



אמונת עתיר

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

149

תשרי תשפ"ו

בחזרה לעמוד התוכן



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



המרכז העולמי למשפט התורה





"כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא"

בכל יום שתי הלכות

קצרות, מעשיות ומנוסחות בלשון בהירה



לקריאה בבית הכנסת
לפני "תנא דבי אליהו"
וללימוד יומי



עם פסקי הגאון
הרב יעקב אריאל שליט"א



להזמנות 073-2196969





התורה והארץ

כולל בית אל ביום לימוד במכון התורה והארץ



אברכי כולל בית אל ישיבת בית אל הגיעו ליום סיור במכון, לאחר שנבחנו על מצוות התלויות בארץ ברבנות הראשית. האברכים סיירו בגן המצוות יחד עם האגרונום ד"ר שומרון, שמעו שיעור על גבולות הארץ מפי הרב יהודה עמיחי ראש המכון, ושיעור על תרומות מפי הרב אהוד אחיטוב. ליווה את הסיור הרב משה בלום, רכז ההדרכה במכון.

פגישה עם משרד החקלאות

הרב יהודה עמיחי ראש המכון נפגש עם סגן שר החקלאות, ח"כ משה אבוטבול ממפלגת ש"ס. על הפרק: הערכות כללית לשנת השמיטה, ומציאת דרכים לחיזוק החקלאות היהודית בעוטף עזה בשמיטה.

הדפסת מחודשת של ספרי המכון

הודפסו מחדש ספרי המכון, שאזלו מזה זמן רב, וניתן להזמין באתר המכון. מאהלי תורה ולמועדים - ד"ת לפרשות השבוע מאת הרב אריאל שליט"א. הלכה בימינו - קובץ מאמרים מאת הרב אריאל. לאורו של הרא"ה (5 כרכים) - הגות ופרקי חיי של הרב קוק, בעריכת הרב נריה, ותוספות מהרב יהודה עמיחי, חתנו של הרב נריה.

תכנית לימוד בעיון סדר זרעים - ישיבת מרכז הרב

התחלנו את השנה השנייה של כולל ערב בהלכות מצוות התלויות בארץ בישיבת מרכז הרב. התוכנית כוללת לימוד עצמי של האברכים, ושיעור שבועי של אחד מרבני המכון. בשנה שעברה למדו הלכות ערלה וחלה, והשנה (תשפ"ו) בעז"ה נלמד הלכות תרומות ומעשרות.

חדש! ספר אהלי הלכה - הלכה יומית תשפ"ו

ספר חדש מסדרת אהלי הלכה. הלכות יומיות שמלוקטות מששת כרכי סדרת "אהלי הלכה", כל מועד עם הלכותיו, ושזורים ביניהם הלכות שבת. אידיאלי לבתי כנסת ומוסדות חינוך.



להנחלה באמון משפט לעם

השקת הספר 'גבולך שלום'

במאורע מרגש שהתקיים בישיבת ההסדר בשדרות, הושק הכרך השני של סדרת הספרים 'גבולך שלום', מאת הרב אריאל בראלי. ספר זה עוסק בהרחבה בסוגיות של מוגנות, לשון הרע, ופגיעות מיניות, תוך התמקדות במקרים המגיעים לפתחו של 'בית דין למוגנות'. לסיום, פנה הרב בראלי אל בחורי הישיבה בקריאה להיות ערניים לסביבתם, לשים לב לחברים שעלולים להיפגע ולמעשים שמעוררים תחושת אי-נוחות, ולהתריע עליהם. הוא הדגיש כי 'פוגע אחד יכול להמשיך לעשרות אנשים ואנו מצווים - לא תעמוד על דם רעך'. כך, הספר והאירוע כולו מעוררים שיח חשוב **במחנה לעמוד הדתות** במניעת פגיעות ובטיפול בהן.

מרכז תורה ומדינה

יום עיון במשנתו של הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל

ביוזמת מרכז תורה ומדינה בשיתוף עם ישיבת כרם ביבנה ומכון התורה והארץ, התקיים ברוב-עם יום עיון במשנתו של מורנו ורבנו, הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל, במרכז התורה והארץ ביישוב ניצן. הרב ישראלי זצ"ל הוא שייסד את תחום "התורה והמדינה", והכנס התקיים במלאת 30 שנה להסתלקותו. נשאו דברים, שיעורים והרצאות: הרב יגאל קמינצקי, הרב אהרן פרידמן, הרב ישראל שריר, הרב פרופ' נריה גוטל, הרב דוד אייגנר. הכנס נפתח בסיום בגן המצוות, בהדרכתו של הרב ד"ר מוטי שומרון. שיעורי יום העיון זמינים לצפייה באתר מרכז תורה ומדינה.



ערב עיון בנושא: 'כלכלה והלכה'

ביוזמת ארגון 'חי בהם' בהובלת הרב ישי שכטר, ראש הארגון, ובשיתוף הבית לכלכלה יהודית ומרכז תורה ומדינה, התקיים ברוב-עם ערב עיון בירושלים בנושא: 'כלכלה והלכה' תוך התמקדות ב'אישיות משפטית' (דוגמת חברה בע"מ, וקרנות פנסיה) והשלכותיה על סוגיות כלכליות כמו ריבית וחמץ, ובפרט על הפולמוס ההלכתי סביב האפשרות ליהנות מהתנאים הטובים של 'הלוואות עמיתים' מבתי ההשקעות של קרנות הפנסיה, הגמל וההשתלמות. נשאו דברים: הרב הראשי לישראל - הרב קלמן בר, הרב יעקב אריאל, ראש בית הדין ובתי ההוראה לענייני ריבית - הרב פנחס וינד, הרב אברהם לבקוביץ' מוועד הכשרות הפיננסית 'תשואה כהלכה', ראש הרשות לניירות ערך ספי זינגר, עו"ד אהרון סופר, הרב עו"ד אלון אלוור, הרב עמיצור אריאל ממחלקת כלכלה יהודית במרכז תורה ומדינה, והרב ישי שכטר ראש בתי המדרש 'וחי בהם'.



השתלמויות מכון משפטי ארץ בענייני משפט עברי בשנה"ל תשפ"ה

מכון משפטי ארץ קיים ארבע השתלמויות במהלך שנה"ל תשפ"ה בשיתוף משרד המשפטים:
מדינה וחברה לאור המשפט העברי - השתלמות מקוונת בה התקיימו שני מחזורים, ואשר עסקה בסוגיות היסוד של מדינה ריבונית לאור המשפט העברי, ובכלל זה: דמוקרטיה ומלוכה, תיאוקרטיה ודמוקרטיה, חירות וכפייה דתית, שוויון, מעמד האיש, מעמד הלא-יהודי, דינא דמלכותא, משפט המלך ותקנות הקהל.
משפט עברי הלכה למעשה - השתלמות מקוונת לסטודנטים למשפטים, בה הרצו מרצים על האפשרויות ליישם את המשפט העברי בתפקידים השונים במערכת המשפט, כגון ביצוע המשפטי לממשלה ולכנסת, בשיפוט, באקדמיה, במגזר הפרטי, ועוד.
מדיניות ציבורית לאור המשפט העברי - השתלמות לסטודנטים המיועדים לשירות המדינה (כגון, תלמידי פכ"מ). ההשתלמות עסקה בעקרונות מתוך המשפט העברי המנחים את עובד המדינה, כגון ערך השוויון, זכויות חברתיות ועוד.



כנס השדולה לפיריון והולדה בכנסת בשיתוף מכון פוע"ה

בכ"א בתמוז התקיים בכנסת כנס ייחודי, בסימן "והחי יתן אל ליבו" - נטילה, שימוש והולדה מזרע של נפטר. מטרת הכנס הייתה להעלות את המודעות לנושא מורכב ורגיש זה, שהפך לאחרונה להיות רלוונטי מתמיד. בכנס הציגו שורה של אנשי מקצוע, מהמעלה הראשונה, היבטים הלכתיים, רפואיים, משפטיים, אתיים ועוד, בנושא של נטילת זרע מנפטר, לשם הולדה. כמו כן, הגיעו נציגי משפחות שכולות ושיתפו בסיפורם האישי ובעמדתם בנושא נטילת זרע מן המת. הכנס הביא מגוון דעות רחב, והיווה פלטפורמה לשיח מקצועי ומכבד. הכנס היה ביוזמה של השדולה לפיריון והולדה, בראשותה של חברת הכנסת מיכל וולדיגר, ובשיתוף מכון פוע"ה. חברת הכנסת וולדיגר פועלת רבות למען הסדרת נושא זה, ואף הניחה על שולחן הכנסת חוק בנושא זה, יחד עם מכון פוע"ה.

ברגע האמת - קדושת החיים

נפתח מחזור שביעי של קורס ברגע האמת של אגף קדושת החיים במכון פוע"ה, בו עלו דילמות אתיות רפואיות בנושא התמודדות של סוף החיים, המענה האתי והמוסרי ע"פ הגישות ההלכתיות השונות והכלים החוקיים והפסיכולוגיים.

קמפיין ימי התרמה שנתיים לקראת המעבר לבניין החדש

התקופה המתאגרת שבה אנו נמצאים, מדגישה ביתר שאת את כוחם של החיים. עבור מכון פוע"ה, כל תינוק שנולד הוא נצחון מתוק, ניצחון של חיים, אמונה ותקווה על פני כל אתגר וכאב. בימים אלו, כשאנו עורכים את ימי התרמה השנתיים, אנו מתמקדים בתינוקות הנפלאים, שהם הביטוי המוחשי ביותר להמשכיות, לצמיחה ולחיים שבונים את העתיד. בדומה להתפתחות המופלאה של תינוק, משלב העוברות ועד להיות אדם שלם, כך גם מכון פוע"ה ממשיך לצמוח ולהתפתח. אנו גאים לבשר כי בחודשיים הקרובים, המכון יעבור למשכנו החדש והרחב במגדל רם, צעד משמעותי שיאפשר לנו להרחיב את פעילותנו, ולתת מענה איכותי ומקיף אף יותר לאלפי פונים ופונות מדי שנה. תמיכת הציבור בימי התרמה היא נדבך חשוב בהמשך הדרך, ומאפשרת לנו להמשיך ללוות זוגות במסע אל ההורות, ולהוסיף עוד ועוד חיים לעם ישראל.



"עם כלביא"

פעילות המכון בתקופת המבצע הצבאי: בימי מבצע "עם כלביא" צוות המכון היה לרשות הציבור במתן מענה בשאלות העלות מן השטח בתחומי פוריות, טהרה ואישות. המכון הוציא הנחיות בהתאם למצב בנושאי שעלו וצפו מן השטח (דחיית טבילה, נשיאת טלפון למקווה בשבת וכו'). בנוסף, המכון קיים שני ערבי לימוד והעצמה בשיתוף איגוד רבני הקהילות של חיזוק לציבור.

טקסי סיום וחלוקת תעודות

ממרכז הלימוד למכללת פוע"ה: בחודש תמוז תשפ"ה התקיים טקס סיום לבוגרי הקורסים השונים של מרכז הלימוד של מכון פוע"ה וקבלת תעודות. זה הזמן לבשר, שהחל משנת הלימודים תשפ"ו, מרכז הלימוד משתדרג והופך ל"מכללת פוע"ה", בהתאם גדל גם היצע הקורסים השונים. מומלץ לעקוב אחרי האתר של מכללת פוע"ה.

הכנס השנתי של מכון פוע"ה

באיחור קל, עקב דחיית הכנס שהיה אמור להיות בזמן מלחמת "עם כלביא", נערך בכ" בתמוז מושב הקיץ של הכנס השנתי המקוון של מכון פוע"ה בהשתתפות למעלה מ-700 רבנים, רבניות, נשות ואנשי מקצוע. הכנס שילב בתוכו הרצאות משותפות של רבני מכון פוע"ה עם מיטב הרופאים בנושאים הקשורים לפוריות, גנטיקה, היריון ואישות.

בחזרה לעמוד התוכן





סיור במרכז לבריאות הנפש בבאר שבע

רבני המכון יצאו לסיור ייעוץ במרכז לבריאות הנפש בבאר שבע, יחד עם המרא דאתרא, הרב שלמה ממון שליט"א, הנהלת המרכז הרפואי ומנהלי פרויקט הבינוי של המחלקה הגריאטרית ההולכת ונבנית. בסיור נבחנו מנגנונים שונים והוצעו פתרונות הלכתיים וטכנולוגיים, כדי להנגיש ולהתאים לשבת את המרחבים השונים והמערכות המגוונות שבמרכז הרפואי.

התאמת 'הגל השקט' לשבת

במהלך מבצע 'עם כלביא', יצר ראש המכון קשר עם בכירים בפיקוד העורף ובכלי התקשורת לצורך התאמת 'הגל השקט' לשבת, באופן שיאפשר לקבל התראות באופן מלא ויעיל, ללא צורך בלחיצה על כפתורים חשמליים בשבת מחד גיסא, וללא שמיעת שידורים שונים בין התראות מאידך גיסא. בשבת הראשונה למבצע נחשפו ליקויים שונים בגל השקט, ובע"ה נרשם שיפור רב בתפקוד ה'גל השקט' בשבת השנייה והאחרונה למבצע.

מרכז ההדרכה

במסגרת שיתוף הפעולה עם הפיקוח על מקצועות התושב"ע במשרד החינוך, בראשות המפמ"ר הרב מנחם קליין שליט"א, הגיעו למכון המדריכים המחוזיים להיכרות עם תוכניות מרכז ההדרכה למוסדות החינוך השונים, ולשיח משותף לליבון האתגרים בהוראת מקצועות התושב"ע ושיטות פעולה אפשריים. במסגרת תוכנית לימודים שנתית בנושאי הלכה וטכנולוגיה, נערך לאחרונה יום שיא 'האקתון' בבתי ספר המשתתפים בתוכנית, ובו בחרו התלמידים משימות חקר ויזמות שאותן יחקרו לאור העקרונות ההלכתיים שנלמדו לאורך התוכנית.

כולל 'הליכות משה' בבני ברק ע"ש הרב משה לוי זצ"ל, בראשות אחיו הרב שבתי לוי שליט"א, עוסק מזה זמן בסוגיית מעלית שבת. לרגל העיסוק בסוגיה הוזמן הרב שי סימינובסקי להעביר שיעור בנושא. השיעור עסק בהסברת אופן פעולת המעלית בחול ובשבת, ולאור זאת בירור הלכתי על יסודות ההיתר ונימוקי גדולי הפוסקים שעליהם מושתתת מערכת פיקוד שבת המאושרת ע"י המכון ומותקנת ברחבי הארץ.



מידעון חודשי

במסגרת מיזם משותף עם משרד המדע, מדי חודש מתפרסם בהפצת מידעון חודשי הכולל עדכונים וחידושים הלכתיים מתוך העשייה השוטפת במכון. ניתן להצטרף לרשימת התפוצה בפנייה למייל: hasbara@zomet.org, או בדף 'צור קשר' באתר המכון.

מצמחי גן המצוות - קנה סוכר

ד"ר מרדכי שומרון

כולנו רוצים חיים מתוקים, ומכאן המנהג לטבול תפוח בדבש בראש השנה, ולהתפלל לקב"ה שיעניק לנו חיים מתוקים בשנה הבאה עלינו לטובה. הצמח ממנו מייצרים כיום בעולם את מרבית הסוכר הצמחי הוא קנה הסוכר (Saccharum). הצמח גדל בגן המצוות בקצב נמרץ מאוד. בתוך כשנה וחצי הוא הגיע לגובה של כ-3 מטרים ועוד ידו נטויה. הוא אמור להגיע בבגרותו לגובה של 7 מטרים. הצמח שייך למשפחת הדגניים, הוא רב-שנתי וצומח מתוך קנה שורש הטמון בקרקע. לצמח גבעולים שהם למעשה קנים מלאים ולא חלולים כמו לרוב הדגניים. קנים אלו מתקיימים במשך מספר שנים ובמקביל צומחים מקנה השורש שבקרקע נצרים חדשים ההופכים בתוך חודשים ספורים לקנים גדולים וקשיחים.

השימוש העיקרי בצמח הוא להפקת סוכר המשמש כממתק מרכזי (ולאו דווקא בריא) ברחבי העולם. למעשה כמעט לכל חלקי הצמח ישנו כיום שימוש תעשייתי: במהלך זיקוק קנה הסוכר ויצירת הסוכר הלבן מיוצר גם סירופ סוכר המשמש כמרכיב חשוב לבישול ואפייה. מקנה הסוכר מייצרים גם משקאות אלכוהוליים (קסאסה ורום). לאחר מיצוי הסוכר משתמשים בשאריות

הסיבים כמזון מהסיבים וכיום מפיקים מהסיבים 'דלק ביולוגי' באמצעות הפקת אתנול. האתנול מופק מהסיבים באמצעות התססה מיקרוביולוגית והמוצר שמתקבל שווה בערכו כמעט לבנזין (ערך אנרגטי 80%), אך הוא נקי ואינו מזהם. מהצמח מייצרים גם נייר וכן שעווה לתעשיית הקוסמטיקה. בקיצור, מדובר בצמח יעיל ורב-פעלים. המדינות המייצרות כיום את מרבית הסוכר מקנה הסוכר הן הודו וברזיל. בגידול קנה סוכר בישראל בעבר התקבלו יבולים גבוהים בהרבה מאלו שמתקבלים בארצות הגידול המסחרי, אולם אין גידול מסחרי בארץ מסיבות כלכליות.

יש שזיהו את קנה הסוכר עם



בחזרה לעמוד התוכן

'הקנה הטוב' המוזכר בירמיהו (ו, כ) ובישעיהו (מג, כד) וכן עם ה'סיקורה' המוזכר בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב; ביצה פ"ד ה"ה).

מעמדו ההלכתי של הצמח מורכב, וזו גם הסיבה שהוא נשתל בגן המצוות. הצמח רב-שנתי וגבעולי מתקיימים במשך שנים. בגן המצוות בכפר דרום סימנו את הגבעולים ונוכחנו לראות שהם אכן מתקיימים במשך שנים לא מעטות. הגבעולים קשיחים ולכן רוב הפוסקים סוברים שיש להגדירו כאילן (התורה והארץ ח, עמ' 102-110). למרות זאת אין נוהג בו איסור ערלה, משום שהשימוש בצמח הוא במוהל היוצא מהגבעול באמצעות מיצויו (שו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקסג וח"ג סי' תקלא). מסיבה זו הוא פטור מחובת הפרשת תרומות ומעשרות לדעת רוב הפוסקים. לגבי הברכה נחלקו הדעות, יש הסוברים שברכתו בורא פרי העץ, יש הסוברים בורא פרי האדמה ויש הסוברים שברכתו שהכל (רדב"ז שם וכן כו"פ פרק נו).

סיכום: קנה הסוכר שבגן משמש בעולם כמרכיב מרכזי לא רק בתעשיות המזון וההמתקה, אלא גם בתעשיות הנייר, הקוסמטיקה וייצור אנרגיה 'ירוקה' (ביודיזל) למכוניות. אכן מרשים. עליו נאמר 'מה רבו מעשיך ה' - כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קניןך' (תהלים קד, כד).



בחזרה לעמוד התוכן

אתרוג - פרי עץ הדר - מתוך האנציקלופדיה ההלכתית חקלאית¹

הרב דוד אייגנר

אנו מצווים בתורה לקחת בחג הסוכות פרי עץ הדר, כחלק ממצוות ארבעת המינים, כפי שנאמר (ויקרא כג, מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר', אף שלא צוין במפורש בתורה איזה פרי בדיוק יש לקחת, אין חולק כי פרי זה הוא האתרוג. כיום, השימוש העיקרי באתרוג בארץ ובעולם הוא בעיקר לצורך המצווה בחג הסוכות, אם כי ניתן להשתמש בו לשימושים נוספים כגון מרכיב בבשמים, קליפה ממותקת וכחומר טעם לממתקים ולמשקאות אלכוהוליים, ולשם כך אף מגדלים אותו במספר אזורים מצומצם בעולם. האתרוג (*acidem surtiC*) הוא מין מסוג ההדרים (*surtiC*) ממשפחת הפיגמייים (*eaecatuR*), והוא אחד משלושת המינים המקוריים של ההדרים, שמהם התפתחו כל שאר מיני ההדרים.

הגמרא במסכת סוכה (לה ע"א) מבארת את משמעות ההדר: 'רבי אומר אל תקרי הדר אלא הדיר מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין ה"נ יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין... עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימים ר' אבהו אמר אל תקרי הדר אלא דבר שדר באילנו משנה לשנה'.

האתרוג על פי התיאור בגמרא מתאפיין במגוון פירות בגדלים ובגילים שונים על העץ. באתרוג, בדומה למינים נוספים ממשפחת ההדרים, קיימות מספר תכונות שמבארות מציאות זו:



1 ביבליוגרפיה עיקרית: א. גולדשמידט ומו. בר יוסף, האתרוג, מוסד הרב קוק, ירושלים תשע"ח, עמ' 11, 97. וכן באתר האנציקלופדיה בהרחבה.

א) מספר גלי פריחה: ברובם המוחלט של עצי הפרי הפריחה היא עונתית בלבד, במשך זמן מצומצם של עד כחודש לרוב. לאתרוג לעומת זאת יש שניים או שלושה גלי פריחה במשך השנה, הגלים העיקריים הם בתחילת החורף ובאמצע הקיץ, וגל פריחה קטן נוסף בסוף האביב, בשל כך ניתן למצוא על העץ פירות בגדלים שונים שחנטו בגלי פריחה נפרדים. מלבד זאת ניתן להצמיא את העצים בתקופת האביב - למנוע מהם השקיה למשך מספר ימים או שבועות קצרים. זו פעולה קיצונית הגורמת לעץ עקה, שבעקבותיה עם תחילת ההשקיה מתרחשת פריחה מוגברת, וניתן לקבל כמות נאה של פירות לקראת חג הסוכות.

ב) התפתחות הפרי גם לאחר ההבשלה: ברובם של עצי הפרי עיקר התפתחותו של הפרי היא בשלבי הגידול הראשוניים, בהם בשלב הראשון ישנה חלוקת תאים נמרצת, אך העלייה בנפח הפרי היא מועטת. בשלב השני ישנה הצטברות של החומרים השונים האופייניים לפרי ועלייה בנפח התאים. העלייה בנפח התאים מסתיימת לרוב בשלב ההבשלה, ושינוי צבע הקליפה מירוק לצבע האופייני של פרי זה. במהלך ההבשלה השינויים הם בעיקר בטעם הפרי באמצעות צבירת סוכרים, כגון פרוקטוז ובהתפרקות העמילן וירידת החומציות של הפרי. לעומת זאת, ברוב זני האתרוג צבירת החומרים אינה נעצרת גם לאחר שהפרי שינה את צבעו לצהוב, נפח הפרי ממשיך לעלות וכך יכולים האתרוגים להמשיך ולגדול למשך שנתיים שלוש ואף להגיע למשקל של כמה קילוגרמים.

יש לציין, כי מבחינת גודל הפרי הראוי לברכה בחג, הפרי יכול להגיע לאחר כשלושה עד ארבעה חודשים מהחנטה לגודל המתאים לצורך שימוש בו למצוותו - כביצה, וניתן לקטוף אותו ואף לשמר אותו בתנאי קירור ולחות נאותים, או לשווקו מיד לצורך החג, אך אם לא קוטפים אותו, הוא יכול להמשיך ולגדול חודשים רבים.



בחזרה לעמוד התוכן

תמונות מצורפות למאמר אג' יהודה הלר: 'הגדרת המין במשפחת הדלועיים'



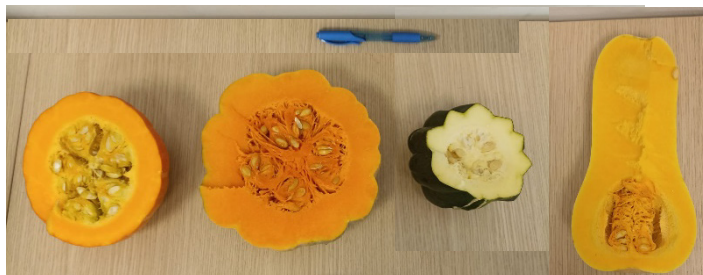
תמונה 2: צימוח מתפשט של דלעת טריפולטאית



תמונה 1: צימוח שיחי - מימין קישוא, משמאל דלעת יפנית (אמורו)



תמונה 3: למעלה פרי דלעת טריפולטאית
למטה: מימין דלעת עמונים ומשמאל דלעת יפנית (אמורו)



תמונה 4: מבט לפרי פתוח- מימין לשמאל- דלורית, דלעת ערמונים, דלעת פרובאנס ודלעת יפנית

בחזרה לעמוד התוכן

אמונת עתיד

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת
עתיד חסן ישועות חכמת ודעת?
אמונת - זה סדר זרעים, עתיד - 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 149
תשרי תשפ"ו

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

עורך: הרב רועי משיח

עורך משנה ועורך הלשון: הרב אב"י ונגרובר a.vengrover@gmail.com

מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יואל פרידמן, 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

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חנים, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

- 7 'תכלה שנה וקללותיה' - על סדרי הקריאה הבבלית והארץ-ישראלית
והסתכלות חיובית על העבר / הרב צבי שוורץ
- 14 חזרה לארץ ישראל - תשובה כללית של עם ישראל / הרב יעקב זיסברג

תשובות קצרות

1. הנחת תרומה במיכל ה'קומפוסטר' לצורך דישון הגינה
22 / הרב אהוד אחיטוב
2. השלכת שאריות וגרעינים של ירקות ליד גינת ירק לצורך דישון הקרקע
23 / הרב אברהם סוחובולסקי
3. מוצרים שהגיעו למי שלא שילם עליהם / הרב אריאל בראלי
- 24 4. תשלום על שאילה מגמ"ח / הרב אריאל בראלי
- 25 5. נזק לפלאפון שהונח על שולחן / הרב אריאל בראלי
- 25 6. שימוש במעלית בעת אזהקה / הרב מנחם פרל
- 26 7. החזרת מעלית למצב 'שבת' אחרי האזהקה / הרב מנחם פרל
- 26 8. החזרת מעלית למצב 'שבת' אחרי האזהקה בשביל קשיש
/ הרב מנחם פרל
- 26 9. הכנסת כלים למדיח שאינו פועל בשבת / הרב הראל דביר
- 27 10. הרחקת כיבוי חג"ז בשבת וביום טוב / הרב הראל דביר
- 28 11. הוספת בגדים לכיבוס בגדי היתר בחוה"מ / הרב הראל דביר
- 28 12. תביעת השגת גבול / מכון משפטי ארץ
- 29 13. רעש המפריע לשכן חולה / מכון משפטי ארץ
- 30 14. מענק מילואים לאשת חייל שלא הודיעה על הארכת חופשת הלידה
/ מכון משפטי ארץ
- 32 15. תשלום דמי תיווך למתווך שנשכר בע"פ ולמתווך שנשכר בכתב
/ מכון משפטי ארץ
- 32 16. חזרה מקניין על דירה לפני טופס 4 - חיוב בהוצאות עו"ד
/ מכון משפטי ארץ
- 33 17. נסיעת אחות לבית החולים למשמרת שמתחילה בשבת
/ הרב נעם אלטמן
- 34 18. חזרת אחות מבית החולים ממשמרת שמסתיימת בשבת
/ הרב נעם אלטמן
- 36

הארץ ומצוותיה

- 38 בכור שנשברה רגלו / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 41 פגיעה בעצם הזנב של בכור / הרב יהודה הלוי עמיחי

43	תרומות ומעשרות ממיץ 'שחת' / הרב אהוד אחיטוב
49	הפקעה ומניעת חיוב בתרומות ומעשרות / הרב נתנאל אוירבך
54	צירוף מאפים שונים לחיוב חלה / הרב יצחק דביר
61	הגדרת המין במשפחת הדלועיים / אג' יהודה הלר

סקירות הלכתיות

72	כשרות הסת"ם בימינו - אתגרים ופתרונות / הרב דוד גולדברג
----	--

טכנולוגיה והלכה

77	הפעלת חיישנים בשבת ללא כוונה / הרב הראל דביר
	האם ניתן להשתמש בתקשורת חלופית באמצעות מחשב בשבת?
87	/ הרב שי סימינובסקי

משפט התורה

92	מוכר דירה שחזר בו לאחר שכבר מסר החזקה לקונה / הרב ד"ר רצון ערוסי
99	נזק מתוך שמחה / הרב שלמה אישון
107	חשש לאלימות במשפחתון - לשון הרע לתועלת / הרב אריאל בראלי
114	פדיון היחיד את עצמו - עיון בסברת הגר"ש ישראלי / הרב בניה מינצר
121	חילול שבת לצורך ריענון נפשי במלחמה / הרב משה כהן
	זיהוי בהיכרות אישית במלחמת 'חרבות ברזל': שלילת חשש 'בדדמי'
131	/ הרב פרופ' נריה גוטל

רפואה והלכה

	איסור נידה בזמן הזה (עוד על פתרון בעיית ההרגשה בימינו)
135	/ הרב אריה כץ

מידע יישומי

148	מידע יישומי - תשרי תשפ"ו / הרב נתנאל אוירבך
152	הנחיות לשימוש בקלנועית עם מצב 'שבת' / הרב מנחם פרל
153	שימוש בתרופות פוריות בשבת - דף מידע בית ההוראה מכון פוע"ה

סקירות הלכתיות חקלאיות

	אתרוג - פרי עץ הדר - מתוך האנציקלופדיה הלכתית חקלאית
156	/ הרב דוד אייגנר
158	מצמחי גן המצוות - קנה סוכר / ד"ר מרדכי שומרון

תגובות

159	'יהיו בעיניך כרשעים' / הרב טוביה שלמה בר אילן
-----	---

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, h.ehud@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב נעם אלטמן, מרכז תורה ומדינה, noamaltman13@gmail.com
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב טוביה בר אילן, ר"מ בישיבת חיספין, tsbias1@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 נשיא המכללה האקדמית אורות ישראל (לשעבר) רב 'קהילת רדליך', ירושלים, n0526071671@gmail.com
הרב דוד גולדברג, סופר סת"ם ומגיה, מכון וקשרתם davidgo1234567890@gmail.com
הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
אגרונם יהודה הלר, מכון התורה והארץ, yuda156@gmail.com
הרב יעקב זיסברג, לשעבר מרכז מכון להכשרת מורים שלייד ישיבת ההסדר קרני שומרון, yakovzisberg@gmail.com
הרב משה כהן, ראש הכולל בישיבת באר התחיה, באר שבע
רב מחלקת הכשרות הר חברון, moshecohn31@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פועה, adcatz@gmail.com
הרב בניה מינצר, מכון משפטי ארץ, benayamr@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב שי סמינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
הרב ד"ר רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com



הרב צבי שורץ

'תכלה שנה וקללותיה' על סדרי הקריאה הבבלית והארץ- ישראלית והסתכלות חיובית על העבר*

הקדמה

בקהילות רבות נוהגים לומר את הפיוט 'אחות קטנה' בליל ראש השנה, לפני תפילת ערבית. הפיוט חובר במאה ה-13 ע"י אברהם חזן מגירונה (שחתם את שמו בראשי הבתים) שהיה רב מקובל, בן חבורתו של הרמב"ן. כל בית מסתיים במילים 'תכלה שנה וקללותיה', והבית האחרון מסתיים במילים 'תחל שנה וברכותיה'. מקור הביטוי לקוח מן הגמרא (מגילה לא ע"ב) המנמקת את תקנת עזרא בקריאת הקללות בפרשת 'כי תבא' לפני ראש השנה:

ר' שמעון בן אלעזר אומר עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ר"ה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתימא ריש לקיש כדי שתכלה השנה וקללותיה.¹

יש כאן קריאה ל'פתיחת דף חדש', ותפילה שהשנה הבאה תהיה לברכה. נימוק זה, מתאים לכאורה רק לסדר הקריאה הבבלי, שמחזורו הוא שנה אחת. סדר זה מותאם לזמנים קבועים בשנה, ומסתיים בשמחת תורה. כך ניתן לכוון שפרשת 'כי תבא' תיקרא תמיד לפני ראש השנה. אך לפי סדר הקריאה הארץ-ישראלי, שמחזורו הוא שלוש שנים (או יותר), לעיתים רחוקות פרשת 'כי תבא' תיקרא לפני ראש השנה. במאמר שלהלן נראה שלא כך הדבר, והביטוי 'תכלה שנה וקללותיה' יכול להתייחס גם לסדר הקריאה הארץ-ישראלי.² כן נבקש להעמיק במשמעו של ביטוי זה, שבמבט ראשון מעורר שאלה חינוכית על השלילה הכוללת של העבר - כיצד אפשר לפרשו באופן חיובי.

* תודתי לרב נריה גוטל שנתן עינו על המאמר, ועזר לי לדייק בלשון, בסגנון ובתוכן - 'טוב עין הוא יבורך'. עם זאת, האחריות כמובן עליי.

1. לביטוי 'תחל שנה וברכותיה' שהשתמש בו הפייטן, אין מקור. הפייטן השכיל להשתמש במילה דומה, כדי לבטא את התקווה שאנו מייחלים לה: תכלה שנה - תחל שנה. ואולי, שאב הפייטן השראה מן המקרא (בראשית מא, נג-נד): 'ותכלינה שבע שני השבע - ותחילנה שבע שני הרעב'.

2. עזרא פליישר, 'קריאה חד שנתית ותלת שנתית בבית הכנסת הקדום', תרביץ, סא, תשנ"ב עמ' 25-43, מוכיח מברייטא זו שגם בא"י המנהג הקדום היה קריאת התורה בשנה אחת. מאיר בר אילן, 'לפירושה של ברייתא בענין קריאת התורה', סיני, קיב (ג-ד), עמ' קכו -קלד, פורץ את ראיותיו.



א. מנהגי הקריאה השונים

חז"ל (מגילה כט ע"ב) מתעדים מחלוקת מנהגים בעניין קריאת התורה בשבת: בא"י קראו מחזור שלם של התורה בשלוש שנים: 'בני מערבא מסקי לאורייתא בתלת שנים', או שלוש שנים וחצי (מסכת סופרים פט"ז ה"י): 'הילכך קבעו מאה ושבעים וחמישה סדרים בתורה בכל שבת ושבת, עולת תמיד'. בבבל, לעומת זאת, קראו - כמו שאנו נוהגים כיום - מחזור שלם במשך שנה אחת. מנהג זה משתקף כבר בספרות הגאונים ('החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י', חילוק מח עמ' 172) המונה את החילוקים שבין בני בבל לבני א"י: 'אנשי מזרח (בבל) עושים שמחת תורה בכל שנה, בני א"י בשלוש שנים ומחצה'.³ כידוע, כיום נוהגים הכול להשלים מחזור חד-שנתי כמנהג הבבלי. שני מחזורי הקריאה מסכימים, שבשבתות מסוימות חורגים מהסדר. לדוגמה, ימי חג שחלים בשבת, שבת חול המועד ועוד. במועדים מיוחדים מוסיפים על הקריאה של פרשת השבוע קריאות נוספות, לדוגמה ראש חודש, חנוכה, פורים משולש (בירושלים) וכן 'ארבע פרשיות'. בא"י, בה קראו סדרים קצרים בכל שבת - כשליש פרשה, הרי שבזמנים מיוחדים אלה קראו רק בענייני היום ולא בסדר הרגיל, ובשבתות שלאחריהם חזרו לסדר הרגיל. לפיכך אפשר שתקנת עזרא לקרוא קללות שבמשנה תורה קודם ראש השנה יושמה בא"י בכך שהפסיקו את הקריאה השוטפת, וקראו את הקללות, כדי לציין ש'תכלה שנה וקללותיה'. לא כן בבבל, שם לא היה צורך להפסיק, כי סידרו את הקריאות כך שפרשת הקללות שב'כי תבא' תיקרא תמיד, לפני ראש השנה.

ב. שמחת תורה - חג בבלי המציין סיום מחזור קריאת התורה

הדעה הרווחת היא שמקורו של חג שמחת תורה הוא בבלי, והוא נובע מהנהגה הבבלי לסיים את התורה בשנה אחת. כך פותח אברהם יערי את ספרו 'תולדות חג שמחת תורה': חג שמחת תורה שאנו חוגגים בימינו... ביום שמיני של חג הסוכות... הוא חג שנולד בבבל, ואילו בא"י לא חגגוהו כלל, עד סוף תקופת הגאונים. עיקר החג היה על שם שבאותו היום סיימו לקרוא את חמשת חומשי תורה. ואילו בארץ ישראל שסיימו את התורה אחת לשלוש שנים לא יכלו לחגוג את הסיום ביום קבוע בשנה. המקור העיקרי שעליו מבסס יערי את דבריו הוא חיבור מתקופת הגאונים (שהובא לעיל), המתאר את החילוקים שבין אנשי מזרח ובין בני ארץ ישראל: אנשי מזרח עושין שמחת תורה בכל שנה ושנה בחג הסוכות. ובכל מדינה ומדינה, ובכל עיר ועיר, קורין בפרשה אחת [בכל שבת]. ובני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לשלוש שנים - או לשלוש שנים ומחצה. והיו חוגגים את סיום התורה

3. רמב"ם, הל' נשיאת כפיים פי"ג ה"א: 'המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת. מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות, וקורין בסדר בראשית, בשנייה אלה תולדות [נח], בשלישית ויאמר ה' אל אברהם [לך לך], וקוראין והולכין על הסדר הזה, עד שגומרין את התורה בחג הסוכות. ויש מי שמשלים את התורה בשלוש שנים, ואינו מנהג פשוט'.

לא ביום קבוע בכל שנה, אלא בכל יום שנזדמן שסיימו בו את התורה בבית הכנסת היו בני בית הכנסת עושים סעודה, כדרך שאנו נוהגים בסיום מסכת. תיאור זה מצביע על מנהג לא-אחיד שנהג בארץ ישראל. לכן, לסיום מחזור קריאת התורה לא היה תאריך קבוע כמו בבבל. באזורים שונים לא אחזו במנהג אחיד של קריאה בתורה, ולא קראו בשבת אחת באותה הפרשה. אף עדויות שנוספו מן ה'גניזה' ביחס לחלוקת הסדרים בתורה,⁴ מאששות מנהג מיוחד זה: מכמה מקורות עולה חלוקה של התורה ל-154 סדרים (כשלוש שנים, בשנים לא מעוברות), בעוד שמקורות אחרים מתעדים חלוקה ל-167 סדרים (יותר משלוש שנים, כולל שנים מעוברות), ואף נמצאה עדות אחת לחלוקה של התורה ל-141 סדרים (פחות משלוש שנים). מצב דברים זה הביא את רוב החוקרים למסקנה, שבמנהגי הקריאה בתורה בארץ ישראל לא שררה קביעות - לא במועדו של ראשית מחזור הקריאה, לא בסיומו, ולא באורכו של המחזור.⁵

ג. שמחת תורה - חג ארץ-ישראלי שמקורו ב'הקהל'

חוקרים אחרים⁶ תלו את מקורו של שמחת תורה בקריאת פרשת 'הקהל' בסוכות. האברבנאל (בפירושו לפרשת וילך) הקדימם, ותלה את מקורו של חג שמחת תורה במצוות הקהל:

וכבר ראיתי כתוב שבכל שנה ושנה היה הכהן הגדול, או הנביא, או השופט, או גדול הדור, קורא בחג הסוכות חלק מן התורה... ובשנה השביעית היה המלך מסיים התורה... ומכאן נשאר המנהג בימינו, שהיום השמיני חג העצרת האחרון, נקרא יום שמחת תורה,⁷ בו אנו משלימים את התורה, עומד הגדול שבקהל ומסיים אותה... לדמיון מעשה המלך בזמן ההוא.

4. לחלוקת התורה במחזור החד-שנתי קוראים 'פרשות', ולחלוקה התלת-שנתית קוראים 'סדרים'. לפי הכתבים שנמצאו בגניזה הקהירית, עד למאה ה-13 נהגו במצרים כמנהג א"י ואף מאוחר יותר, כשעברו למנהג הלבלי, עדיין קראו את הפרשות בציבור, ואת הסדרים קראו ביחיד, ורד רזיאל קרצ'מר, 'עד מתי נהגו מסורות התפילה הארץ-ישראליות במצרים? עדויות חדשות מן הגניזה', תרביץ, פה[ב], תשע"ח, עמ' 309-336.

5. חלוקת הסדרים בתורה צוינה בכתבי-היד של המקרא, כגון בכתר ארם צובה וכתב-יד לינגרד, ולפי הסימון שם מספר הסדרים הכולל בתורה מגיע ל-169 בקירוב. במקורות אחרים משתקף מספר אחר של סדרים, כגון 157 או 141 סדרים. במנהג הקריאה התלת-שנתי נהגו הפטרות קבועות לכל סדר, ועל פי ההפטרות שנמצאו בגניזה הקהירית אפשר לדעת מהם הסדרים על פי המילים הדומות. לדוגמה הפטרת הסדר שתחילתו 'ראה החילותי תת לפניך את סיחון' - דברים ב, לא, תחילתה 'אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמרי לפני בני ישראל' - יהושע י, יב. מקור נוסף לזיהוי הסדרים וההפטרות הם פיוטיהם של כמה מפייטני ארץ ישראל - ינאי, יהודה ושמעון בירבי מגס, שנהגו לשבץ את הפסוק הראשון בהפטרת הסדר במקום קבוע בפיוט שחיברו על כל סדר וסדר. יוסף עופר, 'סדרי נביאים וכתובים', תרביץ, נח, תשמ"ט, עמ' 155-189. טבלת ההפטרות מופיעה בליקוטי תרביץ ו, מקראה בחקר התפילה, ירושלים תשס"ג, עמ' 149-185.

6. ש"ק מירסקי, הקהל, תלפיות, שנה ו, חוב' א-ב תשי"ג, עמ' 104-107. לוינסקי, שמחת הקהל ושמחת תורה, מחניים, מ, ער"ה תש"ך, עמ' 177-180. ש' ספראי, 'מעשיהם של עולי הרגל בירושלים בימי הבית השני', סיני מו, תש"ך, עמ' קצב-קצג.

7. מעניין, שלמרות שר"י אברבנאל נמצא בחו"ל, בניסוח זה הוא מתייחס לא"י, שרק שם היום האחד משותף לשמיני עצרת ולשמחת תורה. בחו"ל, לעומת זאת, מתקיים פיצול לשני ימים, יום אחד לשמיני עצרת ויום אחד לשמחת תורה (הרב נריה גוטל).

הצעה זו נדחתה ע"י יערי.⁸ לעומתו, פרופ' שלמה נאה,⁹ מחזק את דעת האברבנאל, וטוען שאכן מקורו של חג שמחת תורה בא"י, וסביר, שיש לו קשר משמעותי למצוות הקהל. הוא מוכיח שתמונת המצב שתיארו החוקרים לנוהג של קריאת התורה בבתי הכנסת בשבתות בא"י אינה נכונה. לדעתו מנהג הקריאה הארץ-ישראלי היה אחוז במועדים קבועים בלוח השנה, והוא היה בנוי משני מחזורי קריאה שהקיפו יחד שבע שנים המקבילים למחזור שמיטה אחד. כבר הזכרנו לעיל את שלוש ההצעות לחלוקת קריאת התורה הארץ-ישראלית. ההבדלים ביניהן הם בעיקר בכך שהמערכת שמרחיבה את מספר הסדרים, מחלקת לעיתים סדרה אחת לשתיים, כמו שאנו עושים בקריאה החד-שנתית, שלעיתים אנו מצרפים שתי פרשות, ולעיתים אנו מפרידים אותן, כדי להתאים קריאת פרשות למועדים מסוימים (גם בדרך הבבליית צירוף פרשות והפרדתן אינו אחיד בכל העדות, גם כיום) ובלבד שההתחלה והסוף יחולו בשמחת תורה. צירוף שתי פרשות או הפרדתן תלוי גם בשאלה אם השנה מעוברת, כי אז יש להוסיף עוד 4 פרשות לקריאת התורה. לפי חישוביו של פרופ' נאה עולה, שבשבע שנים יש כ-308 שבתות שבהן קוראים את הקריאה הרגילה השבועית, לאחר קיזוז השבתות שקראו בהן קריאה מיוחדת, כמו מועדים, ראשי חודשים וארבע פרשיות.¹⁰ מספר זה מקביל למספר הסדרים שיש בשני מחזורי קריאה לפי החלוקות השונות (141, 154, 167) וכך ניתן לסיים בשבע שנים שני מחזורי קריאה בשתי אפשרויות: א) שני מחזורי קריאה של 154 סדרים (=308). ב) מחזור ראשון של 141 ומחזור שני של 167 (=308). בשתי החלופות אין קושי להכיל שינויים קטנים, ע"י צירוף שני סדרים לסדר אחד, או ע"י פיצול סדר אחד לשני סדרים, לפי הצורך. שלוש המסורות של הסדרים מייצגות אפוא שתי אפשרויות של קריאת התורה כולה, פעמיים במחזור של שבע שנים שלמות. זוהי שיטה מדויקת המכוונת להסתיים במחזוריות קבועה ובמועד ידוע. מחזור זה הוא בן שבע שנים. למרות הלכידות הברורה שבשיטה, עדיין יש בה מקום למנהגים שונים: אלה קוראים את התורה בשני מחזורים שווים של 154 סדרים, ואלה קוראים במחזורים בלתי שווים, 141 סדרים בראשון, 167 סדרים בשני. מובן אפוא שסיום התורה בסבב הראשון (כעבור שלוש שנים) לא יהיה באותו הזמן, כי הסדרים שייקראו בכל שבת ושבת לא יהיו שווים. יש כאן הפרש בארגון הפנימי של המחזוריות, שהיא אחת, קבועה, ועומדת בכל מקום. השערה מושכלת זו של מנהג הקריאה בא"י מלמדת שהייתה מסגרת משותפת לכולם - שני מחזורים בשבע שנים, ואילו החלוקה הפנימית מתפצלת לשני מנהגים עיקריים. תיאור זה אינו סותר את מה שמצאנו בספר 'החילוקים שבין אנשי מזרח ובני א"י' (חילוק מח):

ובני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לשלוש שנים ומחצה, וביום שישלימו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה.

תיאור זה מתאר כנראה את סיום התורה של המחזור הראשון בא"י, אך כעבור שני מחזורי קריאה המסתיימות בדיוק כל שבע שנים, כולם מסיימים בחג הסוכות, וחוגגים כולם יחד את חג שמחת תורה. סביר מאוד שההשראה לכך היא מצוות הקהל שהתקיימה

8. אברהם יערי, תולדות חג שמחת תורה, עמ' 352-358.

9. שלמה נאה, 'סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מחודש', תרביץ, סז [ב], תשנ"ח, עמ' 167-187.

10. משנה, מגילה פ"ג מ"ד-מ"ו.

אחת לשבע שנים במוצאי יום טוב האחרון של חג הסוכות, בשנה השמינית.¹¹ הצעתו המחודשת של פרופ' נאה, מזכירה את הדברים שנאמרו בקיצור ע"י אברבנאל, בהבדל אחד: אברבנאל דיבר על קריאת כל התורה פעם אחת במשך שבע שנים, ואילו פרופ' נאה הציע שני מחזורי קריאה במשך שבע שנים.¹² לשינוי זה ישנן שתי סיבות: (א) לא מצאנו בכל המקורות והכתבים מספר סדרים שעולה על 175 (מסכת סופרים) וזה בקירוב מספר השבתות שבשלוש שנים או קצת יותר.

(ב) אין טעם לחלק את התורה באופן שתיקרא במחזור אחד של שבע שנים, מכיוון שהקטעים המתקבלים מחלוקה כזאת הם קצרים מדי, ויצא שבכל שבת יקראו פחות מ-21 פסוקים (5845 פסוקי התורה לחלק ל-308 שבתות הם 19 פסוקים, והרי יש צורך בשבעה קרואים שכל אחד קורא לפחות שלושה פסוקים).¹³

אם כנים דבריו, הרי שמקור שמחת תורה הוא דווקא בא"י, שמחה שנהגה פעם אחת בשבע שנים, בסוכות. אנשי בבל הם שלקחו את המנהג הארץ-ישראלי, פיתחו, שכללו ושינו אותו. השינוי העיקרי שהם עשו הוא, מעבר לקריאה חד-שנתית של פרשות. אך גם הם, כמו אחיהם בני א"י, הקפידו לשמור על נקודת הסיום בחג הסוכות שמקורה במצוות הקהל. כך יוצא שתקנת עזרא לקרוא קללות שבמסגרת תורה לפני ראש השנה יושמה בא"י רק בסימו של המחזור השני, בסוף השנה השביעית, כדי שהמחזור כולו יסתיים בסוכות. וכיצד נסביר לפי זה את נימוקו של אב"י 'תכלה שנה', שמוסב דווקא על השנה השביעית ולא על שנים אחרות? על שאלה זו השיב לי פרופ' נאה:¹⁴

(א) ייתכן שהפירוש של דברי אב"י 'תכלה שנה וקללותיה' מתאים רק למחזור הקריאה הבבלי. וזה מובן: הברייתא של ר' שמעון בן אלעזר מקורה בארץ ישראל, והתנא התייחס בוודאי למנהג הארץ-ישראלי, אבל כשהברייתא 'הגיעה' לבבל היו צריכים לפרש אותה - להתאים אותה - לפי המנהג הבבלי, ובמנהג זה מתאים לומר 'תכלה שנה' - בכל שנה ושנה.

11. עזרא פליישר, 'הערות לצביון המחזור התלת שנתי של הקריאה בתורה כמנהג א"י', תרביץ, עג [א], עמ' 83-124, מגולל במאמרו מקורות רבים שמהם עולים לכאורה קשיים מהותיים המערערים את שיטתו של נאה. וכן רחמים שר שלום, 'פרשת השבוע - ממנהגים שונים למנהג אחד', שנה בשנה (תשנ"ד), מקדיש במאמרו פרק שלם, פרק ז', לשלילת חידושו של נאה, ורואה בו תאוריה חשבונית מבריקה ותו לא, כי לא מצאנו לכך שום רמז במקורות שהיה חג שמחת תורה בא"י בסוכות, פעם אחת בשבע שנים. אולם, נאה במאמרו 'על המחזור השבע שנתי של הקריאה בתורה בא"י', תרביץ, עד [א], עמ' 43-75 משיב למבקרי, ועונה בפירוט רב על כל המקורות הנראים סותרים, ומבסס את חידושו הבנוי על היגיון ויסוד קביעות תקנת הקריאה הא"י, והרצון להדהד את מעמד הקהל הקדום בסיום שנת השמיטה.

12. באתר 'דעת' ערך 'שמחת תורה' מעיר הרב ברוך גיגי, שצדקו מאוד דברי פרופ' נאה, אולם מסביר שהסיבה לקריאת תורה בשני מחזורים בשבע שנים, היא ההקבלה לשני מחזורי המעשרות בשבע שנים: כל מחזור בן שלוש שנים: מחזור הפקשה בשנים א-ג, ובשנה הרביעית ביעור מעשרות. ושוב, שנים ד-ו מחזור הפקשה, ובשנה השביעית ביעור מעשרות. הקשר יוצר זיקה ברורה בין התורה לשמיטת הארץ, ותורה שניתנה לבני האדם מחברת את החיים הארציים לחיי הרוח.

13. משנה, מגילה פ"ד מ"ד: 'הקורא בתורה לא יפחות משלושה פסוקים'. ובשבת שעולים לתורה שבעה קרואים (שם, מ"ב) צריך לקרוא לפחות 21 פסוקים.

14. בהתכתבות, בתשובה לשאלתי.



ב) במאמרי¹⁵ ניסיתי לקרוא את הפירוש 'תכלה שנה' גם לפי המנהג הארץ-ישראלי. לפי מה שכתבתי שם, אביי נזקק לפרש רק את קריאת הקללות של משנה תורה לפני ראש השנה, כי קריאת הקללות שלפני עצרת היא מגוף השיטה הארץ-ישראלית, והפירוש שלו אמנם לא הולם לגמרי. אבל נותן תשובה מספיקה לשאלה - למה לקרוא קללות בסוף השנה השביעית? התשובה היא: כי מקומן של הקללות הוא בסוף שנה, כדי שתכלה השנה וקללותיה.

ג) בשנת השמיטה עצמה לא זרעו ולא קצרו, וממילא לא הייתה ברכה באסמים. אפשר להניח שברוב שנות השמיטה היה קושי ממשי להתקיים בלי לזרוע ולקצור, ולכן המדרשים מעודדים מאוד את שומרי השמיטה, למשל ב'ויקרא רבה' (פרשה א) הם נקראים 'גיבורי כוח עושי דברו'. החיים היו קשים ללא יכול מסודר. ובאמת שומרי התורה היו צריכים להיות גיבורי כוח, במיוחד משום שהיו חייבים לשלם את המיסים גם בשנה זו,¹⁶ לכן ראויה שנה זו עוד יותר מכל השנים, לתפילה ולתקווה שתכלה שנה וקללותיה, כלומר קשיי הפרנסה.

ד) 'תכלה שנה וקללותיה' היה פתגם בשימוש כללי, ולא מיוחד דווקא לקריאת התורה או לשנת השמיטה. זה ניסיון החיים של בני האדם, שהשנה העוברת צוברת בעיות וקשיים, והם מאחלים זה לזה שהשנה החדשה תהיה טובה יותר. זו ברכה מאוד מובנת, ואביי מאמץ את הפתגם הזה כדי לפרש את טעמה של הברייתא.

ד. תכלה שנה בתיקון קללותיה

מבט נוסף על סדר הפרשות שלפני ראש השנה יישב לנו שאלה חינוכית על ביטוי זה. מדברי חז"ל אלו נראה שאנו מביטים על העבר ואומרים באנחת רווחה שב"ה חלפה לה שנה. והרי זה אומר דרשני - כיצד אפשר לעמוד בסוף השנה ולומר על השנה כולה לשון קללה, וכי לא היו דברים טובים במהלך השנה?! ב'מאמרי הראיה' (מאמר 'תקופת השנה', עמ' 143) מורה לנו הרב קוק כיצד יש להסתכל על העבר:

כשאנו עוברים מפרק לפרק בפרקי הזמן כמו משנה לשנה, אנו חשים בקרבנו תופעה של חידוש; הלך חלק מהחיים שלנו ונעשה עבר מסוים, והננו מתעתדים לקבל חלק חדש של חיים בתור עתיד. הצד המוסרי שלנו מרוויח מהרושם הזה של גבולי הזמן המסוימים, שעל ידו הננו יכולים להביא לנפשנו את החשבון של העבר, לזכך אותו ולצרפו ולהסיר את כל הסיגים אשר נטפלו עלינו, על ידי שגגותינו ופשענו, על ידי כל החולשות שלנו, הנפשיות והגופניות באופן שאלה לא יוסיפו את השפעתם הרעה על החיים העתידיים שלנו. ולאידך גיסא, אחרי הזיכרון הזה אנו מכשירים את עצמנו לקבל את כל הרשמים הטובים מהצד הבריא הטהור והזך שנפל בגורלנו במשך החלק של החיים, שהננו כעת מכירים אותו בתור עבר.

15. שלמה נאה, שם, עמ' 180 הערה 59.

16. ראה ויקרא רבה, פרשה א: 'ודין חמי חקליה ביירא וכרמיה בייר ויהיב ארנונה ושתיק [וזה רואה את שדהו וכרמו בורים ונותן מס ושותק] יש לך גיבור גדול מזה?!

במעבר משנה לשנה, אדם מתבונן על השנה שחלפה ומחליט מה הוא מעביר ומה לא. את כל ההצלחות והזכויות יש לקחת, אבל יש דברים שאותם יש להשאיר מאחור. בעלי הסוד הסבירו שזה העומק של התרת הנדרים שעושים בעדות רבות בערב ראש השנה. מכל הכבלים שאדם קשור אליהם, המפריעים לו ומכבידים עליו, מבקש הוא להשתחרר. זהו תהליך של תשובה. אנו לוקחים את הדברים המקולקלים ומתקנים אותם. לא עושים תשובה רק בגלל שראש השנה הוא יום הדין, ומפחדים מעונש, אלא עצם המעבר משנה לשנה מביא אותנו לתיקון המעשים, למאזן, לבחינת המצב ולהעברת הדברים הטובים בלבד. אנו רוצים לזכר את מה שניתן לזכר, ולהמשיך הלאה עם הטוב שבנו. צריך להיזהר שלא להתייחס אל כל מה שהיה בשנה הקודמת רק כ'תכלה שנה וקללותיה'.¹⁷

נחלקו ראשונים לגבי חלוקת פרשות ניצבים-וילך. בשנים שבהן יש שתי שבתות בין ראש השנה לסוכות, אנו מחלקים את פרשות ניצבים-וילך וקוראים ניצבים לפני ראש השנה ופרשת וילך והאזינו אחריה. תוספות¹⁸ הביאו שאלה מבית מדרשו של רבנו ניסים: למה לא מפצלים את מטות-מסעי שהן ארוכות יותר? רבנו ניסים מתרץ שמעדיפים לפצל את ניצבים-וילך, כיוון שאם נפצל את מטות-מסעי, יצא שיקראו את פרשת ניצבים אחרי ראש השנה, וכיוון שגם בפרשת ניצבים יש קללות, אנחנו מעדיפים לקרוא את ניצבים לפני ראש השנה, כדי ש'תכלה שנה וקללותיה' ולכלול גם את הקללות שבפרשת ניצבים. תוספות דוחים את תירוצו, ומסבירים שיש לקרוא את פרשת ניצבים לפני ראש השנה מסיבה אחרת - כדי שיהיה הפסק בין פרשת כי תבוא לראש השנה. המהרש"א¹⁹ מסביר שאנו רוצים שבין הקללות של פרשת כי תבוא ובין ראש השנה, תהיה פרשת ניצבים, שבה מוזכרת פרשת התשובה. מדברי המהרש"א עולה הסבר חדש לביטוי 'תכלה שנה וקללותיה'. לא כי חלפה השנה ועברה, אלא כי אנו מתקנים את קללות השנה שעברה על ידי תשובה. בידינו להחליט מה אנו מעבירים לשנה החדשה בלי תיקון, ומה ראוי לתקן. לאור דברים אלו ניתן להסביר שכשאנו אומרים 'תכלה שנה וקללותיה', אין כוונתנו חלילה שכל השנה הייתה קללה, אלא אנו מכלים את ה'קללות' של השנה הקודמת על ידי תשובה. מאמצים את הדברים הטובים שהיו, ונכנסים 'נקיים' אל השנה החדשה. אולי, בשל כך פתח ה'חתם סופר' את אחת מתשובותיו (שו"ת 'חתם סופר', יו"ד ח"ב סי' שלו): 'תכל שנה וקללותיה תחל שנה ותקנותיה'. אין זה רק איחול ותפילה, אלא קריאה לפעולה של תיקון בשנה הבעל"ט, בכל התחומים.



17. על פי שיחה של הרב אלישע אבינר באתר 'ישיבת ברכת משה', 'תכלה שנה וקללותיה' - המעבר משנה לשנה.

18. תוס', מגילה לא ע"ב ד"ה קללות.

19. מהרש"א חידושי אגדות, מגילה לא ע"ב ד"ה כדי שתכלה.



הרב יעקב זיסברג

חזרה לארץ ישראל - תשובה כללית של עם ישראל

שאלה

האם תיתכן גאולה - כלומר שיבה של עם ישראל לארצו, מבלי שישובו ישראל תחילה בתשובה? הרי עם ישראל גלה בגלל חטאיו, ולכן עליו לחזור בתשובה ולתקן אותם על מנת לשוב לארצו?¹

א. תשובת הרב חרל"פ

האם בפרשת התשובה שבתורה, תשובתם של ישראל קודמת לחזרתם? הרב חרל"פ נשאל² הרי בתורה נאמר: 'ושבת עד ה' אלקיך... ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך... והביאך ה' אלקיך אל הארץ, ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך' (דברים ל, ב-ו). לפי סדר המקראות שבתורה תשובתם של ישראל: 'ושבת עד ה' אלקיך' (פס' ב) קודמת לשיבתם לארץ (פס' ה), ואילו במציאות אנו רואים שהדברים מתרחשים בסדר הפוך וישראל שבים לארץ עוד טרם שחוזרים בתשובה? השיב הרב חרל"פ: הגר"א מלמד אותנו שיש בתורה מקראות מסוימים שיש לפרשם לא לפי סדרם, אלא ככותרת שאחריה בא פירוט. כך גם בפסוקים אלה: פסוק ב' - 'ושבת עד ה' אלקיך' מהווה כותרת ונושא לפסוקים שאחריה. רק אחרי כותרת זו מסודרים ומפורטים הדברים בסדרם הכרונולוגי איך ישובו בתשובה. פסוקים ג-ד מתארים את השלב הראשון שהוא שלב קיבוץ גלויות, ולאחר מכן פסוק ה עוסק בחזרה לארץ. רק לבסוף מגיעה התשובה מאהבה בפסוק ו': 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך'. לפיכך, מבואר בתורה שחזרת עם ישראל לארץ ישראל תהיה קודם חזרתם בתשובה וקיום תורה ומצוות.

