובר הרב שמואל צבי גרטנר 'שרוב מנין ורוב בנין של הראשונים' תומכים בעמדת הרא"ש. עי' כפייה בגט, אות יד עמ' קמה.

16. קובץ שערי תורה, חלק ג, קונטרס יא, סימן סג, עמ' 173 ואילך.

17. קובץ שערי תורה, חלק ד, קונטרס טו, עמ' 25 ואילך, קובץ שערי תורה, חלק ד סימן לד ס"ק ב, עמ' 68 ואילך.

18. קובץ שערי תורה, חלק ד סימן לד ס"ק ב, עמ' 68 ואילך.

- נימוסייהם על פי משפטי המדינה, הוי שפיר גט מעושה כדין בישראל דכשר לכתחילה כאשר מגרשה בבית דין של ישראל...
- בהתאם לעמדת הרב אריק והרב שור ובשילוב שיטת הרא"ש, אם בית דין של ישראל פסק שיש לחייב בעל לתת גט, והוא סירב, וכפו אותו בערכאות לגרש לא מכוח ציווי של ב"ד ישראל אלא מטעם חוקי המדינה, הגט כשר לכתחילה. וכן סובר הרב יצחק ליעבעס ז"ל (שהיה רב בברוקלין, ניו יורק).¹⁹ לאור האמור, כדי לשלול אפשרות שגט שיינתן בכפוף להליך פלילי של ערכאות ייחשב כגט מעושה, ויהיה בטל, העמדה לדין של סרבן גט בערכאות תיעשה רק בהתקיים כל התנאים הבאים:
- 1) מבחינה פרוצדורלית, לב"ד של ישראל מותר להכריע בעניין גירושין בנוכחות שני בני זוג.
 - 2) או בנוכחות האישה בלבד, בתנאי שהזמן הבעל לב"ד וסירב להתייצב לדין.²⁰ שלילת סמכות ב"ד בחו"ל לכפות גט אינה מונעת מבית הדין לכתוב הוראה תיאורטית לכפיית גט, תוך הבהרה שהכפייה תבוצע רק באמצעות הערכאות ובהתאם לדיניהן. כלומר תנאי מוקדם להגשת תביעה לגט בביהמ"ש הוא שבי"ד ישראל הוציא פסק דין של חיוב גט.²¹
 - 3) אם הבעל נתן גט כדי למנוע הגשת תביעה זו ע"פ החוק הנ"ל, הגט כשר. לאור כל האמור, פסק דין מטעם ב"ד ישראל בצירוף אכיפת גט באמצעות הליך פלילי של בית משפט אנגלי ימנע עגינות של בנות ישראל המתגוררות באנגליה, ויש בכך כדי למנוע איסורים חמורים של אשת איש וריבוי ממזרים בישראל, ה' יצילנו!

19. שו"ת בית אבי"ד, סי' קסט ס"ק יד.

20. שו"ת רשב"ש, סי' מו; שו"ת מהרשד"ם החדשות, מהד' זכרון אהרן תשע"ה; שו"ת רמ"ע מפאנו, סי' פח; שו"ת המבי"ט א, סי' עו; שם ח"ב סי' קלח; שו"ת מהרש"ם ו, סי' קסא; שו"ת אבני נזר, אה"ע סי' רלח; הרב יעקב אריאל, דיני בורות, עמ' 302; הרב ד"ר אליאב שוחטמן, סדר הדין בבית הדין הרבני, מהדורה ב', עמ' 521-522; הרב אברהם דרבנרמדיק, ספר סדר הדין, ח"ו סי' נט; A.Y. Warburg, Rabbinic Authority, vol. 4, page 216; השווה עמדתם של הרב אלישיב והרב לביא שהכרעת ב"ד בעניין גירושין תהיה בנוכחות שני הצדדים. ע"י הרב גרטנר כפייה בגט, דברי הקדמה; תיק מס' 1/865704, ב"ד הרבני האזורי צפת, י"ב אייר תשע"ז.

21. בגולה בד"כ בתי הדין נמנעים להוציא פסק דין של 'חיוב להתגרש'. הצגת הדברים כאן מראה בעליל את החשיבות בהוצאת הכרעה כזו מטעם ב"ד כדי לטפל במצוקת העגונה המעוניינת לקבל סעד מאת ערכאות של גויים. מיעוט של פוסקים סוברים שהחלטה של ב"ד לחייב גט דומה לכפיית גט ומובילה למצב של גט מעושה. ע"י חזון איש, אה"ע"ז סי' צט ס"ק ב; שו"ת יביע אומר, ח"ב אבע"ה סי' י; הרב שמשון קרליץ, שו"ת עטרת שלמה א, סי' לב אות ו, בשם רשב"א וריב"ש; פסקי דין רבניים להלן: פד"ר ז, ר"א, ר"ב, הרב אלישיב בשם הרא"ש; תיק מס' 2/8211227, ב"ד האזורי ירושלים, שנים עשר בדצמבר 2013; תיק מס' 1/1083672, ב"ד האזורי חיפה, 25 ינואר 2018.

ברם, רוב הפוסקים כולל רוב בתי הדין שתחת חסות הרבנות הראשית בישראל מוציאים פסקי דין של חיוב גט. לכן כדאי שבתי הדין בגולה יאמצו את הפרוצדורה הנהוגה בבתי הדין בארץ וכן את העמדה של רוב הפוסקים. ע"י תוספות כתובות ע"א ד"ה יוציא בשם ר"ח; תוספות, יבמות סד ע"א ד"ה יוציא; פסקי הרא"ש יבמות פ"ו סי' יא; שו"ת הדיין הריב"ש סי' קכז; שו"ת תשב"ץ ב, סי' סח; סמ"ג עשה מח; סוף שו"ת מהר"ם מרוטנברג, דפוס פראג, סי' תקמו; חידושי הר"ן כתובות עז ע"ב; שו"ת הרשב"א, ח"ז סי' תעז; חידושי הריטב"א, כתובות עז ע"א; טור וב"י, אה"ע"ז סי' קנד; רמ"א, יו"ד סי' רכח סע"ל כ; ערוך השלחן, אה"ע"ז סי' קנד סע"ל כ; ש"ך, גבורת אנשים סי' כט; פתחי תשובה, אה"ע"ז סי' קנד ס"ק טו; שו"ת מהרי"ט א, סי' קיג; שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא סי' צ; שו"ת נושא האפוד, סי' לב אות יח; פד"ר א, קמא דעת הרב אלישיב; תיק מס' 1/865704, ב"ד הרבני האזורי צפת, י"ב אייר תשע"ז.



הרב ד"ר רצון ערוסי

הפליית האישה לטובה

הקדמה

ההפליה היא הבחנה או התייחסות למאן דהוא השונה מזו המופנית לזולתו, פעמים לטובה ופעמים לרעה. מקובל לחשוב שההלכה מפלה את האישה לרעה בהשוואה לאיש או בשל היות האישה אישה. כנראה על רקע זה נחקק במדינת ישראל, בכנסת ישראל, חוק שוויון זכויות האישה, תשי"א, 1951. בסעיף 1 נאמר:

דין אחד יהיה לאישה ולאיש לכל פעולה משפטית: וכל הוראת חוק המפלה לרעה

את האישה, באשר היא אישה, לכל פעולה משפטית - אין נוהגים לפיה.

אומנם השופט שרשבסקי החזיק בדעה שהחוק מכוון לבטל הוראת חוק שמפלה את האישה לרעה, ולא להוראת דין דתי, אבל השופט זילברג גרס שהוא מכוון גם להוראת דין דתי. בימינו הוכרע הוויכוח לטובת השופט זילברג, ואפילו בגין חוקי היסוד שנחקקו מאז. אף אם ננקוט כשופט שרשבסקי שהחוק אינו מכוון לבטל הוראת דין דתי, קרוב לוודאי שבתודעתם של המחוקקים בכנסת ישראל של ימינו הייתה רווחת ההערכה שלפי משפט התורה האישה מופלית לרעה, והמחוקקים נזעקו לגאול אותה ולדאוג שייקבע בחוק דין אחד לאיש ולאישה. בדברינו נפריך הנחת יסוד זו, לפיה כאילו האישה מופלית לרעה במשפט התורה.

להלן נתייחס למקרים שבהם ההלכה הפלחה את האישה לטובה בהשוואה לאיש, והם אינם מעטים. כמותם יש מקרים, גם הם אינם מעטים, שבהם ההלכה הפלחה את האיש לטובה בהשוואה לאישה. מכיוון שכך הם פני הדברים, כל הרוצה לסכם ולומר שבסך הכול ההלכה מפלה את האישה לרעה בהשוואה לאיש יצטרך להוכיח אחת מן השתיים:

- (1) מבחינה **כמותית** גדול מספר המקרים שבהם ההלכה הפלחה את האיש לטובה על פני האישה. המחזיק בטענה זו - חובתו להוכיח שיש רלוונטיות לכמות.
- (2) מבחינה **מהותית** ההלכה הפלחה את האיש לטובה על פני האישה, משום שביסוד ההפליה מונחים עקרונות המצביעים על העובדה **שהיחס הבסיסי של ההלכה לאישה מדרג אותה כשנייה בחשיבותה אחרי האיש.**

א. גישת ההלכה ביחס לאישה

לדעתנו ההלכה מתייחסת לאיש ולאישה כאל בני אדם שנבראו בצלם אלוקים, ומבחינה זו הם שווים לכל דבר ועיקר. ואולם למעשה לכל אחד משני המינים יש ייחוד פיזיולוגי, ייחוד מנטלי וייחוד פסיכולוגי. לכל אחד מהם יכולת למלא פונקציות גופניות וחברתיות שונות, ועם זאת יש להם גם יכולות שוות בתחומים מסוימים. מעצם בריאתם אמורים איש ואישה להתחבר ולהתמזג זה בזה. לכן לענ"ד ההלכה השכילה כשקבעה דינים שווים ודינים שונים לאיש ולאישה, על בסיס המאחד והמייחד שיש בעצם בריאתם. על בסיס

ייעודם עליהם לבנות ביחד תא משפחתי, שאמור להיות ייעודי וערכי. לכן, נבצר מבינתי להבין את יומרתם של המחוקקים לקבוע שיטה משפטית שבה **דין אחד לאיש ולאשה**. אינני יודע אם מחוקק יכול להתעלם מהייחודיות שיש לאיש ושיש לאישה, ואם נכון וטוב להתעלם מהייחודיות שיש לכל אחד, כך בענייני עבודה וכך בענייני צבא ועוד. על כל פנים כדי לאשש את התזה שלפיה **במשפט התורה יש יחס שווה לאיש ולאשה**, והאישוויון הנחזה הוא רק פונקציונלי, נעיין בכמה מקרים שבהם הופלתה האישה לטובה, ונבדוק את הבסיס הרעיוני שעומד ביסודה של אותה הפליה. עיון כזה מלמד שברובם המכריע של המקרים שהאישה הופלתה בהם לטובה, **הנימוק לכך הוא ההגנה על כבודה ועל צניעותה** בבחינת 'כל כבודה בת מלך פנימה'. לענ"ד הגנה זו נעשתה לא רק לאישה באשר היא אישה, אלא גם בגלל היותה מיועדת להיות חלק מרכזי בתא משפחתי, ייעודי וערכי. **עוד אני סבור שגישה זו של ההלכה היא זו שעומדת ביסוד הדינים שבהם נראה לכאורה שהאישה הופלתה לרעה**, ולא חלילה שהיא אינה ראויה בכישוריה ובאמינותה.

1. מאמר אדמון

מפורסמת היא תמיהתו של אדמון (כתובת פ"ג מ"ג; ב"ב פ"ט מ"א): 'בשביל שאני זכר הפסדתי?!' לאמור: בדיני הירושה של התורה יפה כוח הבן מכוח הבת, שאין הבת יורשת את אביה אלא כשאיין בן. ובכל זאת חכמי ישראל תיקנו שהבנות ניזונות מנכסי האב המנות, עד שתתבררנה.¹ מזונות אלו יוקצו על חשבון הירושה של הבנים. לכן כשנכסי העיזבון מרובים, הבנות תיזונה מהם, והנותר מהם עובר לירושת הבנים, **וכשנכסי העיזבון מועטים ומספיקים רק למזונות הבנות, הבנות ניזונות, ואילו הבנים, שאין להם אפילו דמי מזונות, ייחזרו על הפתחים**. על הפליה לרעה זו כלפי הזכר תמה אדמון, משסבר שהוא יופלה לטובה בירושה. רשב"ג תמך באדמון, ואולם לא נפסקה ההלכה כרשב"ג וכאדמון, **והבת הופלתה לטובה, משום שההלכה רגישה לכבודה של הבת ולצניעותה, ופוסקת שלא תחזר על הפתחים**. רעיון זה של כבוד הבת והאישה וצניעותן הוא זה שעומד ביסוד ההלכה שלכאורה מפלה לרעה את הבת - שאינה יורשת את אביה כשיש בן, ואת האישה - שאינה יורשת את הבעל. **בשל כבודן וצניעותן הן אינן נושאות בנטל פרנסת עצמן ופרנסת בני ביתן**.

2. עדות אישה

אף זו מן המפורסמות, שההלכה הפלתה לרעה את האישה לעומת האיש, בפוסלה אותה להעיד ולדון, אך פחות מפורסמת היא ההלכה שנהגו בה למעשה להפלות לטובה את האישה הצנועה הנתבעת לדין או הנתבעת להעיד בביה"ד, ופסקו עליה שלא להופיע בביה"ד **בגלל צניעותה**. במקרה כזה ביה"ד שולח את שליחיו אליה,² **מה שאין כן באיש, שהוא חייב להגיע לביה"ד**, אלא א"כ הוא תלמיד חכמים. **מאותו טעם של כבוד האישה וצניעותה נפסלה האישה מלהעיד ומלדון, ובוודאי לא בשל חוסר כשירותה וחוסר אמינותה**. כך עולה מאותה סוגיה (שבועות לא ע"א). הרי אישה יכולה לדון ולהעיד בדרך של קיבלוה בעלי הדין - ודבורה הנביאה תוכיח. לגבי אמינותה, התוספות הם בדעה

1. כתובת פ"ד מ"ו.

2. שבועות ל ע"א; חידושי ר"י מיגאש, שבועות שם; שו"ע, חו"מ סי' יא סע"ה; שם, סי' קכד סע"א א.

שהכלל 'עַד אחד נאמן באיסורים' נלמד מאמינותה של האישה בנוגע לספירת ימי טומאתה.³ ועוד לגבי אמינותה - בגמרא (כתובות פה ע"א) נאמר שאישה נתבעה בבית דינו של רבא, ואותה אישה חויבה להישבע. אמרה לרבא בת רב חסדא, אשתו של רבא, שהנתבעת חשודה להישבע לשקר. רבא האמין לאשתו, ולכן חייב בשבועה את התובע. לימים ישבו רב פפא ורב אדא בר מתנא בפני רבא, והביאו לפניו תביעה לפירעון שטר. אמר רב פפא לרבא שהוא יודע שאותו שטר פרוע. שאל רבא את רב פפא אם יש עוד עַד אחר עימו, כדי שיהיו שני עדים, ורב פפא השיב בשלילה. רבא לא התחשב בדברי רב פפא, ולכן תמה רב פפא: במה אני שונה מביתו של רב חסדא, שרבא האמין לה, ולו לא האמין? על כך השיב רבא לרב פפא שאת ביתו של רב חסדא הוא מכיר, וידוע לו שהיא אמינה ואינה משקר, אבל את רב פפא טרם הכיר ואין הוא יודע שהוא אכן אמין. יתר ע"כ ישנן הלכות רבות שבהן באה לידי ביטוי אמינותה של האישה. הלכה אחת מיני רבות: נאמנת המיילדת לומר זה כהן וזה לוי וזה ממזר, אם אין ערעור על אמינותה.⁴ לא זו אף זו, אף שהכלל בהלכה שהסמכות המקומית לביה"ד נקבעת בד"כ ע"י הנתבע, כלומר התובע הולך אחר הנתבע, י"א שבתביעות שבין האיש ואשתו, **אף שהאישה תובעת, בעלה הנתבע ילך אחריה.**⁵ והכול בגלל כבודה, שלא תזדלזל.

3. מצוות השבת אבדה וקניית שדה

ומעניין לעניין שלא באותו עניין. חובה על מוצא אבדה להכריז על מציאה ולטפל בה עד שהמאבד ימצא והאבדה תושב לו. אסור למוצא להתעלם מן האבדה, כדי שלא יזדקק לטפל בהשבתה. עם זאת יש סוג אבדה, שאין לפי כבודו של זקן או תלמיד חכמים לטפל בהשבתה, ולכן הוא פטור מלהשיבה, ומותר לו להתעלם ממנה. יש אומרים שגם אישה פטורה מהשבת אבדה כדין זקן ואינה לפי כבודו, **מפאת צניעותה.** דעה זו הובאה ע"י ר"ש משאנץ והרא"ש,⁶ ואף שדחו אותה - הדחייה נובעת מהנימוק שאם דרכה להתעסק באבידות מסוימות שהן שלה, חייבת בשל אחרים. עיקרון זה חל גם בת"ח. כמו כן במקרה של איש שקנה שדה, יכול השכן (בר מצרא) לחייבו שיעביר לבעלותו את השדה. לא כן כשאישה קנתה שדה, שאין שכן יכול לסלקה, כי אין דרך אישה לחזר אחר מי שיש לו קרקע למכור.⁷ יש אומרים שגם האישה שמוכרת קרקע, מכירתה מוגנת מפני בר מצרא, להבדיל מאיש שמוכר קרקע,⁸ **והכול מתוך הגנה על צניעותה.** וב'באר היטב'⁹ ביאר שמדובר שאין לה מי שיפקח על עסקיה, ורצו חז"ל שיהיו מעשיה קיימין, כדי שיזדרזו בני אדם לקנות את שלה.

4. מעשה ידיה של האישה

מן המפורסמות היא שרק האיש חייב במזונות אשתו ובניו ובנותיו ממנה, והיא אינה

3. תוס', גיטין ב ע"ב ד"ה עג.
4. ר' קידושין עג ע"ב; רמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ו הל"ב; שו"ע, אה"ע סי' ד סעי' לה; בית שמואל, לשו"ע שם ס"ק י.
5. שו"ת דברי מנחם, סי' כח.
6. מובא בשטמ"ק, ב"מ ל ע"א.
7. ב"מ קח ע"ב; רש"י, ב"מ שם; רמב"ם, הל' שכנים פי"ב הי"ד; שו"ע, חו"מ סי' קעה סעי' מז.
8. שו"ת מהר"ם אלשיך, סו"ס פד; רמ"א סי' קעה סעי' מז.
9. באר היטב, לשו"ע שם ס"ק עט.

חייבת. יתרה מזו, האישה יכולה לומר שהיא מעדיפה לעבוד ולשמור לעצמה את מעשה ידיה, ולפטור את בעלה ממזונותיה אי אפשר בתקנת חכמים. הבעל אינו יכול לחייבה לעבוד ויזכה במעשה ידיה והוא יפרנסנה.

ומעניין לעניין. בגמרא (גטין מא ע"א) הובאה ברייתא ובה שתי דעות: דעת ת"ק שהעושה שדהו אפותיקי לבעל חוב ולכתובת אישה, גובין משאר נכסים, אם מכר את אותם נכסים ששעבד. רשב"ג אומר, בעל חוב גובה משאר נכסים, אישה אינה גובה משאר נכסים, אלא מכירת הנכס הממושכן בטלה, כדי שיהא מזומן לאישה, שאין דרכה של אישה לחזור על בתי דינין. ואף שאין הלכה כרשב"ג, רשב"ג בדעה שאותה מגמה להגן על כבוד האישה וצניעותה, וזו צריכה לבוא לידי ביטוי גם בדיני השעבודים. כמו כן יש גם מי שפסק הלכה כרשב"ג.¹⁰

5. העדפת נשים בהקשר ללבוש ולהוצאה מן השבי

אף שאמרו שהאיש קודם לאישה להחיות, בגלל שהוא מצווה במצוות יתרות ולהשיב אבדה, הנה האישה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השבי כדי להגן על צניעותה וקדושתה. ויש אומרים שאם האישה מקיימת המצוות המוטלות עליה, והאיש אינו מקיים המצווה עליו, היא קודמת לו להחיות.¹¹

6. בריאת העולם וממעמד הר סיני

לפי ההלכה, גם האיש וגם האישה שווים בהיותם בני אדם שנבראו בצלם, שהרי על אדם הראשון וחוה נאמר, בראשית א, כז: 'ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אותם.' חז"ל הביאו לידי ביטוי את השוויון ביניהם כשאמרו במדרש¹² שדו פרצופים בראם, גב לגב. בריאה כזו של זכר ונקבה, אם היא אגדית וכל שכן אם הייתה ממש, היא מודל של שוויון מוחלט בין בני זוג, שוויון שהוא מרשם לשיתוק, כי כל אחד מהם עלול לנוע לכיוון מנוגד. לכן לדברי חכמים במדרש, ה' ניסר בין הגבים והעמידם זה ממול זה כדי שיתחברו ויתמזגו שניהם. ואם עליה נאמר שתהיה 'עזר כנגדו', עליו נאמר 'לכה דודי לקראת כלה', שהוא ייחזר אחריה. ולא עוד אלא שניתנה לאישה זכות קדימה במצוות הדלקת נר שבת על פני בעלה,¹³ כדי שיתייחס אליה, לאור אישיותה וחכמתה, ולא בגלל נשיותה.

אנו עומדים בפני חג השבועות, זמן מתן תורתנו במעמד הר סיני. חז"ל אמרו במדרש שה' ציווה את משה שיקבל קודם כול את הסכמת הנשים, ורק לאחר מכן את הסכמת הגברים, שנאמר: 'כה תאמר לבית יעקב' (שמות יט, ג), ותרגם יונתן בן עוזיאל: **לנשות** בית יעקב, 'ותגיד לבני ישראל'. נימקו חכמים במדרש שבעת הבריאה ציווה ה' את האדם הראשון שש מצוות, ולא התחיל באישה, ולא נתקיימו בידי האנושות. אדרבה, האנושות של אז הגיעה לדור המבול, לדור הפלגה ולסדום ועמורה. במעמד הר סיני, שנועצו בנשים תחילה, נתקיימו בידינו תרי"ג מצוות עד עולם.



10. עי' מאירי, גיטין מא ע"א.

11. עי' שו"ת ציץ אליעזר, חי"ח סי' א.

12. בראשית רבה, פרשה ח.

13. מ"ב, סי' רסג ס"ק יא.

הרב אריאל בראלי

מכולות שנפלו בלב ים

הקדמה

לחוף אשקלון הגיעה מכולה שנפלה מספינת משא, ואת תכולתה אסף ציבור שהגיע למקום. סירה פרטית הבחינה במכולה נוספת וגררה אותה לחוף, אך בסופו של דבר משטרת החופים החרימה אותה. יש לדון: האם מכולות אלו הפקר או שיש לקיים בהן מצוות השבת אבדה, שהרי בעליהן ידועים?

א. זוטו של ים

מקרה דומה מופיע בגמרא (בבא מציעא כב ע"ב), ושם נקבע כי אבדה ששטפה נהר הרי היא של מוצאה, משום ייאוש בעלים, ולכאורה זו המציאות שאנו עוסקים בה. המכולה נפלה לים, ועל כן תכולת המכולה היא הפקר. ואולם יש לדון אם המציאות כיום דומה למציאות בימי חז"ל, שהרי היום ישנם אמצעים טכנולוגיים המאפשרים לאתר את המכולה ועל כן ניתן לומר שבעליה אינו מתייאש. הטור מביא את דברי הגמרא להלכה ומוסיף כי הבעלים מתייאשים רק אם אין בסביבה מעצורים שיכולים לעכב את שטף האבדה לים ולנהר:

המציל מן הארי ומן הדוב וזוטו של ים ומשלוליתו של נהר הרי אלו שלו אפילו שהבעל עומד שם וצווח הרי הוא כצווח על ביתו שנפל, במה דברים אמורים, שאין מכשולות בנהר להעמיד דבר הצף בו, אבל אם יש בנהר מכשולות ונפל בו דבר שיש בו סימן, סתמא לא הוי יאוש.¹

הטור מדבר על מכשולים פיזיים היכולים לעצור את האבדה, שבעטיים היא כבר אינה 'אבודה ממנו ומכל אדם'.² האם האמצעים הטכנולוגיים הקיימים כיום דומים למציאות שמתאר הטור? נראה שלא ניתן להשוות בין הדברים, כי אומנם כיום יש יכולת טכנולוגית להטיס רחפן ולאתר את המכולה, אך יכולת זו אינה חלק מתנאי השטח כי אם תגובה מודרנית למציאות של אבדה ששטפה נהר, והיא תלויה ביוזמתו של הבעלים (ואכן במקרה זה לא ננקטו שום צעדים לאיתור המכולות). משום כך נראה שהדין של המכולות הוא כדין אבדה ששטפה נהר, שהיא מותרת למוצאה.

1. טור חו"מ סי' רנט.

2. לשון הגמרא בבא מציעא כב ע"ב.

ב. ידיעת הבעלים

המכולה הגיעה לאחר כמה ימים לחוף אשקלון, ולא ידוע אם כבר נודע לבעלים על נפילת המכולות לים. האם יש לכך משמעות הלכתית? ראשית, יש לבחון מה הוא ההסבר לדין שאבדה ששטפה נהר מותרת. הברייתא מביאה פסוק כמקור לדין זה:

מנין לאבידה ששטפה נהר שהיא מותרת - דכתיב וכן תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך אשר תאבד ממנו ומצאתה, מי שאבודה הימנו ומצויה אצל כל אדם, יצאתה זו שאבודה ממנו, ואינה מצויה אצל כל אדם.³ נחלקו הראשונים מה הוא חידוש הפסוק. לדעת הרמב"ם⁴ החידוש הוא שאפילו אם הבעלים מכריזים שהם יעשו כל שניתן להציל את האבדה, ועל כן אין בליבם ייאוש, עם כל זאת 'בטלה דעתם אצל כל אדם', והייאוש חל למרות דבריהם.⁵ לעומת זאת לדעת הרמב"ן⁶ הפסוק חידש שהאבדה היא הפקר לא מטעם ייאוש אלא בגלל ההגדרה החדשה של 'אבודה ממנו ומכל אדם', ועל כן אף אם הבעלים לא ידעו שהנהר שטף את החפץ - האבדה מותרת.⁷ ההסבר לכך הוא שהבעלות פוקעת מעצמה כאשר החפץ יצא מכלל שליטה של כל אדם, והוא אבוד ממנו ומכל אדם, ועל כן אבדה ששטפה נהר מותרת גם ללא ידיעת הבעלים.⁸ למעשה נראה שהפוסקים נוקטים שאין צורך בידיעת בעלים,⁹ ולכן המכולות הן הפקר אף אם הבעלים לא ידעו שהן נפלו לים.

ג. לפני משורת הדין

אף שהדין קובע כי אין מצוות השבה לאחר ייאוש בעלים, מכל מקום יש לנהוג לפני משורת הדין ולהחזיר את האבדה לבעליה. הרמ"א הוסיף שדין זה חל גם באבדה ששטפה נהר.¹⁰ ואולם בספר 'תרומת הכרי' (חו"מ סי' רנט סעי' ז) השיג על דברי הרמ"א: 'ובעניותי נראה כי יש לפקפק ולומר דבזוטו של ים אפי' לפני משורת הדין אין לו להחזיר'. נראה כי ההסבר לכך הוא על פי דעת הרמב"ן שהזכרה לעיל, שהתורה התירה אבדה ששטפה נהר לא מטעם ייאוש אלא בגלל המצב של 'אבודה ממנו ומכל אדם'. על כן לא מצאנו הוראה להחזיר 'לפנים משורת הדין' כל חפץ הפקר. רק חפץ שהתייאשו ממנו הבעלים, והייאוש נעשה בעל כורחם - יש להשיב לפני משורת הדין.

3. בבא מציעא כב ע"ב.

4. רמב"ם, הל' גזלה ואבדה פ"ו ה"ב, וכן פי"א ה"י.

5. סמ"ע, חו"מ סי' רנט ס"ק טז.

6. חידושי הרמב"ן, בבא מציעא כז ע"א.

7. כן כתב נימוקי יוסף שם: 'ואפי' באת ליד המוצא לפני יאוש ואפי' אומר לא מייאשנא לאו כל כמיניה ואפי' מרדף אחריה דבטלה דעתו שהרי אבודה ממנו ומכל אדם'.

8. על פי חידושי ר' שמואל רוזובסקי, שם.

9. אבן האזל, הל' גזלה ואבדה פי"א ה"י.

10. שו"ע, סי' רנט סעי' ז.



ד. דינא דמלכותא דינא

חוק השבת אבדה קובע כי יש להחזיר כל אבדה לבעליה או למשטרה. בחוק אין הבדל בין אבדה שנמצאה ברחוב לאבדה שהגיעה לחוף ים (ועל כן משטרת החופים החרימה את המכולה מבעל הסירה אשר גרר אותה לעצמו).¹¹ על פניו חוק זה סותר את ההלכה, ועל כן אין לקבלו,¹² אולם הרמ"א פסק שאף שדין המלך סותר את ההלכה, במקרה זה יש לקבלו:

אף על גב דמדינא אין חייבין להחזיר באבידות אלו, אם גזר המלך או ב"ד חייב להחזיר מכה דינא דמלכותא או הפקר ב"ד הפקר. ולכן פסקו ז"ל בספינה שטבעה בים, שגזר המושל גם הקהלות שכל מי שקונה מן העובדי כוכבים שהוציאו מן האבידה היא שיחזיר לבעליו, שצריכין להשיב, ואין לו מן הבעלים אלא מה שנתן.¹³

וביאר 'קצות החושן' שבמקום שההלכה עצמה מורה לאדם 'לנהוג לפניו משורת הדין', אזי אין בחוק המלך סתירה לדין תורה, ועל כן יש תוקף לחוק במקרה הזה.¹⁴ נמצא שיש להעביר למשטרה את התכולה בהתאם לחוק השבת אבדה.¹⁵

ה. חברת הביטוח

יש להניח שהמכולות שנפלו לים מבוטחות, וכנראה משום כך הבעלים לא טרחו לחפש אחריהן ואף לא הגישו תלונה למשטרה, כי נוח להם יותר לתבוע את חברת הביטוח מאשר לקבל לידם תכולה שנגעה במי ים. בהנחה שהדברים אכן נכונים, יש לחקור אם יש עניין להחזיר אבדה כאשר בעליה אינם חפצים בהחזרתה.¹⁶ נראה כי אין חובה להחזיר אבדה בניגוד לדעת הבעלים, וזאת בהתבסס על דין 'אבדה מדעת'. אם הבעלים מזלזל בשמירת חפציו ולא שומר עליהם כראוי, אזי נקבע כי אין חובת השבת אבדה, וזו נקראת 'אבדה מדעת'.¹⁷ אם כן גם כאן הבעלים אינו חפץ בהשבת התכולה שנרטבה במי הים, ועל כן אין מצווה להחזירה לו בעל כורחו. שאלה נוספת היא אם בכל זאת יש להשיב את האבדה כדי להקטין את הפיצוי שחברת הביטוח תשלם לבעלים. נראה כי גם מצד הגדרת המצווה וגם מצד החוק אין חובה כזו. חברת הביטוח אינה נחשבת בעלים של המכולות, אלא הזיקה הממונית נוצרת רק לאחר

11. חוק אבדה ומציאה סעיף 2 - 'המוצא אבידה ונוטלה, חייב להשיבה לבעליה או להודיע עליה בהקדם למשטרה, זולת אם בנסיבות העניין יש להניח שבעל האבדה התייאש ממנה מחמת מיעוט שוויה'.

12. ש"ך, לשו"ע חו"מ סי' עג ס"ק לט.

13. שו"ע, חו"מ סי' רנט סעי' ז.

14. קצות החושן, סי' רנט ס"ק ג.

15. אף שהחוק מחייב את המוצא להעביר את החפץ למשטרה, אין זה אומר שהמוצא לא זכה בחפץ. מבחינה הלכתית החפץ שייך למוצאו, אלא שיש תוקף לחוק המחייב אותו למסור את החפץ למשטרה, ועל כן אין בכך גזל.

16. דוגמה נוספת: אדם שהרכב שלו נגנב והוא שמח בכך כי יקבל בגינו פיצוי על פי המחירון, בעוד שוויו של הרכב נמוך יותר. חבר של אותו אדם מגלה את הרכב נטוש במקום מסוים. האם עליו להודיע לבעל הרכב על המציאה?

17. שו"ע, חו"מ סי' רסא סעי' ד.

שנגרם נזק לחפץ. על כן היא נחשבת לגורם חיצוני אשר אין כלפיו מצוות השבת אבדה.¹⁸ ואף מטעם המצווה הכללית של עשיית חסד נראה שאין להחזיר את תכולת המכולה כאשר החסד עם חברת הביטוח יכול לגרום הפסד לבעליה.¹⁹

סיכום

מעיקר הדין המכולות שנפלו בלב ים הן הפקר, וכל הקודם זוכה, אולם לפני משורת הדין יש להחזיר את תכולתן לבעליהן, בייחוד שהחוק דורש זאת.²⁰ ואולם אם הבעלים אינו מעוניין כלל בהשבת המכולות שנרטבו (ומעדיף לתבוע את חברת הביטוח), אזי אין מצווה להשיב לו ולגרום לו בכך הפסד, והרי הן הפקר.



18. שו"ת בנין אב, סי' ע.

19. יש לדון אם יש מצוות חסד כלפי חברה בע"מ, ובייחוד שהיא כנראה בבעלותם של גויים.

20. וכן מכוח חוק השבת אבדה.



הרב נתן קוטלר

'מזל וברכה': התוקף ההלכתי של קניין היהלומנים'

מבוא

בכל רחבי העולם, מטוקיו ועד מנהטן, נוהגים כיום יהלומנים לחתום עסקאות במילים 'מזל וברכה'.² מה התוקף ההלכתי של קניין היהלומנים? הבעיה מתעוררת מכמה היבטים: ראשית, המילים 'מזל וברכה' הן סימן מוסכם שנעשה בדיבור, ואילו מבחינה הלכתית יש צורך בקניין ממשי כגון משיכה, הגבהה, מסירה וכד' כדי שהעסקה תחול. שנית, יש לנו כבר דרכי קניין שמקורן בתורה, ולכן יש לברר מהו המעמד של דרכי קניין שקבעו בני אדם.

א. קניין 'סיטומתא'

נראה שהדרך לברר את התוקף של קניין היהלומנים היא באמצעות עיון בקניין 'סיטומתא' [קניין שנהגו הסוחרים]. בעבר הרחוק ברוב המקרים הקונה היה יכול למשוך את החפץ או הסחורה לרשותו, ואז העסקה הייתה נגמרת. אך בתקופות מאוחרות יותר, כאשר המסחר התפתח וסוחרים החלו להחזיק מלאים ומחסנים של סחורות - הקונה לא היה מסוגל למשוך או להגביה כמויות גדולות של סחורה. לכן התפתחו דרכים שונות לסימול גמר עסקה בקרב הסוחרים. אחד מקנייני הסוחרים נקרא קניין 'סיטומתא'. קניין 'סיטומתא' מופיע פעם אחת בש"ס בלבד במסכת בבא מציעא (עד ע"א):

אמר רב פפי משמיה דרבא: האי סיטומתא קניא [קניין זה מועיל]. למאי הלכתא? - רב חביבא אמר: למקניא ממש [קניין זה מועיל כמו כל קניין אחר], רבנן אמרי: לקבולי עליה מי שפרע [קניין זה רק מועיל לגבי 'מי שפרע' כלומר מי שחוזר בו מן המקח?]. והלכתא: לקבולי עליה מי שפרע. ובאתרא דנהיגו למקני ממש - קנו [במקומות שנוהגים לקנות בקניין זה, מועיל גם לפי ההלכה].

1. תודה לג'סי ר' יואל סמיט על ההערות המחכימות.
2. במאמרו 'מזל וברכה - המנהג המסחרי של יהלומנים' הביא פרופ' רון ש' קליינמן את תקנון בורסת היהלומנים בניו יורק: 'Any oral offer is binding among dealers, when agreement is expressed by accepted words 'mazal and broche' or any other words expressing the words of accord' בע"פ בין סוחרים מחייבת כאשר ההסכם בא לידי ביטוי באמצעות המילים המוסכמות 'מזל וברכה' או כל מילים אחרות המבטאות את מילות ההסכמה] (בתוך: גיליונות פרשת שבוע של משרד המשפטים, המחלקה למשפט עברי, פרשת ויקהל-פקודי, תשע"ג, גיליון מס' 416).
3. ראה: משנה בבא מציעא מד ע"א: 'נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות - יכול לחזור בו. אבל אמרו: מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדבורו'.

נחלקו הראשונים בפירוש קניין 'סיטומתא': רש"י פירש שקניין 'סיטומתא' הוא רושם שרושמים החנוונים על החביות שלוקחים מבעלי בתים.⁴ לעומתו הריטב"א פירש: והנכון בזה מה שאמר מורנו בשם ה"ר פינחס אחיו ז"ל דסיטומתא הוא כעין מטבע שאין עליו צורה והתגרין נותנין אותו לסימן כשלוקחין דבר אחד. ואילו הרא"ש פירש ע"פ רבנו חננאל, שהוא תקיעת כף: ור"ח פי' כדרך שנהגו הסוחרים בגמר המקח תוקע כפו לכף חבירו ובזה נגמר המקח. וכל כיוצא בזה דאיזה דבר שנהגו לגמור המקח כגון במקום שנהגים שנותן הלוקח מטבע אחד למוכר ובזה נגמר המקח.⁵ ולפי ההגהות מיימוניות קניין 'סיטומתא' הוא מסירת המפתח לקונה.⁶ נשאלת השאלה: מהו התוקף ההלכתי של קניין 'סיטומתא' הנהוג אצל הסוחרים? אומנם הגמרא עצמה אומרת שבמקום שנהגו כך, זה מועיל גם לפי ההלכה 'ובאתרא דנהגו למקני ממש - קנו', אך השאלה היא אם קניין זה מועיל רק מדרבנן או גם מדאורייתא.

ב. שיטת 'נתיבות המשפט': 'סיטומתא' מדרבנן

ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רא סעיף א-ב) נאמר:

מכר לו בדברים בלבד, ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו, אף על פי שלא נתן לו מהדמים כלום, כל החוזר בו אחר שרשם מקבל מי שפרע. ואם מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור, נקנה המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו, וחייב זה ליתן הדמים. והוא שרשם בפני המוכר, או שאמר ליה המוכר: רשום מקחך. וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון על ידי שנותן הלוקח פרוטה למוכר, או על ידי שתוקע לו כפו (או במקום שנהגים הסוחרים שמוסרים לקונה המפתח) (הגהות מיימוני פ"ז דמכירה), וכן כל כיוצא בזה.

בעל 'נתיבות המשפט' (ביאורים סי' רא) כתב על דברי ה'שלחן ערוך': 'ודין סיטומתא הוא רק קנין דרבנן, דהא קנין דרבנן ודאי דלא גרע ממנהג שנהגו הסוחרים'.⁷ אם כן, אומנם יש ל'סיטומתא' תוקף הלכתי, אולם הוא נחשב קניין רק מדרבנן ולא מדאורייתא, כי הוא אינו עדיף על קניין דרבנן רגיל.⁸

4. רש"י, בבא מציעא עד, א: 'סיטומתא - חותם שרושמים החנוונים על החביות של יין, שלוקחין הרבה ביחד ומניחין אותו באוצר הבעלים, ומוליכין אותו אחת אחת למכור לחנות, ורושמים אותם לדעת שכל הרשומות נמכרות'.

5. רא"ש, מסכת בבא מציעא פרק ה סימן עב.

6. רמב"ם, הל' מכירה פ"ז ה"ו: 'מכר לו בדברים בלבד ופסקו הדמים, ורשם הלוקח רושם על המקח כדי שיהיה לו סימן ידוע שהוא שלו, אף על פי שלא נתן מהדמים כלום כל החוזר בו אחר שרשם מקבל מי שפרע, ואם מנהג המדינה הוא שיקנה הרושם קנין גמור נקנה המקח, ואין אחד מהן יכול לחזור בו, ויהיה זה חייב ליתן דמים'. הגהות מיימוניות, הל' מכירה פ"ז ה"ו אות ה: 'האי סיטומתא קניא כו' ובעיא זה פירש בספר המקצועות ובזמן הזה שנהגו הסוחרים שמוסרים לקונה המפתח וסוגרים בו הסחורה קונה בענין שכירות בית כשמסר לו המפתח קנה כך פסק ראב"ן אביאסף ע"כ'.

7. וראה שו"ת הרמ"א, סי' פז.

8. ראה חתם סופר יו"ד סי' שיד: 'אמנם ראיתי להגאון בנתיבת המשפט סימן ר"א דפשיטא לי' דסטומתא לא הוה אלא קנין דרבנן דלא עדיף מקניני דרבנן'.