1. לא נדון כאן במחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע האם הגאולה תלויה בתשובה (סנהדרין צז ע"ב). לשאלה הנשאלת במאמר זה יש השלכות על היחס להקמת מדינת ישראל וקיבוץ הגלויות לתוכה שזכינו לה בימינו. את התפיסה שאין זה קיבוץ גלויות של גאולה ניסח הרב אליעזר מנחם שך, 'עם ישראל עדיין בגולה עד ביאת הגואל', מכתבים ומאמרים, בני ברק תשמ"ח, ח"א, עמ' ט-י: 'הקבלה שבידינו... היא כי אף שישועת ה' היא כהרף עין, אבל אך ורק אם נטיב דרכינו ונשוב אל ה' אז הישועה קרובה לבוא, וחס וחלילה אם לא נטיב דרכינו אז אין זו ישועה, אלא נסיון נוסף... ועם ישראל עדיין בגולה עד ביאת הגואל אף בזמן שהוא נמצא בארץ ישראל, ואין זו גאולה ולא אתחלתא דגאולה'. כלומר ללא תשובה קיבוץ הגלויות אינו בגדר גאולה מאת ה', אלא בגדר ניסיון, שעלינו לעמוד בו, ולא להתפתות ולחשוב שהגיע זמן הישועה (הגאולה) וקיום חזון הנביאים, ובימינו גם בארץ ישראל אנחנו בגלות.

2. הרב יעקב משה חרל"פ, שירת הים, בית אל תשע"ב, עמ' 121. השואל הוא הרב מרדכי ברויאר.

ב. הרב אלקלעי - תשובה כללית, שישובו ישראל לארץ ישראל

הרב יהודה אלקלעי הסביר שהתשובה שעל עם ישראל לעשות על מנת להיגאל היא עצם השיבה לארץ ישראל:³

כיוון שהגאולה היא דבר כללי הנוגע לכל ישראל, לכן כל מה שאמרו מענייני הגאולה נאמר דרך כלל. ולכן מה שאמרו רבותינו: כל הקצין כלו ואין הדבר תלוי אלא בתשובה (סנהדרין צז, ב), הכוונה לתשובה כללית; כי אמנם שתי תשובות הן - תשובה פרטית ותשובה כללית. תשובה פרטית - רוצה לומר, שישובו איש מדרכו הרעה לפי גדרי התשובה אשר גבלו ראשונים, ככתוב בספרי המוסר, ולכן נקראת תשובה פרטית שנצרכת בפרטות מכל איש ואיש לפי מעשיו, ולפי כובד עונו כן משקל תשובתו.

אבל התשובה כללית - שישובו כל ישראל אל ה' א-להינו לארץ נחלת אבותינו, כי הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה (כתובות ק', ב), וישראל בחוצה לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם (עבודה זרה ח, א). וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פ"ז ה"ה): כל הנביאים צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. רצונו לומר, תשובה כללית שישובו ישראל לארץ הקדושה.

והוסיף הרב אלקלעי:

שהרי תיבת תשובה - הוראתו הראשונה [הראשונה, הבסיסית] היא שישוב האדם אל המקום אשר יצא משם, כמו ותשובתו הרמתה כי שם ביתו (שמואל א' ז, יז) ... והתשובה הכללית היא לפי הוראתו הראשונה - שנשוב אל הארץ אשר יצאנו משם, כי היא בית חיינו. ועל התשובה הכללית הזאת צוו כל הנביאים, כמו שנאמר: הציבי לך צינים שמי לך תמרורים שתי לבך למסלה דרך הלכת שובי בתולת ישראל שבי אל עריך אלה. עד מתי תתחמקין הבת השובבה (ירמיהו לא, כא-כב).⁴

וכתב עוד בשם הרב יהודה ביבאס (כתבי הרב יהודה אלקלעי, ח"א, עמ' 20-21):⁵

אומרת הגמרא: כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה... תשובה זו באלף ושבע מאות ושבעים שנה לא נעשתה, ועתה מה עלינו לעשות?... אלא פירוש הדבר הוא שיבת ישראל לארצם, וזה אמר הקב"ה: 'שובו אלי ואשובה אליכם' (מלאכי ג, ז), כשיתאמצו ישראל לעלות ירושלימה... מיד הקב"ה מתעוררים רחמיו, ויגלה גאולתו במהרה בימינו.⁶

3. כתבי הרב יהודה אלקלעי, ח"א, עמ' 21-22, 99; ח"ב עמ' 323-324, 384-385, 538-539; ראה עוד: הרב חיים דרוקמן, קמעא קמעא, אור עציון תשע"ב, עמ' 67-86.

4. כתבי הרב יהודה אלקלעי, ח"ב עמ' 326, 362, 539, בעמ' 736 כתב: 'התשובה הנזכרת... היא תשובה לארץ, כמו שנאמר: שובי בתולת ישראל שבי אל עריך אלה (ירמיהו לא, כא)'.⁵

5. היה רב בקורפו, חי בשנים תקמ"ב-תרי"ז (1782-1857 למנינים). בשנת תרי"ב (1852) עלה לארץ ישראל כשהוא בן שבעים לערך, וקבע את מושבו בחברון ונקבר בבית הקברות היהודי בחברון. ראה עליו: יצחק רפאל, אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ח"א, עמ' 276-280; ובכתבי רבי יהודה אלקלעי, ח"א, עמ' 20 הערה 226; עמ' 99, 237, 241, 276.

6. והובא רעיון זה בשם הרב יהודה ביבאס פעם נוספת שם בעמ' 237: 'שזהו שאמר מלאכי 'שובו אלי ואשובה אליכם', ר"ל [רצונו לומר], שישובו ישראל להסתופף בצלו בארץ ישראל ואחר-כך ישרה

עוד כתב הרב אלקלעי (כתבי הרב יהודה אלקלעי, ח"ב עמ' 329, 338):
התשובה הפרטית מעכבין אותה כ"ד דברים... אבל התשובה הכללית אין מעכבין
אותה אלא שני דברים בלבד, רשיון מלכי הארץ והוצאות הדרך, ושניהם באו
בכתוב בלשון תשובה, כלומר ששני דברים הללו הם גדר תשובה כללית.⁷
והוסיף (שם, עמ' 400):

וכיון שלא התעוררו ישראל אל הקיבוץ הזה, התחילו הצרות... הגירושין והשמדות,
זה שנאמר: הקב"ה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשות כהמן ומחזירן למוטב
(סנהדרין צז, ב) - רוצה לומר: אם לא יעשו תשובה לארץ ישראל, הקב"ה מעמיד
להם מלך שגזרותיו קשות ורעות ומחזירן בעל כרחם שלא בטובתם - כי ביד חזקה
ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו (שמות ו, א); ובעירם ובחסר כל (דברים כח, מח).
בנוסף לדברי ירמיהו שהוזכרו לעיל: 'שובי בתולת ישראל שבי אל עריך אלה', הביא הרב
אלקלעי הוכחה להיות התשובה הכללית שיבה לארץ ישראל, גם מנבואת ירמיהו
כשישראל גלו מארץ ישראל לבבל, ורחל מבכה על בניה וה' אומר לה: 'ושבו בנים לגבולם
(ירמיהו לא, טו) - אם ישובו בנים לגבולם לארץ ישראל' (ח"ב, ספר החיים, עמ' 471).
נראה להוסיף, שאמנם על פי הפשט יש כאן קריאה לשוב אל הארץ, ואין כאן דרישה
לתשובה. אולם, הלשון 'שבי אל עריך אלה' - והלשון הכפולה בכתוב 'שבי' לשון תשובה
(וכן 'ושבו בנים לגבולם') משמעותה חזרה לארץ וגם תשובה, ובאה ללמד שהחזרה לארץ
היא תשובה. וכן כתב הגר"א (קול התור, פ"ב בחינה א):
מדובר בפרק זה על רחל, רחל מבכה על בניה. מנעי קולך מבכי... ושוב מארץ
אויב. היינו היציאה מהגלות ושוב בנים לגבולם היינו העליה לציון.⁸

ג. השיבה לארץ ישראל היא עצמה תשובה

כך כותב הרב קוק בספר 'אורות התשובה' (פי"ז פסקה ב):
התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה, אל מהותה, אל רוחה ואל

שכינתו בינינו. וכתב על כך הרב אלקלעי: 'אנו מתפללים בכל יום ותחזינה עינינו בשובך לציון
ברחמים. על מי ישרה שכינתו? על העצים ועל האבנים? אם כן, תחילה וראש לפדיון נפשינו חייבים
אנו להשיב לארצנו שניים ועשרים אלף... וכן מפורש בכתוב שובו אתיו... שובו בואו (ישעיהו כא, יב).
לומר כי התשובה היא הביאה'.

7. להלן דבריו: 'רשיון מלכי ארץ כתיב: אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' א-להיהם ואת דוד מלכם
ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים (הושע ג, ה). ר"ל [רצונו לומר] באחרית הימים יעשו בני ישראל
את התשובה הזאת שיבקשו את ה' א-להיהם... והבקשה הזאת ר"ל [רצונו לומר] בקשת מלכי הארץ,
כמו שבקשו עזרא ונחמיה וסיעתם, כמו שנאמר: ויתן לו המלך כיד ה' אלקיו עליו כל בקשתו (עזרא ז,
ו). וכתב עוד: 'כי מושבעים אנו שלא לעלות חומה חומה כלנו יחד' (עמ' 747) והשביענו שלא נמרוד
באומות העולם (כתובות קיא, א) לכן צריכים אנו את רשיון מלכי הארץ'.
הוצאות הדרך - 'בא גם כן לשון תשובה: שובו אלי ואשובה אליכם אמר ה' צבאות במה נשוב
(מלאכי ג, ז), כי דלונו מאד (תהלים עט, ח), ואין ידינו משגת על הוצאות הדרך'.

8. ראוי לציין כי גם קריאת תלמידי הגר"א לעלייה לארץ ישראל היתה בשם 'שובי אל עריך' (ספר חזון
ציון, ירושלים תשס"ב, עמ' 178). בספר קול התור, פ"ב בחינה קנד כתב: 'שבי אל עריך' (ירמיהו לא) -
כל הפרק הזה נאמר על משיח בן אפרים... שעל ידו קבוץ גלויות. ורבנו הוסיף רמז על זה שבי אל
עריך (לפי הכתיב 'שבי' בלי ו') בגימטריא עדות ביהוסף'. ראה עוד בספר דורש לציון, דרשת רבי
בנימין משקלוב; חזון ציון על פרק זה, עמ' רעז.

תכונתה, באמת אור של תשובה יש בה. באמת הדבר מתבטא בברור גמור בבטויה של תורה: ושבת עד ה' אלקיך, כי תשוב אל ה' אלקיך. התשובה היא תשובה פנימית, אלא שהיא מכוסה בהרבה מסכים חוצצים - ואין כח בשום עכוב ומניעת השלמה לעכב את האור העליון מהופיע עלינו. וכן כתב בספר 'אם הבנים שמחה' (פ"ב סעי' ח עמ' קט-קי) בשם הרב יונתן אייבשיץ: 'דזה גופה שאנו חוזרים לארץ ישראל זה גופה לתשובה תחשב, וזה עיקר התשובה'.⁹ והוסיף:

והנה כעת בזמנינו, אחר שנתנו אפילו היותר גרועים לשוב לנחלתנו, ומוסרים נפשם על זאת, ואינם רוצים בארץ אחרת, בודאי לתשובה תחשב בעיני הקב"ה. ומה שאינם מקיימים מצוות התורה, הוא מפני שלא נתגדלו ולא נתחנכו בזה, והמה בזה כתינוק שנשבה בין העכו"ם, וכדברי הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ג ה"ג).¹⁰ וכמו כן כתב גם הרב חרל"פ (ממעייני הישועה, פט"ו עמ' קנ):

שיבת ישראל לארץ קדושתו... היא גם ראשית תשובתו... וסוף סוף ממנה ועל ידה גיעו באמת לתשובה המלאה לשוב באמת... לכל קדשי ישראל.

נבסס את דבריהם. רמז לכך נמצא בכתוב בספר יחזקאל (לו, כד) נאמר: 'ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם'. נקט הכתוב לשונות של גאולה כמו ביציאת מצרים ('והוצאתי', 'והצלת', 'וגאלתי', 'ולקחתי', 'והבאתי' - שמות ו, ו-ט). אך שלא כמו שנאמר לפני כן: 'והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות והביאתים אל אדמתם' (יחזקאל לד, יג) שינה הכתוב וכתב 'ולקחתי' ולא 'והוצאתי', מדוע? את הלשון הרביעית 'ולקחתי' אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים' (שמות ו, ז) הסבירו המפרשים שכוונתה למתן תורה. נראה שהכתוב ביחזקאל 'ולקחתי' אתכם מן הגוים' בא ללמדנו שחזרת עם ישראל מהגלות לארץ ישראל תורה ותשובה היא. דוגמה מקבילה לכך היא כאשר יהודי חוזר בחזרה לעמו. עצם החזרה לעם ישראל גם ללא קיום מצוות - היא תשובה. נאמר במדרש רות (פרשה ב, כא) על הפסוק: 'ותאמר הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה' (רות א, טו) - 'כיון ששבה אל עמה שבה אל אלהיה'. והסביר בעל 'תורה תמימה' (רות א, טו ס"ק נח): 'אף אם עתה לא שבה מפורש אל אלהיה, אך שבותה אל עמה תגרום גם שבותה אל אלהיה'.¹¹ וכן כתב ה'משך חכמה' (דברים ל, ב ד"ה ושבת עד ה' אלקיך): 'אחרי אשר ישוב אל עמו בטח ישוב אל אלוהיו'.¹² ואמר הבעל שם

9. וכתב עוד: 'גוף העלייה ודאי לתשובה תחשב, ומקיימים בזה מצות עשה דתשובה'. פ"ב סעי' ח, עמ' קט-קי; על פי מה שכתב הרב יונתן אייבשיץ בספר אהבת יהונתן, הפטרת פרשת בלק: 'כי התשובה צריכה להיות באותו מקום ובאותו מעשה, ועיקר חטאם בזמן הבית היה ירידתם למצרים כמו שאמר הכתוב הוי הירדים מצרים (ישעיה לא, א), ונשתרבו מזה חטאים גדולים. לכן תהיה תשובתם לעתיד - שלא ינטשו את נחלתם'.

10. ראה להלן מה שהבאנו בהערה מדברי הרב קוק באגרת רעד, שאף הוא כתב ביחס לפורקי עול תורה שבזמנו, שהם אינם אשמים כלל, כיוון שאין להם מי שיורה דרך ישרה בתורה.

11. וכן כתב הרב יצחק יעקב ריינס בביאור המדרש הנ"ל, ספר הערכים, ערך בזיון: 'כי היציאה מן היהדות היא גם יציאה מן העם, והשיבה אל העם היא במידה ידועה גם השיבה לה' ולתורתו'.

12. וכן כתב הרב קוק, גנזי ראיה, ירושלים תש"ן א-ו חוברת ג גאולה ומלכות, השגות על חוברת אור לישרים, עמ' 79: 'ומה שמבטלים מה שהרבה בנים שבים לעמינו על ידי הציונות, מפני שאין להם יחס לתורה, אני אומר, שמכל מקום מי שחוזר להחשב לעדת ישראל, ושלא לפרוש מן הציבור, יש לומר



טוב: 'כל עוד מחובר האבר (גם אם הוא חולה) לגוף - יש תקווה למצוא מזור למכתו, אולם משנחתך האבר - אפסה כל תקוה'.

ד. השיבה לארץ ישראל - 'אתערותא דלתתא' שמעוררת אתערותא דלעילא' של גאולה

הרב קאלישר בתשובה לטענת הרב מאיר אורבאך כי הכול תלוי בתשובה, שואל: הלא אנו רואים שהדור הולך וחסר בעוונותינו הרבים ואיך אפשר לצפות שכל ישראל יחזרו בתשובה גמורה?¹³ אך עיקר התשובה מבואר בזוהר שהיא התשובה לשוב לארץ ישראל, ואלו דבריו:¹⁴

וכמו שכתב הזוהר הקדוש (פרשת לך לך דף עז, ב) תא חזי דכיון דכתב ללכת ארצה כנען (בראשית יב, ה) מיד ויאמר ה' אל אברם לך לך (שם, א), ועד איהו אתער בקדמיתא [וכל זמן שהוא לא נתעורר תחילה] לא כתיב לך לך, תא חזי דלעילא לא אתער עד דאתער לתתא בקדמותא [בוא וראה, שום דבר של מעלה לא מתעורר מעצמו לרדת למטה]; על מה דתשרי ההוא דלעילא וכו' [עד שמתעורר תחילה למטה]

וכן אלקים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקט א-ל (תהלים פג, ב), בגין לאתרעא לתתא במה דישרי אתערותא דלעילא [בשביל לעורר את המלכות למטה כדי שתשרה עליה התעוררות מלמעלה], תא חזי כיון דכתיב: ויצאו אתם מאור כשדים מיד ויאמר ה' אל אברם עכ"ל. ורואים מדבריו הקדושים של הזוהר, שאין כוונת אתערותא על ידי תשובה, רק [אלא] אתערותא ללכת לארץ הקדושה.

ה. הסבר 'אין ישראל נגאלין אלא בתשובה'

לאור הדברים שהובאו לעיל, נראה לבאר את לשונו של הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) 'אין ישראל נגאלים אלא בתשובה'. בביאור דבריו נאמרו כמה הסברים באחרונים:

שסופו לשוב, ואפשר דנפיק מיניה זרעא מעליא. וכן כתב באגרות הראיה, ח"א אגרת רעד, עמ' שיא: 'ומהם רבים החפצים בכל לבם בישועתם של ישראל, ובתחיית ארצנו הקדושה... וכל אשר נראה פנים יותר להשכיל לדון לכף זכות אפילו את החייב שבחייבים, אם אינו רוצה להיות נפרד מכלל האומה, להיות נוסף על שונאנו...!'

13. במכתב לרב אליהו מגריידין, הכתבים הציוניים של הרב צבי קאלישר, 'ירושלים תש"ו מהד' ישראל קלויזנר, עמ' רנח, הוא מוסיף: 'ומה שטוענים מדברי חז"ל היום אם בקולי תשמעו (סנהדרין צח, א), שאם יחזרו בתשובה בו ביום יבוא המשיח: שבלתי אפשרות כלל שישובו כל ישראל ביום אחד (מלבד מה שראינו שבעוונותינו הרבים שאין מקיימים את דברי תורתנו הקדושה). ואפילו אם ח"ו אם אין עושין תשובה יעמיד מלך שגזרותיו קשות כהמן (סנהדרין צז, ב). בלתי אפשרי, כי במה דברים אמורים? כשכל ישראל נמצאים תחת מלך אחד; אבל הקב"ה פזרם בכל העולם, ואם יקום מלך קשה כהמן בורחים הם מארצו לארץ אחרת כמו שבאמת קרה לנו'.

14. דרישת ציון, שלום ירושלים הוספה חדשה לדרישת ציון מהד' ישראל קלויזנר פ"ג עמ' קפו; מהד' מוסד הרב קוק תשס"ב, עמ' 242. הרב מאיר אורבך מקאליש, בעל אמרי בינה, היה באותו זמן רב העדה האשכנזית בירושלים. הרב קאלישר והרב אליהו גוטמאכר שאלו לדעתו על עניין חברת ישוב ארץ ישראל. התשובה נדפסה ב'הלבנון' תרכ"ג. הוא דחה את דברי הרב קאלישר והרב קאלישר השיב לו.

(א) הרב יהודה אלקלעי הסביר:

אין ישראל נגאלים אלא בתשובה כללית דווקא. לדבריו, אי אפשר לומר כי מה שאמרו רז"ל 'אין ישראל נגאלין אלא בתשובה' (ירושלמי, תענית פ"א ה"א), שהכוונה לתשובה פרטית על פי גדרי תשובה כמו שכתב הרוקח. התשובה הפרטית מעכבין אותה כ"ד דברים, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ד ה"א); אבל את התשובה הכללית אין מעכבין אותה אלא שני דברים בלבד, רשיון מלכי הארץ, והוצאת הדרך. ושניהם באו בכתוב בלשון תשובה, כלומר ששני הדברים הללו הם גדרי התשובה הכללית.¹⁵

(ב) הרב אברהם קורצווייל,¹⁶ ראש ישיבת ההסדר בקרני שומרון, הסביר: אין ישראל נגאלים אלא בתשובה, גם אם היא נעשית ללא כל גדרי התשובה. תשובה עם גדרי תשובה כוללת וידוי, חרטה, עזיבת החטא וקבלה לעתיד, כמבואר ברמב"ם בהלכות תשובה. לעומת זאת, האומר 'הרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור - מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבד' (קידושין מט ע"ב). להלכה¹⁷ נפסק שהיא מקודשת מספק גם כאשר הוא לא התוודה בפיו על חטאיו, ואפילו כשהוא גזלן והגזלה בידו. לכן צריך לחלק בין תשובה לבין גדרי תשובה. תשובה מועילה גם בהרהור ללא וידוי ואפילו ללא עזיבת החטא בפועל. אותו אדם נחשב לבעל תשובה, אולם אין לו כפרה על חטאיו. לעומת זאת, תשובה עם וידוי ושאר גדרי התשובה (חרטה, עזיבת החטא וכו') היא תשובה עם כפרה המכפרת על חטאי העבר, כמבואר ברמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ג): 'התשובה מכפרת על כל העבירות'. לכן, בתשובת הכלל, עצם החזרה של עם ישראל לארץ היא תשובה כמבואר לעיל, אך לחוזרים שאינם מקיימים תורה ומצוות, לחלוצים הראשונים, עדיין אין בכך כפרה על חטאיהם.¹⁸

15. פתח כחודה של מחט, סעי' ח-ט עמ' 328-329. תשובת הבאה, תשובת הכתוב, תשובת הגדר, תשובת המשקל. והוסיף: (א) כי לא יעשה כן במקומו סיופים ותעניות לפי משקל חטאנו כי כבדו מאד. כמו שלא נעשה זה אלף ותש"ף (1780) לחורבן בית אלקינו. (ב) ואם יעמיד לנו מלך שגזרותיו קשות כהמן ויחזירונו למוטב, היאומן... והרי אפילו בביאה ראשונה שהיו דור דעה [דור המדבר]... וכולם זכו לנבואה בהקין, כתיב: לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ה' ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה' לאבתך (דברים ט, ה), על אחת כמה וכמה בזמן הזה שלא נזכה לגאולה בצדקתנו כי אם למען הקים את הדבר שנשבע לאבותינו (פתח כחודה של מחט, עמ' 328; ספר החיים, עמ' 397). והזהיר: 'אם תבוא שנה הראויה לגאולה וישראל לא יחזרו בתשובה ומעשים טובים, חס ושלום, נהפכת לשנה רעה'. כדוגמה: הרעש בעיר צפת בשנת תקצ"ד ובשנת תקצ"ז; הגירוש מצרפת בימי הרלב"ג וגירוש ספרד ופורטוגל (דרכי נעם, עמ' 28, 445).

16. בספרו נושאים בהלכה ובמחשבה, גאולה עמ' 452.

17. שו"ע, אה"ע סי' לח סעי' לא, ובחלקת מחוקק, שם ס"ק מד.

18. הרב יוסף יוסיפון העיר על דבריו, יש דמיון בין האומר 'על מנת שאני צדיק' לבין גידן בנקודה אחת, שיש התחלה של תשובה ללא סיומה. אולם, אין הם דומים ממש, כי האומר 'על מנת שאני צדיק' והרהר תשובה בלבד אף על פי שלא הספיק לבצע את מחשבתו ולהשיב את הגזל, מכל מקום אינו רשע לפי ששב אל ה' ורצונו לקיים מצוותו. אבל העולה לארץ ישראל, אף על פי שיש בזה התחלה של שיבה אל ה' ובפנימיותו יש כאן צדקות, כדברי החסד לאברהם, מעין שלישי עין הארץ תמר יב, אבל בגדרי ההלכה הוא עדיין 'רשע' כיוון שאין רצונו וכוונתו לשוב לחיי תורה ומצוות. הרב אברהם קורצווייל השיב לו, נכון הדבר שאין כאן דמיון מוחלט אבל זה ביחס ליחיד. שהרי אם אדם חילוני שאינו מקיים תורה ומצוות יאמר לאישה: הרי את מקודשת לי 'על מנת שאני צדיק' - ויעלה לארץ ישראל אך כוונתו תהיה להמשיך בדרכו ולא לקיים מצוות, האישה לא תהיה מקודשת. אבל גם אם

נראה שדבר זה מדויק בדברי הרב קוק ('אורות התשובה', פי"ז פסקה ב) שכתב: 'התעוררות חפצה של האומה בכללה לשוב אל ארצה... באמת אור של תשובה יש בה'. 'אור של תשובה', תחילת תשובה, אך לא תשובה שלמה של כפרה. וכמו שכתב: 'ושבת עד ה' אלקיך' 'כי תשוב אל ה' אלקיך'. תשובה עד - 'עד ה' אלקיך', ולא תשובה אל - 'אל ה' אלקיך', וראה בהבחנת המדרגות בדברי הרב צבי יהודה קוק.¹⁹

ג) הרב צבי הירש קאלישר הסביר: תחילת הגאולה תלויה בשיבה לארץ ישראל, והשלמתה תלויה בתשובה לקיום כלל התורה והמצוות. הרב קאלישר הביא מקורות לכך

אדם נחשב רשע בגלל חטאים אחרים (כגון חילול שבת) יש כאן מכל מקום תשובה על החטא של הגלות וזאת על ידי שיבה לארץ, וכן מבואר בדברי הרב אלקלעי שכתב כך לפרש את הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) שאמר: 'כל הנביאים צוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה'. וזו לשון הרב אלקלעי: 'רצונו לומר, תשובה כללית שישבו ישראל לארץ הקדושה. מבואר שבשיבה לארץ ישראל ישנו גדר הלכתי של תשובה, גם אם אינה תשובה מלאה בגדרי ההלכה אשר מספיקה לכפר על חטאים קודמים'. וזה 'אור' התשובה שמדבר עליה הרב קוק ('אורות התשובה', פי"ז פסקה ב). ההשוואה בין תשובת היחיד שיש לו מניעות מעשיות, אך רוצה לשוב, לבין תשובת הכלל, שבאה לידי ביטוי בהתעוררות חפץ האומה לשוב לארצה, מפורשת בדברי הרב קוק באורות התשובה (פי"ז). החידוש העולה מהשוואה זו שעושה הרב קוק הוא, שבחזרת האומה לארצה לאחר אלפיים שנות גלות, יש התחלה של תשובה גם מצד גדרי הלכה, כפי שמפורש בגמרא בעניין תשובת היחיד. עוד יש לציין, שהמושג 'הארה של תשובה' ו'אור התשובה', שמשתמש בו הרב קוק בפסקה הנ"ל, אינו ביטוי ספרותי פיוטי, אלא מושג קבלי ממשי (וכן מבואר בכל ספר התניא); ומשמעותו היא, שמי שמקיים מצווה, האור של המצווה מתלבש בפועל ומאיר בנשמתו. לכן כשהרב קוק אומר 'אור של תשובה' בשאיפות של עם ישראל לשוב לארצו, למהותו, לרוחו ולתכונתו, למרות שהשאיפה מתבטאת במונחים חילוניים, בשורש של שאיפה זו יש רצון קדוש של תשובה, ולכן בפועל זה חלק ממצוות התשובה. שהרי אם לא היה כן, לא הייתה שאיפה זו יכולה להשפיע בעם ישראל את אותו 'אור' שהרב קוק מדבר עליו. זו הסיבה שהרב קוק נזקק להשוואה של תשובת הכלל לתשובת היחיד המבקש לשוב ויש לו מניעות מעשיות, על מנת להוכיח שמצוות התשובה מתקיימת ומלבישה באדם את אורה גם כאשר היא אינה מבוצעת בפועל ובהתאם לגדריה ההלכתיים.

הרב קורצווייל מדייק מדברי הרב קוק באורות התשובה, שהבואו לעיל, שכתב 'ואין כוח בשום עיכוב ומניעת השלמה לעכב את האור העליון מלהופיע עלינו', 'שהוא סובר שכיוון שהשיבה לארץ ישראל היא מעשה תשובה, ההוצאה לפועל של השאיפה הצינית חייבת להביא תשובה שלימה... כי הכל הולך לפי השורש - החטא, מקורו בגלות, ואילו ציון והציונות הם מקור התיקון'.

עוד הוסיף הרב קורצווייל וציין כי שיטת הרב קוק ביחס לפריקת עול התורה והמצוות של בני דורו מפורשת באגרות הראיה, אגרת רעד, שהיא באשמת גדולי התורה שלא הסכימו לחבר את לימוד התורה במסלול הישן 'לכל כישרון ולכל תנועת של חיים... ועל כן הולך ההמון וטועה, הולך ומתפקד, והם אינם אשמים כלל, כיון שאין מי שיראה להם דרך ישרה בחיבור קדושת התורה והאמונה עם החיים'. ומאידך, 'מהם רבים החפצים בכל לבם בישועתם של ישראל ובתחיית ארצנו הקדושה, שאין ששפלה תהיה הבנתם בזה, עומדת היא הכוונה על יסוד קדוש, מפני שישועתם של ישראל היא באמת כוללת כל מידת הקודש שבעולם'. כלומר השאיפה לישועת ישראל ולתחיית הארץ היא כוונה מובהקת של קודש, ואילו את המשך ההתפקדות ופריקת עול התורה והמצוות יש לראות כשגגה ואולי אפילו כאנוס מחמת היעדר הוראה נכונה של דרך התורה, ולכן אין התנהגות זו מעכבת את אור התשובה מלהופיע, ומתוך השיבה לארץ הקודש ותחייתה - להביא את העם לבסוף לתשובה שלמה.

19. לנתיבות ישראל, ירושלים תשכ"ז, ח"א עמ' 189. המקור הוא בעקידת יצחק, שער המאה עמ' קטז ב, שחילק בין תשובה 'עד ה'', לבין תשובה 'אל ה''. וכן כתבו: הרב יעקב מקלנבורג, הכתב הקבלה, דברים ל, 'והמלבי"ם, הושע יד, ב-ג, ובספרו יאיר אור, אות א כא; אלא שהם חילקו בין תשובה מיראה לתשובה מאהבה. הרחיב ודן בדברי הרב צבי יהודה קוק, הרב חיים דרוקמן, קמעא קמעא, עמ' 114-106.

בדברי חז"ל,²⁰ שמהם רואים שבתחילת הגאולה אין הדבר תלוי בתשובה אלא בשובה [בחזרה] לארץ, ולפני הגאולה האחרונה, בימי אליהו קודם ביאת בן דוד, הדבר תלוי בתשובה.

1. סיכום ומסקנות

א. את סדרי גאולת ישראל אנו לומדים מפרשת התשובה והגאולה בתורה בפרשת ניצבים (דברים ל, ב-ו). פרשה זו פותחת בציווי/הבטחה על תשובתם של ישראל, אשר בעקבותיה יבוא קיבוץ גלויות ישראל לארצם. אולם הרב חרל"פ הסביר, שהתשובה שנזכרת בתחילת הפרשה היא כותרת כללית לפרשה כולה שאחריה בא פירוט. לכן, פס' ב - 'ושבת עד ה' אלקיך' הוא כותרת לפסוקים שאחריו. פס' ג-ד מתארים את השלב הראשון הוא שלב קיבוץ גלויות, ופס' ה עוסק בחזרה לארץ. החזרה בתשובה, תשובה מאהבה, היא בפס' ו - 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך'. לפיכך, השיבה, החזרה לארץ תהיה לפני שיעשו תשובה ויקיימו תורה ומצוות.

ב. הרב אלקלעי כתב שהתשובה הראשונה שעליה מדברת התורה בפרשת התשובה והגאולה היא עצם השיבה לארץ ישראל, שהיא תשובתם הכללית של ישראל, אשר בה תלויה הגאולה, ועליה ציוו כל הנביאים. כן כתב גם הרב קוק, שעצם השיבה לארץ ישראל 'יש בה אור של תשובה', והיא התשובה 'עד ה' אלקיך' המופיעה בתחילת הפרשה. כן כתב גם הרב טייכטל בספר 'אם הבנים שמחה', שהשיבה אל הארץ היא עיקר התשובה, ומה שעולים רבים מישראל אינם מקיימים מצוות, מפני שלא גדלו וחונכו בזה והם כתינוק שנשבה בין הגויים. ג. בניגוד למי שכתב שלא תיתכן גאולה ושיבה אל הארץ ללא תשובה מלאה, שכן 'אין ישראל נגאלים אלא בתשובה', הביא הרב קאלישר מקור מפורש מספר הזוהר שהתעוררות ללכת לארץ ישראל היא האתערותא דלתתא שנדרשת מעם ישראל על מנת לעורר את הגאולה.

ד. את דברי הרמב"ם: 'אין ישראל נגאלים אלא בתשובה' - ניתן לבאר במספר אופנים:

1. התשובה המדוברת היא תשובה כללית, שנשוב אל הארץ אשר יצאנו משם (הרב יהודה אלקלעי).
2. מדובר על התעוררות של תשובה, גם אם אינה שלמה עדיין בכל גדרי התשובה שנדרשים לכפרה מלאה. כפי שמצאנו במסכת קידושין, שאפילו הרהור תשובה יכול להחשיב את האדם לצדיק גמור, כך גם השיבה אל הארץ נחשבת מעשה של תשובה, גם אם אינה שלמה עדיין (הרב אברהם קורצווייל).
3. יש להבחין בין שלב קיבוץ הגלויות (תחילת הגאולה) שאינו תלוי אלא בשיבה לארץ (ולא בתשובה), לבין ביאת משיח בן דוד, בימי אליהו הנביא, שהדבר תלוי בתשובה, ואליהו יחזירם בתשובה שלמה (הרב צבי קאלישר).



20. דרישת ציון, ראשון לציון סעי' י, מהד' ישראל קלויזנר, עמ' קד, מהד' מוסד הרב קוק, עמ' 60. ראה עוד, הרב מנחם מ' כשר, התקופה הגדולה עמ' פג-פד, שהביא מקורות מחז"ל ודן בהם, וקדם לו הרב קאלישר.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - ניצן

1. הנחת תרומה במיכל ה'קומפוסטר' לצורך דישון הגינה / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | האם מותר להניח את פירות התרומה ב'קומפוסטר' (מיכל לעשיית קומפוסט), והאם לאחר שיירקבו אפשר להשתמש בהם לדישון הקרקע?

תשובה | אסור לטמא תרומה, להפסיד ולהשחיתה.¹ כך נאמר בפסוק (במדבר יח, ח): 'ואני נתתי לכם את משמרת תרומתי'. וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פי"ב ה"א): 'אסור לטמא את התרומה של ארץ ישראל כשאר הקדשים ולא יביאנה לידי טומאה ולא יפסידנה'. כמו כן, אסור להפסיד או לטמא תרומה בצורה עקיפה. לדעת חלק מהפוסקים 'גרם הפסד' אסור מהתורה ולדעת חלקם האיסור הוא מדרבנן.² השאלה מה לעשות בתרומה טהורה בימינו, שהכהנים טמאים ואסורים באכילתה? לדעת הרב קוק,³ גם בימינו מצווה לשמור תרומה טהורה שלא תיפסד, על כן צריך להשאירה להירקב מאליה.⁴ אולם לדעת ה'חזון איש',⁵ ניתן לקבור אותה מחשש תקלה שלא יאכלו ממנה אף שיש בכך גרם הפסד.⁶ לדעתו, מטעם זה מותר לנהוג כן גם בתרומה טמאה בימינו, אף שמעיקר הדין מצווה לשרוף אותה.⁷ כך גם המנהג למעשה, שלאחר אמירת נוסח הפרשת תרומות ומעשרות, עוטפים את פירות התרומה ותרומת המעשר בשקית ניילון גם כשהתרומה טמאה, ומניחים אותם בפח האשפה כשבאופן זה הם לא מעורבים עם שאר האשפה. על פי זה אפשר לתת פירות תרומה ב'קומפוסטר', אך צריך לעטוף אותם תחילה בשקית נייר ולאחר מכן להניחם ב'קומפוסטר'. אמנם בשלב מסוים הנייר יתפורר והם יתערבו עם

1. ירושלמי חלה פ"ג ה"ב; ובמפרשים שם; רש"י, סוכה לה ע"ב ד"ה שמכשירה.

2. ערוה"ש, זרעים סי' פד סעי' ג, מסתפק בדבר. ועי' דרך אמונה, הל' תרומות פי"ב ה"א בביאור הלכה ד"ה ולא יפסידנה; התורה והארץ, ח"ג עמ' 221-227; התורה והארץ, ח"ג עמ' 228-239.

3. שו"ת משפט כהן, סי' לח אות ג, וכלשונו.

4. על פי רמב"ם, הל' מעשר שני ונטע רבעי פ"ב ה"ד; וק"ו לתרומה שיש מצווה לשומרה. למרות שלשון הטור, יו"ד סי' שלא בשם ספר התרומה, שבזמן הזה 'תרומה טהורה תיקבר', ביאר הרב קוק שיש טעות סופר בדבריו, וצ"ל 'תירקב'.

5. חזו"א, שביעית סי' ה ס"ק י.

6. על פי לשון ספר התרומה (מהד' מכון התורה והארץ), עמ' 172: 'לכך טוב לקבורה אם היא טהורה שלא הוכשרה. ולא יתננה בכלי פן ימצאוה ויאכלוה'.

7. על פי חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק א ד"ה ועל דבר; אף שדעת הרב קוק במשפט כהן, סי' לז, שגם בזמן הזה תרומה טמאה נשרפת.

האשפה שב'קומפוסטר', אך כשזה יקרה הפירות כבר יהיו רקובים ולא ראויים לאכילת אדם וקדושת התרומה תפקע מהם,⁸ ולכן גם אפשר יהיה לדשן בהם את הגינה.

2. השלכת שאריות וגרעינים של ירקות ליד גינת ירק לצורך דישון הקרקע / הרב אברהם סוחובולסקי

שאלה | האם מותר להשליך שאריות וגרעינים של ירקות ליד גינת ירק לצורך דישון הקרקע?

תשובה | גרעינים של ירקות עשויים לנבט ואם הושלכו ליד ירקות מסוג אחר, לכאורה יהיה כאן איסור 'זריעת כלאים', ואולי יש להיזהר מזה. לגבי איסור זריעה בשבת נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שלו סעי' ד): 'יש ליזהר מלהשליך זרעים במקום ירידת גשמים, שסופן להצמיח'.⁹ בשו"ת 'שבט הלוי'¹⁰ הביא מחלוקת אחרונים כיצד מתקיימת כאן מלאכת הזריעה. לדעת 'תוספת שבת'¹¹ החשש הוא שהזרע ייקלט בארץ, ואילו 'נשמת אדם'¹² כתב שאין הטעם משום קליטה בקרקע, אלא משום שמקום לח יצמיח הזרעים כדן 'השורה חטים במים הרי זה תולדת זורע'.¹³ והוסיף 'שבט הלוי' בעניין זריקת גרעינים בשמיטה, ששמע שה'חזון איש'¹⁴ החמיר וחשש לקליטה בקרקע. אך לדעתו של 'שבט הלוי' האיסור בשבת הוא משום שהזרע מתחיל לצמוח ולא חשש לזה בשביעית.¹⁵ נפקא מינה לעניין איסור כלאים - אם החשש משום זריעה וקליטה בקרקע יש מקום לאסור גם בכלאים שלא ישליך על גבי קרקע סמוך לירק אחר. אך אם הטעם משום שמצמיח הגרעין עצמו בתלוש ע"י מים כמו שורה חטים ולא משום קליטה בקרקע, אין לאסור זאת באיסור כלאים, שרק בזריעה בשדה או באדמה יש איסור כלאים שנאמר 'שדך לא תזרע כלאים'. ונראה להוסיף שאף אם נאמר שבהשלכת גרעינים יש חשש זריעה וקליטה בקרקע, מכל מקום באיסור כלאים יש היתר נוסף של 'הזורע להשחתה'. כך ביאר הרב ישראל (ארץ חמדה, כלאים מדור א פי"ב) היתר זה:

8. אמנם נחלקו הפוסקים, האם תרומה טמאה פוקעת קדושתה כשנפסלה מאכילת אדם, כמו בתרומה טהורה. או שאף במצב כזה היא עדיין בקדושתה, הואיל וכל שימושה לכהנים הוא שלא למטרות אכילה. ראה: התורה והארץ, ח"ד עמ' 116-120; אך למעשה כיום מקילים בדבר חוץ משמן של תרומה טמאה, ראה: התורה והארץ, ח"ד עמ' 121-123.
9. הלבוש ביאר וכתב: 'ואף על פי שאין מתכוין פסיק רישיה הוא', וראה שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' קפ שכתב: 'אף דסו"ס גם בשבת אינו רק איסור דרבנן דבדאי אינו פס"ר ודאית, אלא גדר ספק פס"ר או קרוב לפס"ר כמש"כ באגלי טל שם (ומש"כ בלבוש או"ח סי' של"ו דהו"ל פס"ר הוא לאו דוקא)'.
10. שו"ת שבט הלוי, ח"ז סי' קפ.
11. תוספת שבת, סי' שלו אות יב.
12. נשמת אדם, כלל יא.
13. שו"ע, או"ח סי' שלו סעי' יא.
14. וכן כתב בדרך אמונה, הל' שמיטה ויובל פ"א ציון ההלכה יח.
15. והוכיח זאת, וזו לשונו: 'שהרי בהגמ"י פ"ח משבת הובא דין זה דלא ישליך, על דין הגמ' זבחים צ"ד ורמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ב דלא ישליך חטים תוך המים משום זורע שמצמיח, לכן פסק שבשביעית פשיטא דלא שייך זה דהא גם שאר התולדות רק דרבנן, ועוד דאינו בקרקע ושדך לא תזרע כתיב, וגם לו יהא דאסור עכ"פ מדרבנן כתולדה, מכ"מ כיון דאין ודאי דיצמיח ע"י הגשמים שם א"כ אינו רק איסור והרחקה דרבנן בשבת מנ"ל דנאסר בשביעית דהו"ל תלתא לקולא שביעית בזה"ז - ותולדה דרבנן ואינו פס"ר מעיקר הדין'.

אין איסור זריעת כלאים אלא כשעושה הפעולה בדרך זריעה אבל אם היה עוסק בדבר אחר ויצא מתוך מעשיו זריעת כלאים הרי זה מותר¹⁶ ועל כן מותר לזבל השדה שנזרע בזבל שיש בו מיני גרעינים אחרים ואף על פי שהדבר ברי שעל ידי זה יעלו בשדה מינים שונים שם ולכשיצמחו יהא דינם כדין קיום. אין איסור זריעת כלאים אלא כשזורע על מנת להשתמש אחר כך בצמחים אבל לא כשזורע להשחתה כגון שכונתו רק בכדי לבדוק את השדה אם מצליח בו אותו המין וכל שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינה אלא לשם השחתה הרי זה מותר גם מדרבנן.

לאור כל האמור נראה ששאריות וגרעיני ירק אינם נקלטים בקרקע, וצומחים מאליהם ואין זה בכלל איסור זריעת כלאים, ואף אם נחוש שיש בזה קליטה בקרקע, הואיל ואין כוונת זריעה להצמחה אלא לדשן הקרקע, הרי זה כ'זורע להשחתה' שמותר ואין בו כלאים.



3. מוצרים שהגיעו למי שלא שילם עליהם / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני מזמין קניות באינטרנט, ולעיתים מגיעים אליי מוצרים שלא הזמנתי - לפעמים מחייבים אותי עליהם ולפעמים לא. אין לי זמן להתעסק עם זה ואני מניח שבסופו של דבר זה מתקזז - לפעמים אני משלם על משהו שלא הזמנתי ולפעמים מקבל משהו בחינם. האם מותר לנהוג כך?

תשובה | על פי ההלכה, מוצרים שהגיעו אליך בטעות דינם כ'אבדה', ויש מצווה להחזיר אבדה לבעליה. אינך חייב לטרוח ולהשיב את האבדה בעצמך לחנות, אלא די בכך שתודיע להם שהמוצרים שלהם נמצאים אצלך במקום שמור, ותאפשר להם לאסוף אותם ממך.¹⁷ אם חלף זמן ולא באו לקחת את המוצרים, תוכל להודיע להם שאם לא יאספו אותם תוך מספר ימים - ייחשבו הפקר.¹⁸ אפשר גם להציע לשליח שיביא את המשלוח הבא, להחזיר את המוצרים המיותרים.¹⁹

16. על פי משנה, כלאים פ"ה מ"ז: 'היה עובר בכרם ונפלו ממנו זרעים או שיצאו עם הזבלים או עם המים הזורע וסיערתו הרוח לאחריו מותר'. פירש הר"ש, שם: 'עם הזבלים או עם המים. כשמזבל כרמו או כשפותח אמת המים להשקות הכרם פעמים יש עמהן זרעים וכל הני שלא בכונה נזרעה ושרי שלא תזרע כרמך בכונה משמע'. ובספרי, דברים כב ע"ג, נתמעט מן הכתוב 'אשר תזרע' שנאמר בכלאי הכרם. ביאר הרב ישראלי: 'ונראה שהוא הדין שנתמעט מלא תזרע האמור בכלאי זרעים'.

17. פתחי חושן, אבידה פ"ז הערה ב.

18. שו"ע, חו"מ סי' שיט סעי' א'; שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' נו.

19. אפשר ללמד זכות על ההתקזזות שנהגת, שהיא נובעת מאומדן דעת של בעלי החנות שהם מודעים לכך שישנן טעויות במשלוחים וכנראה שזה משתלם להם, ועל כן ניתן לראות בכך מעין מחילה, אך כאמור, אין לסמוך על כך.

4. תשלום על שאילה מגמ"ח / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני מנהל גמ"ח לכלי עבודה, וכידוע יש בלאי טבעי לכלים בעקבות השימוש. אני מחפש דרך הלכתית לחייב את המשתמשים בתשלום מסוים, שכן ללא תשלום כזה הגמ"ח עלול להיסגר. בנוסף, האם מותר לקבל תרומות מהמשתמשים בזמן החזרת הכלי, או שיש בכך חשש לאיסור ריבית?

תשובה | לפי ההלכה, כאשר מדובר בשימוש רגיל וסביר בכלי, השואל פטור מלשלם על בלאי שנגרם, משום שזה מוגדר כ'מתה מחמת מלאכה'²⁰, כלומר נזק טבעי שנגרם כתוצאה מהשימוש שלשמו השאיל את הכלי. לעומת זאת, אם המשתמש עשה שימוש לא סביר או חרג מהמוסכם וגרם נזק, הוא חייב לשלם על התיקון. אולם אם ברצונך לחייב את המשתמשים גם על בלאי שנגרם בשימוש רגיל, יש לערוך טופס השאלה שבו תכתב במפורש התחייבות להחזיר את הכלי חזרה בדיוק לפי המצב שבו התקבל. התחייבות זו תקפה מבחינה הלכתית, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך'²¹. יחד עם זאת, לעניין גובה התשלום, מן הראוי שלא לגבות את מלוא עלות התיקון, מאחר שהנזק לא נגרם בזדון, אלא מדובר בשחיקה טבעית של הכלי. לגבי קבלת תרומות בעת החזרת הכלי, אין בכך חשש ריבית, כל עוד התרומה אינה חלק מתנאי ההשאלה ואינה חובה, אלא ניתנת מרצון טוב ובחפץ לב, כדי לסייע להמשך פעילות הגמ"ח.²²

5. נזק לפלאפון שהונח על שולחן / הרב אריאל בראלי

שאלה | הנחתי את מכשיר הפלאפון שלי על השולחן בבית המדרש, כשהוא מחובר לשקע הסמך. אחד החברים שעבר שם, לא שם לב וגרם נזק למכשיר. החבר טוען שמקובל בישיבה להניח פלאפונים רק בכניסה לבית המדרש, בתוך קופסאות סגורות שהוכנו לכך, ולכן זו אחריות. האם הוא חייב לשלם על הנזק?

תשובה | הכלל ההלכתי הבסיסי הוא ש'אדם מועד לעולם', כלומר אדם אחראי לנזק שגרם, אפילו אם היה זה באונס, כפי שמובא ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שעח סעי' א): אסור להזיק ממון חברו. ואם הזיקו, אף על פי שאינו נהנה, חייב לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס, נתקל כשהוא מהלך ונפל על הכלי ושברו, חייב נזק שלם.

אולם, כאשר הנזק נגרם בגלל שמישהו הניח חפץ במקום שאין דרך בני אדם לצפות שיימצא בו חפץ כזה, האחריות עוברת למניח, כך ביאר הרמב"ם²³ את הדין שאם הניח כדו ברשות הרבים במקום שאין דרך בני אדם להניח שם, ונתקל בו אחר - פטור, לפי שאין דרכם של בני אדם להתבונן בדרכים. למעשה, אם בישיבה נהוג להניח פלאפונים רק בכניסה לבית המדרש, והנחת פלאפון על השולחן היא מעשה חריג, יש מקום לפטור את החבר, בפרט אם קשה היה להבחין במכשיר או בחוט ההטענה. לעומת זאת, אם בפועל ישנם בחורים שמניחים פלאפונים על השולחנות בבית המדרש, יש לצפות מהחברים לשים לב, והגורם לנזק יהיה חייב, כיוון שזו כבר דרך המקום.

20. שו"ע חו"מ סי' שמד סעי' א.

21. שו"ע חו"מ סי' רצו סעי' ה.

22. שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' סח אות ד.

23. חידושי הרמב"ן, בבא מציעא פב ע"ב.



6. שימוש במעלית בעת אזעקה / הרב מנחם פרל

שאלה | אנחנו מתגוררים בבניין רב קומות ובו מעלית שבת, אנחנו מתגוררים בקומה גבוהה. בבנין יש מקלט אך אין ממ"דים עדיין. האם עלינו לרדת ב'מעלית שבת' בהישמע ההתרעה המקדימה? או שמותר לנו להמתין ואם תהיה אזעקת אמת נרד במעלית רגילה?

תשובה | על פי הנחיות פיקוד העורף יש להימצא סמוך למרחב המוגן מיד עם הישמע ההתרעה המקדימה. זמן ההגעה מקומה גבוהה למקלט עלול להיות רב, ועל כן יש לעזוב הכול ולרדת מיידית למקלט. אמנם אינני חש בנוח להורות לשנות את המעלית למצב 'חול' על מנת לרדת מהר, משום שרוב הציבור שראיתי, הולך לאיטו לכיוון הממ"ד או, חמור מכך, מושך זמן עד האזעקה. ולצערי ראינו מקרים שלא הספיקו להפעיל אזעקה והיו פגיעות בנפש. על כן, ככל שמעלית ה'שבת' זמינה ואין צורך להמתין לה זמן ממושך, יש להשתמש בה ולרדת למקלט, בהיעדר ממ"ד. אכן, אם לא ירדתם עד שנשמעה האזעקה, עליכם להשתמש במעלית הרגילה, מאחר שמדובר בספק סכנת נפשות.²⁴ החובה לרדת כבר בהישמע ההתרעה המקדימה היא גם מצד הלכות שבת, שכן, במקרה זה אפשר לבצע את הפעולה בקלות ללא חילול שבת כלל, ואין כל היתר להימנע מכך ולהגיע למצב שבו מפאת סכנת נפשות מחללים שבת ב'היתר'.²⁵

7. החזרת מעלית למצב 'שבת' אחרי האזעקה / הרב מנחם פרל

שאלה | בבניין שלנו המעלית היחידה פועלת במצב 'שבת', והעברנו אותה למצב 'חול' על מנת שכולם יספיקו לרדת מהר למקלט. אחרי שיש הודעת הרגעה ומותר לחזור, האם מותר לנו להחזיר את המעלית למצב 'שבת'?

תשובה | אם אין מעלית רגילה, בוודאי צריך להעביר את המעליות למצב 'חול', על מנת שכולם יספיקו לרדת למקלט בהקדם, מחשש לסכנת חיים. לעומת זאת, החזרת המעלית למצב 'שבת' כרוכה באיסור חיבור מעגל חשמלי, עליו נחלקו הפוסקים אם אסור מהתורה או מדברי חכמים, על כל פנים איסורו מוחלט.²⁶

8. החזרת מעלית למצב 'שבת' אחרי האזעקה בשביל קשיש / הרב מנחם פרל

שאלה | בהמשך לשאלה הקודמת, אבי, קשיש שאינו מסוגל לעלות במדרגות, גר איתנו. האם עבורו מותר לנו להחזיר את המעלית למצב 'שבת'?

תשובה | לדעת מרבית הפוסקים הפעלה חשמלית בשבת אסורה מדרבנן. קשיש שלא מסוגל לעלות הביתה במדרגות, דינו כחולה שאין בו סכנה.²⁷ ההלכה מתירה לחלל שבת

24. הגדרת הרב אויערבך לסכנת נפשות המתירה חילול שבת: 'כל שאנשים מפחדים או נבהלים מזה גם בימות החול מחשש סכנה, שו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' טז, בשם הרב אויערבך.

25. משנ"ב, סי' רמח ס"ק כו; כה"ח סי' רמח ס"ק ב; שו"ת מנחת שלמה, ח"א, סי' ז, אות ב ד"ה הן אמנם.

26. ספר צומת, ח"א פ"א עמ' 37-60.

27. יאיר מאיר, 'עגלת נכים חשמלית בשבת', תחומין ח (תשמ"ז), עמ' 40 בשם הרב אויערבך; הרב נויבירט במכתביו לרב רוזן בעניין קלנועית, תחומין לד (תשע"ד), עמ' 30; ספר צומת, ח"א עמ' 94 הערה 34; הרב דוב ליאור, תשובות לרבני מכון צומת בענייני הלכה וטכנולוגיה, אמונת עתיך 139 (ניסן תשפ"ג).

באיסור דרבנן בשינוי לחולה שאין בו סכנה כדי להקל על סבלו.²⁸ על כן, מותר להשיבו הביתה במעלית רגילה תוך שימוש בלחיצה על כפתורי המעלית בעזרת כפית וכדומה, הנחשבת פעולה בשינוי.²⁹ אמנם, העברת מעלית למצב 'שבת', גם היא איסור מדרבנן, אך אינה לצורך החולה, אלא לצורך הכלל שמעוניין 'לתפוס טרמפ' על גב החולה. העברת המעלית למצב 'שבת כרוכה' בפעולות רבות, שכן בסיבוב המפתח החשמלי תופעל פעולת שרשרת של המעלית, בפעולת השרשרת יש מקום להחשיב כל פעולה בפני עצמה, בדומה לכלל של 'מרבח בשיעורים', ואם כן האיסור חמור בהרבה משימוש חד פעמי במעלית רגילה, וגם כולל פעולות רבות שאינן לצורך החולה.³⁰

9. הכנסת כלים למדיח שאינו פועל בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | האם מותר להכניס כלים למדיח בשבת, לצורך הדחה לאחר שבת?
תשובה | יש לדון בהשפעה החשמלית ובהכנה מקודש לחול. לרוב, כשהמדיח לא הופעל אין בו פעילות חשמלית ניכרת, אלא לכל היותר פעילות חיישנים חסרת משמעות, והיא אינה מכוונת ואין בה תועלת.³¹ אין לאסור מסיבה זו, כל עוד אין תוצאה ניכרת כהדלקת נורה³² או שינוי בתצוגה.³³ להכנסת כלים למדיח יש שתי מטרות: העיקרית היא הדחת הכלים, והמשנית היא סידור הבית ומניעת הצטברות כלים רבים בכיור או על השיש. ההדחה אינה נצרכת לשבת, ולכן יש להימנע מלהכניס כלים בשבת לצורך הדחתם, משום הכנה מקודש לחול. אם ההכנסה נעשית גם בשביל שמירת הסדר, הרי שהיא נעשית גם לצורך שבת והיא מותרת.³⁴ הפוסקים³⁵ התירו רק להניח כלים בתוך המדיח אך לא

-
- עמ' 144; הרב ישראל רוזן, 'התחשבות הלכתית במוגבלים בהלכות שבת', בחצוצרות בית ה', עמ' 426-417; להרחבה ראה [בעתיד הקרוב א"ה] ספר צומת, ח"ג.
28. ראה שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז; משנ"ב, ס"ק נז; וכך כתבו לעניין הפעלת מכשירי שמיעה: הרב נויבירט בתשובה לרבני מכון 'שמע קולנו', פורסמה בקונטרס יעיר לי אוזן, שבת (תשע"ג), עמ' 61; שו"ת מנחת יצחק, ח"ב סי' יח; הרב קליין בשם הרב וואזנר בתשובה לרבני מכון 'שמע קולנו', פורסמה בספר יעיר לי אוזן, תשובות הרבנים עמ' יג; ובקונטרס יעיר לי אוזן, שבת (תשע"ג), עמ' 51. הרב וייס בתשובה שנדפסה בספר אוזן עבדך, עמ' קא.
29. ארחות שבת, פ"ל הערה עד; פניני הלכה, שבת הרחבות פ"ג סעי' ב.
30. דין 'מרבח בשיעורים' הוא סוגיה מורכבת. אעיר כאן שלמעשה כתבו הפוסקים שהוא אסור מהתורה: ראה משנ"ב, סי' שיח ס"ק יג.
31. החיישנים יכולים לשלוח נתונים למרכז הבקרה על מצב הדלת, אך מסרים אלה חסרי חשיבות כל עוד לא הפעילו את המדיח. גם כשיפעילו את המדיח במוצ"ש לא ייעשה שימוש במסר שנשלח בשבת, שכן לפני ההפעלה ישתנה מצב הדלת.
32. לעיתים פתיחת הדלת מדליקה נורה, כמתואר בחוברת הוראות הפעלה בעברית למדיח כלים דגם SMV6ZDX49E באתר של חברת בוש, עמ' 35. תוצאה זו היא ממשית וניכרת, ויש לבטל אותה לפני שבת.
33. על רישום דיגיטלי חסר חשיבות שלא נעשה במכוון, ראה ספר צומת א, פ"ז.
34. שו"ת אגרות משה, ח"ד סי' עד רחיצה אות ד; שו"ת באר משה (שטרן), ח"ג סי' מח; חזון עובדיה שבת ו, סי' קד; מאמר מרדכי (אליהו), הל' שבת פרק קג; שו"ת שרגא המאיר בהלכה ו, סי' קסה אות ג; שו"ת מחזה אליהו א, סי' ס - שם התייחס גם לחשש מוקצה, וכתב שהמדיח הוא כלי שמלאכתו להיתר ולאיסור המותר בטלטול, וכן כתבו הרב גיורא ברנר, אות היא לעולם - דיני הכנה משבת לחול, עמ' 31 ורבני המכון המדעי טכנולוגי בהלכה, אספקלריה נב (אייר תשפ"ג), עמ' 12. בשש"כ, פ"ב סעי' לח התיר ל'מי שרגיל כל ימות השבוע ליתן את כלי הסעודה המלוכלכים הישר מן השולחן למדיח כלים', ומעין זה בשו"ת משנה הלכות ד, סי' מג. למעשה, נראה להתיר גם למי שאינו נוהג להעביר את

לסדרם בתוכו להדחה, שכן הסידור נעשה רק עבור ההדחה שאחרי שבת. יש תלמידי חכמים שכתבו לי שאפשר להקל בזה - משום שהסידור בטל להנחה, או שהוא דרך העולם, או שיש בו תועלת כבר בשבת - אך הסברות הללו אינן ברורות לי. עם זאת, מסתבר להקל כשהסידור נצרך כדי להכניס כמה שיותר כלים למדיח.³⁶ לפעמים השימוש במדיח כולל שטיפה מקדימה של הכלים, שנעשית לצורך ההדחה העתידית ולא לצורך סידור המטבח, וגם לא למניעת הפסד ממשי מהידבקות האוכל לכלים, ויש להימנע ממנה בשבת.³⁷ עם זאת, הימנעות משטיפה עלולה ליצור מראה מלוכלך במדיח, ואף ריח רע, ונראה להתיר שטיפה שתורמת לתחושת הניקיון ומונעת תחושת לכלוך וריח רע. לסיכום: מותר להכניס כלים למדיח בשבת מבלי לסדרם, אם יש בכך גם תועלת לשבת עצמה. ואם סידור הכלים במדיח נצרך לניצול מרבי של המקום במדיח ויש בו צורך בשבת, גם הוא מותר. שטיפה מקדימה של הכלים מותרת כשתורמת לתחושת הניקיון בשבת ומונעת תחושת לכלוך וריח רע.

10. הרחקת כיבוי חג"ז בשבת וביום טוב / הרב הראל דביר

שאלה | יש לי מנגל גז שמופעל ביום טוב באמצעות חג"ז שקוצב את זמן הבערה. האם מותר תוך כדי בערה להאריך את זמן הפעולה שלו? לכאורה אני רק מרחיק את הכיבוי ולא יוצר הדלקה. ומה הדין בהארכת זמן פעולה של הסקה בשבת באמצעות חג"ז לפי עיקרון זה?

תשובה | אין זה מדויק שהארכת פעולה רק מרחיקה כיבוי, שכן האש זקוקה לחומר בערה בכל רגע ורגע. הארכת פעולה אינה הרחקה של גורם חיצוני שבא לכבות את האש, אלא שינוי פנימי בתוך המנגנון. מוסכם שפעולה במנגנון שבתוך מכשיר אסורה בשבת גם אם נעשית באופן של 'מניעת מונע', ומותרת רק במקום הפסד כדין 'גרמא', וכך נקט אף הרב לוי יצחק הלפרין, שהרבה להשתמש ב'מניעת מונע' והגביל זאת לצורכי רפואה וביטחון.³⁸ ומכל מקום, המשכה זו מותרת ביו"ט לצורך מנגל, שאפילו הדלקת אש מותרת אם נעשית בהעברה מאש קיימת.³⁹ לעומת זאת, בשבת אסור להאריך בערה של אש.⁴⁰

11. הוספת בגדים לכיבוס בגדי היתר בחוה"מ / הרב הראל דביר

שאלה | במקרה שבו מותר לכבס בגדים בחול המועד, כגון בגדי קטנים, האם מותר

הכלים ישירות מהשולחן למדיח בחול, אם חלק ממגמתו הוא סידור המטבח, שכן בשבת מצוי שמספר הכלים גדול בהרבה מבחול, וגם משך הזמן שעד להדחה הוא ארוך יותר.