ג. שיטת ה'חתם סופר': 'סיטומתא' מדאורייתא

ה'חתם סופר' התייחס לקניין 'סיטומתא' בהקשר לשאלה הבאה: יהודי מכר לגוי בהמה מבכרת, והגוי לא ביצע קניין משיכה אלא שילם דמי קדימה, וכן סגרו את העסקה בתקיעת כף. האם קניין דרבנן (בהנחה שבאמת מדובר בקניין דרבנן) מועיל להפקיע את האיסור מדאורייתא של הבכורה?⁹ ה'חתם סופר' דן בשיטות השונות ואז מתייחס לקניין 'סיטומתא' וכותב:

נמצא אם נניח דסטומתא הוא קנין דרבנן, א"כ בנידון שלפנינו הוה ספק בכור ותליא בפלוגתא הנ"ל, אך לפענ"ד סטומתא הוא קנין דאורייתא ממש. והיכן מצינו שנמנו רבנן על ככה ואמרו שתקנו שמנהג סוחרים קונה אלא רבא הודיענו בב"מ ע"ד ע"א שהדין כן מה"ת כל שהנהיגו הסוחרים הו"ל כאלו התנו וכל תנאי שבממון קיים מה"ת, ול"ד לקניני דרבנן, התם לא מחלו בכך הסוחרים מרצונם אלא אנוסים בתקנות חכמים ומטעם הפקר ב"ד, בזה י"ל אין כח ביד ב"ד אלא להפקיע ולא להקנות, אבל מה שהנהיגו מרצונם הטוב כל תנאי שבממון קיים מה"ת בלי ספק.¹⁰ ה'חתם סופר' מבאר את דבריו במקום אחר, ומסביר שלקניין דרבנן יש תמיד חיסרון בכך שאנשי העולם לא הסכימו לכך מדעתם, אלא רק מכוח תקנת חכמים 'הפקר בית דין, הפקר',¹¹ ולכן אינו מועיל כמו קניין דאורייתא. לעומת זאת קניין שאנשי העולם הסכימו עליו מדעתם (כמו 'סיטומתא') הוא בעל כוח חזק יותר והוא מועיל מדאורייתא:

אף על גב שביארתי במק"א [ע"ל סי' ש"ד] כי סטומתא הוא קנין מה"ת ממש וכן משמע מחי' רשב"א גיטין י' ע"ב ובתשוב' מיוחסת סי' רכ"ה ושם ביארתי דאפי' למ"ד דקנין דרבנן לא מהני לדאורי' היינו משום דאינשי מעולם לא הסכימו לקנין ההיא מדעתם אלא מכח תיקון חכ"ל שגזירתם עלינו דהפקרם הפקר זה י"ל אינו מועיל לדאורייתא כיון שלא בהסכמת אנשי העולם נעשה אבל דבר שהסכימו הסוחרים עליו מרצונם הטוב כל דבר שבממון תנאו קיים ואין לפקפק עליו.¹²

-
9. בכור בהמה טהורה מתקדש (שמות יג, ב) והבעלים חייבים לתת אותו לכהן (במדבר יח, טו-יח). אולם אם בהמה מבכרת שייכת לגוי או בשותפות עם גוי, קדושת הבכורה לא חלה על הבכור שיוולד (בכורות יג ע"א במשנה; רמב"ם הל' בכורות פ"ד, ה"ב-ה"ג).
 10. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ש"ד.
 11. ע"ע 'הפקר בית דין', אנציקלופדיה תלמודית כרך י, טור צה ואילך.
 12. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' שיז. וראה גם שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' יב: 'וביארתי במק"א (שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ש"ד), שלפע"ד הוא דאורייתא ממש. ועדיף מקנינים שתקנו רבנן, שלא ברצון הסוחרים. ורק מטעם הפקר ב"ד הפקר, נגעו בי'. שיש פוסקים ס"ל, דהמקדש אשה בקנין כזה, אינו אלא קידושי דרבנן. עי' ב"ש, סי' כ"ח, ס"ק ל"ה. אבל סיתומתא, ומנהג שנתרצו ונהגו כן מעצמם ורצונם, הוא קנין דאורייתא לפע"ד. לענין חמץ ובכור וקידושי אשה לפע"ד. ובחי' למס' ב"ב, פ"ק, ז' ע"ב, וז"ל: 'א"ל: לפי ממון גובי', ואלעזר בני קבע בה מסמרות כתבת, מה רצה ר' יוחנן בזה? נ"ל, משום דר' יוחנן אמר זה בשיקול הדעת וסברתו. ואיהו גופי' אמר: ב"ב ק"ל ע"ב, אי לא אמר הלכה למעש', לא יעשו מעשה. ע"כ אמר: אלעזר בני קבע בו מסמורת, עשה אותו מנהג קבוע בין הסוחרים שיקבלו אותם מרצונם. ושוב אין לפקפק, כי הוא דאורייתא ממש. ועי' בתשו' מיוחסת לרמב"ן, סי' רכ"ה, כ' להדיא: דקנין ממנהג, הוא דאורייתא, ופוסט מבכורה, ע"ש. בגלל כן פשוט, דכל מנהג שהנהיגו בני עיר, כך הוא דאורייתא ממש. ויכולים להסיע על קיצתן, העובר' עליו. ובשעה שהנהיגו הכוללים בחכירות, אם ה' היחיד עובר ענש יענש בלי ספק'.

מדבריו של ה'חתם סופר' עולה יסוד נפלא: כל קניין שאנשי העולם הסכימו עליו מרצונם החופשי יש לו תוקף מדאורייתא, כי ההסכמה והרצון הם היוצרים את החלות מדאורייתא. אם כן, לפי ה'חתם סופר' קניין 'סיטומתא' וכן קניין 'מזל וברכה' שנהגו סוחריה היהלומים תקפים מדאורייתא.

ד. התוקף ההלכתי של מנהגי הסוחרים

הרב אברהם דב כהנא¹³ כותב בספרו 'דבר אברהם' דברים נפלאים לגבי קניין 'סיטומתא' והתוקף ההלכתי של מנהג המדינה. תחילה הוא מביא ראיה לדברי ה'חתם סופר' (הנ"ל), שאומר שקניין 'סיטומתא' חל מדאורייתא, מן הירושלמי בקידושין (פ"א ה"ה):

בראשונה היו קונין בשליפת המנעל הדא היא דכתיב 'וזאת לפני ישראל על הגאולה ועל התמורה לקיים כל דבר שלף איש נעלו' וגו' (רות ד, ז)... חזרו להיות קונים בקצצה. מהו בקצצה? בשעה שהיה אדם מוכר שדה אחוזתו היו קרוביו מביאין חביות וממלין אותן קליות ואגוזים ושוברין לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומר נקצץ פלוני מאחוזתו ובשעה שהיה מחזירה לו היו עושין כך ואומרים חזר פלוני לאחוזתו... חזרו להיות קונים בכסף ובשטר ובחזקה.

ה'דבר אברהם' לומד מדברי הירושלמי שקניין חליפין תלוי במנהג, והוא משתנה מתקופה לתקופה בעקבות השינויים במנהג. אך אם כן יש לשאול: כיצד ייתכן שקניין חליפין שהוא מדאורייתא תלוי במנהג?¹⁴

על כך משיב ה'דבר אברהם' שמדאורייתא אין לקניין חליפין דרך מסוימת אלא כללית, לפי המנהג שיהיה נהוג בכל תקופה ותקופה. לכן כאשר נהגו לעשותו במנעל וסנדל, זו הייתה ההלכה גם מדאורייתא, וכאשר נהגו בקצצה, זו הייתה ההלכה גם מדאורייתא, וכך בכל תקופה לפי מנהג הסוחרים:

ובעל כרחק צ"ל דתרווייהו איתנייהו בי' הלכה ומנהגא, והיינו שלא נאמרה בו ההלכה מפורש דמעשה הקנין הוא בכלי ובמסירה מן הקונה למקנה דוקא דא"כ היאך חזרו לקנות בקצצה ומאי נהגו דקאמרי למנהג מה זה עושה הרי הללמ"מ הוא, אלא דההלכה היתה כללית דכל שיקבע למנהג אצל התגרין לקנות בו יהא קנין גמור, ומשו"ה בראשונה שנהגו במנעל וסנדל הוה מנעל וסנדל דאורייתא ומשחזרו לקנות בקצצה הוה קצצה דאורייתא, וכן בכל זמן וזמן כפי מנהג התגרין.

אם כן, רואים מדבריו של ה'דבר אברהם' שיש למנהגי הסוחרים שבכל דור ודור תוקף הלכתי גמור. בהמשך דבריו הוא מסביר ש'סיטומתא' אינו קניין חדש, אלא הוא למעשה קניין 'חליפין',¹⁵ ולכן כשם שקניין 'חליפין' הוא מדאורייתא, כך גם 'סיטומתא' מדאורייתא.

13. הרב אברהם דב כהנא חי בליטא (תרל"א-תשי"ג), והיה רבה של העיר קרקא.

14. דבר אברהם, ח"א ס' אות ג: 'חזינן מזה דקנין חליפין כל עיקרו מנהגא הוא ונשתנה עניינו מזמן לזמן בהשתנות המנהג, והרי חליפין ודאי לכולי עלמא הוי דאורייתא דדברי קבלה והוא הלכה למשה מסיני והיאך תלי במנהגא'.

15. אך ראה מנחת אשר, בראשית סימן לא 'בגדרי קנין סיטומתא וחליפין' שמקשה על הדבר אברהם: 'אך מסוגית הגמ' בקידושין (ג', א) שדנו למה אין אשה נקנית בחליפין ודאי לא משמע כדבריו ופשוט שלא יעלה על הדעת דיהני סיטומתא בקידושין, ואף שיש לדחות לשי' התוס' דזה באמת מסקנת הגמ' דלאו מתורת כסף הוא אלא מדין סטומתא ומשו"כ לא מהני בקידושין, אך מדברי הראשונים לא משמע דיש



ולפ"ז נמצא דסיטומתא באתרא דנהגי לאו קנין חדש הוא אלא היינו חליפין ממש, וכשם שחליפין דאורייתא ה"נ סיטומתא דאורייתא, והוא יסוד לכל מנהגי התגרין דהו קנינים דאורייתא.

לדברי ה'דבר אברהם', הקניין מדאורייתא הוא כללי, והקניין המסוים נקבע לפי הנהוג בכל תקופה ותקופה. רעיון זה הינו חידוש עצום ומלמדנו על העומק הנצחי של התורה והרלוונטיות שלה לכל זמן ועידן. התורה מניחה את היסודות והעקרונות של הקניין (ומייד נראה שישנו דיון לגבי הגבולות של הקניין), אך הסוחרים שבכל תקופה רשאים לקבוע את המנהג המתאים על פי הצרכים וההתפתחות הטכנולוגית.

1. דברי ה'שערי יושר'

ראוי להוסיף בהקשר זה גם את דברי ה'שערי יושר' שכותב 'שעיקרי הגדרים של זכות ממון אינם חוקים עפ"י התורה אלא היסוד בהם הסכמת שכלנו', ולכן כאשר רוב אנשי המדינה מסכים עליהם בשכל האנושי, יש להם תוקף מדאורייתא. 'וכן דרכי הקנינים במה שאדם מוסר מקניניו לחבירו כתבו גדולי האחרונים שאינם חוקים שיהיו דוקא עי"ז, וכשהסכימו רוב המדינה שיגמר קנין ע"י 'סיטומתא' וכה"ג הוא קנין מן התורה'.¹⁶ אם כן, לפי ה'שערי יושר' לקניין 'סיטומתא' יש תוקף מן התורה.

ה. מהו התוקף ההלכתי של קניין היהלומנים?

עתה נשוב לשאלתנו לעיל: מה התוקף ההלכתי של קניין היהלומנים? האם הוא דומה לקניין 'סיטומתא'?

לכאורה יש הבדל משמעותי בין קניין היהלומנים לקניין 'סיטומתא': קניין 'מזל וברכה' הוא רק סימן מוסכם שנעשה בדיבור, ואילו קניין 'סיטומתא' הוא מעשה (או לפי רש"י שהקונה רושם על החביות, או לפי הריטב"א שהקונה נותן מטבע מיוחד, או לפי הפירוש של הרא"ש [ע"פ ר"ח] שמדובר בתקיעת כף). לכן השאלה היא אם יש לקניין זה תוקף כשל 'סיטומתא'.

1. האם קניין 'סיטומתא' חל גם בדיבור – שיטת הרא"ש

מצד אחד יש ראשונים שכתבו שקניין 'סיטומתא' אינו מועיל בדיבור. כן כתב הרא"ש (שו"ת, כלל יב סי' ג):

ור"ח ז"ל פי' פאמיא כמו שרגילין הסוחרים תוקע כפו בכף חברו וזהו גמר המקח וקורין לו בל' אשכנז יא אוף. ואותו מעשה שעושין הוי במקום סודר אבל דיבור בעלמא לא, אפי' אי נהוג מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתריה, כמו שפרש"י ז"ל [נ"א ר"י¹⁷] בכמה מקומות בגמרא, ועוד מאן נימא לן שנוהג מנהג זה, אני רגיל לקיים

צד דחליפין מהני מדין סטומתא (אלא מצינו דעת אחד הראשונים, ר' פנחס אחי הרא"ה המובא בריטב"א בב"מ ע"ד דסטומתא מטבע מסוים הוא וניתן בתורת חליפין (ומקנין סודר הוא עי"ש).

16. שערי יושר, שער ג פרק ג.

17. עי' תוס' ב"ב ב, א ד"ה בגויל.

דבר זה בתקיעת כף שלא יוכל לחזור בו. ושלום כנפש דודך אשר בן הרב ר' יחיאל ז"ל.¹⁸

אומנם נראה שאפילו לשיטת הרא"ש, שכתב שקניין 'סיטומתא' אינו חל בדיבור, ייתכן שקניין 'מזל וברכה' יחול אף בדיבור, מכיוון שהרא"ש כתב 'אבל דיבור בעלמא לא', ואילו 'מזל וברכה' אינו דיבור בעלמא, אלא מילות קוד רשמיות לסגירת עסקה.¹⁹ בהקשר זה יש להזכיר את דברי רבי אברהם דוד ווהרמן,²⁰ שכתב בחיבורו 'כסף הקדשים' (חו"מ סי' רא, א):

קנין סטומתא אולי דוקא על ידי מעשה ולא על ידי דיבור בעלמא והסברא נוטה שאם נהגו בדיבור הו"ל סטומתא.

אם כן דיבור בעלמא אינו יכול לשמש כקניין 'סיטומתא', אך אם המנהג הוא לבצע קניין 'סיטומתא' דווקא בדיבור, זה כמוכר מועיל. נראה ש'כסף הקדשים' אינו חולק על דברי הרא"ש 'אפי' אי נהוג מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתריה', כי הרא"ש דיבר על מנהג גרוע שאנשי העולם לא נהגו כמותו (ואפילו מי שנוהג כך כבר בטלה דעתו אצל כל אדם), ואילו 'כסף הקדשים' דיבר על המנהג המקובל והקביל אצל בני אדם (כגון מנהג הסוחרים).²¹

נציין שיש שרצו להוכיח מדברי המרדכי שקניין בדיבור מועיל.²²

2. מחלוקת האחרונים

מצינו מחלוקת באחרונים לגבי קניין 'סיטומתא' בדיבור. ישנה התכתבות מרתקת משנת תרע"ד (1914) בין המהרש"ג (רבי שמעון גרינפעלד), רבה של סעמיהאלי, לבין הרב ישכר טייכטאל, בעל שו"ת 'משנה שכיר'.

המהרש"ג כתב:²³

אחדשה"ט [אחרי דרישת שלומו הטוב] אשר שאל חו"ד בדבר אשר המנהג הוא עתה בין הסוחרים לקיים כל המשא ומתן שלהם עפ"י דבורם בלבד, אם יש לפסוק כן גם עפ"י דין תוה"ק שאם נעשה ביניהם איזה מסחר עפ"י דבורם שיהיה לו תוקף כאילו היה קנין בדבר מצד קנין סטומתא אשר מבואר בחו"מ סי' ר"א. ומה גם אם נעשה המסחר גם ע"י אנגאבע ר"ל מקצת כסף... מבואר בשו"ת הרא"ש כלל י"ב סי' ג' בהשיגו על מה שהראה לו אחד בשם מורו מהר"ם כתב בזה"ל אבל דיבור בעלמא לא אפי' אי נהוג מנהג גרוע הוא ולא אזלינן בתריה.

18. וראה: שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סימן תשל: 'דין זה נשאל למורי אדם השכיר לבעל הבית לתת לו מזונות בג' זקוקי' לשנה ואכל עמו שבועים קודם התנאי ולאחר שבועים עשו התנאי [א"ל הא חדרי לצרכך וסבר וקבל] ואכלו ביניהם ג' פשיטים כמו שעושי' [ליינקויף] ולאחר מכאן חזר בו ורצו להביא ראי' מסיטומתא באתרא דנהיגי למקני קני והשיב מו' דאינו דומה [ליינקויף] אינו דרך לקנות בו אלא גוים והוי דברים בעלמא ויכול לחזור בו'.

19. וראה גם תשובות והנהגות, ח"א סי' תתג - יצוטט לקמן.

20. מכונה ה'אשל אברהם מבוטשאטש'.

21. ראה בדברי שו"ת 'משנה שכיר' - יצוטט לקמן.

22. ראה: בית יוסף, יו"ד סי' רסד וראה כנסת הגדולה, הגהות טור חושן משפט סי' רא.

23. שו"ת מהרש"ג, סי' קיג-קיד.



המהרש"ג מביא ראייה לשיטת הרא"ש מהתוספות בבבא בתרא לגבי השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים 'הכל כמנהג המדינה'. הגמרא שם שואלת: איזה מנהג באה המשנה לרבות? התשובה היא 'לאתווי אתרא דנהיגי בהוצא ודפנא [לרבות מקום שנוהגים לבנות בלולבי דקלים ובענפי ערמונים]' (ד ע"א). התוספות מקשים (ב ע"א ד"ה בגויל): מדוע הגמרא הייתה צריכה לדון במנהג שהמשנה באה לרבות? מדוע שלא נאמר באופן כללי שהמשנה דיברה על כל מנהג שנהוג באותו המקום? ר"ת מתרץ שיש מנהגים שחכמים לא קיבלו היות שהם מנהגים גרועים. לכן הגמרא דיברה דווקא על הוצא ודפנא 'אבל פחות מכאן אפילו נהגו מנהג הדיוט הוא. ומוכיח מכאן דיש מנהגים שאין לסמוך עליהם ואפילו היכא דתנן הכל כמנהג המדינה'. אם כן, אפילו שיש מנהג לבנות מחיצה בפחות מהוצא ודפנא, זה נחשב כמנהג גרוע שלא הולכים אחריו. כך גם אצלנו: אף שיש מנהג אצל הסוחרים לגמור את הקניין בדיבור, זה נחשב קניין גרוע ואין ללכת אחריו. 'ולהלכה למעשה נלענ"ד דאם המו"מ היה רק בדיבור בעלמא, ודאי דאינו מועיל שיהיה חיוב גמור (כמש"כ למעלה בשם תשובת הרא"ש כלל י"ב סי' ג)'. הרב טייכטאל חולק לחלוטין על דבריו וראיותיו של המהרש"ג, וסובר שדיבור נחשב קניין 'סיטומתא'. הרב טייכטאל מתייחס לראיה של המהרש"ג מהתוספות בבבא בתרא לדברי הרא"ש וכותב:

ולא דמי למ"ש תוספות בב"ב דף ג' שהביא הדרג"י ראייה לתשובת הרא"ש בהא דאמרו בגמרא שם לאתווי דפחות מזה אף אי נהגו לא אזלינן בתרה עיי"ש בתוס' שם שפיר כתבו תוספות כן משום דשם ודאי מנהג גרוע הוא משום דבאמת לא עבדי אינשי מחיצה כזה וגם לא מצינו בשום מקום שיהיה חשוב מחיצה בפחות מזה ע"כ אף אי נהגו בטלה דעתו אצל כל אדם ולא אזלינן בתרה - אבל הכא כיון דמצינו כמה קניינין שנגמרים בדבור א"כ אם נהגו גם הסוחרים כן לא יהיה גרוע כ"כ שלא ניזל בתר' והדבר צריך ביאור.²⁴

הרב טייכטאל מסביר שמנהג גרוע הוא מנהג שרוב בני האדם לא נהגו כמותו, כגון מחיצה בפחות מ'הוצא ודפנא' שכלל אינה נחשבת מחיצה (ומי שנוהג כך כבר בטלה דעתו אצל כל אדם), אך לגבי קניין 'סיטומתא' בדיבור מצינו שהסוחרים נהגו כן, לכן בוודאי שיועיל.

אם כן, לסיכומו של דבר המהרש"ג נוטה להגביל את קניין 'סיטומתא' בדיבור, כי מדובר במנהג של סוחרים שנחשב קניין גרוע. לעומתו הרב טייכטאל נוטה לאמץ את מנהג הסוחרים ואומר שנחשב כדאורייתא לכל דבר.

24. בסוף שו"ת משנה שכיר בקונטרס אחרון אות קכז הרחיב הרב טייכטאל בנקודה זו: 'שם [סי' עב] הארכתי לברר דגם אם המנהג בין הסוחרים לגמור הקניין בדיבור מהני מדין סטומתא ולא כדברי הגאון ר' שמעון גרינפעלד אבדק"ק סעמיהאל ז"ל שפסק דיבור לא הוי סטומתא משום דהוי מנהג גרוע ולא אזלינן בתרה והביא ראייה מתוס' דבב"ב ד' ג' דכתבו על מה דאמר שם בגמרא דפחות מזה אף אי נהגו לא אזלינן בתרה דהוא משום דמנהג גרוע הוא עיי"ש ואני בספרי שם דחיתי ראייתו משום דשם לא מצינו בשום מקום דיעשו באופן כזה ע"כ בטלה דעתו אצל כל אדם, אבל בקניין מצינו כזה וגם נהגו כן כולה או רובה של המדינה שפיר הוי מנהג'.

3. דעת פוסקי זמננו לגבי קניין 'מזל וברכה'

הרב יעקב ישעיה בלוי כתב בספרו 'פתחי חושן' שלומדים מקניין 'סיטומתא' שלכל סוג של מסחר מנהגי הקניינים הייחודיים שלו, ויש להם תוקף הלכתי:

וכן נוהגים היום במסחר היהלומנים לסגור עסקים באמירת מזל וברכה, שוב ראיתי בכנה"ג שהביא מחלוקת הפוסקים אם שייך דין סיטומתא בדיבור בעלמא, ומ"מ נראה דעתו שמועיל.²⁵

בספרו 'תשובות והנהגות' (כרך א סי' תתג) מתייחס הרב משה שטרנבוך לשאלה אם הקניין 'מזל וברכה' מועיל במסחר יהלומנים. הוא דן בדברי המהרש"ג (שראינו לעיל), שסובר שקניין בדיבור אינו מועיל, ומתייחס לטענתו (ע"פ הרא"ש בתשובותיו) שדיבור בעלמא נחשב כמנהג גרוע ולא אזלין בתריה. הרב שטרנבוך מקשה על טענה זו ואומר שהיא נכונה לגבי המנהג לעשות גדר דקה מאוד בפחות מהוצא ודפנא, שזה אכן נחשב מנהג גרוע, אך קניין 'מזל וברכה' אינו נחשב קניין גרוע. אדרבה, זהו הקניין הטוב ביותר עבור סוחר יהלומנים:

אבל במסחר בין יהלומנים שאינם רגילים להחזיק בכיסם את היהלומנים קשה לדרוש קניין בזה והואיל ועיקר המסחר בנוי על נאמנות ומוסכם שנוסח "מזל וברכה" הוא גמר הקניין (ולא סתם אמירת נגמר המקח) הוא מנהג טוב ועדיף מדיבור בעלמא, ואולי גם להרא"ש יועיל (ויעו"ש עוד בשו"ת מהרש"ג דגם לדעתו פשוט דברי מהר"ם רבו של הרא"ש הוא שדיבור מועיל כקניין סיטומתא, ולמשנת שכיר כ"ה גם דעת הרא"ש [מובא במהרש"ג] ולמשנ"ת יתכן דהרא"ש מיירי רק בדיבור במקום מנהג גרוע), לכן נראה דאפשר לסמוך על המנהג לומר "מזל וברכה" לגמר הקניין ויחול הקניין גם ע"פ דין תורה. ועיין שו"ת הרמ"א (כ"א) שמסיק גם כן שדיבור מועיל כקניין סמטותא, וזהו העיקר להלכה ולמעשה, ויש לחייב בדין תורה גם האומר "מזל וברכה" כקניין גמור בדין תורה ביהלומנים שנהגו כן בני אומנותם.

סיכום

א. נראה שהקניינים המודרניים כיום לסגירת עסקה, כגון באמירת 'מזל וברכה' אצל היהלומנים, מבוססים על מנהג הסוחרים - 'קניין סיטומתא'.

ב. נחלקו 'נתיבות המשפט' וה'חתם סופר' בשאלה אם קניין 'סיטומתא' תקף מדרבנן או מדאורייתא. 'נתיבות המשפט' סובר שקניין 'סיטומתא' אינו עדיף על קניין דרבנן רגיל, ואילו ה'חתם סופר' סובר שקניין 'סיטומתא' הוא קניין דאורייתא ממש, כי כל קניין שאנשי העולם הסכימו עליו מרצונם החופשי, וההסכמה והרצון יוצרים את החלות מדאורייתא.

ג. מדברי ה'חתם סופר' אנו למדים כמה עקרונות חשובים:

1. התורה רואה ברצון החופשי של בני האדם ערך לקביעת נורמות מסחריות. לקניין 'סיטומתא' יש ערך מוסף על קניין דרבנן בכך שהוא יונק את סמכותו מהרצון החופשי

25. פתחי חושן, חלק ח (קניינים) הערות פרק י - סיטומתא (מנהג הסוחרים) הערה ג.



של בני אדם, מה שאין כן בקניין דרבנן ששואב את כוחו מ'הפקר בית דין הפקר', ואם כן לדרכי קניין שקבעו בני אדם כמו 'סיטומתא' יש תוקף מדאורייתא.

2. התורה משאירה בכוונה תחילה 'מרחב תמרון' לבני האדם ליצור קניינים חדשים במסחר כגון 'סיטומתא' ו'מזל וברכה' (ראה עוד בהקשר זה לקמן בסעיף ד).

3. התורה סומכת את ידיה על השכל האנושי ואף מאמצת הנהגות אנושיות מועילות, שהרי לפי שיטת ה'חתם סופר' לקניין 'סיטומתא' שקבעו בני אדם - יש תוקף מדאורייתא.

4. לכל קניין שאנשי העולם הסכימו עליו מרצונם החופשי יש תוקף מדאורייתא, כי ההסכמה והרצון הם שיוצרים את החלות מדאורייתא,²⁶ ואם כן, לפי החתם סופר קניין 'סיטומתא' וכן קניין 'מזל וברכה' שנהגו סוחרים היהלומים יהיו תקפים מדאורייתא.

ד. ה'דבר אברהם' מחדש שקניין חליפין הוא התשתית ההלכתית לקניין 'סיטומתא'. הוא מוכיח מהירושלמי שמהתורה צורת קניין חליפין יכולה להשתנות מתקופה לתקופה, לפי מנהגי הסוחרים שבכל דור. התורה כמובן מניחה את היסודות, העקרונות והגבולות של קניין חליפין, אך הסוחרים שבכל תקופה רשאים לקבוע את המנהג המתאים על פי הצרכים וההתפתחות הטכנולוגית. אם כן, התוקף של מנהגי הסוחרים הוא מדאורייתא, כשם שקניין 'חליפין' הוא מדאורייתא.

ה. גבולות קניין 'סיטומתא': מצינו מחלוקת גדולה באחרונים בשאלה אם קניין 'סיטומתא' מועיל בדיבור. המהרש"ג סובר שדיבור נחשב קניין גרוע, ומסתמך על דברי הרא"ש שכתב שדיבור בעלמא נחשב קניין גרוע ואינו מועיל. ואולם הרב טייכטאל חולק עליו וסובר שדיבור נחשב קניין ב'סיטומתא', וכן מתייחס לטענה שקניין דיבור הוא מנהג גרוע, ומסביר שמנהג גרוע הוא מנהג שרובם המוחלט של בני האדם לא נהגו כמותו. לגבי קניין 'סיטומתא' בדיבור - מצינו שאצל הסוחרים הוא הפך להיות קניין מקובל, לכן בוודאי מועיל.

ו. פוסקי זמננו החשיבו את קניין 'מזל וברכה' של היהלומנים ונתנו לו תוקף הלכתי, אף שהוא בדיבור.



26. בדומה לכך יוצא מדברי השערי יושר, שער ג פרק ג; שם, שער ה פרק א; שם, שער ה פרק ז, שהשכל האנושי מברר את הבעלות על חפצים במצבי ספק ואף יוצר קניינים (ההכרעות השכליות הללו למעשה מאפשרות להיבטים האיסוריים לחול, כגון איסור גזל), ואם כן להכרעות השכל האנושי יש תוקף הלכתי לכל דבר.

הרב אבישי קולין

חלוקת עלויות בנייתו של קיר תמך

רקע

בניית קיר תמך נדרשת במצב של הפרשי גובה בין שני מגרשים. לקיר התמך יש תועלת כפולה:

- (1) תמיכת הקרקע במפלס הגבוה, כדי שלא תיסחף כלפי מטה.
 - (2) תשתית ליישור פני הקרקע הנמצאת במדרון.
- שני בעלי המגרשים עשויים ליהנות מהתועלת הכפולה שיש בקיר התמך:
- (1) בעל המגרש העליון (להלן: 'העליון') זקוק לתמיכת הקרקע שלו, כדי שיוכל לבנות ולגור עליה בבטחה. בעל המגרש התחתון (להלן: 'התחתון') זקוק לתמיכת הקרקע שמעליו, כדי שלא תיסחף לתוך חלקו ותגרום לו נזק.¹
 - (2) העליון יוכל למלא עפר עד לגובה העליון של קיר התמך כדי ליישר את שטחו. התחתון יוכל לחפור ולהעמיק עד לבסיס קיר התמך כדי ליישר את שטחו.
- כמו כן, תיתכן תועלת עקיפה מקיר התמך, כאשר הקיר משמש את בעל המגרש לצורכי בנייה, להתקנת פרגולה עליו וכדומה.
- כאשר דנים על חיוב בנייתו של קיר תמך, יש להתייחס לעלויות הבנייה ולשטח הבנייה, ולהבחין בין מצבים שונים, כגון חיוב בניית קיר לעומת חיוב תשלום על קיר בנוי, הפרשי גובה טבעיים בין המפלסים לעומת הפרשי גובה מלאכותיים בעקבות הנמכה או הגבהה של המגרש. טרם שנפנה לדיון ההלכתי, נציין כי כבר בתנ"ך² ובחז"ל, בכינוי 'מדרגות',³ ישנה התייחסות לקירות תמך לצורך יישור קרקע. ואולם לא מצאנו דיון הלכתי בעבר בשאלת חלוקת העלויות של בניית קירות התמך, ולכך אנו נדרשים לדון בעניין זה. את הדיון כאן נחלק לפי המקרים השונים, כדלקמן.

א. חיוב בניית קיר תמך בעקבות שינוי שביצע אחד השכנים בקרקע

1. שינוי בפני הקרקע המחייב בניית קיר תמך

לעיתים יש צורך בקיר תמך למניעת נזק בעקבות שינוי שביצע אחד השכנים בפני הקרקע, למשל כאשר אחד השכנים עורם אדמה במגרש שלו וזו עלולה להתמוטט אל

1. ראו למשל חבל נחלתו כא, סי' נב.

2. יחזקאל לח, כ; רש"י שם, ד"ה ונפלו בפירושו השני, ודעת מקרא שם, ד"ה המדרגות.

3. כלאים פ"ו מ"ב; ר"ש למשנה שם, ד"ה עריס; שביעית פ"ג מ"ח; ר"ח אלבק למשנה שם, ד"ה מדרגות (הובא בפירוש קהתי על המשנה, בסופו); תוספתא כלאים פ"ג ה"ז-ה"ט; ירושלמי שבת פ"ז ה"ב; 'הבונה מדרגות'; חזון איש, שביעית סי' יט ס"ק י; שו"ת שבט הלוי א, סי' עה.

המגרש של חברו, או כאשר אחד השכנים חופר בחצרו ויש חשש להתמוטטות המגרש של חברו. בהלכות שכנים נקבע כי אם אחד השכנים משתמש בשטחו וגורם נזק לשכן האחר, חובה על המזיק להימנע מאותו שימוש או לפעול כדי למנוע את הנזק, וזאת באחד משני מצבים: כאשר נגרם נזק מיידי,⁴ או כאשר נגרם נזק גדול ונרחב.⁵ כמו כן נפסק כי במקרה ש'על המזיק להרחיק את עצמו', אסור לו לגרום נזק פוטנציאלי לשכן, גם כאשר כרגע לא נגרם לו נזק בפועל. לכן אסור לחפור בור סמוך לגבול שבין השכנים, שימנע מהשכן בעתיד לחפור בור בחצרו, וזאת אף אם כרגע אין לשכן בור שעשוי להינזק, ככל שמדובר בקרקע שמיועדת לחפירת בורות; וזו לשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה סעי' יח):

מי שבא לחפור בור בסוף שדהו סמוך למיצר חבירו... אם היתה שדה חבירו עשויה לבורות, אינו סומך עד שירחיק מהמצר שלשה טפחים.
לפיכך, בהקשר שאנו דנים בו, אם 'על המזיק להרחיק את עצמו', אזי חובה זו קיימת גם כאשר אין שכן שמתגורר בקרקע הסמוכה, ככל שהיא מיועדת למגורים.⁶ עוד נפסק כי במקרים שחז"ל לא קבעו בהם את אופן ההרחקה, יש לקבוע זאת על פי מומחים; וזו לשון הרמ"א (חו"מ סי' קנה סעי' י):

לא יחפור אדם בור, אלא אם כן הרחיק מהכותל שלשה טפחים ויסוד בסיד, כדי שלא יבליעו המים ויזיקו כותל חבירו.⁷ והוא הדין בור שאין בו מים כלל אסור לחפור סמוך לכותל חבירו, וצריך לתקן לפי עיני אומנין הבקיאין בכך.⁸
לענייננו, אם אכן חובת השכן שמבצע שינוי בקרקע למנוע את הנזק, יש לקבוע על פי מהנדסים את הצורך בבניית קיר תמך ואת אופן בנייתו.

2. נזק מיידי

המשנה דנה בחובת הרחקת האילן מהבור כדי למנוע היזק. לדעת רבי יוסי: 'אף על פי שהבור קודמת לאילן - לא יקוץ, שזה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו'.⁹ הגמרא קובעת: 'דרבי יוסי סבר על הניזק להרחיק את עצמו',¹⁰ ו'הלכה כרבי יוסי', 'ומודי רבי יוסי בגירי דידיה'.¹¹ על פי דברי הגמרא פסק הרמב"ם (הל' שכנים פ"י ה"ה) כי באחריות המזיק להרחיק את עצמו, כאשר הנזק נגרם לאלתר כתוצאה ממעשיו:

4. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' קנה סעי' לא-לב.

5. שו"ת הרא"ש, כלל קח סי' י.

6. אם הקרקע כעת אינה מיועדת למגורים, אין חובה על המזיק להרחיק את עצמו (שו"ע חו"מ סי' קנה, סעי' יז, ורמ"א שם, סעי' יח), ולכן כעת אינו חייב לבנות קיר תמך. גם אם אח"כ יתגורר שכן בקרקע הסמוכה, לא יוטל על הבונה חיוב בלעדי לבניית הקיר מדיני נזיקין (שו"ת רעק"א קמא סי' קנא). במקרה זה, כפי שיתברר בהמשך, הדין יהיה על חיוב בנייה משותף בעקבות תנאי השטח הקיימים, מדיני השותפין, ולא בעקבות שינוי פני השטח על ידי אחד השכנים, מדיני נזיקין.

7. שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' י.

8. על פי שו"ת הרשב"א ג, סי' קנז.

9. בבא בתרא כה ע"ב.

10. בבא בתרא יח ע"ב.

11. בבא בתרא כה ע"ב.

על הניזק להרחיק את עצמו אם ירצה, עד שלא יגיע לו הנזק, שזה בתוך שלו הוא עושה והנזק בא לחבירו מאליו. במה דברים אמורים שאינו מרחיק, כשהיה הנזק בא מאליו אחר שיפסקו מעשיו של מזיק. אבל אם היו מעשיו של זה שעושה ברשותו מזיקין את חבירו בשעת עשייתו, הרי זה כמי שמזיק בידו. הא למה זה דומה, למי שעומד ברשותו ויורה חצים לחצר חבירו ואמר ברשותי אני עושה, שמונעין אותו.

וכך פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנה סעי' לא-לב):

מי שבא לעשות משרה של פשתן בצד ירק של חבירו... אינו צריך להרחיק בכדי שלא יזיק. ומכל מקום צריך שירחיק משרה מהירק... ג' טפחים או יותר מעט, כדי שלא יהיה היזק בידיהם. והוא הדין בכל כיוצא בזה, שאין ההיזק בשעת מעשה אלא בא אחר כך, על הניזק להרחיק עצמו.¹²

וכן פסק הרמ"א (לשו"ע, שם):

מי שהיה לו אילן בתוך שדהו קרוב לבור חבירו, אין בעל הבור יכול לעכב עליו ולומר לו: הרי שרשי האילן נכנסים לבור שלי ומפסידים אותי, שזה נזק הבא מאליו לאחר זמן, ובעת שנטע אינו מזיקו.

במקרה הנדון כאן יש להסתפק אם מדובר בנזק שנגרם לשכן באופן מיידי. אם כן, אזי אף שהשכן מבצע שינוי בקרקע בשטח שלו, מוטלת עליו אחריות למנוע את הנזק לשכנו ולבנות קיר תמך בעצמו. ואולם לא ברור שאכן עשוי להיגרם נזק מיידי כתוצאה משינוי הקרקע. אומנם מדברי הרשב"א (שו"ת, ח"ג סי' קנז) עולה כי ייתכן שהנזק עצמו נגרם מיד, אף שההשלכות ותוצאת הנזק הסופית תיראינה רק לאחר זמן, וגם בזה יש אחריות על המזיק:

שאלתם: ראובן חפר אוצר סמוך לכותל ביתו של שמעון חבירו בלא הרחקה כלל, ועכשיו תובע ממנו שיסתום שלשה טפחים, וראובן טוען שאין לו לעשות כן כיון שכבר חפר ולא הזיק. תשובה: אין בדברי ראובן כלום, שהרי חייב הוא להרחיק, ואם לא הרחיק אדרבה קלקל יותר. ומה שטען כיון שלא הזיק שוב אינו צריך להרחיק, אין בטענה זו ממש, וכי כל המזיק בחפירתו סמוך לכותל חבירו יפול הכותל מיד, הנזק ישנו אלא שאינו ניכר עדיין שלא כל הכותלין הרעועין נופלין מיד.

הרמ"א¹³ פסק להלכה את דברי הרשב"א. לפי זה יש להטיל אחריות על החופר בקרקע, מכיוון שבזה הוא מערער את יציבות הקרקע לאלתר, אף אם מפולת הקרקע תתרחש רק לאחר זמן. ואולם לגבי מי שעורם אדמה בשטחו, ייתכן שאין להטיל אחריות מטעם זה, היות שכעת לא נגרם כל נזק ממעשיו.

3. נזק משמעותי

לדעת הרא"ש (שו"ת, כלל קח סי' י'), גם כאשר אין מדובר בנזק מיידי, באחריות המזיק להרחיק את עצמו כאשר נזק גדול ונרחב לשכן השני, שאינו יכול להתגונן מפניו בקלות:

12. שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' לא-לב.

13. רמ"א, חו"מ סי' קנה סעי' י'.

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 על הניזק להרחיק עצמו היכא דלא הוי גירי דיליה, הכא מודה כיון דנפיש היזקא דשמעון, וגם תשמיש של שמעון קבוע ואי אפשר לו לסלק את עצמו, דאין דירה בלא מרתף וחצר. דלא קאמר רבי יוסי אלא בבור ואילו... דבקל יכול הניזק לסלק עצמו... ובור לא הויא כולי האי תשמיש קבוע לכן הקלו בו חכמים, וגם לא נפיש היזקא כולי האי. ולא דמי להא דאמרין הנהו בי תרי... דהיכא דהתחתון ניזוק מממי העליון, ומעזיבה יכול לתקן שלא יפלו מי שופכים של נטילת ידי העליון, מודה רבי יוסי שעל התחתון לתקן המעזיבה... אבל אם העליון משתמש במים רבים שאינן נבלעין כולם במעזיבה ועוברין המעזיבה ומזיקין לתחתון, 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.¹⁴

וכן כתב 'נתיבות המשפט' (סי' קנה ס"ק ג) בהסבר דברי הרא"ש, בנוגע להתמודדות עם בעיית ניקוז מים:

התחתון בקל יכול לתקן מעזיבה, דבמעזיבה מועטת כשיתקן התחתון שוב לא ירדו המים ויבלעו במעזיבה. אבל במקום שהתחתון אינו יכול לסלק ההיזק בדבר מועט רק בהוצאה מרובה, חייב העליון.¹⁵

מכאן נלמד לענייננו, כי אף שהשכן ביצע שינוי בקרקע בשטח שלו, מוטלת עליו אחריות למנוע את הנזק שעשוי להיגרם לשכנו, מכמה טעמים: מדובר בנזק גדול ונרחב, שפוגע בעצם השימוש הקבוע בקרקע של שכנו; הניזק אינו יכול להתגונן מפני הנזק בהוצאה כספית מועטת. לפיכך, גם אם שינוי הקרקע לא יגרום לנזק מיידי, חייב השכן שמבצע את השינוי לשאת בעצמו בעלות המלאה של קיר תמך ולבנות אותו בשטחו. מטעם זה אין מקום להבחין בין חופר לבין עורם אדמה, ושניהם נושאים באחריות מלאה לעלות בניית הקיר ולהקצאת שטח עבורו.

4. נזק שאינו ודאי

ממקרים שונים בדיני הרחקת נזיקין עולה כי אחריות המזיק למנוע את הנזק קיימת ככל שיש סיכוי סביר לגרימת נזק, גם אם אין ודאות שייגרם הנזק. כך למשל בדין הרחקת תנור שמא תישרף התקרה,¹⁶ הרחקת סולם שמא תעלה בו נמייה,¹⁷ הרחקת גורן שמא הרוח תוליך את התבן,¹⁸ והרחקת חרדל מכוורת שמא הדבורים יאכלו את העלים.¹⁹ וכך כתב ב'פתחי חושן' (נזיקין, פרק יג, סעיף א והערה ב): אסור לו לעשות אפילו בתוך שלו דבר העלול לבא לידי נזק, 'אף על פי שאינו מזיק, אלא שמא יזיק'. לפיכך אין לפטור

14. וכך פסק השו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' כ.

15. נתיבות המשפט, סי' קנה ס"ק ג.

16. שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' א.

17. שם, סעי' טז.

18. שם, סעי' כב.

19. שם, סעי' לא.

מאחריות את השכן שמבצע שינוי בקרקע, בטענה שהנזק שייגרם ממעשיו אינו ודאי, היות שמעשיו עשויים לגרום לנזק בסבירות גבוהה.

5. שינוי בפיתוח הקרקע

לעיתים יש צורך בקיר תמך למניעת נזק בעקבות שינוי שביצע אחד השכנים בשימוש בקרקע. למשל: כאשר אדם בנה בית במגרש שלו, והבנייה גורמת לזרימת מים וסחף מהמגרש שלו למגרש השכן. כאמור, בהלכות שכנים נקבע כי אם אחד השכנים משתמש בשטחו וגורם נזק לשכן האחר, חובה על המזיק להרחיק את עצמו כדי למנוע את הנזק, בשני מצבים: כאשר צפוי נזק מייד, או כאשר צפוי נזק גדול ונרחב. כמו כן באחריות המזיק למנוע את הנזק, ככל שיש סיכוי סביר לגרימת נזק, גם אם אין ודאות שייגרם הנזק. במקרה הזה הנזק הינו גדול ונרחב, בוודאי ביחס לאפשרות המגורים בקרקע, והניזק אינו יכול להתגונן מפני הנזק בהוצאה כספית מועטת. לפיכך, גם אם שינוי הקרקע לא יגרום לנזק מייד ודאי, חייב השכן שעורך את השינוי לשאת בעצמו בעלות המלאה של קיר תמך, ככל שישנו סיכוי סביר לגרימת הנזק.

6. שימוש בקרקע

ייתכן שאדם רכש מגרש במפלס גבוה לאחר שנעשו בו עבודות פיתוח, והוא בונה בית על המגרש שלו. במצב כזה אין להניח שהוא יחשב למזיק ביחס לשכן במפלס התחתון, מחמת הכבדה על משקל הקרקע. זאת משום שהחשש העיקרי לסחף הקרקע נובע מהפרשי הגובה עצמם ומהמשקל הטבעי של הקרקע במפלס העליון. בניית הדירה של העליון והצבת נכסים כבדי משקל על הקרקע מוסיפות אומנם על עומס הקרקע הטבעי, אך לא ברור מה מידת ההשפעה שלהן. במקרה זה אין לחייב את העליון בבניית קיר תמך מדיני נזקי שכנים, אולם ייתכן שיש לחייב בבניית הקיר מדיני שותפות, כפי שיתבאר בהמשך.

ב. חיוב בניית קיר תמך לצורך שני הצדדים

כאשר לא מוטל חיוב לבנות קיר מדיני נזיקין, יש לדון בחיוב בניית קיר מדיני שותפות. דיון זה עולה בשני מקרים:

(1) בעקבות עבודות פיתוח שיצרו שני מפלסים, שיש ביניהם פערי גובה. במקרה זה יש צורך לבנות קיר תמך, כדי למנוע סחף קרקע מהעליון לתחתון, המסב נזק לשני הצדדים.
 (2) כאשר פני הקרקע משופעים, כך שמגרש אחד נמצא בחלק העליון של השיפוע ומגרש שני בחלקו התחתון. במקרה זה יש צורך הנדסי בבניית קיר תמך בין המגרשים, כדי שיהיה אפשר ליישר את שני המגרשים לצורכי בנייה: העליון יערום עפר עד לגובה הקיר, והתחתון יחפור בקרקע עד לבסיס הקיר. אומנם גם במקרה זה קיר התמך נדרש לעיתים כדי למנוע נזק של סחף קרקע או זרימת מים מהעליון לתחתון. ואולם, ראשית כול, הוא נדרש לתועלת שני הצדדים בשווה, לצורך שימוש בקרקע לבנייה.

1. חובת הבנייה

כאשר שכנים זקוקים להוצאת ממון עבור צורך משותף, ואין דרך לתת מענה לצורך זה באופן אישי, אלא לכל השכנים יחד, חייבים כל השכנים לשאת בהוצאות, כמו שותפים. כך כתב הרמב"ם (הל' שכנים פ"ה ה"א; שם הי"ב; שם פ"ו ה"א) ביחס לדיירי חצר, מבוי ועיר:

[א] חצר השותפין, כל אחד מהן כופה את חבירו לעשות בה בית שער ודלת, וכן כל הדברים שהחצר צריכה להם צורך גדול, או דברים שנהגו בני המדינה לעשותם. [ב] כופין בני מבוי זה את זה לעשות להן לחי או קורה למבוי. [א] כופין בני העיר זה את זה לעשות חומה דלתים ובריה לעיר ולבנות להן בית הכנסת ולקנות ס"ת ונביאים וכתובים.

וכך הגדיר 'נתיבות המשפט' (סי' קעח ס"ק ג) דין זה:

אפילו בשנים שאינן שותפין, כל שיש דבר שהוא מוכרח לשניהן ואין האחד רוצה לעשותו יכול השני לכפותו. וראיה לזה, מהא דבני העיר כופין זה את זה לבנות חומה ושאר דברים הנצרכים, וכן בני מבוי ובני חצר... דכל דבר המוכרח לשניהן ואי אפשר להאחד לתקן לעצמו עד שיתוקן גם כן חלק האחר, מחויב האחר ליתן חלקו.²⁰

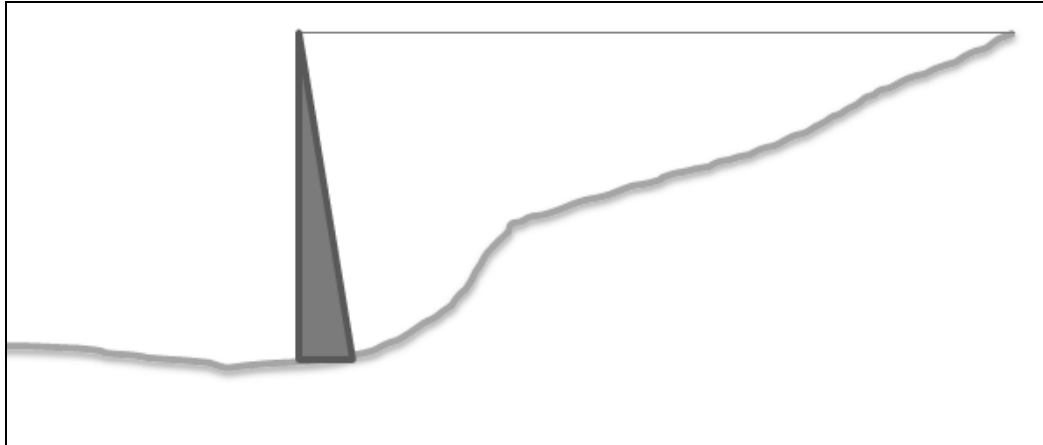
כלומר הצורך המשותף והתועלת ההדדית יוצרים שותפות בין השכנים ביחס להוצאת ממון של הנכס המסוים. כך, אף על פי שאינם שותפים מבחינה ממונית, חלים עליהם דיני השותפים. מכאן ניתן ללמוד למקרה שלפנינו כי הצורך ההנדסי המשותף בקיר תמך מטיל חובה הלכתית על שני השכנים להשתתף בעלויות, מדיני שותפים.

2. מקום הבנייה

הואיל וחובת הבנייה נובעת מהתועלת המשותפת לשני השכנים, מסתבר כי יש לבנות את הקיר בגבול שבין שני המגרשים, כך ששני השכנים יתרמו באופן שווה את הקרקע הנדרשת לצורך הקיר. ניתן להביא תימוכין לכך מדין בניית מחיצה לצורך מניעת היזק ראייה בין שכנים, הנבנית בגבול שביניהם; וזו לשון הרמב"ם (הל' שכנים פ"ב הי"ד):
חצר השותפין... יש לכל אחד מהן לכופף את חבירו לבנות הכותל באמצע, כדי שלא יראהו חבירו בשעה שמשתמש בחלקו, שהיזק ראייה היזק הוא.

אומנם יסוד החיוב הוא שונה, היות שבניית מחיצה בחצר היא מדין נזקי שכנים ונועדה למנוע נזק, ואילו בניית קיר תמך היא מדין שותפים בגין התועלת משותפת לשכנים, ונועדה להסב הנאה. ומכל מקום ניתן ללמוד שכאשר יש חובת בנייה הדדית בין שכנים, והקיר משרת את הצורך של שניהם, מקום הבנייה הוא בגבול המשותף. בפועל, קיר תמך בדרך כלל איננו סימטרי, אלא יש לו בסיס רחב וראש צר, והחתך שלו הוא בצורה של משולש ישר זווית (או של האות האנגלית L), כגון בשרטוט הבא:

20. וכן כתב בשו"ת דברי מלכאל ג, סי' קנז.



מקובל לבנות את הבסיס הרחב בשטחו של בעל המגרש הגבוה, ורק החלק העליון של הקיר, הנראה לעין, נמצא בגבול המגרשים.

3. עלויות הבנייה

היות שחובת הבנייה נובעת מהתועלת המשותפת לשני השכנים, מסתבר כי עלויות הבנייה המוטלות על כל שכן הן בהתאמה לשיעור הקיר הנדרש עבורו. ניתן להביא תימוכין לכך²¹ מדין חובת התיקון המשותפת לשכנים, לצורך הולכת מים או ניקוז; וזו לשון הרמב"ם (הל' שכנים פ"ג ה"ט):

חמש גנות המספקות מים ממעיין אחד ונתקלקל המעיין, כולן מתקנות עם העליונה. נמצאת התחתונה מתקנת עם כולן ומתקנת לעצמה, והראשונה אינה מתקנת עם השנייה ולמטה. וכן חמש חצרות ששופכין מים לביב אחד ונתקלקל הביב, כולן מתקנות עם התחתונה. נמצאת העליונה מתקנת עם כולן ומתקנת לעצמה, והתחתונה אינה מתקנת עם השנייה ולמעלה.²²

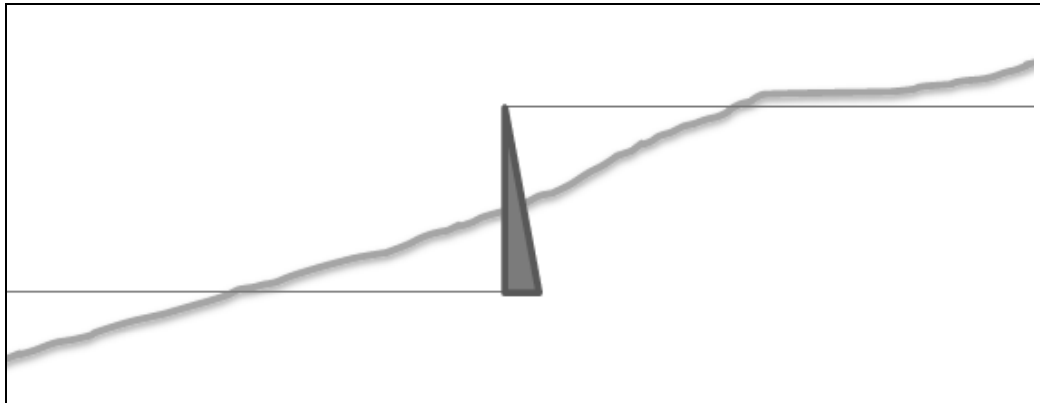
מכאן ניתן ללמוד שאף שחובת התיקון העקרונית מוטלת על כולם, למעשה כל אחד חייב לתקן רק את החלק שמועיל עבורו. לאור עיקרון זה נבחין בין שני המקרים הנידונים כאן:

- (1) כאשר שתי הקרקעות מפולסות: שני השכנים זקוקים לקיר תמך לכל גובהו.
- (2) כאשר הקרקע, כולה או חלקה, משופעת ואינה מפולסת: התחתון זקוק רק לחלק התחתון של קיר התמך, מגבול המגרש ולמטה, עד לנקודה שבה השטח שלו מפולס.

21. לכאורה ניתן היה להביא לכך מקור, מדין כפיית בני העיר לבנות חומה המובא לעיל, כפי שפסק השו"ע, חו"מ סי' קסג סעי' ג: 'כשגובין מאנשי העיר לבנות החומה, גובין לפי קירוב הבתים לחומה, כל הסמוך לחומה נותן יותר. וי"א שגובין לפי הממון, ואחר שחלקו לפי הממון גובין גם כן איזה בית קרוב לחומה הוא פורע יותר'. אולם דין זה אינו דומה לגמרי למקרה שלנו, הואיל ושם כולם צריכים לשמירת החומה, וההבדל הוא רק ברמת הנחיצות, לפי מידת הסיכון בקירוב לחומה (סמ"ע שם, ס"ק יב) או לפי מידת הנזק בריבוי הממון. במקרה שלנו לעומת זאת לא כולם זקוקים לקיר התמך.

22. רמב"ם, הל' שכנים פ"ג ה"ט.

העליון לעומתו זקוק רק לחלק העליון של קיר התמך, מגבול המגרש ולמעלה, על לנקודה שבה השטח שלו מפולס, כפי שנראה בשרטוט הבא:



כלומר שניהם כאחד זקוקים ליסודות של קיר התמך. לפיכך יש להטיל על שניהם בשווה את עלות היסודות, ונוסף על כך להטיל על כל שכן את עלות הקיר הנדרש עבורו. למשל: אם שני שלישי מהקיר הם מעל לגבול המגרשים ועוד שלישי מתחת לגבול המגרשים, אזי העליון ישלם שני שלישי מעלות הקיר והתחתון ישלם שלישי מעלות הקיר. כך עולה מדברי 'נתיבות המשפט' (סי' קסד ס"ק א), בהסבר דין הכפייה כשיש תועלת הדדית: בכל מקום שיש בדבר ההוא תועלת לשניהן, ואי אפשר לתקן לעצמו כי אם בבוא התיקון גם לשני, כופין זה את זה ליתן כל אחד חלקו, ואין הלה יכול לומר אנא לא צריכנא לתיקון זה... **ובדבר שאין בו היזק רק לאחד, אינו מחויב הבירו לסייעו.**

ג. תקנות ונהלים מחייבים

בתקנות התכנון והבנייה של מדינת ישראל נקבעה החובה לבניית קיר תמך במקום הצורך: כתנאי לקבלת היתר לשימוש באתר ולכניסת מבקרים אליו, על מהנדס התכנון לבצע סקר הנדסי פיזי כמפורט להלן... הכנת חתכים שבהם תובהר הגאומטריה של הבניינים, הקירות, התקרות וחלקים אחרים, **תוך שימת דגש על קירות המשמשים כקירות תומכים** ובחינת מערכת העומסים המשותפת של התומך והנתמכים.²³

בתקנות אלו נקבע כי יש לבנות קיר תמך לצורך בניית מבנה יחיד, אף כאשר לא נערך שינוי בקרקע עצמה. נציין כי להוראה זו יש תוקף הלכתי של 'דינא דמלכותא', משום שהיא משמשת ל'תקנת בני המדינה'.²⁴ ואולם בתקנות אלו לא נקבע מי אחראי לבניית

23. 'תקנות התכנון והבנייה' (בקשה להיתר, תנאים ואגרות), תש"ל-1970, תוספת חמישית, סעיף 4.06.
24. רמ"א, חו"מ ס' שסט סעי' יא. ראו: הרב עדו רכניץ, 'מעמדם של חוקי המדינה ושל פסיקת בתי המשפט', נייר עמדה 17: מכון משפטי ארץ, אתר דין תורה, פרקים ד-ה.

קיר התמך, והיכן יש לבנותו, כאשר שני השכנים במגרשים סמוכים מעוניינים לבנות על הקרקע.²⁵

בחוות דעת מטעם 'המרכז למיפוי ישראל', יחידת סמך למשרד הבינוי והשיכון, נקבעו כמה כללים לבניית קיר תמך, וביניהם נקבעה ברירת מחדל:

העיקרון המנחה הנו הפרת המצב הקיים על ידי גורם מסוים באופן שמצריך תימוך, האחריות הינה של אותו גורם מפר קרקע ומצריך תימוך. מיקום הקיר במצב זה ייקבע כך שפתרון התימוך כולו יהיה במגרש שבגנו נדרש התימוך.²⁶

כלומר כאשר אחד השכנים ביצע שינוי במבנה הקרקע שמחייב קיר תמך, הוא נושא באחריות המלאה לבניית הקיר, וכמו כן כל רוחב הקיר יבנה בתוך שטחו.

אומנם בחוות דעת זו נכתב שאין לה תוקף חוקי מחייב, אלא היא שיקוף וסיכום של מקורות משפטיים שונים, בהתאם למדיניות המקובלת,²⁷ אולם הוראות דומות עשויות להיקבע בוועדה המקומית לתכנון ובנייה.²⁸ חוות דעת זו מתייחסת גם למיקום הקיר במקרה שבו לא בוצע כל שינוי בקרקע, ובמצב הנתון היו שני מגרשים במפלסי גובה שונים:

כאשר השכונה היא שכונה חדשה, והבניה של הקירות הינה באמצעות הגורם המפתח את התשתיות הציבוריות לרבות כבישים וכד', היזם יבנה את הקיר בין המגרשים כך שהגבול האנליטי [המשפטי] יעבור בקצה החיצוני של ראש הקיר... היזם הראשי המפתח, רשאי לחייב את הזוכה במגרש בתוספת הוצאות פיתוח בגין בניית הקיר...²⁹

כלומר הקיר יבנה בגבול שבין המגרשים, כך שחלקו העליון יהיה כולו בתוך השטח של המגרש הגבוה, אף שהוצאות הבנייה מוטלות בשווה על שני הצדדים. על פי ההלכה, במקום שבו נקבע נוהל מסודר מטעם נציגי הציבור - למשל מטעם גוף ממשלתי או מטעם הרשות המקומית - יש לו תוקף מחייב.³⁰ כמו כן ההלכה נותנת תוקף למנהג המדינה בפועל במקרים שונים, למשל לבניית קיר בין שכנים.³¹ נוהל זה נחשב למנהג

25. בסעיף 49(ב) לחוק המקרקעין, ביחס ל'מחברים שבמיצר' נקבע שבעל קרקע חייב לשלם על תחזוקת נכס שנמצא בקרקע שלו שהוא משתמש בו: 'רשאי כל אחד מבעלי המקרקעין להשתמש בהם למטרה שלשמה הוקמו, וחייב הוא להשתתף בהוצאות הדרושות כדי להחזיקם במצב תקין'. ואולם לא נקבעה בחוק החובה של בעלי הקרקע להקים מחובר שבמיצר לטובת הצדדים, כגון קיר תמך. אומנם בפסיקה מסוימת נקבעה חובת בנייה והשתתפות בתשלום במקרה של מגרשים סמוכים במפלסי גובה שונים, ראו למשל בפסק הדין: תא. (י-ם) 1274/04 נאור דמארי ואחר נ' תומר אקוע ואחר. לעומת זאת ראו מסקנה שונה בפסק הדין: ב-א 4155/06 יוחנן עמר נ' קרלו רזיאל בראונר. פסקי הדין מוזכרים בחוות הדעת מטעם המרכז למיפוי ישראל, סעיף 2, המופיעה בהערה הבאה. מלבד זאת נציין כי על פי הדעה המקובלת בהלכה, אין תוקף לפסיקת בתי המשפט ולפרשנותם את דברי החוק, ראו הרב עדו רכניץ, שם, פרק י.

26. שמעון ברזני, 'גבולות, קירות ומה שביניהם', המרכז למיפוי ישראל, סעיף 3.4.

27. שם, סעיף 4.

28. ראו למשל 'גדרות ושערים', הוועדה המקומית לתכנון ובנייה, חדרה, סעיפים ז-ח. תיחום מגרש / חלקה: בהסכמת שכן תותר בניית גדר או קיר תמך בגבול החלקה, כך שחצי במגרש היזום וחצי במגרש הגובל. באין הסכמת שכן, יש לבנות את הגדר או קיר תמך בתוך חלקה או המגרש של יזום העבודה ללא פגיעה במגרשים הגובלים.

29. שמעון ברזני, 'גבולות, קירות ומה שביניהם', המרכז למיפוי ישראל, סעיף 3.1.2.

30. רמ"א, חו"מ סי' ב סעי' א.

31. שו"ע, חו"מ סי' קנז סעי' ד; ראו עוד: הרב פרופ' רון קליינמן, 'דרכי קניין ומנהגי מסחר במשפט העברי.

המקום, ומי שרוכש מגרש בשטחי המדינה, או ברשות מקומית מסוימת, עושה זאת על דעת הנוהל הקובע באותו מקום, ומתחייב בהתאם.³² נמצא אם כן שהתקנות והנהלים המקובלים המחייבים במדינת ישראל תואמים את עמדת ההלכה, כפי שהתבארה בהרחבה בפרקים הקודמים. קיימת חובה לבניית קיר תמך, והיא מוטלת על מי שערך שינוי במבנה הקרקע או בנה מבנה יחיד. חובה זו משליכה הן על הוצאות הבנייה והן על מיקום הקיר. כמו כן, כל עוד לא נערך שינוי חד־צדדי בקרקע או בבנייה, מקובל לבנות את הקיר בגבול המשותף, והוצאות הבנייה הן משותפות.

סיכום

חיוב בניית קיר תמך, או תשלום עבור קיר תמך, עשויים להתבסס על עילות חיוב שונות: (א) חיוב נזקי שכנים: אדם חייב למנוע גרימת נזק לשכן שלו, אף שהנזק נגרם משימוש סביר ומקובל בשטח שלו. חיוב זה קיים כאשר אחד השכנים מבצע שינוי בפני הקרקע או בפיתוח הקרקע, ובכך עלול לגרום לסחף קרקע לשכן. (ב) חיוב שותפים, כאשר שכנים זקוקים לצורך משותף, ונדרשים להוצאת ממון עבור נכס הכרחי שיביא תועלת לשניהם. חיוב זה קיים כאשר שני השכנים זקוקים לבניית קיר תמך משותף בהתאם למצב הנתון של הקרקע. בפועל יש לנהוג כך במקרים הבאים: (א) אם קיים נוהל מסודר מטעם הרשות המקומית בנוגע לבניית קיר תמך, יש לו תוקף מחייב מבחינה הלכתית. אם אין נוהל כזה, הדין הוא כדלהלן. (ב) כאשר אחד השכנים ביצע שינוי פיזי בקרקע, שעלול לגרום נזק לקרקע הסמוכה, הוא חייב לבנות קיר תמך, כדי למנוע את הנזק, ולשאת במלוא העלות של הבנייה ובהקצאת השטח עבור הקיר. כאשר הקרקע הסמוכה מיועדת לבנייה, חיוב זה קיים גם לפני הבנייה והמגורים בקרקע זו. (ג) כאשר לא נערך שינוי פיזי בקרקע, ושני השכנים זקוקים לבניית קיר תמך, אזי בהתבסס על דיני שותפים - מוטל עליהם חיוב משותף לבניית קיר תמך בגבול המשותף, עבור התועלת ההדדית. עלות בניית הקיר מתחלקת בין השכנים, בהתאם לחלק הקיר שמביא תועלת לכל אחד מהם. הקיר יבנה כך שחלקו הנראה העליון יהיה כולו בשטח המגרש הגבוה.



32. שו"ע, אה"ע סי' סו סעי' יא; וביאור הגר"א, לשו"ע שם ס"ק מח.

הרב איתיאל אמיתי

'ואתם תהיו לו לעבדים?!' – מעמד האזרה תחת שלטון המלך

פתיחה

בהלכות הפותחות את פרק ד של הלכות מלכים ומלחמות סיכם הרמב"ם את פסוקי 'פרשת המלך'¹ שבספר שמואל (שמואל א' ח, יא-יז). בגמרא סנהדרין (כ ע"ב) נחלקו תנאים² ואמוראים בשאלה אם 'כל האמור ב'פרשת המלך' - מלך מותר בו' או שאינו מותר בו.³ הרמב"ם הכריע כדעה שסבורה כי כל האמור ב'פרשת המלך' - מלך מותר בו.⁴ אלא שבניסוח הלכות אלה, לא זו בלבד שהרמב"ם משנה מסדר הפסוקים, אלא הוא מוסיף על הנאמר בהם פרטים רבים. נכון הוא שבדברי פרשנים שונים, כמו גם בדברי נושאי כליו של הרמב"ם, ניתן למצוא תשובות נקודתיות ומקומיות לשאלות שמתעוררות מתוך עיון בדברי הרמב"ם בהלכות אלה, ואולם דומה שבדברי הרמב"ם מבטאים תפיסה עקרונית, ולכן מחייבים התבוננות כוללת. למלאכה זו נדרש בעל ה'באר מרים',⁵ ולהלן נעיין בדבריו ונעמידם בכור המבחן.

א. זכויות המלך וחיובו לשלם עבורן – פסיקת הרמב"ם

'פרשת המלך', שאמר שמואל הנביא (שם), כוללת את הזכויות שלהלן:
...זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם, את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו. ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו. ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות. ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו. וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו. ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו. צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים.

כאמור, בהלכות ב-ג שבפרק רביעי בהלכות מלכים ומלחמות, מתמצת הרמב"ם את האמור בפסוקים יא-יב, טז, תוך שהוא עורך שינויים מסוימים:

1. מטבע לשון הגמ' סנהדרין כ ע"ב.
2. תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ג.
3. רש"י, סנהדרין כ ע"ב ד"ה רב אמר, 'לא נאמרה פרשה דשמואל אלא לאיים עליהם שתהא אימת מלכם עליהם אבל אינו מותר לעשות'.
4. כס"מ ורדב"ז, על רמב"ם הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"א.
5. הרב יצחק דוד מן זצ"ל, ראש ישיבת כנסת חזקיהו, כפר חסידים. ספרו 'באר מרים' על הל' מלכים (ג' כרכים) הוא מן החיבורים היסודיים והלמדניים שחברו על הלכות מלכים בדורות האחרונים.

ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגבורים ואנשי חיל ועושה מהן חיל למרכבתו ובפרשיו, ומעמיד מהן עומדים לפניו, ומעמיד מהן אנשים לרוץ לפניו, שנאמר ושם לו במרכבתו ופרשיו ורצו לפני מרכבתו. ולוקח מן היפים שבהם להיות שמשים ועומדים לפניו, שנאמר ואת בחוריהם הטובים יקח ועשה למלאכתו. וכן לוקח מן בעלי האומניות כל מה שהוא צריך ועושין לו מלאכתו ונותן שכרן... שנאמר ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו.

בכך מדגיש הרמב"ם פרט שאינו נזכר בדברי הנביא: 'ונותן שכרן' - צריך המלך לשלם להם שכר. בדברי הרמב"ם אין הכרח לבאר שהמילים 'ונותן שכרן' מוסבות רק על בעלי אומנויות, וכן נראה שהבין ה'לחם משנה' (לרמב"ם, שם).⁶ עם זאת, ה'לחם משנה' כותב שעל הצד שנתינת השכר היא אכן דווקא ל'בעלי אומנויות' ולא לאנשי 'חיל מרכבתו', טעם הדבר הוא שאנשי 'חיל מרכבתו' בין כך ובין כך מתפרנסים מבית המלך, ולכן אין צריך לתת להם שכר נוסף. על דברים אלו של ה'לחם משנה' מעיר ה'באר מרים' שלא מסתבר ששווי מזונות אנשי 'חיל מרכבתו' של המלך יהיה תמיד זהה לשכר שמגיע להם, ולפיכך הדברים עדיין אינם מבוארים דיים.⁷

ב. אבחנה בין זכות המלך לשעבוד 'גוף האדם' ובין זכות המלך לשימוש ב'כוח הפעולה'

הערת ה'לחם משנה' פתחה בפני ה'באר מרים' פתח לחלוקה שונה במקצת בין מעמד אנשי 'חיל מרכבתו' של המלך והאנשים העומדים לפניו שבהלכה ב, ובין זכות הנטילה מ'בעלי האומנויות' שבהלכה ג. לשיטתו, דברי הרמב"ם על נתינת שכר שבהלכה ג מוסבים רק על 'בעלי האומנויות', שהם שכירים וקבלני עבודות עבור בית המלך. נכון הדבר שצורכי בית המלך עדיפים על צורכי שאר האוכלוסייה, ולכן מלאכת אומנות המוזמנת

6. השווה קהלת יעקב שלהלן הערה 7.

7. בעקבות הלח"מ, דעת ה'באר מרים' היא שדברי הרמב"ם 'ונותן שכרן' שבה"ג נאמרו אך ורק ביחס למלאכתם של בעלי אומנויות, אך לא ביחס לעבודתם של אנשי 'חיל מרכבתו' של המלך. ואולם בפירוש 'קהלת יעקב' על נביאים ראשונים, דף פד ע"א, ד"ה ויאמר זה יהיה, כתב ר' יעקב פארדו שהאמור בה"ג 'ונותן שכרן' מוסב גם על 'הגבורים ואנשי החיל' שמעמיד המלך שירוצו לפניו וכדו' שבה"ב, שגם להם חייב המלך ליתן שכר; וראה להלן הערה 22. את השמטת נתינת השכר בדברי שמואל הנביא, אליבא דהרמב"ם, ניתן לבאר כך: מחלוקת התנאים והאמוראים, אם 'כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו' או 'שלא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם', נוגעת לפסיקת ההלכה. לא כן ברובד הפרשני, שבו גם הסוברים ש'כל האמור בפרשת מלך - מלך מותר בו' מסכימים ששמואל הנביא אמר את הדברים כדי לאיים על עם ישראל, ולכן במכוון לא הזכיר את קבלת השכר על מה שהמלך לוקח. מבחינה זו אין הבדל בין לקיחת הגבורים ואנשי החיל לצורך מרכבתו וכו' ובין עשיית מלאכה ע"י בעלי אומנויות לצורכי המלך. ולשון הגמ' מדויקת: לדעה אחת, 'לא נאמרה פרשה זו אלא לאיים עליהם', ואילו הדעה החולקת סוברת שפרשה זו נאמרה גם לאיים עליהם, אך לא רק לשם כך, אלא גם כדי ללמוד ממנה הלכות המלך. דברים אלו נתבארו לי ע"י הרב מאיר מולר שליט"א, מרבני 'מרכז תורה ומדינה'. נכון הוא שלפי"ז בטלה מאליה כל ראייה מהר"י פארדו, בהיות דבריו פרשנות תנ"כית. ויעוי' גם במאמרו של הגר"י אריאל שליט"א 'פרשת המלך' בכתב העת אסיף גיליון ו', אות ג: כבוד המלך וכבוד הממלכה, עמ' 176-177.

ע"י בית המלך קודמת להזמנות אחרות, ואלה נידחות מפניה.⁸ עם זאת גם על צורכי בית המלך חייב המלך לשלם שכר לבעלי האומנויות על עבודתם. לא כן הדבר בנוגע ל'גבורים ואנשי חיל', שאותם רשאי המלך לקחת מן העם ל'חיל מרכבתו' ולהיות 'אנשי משמר', שהם אינם שכירי עבודה של המלך אלא קניינו; וזו לשון ה'באר מרים':

הנידון בהלכה ב' הוא על לקיחת **גוף האדם** לבית המלך... מה שאין כן בהלכה ג' אין דין על האדם עצמו אלא על **כח הפעולה** שבו, שיש למלך זכות שתהיה המלאכה והפעולה עבורו.

לדידו ההבדל נובע מהבחנה עקרונית בין הגדרות שונות שביסוד שתי הלכות אלה. 'אנשי חיל' ו'אנשי משמר' המלווים את המלך אינם דבר הכרחי לצורך סדרי השלטון, אלא צורך מעמדי:

הנהגת המלכות ביקר וגדולה, המחייבת שיהיו לו רכב ופרשים ואנשי חיל העומדים לפניו, וכן... הנהגה של בית המלוכה, המחייב שיהיו בה שמשים ועומדים לפניו, שכך היא צורת המלכות.

זהו הנושא של הלכה ב. לעומת זאת הנושא של הלכה ג הוא מילוי צורכי המלך: צורך המלך לעשות מלאכתו וצרכיו, שבזה יש זכות כפיה וקדימה למלך לפעול למילוי צרכיו.⁹

ניתן לנסח את הגדרותיו של ה'באר מרים' בצורה שונה במקצת, ומהן (כפי שיתבאר)¹⁰ תיגזרנה השלכות מעשיות. הלכה ב נוגעת לזכויותיו של 'מלך' העומד בראש המערכת השלטונית.¹¹ לעומת זאת הלכה ג נוגעת - גם - לזכויות השלטון ולמרחב הפעולה הנדרש לו לצורך כך. המעמד האישי של העומד או העומדים בראש אינו רלוונטי לתחום זה.¹² ה'באר מרים' סבור שגם לפי ביאורו ברמב"ם, בכוונה לא הזכיר הרמב"ם נתינת שכר לאנשי 'חיל מרכבתו' והאנשים העומדים לפניו, וכדברי ה'לחם משנה'. לדרכו הסיבה לכך

-
8. רד"ק שמואל א', ח, יב: 'וכל זה [מה שלוקח מבעלי אומנויות] בשכר ולא בחינם, אלא שהמלך קודם לכל אדם'.
 9. הצורך בשמירה על ראשי השלטון מפני ניסיונות התנקשות אינו חלק מסדרי השלטון, וגם אינו צורך 'מעמדי'. זהו צורך חיצוני אך הכרחי, שמטרתו למנוע את האפשרות של פגיעה בסדרי השלטון. דברי הרמב"ם בה"ב, לכל הפחות לפי פרשנות 'באר מרים', אינם עוסקים בכך.
 10. להלן אות ה'.
 11. גם אם דברי הרמב"ם נאמרו ביחס ל'מלך-מונרך, אין מניעה עקרונית להחיל את הנאמר גם ביחס לשליט שאינו 'מלך' במשמעות הקלסית של המושג.
 12. הגדרת דברי הרמב"ם באופן זה, ע"פ הדרך שבה הסביר את דבריו ה'באר מרים', מדויקת יותר בלשון הרמב"ם, אולם לא מן הנמנע הוא שהצורך ב'גבורים ואנשי חיל' גם הוא נובע מהצורך של **השלטון** לעשות צרכיו, ובכלל זה גם הצורך להחזיק חיל קבוע לשם מלחמה אפשרית. סיוע לכך ניתן להביא מלשון המאירי, סנהדרין כ ע"ב, מהד' ר"א סופר, עמ' 70, שכתב: 'כל שאמר הנביא דרך אזרה לעם כששאלו ממנו מלך - מלך זוכה בו, הרי נאמר 'את בניכם יקח ושם לו במרכבתו' מלמד ששולח בכל גבול מלכותו ובוחר גבורים ואנשי חיל לעשות מלחמותיו בהם'. דברי המאירי מבוססים על לשון הרמב"ם, וייתכן שסבר שגם הרמב"ם התכוון שלקחת ה'בנים', לשם העמדת 'חיל משמר' ו'חיל מרכבתו', היא גם כדי לעשות מלחמות. כמו כן, באשר לדברי הרמב"ם בה"ג על זכותו של המלך לקחת מ'בעלי האומנויות' כל מה שהוא צריך בשביל 'לעשות מלאכתו', הביא הרמב"ם את לשון הפסוק ב'פרשת המלך': 'ולחרוש חרישו ולקצור קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו' שבו מוזכרים 'חרישו' ו'קצירו' של המלך, לצד 'מלחמתו' ו'רכבו'. אם כן, ייתכן לפרש ש'צורכי השלטון' ו'צורכי המלך' כרוכים זה בזה, שלא כפי ההבחנה הברורה ביניהם שעשה ה'באר מרים'.

היא שהמלך אינו חייב לשלם להם שכר כלל, שהרי הם רכוש, ומ"מ הוא חייב להחיות אותם, ולכן הוא מספק להם מזונות. זאת שלא כלחם משנה' שביאר כי שכר אנשי החיל מתקזז עם מזונותיהם.

ג. זכות השעבוד

חידוש ה'באר מרים' שבהלכה ב אין הרמב"ם מזכיר נתינת שכר, משום שנושא ההלכה הוא זכותו הקניינית של המלך בגופם של אנשי 'חיל מרכבתו' ו'אנשי המשמר' שלו, מחייבת בחינה הלכתית.

ביחס לעבד עברי אומר רבא¹³ ש'עבד עברי גופו קנוי'. ראשונים נחלקו בהסברת מימרה זו. הגמרא נצרכת להגדרה זו, משום שבברייתא (שם) הצריכו קניין שטר לצורך שחרורו של עבד עברי מבעליו, זאת לעומת המשנה¹⁴ שלפיה אין אפשרות כזו. שואלת אפוא הגמרא (קידושין טז ע"א): 'האי שטר למה לי, לימא ליה [האדון לעבד] באפי תרי - זיל'. ומתוך רבא: 'זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי, והרב שמחל על גרעונו אין גרעונו מחול'. רמב"ן¹⁵ ועוד ראשונים (שם)¹⁶ מבארים שלמעשה אין תלות בין הצורך בשטר לשחרור עבד מאדונו ובין מעמדו הממוני, כלומר כשאומר רבא ש'עבד עברי גופו קנוי', המשמעות אינה אלא איסורית - היתרו של עבד עברי בשפחה כנענית. ואולם במישור הקנייני אין לאדון שום זכויות ממוניות בעבדו. עבודת עבד עברי אצל אדונו היא דרך שבה אפשרה התורה לאדם שנמצא במצוקה כלכלית, או לאדם שנתפס בגניבתו, להשיב את הממון שהוא חייב. הסיבה שבגללה נדרש שטר לצורך שחרורו של העבד היא שלעבד יש גם מעמד איסורי שונה - תולדה מעצם מכירתו לעבדות. לכן אם האדון רוצה לשחרר את עבדו העברי, די היה שימחל לו על ההלוואה שנתן לו. כאן חידש רבא שלא די בכך, וזאת בגלל המשמעות האיסורית שיש למעמדו, ולכך דרוש שטר שחרור.¹⁷

לדרכם של רמב"ן וסיעתו, חידושו של ה'באר מרים' ביחס למעמדם האישי של אנשי 'חיל מרכבתו' של המלך הוא תופעה שלא מצאנו דומה לה, לפי מושגי ההלכה המוכרים לנו. ואולם ישנה דרך אחרת בראשונים, בסוגיה הנידונה. המאירי¹⁸ וכן ה'שיטה לא נודע למי'¹⁹ מפרשים שכוונת הגמרא 'עבד עברי גופו קנוי' היא כדוגמת הקונה דקל לפירותיו. במקרה כזה, גוף הדקל עודנו של בעליו הראשונים, אולם הפירות הם בבעלות ממונית חדשה. פירושו של דבר שהסיבה שעבד עברי אינו משתחרר מאדונו במחילה בלבד נובעת מכך

13. קידושין טז ע"א.

14. קידושין פ"א מ"ב.

15. ח' הרמב"ן, קידושין טז ע"א ד"ה זאת אומרת.

16. ח' הרשב"א, שם ד"ה אמר רבא זאת אומרת, הוצ' מוסה"ק, עמ' קכא; ח' הריטב"א, ד"ה אלא שטר שחרור, הוצ' מוסה"ק עמ' קעח; ח' הריטב"א, מהדו"ב ד"ה ומהדרי' אמר רבא, הוצ' מוסה"ק, עמ' קטז-קיז.

17. לדרך זו, ייתכן שאם ימחל האדון לעבד על כסף קניינו, אע"פ שהעבד נותר במעמדו ההלכתי, מ"מ לא יוכל האדון לשוב ולהעבדו, וראה הערה 20, הנפ"מ לשיטת הראשונים החולקת.

18. ד"ה כל שביארנו, מהד' ר"א סופר, עמ' 101, ויעו' בהערה יא שם שה'הפלאה' כיוון לפירוש זה.

19. שיטה לא נודע למי, ד"ה זאת אומרת, מהד' ר"נ זקש, עמ' כט; ח' אלו נקראים גם שיטה לתלמידי הרשב"א (מן ההר), מהד' ר"ג ציננער, ד"ה זאת אומרת, עמ' פד.

שכסף קניינו אינו הלוואה בלבד שעליו להשיבה לאדונו ע"י עבודתו, אלא זהו קניין ממשי במעשי ידיו של העבד. לכן אין די באמירת האדון שהוא מוחל לו על כסף קניינו, אלא צריך שטר, וזאת כדי להקנות לו את הזכות הממונית שיש לו בגופו.²⁰ לדרך זו, חידושו של ה'באר מרים' נתמך במושג הלכתי שמוכר מהלכות עבד עברי. משם למדנו שתיתכן מציאות לגיטימית לפי ההלכה שבה ליהודי אחד ישנן זכויות קניין ממוניות בגופו של יהודי אחר. אין משמעות הדברים שאנשי 'חיל מרכבתו' ו'אנשי המשמר' של המלך הינם 'עבדים עבריים' על כל ההגדרות ההלכתיות של מושג זה,²¹ ועם זאת יש לעניינם זיקה למושג הלכתי מקביל.²²

ד. סיכום והערות למעשה

מעשה, אחר עיגונה של שיטת ה'באר מרים' בעולם מושגים הלכתי מוכר, יכולים היו דברי שמואל הנביא לישראל 'ואתם תהיו לו לעבדים' להתפרש כפשוטם: בכלל הזכויות שהקנתה התורה למלך ישראל, ישנה גם הזכות לשעבד את גופם של נתיניו. למרות זאת דברי שמואל הנביא 'ואתם תהיו לו לעבדים' מתפרשים לרמב"ם (תחילת פ"ד מהל' מלכים ומלחמות) בנוגע לשעבוד המלך את ממון נתיניו, לא את גופם.²³ ניתן להציע שהרמב"ם סבור שלא ייתכן שדברי שמואל הנביא 'ואתם תהיו לו לעבדים' יתפרשו כפשוטם, משום שהם עומדים בניגוד לטעם המובא בש"ס להלכה האומרת

20. בדברי רש"י ד"ה גופו קנוי; ותוס' ר"י הזקן (פי' ר' אברהם מן ההר) שעל הדף, מדויק שאף הם - ככל הנראה - פירשו כך את דברי רבא. כך עולה ממה שכתבו, שאם האדון רק מחל לעבד על ממונו, יכול הוא לשוב ולהעבירו, מכיוון שאין בכוח המחילה להקנות לעבד את הזכות הממונית שיש לאדון בגופו.
21. הרב דוד שטרן שליט"א, מרבני 'מרכז תורה ומדינה', היפנה אותי לדברי בעל הר אפרים על המכילתא פר' משפטים (פח ע"ב), הדין בגדרו של איסור 'לא תרדה בו בפרך'. שם, אגב ביאור דברי רש"י עה"ת על הפס' 'ובאחיהם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך' (ויקרא כה, מו): 'להביא נשיא בעמיו ומלך במשרתיו שלא לרדותם בפרך', כתב ה'הר אפרים': 'משרתי המלך... משועבדים למלאכת המלך... הרי הם כדן עבד עברי שמוזהרין עליהם שלא להעבידם בפרך'. מכאן שישנם היבטים נוספים להשוואה ההלכתית שבין מעמדם ההלכתי של משרתי המלך ובין מעמדו של עבד עברי.
22. לעיל הערה 7 הובאה פרשנותו של הקהלת יעקב, שגם אנשי 'חיל מרכבתו' של המלך מקבלים שכר על עבודתם. וכן בדברי הלח"מ עצמו אין הכרח לפרש שגופם קנוי למלך, וממילא חייב הוא לשלם להם שכרם, אלא שזכותו לספק להם שכר זה בכך שהוא מספק להם תנאי קיום הכוללים את מזונותיהם (וייתכן שהם יכולים לבחור איזו דרך עדיפה להם, כדרך שאישה יכולה לומר לבעלה איני נזונית ואיני עושה [כתובות נח ע"ב; שו"ע אהע"ז סי' סט סעי' ד]). לדרך זו, גם אנשי 'חיל מרכבתו' ו'אנשי המשמר' של המלך אינם אלא שכירים, כ'בעלי האומנויות' הנזכרים בה"ג.
23. בפ' קהלת יעקב' על הנ"ך, כתב על הפס' 'ואתם תהיו לו לעבדים' דברים מחודשים: 'ואף שכבר אמר כל כמה דיכול, לא הוסיף עתה אלא לומר שהמלך יכול לשום מסים וקנסות שאם לא יפרעו המס הקצוב לענוש נכסין ואיסורין כאילו היו כולם עבדים ממש. שעד עתה לא שמענו שגופו של אדם קנוי למלך, אלא העבד כנעני ידענו שגופו קנוי לבעליו. ולפיכך בא ולימד 'ואתם תהיו לו לעבדים' לא כעבד עברי אלא כעבד כנעני, שאם אינו עושה את מלאכתו רבו כופתו ומלקהו'. נמצא שלדעתו כוונת שמואל הנביא באומרו לישראל 'ואתם תהיו לו לעבדים' היא שאם לא תשמעו לדרישותיו בענייני ממון, או לצווים אחרים, הוא יוכל לנהוג בכם כעבדים ממש. דברי ה'קהלת יעקב' הובאו בס' אמרות מלך, הל' מלכים פ"ד ה"א, ביאורים אות א, והעיר עליהם שמדברי הדבר אברהם, ח"א סי' א סוף ענף ב, דף ז ע"ב בהג"ה בתחתית העמ', מוכח שחלק על דבריו.