35. שו"ת אגרות משה, שו"ת באר משה, חזון עובדיה, משנה הלכות, שרגא המאיר, מחזה אליהו, וכן כתב הרב ברנר שם. מעין זה כתב בשש"כ, אך בדבריו נראה שההקשר הוא איסור בורר.

36. בשו"ת באר משה (שם) צידד להתיר אך למעשה החמיר, מחשש להפעלת המדיח בטעות. במציאות המוכרת לי, החשש להפעלה בטעות הוא קטן מאוד, וייתכן שגם הבאר משה היה מתיר. הרב אהרן מאזוז, 'הכנסת כלים למדיח בשבת', אתר 'ישיבת כסא רחמים', ראה בכך עובדין דחול, ולא ברור לי מדוע, וגם לא ברור לי כוונתו בהיתר לסדר סידור שאינו מושלם.

37. שו"ת מאמר מרדכי (אליהו), ח"ד סי' פט.

38. ראה על כך בהרחבה בספר צומת ב, פ"ב.

39. ראה שו"ע ומפרשיו, או"ח סי' תצה סעי' א; שם סי' תקב.

40. על ההבדל ההלכתי בין המשכת מצב חשמל להמשכת בערה, ראה בספר צומת א, עמ' 71.

להוסיף למכונה גם בגדים שעקרונית אין היתר לכבסם, משום 'דבר האבד' שבהפעלת מכונה שאינה מלאה?

תשובה | במקום אחר הרחבתי בנושא הכיבוס בחול המועד,⁴¹ והבאתי תימוכין רבים מראשונים ואחרונים לפסיקה המתירה כיבוס למי שכיבס את בגדיו לפני המועד ונגמרו לו הבגדים הנקיים במהלך ימי המועד. מצב זה התחדש בדורות האחרונים, ופעמים רבות דווקא כבוד המועד הוא לכבס, ולקיים 'והיית אך שמח... משמחו בכסות נקיה' (פסחים ע"א). לגופה של שאלתך, ובהנחה שמדובר על מקרה שלא חל בו היתר זה - נראה לי שיש להימנע מכך, משתי סיבות: (א) היתר 'דבר האבד' מתייחס לאיסור עשיית מלאכה בחול המועד. האיסור שבכיבוס בחול המועד אינו עצם המלאכה, אלא גזירת חז"ל כדי למנוע דחייה של הכיבוס לימי המועד. מסתבר לי שאין להרחיב את היתר 'דבר האבד' מעבר למה שמפורש בהלכה, ולכן אין להתיר גזירה זו או גזירות אחרות במקום 'דבר האבד', אלא רק דברים שאיסורם הוא משום מלאכה בחול המועד. (ב) האובדן שבהפעלת מכונה שאינה מלאה הוא מועט מאוד. עלות הפעלת מכונת כביסה (חשמל, מים וחומרי ניקוי) היא בערך שקל אחד, ומסתבר שלרוב ככל האנשים אין להחשיב עלות כזו כ'דבר האבד'.⁴²



12. תביעת השגת גבול / מכון משפטי ארץ

שאלה | שכן מימין פלש למגרשי, ומומחה בית המשפט קבע שהפלישה גדולה משתבעתי בתחילה, וגרמה לשכן שמשמאל לבנות קרוב. השכן מימין מסרב לפנות. האם תביעתי מוגבלת לטענה המקורית? האם ניתן לחייבו להרוס את הקיר? האם מגיע לי שכר שימוש על הקרקע שנגזלה?

תשובה | א. תיקון תביעה

אתה יכול לתבוע את השכן הימני על כל הפלישה. אף אם הייתה מחילה מצידך הרי זו מחילה בטעות שאינה נחשבת מחילה, ומכיוון שלא תבעת עדיין את השכן הפולש, אתה יכול לתקן את התביעה שלך, כל עוד הדיון בבית דין טרם התחיל ופעמים גם אחרי שתחילת הדיון בבית הדין.

ב. דרישה לסילוק פולש

הרמ"א⁴³ פוסק שאין 'תקנת השבים' (תקנה הבאה להקל על גזלן לחזור בתשובה, ומאפשרת לו לפצות בתשלום כספי במקום להחזיר את החפץ שגזל) במי שגזל קרקע, ולכן מי שגזל קרקע חייב להשיב אותה כמות שהיא ולסלק את הבניינים שבנה. מדוע לא

41. ספר תורת החיים, חול המועד סי' יח.

42. ואמנם בשמירת שבת כהלכתה ב, פס"ו הערה רנא, הקל בזה משום דבר האבד, אך הביא שם שבעל ה'אגרות משה' אסר.

43. רמ"א, חו"מ סי' שס סעי' א.

עשו 'תקנת השבים' בקרקע? הסמ"ע⁴⁴ הסביר שקרקע קבועה, והיה על הגזלן לדעת שהיא גזולה, ולא היה לו לבנות עליה. הט"ז⁴⁵ תמה על דבריו, הרי תקנת 'מריש הגזול' חלה גם על מי שגזול במזיד? משום כך מסביר הט"ז שתקנת 'מריש הגזול' נתקנה גם לטובת הנגזל. שאם לא נקל על הגזלן בהשבת הקורה הוא לא ישיב אותה, והיא עשויה להיהרס, וכך גם הנגזל לא ירוויח. אבל בקרקע בדרך כלל בסוף הגזלן נתפס, ובית דין יכפה אותו להחזיר אותה, ואם כן אין סיבה לכפות את הנגזל לקחת כסף במקום הקרקע שלו. המבי"ט⁴⁶ ביאר שחז"ל החמירו בקרקע כי חוץ מ'לא תגזל' עובר הגזלן על הלאו 'לא תסיג גבול רעך', ולכן לא תיקנו כעין 'תקנת מריש' בקרקע. ה'פתחי תשובה'⁴⁷ הביא מחלוקת הפוסקים בנוגע לפלישה בשוגג: המבי"ט כתב לפי סברתו שמי שחרג מעט בבניין לקרקע חברו בשוגג בשל מעשי הפועלים שלו, יש בזה תקנת 'מריש הגזול', כי לא עבר על 'לא תסיג' במזיד, אולם לפי דעת ה'משנה למלך' לא עשו בזה 'תקנת מריש הגזול'. 'שער המשפט'⁴⁸ כתב שדין זה תלוי במחלוקת ה'שלחן ערוך' ורמ"א⁴⁹ האם התקבלה להלכה תקנת יהושע בן נון שאדם מחויב להפסיד מעט כדי שחברו לא יסבול נזק מרובה. ולכן אם יש לגזלן הפסד מרובה ולנגזל הפסד מועט נשאר את המצב על כנו אבל אם המצב הפוך או שהנזק שלהם שווה, בהחלט יהיה ניתן לדרוש את סילוק הפולש.

ג. תביעת דמי שימוש

אם כל השטח שנגזל שווה דמי שימוש כלשהם, יש מקום לברר האם ניתן לתבוע בגינם תשלום. השאלה היא האם הקרקע הייתה עומדת להשכרה בפועל. בגמרא⁵⁰ מבואר כי כאשר אדם נהנה מנכס של חברו, ניתן לחייבו בדמי שימוש - בתנאי שבעל הנכס חסר. כלומר רק כשמדובר בקרקע או נכס שהיה מניב רווח לבעליו אילו לא נגזל, ניתן לתבוע דמי שימוש. לכן, במקרה שמדובר במגרש שעמד להשכרה, יש עילה לתביעה על ההנאה ממנו, אף למפרע. גישה זו עולה במפורש גם מדברי 'ערוך השלחן'⁵¹ העוסק במי שיורד לנכס חברו שלא ברשות בדרך של גזלה, ומחייבו בדמי שימוש אם הקרקע עמדה להשכרה. מאידך, כאשר מדובר במגרש שאין בכוונת בעליו להשכירו, אין מקום לחייב את המשתמש בתשלום כדין 'זה נהנה וזה לא חסר', כפי שמבואר בגמרא שם.

13. רעש המפריע לשכן חולה / מכון משפטי ארץ

שאלה | מה הדין כאשר שכן עקב מצבו הבריאותי סובל מרעשים של השכנים שבקומה מעליו בין היתר בשל היעדר בידוד תקין בין הדירות.
תשובה | א. האם שכן חולה יכול למחות על רעש?

44. סמ"ע, סי' שס"ק ו.

45. ט"ז, סי' שס"ע"א.

46. שו"ת המבי"ט, ח"ג סי' קמג.

47. פת"ש, חו"מ סי' שס"ק א.

48. שער המשפט, סי' שס"ק א.

49. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רסד סעי' ה.

50. בבא קמא כא ע"א.

51. ערוך השלחן, חו"מ סי' שסג סעי' יג.

בגמרא⁵² מסופר על רב יוסף, שהיו לו דקלים קטנים, ובשכנותו גרו מקיצי דם. בשל עבודתם, היו מגיעים עורבים שפגעו בפירות עציו, לכלכו והרעישו. רב יוסף תבע ואמר: 'אפיקו לי קורקור מהכא' [הוציאו את העורבים הללו מכאן]. הגמרא ביארה שזכות מחאתו נובעת מדין 'קוטרא ובית הכסא' - עשן וריח רע, שאדם רשאי למנוע אותם משכנו אף אם קדמו לו. רב יוסף נימק תביעתו ואמר: 'לדידי דאנינא דעתאי - כי קוטרא ובית הכסא דמי', כלומר בשבילי כאדם איסטניס - זה נחשב כמו ריח של בית הכיסא. וכן פסק ה'שלחן ערוך'.⁵³ בשו"ת הריב"ש⁵⁴ הסיק מדברי ר' יוסף, שאדם חולה רשאי למנוע משכנו להרעיש רעש המפריע למנוחתו, כיוון שעוצמת הפגיעה בשכן החולה גדולה לאין ערוך מהפגיעה שנפגע ר' יוסף. הרמ"א⁵⁵ הביא את דבריו. עם זאת, ה'חזון איש'⁵⁶ כתב שהשכן יכול למנוע רק פעילות שאינה חלק מעיקרי הדירה - כגון מלאכת אריגה וכיוצא בזה - שאינה מצויה אצל רוב בני האדם, אך כאשר מדובר בפעולות רגילות שרוב האנשים עושים - ילדים קטנים שבוכים בלילה, או דיבור טבעי - אין החולה יכול למחות, אפילו אם קדמה דירתו. דוגמה לשימוש בסיסי וטבעי לדירה הביאו הפוסקים⁵⁷ כגון מכונת כביסה יבוש ומזגן. אמנם אם חלה האדם לאחר שכבר שכנו הוחזק בעשיית הרעש (גם מעבר לשימוש הרגיל בדירה), כלומר שהשכן חלה, רק לאחר שבמשך זמן רב הרעש נשמע במקום, נחלקו האחרונים האם יכול לתבוע משכנו להפסיק את הרעש.⁵⁸ למסקנה, אם מדובר על רעש רגיל הנובע משימוש רגיל ובסיסי בדירה - אי אפשר לכפות את הפסקתו.

ב. בידוד לקוי

בספר 'עמק המשפט'⁵⁹ דן במצב בו צעדי השכן העליון גורמים לרעש לדירה שתחתיו, וכתב שמן הראוי כי השכן העליון יפרוס שטיח שימנע את הרעש, אך לא כתב שאפשר לחייב אותו לעשות כן. כיוון שמדובר בהתנהלות רגילה ויום-יומית המקובלת אצל רוב בני האדם, נראה שאין השכן המרעיש חייב לתקן או לשנות ממנהגו. במצב זה, האחריות להפחתת הרעש חלה על השכן הסובל, באמצעות שיפור הבידוד בביתו. מבחינה משפטית, נראה שהדין בישראל אינו מחייב את השכנים לעמוד בתקן בידוד מסוים, כגון תקן ישראלי 1004 על שלל חלקיו, אלא מתמקד בשאלה האם הרעש בפועל חורג מן הרמה המותרת. את קביעת החריגה רשאי לבצע רק מודד אקוסטי מוסמך, ולא כל אדם לפי תחושתו האישית. לכן, הטוען שרעש חריג נובע מבידוד לקוי, צריך להביא ראיות מקצועיות שיאשרו זאת, ורק לאחר מכן ניתן לבחון על מי מוטלת האחריות לתיקון.

52. בבא בתרא כג ע"א.

53. שו"ע, חו"מ סי' קנה סעי' לט.

54. שו"ת הריב"ש, סי' קצו.

55. רמ"א, חו"מ סי' קנו סעי' ב.

56. בבא בתרא יג יא.

57. עי' למשל עמק המשפט, שכנים עמ' רצא.

58. עיין בנתיבות המשפט חידושים, סי' קנו ס"ק ז, ובחזו"א, בבא בתרא סי' יג סעי' יא ד"ה ב"י.

59. עמק המשפט, שכנים סי' לה סעי' כב.

14. מענק מילואים לאשת חייל שלא הודיעה על הארכת חופשת הלידה / מכון משפטי ארץ שאלה | אני ואשתי עובדים יחד בעסק מהבית. היא ילדה, ויצאה לחופשת לידה. גם לאחר שהסתיימו ימי החופשה, היא כמעט לא עבדה בפועל, כי אני סיימתי את רוב העבודה במקומה.

לאחרונה גילינו שיש מענק מילואים למי שאשתו האריכה חופשת לידה ב־21 יום, ולכן סימנו בטפסים 'הארכה', אף שלא תכננו זאת מראש. האם מותר להגיש בקשה למענק? בטפסים נראה שאנו עומדים בתנאים, אך יש לנו ספק מוסרי.

תשובה | על פניו כוונת המענק לסייע לנשות המילואים שמתמודדות עם הקושי של גידול תינוק כאשר הבעל לא נוכח. לפי החוק וכפי שעולה מאתר 'כל זכות', אישה צריכה להודיע למעסיק על כוונתה לחזור לעבודה. אם לא הודיעה מפורשות, ההנחה היא שאינה חוזרת לעבודה ורק אסור לפטרה במשך 60 יום. אם אשתך עשתה כך ולבסוף אכן חזרה, לא מגיע לכם מענק. אם האישה לא הודיעה על חזרה וחזרה בפועל ועשתה כמה דברים לכאורה לא נחשב הדבר שחזרה לעבודה. אולם כדי להאריך חופשת לידה המחוקק דורש הודעה מראש, ודבר זה לא נעשה. אמנם עובדת שחזרה לעבודה ולאחר מכן התחרטה ורוצה להאריך את חופשת הלידה יכולה לדרוש חל"ת מיוחד לאישה במצבה ובתנאים מסוימים. ניתן בהחלט להניח שהמענק לא ניתן דווקא למאריכות חופשת לידה אלא גם לאלו שיצאו לחל"ת בעקבות הלידה.

כדי לצאת ידי כל הספקות כדאי לשאול את האחראי על המענקים של המילואים, להציג את המקרה ולקבל תשובה מוסמכת.

15. תשלום דמי תיווך למתווך שנשכר בע"פ ולמתווך שנשכר בכתב / מכון משפטי ארץ שאלה | אשתי ואני ראינו דירה שפורסמה בקבוצת וואטסאפ על ידי מתווך. לאחר מכן התברר כי ההודעה הכיל מידע שגוי - המחיר היה שונה משמעותית מהמצוין, ונכתב שיש חניה ומחסן, אך בפועל אין חניה ואין מחסן. קבענו עם המתווך לראות את הנכס. כ-20 דקות לפני הזמן שנקבע הוא ביטל את הפגישה ללא הסבר, ולא ענה למרות שהתקשרנו הרבה, עד לאחר שכבר ראינו את הדירה. מעולם לא חתמנו על שום חוזה איתו. כיוון שהתעניינו מאוד בדירה אשתי חיפשה שוב את ההודעה בקבוצה, וגילתה שמתווך אחר גם פרסם את אותה דירה. נראה לנו ששני המתווכים עובדים באותה חברה, אך איננו בטוחים. אשתי פנתה למתווך האחר, שנתן לנו את כתובת הדירה המדויקת, וביקש שנחתום על חוזה. אשתי חתמה עליו בכתב דיגיטלי לאחר קריאה מהירה. המידע היחיד שקיבלנו מאותו מתווך היה שיש עוד מתעניינים בדירה, ואזהרה שהדיירים הנוכחיים מאוד מבולגנים. כשהגענו לבניין, פגשנו אנשים נוספים שהמתינו לעלות לאותה דירה, כך שבלאו הכי היינו מגלים את מקום הדירה. מאז ואילך המתווכים לא היו מעורבים כלל. הדייר הנוכחי מסר לנו את מס' הטלפון של בעל הדירה, ודיברנו עמו ישירות. לא היה לו אכפת מהמתווכים. אחר כך שני המתווכים שלחו הודעות ושאלו מה חשבנו על הדירה, אך לא הגבנו. כעת אנו חותמים על חוזה השכירות מול בעל הדירה. המתווכים לא דרשו תשלום, ככל הנראה משום שאינם יודעים שאנו מתקדמים עם השכירות. האם מבחינה הלכתית אנחנו מחויבים ליזום פנייה אל המתווכים ולשלם להם?

תשובה | כן, עליכם לשלם.

א. למי מהמתווכים לשלם?

אדם ששכר מתווך בתמורה למידע חייב לשלם לו. שני המתווכים נשכרו על ידיכם, האחד בע"פ והשני בכתב, וסייעו לכם להגיע לדירה ולכן עליכם לשלם דמי תיווך. השאלה, אם לשלם חצי לראשון וחצי לשני,⁶⁰ או לשלם רק לשני, תלויה בטענות של המתווך הראשון, ולכן איננו יכולים לקבוע בנוגע לכך דבר.

ב. תשלום כאשר הפועל לא יודע שחייבים לו

אדם שחייב כסף לחברו צריך לשלם לו, אפילו אם החבר לא תובעו. בייחוד במקרה כמו שלכם שהמתווכים לא תובעים תשלום משום שאינכם משיבים להודעות שלהם ולכן הם לא יודעים שמגיע להם תשלום מכם.⁶¹

16. חזרה מקניין על דירה לפני טופס 4 - חיוב בהוצאות עו"ד / מכון משפטי ארץ

שאלה | יש לנו דירה שמוצעת למכירה. מדובר בדירה בשלבי בנייה, לפני קבלת טופס 4. פנו אלינו קונים המעוניינים לרכוש אותה. לאחר בירורים ארוכים של כחודש וחצי, הם החליטו לקנות את הדירה. הבהרנו להם שבגלל שמדובר בעסקה מסובכת, העו"ד שלנו החתים אותנו על חוזה עבודה מאוד מאוד יקר, ושנאנחנו משלמים לו על הרבה כסף על כל שעת עבודה, ולכן אנחנו רוצים להיות בטוחים שהם הולכים על העסקה. הקונים אמרו שוב ושוב שהם מעוניינים בעסקה. נתנו לעו"ד שלנו 'אור ירוק' להתקדם עם העבודה, ואכן הוא עבד מול העו"ד שלהם, והם עשו כל מה שנדרש על מנת למכור דירה בכזה מצב, כולל עריכת טיוטת חוזה. לאחר ארבעה חודשים שבהם העו"ד שלנו עבד על העסקה מול העו"ד שלהם, הם החליטו לרדת מהעסקה (ללא סיבה מוצדקת). העו"ד שלנו דורש כעת את שכר הטרחה שלו, כפי שסיכמנו מראש. האם יש לנו עילה לתבוע את הקונים שחזרו בהם על שכר טרחת העו"ד שלנו?

תשובה | אין להכריע בדיני ממונות ללא שמיעת שני הצדדים. ולכן אנחנו מציעים מענה לפי הנתונים שנמסרו.

א. חיוב בהוצאות

כאשר אדם הוציא הוצאות על סמך דיבורו של חברו פעמים ניתן לחייבו ופעמים לא. ניתן להסיק בנוגע למקרה שלנו מסוגיית 'הוצאות משפט'. בדין תורה אין מחייבים בהוצאות משפט, אפילו במקרה שבו הצד שהפסיד הכריח את הצד שניצח להוציא הוצאות על דיונים במקום רחוק וכדומה.⁶² עם זאת, ישנם מקרים מיוחדים שבהם מחייבים בהוצאות משפט:

(א) הרמ"א⁶³ כתב:

60. ראה: רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' ו; שו"ת נודע ביהודה (תניינא), סי' לו; שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"א סי' מט.

61. על מקרה בו הפועל יודע שמגיע לו כסף ולא תובע, האם עובר על 'לא תעשק' ראה שו"ת אפרקסתא דעניא, ח"ד חו"מ סי' רצז, ומכל מקום גם אם לא עובר על 'לא תעשק' יש איסור אפילו ללא תביעה ראה פת"ש, חו"מ סי' שלט ס"ק ז.

62. שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ה.

63. רמ"א, שם.

מי שאמר לחבירו שילכו לדון במקום אחר, ואמר לו: לך ואני אבוא אחריו, והלך, והשני לא הלך אחריו – צריך לשלם לזה שהלך כל יציאותיו.

סיבת החיוב היא משום 'דינא דגרמי', כלומר, נזק שנגרם כתוצאה ישירה ממעשיו, או משום שבאמירתו שיבוא אחריו יש משום התחייבות וערבות.⁶⁴

(ב) יש מן הפוסקים הסבורים שאם התברר שהצד שהפסיד שיקר במצח נחושה,⁶⁵ או שהתביעה הייתה קנטרנית באופן מובהק⁶⁶ – ניתן לחייבו בהוצאות משפט.

(ג) אם אמר אדם לחברו 'הבא לי סחורה פלונית ואקנה אותה ממך ודמיה קצובים', וסכום העסקה ותנאיה היו ידועים לחלוטין, ואז חזר בו, מחייבים את החוזר לשלם הוצאות.⁶⁷

לכן למסקנה יישקלו בין היתר השיקולים הבאים:

(א) עד כמה העסקה הייתה גמורה – 'דמיה היו קצובים'.

(ב) האם הקונה חזר בו ללא כל סיבה מוצדקת.

(ג) האם נאמרה אמירה ברורה לצד השני שלפיה לא יתנהל מו"מ אלא אם כן הצד שכנגד מתחייב כבר בשלב זה לקנות.

(ד) האם לא יהיה שום שימוש בעבודת עורך הדין לעסקה עתידית.



17. נסיעת אחות לבית החולים למשמרת שמתחילה בשבת / הרב נעם אלטמן

שאלה | אני אחות במחלקת יולדות באחד מבתי החולים בארץ. לעיתים אני משובצת למשמרת שתחילתה בשבת עצמה. ברצוני לשאול: האם מותר לי לנסוע (נהיגה שלי, ברכב פרטי שאינו חשמלי) למשמרת במהלך השבת, או שמא עליי להיערך לכך מבעוד מועד, ולצאת לפני כניסת השבת, כדי להימנע מחילול שבת של נסיעה? אציין כי אני נשואה ואם לילדים, ויציאה מוקדמת מהבית בערב שבת גובה מחיר כבד מבחינה משפחתית, שכן עליי להיפרד מבעלי ומילדיי לפני שבת.

תשובה | ככלל, אחות בבית חולים מקיימת מצוות הצלת נפשות בעבודתה, ומצווה עליה לחלל את השבת לצורך עבודתה, כפי שפסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ב ה"ג):

ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם, הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם.

עם זאת, הרמב"ם פסק (שם ה"א) כי 'דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות', כלומר יש למעט בחילול שבת שאינו הכרחי לצורך החולה. אם כן היה מקום לומר שכאשר האחות

64. ראה מאמרו של הרב דניאל כ"ץ, 'חיוב הוצאות משפט', משפטי ארץ, ח"ה עמ' 228.

65. ראה הלכה פסוקה, סי' יד אות לג מה שכתב בשם ישועות ישראל, עין משפט סי' יד אות ד'.

66. במקרה זה יש מחלוקת ראשונים. ראה ישועות ישראל, שם, והרב דניאל כ"ץ, שם עמ' 230.

67. נתיבות המשפט ביאורים, סי' ר ס"ק יג. וראה מקרים נוספים המובאים באתר 'ארץ חמדה' פסק הדין 'חזרת מוכר מסיכום למכירת דירה', וכן באתר 'מכון משפטי ארץ', 'חוקי התורה: הסתמכות'.

יודעת שיש לה משמרת בבית החולים בשבת, עליה להגיע לשם מבעוד יום כדי למעט בחילול שבת. בדומה לכך פסק ה'משנה ברורה' (סי' של ס"ק א):
ולכן מן הראוי לאשה שהגיעה לחודש ט' להזמין בכל ערב שבת כל הדברים הנצרכים לה דשמא יזדמן לידתה בשבת ולא תצטרך לחלל שבת.
דקדוק בלשונו מעלה כי לא נקט בלשון חיוב, אלא בלשון המלצה - 'מן הראוי', וכן הוא בלשון 'ערוך השלחן' (שם סעי' ג): 'חסידי ואנשי מעשה'. משמע שמעיקר הדין אין חייבים להיערך כדי לצמצם חילול שבת בפיקוח נפש. הרב שלמה זלמן אויערבאך⁶⁸ הביא ראיות רבות לכך שאין אדם חייב לפגוע בעונג השבת שלו כדי לצמצם באיסורי שבת שהותרו מפני פיקוח נפש. וכן פסק ב'שמירת שבת כהלכתה' (פל"ב סעי' ז):
מעיקר הדין אין חובה לעשות מעשה שיש בו טורח גדול, כדי למנוע את הצורך בחילול שבת שעלול להתהוות בשל פיקוח נפש.
ובהערה (שם קו) כתב:

שמעתי מהגרש"ז... לא מצינו שיהיה מחוייב לעשות מעשה כדי למנוע חילול שבת שיהיה אחר כך בשביל פיקוח נפש.⁶⁹
יתרה מזו, ייתכן שה'משנה ברורה' החמיר דווקא ביחס לילדת שזה אירוע בודד, אבל לא ביחס לאנשי הצלה שעושים משמרות רבות.⁷⁰ מהאמור עולה שמותר לאחות לצאת למשמרת במהלך השבת,⁷¹ והיא אינה מחויבת לפגוע בעונג השבת שלה ושל משפחתה ולהגיע לבית החולים לפני שבת.⁷²

68. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ז.

69. אמנם בשו"ת אגרות משה, או"ח ח"א סי' קלא, כתב שיש להגיע למשמרת שתוכננה מראש לפני שבת, כדי להימנע מחילול שבת שאינו לצורך. אך נראה שבפועל אין נוהגים כן ורוב ככל עובדי מערכות ההצלה, מגיעים למשמרת בשבת, ולא מבעוד יום.

70. ראה כן ביחס לחיוב ההלכתי לקרוע בעת יציאת נשמה, שרבים פטרו את צוותי ההצלה - אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך 'אבלות ואנינות' עמ' 19-20.

71. להרחבה ראה באורחות שבת, ח"ב פ"כ סעיף עא ובהערות שם.

72. **הערת עורך: ר"מ.** בשולי הדברים לענ"ד נכון לציין שאם אין טורח גדול, כגון שיש משמרת שמתחילה קרוב לכניסת השבת וכדו', אין להשתוות בבית באופן שיגרום לכך שיווצר צורך לנסוע בשבת (למשל חייל או רופא וכיו"ב שיש להם משמרת בשעה 20:00, כשהשבת נכנסת בסביבות השעה 19:00, ודאי ראוי שיקדימו לצאת באופן שלא יכניסו עצמם לחילול שבת). כך משמע מדברי הגרש"ז אויערבך הנ"ל, שאין חובה לעשות מעשה שיש טורח גדול, אבל מעשה שאין בו טורח גדול, ודאי שיש לעשות. ואף שכותב התשובה מחלק בין יולדת שזה אירוע חד פעמי לבין הצלה קבועה, הרי הסברה בזה היא משום פגיעה בעונג השבת שנגרמת לאדם פגיעה קבועה בשהייתו בשבת בחיק משפחתו, וכאן בפשטות אין פגיעה גדולה. וכן מנגד יש סברה הפוכה שהנסיעה בשבת באופן קבוע רושמת רושם בנפש ועלולה באופן טבעי לגרום לפגיעה ביחס לקדושת שבת. בנוסף אציין, שלא ברור לי בדעת המשנה ברורה אם מותר לאדם להביא עצמו למצב בו ייגרם לו צורך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, שיש לומר שדווקא ביולדת שאין כאן ודאות שתצטרך לחלל שבת, כתב שזה ראוי ולא מחויב, אבל במקום שודאי יצטרך לחלל כמו משמרת קבועה, יש מקום לומר שהוא יאסור, בדומה למה שכתב בסמ"ק רמח"ל כו-כז, 'דכשיודע ודאי שיבוא לידי חילול שבת אסור'. ואף שכותב התשובה השיב לי שהמשנה ברורה (שם) לא אסר אלא במצב שעושה מעשה שיגרום לו אח"כ לחלל שבת, כגון שעולה לספינה, אבל לא במצב שהאחות/רופא וכיו"ב נשארים בבית בלא כל מעשה. ויפה השיב שחילוק זה יש בו סברה כמובן, מ"מ לא מוכרע אצלי הדבר, שהרי יסוד החילוק בין שלושה ימים קודם השבת לפחות מכן, הוא משום שאז עדיין אינו מוזהר על חילול השבת הבאה, ניתן לשמוע מכאן שכאשר הוא נכנס לזמן בו הוא 'מוזהר על חילול השבת' מוטל עליו לפעול לכך. וראה בחוט שני, שבת ח"א פ"ח

18. חזרת אחות מבית החולים ממשמרת שמסתיימת בשבת / הרב נעם אלטמן

שאלה | בהמשך לשאלה הקודמת, האם מותר לי לחזור בשבת בסיום המשמרת בבית החולים לביתי (נהיגה שלי, ברכב פרטי שאינו חשמלי)?

תשובה | בשונה מן השאלה הקודמת, בה עסקנו בנסיעה הנעשית לצורך פיקוח נפש, הרי שכאן מדובר בנסיעה שאינה נסיעת הצלה, אלא נובעת מרצון האחות לשוב לביתה, לבעלה ולילדיה, בסיום המשמרת. המשנה (עירובין פ"ד מ"ג) פוסקת: 'שכל היוצאים להציל חוזרין למקומן'. הגמרא⁷³ מבארת שההיתר לשוב הוא רק בתוך תחום שבת, כלומר עד אלפיים אמה. עם זאת, כאשר היוצאים להציל נמצאים בסכנה, הותר להם לשוב אף תוך כדי חילול שבת באיסורי דאורייתא כמובא ב'שלחן ערוך'.⁷⁴ לפי זה נראה כי בכל הנוגע לחזרת אחיות לביתן לאחר המשמרת, מאחר שאינן מצויות בסכנה, הותר להם לעבור על איסורי דאורייתא בשוכן לביתן. אמנם, יש מן האחרונים שהקלו למצילים לחזור לביתם. ה'חתם סופר'⁷⁵ סבר שמותר למצילים לשוב לביתם אף תוך חילול שבת באיסורי דאורייתא, אולם רוב הפוסקים לא הבינו כך את סוגיית הגמרא. ה'אגרות משה'⁷⁶ התיר לחברי ארגון 'הצלה' לחזור, אך הבחין בין 'ציאה להצלה קצרה' - שלגביה התיר לבין הצלה ממושכת - שלגביה אסר, מאחר שהיוצא להצלה ארוכה מבין שלא יוכל לשוב לביתו בסיום ההצלה. אחיות, היוצאות למשמרת ארוכה, נכללות לפי דבריו בקבוצה השנייה. ה'מנחת אשר'⁷⁷ הבחין בין מתנדבים לעובדים בשכר: למתנדבים התיר לשוב באיסורי תורה, אך לעובדי ארגון 'הצלה' בשכר אסר, מאחר שאין חשש שהם לא יצאו להצלה בעתיד, עקב קבלתם שכר על הצלתם. ואכן, פוסקים רבים נקטו שאין לאחות לחזור באיסורי תורה אלא באיסורי דרבנן בלבד: 'הר צבי'⁷⁸; 'מנחת שלמה'⁷⁹; 'מנוחת אהבה'⁸⁰; 'ציץ אליעזר'⁸¹; 'תשובות והנהגות'⁸²; 'ילקוט יוסף'⁸³; 'נשמת אברהם'⁸⁴ ועוד

עמ' סט, שיש לאדם לדאוג ולהתכונן למצוות אף קודם זמן כדי שיוכל לקיימן כהלכתן, ויסוד החיוב הוא מדין עלייה לספינה קודם השבת, וא"כ יש צד לומר שכשם שאין לעשות מעשה שיגרם לו לחלל שבת בהיתר משום פיקוח נפש, כן אין להימנע מלפעול כדי למנוע אפשרות זו. ואולי זה היסוד של האגרות משה הנ"ל, ומה שלא כתב שכן דעת המשנה ברורה, אין בזה כלום, שהרי ידוע שעל פי רוב אין דרכו לציין דברי האחרונים בתשובותיו. מעבר לכך, גם אם נקבל את החילוק הנ"ל, עדיין ישנם מקרים שבהם נוצר מצב בו נעשה מעשה שיגרם לחילול שבת, וכגון שנסתיימה המשמרת ביום שישי בצהריים, וידוע שיש משמרת נוספת בשבת, ואם האחות/הרופא וכיו"ב יחזרו לביתם הם יצטרכו לנסוע בשבת. ונסיים שכל זה נאמר בדעת המשנה ברורה בלבד, אבל הגרש"ז אויערבך הנ"ל וכן הרב נבנצאל בהגהותיו על המשנה ברורה שם בספרו ביצחק יקרא, מתיירים זאת, כאמור, במקום שייגרם מכך צער וכיו"ב.

73. עירובין מה ע"א.

74. שו"ע, או"ח סי' תז סעי' ג.

75. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' קצד.

76. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' פ.

77. מנחת אשר, ח"ב סי' מ.

78. שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' י.

79. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ח.

80. מנוחת אהבה, ח"א פכ"א ס' לד.

81. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' ט אות ב.

רבים.⁸⁵ נמצא אפוא, שאין לאחות לחזור בסיום המשמרת ברכב שלה, פעולה הכרוכה באיסורי תורה. עם זאת, חשוב להבין לאשורה את המציאות המדוברת. מבחינת בית החולים, בדרך כלל פועלות בארץ חמש משמרות המוגדרות כ'משמרות שבת', ועל האחיות לבצע אחת מהן פעם בשבועיים.⁸⁶ המשמרות נפרסות מיום שישי בצהריים ועד יום ראשון בבוקר: שישי (23:00-15:00), ליל שבת (7:00-23:00), שבת בוקר (15:00-7:00), שבת צהריים (23:00-15:00) ומוצאי שבת (7:00-23:00). השכר עבור משמרות אלו הוא כפול - 200%. אחות שמשוּבצת במשמרת 4, או 5, יכולה לחזור כרגיל לביתה לאחר צאת השבת. בחורף, גם משמרת 3 מסתיימת סמוך לצאת שבת. לגבי משמרות 1 ו-2, מומלץ לאחות - ככל שהדבר מתאפשר - להישאר בבית חולים לנוח משמרת אחת, ואז לעשות משמרת נוספת באותה שבת, וכך לצאת ידי חובה של שתי שבתות. בבדיקה שערכתי נאמר לי שפתרון זה מעשי בלא מעט בתי חולים. דרך זו היא המרווחת ביותר הלכתית, בכך שאינה נסמכת על שימוש בגויים במערכות ההצלה הרשמיות של מדינת ישראל.



-
82. תשובות והנהגות, ח"ג סי' קה.
 83. ילקוט יוסף, שבת ח"ד סי' של סעי' ו.
 84. נשמת אברהם, ח"א עמ' תקה-תקח.
 85. בשיחה אישית, כך פסקו לי גם הרב אביגדר נבנצל, הרב דב ליאור, והרב יעקב אריאל.
 86. כך נאמר לי על ידי אחראית השיבון בהדסה עין כרם, וכך עלה מבירור עם אחיות שעובדות ב'שערי צדק', 'מעייני הישועה' ו'קפלן'.

הרב יהודה הלוי עמיהי

בכור שנשברה רגלו

שאלה

טלה שנולד לאם שלא ידוע אם היא מבכירה או לא. לאחר מכן לטלה זה נשברה רגל, האם אפשר להתירו כבעל מום?

א. המומים שמתירים את הבכור

נאמר במשנה (בכורות פ"ה מ"ה):

בכור שנסמית עינו שנקטעה ידו שנשברה רגלו הרי זה ישחט על פי שלשה בני הכנסת [הדיוטות מיושבי בית הכנסת], רבי יוסי אומר אפילו יש שם עשרים ושלשה לא ישחט אלא על פי מומחה. הלכה כחכמים שבסימנים אלו אפשר לשחוט על פי שלושה הדיוטות, וכן כתב הרמב"ם (הל' בכורות פ"ג ה"ב), וזו לשונו:

אם אין שם מומחה והיה המום מן המומין הגלויין המובהקין, כגון שנסמית עינו, או נקטעה ידו, או נשברה רגלו, הרי זה ישחט על פי שלשה בני הכנסת. לפי נוסחאות אלו שבירת רגל נחשבת למום. וכן נאמר במשנה נוספת (בכורות פ"ו מ"ח): 'נשבר עצם ידו ועצם רגלו אף על פי שאינו ניכר'. הגמרא (בכורות מ ע"א) מסבירה ואומרת: 'אינו ניכר מי קא הוה מומא? אמר ר"פ אינו ניכר מחמת עצמו אבל ניכר מחמת מלאכה'. רש"י הסביר: 'מחמת עצמו' - שאין השבר נראה אבל ניכר הוא מחמת שצולע והילוך הרגל זו היא מלאכה. מכאן למדנו שבירת רגל היא מום ניכר אף אם לא רואים את השבירה אלא על ידי ההילוך של הבהמה. אולם בנוסח הל' בכורות לרמב"ן (פ"ה) וכן ברא"ש (בכורות פ"ה ס' יא) כתבו: 'או שנקטעה רגלו או שנשברה ידו'. משמע מדבריהם שבבירה ברגל אינה מום אלא קטיעת הרגל. ה'טור' (יו"ד ס' שט) כתב:

כתב ה"ר יונה האידנא דליכא מומחין אינו נשחט על ידי בני הכנסת אלא במומים מובהקים כגון נסמית עינו ונקטעה ידו וכיוצא בהם. דברי רבנו יונה מבוססים על כך שבזמן קדום היו מומחים בידיעת מומים, בעלי סמיכה מיוחדת, ואפשר היה לשאול אותם, אבל בימינו שאין מומחים כאלו - כדי להתיר את הבכור צריך שיהיו מומים מובהקים ברורים וניכרים. גם ה'שלחן ערוך' (יו"ד ס' שט סעי' ב) כתב על פי דברי רבינו יונה, וזו לשונו:

והאידנא דליכא מומחין, אינו נשחט ע"פ ג' בני הכנסת אלא במומין מובהקים, כגון נסמית עינו ונקטעה ידו וכיוצא בהן. ה'שלחן ערוך' לא הזכיר אלא נקטעה ידו ולא הזכיר כלל שבירה כמום מובהק שמתירים על פיו. משמע שגם ברגל דווקא קטיעה נחשבת מום גלוי, אבל שבירה אינה מום ניכר

למרות שבהליכתו הוא צולע על רגלו אבל כשעומד לא ניכר שהוא בעל מום ואין זה מום ניכר בכל מצב. אולם ה'טור' עצמו כתב לאחר מכן:

שנשבר עצם היד או הרגל אפילו אינו חסר כלום ואפי' השבר קטן שאינו ניכר בו שנשבר אלא כשהוא מהלך או שנפגם עצם ידו או רגלו בכל אחת מאלו הוי מום... כל אלו המומין מובהקין הן להתיר ע"י אפי' בזמה"ז.

ה'טור' הביא רשימה גדולה של מומים שאפשר להכשיר כפי שכתב בסוף שאפשר לסמוך עליהם, ואמנם בתחילת דבריו הביא את רבנו יונה שמשמע ממנו שרק קטיעת הרגל היא המתירה אבל מסוף דבריו נראה שגם שבירה שמתגלה בהילוך בלבד מתירים בימינו. אמנם ה'שלחן ערוך' השמיט את כל סימני הטור, והביא רק את סמיית העין וקטיעת היד כמומים מתירים, ומשמע שלא קיבל את סימני ה'טור', אבל הרמ"א (יו"ד סי' שט סעי' ב) כתב:

ועוד מנה בעל הטור כמה מומין ששוחטין עליהם בזמן הזה והרב שחבר ספר זה נמשך אחר דברי הרמב"ם, ולי נראה דהסומך על דברי הטור הבנויין על דעת הרא"ש לא הפסיד.

לכאורה בפנינו מחלוקת בין ה'שלחן ערוך' והרמ"א האם אפשר לסמוך על דברי ה'טור' שגם בשבירת רגל - מותר הבכור או שמא רק במומים ניכרים כגון נסמית עינו נקטעה רגלו - מותר. אלא שכבר הבאנו לעיל שהרמב"ם² עצמו כתב שבירת רגל כמום שאפשר להתיר על פיו. ואם כן קשה לומר שמרן יחלוק על הרמב"ם בגלל רבנו יונה. על כן נראה שיש מקום להקל בנשברה הרגל, גם לדעת ה'שלחן ערוך' למרות שלא הזכיר דיני שבר.

ב. מום שניתן לריפוי

המהר"ם שיק³ הקשה כיצד אפשר למנות שבר כמום המתיר, הרי נפסק ב'שלחן ערוך'⁴ שאם היה שבר ונקשר (גבס) ונתאחה השבר אין זה טרפה והבהמה מותרת, ואם כן אנו רואים ששבר אינו מום קבוע ואם כן גם לעניין בכור השבר לא נחשב להיות מום. בשו"ת 'בניין דוד'⁵ הביא שנחלקו בכך שני תירוצי התוס'⁶ בשאלה האם המום מתרפא רק על ידי מעשה אדם, ובלא מעשה אדם השבר לא יתרפא, האם זה נחשב מום או לא.⁷ מכיוון שהרמב"ם כתב על שבירת הרגל שהיא מום קבוע שהתירו על ידי שלושה הדיוטות, וכן ה'טור' כתב ששבירת רגל מתירה כמום. אמנם הרב שלמה קלוגר⁸ כתב ששבירת יד שמתרפאת ולא ניכרת לאחר מכן אינה נחשבת מום, אבל נראה שבנידון דידן אם לא חיברו מיד את הרגל הרי שלא יתאחה כעצם רגל ואפילו אם יתרפא עדיין יהיה ניכר

1. שו"ע, יו"ד סי' שט סעי' ב.
2. רמב"ם, הל' בכורות פ"ג ה"ב.
3. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' שטז.
4. שו"ע, יו"ד סי' נה סעי' ה.
5. שו"ת בניין דוד (מייזליש), סי' לא אות ב.
6. תוס', בכורות לח ד"ה וסימנך.
7. מהרי"ט אלגזי, פ"ו אות נג.
8. שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורא ג ח"ב סי' קסט.

שהוא בעל מום וצולע, לכן במקרה כזה אפשר להקל ובלבד שיראו שלושה הדיטות שהשבר אכן ניכר בעת הליכתו של הבכור.

ג. עדות הבעלים

לאחר שנתברר ששבירת הרגל היא מום קבוע ואפשר להתיר הבכור על ידי שלושה הדיטות, יש לדון שמא הבעלים עצמם או הרועה עשו את המום, וכפי שהמשנה בבכורות⁹ אומרת, וכפי שהרמ"א הביא (יו"ד שיד סעי' א): 'לפיכך כל מום שראוי לבוא בידי אדם אין שוחטין עליו עד שיעידו שמעצמו נפל בו'. אולם נראה שדווקא במום שראוי לבוא בידי אדם צריך לעשות כן, אבל במום שהוא רגיל מהסתבכות בגדרות וכדו' אין צריך עדות, ובייחוד שכאשר הבעלים הוא כהן שאין לו חובת נתינה. אם הישראל הוא הבעלים במקרה כזה אנו חוששים שאינו רוצה לגדל בכור ועל כן עשה בו מום, כדי שיוכל לתת אותו לכהן. אבל בבעלים כהן - הבכור הוא שלו, ולכן אין חוששים שמא יטיל בו מום. ואמנם כעת יכול הכהן לשחטו ולאכלו, אבל בכך לא נאמר שאנו חוששים וגוזרים, ועל כן נראה שכאן אין צורך בעדות על כך שהמום הגיע מעצמו.

סיכום

- א. שבר רגל שלא יתאחה הוא מום קבוע ואפשר לשלושה הדיטות להתיר אותו לכהן, ואם הבעלים כהן יכול לשחטו ולאכלו.
- ב. אין צורך בעדות על כך שהמום הגיע מאליו.



9. משנה, בכורות לה ע"א.



הרב יהודה הלוי עמיהי

פגיעה בעצם הזנב של בכור

שאלה

בכור שזנבו נתפס בגדר ונתלש, בגלל תלישה זו התגלה עצם הזנב של הטלה (הבכור). על פי הנחיית הוטרנר יש לחתוך את עצם הזנב מיד כדי שהבשר יכסה את המקום ולא יהיו זיהומים. נשאלת השאלה האם אפשר להתיר להוריד את עצם הזנב או שיש לחוש לעשיית מום בטלה הבכור.

א. הטלת 'מום קבוע' בבכור שיש בו 'מום עובר'

הטור (יו"ד סי' שיג) כתב: 'דבר תורה בכור שנפל בו מום עובר מותר להטיל בו מום קבוע אלא שחכמים אסרוהו'.
ה'בית יוסף' הסביר:

דבר תורה בכור שנפל בו מום עובר מותר להטיל בו מום קבוע אלא שחכמים אסרוהו. כן כתב הרא"ש בפרק כל פסולי המוקדשין (סי' ד) כמו שאכתוב בסמוך משום דקרא קאמר (ויקרא כב, כא) תמים יהיה לרצון כשהוא תמים להקריבו למזבח לרצות כל מום לא יהיה בו. ואף על גב דמדאורייתא שרי מדרבנן אסור.

אמנם, התירו לעשות מום קבוע במקרה שאחזו דם, וזו לשון ה'טור':
ובהמה שאחזה דם ואין לה רפואה אלא ע"י הקזה, שאם לא יקיצוה במקום שעושין בה מום קבוע תמות, חשיבא כבעלת מום ומ"מ אינה נשחטת עליו דחשוב כמום עובר כיון שיש לה רפואה. ופליגי בהא, רבנן סברי מותר להקיצו להטיל בה מום קבוע, אף על גב דבעלמא אסור להטיל מום קבוע בבהמה שיש בה מום עובר - הכא שרי כיון שתמות אם לא יטילו בה המום הקבוע, ומכל מקום סברי שאינה נשחטת על ידי המום של ההקזה, ר"ש מתיר לשוחטו עליו. והרמב"ם פסק כר' שמעון וא"א הרא"ש ז"ל כרבנן.

נחלקו רבנן ור"ש אם לאחר שהתירו לעשות מום קבוע בבהמה שיש חשש שתמות, מותר לאכול את הבהמה או שמא יש עדיין קנס שלא להתיר על סמך מום זה. הרא"ש הכריע כדעת חכמים שאין המום שנעשה בבהמה מסוכנת מתיר את הבהמה לשחיטה והרמב"ם הכריע כדעת ר"ש, שכן הגמרא הכריעה כמותו, לכן מותר לכהן לעשות שימוש בבכור זה.

ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שיג סעי' ו) פסק כרמב"ם, וזו לשונו:
בכור שאחזו דם, יקיצו ובלבד שלא יתכוין לעשות מום. ואם נעשה בו מום בהקזה זו, הרי זה נשחט עליו.

הגר"א בביאורו ל'שלחן ערוך' (ס"ק ו) הסביר מדוע דחה הרמב"ם את שאלת הרא"ש מכך שיש לפסוק כחכמים ולא כר"ש, וזו לשונו:

ושיטה אחרת לתוס' שם ד"ה אילימא כו' דבתרתי פליגי כו' וכ"כ הרא"ש והטור, אלא שתמה למה פסק כר"ש ומפרש דשמואל פסק כרבנן, ודבריו דחוקים ותמוהים, וכי לא משכח בגמ' דאיפסיק כיחידאה הלא כל הש"ס מלא מזה אדרבה כי פסק כחכמים מתמהי פשיטא.

הגר"א אומר שאמנם בדרך כלל 'יחיד ורבים הלכה כרבים', אבל כיוון שבגמרא פסקו כר"ש יש לפסוק כדעת יחיד, ואדרבה אם הגמרא הייתה אומרת שהלכה כרבנן השאלה הייתה מה החידוש, מכאן שעיקר הדין הוא כדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' שאפשר להחשיב את המום שנעשה בהיתר כמום קבוע, ולתת את הבכור לכהן לאוכלו.

ב. הורדת עצם הזנב

הרמב"ם¹ כתב שאם נשברה עצם מהזנב זה מום שאפשר להתיר היום, למרות ששבירה בצלעות לא מתירה מכיוון שהיא מכוסה בשר, אבל בעצם הזנב משמע שהדבר מותר², אבל כל הדיון הוא בעצם שבורה מכוסה אבל בעצם הזנב שאם תינטל כל העצם מיד ידעו על כך נראה שלכולי עלמא יש להחשיבו כמום שאפשר להתירו לאכילת כהן.

סיכום

לפי דברי הרמב"ם וה'שלחן ערוך' ונושאי הכלים בנידון דידן שיש סכנה לבכור (זיהום בגלל עצם הזנב) ולכן אפשר להורידו, אפשר גם להתיר את הבכור על סמך המום הקבוע שאין לו כעת את עצם הזנב.



1. רמב"ם, הל' איסורי מזבח פ"ב ה"ד.
2. עיין בב"י, יו"ד סי' שט ד"ה נחלק הזנב.



הרב אהוד אחיטוב

תרומות ומעשרות ממיץ 'שחת'

הקדמה

מוצר טבע פופולרי בקרב צרכני מוצרי הטבע הוא 'מיץ שחת' המופק מעשב החיטה הנקצר בשלבי גידולה הראשונים עוד לפני שלב הגרעינים. השחת מוזכרת במסכת פאה כתבואה המיועדת למאכל בהמה, ודנה המשנה¹ בשאלת הקציר המוקדם בעוד שהתבואה רכה, האם הוא נחשב כתחילת הקצירה לעניין חיוב פאה, היות שקציר זה מיועד רק לבהמה. הרמב"ם (פיהמ"ש, פאה פ"ב מ"א ד"ה וביאור שחת) אף מבאר שהמילה 'שחת' נגזרת מכך שהתבואה נקצרת טרם זמנה, וזו לשונו: 'וביאור שחת, האיבוד, ופירושו בעניין זה הקוצר בעודו רך'. מצאנו גם דיון נוסף בהמשך המסכת,² בשאלה האם קיימת מצוות שכחה ב'תבואה שניתנה לשחת', משום שקוצרים אותה בעודה לחה למאכל בהמה, כפי שביאר הרע"ב.³ למעשה פסק הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה ה"ט) שאין לה שכחה, וזו לשונו: 'תבואה שקצרה עד שלא נגמרה להאכילה לבהמה וכו' אין להם שכחה'. כיום קוצרים תבואה למאכל בהמה בכל מיני מצבים: לעיתים קוצרים את המספוא לבהמות להכנת 'תחמיץ' המורכב גם מגרעינים של התבואה בשלבי הגידול השונים. אולם במקרים רבים קוצרים את התבואה בעודה ירוקה לגמרי עוד לפני צמיחת הגרעינים.⁵ ומעשב זה מפיקים מיץ הנקרא כיום 'מיץ שחת'. למרות שכאמור המילה 'שחת' כוללת את כל חלקי הצמח, גם את גרעיני התבואה בשלבי ההתפתחות השונים, אך את 'מיץ שחת' מפיקים רק מעשב החיטה, השאלה היא האם צריך להפריש תרומות ומעשרות מעשב זה לפני שמפיקים ממנו את המיץ?

א. האם השחת נחשבת מאכל אדם?

תחילה יש לדון אם השחת נחשבת מאכל אדם, ולאור זאת נדון בחיוב הפרשת תרומות

1. משנה, פאה פ"ב מ"א.

2. משנה, פאה פ"ו מ"י.

3. רע"ב, פאה פ"ו מ"י ד"ה שנתנה.

4. וראה בהרחבה בספר מתנות הארץ, ח"א פ"ה ה"ט עמ' 261 אות א.

5. בהסבר הדברים ראה מסכת פאה עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית הוצאת מכון התורה והארץ, בעריכת הרב דוד אייגנר פ"ו מ"י ד"ה שחת: 'קצירה לשחת היא קצירת התבואה לצורך מאכל בהמה, שנעשית בדרך כלל כאשר גבעולי התבואה לחים ועדיין ירוקים, והתבואה עדיין בשלבי התפתחות (הצימוח הווגטטיבי). ככלל, זריעת הצמחים בעבר הייתה לשימוש האדם, כדי שיפיק ממנו זרעים, ואילו בעלי החיים ניזונו ממרעה חופשי. אי לכך קצירת תבואה לצורך בהמה נחשבת להפסד, מכיוון שהיא גורעת מההנאה מהזרעים. בזמננו זורעים זנים ייעודיים לבעלי חיים וקוצרים אותם בעודם ירוקים, כדי להשתמש בכל חלקי הצמח ולנצל את יתרונותיו התזונתיים. ובהרחבה יותר אנציקלופדיה הלכתית חקלאית - מכון התורה והארץ, ערך 'תחמיץ'.

ומעשרות ממנה. נציין שהגמרא במסכת עירובין⁶ מביאה שתי מימרות סותרות של רב בשאלה האם ניתן לערב עירובי חצרות ושיתופי מבואות בחזיז שהוא השחת, וכך נאמר שם:

אמר רב יהודה משמיה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: מערבין בפעופין ובחלגלוגות. ובגודגדניות, אבל לא בחזיז.

מבאר רש"י (שם): 'חזיז הוא שחת של תבואה כשהוא ירק וגוזזין ואוכלין אותו', יוצא מכך שכיוון שהשחת אינה מקובלת כמאכל אדם לא ניתן לעשות בה עירוב. על כך מקשה הגמרא שבמקום אחר אומר רב יהודה בשם רב: 'כשות וחזיז מערבין בו ומשתתפין בו' - משמע שהוא כן מחשיב את השחת כמאכל?! בתחילה רצתה הגמרא ליישב את הסתירה שדברי רב נאמרו בשני מקומות שונים ובשתי תקופות שונות: 'הא - מקמי דאתא רב לבבל, הא - לבתר דאתא רב לבבל'. כלומר לפני שרב ירד לבבל הוא סבר שאין לערב בשחת משום שבארץ ישראל לא אוכלים שחת, ולפי זה היא גם פטורה מתרומות ומעשרות. אך לאחר שירד רב לבבל הוא סבר שניתן לערב בה כי הוא ראה שבני בבל רגילים לאכול אותה ולכן ניתן לערב בה והיא חייבת בתרומות ומעשרות. אלא שהגמרא דחתה תירוץ זה בגלל לשון התוספתא (שביעית פ"ב ה"ח): 'התבואה והקטנית שזרעה לזרע בטלה דעתו זרען חייב וירקן פטור...'. מדברי התוספתא מתבאר שלא ייתכן שבארץ בבל סבר רב שניתן לערב בשחת, שאף אם יש אנשים שאוכלים שחת, אינה נחשבת בשל כך מאכל אדם משום ש'בטלה דעתו אצל כל אדם'. לכן מיישבת הגמרא את הסתירה בדבר רב: 'כי קאמר רב בדגנונייתא'. כלומר, כאשר רב אמר שניתן לערב בשחת הוא דיבר על גידול מיוחד של שחת שראוי למאכל ומגדלים אותו דווקא בגינת הירק.

ב. שיטות המפרשים בחיוב 'שחת' בתרומות ומעשרות

נחלקו המפרשים איזו שחת נקראת 'גנונייתא' שניתן לעשות בה עירובי חצרות ושיתופי מבואות לדברי רב:

1. שיטת רש"י: רק 'שחת הגינה' הגדלה בגן הירק חייבת בתרומות ומעשרות

מדברי רש"י⁷, משמע שיש חילוק בין 'שחת השדה' ל'שחת הגינה'. שחת הגדלה בשדה וקוצרים אותה אינה חייבת בתרומות ומעשרות. לעומת זאת שחת שמגדלים בגינות הירק לשם אכילה נחשבת כמאכל אדם ומערבים בה ומברכים עליה, וממילא היא גם חייבת בתרומות ומעשרות. לעומת זאת, חזיז הגדל סתם בשדה, אינו אוכל, אף אצל אדם שיגדל אותו לשם אכילת הירק, שבטלה דעתו אצל כל אדם. ה'חסדי דוד'⁸ לומד ממסקנת הגמרא שגם לעניין תרומות ומעשרות, יש הבדל בין 'שחת השדה' ל'שחת הגינה', וזו לשונו: אם זרע החזיז (שחת) בגינה למאכל, חייב החזיז במעשר כי היכי דמברכין עליו ברכת המזון ומערבין עליו.

מהמשך דבריו של ה'חסדי דוד' משמע שכך הוא גם סובר למעשה.

6. עירובין כח ע"א.

7. רש"י, עירובין כח ע"ב ד"ה בדגנונייתא.

8. חסדי דוד, שביעית פ"ב ה"ז ד"ה וסיפא.

2. הסוברים שכל מיני 'שחת' פטורים מתרומות ומעשרות

הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ז) הביא באופן סתמי את לשון התוספתא הנ"ל, וזו לשונו: התבואה והקטנית שזרען לירק בטלה דעתו אצל כל אדם והירק שלהן פטור והזרע חייב בתרומה ומעשרות.

ה'חסדי דוד' (הנ"ל) פירש שלדעת הרמב"ם כל מיני השחת פטורים מתרומות ומעשרות. ועל כך הקשה שתי שאלות:

(א) מדוע בנוגע לחיוב תרומות ומעשרות פטר הרמב"ם את כל סוגי השחת, ולא הבחין בין 'שחת השדה' ל'שחת הגינה', הרי למסקנת הגמרא בעירובין שם, שחת הגינה ראויה למאכל אדם וניתן לערב בה עירובי חצרות ותחומין וכדו' ובפשטות צריך להפריש ממנה גם תרומות ומעשרות?

(ב) מדוע בהלכות עירובין⁹ פסק הרמב"ם שאפשר לערב עירובי תחומין ועירובי חצרות ב'חזין' ולא ציין שזה דווקא ב'שחת הגינה' כפשטות מסקנת הגמרא? ה'חסדי דוד' נשאר בקושיה על שיטת הרמב"ם, ונראה שהוא נוטה יותר לשיטת רש"י שמעריכים ב'שחת הגינה' ואף מפרישים ממנה תרומות ומעשרות, ואילו ב'שחת השדה' אין מעריכים בה והיא פטורה מתרומות ומעשרות.

3. הסוברים ששחת הגינה חייבת - רק במקום שרגילים לאכול שחת

רבי יהושע מקוטנא בשו"ת 'ישועות מלכו'¹⁰ אף הוא התקשה בשיטת הרמב"ם ותירץ את דבריו בלשון קצרה ובראשי תיבות, וזו לשונו: 'ורבינו השמיט האי חילוק דגנונייתא מעשר הירק? ואפשר דס"ל הכל לפ"ז. ומ"מ צ"ע'. דבריו של ה'ישועות מלכו' ביישוב שיטת הרמב"ם טעונים ביאור, כפי שכבר כתב המגיה:¹¹

רבות עמלתי להבין דבר זה, ואולי כוונתו דתירוצ' דגנונייתא קאי על התירוצ' הראשון מכי אתא רב לבבל ורק בזמן שאוכלין חזיז מהני התירוצ' דגנונייתא והכל לפי הזמן.

הרב המגיה מציע שכוונת ה'ישועות מלכו' היא שלדעת הרמב"ם ההבחנה בין שחת הגינה - 'דגנונייתא' לשחת השדה מקבלת את התירוצ' הראשון שם, שדווקא במקום ששחת היא מאכל אדם, אך במקום שלא רגילים להשתמש בה כמאכל אדם, גם שחת הגינה פטורה מתרומות ומעשרות. וכיוון שכך פסק הרמב"ם באופן כללי ששחת פטורה מתרומות ומעשרות משום שלא רגילים לגדל אותה לאכילה. פירוש זה לא מתאים לפי פירושו של רש"י את מסקנת הגמרא (שם ד"ה כ'), וזו לשונו: 'כי קאמר רב דמערבין בהן בדגנונייתא, בחזיז שגדל בגינה, דכולי עלמא אכלי להו'. כלומר, לדעתו, במסקנה הגמרא חזרה בה מהתירוצ' שמבחין בין המקומות, בין דעת רב לפני שירד לבבל, לדעתו אחר שירד לבבל, ויש להבחין רק בין בתי הגידול של השחת: שחת השדה שאינה נאכלת אין צריך להפריש ממנה תרומות ומעשרות, לעומת זאת שחת הגינה שהיא נאכלת יש להפריש ממנה תרומות ומעשרות. שחת השדה בית הגידול שלה בשדה תבואה, מיועדת לשימוש בזרע

9. רמב"ם, הל' עירובין פ"א ה"י-ה"א.

10. שו"ת ישועות מלכו קרית ארבע, תרומות פ"ב ה"ב ד"ה ומש"כ רבינו.

11. שם, אות א.

שלה ולא בירק שלה, לכן אנשים שבכל זאת רוצים לאכול את הירק אינם צריכים להפריש תרומות ומעשרות שבטלה דעתם אצל שאר בני אדם. לעומת זאת שחת הגינה גדלה בגינה והיא עצמה מיועדת למאכל, ולכן לגביה לא שייך לומר 'בטלה דעתם אצל כל אדם'. לפיכך לדעת רש"י ההבחנה בין שחת השדה לשחת הגינה שרירה וקיימת.

4. הסוברים ששחת הגינה חייבת בהפרשה רק אם הזרעים אינם אכילים

לעומת המפרשים הנ"ל כתב הריטב"א¹² שלא כל שחת ('חזין' בלשוננו) חייבת בהפרשה, אלא דווקא זנים של שחת שהזרע אינו ראוי למאכל, ובני אדם מגדלים אותה בגינות הירק לצורך אכילתה כירק, וזו לשונו:

כי קאמר רב בדגנוניתא. פירוש מין חזין ידוע שאינו ראוי לתבואה כלל ולא היה עולה יפה ונוהגין לזרעו לאכילת ירקו כשהוא לח. אבל חזין דעלמא אין מערבין בו אפילו בבבל, דבטלה דעתם אצל כל אדם.

מדבריו יוצא שהגדרת 'שחת' כמאכל מותנית בכך שהזרעים שיצמחו ממנה אינם ראויים למאכל בני אדם. אך אם הזרע שלה ראוי לאכילת אדם, היא פטורה מתרומות ומעשרות, אף אם יש אנשים שאוכלים גם את הירק של התבואה כלומר את השחת, כי בטלה דעתם אצל כל אדם. לענ"ד דברי הריטב"א מתיישבים גם בלשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב ה"ז), וזו לשונו:

התבואה והקטנית שזרען לירק בטלה דעתו אצל כל אדם והירק שלהן פטור והזרע חייב בתרומה ומעשרות.

פשטות כוונת הרמב"ם שכיוון שסתם תבואה גרעיניה ראויים למאכל אדם, לעולם לא תועיל מחשבת אכילה להחשיב גם את השחת מאכל אדם. כפי שלא תועיל מחשבת אדם להחליט שהזרעים של התבואה הם אינם אוכל, כפי שנראה מדברי ה'חזון איש' (מעשרות סי' א ס"ק י ד"ה ומצינו), וזו לשונו:

ומצינו ג' מדות בגדר אוכל למעשר פול ושעורה ותלתן הזרע חשיב אוכל אדם, ואף אם זרעו לבהמה בטלה דעתו ומתעשר זרע כדאמר עירובין כ"ח א' דאם זרעו לירקו מתעשר זרע ואע"ג דלא היה דעתו לאכול זרעו אלא להשליכו לאשפה או לבהמה... מ"מ זרעו חייב דדבר שהוא אוכל גמור אין מחשבתו לשלול ממנו אכילה מוציאתו מיד תורת אוכל.

כלומר, דעת האדם אינה יכולה לשנות את השם 'אוכל' מהזרע ולתת שם 'אוכל' לשחת, וכפי שנימק ה'דרך אמונה' (הל' תרומות פ"ב ה"ז ס"ק סט), וזו לשונו: 'דכין שהוא אוכל גמור לא מהני מחשבתו לשנותה'. כך נראית דעת הפוסקים שהביאו את דברי הרמב"ם להלכה כלשונם, כפי שפסק 'ערוך השלח'¹³ וכפי שפסק בספר 'כרם ציון' (אוצר התרומות הלכות פסוקות פי"ד ה"ז), וזו לשונו:

בתבואות וקטניות אם זרעם לירק, בטלה דעתו אצל כל אדם, והירק שלהם פטור והזרע חייב בתרומות ומעשרות.

וכפי שפסק הרב גרוסברג בספרו 'המעשר והתרומה'¹⁴.

12. ריטב"א, עירובין כח ע"ב הוצאת מוסד הרב קוק ד"ה בגנוניתא.

13. ערוה"ש, זרעים סי' נד סעי' טו.

14. המעשר והתרומה, פ"ג עמ' פה סוף סעי' כ.

ג. הבחנה בין שחת לנבטים

כל האמור לעיל הוא בתבואה הנמצאת בשלבי גידול מתקדמים והגרעין כבר הריקב באדמה וכך נותר רק הירק הקרוי 'שחת', עוד לפני שצומחים זרעים חדשים. אולם לנבטים המשווקים בחנויות רגילות, יחד עם שאר פירות וירקות הנאכלים, יש דין שונה. נבטים אלו כשמים כן הם: זרע תבואה שמונבט ונאכל יחד עם הירק שנבט ועם הרבה שורשים של הזרע. אם הם גדלים על מצע של אדמה וכדו', לדעת כל הפוסקים יש להפריש מהם תרומות ומעשרות כיוון שאף הזרע שלהם נאכל. נציין שאמנם יש לדון בחיוב תרומות ומעשרות בנבטים הגדלים בתוך מיכלים של מים (הידרופוניקה) ללא מצע גידול. לדעת הרב מרדכי אליהו צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות,¹⁵ ואילו לדעת הרב יעקב אריאל פטורים מתרומות ומעשרות.¹⁶ לאור זאת יש לדון בתרומות ומעשרות בנבטים הגדלים באוויר מעורפל - 'אירופוניקה', וכבר דן בכך הרב עזריאל אריאל.¹⁷ אך כפי שהוא מציין בסוף דבריו, חלק מנותני ההכשר (אם לא כולם) מקפידים להפריש תרומות ומעשרות גם מנבטים הגדלים באוויר, לצאת ידי כל החששות. אך בנידון שלנו, אין מדובר בנבטים עם גרעיני תבואה, כי אם בעשב החיטה בלבד, הקרוי שחת בלשון חז"ל, עשב זה אינו מאכל אדם, ואף מגדלים אותו בשדה כמאכל בהמה, ולכן בפשטות הוא פטור מתרומות ומעשרות.

ד. הגדרת זיעה ביחס למיץ המופק מ'שחת' המיועדת לבהמה

כאמור, למרות שבאופן פשוט גם השחת עצמה פטורה מתרומות ומעשרות, הרי שהנידון שלפנינו קל יותר, כי אין מדובר על אכילת ה'שחת' כי אם על המיץ המופק ממנה לשתייה. שאם לגבי השחת אומרים: 'בטלה דעתם אצל כל אדם', במיץ השחת שנחשב זיעה בעלמא, שכיוון שגם אין רגילים לשתותו, קל וחומר. כעין זה כתב הרב צבי פסח פרנק בשו"ת 'הר צבי' (זרעים ח"א סי' עט ד"ה ויש לעיין) אודות מיץ שעושים מכרשינים, וזו לשונו:

ויש לעיין לעניין כרשינים אי מוציא ממנו משקה אי חייב בתרומות ומעשרות, ולכאורה יש מקום להקל וצ"ע.

ספקו של הרב פרנק לעניין מיץ כרשינים נבע מכך שקיימים שני טעמים מדוע חייבו חכמים את הכרשינים בתרומות ומעשרות, האם מחמת הגזירה שגזרו עליהם בימי דוד המלך כאשר היה רעב בארץ והכרשינים שימשו כצמחי מאכל מחמת המחסור בחטים. או מעצם העובדה שהכרשינים ראויים למאכל ע"י הדחק. יש הסוברים שהכרשינים חייבים בתרומות ומעשרות מחמת הגזירה שגזרו עליהם בימי דוד המלך, כפי שכתב 'ערוך השלחן',¹⁸ וכך נקטו גם הרב יוסף צבי הלוי,¹⁹ והרב שאול ישראל.²⁰ ייתכן שטעמם

15. פסקי הרב אליהו, התורה והארץ, ח"ג עמ' 215-217.

16. התורה והארץ, ח"ד עמ' 33-36.

17. התורה והארץ, ח"ד עמ' 37-39.

18. ערוה"ש, זרעים סי' נד סעי' ז-ח.

הוא שהגזירה שגזרו חלה על הכרשינים בלבד, ולא על המיץ היוצא מהם. אולם לדעת הרב פרנק,²¹ חיוב כרשינים בתרומות ומעשרות הוא תקנה כללית לחייב כל מאכל דחק בתרומות ומעשרות. לכן ייתכן שלדעתו יש להפריש גם מהמיץ המופק מהכרשינים. עם זאת, ייתכן שאף אם גזרו על כל מאכל הדחק שחייב בהפרשת תרומות ומעשרות, גזרו רק במאכל עצמו ולא במשקה המופק ממנו.²² אך אף אם נכריע לחומרא בספקו של הרב פרנק ונאמר שהמשקה היוצא מהכרשינים חייב בתרומות ומעשרות, פשוט הדבר שזה דווקא בנוגע לכרשינים שהם עצמם חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות, ולא לגבי מיץ שחת המופק מעשב החיטה, שאינו ככרשינים, כי לגביו פסק הרמב"ם במפורש שאף העשב פטור מתרומות ומעשרות כי אינו מוגדר אוכל, ואם כך מיץ שחת בוודאי פטור מתרומות ומעשרות משום שאינו אלא 'זיעה בעלמא'.²³

סיכום

אין חובה להפריש תרומות ומעשרות מעשב החיטה הקרוי גם שחת הנקצרת למאכל בהמה לפני שצומחים בה גרעינים, לפי כל השיטות:
לפי דברי רש"י²⁴ משום שדווקא השחת הגדלה בגינות נחשבת כמאכל אדם כיון שאנשים רגילים לאכול אותה ולא להמתין עד שתיעשה תבואה. שלא כשחת הגדלה בשדה למאכל בהמה שהיא פטורה מהפרשת תרומות ומעשרות.
שו"ת 'ישועות מלכו' מפרש שלפי הרמב"ם, אפילו שחת שבני אדם אוכלים אינה נחשבת מאכל אדם אלא רק בגידולים המיוחדים לאדם ולא בשחת הגדלה בשדה לצורך בהמה. לדעת הריטב"א דווקא שחת הגדלה מגרעיני תבואה שאינם אכילים היא זו שחייבת בהפרשת תרומות ומעשרות. לכן ה'שחת' הרגילה שאם היא תצמח עד סוף הגידול הגרעינים שלה ראויים למאכל אדם, פטורה מתרומות ומעשרות אף אם קוצרים אותה למאכל בהמה משיקולים כלכליים. ובאופן פשוט כך פירשו חלק מהאחרונים בדעת הרמב"ם. בוודאי שכיום השחת עצמה כמעט אינה נאכלת על ידי בני אדם, אלא מיעוט בני אדם שותים רק את המיץ המופק ממנה, נראה פשוט שהוא פטור מהפרשת תרומות ומעשרות כיון שאינו אלא 'זיעה בעלמא'.
מסקנה: נראה שאין צורך להפריש תרומות ומעשרות ממיץ שחת המופק מעשב החיטה לפני שצומחים הגרעינים.



19. בספרו עשר תעשר, הלכה כז' עמ' קפח.

20. עמוד הימיני, ס' כט.

21. שו"ת הר צבי, זרעים ח"א ס' סח ועי' על כך בהרחבה במאמרו 'חיוב תרו"מ במאכלים הנאכלים על ידי הדחק', התורה והארץ, ח"ד עמ' 57-44.

22. עי' בהרחבה בתרומות ומעשרות המופקים ממיצי פירות במאמרו של הרב יהודה עמיחי, התורה והארץ, ח"ד עמ' 32-27; ובמיוחד בנידונו מהי הגדרת 'זיעה בעלמא' שם עמ' 31.

23. עי' בסוף מאמרו של הרב יהודה עמיחי, שם, בהגדרת 'זיעה בעלמא'.

24. רש"י, עירובין כח ע"ב ד"ה בדגוננייתא.



הרב נתנאל אוירבך

הפקעה ומניעת חיוב בתרומות ומעשרות

הקדמה

האם אדם מחויב ליצור את התנאים המחייבים אותו כדי להתחייב בהפרשת תרומות ומעשרות, או שמא הוא אינו חייב לעשות מעשים שיחייבו אותו במצוות אלו? שאלה זו העלה הרב שלמה קלוגר ('חכמת שלמה', יו"ד סי' כח סעי' יח): הנה נסתפקתי באם יש לאדם איזה דרך להתחייב עצמו באיזה מצווה, ויש לו דרך להפקיע את עצמו מן המצווה, אם נימא שמחויב להכניס את עצמו למצווה כפי שהדעת נוטה, או נימא בהיפך דהוי בכלל הפטור ועושה נקרא הדיוט. נושא זה של הפקעה ומניעה מחיוב מצוות הינו נושא רחב ועסקו בו רבים. ברצוני להתמקד בהפרשת תרומות ומעשרות¹ ולהצביע על ייחודיותה של מצוות הפרשת תרומות ומעשרות מיתר המצוות בעניין זה.

א. בין דורות הראשונים לאחרונים

מובא בגמרא (ברכות לה ע"ב; גיטין פא ע"א):
אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי, בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצרות דרך קרפיפות כדי לפטרן מן המעשר.
הבחנה זו בין הדורות מופיעה גם בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"א), וזו לשונו:
היו מכניסין את הכלכלה לאחורי הגגות. ראה אותן רבי יודה בי רבי אלעאי אמר להן, ראו מה ביניכם לראשונים.
יש להתלבט בכוונת הדברים², בהצגת הפער בין הדורות, האם יש בכך אמירה שלילית על מעשיהם של הדורות האחרונים שלא נהגו כשורה בהפקעתם את חיוב המצווה³, או שמא

1. ביחס להפקעת החיוב בהפרשת חלה, ראה במאמרי 'עשיית עיסות ששיעורן פחות משיעור חיוב', אמונת עתיך 120 (תמוז תשע"ח) עמ' 68-75.

2. שו"ת רב פעלים, ח"א יו"ד סי' ה.

3. תוס', גיטין פא ע"א ד"ה דורות; שו"ת עונג יום טוב, הקדמה אות ו; הרב אברהם יעקב ניימארק, בתוך: שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סימן י ענף ג אות כג, אך השווה לדבריו בספרו אשל אברהם (זרעים ירושלמי פאה פ"ז ה"ג ד"ה והנה לכל, עמ' קנט; נזיקין ח"ב עבודה זרה כא ע"א ד"ה ובכלל לא, עמ' קעז); שו"ת חתן סופר, על שו"ע ח"א סי' טו; הראי"ה קוק (עין איה, ברכות ח"ב לה ע"ב אות יב, שהעושה כן אינו במדרגת עובד מאהבה; שבת הארץ, מבוא פרק טו: 'תחבולה המותרת בשעת הדחק ע"פ דין תורה'; מצוות ראי"ה, או"ח סי' ט סעי' א ד"ה ובעיקר הדין, עמ' מט); שלמי ניסן, ברכות לה ע"א אות יט, בשם

מדובר על מחלוקת בין הדורות, כאשר הדורות הראשונים נהגו בעצמם מידת חסידות כדי להתחייב, אף שמעיקר הדין אפשר להכניס את היבול דרך הגגות וכדו' ולהיפטר מן החיוב כפי שעשו דורות האחרונים.⁴ מדברי המאירי⁵ מבואר שאמנם המכניס את היבול דרך גגות וכדו' נפטר מחיוב הפרשת תרומות ומעשרות, אך העושה כן בכוונה להיפטר מן החיוב עובר על איסור, וזו לשונו: 'צריך שתדע שאסור להערים ולהכניסו דרך גגות וקרפיפות כדי להיפטר מן המעשר'.⁶ הרב אברהם דנציג⁷ דייק כן מלשון חז"ל שלא נאמר 'מותר להכניס' או 'מותר להערים', והיינו שאמנם המכניס פירות דרך החלון נפטר מחיוב תרומות ומעשרות, אך יש בכך איסור, ובכך נשתנו דורות אחרונים לגרועותא מדורות ראשונים. מדברים אלו הוכיח הרב שלמה קלוגר (חכמת שלמה, יו"ד סי' כח סעי' יח): 'שמחויב להכניס את עצמו, כפי שהדעת נוטה לידי מצווה'.

ב. בין סוגי מצוות

הקושי על מסקנה זו העולה מהפרשת תרומות ומעשרות, שמחויב האדם להכניס עצמו לידי חיוב המצווה, הוא ממצוות שונות בהן נראה שניתן להפקיע עצמו מן החיוב. הדוגמה הראשונה לכך היא מצוות כיסוי הדם. נאמר בחולין (פה ע"ב) שאדם המעוניין בדם העוף יכול להפקיע עצמו מחיוב כיסוי הדם: 'השוחט וצריך לדם חייב לכסות. כיצד יעשה, או נוחרו או עוקרו'. דין זה נפסק להלכה בשלחן ערוך (יו"ד סי' כח סעי' יח): השוחט, אע"פ שאינו צריך אלא לדם, חייב לכסות. כיצד יעשה, נוחר או מעקר, כדי שיפטר מכיסוי.

מדברים אלו הוכיח הרב שלמה קלוגר:

דראוי לעשות כן לכתחילה כדי לפטור מכיסוי. ועל כל פנים רשאי לעשות כן להיות נעשה באופן שלא יביא עצמו לידי חיוב מצווה.⁸
הדוגמה השנייה מצויה במנחות (מא ע"א) שם מבואר שאדם יכול להפקיע עצמו ממצוות ציצית כאשר הוא לבוש בבגד שאינו בעל ארבע כנפות, אלא רק 'בזמן דאיכא ריתחא ענשינן', דבר המורה שאין בכך איסור.⁹ לאור זאת קשה, מה ההבדל בין תרומות ומעשרות שם מבואר שהפקעת היבול מהפרשת תרומות ומעשרות שלילית ואף לדעת המאירי יש בכך איסור, לעומת מצוות כיסוי הדם ומצוות ציצית?

הרי"ד סולובייצ'ק, שהעושה כן אינו במדרגת עובד מאהבה; דרך אמונה, הל' מעשר פ"ד ה"א ביאור ההלכה ד"ה אבל.

4. שו"ת חתם סופר, ח"א או"ח סי' סב ד"ה הנה על הראשון; האדר"ת, אוצר כתבי האדר"ת, ילקוט דוד הוצאת מכון אהבת שלום עמ' קמא; הרב ירוחם פישל פרלא, ספהמ"צ לרס"ג ח"ג מילואים סי' ב ד"ה איברא דעיקר דף רכח ע"א; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' י ענף ג אות כג. לפירוש זה יש לגרוס במקום 'דורות הראשונים' 'חסידים הראשונים' כגרסת רש"י, פסחים ט ע"א ד"ה ואי בעית; מהר"ם חלאווה, פסחים ט ע"א ד"ה דאמר ר'; חזו"א, קדשים, זבחים סי' ד ס"ק יח ד"ה ונראה.

5. מאירי (ברכות לא ע"א ד"ה אין התבואה; שם, לה ע"א ד"ה כבר אמרנו). כ"כ: רמב"ן, עבודה זרה מא ע"ב, בשם יש מפרשים; שו"ת בית אפרים, או"ח סי' לג ד"ה איברא; נשמת אדם, הל' פסח שאלה ח.

6. מאירי, ברכות לה ע"א ד"ה כבר אמרנו.

7. נשמת אדם, הל' פסח שאלה ח.

8. חכמת שלמה, יו"ד סי' כח סעי' יח.

9. רמב"ם, הל' ציצית פ"ג ה"א.

ג. הייחודיות בהפרשת תרומות ומעשרות

נראה שמצוות הפרשת תרומות ומעשרות מיוחדת משאר המצוות. בעוד שבכל המצוות ניתנה האפשרות לאדם לא ליצור את תנאי החיוב במצווה, אף ש'בעידן ריתחא' עונשים על כך, ייתכן שאסור לאדם למנוע עצמו מחיוב הפרשת תרומות ומעשרות ולהפקיע עצמו מן החיוב. במשנה¹⁰ נאסר להשכיר שדות לגויים, כאשר הטעם לכך הוא מחמת הפקעת השדה מחיוב תרומות ומעשרות.¹¹ הריטב"א (עבודה זרה כא ע"א ד"ה גמרא) הוסיף והסביר: 'אסור להפקיע קדושת הארץ'. מכאן נראה שהפקעת חיוב תרומות ומעשרות מן השדה שנמכרה לגוי אינה הפקעת מצווה בלבד, אלא יש בה אף פגיעה בקדושת הארץ המתבטאת במצוות תרומות ומעשרות. בעת כהונתו כראשון לציון, הציע הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל לפתור את בעיית הטבל בשווקים באמצעות הפקעת כל פירות הארץ ובכך הם יפטרו מהפרשת תרומות ומעשרות.¹² הרב אליעזר יהודה ולדינברג השיג עליו, וזו לשונו:

עצם העניין לעשות לכתחילה תחבולות להפקיע מהשדה חיוב התרומה והמעשר אינו פשוט כ"כ להיתר, ומצינו בעבודה זרה שאסור להשכיר שדות לנכרי בארץ ישראל מפני דקא מפקע לה ממעשר... ויש לומר דבנדון דידן שההצעה היא לעשות אמצעי לבטל חיוב ומצוות ההפרשת תרומות ומעשרות בכל מכל, מכל השדות והתבואות, שבזה כולי עלמא מודים שאסור לבטל.¹³

לאור הבנה זו, ניתן להסביר את דברי הרשב"ם (בבא בתרא צא ע"א ד"ה אין) שנימק את האיסור לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ: 'שמפקיע עצמו מן המצוות'. והלא גם בחוץ לארץ מתקיימות המצוות? אלא כוונתו היא על הפקעה מהמצוות התלויות בארץ כהפרשת תרומות ומעשרות,¹⁴ בה מתממשת בייחוד מצוות יישוב הארץ. כלומר אין כוונת הרשב"ם שעצם היציאה מארץ ישראל היא האיסור, אלא ההפקעה ממצוות הפרשת תרומות ומעשרות באמצעות היציאה לחוץ לארץ היא האיסור.¹⁵ שכן במצווה זו של הפרשת תרומות ומעשרות יש איסור ייחודי להפקיע עצמו מן המצווה.

10. משנה, עבודה זרה פ"א מ"ח.

11. עבודה זרה כא ע"א.

12. בתוך: שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' י. השווה זאת לדברי הרב יחיאל מיכל טוקצ'נסקי, בתוך: תורת רבינו שמואל סלנט, ח"א סי' נא, על ההצעה שעלתה בזמנו להפקעת חיוב תרומות ומעשרות מיין, ומה שסיים את דבריו, שם עמ' רעא: 'הגע בעצמך קורא יקר, במצווה היחידה זו שאמר לנו קוב"ה לנסותו כמה שנאמר ובחנוני נא בזאת וגו' והריקותי לכם ברכה עד בלי די... ואנחנו מאמינים בני מאמינים, נתעצל לעשות מסחר יקר ונאמן ובטוח כזה? למה לא נדע מה שהינוקא ידע... דאמר מאי עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר. אם חובבי ציון אנחנו טוב לנו שיקיימו מצוות תרומות ומעשרות בדרך היותר נעלה שמתן שכרה בצידה... ואז הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשא... אין לך קץ מגולה מזה ובא לציון גואל במהרה בימינו'.

13. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' י ענף ג אות כג.

14. השווה גם לתוספות, כתובות קי ע"ב ד"ה הוא אומר: 'והיה אומר רבינו חיים, דעכשיו אינו מצווה לדור בארץ ישראל כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין דאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם'. מבואר מדבריו שמצוות יישוב ארץ ישראל תלויה במצוות התלויות בה; רי"ף, על עין יעקב כתובות פרק יג אות מד: 'ואפשר לומר שהדר בחוץ לארץ ואינו מקיים מצוות הארץ, כגון תרומות ומעשרות, אע"פ שהוא נאמן באלהיו מ"מ כל רואיו יאמרו שאין לו אלוה לקבל עליו עול מלכותו; שו"ת אבני נזר, י"ד סי' תנד אות לג.

15. עינים למשפט, קידושין לא ע"ב אות ג ד"ה אסור לצאת.

ואכן, הרב שלמה קלוגר ('חכמת שלמה', יו"ד סי' כח ס"ק יח) עימת בין מצוות הפרשת תרומות ומעשרות בה נראה שיש חיוב להכניס עצמו לחיוב ולא להפקיע עצמו ממנה, לבין יתר המצוות ככיסוי הדם וציצית, ובסיום דבריו ביקש להחריג את מצוות הפרשת תרומות ומעשרות הבולטת בייחודיותה כחלק ממצוות ישוב ארץ ישראל, וזו לשונו:

מיהו שבתי וראיתי בילקוט פרשת עקב (רמז תתס) בפסוק ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה, להפריש חלה ותרומה ומעשרות. יכול אף שאר ארצות בעי דרישה, תלמוד לומר אותה וכו'... הכוונה דהיינו לעניין אם מחויב להביא את עצמו לידי חיוב מעשר, דבארץ ישראל מחויב להביא את עצמו לידי חיוב מעשר, ובחוץ לארץ אף במקום שכבשו ישראל וחייב במעשר מכל-מקום אינו מחויב להביא עצמו לידי חיוב... אם כן לפי"ז יש לומר, דווקא בחלה ותרומה ומעשר דגלי קרא אסור להפקיע את עצמו מזה ולא בשאר מצוות.

ההשלכה ההלכתית מכך מצויה בדברי האדר"ת שהסתפק: 'ולכאורה כשלא ירצה לזרוע שדותיו וכרמיו ולהתחייב עצמו בתרומות ומעשרות, יש להסתפק אם הוא רשאי'.¹⁶ לדבריו, אין לעשות כן כחלק מהפקעת מצוות ישוב הארץ המתקיימת במצוות הפרשת תרומות ומעשרות, וזו לשונו:

ואולי משום ביטול מצוות ישוב הארץ, שלדעת הרמב"ן ז"ל היא מצוות עשה לישוב בה, ויש לומר שגם לעבדה ולשמרה היא מצוות עשה ולא תוהו בראה אמר ה', וגם אינו לפי כבוד ארצנו הקדושה להניחה שממה ולהביא תבואות ופירות מחוץ לארץ... לא נוכל לומר שמותר לעשות כן בלי שום פקפוק.

ניתן ללמוד מדבריו שיש חובה יתרה לאדם להביא את עצמו לידי חיוב תרומות ומעשרות כחלק ממצוות ישוב הארץ.

ד. המקור ותוקף החיוב

לאחר שראינו שמוטלת חובה על האדם להימנע מהפקעת חיוב מצוות הפרשת תרומות ומעשרות ואף לחתור לקיומה, עלינו להבין מהו מקור החיוב ותוקפו. אמנם נחלקו הפוסקים מהו תוקף איסור ההפקעה מחיוב מצוות, האם הוא איסור מהתורה¹⁷ או איסור מדרבנן שמראה שאין המצוות חביבות עליו,¹⁸ אך נראה שבמצוות הפרשת תרומות ומעשרות יש לכך תוקף של תורה, כפי שיתבאר. לדעת הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז) עיקר הפרשת תרומות ומעשרות היא לצורך הנתינה, ולא לשם תיקון המאכל מאיסור טבל שבו, ולכן אדם חייב להפריש אף אם אינו מעוניין לאכול, וזו לשונו: 'מצוות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין'.¹⁹ לאור הגדרה זו הוא הבחין בין הברכה

16. אוצר כתבי האדר"ת, ילקוט דוד הוצאת מכון אהבת שלום עמ' קמא.

17. קרן אורה, יבמות כו ע"ב ד"ה ויש לדון; חמד משה, או"ח סי' קכח אות ב; ביאור הלכה, סי' קכח סעי' ד ד"ה אינם.

18. עינים למשפט (ברכות נג ע"ב ד"ה כדרך; קידושין לא ע"ב אות ג ד"ה אסור לצאת); חזו"א, או"ח סי' קכט לדף כה ע"א ד"ה שם היאך.

19. כ"כ: שפת אמת, פסחים ט ע"א ד"ה תוד"ה כדי; הרב משה קלירס (תורת הארץ, ח"א פ"ב אות עח-עט; שם, קונטרס אחרון פ"ג לאות ו); שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שצו אות ה, הוכיח כן בדעת הרמב"ם; הרב אריה פומרנצ'ק, עמק ברכה, ברכת המצוות אות א; אבי עזרי, הל' מעשר פ"ו ה"ב; הרב ישראל

על הפרשת תרומות ומעשרות שעיקרה על עצם מצוות ההפרשה, לבין הברכה על שחיטה שהיא אינה מצווה חיובית ולכן הברכה היא על הפקעת האיסור. לאור דברים אלו כתב הרב יוסף בלוך (גנזי יוסף, ח"ב פסחים לד ע"ב ד"ה בתוס') להסביר את הסיבה שאסור ליהנות מן הטבל באופן של כילוי, שכן בכך הוא מפקיע עצמו ממצוות הפרשת תרומות ומעשרות, וזו לשונו:

ונלע"ד ליתן טעם למה אסרה תורה בטבל הנאה של כילוי ושאר הנאות מותרים, משום דשאר הנאות יכול לקיים אחר הנאה מצוות הפרשת תרומה, אבל בהנאה של כילוי לא יכול לקיים מצוות הפרשת תרומה לכך אסרה תורה.²⁰ מבואר שיש איסור תורה בהפקעת החיוב ממצוות הפרשת תרומות ומעשרות. ושוב עלינו להבין מהו מקור החיוב? את המקור מצאנו בדברי הרב יצחק שלמה בלוי (קצירת העומר, סי' שכו ס"ק ד) שכתב שבכל מקום בו התורה כפלה את דבריה מוכח שיש חובה להכניס את עצמו לידי חיוב, כדברי רש"י (חולין קלט ע"ב ד"ה ה"ג לפי) ביחס למצוות שילוח הקן: 'שלח תשלח שתי פעמים שומע אני לחזור אחר המצווה הזאת עד שתבוא לידו'; משמע מדבריו שבכל מקום שכפלה תורה הרי זה בא לחייבו מהתורה לחזור אחר המצווה, וזה מצווה בפני עצמה מן התורה להכניס עצמו לידי חיוב כדי לקיים מצוות בוראו ית"ש, ומצווה זו אינה נוהגת אלא במקום שכפלה התורה בלישנא. אם כן, גם במצוות הפרשת תרומות ומעשרות שנאמר 'עשר תעשר', מחויב האדם להכניס עצמו לידי חיוב המצווה ואסור לו להפקיע עצמו ממנה, כפי שכתב הרב בלוי: מצוות הפרשת תרומות ומעשרות דכתיב עשר תעשר כפל לשון, מצווה עליו מהתורה לאכול מן התבואה באופן שיביא עצמו לידי חיוב תרומות ומעשרות.²¹

סיכום

התייחודה לה מצוות הפרשת תרומות ומעשרות הן כמצווה מרכזית במערכת המצוות התלויות בארץ, והן כמצווה ייחודית בה למדנו שאל לו לאדם להפקיע עצמו מקיום המצווה, ואף ייתכן שיש בכך איסור. בדברינו ביקשנו להציע הצעה המתחקה אחרי המקור ותוקף הדין הייחודי שיש במצווה זו על פני מצוות אחרות.



אייזנשטיין, עמודי אש, סי' ז אות ד ד"ה וכדברי הט"ז, כתב להוכיח כן בדעת הב"ח, יו"ד סי' שכו; גיליוני הש"ס, ירושלמי זרעים כ"א אות נב, הוכיח מהירושלמי. האחרונים הוכיחו כדעה זו מדברי התוספות, ראש השנה ד ע"א ד"ה ומעשרות, ראה: שו"ת מהר"י אסאד, סי' רמא סוף ד"ה העולה; חזו"א, דמאי סי' ד ס"ק ב.

20. הובאו דבריו במנחת חינוך, מצווה רפד אות יב ד"ה ועיין; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' י ענף ג אות כג. כ"כ: מקראי קודש, פסח ח"ב סי' ט אות א, עמ' לד, בשם משנת חכמים. ראה גם המקנה, קידושין לח ע"א ד"ה מיהו י"ל, שמלבד איסור לאו באכילת טבל יש בכך ביטול מצוות עשה של חיוב הפרשת מעשרות.

21. רעיון זה מובא גם אצל הרב יצחק אריאלי (עינים למשפט, ברכות נג ע"ב ד"ה כדרך; קידושין לא ע"ב אות ג ד"ה אסור לצאת). אולם, השווה לדבריו בהערותיו לחבש פאר (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קכג הערה 5; הוצאה חדשה עמ' רעט) שדחה ראייה זו.

הרב יצחק דביר

צירוף מאפים שונים לחיוב חלה

הקדמה

בשני מקרים מצויים מקבל אדם לביתו כמות גדולה של עוגות ומאפים: במשלוחי המנות בפורים, ובשמחות, כגון: קידוש, 'שלום זכר', וכדו'. מהעוגות המתקבלות, בדרך כלל לא הופרשה חלה, מפני שרבים מכינים עיסה בשיעור קטן מהשיעור המחויב, והדבר מעורר אתגר הלכתי, משום שההלכה קובעת שגם אם לא היה שיעור בעיסה, אך לאחר מכן הצטרפו בכלי אחד מאפים רבים שיחד יש בהם שיעור חלה - הרי הם מתחייבים בחלה.¹ ובנידונו נשאלת השאלה האם מקבל המאפים שמתאספים אצלו מאפים רבים יתחייב בהפרשת חלה? ואם כן מהיכן יפריש אותה?² שאלה זו הועלתה כבר לפני 200 שנה על ידי הרב יעקב לוברבוים בספרו 'דרך החיים' (סי' נח סעי' ז), וזו לשונו:

במקום שהמנהג כשעושין חתונה או ברית מילה שולחין לו אוהביו כ"א לעקי"ך וכ"א אין מפריש חלה ממנו בביתו מפני שהוא פחות מכשיעור, אח"כ כשנצטרפו יחד בכלי אצל מי שנשתלחו לו חייבין בחלה וצריך להפריש מהן חלה. אחריו הזכירו אזהרה זו פוסקים רבים.³ ובמאמר זה נבקש לברר עד כמה מצויה מציאות שבה מתחייבים המאפים בחלה.

א. הגדרת הקפדה בעיסות

במשנה במסכת חלה⁴ נאמר ששתי עיסות שאינן שייכות לאותו אדם אינן מצטרפות לשיעור חלה. טעם הדבר לפי הירושלמי (שם) הוא משום שבדרך כלל שני אנשים מקפידים שלא יתערבו עיסותיהם, ומשום כך גם שתי עיסות בבעלות של אדם אחד אינן מצטרפות אם הוא מקפיד שלא לערבן, וכך נאמר שם: 'אשה אחת שהיא מקפדת עשו אותה כשתי נשים'. את הטעם אפשר להבין בשני אופנים: א) כדי ששתי עיסות תתחברנה יחד לשיעור חלה דרשו חכמים שהן יוגדרו ממש כעיסה אחת. הדבר אפשרי רק כאשר בעליהן אינם מעוניינים לשמור עליהן מופרדות דווקא, אך אם הם מבקשים לשמור

1. שו"ע, יו"ד סי' שכה סעי' ב.

2. הפרשת חלה במקרה זה אינה פשוטה, משום שהמקבל אינו יודע אם חלק מהאופים כן הפרישו חלה, ולכן הוא לא יכול להפריש מאחת מהעוגות על השאר (שכן אולי היא פטורה), והוא יידרש להפריש מכל משלוח שקיבל בנפרד (אלא אם בהיעדר משלוח זה אין שיעור חלה, ואז יש לומר ממה נפשך).

3. חלת לחם, פרק ה אות יב; מקראי קדש, פורים סי' מא; דרך אמונה, הל' ביכורים פ"ו סי' קמב; אור לציון, ח"ד סי' נט; שו"ת הרב הראשי, ח"א סי' לז, ועוד.

4. משנה, חלה פ"ד מ"א.

עליהן מופרדות אינן נחשבות לעיסה אחת.⁵ (ב) כדי לחבר בין שתי עיסות דרשו חכמים שהן תיגענה זו בזו, וכאשר בעל העיסות מקפיד להפרידן הן אינן יכולות להתחבר.⁶ ההבדל בין שני הטעמים משמעותי למעשה: אם מצטרפים רק שני מינים זהים שלבעליהם אין שום כוונה לחלק ביניהם, הרי שמקרה כזה איננו נפוץ, שכן בדרך כלל המאפים המתקבלים אינם זהים. אמנם אם כדי לצרף שני מינים די בכך שבעליהם אינם מקפידים שיגעו זה בזה, מקרה זה נפוץ בהחלט. בשאלה זו נחלקו הפרשנים והפוסקים: בפירוש הרע"ב (חלה פ"ד מ"ב) כתב: 'סתם אשה אחת אינה מקפדת אם העיסות **נוגעות זו בזו**'.⁷ משמע שהאפשרות השנייה היא הנכונה, ורק אם ההקפדה כה גדולה עד שלא מעוניינים שהעיסות תיגענה זו בזו הן אינן מצטרפות לחלה. אולם הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ז ה"ב) כתב: 'אם היה מקפיד שלא תגע עיסה זו בזו **ולא תתערב עמה** אפילו היו ממין אחד אין מצטרפות'. משמע שגם אם אינו מקפיד על נגיעת העיסות אך מקפיד שהעיסות לא תהיינה מעורבות לגמרי אין הן נחשבות עיסה אחת, ואין מצטרפות לשיעור חלה. ה'שלחן ערוך' למעשה כתב כדברי הרמב"ם וכן נקטו פוסקים נוספים.⁸ ניתן להבין את מידת הזהות הנדרשת כדי להצטרף משאלת הירושלמי (חלה פ"א ה"ד): 'אם אינה מקפדת למה היא עושה אותה בשני מקומות?', בבסיס השאלה עומדת ההנחה ששתי עיסות יכולות להצטרף דווקא כאשר בעל העיסה אינו מעוניין בהפרדתן כלל, ולכן לא מובן מדוע בכלל הן חולקו לשתי עיסות נפרדות? תשובת הירושלמי מחזקת זאת עוד יותר, וזו לשונו:

אמר ר' יונה בשאין לה מקום ללוש. מילתיה דרבי יונה אמר: היה לה מקום היכן ללוש והיא עושה אותן בשני מקומות מקפדת היא.

קביעת הירושלמי חד משמעית: כל סיבה שגורמת לבעל העיסה לחלק אותה לשתיים במכוון, מונעת מן העיסות להיחשב כעיסה אחת לחיוב חלה. דברי הירושלמי נפסקו להלכה על ידי הרא"ש,⁹ ר"י קורקוס¹⁰ וב'בית יוסף'.¹¹ מסקנה דומה עולה מדברי 'תרומת הדשן'¹² שדן באדם שרצה להכין עיסה גדולה עם כרכום, אך מחמת חוסר בכרכום חילק את העיסה לשניים ועירב כרכום רק בחצייה, ופסק שבמקרה זה שני חלקי העיסה אינם

5. דבר זה מובן לפי הקביעה הדורשת 'נשיכה' לשם חיבור עיסות, דהיינו להגיע למצב שבו אם ימשכו את העיסות לא ברור היכן ייפרדו, וממילא לא ברור היכן מתחילה כל עיסה והיכן היא נגמרת, ושתייהן עיסה אחת.

6. גישה זו מובנת יותר אם נאמר שלשם חיבור עיסות צריך נגיעה, וראה תוס' נדה ז ע"א שכתב: 'וצ"ע אי חשוב מוקף בנגיעה גרידא בלא נשיכה', ולאור זאת כתב כף החיים, או"ח סי' תנז ס"ק לח, שיש לחשוש גם לנגיעה בלא נשיכה ולהפריש בלא ברכה. אך בשער הציון, סי' תנז ס"ק יד, חלק על הבנה זו, וכתב שלא הסתפקו התוס' אלא לעניין הפרשה מן המוקף.

7. לשון דומה כתב גם בפני משה, חלה פ"ד ה"א, וכך כתב מהר"ט אלגזי, חלה לג ע"א: 'ואין הדבר תלוי אם בדעתה להפרידם אחר כך או לא כהיא דטבול יום, דכל שאינו מקפיד בנגיעתם אף דדעתו להפרישם אח"כ הוי חיבור'.

8. שו"ע, יו"ד סי' שכו סעי' א; שו"ת תרומת הדשן, סי' קפט; ישועות יעקב (אורנשטיין), או"ח סי' תנז סעי' א ועוד.

9. רא"ש, הל' חלה סי' י.

10. ר"י קורקוס, הל' ביכורים פ"ז ה"א.

11. ב"י, יו"ד סי' שכו סעי' א.

12. שו"ת תרומת הדשן, סימן קפט.

מצטרפים. זאת למרות שאינו מקפיד שהעיסות לא תיגענה זו בזו, ומבחינה מהותית אף היה רוצה שיתערב כרכום בכל חלקי העיסה, אלא שכעת הוא אינו מעוניין לערבן לעיסה אחת כדי שלא יוקהה טעם הכרכום. דברי 'תרומת הדשן' נפסקו על ידי הרמ"א,¹³ ובעקבותיו פסק ב'שועות יעקב'¹⁴ שמצת מצווה אינה מצטרפת לחלה עם מצה רגילה.¹⁵ לא נכחד, למרות שמפשט ה'בית יוסף' והרמ"א נראה שהוכרע שדווקא עיסות זהות שבעליהן מוכנים לערבן יחד מצטרפות לשיעור חלה, מדברי כמה אחרונים נראה שהעיסות אינן מצטרפות לחלה רק אם מקפידים שהן לא תיגענה זו בזו כלל. הקפדה כזו קיימת בדרך כלל כאשר הבדל הטעם בין העיסות משמעותי והמגע עלול לפגוע בהן, כגון: עיסה מתוקה ומלוחה, או חלבית ובשרית וכדו'.¹⁶ אלא ששיטה זו קשה בשל המקורות הרבים שהובאו לעיל ומהם עולה שכדי שהעיסות לא תצטרפנה די בכך שבעל העיסה יבקש לשמור על ייחודיותה של כל עיסה ולא לערבן יחד, אף שאינו מקפיד על נגיעתן. ובפרט קשה על שיטה זו שהרי ההלכה קובעת שעיסות בבעלות שתי נשים אינן מצטרפות משום שהן מקפידות זו על זו, וקשה להניח שהנשים מקפידות שלא תיגע עיסתן בעיסת חברתן.¹⁷

ב. הקפדה במאפים

עד כה עסקנו בהקפדה המונעת חיבור של עיסות שונות. אך במקרה שלנו מדובר בחיבור של מאפים שונים לחיוב חלה, ועלינו לבחון האם כללי הצירוף זהים:¹⁸ לדעת הסוברים שרק כאשר מקפידים שהעיסות לא תיגענה זו בזו כלל הן אינן מצטרפות, יש להבחין בין ההקפדה הקודמת לאפייה לזו שלאחריה, וכלשונו של לקט העומר (סי' שכו סעי' ב):

13. רמ"א, יו"ד סי' שכו סעי' א. לפי זה מה שאמרו שסתם שתי נשים מקפידות זו על זו היינו שאינן מעוניינות שהעיסות תתערבנה לגמרי, שרוצה אישה בקב שלה. אך לא די בכך להבין את דין 'עיסה העשויה להחלק' שבה רואים שגם כשהנשים מוכנות לערב את העיסה לגמרי, חלקיה אינן מצטרפים, ולאור זאת עלינו להבין שגם כשאין הקפדה על עירוב העיסות לחלוטין לזמן קצר, עצם העובדה שלא מעוניינים שהן ייפכו לעיסה אחת לעולם - מגדירה אותן כעיסות שאינן מתחברות.
14. ישועות יעקב (אורנשטיין), או"ח סי' תנז סעי' א.
15. וכעין זה בשמירת שבת כהלכתה, פמ"ב הערה מג, כתב שעיסת מצה שמורה אינה מצטרפת למצה שאינה שמורה, ואף מצה שנאפתה לאחר חצות אינה מצטרפת למצה שנאפתה לפני חצות.
16. לקט העומר, סי' שכו ס"ק ב; שו"ת הרב הראשי, ח"א סי' לז.
17. דין זה הוא המקור לכך שעיסות שמקפידים על תערובתן אינן מצטרפות, וכלשון הירושלמי, חלה פ"ד ה"א: 'אשה אחת שהיא מקפדת עשו אותה כשתי נשים', ולכן קשה לחלק בין הדינים. מנגד, דעה זו מתיישבת יותר עם סיום המשנה שם 'ובזמן שהם של אשה אחת מין במינו חייב ושלם במינו פטור'. המפרשים מבארים שכוונת המשנה למינים השונים שהוזכרו כמצטרפים זה עם זה, לדוגמה: עיסת חיטים מצטרפת עם עיסת כוסמין, ולכאורה היה צריך להעיר שאם במכוון עשתה עיסת חיטים לבד ועיסת כוסמין לבד אינן מצטרפות, ורק כאשר 'במקרה' הכינה את העיסות הללו בנפרד מצטרפות. במשנה הקושי פחות גדול, שאפשר שהיא עוסקת בדין העקרוני, אך גם בשו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ב, הוזכר דין זה של צירוף עיסות ממינים שונים, בלא הוזכר כלל שמדובר במקרה חריג.
18. במועדים וזמנים, סי' תסד, הסתפק אם כאשר הקפידו על העיסות אין המאפים מצטרפים גם אם עליהם לא מקפידים, אך בשו"ת אבן ישראל, ח"ט סי' קה, דחה סברה זו, וכן הובא בשם הרב אויערבך בשמירת שבת כהלכתה, פמ"ב הערה מג.

מאחר שכבר נאפו אינו מקפיד על נגיעתן, משא"כ קודם אפיה אדם קץ שלא יגעו ולא ינשכו עיסה טובה בעיסה גרועה ממנה.

לדוגמה, בדרך כלל אנשים מקפידים שבצק של מצה שמורה לא יגע בשאינה שמורה, אך לא מקפידים כך במצות לאחר אפייתן. כך גם נקט הרב אליהו (שו"ת הרב הראשי, ח"א סי' לז), וזו לשונו: 'בעוגות אפיות אין מקפידין בדרך כלל על נגיעת שני סוגים זה בזה'. אמנם, כאמור לעיל, לדעת רוב הפוסקים די בכך שמקפידים שהעיסות לא יתערבו והיו לעיסה אחת - כדי למנוע את צירופן לשיעור חלה. וממילא אין משמעות לכך שלא מקפידים שהמאפים יגעו זה בזה. ואף שאחר האפייה כבר אי אפשר להפוך את המאפים ממש לעיסה אחת, כתב ב"ד אפרים¹⁹ שרק אם אינו מקפיד כלל שיהיו נפרדים, והיה מוכן 'שיחזירם לסולתן ויתערבו יחד' - מצטרפים לחלה יחד. ולכן כתב הרב איועברך²⁰ שגם אם לא מקפידים להפריד בין המאפים ומניחים אותם יחד מעורבים בקופסה, אין זה משום שאין מקפידים עליהם אלא 'מסתבר שזה מפני שרק סומכים על זה שהם ניכרים וחשיב כמקפיד על תערובתן'. יש להעיר שגם לשיטת רוב הפוסקים ההקפדה לאחר האפייה שונה במעט מזו שלפניה, ובפרט כאשר מקבל אדם מאפים דומים עם הבדלים קטנים. לדוגמה, עוגות שוקולד במתכונים מעט שונים, לחם שום ובצל וכדו', אף שאפשר שמי שהכין את העיסות היה מקפיד שלא יתערבו עם העיסה מהמין השני, מכל מקום מבחינת המקבל פעמים רבות המאפים זהים, והוא לא היה מקפיד אף אם היו מחזירים אותם לסולתן ומכינים אותם מחדש כשהם מעורבים, ולפיכך במקרה כזה הם יצטרפו לחיוב חלה.

ג. הקפדה בצירוף סל

עד כה עסקנו בעניין צירוף עיסות לחלה על ידי חיבורן זו לזו. אולם במקרה שבו אנו עסוקים המאפים מצטרפים לשיעור חלה על ידי הנחתם יחד בכלי - צירוף סל, ועלינו לברר האם ההקפדה המונעת את צירופם זהה להקפדה האמורה לעיל ביחס לחיבור עיסות יחד. ההנחה שדיני ההקפדה בצירוף סל שונים מההקפדה בחיבור עיסות, מתבססת על הבדל הלכתי משמעותי שבין הצירופים: כדי לחבר עיסות יחד נדרשת 'נשיכה', כך שאם יפרידו את העיסות הן 'ינשכו' אחת מן השנייה, ולא ייפרדו בדיוק במקום שבו חוברו. ואילו לשם 'צירוף סל' לא נדרש חיבור של העיסות ודי בכך שהן הונחו יחד בסל כדי לחברן. ניתן להבין שהבדל זה מורה על שוני מהותי באופן חיבור העיסות: 'הנשיכה' נדרשת בשל הצורך שהעיסות תהיינה לעיסה אחת ממש, כך שאי אפשר להצביע היכן מתחילה כל עיסה והיכן היא נגמרת. ולכן נקבע שדווקא כאשר בעל העיסה אינו מקפיד שהעיסות יהיו לעיסה אחת לגמרי הן מצטרפות. אמנם צירוף סל מחייב בשל הצטרפות שיעור חלה בכלי, בלא שהוא מחבר את העיסות לעיסה אחת,²¹

19. יד אפרים, או"ח סי' תקו סעי' ג.

20. שמירת שבת כהלכתה, פמ"ב הערה מג.

21. הנחה זו בוודאי אינה מוסכמת, משום שיש מהאמוראים שסברו שגם מאפים מצטרפים רק בנשיכה, פסחים מח ע"ב, בנוסף רבים כתבו שהמאפים המונחים בסל צריכים לגעת זה בזה, וצריך להבין מה מטרת נגיעה זו, ובמשנה ראשונה, חלה פ"ב מ"ד, כתב: 'משום דצירוף סל עם הנגיעה חשיבי כמו

וייתכן שבמקרה זה לא נדרשת אי הקפדה כזו שבעל העיסות יהיה מוכן שהן תהיינה עיסה אחת. כמה ראשונים התייחסו במפורש לשאלה זו: הר"ש,²² הרשב"א²³ והמאירי,²⁴ כתבו בפירוש שצירוף סל אינו מועיל לצרף עיסות שמקפידים עליהן.²⁵ ולכן, ה'פרי מגדים'²⁶ שבתחילה הסתפק בשאלה זו ומסברה נטה לומר שהסל מצרף גם עיסות שאינן מאותו המין, בסיום דבריו ציטט את הראשונים הנ"ל שבהם מפורש שגם הסל אינו מצרף עיסות ומאפים שמקפידים עליהם,²⁷ כדבריו פסק גם רבי עקיבא איגר.²⁸ כשיטה זו עולה גם מדברי ה'ישועות יעקב'²⁹ ו'יד אפרים',³⁰ שסברו שחמץ ומצה או מצות מסוגים שונים אינם מצטרפים זה עם זה בסל, וכך דעת הרב אויערבך.³¹ למרות האמור, מדברי שני פוסקים אחרונים אפשר ללמוד דין שונה למאפים המצטרפים בסל: ב'בית מאיר' (או"ח סי' תנז סעי' ח) כתב שמאפים שמתובלים בבשמים ממינים שונים מצטרפים יחד לשיעור חלה. הוא מסביר מדוע דין זה שונה מדין עיסות שמקפידים עליהן ואינן מצטרפות, וזו לשונו:

כי כל זה לא נאמר אלא בעיסות שהצירוף יהיה ע"י נגיעה ונשיכה, אבל בנאפה כבר ולענין צירוף סל לענ"ד אין בזה קפידא ודאי בהנגיעה ומצטרפים שפיר.³² יש שהבינו שגם 'מקור חיים' (או"ח סי' תנז ביאורים ס"ק א) סבר כשיטה זו,³³ בעקבות הפתרון שהציע למי ששכח להפריש חלה מעיסת החמץ שלו בערב פסח שחל בשבת, וזו

נשיכה... דבעי חיבור מעליא שיחשבו כגוף אחד ובעי נשיכה או צירוף סל, וממילא מדבריו משמע שצירוף סל פועל כמו חיבור. להלכה, דעת רוב האחרונים שצריך נגיעה. ראה: נקודות הכסף, יו"ד סי' שכו; גר"א, יו"ד סי' שכה ס"ק ג; ערוה"ש, שם ס"ק ג; משנ"ב, סי' תנז ס"ק ז. ואכן הפרי מגדים להלן שביקש לומר שצירוף סל שונה, יצא מנקודת הנחה שאין צורך בנגיעה בסל, כדעת הט"ז, או"ח סי' תנז ס"ק ב.

22. ר"ש, חלה פ"ד מ"א.

23. רשב"א, פסקי חלה, שער ב ה"ז.

24. בית הבחירה, מסכת חלה פ"ב.

25. לכאורה מוכרח ללמוד כן מדין 'עיסה העשויה להחלק' שפטורה מן החלה מפני שנחשבת של שתי נשים המקפידות, ולא מצינו שאם העיסה מצויה בקערה דינה שונה מכיוון שהצטרפה בסל.

26. פרי מגדים, משב"ז או"ח סי' תנז ס"ק א.

27. למרות האמור, כמה אחרונים ציטטו את הפרי מגדים כמי שסובר למעשה שסל מצרף גם עיסות ומאפים שמקפידים עליהם. ראה: לקט העומר, סי' שכו סעי' ב; שו"ת אבן ישראל, ח"ט סי' קה. בעל לקט העומר ביאר שהפרי מגדים חזר בו רק ביחס לעיסות ממינים שונים לגמרי (חטים ושעורים וכדו'), אך לא ביחס לעיסות שמקפידים עליהן. אף שבלשונו של הפרמ"ג ניתן להבין כן, קשה מאוד לומר שזו כוונתו מאחר שהר"ש והרשב"א אותם הוא מזכיר התייחסו לעיסות שמקפידים עליהן ולא לעיסות ממינים שונים.

28. רבי עקיבא איגר, יו"ד סי' שכה ס"ק א.

29. ישועות יעקב (אורנשטיין), או"ח סי' תנז סעי' א.

30. יד אפרים, או"ח סי' תקו סעי' ג.

31. שמירת שבת כהלכתה, פמ"ב הערה מג.

32. נראה בפשטות מדבריו שצירוף סל לחיבור עיסות, וכוונת דבריו: 'אין בזה קפידא ודאי בהנגיעה' היא שצירוף סל לדעת פוסקים רבים אינו זוקק אפילו נגיעה, ומכאן מוכח שאין זה איחוד של העיסות, כפי שהתבטא הפרמ"ג (שם) באופן דומה: 'בצירוף סל אחר אפיה ואין נוגעת מצטרף משמע אף באינו מינו מצטרף'. וכך הבין את דבריו בשו"ת אבן ישראל (שם). אמנם בלקט העומר (שם) פירש שהבית מאיר הבין שרק עיסות ומאפים שמקפידים על נגיעתם אינם מצטרפים, וסבר שהקפדה זו אינה קיימת במאפים, וכן הבין גם את דברי הפרמ"ג.

33. בקובץ הליכות שדה, גיליון 178 הביא הרב איזנטל בשם הרב אלישיב שכן הבין מהמקור חיים.

לשוננו: 'לצורך החמץ עם המצה בסל אחד ואז יכול לאכול החמץ על סמך שישייר מהמצה'.³⁴ אלא שאין הכרח להבין כך מדבריו, משום שהוא התייחס לעיסות שכבר היה בכל אחת מהן שיעור חלה, ואין הכרח שגם עיסות שלא היו חייבות בחלה תצטרפנה יחד בסל כשמקפידים עליהן.³⁵ לכאורה קשה, כיצד יכולים פוסקים אלו להכריע כנגד הראשונים שכתבו בפירוש שצירוף סל אינו מועיל לעיסות שמקפידים עליהן? ניתן ליישב זאת בשני אופנים:

ב'אבן ישראל'³⁶ הבין שלדעת הרמב"ם³⁷ צירוף סל מועיל רק לאחר האפייה, משום שהוא פועל באופן שונה מצירוף עיסות, וזו לשונו:

והחילוק פשוט דבעיסה בעינן לחלות שם עיסה, ובלי דין חבור לגוף אחד חסר בחלות שם עיסה, דשם עיסה היינו מחמשת רבעים קמח הנעשים לגוף אחד משא"כ לאחר אפיה דאז לא בעינן שם עיסה אלא דלא יחסר שיעורא ולזה שפיר מהני גם צירוף סל.

אפשר אם כן לומר שיש מחלוקת בין הרמב"ם לראשונים הנ"ל, וה'בית מאיר' ו'מקור חיים' נקטו כשיטת הרמב"ם. אלא שאם נאמר כך הרי ששיטה זו אינה להלכה, שכן למעשה הכריע ה'שלחן ערוך'³⁸ שצירוף סל מועיל גם ביחס לעיסות ולא רק ביחס למאפים. אפשרות נוספת, שהפוסקים שהתירו צירוף סל גם כשמקפידים על המאפים הבינו שהראשונים הנ"ל עסקו דווקא בצירוף סל של עיסות, אך צירוף מאפים בסל מצרף גם מאפים שמקפידים עליהן. כך פשט לשון ה'בית מאיר': 'אבל בנאפה כבר וכו'". אלא שחלוקה זו קשה, משום שנזדקק לומר שכאשר הראשונים דיברו על 'צירוף סל' בסתמא הם התכוונו רק לצירוף עיסות, אך דין צירוף סל במשנה (חלה פ"ב מ"ד) מתייחס לאיסוף המאפים מן התנור: 'אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה'. וחלק מן הראשונים אף הביאו שמקורו הוא מן הפסוק (במדבר טו, יט): 'והיה באכלכם מלחם הארץ'.³⁹ וקשה לומר שדברי הראשונים ביחס ל'צירוף סל' מתייחסים לצירוף עיסות בסל, בלא שהזכירו זאת.⁴⁰

-
34. פתרון זה אפשרי בחו"ל, מפני ששם מותר להפריש את החלה מהמאפים בסיום האכילה.
35. הסיבה לחשוב שדברי המקור חיים כן קשורים לענייננו היא שאין מדובר בסתם הפרשה משתי עיסות שיש בהן כשיעור, אלא בצירופן לעיסה אחת כך שתיחשב אכילת עיסת המצות כהמשך לאכילת עיסת החמץ, ולא נאמר שכבר סיים את אכילת עיסת החמץ בלא שהפריש. וממילא יש כאן ממש חיבור לעיסה אחת. גם ביד אפרים, או"ח סי' תקו סעי' ג, שדחה את הצעת המקור חיים, השתמש בסוגייתנו שעיסות שמקפידים עליהן אינן מצטרפות, משמע שהבין שכדי שנגדיר את העיסות לעיסה אחת שיש בה דין 'אוכל והולך וכו' אנן זקוקים לצירוף הדומה לחיבור לשיעור חלה.
36. אבן ישראל, הל' ביכורים פ"ו ה"ט.
37. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו ה"ז.
38. שו"ע, יו"ד סי' שכה סעי' א.
39. שאלתות, שאלתא עג; רי"ף, פסחים טו ע"ב; רא"ש, פסחים פ"ג סי' ו; רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו ה"ז. אכן בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' סח, נקט שדין צירוף סל אינו מלימוד זה אלא מסברה.
40. הדברים קשים יותר במאירי (שם) שהזכיר את צירוף הסל לצד הזכרת התנור 'וצריך שתדע שכל שביארנו בצירוף סל או תנור או השכה ונגיעה פירושו בשהן של אשה אחת שאם הן משל שתי נשים הואיל ומקפידות זו על זו בעירוב עיסתן אין דברים אלו מצטרפין'.

ד. הבנת דעת המזהירים

לפי השיטות שסוברות שמאפים שאינם ממין זהה מצטרפים על ידי סל, מובן מדוע הזהירו הפוסקים (המובאים בראש המאמר) את בעלי השמחות המקבלים עוגות רבות, וכן את מקבלי משלוחי המנות, שיש חשש שיצטרפו המאפים בידם ויתחייבו בחלה. אמנם לפי השיטות הסוברות שדווקא מאפים מאותו מין מצטרפים, לכאורה מדובר במקרים נדירים שאדם מקבל כשיעור מאותו סוג מאפה.

למרות האמור, אין הכרח לדייק שדעת כל הפוסקים שהזהירו מהצטרפות המאפים היא שגם מאפים ממינים שונים מצטרפים זה עם זה, משום שככל הנראה בעבר מגוון המאפים היה מצומצם יותר ולכן המציאות שאדם יקבל כשיעור מאותו סוג מאפה היתה מצויה יותר. לכך כמה ראיות:

- (א) המשנה עצמה כלל לא טרחה להזכיר את דין הקפדת אישה על שתי עיסות, והדין ביחס לצירוף מאפים ממינים שונים החל רק בדורות האחרונים.
- (ב) בעל ספר 'חלת לחם', הוא תלמידו של הרב לוברבוים שבספרו 'דרך החיים' היה הראשון להזהיר על צירוף העיסות. בספר 'חלת לחם' הוא אכן מעתיק את אזהרת רבו,⁴¹ למרות שהוא פוסק בפירוש שצירוף סל אינו מועיל לצרף עיסות שמקפיד עליהן.⁴²
- (ג) הרב אויערבך סבר בפירוש שמאפים מסוגים שונים אינם מצטרפים, ולמרות זאת מסופר שביקש להזהיר את הציבור מצירוף של מאפים המתקבלים במשלוחי המנות,⁴³ משמע שהייתה מצויה קבלת מאפים רבים מאותו סוג.

סיכום למעשה

יש מהאחרונים שסברו שגם מאפים שאינם מאותו הסוג מצטרפים יחד, משני טעמים: א. יש שסברו שדיני הקפדה לא נאמרו ביחס לצירוף סל, והוא מצרף גם מינים שונים (שו"ת 'אבן ישראל', הרב אלישיב). ב. יש שסברו שהקפדה נמדדת על פי נגיעה, ואנשים פחות מקפידים שהמאפים לא ייגעו זה בזה ('לקט העומר', הרב אליהו). אמנם, פשוטות ההלכה היא שרק מאפים מאותו סוג מצטרפים לשיעור חלה, ולעניין זה ייחשבו כל המאפים שמבחינת המשתמש זהים וההבדלים ביניהם מינוריים, כגון: עוגות שוקולד עם מתכונים מעט שונים - כמאפים שמצטרפים יחד. אולם מאפים שאינם מאותו סוג, אינם מצטרפים יחד לחלה (כך פסקו ב'ישועות יעקב', 'יד אפרים', וכך גם הכריע הרב אויערבך להלכה). ולפיכך נדירים המקרים שבהם אדם יקבל מאפים מאנשים שונים והם יצטרפו אצלו לשיעור חלה.