ששכיר יכול לחזור באמצע היום. כך הובא בגמרא (ב"ק קטז ע"ב, ב"מ י ע"א): 'כי לי בני ישראל עבדים - ולא עבדים לעבדים', והרמב"ם קבע זאת להלכה.²⁴ בהקשר זה נראה להוסיף שתי הערות הנוגעות ליישום המעשי: א. זכות המלך לקחת מה'בחורים הטובים' היא זכות בכוח ולא בפועל. מבחינה הלכתית ניתן להגדיר זאת כ'שעבוד' על קניין ממון ספציפי זה בגופם של בחורי ישראל, שהרי כל אחד מישראל, עד שיילקח להיות מ'אנשי מרכבתו' של המלך, עודנו בן חורין לחלוטין. ב. אע"פ שהמלך אינו מוגבל במספרם של ה'בחורים' שהוא רשאי לקחת לצורך 'אנשי מרכבתו',²⁵ מ"מ הרמב"ם ניסח זאת 'ולוקח מן העם הגבורים ואנשי החיל'. משמע שלא כל אזרח בממלכה עלול בכל רגע נתון להילקח לצורכי המלך.²⁶ בספרות ההלכתית בת זמננו ישנו דיון רחב באשר למידת מעורבותה של המערכת השלטונית בזכויות הקניין של הפרט ובתוקפה ההלכתי.²⁷ כדימוי מילתא נאמר שבבירור הלכתי זה נדון תוקף מעמדו האישי של הפרט מבחינה הלכתית, תחת מערכת שלטונית מרכזית שבראשה מלך, הנוהגת עפ"י דיני התורה.



24. רמב"ם, הל' שכירות פ"ט ה"א; ובהלכות מלכים ומלחמות כתב הרמב"ם: 'רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות... שנאמר ואתם תהיו לו לעבדים ולהלן הוא אומר (דברים כ, יא) יהיו לך למס ועבדוך, מכאן שנותן מס וקוצב מכס'. במפרשי הרמב"ם על אתר לא הובא מקור מדברי חז"ל להשוואת הרמב"ם את 'ואתם תהיו לו לעבדים' של שמואל הנביא ל'יהיו לך למס ועבדוך' שבתורה. וראה רד"ק על שמואל א' ח, יז, שמפרש פסוק זה לפי פסיקתו זו של הרמב"ם.

25. ראה ליקוטי הלכות, לבעל החפץ חיים, סנהדרין כא ע"ב; עין משפט, אות ע, שהעיר שהתורה אומנם אסרה על המלך להרבות סוסים, וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' מלכים ה"ג: 'אפילו סוס אחד פנוי להיות רץ לפניו... אסור', כלומר דווקא סוס לרוץ לפניו אסור, אך איש לרוץ לפניו מותר.

26. הערתו של הרב פרופ' נריה גוטל שליט"א, ראש מערך המחקר ב'מרכז תורה ומדינה'.

27. להלן דוגמאות ספורות, מיני רבות: הרב י"א הרצוג זצ"ל, תחוקה לישראל ע"פ התורה, ח"ב, פ"ג עמ' 89-65; הרב א"י וולדינברג זצ"ל, הלכות מדינה, ח"א, שער ג, פ"ו, עמ' קפ-קצג; בן ציון ליבוביץ, דינא דמלכותא דינא, פ"ד עמ' צט-קכב; הרב ד"ש שור, דינא דמלכותא, ח"י פרקים נו-נח, עמ' תקכא-תקסג; וראה גם ג' גרמן, מלך ישראל ח"ב, פרקים ו-ז, עמ' 478-397; י' בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, פ"ז עמ' 180-174; ש' שילה, דינא דמלכותא דינא פ"ה, עמ' 212-202; שם עמ' 292-276.

הרב יהודה הלוי עמיהי

טעות בחישוב מעשר כספים

שאלה

היה עליי לתת סכום כסף מסוים למעשרות, ובטעות נתתי יותר ממה שהייתי צריך. האם חל דין מעשר על כל הסכום? האם בפעם הבאה אוכל להפחית מן הסכום שיהיה עליי להפריש בגלל התוספת שכבר נתתי?

תשובה

נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנט סעי' ג): 'האומר חפץ פלוני אני נותן לצדקה בכך וכך, והוא שווה יותר - אינו יכול לחזור בו'. הרמ"א מסביר את הדין וכותב: 'דכל אמירה שיש בה רווחא לצדקה אמרינן ביה אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'. במקרה המתואר אדם הקדיש חפץ, אלא שהעריך שהוא שווה פחות משווי האמיתי. אותו אדם איננו יכול לחזור בו, כיוון שבאמירתו יש רווח להקדש, ולכן האמירה על החפץ חלה. ואולם יש לדון עדיין במקום שאדם היה חייב למעשר כספים סכום קטן וטעה בחישוב ההכנסות, ואח"כ התברר לו שאיננו חייב כ"כ הרבה כסף למעשר כספים - האם גם אז הכסף שניתן בטעות לעניים הפך להיות ככספי עניים?

הגמרא במסכת בבא בתרא (קלג ע"ב) מספרת על בנו של יוסף בן יעזר שהתחנן עם בת קולע העטרות לינאי המלך, ונולדה להם בת. כאשר קנו לה דג, מצאו בו אבן יקרה. אמרה היולדת לבעלה שלא ימכור למלך את האבן, כיוון שלא ייתנו לו סכום מכובד, אלא שיביא את האבן היקרה להקדש, אבל שלא יאמר את שווייה, שאם כן 'אמירתו לגבוה כמסירתו' להקדש, ולכן אם המחיר שיקבע יהיה נמוך, לא יוכל לחזור בו ולבקש מחיר גבוה יותר. התוספות¹ שואלים מדוע השומה של הבעל מחייבת, הרי היא שומה שגויה והיא בטלה, ומדוע חששה האישה שלא יוכל לחזור ולבקש שווי גבוה יותר? התוספות מתרצים שני תירוצים: (1) כיוון שמדובר בגמרא באבן יקרה, אין לה שומה קבועה, ולכן אם יקבע מחיר נמוך לא יוכל לבקש מההקדש מחיר גבוה יותר. לפי זה, כשהסכום הוא קבוע והטעות ברורה, הכלל 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' אינו חל. (2) התוספות מוסיפים שגם אילו נתן ממש את הכסף לצדקה, כיוון שיש כאן טעות מוחלטת יש מקום לומר שזה הקדש בטעות. לכן אם אדם היה חייב להקדש או לצדקה סכום מסוים של כסף ונתן יותר ממה שהיה חייב, בגלל טעות בחשבון, אין זה נהפך לכספי צדקה, והרי זה ככל הקדש בטעות שאינו חל, כמבואר ברמב"ם² על כן נראה שגם בנידון זה שנדר בטעות, והטעות היא מוחלטת - לא חל ההקדש על הסכום הגדול. דין זה מבואר גם בהלכות תרומות (רמב"ם פ"ג ה"ה): 'נתכון לתרם אחד מששים ועלתה בידו אחד מחמישין - אינה תרומה'. אנו רואים שאפילו שעשה מעשה של הפרשה, אבל המעשה

1. תוספות, קידושין כט ע"א ד"ה משכו.

2. רמב"ם, הל' ערכין פ"ז ה"ז, על פי נזיר לא ע"א.

נעשה בטעות כיוון שהתכוון לפחות - הרי שלא חל עליו שם תרומה. גם בהקשר להלכות צדקה כתב הרמ"א (יו"ד סי' רנח סעי' ב): 'ואם רצה לומר על סלע זה והוציא בשפתיו על אחר הוי טעות ואינו כלום', ובביאור הגר"א על אתר ציין שמקור הדין הוא ברמב"ם (שם), שתרומה שנעשית בטעות אינה חלה כלל, והוא הדין בצדקה.

העולה שבנידון שלפנינו הנתינה לעניים הייתה בטעות, כיוון שלא היה צריך לתת להם סכום גדול כל כך אלא טעה, והרי זה כהקדש בטעות שאינו חל.

לגבי השאלה אם אפשר לתת פחות בפעם הבאה או בעסקה אחרת, נראה שגם זה אפשרי, כפי שכתבו חלק מהאחרונים³ שהחישוב למעשר כספים יכול להיות שנתי, וניתן אפילו לחשב רווח של עסקה אחת ולהעביר לחשבון עסקה אחרת.⁴ כך לדוגמה בסוף השנה או בכל תאריך אחר שיקבע לעצמו⁵ יעשה חשבון שנתי שכולל בתוכו הרבה עסקאות, ואז החשבון יכלול רווח והפסד, ולפי זה ייתן את מעשר הכספים שלו. לפי הסבר זה אין לדמות מעשר כספים לדיני מעשרות בתבואה, שם החובה היא על כל גידול וגידול בפני עצמו. במעשר כספים חישוב רווח והפסד (שנתי או תקופתי) הוא כולל, ולכן אפשר לערב חשבונות של תקופה אחת עם חשבונות תקופה אחרת. יש להוסיף שמעשר כספים הוא מנהג ולא דין גמור, ולכן אין להשוות אותו לדיני תרומות ומעשרות בכל הנושאים.

לאור הנ"ל נראה שאם נתן בטעות כספים שלא היה צריך לתת כלל, יכול לחשב זאת ולהפחית את סכום הטעות ממעשר הכספים שייתן בעתיד, ובלבד שלא יצאו העניים נפסדים.



3. נודע ביהודה, תניינא סי' קצח.
4. עי' שו"ת שער אפרים, יו"ד סי' פד.
5. הוזכר התאריך של ראש השנה, כדי שייכנס ליום הדין ללא חובות.

הרב שלמה אישון

השפעת ביטול איגרות החוב המיועדות על המסלולים הכשרים

הצגת הנושא

לאחרונה נכנסה לתוקף רפורמה בשוק ההון, ועל פיה ביטלה המדינה את איגרות החוב המיועדות בפנסיה.

האג"ח המיועדות הן איגרות חוב שמנפיקה המדינה לקרנות הפנסיה בלבד, בריבית גבוהה של 4.86% הצמודה למדד. מטרת האג"ח הללו למתן את השפעות התנודות בשוק ההון על הפנסיה של העמיתים. בקרנות הפנסיה הוותיקות היקף האג"ח המיועדות הוא 70% מהנכסים, ואילו הקרנות החדשות חייבות להשקיע 30% מנכסיהן באג"ח אלו.

במנגנון החדש, 30% מהנכסים שהושקעו עד היום באג"ח מיועדות יעברו לניהול השוטף של המשקיעים המוסדיים בדומה לשאר הנכסים, וינהלו באפיק שייקרא 'אפיק מובטח תשואה'. אחת לחמש שנים המדינה תערך חשבון עם הגוף המוסדי ותבדוק את התשואה שהושגה בנכסים הללו. אם התשואה תהיה מתחת ל-5.15% צמוד מדד שנתי, המדינה תשלם את הכספים לרמה כזו. מנגד, אם קרן הפנסיה תשיג תשואה גבוהה יותר, היא תעביר את הכספים לחשבון ייעודי בבנק ישראל, שמיועד להשלמת תשואה עתידית במידת הצורך.¹

החוק² קובע את הדרך שבה ינוהלו הנכסים ב'אפיק מובטח תשואה':

(ג) נכסי קרן זכאית שהיא קרן חדשה מקיפה או קרן ותיקה מסלולית שבשלהם הקרן זכאית להבטחת השלמת תשואה, כמפורט בסעיף קטן (ב), ינוהלו באפיק השקעה מובטח תשואה באופן שלהלן:

(1) השקעת הכספים תהיה לפי מדיניות ההשקעות במסלול ההשקעה שמתקיים בו אחד מהמפורטים להלן (בסעיף זה - המסלול הקובע):

(א) המסלול שבו מנוהלים היקף הנכסים הגדול ביותר במועד הקובע; (ב) נסגר או מוזג המסלול האמור בפסקת משנה (א) - המסלול שבו מנוהלים היקף הנכסים הגדול ביותר במועד שבו נסגר או מוזג המסלול כאמור; (ג) מסלול השקעה אחר שייבחר באופן שיקבע השר, באישור ועדת הכספים, מתוך מסלולי ההשקעה שמנהלת הקרן; (2) לעניין מדיניות ההשקעות כאמור בפסקה (1), לא תובא בחשבון השקעה באגרות חוב מיועדות במסלול הקובע, אם ישנה; (3) השקעת הכספים בסוגי נכסים ובנכסים מסוימים תהיה באופן דומה ככל האפשר להשקעת

1. <https://www.calcalist.co.il/investing/article/bywcq6swi>

2. סעיף 34 לחוק הפיקוח על שירותים פיננסיים (קופות גמל) התשס"ה-2005. תיקון תשפ"ב.

הכספים במסלול הקובע, והכול למעט השקעה באיגרות חוב מיועדות ובנכסים לא סחירים שהושקעו לפני המועד הקובע;

החוק קובע אפוא שבמקום להשקיע באג"ח מיועדות, ישקיעו קרנות הפנסיה 30% מנכסיהן באפיק ההשקעה שבו מנוהל היקף הנכסים הגדול ביותר בקרן. אפיק זה כולל קרוב לוודאי גם ניירות ערך שאינם מאושרים להשקעה במסלולים הכשרים, כגון אג"ח או מניות של חברות שאינן חתומות על היתר עסקא. מכאן שהחלפת ההשקעה באג"ח המיועדות בהשקעה ב'אפיק השקעה מובטח', המחייבת גם את הקרנות הכשרות, תגרום לכאורה לכך שגם הקרנות הכשרות יחזיקו ניירות ערך המוגדרים 'לא כשרים'. כל זאת לא היה קיים עד לשינוי החוק. לפני השינוי השקיעו הקרנות את אותם 30% מנכסיהן באג"ח מיועדות, שההשקעה בהן מותרת מבחינת ההלכה משתי סיבות: א) החוב הוא של המדינה, שהיא ישות מופשטת שייתכן שלא חל עליה כלל איסור ריבית. ב) המדינה חתומה על היתר עסקא.

למרות האמור, נראה שאין חשש הלכתי בהשקעה בקרנות המשקיעות חלק מנכסיהן ב'אפיק השקעה מובטח'.

א. מי הוא הבעלים על נכסים המוחזקים בנאמנות? ³

כספי העמיתים בקרנות הפנסיה מוחזקים בנאמנות ע"י החברה המנהלת את הקרן, ונכסי הקרן רשומים על שמה. סעיף 1 לחוק הנאמנות התשל"ט-1979, קובע כי 'נאמנות היא זיקה לנכס שעל פיה חייב נאמן להחזיק או לפעול בו לטובת נהנה או למטרה אחרת'. הביטוי 'זיקה לנכס' שהחוק נוקט בו גרם לספקות רבים בקרב המשפטנים באשר לטיבה של זיקה זו, האם מדובר בזיקה קניינית או בסוג אחר של זיקה. לשאלה זו חשיבות גדולה לענייננו: אם נגדיר את הנאמן שהוא הבעלים של ניירות הערך, נמצא שהעמיתים אינם עוברים כל איסור כאשר הקרן משקיעה בניירות ערך אסורים. לעומת זאת אם נאמר שזיקת הנאמן לנכס אינה קניינית, והעמיתים הם הבעלים על נכסי הקרן, הרי שהם עלולים לעבור על איסור כאשר הקרן מחזיקה בנכסים אסורים.

בהלכה אנו מוצאים סוגים שונים של נאמן: יש נאמן המוגדר כשליח⁴ ויש נאמן המוגדר כבעל הנכס לעניינים מסוימים. מסתבר שההגדרה תיקבע בהתאם למטרת הנאמנות: אם

3. עיקרי הדברים מתוך מה שכתבנו בספר כתר כרך יג, עמ' 241.

4. דוגמה לנאמן המוגדר כשליח היא אישה 'הנושאת ונותנת בתוך הבית' (משנה מסכת שבועות פ"ז מ"ח) 'שהושיבה בעלה חנווניית או שמינה אפוטרוף' לעסוק בנכסיו' (רש"י שבועות מח ע"ב), וכתב על כך הראב"ן, שאלות ותשובות (בתחילת הספר) ס' קטו: 'דכל משאה ומתנתה שליחותיה קא עבידה וידו כידה' - הרי שאשה זו הנושאת ונותנת בנכסיו של בעלה מוגדרת כשליחה שלו; וכן כתב האור זרוע, ח"ג פסקא ס' שנה: 'שהנשים אפוטרוף' של בעליהן בזמן הזה ונושאות ונותנות והויין שלוחי בעליהן'. עוד מצאנו שאפוטרופוס של יתומים מוסמך לפעול כנאמן בנכסי היתומים מדין 'זכין לאדם שלא בפניו'; כן כתב הרמב"ן, גיטין נב ע"א: 'ולי נראה שכל מה שעושה האפוטרופוס לטובת יתומים מה שעשה עשוי מן התורה דזכין לאדם שלא בפניו הוא, כדאמרינן בפ' האיש מקדש בלישנא קמא מנין שזכין לאדם שלא בפניו שנאמר נשיא אחד נשיא אחד והתם קטנים הוו', עפ"ז אין לנאמן זיקה קניינית והוא מנהל את הנכסים כ'שליח' או מדין 'זכין'. יש מקום לומר שכוחו של הנאמן גדול משל שליח רגיל משום שנחשב כפועל, עפ"י דברי הש"ך, חו"מ ס' קה ס"ק א, ר' בהרחבה ירון אונגר, נאמנות בנכסים, (מתוך הסדרה חוק לישראל בעריכת פרופ' נחום רקובר), סעיף 1: מהות הנאמנות.

לשם השגתה של מטרת הנאמנות די יהיה להגדיר את הנאמן כשליח - הוא יוגדר כשליח, ואם לשם מטרת הנאמנות צריך להעניק לו בעלות מוגבלת - הוא יוגדר כבעל זיקה קניינית.⁵

מצב מורכב זה של הגדרת זכותו הקניינית של הנאמן בנכסי הנאמנות עומד כנראה בשורש המחלוקת בשאלה מי הוא הנחשב למלווה בריבית, כאשר הנאמן מלווה בריבית את כספי הנאמנות: האם הנאמן הוא זה העובר על האיסור, או שמא מי שמינה את הנאמן לטפל בכספו. השאלה מתעוררת כאשר יהודי ממנה נוכרי לנאמן על כספו: אם הנאמן נחשב למלווה, מותר יהיה לו להלוות את הכסף בריבית, שהרי איסור ריבית אינו חל על נוכרים, אולם אם היהודי שמינה את הנאמן הוא הנחשב למלווה, הרי שיהיה אסור להלוות כסף זה בריבית.

כמו כן מתעוררת השאלה במקרה הפוך, שבו נוכרי ממנה יהודי לנאמן: אם הנאמן נחשב למלווה, יהיה אסור להלוות את הכסף בריבית, ואם הממנה נחשב למלווה - הדבר יהיה מותר. בתוספתא (בבא מציעא פ"ה ה"כ) על פי הגרסה שלפנינו נאמר:

ישראל שנעשה לו גוי אפוטרופוס או סנטר מותר ללוות הימנו בריבית וגוי שנעשה לו ישראל אפוטרופוס או סנטר אסור ללוות הימנו בריבית.

על פי גרסה זו, מי שנחשב לבעלים לעניין איסור ריבית הוא האפוטרופוס, או הנאמן, ולא מי שמינה אותו.

אולם הרמב"ן⁶ כתב שהגרסה הנכונה היא גרסה הפוכה, שבה נאמר: ישראל שנעשה לו לגוי אפוטרופוס או סנטר מותר ללוות ממנו בריבית וגוי שנעשה אפוטרופוס לישראל או סנטר אסור ללוות ממנו בריבית.

על פי גרסה זו, הקובע הוא הממנה: אם הוא יהודי - אסור להלוות את הכסף בריבית, ואם הממנה הוא נוכרי - מותר להלוות בריבית.

הרמב"ן מבאר שהדבר נקבע לפי הממנה ולא לפי האפוטרופוס, משום שמי שנושא בהפסדים או ברווחים של המעות - הוא נחשב לבעלים לעניין איסור ריבית. כגרסת הרמב"ן נפסק להלכה ב'שלחן ערוך'⁷.

5. דוגמה לנאמן בעל זיקה קניינית היא המסופר במסכת נדרים מח ע"ב, אודות אדם שהיה לו בן שהיה גונב אגודות של פשתן ועל כן אסר עליו הנאה מנכסיו, אך בכדי שלא לפגוע בזכויות הנכד הקנה לבנו את הנכסים כדי שיקנה אותם לנכד - אם יהיה תלמיד חכם. הגמרא מגדירה הקנאה זו 'קני על מנת להקנות' ונחלקו האם היא תקפה: 'אמרי פומבדיתאי: קני על מנת להקנות הוא, וכל קני על מנת להקנות - לא קני; ורב נחמן אמר: קני'. להלכה נפסק שקנה - כשיטת רב נחמן (שו"ע, יו"ד סי' רכג סעי' ג). לדעת הרב אשר וייס, מנחת אשר ב, סי' קג, יש להשתית את דין הנאמנות על יסוד זה של 'קני על מנת להקנות' על מנת שיוכל לפעול גם כאשר מת הממנה או כאשר נבצר ממנו להחליט ולבצע, ע"ש. ור' גם ירון אונגר שם.

6. רמב"ן, בבא מציעא עא ע"ב; וכן הוא בספר התרומות, שער מו חלק ז; ובשו"ת הרשב"א החדשות (מכתב יד) סימן עז.

7. ר' שו"ע, חו"מ סי' לד סעי' יב; ובבאור הגר"א, לשו"ע שם ס"ק יז.

ב. הבעלים על נכסי 'אפיק השקעה מובטח'

ככלל, העמיתים בקרנות השונות נושאים ברווחים או בהפסדים של נכסי הקרן. על כן, לאור הגדרת הרמב"ן, העמיתים הם אלו שייחשבו לבעלים על נכסי הקרן, והקרן תיחשב לגוף שמנהל את הכספים בשליחותם. על כן עלולים העמיתים לעבור איסור בשעה שהקרן רוכשת עבורם ניירות ערך שאינם כשרים.⁸ ב'אפיק השקעה מובטח' המצב שונה. כפי שהובא לעיל, באפיק זה מובטחת מראש תשואה של 5.15% צמודה למדד: אם התשואה באותו אפיק תהיה מתחת לשיעור זה - המדינה תשלם את ההפרש, ואם התשואה תעלה על שיעור זה - המדינה תקבל את ההפרש. אשר על כן נראה שהעמיתים אינם מוגדרים בעלים של הנכסים הללו, שהרי הם אינם נושאים לא ברווחים ולא בהפסדים, והתשואה שלהם מובטחת בכל מצב. מסתבר שהמדינה מוגדרת בעלים על נכסי 'אפיק השקעה המובטח', שהרי היא נושאת ברווחים או בהפסדים, והחברה המנהלת את הקרן, שהיא הנאמן, תיחשב שליח של המדינה לעניין זה.

סיכום

מסתבר שהרפורמה בשוק ההון, שבה מחליף 'אפיק השקעה מובטח' את האג"ח המיועדות, אינו פוגעת בכשרותם של מסלולי ההשקעה הכשרים.



8. להרחבה בעניין זה ר' גם מה שכתבנו בספר כת"ר שם עמ' 195.



ר' ארז אדלר

אונאה בימינו – מבוססת מוצר או סל קניות?

מבוא

דיני אונאה, שלהם השלכות רבות על עולם הכלכלה, אוסרים לנצל את חוסר הידיעה של הזולת כדי לבצע עימו עסקה במחיר שחורג חריגה ניכרת משער השוק. בדיני האונאה ניתן למנות שלוש מדרגות שונות: א) כאשר הפער בין המחיר ששולם בעסקה למחיר השוק עומד על שישית - העסקה קיימת, והמאנה חייב להשיב את ההפרש; ב) אם הפער נמוך משישית, מניחים שהמתאנה מוחל על ההפרש, ולכן אין חובה להשיב לו אותו; ג) אם הפער גבוה משישית - המונה יוכל לתבוע את ביטול המקח.¹

ואולם המקורות ההלכתיים שעסקו בדיני אונאה, מתקופת המשנה והגמרא ועד פוסקי הדורות האחרונים, בחנו מציאות חיים שונה מזו המודרנית. אם בעבר השוק שבו נערכו העסקאות כלל מוכרים רבים שהציעו מוצרים מעשי ידיהם, כיום במרבית החנויות (ובמיוחד במרכולים) הלקוח רוכש מגוון רחב של מוצרים שבעל החנות רכש מספקים שונים. בהתאם לכך, אם בעבר העסקאות כללו מוצר מסוג אחד, או לכל היותר מוצרים דומים, כיום עסקה כוללת סוגים שונים ומגוונים של מוצרים. במציאות הכלכלית המודרנית הבדיקה אם חנויות הן יקרות או זולות מבוססת על השוואת מחירו של 'סל' הכולל מוצרים שונים וסטנדרטיים בחנויות השונות. מרבית האנשים אינם מפצלים את הקניות שלהם בין חנויות שונות אלא בוחרים בחנות הזולה ביותר. לשם כך אף נוצרו אתרי מרשתת שמאפשרים להשוות היכן 'סל המוצרים' שהלקוח מעוניין בו נמכר במחיר הזול ביותר.

לאור זאת יש לברר אם כיום תביעת אונאה על חנויות המציעות מגוון רחב של מוצרים (כגון חנויות לממכר מזון) צריכה להתבסס על 'סל מוצרים' בהתאם לדרך השוק או שמא על מחירו של מוצר מסוים אחד בלבד. מקרה המבחן בעניין זה הוא כאשר אחד המוצרים נמכר ביוקר רב אך במסגרת קנייה של מספר מוצרים: הלקוח יטען כי על המוכר להשיב לו את ההפרש על אותו המוצר, ואילו המוכר יסרב בטענה שגובה על יתר המוצרים מחיר נמוך, ולכן הלקוח לא שילם יותר מאשר היה משלם אצל כל מוכר אחר.

א. מהו מוצר?

העיקרון המרכזי של דין אונאה הוא שכאשר אדם ניצל את חוסר הידיעה של חברו ומנע

1. להרחבה בנוגע לאפשרות יישום דין אונאה בימינו (מבחינת קביעתו של מחיר השוק, השפעת האפשרות להשוות מחירים על תביעת האונאה ומהיבטים נוספים) ראו במאמרי 'אונאה בעידן העסקאות באינטרנט', תחומין מב.



ממנו לבצע עסקה במחיר השוק או לקנות אצל מוכר אחר והגון,² עליו לתקן את העוול שעשה. לכן אם הלקוח בוחר אצל איזה מוכר לקנות, לפי השאלה אצל מי 'סל מוצרים' יהיה הזול ביותר ולא בגלל מחירו של מוצר מסוים, יש מקום לאפשר למונה לתבוע פיצוי בהתאם לעסקה שהיה אמור לבצע אלמלא הונו אותו. אולם מדידת האונאה ביחס ל'סל' מעוררת כמה קשיים, הן משום שלא ברור מה המשמעות של 'סל' אם כל לקוח קונה מוצרים שונים מסל הקניות הסטנדרטי, והן משום שלא מצינו התייחסות לתביעת אונאה שאינה מבוססת על רכישת מוצר ספציפי. על אף הקושי להוכיח מה הדין במקרה זה, בשל השינויים המציאותיים שנזכרו לעיל, דומני שניתן להביא ראיות אחדות למשמעות שיש לרכישת כמה מוצרים ביחד. ה'שלחן ערוך'³ התייחס לאפשרות לבצע עסקה באמנה⁴ וכתב שבעסקאות כאלה אין למכור את המוצרים הטובים לפי מחירם האמיתי ואת הגרועים לפי אמנה, וכך להתחמק ממרכיביה האמיתיים של העסקה. הסמ"ע⁵ הסביר את דבריו בעזרת דוגמה: אדם קנה עשר יריעות בד, וידוע שרכישה של כמה יריעות מורכבת מפריטים השונים באיכותם ובגודלם. אם מחירה של יריעה ממוצעת הוא שקל אחד, ומרבית היריעות למעשה שוות יותר או פחות מכך, אסור למכור את היריעות האיכותיות במחירן האמיתי (שגבוה משקל) ואת אלו שאינן איכותיות בשקל (דהיינו בהתאם למחיר ששילם עליהן), מכיוון שעסקה כזאת אינה משקפת את מחירו של המוצר. הדרך הנכונה לפי הסמ"ע היא להתייחס לכל הפריטים בעסקה כאל יחידה אחת, כנהוג בשוק, ולא לחלק אותה לפריטים מסוגים שונים. מדבריו ניתן להסיק שאדם שקנה מוצרים שונים בעסקה אחת יוכל לתבוע אונאה על המכלול, אף שהמוצרים שונים זה מזה.⁶

לענ"ד הדבר נובע מההבחנה בין המסחר בימינו לזה שנהג מדורי דורות. כפי שנזכר לעיל, בעבר התמקדו הסוחרים במכירה של מוצרים מאותו המין,⁷ אלא שבכל זאת הפוסקים

2. העיקרון הקובע הוא שהמחיר שהאונאה מחושבת ממנו הוא זה שבו היה הלקוח אמור לבצע את העסקה והמוכר המטעה מנע זאת ממנו (ראה מה שכתב הרב קרלין בספרו חוט שני, מילי דנזיקין, עמ' רצט).
3. שו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' כח.
4. דהיינו כאשר המוכר מפרט ללוקח את מרכיבי המחיר (כמה המוצר עלה לו וכמה הוא מוסיף עליו).
5. סמ"ע לשו"ע שם, ס"ק מז.
6. בחכמת שלמה, חו"מ סי' רט ס"ק ב, התייחס הר"ש קלוגר לשאלה אם אפשר לתבוע אונאה על רכישה של אתרוגים בכמות גדולה כאשר התברר ששיעור הפסולים בהם גבוה. לטענתו רכישה של כמה אתרוגים על דעת זה שמדובר בפריטים באיכויות שונות ושחלקם אף ימצא פסול, ומשום שמנהג העולם לבצע עסקה ולקחת את הסיכון, אי אפשר לתבוע אונאה על כך. לדבריו כמות האתרוגים הכוללת היא מושא המקח, ורק אם בה תהיה חריגה ממחיר השוק יש מקום לתביעת אונאה. במקום אחר, שם, חו"מ סי' רכז ס"ק ב, התייחס למקרה שבו אדם קנה חיטים, וכאשר טחן אותן התברר שהופקה מהן כמות קטנה של קמח ביחס לכמות החיטים שקנה. במקרה הזה פסק שמכיוון שהלקוח קנה דווקא חיטים ולא קמח, הוא איבד את זכותו לתבוע על הקמח, שהרי קיבל את כמות החיטים שסוכמה. בכסף הקדשים, לשו"ע, חו"מ סי' רכז ס"ק ב ד"ה הקונה סחורה, דן אם מי שקנה כמות גדולה של סחורה, המורכבת מפריטים שמחיריהם שונים זה מזה, וקיבל רק את חלקה, יכול לערוך אומדן לאותו החלק ולהשליך ממנו על הכלל, ובהתאם לכך לתבוע אונאה על כל העסקה. אומנם שאלה זו נוגעת לעניין אומדן, אך מכל מקום עולה מכאן שניתן לתבוע אונאה על מוצרים שונים שנרכשו בעסקה אחת, ולהתייחס אליהם כאל יחידה אחת.
7. כאנקדוטה אוכל לציין שבמהלך החיפוש אחר מקורות העוסקים בסוגיית האונאה כמעט לא נתקלתי במקרה שבו דנים על עסקה שבה רוכשים שני מוצרים שונים אצל אותו אדם.

התייחסו למוצרים שאיכותם ומחירם שונים זה מזה כאל מוצרים נפרדים במובנים מסוימים. פירושו של דבר שלעשרה תפוחים יש להתייחס כאל עשרה מוצרים שונים, שכן כל אחד מהם נבדל מהאחרים בגודלו, בטריטוריה ובצורתו, וכשקונים כמה פריטים ביחד, המחיר הכולל ישתנה משום שהעסקה מורכבת מפריטים באיכויות שונות.⁸ כאשר אדם קונה עשרה תפוחים,⁹ הוא מבין שלכל תפוח איכות אחרת, ושם היה קונה כל תפוח בנפרד, היה משלם מחיר אחר תמורת כל תפוח. אלא שבכל זאת קיים מחיר מוסכם לעסקה הכללית, משום ששני הצדדים מקבלים את הסיכון שעסקאות כאלה מבוססות עליו. בהתאם לכך כאשר אנו רואים תביעת אונאה על כמות של פירות, נמצא שזו למעשה תביעה על כמה מוצרים נפרדים. יתר על כן, לעסקה הכוללת עשרה תפוחים יש מחיר שוק שאפשר לתבוע לפיו אונאה, אף על פי שאותם התפוחים כמובן שונים מהתפוחים שהלקוח היה קונה אצל מוכר אחר. הנה כי כן, נמצא שלדעת פוסקי ההלכה אפשר להתייחס ל'סל מוצרים' כאל יחידה אחת ולתבוע עליה אונאה. לכך אפשר לצרף את ההבחנה המודרנית שלפיה דווקא בחינה של העסקה המלאה מאפשרת לברר אם מדובר במוכר הגון.

ב. תביעה כוללת או נקודתית?

כעת מתעוררת שאלה נוספת: אומנם הוכחנו שאפשר לתבוע אונאה על 'סל מוצרים' אם הוא נמכר ביוקר, אולם האם במקרה שכזה יוכל הלקוח לתבוע אונאה רק על מוצר יחיד מתוך העסקה? לדוגמה, אם הלקוח רכש מוצר אחד ביוקר ואילו את היתר במחיר נמוך באופן ניכר, כך שהרכישה בכללה בוצעה במחיר השוק, האם הוא יוכל לתבוע אונאה? מנגד, האם המוכר יכול לטעון שאין לתבוע אונאה על המוצר היקר כיוון שזהו המודל העסקי שלו, למכור כמה מוצרים יוקרתיים במחיר גבוה כדי להוזיל מוצרי יסוד? אם היה פער גדול במחיר עד כדי אפשרות של ביטול העסקה, הקונה עשוי לבחור שלא לתבוע אונאה, שכן אם רומה במחירו של מוצר אחד ואילו את היתר רכש בזול, ביטול העסקה כולה יאלץ אותו לרכוש את כל המוצרים מחדש אצל מוכר אחר, ולא רק את אותו המוצר.

בשו"ת 'גור אריה יהודא'¹⁰ התייחס הרב יהודה אריה לייב תאומים לראשונה לאונאה ברכישת מוצרים מרובים. במקרה הנידון לקוח קנה מוצרים אחדים ורצה לתבוע אונאה על אחד מהם, שעליו שילם מחיר מופרז, אך המוכר השיב לו שמכיוון שהעסקה כולה בוצעה במחיר השוק, אין כאן אונאה. הרב תאומים התלבט אם כאשר המוכר קובע מחיר לכל מוצר מדובר בהכרח על רכישות נפרדות, או שהמוכר יכול לטעון שיש לבחון את מכלול העסקה שבה נמכרו כל המוצרים.¹¹ אף שלא פסק באופן נחרץ, נראה שמסקנתו

8. כאמור בשו"ע הנ"ל בחלוקת עסקה שחלקה יבוצע לפי המחיר וחציה באמנה.

9. קל וחומר אם קנה אתרוגים שמחירם תנודתי יותר.

10. גור אריה יהודא, חו"מ סי' ו.

11. בתשובה התייחס לסוגיית קניין בכלים במסכת בבא בתרא פד ע"ב, שם אם פסקו מחיר לכל סאה מתוך העסקה הכוללת אז מדידה של סאה תביא לקנייתה המיידית. ייתכן שגם כאן בעצם כוונתו היא



היא שכאשר נהוג בשוק לנקוב מחיר לכל פריט ופריט וכך עשה המוכר, אפשר יהיה לתבוע גם אונאה במוצר ספציפי.¹² בספר 'משפט שלום'¹³ הגיב לתשובה זו וטען שהכול תלוי במנהג הסוחרים, ומכיוון שהלוקח יודע שבעסקה יש חלקים טובים יותר וטובים פחות והסכים לעסקה, הוא לא יוכל לתבוע אונאה.¹⁴

באשר למציאות של ימינו, נראה שנדרשת התייחסות כפולה. הלקוחות יכולים לרכוש מוצר מסוים הן לבדו והן כחלק מקנייה גדולה הכוללת מוצרים נוספים, ובשני המקרים מחיר המחירון של אותו המוצר יהיה זהה. אפשר להתייחס לכל פריט כאל יחידה עצמאית, אך גם כחלק מרכישה אחת של מוצרים מאותו הסוג.¹⁵ לפיכך אפשר לומר שדרך השוק להתייחס לכל פריט בשתי הדרכים הללו. למשל כאשר בודקים אם חנות מסוימת היא יקרנית או שדווקא מוכרת במחירים הוגנים, בוחנים הן את מחיריהם של מוצרים ספציפיים והן את מחיריהם של סלי מוצרים מסוימים, ורגילים לבקר את המוכר גם אם מכר פריט מסוים במחיר מופרז וגם אם קנייה של כמה פריטים שונים יחד הייתה יקרה אצלו יותר מבחנויות אחרות. כלומר למוכר אין לגיטימציה למכור במחיר מופקע גם פריטים יחידים וגם 'סל מוצרים'. בנוסף לכך, גם אם נאמר שאפשר לתבוע אונאה רק על 'סל מוצרים', במציאות היום אפשר לומר שכל פריט הוא 'סל מוצרים' שהיה אפשר לרכוש בפני עצמו. בעצם קיימים אין-ספור 'סלי מוצרים' שאת כולם המוכר מחויב למכור בהתאם למחיר השוק.¹⁶

על כן נראה לי שיש לאפשר ללוקח לתבוע אונאה הן על מוצר מסוים והן על מלוא העסקה שביצע.

סיכום ומסקנות

בניגוד לדרכי המסחר בימים עברו, שבהן כל מוכר מכר את תוצרתו השייכת לענף יצרני מסוים (כדוגמת חקלאי המוכר ירקות או רועה בקר המוכר חלב), כיום רוב העסקאות כוללות כמה מוצרים השונים זה מזה, והתפתחות כלכלית זו משפיעה על דיני האונאה. נראה שבקניית שבהן קונים כמה מוצרים שונים ברכישה אחת, ולכל מוצר יש מחיר קבוע ומוגדר, הלקוח יוכל לתבוע אונאה הן ביחס למוצר מסוים והן ביחס לקנייה הכוללת. עם זאת, כאשר מחיר העסקה הכוללת תלוי במכלול הפריטים שנרכשו ובמספרם (כדוגמת מבצע של מספר פריטים בסכום מסוים), לא ניתן יהיה להפריד ולתבוע אונאה על פריט מסוים מתוך העסקה.



לאותו הדבר, הלקוח קנה את כל המוצרים מלבד אותו המוצר שיש עליו תביעת אונאה, ושם באמת הלקוח יוכל לתבוע או את ההפרש ממחיר השוק או את ביטול רכישתו.

12. ראה נתיבות המשפט חידושים, ס' קפב ס"ק טו.

13. משפט שלום, חו"מ ס' רכז סע" ד.

14. ראה פתחי חושן (גניבה ואונאה), פרק יא הערה ה.

15. בדומה להתייחסות שהייתה בעבר לרכישת כמה פירות אצל מוכר יחיד.

16. זאת משום שבמרבית המקרים המוכר והקונה אינם מבצעים עסקה שמחירה מושפע ממספר המוצרים שבה ומהרכבם, אלא הלקוח בוחר מוצרים אחדים ומשלם עליהם בהתאם למחיריהם השונים.

הרב אורי סדן

ההיתר שעלה בעשן המשרפות – הצהרת עסקה אישית

הקדמה

מאמר זה הוא המשכם של שני מאמרים קודמים שפרסמתי תחת במה זו, 'אמונת עתיך'¹ ובהם סקרתי את הבסיס ההלכתי ל'היתר עיסקא' ואת אופן ההשתלשלות שלו מראשית התפתחותו על ידי תרומת הדשן ועד להיתרי העסקה המנוסחים כיום. במאמר זה אבקש לעסוק בהצעה הלכתית מהפכנית לפתרון בעיית ריבית באמצעות עריכת 'היתר עיסקא' אישי וחד־צדדי. ההצעה התקבלה אומנם בקרב רוב הפוסקים באירופה שלפני המלחמה, אולם מרביתם נהרגו על קידוש השם בשואה, ומאז היא נשארה מיותרת כאפיזודה הלכתית שנשכחה. מאמר זה אינו בא להציע אותה מחדש אלא להיות נר זיכרון למאות הרבנים הקדושים אשר היו שותפים לה ואשר חלקם, עם כל גדלותם, נשכחו מלב דואב.

א. הצעת הרב עזריאל מאיר איגר

מאז שנוצרה הבעיה של הלוואות בריבית מגופים פיננסיים, במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה, ומאז הפתרון שנמצא לה לקראת סוף המאה בדמותה של הצהרת עסקה שחתום עליה הגוף הפיננסי, התחוללו באירופה שינויים רבים. צמצום ההלוואות הפרטיות והרחבת ההלוואות הפיננסיות עם או בלי 'היתר עיסקא' הלכו ושחקו את ההקפדה על איסור ריבית, שהיה מוחזק עד לאותה העת כאיסור חמור בקרב אנשים יראי שמיים. זאת ועוד, במהלך אותן מאה שנים, עד למלחמת העולם השנייה, הפכה החברה היהודית מחברה דתית לחברה שרובה הגדול אינו מחויב לתורה ולמצוות. החתמת אדם שאינו שומר תו"מ על 'היתר עיסקא' נהייתה קשה עד בלתי אפשרית, אף שאיסור ריבית חל גם ביחס אליו. כתוצאה מכך איסור ריבית הפסיק להישמר כמעט באופן גורף, אפילו בקרב יהודים שומרי תו"מ.