41. חלת לחם, פ"ה סעי' יב.

42. חלת לחם, פ"ה סעי' ה.

43. בהליכות שלמה, פ"ט הערה 60, הובא שהרב אויערבך ביקש מהרב טוקצ'נסקי להוסיף אזהרה זו בלוח ארץ ישראל.



אג' יהודה הלר

הגדרת המין במשפחת הדלועיים¹

רקע

משפחת הדלועיים הינה משפחה גדולה המונה מיני צמחים רבים בהם: אבטיח, דלעת, מלון, מלפפון וקישוא. משפחה זו מאופיינת בשונות גדולה בצורת העלים, הפרי והטעמים, עד כדי כך שהיא מוגדרת כמשפחה בעלת השונות הגדולה ביותר בעולם הצומח. בתוך הסוג דלעת ניתן למצוא צמחים משתרעים עם פרי במשקל מאות ק"ג, לצד צמחים שיחיים עם פירות קטנים במשקל של מאות גרם. אבטיחים קטנטנים בגודל כף יד, לצד אבטיחי ענק. ההגדרות ההלכתיות להגדרת המין אינן חופפות את ההגדרות המדעיות. כך, למרות שמבחינה בוטנית נחשבים אבטיח, מלון, מלפפון, קישוא ודלעת באותה משפחה, היחס ההלכתי אליהם הוא כאל מינים שונים שאסור להרכיבם זה בזה או לזרעם ביחד.² גם בדברי חז"ל ניכר שהסיווג של משפחה זו מורכב. במשניות ובתוספתא העוסקות בחלוקת המינים לגבי כלאיים,³ יש דיונים ביחס לאבטיחים, מלפפונים, דלעות וקישואים. יצוין, מוסכם שהמשנה לא התכוונה לקישוא ולדלעת המקובלים כיום, מכיוון שאלו הגיעו מאמריקה במאות השנים האחרונות. מבין המינים המצויים בימינו כיום, מקובל שמלפפון הפקוס⁴ (*Cucumis melo flexuosus Group*), המלון (*Cucumis melo*), דלעת הבקבוק (קרא) (*Lagenaria siceraria*), האבטיח (*Citrullus lanatus*) וייתכן שגם המלפפון⁵ (*Cucumis sativus*), היו בארץ ישראל גם בעבר הרחוק ובתקופת חז"ל. הגדרת המין ההלכתית קשורה בעיקר לצורת העלה, צורת הפרי וטעם הפרי.⁶ ונקבעת על פי דמיון בעלה או בפרי וכן בטעם.⁷ לעומת זאת, החלוקה הבוטנית המקובלת כיום עוסקת בעיקר בדמיון בפרח ובאברי הרבייה, עם מעט התייחסות גם לגנטיקה של הצמחים. כך יוצא שהחלוקה הבוטנית מתייחסת בעיקר למופע עקרוני שקיים בפרח וכן לגנטיקה, אך לא בהכרח לדמיון בעלים ובפרי, וכפועל יוצא לא תהיה בהכרח זהה להגדרה ההלכתית. דבר זה שנכון בכל עולם הצומח, משמעותי יותר בדלועיים להם תכונה של שונות גדולה במופע, אפילו באותו המין הבוטני. מעבר לכך, השמות שהתקבעו ביחס למינים שונים במשפחת הדלועיים עלולים להטעות, היות ששם

1. ראה סקירות קודמות בנושא: ד"ר אביחיל גרינברגר, 'דלעת', אמונת עתיך 24 (תשנ"ח), עמ' 35-36; 'הרכבה בירקות: טכנולוגיה חדשה בישראל', אמונת עתיך 95 (תשע"ד), עמ' 27-30.
2. ראה מאמרו של הרב יהודה עמיחי, 'הרכבות בירקות', אמונת עתיך 23 (תשנ"ח), עמ' 30-35.
3. משנה, כלאים פ"א מ"ב; תוספתא, כלאים פ"א; ירושלמי, כלאים פ"א ה"ב.
4. נקרא גם בשמות נוספים: מלפפון ארמני, מלון הפקוס, מלון הקתא, מלפפון מקראי או מלפפון ערבי.
5. לגבי המלפפון של זמננו, יש סוברים שהוא לא היה בארץ בתקופת חז"ל המוקדמת. ראה: 'דלועיי המאכל של חז"ל וזיהויים הטקסונומי', מאמר מקוון.
6. רמב"ם, הל' כלאים פ"ג ה"ד.
7. רמב"ם, שם.

זה לא בהכרח אומר שמדובר במין זהה או במראה זהה. לדוגמה, המין הקרוי מלון חורפי כלל אינו שייך למין הבוטני של המלון, שונה ממנו במראה משמעותית, וספק גדול אם נחשב מינו מבחינה הלכתית. גם בדלעות ישנן דלעות כדוגמת דלעת ערמונים ודלעת טריפוליטאית, שקרויות שתיהן דלעת, אך שונות בעלים ובפרי. הגדרת המין לפי ההלכה חשובה מאוד ומשפיעה על מספר הלכות:

(א) כלאי זרעים: אסור לזרוע ביחד מינים שנחשבים כמין שונה מבחינת ההלכה. לדוגמה, מוסכם על הפוסקים שדלעת ואבטיח נחשבים כשני מינים וצריך להרחיק ביניהם, אולם גם חלק מהדלעות שונות משמעותית, ונשאלת שאלה האם יחשבו כאותו המין ויהיה מותר לשותלן בלא הרחקה.

(ב) מין המתפשט: מין שנחשב מתפשט ממשפחת הדלועיים דורש הרחקה גדולה יותר ממין רגיל.⁸ לפיכך צריך להכריע מי מהמינים יוגדר כמין המתפשט ומי לא.

(ג) הפרשת תרומות ומעשרות: הפרשה מפרי אחד על פרי אחר אפשרית רק אם שניהם שייכים לאותו המין הלכתי.⁹ לפיכך, לפני הפרשה מסוג פרי אחד על השני, יש לברר האם נחשבים כאותו המין הלכתי.



שתיל אבטיח מורכב. החלק העליון (רוכב) מעל הקליפס נלקח מצמח אבטיח קטן והורכב על צמח דלעת קטן (כנה) - תחתית הגבעול ובית השורשים. הקליפס שומר על נקודת החיבור שלא תתפרק. הצמח המשותף מתפתח יחד בשדה כאשר עיקר הצמח-העלים והפרי יהיו מהאבטיח, ואילו תחתית הגבעול והשורשים יהיו מצמח הדלעת.

(ד) כלאי הרכבה: משפחת הדלועיים מהווה כיום מקור עיקרי לבעיות בתחום כלאי הרכבה. בכל שנה מורכבים צמחים רבים ממשפחה זו על צמחי כנות דלעת עמידה רייקרי כדי להתמודד עם מחלות קרקע שונות. הדבר נכון בעיקר לאבטיח ומלפפון, ובמידה מועטה למלון. היות שלפי ההלכה הרכבת מין בשאינו מינו אסורה, אך הפרי עצמו מותר לאכילה,¹⁰ הנושא פחות מוכר לציבור הרחב, אולם לחקלאים ולמשתלות הוא מהווה בעיה.¹¹ בעולם ישנם מינים שונים שמשמשים ככנה מסחרית, או שמוזכרים ככאלה שעשויים להתאים בעתיד. היות שבמשפחת הדלועיים עשויים להיות זנים שונים מאותו המין, שיוגדרו כאסורים זה בזה מבחינת כלאיים, יש לבחון כל מקרה לגופו. לדוגמה, במלפפון ישנו מין הקרוי מלפפון כוכב (*Sicyos angulatus*) שיכול להתאים להרכבה עם מלפפון, אך לא בטוח שגם הלכתית ייחשב כמלפפון. גם כנות שמוזכרות כמתאימות למלון, שייכות למיני מלון שונים, שלא ברור אם יוגדרו מלון גם הלכתית. חשוב לציין שלצורך הצלחת ההרכבה, דרושה קרבה גנטית,¹² ובדרך

8. משנה, כלאים פ"ב הי"א; הלכות הארץ, עמ' 172; וראה מאמרו של הרב אהוד אחיטוב, 'הרחקה בין תירס לדלעת', אמונת עתיך 24 (תשנ"ח), עמ' 29-34.
9. משנה, תרומות פ"ד מ"ב; הלכות הארץ, עמ' 37.
10. שו"ע, יו"ד סי' רצה סעי' ז.
11. ראה במאמרו של הרב יהודה עמיחי, 'הרכבות בירקות', אמונת עתיך 23 (תשנ"ח), עמ' 30-35, שהביא אופנים להתיר בשעת הצורך.
12. ראה לדוגמה במאמר: Identifying Molecular Markers of Successful Graft Union Formation and Compatibility (2020).

כלל לא ניתן להרכיב סוגים (Genus) שונים מבחינה בוטנית.¹³ לפיכך, המציאות במשפחת הדלועיים בה יש שונות גדולה במראה הצמחים והפרי, גם בצמחים קרובים גנטית, יכולה להוביל לבעיות הלכתיות, כאשר ישנה הרכבה שמצליחה ומתאימה מבחינה מקצועית עקב הקרבה הגנטית, אך מוגדרת ככלאיים מבחינה הלכתית. דבר דומה מתרחש במשפחת הוורדיים בעצי הפרי הנשירים, אליה משתייכים האגס, החבוש, המשמש, השקד, האפרסק ועוד.

במאמר הקרוב נסקור את מאפייני הצמחים השונים במשפחת הדלועיים, החלוקה שלהם לקבוצות שדומות במראה העלה והפרי ובמאפיינים אחרים, ולבסוף נביא את ההכרעה ההלכתית לגבי החלוקה שלהם למינים, לפי הכרעת הרב יהודה עמיחי. כתיבת המאמר לוותה בסיורים בשטחים בהם מגדלים דלועיים שונים,¹⁴ ובנוסף קבלת מידע ממומחים-תודתנו לפרופ' הארי פריס על המידע. תודה גם לרב דוד אייגנר, על הסיוע למאמר.

א. חלוקת הדלועיים מבחינה בוטאנית ותיאור המאפיינים הכלליים במשפחת הדלועיים

בבוטניקה ישנן רמות חלוקה שונות: משפחה-סוג-מין. לצמחים במשפחה יש דמיון כללי, בסוג דמיון רב יותר, עד למין בו יש דמיון רב בין הצמחים. כפי שהוסבר לעיל, הדמיון מתבטא בעיקר בפרח ובאיברי הרבייה, אך לאו דווקא בעלים, בפרי ובטעם באופן שיוגדר כמין אחד בהלכה. עם זאת, ייתכן מצב בו צמחים משתייכים אפילו לסוגים שונים, אולם הלכתית ייחשבו כאותו המין. משפחת הדלועיים נקראת בסיווג הבוטני Cucurbitaceae. בתוכה נתייחס בעיקר למספר סוגים (Genus) נפוצים שרלוונטים למאמרנו: *Cucumis*, *Lagenaria* -1 *Cucurbita*, *Citrullus*.

סוג 1: *Cucumis*: אליו שייכים מלון, מלפפון ומלפפון פקוס, כולם בעלי צימוח שרוע.

סוג 2: *Citrullus*: אליו שייכים אבטיח ואבטיח פקועה. כולם בעלי צימוח שרוע.

סוג 3: *Cucurbita*: אליו שייכים דלעת וקישוא שמוצאם מאמריקה.

בתוך הסוג *Cucurbita* ישנם מספר מינים (Species) שונים בצורה ניכרת:

א) *moschata*: אליו שייכים דלורית, דלעת טריפולטאית, דלעת פרובאנס ודלעת נאפולי - בעלות צימוח שרוע ומתפשט.

ב) *maxima*: אליו שייכת דלעת יפנית (זן אמורו, טיפוס הוקאידו) שהיא חצי שיחית, וכנות הדלעת שהם מכלוא *maxima*moschata*.

ג) *pepo*: אליו שייכים קישואים שונים ודלעות שיחיות כדוגמת דלעת ערמונים - בעלי צימוח שיחי או חצי שיחי

סוג 4: *Lagenaria*: אליו שייכת דלעת הבקבוק - בעלת צימוח שרוע ומתפשט.

13. הרכבה חריגה היא של האגס על החבוש שהם שני סוגים שונים. יצוין, היום מנסים באמצעים שונים להרכיב גם במרחקים גנטיים גדולים יותר.

14. תודתנו למשק חוביזה בכפר בן-נון על הסיוע הרב.



פרחים נקביים של מינים ממשפחת הדלועיים:
מימין שני פרחים של כנות דלעת, אבטיח,
מלפפון ומלון. בהמשך הגידול, החלק התחתון
מתפתח ומהווה את הפרי

ישנם מאפיינים כללים שנכונים לכלל צמחי משפחת הדלועיים, או לרובם הגדול. מאפיינים אלו כוללים מספר תכונות. ראשית, מאופיינים הצמחים ממשפחה זו בצימוח נמרץ ומהיר. בנוסף, בדרך כלל יהיו לפרחים עלי כותרת צהובים, ברוב המקרים גדולים. תכונה מעניינת במשפחה זו, היא שהפרח הנקבי מתפתח כפרי קטן ועליו עלי כותרת צהובים. לכן, ניתן לראות בדרך כלל כבר בשלב הפריחה והחנטה, את צורתו הכללית של הפרי.¹⁵ בנוסף, הפריחה היא של פרחים זכריים ונקביים בנפרד. ברוב המקרים

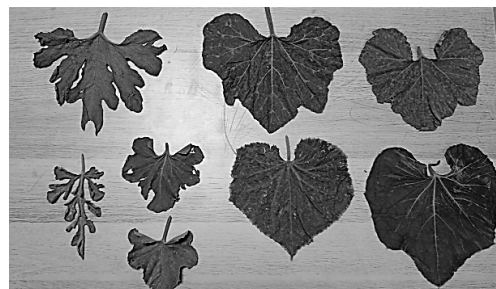
שניהם באותו הצמח ולעיתים בצמחים נפרדים. בדרך כלל מניבים הצמחים בתקופת החום באביב-קיץ, ופחות מתאימים לגידול בקור. אולם הדלעת נחשבת כעמידה יותר ממינים אחרים לקור. בנוסף, כפי שצוין לעיל מאופיינת משפחת הדלועיים בשונות גדולה בצורת הפרי והצמח, אפילו בין זנים שונים באותו המין.

ב. מאפיינים שמשתנים בין הקבוצות והמינים השונים במשפחת הדלועיים

למרות השונות הרבה, ניתן לחלק את הדלועיים למספר קבוצות לפי תכונות כלליות אשר עשויות לסייע בהגדרת חלוקת המינים לפי ההלכה. התמונות המצורפות באות לסייע להבנה, אך מטבע הדברים לא תמיד ניתן להבין מהן את המציאות במלואה. (א) צורת העלה: העלה נראה לעיתים עם מופע מצולע - עלים שלמים בגדלים שונים: במלון ובמלפפון - העלה מצולע אך קטן, ובחלק מהדלעות יש מופע דומה אך בעלים גדולים. לעומת זאת ישנו מופע מפורץ/מאוצבע כפי שיש באבטיח שהעלה לא שלם אלא גזור. עלה מפורץ, אך שונה במראהו וגדול בהרבה, ישנו גם לקישואים ולחלק מהדלעות - דלעת ערמונים ודלעות מהמין pepo.



עלים של שני זני מלפפון מימין (נענע וקניגסטאר), בהשוואה לעלה מלון (פרלינה) משמאל. עלה המלון פחות מחודד למטה, ובנוסף מקופל באופן שקשה ליישר אותו (ניכר בתמונה), אולם בשדה ובמציאות מופע העלים דומה יותר ממה שניכר בתמונה



למעלה מימין - עלים של דלעת יפנית, דלעת טריפולטאית ודלעת ערמונים. למטה מימין - עלה של דלעת הבקבוק, עלה מלפפון (גדול יחסית), עלים של מלון, עלה אבטיח

15. דבר זה מתאים לנאמר על בוצין 'מקיטפא ידיע' (ברכות מח ע"א).

(ב) ניקוד כסף: בחלק מהמינים ישנו מופע של הכספה בפני העלה. תכונה זו קיימת בכנות הדלעת המקובלות, בחלק מהקישואים, ובדלעות שונות.

(ג) צימוח שיחי או שרוע מתפשט: חלק ממניי הדלועים, ורוב המינים המסחריים בארץ, גדלים בצורה שרועה מתפשטת - מלפפון, אבטיח, מלון, דלורית וכן כנות הדלעת הנפוצות. מינים אחרים גדלים כשיח - כלומר ענפים רבים היוצאים כלפי מעלה מהמרכז. ביניהם ניתן לציין את מרבית הקישואים, דלעת ערמונים ועוד. תכונה זו משפיעה על הגדרת המינים ביחס להרחקות הנדרשות בכלאי זרעים. צמחים משתרעים ממשפחת הדלועיים צריכים הרחקה גדולה של שתי אמות (96 ס"מ) מצמחי ירקות אחרים,¹⁶ שלא כצמחים שיחיים ממשפחת הדלועיים כדוגמת הקישוא.¹⁷ המציאות בה ישנם מינים שדומים בצורתם, אך שונים בתכונה זו, מעלה שאלה האם דבר זה ישפיע על הגדרת המין שלהם (ראה תמונות 1-2 בכריכה האחורית).



צימוח שיחי של
דלעת ערמונים



צימוח מתפשט של
מלון

(ד) צורת הפרי בדלעות: המראה של פירות שונים הקרויים דלעת, שונה מאוד בצורה, בגודל, בצבע ובמרקם. באנגלית ישנם ביטויים נפרדים לסוגי פרי שונים, וחלוקות שונות בתוך קבוצת הדלעות: Pumpkins: דלעות עגולות (יכול להיות מינים שונים) Squash: דלעות לא עגולות (מוארכות) או קישואים.

Gourd: פרי שבבשלותו יבש ולא אכיל או דלעת שאינה שייכת לסוג הדלעת (*Cucurbita*). לדוגמה

דלעת הבקבוק). כפי שצוין לעיל, דמיון בצורת הפרי הוא אחד מהקריטריונים לקביעת המין לפי ההלכה, ולפיכך יוכל להשפיע מאוד.

(ה) שלב אכילת הפרי: גם בכך ישנם הבדלים בין מינים שונים, כאשר חלק נאכלים בשלב צעיר וחלק בשלב ההבשלה. למעשה קיימים שני צמדים עיקריים: מלפפון-מלון וקישוא-דלעת. הצמד מלפפון-מלון דומה גנטית (שייך לאותו סוג). המלפפון נאכל בשלב הצעיר ולפני הבשלה והמלון בשלב הבשלות. מופע הפרי של המלפפון בשלב הבוגר מזכיר ברמה מסוימת מלון, אם כי ישנה שונות רבה ביניהם, ובנוסף מזכיר מעט בריחו ובטעמו מלון. תופעה דומה יש בצמד קישוא-דלעת, השייכים למינים דומים, שחלקם נאכלים בשלב צעיר (קישוא) וחלקם בשלב הבוגר והבשל (דלעת). במקרה זה לעיתים מדובר בהעדפות של הציבור, ויש אפשרות לאכול את הפרי גם בשלב השני. לדוגמה, בדלורית הנאכלת בדרך כלל כדלעת (בשלה), השלב הצעיר מזכיר קישוא, ויש הטוענים שהוא אפילו טעים יותר מקישוא רגיל.

16. ואם מדובר בשני מינים מתפשטים, יש צורך בארבע אמות. הלכות הארץ עמ' 172 לפי ארץ חמדה עמ' פט-צ; אולם ראה חזו"א דיני כלאים אות א.

17. הקישוא מוזכר בחלק מהפוסקים כירק מתפשט, אולם המינים המסחריים הנפוצים בארץ מתפתחים כשיח ולא מתפשטים.

(ו) טעם:¹⁸ ישנו טעם בסיסי לדלעות השונות, אולם יש מאפייני טעם שונים לכל מין. ל-*moschata* יש טעם חזק שלעיתים אפילו נחשב כחריף או מסריח. זהו גם מקור שמו (מוסק). למקסימה טעם איכותי ביותר, והוא אהוב מאוד באזורים המתאימים לדרישות הגידול שלו. ל-*pepo* יש טעם שמזכיר ערמונים קטנים, בייחוד בדלעת הערמונים שהיא זן השייך למין זה. אחת הבעיות לגבי הטעם בדלעות הוא, שהפרי נאכל בדרך כלל בתוך תבשיל ולפיכך לא תמיד מוכר בטעם הבסיסי. תכונה זו גורמת חוסר היכרות עם טעמם השונה של חלק מהדלעות.

ג. מיון משפחת הדלועיים

בבואנו לנסות לסכם את המופעים השונים במשפחת הדלועיים ניתן לסכם את קבוצות הצמחים לקבוצות בהן ישנו דמיון גבוה, חלקם הוגדרו כבר כאותו המין, ובחלקם ישנו צורך בבירור.

קבוצה 1: אבטיח (*Citrullus*). לכל הצמחים בקבוצה זו מופע עלים דומה, ובנוסף טעם בסיסי דומה. לפיכך, מקובל שהאבטיחים המסחריים נחשבים כאותו המין, אולם נחשבים לכלאיים עם מינים מסחריים אחרים ממשפחת הדלועיים כדוגמת מלפפון ומלון. ביחס למיני בר,¹⁹ ישנם מינים עם טעם פגום וכן מראה מעט שונה. לפיכך צריך לברר לגביהם שאכן ייחשבו ממין אבטיח וכן שאינם נחשבים כסרק. בנוסף, ישנם מספר מופעי פרי שייתכן שיעלו שאלות ביחס להגדרת המין שלהם. מבין הכנות שנבחנות כיום על מנת למצוא פתרון הלכתי להרכבת אבטיח,²⁰ יש כנות השייכות למיני בר שונים, שנבדקו הלכתית ונמצאו כמתאימות להלכתית לאבטיח, היות שיש מספיק דמיון במראה ובטעם ביניהן לאבטיח מסחרי.

קבוצה 2: מלפפון, מלון, מלפפון פקוס (מלון הקתא) (*Cucumis*). קבוצה זו שייכת לסוג בוטני זהה (*Cucumis*). המינים בקבוצה זו דומים מפני שהם בעלי צימוח משתרע, ובעלי צורת עלה דמויית לב. ניתן לחלק קבוצה זו לארבע תת קבוצות: (א) מלפפון: ישנם זנים שונים של מלפפון, השונים בעיקר בגודל הפרי. מכל מקום לכולם עלים וטעם דומים, והם נחשבים כאותו המין.

(ב) מלון מסחרי: ישנם זנים שונים כדוגמת טיפוס גליה, אננס וקסבה, אולם לכולם דמיון כללי בעלים וכן בטעם, ולפיכך נחשבים כאותו המין. יצוין, לטיפול קסבה עלה מעט גדול יותר ומופע צימוח מעט שונה, אולם היחס אליהם הוא כאל אותו המין. ביחס למלון ומלפפון רגיל, אמנם בבגרות המלפפון הפרי מצהיב ומקבל ריח שמזכיר מלון, אך עדיין הדמיון אינו מספיק.²¹ יצוין, יש גם גידול נישה של מלונים לאכילה בשלב הצעיר, כשהטענה היא שהטעם מזכיר מלפפון פקוס או רגיל.

18. תודתנו לפרופ' הארי פריס שסיפק לנו את המידע המפורט בעניין.

19. לדוגמה, זני אבטיח פקועה, מיני אבטיח אוסטרליים ועוד.

20. שכפי שנכתב לעיל, מורכב כיום ברובו המוחלט על כנות דלעת.

21. הרב יהודה עמיחי, בע"פ.

ג) מלפפון פקוס: שייך לאותו מין בוטני של המלון, ודומה לו בעלים וכן בטעם הבסיסי. לאור זאת הוא נחשב כמינו של המלון והם אינם כלאיים זה בזה.²² אולם בגלל הדמיון של מלפפון פקוס, גם למלפפון רגיל במראה ובטעם בשלב הצעיר, הוא לא ייחשב כלאיים גם עם המלפפון הרגיל.²³

ד) טיפוסים מיוחדים או זני בר: מינים נוספים הקיימים כיום הם מלון קיוואנו ומלון חורפי. מלון קיוואנו (*Cucumis metuliferus*), קרוי גם מלפפון אפריקני, דומה במופע העלים למלון ומלפפון אולם שונה מאוד במראה הפרי, וטעמו מוזכר כטעם מלפפון מתוק. לכן, סיווגו המדויק דורש הכרעה הלכתית. מין נוסף הקרוי מלון חורפי שייך בכלל לסוג אחר (*Benincasa*), מראה העלים דומה, אך הוא שונה בצורת הפרי והטעם. היחס אליו בעולם היא כאל דלעת. גם למין זה דרוש בירור הלכתי לצורך הכרעה בדינו.

קבוצה 3: דלעות משתרעות - טריפולטאית, דלורית, פרובנס, נאפולי, דלעת הבקבוק. הסיווג של קבוצה זו מורכב יותר שכן הוא כולל מינים ששייכים בוטנית לסוגים שונים, באופן שגורם לשינוי במראה. לכן, למרות דמיון כללי ביניהם לא בטוח שההגדרה ההלכתית תהיה זהה. מופע העלה הכללי בקבוצה זו דומה, אולם שונה בגודלו וכן בגוון הצבע, כאשר לחלק הכספה (ניקוד כסף) ולחלק לא. ניתן לחלק קבוצה זו לשתי תת קבוצות:

א) דלורית, דלעת טריפולטאית, דלעת נאפולי ופרובנס - שייכות למין *moschata*. המופע הכללי של העלה דומה, אך לחלקן כמו הדלעת הטריפולטאית, עלה כהה יותר ומוכסף - ולדלורית עלה מעט שונה, ובדרך כלל לא מוכסף. גם צבע הציפה והמרקם של דלעות אלו דומה באופן יחסי, אם כי ישנם הבדלים מסוימים, ויש דמיון גדול יותר בציפה של טריפולי, פרובנס ונאפולי ביחס לדלורית. המופע החיצוני של הפירות בקבוצה זו שונה יחסית, בצבע בטעם, בצורה ובגודל. בנוסף, מקובל שלמין *moschata* שאליו משתייכות כל הדלעות לעיל, טעם בסיסי דומה וזהו גם מקור השם (מוסק), אולם עדיין ישנם הבדלים בטעם בין המינים.

ב) דלעת הקרא (דלעת הבקבוק) רחוקה יחסית בוטנית מהדלעות הקודמות, ומשתייכת לסוג בוטני אחר. צורת העלה שלה דמוי לב ואינו דומה לגמרי למופע הרגיל בדלעות. בנוסף, הצימוח שלה משתרע מאוד, ויש שכתבו שהיא הדלעת היוונית המופיעה במשנה.²⁴ גם מופע הפרי, המרקם שלו וטעמו שונים מהדלעות האחרות. בנוסף, צבע הפרחים של דלעת זו הוא לבן ולא צהוב. כל אלו מצריכים בירור הלכתי, האם היא תיחשב כמינו של הדלעות האחרות בקבוצה זו (ראה תמונות פרי בכריכה האחורית, תמונות 3-5).

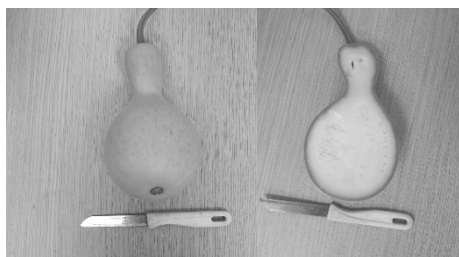
כנות הדלעת שעליהן מרכיבים כיום אבטיח, מלפפון ומלון הן מכלול *moschata*maxima* בעלות עלה גדול ומוכסף שמזכיר את הדלעת הטריפולטאית.²⁵ מכל מקום, אין כל כך משמעות לשאלה האם ייחשבו כמין הדלעות המסחריות, היות שהמינים שמרכיבים אותם עליהם, הם מלפפון, אבטיח ומלון שוודאי אינם ממינים.

22. ד"ר מרדכי שומרון, 'סקירה על מלפפון הפקוס', אמונת עתיד 145 (תשפ"ה).

23. הרב יהודה עמיחי, בע"פ. ראה הלכות הארץ, עמ' 202 הערה 202.

24. ראה מאמרו של הרב אהוד אחיטוב, 'הרחקה בין תירס לדלעת', אמונת עתיד 24 (תשנ"ח), עמ' 29-34.

25. ביחס לפרי, נכון להיום לא הצלחנו לקבל מהם פרי.



פרי של דלעת הבקבוק במבט מבפנים
(מימין ומבחוץ)



עלה דלעת הבקבוק (קרא) מימין,
עלה דלעת נאפולי משמאל

קבוצה 4: דלעות שיחיות: דלעות אלו משתייכות כמעט כולן למין הבוטני pepo. הן שונות משמעותית מדלעות אחרות גם במופע העלים וגם במופע הפרי. גם קבוצה זו ניתן לחלק למספר תתי קבוצות:

(א) דלעות מהמין pepo: בעלות עלה מאוצבע וגדול. מקובל שלמין pepo אליו רובן משתייכות, יש טעם בסיס אחר המזכיר ערמונים. דלעות אלו כוללות את דלעת הערמונים, אורנג'טי, ומיני פאם.

(ב) דלעת יפנית (אמורו, טיפוס הוקאידו): שייכת למין maxima, מופע העלים שלה שונה, ומזכיר את הדלעות המתפשטות, אך עדיין שונה מהם. הפרי שלה כתום ושונה מפירות הדלעות האחרות בקבוצה. (ראה תמונות פרי בכריכה האחורית (תמונות 3-5))

(ג) דלעות נוי: בדרך כלל שייכות למין pepo, ומקובל שהפרי שלהן יבש ולא אכיל כמעט בשלב ההבשלה. אולם, חסרים לגביהם פרטים מדויקים. יצוין, דלעות נוי נמכרות פעמים רבות כתערובת של זנים שונים, ולכן עולה חשש שבתוכן יש מיני מאכל באופן שייצור תערובת כלאיים אסורה.

בתוך קבוצה זו יש הבדל גדול בצורת הפרי, וכן בטעם.²⁶ לכן, נדרשת הכרעה הלכתית כדי להכריע שדלעות שונות בקבוצה זו, נחשבות כאותו המין. קבוצה זו אינה משתרעת, ולכן לא תיחשב כמין המתפשט לעניין כלאי זרעים. לגבי דלעת אורנג'טי שהיא שיחית למחצה, ויש לה סוג של התפשטות צריך הכרעה הלכתית בעניין.

קבוצה 5: קישוא: כלל הקישואים המסחריים בארץ, שייכים למין pepo בדומה לדלעות השיחיות. עלי הקישוא הינם מפורצים ודומים לעלי הדלעות השיחיות, אולם הפרי שונה ובעל טעם ייחודי. בקישוא יש קבוצות שונות בהתאם למראה הפרי - צילינדר, בלאדי ועגול, אולם הן צורות שונות של אותו פרי ולכן נחשבות הלכתית כאותו המין. יצוין, ייתכן שבבשלות הפרי הוא יהיה דומה לחלק מהדלעות, שכן הוא נאכל בעודו צעיר אך יכול להבשיל. דבר זה יצריך ברור האם ייתכן שייחשב כמינן של חלק מהדלעות. קישוא שלא ברור האם ייחשב כאותו המין של שאר הקישואים, הוא קישוא פטיפאן/פטיסון. לקישוא זה מופע פרי שונה מאוד, וכן שינוי מסוים במופע העלים.

26. למרות הדמיון הבסיסי.

ד. הכרעה הלכתית

לצורך ההכרעה ההלכתית של חלוקת המין בתוך הדלעות השונות, הובאו עלים ופירות לרב יהודה עמיחי וצוות רבני המכון. לאחר בירור צורת הצימוח, מופעי העלה, הפרי והטעם, חולקו הדלעות למספר קבוצות. כל קבוצה, נחשבת כאותו המין בתוכה, אך נחשבת כלאיים עם הקבוצות האחרות:

(א) דלעת טריפולטאית (הדלעת הנפוצה), דלעת נאפולי ודלעת פרובאנס - דמיון גבוה בעלים ובטעם. אמנם ישנו שוני מסוים בצורת הפרי החיצונית, אך עדיין יש דמיון במיקום בית הזרעים והמרקם הפנימי שלו.

(ב) דלורית - דמיון בעלים לדלעות מקבוצה 1, אבל טעם הפרי וצורתו שונה. לכן, מוגדרת כמין נפרד מקבוצה 1, מספק.

(ג) דלעת יפנית (אמורו, טיפוס הוקאידו) - דמיון מסוים בעלים לדלעות הקודמות, אבל פרי שונה במראה וכן בטעם. בנוסף, גם צורת הצימוח השיחית ששונה מהדלעות הקודמות, מהווה שיקול להחשיבה כמין נפרד.

(ד) דלעת ערמונים - שוני בעלים, בפרי ובטעם מהדלעות הקודמות. ובנוסף, צורת צימוח שיחית, ולכן יש להחשיבה כמין נפרד.

(ה) דלעת הבקבוק - שוני בעלים (למרות דמיון כללי), ובעיקר שוני בצורת הפרי וטעמו ביחס לדלעות האחרות, ולכן יש להחשיבה כמין נפרד.

ה. טבלה מסכמת

בטבלה להלן, לכל קבוצה מאפיינים כלליים דומים, אולם רק המינים שבתוך כל תת קבוצה נחשבים הלכתית כאותו המין ביניהם. סה"כ מתקבלים תשע קבוצות מינים (תתי קבוצות) שייחשבו כמין נפרד מבחינה הלכתית.

קבוצה	תת קבוצה	שם מקובל	מין בוטאני	צורת עלה	צורת צימוח
מלפפון ומלון	מלפפון	מלפפון	<i>Cucumis Sativus</i>	דמוי לב	שרוע
	ומלפפון פקוס ²⁸	מלפפון פקוס	<i>Cucumis melo Flexuosus</i>	דמוי לב כפוף	שרוע
	מלון מסחרי ופקוס ²⁷	גליה/ אננס / קסבה	<i>Cucumis melo</i>	דמוי לב כפוף	שרוע
		מלפפון פקוס	<i>Cucumis melo Flexuosus</i>	דמוי לב כפוף	שרוע
אבטיח	אבטיח מסחרי		<i>Citrullus lanatus</i>	מפורץ קטן	שרוע

²⁷ מלפפון פקוס בשלב הבוגר, מזכיר בטעמו ובצורה פנימית מלון, ואילו בשלב הצעיר מזכיר מלפפון. לפיכך הכריע הרב עמיחי שהוא לא כלאיים עם שניהם. מלון ומלפפון לעומת זאת, ייחשבו כלאים זה בזה. ראה הלכות הארץ, עמ' 202 הערה 202.

דלעות מהמין <i>moschata</i>	טריפולי, נאפולי ופרובאנס	<i>Cucurbita moschata</i>	דמוי לב גדול	שרוע
דלעות משתרעות	דלורית	<i>Cucurbita moschata</i>	דמוי לב גדול	שרוע
	דלעת הבקבוק (קרא)	<i>Lagenaria siceraria</i>	דמוי לב גדול מעוגל	שרוע
דלעות שיחיות	ערמונים	<i>pepo Cucurbita</i>	מאוצבע גדול	שיחי/חצי שיחי
	יפנית (אמורו)	<i>Cucurbita maxima</i>	דמוי לב גדול מעוגל	שיחי/חצי שיחי
קישוא	קישוא	<i>pepo Cucurbita</i>	מאוצבע גדול	שיחי

מינים שלא הוכרעו עדיין (במינים אלו יש להכריע האם ייחשבו כאותו המין של הקבוצה שלהם):

קבוצה	תת קבוצה	שם מקובל	מין בוטאני	צורת עלה	צורת צימוח
מלפפון ומלון	מלון קיוואנו		<i>Cucumis metuliferus</i>	דמוי לב כפוף	שרוע
	מלון חורפי ²⁸		<i>Benincasa hispida</i>	דמוי לב כפוף	שרוע
אבטיח	אבטיחי בר ²⁹	שמות שונים	<i>Citrullus</i>	מפורץ קטן	שרוע
	אבטיח פקועה	פקועה	<i>Citrullus colocynthis</i>	מפורץ קטן	שרוע
דלעות שיחיות		אורנג'טי	<i>Cucurbita pepo</i>	מאוצבע גדול	חצי שיחי
		מיני פאם	<i>Cucurbita pepo</i>	מאוצבע גדול	שיחי
	דלעות נוי		<i>Cucurbita pepo</i>	מאוצבע גדול	שיחי
קישוא	קישוא פטיסון/פטיפאן		<i>Cucurbita pepo</i>		

28. מין זה רחוק בוטנית מהמלון והמלפפון, אולם נכתב בקבוצה זו עקב דמיון מסוים בעלים.

29. כפי שצוין חלק מאבטיחי הבר שנבחנו ככנות לאבטיח, נמצאו נחשבים כמינו, אולם יש לבחון לכל מין בר נוסף מחדש.

סיכום

משפחת הדלועיים מאופיינת במופעים שונים בעלים, בפרי ובאופן הצימוח. לפיכך, נדרשת זהירות בקביעת המין ההלכתי של מינים המשתייכים אליה. בנוסף, צמחים שונים קרויים באותו שם כללי, כדוגמת דלעת, אולם שונים במראה ובטעם. קביעת המין חיונית בין השאר לידיעה האם ניתן לשתול מיני דלועיים שונים בסמיכות וכן האם ניתן להרכיב אותם אחד עם השני. במאמר זה סקרנו מינים מרכזיים במשפחת הדלועיים, והבאנו את הכרעת ההלכה ביחס לסיווג המינים ברבים מהם. לאור המורכבות בהגדרת המין במשפחה זו, יש צורך בבירור נפרד לגבי מינים חדשים שנכנסים.





הרב דוד גולדברג

כשרות הסת"ם בימינו - אתגרים ופתרונות

הקדמה

במשך אלפי שנים עם ישראל קיים את המצוות במסירות נפש, ובכלל זה מצוות תפילין, מזוזה, וכתובת ספרי תורה. הגמרא מספרת על אלישע 'בעל כנפיים' אשר מסר נפשו על מצוות תפילין. אנו מכירים סיפורים גם מתקופות קרובות יותר, מהשואה ומהשלטון הסובייטי בברית המועצות, של יהודים שמסרו נפשם ממש, על מנת להניח תפילין, ולקבוע מזוזות בפתחי הבתים. ברוך ה', בימינו אנו יכולים לקיים מצוות בביטחון, ואיננו צריכים למסור את הנפש על מנת לקבוע מזוזות ולהניח תפילין. עם זאת, בימינו מצוות אלו עומדות בפני אתגרים משלהן. במאמר זה, ברצוני לסקור את ההבדלים בין כתיבת הסת"ם בעבר לבין ימינו, ולהסביר מהם האתגרים המקשים על קיום מצוות אלו וכיצד ניתן להתמודד עימן.

א. הסת"ם במשך הדורות

במשך אלפי שנים, רוב החפצים שעמדו לשימוש האדם יוצרו בייצור עצמי ופשוט. כך את הרהיטים יצר נגר תושב המקום, את הבגדים תפר החייט, והאוכל הגיע משדות שבסביבה. גם ספרי התורה, התפילין והמזוזות יוצרו בצורה ביתית ופשוטה. הסופר היה קונה עורות בבית המטבחים המקומי, מעבד אותם בעצמו לכתובה, מבשל את הדיו, מכין קולמוס, כותב את הסת"ם, מגיה אותם - ואף מכין בעצמו את בתי התפילין (מעורר בהמה דקה), תוך הקפדה על ההלכות הרבות הקשורות בתהליכים אלו.

ב. תעשיית הסת"ם בזמננו

מהפכת התיעוש שהתרחשה במאות השנים האחרונות, שינתה את העולם מן הקצה אל הקצה. החלה להיווצר המציאות שאנו מכירים, שבה מפעלים ענקיים מייצרים מוצרים מכל הסוגים, ומוצרים אלו נשלחים לכל קצוות העולם באמצעות תחבורה מתקדמת. כחלק ממהפכה זו, תעשיית הסת"ם השתנתה גם היא מן הקצה אל הקצה. כיום הקלף מיוצר במפעלים ענקיים,¹ הדיו מיוצר מאותם רכיבים שמהם יוצר בעבר, אך באופן מסחרי,² והבתים מיוצרים במפעלים מיוחדים, בעזרת מכונות ולחץ מכני כבד.³ לעומת

1. הגדול ביניהם נמצא באלון מורה ומעבד את רוב הקלף בסין (את העיבוד עצמו מבצעים יהודים).

2. ישנם מספר מותגים: נהרי, הדר, דיוחנן, וכדו'. אופן הכנתם דומה, אך תכונותיהם שונות במעט.

זאת, מלאכת כתיבת הסת"ם נותרה ייחודית ומקומית, שכן הפוסקים אסרו הדפסה של סת"ם, והוא חייב להיכתב על ידי סופר אשר כותב אות אחר בכתב ידו. לאחר מכן נמסרות הפרשיות ל'מגיה', אשר קורא את הפרשיות בנחת, תוך בדיקה יסודית שאכן נכתבו כראוי וכהלכה. בדיקה זו היא חובה, ואף נהוג שגם סופר בעל כושר להגהה, מוסר את הסת"ם שהוא כותב למגיה נוסף.⁴ אף על פי שכאמור אין תחליף לסופר הסת"ם שכותב את הפרשיות בכתב ידו, המהפכה התעשייתית הקלה את מלאכתו בצורה משמעותית. כאמור לעיל, הוא קונה את הקלף והדיו, ורוב הסופרים אינם מכינים קולמוס מקנה או מנוצה, אלא קונים קולמוס מוכן העשוי מפלסטיק או מזירקוניום⁵ וכך הסופר יכול להתמקד בכתיבה.

ג. מעבר לתעשייה - יתרון או חסרון?

השינוי בתעשיית הסת"ם הביא עמו גם יתרונות וגם חסרונות, כמו בהרבה תחומים אחרים.

בתי התפילין בימינו מיוצרים מעור בהמה גסה, ורובם טובים לאין ערוך מהבתים שיוצרו לפני כמאה שנה, וחזקים מאוד. גם הקלף מיוצר במפעלים כך שיהיה נוח לכתיבה, והדיו נעשה תוך דיוק בהרכבו הכימי, כך שיהיה עמיד לאורך זמן. אך מכיוון שכתובת והגהת הפרשיות אינה נעשית בצורה מסחרית, אלא על ידי סופרים רבים, חלק מיתרונות המעבר לתעשייה פסחו על תחום זה ונוצרה מורכבות. מצד אחד, לא תמיד מי שקונה תפילין מכיר את הסופר שכתבן, ומתרשם משליטתו בהלכות סת"ם ומיראת השמיים שלו. מאידך, בעקבות הפיזור הגדול של הסופרים, אי אפשר לפקח על כל הסופרים ולתת להם כשרות כמו למפעלי מזון. נסביר מעט על המורכבות בנתינת הכשר לסת"ם:

בפרשיות התפילין לדוגמה, ישנן 3188 אותיות. כל האותיות חייבות להיכתב בצורה ברורה, ללא נגיעות בין אותיות או ניתוקים בין חלקי אות. אם לא הקפידו על כך התפילין פסולות. כתיבת האותיות בצורתן הייחודית לוקחת זמן רב. אם הסופר מומחה ומנוסה, הוא יכול לכתוב בקצב ולדייק בכל אות ואות, וכך מתמעטים הפסולים. אם הסופר אינו מנוסה, או שהוא כותב בקצב מהיר כדי להספיק כמה שיותר, יש סיכוי גדול שהתפילין יהיו פסולות. גם המגיה צריך לעבוד בקצב שיאפשר לו לדקדק ולתפוס את הבעיות. כאשר אירע פסול בכתיבה, כגון שיש שאלה על צורתה של אות מסוימת או ניתוק בין חלקיה, או שאותיות נדבקו, לעיתים ניתן על פי ההלכה לתקן, אך בחלק מהמקרים אין ברירה אלא לגנוז את הפרשיות. לפעמים צריך לשאול פוסק, שמכריע מה דין הפרשיות. בנוסף, ישנם מצבים המוזכרים בפוסקים כ'דיעבד'. לעיתים מדובר בחוסר בהידור בלבד, אך במצבים מסוימים התפילין כשרות רק בשעת הדחק, ובקושי מותר לברך עליהן. מצבים של 'דיעבד' מצויים גם בפרשיות תפילין שנמכרות במחיר יקר, ועברו הגהות טובות שבדקו שהן כשרות, ואינן פסולות.

3. קיימים מאות מפעלי בתים, ממפעלים גדולים שמוציאים מאות רבות של זוגות בתים בחודש, עד בוטיקים שמייצרים מעט, תוך הקפדה יתרה על היופי והאיכות.

4. קיימת גם תוכנת מחשב הבודקת את הסת"ם, אך היא משמשת ככלי עזר למגיה ואינה יכולה להחליפו.

5. חומר המשמש ליצירת שיניים תותבות.

ד. מה יכול לגרום לבעיות?

יש שתי בעיות עיקריות בכתיבת הסת"ם.⁶ (א) על מנת לכתוב פרשיות כשרות, הסופר צריך להיות בקי בהלכות סת"ם, שהן הלכות מסובכות המורכבות מהרבה פרטים. לדוגמה סימן לב ב'שלחן ערוך' או"ח שכותרתו 'סדר כתיבת התפילין' מונה עשרות סעיפים.⁷ לצערנו, יש סופרים ומגיהים שלא בקיאים בהלכות אלו ולא נבחנו על כך אף שהם יראי שמיים, או שאינם שמיים לב, מחמת גיל וקושי בראייה, וסיבות נוספות, שכתבתם אינה יוצאת מהודרת וכשרה כמו שהם רוצים. (ב) אחוזים ניכרים מהסת"ם נכתבים על ידי סופרים שמטרתם לכתוב מספר גדול ככל האפשר של פרשיות במעט זמן, על מנת להרוויח כסף,⁸ ולא תמיד הם מקפידים על הלכות הכתיבה. גם אחוז ניכר מן המגיהים, אשר מקבלים סכום מסוים להגהה של כל פרשייה, בפרשיות שהגהתן לוקחת זמן רב מן הצפוי - עוברים עליהן בזריזות, וכך אינם מספיקים לבדוקן כהלכתן.⁹ לעיתים קרובות בעיות אלו כרוכות אחת בשנייה. אמנם יש בשוק סופרים רבים טובים, הכותבים לאט ובמתינות ומדקדקים בצורת האותיות על פי ההלכה, ובמה שהם כותבים יש הרבה פחות שאלות הלכתיות של פסולים ו'דיעבד', אך מכיוון שהם משקיעים מאוד, הפרשיות שלהם יקרות יותר. מכיוון שכל מכוני הסת"ם מפרסמים את מרכולתם כ'כשר למהדרין' ו'מהודר אא' - הלכות, על פי רוב, אינו יכול להבין אילו פרשיות טובות, אילו כשרות בדיעבד ואילו פסולות.¹⁰ הבעיה מתעצמת כשמדובר בתפילין ומזוזות, שבדרך כלל הקונה מקבל סגורות - ואינו רואה את הפרשיות שבפנים.

ה. האפשרויות העומדות בפני הקונה

אפשר להציע מספר דרכים למי שרוצה לקנות תפילין:
(א) לקנות ממכון סת"ם שקונה פרשיות מסוחרים,¹¹ מוסר להגהה אם אינו מוגהות, מכניס אותן לבתים ומוכר תפילין מוכנות.
(ב) לקנות מסופר שכותב את הפרשיות בעצמו, מוסר להגהה, מכניס אותן לבתים ומוכר תפילין מוכנות.
(ג) לקנות פרשיות מסופר, לשלוח בעצמו להגהה (אם אינו מוגהות), ולאחר מכן לקחת אותן ל'סוגר' שמכניס את הפרשיות לבתים, ומביא לו את התפילין מוכנות.

6. בעיות אלו לצערנו אינן חדשות, והן מופיעות לאורך השנים בספרות ההלכה. עיין למשל בהקדמת ברוך שאמר; שו"ת הריב"ש, סי' קמו; שו"ת רדב"ז, ח"ח סי' ו; שו"ת חת"ס, או"ח סי' ו ד"ה ובכל זאת.
7. על כך יש להוסיף את הלכות צורת האותיות בסוף סימן לו והלכות ס"ת, מזוזת ומגילה המופיעות במקומות אחרים בשו"ע.
8. וזאת מבלי לדבר על סופרים שכותבים לסוחרים, ומתחייבים לספק מספר גדול של פרשיות בכל חודש (ומכוני סת"ם הקונים מסוחרים אלו).
9. כנראה שהדרך הנכונה למגיהים היא לקחת לא לפי הכמות שמגיה אלא לפי זמן, וכך אינו ממנה יתר על המידה בעבודתו.
10. אלא אם כן מבקש את הפרשיות ומראה לרב שבקי בהלכות סת"ם.
11. שבדרך כלל קונים מהסופרים שכותבים מהר על מנת לספק להם הרבה זוגות.

1. אז מה עדיף?

רבים בוחרים באפשרות הראשונה בשביל הראש השקט. הלקוח מתקשר לחנות, מזמין, וכעבור זמן מה בא לאסוף את התפילין המוכנות. אולם, ברוב המכונים הללו קשה לברר מהו מקור הפרשיות, וגם אם הלקוח מקבל את שם הסופר שכותב את התפילין - אין הוא יכול לברר אם הוא ירא שמיים ויודע את הלכות הסת"ם, וכן מי המגיה שעבר על הפרשיות ווידא את כשרותן, והאם הוא עושה את מלאכתו נאמנה.

באפשרות השנייה הלקוח יודע מי הסופר ויכול לברר בקלות מי המגיה, אך בדרך כלל גם אם הוא מכיר את הסופר כירא שמיים, אין לו כלים לברר שכתבתו טובה מבלי לבקש לקחת את הפרשיות למומחה לפני הכנסתן לבתים. בנוסף לכך, אם קרה לסופר אירוע לא צפוי (נפסלו לו פרשיות שכתב, גויס למילואים, נפטר קרוב שלו וכו') התפילין עלולות להתעכב.¹²

באפשרות השלישית הלקוח יצטרך לחפש בעצמו 'סוגר' שיכניס לו את הפרשיות ולוודא את טיב עבודתו, אך כך יותר פשוט לקחת את הפרשיות לעוד הגהה ו\או למומחה. ויכולים גם כן להיות עיכובים כנ"ל, בנוסף לעיכובים שיכולים להיות למגיה ול'סוגר'.

ובנושא זה חשוב לדעת שישנם גם מכונים שעובדים בצורה טובה, דהיינו קונים פרשיות יקרות יותר, מגיהים בעצמם את כל הסת"ם שיוצא מתחת ידם בהגהה מקצועית, דואגים לבתים איכותיים, ובדרך כלל ניתן לסמוך עליהם, וישנם סופרים רבים שעובדים בשיטת 'סמוך', שמכירים קצת את ההלכות, וסומכים על המגיה בלי לברר שהוא מצליח למצוא את הבעיות, והם לא מעלים בדעתם שהסת"ם שהם מוכרים בעייתי.

2. מהם הכלים, שבעזרתם יכול הקונה לברר את רמת כשרות הסת"ם?

האפשרות הכי טובה היא לברר מי נחשבים 'מומחים' בסת"ם, ולהראות להם את הפרשיות, על מנת להתייעץ אם הן טובות. ובנושא זה קיימות מספר מורכבויות. קודם כול, לא כל מי שטוען שהוא מומחה הוא אכן כזה,¹³ ולכן רצוי לבדוק שהוא מבין את הבעיות שיכולות להיות בתחום הסת"ם.¹⁴ שנית, גם אם הוא מומחה ובקי בהלכות, אם הוא סופר סת"ם בעצמו, לפעמים יהיה לו אינטרס לומר שהפרשיות לא הכי מהודרות, ושטוב יותר לקנות ממנו. לכן חשוב לברר שהוא אדם ישר ואמין. כמו כן, אפשר להראות את הפרשיות לרב, הבקיא בהלכות סת"ם.¹⁵

יש לזכור, כדי לכתוב פרשיות מהודרות וטובות צריך מומחיות וניסיון, ובדרך כלל הסופר משקיע בכתבתו זמן מרובה. וכן מגיה טוב שבדק ביסודיות כל אות ואות מקבל מטבע

12. לעומת מכון, שאם חסרות לו פרשיות הוא יקנה מסוחרים.

13. גם אם הוא דמות מוכרת, או שהוא עומד בראש מכון סת"ם.

14. כמו שלא תמיד מומלץ לסמוך על משגיח כשרות, שאומר שהכול בסדר, בלי להראות הבנה יתרה בנוהלי הכשרות.

15. לא כל רב בקיא בתחום הסת"ם, לכן מומלץ לברר מי הרבנים שעוסקים בכך.



הדברים סכום גבוה יותר. וכן קיימות רמות שונות באיכות הבתים והרצועות. ולכן המחיר יכול לתת שיקוף מסוים לרמת הכשרות וההידור.

סיכום

בשוק הסת"ם קיימים סופרים, מגיהים ומכונים טובים, העושים מלאכתם נאמנה, ומוציאים מתחת ידם מוצרי סת"ם כשרים ומהודרים, לצד כאלו אשר אינם פועלים כך, וסומכים גם על מי שאינם ראויים לכך. לכן, לפני קניית מזוזות, תפילין ושאר מוצרי סת"ם, מומלץ לברר את כשרותם והידורם אצל הבקיאים בכך.



הרב הראל דביר

הפעלת חיישנים בשבת ללא כוונה

פתיחה

בעשורים האחרונים התפשט השימוש בחיישנים, והתעורר דיון נרחב על הפעלתם בשבת, בין כשנעשית במעשה מכוון ובין כשנעשית ללא כוונה. חלק משמעותי מהדיון התקיים מעל דפי 'אמונת עתיד'.¹ בסדרת תשובות בשו"ת 'שבט הלוי',² נקט הרב וואזנר כדבר פשוט שכאשר אדם משפיע על חיישנים מבלי להתכוון לכך, מבלי ליהנות מכך ומבלי לעשות שום פעולה בשביל כך, מלבד הפעולות הרגילות שעושה אלמלא החיישן - המעשה אינו מתייחס אליו, ואפילו אינו 'דבר שאינו מתכוון'. מאמר זה מוקדש לעיון במקורות הראשונים שעליהם נסמך הרב וואזנר. מסקנת המאמר היא שמסוגיית 'צידת צבי'³ אין ראיה להגדרת הקשר בין האדם למעשה כנמוך יותר מ'דבר שאינו מתכוון', כל שהמעשה האנושי נעשה מתוך כוונה ומודעות ולא כ'מתעסק' בעלמא.⁴ ולכן, גם במקרה של הפעלת חיישנים ללא כוונה, ללא הנאה וללא שינוי מהפעולות הרגילות שעושה אלמלא החיישן - ההפעלה מתייחסת לאדם, ויש לדון בה על פי גדר 'דבר שאינו מתכוון', ו'פסיק רישא דניחא' או 'דלא ניחא ליה', בדאורייתא או בדרבנן. מפאת האריכות, המאמר יתרכז בבירור העקרוני ולא ביישומו במוצר מסוים, ורק אומר בקצרה שבשעת הדחק כשאין אפשרות סבירה לעבור ברחוב מבלי להפעיל חיישני תאורה, ואין בכך לא כוונה ולא תועלת - במצבים מסוימים יש מקום להקל משום 'פסיק רישא דלא ניחא ליה', ואכמ"ל, ולכך לצרף כסניף בעלמא את שיטת 'שבט הלוי'.⁵

א. המשנה והבבלי: היתר נעילת דלת כשבבית צבי שניצוד ועומד מלפני הנעילה

נאמר במשנה (שבת קו ע"ב):

ישב האחד על הפתח ולא מילאהו, ישב השני ומילאהו - השני חייב. ישב הראשון

1. בעיקר בגיליונות 104-112. סיכום הדיון, תוך ניסיון להתייחס לכל המקורות ולפרוס את טענותיהם העיקריות, מופיע בספר צומת, ח"ב פ"א.
2. לקמן הערה 39.
3. שבת קז ע"א.
4. שאלת הגדרת 'מתעסק' ודינו מצריכה התייחסות נפרדת, ואני מקווה לעסוק בה בקרוב בע"ה.
5. מעין זה כתב הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ט או"ח סי' לה, בנוגע למעבר במקום המצולם במצלמות אבטחה. מעין זה השיב גם הרב אשר וייס (שיעור בכתובת: <https://katr.net/ea63>) בנוגע להפעלת תאורת רחוב ב'גרמא', ולאחר שביסס צדדי היתר שונים, הוסיף עליהם כסניף בעלמא את שיטת שבט הלוי (שאותה כתב מדנפשיה), וסיים: 'אף שבודאי יש להתאמץ בכל עוז להמנע מגרם מלאכה בעל ענין, בשעת הדחק, ובמקום דכמעט ואי אפשר בענין אחר - יש מקום להקל'.

על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו - הראשון חייב, והשני פטור. הא למה זה דומה, לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו.

ובגמרא (שבת קז ע"א) נאמר על כך:

אמר רבי אבא אמר רב חייא בר אשי אמר רב: נכנסה לו צפור תחת כנפיו, יושב ומשמרו עד שתחשך. מתיב רב נחמן בר יצחק: ישב הראשון על הפתח ומלאהו, ובא השני וישב בצדו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו - הראשון חייב והשני פטור. מאי לאו פטור אבל אסור? לא, פטור ומותר. הכי נמי מסתברא, מדקתני סיפא: למה זה דומה, לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו, מכלל דפטור ומותר, שמע מינה.

נמצאנו למדים ששיבת השני לצד הראשון שמילא את הפתח היא מעשה היתר גמור, וכך גם נעילת בית לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו. בביאור הדמיון שבמשנה ('למה זה דומה'), כתב רש"י: 'ונמצא צבי - שהוא ניצוד כבר, שמור בתוכו, וכן אף על פי שעמד הראשון, אין זה אלא כשומרו לצבי שהיה לו מאתמול'. לדבריו, הצבי כבר היה ניצוד ועומד עוד לפני נעילת הדלת. ניתן להבין שהצבי ניצוד מעצם היותו בתוך הבית, אף כשהדלתות פתוחות; אך נראה יותר שאין די בקירות ודלתות הבית, וכוונת רש"י לומר שהצבי קשור באופן נוסף, כגון על ידי מלכודת או חבל בתוך הבית: לשון המשנה היא 'נועל' ולא 'סוגר'; וכך נראה גם בסברה, שכן צבי יכול לברוח מבית שדלתותיו פתוחות, וקשה לומר ששיבת השני לצד הראשון דומה לסגירת דלתות פתוחות. כך מבואר גם בראשונים: הרמב"ן⁶ כתב מעין דברי רש"י והרחיב יותר, ובדבריו מבואר שלפני הנעילה היה הצבי ניצוד בדלת סגורה שאינה נעולה, או שהיה קשור באופן נוסף. ככל דברי הרמב"ן הללו כתבו גם הרשב"א⁷, הריטב"א⁸ והר"ן⁹. אף מדברי התוס'¹⁰ עולה שנועילת הדלת לא הוסיפה שמירה לצבי, ונראה שהסיבה לכך היא שהצבי כבר היה שמור וניצוד לגמרי עוד לפניו. כעין זה כתב הר"י מלוניל¹¹.

ב. דברי הירושלמי והסברם ברמב"ן

נאמר בתוספתא (שבת פ"ב ה"ז):

ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו - אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך, פטור, מפני שקדמה צדה למחשבה. אין לך שחייב אלא המתכוין לצוד; אם קדמה צידה למחשבה פטור.

ובירושלמי (שבת פ"ג ה"ו) נאמר:

ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חנא: היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנועל בעדו ונעל בעדו

6. רמב"ן, שבת קז ע"ב ד"ה הא.

7. רשב"א, שבת קז ע"א ד"ה הא.

8. ריטב"א, שבת קז ע"א ד"ה ה"נ.

9. ר"ן, ח' קז ע"ב ד"ה הא; ובפירושו לרי"ף שבת לח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה הא.

10. תוס', שבת קז ע"ב ד"ה הא.

11. ר"י מלוניל, בפירושו למשנה.

ובעוד הצבי, מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונה: ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחיל של דגים עמו, מותר. ר' יוסי בי ר' בון בשם רב חונה: היה מפקח בגל ונתכוון להעלות ולהעלות צרור של זהובים עמו, מותר.

הראשונים דנו בדברי התוספתא והירושלמי, וראשון להם הרמב"ן (שם), וזו לשונו: ולכל הנך פירושי הא דקתני נועל את ביתו לשמרו לאו דוקא, אלא אפי' לשמור הצבי מותר שהרי שמור הוא. אבל בתוספתא ובירושלמי משמע ענין אחר, דגרסי' התם (ירושלמי שם): ר' יוסי בר בון בשם רב הונא אמר היה צבי רץ כדרכו ונתכוון לנעול בעדו ונעל בעדו ובעד הצבי מותר, ובתוספתא נמי תניא: ישב אחד על הפתח ונמצא צבי שמור בתוכו, אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה, למה זה דומה לנועל את המגדל ונמצא צבי שמור בתוכו ולמתכסה בטלית ונמצאת צפורית בתוכה, אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה; ומתני' נמי הכי קתני: שנתכוין לנעול את ביתו לשמרו ולא נודע לו כלל שהיה שם צבי.