בשנת תרפ"ד (1924) יצא הרב עזריאל מאיר איגר מלובלין² ביוזמה חדשה, שאליה הוא ביקש לצרף את גדולי ישראל. היוזמה היא החתמת כל אדם באופן חד צדדי על מסמך שבו הוא מצהיר כי כל פעילותו העסקית והפיננסית בעתיד תהיה בכפוף לתנאי היתר

1 'קנקן חדש מלא ישן - היתר העיסקא החדש של מכון כתר' אמונת עתיך 98 עמ' 89-102; 'משטר עסקה להיתר עסקא', אמונת עתיך 127, 93-102.

2 הרב עזריאל איגר, נינו של רבי עקיבא איגר, היה אדמו"ר בלובלין ומגדולי התורה בפולין בדור שלפני השואה. הוא עונה על ידי הנאצים ומת בייסורים, ונקבר בגטו ורשה, ערב האקציה הגדולה.

עיסקא (להלן 'הצהרת עיסקא'). על פי הצעתו כל היהודים יחתמו על הצהרה זו פעם בשנה,³ ולדעתו חתימה שכזו תועיל למנוע מהחותם עליה לעבור על איסור ריבית. וזהו נוסח ההצעה:⁴

שכל איש מישראל כשיתחיל לעסוק במשא ומתן, יהיה עליו חיוב שיכתוב בכתב ידו פעם אחת אצל הרב דמתא שבכל עיר שכל העסקים שיעשה במעות, הן מה שיתן אף לאחרים והן מה שיקבל מאחרים מעיד הוא על עצמו שהוא על אופן עסקא עפ"י תקנת חז"ל אם ישכח או שלא יוכל לדבר מזה בפירוש בעת נתינת או לקיחת המעות ואיך שיתפשר אז יהי על צד היתר עיסקא.

נוסח השטר שהרב איגר הציע שעליו יחתום כל אחד ואחד הובא בחוברת 'תקנה נחוצה' (עמ' 17).⁵ הצהרה זו שונה מ'היתר העיסקא' של המהרש"ם בעניין מהותי אחד:⁶ היא אינה נעשית על ידי גוף עסקי אלא על ידי אדם פרטי. עובדה זו הופכת להיות משמעותית כאשר אנחנו מדברים על החלטה להלוות בתנאי 'היתר עיסקא' אשר נעשית הרבה לפני מועד ביצוע ההלוואה, ובזמן ביצועה של ההלוואה ההחלטה אינה נזכרת ואולי כלל אינה זכורה. כאשר מדובר בגוף עסקי הפועל באמצעות דירקטוריון, הרי שהחלטותיו מחייבות את הפועלים בשמו, ואלו אינם רשאים לבצע פעולות שהדירקטוריון לא הסכים להן. עובדה זו ידועה גם למתעסקים עם הגוף העסקי, ולכן התניה מראש אינה בלתי סבירה. לעומת זאת כאשר מדובר באדם פרטי, הוא רשאי לקבל החלטות ולשנותן בכל עת, ואין הלוואה שביצע במועד מסוים כפופה לתנאים שקבע קודם לכן.

את הבעיה הזו פותר הרב איגר באמצעות השוואה לדין מודעה בנדירים, המופיע במסכת נדרים (כג ע"ב):

הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל.

מדין זה אנחנו למדים כי ניתן להתנות תנאי הרבה זמן מראש, ולהסתמך עליו בעת ביצוע המעשה, ואם כן יכול אדם להתנות כי כל הלוואותיו יהיו בתורת עסקה ולהסתמך על התנאי בזמן ביצוע ההלוואה. גם אם נקבל את ההשוואה לדין נדרים, הרי שבנדירים דין זה מוגבל ביותר, וכפי שאומרת הגמרא:

3. ההצעה המקורית הייתה כי החתימה תיעשה באופן חד פעמי, אך הרב מאיר אריק, אשר היה הראשון לשמוע על ההצעה, הציע כי כדי שלא ישתכח הדבר, החתימה תחודש מדי שנה בעשרת ימי תשובה, בדומה ל'מסירת מודעה' הנעשית בסיומה של התרת הנדרים אותה מקובל לעשות בימים הנוראים, וכדלהלן. כך גם דרש האדמו"ר מגור במכתב תמיכתו בהצעה (תקנת רבים עמ' 92). הרב איגר מקבל את התיקון ושולח לרבנים את ההצעה המתוקנת הכוללת חידוש החתימה מדי שנה. לדעת הרב יצחק מאיר הכהן רפפורט (קונ' תקנת ריבית עמ' 7) לא ניתן להסתמך על חתימה חד פעמית מסיבה נוספת: לא ניתן להשתעבד ולשעבד למי שאינו בעולם, ואם יעשה זאת פעם בחיים, ייתכן ויתעסק עם אנשים שלא היו בעולם בעת חתימתו.

4. 'הצעת תקנה נחוצה' עמ' 3.

5. נספח א למאמר.

6. לדעת הרב מאיר אריק (הצעת תקנה נחוצה עמ' 6) אין כל הבדל מהותי בין 'היתר עיסקא' של הבנקים, אשר נתקן על ידי המהרש"ם (שאותו החליף הרב אריק ברבנות יאזלוביץ) ואשר הפך להיות מקובל בבנקים השונים באותה העת, ובין הצהרת עסקה זו.

הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר. אי זכור, עקריה לתנאיה וקיים ליה לנדריה! **אמר אביי**, תני: ובלבד שלא יהא זכור בשעת הנדר. **רבא אמר**: לעולם כדאמרין מעיקרא, הכא במאי עסקינן - כגון שהתנה בראש השנה ולא ידע במה התנה, והשתא קא נדר, אי זכור בשעת הנדר ואמר על דעת הראשונה⁷ אני נודר - נדריה לית ביה ממשא, לא אמר על דעת הראשונה אני נודר - עקריה לתנאיה וקיים לנדריה.

כלומר לפי דעת אביי ההתניה מועילה בתנאי שלא יזכור את התנאי בשעת הנדר, שאם נמצא שזכר ובכל זאת נדר - הרי שביטל נדרו את תנאו. בדעת רבא, שהלכה כמותו, נחלקו הראשונים:⁸ יש שכתבו כי הסכים למעשה עם דעת אביי, ויש שסברו כי לעולם נדר מאוחר מבטל תנאי מוקדם, ולא ניתן להסתמך על תנאי מוקדם אלא אם האדם התכוון להסתמך עליו בשעה שנדר. למעשה ה'שלחן ערוך'⁹ מביא את שתי הדעות ומכריע כי ראוי להחמיר כדעה המצמצמת את היכולת להסתמך על התנאי למקרים שבהם האדם התכוון לכך, וזו לשונו:

מי שהתנה ואמר: כל נדרי שאדור עד זמן פלוני יהיו בטלים, ונדר בתוך הזמן, אם הוא זוכר לתנאו בשעת הנדר, נדרו קיים שהרי מבטל תנאו בשעה שנודר; ואם אינו זוכר לתנאו בשעת הנדר, התנאי קיים והנדר בטל. ויש אומרים שאין התנאי מועיל לבטל הנדר, אלא אם כן יזכרונו תוך כדי דיבור לנדר ויאמר בלבו שהוא סומך על התנאי, ויש לחוש לדבריהם.

בנקודה זו הולך הרב איגר בשני אפיקים: באפיק אחד הוא טוען כי למעשה יש להכריע¹⁰ כדעת התוספות והרמב"ם המובאת ב'שלחן ערוך' בסתמא, ולהסתמך על התנאי בכל מקרה שבו אין המתנה זוכר את העובדה שחתם על 'היתר עיסקא' אצל הרב לפני זמן מה. באפיק שני הוא טוען כי יש לחלק בין נדרים שבהם ייתכן והמצב שבו האדם מחויב בנדר טוב יותר לעבודת ה' של האדם, ולפיכך ייתכן שביטל נדרו את תנאו, לבין 'היתר עיסקא', שם בוודאי כפיפות ההלוואה להיתר עיסקא, כפי שהתנה, טובה יותר לעבודת ה' של האדם מהלווה בריבית.¹¹ בכל מקרה ברור כי גם אם מסתמכים על הדעה המקלה, ה'היתר עיסקא' מראש מועיל אך ורק במקרה שבו האדם שכח מקיומו של המסמך, וגם

7. המושג 'על דעת ראשונה הוא עושה' הינו מושג הלכות מעולם הדינים שבהם נדרשת מחשבתו של האדם (כגון דין לשמה בקודשים, ראה זבחים ב ע"ב ועוד). העובדה שדין זה, הנאמר בהלכות נדרים, נשען על העיקרון הכללי ש'על דעת ראשונה הוא עושה', יש בה משום אסמכתא לכך שניתן להרחיבו גם לתחומים נוספים. כך אכן עושה רבי שמואל ענגיל (בעל שו"ת מהר"ש, הצעת תקנה נחוצה עמ' 8). וראה בתשובתו של רבי אהרן קוטלר (שו"ת משנת רבי אהרן סימן כ), שהבין כי מדובר על שני יסודות נפרדים לתקנה.

8. בתוספות נדרים כג ע"ב ד"ה רבא, וברמב"ם, הלכות נדרים פרק ב הלכה ד.

9. שו"ע, יו"ד סי' ריא סעי' ב.

10. כפי שהכריע הט"ז, יו"ד סי' ריא ס"ק ג.

11. בתשובתו התומכת בהצעה זו (הצעת תקנה נחוצה עמ' 5), הרב אליהו קלצקין (רבה של לובלין, נחשב למנהיגי העדה החרדית, אף שהיה תומך נלהב בציונות ואף עזב את רבנות העיר הגדולה לובלין כדי לעלות לירושלים ולהינשא בה) כותב כי גם אם נאמר שרבא חולק על אביי, הרי שבמקרה זה, שאלמלי ההסתמכות על התנאי נמצא שהאדם מלווה בריבית, גם רבא יודה, שכן על פי הדין הריבית אינה חלה, וממילא לא נעשית מחשבתו, ולכל היותר בגבייתה יש גזל.

שכח לעשות 'היתר עיסקא' בשעת ההלוואה. במידה והאדם זכר את קיומו של ה'היתר עיסקא' שעליו חתם מראש ובכל זאת ביצע הלוואה בריבית, בניגוד למסמך שחתם עליו, לא יועיל ההיתר להצילו מאיסור ריבית.

יסוד נוסף להיתר מניח הרב אליהו קלצקין.¹² לדעתו יש מקום לעשות שימוש בעיקרון האומר כי 'כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה'.¹³ עיקרון זה, שמקורו הלכות קדשים, אומר כי במקום שבו נדרשת כוונה מסוימת במעשה, ובפעם הראשונה שבה האדם עשה את המעשה הוא התכוון בכוונה הנדרשת, אזי גם אם בפעמים האחרות שבהן עשה את המעשה הוא לא התכוון, יש להניח כי כוונתו הייתה ככוונתו הראשונה. ביסוס ההצעה על יסוד זה מרחיב את האפשרות להשתמש בהצעה גם למקרים שבהם האדם זכר את הצהרתו ובכל זאת נמנע מלציין במפורש כי ההלוואה נעשית על פי 'היתר עיסקא'.¹⁴ לדעת הרב ישראל זאב מינצברג¹⁵ יש מקור להרחבת עיקרון זה, של הסתמכות על הצהרה מוקדמת, גם לדיני תנאים, שם אומרת הגמרא:¹⁶

אמר לה בפני שנים הרי זה גיטך על מנת שתשמישי את אבא ב' שנים, וחזר ואמר לה בפני שנים הרי זה גיטך על מנת שתתני לי מאתים זוז - לא ביטל דברי האחרון את הראשון...

ומבאר הראב"ד:¹⁷

שמעינן מינה שהתנאים שאדם מתנה קודם מעשה והלך ועשה מעשה בסתם שעל התנאים עשה ולא בעינן תנאי בשעת מעשה.

הראב"ד מוכיח זאת מהתוספתא¹⁸ הקובעת כי כאשר הצדדים דנו בדבר התנאים לעסקה ולא הגיעו לכלל הסכמה ונפרדו, ולאחר מכן אחד הצדדים ביקש לבצע את העסקה מבלי לדבר על תנאים כלל, יש להניח כי קיבל את תנאי הצד השני:

זה אומ' במנה וזה אומ' במאתים והלך זה לביתו וזה לביתו ואחר כך תבעו זה את זה אם הלוקח תבע את המוכר ייעשו דברי מוכר ואם המוכר תבע את הלוקח ייעשו דברי לוקח.

ב. הפולמוס סביב הצעתו של הרב איגר

הרב עזריאל מאיר איגר שולח את הצעתו לגדולי ישראל בפולין¹⁹ ובארץ ישראל, ומקבל את תגובותיהם. את התגובות הוא מעלה בשני קונטרסים: האחד בשם 'הצעת תקנה

12. הרב קלצקין שם. וכ"כ הרב ירוחם ברנשטיין (באותה העת שימש ראב"ד של החסידים בירושלים וחבר מועצת הרבנות הראשית, תקנת רבים עמ' 36).

13. זבחים ב ע"ב, שבת צא ע"א ועוד.

14. כך מסיק הרב אהרן קוטלר בתשובתו, ראה להלן.

15. הרב ישראל זאב מינצברג (באותה העת היה רב בעדה החרדית בירושלים, תקנת רבים עמ' 29). שנים מספר קודם לכן פרסם קונטרס ארוך המתנגד למתן זכות בחירה לנשים לוועד הלאומי בשם 'זאת חוקת התורה'.

16. גיטין עו ע"א.

17. השגות הראב"ד, על הרי"ף מסכת גיטין לז ע"ב, כך פסקו גם בית הדין בת"א כמובא בפד"ר א עמ' 310.

18. תוספתא מסכת קידושין פרק ב הלכה ט.

נחוצה' (ורשא תרפ"ט), והשני בשם 'תקנת רבים'. בקונטרסים אלו הוא פורס את הצעתו ומקבל את תגובות הרבנים. חלק גדול מן הרבנים, ובהם גדולי אותו הדור, תומך בהצעה,²⁰ אולם חלק מן הרבנים מסתייג ממנה - מכולה או מחלקה - מסיבות שונות. מי שהיטיב לנסח את מרבית ההסתייגויות מהתקנה היה רבי אהרן קוטלר.²¹

1. דחיית ההשוואה לדיני נדרים

ההצעה מבוססת על דיני מודעה בנדרים, אך אין להשוות דיני נדרים לתנאים הנקבעים בין שני אנשים ומחייבים את הסכמתם ברגע ביצוע העסקה.²² זאת ועוד, מודעה מועילה

19. את ההצעה מעלה הרב עזריאל איגר לראשונה בשנת תרפ"ד, במכתב שהוא שולח לרבנים שונים. במקביל הוא מפרסם את הצעתו בכתבי עת שונים, כגון כתב העת 'בית ועד לחכמים' (שנה חמישית תרפ"ו סימן א. כתב עת זה יצא לאור באותה העת בסאטמר - הונגריה, ומטרתו הייתה לרכז חידושי תורה במגוון נושאים). אחר קבלת התגובות (שחלקן נדפסו גם כן בכתב עת זה) וריכוזן בקונטרס 'הצעת תקנה נחוצה' (ורשא תרפ"ט) נשלחה ההצעה כהחלטה רשמית של אגודת הרבנים בפולין, וזו פורסמה בקונטרס שריכז את כלל ההתכתבויות בנוגע להצעה ('תקנת רבים' ורשא תר"צ). על ההצעה היו חתומים גם הרבנים הרב צבי יחזקאל מיכלסון הי"ד (הרב מפלונסק, אב"ד בוורשא) ושלמה דוד כהנא (תלמיד הרב יצחק אלחנן ספקטור, ממייסדי אגודת הרבנים בפולין, מהפעילים להתרת עגונות מלח"ע הראשונה, שהתיר אלפי עגונות במהלך השואה ולאחריה. עלה לארץ בזמן המלחמה ושימש רב הרובע היהודי עד לנפילתו).

20. בין התומכים: הרב אליהו קלצקין (הצעת תקנה נחוצה עמ' 5); הרב מאיר אריק (שם עמ' 6); הרב שמואל ענגיל, האדמו"ר מגור (הרב אברהם מרדכי אלטר מגור, הכותב על ההצעה 'איני יודע מקום שאלה למה לא אסכים על זה?', תקנת רבים עמ' 92); הרב דוד בורנשטיין (האדמו"ר מסוכצ'וב, בנו של ה'שם משמואל'), שטען כי הציע בעצמו הצעה שכזו שנים מספר קודם לכן; הרב שלום יוסף הלוי פיגנבוים, רבה של לוקטש, מחבר שו"ת 'משיב שלום' (תקנת רבים עמ' 5); הרב מנחם מנדל קירשבוים הי"ד (מגליציה, אב"ד פרנקפורט, ברח לבלגיה בזמן השואה ונעקד"ה באושוויץ, תקנת רבים 10); הרב נחום וידנפלד (רבה של דומברובה, בעל 'חזון נחום', מגדולי המשיבים בדורו, הושפל עם התפילין שלו על ידי הנאצים ונפטר משברון לב מייד לאחר מכן) שמציע להנהיג את ההחתמה לפני בית דין מזדמן, בדומה להתרת נדרים ולא דווקא לפני בית הדין המקומי (תקנת רבים 12); הרב יצחק אייזק הירשוביץ הי"ד (רבה של העיירה וירבלין, תלמידו וחתנו של הרב אליעזר גורדון, ראש ישיבת טלז), אשר מציע (שם עמ' 13) כי הרב המקומי יפרסם את שמות החותמים על ההצהרה וכך יפתור את הבעיה של ידיעת האחד מחתימתו של האחר. כן דעת הרב משה מנחם וינברג, אלא שמוסיף שמסתבר שהדבר לא יועיל להלוואות לצורך צריכה שוטפת אלא רק למטרות עסקיות (שם עמ' 16). לדעת הרב משה שמואל בלייכר (אב"ד קרקוב, שם עמ' 20) ההצהרה מועילה רק מכוח תקנת בית דין שלא יעשו הלוואה אלא ב'היתר עיסקא', וכל המלווה - על דעת בית דין עושה זאת. לדבריו מובן שלא ניתן להסתפק בבי"ד מזדמן, אלא חובה לעשות התקנה דווקא בבית הדין המקומי. אומנם הרב בלייכר מערער על עצם הצורך בתקנה, שכן אם אדם אינו מעוניין לעשות 'היתר עיסקא', איננו מחויבים להציל אותו מעבירה. עוד הסכימו להיתר הרב יעקב ליפשיץ הי"ד (רבה של קונין עש, שנעקד"ה ע"י הנאצים), הרב ירוחם ברנשטיין (תקנת רבים עמ' 36) והרב אברהם לייב זילברמן (רבה של צפת, השתתף עם הראי"ה קוק במסע המושבות) (תקנת רבים 40); הרב אברהם נתן אלברג הי"ד (תקנת רבים 50); הרב יצחק ויסברוט הי"ד, הרב פנחס גרהר מאושוויץ; הרב אברהם מנחם הלוי שטיינברג, רבה של ברודי, 'בית ועד לחכמים', תרפ"ח עמ' יח, ועוד.

21. רבי אהרן קוטלר, אז ראש ישיבת סלוצק-קלצק, בשו"ת משנת רבי אהרן, חלק א סימן כ. טענות דומות לאלו השמיע הרב מנחם מנדל אלטר מגור הי"ד (בנו הצעיר של השפת אמת ואחיו הצעיר של האמרי אמת, כיהן כרב בפאביניץ ובקאליש. שימש ראש אגודת הרבנים בפולין החל משנת תרצ"ד. נרצח בטרבלינקה בקיץ תש"ב, הצעת תקנה נחוצה עמ' 14), אם כי למעשה גם הוא אינו מתנגד עקרונית להצעה וסבור כי הדבר בגדר של 'לתפוש הרע במיעוטו'.

22. טענה זו נשמעה גם מהרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים באותה העת, תקנת רבים עמ' 35; תשובתו זו הודפסה שוב בשו"ת הר צבי, שו"ת הר צבי יו"ד סי' קמא; לצורך העניין, גם אם שני הצדדים

לבטל נדר, אך אינה מועילה ליצור משהו חדש, ואילו בהצהרת העסקה מבקשת ההצהרה לא רק לבטל את הסיכום על אודות הריבית אלא ליצור יש מאין עסקה מורכבת של פיקדון, הלוואה, שכר טרחה ועוד. יתר על כן, דיני נדרים ייחודיים בכך שהיכולת של התנאי המוקדם לבטל את הנדר מבוססת על דיני התרת נדרים בפתח,²³ וכפי שכותב הר"ן:²⁴

ונ"ל דלא מצי למידן הכי משום דנדרו עצמו היינו טעמא דהיכא דאתני מעיקרא לא חיילי כלל, משום דכיון דשכח תנאו בשעת נדרו ה"ל נדר בטעות ולא חייל כלל וכו' ואפילו הכי ההוא גוונא גופיה לא מבטל להו לאחר שידור, דהא כל נדר שהוא ניתר בפתח טעות הוא, דמה לי אי מצינן למימר דאילו ידע מה דאתני מעיקרא לא היה נודר ומה לי אי מצינן למימר אילו ידע האי פיתחא דידע השתא לא היה נודר, דא ודא אחר היא, אלא מאי אית לך למימר דנהי דבהאי גוונא אינו מתיר לעצמו לאחר הנדר, כל שקדם ההוא גוונא גופיה לנדר הרי הוא מתיר לעצמו. ואכן מצאנו שבדברים שבין אדם לחברו התנאים צריכים להיות ברורים יותר מאשר בדיני נדרים,²⁵ וא"כ דיני נדרים אינם יכולים להיות מקור להסתמכות על הצהרה המקדימה את ההתקשרות. עוד יש לומר כי יסוד דין מודעה בנדרים נובע מן העובדה כי התורה נתנה כוח לאדם לאסור על עצמו את המותר, ולפיכך:

כשאומר שכל נדרים שידור יהיו בטלים, סילק א"ע מכח זה, ואינו רוצה בו, וממילא כשנדר אח"כ הוי כאילו אחר אסר עליו וממילא דאין הנדר חל וזה ניחא התם בנדר אבל בנ"ד כיון דבשעת נתינת המעות אח"כ המלוה והלוה אומרים שהם בתורת הלואה ואדם יכול לעשות בממון שלו כרצונו... ממילא מה מהני זה שאמר מקודם או אפי' כתב שמקבל על עצמו שכל עסקיו יהיו בתורת עיסקה הא עתה הוא חוזר מדיבורו בזה שאומר שנותן לשם הלואה ולא לעיסקה.²⁶

ג. דהיית השימוש בעיקרון כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה.

כאמור לעיל הרב אליהו קלצקין הרחיב את הבסיס להצעה על יסוד הסברה 'כל העושה על דעת ראשונה הוא עושה'. ואולם, טוען הרב קוטלר, אם האדם הגדיר בשעת ביצוע ההלוואה כי הוא מבצע הלוואה בריבית, לא ניתן עוד לומר כי הוא עושה על דעת

יחתמו על הצהרה שכזו, הדבר לא יהפוך את ההלוואה בריבית שביצעו לעסקה מותרת (למעשה התגלעה מחלוקת בין רבני ירושלים: רבה של ירושלים, הרב צבי פסח פרנק, שהיה ליטאי, מתנגד להיתר זה, ואילו הרב ירוחם ברנשטיין, ראב"ד החסידים, מסכים להיתר זה).

23. גם את הטענה הזו טוען הרב צבי פסח פרנק (שם).

24. ר"ן, נדרים עה ע"ב ד"ה הא כדאיתא.

25. דוגמה לכך מביא הרב מינצברג (שם) מלשון הרמב"ן בחידושו, בבא בתרא קכו ע"ב: 'כי גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן הני מילי כיוצא בו שהוא תנאי שבין אדם לחברו אבל תנאי שבינו לבין עצמו בכל ענין הוי תנאי, והטעם נותן שהרי מדעתו התנה ורוצה הוא לקיים תנאו, הילכך אף תנאי כפול לא בעינן'.

26. הרב דוד בער מאזרקאווי"ד (היה רבה של העיר אוזורקוב שלייד פולין ושימש סגן יו"ר אגודת רבני פולין, נעקד"ה בשואה, תקנת רבים עמ' 81).

ראשונה, שכן דבריו האחרונים עומדים בניגוד גמור להצהרתו המקורית. יתר על כן, לא מצאנו שימוש בעיקרון זה אלא במקרה שבו האדם מגדיר בינו ובין עצמו את כוונתו, אולם כאשר מדובר בעסקה בין שני אנשים ואחד מהם אינו שותף כלל ל'דעתו הראשונה' של מי שהוא מתעסק איתו, אין הדבר מועיל להגדיר את דעתו שלו.²⁷ זאת ועוד, במידה והמצהיר לא בירר אם מי שכנגדו אף הוא חתום על הצהרה דומה, בודעו שהצהרה חד צדדית אינה מועילה, אזי להצהרתו גופא אין כל משמעות, שכן הוא ביטל אותה בעצם התעסקותו עם מי שלדעתו אינו חתום עליה.

הרב קוטלר טוען גם שיש להבחין בין הלכות שבהן המחשבה כשלעצמה היא זו שיוצרת את המציאות ההלכתית, ובין הלכות שבהן המעשה בשיתוף הכוונה יוצר חלות הלכתית: יש לחלק בין פיגול או לשמה דקרבנות דהוי רק דין מחשבה בלבד, ואינו עושה שום חלוק רק דהדין חל ממילא... ובה אמרינן כיון דמסתמא על דעת ראשונה הוא עושה חשוב כמחשבה לפסול את הקרבן... מה שאין כן גבי קניינים דבעינן שיעשה קניינים והתחייבות בדואי דבעינן עשיה מפורשת ואין זה דין מחשבה רק מעשה קנין ואם יכון באופן אחר עושה קנין אחר לא שייך כלל לומר שיחול ממילא קנין חדש שלא נתכוון לו בשביל דעתו הראשונה שלא היתה כלל בשעת מתן מעות.

כלומר דין 'כל העושה על דעת...' לא נאמר אלא כאשר המחשבה כשלעצמה היא המגדירה את האיסור וההיתר,²⁸ אולם בעסקאות שבין אנשים מדובר במעשה אשר יש לו חלות משפטית, ושם המחשבה חייבת לבוא לידי ביטוי במעשה מוגדר כדי להקנות לו חלות, ולא די במחשבה שחלפה ועברה כבר.

27. כך כתב גם הרב יצחק יעקב וויס, שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' כ; התשובה נכתבה בשנת תרפ"ח בהיות הרב וויס אברך צעיר. המנחת יצחק קורא על אודות היוזמה בכתב העת 'בית ועד לחכמים', שם הוא רואה את תשובת הרב אברהם מנחם שטיינברג מברודי שתמך ברעיון. הוא עצמו מתנגד לרעיון, ואת התנגדותו הוא שולח לעיונו של חותנו הראשון הרב פנחס צימטבוים הי"ד, אב"ד בגרוסוודיין. (אחרי שניצל מהשואה חוזר הרב וויס עירי לגרוסוודיין כדי להציל את רכושו וכתביו, ובהם תשובה זו, ואחרי שנים ספורות מודפסת התשובה בכרך הראשון של השו"ת מנחת יצחק שיוצא לאור בלונדון). לדעת המנחת יצחק, במקום שבו נדרש תנאי או גילוי דעת במכר, לא ניתן להסתמך על תנאי המוקדם למכר, ועל כה"ג נאמר דברים שבלב אינם דברים. מעין סברה זו כתב הרב דוד בער מאזרקאו הי"ד (שם עמ' 82) וטען כי לא מצאנו סברה זו במפורש אלא ביחס לאיסורים ולא ביחס לממונות, וכלל נקוט בידינו (כתובות מו ע"ב) שלא לומדים ממונא מאיסורא. על כך משיב הרב איגר (שם עמ' 85) שבהחלט מצאנו שימוש בכלל זה גם בדיני ממונות בתשובת הריב"ש (מובאת בב"ש אהע"ז סי' קיד), בש"ץ שנשכר על דעת תנאים הראשונים. המנחת יצחק העלה בדעתו אפשרות זו, וכתב כי גם אם ניתן למצוא את השימוש בעקרון 'על דעת ראשונה הוא עושה', גם בעסקה בין שני אנשים, הדבר מוגבל למקרה בו שני אנשים סיכמו ביניהם עסקה אחת על פי תנאים מסויימים, ולאחר מכן ביצעו עסקה נוספת מבלי לציין האם התנאים שהותנו בעסקה הראשונה מחייבים אותם. במקרה זה יש להחיל את התנאים הראשונים גם על התקשרויות נוספות של אותם האנשים תוך הסתמכות על הסכמתם המוקדמת המשותפת.

28. ומוסיף הרב דוד בער שגם בתחומים אלו תועיל התניה מראש רק בשרשרת מעשים שניתן לראותם כיחידה אחת (כגון כתיבת ס"ת לשם קדושת ס"ת), ולא במעשים שלא ניתן לראותם כיחידה אחת, כגון כתיבת שם ה' בקדושה (ש"ך, יו"ד סי' רעו).

ד. ספקות במציאות ובהלכה

גם אם נאמר כי באופן תיאורטי ההצהרה עשויה להיות תחליף לעשיית 'היתר עיסקא' מפורש בעת ההלוואה, הרי שעצם העובדה כי אפשרות ההסתמכות תלויה בדעתם של הצדדים (שכן אם אחד מהצדדים מתכוון בליבו בשעת ההלוואה שלא להיות כפוף להצהרתו, הוא אינו כפוף לה, וההלוואה אינה אלא הלוואה בריבית), היא הופכת את גביית הרווח על פי תנאי ההיתר לבלתי אפשרית. זאת משום שבמידה והיו רווחים, יוכל הצד המתחייב לשלם לטעון שההצהרה לא חלה במקרה זה, ואם כן בשעת העסקה אף אחד מהצדדים אינו יודע בוודאות אם תנאי התשלום יהיו תנאי העסקה או תנאי ההלוואה בריבית, ולכן ההלוואה נשארת בהגדרתה האחרונה - הלוואה בריבית. כמו כן הואיל וההסתמכות על ההצהרה נתונה במחלוקת, יוכל המתחייב לשלם לטעון 'קים לי' כדעות הסוברות שההצהרה אינה תקפה, וממילא היכולת לגבות על פי תנאי העסקה הולכת ומתרחקת.

נוסף על טענות אלו, מפי כמה רבנים נשמעו טענות נוספות כנגד ההצעה.

ה. הצהרה חד צדדית הסרת משמעות

עסקא, כמו כל התקשרות ממונית בין אנשים, מחייבת את הסכמתם של שני האנשים לתנאיה, ולא די בהסכמתו של אחד לחייב את חברו לעמוד בתנאים שלא העלה כלל בדעתו. לכן בכל ההיתרים עד להיתרו של המהרש"ם מצאנו את הדרישה כי 'היתר עיסקא' ייעשה לכל הפחות על דעת שני הצדדים, ובמידה ואין עדים החתומים עליו מטעמם, עליהם לאשררו בחתימתם. לוויתור על הסכמתו המפורשת של הלווה הסכים לראשונה המהרש"ם, כאשר הוא ניסח את 'היתר עיסקא' חד צדדי עבור הבנק בברז'אן. ואולם הוויתור נעשה באופן מושכל, שכן הוא הניח כי חתימה של דירקטוריון הבנק בפני בית דין, ובפרט כאשר ההיתר תלוי על קיר הבנק גלוי לכל העמים, ובתוכם הלווה, מאפשרת להניח באופן סביר כי הלווה מהבנק ידע שההלוואה כפופה ל'היתר עיסקא', ואע"פ שלא חתם עליו בעצמו, הסכים לכל תנאי בעצם הסכמתו לקחת הלוואה מהבנק.²⁹ ואולם בהצהרת העסקה של הרב איגר העיקר חסר מן הספר, שכן היא נעשית באופן חד צדדי, והמלווה כלל אינו יודע אם הלווה חתם על הצהרה דומה, ואם כן אין כל משמעות לתנאים שהצהיר עליהם בינו לבין עצמו, בעוד הלווה יודע ומתחייב לתנאים אחרים לגמרי ואינו יודע כלל לאלו תנאים התחייב המלווה לפני זמן רב, אם בכלל.³⁰ בנוגע לטענה זו עונה הרב איגר ואומר כי מלבד ההנחה כי במרבית המקרים הלווה מסכים לתנאי ההלוואה כפי שהוכתבו על ידי המלווה, הרי שתנאי ה'עיסקא' טובים יותר מתנאי

29. כך סברו הרב מנחם מנדל אלטר מגור (שם), והרב מינצברג (תקנת רבים עמ' 34), ולפיכך הסיקו כי אם הלווה לא חתם על הצהרה מקבילה, לא תועיל הצהרת המלווה כשלעצמה לפתור את בעיית הריבית.

30. הרב צבי פסח פרנק והרב יצחק יעקב וויס מעלים גם טענה זו. את הדרישה של הסכמת הלווה לתנאי 'היתר העיסקא' מוכיח הרב מנחם מנדל מגור מדברי הלבושי שרד הנזכרים לעיל. לדעת הרב איגר דברי הלבושי שרד לא נאמרו אלא במקום שבו תנאי העסקא גרועים מתנאי ההלוואה (כגון בעניין מועד הפירעון), שם נדרשת הסכמתו במפורש.

ההלוואה, שכן בהינתן תנאים מסוימים הוא יכול להישבע או להביא עדים ולהיפטור מתשלום, ואם כן ודאי שיש להניח כי הסכים לדעת המלווה וקיבל את המעות בתורת 'עיסקא'.

1. הצהרה מוקדמת של הלווה היא הסרת משמעות

הצהרה שהלווה מצהיר אינה מועילה, שכן אין לו שליטה בתנאי ההלוואה ואין הוא יכול באמצעות הצהרה חד צדדית לחייב את המלווה להפוך חלק מהלוואתו לפיקדון שייתכן ובתנאים מסוימים כלל לא יוחזר. בנוגע לטענה זו, שאין משמעות לחתימה מראש של הלווה עוד לפני שנוצרה בכלל ההלוואה, עונה הרב איגר כי חתימת הלווה על ההצהרה אינה התניה (שאכן לא שייכת מצידו של הלווה) אלא שעבוד עצמו בתורת עיסקא למי שיתן לו מעות, אף שבעת הנתונה יוגדרו (בטעות) כהלוואה. נוסח ה'היתר עסקא' של מחצה פיקדון ומחצה הלוואה הופך את המלווה והלווה לשותפים, ושותפות זו מחייבת קניין גמור.³¹ חתימה על מסמך ההופך במחי קולמוס כל הלוואה עתידית לעסקה הינה הערמה גדולה שאין לעשותה באיסורי דאורייתא, וספק רב אם היא מועילה אפילו בדיעבד.³²

2. השש לשותפות באיסורים

הפיכת כל הלוואה או מתן אשראי הנושא ריבית ל'עיסקא', משמעותה המשפטית היא הפיכת המלווה לשותף בעסקיו של הלווה. במציאות שבה ציבור רחב אינו שומר תורה ומצוות, ובפרט שבת, אזי שותפות בעסקיו משמעותה שותפות בעסקים מחללי שבת. אי לכך הפתרון של החלפת איסור ריבית באיסור שכר שבת וחיזוק ידי עוברי עבירה - אין בה פתרון מושלם אלא החלפה של איסור חמור באיסור קל יותר. לא ייתכן לתקן תקנה

31. טענה זו העלה הרב יצחק מאיר הכהן רפופורט (תקנת רבים עמ' 6). לדבריו תקנה זו מועילה רק בנוסח 'היתר עיסקא' שבו הלווה מקבל הכול בפיקדון עד אשר ירוויח בו כשיעור המוסכם, ולאחר מכן יהפוך הסכום כולו (למעט הרווח) להלוואה (וזהו ה'היתר עיסקא' המקורי של המהר"ם). במקרה שכזה הלווה אינו אלא שליח, וניתן למנות שליח הרבה לפני השליחות.

32. טענה זו העלה הרב אליהו בומבך הי"ד (רבה של העיירה אושוויץ, תקנת רבים עמ' 75). אומנם נחלקו האחרונים בשאלה אם הערמה מועילה בדאורייתא. לדעת התבואות שור (פסחים כא ע"א ד"ה מתני') הערמה אינה מועילה להימנע מאיסור דאורייתא, ולכן אסר למכור בהמות לגוי על מנת שזה יאכילן חמץ בפסח, וז"ל: 'הלא מוכחא מילתא דהערמה טובא שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך, וזה אין דרכו למכור כך, ועל הרוב הקונה הוא עני וקונה בכמה מאות חמץ, כנהוג עתה, שאין מוכרים בדבר מועט' (מכירת חמץ הנהוגה, בניגוד למכירת הבהמות, נועדה להימנע מאיסור דרבנן בלבד, שכן אחרי ביטול חמץ אין האדם עובר עוד על איסור דאורייתא של בל יראה). אכן על דבריו חלקו אחרונים רבים וסברו שהערמה מועילה גם על מנת להימנע מאיסור דאורייתא, ראה דברי הגאון מליסא (מקור חיים אורח חיים סימן תמח ס"ק יא), החת"ס (או"ח סב ד"ה והנה נראה) והרא"ה קוק, שבת הארץ מבוא פרק יג, וז"ל: 'במקום שכל עיקר הקנין הוא כדי להפקיע האיסור, וקנין כזה גמר המקנה להקנות והקונה לקנות - שפיר סמכא דעתיה; וכ"כ בעניין היתר המכירה הרב צבי פסח פרנק, שו"ת הר צבי, אהע"ז סי' כט. ואכן לדעת הרב איגר (בתשובה לדברי הרב בומבך שם עמ' 75) וכן בתשובת הרב מרדכי דויטש (שם עמ' 51) יש להתיר הערמה במקרה שלנו.

היוצרת איסור, הגם שמדובר באיסור קל יותר ממה שהיה עובר מי שנותן את כספו ללא 'היתר עיסקא' כלל, ואין לעודדה.³³

ה. ההכרעה במחלוקת

1. ההכרעה במחלוקת בפולין

ככלל, נחלקו האחרונים אם ניתן להכריע כיום במחלוקת על פי רוב³⁴ או לא.³⁵ לדעת השוללים הכרעה על פי רוב שמורה לבית דין או לסנהדרין, שם החולקים זה על זה שומעים זה את דעתו של זה ויכולים לשכנע איש את רעהו. אפשרות כזו אינה מתקיימת כמובן כאשר מונים דעות שנכתבו בספרים שכותביהם לא שמעו זה את זה, ובוודאי אינם מייצגים את דעת כל תלמידי החכמים, שכן מרביתם לא כתבו דעתם בספרים, ואין הדבר גורע ממשקלה. אולם אני סבור כי סוגיא זו שונה בנקודה זו מיתר המחלוקות ההלכתיות הנפוצות בין האחרונים, שכן הרב איגר שולח את הצעתו לכל הרבנים החשובים שהוא מכיר ברחבי אירופה ובארץ ישראל, ואלו שולחים לו את הסכמתם או את אי-הסכמתם בכתב, ואף מתקיים דיון ביניהם מעל גבי המכתבים המכונסים כולם לחוברת אחת - תקנת רבים. פעולה זו מאפשרת לוועד רבני ורשה, בראשות הרבנים שלמה דוד כהנא ויעקב זילברשטיין הי"ד,³⁶ לקבל את ההצעה כהחלטה. ייתכן כי אף הרשב"א וסיעתו, אשר אינם מוכנים ללכת אחר הרוב, יסכימו כי מחלוקת זו הוכרעה על פי רוב הפוסקים באותה העת. עם זאת אין זו מסקנה הכרחית, שכן סוף סוף ידו של הרב עזריאל איגר קצרה מלהגיע לחכמי ספרד, ואפילו קולו של רבה של ארץ ישראל הראי"ה קוק לא נשמע בנידון,³⁷ ואם כן קשה לומר שמחלוקת זו הוכרעה בשעתה על פי רוב.

2. תקנת 'היתר עיסקא' כללי אחרי השואה

שנינו בזוהר³⁸ 'הכל תלוי במזל ואפילו ס"ת בהיכל', על דרך האירוניה ניתן לומר כי תקנה זו נולדה במזל מאדים³⁹. ההחלטה מתקבלת ממש בשעה שבארץ ישראל מתחוללים

33. טענה זו מעלה הרב יהודה לייב צ'ירלסון הי"ד (רבה של קישינב ושל כל יהדות סרביה, ממקימי אגודת ישראל. נרצח בהפצצה של הנאצים על קישינב במהלך 'מבצע ברברוסה' מפגיעה ישירה של פגז. תקנת רבים עמ' 89). הרב איגר משיב לדבריו ואומר כי אדרבה, מצאנו תקנות בחז"ל (ירושת הבעל ב"מ צו) אשר פותחות פתח לאדם לעבור על איסור בגינן, ואעפ"כ תיקנו אותן חז"ל מתוך הנחה שהאדם מעוניין בתקנה רק בהיתר ולא באיסור. כמו"כ גם בהיתר עיסקא ניתן לומר כי האדם החותם על המסמך מבקש להשתתף עם הלווים ממנו רק בעסקיהם המותרים.

34. ראה שו"ת הרדב"ז ד, סי' קטז אלף קפז.

35. ראה רשב"א, תולדות אדם, סי' קד; הובא בב"י, חו"מ סוף סי' יג; ובשו"ת מהר"א ששון, תורת אמת, סי' רז.

36. כיהן כרבה של פראגא, פרבר של ורשה. בתו נישאה לרב שמעון הוברבנד, אשר הקים בתוך גטו ורשה ארכיון המתעד את השואה המכונה 'עונג שבת', עד שנרצח עם אשתו על ידי הנאצים בטרבלינקה.

37. ההימנעות מפנייה לרבה של ארץ ישראל הראי"ה קוק זצ"ל, שנחשב לדמות מרכזית מאוד בעולם הרבני, מעוררת יותר מתמיהה, בפרט לאור פנייה שנעשתה לשניים מחשובי החברים במועצת הרבנות הראשית באותה העת, הרב צבי פסח פרנק והרב תנחום רובינשטיין. ייתכן כי הדבר נעשה בשל הרצון להימנע מעימות אפשרי עם הקנאים בארץ ישראל שהתנגדו לרב, אולם קשה להוכיח זאת. על כל פנים מסתבר בדיעבד כי הימנעות זו תרמה לגויעתה של היוזמה.

38. זוהר, כרך ג קלד ע"א.

מאורעות תרפ"ט.⁴⁰ גם כך דעות חכמי ארץ ישראל בדבר תקפותה של התקנה היו חלוקות,⁴¹ אולם בכל מקרה באותה שעה היו חכמי ארץ ישראל עסוקים בהנהגת קהילותיהם בעת צרה, ולא היו פנויים לקדם יוזמה חדשה המצריכה שיתוף פעולה נרחב הן של הרבנים והן של הציבור. התבססותה של תקנה מעין זו אורכת שנים מספר, וייתכן שיוזמתו של הרב איגר התניעה תהליך זה. אולם התהליך היה אמור להתרחש בפולין ובמזרח אירופה, שם התגוררו מרבית שלומי אמוני ישראל באותה העת, אך בחלוף עשר שנים עלה הכורת על יהדות אירופה, והתקנה נרמסה עם יהדות אירופה תחת מגפו של הצורר הנאצי. עולם התורה שאחרי השואה נבנה בעיקר בארץ ישראל, אולם כאמור חכמי ארץ ישראל מלכתחילה לא תמכו יתר על המידה בתקנה זו, ובקרב השורדים אחרי השואה כמעט ולא נותר איש מהתומכים בה.⁴² בכך לכאורה הפכה ההצעה לעניין של דרוש וקבל שר.

הלכה למעשה, נראה כי ההכרעה בשאלה זו נתונה לשיקול דעתו של הפוסק. יש מהפוסקים שהסתמכו על עמדת רוב מניין ובניין פוסקי הדור שאימצו אותה,⁴³ יש שראו בה שאלה שלא הוכרעה מעולם ושלא ניתן עוד להכריע בה,⁴⁴ ולעומתם הפוסקים הליטאים הושפעו מאוד מעמדתם של הרב צבי פסח פרנק והרב אהרן קוטלר, ולפיכך נטייתם להסתייג מהתקנה ולהתייחס אליה כאל אפיזודה שנדחתה.⁴⁵ אומנם יש להעיר כי מבחינה הלכתית ההכרעה בשאלה זו אינה אמורה להיות שונה מכל שאלה הלכתית שאנו נתקלים בה, ומרבית הפוסקים כיום מתייחסים לשאלה זו כאל מחלוקת שלא הוכרעה מעולם.

-
39. ראו שבת קנו ע"א: 'האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא. אמר רב אשי: אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא, אי מוהלא'.
40. ההחלטה מתקבלת ביום ד' ט"ו באב תרפ"ט. ביום שישי באותו שבוע פרצו המאורעות בירושלים, ובאותה שבת נטבחו עקד"ה כל יהודי חברון.
41. הרב קלצקין והרב תנחום רובינשטיין תמכו בהצעה, ואילו הרב פרנק והרב איסר זלמן מלצר התנגדו לה.
42. מכל המוזכרים במאמר עברו את השואה ושרדו הרבנים קוטלר, מלצר, פרנק וויס, כולם ממתנגדי התקנה, ומכל מאות התומכים שרדו רק הרבנים תנחום רובינשטיין ושלמה דוד כהנא.
43. כך משמע מדברי הרב מנשה קליין בשו"ת משנה הלכות, ח"ט סי' קעג ד"ה והנה; כמו כן ראה בספר 'משכן שילה', מכתבי הרב שילה רפאל תשנ"ו, עמ' רפח.
44. ראה מאמרו של הרב ישראל ברגל בקובץ 'מבית לוי' תשנ"ו עמ' קנג, ובמאמרו של הרב צבי שפיץ בקובץ 'אורייתא' תשנ"ג, עמ' קיד.
45. כך מכריעים הרב משה הרשור וחתנו הרב אליהו רפאל היישריק בספרם 'תורת ריבית', פרק טז סעיף לא. לדבריהם 'למעשה לא מצינו שפשטה תקנה זו ולפיכך אין לסמוך עליה להתיר לכתחילה'. יש לציין כי הרב הרשור היה תלמידו המובהק של הרב איסר זלמן מלצר, שכאמור התנגד ליוזמה של הצהרת העסקה. כך כותב גם הרב א. דביר בכתב העת 'הליכות שדה' 102 (תשנ"ו), עמ' 94, אשר אחר הבאת ההצעה הביא את טענותיו של הרב אהרן קוטלר וחתם בכך שהרב איסר זלמן מלצר התנגד ליוזמה.

נספח : שטר הצהרת עסקה⁴⁶

נוסח השטר היתר עסקא הכללי אצל הב"ד שבעיר

אנכי הח"מ מודה בזה י' שאני כחייב עצמי בחיוב גמור ומשעבד עצמי ואת כל אשר לי בשיעבוד גמור המופיל עלי דתוה"ק ותקוז"ל. שכל העסקי ממונות שיהי' נעשים במשך שנה הנוכחית הבג"ט. ביני ובין אחרים מאחב"י מכל מקום שהם, הן מה שאקבל מעות מהם או מה שאתן להם, הן בתורת הלואה. והן הרחבת זמני תשלומי מקח וממכר. והן כקניות ומכירות שטרות. והיפאטיקען. וכל עניני ממונות אשר יש לחוש עליהם חשש איסור רבית דאורייתא או דרבנן – יהי' הכל בתורת עסקא. עצה"ע כתיקון מור"ם ז"ל ורבתינו שאחרי' כמבואר בהחכמה אדם. היינו באם אהי' אנכי הלוה, חנני משעבד עצמי עצה"ע כנ"ל לעסוק עם המעות ככל הצורך. וכפי שאתפשר עם המלוה בנכיון איזה סכום בעד שכר עמלה. הכל כפי הצורך ההיתר עסקא וכן כשאחי' המלוה אני מקבל על עצמי שיהי' כפי הדין עצה"ע – והנני נותן בח"י על השטר הנה, כח ותוקף ועיו לכל דו"ד שיהי' לי על אחרים או אחרים עלי לדון עמי על סמך כתב זה. בחיוב ושיעבוד הגוף ונכסים. ועלי לשלם או לקבל כפי יושת עלי בב"ד בלי שום טו"ב – והנני מקבל עלי כל זאת בחיוב שבועה ואלה י' שלא אחזור בי משיעבוד והתחייבות זה בכל חשפקים שיהי' נעשה ביני ובין אחרים במשך שנה זו. והנני מתנה בפירוש. באם אעשה בשעת איזה עסק, הת"ע מיוחדת, לא יוגרע בזה. תוקף שטר הוא סכל שאר העסקים אשר מחמת שכחה או אונס אחר, לא אעשה הת"ע מיוחדת. כן כשאעשה הת"ע מיוחדת על זמן, ויתעכב העסק אחר הזמן הזה, יהי' חל עליו חיוב ושיעבוד שטר הזה ככל הנ"ל. כן אני מתנה, באם אקבל או אתן פפירש בגמ"ת; לא יהי' חל עליו חובת שטר הזה; כלל.

כל זה נעשה כחומר כל השטרות דנהגין בישראל הפשוט כתקנת חז"ל דלא כאסמכתא ודלא כטופסי דשטרי. בביטול כל מודעות ומודעי מודעות. כדרך שמבטלין בג"נ בכל אופן היותר מועיל פש"י דין תוה"ק וכל זה אני מקבל על עצמי בקנא"ס בפני ב"ד חשוב על דעת הרבנים חכמי הדור מחקני תקנה זו. ולראי' באעה"ת יום... חודש... שנה... מקום... נאום... נאום...

46. מתוך הצעת תקנה נחוצה, הרב עזריאל מאיר איגר, ורשה תר"צ, עמ' 17.

הרב אביעד משה

פסיקה במראות דרך מסך – סקירה טכנולוגית

הקדמה

לאחרונה נודע שיש כמה אפליקציות חדשות שבעזרתן פוסקים רבנים בדיני מראות (עדים). הפסיקה ניתנת לאחר ראיית המראות דרך מסך של פלאפון חכם. ברצוני לסקור מבחינה טכנולוגית את תהליך היצירה של תמונה דיגיטלית ואת השלכותיו על פסיקה בעדים דרך מסך.¹ יש לתת את הדעת על שני שלבים מרכזיים ביצירת תמונה דיגיטלית, שגורמים לשוני מהותי בין תמונה דיגיטלית לבין מראה עיניים. (1) שלב צילום התמונה. (2) שלב הצגת התמונה על המסך.

א. שלב צילום התמונה

באופן פשוטני ניתן לומר שמצלמות דיגיטליות קולטות תמונה על ידי תאים שרגישים לגלי אור. מכיוון שאורך הגל משתנה בין צבע לצבע, יש למצלמה יכולת להבדיל בין סוגי צבעים שונים. אלא שמצלמות דיגיטליות מראש נבנו לקלוט גלי אור באורכים מסוימים. למצלמות ישנה שכבה מסוננת (פילטר) שמאפשרת רק לשלושה צבעי יסוד (אדום, ירוק וכחול) לעבור. כל תא שקולט אור בעצם מחולק לארבעה תאים שונים: שניים קולטים אור ירוק,² אחד קולט אדום, ואחד - כחול.³ כל תא קולט בעצם את כמות הירוק, האדום והכחול שהרכיבו את צבעו של גל האור המקורי שפגע ברכיב הקולט של המצלמה. מצלמות דיגיטליות שומרות רק שלושה צבעים - אדום, ירוק וכחול (RGB) - משום שמהם אפשר להפיק לאחר מכן (בשלב הצגת התמונה על המסך) את כל שלל הצבעים. המידע על כמות הצבעים הנקלטים מתורגם למספרים ונשמר בזיכרון של המכשיר (בקובץ תמונה) בצורת מערך (רשימה) של שלושה מספרים (כמות האדום, הירוק והכחול) שמייצגים פיקסל אחד מהתמונה הכוללת. מובן שקובץ תמונה מכיל בתוכו מאות מערכים כאלו, כפי מספר הפיקסלים שבתמונה. הסיבה לשמירת שלושה צבעים בלבד אינה נובעת מהמורכבות הטכנית לייצר משטח שקולט כמות גדולה של צבעים (קיימים כאלו בשוק), אלא מהעובדה שניתן לייצר את כל שלל הצבעים (שבן אנוש יכול

1. מהנדסי אלקטרוניקה עלולים למצוא בדבריי אי אלו אידיוקים, אולם לעניות דעתי תיאור זה מספיק מדויק כדי להציג את הנתונים לצורך המאמר.
2. אין כאן המקום להאריך מדוע יש שני תאים שקולטים ירוק בעוד רק אחד קולט אדום ואחד כחול. בקצרה נסביר שהאור הירוק כולל בתוכו יותר נתונים על התמונה, והוא מאפשר ליצור תמונה מדויקת יותר.
3. ישנה שיטה נוספת שמשמשת בפריזמה שמחלקת את קרן האור לשלוש קרניים של אדום, ירוק וכחול.

לזהות) משלושת הצבעים האלו וכן מהצורך לחסוך במקום בזיכרון של המחשב שמאחסן את התמונה (כך נשמרים שלושה נתונים עבור כל פיקסל, וקובץ תמונה כידוע 'שוקל' הרבה יותר מקובץ טקסט. תארו לעצמכם מה היה קורה אם עבור כל קובץ היו נשמרים פי שניים או שלושה נתונים).

ב. שלב הצגת התמונה

שלב הצגת התמונה על המסך תלוי כמובן בסוג המסך, אך העיקרון דומה. כל פיקסל במסך מורכב משלושה תאים שמציגים את שלושת הצבעים ששמורים לו בזיכרון - אדום, ירוק וכחול - בכמות הנכונה.

אתיחס כאן לשני סוגי מסכים עיקריים: LCD ו-OLED.

ב-LCD בוקע אור לבן מהצד האחורי של המסך באופן תמידי. האור הלבן פוגע בשכבה של פילטרים שיכולים להעביר דרכם ירוק, כחול או אדום בכמויות שונות. מכיוון שהפילטרים קטנים וצפופים, בפועל הם נראים לעין האנושית כצבעים אחידים שנוצרים מערבוב של אדום, כחול וירוק.

OLED היא שיטה מתקדמת יותר שבה התאים שמרכיבים כל פיקסל פולטים אור בעצמם (אדום, ירוק או כחול). התאים ממוקמים זה ליד זה או זה מאחורי זה כדי להפיק את כל מגוון הצבעים.

ידוע כי יש שוני בצבע של תמונות בין מסכים של פלאפונים מיצרנים שונים. השוני יכול להיווצר כתוצאה מצורת הפעולה של המסך, אך גם מחמת שימוש באלגוריתם שונה לחישוב מרחב הצבע של המסך⁴ וקליברציה.⁵

ג. שלב הדחיסה לקבלת קובץ תמונה

עד כאן תיארתי את תרומת המצלמה לקבלת הערכים הדיגיטליים של כל הצבעים בתמונה, אולם מעשית אין זה סוף התהליך. כדי לקבל תוצר מוגמר של קובץ תמונה שמוכר במחשבים בכל העולם, ישנו שלב של דחיסה שבו אלגוריתם עובר על הערכים הבינריים של התמונה ומכווץ אותם,⁶ במטרה לחסוך מקום בזיכרון המחשב.

בפשטות ישנם שני סוגי אלגוריתמים: האחד שתוכנת לסנן מידע חשוב פחות ולוותר עליו כדי לחסוך במקום בקובץ תמונה, והשני שאינו מוותר על מידע. בקובץ בעל סיומת jpg למשל ישנו אלגוריתם (lossy algorithm) שמתוכנת לוותר על מידע חיוני פחות בתמונה (אומנם שינויים אלו אינם ניכרים בתמונה הסופית). בקובץ בעל סיומת png למשל ישנו אלגוריתם דחיסה (lossless algorithm) שאינו מאבד חלקים מהתמונה. יש אומנם אפשרות

4. שני מרחבי צבע שמקובלים כיום הם sRGB ו-3DCI-P שכולל בתוכו כ-26% יותר גווני צבע מה-sRGB. ביאור החישוב של מרחבי הצבע אינו בתחום המאמר.

5. לא התייחסתי במאמר להבדלים שיש בין מסך פלאפון לבין מסך מחשב, וכן בין מסכי מחשב שונים. הנחת הבסיס היא שיראו את התמונה בפלאפון.

6. למשל אם יש חלק בתמונה שיש בו מאה פיקסלים בצבע שחור, במקום לשמור בזיכרון המחשב מאה מקומות בעלי ערך בינרי של שחור, החלק הנ"ל יוגדר מחדש כפיקסל שחור אחד כפול 100. הגדרה זו תופסת הרבה פחות זיכרון.

להגדיר במצלמות מסוימות שהפלט יהיה בעל סיומת raw, דהיינו קובץ שמכיל את הסיגנלים שהמצלמה קלטה ללא שום עיבוד, אלא שללא תוכנה מיוחדת אין אפשרות לעבוד עם קובץ כזה. בפלאפונים חכמים (שהם כנראה המכשירים שישלחו דרכם תמונות של מראות לפסיקה) ברירת המחדל לתמונה היא סיומת jpg, ככל הנראה משום שהיא החסכונית ביותר בזיכרון. הרי לנו שלב בלתי נמנע כמעט שבו כל תמונה עוברת תהליך דחיסה שעלול לשנות מעט את ערכי הצבע של פיקסלים.

ד. סיכום הבהינה הטכנית

אם נקביל את התמונה הדיגיטלית להלכות בשר וחלב, הרי לנו שבכל תמונה במסך יש נותן טעם, בר נותן טעם, בר נותן טעם של מראה אמיתי שההלכה התיירה לפסוק לפיו. אומנם הטכנולוגיה מתקדמת כל הזמן, והתמונות הדיגיטליות נראות לעין האנושית כמעט זהות למציאות, ובכל זאת מי שמכיר את התהליך יכול לזהות את השינויים שהמראה עובר בהצגתו בתמונה הדיגיטלית ואת החסרונות שבתהליך.

1. בעיית התאורה המשתנה

עד כה תיארונו את הצד הטכני של יצירת תמונה דיגיטלית, אך הבעיה בהעברת צבעים דרך התמונה מתעצמת בשלב לקיחת התמונה בפועל. כשרב פוסק על עד, הוא יודע לקחת את העד לתאורה הרצויה לפי ההלכה כדי לפסוק. הרב לומד להבחין בעינו איך נראה מראה טמא בתאורות כאלו ואחרות. ואולם כששולחים עד דרך מצלמה והרב צופה בו דרך מסך, אין לרב מידע על סוג התאורה ורמת האור, וכמובן הצבע של המראה משתנה בהתאם לרמת האור. בעיה זו היא הגדולה ביותר, מודעים אליה בעולם הטכנולוגי ועמלים בו רבות למציאת פתרון מתאים. חברות גדולות פועלות במגוון דרכים כדי למצוא פתרון שמתאים לסוג הטכנולוגיה שלהן.

2. פרטים טכניים משלימים

מעבר לבעיות שצוינו לעיל, לפני כל פסיקה במראה על כל פוסק לברר את הנתונים הבאים:

- 1) כמה זמן עבר על העד עד שצולם (עד ישן משנה את צבעו).
- 2) שצילמו את כל המראות שצריכים בדיקה בעד, או לחלופין את כל העד משני צידיו.
- 3) שאין בעיה של פוקוס בתמונה.
- 4) אם מדובר על הפסק, או על מוך.
- 5) מה מספר הבדיקה בתוך השבעה נקיים. מידע זה עשוי גם הוא לסייע בפסיקה על העד.

ה. פתרון חלקי על ידי מחקר

לעניות דעתי המסקנה המתבקשת מהבעיות שצוינו לעיל היא שללא מחקר מקדים יסודי, וללא בניית אלגוריתם שיבחן באילו תנאים ניתן לפסוק דרך המסך - פסיקה על עדים דרך מסך עלולה לטהר את הטמא ולטמא את הטהור.

לדוגמה: נניח שמדובר על עד טמא בן כמה ימים. צבע הדם שלו דהה והפך לצבע יין, אלא שבתאורה מסוימת הוא נראה אפור ואילו בתאורה אחרת הוא נראה חום. במקרה כזה הרב עלול לטהר את הטמא. דוגמה נוספת: נניח שמדובר על עד טהור וטרי שמהול בו צבע חום טהור שבתאורה של אור צהוב נראה לפעמים כגוון אדום. כאן עלול הרב לטמא את הטהור.

הגדרת המחקר בשאלה זו היא קריטית, כיוון שישנן הרבה מאוד אפשרויות ודרכי פעולה למציאת פתרון לבעיה. אפשר לבצע בקלות מחקרים שלא יובילו אותנו לפתרון מועיל, ויסתכמו במחקר לשם מחקר. כאמור נקודת הספק היא לא אם יש שינוי וגם לא עד כמה ישנו שוני בין הצבעים במציאות לבין הצבעים בתמונה דיגיטלית.⁷ לעניות דעתי המחקר שיש לערוך יחקור באילו גוונים ותאורה יש טעות בפסק, ואם כן מהו שיעור הטעות בגוונים השונים. כמו כן על המחקר להציע פתרון לבעיית התאורה המשתנה. לבסוף צריך לבחון אם המחקר יציע פתרון רק לרבנים שלקחו בו חלק או שהוא יועיל לכלל הרבנים שפוסקים בעדים.

שאלות נוספות שכדאי לבחון במחקר הן:

- 1) האם יש הבדל בין תמונה שצולמה לאור השמש לבין תמונה שצולמה לאור מנורה?
 - 2) האם התמונה תיראה אחרת דרך מסכים שונים?
 - 3) האם יש הבדל בין תמונות עם אלגוריתם דחיסה שונה?
- רצוי שהמחקר הנ"ל יעריך על כמה שיותר מראות. ככל שהמחקר יהיה מקיף ומעמיק יותר, כך יהיה אפשר להגיע לדיוק רב יותר בפסיקה דרך המסך. ברצוני להרחיב בעניין הפתרונות השונים לבעיית הפסיקה במסכים במאמר המשך.

סיכום

במאמר זה סקרתי את הבעייתיות שיש בפסיקה על עדים דרך מסך. סקרתי בתחילה את הסיבות לשינויים בצבע בין המראה במציאות לבין המראה הנשקף בתמונה הדיגיטלית. לאחר מכן הסברתי על בעיית התאורה המשתנה בתמונות דיגיטליות. לבסוף כתבתי בקצרה על המחקר שיש לערוך בנושא ועל מטרותיו. במאמר נוסף ארחיב בנושא הפתרונות האפשריים וצורות המחקר שניתן לעשות על מנת לפתור את הבעיה או לפחות לתת פתרון חלקי.

בנוגע לאפליקציות הקיימות כיום לפסיקה דרך מסך, ראוי שמפתחי האפליקציה יפרסמו את השיטה שבה הם פותרים את הבעיות שהוצגו במאמר. במידה וערכו מחקר מקדים, ראוי שיפרסמו את מטרות המחקר ושיטות הפעולה ויחשפו אם הרבנים שפוסקים בפועל על המראות לקחו חלק במחקר. כל עוד לא מוצע פתרון מספק לבעיות שהוצגו, ראוי לעניות דעתי להימנע מלהשתמש במראות לפסיקה.



7. כמו כן, מחקר שחוקר את הרבנים הפוסקים כדי לדעת עד כמה הם רגישים לשינוי בצבע, לא יאפשר לנו לדעת מה תהיה רמת הטעות של הרבנים במקרה של עד אמיתי.



הרב שמעון בן שעה

תמיכה ומגע של בעל באשתו היולדת

הקדמה

אחת השאלות המתעוררות חדשות לבקרים היא שאלת שותפותו של בן הזוג בתהליך הלידה ותמיכתו ברעייתו במהלכה. הדילמה פשוטה, מחד גיסא ניצבת הטענה הרואה חשיבות בשותפות בין בני זוג בתהליך משמעותי כמו רגעי הלידה של ילדם והתמיכה של הבעל ברעייתו היולדת, אך מאידך גיסא ניצבת ההלכה הפשוטה האוסרת את בני הזוג זה על זו החל משלבים מסוימים בלידה (בכפוף לפסיקות השונות). בשורות הבאות אבקש להתייחס לשאלה אם יש מקום להתיר סיוע של איש לאשתו בזמן הלידה, גם כאשר אין מדובר במצב סכנה: האם מותר לו לסייע לה בפעולות כגון שינויי תנוחה, עיסוי וכדו', ולהימנע רק ממגע של חיבה ממש כחיבוק ונישוק? לאחרונה התפרסמו הדרכות הלכתיות שתומכות ומתירות עזרה וסיוע ממשיים של הבעל לאשתו בשעת הלידה. ההיתר מבוסס לכאורה על שני נימוקים שונים:

- 1) מבחינה אידיאלית נכון לעודד ולחזק את המגמה של שילוב בן הזוג בכל מהלך הלידה, בליווי האישה במהלך הצירים עד הלידה.
- 2) מבחינה הלכתית האישה מוגדרת כחולה שיש בו סכנה מרגע שהיא יושבת על המשבר, ומצב זה דוחה את איסורי הרחקות הנידה. לכן תמיכה פיזית נצרכת מותרת במצבים אלו. להלן נבקש לברר טענות אלו.

א. דין יולדת סומא

ראשית יש לדון בדברי הגמרא במסכת שבת (קכח ע"ב), שעליה מבוסס ההיתר לחילול שבת לצורך נפשי של אדם שנמצא בסכנה. המעשה לא ישפיע ישירות על מצבו הגופני של האדם, אך נידון כפיקוח נפש:

אמר מר: אם היתה צריכה לנר - חבירתה מדלקת לה את הנר. פשיטא! - לא צריכה בסומא. מהו דתימא: כיון דלא חזיא - אסור, קא משמע לן: איתובי מיתבא דעתה, סברא: אי איכא מידי - חזיא חבירתה ועבדה ל.

מהו גדרו של יישוב הדעת שעבורו מתירה הגמרא חילול שבת עבור אישה סומא, ובעצם הוא אב טיפוס למצבים נפשיים דומים? היכן עובר הגבול? כיצד מוגדר צורך נפשי? מי יכול להגדיר צורך נפשי?



התוספות (שבת שם ד"ה קמ"ל) שואלים: והרי 'חולה אין מאכילין אותו ביוה"כ אלא ע"פ מומחה', ואם כן מדוע באישה סומא הותר לחלל שבת משום יישוב הדעת? ומתמצים: היינו שיותר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה ממה שיסתכן החולה ברעב.

דהיינו ההיתר לחלל שבת ע"י הדלקת נר בשבת לסומא נועד ליצור שקט נפשי אצל היולדת הסומא, שלא תחרד שאם אין מספיק אור לא יטפלו בה כראוי. נשים לב שאין מדובר בתחושה פסיכולוגית כללית אלא בחשש הממוקד בתהליך הלידה עצמו. מזאת אנו למדים כי ההיתר לחלל שבת על פי דברי התוספות בסוגיה הוא בסכנה הממוקדת **בתהליך הלידה**, ולא בצרכים נלווים שאינם קשורים ללידה עצמה והיעדרם אינו מסכן את חייה של היולדת. אומנם מצינו שהגאון הרב משה פינשטיין זצ"ל¹ התיר לבעל לנסוע עם אשתו בשבת לבית החולים. לכאורה אין נסיעתו של הבעל מצורכי הלידה הישירים, ולכאורה האישה אינה נזקקת לנוכחותו כדי ללדת, אך בעל האגרות משה² סבור כי היעדרו של הבעל עשוי להשפיע על היולדת עצמה ולסכנה, כלומר קיים חשש ישיר של פיקוח נפש שעשוי להשפיע על הלידה, ואין זה פינוק שאינו הכרחי. עוד הוא מנסה להקליש את האיסור בשל טעמים נוספים שאין בהם איסורי תורה. בדברים אלו אנו מוצאים הבחנה ברורה בין צורך מובהק של פיקוח נפש שהותר, לבין צורך רגשי שאינו מחויב המציאות ושלא הוזכר כלל, ואין להתרתו שורש בדברי הפוסקים.²

1. הבדל בין יולדת לחולה שיש בו סכנה

בפסקיו כתב הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"א):

ואפילו היתה סומא מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר ואף על פי שאינה רואה ואם היתה צריכה לשמן וכיוצא בו מביאין לה, וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה כגון שתביא לה חברתה כלי תלוי בשערה ואם אי אפשר מביאה כדרכה. ושאל על כך הרב 'מגיד משנה' (לרמב"ם, שם): מדוע יש צורך לשנות ביולדת, והרי בחולה שיש בו סכנה אין משנים? משיב המגיד משנה³ על פי דברי הרמב"ן, שקובע עובדה מהותית ביחס לגדרה של יולדת, המבדילה אותה מכל חולה שיש בו סכנה: מפני שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר ולא החמירו בחולה. ללמדנו כי אף שהיולדת מוגדרת כחולה שיש בו סכנה, הלידה היא דבר טבעי ליולדת, ובדרך כלל יוצאת היא בשלום מהלידה, והביאו דבריו המגן אברהם³ והמשנה ברורה⁴. ממילא מופרכת הטענה שנוכחותו של הבעל הכרחית, ותמיכתו הפיזית הישירה באשתו בעת לידתה היא אולטימטיבית ואין אחר בלתו. וכי מדוע שאישה אחרת לא תתמוך באשתו? וכי תמיכתה של דולה או מלווה מתאימה אין בה די במצב של פיקוח נפש

1. אגרות משה, או"ח סי' קלב.

2. עי' בנשמת אברהם, מהדו"ב יו"ד סי' רב עמ' רג, בהתייחסותו של הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, שהסתייג מנורמות פסיכולוגיות חדשות שלא היו מקובלות בעבר והשתרשו בחברה המודרנית. לדעתו אף שדפוס החשיבה השתנו אין בכך סיבה להקל באיסורים, ולכן בנ"ד הוא אוסר מגע אף ע"י בגד.

3. מגן אברהם, או"ח סי' של ס"ק ג.

4. משנ"ב, סי' של ס"ק ה.

אפשרי?! אתמהה. אומנם אם בעדיפות ונעימות עסקינן, אכן נעים יותר שהבעל יתמוך ביולדת ולא אישה זרה, אך זוהי מהותן של הלכות הרחקות, לא תמיד הן עולות בקנה אחד עם ההרגשה העכשווית שלנו, ואם נבקש לערער עליהן בצומת זה של הלידה, הרינו מפוררים את כל דיני ההרחקות של חז"ל על כל צעד ושעל שאינו מסתדר לנו ומתנגש עם צרכים ו'ערכים חשובים' אחרים.

ב. היתר איסורים לאישה הרה

סוגיה נוספת העוסקת בהיתר איסורים לאישה הרה מובאת במסכת יומא (פב ע"א):
תנו רבנן: עוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר - תוחבין לה כוש ברוטב, ומניחין לה על פיה. אם נתישבה דעתה - מוטב, ואם לאו - מאכילין אותה רוטב עצמה, ואם נתישבה דעתה - מוטב, ואם לאו - מאכילין אותה שומן עצמו, שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים.
המאירי בביאורו לסוגיה זו (יומא שם) כתב:

עוברת שהריחה בשר קדש או בשר חזיר או שהריחה ביום הכפורים לוחשין לה ודורשין לפניה ומודיעין אותה חומר האיסור אם נתישבה דעתה מוטב ואם לא נתישבה דעתה תוחבין לה כוש ברוטב ואם לא נתישבה דעתה מביאין לה רוטב עצמו ואם לא נתישבה דעתה עדיין מאכילין אותה גוף האיסור ומכאן אתה דן שנותנין לה תחלה חצי שיעור ואם לא נתישבה דעתה נותנין לה שיעור שלם שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש...

אף שעומדים אנו בפני פיקוח נפש של עוברת, עלינו לבחון את המדרג האפשרי, כדי שאולי נצליח להשיב את נפשה מבלי לעבור על איסורי תורה. המאירי בביאורו לסוגיה מדייק את השלבים הנדרשים טרם נתיר האיסור ממש: **לוחשין, דורשין, מודיעין**, ואם כל זה לא הועיל - רק אז תוחבין לה כוש ברוטב, את הכוש ולא את הרוטב עצמו; ואם בכך לא נתישבה נפשה - נותנים לה רוטב עצמו, אך עדיין לא גופו של איסור; ואם בכך לא שבה רוחה אליה - רק אז מאכילין אותה גוף האיסור, וגם עתה תחילה חצי שיעור; ואם בכל זאת לא נתישבה דעתה - אין ברירה, ואין דבר העומד בפני פיקוח נפש, ונותנין לה שיעור שלם. ממוצא דברי המאירי נסיק לעניינו כי טרם נמהר להחליט שיוולדת זקוקה בהכרח לתמיכה פיזית של אדם הקרוב אליה ולולא כן תסתכן חלילה, הרי שעלינו למצות כמה שלבים טרם נתיר זאת לבעלה. עלינו לבדוק אם אחות, אם או חברה קרובה יכולות לספק תמיכה זו. ורק במצב שאנו רואים וחשים שהיא זקוקה דווקא לבעלה, ואם לא היא הוא זה שיטפל בה אז היא עשויה ללקות **בחרדה קיצונית**, ניתן להתיר,⁵ וגם אז ע"י כפפה ומגע מעל הבגדים בתהליך מדורג, כהגדרת הראשונים בסוגיה דנן 'הקל קל תחילה'.

5. ע"י שו"ע, יו"ד סי קצה סעי' טז-יז; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק כ.



ג. עבירה לשמה

שיקול נוסף שלכאורה ניתן להסתמך עליו לצורך ההיתר דנן הוא המושג 'עבירה לשמה'. פירושו של דבר שידוע לנו שההלכה אוסרת מעשים מסוימים, אך בשל הנסיבות או בשל ערך חשוב אחר, אנו ביוזעין מתירים את האיסור, ויוצרים בכך מעין נוסחה המאפשרת להיתר איסורים. מן המפורסמות כי סוגיה זו מורכבת בהלכה, אך גם לה כללים וגדרים ברורים מאוד בחילוק השיטות השונות. היות שהנושא רחב אתיחס אליו בקצרה וכמראה מקום בלבד. הסוגיה המרכזית העוסקת בכך מובאת במסכת נזיר (כג ע"ב):

אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה, תמר זינתה - יצאו ממנה מלכים ונביאים, זמרי זינה - נפלו עליו כמה רבבות מישראל. אמר ר"נ בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן! אלא אימא: כמצוה שלא לשמה, דכתיב: [שופטים ה] תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך, מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולאה.

השאלות על ההיתר ל'עבירה לשמה' רבות הן, אך המרכזית שבהן להבנתי היא אם לא קיים חשש כי 'פרצה' זו תפורר את התורה כולה. הרי כל אדם בצר לו, כאשר המצוות תתנגשנה עם ערכיו וצרכיו, עשוי לטעון כי זו עבירה לשמה, ובכך חלילה נערער על אמיתותה ונצחיותה של תורה. למיטב ידיעתי, מהראשונים שנדרשו להגדרת המונח 'עבירה לשמה' הוא רבי יוסף קולון בשו"ת מהרי"ק.⁶ הוא דן בהרחבה במונח זה, ואלו דבריו:

והנה דבר פשוט הוא יותר מביעתא בכותחא כי אסתר לא עשתה שום איסור, ולא היה בדבר אפילו נדנוד עבירה, אלא מצווה רבה עשתה, **שהצילה כל ישראל**. ותדע דכן הוא, שהרי בבואה לפני המלך שרתה עליה רוח הקדש... וחלילה וחס לומר, שתשרה רוח הקדש מכוח מעשה של גנאי - לא תהא כזאת בישראל, אלא אדרבה, פשיטא ופשיטא **שעשתה מצווה רבה מאד**, ובפרט דקרקע עולם הייתה. וכן מצינו ביעל אשת חבר הקני.

המהרי"ק תוחם את ההיתר בדין זה. לדבריו ההיתר חל רק כאשר השיקול הוא כלל ישראלי, לשם הצלת כלל ישראל, ולא בעת צורך של פיקוח נפש או מצווה של יחיד, וכך לדעתו היה עם אסתר ויעל. מרן הרב קוק דן בסוגיה זו באריכות עם הרב זלמן פינס, ביחס לשאלת חובת האדם למסור את נפשו עבור הצלת הכלל. תוך כדי דיונו בסוגיה מתייחס הרב גם לסוגיית עבירה לשמה. דברי הרב המובאים בשו"ת 'משפט כהן'⁷ ארוכים הם, ולפיכך אביא את תמצית דבריו העולים מן הסוגיה; וזו לשונו:

ולעניין הצלת כלל ישראל כבר כתבתי לעיל, דלעניות דעתי מטעם הוראת שעה ולמיגדר מילתא נגע בה, אלא שהוא דבר פשוט כל כך שאין צריך בית דין על זה... אבל לפי סברתי הכל אתי מטעם מגדר מילתא והוראת שעה... ודמי לשמיעה לדברי נביא, ולא נפיק מכלל אלא עבודה זרה, אבל לא שפיכות דמים, ולא גילוי

6. שו"ת מהרי"ק, סי קסז.

7. שו"ת משפט כהן, סי קמד.

ערייות גם בדידיה. וכיון שהיא הוראת שעה ודאי שפיר נקראת בשם עבירה מצד עצמה, אלא שהמצווה היא יותר גדולה ממנה ומכרעתה. לדעת הרב זצ"ל, ההיתר לכך ניתן במציאות של הצלת כלל ישראל לשם 'מגדר מילתא', כלומר השיקול לעשיית העבירה גובר כרגע על חובת עשיית המצווה או מתיר את האיסור, וזאת רק כהוראת שעה ולא כשיטה הלכתית קבועה או כמעין נוסחה מטא־הלכתית שניתן לעשות בה שימוש בצר לנו. כמו כן עניין זה מסור לבית הדין או לנביא, ולא נתון לאדם פרטי להחילו לפי שיקול דעתו. בעניין זה מצינו את דברי הרמב"ם (הל' ממרים פ"ב ה"ד) ביחס לבית הדין:

ויש לבית דין לעקור אף דברים אלו לפי שעה אף על פי שהוא קטן מן הראשונים, שלא יהיו גזרות אלו חמורין מדברי תורה עצמה, שאפילו דברי תורה יש לכל בית דין לעקרו הוראת שעה. כיצד? בית דין שראו לחזק הדת ולעשות סייג כדי שלא יעברו העם על דברי תורה, מכין ועונשין שלא כדין אבל אין קובעין הדבר לדורות ואומרים שהלכה כך הוא, וכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת או להציל רבים מישראל מלהיכשל בדברים אחרים עושין לפי מה שצריכה השעה.

כשם שרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה כדי שתתקיימה כולן, כדרך שאמרו החכמים הראשונים 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה'.⁸ אומנם במציאות שאין בית דין הגדול ולא נביא, איך נתיר עבירה לשמה למיגדר מילתא? על כך משיב הרב:

ומה שכתב כת"ר, דאין ביד ב"ד או נביא להתיר במגדר מילתא כ"א להוראת שעה, ולא להורות היתר בקביעות לעקור דבר מה"ת, ואיך יהי' מותר תדיר בשביל הצלת כלל ישראל. הלא הדבר מוסבר הוא משום דבדבר גדול כזה, הצלת כלל ישראל, שליחותיהו קא עבדינן, והרי אנו מקבלין גרים משום דשליחותיהו קעבדינן... ועכ"פ שמעינן מהא, דכל שאנו אומרים שעושין למגדר מילתא ושליחותיהו דב"ד, ואפילו דקמאי, בזמן שלא יש ב"ד סמוכין כלל, אין זה נקרא העברת ד"ת בקביעות, כ"א כל עובדא, שהיא גדולה, ויש בה למגדר מילתא, ולדידי יותר מכל מגדר מילתא שבעולם הצלת כלל ישראל, שליחותיהו קעבדינן, והויא הוראה מיוחדת לאותה שעה.

לשיטתו של מרן הרב קוק זצ"ל, בימינו אנו נדרשים לשיקול אם המצב מוגדר כעניין בעל חשיבות כלל ישראלית עד שאילו היה בית הדין הגדול עומד על מכונו היה בוודאות מתיר זאת למיגדר מילתא. אם כך הם פני הדברים, אזי במצב זה אנו משמשים שלוחים של בית הדין, אך כמובן כהוראת שעה בלבד ולצורך כלל ישראל יהא הדבר מותר.

8. דברי הרמב"ם ראויים לעיון ולבירור רב, אך אין כאן המקום להאריך.



ד. בין הדולה של ימינו לשפרה ופועה של העולם העתיק

שיקול נוסף בהיבט הזוגי שנדרש לברר מתייחס להגדרת מקומו ותפקידו של בן הזוג בלידה. תפקיד התומכים בחדר לידה השתנה עם הזמן. בעולם העתיק את תפקיד תומכת הלידה מילאה המיילדת: כשפרה ופועה - שהיו משפרות ופועות את הוולד ומלוות את היולדת. לכאורה 'המיילדות העבריות' המיתולוגיות שייכות אל עולם פחות מתוקן, ובהתעלות העולם ותיקונו, נכון שכן הזוג ימלא את תפקיד ה'פועה'. מציאות זו רווחת מאוד בקרב זוגות רבים, ואף בקרב הציבור הדתי המודע להלכות טהרה. לענ"ד קיים כאן חוסר הבנה בסיסי בהגדרת מערך היחסים האידיאלי בין איש לאשתו. קשר בריא אינו בהכרח סימביוזה מוחלטת בין בני הזוג. הקשר הבריא מכיל בתוכו את ההבנה כי קיים תיחום בין המרחב הנשי לזה הגברי, ובכך מאפשרת אינטראקציה רגשית בריאה בין בני הזוג. הריחוק במצבים שבהם האישה זקוקה להתכנס בתוך עצמה מאפשרים לטווח ארוך חיבור עמוק יותר בינה ובין בעלה. כך גם בבית הכנסת, בשעה שבה אמור האדם להיות נתון באחד משיאיו הרוחניים, קיימת מחיצה, ונפרד הוא מאשת בריתו, וכך גם ביום שבו האדם מתקדש ונישא מעל מסגרות החומר, יום שכולו אצילות - יום הכיפורים, עליו לפרוש מאשתו. ומדוע? והרי לכאורה אין לך חיבור קדוש יותר מזיווגו של אדם בטהרה ביום זה?! ממוצא דברים נלמד על נחיצות התיחום בין בני זוג גם בשעות של שיא רוחני, מעין התיקון הגדול⁹ שעשו בשמחת בית השואבה, בשמחת המצווה הגדולה והכלל ישראלית. אף חוויית הלידה, שבה שכינה למרגלותיה של יולדת,¹⁰ שייכת לעולם הנשי האינטימי, ויש לתת לו את המרחק-המרחב המכבד, כדברי הפסוק בקהלת (ג, ה) 'עת לחבק ועת לרחק מחבק'. גם בהיבט הפסיכולוגי, מטפלים ומטופלים מדווחים כי גברים שנכחו **בכל** שלבי הלידה מתוך תפיסה עקרונית של יחד טוטלי, גרמו לעצמם נזק, ולעיתים כמעט בלתי הפיך, בקשר האינטימי לאחר הלידה.¹¹ יש רופאים שאף מיידעים את הבעל המבקש להיות נוכח בלידת אשתו בהשלכות שעשויות להשפיע על הקשר האינטימי ביניהם בעתיד.¹²

ה. הבדלים בין סוגי המגע

טענה נוספת מבקשת להבחין בין מגע שמגמתו תמיכה רגשית בבת הזוג לבין מגע של חיבה שעשוי להוביל לקשר אינטימי, ולא רק בשעת לידה. אף בעיתות משבר, כגון אבלות וכיו"ב, יש שפרסמו תשובות הלכתיות לכאורה המתירות מגע של 'תמיכה רגשית' בין בני זוג גם בשעה שאסורים, וכאן הבן שואל: וכי היכן מצינו בפוסקים ובהלכות

9. סוכה נא ע"ב.

10. ע"י תענית ב.

11. ע"י רש"י שבת קמ: ד"ה היכא דמפני גברייכו.