מדברי הרמב"ן עולה שהירושלמי מתייחס למי שאינו יודע שסגירת דלת ביתו מביאה לצידת הצבי, ולכן אין בכך איסור אף שהצבי לא היה שמור קודם לכן, ולפי הירושלמי זו גם כוונת המשנה - ועל כן כתב שפירוש הירושלמי למשנה 'משמע ענין אחר' מפירוש הבבלי. כדברי הרמב"ן, כתב בדורנו בביאור 'ידיד נפש' על הירושלמי: 'ולא ידע שהצבי בתוך הבית, ונעל בעדו ובעד הצבי'.¹²

ג. הבנת הרשב"א בדברי הירושלמי

1. דברי הרשב"א

לעומת זאת, מדברי הרשב"א עולה שהיתר הירושלמי מתייחס לאדם שבסגירת הדלת ניצוד הצבי, וזו לשונו:

ובירושלמי (שבת יג, ו) נראה שהתירו לנעול לכתחלה ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו, דכיון שהוא צריך לשמור ביתו - אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא, מותר, ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד; דהכי גרסינן בפרקין דהכא: ר' יוסא בר' בון בשם ר' הונא: היה צבי רץ כדרכו, ונתכוין לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי - מותר. ראה תינוק מבעבע בנהר, ונתכוין להעלותו ולהעלות נמלה - מותר. רבי יוסי בר בון בשם ר' חונה: היה מפקח בגל, ונתכוין להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו - מותר. ולפי זה, הא דאמרינן: ונתכוין לנעול בעדו - לא בעדו בלבד קאמר, אלא אם נתכוין לנעול אף בעדו קאמר; ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר, אף על פי שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו.

12. ערוה"ש, או"ח ס' שטז סעי' יז, הקשה על פירוש הרמב"ן שלדבריו לא ברור מה הוסיף הירושלמי על המשנה. קושייתו אינה ברורה לי, שכן לרמב"ן וסיעתו, המשנה עוסקת בצבי שהיה כבר ניצוד ועומד עוד לפני הנעילה, ואילו הירושלמי עוסק בצבי שלא היה ניצוד ועומד, והוא ניצוד ללא ידיעה.

2. קשיים והערות על הבנת הרשב"א

לכאורה יש כמה קשיים והערות על הבנת הרשב"א: א) מלשון התוספתא נראה שאסור: התוספתא רק שללה חיוב, ומשמע שאיסור לכתחילה עדיין קיים, כשידוע שיש בבית צבי וסגירת או נעילת הדלת תהווה צידה עבורו. ואמנם הרמב"ן העמיד את התוספתא במי שלא ידע, ועליו לא מתאים להתנסח בלשון לכתחילאית, אבל לרשב"א שהעמיד במי שידוע ובכל זאת התיר, קשה להכניס זאת בלשון התוספתא שרק שללה חיוב. אמנם ניתן לדחות ולומר שהירושלמי חולק על התוספתא, ואין הוא מחויב לה, ועוד ניתן לתרץ שמכיוון שגם הבבלי פירש את ה'פטור' שבמשנה במשמעות של היתר לכתחילה, ממילא קל יותר לפרש כך גם את התוספתא על אתר. ועדיין, מכלל דוחק לא יצאנו. ב) הבחנת הירושלמי בין נידונו לנידונים עם כוונה צדדית: בלשון הירושלמי, גם לפנינו וגם בציטוטו של הרשב"א, יש הבחנה ברורה בין נידונו ובין שתי הדוגמאות הנוספות. בנידונו הלשון היא: 'ונתכוון לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי', ומשמע שהצבי לא היה חלק מכוונתו, וזאת בשונה מהלשון בדוגמאות הנוספות: 'להעלותו ולהעלות', שמהן עולה שהכוונה כללה גם את נחיל הדגים או צרור הזהובים. וברור כשמש שכוונת המציל נפש לדבר הנוסף היא משנית וצדדית, ואינה גדולה מהכוונה של הסוגר את ביתו לצוד צבי. ומכך שבכל זאת ננקטה לשון שונה ברישא, משמע שברישא אין אפילו כוונה משנית וצדדית לצבי.¹³ שוב ראיתי שכן הקשה הר"ן.¹⁴ ג) נידונו אמור להיות דומה לדין ישיבת השני בכניסה לבית: להבנת הרשב"א, קשה להבין את דימוי המשנה את ישיבת השני שלא תרמה לצידה ל'נעול את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו', שכן ממה נפשך: אם היתר הנועל את ביתו מותנה בכך שלא ידע על הצבי, הרי זה כהבנת הרמב"ן. ואם הוא כן ידע על הצבי, הרי שיסוד ההיתר הוא בכך 'שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד', ואין זה דומה לשני שיושב ליד הראשון, שהיתרו אינו מותנה בהיעדר כוונה לשמירת הצבי בלבד.¹⁵ והרי המשנה דימתה את המקרים. ד) נידונו אמור להיות דין פשוט ולא מחודש: לפי הרשב"א 'תלי תניא בדלא תניא': ההיתר הפשוט יותר של ישיבת השני נלמד מהיתר מחודש של צידה בכוונה שאינה לצידה בלבד, והדבר אינו מרווח. ה) לרשב"א יוצא שנידונו הוא 'פסיק רישא' שצריך להיאסר: הר"ן (שם) הקשה על הרשב"א:

13. אמנם בספר ערכי תנאים ואמוראים, ערך 'רבי יונתן בן יוסף', הגרסה היא: 'ונתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי', אך קרוב הדבר שמדובר בטעות הדומות (בעדו-בעדו). ובספר נשמת הסוגיה, עמ' קטז הערה 27, כתב שהרשב"א למד שבנידונו יש כוונה מכך שמוזכרת כוונה בשתי הדוגמאות הנוספות, אך לכאורה לא התייחס להבדל הברור בלשון הירושלמי בין נידונו ובין שתי הדוגמאות, ובכגון דא אמינא, שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים.

14. ר"ן, (חי' שבת קו ע"ב ד"ה הא; ובפירושו לרי"ף לח ע"א-ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה הא).
15. תדע, שהרי לפי הבנת הרשב"א בירושלמי, במקרה של היעדר כוונה לשמירת הצבי בלבד, גם הראשון פטור ומותר ולא רק השני. הרב יצחק שילת, הררים התלויים, עמ' רלט-רמ, כתב שלפי הרשב"א, דברי הירושלמי אינם ביאור למשנה אלא דין אחר, אך ביאור המשנה של הרמב"ן מוסכם גם על הירושלמי אליבא דהרשב"א. בכך מיושבים קשיים (ג)-(ד) הנ"ל על אי-התאמת דברי הירושלמי למשנה. דא עקא, לכאורה לפי ביאור המשנה של הרמב"ן מוכח מיניה וביה שלא כהיתר הירושלמי אליבא דהרשב"א, גם לו יצויר שדברי הירושלמי הללו אינם פירוש למשנה, ולכן קשה לומר שהרשב"א הסכים עם הרמב"ן בביאור המשנה. ולא בכדי כתב השלטי גבורים, שבת לח ע"א בדפי הרי"ף אות ג, שהרמב"ן והר"ן חלוקים על הרשב"א.

ודבריו תמוהים בעיני הרבה, היאך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר. וכי מפני שהוא צריך לנעול את ביתו, נתיר לו לעשות מלאכה בשבת? ולא עוד, אלא שאני אומר שאפילו אינו מתכוין לנעול בעד הצבי, כל שהוא יודע שהצבי בתוכו ושאי אפשר שלא יהא הצבי ניצוד בתוכו - אסור; והיינו [דאמרינן] בכולה מכילתין דמודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות.

ו) משמעות הירושלמי להלכה: מדברי הרשב"א נראה שלא פסק הלכה כדברי הירושלמי, ולא נתן דעתו במפורש לשאלת היחס בין הבבלי לירושלמי, ולכל היותר ניתן לומר שלא פסק במפורש כבבלי, אך ודאי שאין בדבריו גם פסיקה כירושלמי.¹⁶

ד. הבנות האחרונים בדברי הרשב"א

אחרונים רבים עסקו בהסבר שיטת הרשב"א. רובם לא נדרשו כלל ליתר ההערות הנ"ל על הרשב"א, אלא רק לקושיית הר"ן מדין 'פסיק רישא'.¹⁷

1. 'שלטי הגבורים': התניית ההיתר בעשיית דבר היתר עם האיסור

ב'שלטי הגבורים' (שבת לח ע"א בדפי הרי"ף אות ג) הביא את דברי הרשב"א ואת קושיית הר"ן, וזו לשונו:

והשתא לדברי הרשב"א נמצינו למדין דאע"ג דקי"ל דפסיק רישיה אסור, היינו דוקא שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישיה אינו מתכוין ואינו עושה דבר היתר עמו, אבל אם באותו הפסיק רישיה שעושה, עושה גם כן דבר היתר עמו, ויתכוין גם לדבר היתר - אז אפילו עביד פסיק רישיה ומכוין גם לו, שרי. ובאמת כי קולא היא זו.

ב'מרכבת המשנה'¹⁸ תמה על כך, שהרי גם בדין 'פסיק רישא' יש 'דבר היתר עמו', והוא גרירת המיטה, הכיסא והספסל. כן תמה גם ר' שמעון שקאפ.¹⁹ נראה ליישב ש'שלטי הגבורים' הבין שב'דבר שאין מתכוון' יש מעשה אחד עם שתי תוצאות ממשיות ושונות בפועל: תוצאת ההיתר - גרירת מיטה, כיסא וספסל, ותוצאת האיסור - עשיית חריץ בקרקע.²⁰ לאור זאת, הוא חילק בין מציאות שבה תוצאת האיסור עומדת בפני עצמה ואין עימה דבר היתר, שהיא בכלל 'דבר שאינו מתכוון', ובין נידונו שבו יש דבר היתר עם תוצאת האיסור של הצידה, כלומר, צד ההיתר וצד האיסור הם היבטים שונים של אותה

16. וכן כתב בספר קובץ על יד, על הרמב"ם הל' שבת פ"א ה"ו. בשולי הדיון, יצוין פירושו המקורי של הרידב"ז, על הירושלמי שם, ולפיו נעילת הבית נעשתה בעת אירוע חירום ומטרתה הצלת נפשות.

17. לסקירת אחרונים רבים נוספים שדנו בדברי הרשב"א לאור קושיית הר"ן, ראה שו"ת הברי והשמא, ח"ד סי' נג-נד עמ' תמה-תנז. ראה גם הרחבה בנידונו בספר המדות לחקר ההלכה, ח"א פ"י אות נז עמ' רפד-רפז; ודבריו צוטטו בעילום שמו בילקוט יוסף, שבת ה, עמ' רמא, קול יהודה (גרשוני), עמ' שצז-ת, שו"ת יחיל מדבר, ח"ב סי' יד.

18. מרכבת המשנה (חעלמא), הל' שבת פ"א ה"א.

19. חידושי ר' שמעון שקאפ, כתובות סי' ו אות ב.

20. להמחשה: ניתן היה להגביה מעט את הרהיטים או לגרור אותם מעל קרקע מרוצפת, ובכך לקבל רק את התוצאה הראשונה; וניתן היה לחרוץ את הקרקע עם מחרשה, ובכך לקבל רק את התוצאה השנייה.

מציאות ממשית אחת של סגירת הדלת.²¹ לפי זה, ה'שלטי הגבורים' דן רק את החרישה שב'פסיק רישא', ולא את גרירת הרהיטים שהיא דבר היתר, וחידש ה'שלטי הגבורים' שיש להקל דווקא כשלמעשה האיסור עצמו יש פרשנות נוספת - סגירת הבית, ואין די בכך שמעשה האיסור נעשה אגב מעשה אחר שמוותר - חרישה. ה'אליה רבה'²² הקשה משלושה מקורות בגמרא²³ שבהם יש תוצאה אחת במציאות בפועל עם משמעויות שונות, ודנו זאת בפשטות כ'פסיק רישא' ולא כדבר המותר. ומעין זה העיר ה'קרן אורה'.²⁴ הדברים אף מפורשים בחידושי הרשב"א עצמו,²⁵ שדן שם בגדרי 'אינו מתכוון' ו'פסיק רישא'. הרב שילת²⁶ כתב ביישוב הקושיה מהסוגיה בביצה, שדברי הרשב"א נאמרו רק אליבא דירושלמי ולא אליבא דהבבלי. בשם הרב אלישיב הובא²⁷ ליישב את הקושיה מהסוגיה בביצה, שדרך הדבורים לצאת ולהיכנס מהכוורת, ולכן כיסוי הכוורת מהווה דחיקה שלהן פנימה וצידה בגוף הדבר.²⁸

2. 'עונג יום טוב': 'פסיק רישא' מזדמן קל מ'פסיק רישא' מובנה

בשו"ת 'עונג יום טוב'²⁹ הרחיב בביאור דברי הרשב"א, ונראה שעיקר כוונתו לחלק בין 'פסיק רישא' שבו באופן מובנה אי אפשר לעשות את הפעולה המותרת ללא התוצאה האסורה ובין נידונו שבו באופן עקרוני אפשר לסגור את הדלת מבלי לצוד, ורק כניסת הצבי לבית הוסיפה באופן מזדמן את התוצאה האסורה. דא עקא, לכאורה קשה ליישב זאת, שכן המקרה המקביל לנעילת בית ללא צבי הוא גרירת רהיטים על קרקע מרוצפת, שבה לא נעשה חריץ. וכן במילה בצרעת, שהזכרה בגמרא³⁰ כ'דבר שאינו מתכוון', רק הזדמנות הצרעת יצרה את ה'פסיק רישא', אך עקרונית ניתן למול מבלי להסיר את הצרעת. וה'עונג יו"ט' חילק בין שבת שבה נאסרה רק מלאכת מחשבת ובין צרעת, אך אין מקור לחילוק זה בנידונו. ויעוין עוד ב'שלטי הגבורים' הנ"ל שכתב מעין זה, אך לא בדעת הרשב"א.³¹

21. להמחשה: כל עוד הצבי בבית ופתח זה הוא פתח המילוט היחידי עבורו, הרי שלא ניתן להפריד בין התוצאות ולסגור את הדלת מבלי לצוד אותו בכך.
22. אליה רבה, או"ח סי' שטז סעי' יד.
23. סוכה לג ע"ב; ביצה לו ע"א; שבת קג ע"א.
24. קרן אורה, שבת קלז ע"א ד"ה והנה הר"ן.
25. רשב"א, ביצה לו ע"א ד"ה ובלבד.
26. הררים התלויים, עמ' רמ.
27. הערות הרב ישראל סקלר, מהדיר חידושי רשב"א על ביצה (מהד' מוסד הרב קוק), לו ע"א ד"ה ובלבד הערה 31.
28. ויעוין עוד בדברי הרב שגיא מאזוז, 'הפעלת חיישנים בשבת', האוצר עח (סיון תשפ"ג) עמ' קצז-קצח, שהעמיד את דברי הרשב"א במקרה שבו התוצאה המותרת והתוצאה האסורה מגיעות באותו זמן, ואת דין 'פסיק רישא' העמיד במקרה שבו התוצאות נעשות בזמנים שונים. ולכאורה גם על זה קשות שלוש קושיותיו של האליה רבה. וגם מגרירת כיסא וספסל קשה, שכן דוחק להעמיד את האיסור דווקא בכונן שהתוצאה הסופית של הגרירה היא הגעה ליעד שמאחרת כרונולוגית לעשיית החריץ. וקשה גם ממילה בצרעת שהוגדרה כ'פסיק רישא' (שבת קלג ע"א) אף שהתוצאות נעשות באותו זמן ממש, ואכ"מ להקשות עוד.
29. שו"ת עונג יום טוב, סי' כב.
30. שבת קלג ע"א.
31. ובעיקר דברי השלטי גבורים, יעוין בהרחבה בטל חיים, שבת ח"א עמ' 38-56, ואכמ"ל. הדיון שם עוסק

3. 'אבני נזר': צידה שאינה בגוף הצבי נחשבת 'גרמא'

בשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' קצד) כתב:

ליישוב דעת הרשב"א באינו מתכוין לצוד הצבי אף דהוי פסיק רישיה; דלכאורה הוי גרמא, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הצבי.

ה'אבני נזר' דחה שתי ראיות לדבריו, ומכל מקום הבהיר שאינו חוזר בו מהסברו. לכאורה, הבנה זו מעוררת כמה קשיים: ראשית, לא ברור המקור והסברה שבקביעה שמלאכת צד שייכת דווקא כשנעשה מעשה בגוף הצבי.³² שנית, בסוגייתנו מבואר שישיבה בפתח הבית לצורך צידת הצבי אסורה מן התורה ונחשבת מעשה גמור, וכך משתמע גם מדין הירושלמי עצמו שבו עוסק הרשב"א, שלא הקל הירושלמי אלא במתכוון לשמירת ביתו, הא במתכוון לצידה אסור מן התורה וחייב; ואף שניתן לדחוק ולומר שהירושלמי אוסר רק מדרבנן, פשטות הירושלמי אינה כן. ה'אבני נזר' תירץ שבמתכוון לצידת הצבי, הדלת של הבית בטלה לצבי ומוגדרת כבסיס לו, ולכן סגירתה חשובה מעשה בגוף הצבי; אך לכאורה יש בכך דוחק.³³ שלישית, ה'אבני נזר' עצמו³⁴ דן בשאלה איזו תולדה יש למלאכת צד, ושלל את האפשרות לחלק בין צידה בגוף הדבר ובין סגירת דלתות בית שצבי בתוכו שאינה בגוף הדבר הניצוד.³⁵ רביעית, הקשה בספר 'ביאורי השבת'³⁶ שלפי ה'אבני נזר' אין דמיון בין נידונו ובין שני ההיתרים הנוספים שהובאו בירושלמי, שבהם לא שייך ההיתר של צידה שאינה בגוף הדבר.

4. ר' שמעון שקאפ: צידה אינה בגוף הצבי, ולכן כשזיקת האדם למלאכה נמוכה

הסבר קרוב לדברי ה'אבני נזר' מובא בחידושי ר' שמעון שקאפ.³⁷ נראה שכוונת ר' שמעון לומר שכאשר מלאכה אינה כוללת שינוי בגוף הדבר, הגדרת המלאכה מתמקדת במעשה האדם ולא בתוצאה, ולכן יש להקל יותר כשהזיקה של האדם למלאכה נמוכה. מדברי ר' שמעון נראה שהחילוק בין צידה לשאר המלאכות הוא היסוד לדברי הרשב"א, ולא חילוק בין 'פסיק רישא' ובין כוונה להיתר עם האיסור. ועדיין קשה, שכן חז"ל לא חילקו בכללי המלאכות בין מלאכות בגוף הדבר לשאינן בגוף הדבר, ועצם המושג של שינוי בגוף הדבר אינו מושג הלכתי, ומאי חזית לומר שהיעדר שינוי בגוף הדבר משפיע על

בשיטת הרמב"ם, שאני מקווה לעסוק בה במסגרת נפרדת.

32. שוב ראיתי שכבר הקשו כן הרב אשר וייס (שיעור בכתובת: <https://katzr.net/ea6c63>) והרב רפאל נוסבוים, 'צד צבי באיסור אם מותר להמשיך לשומרו', בנתיבות ההוראה יב (תשע"ה) סי' ו' עמ' לג סד"ה ובאבני; ומעין זה העיר הרב שילת, הררים התלויים, עמ' רמ. יצוין כי מרכבת המשנה (חעלמא), הל' שבת פ"א ה"א, קדם לאבני נזר בהבנה זו ברשב"א, אך מלשוננו: 'אי אפשר... אם לא שנאמר' נראה שראה דוחק בהסבר זה. גם ר' שמעון שקאפ, חידושי לכתובות סו"ס ו, הזכיר בקצרה את האפשרות לראות בצידה כזו 'גרמא'.

33. מעבר לדוחק שבהגדרת דלת הבית כ'בסיס' לצבי, ובתליית איסור צד בהגדרה זו - האבני נזר עצמו התקשה: 'לפי זה צריך לומר דאדם שישב על הפתח נמי בטל אל הצבי; דאם לא כן, אדם שישב על הפתח ומלאהו, למה יתחייב? וזה דוחק'.

34. שו"ת אבני נזר, או"ח סי' קצה.

35. יצוין כי האבני נזר כתב בסו"ס קצד: 'ולפנינו יתבאר בארוכה ודו"ק', ונראה אפוא שראה את שתי התשובות כמשלימות זו לזו, וצ"ע.

36. ביאורי השבת (ניהוז), ח"ד סי' כא עמ' שסא.

37. חידושי ר' שמעון שקאפ, כתובות סי' ו' אות ב.

מידת הכוונה הנדרשת כדי לאסור.³⁸ וכן קשה קושיית ה'אליה רבה' הנ"ל מכך שמצאנו דיון בגדרי 'פסיק רישא' גם במלאכת צד, והרשב"א עצמו השתתף בדיון זה, ור' שמעון עמד על כך ולא יישב.

5. 'קובץ על יד': נדרש דמיון למלאכת המשכן

בספר 'קובץ על יד' (על הרמב"ם הל' שבת פ"א ה"ו) כתב:
ואפשר לומר דסברת רשב"א הגם דקיימ"ל פ"ר אסור, היינו משום דהוי דומיא דמלאכת המשכן, ושם כל המלאכות לא היה צורך אחר בהדה.
הסבר זה אינו ברור כל כך, שכן מלבד אזכור הדמיון למלאכת המשכן לא מוצעת בו הבחנה תוכנית לגופו של עניין, בין דברי הרשב"א ובין דין 'פסיק רישא'. ולכאורה נראה שבמלאכת המשכן שממנה נלמדו מלאכות שבת, לא היו לא 'פסיק רישא' ולא צירוף כוונות, לא בצידה ולא במלאכות אחרות.

6. 'שבט הלוי': בהוספת כוונת צידת אין תוספת מעשה

בשו"ת 'שבט הלוי'³⁹ חילק בין 'דבר שאינו מתכוון', שבו מתווספת לפעולת ההיתר פעולה נוספת שאסורה, ובין נידוננו, שבו מתווספת רק כוונה אך אין שינוי בפעולה; ואולי ראה את דבריו כהרחבה ותוספת ביאור לדברי 'שלטי הגבורים' הנ"ל. דא עקא, לכאורה קשה על כך מהסוגיות שמהן הקשה ה'אליה רבה' על ה'שלטי הגבורים' הנ"ל. 'שבט הלוי' (ח"ט ס' סט) הוסיף וכתב שבמקרה של הליכה ברחוב שנקלטת בחיישינים ומפעילה תאורה, יש להקל לא רק לשיטת הרשב"א אלא גם לשיטת הרמב"ן והר"ן, וזו לשונו:
והר"ן חולק בזה כיון דסו"ס עושה מעשה צידה מובהקת... לא כן כשאדם אינו עושה כלום ממש והולך לדרכו לפי תומו, [שאז גם הר"ן מקל].
לכאורה הדברים מעוררים כמה קשיים: ראשית, סגירת דלת היא מעשה שגרתי שנעשה בין כשיש בבית צבי ובין כשאין. נראה ש'שבט הלוי' התייחס לכך במה שכתב בדעת הר"ן שסגירת הדלת היא 'מעשה צידה מובהקת', אך לכאורה סגירת דלת היא מעשה שגרתי, ונדיר ורחוק מאוד לצוד צבי באופן שכזה. שנית, לכאורה יש להשיב על הראיה ממלאכת 'מכה בפטיש', שכן זהו גדר ייחודי שנאמר דווקא בה, ולא בכל מלאכות שבת.⁴⁰

38. כתב לי על כך הרב טוביה ברנר: 'אפשר לומר שזה מתחבר לשיטת רשי במשצ"ג של הוצאה (בסוגיית הוצאת המת צג, ב): שברצונו לא באה לו. הקשו תוספות (צד, א ד"ה רבי), אפשר לומר על כל מלאכה שברצונו לא באה לו והיה עדיף לו שלא יזדקק כלל למלאכה להשיג תוצאתו. אפשר שלהבנת רש"י, דווקא בהוצאה אומרים סברא כזו כי היא מלאכה גרועה שאין שינוי בחפצא (וה"ה צידה), ולכן רק כאשר ההוצאה היא בחירית נקרא משצ"ג. ולכן אצלנו, כאשר אינו עושה את מעשה הצידה רק כדי לצוד, זה חסרון בעצם המלאכה. עכ"פ, נראה שאין בדברים הנ"ל די להשיג על דבריך'.

39. שו"ת שבט הלוי, ח"ג, ס' מא ד"ה וכו'; וחזר על זה או מעין זה במקומות רבים ובהקשרים מגוונים: חלק ג ס' צד ד"ה אבל ביאור; חלק ו ס' צד ד"ה אבל בעניות; חלק ז ס' לא ד"ה וכו'; חלק ט, ס' ט ד"ה ואומר (וכן מופיע במאמר 'חיישן תאורה בשבת', תחומין כג (תשס"ג) עמ' 277); חלק ט ס' פא בהערה לפ"א ה'; חלק י ס' ס ד"ה הנה; חלק יא ס' סד ד"ה ולולא; חלק יא ס' סה.

40. ויעוין עוד בשיטת שבט הלוי והחולקים עליו בספר צומת, ח"ב עמ' 24-26, וכן שם עמ' 18 סוף הערה 11, עמ' 21 הערה 30, עמ' 186 הערה 134, עמ' 212 הערה 8, עמ' 231 הערה 4.

7. 'אבני ברזל': סגירת דלת בית מוגדרת מצד עצמה כמעשה היתר

בשו"ת 'אבני ברזל' (שוורץ; ח"ג סי' מא ד"ה ומעתה) כתב: דנעילת בית בעצם לא נחשבת כלל לגדר מלאכה, וכיון שכל גדר מלאכת צידה היא הכנת הכלי והכשרתו לצוד, כיון שסוף כל סוף שם פעולה זו הוא נעילת ביתו לשמרו, אין זה מלאכת צידה שחייבתו תורה. נראה שכוונתו לומר שנעילת הדלת מוגדרת בפני עצמה כפעולת היתר. לא ברור מה נדרש לשיטתו כדי לתת לפעולה שם של פעולת היתר, ומדוע לא לתת שם פעולת היתר כזה לפעולות שנאסרו משום 'פסיק רישא'. אף בשו"ת 'עונג יום טוב' הנ"ל הבליע בדבריו את הקביעה שבנעילת דלת אין מעשה צידה, אף כשנעשית מתוך כוונה לצוד, אך 'ערביך ערבא צריך'. ויעוין עוד ב'נשמת הסוגיה'⁴¹ שכתב מעין דברי האבני ברזל.

ה. דברי ראשונים נוספים

הריטב"א (שבת קז ע"א ד"ה ה"נ) פירש את הירושלמי כרשב"א, וזו לשונו: 'ונראה שאין זו שיטת גמ' שלנו'. ה'מגיד משנה'⁴² הביא את פירוש הרמב"ן לירושלמי ולאחריו את פירוש הרשב"א, וכך סיים: 'ואין להקל כל כך'.⁴³ המאירי (יומא פד ע"ב ד"ה מפקחין) הביא את שני המקרים הנוספים שבירושלמי, של העלאת דבר אסור יחד עם הצלת נפשות, והוסיף: ויראה על מותר זה, שפירושו פטור, שלכתחלה ודאי כל שמצרך כונת איסור עם כונת היתר - אסור.

ונראה שבכלל דבריו נידונו. ה'נמוקי יוסף'⁴⁴ העתיק את דברי הר"ן בשלמותם בלי להעיר דבר. ב'צורח החיים'⁴⁵ וב'אהל מועד'⁴⁶ הזכירו את הירושלמי להבנת הרשב"א מבלי להסתייג. לא ברור האם פסקו כן בהחלטיות, אך מסתבר שלפחות ראו בכך צד בעל משקל כלשהו, שכן ספריהם הם ספרי הלכה ולא ספרי פרשנות.

סיכום ומסקנות

בירושלמי נאמר: 'היה צבי רץ כדרכו, ונתכוון לנעול בעדו, ונעל בעדו ובעד הצבי - מותר'. הרמב"ן והר"ן פירשו שהנועל לא התכוון לנעול את הצבי משום שלא ידע על קיומו, או מפני שהצבי כבר היה שמור עוד לפני הנעילה; וכעין זה עולה מדברי התוס', הריטב"א, ה'מגיד משנה', המאירי וה'נמוקי יוסף'. הרשב"א הבין שהנועל ידע שבנעילתו הוא צד את הצבי ובכל זאת מותר.

41. נשמת הסוגיה, עמ' קיד-קכא.

42. מגיד משנה, הל' שבת פ"י הכ"ג.

43. אליה רבה, או"ח סי' שטז סעי' יד, הועתקו המילים 'ואין להקל כל כך' כחלק מדברי הרשב"א עצמו, ואולי ראה את דברי הרשב"א רק במג"א (סי' שטז ס"ק יא) שמדבריו ניתן להבין כאילו זה מלשון הרשב"א, אך ברור שלא הרשב"א כתב כן אלא המגיד משנה.

44. נמוקי יוסף, שבת קו ע"ב ד"ה לשון.

45. צורח החיים, דרך ג סעיף יח עמ' עה.

46. אהל מועד, שער שבת דרך ו נתיב א.

נראה שאין מי שנקט להלכה בוודאות כהבנת הרשב"א בירושלמי; רוב הראשונים לא הסכימו להבנתו, ואף הרשב"א עצמו לא טען שיש לקבל את הדברים, ולא נכנס לשאלת התאמתם לבבלי, ותלמידו הריטב"א אף כתב במפורש שנראה שהבבלי חולק. מלבד זאת, הבנת הרשב"א בירושלמי מעוררת קושי בהבנת היחס בין הירושלמי למשנה. האחרונים הלכו בדרכים שונות ויישבו חלק מהקשיים, וגם בדרכיהם יש קשיים ודחקים שונים. בשו"ת 'שבט הלוי' חידש שבאדם ההולך כדרכו ברחוב ומדליק אור על ידי חיישן גם הר"ן יודה לרשב"א, אך לכאורה לא ברור במה זה שונה מהמקרה המקורי שבו נחלקו.

'צרור החיים' וה'אהל מועד' הביאו את דברי הירושלמי מבלי להסתייג מהם, אך פשוט שמעמדם ההלכתי של הרמב"ן והר"ן וסיעתם גדול בהרבה מזה של 'צרור החיים' וה'אהל מועד'. אף ה'מגן אברהם'⁴⁷ וה'משנה ברורה'⁴⁸ הכריעו כר"ן.

לאור כל זאת, נראה שלהלכה יש לנקוט כשיטת הבבלי ויתר הראשונים, שייתכן מאוד שאף הרשב"א מודה לה למעשה, ולפיה לא התחדש בסוגייתנו כלל המחריג לקולא סגירת דלת או הליכה ברחוב מכלל גדרי 'דבר שאינו מתכוון' ו'פסיק רישא'.⁴⁹ ובשעת הדחק, כשאין אפשרות סבירה למעבר ברחוב מבלי להפעיל חיישני תאורה, ואין בה לא כוונה ולא תועלת, יש מקום להקל משום 'פסיק רישא דלא ניחא ליה' בדרבנן.



47. מג"א, סי' שטז ס"ק יא.

48. משנ"ב, סי' שטז ס"ק כה.

49. וכך אכן דנו פוסקים שונים, כמבואר במקורות שצוינו לעיל (הערות 5 ו-40).

הרב שי סימינובסקי

האם ניתן להשתמש בתקשורת הלופית באמצעות מחשב בשבת?

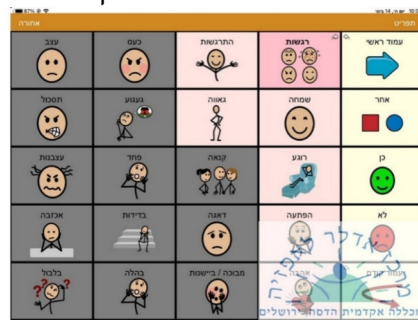
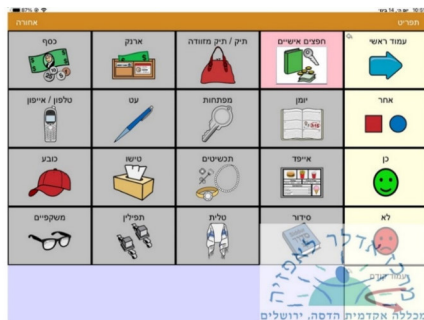
הקדמה ורקע

בשנים האחרונות פותחו תוכנות טכנולוגיות המאפשרות לאנשים עם קשיים בדיבור, בשפה ו/או בתקשורת לתקשר עם הסביבה. תוכנות אלו הן חלק מאמצעים המכונים 'תקשורת תומכת וחלופית', או בקיצור תת"ח. במקרים רבים אמצעי התת"ח הטכנולוגיים הם האפשרות העיקרית או היחידה עבור משתמשי התת"ח לתקשר עם סביבתם.¹

א. סקירה טכנולוגית

אמצעי התת"ח הטכנולוגיים מאפשרים למשתמש לבטא מילים ומשפטים באמצעות נגיעה בסמלונים שונים (אייקונים) המופיעים על גבי הצג. התוכנה מבצעת עיבוד קולי לאותם מילים וביטויים שהמשתמש מעוניין להשמיע לסובבים אותו. בנוסף, המשתמש יכול להקליד במחשב מילים או משפטים, והתוכנה ממירה את הטקסט הנכתב לקובץ שמע ומשמיעה אותו לאנשים בסביבה. במערכות אלו ישנה אפשרות נוספת - תקשורת באמצעות מערכת מיקוד מבט. מערכות אלו מצוידות במצלמה העוקבת אחרי תנועות העיניים של המשתמש, וכאשר היא מזהה התמקדות באייקון מסוים היא מפעילה אותו, בדומה להפעלה באמצעות לחיצה ידנית כמוסבר לעיל. עבור אנשים שגם מערכת השמיעה שלהם פגועה, ישנן מערכות המאפשרות תקשורת עם בני המשפחה על ידי עיבוד קולותיהם לטקסטים, או באמצעות תקשורת כתובה המועברת ממכשירים סלולריים מסונכרנים.

להלן תמונות לדוגמה של לוח תקשורת:



1. על הסיבות והגורמים השונים לצורך בשימוש בתת"ח ולקבלת מידע נוסף על מאפייני משתמשי התת"ח ראה בהרחבה, 'מהי תקשורת תומכת וחליפית (תת"ח)?' באתר 'אייזק ישראל'.

במסגרת עבודתנו במכון צומת אנו נשאלים פעמים רבות ע"י בני המשפחה וכן ע"י אנשי מקצוע - האם ניתן להשתמש במערכת תקשורת חלופית בשבת כאשר זהו אמצעי התקשורת היחידי עם אותו אדם המוגבל בדיבור, ואם כן, מהן הנחיות השימוש במערכת תקשורת חלופית בשבת ע"פ ההלכה? הדיון בשאלה זו נחלק לכמה נושאי משנה :

ב. האם מוגבלות תפקודית נחשבת כחולי?

חכמים התירו לעשות בשבת פעולות מסוימות האסורות מדרבנן עבור חולה שאין בו סכנה כדי לרפא אותו,² אף שאין סכנת נפשות, וזאת משום שחכמים לא גזרו את גזרותיהם במקום צער,³ כלומר אין מדובר בדחייה של האיסור לטובת החולה, אלא שמלכתחילה לא החילו חכמים את גזרותיהם על הסובלים והמצטערים צער גדול. האם גם אדם הסובל ממוגבלות קבועה כגון שיתוק בגפיו, חירשות או אילמות, נחשב חולה? בדברי הפוסקים אנו מוצאים התייחסויות המשוות בין מגבלות הגורמות לצער רב ובין צער הנגרם כתוצאה מחולי.⁴ כמו כן, כאשר נגרמת לאדם בושה כתוצאה מהמוגבלות התפקודית, הרי שיש בכך משום כבוד הבריות שמתיר איסורי דרבנן מסוימים.⁵ כמובן לא כל המגבלות שוות במידת הצער והסבל שהן גורמות, וגם לא כל האיסורים שווים בחומרתם. מדיניות מכון 'צומת' בפיתוח אמצעי עזר שונים, או בהתאמתם לשבת, להסתמך על היתרים מובהקים בלבד, שאותם ניתן להחיל על מנעד רחב של בעלי מוגבלות, אשר נחשבים לכל הפחות כמי שמצטער בכל גופו, ובכלל זה: כבדי שמיעה, בעלי לקויות דיבור, מוגבלי תנועה הסובלים משיתוק ועוד.

ג. מהו היקף חיוב במצוות של משתמשי התת"ח?

הדיון ההלכתי לגבי שימוש בתת"ח בשבת מתייחס למשתמשים המתפקדים מבחינה מנטלית באופן תקין (יכולת הבחנה בין טוב לרע, בין מזיק למועיל וכיו"ב), ועל כן הם מחויבים במצוות ככל אדם. במקרה שמדובר במגבלה קוגניטיבית קשה - ללא יכולות האבחנה הנ"ל, אשר מגדירה אותו כ'שוטה' הפטור מהמצוות, הרי שאין על אותו אדם מגבלה כלשהי בשימוש במחשב בשבת, כיוון שאינו מחויב במצוות. כמובן אין זה פוטר את הסובבים אותו מחיובי שמירת שבת ודינם ככל מי שנדרש לסייע לאדם בעל מגבלה תפקודית כמפורט להלן.

2. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

3. כתובות ס ע"ב.

4. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' צ.

5. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' ו.

ד. מהם האיסורים הכרוכים בשימוש במחשב בשבת?

1. הפעלת מכשור חשמלי בשבת

פוסקי הדורות האחרונים נחלקו בשאלה האם סגירת מעגל חשמלי והפעלת מכשור כתוצאה מכך אסורה מן התורה או מדברי חכמים. הכוונה למכשירים שאין בפעולתם מלאכה האסורה בשבת כגון בישול, הבערה או כתיבה. במצבי שגרה אנו חוששים לדעות שהאיסור מן התורה. אולם במצבי צורך, כגון צורכי רפואה ביטחון וכדו', אנו סומכים על דעת רוב הפוסקים שהאיסור הוא מדרבנן.⁶

2. שימוש במחשב אישי בשבת

הפעלת המחשב, הזנתו בנתונים או בפקודות באמצעות העכבר והמקלדת - גורמות לסגירת מעגל חשמלי ולכן פעולות אלו אסורות בשבת. לעומת זאת, אלפי פעולות העיבוד שנעשות בתוך המחשב, והאותות המוצגים על גבי המסך, מתבצעים ע"י שינוי עוצמת הזרמים הפנימיים בתוך יחידת העיבוד של המחשב. לדעת פוסקים רבים, פעולות הנעשות ע"י 'שינוי זרם', ללא סגירת מעגל חשמלי, לא נאסרו בשבת מעיקר הדין.⁷ טעם הדבר הוא, משום שאיסור שימוש בחשמל בשבת חל דווקא בסגירת מעגל חשמלי הגורמת ליצירה חדשה של זרם חשמלי המפעיל מכשור כלשהו. אך אם המכשיר כבר פועל והאדם רק משנה את עוצמת הזרם הזורם בו, אין בכך איסור מעיקר הדין.

3. הפעלת לחצני מחשב בשבת באמצעות 'שינוי זרם'

כפי שראינו, מגבלה תפקודית קשה נחשבת לעניין איסורי שבת כ'חולה שאין בו סכנה' או 'מצטער בכל גופו'. מסיבה זו התירו רוב הפוסקים בדורות האחרונים את השימוש במכשירי שמיעה לכבדי שמיעה (המקורות צוינו לעיל) הכוללים רמקול ומיקרופון זעיר, הממירים תדרי קול לתדרים חשמליים באופן רציף, על פי עקרון 'שינוי זרם' שהוסבר לעיל. באופן דומה יש להתיר את השימוש במחשב בשבת לצורך 'תקשורת תומכת' (או 'חלופית'), כאשר השימוש במחשב נעשה באמצעות 'שינוי זרם' בלבד, ללא פתיחה וסגירה של מעגלים חשמליים. לשם כך יש להשתמש באחד מהאמצעים הבאים:

(א) מקלדת שבת - במקלדת ייחודית זו, שפותחה במכון 'צומת', לחיצה על מקשי המקלדת אינה סוגרת מעגל חשמלי, אלא רק משנה את הקיבוליות והתדר של הזרם החשמלי הזורם בו, והשינוי מתורגם ע"י המחשב להצגת האות המסוימת או למתן הפקודה הרצויה. המעוניינים לתקשר בעזרת הקלדה במקלדת, יכולים לחבר למחשב (מבעוד יום) 'מקלדת שבת' ולהשתמש בו ללא חשש.

(ב) מסך מגע - טכנולוגיית ההפעלה של מסך מגע מתבססת על המוליכות החשמלית הטבעית הנמצאת בגופנו. כאשר אנו נוגעים במסך המגע, אנו יוצרים שינוי בשדה החשמלי שבנקודת המגע על פני המסך המתורגם לפעולה על ידי המחשב, ללא סגירת

6. להרחבת העיון בשיטות הפוסקים לגבי סגירת מעגל חשמלי, ראה 'חשמל ואלקטרוניקה בשבת - הגדרות' ספר צומת, ח"א עמ' 37.

7. הרב אויערבך, שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יב אות ד; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' יט; הרב נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, פל"ד סעי' כח הערה קז; הרב ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' ו; הרב ישראלי, תחומין, ח"ח עמ' 45.

מעגל חשמלי. לרוב, תוכנת התקשורת מותקנת על טאבלט או מחשב עם מסך מגע, והשימוש בה מותר לצורך זה.

4. הפעלת המחשב באמצעות מיקוד מבט

השימוש במצלמה במקום לחיצה על מקלדת או מסך מגע אפשרי בשבת על פי אותו עיקרון של 'שינוי זרם'. המצלמה העוקבת אחר תנועות האישונים, מצלמת ברציפות כל זמן שהיא במצב ON, גם כאשר המערכת אינה מופעלת ע"י המשתמש, כאשר המערכת מזהה את מיקוד המבט לכיוון אחד הסמלונים, ההפעלה מתבצעת באמצעות שינוי מתח/זרם, ללא סגירת מעגל חדש.

5. השמעת קול בשבת

אחד השימושים הנפוצים של מערכות התת"ח הוא הפיכת ההקלדה על הסמלים למילים ומשפטיים קוליים. ב'שלחן ערוך'⁸ נאסרה השמעת כלי שיר בשבת, ומדברי הפוסקים עולה שכל קולות המופקים בעזרת מכשירים המיועדים לכך - בכלל האיסור,⁹ ואולם, ה'משנה ברורה'¹⁰ כתב:

ואם נותן מים בכלי מלא נקבים להטיף לתוך כלי מתכות כדי להשמיע קול נעים ע"י הנטיפה אסור דזה הוי ג"כ ככלי שיר ולחולה כדי להרדימו שישן שרי.
מבואר מדבריו, שלצורך חולה הותרה השמעת קול. ואם כן נראה שהוא הדין בנידוננו - כיוון שעבור החולה זהו צורך חיוני - ניתן להתיר את השמעת הקול.
חשוב להדגיש: למרות שבשינוי עוצמת הזרם החשמלי בשבת אין איסור מעיקר הדין, מדיניות מכון 'צומת' היא לצמצם את השימוש בשיטה זו לצרכים חיוניים בלבד, משתי סיבות:

(א) היתר זה שנוי במחלוקת וישנם מגדולי הפוסקים הסוברים שגם שינוי עוצמת הזרם הגורם לפעולה חשמלית חדשה אסור בשבת.¹¹
(ב) במבחן התוצאה, צורת השימוש במכשירים אלו זהה לצורת השימוש במחשב רגיל, והדבר עלול לגרום לזילות השבת.
לכן, השימוש במכשור חשמלי בשבת באמצעות 'שינוי זרם', נעשה לצרכים חיוניים בלבד, כגון צורכי ביטחון ורפואה, ובכלל זה סיוע למשתמשי התקשורת החלופית והתומכת הנחשבים כעין חולה שאין בו סכנה כנ"ל.

8. שו"ע, או"ח סי' שלח סעי' א.

9. בדיוני הפוסקים בעניין שימוש ברמקול בשבת, אחד הנימוקים שהוזכר לאיסור, מתבסס על איסור השמעת קול בשבת, וסברות המתירים שם אינן נוגעות לענייננו.

10. משנ"ב, סי' שלח ס"ק א.

11. ראה שו"ת ישא יוסף, ח"ד סי' עו בשם הרב אלישיב, וכן מדברי הרב וייס בשו"ת מנחת אשר, ח"א סי' לג, משמע ששינוי זרם היוצר פעולה משמעותית אסור מן התורה משום 'מכה בפטיש'.

סיכום ומסקנות

ניתן להשתמש בתוכנת תקשורת עבור לקויי דיבור שזו הדרך היחידה עבורם לתקשר עם הסובבים אותם, כאשר השימוש מתבצע באמצעות מסך מגע (touch), או כאשר ההקלדה נעשית ב'מקלדת שבת', או באמצעות מערכת מיקוד מבט. כדי למנוע חילול שבת שאינו הכרחי, יש להקפיד על ההנחיות שלהלן:

(א) יש להפעיל את המחשב ואת התוכנה מערב שבת.

(ב) השימוש במחשב לצורך תקשורת מותר לבעלי המוגבלות (גם לגדולים מעל בר-מצווה) ובמקרה הצורך גם לקרוביהם או לכל מי שמסייע להם, מכיוון שמה שהותר עבור חולה - הותר בין לחולה עצמו בין למי שמטפל בו.¹² במידת האפשר, על המסייעים להעדיף הקלדה ב'מקלדת שבת' על פני תקשורת קולית, כדי להימנע מהשמעת קול לכתחילה. אך בשעת הצורך ניתן להשתמש גם בתקשורת קולית.

ג. השימוש בלוח התקשורת מותר גם כאשר מפיקים באמצעות התוכנה צלילים קוליים.

ד. יש לבטל בערב שבת - באמצעות שינוי ההגדרות - את 'שומר המסך', ולהכין 'קיצורי דרך' מתאימים למניעת ביצוע 'קליקים' מיותרים בתוכנת התקשורת.

ה. יש לטעון את המחשב מערב שבת, על מנת להימנע מהטענתו בשבת. אם יש צורך בהטענה בשבת - יש לעשות זאת באמצעות 'שעון שבת' המחובר לשקע מבעוד יום, כאשר החיבור והניתוק יתבצעו במצב 'כבוי'. כשיפעל השקע ע"י השעון, תתבצע ההטענה ב'גרמא', שהותרה במקרה צורך כעין זה, כמבואר בדברי הרמ"א.¹³

הערה חשובה: הדברים דלעיל מבוססים על הנחיות ותשובות שנכתבו לפני כעשור לשואלים שונים ע"י הרב רוזן ז"ל. אין בתשובה זו משום אישור ספציפי לתוכנה מסוימת או למוצר מסוים, אלא התייחסות כללית להיבטים הלכתיים וטכניים ביחס לאפשרות השימוש במערכות תקשורת תומכת וחלופית בשבת.



12. ראה שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

13. רמ"א, או"ח סי' שלד סעי' כב.

הרב ד"ר רצון ערוסי

מוכר דירה שחזר בו לאחר שכבר מסר החזקה לקונה

העובדות

ראובן מכר דירתו לשמעון. לפי הנהוג הם ערכו הסכם מכירה, ובו התחייב ראובן, למכור דירתו לשמעון. שמעון התחייב לקנותה. בהסכם נקבעה התמורה ומועדי התשלומים, וכן מועד המסירה של הדירה לקונה. כמו כן התחייב המוכר לקונה שיבוא עמו ויחתום על כל מסמך לצורך רישום הבעלות על הדירה במשרד רושם המקרקעין, משמו של המוכר לשמו של הקונה. הקונה עמד בכל סעיפי ההסכם, שילם כל התמורה וקיבל את החזקה על הדירה. והוא ומשפחתו גרים באותה דירה. שמעון דרש מראובן שיבוא עמו לעורך דין כדי לחתום על המסמכים הדרושים לצורך ההעברה ברישום הבעלות במשרד רושם המקרקעין. אך הוא נדחה ע"י ראובן ב'לך ושוב'. לימים הודיע ראובן לשמעון שהוא חוזר בו מן המכירה. והוא מוכן להחזיר את הכסף שקיבל משמעון ולפצותו. לטענתו, כשהסכים למכור בתחילה לא ידע שאחיו לוי, מעוניין בדירה. ושהוא מחויב למכור לו משום 'ומבשרך לא תתעלם'. שמעון התנגד לביטול העסקה. וטען שהדירה היא כבר שלו בשל קניין כסף, שטר וחזקה, אף שטרם נרשמה בעלותו במשרד רושם המקרקעין. כשראה ראובן שמעון מתנגד לביטול העסקה, הוא מכר דירתו לאחיו לוי, והבעלות על הדירה נרשמה במשרד רושם המקרקעין על שם לוי, במקום על שם ראובן. במצב דברים זה תבע לוי את שמעון שיפנה את דירתו. כי הוא הבעלים של הדירה. מאחר שלפי החוק, הרישום בטאבו הוא הבעלות. ומנהג המדינה הוא, וכן 'דינא דמלכותא דינא'. שמעון טוען שראובן מכר ללוי דירה שאינה שלו, והמכירה אינה מכירה. משום שלפי ההלכה הוא כבר רכש בעלות על הדירה. או מחמת קניין כסף, או מחמת קניין שטר, או מחמת קניין שניהם, או מחמת קניין חזקה. לדברי שמעון, גם אם ההלכה תכיר ברישום בטאבו כמעשה קניין של מקרקעין לפי מנהג המדינה, או מכוח 'דינא דמלכותא דינא'. היא תכיר בו רק כמוסיף קניין על הקניינים הידועים בהלכה. וההלכה לא מכירה בדין מלכות שמבטל דין תורה. אם נקנתה הדירה בדרכי הקניין שנקבעו בהלכה, מה יש לעשות? ועם מי הדין?

א. השאלות לבירור

נבדוק את העניין משלושה היבטים: א) האם טענותיו של שמעון נכונות: האם הסכם מכירה נחשב לקניין שטר מבחינה הלכתית? האם המגורים שלו בדירה, הם קניין חזקה

לפי ההלכה? האם תשלום דמי הדירה נחשב קניין כסף לפי ההלכה?
 (ב) האם דרישת החוק לרישום הבעלות על הדירה בטאבו, יש בה כדי לשלול בעלותו של שמעון על הדירה, כאשר הוא רכש בעלות על הדירה על ידי כסף שטר או חזקה?
 (ג) אם החוק אכן שולל בעלותו של שמעון על הדירה, כיוון שבעלותו לא נרשמה בטאבו, כלום ראובן יכול לחזור בו מן העסקה?
 נתחיל בבידור השאלה מהו קניין כסף, שטר וחזקה בקרקע?

ב. קניין כסף, שטר וחזקה בהלכה

שנינו במשנה (קידושין פ"א מ"ה): 'נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה'. ופירש הרמב"ם (שם):

נכסים שיש להם אחריות, הם הקרקעות... והראיה שהקרקע נקנה בנתינת המעות הוא מה שנ' שדות בכסף יקנו. ובתנאי שלא יהיה מנהגם באותו המקום לכתוב שטר. אבל מקומות שנוהגין בהן לכתוב שטרי מקח וממכר לא קנה, עד שיכתוב את השטר. אלא אם כן פירש למוכר שיקנה במסירת המעות בלבד. ואופן קניית הקרקע בשטר, הוא שיכתוב לו על איזה דבר שיכתוב, שדי נתונה לך. שדי קנויה לך. וכיוצא בענין זה. במה דברים אמורים במתנה בלבד הוא שקונה בשטר. אבל במכר לא קנה עד שיתן את הדמים. אלא אם כן היה מוכר שדהו מפני רעתה. ולמדנו לקנין בשטר, ממה שנאמר, וכתוב בספר וחתום. והחזקה קונה בה לבדה לעולם על כל פנים. ויתבארו מיני החזקה בבתרא [פ"ג מ"ה]. מהם שיבנה או יהרוס כל שהוא באותה הקרקע שרוצה להחזיק בה בפני בעליה. בשעה שיעשה משהו בגוף הקרקע, ולא מחה בידו בעל הקרקע, נתקיים המקח. ונתחייב המוכר באותו המכר. ואם היה שלא בפניו, צריך שיאמר לו, לך חזק וקנה, והראיה על הקנין בחזקה, אמרו וירשתם אותה וישבתם בה. במה ירשתם אותה, בישיבה.

מדברי הרמב"ם למדנו: (א) קניין כסף הוא מסירת דמי המקח מן הקונה למוכר. (ב) קניין שטר, הוא שטר שהמוכר או הנותן כותב לקונה או למוטב, 'שדי קנויה לך', או 'שדי נתונה לך'. (ג) קניין חזקה הוא שהקונה את הקרקע עושה מעשה בקרקע, כגון בניין או סתירה, בפני הבעלים ואינו ממחה בידו. ואם בהוראתו, גם שלא בפניו. מדבריו משמע, שגם ישיבה בקרקע היא קניין הקרקע. (ד) במתנה, די בשטר. במכירה, צריך גם כסף וגם שטר. אם כך נוהגים באותו מקום.

ובמשנה (בבא בתרא פ"ג מ"ה) שנינו: 'אבל בנותן מתנה, והאחים שחלקו. והמחזיק בנכסי הגר, נעל גדר ופרץ כל שהוא, הרי זו חזקה'. וכתב הרמב"ם (בפירושו שם):

אם נתן, דרך משל, אחד מבני הזוג לשני מתנה [מקרקעין], וקנאה בחזקה. הרי זה קיים. כפי הכלל שביארנו בתחילת קידושין, שאם עשה דבר בגוף, הקרקע, קנאה. ונעל, היא שיסתום מקום קרקע. או שסגר שער הבית. או שער החצר בקרקע, וכיוצא בהם במנעול. וגדר הוא שיבנה. ופרץ הוא שיהרוס. ומן הכללים אצלנו, שגדר שאין לו יורשים, כל הקודם בנכסיו זכה. וכאשר החזיק באחד מן הדרכים הללו ודומיהן קנו. וכן האחרים תתקיים חלוקתם, ואין להם לחזור, מאחר שהחזיק אחד מהם בחלקו.

המשנה עוסקת בבני זוג שחלקו נכסי מקרקעין ביניהם. וכן אחים שחלקו נכסי מקרקעין ביניהם. וכן הנותן מתנה מקרקעין לחברו, וכן הזוכה במקרקעין של גר שמת בלי יורשים, שאם החזיק במקרקעין קנה. והחזקה היא 'גדר ופרץ ונעל', כלומר שהוא סוגר שער הבית או החצר. ופירש הרמב"ם, שמשעה שהקונה עשה חזקה אין לזולתו לחזור בו. ומשמע שאם שמעון גר בדירתו של ראובן על פי רשותו, כקונה, ולא כבעל רשות שימוש בלבד, המגורים הם בבחינת ישיבה, 'וירשתם וישבתם'. שהישיבה מביאה לירושה, ולכן היא בבחינת חזקה. ובייחוד שהמגורים כרוכים בנעילת הדלת כל יום. אמנם מצאנו שהתוס' התלבטו אם נעילת הדלת היא חזקה, שהרי הנעילה אינה מועילה באופן חיובי, אלא רק מונעת שלא ייכנס מזיק. שהיו שאמרו שדווקא בנכסי הגר, שאין דעת אחרת מקנה, לא די בנעילת הדלת, אלא בהתקנת מנעול. אבל כשיש דעת אחרת מקנה, די בנעילת הדלת. ויש שאמרו שאפילו כשיש דעת אחרת מקנה, נעילת הדלת אינה קונה מדין חזקה. הרא"ש², הביא את המחלוקת הנ"ל, והוסיף שיש מחלוקת גם בעניין פתיחת הדלת. יש אומרים שפתיחת הדלת היא קניין חזקה. ולדעתו, פתיחת הדלת אינה קניין חזקה. ורק פתיחת פתח ויצירתו היא חזקה. ועוד הוסיף שיש מחלוקת, אם במסירת המפתח מן המוכר לקונה, יש משום קניין חזקה, או לא. הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"א) כתב:

המקח אינו נקנה בדברים. ואפילו העידו עליהם עדים, כיצד, בית זה אני מוכר לך. יין זה אני מוכר לך. עבד זה אני מוכר לך. ופסקו הדמים. ורצה הלוקח ואמר קניתי, ורצה המוכר ואמר מכרתי. ואמרו לעדים הוו עלינו, שמכר זה, ושלקח זה, הרי זה אינו כלום. וכאלו לא היה ביניהם דברים מעולם. וכן בנותן מתנה ומקבלה. נוסח זה של דברים שהרמב"ם כתב, הוא קרוב לנוסח הסכם מכירה שנוהג בימינו, והרי אין לו תוקף. אלא שעלינו לברר, אם העובדה שנוסח זה **נכתב**, הוא הופך להיות **שטר**. המשיך הרמב"ם (שם ה"ב), וכתב:

אבל אם נקנה המקח באחד הדברים שהוא נקנה בהן קנה הלוקח. ואינו צריכין עדים כלל. ואין אחד מהן יכול לחזור בו.

כלומר, רק אם נעשה מעשה קניין הולם, העסקה הושלמה, ואין אף אחד יכול לחזור בו. כיוצא בדבר כתב השלחן ערוך (חו"מ סי' קפט סעי' א), וזו לשונו: 'ולאחר שנגמר המקח, כל אחד לפי קנינו, אין שום אחד יכול לחזור בו, אפילו לא היו עדים בדבר'. והרמ"א הוסיף וכתב: 'ואפילו מחלו זה לזה אח"כ לא מהני. אלא צריכין לחזור ולהקנות זה לזה'. כלומר, אם עסקה הושלמה ע"י מעשה קניין הולם, שוב אין אחד הצדדים יכול לחזור בו, ואפילו שניהם הסכימו. אלא יש צורך בקניין חדש מן הקונה למוכר. בהמשך פירט הרמב"ם (שם ה"ג) במה נקנית הקרקע, וזו לשונו: 'ובמה יקנה המקח? הקרקע נקנית באחד משלושה דברים. בכסף או בשטר או בחזקה'. וכן כתב בשלחן ערוך³, אלא שנכתב שם קניין רביעי: 'קניין סודר'. ואין מחלוקת ביניהם, כי הרמב"ם מנה רק קניינים הייחודיים בקרקע, ואילו קניין סודר נעשה גם במטלטלין. הוסיף הרמב"ם (שם ה"ה), וכתב על קניין כסף, וזו לשונו:

1. תוס', בבא בתרא נב ע"ב ד"ה נעל.

2. רא"ש, בבא בתרא פ"ג סי' נט.

3. שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' א.

כיצד בכסף? מכר לו בית, או שדה ונתן לו הדמים קנה. במה דברים אמורים במקום שאין כותבין את השטר. אבל במקום שדרכם לכתוב שטר מכר, לא קנה עד שיכתוב את השטר. ואין הקרקע נקנית בפחות משהו פרוטה.

וכן כתב ב'שלחן ערוך'.⁴ רס"ג (פירוש רס"ג על התורה, מהד' הרב קאפח, עמ' מג), כתב: ומה שפירט מלא [בכסף מלא ששילם אברהם לעפרון] לחזק מה שבא בתושבע"פ, שהקונה קרקע בדמים, כל זמן שלא שילם כל הדמים, כל אחד רשאי לחזור בו, אם היתה קרקע שאין בה דין חלוקה. אבל אם היתה מתחלקת קנה ממנה בכדי הדמים ששילם.

ומדבריו יוצא שקניין כסף הוא תשלום כל דמי הקרקע. אולם ב'ערוך השלחן' (חו"מ סי' קצ סעי' ב) כתב:

כיצד היא קנין כסף? לאו דוקא שיתן לו כל דמי המכירה. אלא אפילו מכר לו בית או שדה באלף זוז, ונתן לו פרוטה, או שוה פרוטה לתשלומין על הקנין, והשאר זקף עליו במלוה, קנה. ואין אחד מהם יכול לחזור בו.

מדבריו למדנו, שאין הקונה צריך לשלם כל דמי המקח, כדי לקנות הקרקע בכסף. אלא אפילו שילם חלק מן התמורה, וזקף השאר במלוה, קנה. ובמקרה דנן, שמעון הקונה שילם כל דמי התמורה של הדירה לראובן המוכר, ולכן, כבר קנה את הדירה, ואין אף אחד יכול לחזור בו. אלא אם כן נאמר שבימינו אין קונים קרקע בכסף בלבד, אלא עם שטר. ולכן נברר אם היה במקרה דנן קניין שטר, שהרי היה הסכם מכירה כתוב ביניהם. כך כתב הרמב"ם (הל' מכירה פ"א ה"ז) על קניין שטר:

כיצד בשטר? כתב לו על הנייר או על החרש, או על העלה, שדי נתונה לך. שדי מכורה לך. כיון שהגיע השטר לידו קנה. אף על פי שאין שם עדים כלל. ואף על פי שאין השטר שוה כלום.

וכתב ה'מגיד משנה' (שם) שיש מחלוקת, אם גם נוסח לשעבר כגון 'מכרתי שדי לפלוני' מועיל כשטר קניין, או רק כשטר ראיה. ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קצא סעי' ג) כתב: 'שטרי דידן שטרי קנין הם, הגה: והקרקע נקנה על ידו'. ופירשו המפרשים⁵ שהכוונה לשטרות עם נוסח לשעבר. הסכמי מכירה המקובלים היום מנוסחים בלשון התחייבות לעתיד - המוכר מתחייב למכור והקונה מתחייב לקנות. ולא בלשון הוראה של המוכר, 'שדי מכורה לך', או הודאה של המוכר, 'מכרתי שדי לך', לכן עולה השאלה אם על פי ההלכה נחשבים הם שטרי קניין. בגמרא (גיטין מ ע"ב) הובאה ברייתא, וזו לשונה:

ת"ר, האומר נתתי [לשון עבר] שדה פלונית לפלוני, נתונה [לשון הווה] לפלוני, הרי היא שלו [לשון הווה], הרי היא שלו. אתננה [לשון עתיד] לפלוני, ר"מ אומר קנה, וחכ"א לא קנה. א"ר יוחנן, וכולן בשטר.

ברייתא זו הובאה להלכה, ע"י הרי"ף,⁶ והרא"ש.⁷ ב'שלטי הגבורים' (על הרי"ף שם אות ג), כתב:

4. שו"ע, חו"מ סי' קצ סעי' ב, ז.

5. סמ"ע, חו"מ סי' קצ ס"ק ו; ביאור הגר"א, שם ס"ק ה; נתיבות המשפט, שם ס"ק ז.

6. רי"ף, גיטין כא ע"ב בדפי הרי"ף.

7. רא"ש, גיטין פ"ד סי' לא.

וכתב הרמ"ה... אבל אם אמר אתנו לו, אפילו קנו מידו, לא קנה. דקנין דברים בעלמא הוא. ולא מחייב לקיומי בעל כרחיה. ומיהו, אם אמר אתנוה לו מעכשיו, בין בשטר בין בקנין, קנה לאלתר. דכיון דאמר מעכשיו, בין בשטר, אין זה לשון הבטחה. אלא בהאי קנין מקנה ליה גופא דארעא.

והרמב"ם (הל' זכיה ומתנה פ"ד הי"א), כתב:

הכותב בשטר נתתי שדה פלונית לפלוני. או שכתב נתתיה לפלוני. או הרי היא שלו. הרי זה זכה כשיגיע השטר לידו. אבל אם כתב בשטר אתנוה לו, אף על פי שהעידו עליו עדים, לא זכה המקבל, עד שיאמר לעדים כתבו שטר מתנה ותנו לו, וכותבין ונותנין. שאין המקבל זוכה עד שיגיע שטר מתנה לידו, או עד שיזכה לו בו ע"י אחרים כמו שבארנו.

וכן פסק השלחן ערוך,⁸ אבל בהמשך,⁹ כתב את דעת ה'טור', שאם כתב לו בשטר, 'שדה פלונית תהא נתונה לך' או 'תהא שלך', קנה. והרמ"א¹⁰ כתב, שאם כתב 'אתנו מעכשיו' ונתן השטר, קנה. ה'מגיד משנה',¹¹ ביאר את דברי הרמב"ם לפי פירוש רש"י, בעניין עבד, שלשון עתיד היא הבטחה בעלמא, ולא מתנה שנותן כבר בהווה. וה'כסף משנה',¹² חלק עליו משום שלדעתו, לפי רש"י, גם אם יאמר הנותן לעדים שהוא מצווה אותם לתת השדה לפלוני, אינה מתנה. בעוד שלדעת הרמב"ם, בציווי כזה היא מתנה. אבל גם לדעת ה'כסף משנה':

אם כתב בשטר אתן [לשון עתיד] שדה זו לפלוני, והעידו עליו עדים [לא שציווה לעדים שיתנו], ונתן לו השטר, לא מהני.

ולפי זה, לכאורה, התחייבות המוכר למכור בהסכם המכירה, כמוה כהתחייבות הנותן לתת מתנה, שאין התחייבות זו מעשה קניין בשטר, אלא הבטחה עתידית. וכן כתב הרמב"ם (הל' מכירה פ"ב ה"ח):

האומר לחברו משוך ותקנה. או חזק ותקנה, וכיוצא בדברים אלו, והלך ומשך או החזיק לא קנה. שמשמע תקנה להבא, ועדיין לא הקנה לו. אלא צריך המוכר או הנותן לומר לו, לך משוך וקנה או חזק וקנה. וכיוצא בדברים אלו, שמשמען שיקנה עתה בעת שימשוך או יחזיק.

וכן פסק ב'שלחן ערוך'.¹³ ואין לחלק בין מכר למתנה, שהרי מצינו שהשוו חכמים לשונות השטר בעניין מכירת שדה לנתינת שדה. ועוד, שלפי הרמ"ה שהובא לעיל הבטחה לתת מתנה היא 'קניין דברים' שאינו מועיל, כפי שכתב הרמב"ם.¹⁴ ולכן נראים הדברים, שלפי הרמב"ם וה'שלחן ערוך' חוזה מכר בכתב, שלשונו היא התחייבות למכור או לקנות, אינו קניין שטר. בספר 'פתחי חושן',¹⁵ כתב שאפשר שהחוזה בימינו דינו כשטר. וייתכן שסובר

8. שו"ע, חו"מ סי' רמה סעי' א.

9. שו"ע, שם סעי' ג.

10. רמ"א, שם סעי' ד.

11. מגיד משנה, הל' זכיה ומתנה פ"ד הי"א.

12. כסף משנה, הל' זכיה ומתנה פ"ד הי"א.

13. שו"ע, חו"מ סי' קצז סעי' ו.

14. רמב"ם, הל' מכירה פ"ה הי"ד, וכן פסק השו"ע, חו"מ סי' רג סעי' א.

15. פתחי חושן, קניינים פ"ד הערה ד עמ' קיז.

כן בגלל שיש בו הדדיות, התחייבות המוכר למוכר, והתחייבות הקונה לקנות. אם כי לענ"ד, רק הוראה של המוכר שכותב בשטר, 'שדי קנויה לך', ומוסר השטר, היא מעשה קניין. כי באופן זה מסלק המוכר את בעלותו מן השדה, ומעבירה לקונה. לא כן בלשון עתיד, שהיא רק התחייבות וקניין דברים בעלמא. אולם במקרה דנן, הקונה כבר דר בדירה לאחר ששילם את כל הכסף. ונראה שאין לך חזקה גדולה ממגורי הקונה בדירה, שהרי המפתח בידו והוא נועל ופותח, ונכנס ויוצא ומשתמש בדירה שימוש המועיל, כפי שכתב הרמב"ם.¹⁶ וכן פסק ה'שלחן ערוך'.¹⁷ ב'פתחי תשובה',¹⁸ הביא ש'מחנה אפרים' חולק על הרדב"ז, בדבר מוכר שמכר דירתו לשוכר, שלדעת הרדב"ז, השוכר צריך לחדש משהו, ולדעת 'מחנה אפרים', אינו צריך לחדש כלום. ומשמע, שאם הקונה נכנס לדירה וגר בה, דבר שלא עשה לפני כן, קנה בקניין חזקה לכל הדעות. ונראה שאפילו לשיטת התוס', שלא הכירו בנעילת הדלת, ובמסירת המפתח, כחזקה, יכירו במגורים של הקונה בדירה כחזקה.

ולכן נראים הדברים, שהקונה דנן אכן רכש בעלות על הדירה בקניין חזקה. ויש אומרים שגם בקניין שטר, שהחזקה כשטר. ויש אומרים שגם בקניין כסף. ואם כן ראובן, מכר ללוי אחיו, דירה שאינה שלו.

ג. רישום מקרקעין בחוק ובהלכה

לפי חוק המדינה דירה נקנית רק ע"י רישום הבעלות בטאבו. ונחלקו הפוסקים,¹⁹ יש אומרים שלפי דין המלכות, אין קניין חזקה ולא כסף ולא שטר, כל עוד הדירה לא נרשמה בטאבו על שם הקונה. ולפי ה'חזון איש', אין 'דינא דמלכותא דינא' יכול לשלול קניין מן התורה, רק להוסיף עליו. ולכן לפי ה'חזון איש', ויש אומרים שהדירה²⁰ כבר של שמעון הנתבע, וראובן התובע, מכר דירה שאינה שלו ללוי אחיו.²¹ ב'פתחי חושן',²² דן במקרה שהמוכר שמכר לראשון, חזר ומכר לשני ורשם בטאבו על שם השני, וכתב שהדבר תלוי אם המלכות מקפידה על אי רישום בטאבו. אבל במקרה דנן שהקונה הראשון עמד כבר בכל התחייבויותיו, וכבר הוא גר בדירה. ואילו פנה לבית המשפט, ודרש ביצוע בעין של החוזה, היה בית המשפט מחייב את המוכר לרשום בעלותו של שמעון בטאבו. וראובן נהג שלא כדין בשמעון הנתבע בגלל שהעדיף את אחיו, אפשר שאפילו לפי החוק, בית המשפט היה מורה לבטל את הרישום ע"ש לוי, משום שגם ראובן וגם לוי, ביועין רצו לנשל את זכויותיו של שמעון הנתבע, ולכן אפשר שאפילו במקרה דנן, אף שבדרך כלל מקפידים על הרישום בטאבו, אבל מאחר שראובן ולוי נהגו בתרמית, אפשר שגם החוק

16. רמב"ם, הל' מכירה פ"א הל' ח-י.

17. שו"ע, חו"מ סי' קצב סעי' ב-ג.

18. פתחי תשובה, חו"מ סי' קצב ס"ק א.

19. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שו"ת היכל יצחק, ח"א או"ח סי' י. הרב יוסף אלישיב, קובץ תשובות, ח"א סי' קנז; הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חו"מ סי' עח.

20. הרב שלמה זמן אויערבך, שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' צח. הרב אליעזר יהודה ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' לג.

21. עיין באריכות על כך בפתחי חושן, קניינים פ"ב עמ' נז-סב.

22. פתחי חושן, שם עמ' ס.

לא יכיר במעשיהם. גם לשאר הפוסקים, ששמעון הנתבע טרם זכה בבעלות על הדירה, משום שבעלותו טרם נרשמה בטאבו, הרי אסור לראובן, להפר התחייבותו לשמעון. וה'פתחי חושן'²³ הביא פוסקים שלדעתם יש לבית דין למונעו, לקרותו עבריין, להכריז שאינו בכלל 'שארית ישראל' לא יעשו עולה' וכו'. ומחויבים להתרות בו ולהוכיחו ולביישו ברבים. ומדינא מכים אותו עד שתצא נפשו. אלא שבזמן הזה אין כוח בית הדין יפה.

הכרעת הדין

יש אומרים שראובן מכר דירה שאינה שלו לאחיו לוי, ועל כן על ראובן לבטל את הרישום בטאבו ע"ש אחיו ולרשום את הדירה ע"ש שמעון הנתבע וזה מה שלענ"ד. ויש אומרים שגם אם הבעלות לא עברה לשמעון הנתבע, חייב ראובן התובע לעמוד בדיבורו ולהעביר בעלות לשמעון הנתבע, ובית הדין יחייבוהו ויביישוהו, אם לא יעשה כן. כך שלמעשה על ראובן התובע לבטל את הרישום שרשם את הדירה ע"ש אחיו לוי, ולרשום את הדירה על שם שמעון הנתבע.



23. פתחי חושן, קניינים פ"א הערה ב.

הרב שלמה אישון

נזק מתוך שמחה

הקדמה

המשנה במסכת סוכה (מה ע"א) מתארת את אשר נהגו לעשות ביום הושענא רבה: 'מיד תינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן'. נחלקו הראשונים במשמעות המילה 'מיד': האם משמעותה היא 'מתוך היד', או משמעותה היא 'תיכף'. רש"י שם נוקט כאפשרות הראשונה, וזו לשונו:

מיד תינוקות שומטין את לולביהן - הגדולים שומטין את לולבי הקטנים מידם בשביעי.

ואוכלין אתרוגיהן - של תינוקות, ואין בדבר לא משום גזל, ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו מחמת שמחה.

היתר לחטוף מתוך שמחה מביא גם 'תרומת הדשן' (סי' קי) בשם הריב"א, וזו לשונו: מצאתי הועתק תשובה אחת וז"ל: שמעתי מה"ר טוביה בשם ריב"א, שכל מאכל שלוקחים הבחורים זה מזה אפילו שלא ברשות, משום שמחת פורים משעת קריאת המגילה עד לילה סעודת פורים, שהן שני לילות ויום אחד, אין בהם משום גנבה ולא משום גזלה. ואין להזמין לבית דין ואין חוששין עליו, ובלבד שלא יעשו שלא כהוגן על פי שבעה טובי העיר, עכ"ל מתשובה זו.

יש להבין על מה מבוסס ההיתר לחטוף, והאם הותר איסור גזל כאשר נעשה לשם שמחה.

א. גזל לשם שמחה

יש מקום לומר שההיתר לחטוף נובע מכך שאיסור גזל קיים רק כאשר כוונתו של הגזלן להעשיר את עצמו בממונו של הנגזל, אבל כאשר הכוונה לעורר שמחה וכדו' אין איסור. כך עולה מתשובת מהר"י מינץ (סי' טו) המבאר את המנהג שהביא 'תרומת הדשן' הנ"ל, וזו לשונו:

הרי שכתב שבזמן הנזכר אין בו משום גזל אבל קודם לכן וכן אחר כן יש בו משום גזל ועובר על לא תגזול, מ"מ בזמנו משום שמחת פורים לא אקרי גזל כיון שאינו עושה על מנת לגזול ולהרויח אלא משום שמחת פורים.

אולם נימוק זה נסתר מפסק הרמב"ם (הל' גנבה פ"א ה"ב) והשלחן ערוך (חו"מ סי' שמח סעי' א) שאסרו לגנוב אפילו דרך שחוק, וזו לשון הרמב"ם:

אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך.¹

1. נראה שמקור האיסור לגנוב דרך שחוק הוא בגמרא בבא מציעא סא ע"ב שם למדים מפסוק שאסור לגנוב כדי לצער. וראה בקצות החושן, סי' שמח, שהביא מהשטמ"ק שיש הסוברים שהאיסור הוא

יש לשים לב, שלגבי גזלה לא ציין הרמב"ם שהיא אסורה גם דרך שחוק, אלא רק לגבי גנבה, ומשמע שאין בזה איסור. ניתן לבאר את ההבדל על פי ה'מנחת חינוך' (מצווה רכד) המבחין בין איסור גנבה שאסורה תורה לבין איסור גזלה. הוא מבאר שבאיסור גזלה אסרה התורה ממון חברו, אך בגנבה מהות האיסור אחרת, וזו לשונו: 'התורה לא אסרה זה מדין ממון לבד, רק המידה הגרועה הזאת בעצמה התורה אסרה'. על כן לדעתו אפשר שגזל גוי אינו אסור מן התורה לסוברים שהתורה הפקירה את ממונם, אף שגנבה מן הגוי אסורה מן התורה. באופן זה ניתן לבאר שגזלה דרך שחוק מותרת, משום שאין כוונתו לקחת לעצמו את ממון חברו, אך גנבה דרך שחוק אסורה מחמת עצם המעשה הרע. באופן דומה ביאר הרב הוטנר את ההבחנה שבין גנבה לגזלה. הרב הוטנר ('ספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק זצ"ל', סוף סי' מג) עמד על שינוי לשון הרמב"ם. בתחילת הלכות גנבה כתב: 'כל הגונב ממון משה פרוטה ומעלה עובר על לא תעשה', ואילו בפתיחת הלכות גזלה כתב: 'כל הגוזל את חברו שוה פרוטה עובר בלא תעשה', ולא כתב 'שוה פרוטה ומעלה'. וכך ביאר הרב הוטנר את ההבדל:

דגזלה ענינו הוא מה שמחסר ממון חברו ע"י הגזלה, ואילו הלא תעשה דגנבה ענינו הוא עצם מעשה הגנבה עצמה. וכן נראה עוד מהא דכל האיסורין בגונב ע"מ למיקט ובגונב ע"מ לשלם נאמרו בגנבה ולא בגזלה, והיינו כנ"ל דאיסורא דגזלה גדרו הוא דוקא מצד החיסור ממון שיש בדבר. ולפ"ז נראה דבגזל עובר בלאו דלא תגזול אכל פרוטה ופרוטה אף דהוי חדא מעשה גזלה, משא"כ בגנבה אינו עובר רק בחדא לאו דלא תגנוב אף שגנב כמה פרוטות על ידי מעשה אחד.

על פי זה מובן מדוע גנבה דרך שחוק אסורה ואילו גזלה דרך שחוק מותרת: בגנבה עצם מעשה הגנבה הוא האסור, אך בגזלה האיסור הוא בחיסור הממון, ועל כן כאשר אין כוונתו לחסר ממון אלא לשמחה אינו בכלל האיסור. ועדיין צ"ע מדוע לא יהיה אסור על כל פנים מדרבנן גם כאשר אין כוונתו לחסר ממון. בשו"ת 'קנין תורה בהלכה' (ח"ב סי' קב) מביא לכך טעם שגם הוא מושתת על ההבחנה שבין גנבה לגזלה. הוא מבאר שגזלה הנעשית בפניו של הנגזל, כאשר היא בדרך שחוק נועדה להראות שהגזלן מתייחס לנגזל כאחד מבני ביתו, ועל כן היא מותרת, וזה לא שייך בגנבה הנעשית בסתר ובעל החפץ אינו יודע מי גנבו:

כשאין בכוונת הגנב להחזיר את הגנבה אלא שלא גונב כדי ליהנות מן הגנבה, אך אם כוונתו להחזיר אינו אסור, אולם מדברי הרמב"ם נראה שגם כשכוונתו להחזיר אסור. וצ"ע מדוע הביא כאן הרמב"ם 'טעמא דקרא' - 'שלא ירגיל עצמו בכך'. וראה בלחם משנה, הל' גנבה ה"א, שלדעת הרמב"ם האיסור הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ומדברי הגרי"ד סולובייצ'יק משמע שהאיסור לגנוב דרך שחוק יסודו באיסור לגנוב פחות משווה פרוטה, וזו לשונו: 'ונראה שהתורה אסרה כל מעשה לקיחה של דברים שאינם שלו, ואף על פי שאינו לוקח ממון חברו, הרי עושה מעשה גנבה, שהרי לוקח דבר שאינו שלו. וזהו יסוד האיסור לגנוב או לגזול פחות משווה פרוטה - איסור גברא של מעשה גנבה ולקיחת חפצא בלי רשות, ואף על פי דליכא גניבת ממון. נ"ל, דהאיסור לגנוב דרך שחוק ג"כ מבוסס על איסור זה, דאע"פ שגונב דרך שחוק, וליכא גניבת ממון המחייבתו בכפל, שהרי אינו רוצה לקחת את הממון לעצמו, מ"מ לוקח, דבר שאינו שלו מרשות חברו, דהיינו שהגברא עושה מעשה גנבה, ואסרתו התורה. ולפי"ז, אין כוונת דברי הרמב"ם, 'שלא ירגיל עצמו בכך' שאיסורים אלה נאסרים רק ממדת חסידות בלבד או מדרבנן בעלמא, כי בודאי גניבות אלו נאסרות מדאורייתא, אלא דהרמב"ם נותן טעמו של האיסור' (רשימות שיעורים, בבא מציעא סב ע"ב).

והענין נראה קצת עפ"י הגמ' ב"ק (עט ע"ב) דאריב"ז הטעם דהחמירה תורה בגנב יותר מבגזלן דכביכול עשה עין של מטה כאלו אינו רואה וכו', וי"ל דהוא הדין בזה חמור גנב יותר מגזלן, דבעת שמחה אם לוקח בפניו דבר משלו ומראה בזה ידידות, דכמוני כמוהו כאחד מבני ביתו המרשה לעצמו ליקח דבר השייך לו, משא"כ בגנב הלוקח שלא בפני בעליו בזה אין שייך שום הראות שמחה בשעת הגנבה, לכן אסור אפי' בגונב לשם שחוק, אפי' דאח"כ כשיחזיר לו יהי' מזה שחוק הנראה, אבל כיון דבשעת גנבה עושה ככל גנב אחר אסור. ומדויק דלא כתב כן הרמב"ם לאסור דרך שחוק רק בגנב ולא בגזלן דשם יתכן כדברי הראשונים הנ"ל דכל מחמת שמחה יש להתיר אם נהגו כן.

אלא שיש לציין שהריב"א שהביא 'תרומת הדשן' כתב 'אין בהם משום גנבה ולא משום גזלה', ואם כן כלל במפורש גם גנבה בהיתר משום שמחה.

ב. נזק מתוך שמחה

האמור לעיל אינו מתיישב, לכאורה, עם דברי תוס' (סוכה מה ע"א ד"ה מיד תינוקות) אשר למדו מההיתר לחטוף מתוך שמחה לפטור גם את המזיק מתוך שמחה: ויש ללמוד מכאן לאותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו שהן פטורין שכך נהגו מחמת שמחת חתן.

מלשון תוס' לא ברור האם קריעת הבגדים וקלקול הסוסים נעשו בכוונה, או שזו הייתה רק תוצאה של המלחמה זה בזה, בלא שהתכוונו להזיק. אכן, מדברי ה'אגודה' (סוכה פ"ד - לולב וערבה ס' מא) עולה שהבין שהנזק נעשה שלא בכוונה. ה'אגודה' הביא את דברי תוס' והוסיף:

וכן פסקתי לפעמים בשבתות בחצר בית הכנסת כשמשחקים הבחורים ומכין זה את זה ובלבד שלא יתכוונו.

על כל פנים גם אם מדובר בנזק שנעשה שלא בכוונה לא ברור כיצד זה למדו תוס' מדינו של הגזול מתוך שמחה, שהמזיק פטור. הלא מזיק חייב גם באונס,² ואם כן אף אם נאמר שמותר לגזול מתוך שמחה, אין זה נוגע, לכאורה, לדינו של המזיק שחייב אף בלא כוונה כלל להזיק.

אמנם ראיתי ב'קובץ הערות' (קובץ שיעורים ס' ע סעי' א) שכותב שבעניינים שבין אדם לחברו אסרה תורה רק כאשר הפוגע מתכוון לקלקל ולהשחית שלא לצורך, וזו לשונו:

ובתוס' ר"פ ואלו מגלחין [מו"ק י"ד ע"ב ד"ה מהו] כתבו בהא דנידוי דוחה לאו דמקלל חברו, אף דכל עיקר דין נידוי הוא מדברי קבלה, ושמא מסוטה ילפינן עכ"ל. ולולי דבריהם היה נראה, דכל האיסורין שבין אדם לחברו אינן איסורין אלא דרך קילקול והשחתה שלא לצורך, וכמו בלאו דלא תשנא את אחיך, דאין האיסור אלא בשנאת חנם, היינו שלא ראה בו דבר ערוה, אבל אם ראה עליו דבר ערוה

2. משנה, בבא קמא כו ע"א.

מותר לשנאותו. ואין לומר דשם הטעם משום דאינו בכלל אחיך, הא ליתא, דמבואר בתוס' פ' ערבי פסחים (ק"ג ע"ב ד"ה שראה) דאם ישנאהו בשביל טעם אחר עובר עליו בלאו, ולא הותר אלא לשנאותו בשביל דבר ערוה שראה בו. וכן בלאו דחובל, כתב הרמב"ם [חובל ומזיק פ"ה ה"א] דהאיסור הוא דוקא אם חובל דרך נציון, והיינו מדחזינן דמותר לרב להכות תלמידו. והא דאיתא בסוגיא דפ' הנחנקין הנ"ל, אחר שגגת לאו [שאם אדם הוציא קוץ לאדם אחר שאינו אביו ותוך כדי כך גרם לו חבלה עבר על לאו בשגגה], על כרחך צ"ל דאינו אלא חומרא מדרבנן. וכן בלאו דאלמנה ויתום לא תענון, כתב הרמב"ם (בהל' דעות פ"ו [ה"י]) דאם עינה אותן ללמדן תורה או אומנות ליכא איסורא. וכן בלאו דלא תלך רכיל, מותר לספר לה"ר על בעלי מחלוקת כדי להשקיט המריבה. וכן בלאו דאונאת דברים, מותר להקניטו בדברים דרך תוכחה, וכן מותר להלבין פנים דרך תוכחה, אם לא חזר בו אחרי שהוכיחו בסתר, ומותר גם לקללו בשביל זה, כמו שעשו כל הנביאים בישראל, והוא לשון הרמב"ם (בהל' דעות פ"ו [ה"ח]). ומוכח מכ"ז, דכל האיסורין האלו הותרו לצורך תועלת.

אך ה'קובץ' שיעורים' עצמו ציין שדבריו הם שלא כתוספות במסכת מועד קטן, ועוד, גם לשיטתו לא אסרה תורה את הפגיעה כאשר לא הייתה כוונה להזיק, אך על כל פנים אם נגרם נזק חייב לשלם, והראיה מאונס ומפתה שאין כוונתם לקלקל ולהשחית שלא לצורך, ובכל זאת חייבים בתשלום הנזק.³ אם כן, אי אפשר לומר שמה שפטרו תוספות את אותם בחורים שהזיקו מתוך שמחת חתן וכלה הוא משום שלא התכוונו להזיק, וצריך לומר שגם ההיתר לגזול מתוך שמחה, שהוא המקור לדברי תוספות, אינו מושתת על היעדרה של כוונה להתעשר מממונו של הנגזל, אלא על טעם נוסף, כפי שיתבאר להן.

ג. היתר מחמת שכך נהגו

רש"י ותוספות נימקו את ההיתר לחטוף ולהזיק ואת הפטור של המזיקים מתשלומים בכך שכך נהגו מתוך שמחה. גם מדבריו של ה'בית יוסף' (או"ח סי' תרצה) בהסבר 'תרומת הדשן' שהוא לעיל עולה שההיתר מושתת על המנהג. לאחר שהביא את דברי 'תרומת הדשן' שכתב שאין בלקיחת המאכלים שלא ברשות לא משום גנבה ולא משום גזלה הוסיף ה'בית יוסף', וזו לשונו:

ונ"ל דהיינו לדידהו שהיו נוהגים הבחורים כך אבל אנו שלא נהגו כן אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה.

וצריך להבין מה בכך שכך נהגו, הלא לכאורה זהו 'מנהג גרוע' ומנהג בטעות שאין ללכת אחריו. נציע כמה אפשרויות כדי לבאר זאת.

3. כתובות לט ע"א: 'המפתה נותן שלשה דברים, והאונס - ארבעה; המפתה נותן בושת ופגם וקנס, מוסיף עליו אונס שנותן את הצער'.

1. מחילה

היות שכך נהגו הרי שיש כאן מחילה מראש של שני הצדדים.⁴ לפי זה, צריך לומר בטעם ההיתר, שהובא לעיל, לחטוף את הלולבים מידי הקטנים ביום הושענא רבה, שיש כאן מחילה של הקטנים. ויש לשאול כיצד מועילה מחילה של הקטנים, והלא 'יתמי לאו בני מחילה ניהו'⁵ משום שאינם בני דעת שלמה, וקניין ומחילה הנעשים מבלי דעה אינם מועילים?⁶ אכן כאשר מדובר במחילה שאינה גורמת להם הפסד מחילתם מחילה,⁷ אך בנידון דידן שחוטפים מהם את האתרוגים והלולבים הרי יש להם הפסד. אמנם מצאנו שקטן שהגיע ל'עונת הפעוטות' מחילתו מחילה כשם שמתנתו מתנה,⁸ אך בביאור הגר"א כתב שזהו רק כאשר מחלו במפורש, שאז המחילה כמוה כמתנה והיא מועילה. אולם במקרה בו לא מחלו במפורש אלא שהנסיבות הן כאלו בהן קיימת הנחה שרוב בני אדם מוחלים, לא נראה את הקטנים כמי שמחלו, ונגזר את הכלל 'יתמי לאו בני מחילה'.⁹ על פי זה לא ניתן לומר שבנידון דידן יש מחילה של הקטנים, שהלא לא מחלו בפירוש ואנו רוצים לומר שמחמת שכך נהגו הרי שמסתמא מוחלים. מעבר לקושי ההלכתי, גם באופן מעשי לא ברור מדוע שימחלו הקטנים לגדולים החוטפים מהם. אין זה דומה למנהג שהובא בתוספות, של הבחורים שנלחמים זה עם זה, שם ניתן לומר שקיימת מחילה הדדית הנובעת מרצונם המשותף לשמח את החתן, אך בחטיפת האתרוגים הנעשית באופן חד צדדי ע"י המבוגרים, מדוע שנראה את הקטנים כמוחלים על כך? זאת ועוד, כאמור לעיל, קיימת אפשרות לפרש את המילה 'מיד' שבמשנה במסכת סוכה כמוכן של 'תיכף', ועל פי פירוש זה אין כל ראייה מן המשנה שמותר לגזול ולהזיק מתוך שמחה.¹⁰ רש"י (סוכה מו ע"ב ד"ה מיד תינוקות) דחה הסבר זה, וביסס את הסברו למשנה על מדרש חז"ל, וזו לשונו:

ויש מפרשים: מיד תינוקות, כלומר: מיד, אחר סיום מצות לולב התינוקות שומטין את לולביהן, כלומר: מניחין אותם, כמו שומטו ומניחו בקרן זווית, והולכין ואוכלין אתרוגיהן, ואין נראה, דאמרינן [בויקרא רבה סדר בחוקותי פרשה לז]: מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני, והקניטתו אשתו וברח, ולא היה לו במה להתפרנס, בשביעי של ערבה הלך ושמט אתרוגין מיד התינוקות, כדתנן תמן: מיד התינוקות שומטין כו', והיה אותו חסיד עובר בספינה דרך כרך אחד, והוצרכו לבית המלך

4. ראה פרי מגדים, או"ח אשל אברהם סי' תרצה ס"ק ז שכתב לגבי מזיק מתוך שמחת פורים 'ובפורים מסתמא מוחלין'. ושם בס"ק ח כתב ש'הוה כאנוס קצת', וצ"ל שכוונתו שמטעם זה מוחלים שהרי אנוס קצת אינו פוטר בנזיקין.

5. בבא מציעא כב ע"ב.

6. מהר"ם שיק, שם.

7. תוס', בבא בתרא קמג ע"ב ד"ה ואם אמר.

8. תוס', כתובות פו ע"א ד"ה תיזיל; בבא בתרא קמז ע"ב ד"ה המוכר; ש"ך, חו"מ סי' ס"ק כ; קצות החושן, סי' ס"ק כט.

9. ביאור הגר"א, חו"מ סי' רלה ס"ק ט. וכ"כ בשולחן ערוך הרב, הל' מציאה ופקדון סעי' ז. וכ"כ ביד מלאכי, כלל רעו.

10. כך כתבו תוס' (סוכה מה ע"א ד"ה מיד תינוקות בהסבר השני וז"ל: 'ועוד יש לומר דמתני' לא איירי כלל שיחטפו הגדולים מידן של תינוקות אלא מיד כלומר לאלתר התינוקות שומטין לולבי עצמן מתוך הערבה לפי שהלולב ארוך ושחקין בו ואתרוגיהן היו אוכלין'), וכן הוא בתוספות הרא"ש, שם ד"ה מיד.

לאחר גיבוי דמצוה לרפואה, ומכרן ביוקר גדול, וחזר לביתו, אלמא: דגדולים שמטי ליה מיד התינוקות.¹¹

אותו חסיד ששט את האתרוגים מיד התינוקות לא עשה זאת כלל מתוך שמחה, אלא כדי להתפרנס ממנו, ומה טעם לומר שהייתה כאן מחילה?! לא ניתן אפוא לבאר שההיתר מושתת על כך שמחמת שכך נהגו יש כאן מחילה.

2. 'הפקר בית דין הפקר'

נראה על כן שההיתר מושתת על הכלל 'הפקר בית דין הפקר'. כך כתב ה'דרכי משה' ('דרכי משה הקצר', או"ח סי' תרצו) כשדחה את דברי מי שרצה להתיר לבישת כלאיים בפורים בהסתמך על דברי הריב"א שהובאו ב'תרומת הדשן' דלעיל, וזו לשונו של ה'דרכי משה':

אמנם ראיתי למהר"י ברי"ן שקרא תגר על המנהג של לבישת כלאים וכתב ויש תולין עצמן בתשובת ריב"א שכתב דליכא למיחש לאיסור גזל משום שמחה ולא מילתא היא דממון ניתן למחילה דהפקר בית דין הפקר מה שאין כן באיסור. ושמעתי מאבא מורי ז"ל שהיה מוחה באותן הלוכשים כלאים וכן אני נוהג אחריו עכ"ל.¹²

וכן כתב הב"ח (יו"ד סי' קפב) כשדחה את דברי מי שרצה להתיר לאיש ללבוש בגדי אישה ולהיפקר, בהסתמך על הריב"א הנ"ל, וזו לשונו:

עוד כתב מהר"י מינץ כיון שיש היתר בפורים לחטוף המאכל ואין בו משום גזל הכי נמי לענין שינוי לבישת בגדים ותימה בדבר שבממון ודאי אמרין (גיטין לו ב) הפקר בית דין הפקר וכדכתבו האחרונים דאין להזמין לבית דין על ככה אם לא עשו שלא כהוגן כפי מנהג העיר על פי טובי העיר והיינו טעמא משום דאין היתר אלא במה שהפקירו טובי העיר אבל בדבר איסור אין כח בשום בית דין להתיר משום שמחת מצוה בפורים בדבר שהוא אסור מן התורה או מדבריהם וא"כ מה שמשנים בגדיהם בפורים מאשה לאיש ומאיש לאשה כדי להתדמות ובדברים שהוא לנו ולקישוט אסור מדאורייתא.

ונראה שהטעם שהפקירו הוא כדי להרבות שמחה, בין בסוכות בחטיפת הלולים ובין בפורים בחטיפת המאכלים, וצריך לומר, לשיטת רש"י, שהיות שחז"ל הפקירו את ארבעת המינים הרי שכל מי שיחטוף אותם לא ייחשב גזלן גם אם עושה זאת שלא מחמת שמחה. ב'פתחי חושן' (ח"ה פ"א הערה טו) כתב שלא התירו אלא דרך שמחה ובשעת שמחה, והטעם הוא כנ"ל, שרק בשעת שמחה ראו חז"ל צורך לאפשר זאת כדי להרבות שמחה.¹³

11. וראה ביאור הגר"א, חו"מ סי' שעח ס"ק כה, שכתב שנראה שאינו מדברי רש"י, וע"כ לא הביאו תוספות. והוסיף שהתוספות והרא"ש גרסו במדרש רבה כגרסה שלנו: 'חמא תמן מן אילין אתרוגיא דמיינוקיא מקלקי בהון כו' נסיב מנהון כו'.

12. ואף שכתב 'דממון ניתן למחילה' נראה שאין כוונתו שהייתה כאן מחילה בפועל, אלא שיש כאן כעין מחילה הבאה מתוקף סמכות בית הדין להפקיר ממון.

13. וראה גם בלשון המהר"י מינץ שהובא לעיל שכתב: 'בזמנו משום שמחת פורים לא אקרי גזל'.

ד. פסיקת ההלכה

מסתבר שיש לדמות את הנידון דידן למובא במשנה במסכת בבא קמא (סב ע"ב) בנוגע לשרפה שנגרמה כתוצאה מנר שהיה מונח מחוץ לחנות: 'הניח חנוני נרו מבחוץ - החנוני חייב; רבי יהודה אומר: בנר חנוכה - פטור'. הרי שלרבי יהודה מדליק הנר פטור משום שמצווה להניחו על פתח ביתו מבחוץ. ויש להבין מה בכך שמצווה להניחו על פתח ביתו, מדוע לא נחייבו לשמור על נרו שלא יגרום נזק לבני רשות הרבים, ולהזהיר את העוברים ושבים לבל ינזקו. ומסתבר לומר שמחמת פרסומא דניסא פטרו את המזיק מנזקיו מטעם 'הפקר בית דין הפקר'. הרי שהשתמשו חכמים בסמכותם להפקיר ממון לשם קיום מצוות פרסום הנס בחנוכה, ואם כן יש לומר שהוא הדין בסוכות ופורים ובשמחת חתן וכלה השתמשו חכמים בסמכותם זו כדי לגרום לריבוי שמחה. אמנם הרמב"ם והשלחן ערוך פסקו כחכמים שבעל הנר חייב, אך יש לומר שאין זה משום שחולקים על העיקרון שבדברי רבי יהודה אלא משום שסוברים שאפשר לקיים את המצווה גם בלא לגרום נזק - אם ישב ליד הנר וישמור מפני התלקחות.¹⁴ בספר 'ברך משה' לרבי משה טייטלבוים (סי' ס) כתב שהמחלוקת בשאלה האם יש להתיר להזיק לממון חברו מתוך שמחה, תלויה בשאלה כיצד לבאר את מחלוקת חכמים ורבי יהודה: הדעות המתירות להזיק סוברות שהמחלוקת בין רבי יהודה לחכמים אינה עקרונית, וכפי שכתבנו לעיל, ואילו הדעות האוסרות להזיק מתוך שמחה סוברות שחכמים חלוקים על העיקרון שבדברי רבי יהודה, וסוברים שאף כאשר מדובר במקום מצווה אין זה מתיר לגרום נזק לאחרים. והיות שהלכה כחכמים הרי ממילא להלכה אסור לגרום נזק מתוך שמחה. הרמ"א הביא הלכות אלו בשלושה מקומות, פעמיים בהלכות פורים ופעם בחושן משפט. זו לשונו בחושן משפט (סי' שעח סעי' ט):

בחורים הרוכבים לקראת חתן וכלה והזיקו זה את זה ממון חברו דרך שמחה ושחוק, וכן בשאר דבר שמחה, הואיל ונהגו כן, פטורין (מרדכי ס"פ הישן ותוספות והרא"ש ואגודה פרק לולב וערבה), מ"מ אם נראה לב"ד לעשות סייג וגדר, הרשות בידם (פסקי מהרא"י סימן ר"י).

בהלכות פורים (או"ח סי' תרצה סעי' ב) פסק לגבי נזק מתוך שמחה: ויש אומרים דאם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים, פטור מלשלם. (ת"ה סימן ק"י).

וב'משנה ברורה'¹⁵ הביא מהב"ח שמחלק בין היזק גדול להיזק קטן, שבהיזק גדול מקפידין ואין מנהג לפטור. וכן הביא הרמ"א בהלכות פורים (או"ח סי' תרצו סעי' ח) את ההלכה בעניין גזל מתוך שמחה, וזו לשונו:

14. רמב"ם, הל' נזקי ממון פי"ד הי"ג. שו"ע חו"מ סי' תיח סעי' יב. וראה בחידושי חתם סופר, שבת כא ע"ב, שתמה מה טעם החולקים על ר' יהודה: 'צע"ג מ"ט דת"ק וכו' הרמב"ם ובש"ג הנ"ל דצריך להיות יושב ומשמר וזה תימא כל המדליק צריך לישב על פתחו ולא נשמע דבר זה... וי"ל דוקא בחנוני פליג ת"ק משום דיכול להדליק בפנים וגמי איכא פרסום ניסא כי רבים משכימים לפתחו ומה שמדליק בפתח רה"ר היא רק מצוה מן המובחר ואפ"ה פליג ר' יהודה והל' כוותי' כדמוכח מרבנן הנ"ל דרה"ר בשבת לפירקא וא"ש הכל וק"ל'.

15. משנ"ב, סי' תרצה ס"ק יג.

וכן בני אדם החוטפים זה מזה דרך שמחה, אין בזה משום לא תגזול (ויקרא יט, יג) ונהגו כך, ובלבד שלא יעשו דבר שלא כהוגן על פי טובי העיר (תשובת מהר"י מינץ סימן י"ז).

וב'משנה ברורה'¹⁶ הפנה לשל"ה¹⁷ שלאחר שהביא את דברי 'תרומת הדשן' בשם הריב"א, כתב ששומר נפשו ירחק מלחטוף מחברו שלא ברשות, כי זה הוא שמחת הוללות. עם זאת, הביא השל"ה שם את דעת האומרים שאם הזיק אחד את חברו מכוח שמחת פורים, פטור מלשלם, ומשמע שעל כך אינו חולק. ואם כן אף שאוסר לכתחילה לחטוף או להזיק מכוח שמחה, פוטר בדיעבד את המזיק כאשר עשה זאת מכוח שמחת פורים. ואולם ב'ערוך השלחן' (או"ח סי' תרצה סעי' י) כתב שבזמן הזה יש לשלם גם כשהזיק מתוך שמחה, וזו לשונו:

ועכשיו בעונותינו הרבים ערבה כל שמחה ואין אנו נוהגים לשמוח כל כך עד שיבא להזיק ולכן עכשיו כשהזיק חייב לשלם ואפילו בזמן הקדמון חייב בנזק הגוף [מג"א סק"ז].

אך נראה שגם 'ערוך השלחן' יודה שאם נגרם נזק בדרך של שמחה הנהוגה בזמן הזה - פטור.¹⁸ עוד יש לציין שב'שלחן ערוך' לא הביא כלל הלכות אלו ונראה שסובר שהמזיק מתוך שמחה חייב, אך נראה שאף אם המזיק בן ספרד יוכל לטעון 'קים לי' כרמ"א ולהיפטר.¹⁹



16. משנ"ב, סי' תרצה ס"ק לא.

17. של"ה, מסכת מגילה פרק נר מצוה.

18. וכן ראיתי שכתב בחשוקי חמד, יבמות סב ע"ב, בעניין גבאי בית הכנסת שמשקפיו נשברו מסוכריות שנזרקו על חתן מעזרת הנשים וזו לשונו: 'נראה שדבריו (של ערוך השולחן) אמורים במיני שמחה שכיום אינם נהוגים, אך זריקת הסוכריות לשמחת החתן כן נהוגה בימינו, וממילא לא ניתן לחייב עבור היזק שנגרם משמחה זו'.

19. ראה שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' קע. אולם בשו"ת יביע אומר, ח"ז חו"מ סי' ב כתב שרק אם התובע אשכנזי יוכל הנתבע בן ספרד לומר 'קים לי' כרמ"א ולהיפטר. אכן מדובר שם במקרה שהמחבר בשו"ע מחייב במפורש ורמ"א פוטר, וצ"ע האם כך יסבור גם כאשר המחבר סתם דבריו כמו בנידון דידן.

הרב אריאל בראלי

חשש לאלימות במשפחתון - לשון הרע לתועלת

הקדמה

אם לילדה קטנה, אשר שולחת את בתה מדי יום למשפחתון מוכר ואהוד בקהילה, קיבלה יום אחד שיחת אזהרה מחברה אשר מתגוררת סמוך למשפחתון. השכנה סיפרה כי מזה זמן מה היא שומעת צעקות רמות מתוך המבנה, תופעה שלא הייתה בעבר. האם, שחששה לשלום בתה, החליטה לבדוק את העניין בעצמה. היא הגיעה למשפחתון בזמנים שונים ושמעה כמו אוזניה צעקות חוזרות. עם הזמן גבר בליבה החשש שמא יש גם אלימות פיזית במקום. יש לציין כי המטפלת האחראית הינה אישה ותיקה, מוערכת ובעלת מוניטין טוב בקהילה. כאשר נשאלה על כך, היא הכחישה בתוקף וטענה כי ייתכן שהיו ימים חריגים בלבד, בעקבות לחץ שנגרם ממצב ביטחוני מתוח. מנגד, האם עמדה על כך שהתופעה נמשכת לפחות חודש, והשכנה אף הוסיפה שבאוזניה נשמעות הצעקות כבר מספר חודשים.

בעקבות כל זאת, החליטה האם להוציא את בתה מהמשפחתון. כעת היא מתלבטת: האם נכון לשותף הורים נוספים בסיבה להחלטתה, מתוך דאגה לשלום הילדים האחרים, או שמא בכך תעבור על איסור לשון הרע ותפגע בפרנסת המטפלת?

א. תנאים לסיפור לשון הרע לתועלת

ה'חפץ חיים'¹ קובע כי צריך לספר לשון הרע לתועלת,² אך רק כאשר מתקיימים שבעה תנאים ועיקרם הם:

- (א) כוונה טהורה: הדיבור נועד למנוע נזק או עוול, ולא מתוך נקמה, תסכול או רכילות.
 - (ב) בדיקת העובדות: המספר בטוח באמיתות הדברים על סמך ידיעה אישית או ראיות ברורות.
 - (ג) הצגת העובדות בלבד: יש להיצמד לעובדות, ללא תוספות, הכללות או הגזמות.
 - (ד) הצגת התמונה השלמה: חובה להציג גם צדדים חיוביים ולשמור על איזון.
 - (ה) פנייה לחשוד ומיצוי אפשרויות: יש לבדוק אם ניתן לפתור את הבעיה בדרך אחרת.
- במקרה זה, האם כבר פנתה למטפלת, ולדעתה לא חל שינוי מהותי, ולכן עליה להקפיד על יתר התנאים:

1. חפץ חיים, כלל י סעי' א-ה.

2. חפץ חיים, הל' רכילות כלל ט באר מיים חיים ס"ק א, ישנה חובה לספר מצד 'לא תעמוד על דם רעך'.

לציין גם את התקופות בהן לא נשמעו צעקות, למסור את המידע בזהירות וללא האשמות, ולכוון שדבריה יהיו רק לתועלת - שלום הילדים בלבד.

ב. כיצד על ההורים לנהוג?

מלבד הקפדה על התנאים, יש לשאול האם תצמח תועלת מעשית מהדברים? מהי ההדרכה ההלכתית להורים שישמעו את הדברים? כיצד ינהגו כאשר המטפלת מכחישה והם עצמם לא ראו סימני אלימות?

ה'חפץ חיים' פוסק כי היכולת לקבל את השמועה ולפעול על פיה תהיה על פי רמת האמינות שבית הדין היה מייחס למקור הדברים.³ לכן, רק מידע שמובא על ידי שני עדים כשרים נחשב למהימן ומחייב פעולה. ובמקרה זה, כשמדובר בעד אחד (פסול) בלבד, אין למידע תוקף מחייב, ועל ההורים להתעלם מהשמועה ולכבד את ההסכם עם המטפלת. כל פעולה שתיעשה על סמך מידע לא מאומת עלולה לגרום עוול למטפלת, ועל כן יש להשיב לאם שלא תספר את הדברים להורים נוספים.

ג. 'למיהש מבעי'

הגמרא במסכת נדה⁴ מלמדת עיקרון יסודי: אף שאסור להאמין לדברי לשון הרע, כאשר עולה חשש לנזק עתידי הרי שיש להישמר מפני אפשרות כזאת,⁵ כפי שפירשו התוס' שם בשם ה'שאלות'.⁶ ה'חפץ חיים'⁷ מדגיש כי הזהירות הנדרשת אינה מתירה כל פעולה, אלא רק הימנעות מיצירת קשרים חדשים - לדוגמה, לא להתחיל התקשרות עסקית או חינוכית חדשה - אך אין לנתק קשרים קיימים על סמך שמועה בלבד, וזאת על פי תשובת המהרי"ק.⁸ לכן, הורים השומעים שמועה מטרידה רשאים, על פי ההלכה, להחליט שלא לרשום את ילדם לשנה הבאה באותה מסגרת, אך אינם רשאים להוציאו באמצע השנה, כל עוד אין בידם ראיה ברורה. נמצא שמותר ליידע את ההורים, כי מטרת מסירת המידע היא לתועלת - להגן על הילדים - אך עליהם להבין שמדובר בחשש בלבד, לא בעובדה מוכחת. המידע רלוונטי בעיקר להחלטות עתידיות, כמו רישום לשנה הבאה, ולא לפעולה מיידיית של הוצאת הילד מהמסגרת. בנוסף, יש תועלת נוספת: ההורים יכולים, בעקבות המידע, לבדוק בעצמם את הנעשה במסגרת, בביקורים יזומים, בדיוק כפי שנהגה האם שגילתה את הבעיה - ופעולה זו מותרת. לעומתם, האם אשר שמעה בעצמה את הצעקות במספר הזדמנויות, הרי שאינה נסמכת על שמועה בלבד, אלא על ידיעה

3. חפץ חיים, הל' רכילות כלל ט סעיף ה.

4. נדה סא ע"א.

5. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל ד באר מ"מ חיים ס"ק מד, ישנו צורך לחשוש כפי שעולה מהגמרא בנדה שהייתה ביקורת על גדליה בן אחיקם שלא חשש ללשון הרע.

6. ומותר לספר אף לאחרים על מנת שיחששו, חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל ו באר מ"מ חיים ס"ק כט.

7. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל ו סעיף י.

8. שו"ת מהרי"ק, שורש קפח. דוגמה לכך הביא החפץ חיים, הל' רכילות כלל ט ציור שני באר מ"מ חיים ס"ק ג, מבעל עסק ששמע שהשותף שלו מתנהל שלא כדין עם כל זאת הוא אינו רשאי לפרק את השותפות על בסיס השמועות הללו, כי יש ביניהם מחויבות.

אישית. במצב כזה מותר לה לפעול על סמך מה ששמעה במו אוזניה, ואף להוציא את בתה מהמשפחתון באמצע השנה. עם זאת, לפני שהאם תעביר את המידע להורים נוספים, עליה לשקול היטב: כיצד ינהגו ההורים עם המידע? אם יש חשש סביר שהם יפעלו שלא כדין ובניגוד לכללי ההלכה - למשל, יוציאו את ילדיהם באמצע השנה - אסור לה לספר, כדי שלא תגרום להם לעבור עבירה ולגרום נזק גדול יותר למטפלת מהמתחייב לפי ההלכה.⁹

ד. נאמנות אישית – 'מהימן כבי תרי'

לעיתים, היכרות אישית עמוקה עם מקור המידע מעניקה לו תוקף מיוחד, עד כדי כך שהוא נחשב כאילו שני עדים מעידים ('מהימן כבי תרי' - נדה סא ע"א). לכאורה, אם יש הורים שמכירים היטב את השכנה ומאמינים לה לחלוטין, הם רשאים לסמוך על דבריה ולפעול על פיהם, ואף להוציא את הילד מהמסגרת. אולם ה'חפץ חיים' מסתייג מהיתר זה, ומבהיר שבדורנו קשה להכיר לעומק את אופיו של אדם עד כדי מתן אמון מוחלט, ולכן אין להסתמך על כך למעשה.¹⁰

סיכום

לשון הרע אסורה, אך כאשר מדובר בלשון הרע לתועלת - הנאמרת בזירות, באחריות, ועל פי כללי ההלכה - לא זו בלבד שמוותרת, אלא לעיתים אף מחויבת. ההבחנה בין מותר לאסור, בין תועלת לרכילות, ובין חובה למניעה, דורשת זהירות רבה בהעברת מידע שלילי, גם כאשר קיים חשש אמיתי לשלום הילדים. רק כאשר מתקיימים כל התנאים - אמינות, תועלת, והצגת תמונה מאוזנת - ניתן לשקול לספר להורים אחרים. כל אדם נדרש לבחון היטב את המצב, להיוועץ עם תלמיד חכם במידת הצורך, ולפעול מתוך אחריות וזהירות מרבית.

9. חפץ חיים, הל' לשון הרע באר מים חיים כלל ו ס"ק ל (וכן בכלל י באר מים חיים ס"ק יב), וזו לשונו: 'אם יראה לפי ענין השומעים שהם יקבלו את הדבר לאמת גמור ויזיקו או יביישו עבור זה להנידון, ופעמים יוכל להיות שמלבד ההיזק יסובב עוד מזה גם כן מחלוקות עצומות, בודאי אין לו לספר כלל... שמצוי מאד בעו"ה שהשומע יריע עמו יותר מכפי הדין שהיה מחוייב הנידון על זה אפילו אם אמת הדבר, על כן צריך להזהר מאד המגלה ענין כזה לראות הנולד ושב ואל תעשה עדיף'.

10. חפץ חיים, הל' רכילות כלל ו אות ז: 'וכל זה הוא בזמן התלמוד, אבל היום לפי מה שהסכימו הפוסקים שאין לו לאדם לומר שפלוני מהימן ליה כבי תרי דלא משקר, על כן אסור לו לקבל דבריו בשום אופן, רק לחוש בלבד'. אולם אם השמועה מתחזקת ממקורות נוספים הרי שניתן לחשוש ולהגיב בצורה אקטיבית, וכך פסק בשו"ת שואל ומשיב, ח"א סי' קפד, כשהתיר לפטר מלמד על סמך שתי עדויות פסולות, ושם ביאר שזה מצב שבו העובדות חזקות יותר מסתם שמועה, ולכן ניתן להגביר את המשמעות של 'למיחש'.

נספח

1. עיון בתשובת המהרי"ק

ה'חפץ חיים'¹¹ קבע כי הכלל 'למיחש מיבעי' מתיר רק להימנע מקשרים חדשים אך אינו מאפשר לפעול ולנתק קשרים קיימים, וזו לשונו:

ביאור הדבר דצריך לקבל את הדבר בדרך חשש בעלמא היינו רק כדי לשמור את עצמו ממנו שלא יגיע לו היזק על ידו, ולא יהיה זה הדבר אפילו בגדר ספק, דמעמידין לאדם בחזקת כשרות, ולכן מחוייב עדיין להיטיב עם הנידון בכל הטובות שצוותה התורה לשאר אנשים מישראל כי לא נגרע ערכו בעינינו על ידי הלישנא בישא לשום דבר רק שהתורה התירה לחוש ללישנא בישא לענין לשמור את עצמו ואת אחרים ממנו.

כללו של דבר דמה שאמרו דצריך לחוש ללישנא בישא היינו רק לענין לשמור את עצמו מהנידון, אבל חס ושלום לעשות לו שום מעשה, או לגרום לו שום היזק, או ביוש עבור זה, גדול או קטן.

ולאור זאת כתב שכאשר יוצא שם רע על עניים שהם רמאים ולכן הגבאים לא רוצים לתת להם עוד מכספי הצדקה של העיר, ועל כך כתב שאף 'למיחש מיבעי' עם כל זאת אין למנוע מהם את כספי הצדקה כי קיימת מחויבות כלפיהם ולא ניתן להפקיע אותה באמצעות שמועות רעות, וזו לשונו:

על פי התורה שאין להאמין לשון הרע רק לחוש, לא היה פוטר את עצמו לעת עתה מן העני הזה כי עדיין הוא עומד בחזקתו, ורק צריך לחוש לדברי המספר ולדרוש אחר זה היטב, ובודאי כל זמן שלא יתברר הדבר לאמתו אין רשאין לפטור את עצמן מדין חיוב צדקה.

מקור דבריו בתשובת המהרי"ק (שורש קפח), אשר השיב לגבי טענה של אישה כלפי אדם שזינה עימה, והגבאים החליטו שלא להעלות אותו לתורה, ועל כך הוא הגיב בחריפות שחייבים לחדול מכך והם מלבינים פניו שלא כדין, בין השאר הוא הביא את הגמרא בנדה המתירה לחשוש מלשון הרע, וכך כתב:

דבר פשוט הוא לפני כל יודעי דת ודין דלא אמרי למיחש כדי לעשות שום מעשה נגד מי שמספרין עליו לישנא בישא, לא מיבעי לעינן עשיית שום מעשה ולא שום ביוש לא קטן ולא גדול וזה פשוט וישר.

יש להעיר על הבנה זו בדברי המהרי"ק היות והוא עסק במקרה שבו היה ברור כי מקור המידע מפוקפק ואינו אמין, ועל כן אפשר שאם יש ספק אמיתי יתיר גם לעשות מעשה כנגד החשוד, וזו לשונו:

האשה שמוציאה את השם רע היא בעצמה עברה על כללי הצניעות כפי שכתב כ"ש וכ"ש ע"פ אשה כזאת אשר פרשה מדרכי בנות ישראל הצנועות דלא מהימנא אפי' כחד' ולא כפלגא דחדא... והנה ראיתי כתב ידי' אשר העיד מפי הנכבדת אמו מב"ת שהיא השאתה עצה לומר לרבי אהרן שממנו נתעברה כדי להשתיק רבי אהרן זה

11. חפץ חיים, הל' לשון הרע כלל ו.

שהיה מחזיק הקול שיצא עלי' ומביישה לפי דבריה וא"כ הוא, אין לך אויבים מפקי לקלא יותר מזה, שהיא הוציאה הקול להשתיקו וגם לקחת נקמתה ממנו. בנוסף, ניתן להציע הסבר שונה לדברי המהרי"ק - הוא לא בא למנוע ממי שחושש לאמיתת הדברים לפעול כדי למנוע נזק. אלא כל כוונתו שלא להעניש אדם על סמך שמועה בעלמא (כולל גם האיסור לשנוא אותו), אך מותר לפעול בכל דרך שהיא כדי למנוע ממנו להזיק ואף אם בית הדין לא היה פועל כך, כי מותר לחשוש ללשון הרע ולהישמר מפני כל נזק עתידי. כלומר הבחנה אינה בין 'שב ואל תעשה' (מותר להמנע מיוזמות חדשות) לבין 'קום עשה' (לבטל או להפך התקשרויות מהעבר), אלא בין פעולת הענשה שצריכה ביסוס חזק לבין התגוננות מפני נזק שאז מותר לפעול גם על בסיס חשש בלבד, כי 'חייך קודמים לחיי חברך' כולל ההקשר הממוני. וכן נראה שזו כוונת המהרי"ק לאורך כל התשובה כאשר הוא חוזר ושונה שאסור להעניש על פי שמועה.¹²

2. שלא לגרום נזק יותר ממה שהיה קובע בית הדין

ה'חפץ חיים'¹³ קבע כי אף במקום שברור למספר שהמידע אמת והוא רוצה להעבירו לתועלת, עליו לוודא שהוא לא גורם לאדם נזק יותר ממה שבית הדין היה פוסק.¹⁴ הראיה המרכזית שלו היא מהגמרא במסכת בבא קמא, וזו לשונו:

והאיר ה' יתברך עיני ומצאתי גמרא מפורשת כענינו ממש, שע"ז נוכל לידע כל פרטי הדין. דז"ל הגמרא ב"ק (ק"ג ב) מכריז רבא האי בר ישראל דידע סהדותא לאינו יהודי, ואזל ואסהיד ליה בדיניה דאינם יהודים על ישראל חברה, משמתינן ליה, מאי טעמא דאינהו מפקי ממונא אפומא דחד סהדא, ולא אמרן אלא אחד אבל בי תרי לא, ועיין ברש"י ד"ה אפומא דחד ונמצא שהפסידו שלא כדין, עד כאן. אלמא אף דהעד יודע בעצמו שבאמת הוא חייב לו ממון אעפ"כ היו משמתינן לעד עבור זה כיון דאם היה בא עמו לבית דין של ישראל לא היה גובה ממנו נמצא דהוא מפסידו בדיבורו.

ניתן לומר שההקפדה הזו של חז"ל שעד אחד לא יעיד בערכאות של גויים הגם שהאמת איתו (הוסיף ה'חפץ חיים' שמדובר באופן שאין בו איסור ערכאות כגון שהגוי תבע

12. התשובה עוסקת בעונש שהטילו עליו שלא להעלות לתורה, והמהרי"ק משיב שאין כוח להעניש לא מצד השמועה הרעה ולא מכוח בית דין שמעניש לצורך השעה. וכך יש לדייק מהדברים הבאים: 'אסור לביישו ולהרחיקו מפני דברי האשה הזאת והמביישו יבקש רחמים על עצמו... ראו כמה יש לו לאדם להזהר שלא להלבין פני חבריו ברבים על חנם וראוי לחקור ולדרוש בכמה דרישות וחקירות קודם שיעשו מעשה כזה והמקיל בזה דמו בראשו בלי ספק... אבל לעשות להם שום עונש לא עלה על לבו שהרי השיאם עצה להסתיר עצמם... ועוד דפשיטא ופשיטא דאפילו ב"ד הגדול שבירושלם אין כח להכות ולענוש שלא מן התורה אלא היכא שבודאי יש שם קצת דררא דאיסורא. מ"מ דבר פשוט הוא שאין לנדות וגם לא להבדיל או לבייש על כך כ"א אחר ההתראה וההזהרה ואף אם יבוא ב"ד לענוש על כן בלא התראה... ולכן יקראוהו לעלות לקרא לס"ת כשאר בני ברית, לקרבו ולא להרחיקו'.

13. חפץ חיים, הל' רכילות באר מים חיים כלל ט ס"ק יז.

14. והוסיף בהלכות לשון הרע כלל ז סעיף ד שאפילו אם מספרים לו שני עדים כשרים אסור לו לקבל מהם ולהחליט שהדבר אמת כי לא התקבלה עדותם בבית דין, וכפי שהעיר שם בבאר מים חיים סעי' ז שמדברי הגמרא פסחים ק"ג ע"ב משתמע אחרת, וזו לשון הגמרא: 'דאיכא סהדי דעביד איסורא - כולי עלמא נמי מיסני סני ליה', משמע שלשני עדים יש נאמנות גמורה, ובבאר מים חיים שם רצה לומר שכוונת הגמרא לשני עדים שמעידים בבית דין וזה הוא דוחק.