12. <https://m.ynet.co.il/articles/3144173>

הרחקות הבחנה זו?! הרי ברור לכל בר דעת שבדרך זו מפוררים גופי הלכה וגזרות חכמים, ואחריתה מי ישורנה.¹³

1. עמדת הרב דייכובסקי

אלו המבקשים להתיר מגע בזמן לידה מסתמכים על דברי הרה"ג שלמה דייכובסקי שליט"א, ולהלן נברר את דבריו. אני מצטט מדבריו במאמרו בקובץ תחומין:
מאותו טעם נראה לי שאם האישה הכורעת ללדת, דורשת בתוקף שבעלה יחזיק בידה בעת הלידה - בעיה בהלכות נדה - ונראה לעין שהיא זקוקה לכך, לצורך רגיעתה הנפשית, אזי יש מקום להתיר לו ולה. הדברים אמורים במקום שנראה בעליל, שלא מדובר בפינוק יתר, אלא בחרדה אמיתית ובחשש לשלומה... סיכומם של דברים: יהרג ובל יעבור מצאנו. יהרוג ואל יעבור לא מצאנו. יכול אדם להחמיר על עצמו, וחייב אדם למסור עצמו להריגה בעבירות החמורות. אבל אינו יכול להחמיר על זולתו ולהכניסו לחשש פקוח נפש, גם בעבירות אלו. לכן, חובה על אדם הרואה אשה ערומה הטובעת בנהר להצילה, למרות שהצלתה כרוכה במגע פיזי בכל גופה. אשתו של אדם אינה שונה, ואדרבא, הוא חייב בהצלתה ופדיונה. במקרה, **שלדעת הרופא, נמצאת היולדת במצב של היסטריה**, או שיש חשש לישוב דעתה בתהליך הלידה, ובעלה הוא היחיד שיכול לסייע לה, אזי חובתו שלא להחמיר על עצמו.¹⁴

הרב דייכובסקי מדגיש כי היתרו הוא להחזקת היד בלבד ולא מעבר לכך, וזאת בתנאי שהגדרת המצב היא חרדה וחשש לשלומה של היולדת ולא פינוק יתר, וכן שבעלה הוא היחיד שיכול לסייע לה. בהמשך אף מציין הרב דייכובסקי שראוי לעטות כפפה רפואית.¹⁵ ממילא ההסתמכות על דבריו מעבר למה שכתב משוללת כל בסיס. בכל דיון הלכתי הבא להתיר, בפרט בסוגיות רגישות, הדבר מצריך שיקול דעת, אך יחד עם זאת הכרחי שיהיה מקובל על פוסקי ההלכה המובהקים שבדור. לא ייתכן שכל רב יגדיר לעצמו במה לסתור ולהקל מה שאסרו וגדרו ראשונים. עומדים ומאירים לפנינו דבריו של צדיק וגאון שהיה בקיא במכמני התורה, הרב דוד מנחם מאניש זצ"ל, רבה של טרנופול, בעל שו"ת 'חבצלת השרון' (ח"ג סי' כה), שכתב ברוב ענוותנותו לשואל ממנו הלכה:

ונא מכבוד תורתו הרמה שישמע לעצתי שלא ייתן כב' תורתו הרמה ידו עם המתירים, כי אם חכמה אין בי, תודה להשי"ת זקנה יש בי, וכלל זה מסור בידי מאז ומקדם, שבכל דבר שאנכי רואה שיראי ה' אין דעתם נוחה בזה, אף אם היה אצלי ההלכה ברורה כשמלה אנוכי בורח מזה, כי אף אם יהיה אדם בקיא בכל התורה כולה, לא יוכל לכוון הלכה לאמיתה אם לא בסייעתא דשמיא, **וזה האות כשאין דעת יראי ה' נוחה מזה, מסתמא גם מן השמים לא יסכימו לזה, וסוד ה' ליראיו כתיב... ובוודאי כשיסכימו כל יראי ה' לזה גם משמים יסכימו לזה. ואם לאו יהיה**

13. עי שבת דף דף יג, ובעין איה, פסקה סא.

14. הרב שלמה דייכובסקי, 'הרגעת יולדת ומעוברת', תחומין כג (תשס"ג), עמ' 237-240.

15. וכך שמעתי גם ממו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א כי ניתן להתיר במצבים אלו מגע דרך כפפה.



לו זאת לאות נאמן כי גם בשמים לא ניחא להו מפני שעתיד לצמוח ח"ו מכשול ותקלה.

סיכום

א. מהרגע שבו אישה נאסרה על בעלה במהלך הלידה, הרי שכל מגע בין בני הזוג נאסר, ככל דיני ההרחקות החלים עליהם בימי נידתה, הן של חיבה הן לסיוע בעלמא.
ב. במצב שבו האישה נתונה בחרדה חריגה ושאינה שגרתית וזקוקה שיחזיקו את ידה כדי להרגיעה, וחלופה של אישה אחרת אינה מצויה או יעילה דיה, הדבר מותר, אך ראוי שבעלה יאחז בידה כשהוא עוטה כפפה או שייגע בה מעל גבי הבגד. ההיתר מוגבל להחזקת היד ולא מעבר לכך.¹⁶
ג. ככלל במצבים חריגים שבהם קיים צורך רגשי של קרבה שסותר את הלכות הרחקות, הדבר מסור לפוסקי הלכה מובהקים, ולרוב כהוראה פרטית, ובסמכותם לקבוע את מה לקרב ומה לרחק.
ד. האמור לעיל נכתב לאור פרסומן של הדרכות הלכתיות שאינן עולות בקנה אחד עם הפסיקה המקובלת, ולרוב גם מחוסר הבנת התהליכים הנפשיים. מענה פיזי מיידי למצוקה רגשית או פסיכופיזית לרוב יוצר אלחוש של הכאב והחסר, אך לא בהכרח ייתן את המענה הנדרש. דווקא החזקת¹⁷ הסיטואציה מתוך נוכחות עמוקה עשויה להיות אפקטיבית יותר לטווח ארוך.



16. בשו"ת מנחת יצחק, ח"ה סי' כז, החמיר בכך והגביל את ההיתר רק למקום סכנה, וכהגדרתו 'חשש טירוף הדעת של החולה, נחשב לסכנה'.

17. כוונתי להחזקה במשמעותה הפסיכולוגית - holding, ע"פ האסכולה של ד' וינקוט, כי החזקה אין משמעה היענות מוחלטת לצרכים של הילד או של בן הזוג אלא היענות מותאמת לצרכיו של הנזקק להם.

הרב עומר שפס

בלנית שאינה מכסה ראשה או שאינה שומרת שבת

שאלה

ברוך ה' במושב שלנו בנו מקווה, אולם חסרות בלניות לעבוד בו. יש נשים מהמושב שמוכנות לשמש בלניות בעת הצורך, אך הן אינן מקפידות ללכת בכיסוי ראש. חלקן מסורתיות שאינן שומרות שבת, אך מקפידות מאוד על טבילה וטהרה. האם ניתן לאפשר לאישה שאינה מכסה ראשה או שאינה שומרת שבת להיות בלנית, לפחות בעת הצורך, כשזקוקים למחליפה?

א. הפניית השאלה למרא דאתרא

ראשית כול נקדים ונאמר שאם יש מרא דאתרא במושב או רב אזורי שאחראי על המקוואות, יש להפנות את השאלה לרב, כיוון שהוא בעל הסמכות להכריע בכך. מכל מקום, נדון עקרונית בשאלה זו.

ב. מקור דין בלנית, ומי כשרה לכך

הצורך בטבילה בנוכחות אישה, שעומדת ורואה שטובלת כראוי, מופיע ברא"ש¹ שכתב: ותעמוד אישה על גבה בשעה שהיא טובלת, שתראה שיהא כל גופה ושערותיה נכנסין במים, ולא יישאר משער ראשה כלום חוץ למים. וכן כתבו ראשונים נוספים.²

תיאור מפורט יותר של טבילה בנוכחות אדם נוסף מופיע ב'כלבו'³: אישה שטובלת צריכה להוליך עמה אישה יהודית או בעלה או נערה שהיא גדולה יותר מ"ב שנים ויום אחד לראות אם טבלה כדין. אבל לא גויה הואיל ואתחזק איסורא.

ה'כלבו' הוסיף בדין זה שלושה דברים: ראשית, אפשרות שבעלה ישגיח על טבילתה.⁴ שנית, שיש לקחת דווקא מי שמעל גיל מצוות - נערה גדולה מ"ב שנים, ושלישית - שאין לקחת גויה לצורך כך. למעשה פסק ה'שלחן ערוך'⁵ כך:

1. רא"ש, סוף מס' נדה, הל' נדה בקיצור, סימן ב.
2. ראה רשב"א, תורת הבית הקצר בית ז, שער ז.
3. כלבו, סי' פו בשם מהר"ם מרוטנבורג.
4. ראה ספר פועיה, חלק א עמ' 201 פרק יח סעיף כג, מתי מותר לבעל לשמש 'בלן' לאשתו, למעשה.
5. שו"ע, יו"ד סי' קצח סעי' מ.

צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מ"ב שנה ויום אחד בשעה שהיא טובלת, שתראה שלא יישאר משער ראשה צף על פני המים.

ג. מדוע יש צורך ביהודייה דווקא?

לעניין נידון שאלתנו, מדובר בנשים מעל גיל מצוות, אך יש לברר אם די בהיותן יהודיות, או שיש צורך שתקפדנה על קיום כל המצוות. ה'כלבו' דלעיל נימק שאין לקחת גויה, 'הואיל ואתחזק איסורא'. הגר"א בביאורו⁶ הרחיב לבאר נקודה זו: דבדבר דאתחזק איסורא, אינו נאמן הקטן אפילו בדרבנן, כמו שכתוב לעיל (סי' קכ"ז סו"ס ג'), וכל שכן גוי דלא מהימן כלל.

דהיינו ברגע שיש כאן איסור ברור וידוע לפנינו, כגון במקרה שלנו שהאישה ודאי בנידותה, כדי לברר שיצאה מכלל איסור ונטהרה יש צורך ב'נאמנות', ואין מדובר כאן רק ב'מסירת מידע' שהערות היו בתוך המים. הר"מ פיינשטיין⁷ כתב שלמעשה כיוון שמדובר כאן בטבילה שזוקקת שלמות דאורייתא, שהרי האישה חייבת שכל גופה וכל שערותיה יהיו בתוך המים מדאורייתא, אף אם אין 'איתחזק איסורא' - קטן אינו נאמן על כך. לדבריו:

אולי לרווחא דמילתא כתב הגר"א הא דאינו נאמן אפילו בדרבנן, וגם הא דאיתחזק איסורא הוא לרווחא דמילתא, דהא הוא איסור מדאורייתא, שבכל אופן צריך שיהיה גדול, וגם לא יועיל מסיח לפי תומו דנוכרית, וגם אולי הוא בשביל שיטת הריטב"א, הובא בהגר"א סי' קכ"ז ס"ק כ"ט, דאף בדאורייתא רק באיתחזק איסורא אין קטן נאמן.

אם כן יש כאן שתי סיבות להצריך גדול: גם מכיוון שמדובר בדין תורה, וגם עקב כך שאיתחזק איסורא.

ד. מי שאינה שומרת טהרת המשפחה

כיוון שיש צורך בנאמנות ואין די במסירת מידע, כתב הר"מ פיינשטיין⁸ שוודאי שאין לסמוך על השגחת מי שאינה שומרת על טהרת המשפחה:

הנה בדבר שאלתו אודות שהאישה המשגחת בהמקווה אינה שומרת דת ומומרת למקווה, ברור ופשוט שאין שייך לסמוך עליה על ענייני כשרות הטבילה, לומר שנטבל כל גופה עם השערות בהמים. דהא צריך ידיעה ברורה, דאיתחזק איסורא, ומטעם זה בעינן דווקא יהודית גדולה...⁹ ואישה מומרת לטבילה אינה נאמנת אף על אחרות, דמה שאיתא בסי' קי"ט סעי' ז', דבשל אחרים נאמן אפילו על אותו דבר, מפורש בש"ך ס"ק י"ח דהוא רק בחשוד, אבל במומר שהוא מועד, אינו נאמן אף בשל אחרים.

6. ביאור הגר"א, לשו"ע שם ס"ק מה.

7. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' קה.

8. שם.

9. ובהמשך מציין שמדובר בדאורייתא, כפי שהבאתי לעיל.

כדברי הרב פיינשטיין כתב גם ספר 'בדי השלחן',¹⁰ וכן הורו פוסקים נוספים.¹¹

ה. נאמנות מי שאינה מכסה ראשה

ודאי שלכתחילה מסתבר שיש למנות מי שזהירה במצוות בכלל ובענייני צניעות וכיסוי ראש בפרט, וכפי שכתבו כמה פוסקים: 'שיעורי שבט הלוי'¹² כתב: 'יש למנות אישה שצנועה בכיסוי הראש והגוף כדין'. הר"מ פיינשטיין¹³ כתב: 'האישה שממונה להשגיח על הטבילה... תהיה מוחזקת לנאמנת ויראת השי"ת'. הפוסקים נשאלו בקשר למציאויות שהיה בהן צורך לבחון השגחה על ידי אישה שאינה מקפידה לכסות ראשה: ה'דרכי תשובה'¹⁴ הביא את דברי שו"ת 'נטע שורק',¹⁵ לגבי מי שאינה מכסה ראשה:

דגם שיש לומר שאינה מדינא בכלל מומרת לאותו דבר, מכל מקום צריכים להשתדל להסירה ממשמרתה הזאת...

אך הר"מ פיינשטיין¹⁶ הקל בדבר במקום צורך:

ואף אם לא נמצא אלא מי שאינה מכסה שערותיה, מצד שהרבה נשים מזלזלות בעוונותינו הרבים, יש למנותה אם מוחזקת שהיא זהירה באיסור נידה ובטבילה כדין, דלא נעשית חשודה לאיסור נידה החמורה, וגם שיש להחשיבה כשוגגת, כיוון שהרבה מזלזלות בעוונותינו הרבים.

הר"מ ברנדסדורפר נשאל בספרו שו"ת 'קנה בשם'¹⁷ אם יש מחלוקת בין דברי הרב פיינשטיין לבין דברי ה'דרכי תשובה' בשם שו"ת 'נטע שורק', והשיב כך:

...הנה הדבר פשוט הוא שאין כאן שום סתירה להלכה בדבריהם, אף על פי שהנטע שורק כתב שצריך להשתדל להסירה ממשמרתה, והאגרות משה התיר למנותה אפילו לכתחילה, כי בוודאי כל אפיין שווין, כי האישה הזאת צריכה שתהיה מוחזקת בתכלית הכשרות ולנאמנת ויראת השי"ת. רק שהנטע שורק מדבר במקומו, שהיה מצוי אז נשים לרוב שהיו חרדיות לדבר ה' ודקדקו בקלה כבחמורה, והיו נזהרות בכיסוי הראש כהלכה, ועל כן כתב דאף אם נאמר שאינה בגדר מומרת לאותו דבר, מכל מקום צריכים להשתדל להסירה ממשמרתה, והאגרות משה מדבר במקומות שהרבה נשים היו מזלזלות באיסור גילוי הראש בעוונותינו הרבים, וממילא לא היה נחשב כל כך לעוברת על הדת בזה, וגם יש להחשיבה כשוגגת כיון שהרבה מזלזלות בדבר, כמו שכתב שם בסיום דבריו, ולא נמצא שם אישה אחרת חשובה יותר ממנה, על כן התיר למנותה אפילו לכתחילה.

10. בדי השלחן, עמ' עז ד"ה צריך.

11. עיין פרדס שמחה, ס' קצח ס"ק צו; פתחי מגדים, פרק יח סעי' יז.

12. שיעורי שבט הלוי, סיכום ההלכות, ס' קצח אות ו.

13. אגרות משה, חו"מ ח"א ס' מא.

14. דרכי תשובה, ס' קצח ס"ק קלא.

15. נטע שורק, יו"ד ס' סד.

16. שו"ת אגרות משה, שם.

17. קנה בשם, ח"ג ס' עח ענף ד.

אם כן נראה מהדברים שבמקום שיש צורך להיעזר באישה שאינה מכסה את ראשה, יש לכך מקום, וניתן לשקול זאת. אומנם כאמור המרא דאתרא הוא הסמכות להכריע בנושא לפי היכרותו עם המקום והצורך, תוך שקילת ההשלכות הציבוריות הנובעות מכך.

1. מי שאינה שומרת שבת

באשר למי שאינה שומרת שבת, המורכבות גדולה יותר, כיוון שדין מיוחד הוא בענייני השבת, שהמחללה בפרהסייה נחשב כגוי, וכפי שכתב הרמב"ם:¹⁸ השבת ועבודה זרה כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה, והשבת היא האות שבין הקדוש ברוך הוא ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על שאר המצות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל מחלל שבת בפרהסייה הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגוים לכל דבריהם...

הפוסקים האריכו לדון במקור לכך, בטעם בדבר ובגדריו.¹⁹ לעניינינו נראה על פניו לפי זה שמי שאינה שומרת שבת לא תהא נאמנת כלל לעניין הטבילה. אלא שכידוע הפוסקים דנו בהגדרת מחללי שבת בזמננו ויש שנטו להחשיבם כ'תינוק שנשבה', שדינו כישראל ולא כגוי, וכפי שכתב ה'חזון איש'.²⁰ לפי זה יש בכך פתח להקל אף בעניינינו. למעשה, הרי"י זילברשטיין²¹ הביא את מה שפסק לו חמיו הרי"ש אלישיב להקל בכך בשעת דחק, כל עוד מדובר באישה שמקפידה על טבילה בעצמה:

מעשה באשה שהלכה לטבול בליל שבת בחצות, וחיפשה אישה שתעמוד ותעיין אם היא טובלת כדין, והנה מצאה אישה יוצאת ממכונת, ושאלה אותה אם היא מוכנה לעמוד ולראות אם היא טובלת כדין, השיבה לה האישה שהיא מוכנה, וכשבאה לביתה וספרה זאת לבעלה, הסתפק אם מחללת שבת נאמנת להעיד על זאת. תשובה. שאלתי שאלה זו את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב והשיב שאם האישה שעמדה על גבה היא בעצמה טובלת לנידונה, בשעת הדחק היא נאמנת על טבילת חברתה.

בכל אופן נראה שגם לדעתו מדובר בהיתר חד פעמי, אבל לא במינוי קבוע של אישה כזו לבלנית.

מסקנה

1. לכתחילה, ודאי מן הראוי שאישה שמשמשת בלנית תהיה יראת שמיים ומדקדקת בכל המצוות כראוי.
2. אישה שאינה מקפידה על טבילה לטהרתה ודאי אינה נאמנת לשמש בלנית.

18. רמב"ם, הל' שבת פ"ל הט"ו.

19. עי' שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' י, שהרחיב רבות בעניין.

20. חזו"א, יו"ד סי' א ס"ק ו; שם, סי' ב ס"ק כח.

21. חשוקי חמד, שבת סוף דף קמה.

3. אישה שאינה מכסה ראשה - מעיקר הדין נאמנת לשמש בלנית, אלא שלמעשה בפועל הדבר תלוי במקום ובצורך, ועל הרב המקומי לשקול את העסקתה בתפקיד בלנית, ונראה שאין ראוי שתשמש בלנית קבועה.

4. אישה מחללת שבת - מעיקר הדין נאמנת לשמש בלנית אם היא מקפידה לטבול לנידתה, אך גם כאן על הרב מרא דאתרא לשקול היטב מתי נכון לאפשר לה להטביל, ובכל אופן ודאי שלא נכון למנותה דרך קבע.



הרב דוב ליאור

תשובות לרבני מכון צומת בענייני הלכה וטכנולוגיה

הקדמה

בע"ה י"א בניסן תשפ"ב לכבוד הרה"ג הרב דוב ליאור שליט"א בי"ט אדר ב' ביקרנו את הרב וביקשנו לברר כמה סוגיות המעסיקות אותנו במכון צמת. להלן סיכום שאלותינו ותשובות הרב, אודה אם יואיל הרב לעבור עליהן ולאשר את נכונות התשובות או להעיר עליהן. בשנים האחרונות בונים בעיקר לגובה רב ומשקיעים אמצעים טכנולוגיים רבים לנוחיות הדיירים. עניין זה מעורר כמה וכמה שאלות הלכתיות, ואנו במכון צמת עוסקים בהן זה זמן רב ומציעים פתרונות לאנשים העומדים לרכוש דירה, לקבלנים, וגם לאלה שדרים בדירה עם אתגרים טכנולוגיים.

א. תאורה בחדרי מדרגות

בעבר, כשאדם היה נכנס לחדר מדרגות, הוא היה לוחץ על מתג חשמלי להדלקת התאורה, והתאורה הייתה נכבית מעצמה (ע"י קפיץ) לאחר זמן קצר. כיום בחדר המדרגות מותקן חיישן נפתח, המזהה כניסה של אדם לתחום ומייד מפעיל את התאורה. ההצעה הראשונה שלנו היא להתקין תאורה עם הספק נמוך לכל 25 שעות השבת, אך באזורים המאוכלסים בדיירים, גם אם הינם שומרי שבת, לא תמיד הדבר אפשרי. לכן הצעתנו השנייה היא תאורה המשנה את עוצמתה, היינו שימוש בנורות לד (LED שאינן לוחטות כלל), הפועלות לכל משך השבת בעוצמה נמוכה, וכאשר עובר אדם התאורה מתגברת, כלומר הזרם החשמלי מתגבר. בשו"ת 'מנחת שלמה'¹ כתב הגרש"ז אורבך להתיר שינוי זרם בהדיא, על סמך מה שכתב ה'חיי אדם'² ו'שלחן ערוך הרב'³ להתיר תוספת ריח, שהרי אסר את הדלקת החשמל רק מדין מוליד ריח, כ'בית יצחק'. ב'שבט הלוי'⁴ התיר לעבור ליד תאורה כאשר אין תועלת לעובר לידה, משום מתעסק. אומנם כאן יש תועלת, אבל ייתכן שיש מקום לצרף את סברתו, אף שלשיטת הגרש"ז אורבך אין צורך. האם לדעת הרב יש מקום להתיר פתרון זה (השני) אף לכתחילה, או כפי שאנחנו

1. שו"ת מנחת שלמה א, סי' ט ד"ה ועכ"פ לדעת.
2. חיי אדם, כלל צג סעי' יד.
3. שו"ע הרב, סי' תקיא סעי' ז.
4. שו"ת שבט הלוי ט, סי' סט.

נוהגים להתיר רק במקום שאין אפשרות להדליק תאורה קבועה לכל השבת, או שמא יש לאסור מאיזה טעם?

תשובת הרב

לכתחילה עדיף להתקין מנגנון חלש שישאיר אור כל השבת, אך אם הדבר אינו אפשרי יש לסמוך בלא היסוס על הגרש"ז אורבך זצ"ל, שמחשיב את התוספת כתוספת ריח במנורת לד, מכיוון שמדובר באיסור דרבנן בלבד.

ב. המשכת מצב

לחיצת הזיזים של השעון שבת - מוסכם שהיא מותרת, על בסיס דברי הגמרא בנושא צידת צבי, שמותר להמשיך מצב קיים. היום משמש כרטיס אלקטרוני בהרבה דלתות חדשות בבתי מלון. כל שימוש בכרטיס נרשם במחשב, ולכן בעלי המלונות אינם רוצים מפתח רגיל. בבואנו למצוא פתרון למנועול הזה, התלבטנו לגבי מנועול שנפתח אחת לחמש שניות למשך אלפית שנייה: אם השווה במלון ישאיר את הכרטיס על סל שמיועד לכך ונמצא בסמוך למנועול, ובחלוף חמש שניות, כאשר המנועול ייפתח לרגע, המערכת תזהה שיש כרטיס והמנועול יישאר פתוח כמה זמן שנדרש - האם פתרון זה מותר לכתחילה? רק אם הגנב יודע מתי בדיוק מתרחשת הפתיחה, הוא יוכל להיכנס, אך מדובר בשבריר שנייה, ולכן בדרך כלל גנב לא יוכל להיכנס.

הרב אמר לנו שההלכה אינה מתחשבת במדידות מעבדה אלא בחושי האדם: אומנם האדם שומע את המנועול נפתח לשבריר שנייה, אך כיוון שהוא אינו מרגיש שהדלת פתוחה, אף לא לרגע (משום שמדובר בזמן קצר מאוד), אין כאן המשך אלא מצב חדש, ולכן אסור.

אם הבנו נכון את תשובת הרב - בשעון שבת, כאשר השעון אמור לכבות את המאוורר בעוד שעה, ואני מעוניין שהמאוורר לא יכבה, מוסכם שאפשר להוציא זיזים בשעון כדי להאריך את פעולתו. האם יהיה מותר להעביר את השעון ממצב שעון למצב דלוק קבוע? אומנם עין אדם לא תבחין בכך, אך במעבדה מצאנו שיש ניתוק של המעגל החשמלי לשבריר שנייה וחיבורו מחדש. האם הפעולה מותרת בשבת?

תשובת הרב

מכיוון שהפסקת זרם החשמל היא לשבריר שנייה, והיא אינה נראית לעין אדם, מותר להעביר את השעון ממצב שבת למצב רגיל, אך לכתחילה יש לעשות זאת בשינוי.

ג. הגדרת אש במתכת

היו פוסקים שהתייחסו לחוט להט כאל אש. מה מגדיר אותו כאש? האם הטמפרטורה הגבוהה? האם יכולתו להדליק משהו אחר?

תשובת הרב

חום שיכול להדליק קש נחשב לאש, גם אם המתכת אינה מתאדמת. אם לא יכול להדליק דבר מפאת החום הנמוך, הוא אינו נחשב לאש. לא די להשחיר קש אלא להציתו ממש.

ד. מחליפי חום

היום אין בוילר בכל דירה, אלא משתמשים במחליף חום. הצינורות המובילים מים ומתחממים על האש מתפתלים בתוך עצמם, הם מחממים מים, והמים מגיעים לצרכן חמים. האם שיטת חימום זו נחשבת כלי ראשון?

תשובת הרב

פעם הייתה לנו שאלה בעניין נטילת ידיים מעוקב מים בצבא. הגעתי למסקנה שאם מדובר בצינור שהוא חלק מהחבית, והצינור מיטלטל עם החבית - הוא כלי ראשון. לעומת זאת אם מפרקים את הצינור מהעוקב לפני שמטלטלים אותו, אי אפשר להגיד שזה כלי ראשון. כך נראה לי מסברה. אומנם הצינור מיועד לשימוש קבוע, אבל הוא ניתק, לכן הוא אינו בטל למכל הגדול, וזה כלי שני. לפיכך מחליף חום שמחובר למכל הרתחת המים ורק במרחק ממנו מצוי מחליף החום ובמרחק ממנו נמצאים הברזים בחדרים, כגון בבתי חולים, מחליף החום ייחשב לכלי שני, ויהיה מותר להשתמש בו בשבת לכתחילה.

ה. גרמא לצורכי חולה אף שאינו מרפא

בעניין חולה שאין בו סכנה פוסק ה'שלחן ערוך'⁵ כמו הדעה השלישית. ה'חיי אדם'⁶ מקל כאשר אין אפשרות אחרת. אנחנו מייצרים קלנועיות לצורכי אנשים מוגבלי תנועה, שלולי הקלנועית יתנתקו מחיי חברה בשבת ואף לא יגיעו לבית הכנסת. פיקוד השבת של קלנועית מבוסס על מנגנון גרמא. האם מותר, לדעת הרב, להשתמש בקלנועית חשמלית המופעלת בגרמא אף שאיננה מרפאה את המוגבל אלא מקלה עליו?

תשובת הרב

מה שיקל עליו, גם אם אינו מרפא - נקרא צורך החולה.

ו. אוושה מילתא

ב'דבר חברון'⁷ כתוב שאין להשתמש במדיח בשבת מאחר שהוא מרעיש מאוד. מדיחי כלים מודרניים היום מרעישים כמו מקרר מודרני ואף פחות ממנו [הרבה פחות ממזגן].

5. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז: 'ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי... ודברי הסברא השלישית נראין'.

6. חיי אדם, חלק ב-ג, כלל סט, סעי' יב: 'ולעשות ישראל דבר שאינו אלא מדרבנון, יש מתירין. אבל דעת רוב הפוסקים דאסור, אלא יעשונו על ידי שינוי וכן נ"ל. ואם אי אפשר על ידי שינוי ולא על ידי נכרי, מותר לעשות כדרכו, כן נ"ל'.

7. שו"ת דבר חברון, או"ח סי' רלא.

האם לפי הנתון החדש יהיה מותר להשתמש במדיח כלים בשבת [כמובן רק מצד אוושא, ולא מצד בישול או מלאכה אחרת בשבת]?

תשובת הרב

במדיחי כלים שמרעשים בדומה למקרר השימוש בשבת מותר, מבחינת 'אוושא מילתא'.

ז. הכשרת מדיח כלים לפסה

החום במדיח מגיע בדר"כ עד 70 מעלות. האם שייך להכשיר את המדיח באופן זה של 70 מעלות בלבד, שהרי כפי שבלע בטמפרטורה שלא עולה על 70, כך גם יפלוט, או שצריך הרתחה דווקא, ואין די ב-70 מעלות?

תשובת הרב

כיוון שהגעלה רק מקלישה, וכיוון שהסבון פוגם את הטעם, אפשר לצרף את שני הטעמים ולסמוך על הגעלה כזאת.

ה. העלאת המודעות בנושא הבנייה המודרנית

כפי שדיווחנו לרב, הבנייה המודרנית רוויה אתגרים הלכתיים, בפרט בנושאי השבת. כאשר אדם משקיע יותר ממיליון ₪ ברכישת דירה, ראוי שהדירה תשמשו לשמירת שבת לכתחילה ככל הניתן. אודה מאוד לרב לו יכתוב לנו מכתב תמיכה לצורך העלאת המודעות לאתגרים ההלכתיים בבנייה המודרנית. ראוי שאדם שניגש לרכוש דירה ידרוש מהקבלן 'תעודת הכשר' לבנייה, מטעם מכון צמת או מגוף הלכתי טכנולוגי מוסמך אחר. כאשר אדם מוציא הון רב לנוחיותו, נכון שיוציא כמה שקלים נוספים (ולא בהכרח יידרש לזה) להידור בשמירת השבת.

תשובת הרב

בס"ד, ב' אייר תשפ"ב. לכל מאן דבעי. בתקופתנו, שיש מודעות גוברת והולכת לבנייה מודרנית, יש להביא בחשבון במהלך הבנייה את נושא שמירת השבת בכל הקשור להפעלת מנגנונים ומערכות. ראוי מאוד לשתף בתכנון הבנייה גוף שעוסק ביישום ההלכה בחיים המודרניים, כגון מכון צמת או גוף אחר, כדי שגם שומרי שבת יוכלו ליהנות מבנייה זו ללא חשש חילול שבת.



הרב מנשה צימרמן

הקלטה בשבת לצורך מצווה

הצגת הבעיה

בקהילה שהתחלתי לכהן בה כרב, נוהגים הגבאים להקליט את התורמים בתפילת שחרית בשבת. הדבר נעשה לטענתם בשביל לחזק את ידיהם של אנשי הקהילה במצוות הצדקה החשובה, מתוך מחשבה שכך הם יתרמו יותר מכספם לצורכי בית הכנסת והקהילה. רציתי לדעת אם הדבר מותר. כמו כן, האם יש עדיפות להקלטה במכשיר המופעל מראש מערב שבת או ע"י גוי בשבת?

תשובה

תחילה אענה בקצרה, ובחלק השני של התשובה אציין את המקורות שדנו בשאלה זו או בשאלות דומות. הקלטת נתונים בשבת, גם באופן אוטומטי, במקרה שהאדם מעוניין בנתונים המוקלטים - **אסורה** לגמרי. המדבר לתוך המכשיר המקליט גורם בכך להקלטתו באופן מיידי, ולא יועיל בזה גוי או כל פתרון אחר.

אין להביא ראייה ממקומות שבהם הקליטו דברי תורה של רב או אדמו"ר מסוים בסעודה שלישית. ראשית, ייתכן שהדבר לא היה בהסכמתו ולא בידיעתו.¹ שנית, ייתכן שהקלטה לאחר צאת שבת קלה יותר.²

אם רוצים לזכור את הסכום שכל אחד תרם, אפשר להשתמש בפתרון הטכני שמוצע ב'שמירת שבת כהלכתה':³ לכל מתפלל יש כרטיס עם שמו וסכומים שונים, ומסמנים בסיכה משרדית את הסכום שהוא התחייב לתרום. אפשר לעשות דבר דומה עם לוח מגנטי, ולסמן במגנט את הסכום. אני מניח שאפשר למצוא פתרונות נוספים בקהילות אחרות.

במקרה ולצערנו לא יהיה אפשר למנוע מהגבאים את מנהגם והם ימשיכו במעשיהם - הרי אסור לדבר בבית הכנסת מתוך כוונה שהדברים יוקלטו. בנוגע לדיבורים סתמיים שאין צורך בהקלטתם, ייתכן שיש להקל מדין 'פסיק רישא דלא ניחא ליה' ב'מלאכה שאינה צריכה לגופה',⁴ ולפי חלק מהשיטות אין זה חשוב כלל כמלאכה, כדלקמן.

1. ראו למשל בקישור הבא, כמה האדמו"ר האחרון מחב"ד הקפיד שלא יקליטוהו בשבת - <https://katzr.net/c9b208>. ראו גם דברי הרב אברהם יוסף שהעושה כן בלא דעת הרב עובר על איסור גנבת דעת (מלבד על חילול שבת) - <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=178231>.
2. ראו על כך למשל בשו"ת ישיב יצחק חלק לז סימן כב (הנושא של הקלטה בשבת מופיע גם בסימנים כג, כד).
3. שמירת שבת כהלכתה, פרק כט סעי' נח.
4. בספר חזון עובדיה, שבת ה, עמ' קעה, התיר למסור עדות במשטרה כאשר מקליטים אותו ואין לו אפשרות אחרת.

עוד יש להעיר שיש מקום לעיין בשאלה אם למי שהקליט במזיד מותר לשמוע את מה שהוקלט בה. לכאורה יהיה אסור לו ליהנות מההקלטה כדין דבר שנעשה באיסור בשבת במזיד,⁵ אם כי יש מקום לדון אם תועלת של היזכרות נחשבת כתועלת ממשית.⁶

כעת ארחיב ביתר פירוט בהסברת דברי פוסקי דורנו שאוסרים את הדבר.⁷ כמה איסורים הוזכרו בתשובותיהם בנד"ד.

1. איסור כותב

דעת הרב יעקב ברייש⁸ ששמירת הקלטה אסורה משום כותב, שהרי אחר כך אפשר להשמיע את ההקלטה, והרי זה כמו דבר כתוב שאפשר לקרוא אותו. יש מי שסובר שכך דעת הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, שהשמירה על דיסקט (וה"ה להקלטה) נחשבת ככותב מן התורה,⁹ ויש מי שסובר שאוסר זאת רק מדרבנן.¹⁰

2. איסור מכה בפטיש

דעת הגאון הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל¹¹ היא ששמירת נתונים שיש בהם צורך נחשבת כמכה בפטיש מן התורה, וכן נראה דעת הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל.¹² הרב יעקב אריאל שליט"א סבור ששמירת נתונים אסורה מן התורה רק אם בכרטיס הזיכרון לא היה שימוש לפני השמירה,¹³ אך בכל אופן היא אסורה מדרבנן.¹⁴ ואולם בהרבה פוסקים שהביאו דברי

5. ראה הלכות 'מעשה שבת' בשו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א.

6. ראה גם מה שדן בזה במנחת שלמה, אז נדברו, ח"ו סי' יח, ומשנה הלכות, ח"ז סי' נה.

7. בעבר היו מכשירי הקלטה עם חריצה ממש, כגון פונוגרף וגרמופון. במכשירים אלו היה מוסכם יותר שהאיסור הוא מהתורה, משום כותב או משרטט. ראה למשל: בן איש חי ב, דרוש ג לזכור; שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"ב מפתחות לסימן לא; כף החיים, או"ח סי' שלח ס"ק כח; הר צבי, טל הרים כותב אות א ו- ד; חלקת יעקב, ח"ג סי' צח; יביע אומר, או"ח ח"ג סי' כט, ושם כתב שמצווה להוכיחם ולבטל המנהג. ואולם גם באמצעים המצויים כיום - מוסכם שהדבר אסור, כדלקמן. מדברי הפוסקים הללו (שחלקם אף כתבו שהדבר אסור מן התורה) ורבים נוספים, מוכח שאין להחשיב את הדיבור כמו שינוי או גרמא בעלמא, אלא הדבר נחשב כמו מעשה גמור. מכאן יש להעיר על הסוברים שיש להקל יותר בשימוש במכשיר חשמלי המופעל בדיבור (כגון אקו אמזון או אלקסה). עוד ראוי לציין שיש מי שכתב שיש בהקלטה איסור של הבערה, כי משנה את הזרם החשמלי (מסתבר שהדברים נאמרו בתקופה שבה המגברים היו מבוססים על שפופרות ריק לוחטות, שאינם בשימוש כיום), וכן יש לומר לפי החזו"א שיש בזה איסור בונה. ברם רוב הפוסקים אינם סוברים כך. למעשה נראה שההוראה הרגילה היא לראות בהקלטה איסור דרבנן, ולכן במקום שיש בכך צורך חיוני (רפואה וביטחון) יש להעדיף אותה על פני כתיבה גמורה. ראו למשל במאמרו של הרב ישראל רוזן, 'הקלטות כתחליף לרישומים רפואיים בשבת', ספר אסיא ד, עמ' 118-128. כמו כן יש מקום להקל בהקלטה במקום שהיא בגדר של פסיק רישא דלא ניחא ליה (ולפי הגרש"ז במקרה כזה אולי היא מותרת, אם אין בכך זילותא, כדלקמן).

8. שו"ת חלקת יעקב, ח"ג סי' צח.

9. ארחות שבת, פרק טו הערה לה.

10. מאור השבת, ח"ד עמ' רא.

11. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק סו הערה ריא.

12. אור לציון, ח"ב פרק מא שאלה ז, ובהערות שם.

13. לכך נוטה גם דעת הרב שמחה בונים לייזרון שליט"א, עי' שלחן שלמה, או"ח סי' תקמה הערה ה, שאין במקרה כזה איסור תורה, מכיוון שאין איסור בונה בתוספת בניין אלא במחובר לקרקע.

14. בפגישה עם רבני מכון צומת, הרב אריאל הזכיר שיש בכך איסור של 'זילותא דשבת'. יתכן שהכרעת הרב ישראל רוזן היא שיש בכך איסור מכה בפטיש, לפחות מדרבנן, ראו: <https://www.zomet.org.il/?CategoryID=253&ArticleID=134> (הפניה למסמך על 'טלויזיה במעגל סגור' באתר מכון צומת).

הרש"ז אורבך משמע שלא חילקו בזה, ומדבריהם נראה שכאשר האדם רוצה ומעוניין בהקלטה, היא אסורה מן התורה מדין מכה בפטיש, ראה דעת הרז"ן גולדברג זצ"ל והר"י רוזן זצ"ל ולהבל"ח הר"א נבנצל שליט"א,¹⁵ וכן משמע בדברי הרב בן ציון הכהן קוק שליט"א.¹⁶ ב'נשמת אברהם'¹⁷ התיר לשמור נתונים לחולה רק כאשר יש בכך פיקוח נפש (!), וכן דעת הרב צבי (הרשל) שכטר, שיש בהקלה מכוונת מדין מכה בפטיש מן התורה.¹⁸ לסיכום, לפי שיטת הגרש"ז אורבך (שאנו במכון צומת משתדלים להורות כמותה) - הקלטה שנעשית לצורך מסוים אסורה לכה"פ מדרבנן.

3. איסור מוליד קול

דעת הרב עובדיה יוסף זצ"ל שיש בדבר איסור 'מוליד קול',¹⁹ וכן דעת הרב משה לוי²⁰ ועוד פוסקים רבים²¹ שהקלטה אסורה מדין 'מוליד קול' בסרט ההקלטה.

4. איסור עובדין דחול וזילותא דשבת

פוסקים רבים כתבו שגם אם אין איסור ברור בדבר, הרי שהקלטה איננה מתאימה לאווירת השבת ועלולה לגרום גם לעשיית איסורים בפועל, ויש בכך **פרצה חמורה בחומת השבת**,²² ולכן אין להתיר אותה.

סיכום

דעת הפוסקים היא שהקלטה אסורה, מכמה טעמים: 'מכה בפטיש', 'כותב', 'מוליד קול', 'עובדין דחול' וזילותא דשבת.



15. תחומין כה, עמ' 445-447.

16. עלון מרכז ההוראה ח, עמ' יא.

17. נשמת אברהם, מהדורת תשע"ד עמ' תרה; אך ראה דבריו בעמ' תרא.

18. לפי שיטה זו ייתכן שכאשר אין צורך כלל בשמירת הנתונים, הרי שהדבר מותר, כדין מכה בפטיש שאין בו איסור כאשר אין תכלית של תיקון ותועלת במעשה שהוא עושה (מגיד משנה, הל' שבת פי"ב ה"ב).

19. יביע אומר, או"ח ח"ג ס' כג; שם ח"ד ס' מו; שם, יו"ד ח"ד ס' כ אות ז; יחווה דעת, ח"ב ס' נז; שם, ח"ד ס' נ.

20. מנוחת אהבה, ח"א פרק כד סעי' יג.

21. ראו אג"מ, או"ח ח"ג ס' נה.

22. ראו למשל: הרב יעקב אריאל (<https://www.yeshiva.org.il/ask/60916>); הרב יובל שרלו (<https://katzr.net/df6dff>), ועוד רבים.

הרב שי סימינובסקי

התאמת מכשירי שמיעה נטענים לשימוש בשבת

עקב כניסה לשוק של מטענים (למכשירי שמיעה) המצוידים בסוללה פנימית - אנו מוצאים לנכון לפרסם הנחיות עדכניות לרכישת מכשירי שמיעה נטענים ולשימוש בהם בשבת. סעיפים א-ג כוללים רקע כללי בנוגע לטעינת מכשירי שמיעה בשבת (הבקיאים בנושא יכולים לדלג עליהם), וסעיפים ד-ט עוסקים בתיאור המכשירים החדשים ובהנחיות לשימוש בהם.

א. רקע: מכשירי שמיעה נטענים בהיבור לרשת ההשמל

בשנים האחרונות מתרחב והולך השימוש במכשירי שמיעה עם סוללות נטענות. מכשירים אלו ידידותיים יותר למשתמש באופן כללי, אך זקוקים להטענה יום-יומית. רוב המשתמשים במכשירי השמיעה (אך בהחלט לא כולם) זקוקים למכשירים אלו על מנת לשמור על התפקודים הבסיסיים ביותר, בכל הנוגע לתקשורת תקינה עם הסביבה (ללא צעקות ונפנופי ידיים).

עם כניסת המכשירים לשימוש לפני כמה שנים עלתה השאלה אם וכיצד ניתן לטעון אותם במהלך השבת, כדי שהמשתמש לא ייותר ללא יכולת שמיעה כל שהיא. לשם כך פרסמנו בעבר הנחיות לטעינת המכשיר באמצעות 'גרמא' (המותרת בשבת לשם מניעת צער, וכן לשמירה על תפקודים בסיסיים - ע"פ פסיקת הגרש"ז אורבך¹) באופן הבא: 1. חיבור המטען (מעין מארז עם תושבות למכשירי השמיעה - אשר בהנחת המכשירים בו נוצר מגע חשמלי המשמש להטענה, בדומה להטענת מכשיר טלפון אלחוטי, אוזניות אלחוטיות וכיו"ב) מערב שבת לשקע החשמל באמצעות שעון שבת שקעי; 2. כיוון שעות הפעולה בשעון השבת לשעות הלילה המאוחרות, כדי שיהיה ניתן להניח את המכשירים בתושבת לפני השינה, כשהזרם מנותק; 3. הוצאת המכשירים מן התושבת בבוקר, לאחר שהטעינה הסתיימה והזרם שוב מנותק. באופן זה המכשיר נטען בגרמא - דהיינו לאחר ההנחה בתושבת שעון השבת מחבר את הזרם למטען באופן אוטומטי, ללא התערבות האדם, ובאופן דומה הוא מנתק אותו. מנגנון הטעינה של מכשירי השמיעה (ברוב הדגמים²) בנוי כך: עם ההנחה של המכשיר

1. שולחן שלמה, שבת ח"א סי' שא עמ' תלא.

2. ישנם דגמים שבהם המכשיר אינו נדלק אוטומטית עם ניתוק הזרם במטען (או עם הוצאת המכשיר). ראה בעניין זה מכשיר שמיעה נטען, הרב מנשה צימרמן, אמונת עתיך 138 (שבט תשפ"ג) עמ' 26.

בתושבת הוא נכבה ונטען, ועם ההוצאה מן התושבת הוא מופעל מעצמו, ללא צורך בפעולה יזומה מצד המשתמש להדלקה או לכיבוי של המכשיר. מאחר שבשבת אסור לחבר ולנתק את ההטענה באופן ישיר, כאשר מבקשים להטעין בשבת לפי ההסבר לעיל - ההדלקה והכיבוי של מכשיר השמיעה יתבצעו בהתאמה לחיבור ולניתוק הזרם מן המטען - כך שהמשתמש אינו צריך לעשות כל פעולה יזומה מצידו.

ב. טכנולוגיה מתקדמת: מטען בעל סוללה פנימית

בשנים האחרונות נוסף חידוש טכנולוגי למטענים אלו - מטען בעל סוללה פנימית עצמאית, המאפשר להטעין את מכשירי השמיעה דרך התושבת, גם כאשר המטען עצמו אינו מחובר לחשמל באותו הרגע (מובן שמפעם לפעם יש לחבר את המטען לחשמל, כדי לטעון את הסוללה הפנימית). באמצעות מטענים עם סוללה פנימית, ניתן לטעון גם כאשר נוסעים או מתארחים במקום שאין בו חיבור זמין לרשת החשמל. ואולם השימוש במטענים אלו אינו מאפשר את טעינת המכשיר בשבת על פי ההלכה, משום שמיד עם הכנסת המכשיר למטען, מתחבר המעגל החשמלי של הטעינה באופן ישיר ומיידי. לכן בעת התאמת מכשירי שמיעה נטענים יש לוודא שישנה אפשרות לטעינת המכשיר בשבת, דהיינו שהמטען המסופק אינו כולל סוללה פנימית, והטעינה מתבצעת אך ורק בחיבור לרשת החשמל. כך ניתן להטעין בשבת בדרך המותרת באמצעות שרון שבת שקעי, כמפורט לעיל.

למיטב ידיעתנו, נכון להיום, לרוב הדגמים של מכשירי השמיעה הנמצאים בשוק יש אפשרות להטענה באמצעות שני סוגי המטענים, עם/ללא סוללה פנימית. לכן יש לוודא שהמטען המסופק אינו כולל סוללה פנימית. כמו כן נכון להיום לא ניתן לנטרל או לנתק את הסוללה הפנימית של המטען, ולכן יש לבחור במטען מתאים כאמור, ללא סוללה פנימית.

ג. המשמעות למעשה

המעוניינים בהתאמת מכשיר שמיעה חדש חייבים לוודא (מלבד אישור הלכתי לשימוש במכשיר עצמו) שהמטען הנלווה למכשיר הוא ללא סוללה פנימית (אנו מקווים כי בעתיד הלא רחוק יצוין בגוף האישור ההלכתי שם ודגם של המטען המתאים לשימוש בשבת בכל מכשיר שמיעה). משתמשים שכבר רכשו מכשיר שמיעה נטען - עליהם לוודא אם המכשיר שברשותם כולל סוללה פנימית. אם הוא כולל סוללה, מומלץ לפנות בהקדם למשווק ולבקש מטען חלופי ללא סוללה פנימית. כדי לזהות אם למטען שברשותכם יש סוללה פנימית, או שהנכם מתכוונים לרכוש מטען כזה, להלן כמה מאפיינים נפוצים: ניתן להשתמש במטען ללא חיבור לרשת החשמל; על גבי המטען ישנו חיווי בולט למידת הטעינה של סוללת המטען; דגם המטען כולל את המונח 'to-go', המעיד כי הוא מיועד לשימוש בדרכים וכדו'.

כמו בכל עניין הנוגע לשאלות הלכה וטכנולוגיה - אם אתם מתלבטים בשאלות או בספקות, וכן אם המידע שקיבלתם שונה מהנאמר כאן, אתם מוזמנים בשמחה לפנות אלינו בכל שאלה וצורך למייל: hasbara@zomet.org

הרב שי סימינובסקי

שימוש במדי מים מאושרים לשבת עם מדידת ספיקה פעילה

זה כמה שנים מאשר מכון צומת מדי מים דיגיטליים המותאמים לשימוש בשבת. במדים אלו אין כל קשר בין השימוש הביתי בברזים לבין פעולת המנגנונים האלקטרוניים במד המים (חישוב הצריכה ושידור הנתונים). לכן אין כל חשש לחילול שבת בזמן השימוש במים.¹ עם זאת המתבונן בפעולת מדי המים (שהותקנו החל משנת 2022) בשבת, בזמן השימוש במים, יראה שינוי בתצוגת הספרות מדי כמה שניות. שינוי זה נראה כפועל יוצא של פתיחת הברז, דבר שיש בו לכאורה איסור מלאכה מדרבנן לדעת רבים מן הפוסקים. בתקופה האחרונה התקבלו במכון צומת פניות ושאלות אחדות הנוגעות לשינוי זה, הנראה כחילול שבת לכאורה. **למעשה אין כל סיבה לחשש, ומד המים פועל באופן תקין וללא חשש חילול שבת.** בשורות הבאות ננסה להבהיר את אופן פעולתו של מד המים באופן כללי ובמצב שבת, ואת האילוצים שאנו פועלים על פיהם.

תצוגת מד המים הדיגיטלי מציינת שני נתונים עיקריים: צריכה וספיקה. הצריכה היא הכמות המצטברת של המים שעברו דרך המונה - ועל פיהם נקבע התשלום השוטף לחברת המים (בחישוב פשוט של קריאת הנתון הנוכחי פחות הנתון בקריאה הקודמת). הספיקה היא כמות המים העוברת דרך מד המים ברגע נתון (נמדדת ביחידות של ממ"ק/שעה), והיא נועדה לאבחן היתכנות של נזילה (ראה תמונה בתחתית המאמר). במצב תקין, כאשר כל הברזים בבית סגורים - צג הספיקה יראה 0.00², ופירושו של דבר שאין זרימת מים בצינורות באותו רגע נתון. במקרה של נזילה במקום כלשהו בבית, גם כאשר כל הברזים סגורים - צג הספיקה יציג נתון כלשהו של זרימת מים, וכך אפשר לדעת שיש נזילה ולהבין מהי עוצמתה. במצב פעולה רגיל - כל פתיחת ברז משפיעה מיידית הן על תצוגת הצריכה והן על תצוגת הספיקה.

במדי מים המאושרים שיוצרו עד שנת 2021, במצב שבת לא נרשמה הצריכה על הצג, והספיקה לא נמדדה כלל. במקום תצוגת הספיקה הופיע בחלק מהדגמים הכיתוב 'שבת שלום'. עקב תלונות מועטות של כמה אנשים (שזכו לתהודה רבה...), על שנמנעת מהם היכולת לזהות נזילות מים בשבת, ועל מנת להמשיך ולאפשר את התקנת מדי המים המאושרים לשבת כברירת מחדל לכלל האוכלוסייה, נאלצנו למצוא פתרון שיאפשר קריאה של הנתונים באשר לספיקת המים גם בשבת, ויחד עם זאת ללא השפעה ישירה של פתיחת הברז על החיווי בצג הנתונים.

1. להסבר כללי על אופן פעולתם של מדי המים הדיגיטליים במצב שבת, ראו בקישור:

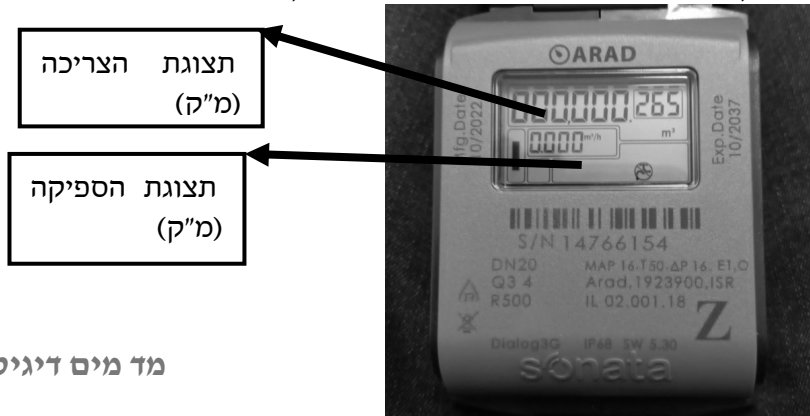
<https://www.zomet.org.il/?CategoryID=198&ArticleID=697>

2. החיווי עשוי להשתנות בין הדגמים והיצרנים השונים. לעיתים הוא יופיע בצורת חץ.

הפתרון שנמצא - קריאה במחזורי זמן קבועים של זרימת המים בברז. במצב שבת החיישן 'קורא' את כמות המים העוברת ברגע נתון בצינור ברציפות, ובכל 5 שניות מציג את כמות המים שמדד על הצג למשך 4 שניות. לאחר מכן החיישן מתנתק למשך שנייה אחת וחוזר לקרוא את כמות המים במחזור ההפעלה הבא. במצב זה, פתיחת ברז המים אינה יוצרת או מפעילה כל פעולה חשמלית. בהסתכלות על מונה המים במצב שבת, ניתן לראות על הצג הבהוב אחת לכמה שניות, אז מופיעה הקריאה האחרונה שנעשתה.

באופן זה מחד גיסא יכולים שומרי השבת לפתוח את ברזי המים ללא חשש כתיבה או הפעלה חשמלית בשבת, לכל הפחות לדעת רוב הפוסקים.³ מאידך גיסא גם מי שמעוניין לזהות נזילות בביתו במהלך יום השבת יוכל לעשות זאת, גם כאשר מותקן בביתו מד מים מאושר לשבת. כך אין שום מניעה להתקין מד מים מאושר לשבת בכל בית בישראל, בלי שמאן דהוא ירגיש שנפגע מכך. חשוב לציין, היינו מעדיפים לנטרל לחלוטין את חיווי הספיקה בצג, כך שיתאים גם לדעת מיעוט הפוסקים שהחמירו בדין זה,⁴ וכדי שהנראות של הצג תהיה תואמת לצביון השבת, ללא ריצוד ותחלופת נתונים, אולם זהו 'מחיר' שאנו שמחים 'לשלם', כדי שבכל בית יותקן מד מים מאושר לשבת, כך שגם מי שהשבת חשובה לו אך לא בדק את אופן פעולתו של מד המים בכניסה לביתו, לא ייכשל אפילו לא בכך שעבר על איסור דרבנן בלא ידיעתו.

ניתן בהחלט לומר שהתהליך המתואר כאן ב'מיקרו', בנוגע למוצר ספציפי, מאפיין היטב את גישת מכון צומת ברמת ה'מקרו'. מגמה זו עיקרה לאפשר לכלל הציבור, על מגוון הדעות וההשקפות הרווחות בקרבנו, לחיות ולפעול יחד - כך שכל אחד ואחד יוכל להמשיך לפי אורח חייו, בין בחול ובין בשבת, בנחת ובשלווה, ולא בתחושה שהוא מפסיד או משלם מחיר בגלל דרישות זולתו. ככל שהדברים נוגעים ליישומי טכנולוגיה והלכה, ניתן ברוב מוחלט של המקרים להתאים את השימוש במוצרים טכנולוגיים, כך שנוכל ליהנות מיתרונות הקדמה הטכנולוגית, ועם זאת לשמור בהקפדה מלאה על כללי ההלכה.



מד מים דיגיטלי

3. הגרש"ז אויערבך; קובץ ישורון, טו עמ' קלה; הובא גם במאורי אש השלם, ח"ב עמ' תשסא; ארחות שבת, ח"ג פכ"ו הערה עב. בספר צומת העתיד לצאת בחודשים הקרובים יובאו בהרחבה צדדי הדין בנושא זה.

4. הרב יצחק דרזי, שבות יצחק, כרך יב, בגדרי איסור יצירת זרם, עמ' פב-קז.



תגובות

שימוש בהיתר הגרמא במכשירים שנבנו מראש על סמך היתר ה'גרמא'
/ הרב אביעד משה

קראתי בעיון רב את התגובה של מכון צומת למאמרי הקודם.¹ לצערי נראה שכותבי התגובה למאמרי לא ירדו לסוף דעתי בהצעתי להתקן גרמא משופר, ואסביר את כוונתי בקצרה. ישנה סתירה בין שתי סוגיות מרכזיות בדין גרמא: סוגיית כדי המים שמניחים ליד האש וסוגיית זורה ורוח מסייעת. אין די בכך שהראשונים וה'שלחן ערוך' פסקו את דין כדי המים כדי להניח שהם לא כללו בדין גרמא המותרת בשבת את התנאים הנוספים הנלמדים מסוגיית זורה ורוח מסייעת. מכיוון שרוב הראשונים וה'שלחן ערוך' לא התייחסו לסתירה בין הסוגיות במפורש, כל שנשאר לנו זה לדון לפי היישובים שמצאנו בדברי האחרונים - ה'זרע אמת' וה'אחיעזר'.

אסכם בטבלה את דברי האחרונים תוך שימוש בלשונם:

מותר בשבת	ודאות שתיעשה מלאכה/מחיקת השם	תמיד על ידי גרמא (לשון האחיעזר) - תנאי להחמיר	בא במקרה (לשון האחיעזר) - תנאי להקל	אי אפשר לעשות כי אם בסיוע (לשון הזרע אמת) - תנאי להחמיר	לאחר זמן ע"י אותו מעשה גרם שתיעשה המלאכה מאלה (לשון הזרע אמת) - תנאי להקל	
v	V ?	X	V	X	v	כדי מים
x	V	V	X	V	x	זרע ורוח מסייעתו
v	X	X	X	X	v	שם על ידו ויורד וטובל
V	V	?	X	V	v	התקן גרמא
Vv	X	?	x	v	v	גרמא+תלות בסטטיסטיקה

1. 'מדיניות מכון צומת' בדין 'גרמא' בשבת - תגובה, הרב מנחם פרל והרב הראל דביר, אמונת עתיך 137 (תשפ"ג), עמ' 132-140.



ביאור דברי ה'אחיעזר'

לגבי התנאי של ה'אחיעזר' שמציאות תמידית שנעשית על ידי גרמא אסורה בשבת, הנה מכון 'צומת' רצו לפרש את דבריו לקולא ולהסביר שכוונתו שכשכל השבוע נעשה על ידי גרמא - אסור, ואילו כשבששת ימי המעשה נעשה על ידי מתג רגיל ובשבת על ידי התקן גרמא - נחשב כ'לא תמיד על ידי גרמא'. לעניות דעתי כוונת ה'אחיעזר' אינה כן. דבריו נסובים על החפצא ולא על הגברא, דהיינו כל עוד במתקן הנידון - פעולתו היא על ידי גרמא, ממילא זה כבר לא גרמא אלא מלאכה רגילה. אני סבור כי ניתן להוכיח זאת מדבריו, וזו לשונו:

ונראה בדעתם דמה שאמרו שזורה ורוח מסייעתו מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא אמרו שזהו עצם המלאכה, היינו דכל שהוא מלאכת מחשבת והמלאכה מתעבד באופן זה חשוב מלאכת מחשבת ועל כן גם בנותן חטים ברחיים של מים, שזהו דרך הטחינה אף שבאפשרי לעשות ע"י טחינה ביד מ"מ זוהי מלאכת מחשבת שאסרה תורה. ולא דמי להא דשבת דק"כ בגרם כבוי שהוא בא במקרה ובכה"ג אמרינן לא תעשה כל מלאכה, דגרמא שרי דבכה"ג לא חשוב מלאכה, אבל באופן שהמלאכה היא תמיד ע"י גרמא זהו חשוב מלאכת מחשבת.

דהיינו התנאי שהמלאכה תמיד על ידי גרמא בא לאפוקי מ'בא במקרה' ולא מדרך המלאכה בכל ימי השבוע. המעבר בין מתג רגיל בששת ימי המעשה למתג גרמא בשבת דומה למי שטוחן בימי השבוע ביד ובשבת ברחיים של מים לדברי ה'אחיעזר'. משום כך סימנתי סימן שאלה תחת התנאי של ה'אחיעזר' בטבלה (פעולה הנעשית תמיד על ידי גרמא) במה שנוגע להתקן גרמא של מכון צומת ולהתקן הגרמא שהצעתי במאמר, שכן לעניות דעתי דבריו נוטים יותר לומר שאין בכה"ג היתר גרמא.

הסבר הטבלה לעיל

כפי שהטבלה מדגימה יפה, יש צדדים לפיהם התקן הגרמא אינו עומד בתנאים של הסוגיות שמתירות גרמא בשבת. לכן הצעתי הייתה לבחון הוספה של תנאי מקל **נוסף**, בנוסף לעניין הזמן שעובר (שקיים בהצעה שלי כפי שהוא קיים כיום בהתקן גרמא של מכון צומת), והוא חוסר הוודאות, או במילים אחרות - התלות בסטטיסטיקה. לדעתי הוספת תנאי לקולא תוכל להביא את התקן הגרמא למצב שבו על אף הבעייתיות בהיות הגרמא מובנה בתוך המכשיר - נוכל להתיר יותר בשופי (בעקבות התוספת של ספק פסיק רישיה באיסור דרבנן במקום צורך גדול שנחשב כדיעבד). כל זאת, כאמור, לשימוש רק במצבים של בתי חולים וצבא, שבהם כבר התירו הפוסקים להשתמש בהתקן הגרמא! לאור הנ"ל יש לדחות את פרשנותם של מכון 'צומת' לדבריי, לפיה כביכול באתי להתיר גרמא לשימוש נרחב בבתים פרטיים, כמו שפרסמה בזמנו חברת Kasher Switch. אומנם הצעתי במאמרי הקודם שאולי אפשר להסתמך על הסטטיסטיקה לבד, אולם הקורא את מאמרי הקודם? יראה שהסתמכתי על כך שבכל מקרה על פי רוב יהיה גם עיכוב בזמן שייחשב לגרמא לשיטת מכון צומת.

2. שימוש בהיתר הגרמא במכשירים שנבנו מראש על סמך היתר ה'גרמא', אמונת עתיך 137 (תשפ"ג) עמ' 121-131.



תגובה לתגובת המכון

בתגובה הארוכה של מכון צומת משפט אחד בלבד הנוגע לעצם ההצעה שלי: יש לתמוה על שלאחר דברי ביקורת מחמירים, כנגד היתר שהתקבל על דעת רבים מגדולי הפוסקים, מוצע היתר מפוקפק שכמוהו ממש נדחה על ידי רוב ככל הפוסקים, שיצאו כנגד מכשיר ה'כושר סוויטש' המושתת על מנגנון דומה מאוד לזה שבהצעת הרב משה, ומתבסס על סטייה מההלכה הידועה והמוסכמת, שלפיה רק ב'דבר שאינו מתכוון' יש משמעות למידת הוודאות, ולא במתכוון.

ברצוני להגיב בשלוש נקודות:

(1) מה שכתבו שמכשיר ה'כושר סוויטש' נדחה על ידי רוב ככל הפוסקים - עד כמה שראיתי (ויכול להיות שלא ראיתי את כל המקורות) ההתנגדות התייחסה בעיקר להתרת המכשיר לשימוש הציבור הכללי, ולא להתרתו לשימוש במקומות שבהם מכון צומת מתיר שימוש בהתקן גרמא.

(2) מה שכתבו שמכשיר ה'כושר סוויטש' מושתת על מנגנון דומה מאוד לזה שבהצעת הרב משה - נראה שמכון 'צומת' לא הבינו את הצעתי כראוי, שהרי מכשיר ה'כושר סוויטש' מסתמך על שני עקרונות: א) הסרת מונע כדי לאפשר לפולס לעבור. ב) שליחת פולסים בצורה רנדומלית. אולם המכשיר אינו תלוי במקריות, שהרי בסופו של דבר בוודאות יישלח פולס שיצליח להדליק את האור בשניות שאחרי הסרת המונע. המנגנון שאני הצעתי אינו בנוי על הסרת מונע אלא על שני עקרונות: א. פעולה שמנסה לסגור מעגל חשמלי אך בעיכוב ובתלות של סגירת מעגל נוספת. ב. חוסר ודאות לגבי עשיית המלאכה (אם בכלל המעגל ייסגר).

(3) מה שכתבו שאני סטייתי מההלכה הידועה והמוסכמת, שלפיה רק ב'דבר שאינו מתכוון' יש משמעות למידת הוודאות, ולא במתכוון, דבריהם אינם ברורים דיים, שהרי יש בהלכה מושג של ספק פסיק רישיה. אומנם אני טוען שההצעה שלי נכללת בהיתר של ספק פסיק רישיה, אולם משם שאבתי את הרעיון. כמו כן התייחסתי במאמרי הקודם לבעייתיות שיש בהצעה שלי, ומסקנתי הייתה שיש לדון לקולא א. מכיוון שיש עיכוב זמן הנחשב כגרמא לדעת מכון צומת. ב. מכיוון שמדובר במקום צורך גדול ובמצב שנחשב כדיעבד.

והריני מעתיק מילה במילה מהמאמר הקודם שבו התייחסתי לטענה זו:

אולם האמת תורה דרכה שמוזר הדבר לדון לקולא כשרואים בעין שפעולתו מצליחה לאחר כמה וכמה ניסיונות, והרי מדובר פה במקרה של לכתחילה ולא בדיעבד כמו כל המקורות שהבאנו עד כה. ועל זה יש לענות ולומר שהרי לא באנו להתיר אלא במקרה של שעת צורך גדול, במקרה שהוא כמעט מגיע לספק פיקוח נפש, ובמקומות ציבוריים שאי אפשר אחרת, והרי שנינו שבמקום צורך גדול ושעת הדחק כדיעבד דמי אם כן נראה לעניות דעתי שאף שאין כאן את ההיתר של ספק פסיק רישיה הקלסי, הרי שניתן לדון לקולא מצד שיש כאן מקום הצורך ושעת הדחק, וייחשב כספק פסיק רישיה שמותר באיסורי דרבנן (באיסורי דאורייתא יש לדון בנפרד). אולם לאחר העיון נראה שגם ללא צירוף התקן גרמא גם בהצעה החדשה הנ"ל יש גרמא מובנה, שהרי על פי רוב הלחיצה של האדם לא תגרום



מיידידת להפעלת המכשיר, אלא לאחר כמה וכמה ניסיונות כושלים. ונשאר לדון על המקרה שהוא מיעוט שבמיעוט, שהלחיצה כן תגרום הפעלה מיידידת, ועל זה נראה לי לומר שיש כאן פסיק רישיה דלא איכפת ליה, שהרי מה לי להדליק את המכשיר תוך שנייה אחת או תוך שלוש שניות, ואם כן גם על הצד שידליק מיידי בלי גרמא הרי שזה פסיק רישיה דלא איכפת ליה באיסור דרבנן, שמותר לדעת כמה פוסקים, שהרי ודאי עדיף שאדם ידליק בגרמא כדי שלא יעבור איסור. **ולמי שאינו רוצה לסמוך על הסברה הנ"ל יהיה אפשר להוסיף מנגנון שיוודא שהפעולה לא תקרה בניסיון הראשון, כמו שיש כרגע במנגנון גרמא של מכון צומת.**

לסיכום, לא באתי במאמרי הקודם לטעון שהתקן גרמא אינו ראוי לשימוש (ובדידי הווה עובדא ששהיתי לצד בני המאושפז בבית חולים בשבת, ושמחתי מאוד שיכולתי להשתמש במים החמים שהוכשרו לשבת על ידי מכון צומת). כוונתי הייתה להציע שיפור נוסף למה שקיים כרגע, שמתאים יותר לשם 'גרמא' ושכולל בתוכו סיבה נוספת להקל. נראה לי שדבריי לא הובנו כראוי, אולי בגלל ניסוח לא מדויק שלי במקומות מסוימים.

תגובה לתגובה / הרב מנחם פרל והרב הראל דביר

מקוצר היריעה וכדי שלא להטריח, נמנענו מלהתייחס לכל הפרטים המצריכים התייחסות, ונפנה את המעיין לתגובתנו הקודמת ולמקורות הרבים שנזכרו בה. ניתן גם לפנות אלינו אישית כדי לקבל התייחסות נרחבת יותר לסוגיה. כאן נתייחס לנקודות העיקריות בתגובתו החדשה של הרב אביעד משה.

1. **טענת הרב משה:** ה'אחיעזר' התייחס למכשיר שדרכו לפעול בחול כרגיל, ובשבת בגרמא, ונקט שהשימוש בו גם בשבת נידון כמעשה גמור.

תגובה: ראשית, מוסכם על הרב משה ועלינו שישנן שלוש מציאויות עקרוניות: (1) המלאכה נעשית תמיד בגרמא, ללא שום יוצא מן הכלל. (2) המלאכה נעשית בחול כדרכה, ובשבת בגרמא, תמיד. (3) המלאכה נעשית תמיד כדרכה, ובמקרה חד-פעמי נעשית בגרמא. עוד מוסכם עלינו ועל הרב משה שה'אחיעזר' מחלק בין הסוג הראשון לסוג השלישי ומנגיד אותם, ואין בדבריו התייחסות מפורשת לסוג השני, שהוא מקרה ביניים. לדעתנו, אם נדייק מ'תמיד', נקל בסוג השני, שכן 'תמיד' כולל גם את ימות החול, ואילו אם נדייק מ'במקרה', נחמיר בסוג השני; לפיכך יש להסיק שהדברים לא נכתבו לדיוקא, ולא התייחסו ממש לנידוננו. לפיכך המסקנה המתבקשת לדעתנו היא שאין לקבוע בהחלטיות מה דעת ה'אחיעזר' על מנגנון זה. אנו מבינים שלדעת הרב משה גם שימוש מדי שבת בשבתו יכול להיחשב ל'תמיד', אך לדעתנו ניתן לומר זאת על פעולה שנעשית מדי שבת ונעדרת בחול באופן פסיבי (עי' מנחות צט ע"ב, ואכמ"ל), ולא על פעולה שנעשית בחול באופן שונה משבת, ובכך מחלישה את התמידות של שבת באופן אקטיבי. שנית, מנגנון הגרמא של מכון צומת כולל עיכוב והפרעה קלה לדרך המלאכה הרגילה, עד כדי כך שלא פעם אנשים חוששים שיש תקלה במכשיר, ובניגוד לרחיים של מים שמשתמשים בהן רק לשבת, שאין בהן שום מנגנון שמעכב ומקשה את הפעולה. שלישיית, במאמרנו הוספנו וכתבנו שעצם ההחמרה במנגנון גרמא קבוע, אפילו בסוג הראשון, אינו דבר שהיה ברור ל'אחיעזר', והראינו שכבר הקדימונו בטענה זו. הרב משה לא התייחס לטענתנו זו.



2. **טענת הרב משה:** הוא התיר רק במקום פיקוח נפש ולא לכתחילה, וכן התיר רק בצירוף גרמא ולא על סמך מנגנון ה'אי-ודאות' שהציע לבדו.

תגובה: ראשית, הנה לשון הרב משה במאמרו הקודם (ההדגשות שלנו):
אם היינו מצליחים ליצור מנגנון שבאמת ובתמים פעולתו הייתה מסתכמת בספק פעולה, הרי שהיינו משיגים את המטרה שהיא **ספק דרבנן במקום צורך בשבת**.
ועוד כתב:

אף שאין כאן את ההיתר של 'ספק פסיק רישיה' הקלסי, הרי שניתן לדון לקולא מצד שיש כאן מקום הצורך ושעת הדחק, ויחשב כ'ספק פסיק רישיה' **שמותר באיסורי דרבנן**.

והנה לשון הרב משה (בהמשך מאמרו הנוכחי; ההדגשות שלנו):
ומסקנתי היתה **שיש לדון לקולא** מצד שמדובר פה במקום צורך גדול ונחשב כדיעבד, או **על הצד היותר טוב** שיש לצרף את הספק הנ"ל לגרמא.
שנית, ההתנגדות החריפה ל'כושר סוויטש' מלמדת גם על שלילה של עצם הסברה להחיל גדרי פסיק רישא וכו' במתכוון, ושלילה זו רלוונטית גם כשמדובר במקום שגרמא הותרה בו. מכל מקום אנו מסכימים עם הרב משה שבאופן עקרוני 'כושר סוויטש' שפועל באופן של גרמא אינו חמור יותר ממכשיר גרמא אחר, אך זאת ללא כל קשר לגדרי פסיק רישא ולדבר שאינו מתכוון. שלישית, לאמיתו של דבר, אין כאן באמת חוסר ודאות בדבר התקיימות התוצאה, ודבר זה מתורת הרב משה עצמו למדנו, שכתב במאמרו הקודם:
אומנם **מבחינה סטטיסטית הפעולה תצלית**, מכיוון שסטטיסטית לאחר מספר מסוים של ניסיונות יהיה חיבור של מעגל חשמלי, אך עדיין כל ניסיון בפני עצמו הוא בגדר ספק שקול אם הוא זה שיצליח או שלא... לעניות דעתי התקן כזה, שיקרא אולי 'לחצן ספק חיבור' או 'לחצן פעולה סטטיסטי', יהיה פתרון טוב יותר הלכתית, אף שסך הכול **הפעולה תהיה אותה פעולה**.
להבנתנו, מכיוון שמעשה האדם מביא בוודאות לתוצאה, והאדם אף מתכוון לתוצאה זו, כבר אין תועלת הלכתית בפיצול לכמה ניסיונות, ואין הבדל מהותי בין 'כושר סוויטש' להצעת הרב משה.

3. **טענת הרב משה:** דין 'ספק פסיק רישא' אומנם אינו מתקיים בהצעתו, אך יש בו השראה לה והוא מבהיר אותה.
תגובה: פשוט וידוע לכול שגם 'ספק פסיק רישא' לא נאמר אלא במציאות של היעדר כוונה (לביסוס קביעה זו ולמקורותיה, ראו למשל מנוחת אהבה, ח"ב סי' א אות ח), ולכן לא ברור לנו כיצד הוא מבהיר את עמדת הרב משה, וכיצד הרב משה שאב ממנו את הרעיון להצעתו.

4. **תגובה כללית לסיכום הדין:** הקביעה שכל ההיתר בדבר שאינו פסיק רישא לא נאמר אלא בדבר שאינו מתכוון אינה 'בעייתיות' או דבר שאינו ברור. קביעה זו היא מיסודות הלכות שבת, היא פשוטה ומוכרת מהסוגיות, והיא ידועה לכל לומד מתחיל. לפיכך היא נשארת בתוקפה גם במקום צורך גדול, וכל 'פתרון' שמבוסס באופן מלא או חלקי על ערעור עליה, לא יתקבל אם אין בו הסבר מספק לנטייה מקביעה יסודית זו.



על מינויו של מלך / הרב ישראל שריר

את מאמרו של הרב קמינצקי שליט"א - 'מקומו של העם בבחירת המנהיג', שפורסם ב'אמונת עתיד' 3- קראתי בעניין רב. הרב קמינצקי מצביע על מחלוקת בין הרב קוק זצ"ל לבין מו"ח הרב שאול ישראלי זצ"ל בהבנת דברי הרמב"ם. לדעת הרב קמינצקי, הרב זצ"ל סובר שלרמב"ם מינוי תלוי בהסכמת העם:

המצב האידאלי הוא שהעם ואתו הנביא והסנהדרין כאחד בוחרים במלך... בהעדר אחד מהם נשאר החובה לשתף את חברו. בהעדר אחד מהם העם רשאי ואף חייב לבחור מלך או כל הנהגה אחרת.

נכון להעיר שבדעה זו על דברי הרמב"ם (ולא הרב קוק) אחז גם הרב בנימין רבינוביץ-תאומים זצ"ל.⁴ לעומתו, לדעת הרב קמינצקי, הרב ישראלי זצ"ל סובר בדעת הרמב"ם שקיימים שני ערוצים מקבילים לבחירתו של מלך: האחד - על ידי נביא וסנהדרין (ללא העם), והאחר - על ידי העם (ללא נביא וסנהדרין). עוד הוסיף הרב קמינצקי שמדברי הרב ישראלי משמע שמינוי ישיר של מלך על ידי העם עדיף על מינוי על ידי נביא וסנהדרין. בעוניי חזרתי אל דברי מרן הרב זצ"ל ואל דברי הרב ישראלי זצ"ל, ולענ"ד לא אלו דבריהם ולא זו מחלוקתם. הבה נעיין בדברים.

הרמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ג) מצריך הן נביא והן סנהדרין למינויו של מלך. מקורותיו הם כנראה הספרי (שופטים קנז): 'אשר יבחר ה' אלהיך בו' - על פי נביא, והתוספתא (סנהדרין פ"ג: 'ואין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד'. אין מקורות אלו חלוקים זה על זה, אלא משלימים האחד את משנהו. בפשוטו, שני המקורות יחדיו מבארים את שני חלקיו של הפסוק: 'שום תשים עליך מלך' (דברים יז, טו) - ע"י הסנהדרין, 'אשר יבחר ה' אלהיך בו' (שם) - על ידי נביא. אין בדברי הרמב"ם, או במקורות אלו, כל זכר להיותו של העם בכללו שותף למינויו של מלך. לאור דברים אלו של הרמב"ם, התמודד הרב זצ"ל⁵ עם השאלה כיצד היה מעמד של מלך למלכי בית חשמונאי, שההיסטוריה מלמדת שמלכו 'מהסכמת האומה' בלבד. על שאלה זו עונה הרב זצ"ל שתי תשובות. התשובה הראשונה היא שכאשר אין נביא, מספיקה הסנהדרין (או שלרמב"ם נדרש נביא רק בזמן שבו נוסף על הסנהדרין עומד בישראל מלך מבית דוד). בדרך זו מתרץ הרב זצ"ל גם את הסתירה ברמב"ם בין הלכות מלכים, שלפיהן נדרשים נביא וסנהדרין למינוי, לבין הלכות סנהדרין, שבהן לא מוזכר הנביא. הרב זצ"ל לא מזכיר ולו במילה אחת את העם בתשובה זו, שהרי גם הרמב"ם לא מזכיר אותו, וכנ"ל הוא גם לא מוזכר במקורות שכנראה שימשו את הרמב"ם.

הרב זצ"ל מביא **תשובה נוספת:**

והוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך... חוזרים אלה הזכויות של המשפטים [משפטי המלוכה] ליד האומה בכללה.

3. אמונת עתיד 137 (תשפ"ג), עמ' 65-73.

4. התורה והמדינה ד, עמ' ס-עב, ובפרט עמ' עא-עב; דבריו מובאים גם בחלקו האחרון של סימן ז בספר עמוד הימיני.

5. משפט כהן, ס' קמד אות טו.



דוק: א. זה תירוץ נוסף על הראשון, והוא תוספת על דברי הרמב"ם, שהרי הוא מסברה, כלשון הרב: 'וחוץ מזה נראים הדברים'. אם אכן דעתו של הרב קוק כפי שמביא אותה הרב קמינצקי, שלרמב"ם במצב במצב האידיאלי העם משתתף במינוי המלך ובדיעבד העם מספיק, לא היה הרב זצ"ל נזדקק לסברה חיצונית, אלא היה מקדים ומבאר שזו כוונת הרמב"ם. הוא היה אולי גם מבאר את עצם השמטתו של הרמב"ם את העם במינוי, כהמשך ישיר לתירוץ הראשון.

ב. 'חוזרים'. מהשימוש במילה זו משמע שכאשר יש סנהדרין, התפקיד הוא של הסנהדרין, **ללא האומה בכללה** (וכאשר יש נביא - גם הוא תנאי למינויו של המלך). רק כאשר אין סנהדרין - חוזרת הסמכות לעם בכללו. אם גם כאשר יש נביא וסנהדרין העם משתתף במינויו, אין משמעות למילה 'חוזרים'.

ג. מדבריו גם משמע שהסנהדרין היא שליחת העם, ובהיעדרה חוזרים המשפטים לאומה בכללה.

הרב קוק אינו מתייחס בתשובה זו לדברי הרמב"ם בהלכות גזלה (ה"ח), שלשליט שמטבעו יוצא יש דין מלך, כנראה משום ששם הרמב"ם רק מגדיר באילו תנאים 'דינא דמלכותא דינא' ולא גזלנותא, וודאי שאין הוא מתייחס כלל לדין מלך הנוהגים בישראל.

הרב ישראלי (עמוד הימיני ס' ז אות ז) מקשה על תשובתו הראשונה של הרב קוק בהסבר דברי הרמב"ם, וכל יתר מאמרו מיועד **לבסס את תשובתו השנייה** של הרב קוק, כפי שהוא מבהיר בראש הסימון, ולא לחלוק עליו. את דברי הרמב"ם, המצריך הן נביא והן סנהדרין למינויו של מלך, מפרש הרב ישראלי שהם מתייחסים למצב **הרצוי לכתחילה**, שבו מינוי המלך נעשה ללא כל שיתוף של העם בכללו. הסנהדרין, 'עיני העדה', הם נציגי העם (המקיימים את השם תשים...), והנביא מקיים את דבר ה' (את 'אשר יבחר ה' אלהיך בו'). בדיעבד, בהיעדר נביא וסנהדרין, גם מינויו של מלך על ידי העם בכללו תקף, כפי שמפורש בדברי הרדב"ז⁶ שהרב ישראלי מצטט, ולפיהם מלך הוא זה שהומלך או על ידי נביא (והכוונה עם בית דינו - סנהדרין), או 'שהסכימו עליו כל ישראל'. בכך **ביסס** הרב ישראלי את תירוץ השני של הרב זצ"ל, שאמר את דבריו רק מסברה וכתוספת ולכאורה בסתירה לדברי הרמב"ם, ולמעשה הרב ישראלי מיישב אותם עם דברי הרמב"ם, שבדיעבד אכן יש לעם כוח למנות מלך ללא נביא וסנהדרין. ההבדל בין דבריהם הוא שהרב ישראלי מבין בדברי הרמב"ם שלעם יש סמכות למינוי מלך גם בזמן שיש נביא וסנהדרין בישראל, בעוד הרב זצ"ל סבר שלדברי הרמב"ם, כאשר יש נביא וסנהדרין, אין לעם בכללותו כל סמכות למנות מלך בלעדית, והוא אינו משתתף כלל במינוי. ייתכן שאם הרב זצ"ל היה שומע את הסברו של הרב ישראלי לדברי הרמב"ם, היה מסכים לדבריו. לא ניתן לדעת.

נקודת המוצא של הרב קמינצקי במאמרו היא שאת דברי הרמב"ם, שכתב שנביא וסנהדרין הם הממנים מלך בישראל ולא הזכיר את העם בכללו, ניתן להבין באחת משתי אפשרויות: א) שהרמב"ם ציין רק את המצטרפים לעם במינוי המלך (הנביא והסנהדרין),

6. רדב"ז, הל' מלכים פ"ג ה"ח.



ולפי זה העיקר חסר מן הספר. ב) שהנביא והסנהדרין עומדים במקום העם, אף שאין להבנה זו כל מקור או הסבר. הרב קמינצקי לא מנה אפשרות שלישית, והיא המסתברת כנ"ל, שהסנהדרין מייצגת את העם, ואינה משמשת לו תחליף. וראה את לשון הרמב"ם בפירוש המשניות (הוריות פ"א מ"ו): 'בית הדין הגדול, לפי שהוא קהל ישראל'. אלו דברי הרב ישראלי, וכאמור כך משמע גם מדברי הרב קוק. חכמי הסנהדרין הם נציגי העם, כפי שהרב ישראלי הרחיב במקום אחר (עמוד הימיני סי' ג אות ז):

הסכמת כל החכמים כמוה כהסכמה מפורשת מהעם כולו, כי העם כולו ודאי רוחש להם אימון, שדעתם, המושפעת מרוח התורה, היא הדעת שראוי לסמוך עליה... נציגים ולא תחליף. אומנם לעם סמכות למנות מלך ללא נביא, בעוד הסנהדרין, שחכמיה הם רק נציגי העם, נזקקת לנביא. הבחנה דקה זו בין תחליף לנציגות היא המפתח להבנת סוגיה זו כולה. בשולי הדברים נראה להעיר ששאלה זו בדבר הדרך הראויה לבחירת הנהגה - בחירה ישירה או דרך נציגות נבחרת (סנהדרין) - רלוונטית גם בימינו, וראוי לעסוק בהיבטיה התורניים.

עוד כתב הרב קמינצקי שלדעת הרב ישראלי בחירה ישירה של העם עדיפה על בחירה של נביא וסנהדרין. ולא היא. הרב ישראלי מדגיש בדבריו שמינוי מלך על ידי הסנהדרין יחד עם הנביא הוא הדרך הרצויה, ולא בחירה ישירה.⁷ לא זו אף זו, כאשר העם ממנה את המלך ישירות, לדעת הרב ישראלי הוא ממנה רק 'ממלא מקום המלך', וייתכן שאף שלמלך שמונה באופן זה יש סמכויות מלאות, כלל לא מקיימים במינוי זה את מצוות התורה למנות מלך.⁸

הרב קמינצקי מאריך במאמרו להקשות על דברי הרב ישראלי ולהביא ראיות להבנתו שלו, לפיה הרמב"ם סובר שגם כאשר יש נביא וסנהדרין בישראל העם נדרש להשתתף במינוי המלך יחד איתם. כאמור, זו הייתה דעתו של הרב בנימין רבינוביץ' תאומים זצ"ל,⁹ ודברי הרב קמינצקי חופפים במידה רבה לדבריו. בספר 'התורה והמדינה' (שם), ולאחר מכן בחלקו האחרון של סימן ז ב'עמוד הימיני', דוחה הרב ישראלי את טענותיו אחת לאחת, ואך למותר לחזור על הדברים כאן.

על כל אלה ראה בשער א' של הספר 'פרקי תורה ומדינה', הוצאת המכון התורני אור עציון תשע"ז ובמקורות שם, ובמיוחד מעמ' 88 ואילך.



7. וראה גם בספר הרבנות והמדינה, עמ' 319 ואילך.

8. עמוד הימיני, סוף סי' ז.

9. התורה והמדינה ז, שם.