ישראל), נובעת מכך שהוא חורג מכוח העדות שקבעה תורה והוא גורם להכרעת דין שלא כדין (אף שמדובר בערכאות של גויים). ועל כן יש לחלק באופן ברור בין אדם שפועל לעצמו ללא כוח שיפוטי לבין כוח חיצוני שמתערב וקובע את הדין.¹⁵ והראיה לכך מהפסיקה בנושא של 'עושה אדם דין לעצמו' - גם כאשר הוא פועל באופן שבית הדין לא היה עושה כך, כגון להכות את חברו במקום הצורך.¹⁶ וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ד סעי' א):

יכול אדם לעשות דין לעצמו; אם רואה שלו ביד אחר שגזלו, יכול לקחתו מידו; ואם האחר עומד כנגדו, יכול להכותו עד שיניחנו, (אם לא יוכל להציל בענין אחר) (טור), אפילו הוא דבר שאין בו הפסד אם ימתין עד שיעמידנו בדין, והוא שיוכל לברר ששלו הוא נוטל בדין.¹⁷

מכאן שישנה חלוקה ברורה בין תגובה פרטית של אדם שרוצים להפסיד אותו לבין התערבות שיפוטית הבאה להטיל מחויבות מכוח דיני עדות וראיות. וכן נראה מדברי 'הגהות אשרי' (בבא קמא פ"ג ס' ג) שכתב בצורה ברורה שאדם רשאי לעשות דין לעצמו אף שייגרם נזק חמור לחברו, ועוד הוסיף שמותר לפטר משרת 'אם חושש מגנבה' משמע שלא מדובר במקרה שהיו שני עדים על הגנבה, וזו לשונו:

כבר היה מעשה במצרים באחד שהפקיד אצל אחד פקדון, ואחר ימים כפר לו והלך המפקיד בערכאות של נכרים ושבר הדלת ולקח פקדונו, ועל הנפקד העלילו הנכרים והפסיד הרבה ותבע את המפקיד לדין שעל ידו הפסיד. ופסקו הדין אם לא היה יכול להציל ממנו בע"א אז הוא היה פטור... הוא הדין משרת אפילו קודם הזמן אם חושש מגניבה וכ"ש אדם מעלמא שיצא עליו שם שהוא גנב. וכך נראית דעתו של הרב אשר ויס, כפי שעולה ממה שהובא בשמו בספר 'צנעת הפרט' (עמ' 315):

במה ששאל בהיתר לומר לשה"ר לתועלת, האם יש לשקול גודל התועלת למי שרוצים להצילו מן הנזק לנוכח גודל הנזק על מי שמדברים עליו? לענ"ד אין שיקול זה מסור בידינו, דכיון שאין כונת המספר מרשעת לבו ומדותיו המקולקלות, אלא אדרבה כונתו להציל איש תמים מן הנזק, והדברים אמת הם, אין בזה איסור לשה"ר כלל, וממילא אף כאשר הנזק למי שמספרים עליו גדול מהנזק שממנו אנו באים להציל זולתו, אין בזה איסור. אמנם פשוט דבשביל תועלת בטלה ומבוטלת שאין בנ"א רגילים להקפיד אין להתיר חרצובות לשון ולדבר סרה בישראל.

15. כעין זה מובא בתוס' גיטין ד ע"א ד"ה מודה, וזו לשונו: 'להוציא ממון על פיהם אף על פי שהדבר אמת אין לעשות אלא בעדות כשר'.

16. חילוק זה רמזו אף בדברי החפץ חיים עצמו, אשר הקשה מההלכה המובאת בשו"ע, חו"מ סי' שפח סעי' ז, שכדי למנוע חבלה מותר לפעול בכל דרך אפשרית, ולא רק בדרך שבית דין היה פועל, ועל כך תירץ: 'שם איירי שיש בזה תועלת להבא שלא יכהו עוד'. העולה מדבריו שאם הכוונה היא מניעת נזק עתידי ולא התחשבות על העבר ואין דרך אחרת אזי כן מותר לפעול גם באופן שונה מבית הדין, וצ"ע.

17. הדרישה המוזכרת כאן להביא ראיה הקבילה בבית דין, משמעותה היא כדי לאמת את הטענה שבגינה אדם עשה דין לעצמו, אבל עצם התגובה יכולה להיות חמורה יותר מהסעד שהיה מקבל בבית הדין.

אם כן כאשר אדם מקבל מידע אשר הוא אמין בעיניו - הוא מצווה לא להאמין ולא לקבל לשון הרע, אך הוא יכול לפעול ככל שניתן כדי למנוע נזק עתידי.¹⁸



18. וכן משמע מתוך דבריו של הרב ניסים קרליץ בספרו חוט השני, שמירת הלשון פ"ו ס"ק א.

הרב בניה מינצור

פדיון היחיד את עצמו – עיון בסברת הגר"ש ישראלי

פדיון היחיד וחובת המדינה

סוגיית פדיון שבויים היא מהמורכבות והחמורות בהלכה, שכן היא מעמידה במתח את המצווה הגדולה של הצלת נפשות מול שיקולים ציבוריים של 'תיקון העולם'. המשנה בגיטין (פרק ד משנה ו) קובעת: 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מפני תיקון העולם', ונחלקו בגמרא (גיטין מה ע"א) מהו תיקון העולם עליו מדברת המשנה: 'משום דוחקא דצבורה הוא, או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי'. כלומר האם טעם התקנה הוא שמא פדיון בדמים מרובים יגרום לדוחק ומחסור כלכלי לציבור, או טעמה מניעת עידוד והגברת המוטיבציה לשבות יהודים נוספים. מסוגיה בכתובות¹ עולה לכאורה סתירה, שכן תנא קמא סובר שם שבעל חייב לפדות את אשתו שנשבתה בפעם הראשונה עד עשרה בדמיה, בעוד רבן שמעון בן גמליאל מגביל זאת לכדי דמיה בלבד. התוס' (גיטין מה ע"א) מיישבים סתירה זו, וזו לשונם:

דלא ליגרבו ולייתו - והא דתניא בפ' נערה (כתובות נב.) נשבית והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה פעם ראשון פודה שאני אשתו דהויא כגופו יותר מבתו דהכא ועל עצמו לא תיקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו.

כלומר, התקנה אינה חלה על פדיון עצמי או של אשתו, הנתפסת כגופו. על בסיס דברי התוס', הרחיב הרב ישראלי ('חוות בנימין' ח"א ס' טז) את ההיתר לפדות 'יתר על כדי דמיהן' לחברת ביטוח וחובתה של המדינה לפדות חיילים שנשבו בידי צר ואויב, וזו לשונו:

ועולה מהדברים האמורים, שאם למשל יבטיח אדם את עצמו בחברת ביטוח תמורת תשלום שמשלם לה, שבמקרה של שבי יפדוהו בדמים מרובים; מאחר שבכגון דא החיוב של החברה הוא כלפי האדם שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים שליחותו, רשאים הם ואף חייבים, לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם. ואין תקנת חכמים שאין פודים את השבויים אלא בכדי דמיהם מונעת זאת, שהרי באדם הפודה את עצמו אין שום הגבלות. ואין זה תלוי גם במחלוקת רשב"ג ות"ק, שכל עיקר לא נחלק רשב"ג אלא במהות התקנה של תנאי הכתובה בחיוב שהטילו על הבעל לפדותה. אבל גם הוא מודה, אילו היתה התקנה של פדיון לחייבו בממון

1. כתובות נב ע"א-ע"ב.

מרובה, שלא היתה תקנת חכמים לעניין פדיון שבויים שאין פודים אותם יותר על כדי דמיהם מתנגשת עם תקנה זו. כי זה כפודה את עצמה, ובכגון דא לא תקנו. ועל פי זה נראה, שיש למדינה אחריות על פדיון שבויי מלחמה, שכיוון שיצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה, להגנת העם היושב בציון, קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי שיש בידי המדינה עליה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בביטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם במקרה של נפגעים ח"ו במלחמה, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי 'דכולהו איתנהו בה'. וכיוון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקיבלה על עצמה, תמורת השירות שלהם, הרי זה כאילו הם פודים את עצמם, שבזה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייכת בזה התקנה שאין פודים את השבויים יותר על דמיהם. ואולם, יש להקדים ולשאול על דברי התוס' - אם טעם התקנה הוא משום 'דלא ליגרבו טפי'. מדוע רשאי אדם לפדות את עצמו ואת אשתו יתר על כדי דמיהם. הרי במעשה זה הוא מעודד את השובים ומעמיד את כלל הציבור בחשש שבייה, ומדוע לא תיקנו חז"ל אף במקרה זה את תקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן'. מתוך תירוץ שאלה זו מתגלות שלוש גישות אפשריות לעומק ההלכתי והעקרוני של היתר זה, אשר לאורן נדון בהרחבתו של הרב ישראלי לחברת ביטוח ולמדינה, תוך בחינת התאמתה לעקרונות ההלכתיים והמציאותיים העומדים בבסיס התקנה.²

א. בין פדיון הרבים לפדיון היחיד

נראה שיש לחלק בין מצוות פדיון שבויים ציבורית למצוות פדיון שבויים אישית. ניתן להציע שסברה זו עומדת ביסוד דברי התוס' שתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן' אינה חלה על אדם הפודה את עצמו או את אשתו שהיא כגופו. פדיון זה נתפס כקיום מצווה אישית ולא כקיום צבורי, ולא שייך לגביה ההגבלה ש'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן' - ששייכת בפדיון ציבורי. יש להבהיר, אין כוונתו שכל פעולת פדיון שעושה היחיד אינה נתקלת מוגבלת על פי הכלל 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן' - שכן על פי הסוגיה (גיטין מה ע"א) בגלל 'דלא ליגרבו טפי', אדם אינו רשאי לפדות אף את בתו. אלא שעיקרה של מצוות פדיון שבויים היא ציבורית, והחובה לדאגתם ולרווחתם מוטלת בראש ובראשונה על הציבור (כפי שנראה בסמוך מדברי הראשונים), ולכן מעשה פדיון של היחיד, אף בסתמא, נכלל בתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן'. אמנם, ביחס לאדם עצמו ולאשתו האחריות מוטלת ביסודה

2. שיטת הרב ישראלי הוזכרה והובאה להלכה במאמרים ופסקי הלכה בזמננו. ראה: מאמרם של הרב עדו רכניץ והרב אלעזר גולדשטיין, 'פדיון שבויים', אמונת עתיד 102, עמ' 114-121; מאמרו של ד"ר מיכאל ויגודה, 'פדיון שבויים - לא בכל מחיר', אתר 'דעת'; מאמרו של הרב אוריאל בנר, 'חסם של גדולי ישראל לשחרור מחבלים להצלת חטופי אנטבה', באתר 'מכון שלמה אומן'; התייחסות ביקורתית לשיטת הרב ישראלי מצויה במאמרו של הרב שגיא מזוז 'פדיון שבויים תמורת שחרור מחבלים', באתר 'אסיף'.

על האדם עצמו - ונחשבת היא כמצוות היחיד. וקצת נראה להוכיח כן מדברי ה'שיטה מקובצת' (כתובות נב ע"ב) בביאור דעת רשב"ג, שאין לפדות את האישה יתר על כדי דמיה:

ותלמידי ה"ר יונה ז"ל תירצו דס"ל לרשב"ג דתקנת חכמים היא שלא יפדו לעולם השבויים יותר מכדי דמיהן מפני שרוב הפעמים הצבור פוּדִין אותם עשו התקנה בכולם ואפילו באותם שאין על הצבור לפדותן ע"כ. ורש"י ז"ל כתב וז"ל מפני תקון העולם. שלא ירגילו להעלות על דמיהן. ע"כ. פירש ז"ל טעם דסובל נמי טעמא דדוחקא דצבורא דכיון דרוב הפעמים הצבור פוּדִין לא רצו לחייב לבעל להעלות על דמיה שלא ירגילו בכך וידחקו הצבור בזה שלא יוכלו להתאפק לראות בצרת אחיהם אשר בשביה והוא קרוב למה שתירצו תלמידי ה"ר יונה ז"ל.

מדבריהם של ר' יונה ורש"י בביאור דעת רשב"ג בכתובות עולה החלוקה שהצענו:

(א) שבויים שפדיונם מוטל על הציבור.

(ב) שבויים שאין פדיונם מוטל על הציבור, למשל אישה.

מדבריהם אף עולה, שברמה העקרונית, פדיון האישה מוטל על הבעל ולא על הציבור, ושביחס לפדיון היחיד אין מקום להגבלת 'אין פוּדִין את השבויים...'. המתייחסת ביסודה לחובת הציבור ושוקלת שיקולים כלליים רחבים: שיש חשש לגביה משום דוחק הציבור או 'ליגרבו טפי'. וזאת בניגוד לפדיון הבעל את אשתו, שמשום שאינה חלק ממצוות הרבים אינה נדרשת לשקלל לגביה שיקולים ציבוריים. אמנם, משום שבדרך כלל, מצוות פדיון שבויים נעשית על ידי הציבור, טעמה של התקנה שייך גם כאן - ואף פדייה יתר על כדי דמיו של היחיד עתידה לפגוע במצוות פדיון שבויים הציבורית. ולכן אף על פי שמדובר על פדיון שבויים של היחיד, יש היגיון להגביל את היחיד למען הרבים. ואם כן, שיקולי המדיניות הציבורית מתרחבים מעבר לקיום המצווה הציבורית וכוללים את קיום המצווה של הפרט. דומה שעל כך חולק תנא קמא הסובר שאדם פודה את אשתו עד כדי עשרה בדמיה. תנא קמא מבין באופן פשוט, כפי שאכן הדגיש רבנו יונה אף בדעת רשב"ג, ששיקולי מדיניות ציבוריים בפדיון שבויים המשקללים את צורכי הציבור שייכים בראש ובראשונה לקיום מצוות הציבור, ואינם נדרשים ביסודם³ במצוות פדיון שבויים המוטלת על הפרט, כפדיון האדם את עצמו או את אשתו. נשוב לשאלתנו על דברי התוס'. נראה כעת שהתשובה ברורה מאלה. דברי המשנה עוסקים בתעודף הממד הציבורי על הממד האישי - משום שהם מתבססים על שיקולי מדיניות של חובת הציבור בפדיון שבויים. אך לתוס', שהולכים בעקבות שיטתו של תנא קמא בכתובות, פדיון האדם את עצמו ואת אשתו הוא קיום מצווה של היחיד - ולגביה לא שייכים שיקולי מדיניות של 'יתר על כדי דמיה'⁴.

3. מעבר לסברת ה'לא פלוג' שמגמתה ביצור תקנת הציבור.

4. ניסוח מוקצן של עמדה זו מצוי בשו"ת הרדב"ז, ח"א סי' מ, שהציע חידוש מרחיק לכת. לדידו, תקנת 'אין פוּדִין את השבויים' נאמרה רק כשבית דין כופים על הציבור לפדות את השבויים, אך לא כשהפדיון נעשה מיוזמתם האישית: 'ותו שאין אנו כופין אותם אלא הם בעצמם מתנדבין אין כאן בית מיוחש ומצוה רבה איכא'. גם על דברים אלו קשה, וביתר שאת, אף אם הציבור עצמו מתנדב שייך החשש של 'דוחקא דציבורא' - ואף אם נציע שאין חוששים לדוחק הציבור בשעה שהם לא דואגים לעצמם, מכל מקום, פדיון זה מעודד את השוברים לשוב ולשוב. החלוקה בין פעולה עצמאית לבין

ב. החרגת פדיון היחיד כהתחשבות במצוקה האנושית

ניתן להציע פרשנות נוספת לתוס'. לצורך כך נקדים את דברי הרמב"ם (הל' אישות פי"ד הי"ט), שבדומה לתוס', מחלק בין פדיון הבעל את אשתו לתקנת 'אין פודין את השבויים', וזו לשונו:

אין מחייבין את הבעל לפדות את אשתו ביתר על דמיה אלא כמה שהיא שוה כשאר השבויים, היו דמיה יתר על כדי כתובתה ואמר הריני מגרשה וזו כתובתה ותלך ותפדה את עצמה אין שומעין לו, אלא כופין אותו ופודה אותה אפילו היו דמיה עד עשרה בכתובתה, ואפילו אין לו אלא כדי פדיונה. במה דברים אמורים בפעם ראשונה אבל אם פדאה ונשבית פעם שנייה ורצה לגרשה הרי זה מגרש ויתן כתובה והיא תפדה את עצמה.

ה'שלחן ערוך'⁵ הביא את דברי הרמב"ם להלכה. וצריך ביאור, מה כוונת הרמב"ם שאין הבעל מחויב לפדות את אשתו יתר על כדי דמיה, אף שהוא רשאי. ה'בית שמואל'⁶ ביאר דנקט לשון 'אין מחייבין' משום שעד כדי דמיו מחייבים. וב'בית מאיר'⁷ וב'בית יעקב'⁸ ביארו שהרמב"ם מסתפק האם לפסוק כרשב"ג או כתנא קמא, ולכן כתב שאכן יכול לפדות את אשתו יתר על כדי דמיה, אך אינו חייב. נשוב ונעיין בהנמקה שהביאו התוס' להיתר האדם להציל עצמו: 'ועל עצמו לא תיקנו שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו'. למעשה, תוס' מתבססים על הפסוק מאיוב (ב, ד): 'ויען השטן את ה' ויאמר עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו'. האדם מעדיף במהלך של התגוננות להפסיד את כל ממונו כדי להציל את חייו. ושמא ניתן לפרש בצורה שונה מהאמור לעיל. דברי התוס' אינם מתבססים על כך שאדם הפודה את עצמו או את אשתו מקיים את חובת היחיד. אלא מצביעים על חוסר היכולת להציב גבולות של שיקולי מדיניות כלליים לאדם המנסה להציל את נפשו ואת נפש אשתו כגופו. ואף שאליבא דאמת אכן יש מקום לשיקולים ציבוריים-כלליים, כפי שהבאנו מרש"י ורבנו יונה, אין בכוחנו להשית על היחיד הגבלות מהסוג הנזכר, ובהתעטף עליו נפשו אין לו לשקול שיקולים ציבוריים של טובת הכלל. ולא משום שאין יעילות לתקנה במקרה מעין זה, אלא שיש קושי להטיל על האדם המצוי בצרה ובשבירה לדאוג לכלל. ההלכה אינה משיתה על האדם הגבלה שעומדת בסתירה כה חריפה כנגד האינסטינקט האנושי-טבעי. ונראה שדברים אלו עומדים ביסוד דברי הרמב"ם. כפי שהסביר ה'הפלאה' (קונטרס אחרון סי' עח סעי' ב):⁹

פעולה כפויה ע"י החכמים מתבארת יפה לאור החלוקה שהצגנו בין קיום היחיד לקיום הציבור, אם כי, בצורה מוקצנת יותר. בניגוד לתוס', בביאורו הראשון, הפרמטר להבחנה בין מצוות היחיד למצוות הציבור היא השאלה על מי מוטלת חובת הפדיון. בשיטת הרדב"ז ההבחנה עולה בשאלת הפדיון בפועל - אם הפדיון נעשה באופן ספונטני הוא נחשב כמצוות היחיד ולא שייך להגבילה בתקנת המשנה, ואם המצווה נכפית על ידי נציגי הציבור מדובר על קיום מצווה של הרבים.

5. שו"ע, אה"ע סי' עח סעי' ב.
6. בית שמואל, אה"ע סי' עח ס"ק ב.
7. בית מאיר, אה"ע סי' עח ס"ק ב.
8. בית יעקב, אה"ע סי' עח ס"ק ב.
9. ודברים דומים כתב בחידושיו לכתובות.

ונראה דס"ל להרמב"ם דאף רשב"ג ס"ל דליכא איסורא מסברא דאשתו כגופו, אלא דס"ל דנהי דאין לב"ד למחות ביד הבעל מלפדות אשתו דהיא כגופו מ"מ אין לחייב את הבעל דאדרבא בהא ניחא לי' לב"ד שלא לפדות יותר מכדי דמי' כמו בשאר שבויים דאיכא איסורא, והיינו דקאמר רשב"ג דכיון דאין פודין שאר שבויים מפני תקון העולם ואיכא איסורא ממילא הכא אין מחייבין את הבעל לפדות יותר מכדי דמי', וס"ל להרמב"ם דבאמת לת"ק צ"ל דל"ל איסורא בשאר שבויים דאל"ה מ"ט דת"ק הכא דמחייב את הבעל, לכך פסק כרשב"ג.¹⁰

דברי ההפלאה מתבארים היטב לדרכנו. מחד גיסא: מחמת המימד האישי-קיומי וזיקת 'אשתו כגופו' אין להגביל את הבעל בשעה שברצונו לפדות את אשתו, ואין להשית עליו איסור של 'אין פודין את השבויים'. כשם שאיננו דורשים מאדם להקריב את עצמו למען שיקולי הכלל, כך איננו מונעים בעדו להציל את אשתו לאור העיקרון הציבורי-כללי. מאידך גיסא, אין הדבר אומר שהכף הוכרעה באופן מובהק לכיוון פדיון היחיד. יותר משיש כאן הכרעה לטובת היחיד יש כאן סלחנות ביחס לרצונו של האדם לפדות את עצמו, ועדיין תפיסתו של בית דין כנציגי הציבור, לאור העיקרון של: 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיה' הוא שאדם לא יפדה את אשתו יתר על דמיה שאר השבויים. ולכן לא הטילו על הבעל חיוב להציל את אשתו.

אף דברים אלו עומדים על המתח הבסיסי בין השיקול הציבורי/כללי לבין מצוות פידיון השבויים הפרטית-קונקרטי - המשלב מטען קיומי-רגשי עצום.

ג. פדיון היחיד את עצמו – כמעשה טבעי

אמנם, על פי האבחנה שבפדיון היחיד את עצמו אכן קיים ממד רגשי-טבעי ניתן לטעון טענה שונה במהותה בביאור שיטת התוס'. הסיבה שהמציל עצמו יכול לפדות את עצמו יתר על כדי דמיו היא שאדם המחלץ עצמו מצרת השבי אינו נחשב כ'פודה' את עצמו, ופעולה זו אינה נתפסת במטבעות הלכתיים של 'פדיון שבויים'. כשם שאדם המציל עצמו מטביעה אינו מקיים 'לא תעמד על דם רעך', ואדם המביא אוכל לנפשו אינו מקיים מצוות 'צדקה', כך גם המציל עצמו מסכנת השבי אינו עושה מעשה של פדיון שבויים, אלא מדובר בפעולה טבעית שהאדם פועל לרווחתו שאינה נתפסת ב'שם' פדיון שבויים. ובהתאם לכך נראה, שמכיוון שהמציל עצמו משבי אינו נחשב כפודה עצמו, אין להשית עליו הגבלות שנאמרו במצוות פדיון שבויים. בדברי התוס' שלפנינו משמע שהנימוק 'אשתו כגופו' בא להצביע על קרבתו היתרה של הבעל לאשתו, אף מעבר לקרבתו לבתו:

10. אלא שלדברי ההפלאה קשה. דהלא הרמב"ם פוסק כתנא קמא שבפעם הראשונה פודה יתר על כדי כתובתה אך מפעם שנייה והלאה יכול לגרש ולתת כתובתה. ואליבא דאמת, נראה יותר להסביר את הרמב"ם שפוסק כדעת תנא קמא, אלא שלדעת תנא קמא אין כלל חיוב לפדות את אשתו יתר על כדי דמיה, אף שהיתר יש בדבר. וסברת הדברים תישאר כהצעת ההפלאה.

'שאני אשתו דהויא כגופו יותר מבתו דהכא'.¹¹ אמנם, הרא"ש (כתובות פ"ד סי' כב) הביא את דברי הרמ"ה שהציע הסבר מחודש לסברת התוספות ש'אשתו כגופו', וזו לשונו: והר"ר מאיר הלוי ז"ל פסק כתנא קמא דהלכה כרבים ומתני' דגיטין איירי בשאר שבויין אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו אשתו נמי כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמו שיש לה ממון דמי וכן מסתבר.

לשיטת הרמ"ה נראה שהסיבה שאשה נפדית יתר על כדי דמיה, היא משום שחיוב הבעל מתנאי כתובה לפדות את אשתו נחשב כאילו האשה היא בעלת הממון ופודה את עצמה. הרב ישראלי¹² דקדק בדברי הרמ"ה האלו, והדגיש שעיקר טענת הרמ"ה אינה שיש לפדות את האשה מחמת קרבתה, אלא בגין מעמדה כפודה את עצמה, כגון כאשר הבעל אינו רוצה לפדות את אשתו שאז לא שייכת טענת 'אשתו כגופו'.¹³ ונראה שיש להסביר את הדברים לאור דרכנו. הקרבה לבעל - 'אשתו כגופו' יכולה להסביר מדוע מעורבות הבעל נחשבת כמצוות היחיד, או מדוע לא ניתן להשית עליו שיקולים ציבוריים מחמת מעורבותו האישית. אך אם נבין את ההיתר בפדיון האדם את עצמו, בכך שאין מדובר על מעשה של פדיון שבויים - ולכן אף אינו נתון להגבלות שבמצוות פדיון שבויים. אף שבאופן הפדיון שייך טעם תקנת 'אין פודין את השבויים' - אינו נחשב כפדיון שבויים. פדיון האדם את אשתו אינו יכול להיות מוסבר לכאורה על יסוד קרבה בלבד.

סיכום – דיון בהרחבת הרב ישראלי

לאחר שדנו בשלושת ההסברים האפשריים לדעת התוס' בדבר היתר האדם לפדות את עצמו או את אשתו יתר על כדי דמיהם - (א) כמצוות היחיד, (ב) כחוסר יכולת להשית על האדם מגבלה הנוגעת לכדי חייו, (ג) כפעולה קדם-הלכתית. ניתן לסכם את דיונו תוך בחינת הרחבתו של הרב ישראלי, הקובע כי חובת המדינה לפדות את חייליה דומה לפדיון עצמי, ולכן אינה מוגבלת לתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיה'.¹⁴ ונראה שלאור התפיסה כי פדיון עצמי הוא פעולה קדם-הלכתית, יש מקום רב לסברת הרב ישראלי, שכשם שפדיון האשה נחשב כפדיון עצמי על פי דברי הרא"ש והרמ"ה, שכן האשה פודה 'משל עצמה' מעבר לסברת 'אשתו כגופו', כך גם כאשר המדינה משחררת אזרח, פעולתה נתפסת כפדיון עצמי של האזרח, שאינו כפוף לתקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיה'. יתר על כן, הרב ישראלי עצמו מבסס את דבריו על הרמ"ה, שמדגיש את היבט הפדיון העצמי של האשה, ומשליך זאת על חובת המדינה כלפי חייליה כשליחותה. אלא שיש מקום לדון בכך, שכן נראה כי עיקר ההיתר טמון באופייה הקיומי-טבעי של הפעולה, שלא נתפסת במטבע של פדיון שבויים. וממילא יש מקום לדון בפדיון חיילים על ידי המדינה, שאף שמבחינה משפטית ניתן להחשיב זאת כפדיון האדם את עצמו, אין זו פעולה טבעית-קיומית של החייל. ויש מקום רב להבחין

11. אף שניתן לומר שהטבעיות של התא המשפחתי ושל הקשר בין איש לאשתו קודמת לממד ההלכתי. הצלת האדם את אשתו היא כהצלת גופו - ו'כל אשר יתן איש בעד נפשו'.

12. חוות בנימין, ח"א סי' טז.

13. וקדמו בעניין זה בספר בני אהובה, אישות פ"ד הי"ט.

14. מעבר לטענות שהעלינו. ראה במאמר של הרב שגיא מזוז.

בין זה לפדיון האדם את אשתו, שניתן לפרשה כפעולה קיומית וממשית - שאינה שייכת לתנאים של מצוות פדיון שבויים, וממילא יש היגיון לטעון שאף לגביה קיימת טענת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן' ואינה בכלל החרגת התוס'. אך נראה שמשני ההסברים הנוספים קשה לבסס את הרחבת הרב ישראלי. לפי הסברה שדברי התוספות מושתתים על ההבחנה בין מצוות היחיד למצוות הציבור, עיקר הדיון הוא בזהות הפודה - היחיד או הציבור - וקשה לומר שהמדינה, כגוף ציבורי, פועלת כפדיון היחיד. גם לסברה שאף שהתקנה ביסודה שרירה וקיימת,¹⁵ היחיד לא יוכל לקיימה בגלל מצוקתו, כיוון שלא ניתן לדרוש מהאדם לא לתת את כל אשר לו בעד נפשו, יש קושי רב להרחבת הרב ישראלי על גורמים מרוחקים יותר, כגון המדינה, אשר נדרשת, מבלי לזלזל בכאב הנובע מהערבות הדדית, לשקול מגבלות ציבוריות, ולקיים את תקנת 'אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן'.



15. וכפי שהסביר הרמב"ם אליבא דההפלאה, לכן אם היחיד אינו רוצה לפדות את אשתו איננו מחייבים אותו בכך.



הרב משה כהן

הילול שבת לצורך ריענון נפשי במלחמה

פתיחה

מלחמת 'חרבות ברזל' נמשכת זמן רב ויוצרת מצבים מורכבים מאוד בעורף ובחזית. חיילים רבים מגויסים לימי מילואים רבים במשך שבועות ארוכים. כוח האדם מצומצם וממילא החופשות אינן מסודרות ומאוד לא צפויות. בתחילת המלחמה אף הייתה תחושת חוסר ודאות בעורף שב"ה השתפרה עם הזמן אך גם היא הוסיפה ללחץ הנפשי של החיילים מחוסר גיבוי בטוח ממשפחותיהם. על פי חוות דעת מפקדי הצבא, להתרענונות חיילים הנשלחים לשהות במחיצת בני משפחותיהם יש משקל משמעותי בהשפעה על חוסנם הנפשי ועל רוח הלחימה שלהם הבאים לידי ביטוי מעשי בעוצמה ובנחישות בשדה הקרב. לאור זאת, יצאו הנחיות בתחילת המלחמה מהרבנות הצבאית וכן במהלכה כי ניתן לשחרר חיילים לבתיהם בעיצומה של השבת אם אין הדבר סמוך מאוד למוצאי השבת וכן ניתן לדרוש מחיילים לשוב בשבת בבוקר ולא רק בשישי שלפני כן. בדברים להלן ננסה לבחון היתר זה והיתרים נוספים הקשורים לחוסן הנפשי בשני כיוונים מרכזיים: האחד, חשיבות הרמת המורל של הלוחמים כדי לנצח במלחמה. השני, שמירה על מורל ומצב נפשי יציב כדי לשמור על בריאות הלוחמים.

א. יישוב הנפש כצורך מלחמתי

על פי דברי המפקדים החופשה לחיילים במחיצת בני משפחותיהם משפיעה על מורל הלוחמים ונותנת להם כוח להיות מרוכזים בשדה הקרב ולהילחם בצורה מקצועית ומדויקת יותר וגם מונעת מהם להיפגע בשל חולשה או ריפיון. הגמרא בשבת (יט ע"א) מצטטת היתר מיוחד ביחס למלחמה בשבת:

תנו רבנן: אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו - אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: עד רדתה - אפילו בשבת.

שמאי מוסיף לדייק מהפסוק 'ובנית מצור על העיר אשר היא עשה עמך מלחמה עד רדתה' (דברים כ, כ) שנלחמים 'עד רדתה' ואפילו בשבת. אם מדובר בסיטואציה של פיקוח נפש הרי שברור שהדבר מותר ללא תלות בגדרי מלחמה. נמצא, שבהכרח שמגדרי המלחמה יש מקומות להתיר גם דברים שאינם בגדר פיקוח נפש מובהק. כך משתמע גם מלשון הירושלמי שמוכיח כי כיבושה של יריחו היה בשבת מכוח הציווי הזה:

אין מקיפין על עיר של עכו"ם פחות מג' ימים קודם לשבת. הדא דתימר במלחמת הרשות. אבל במלחמת חובה אפילו בשבת שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא



בשבת דכתיב [יהושע ו ג] כה תעשה ששת ימים. וכתיב [שם ד] וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים. וכתיב [דברים כ כ] עד רדתה אפילו בשבת. הריב"ש קבע כי ישנו כאן היתר מיוחד שאם התחילו את המצור אין מפסיקים אף שאין כאן פיקוח נפש. גם ה'שפת אמת' למד כאן שאם זה יגרום לביטול הכיבוש אף שאין בכך פיקוח נפש התירו חילול השבת לצורך שמירת ההישגים. בספר חשמונאים (ח"א פ"ב פס' לב-לט) מסופר כי היהודים שברחו מן היוונים ברחו והסתתרו במדבר, ובאו עליהם ביום השבת והם סירבו להילחם כדי לא לחלל את השבת, וראו בכך פגיעה בדת ישראל שיש להיהרג עליה כמו גזירת שמד ומתו כולם, וכך נאמר שם:

(לד) ויקומו פתאום להתגולל עליהם ביום השבת. ויאמר להם: (לה) עד אנה מיאונתם לשמוע בקול המלך, קומו נא וצאו מזה ועשו את מצוותי וישבתם בטח. (לו) ויענו ויאמרו, לא נצא, כי את דבר המלך לא נעשה, ואת השבת לא נחלל. (לז) וייגשו אל המערה ויערכו כלי מלחמה לקראתה. (לח) והאנשים אשר בקרבה לא הרימו את ידיהם לירות אבן או לסכור את פיה. (לט) ויאמרו אליהם: נמותה הפעם בניקין כפנו, והשמים והארץ עדים בנו כי בזדון תהרגונו. (מ) ויפלו עליהם ביום השבת, ויהרגו כל אשר במערה. וימותו הם ונשיהם וטפם ומקניהם. (מא) ויהיו המתים כאלף נפש.

מי שהתנגד לתפיסה זאת וראה בכך סטייה מן התורה שדוגלת בחיים וממילא סבר כי יש לצאת ולהלחם בשבת עצמה היה מתתיהו, וכך אמר:

(מב) ומתתיהו ורעיו שמעו את הדבר וייצרו להם מאוד. (מג) ויאמרו איש אל אחיו: אם עשה נעשה כאשר עשו אחינו, לבלתי התייצב לפני הגויים בעד נפשנו ותורתנו, עוד מעט והשמידונו. (מד) ויוועצו כולם ביום ההוא לאמור אם הילחם ילחמו אויבינו בנו ביום השבת, ויצאנו לקראתם ועמדנו על נפשנו, ולא נמות כמות אחינו במערות. (מה) ויתקבצו אליהם רבים מחסידי בני ישראל אשר יראת ה' בלבבם, וכל הממלטים את נפשם מפני עוכריהם ויתחזקו בהם.²

לפי הקביעה הזאת איננו בוחנים ביחס לחילול שבת כל פעולה בפני עצמה אם בהכרח היא תמנע סכנת נפשות אלא כל שהוא חלק מסדר המלחמה או שהוא אמצעי להצלחת מטרות המלחמה ושמירה על הישגיה יש בו היתר מצד עצמו ואין צריך להוכיח כי בהכרח יש בו הצלת הנפש. כמובן, כל זה בהתחשב בעובדה שהמלחמה לא מוגדרת כ'מלחמת רשות' של כיבוש ארצות אחרות אלא 'מלחמת מצווה' מצד היותה כיבוש חבלי מולדת לשיטת הרמב"ן,³ וגם כמובן עזרת ישראל מיד צר לשיטת הרמב"ם.⁴

1. שו"ת הריב"ש, סי' קא.

2. וראה מאמר 'הלכות מדינה', צניף מלוכה, לרב משה צבי נריה, עמ' 121, שדן בנושא החשמונאים שלא יצאו למלחמה בשבת ומבאר שתי סיבות: א) מדובר הייתה בגזרת שמד ולכן מסרו נפש על השבת. ב) היה מדובר במלחמת התאבדות וממילא אין בכך מצווה אם לא עשויים לנצח.

3. רמב"ן, שכחת העשין, מצווה ד. אמנם הרב נחום רבינוביץ כתב בספר מלומדי מלחמה, עמ' 19, כי המצווה בכיבוש הארץ הייתה בדורו של יהושע ומשם ואילך המצווה נותרה רק בדרכים המותרות ולא בדרכי מלחמה וכיבוש.

4. רמב"ם, הל' מלכים פ"ה ה"א.

ב. יישוב הנפש כמניע לחילול שבת

מלבד ההיתר משום המלחמה הרי יש מקום לראות זאת כהרחבה של דיני פיקוח נפש. באופן כללי יש לחלק בין פיקוח נפש ציבורי לפיקוח נפש של היחיד. הרב שלמה זלמן אויערבאך (הובאו דבריו במאמרו של הרב פברשטיין, אסיא נג-נד) כותב כך:

תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא תחשב פיקו"נ ואילו אצל ציבור תחשב לפקו"נ למשל אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין עירוניות על אף שיש בהן אחוז סיכון מסוים נניח של אחד לעשרת אלפים אבל אין כל ספק שראש מדינה אשר ייטול סיכון של אחד לעשרת אלפים על מדינתו ייחשב כבלתי אחראי למעשיו דעל ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה.

יסוד זה שבציבור לא בוחנים כל מקרה לגופו אלא מעריכים אפילו אחוזים מסוימים של סכנה, נלמד מדברי שמואל בגמרא⁵ הקובע כי מכבים גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יינזקו בה רבים. הקשה הרשב"א (שבת מב ע"א) כיצד התירו לשיטת המחייבים במלאכה שאינה צריכה לגופה (כיבוי גחלת) משום נזק הרבים איסור תורה, וכך תירץ:

ומן התימה הוא היאך התיר שמואל צידת נחש שהיא מלאכה דאורייתא משום הזיקא? וי"ל דכיון דדרכו להזיק ורבים ניזוקין בו כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל דאי אפשר לרבים ליזהר ממנו ושמא אם ישמר זה לא ישמר ממנו זה, מה שאין כן בגחלת של עץ דהיא אינה הולכת ומזקת וכל אחד יכול לישמר ממנה.

כלומר, כאשר יש חשש נזק לרבים הרי זה נחשב סכנת נפשות כי לא ניתן להבטיח שהרבים יצליחו להישמר מהסכנה. אמנם רוב הראשונים לא הכריעו כדעת רבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה אלא היא אסורה רק מדרבנן, ואולי רק משום כך התירו חכמים את האיסור משום נזק הרבים, אבל העיקרון שקבע הרשב"א ניצב ועומד, וניתן לסמוך עליו גם באיסורי תורה של ממש במקום נזק ציבורי. לאור זאת, ניתן לקבוע כי כאשר קובעים מפקדי הצבא כי שהות ממושכת במצב חירום ללא פגישות עם המשפחה עלולה ליצור מציאות של הלומי קרב או חוסר תפקוד ניתן לחלל על כך את השבת כדי שיוכלו לנפוש גם אם לזמן קצר ללא תלות במקרה מסוים. אמנם, ניתן היה לחלוק ולומר כי במקרה של פיקוח נפש גופני אמורים הדברים כי הגחלת יכולה לשרוף מה שאין כן בפיקוח נפש נפשי פסיכולוגי. אולם ניתן להביא מספר ראיות כדי לדחות זאת.

א) התירו לקרוא בשבת לקרובי חולה מטורף שצריך להם. כך כתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שו סעי' ט):

אסור לומר לא"י שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו, ודאי שרי.

5. שבת מב ע"א.



אמנם ה'שלחן ערוך' מדבר על גוי שקורא לקרובי החולה המטורף, ולכן נראה שהתיר איסור דרבנן בלבד. כך למד ה'משנה ברורה'⁶ וה'אליה רבה'⁷, אולם ה'פרי מגדים'⁸ כתב להקל אפילו באיסור תורה כדין כל פיקוח נפש.

(ב) דין היולדת שמבקשת שידליקו עבורה נר שזהו איסור תורה ולצורך יישוב דעתה מותר לעשות זאת אפילו אם היא סומא.⁹

(ג) התירו לשבור דלת נעולה בשביל תינוק שמא תיטרף דעתו עליו.¹⁰ את החילוק בין החולה המטורף שהתירו לו רק איסור דרבנן ליישוב דעתו ליולדת ביארו הפוסקים בשתי דרכים: ה'ציץ אליעזר'¹¹ כתב שלצורך רפואי כמו ביולדת התירו אפילו איסור תורה אך בחולה מטורף מדובר בצרכים שאינם רפואיים ממש וההנחה היא שלא יסתכן משום כך. הרב עובדיה יוסף¹² כתב שיש לחלק בין מי שהוא מסוכן מצד עצמו כמו היולדת למי שאין בו חולי מסוכן, ותסכול נפשי אינו מהווה עילה להתיר איסור דאורייתא אלא דרבנן. אמנם, לפי שתי דרכים אלו לכאורה לא נכון ליישם את ההקלה בחילול שבת ביחס לחיילים כיוון שאין להם חולי קודם מלבד היותם בלחץ נפשי, ובזה דומים הם לחולה מטורף ולא ליולדת. אך בכל אופן כיוון שמדובר בפיקוח נפש ציבורי ניתן לצרף זאת כדי להתיר בעת הצורך גם איסור תורה.¹³

6. משנ"ב, סי' שו"ק מא.

7. אליה רבה, סי' שו"ק י.

8. פרי מגדים, אשל אברהם, סי' שו"ק יח.

9. שו"ע, או"ח סי' של סעי' א.

10. מג"א, סי' שכח ס"ק ח.

11. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו - קונ' משיבת נפש פ"ט.

12. שו"ת יביע אומר, ח"י או"ח סי' כט.

13. ראה עוד מאמרו של הרב צבי רייזמן, 'פיקוח נפש להתרענונות נפשית', רץ כצבי, ענייני מלחמה, עמ' כה-מא, שהוסיף עוד מקורות בעניין בספרו שכתב על המלחמה. בחשוקי חמד, בבא מציעא קה ע"ב, כתב הרב זילברשטיין כי נשאל האם מותר לרופא לעשן בשבת כדי להתרכז בניתוח מתוך מחשבה כי גם יישוב הנפש נדרש לצורך פיקוח נפש והוא מביא מספר תשובות בנושא: 'שמענו מהגאון ר' בצלאל ז'ולטי זצ"ל שפקפק בדבר להתיר את העישון, והסביר דבריו כך: כל נשימה ונשימה מסיגריה ביום השבת אסורה. וקשה להעריך את מספר הנשימות הנצרכות לרופא כדי שיוכל לנתח יותר טוב, ויש לחוש שיעשן יותר מהצורך, ומאחר ולא קיים מודד מדויק לשקול את הנצרך, לכן קשה להתיר. ומו"ח מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א אמר שאין להתיר לרופא לעשן ביום השבת בגלל פיקוח נפש. ואף על פי שהעישון הוא צורך גדול לרגילים ומכורים לו, ובימי השואה היו אנשים שהחליפו את פת לחמם בסיגריה, בכל זאת בשעת חירום אדם אוגר כוחות נפש, ומוציא מהכח אל הפועל משאבים פנימיים שלא קיימים אצלו בזמנים כתקונם. הגע עצמך רופא הזקוק לנתח את בנו יחידו אוהב נפשו, האם לא ינתח אותו במיטב כשוריו, בלי עשון הסיגריה? וכי לא יוכל להתגבר על הרגלו כדי להתאמץ בכל נימי הנפש שהניתוח יצליח? הוי אומר שרופא היודע את האחריות העומדת לפניו יעשה מלאכתו נאמנה גם בלי עשון, ולכן אין מקום להתיר לו את העישון בשבת. דברים אלו אמורים ברופא יהודי המלא רחמים העושה עבודתו בדחילו ורחימו. אך רופא קל דעת הניגש לניתוח כדבר שגרתו, ואינו מרגיש את חיי האדם התלויים בו, יתכן שהעישון מותר לו, וההכרעה היא ביד הרופא, לשקול כמה נחוץ לו לעשן כדי שהניתוח יצליח ביותר'.

ג. דין התניה לחלל את השבת

עד כה עסקנו בהיתר הנסיעה להתרענונות כחלק מהיתר המלחמה בשבת, שכן זה נועד לצורך הניצחון בקרב וכחלק מהיתר פיקוח נפש בשבת כאשר הוא קשור לפיקוח הנפשי הפסיכולוגי גם אם לא הגופני. גם אם לא נחזיק בשני יסודות אלו יש לברר האם חייל הנשלח לחופשה ביום חול כאשר ידוע שעליו לשוב ביום השבת עובר על איסור? משום שהרי כאשר הוא נוסע מדובר ביום חול ולכאורה אין כאן איסור, וגם כשהוא חוזר הלוא ישנו פקוח נפש מלחמתי כעת המתיר לו לשוב ליחידה בשבת.

אולם, מסתבר שהנושא אינו פשוט כל כך. בגמרא במסכת שבת¹⁴ אסרו הפלגה לדבר הרשות קודם השבת פחות מג' ימים, ורק לדבר מצווה התירו. הראשונים נחלקו מה יסוד האיסור וביא שני טעמים עיקריים מהם: לדעת הרי"ף¹⁵ הטעם הוא משום עונג שבת, כי על ידי ההפלגה נגרם ביטול מצוות עונג שבת, ואין רוח האדם חוזרת אליו עד אחר ג' ימים שהורגל בזה. וכן מבואר בדברי הרמב"ם¹⁶. לדבר מצווה התירו גם בערב שבת כי העוסק במצווה פטור מהמצווה וממילא נפטר ממצוות עונג שבת¹⁷. אולם, לדעת בעל 'המאור'¹⁸ ההסבר הוא אחר לגמרי. חכמים אסרו להיכנס למקום סכנה קודם השבת, כדי שלא יבוא לידי חילול שבת מחמת פיקוח נפש כי זה נחשב כמתנה לחלל את השבת שהרי ג' ימים קודם השבת הוא כבר מוזהר על השבת, ובמקום מצווה לא גזרו חכמים.

להלכה פסק השלחן ערוך¹⁹ שאסור לצאת ג' ימים לפני השבת משום ביטול עונג שבת ומשום איסור תחומין, וגם בנוגע לשיירה שאם יצא יצטרך לחלל את השבת אסר תוך ג' ימים, אך קודם לכן אין זה מחלל ובמקום מצווה כגון עלייה לארץ ישראל התיר אפילו בערב שבת. נמצא שהוא פסק כדעת הר"ז²⁰, שהאסור להתנות לחלל את השבת אלא אם כן מדובר בדבר מצווה. אולם ה'ביאור הלכה'²⁰ כתב שיש להחמיר אפילו מתחילת השבוע אם ודאי יבוא לידי חילול שבת של תורה ואפילו אם מדובר בדבר מצווה.

לאור זאת, ניתן לומר כי לדעת השלחן ערוך היציאה להתרענונות מותרת שהרי היא דבר מצווה שכן מטרתה היא חיזוק הלחימה, וכאשר יוצא לפני שבת לדבר מצווה, אינו צריך לחשוש אם כתוצאה מכך ייגרם חילול שבת. אולם לדעת ה'ביאור הלכה', גם לדבר מצווה לא התירו בשום פנים ואופן לחלל שבת, ולכן אסור לצאת להתרענונות בימות החול אם זה יגרום לחילול שבת. ומצאנו שנחלקו בכך האחרונים: בספר 'שמירת שבת כהלכתה' (פ"מ הערה עא), הביא המחבר רבי יהושע ישעיה נויבירט את דברי הרב אויערבך המתיר לצאת לחופשה לפני שבת ולשוב בשבת אם אין ברירה אחרת כי נחשב הדבר כעונג שבת לסעוד עם בני משפחתו והווי דבר מצווה והוסיף וכתב:

14. שבת יט ע"א.

15. רי"ף, שבת ז ע"ב מדפי הרי"ף.

16. רמב"ם, הל' שבת פ"ל הי"ג.

17. ר"ח שם ביאר שהטעם הוא איסור תחומין שקיים דווקא בלמטה מעשרה טפחים ואכמ"ל.

18. המאור, שבת ז ע"ב בדפי הרי"ף.

19. שו"ע, או"ח סי' רמח סעי' א-ד.

20. ביאור הלכה, סי' רמח ד"ה פוסק עמהם.



ולדברי הגרש"ז, חייל שיכול לקבל חופשה ליום-יומים, ואז יצטרך לחזור בשבת, אם הוא חוזר לבסיסו לצורך דבר שבסכנה, מצב בטחוני או מבצעי, מותר לו לצאת לחופשה, ואז, אם יצטרך לחזור בשבת קודש, יחזור. אולם בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"א סי' קלא) כתב בנוגע לרופא שיודע שיזדקק להגיע לבית החולים בשבת, שמחויב הוא לשבות סמוך לבית החולים מערב שבת ואין לו לסעוד בביתו ולנסוע בשבת, וזו לשונו:

מכל מקום כשיודע הרופא מזה ערב שבת מחוייב הרופא להישאר ללון באיזה בית הסמוך לבית החולים, שודאי אפשר להשיג מקום ללון. ואף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלינה, אין להתיר לו לבוא לביתו שיביאנו זה לחלל שבת למחר ליסע לבית החולים. ואף אם אין מקום סביבות בית החולים ללון שם, הרי יכול ללון בבית החולים גופיה. ואף שלא יהיה לו שם יין לקדוש וסעודה חשובה לכבוד השבת, נמי היה צריך להישאר שם דמצות סעודת שבת וקידוש לא תדחה איסור מלאכה דשבת.

אמנם מדובר שם ברופא, אך נראה שהוא הדין לחייל, שהרי שניהם עוסקים בפיקוח נפש ציבורי ובכל זאת נראה כי ה'אגרות משה' הכריע 'כ'ביאור הלכה' להחמיר כי דבר מצווה לא ידחה התניה לחלל את השבת שלא כדברי ה'שלחן ערוך'.

ד. דין חזרת מצילים למקומם

עדיין נותר לנו לבחון מקרה הפוך בו הסתיימה פעילות מבצעית בשבת ומפאת לחץ הזמנים רוצים לשחרר את החיילים בשבת על מנת שישוּבו ביום ראשון או שני. האם יכולים הם לשוב לבתיהם לצורך ההתרעננות או שעליהם להמתין עד מוצאי שבת ורק אז לצאת?

מקרה זה יש לבחון מצד סוגיית חזרת מצילים למקומם ביום השבת שהתירו סופם משום תחילתם.²¹ במשנה בעירובין (פ"ד מ"ג) נאמר:

מי שיצא ברשות [כגון לעדות החודש או להציל מן הגיס ומן הנהר או מיילדת הבאה ליילד], ואמרו לו כבר נעשה מעשה. יש לו אלפים אמה לכל רוח... שכל היוצאים להציל חוזרים למקומן.

וכן פסק הרמב"ם²² וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תז סעי' ג):

וכל היוצאים להציל נפשות ישראל מיד גוים או מן הנהר, או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד הגוים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרים בשבת למקומם ובכלי זינם.

תוס'²³ ביארו שטעם ההיתר נובע מכך 'דהתירו סופן משום תחילתן'. כלומר, ליוצא להציל מותר לחזור למקומו בשבת, כדי שלא יימנע מלהציל בפעם הבאה בגלל שלא יוכל לחזור למקומו. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הכ"ג) שכתב: 'וכשיצילו את אחיהם

21. כמבואר בעירובין מה ע"א.

22. רמב"ם, הל' שבת פכ"ז הי"ז.

23. תוס', עירובין מד ע"ב ד"ה כל.

מותר להם לחזור בכלי זיין שלהם למקומם בשבת כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא. אמנם נחלקו הפוסקים, האם ההיתר הוא רק באיסור דרבנן או גם באיסור תורה. יסוד ההיתר נאמר ביחס לקידוש החודש, שאף שכבר נתקבלה העדות התירו להם ללכת כדי שלא ייכשלו מלבוא לעתיד להעיד על החודש. שם נראה כי ההיתר הוא אפילו לחלל שבת באיסור תורה כמבואר ברמב"ם.²⁴ כך גם נראה מדברי הרמב"ם הנ"ל שהתיר למצילים לחזור עם כלי זיין שלהם, ומשמע אפילו ברשות הרבים והתירו אפילו איסור דאורייתא. אמנם ממקום אחר בהלכותיו²⁵ נראה שהתיר רק איסור דרבנן, ובמקום שיש להם סכנה יכולים גם לעבור על איסור תורה. הרב הרצוג בשו"ת 'היכל יצחק'²⁶ כתב שהסיבה לכך היא שהרמב"ם סבר שהותרה שבת מפני פיקוח נפש כמו עדות החודש בעוד שהסוגיה סברה שהיא רק דחוויה ולכן התירו רק איסור דרבנן. בפסקי ה'שלחן ערוך' נראה שיש מורכבות. בהלכות פיקוח נפש סתם ה'שלחן ערוך'²⁷ שחוזרים למקומם ללא הגבלה. אולם, בהלכות תחומין²⁸ כתב שאין להם אלא אלפיים אמה ולא יותר מכך, ומוכח שהתיר רק איסור דרבנן. רק במקום שאין לו היכן להיות בשבת ויש שם חשש סכנה יכול לחזור הביתה אפילו באיסור תורה. כך גם הכריעו הרב אויערבך,²⁹ וכן ה'ציץ אליעזר'³⁰ וכן נראה מדברי הרב עובדיה יוסף בספרו 'חזון עובדיה'.³¹ אמנם ב'שבט הלוי'³² כתב שניתן להקל על סמך דברי ה'חתם סופר'³³ שלמד קל וחומר מקידוש החודש לפיקוח נפש. כיוון שבפיקוח נפש לא הולכים אחר הרוב ויש כאן ספק שאם לא יחזור לא יצא להציל התירו משום כך את החזרה. כן האריך לבאר ה'אגרות משה'³⁴ והתיר משום ספק פיקוח נפש לחזור ברכב אפילו באיסור תורה. בשו"ת 'מנחת אשר' (ח"ב סי' מ) סיכם את דברי הפוסקים בנדון:

ונראה להלכה דכאשר אי אפשר בענין אחר, ויודעים אנו שאם לא יתירו למתנדבים לחזור לביתם לא יהיה מי שיתנדב לעבודת ההצלה בשבת, יש מקום להתיר ולסמוך על דעת המקילים.

למרות כל האמור לעיל נראה כי יסוד ההבדל בין המקרים שתיארו הרמב"ם וה'שלחן ערוך' הוא האם מדובר בדבר שבשגרה ולכן לא התירו אלא איסור דרבנן כי אין חשש שימנע מלהציל לבין מקרה חריג ומפתיע שאז יש חשש שלא יצא ולכן הוי ספק פיקוח נפש והתירו אפילו איסור דאורייתא. אמנם יש מקום לשקול שאם לא נתיר לחזור ימנעו אנשים מלהציע עצמם לתפקיד אפילו בשכר ואז הרי שהוי בכלל ספק פיקוח נפש ויש לסמוך על המקילים לגמרי. לאור הדברים הללו, כיוון שמדובר במלחמה קיומית של

24. רמב"ם, הל' קידוש החודש פ"ג ה"ד.

25. רמב"ם, הל' שבת פכ"ז הי"ז.

26. שו"ת היכל יצחק, סי' לב.

27. שו"ע, או"ח סי' שכט סעי' ט.

28. שו"ע, או"ח סי' תז סעי' ג.

29. שו"ת מנחת שלמה (ב-ג), סי' ס וכן ח"א סי' ת.

30. שו"ת ציץ אליעזר, חי"ד סי' לט.

31. שו"ת חזון עובדיה, שבת ח"ג עמ' רנג.

32. שו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' פז.

33. שו"ת חתם סופר, סי' רג.

34. שו"ת אגרות משה, ח"ד סי' פ.



מדינת ישראל וניתן גם להפסיק את ההתנדבות למילואים בכל עת וגם להפסיק לשרת בסדיר באמצעים שונים יש מקום להקל אפילו באיסור תורה לחזור בשבת כדי שלא ימנעו מעצם השירות בעתיד. היתר זה צריך לחול על כלל החיילים גם על אלו שמוכנים למסור את נפשם על השבת ולאו דווקא לאלו שימנעו.

ה. צביון השבת

החוסן הלאומי הנדרש בעת מלחמה הינו חרב פיפיות בבואנו לדון ביחס אליו בנוגע להיתר לחלל שבת למענו. מחד, כיוון שלא מדובר במקרה ספציפי אלא באירוע רחב ממדים לא ניתן לפסוק לפי ראייה צרה של אדם שיכול או לא יכול להתמודד עם הקושי הנפשי ולכן יש לתת היתר רחב יותר שיועיל למנעד הרחב של הלוחמים, כל אחד במקומו הוא. מאידך, דווקא משום שמדובר בהיתר נרחב ולא היתר מקומי לחיילים מסוימים יש בכך מעין פרצה רבתי בחומת השבת וממילא יצירת תחושה כאילו הותרה השבת במרחב הציבורי בעקבות המלחמה ללא גבולות או מעצורים. קולות רבים עולים ביחס להתלבטות זו דווקא מתוך השטח שהרי ידוע שבכוח השבת לשמור על עם ישראל ולסייע להם לנצח בעת מלחמה, ואילו דווקא כעת שכל כך צריך את זכותה הרי שהיא נרמסת בריש גלי בהיתר נרחב. היתר זה עלול גם להישאר כאשר המצב יירגע שהרי העולם לא מבין את הניואנסים הדקים ולא מבין באמת את יסודות ההיתר אלא זה עלול להתפס אצלו כנוחות גרידא ולא יסוד עקרוני רוחני ומהותי. האם בבואנו להתיר חילול השבת מפני פיקוח נפש פסיכולוגי עלינו לשקול את ההשלכות הציבוריות העלולות להיווצר בעקבות זאת בחלל הציבורי? נראה ששאלה זו תלויה במה שהעלינו למעלה. אם ההיתר לרענון החיילים נובע מדיני מלחמה שהרי שנאמר 'עד רדתה' הרי ברור שאין ולא אמורה להיות כאן השוואה למישור הציבורי האזרחי ועל כן ההיתר הוא מרווח ופשוט. אולם, אם אנו דנים מדיני פיקוח נפש הרי שכיוון שמדובר בציבור יש לכך השלכה גם על הציבור האזרחי וממילא ההכרעה נתונה לשני צדדי הספק שהעלינו קודם. נראה שביחס לספק זה יש להכריע אותו על פי השאלה המפורסמת אם שבת 'הותרה' או 'דחויה' בפני פיקוח נפש. אם נאמר כי היא 'דחויה' הרי שההיתר צריך להיות מצומצם לפיקוח נפש מוגדר וכל הרחבה מכך היא אסורה. אולם אם 'הותרה' הרי שהנושא כאן אינו חילול השבת אלא פיקוח נפש וממילא במקום שכזה אין לנו לשקול שאלות מערכתיות רחבות על קדושת השבת כיוון שכאילו אין השבת קיימת לפנינו. בשו"ת הרא"ש³⁵ השווה את דין פיקוח נפש לאוכל נפש טוב ונראה כי סבר ש'הותרה', וכן נראה מדברי המהר"ם³⁶. כך גם סבר הרשב"ץ³⁷ מהלימוד של הגמרא³⁸ ביחס לעבודת המקדש שדוחה את השבת וכן מילה וכל שכן פיקוח נפש שיתיר את איסורי השבת. אולם הר"ן³⁹ והרשב"א⁴⁰ צידדו

35. שו"ת הרא"ש, כלל כו סי' ה.

36. הובאו דבריו ברא"ש, יומא פ"ח סי' יד.

37. שו"ת הרשב"ץ, ח"ג סי' לח.

38. יומא פה ע"א.

39. ר"ן, שבת ד ע"ב ד"ה וגרסי' וכן ר"ן על הרי"ף, ביצה ט ע"ב ד"ה ומיהא משמע.

40. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תרפט.

יותר בעמדה ששבת 'דחווה' מפני פיקוח נפש. אולי ניתן לומר שאם הראיה לכך שפיקוח נפש דוחה שבת נלמדת מהפסוק 'וחי בהם' זה מוכיח שהשבת 'דחווה' ולא 'הותרה' שכן זה גורם חיצוני שמתמודד עם קדושת השבת. אבל אם נלמד מן הפסוקים 'את שבתתי תשמרו', 'כי קדש היא לכם', 'ושמרו בני ישראל את השבת' השבת כמובא בגמרא (יומא פה ע"ב) הרי שהמלאכה כלל לא נאסרה והותרה לגמרי במקום פיקוח נפש. לשון הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הל' א) היא: 'דחווה היא שבת אצל סכנת נפשות', אולם לסיכומם של דברים (שם הל' ב) הוא קבע: 'כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן'. ה'בית יוסף'⁴¹ פירש שכדרך שסבר הרמב"ם⁴² ביחס לטומאה שדחווה היא בציבור, ולכן מחזירים אחר אדם טהור וצריך ציץ לרצות, כך בפיקוח נפש יש לעשותו בשינוי או לחזר אחר גוי. אולם, דומה שאין הכרח לדברים וכמבואר בדברי הרמב"ם בהמשך ביחס לשבת, 'שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול', ואפשר שמה שכתב בתחילה 'דחווה' לא משום השאלה אם שבת 'דחווה' או 'הותרה' ביחס לפיקוח נפש, כיוון ששאלה זו לא מופיעה בגמרא ביחס לשבת אלא רק ביחס לטומאה במקדש ורק שאר הראשונים נקטו בה ביחס לשבת, וממילא הרמב"ם שנוקט בדרך כלל את לשון הגמרא לא התכוון למחלוקת זו כלל אלא לומר שהיא נדחית בהתנגשות עם שבת, וברור מדבריו וכוח ההיתר שהוא כותב ששבת הרי היא כחול באותה הלכה שסבר שהשבת מותרת לגמרי.⁴³

לאור זאת, ניתן לומר שאף שייתכן שתהיה השפעה מכוח היתר זה על צביון השבת גם בהמשך אין בכוח זאת למנוע את ההיתר שכן שבת 'הותרה' אצל פיקוח נפש ובוודאי אם נאמר שצורך זה הוא מכוח המלחמה.

סיכום

א. המלחמה האחרונה שנכפתה עלינו הותירה גם חזית וגם עורף שנתונים כל העת להתקפות חוזרות. מצב זה יוצר פגיעה בחוסן הנפשי של החיילים ובעקבות כך קבעו ראשי הצבא כי יציאה להתרענונות אפילו בשבת הינה הכרח לשמירה על בריאות הלוחמים וגם להצלחתם בקרב.

ב. במלחמה ישנו היתר מיוחד הנקרא 'עד רדתה' והוא מתיר גם דברים שאינם פיקוח נפש של ממש אלא 'אביזריהו' של פיקוח נפש ובכלל זה גם התרענונות בבית.

ג. מדובר בפיקוח נפש ציבורי אשר גדריו רחבים יותר ולא ניתן לבחון כל מקרה לגופו וכל חייל לפי הצורך האישי שלו כמבואר באחרונים.

ד. יש להתיר לחיילים לצאת לחופשה אף שעליהם לשוב ביום השבת ואין בכך משום התניה לחילול שבת כיוון שמדובר בדבר מצווה.

41. ב"י, או"ח ס' שכח.

42. רמב"ם, הל' ביאת מקדש פ"ד הל' טו-טז.

43. למעשה פסק השו"ע שכח, יד שמונת לבשל עבור החולה שיש בו סכנה ואין צורך להאכילו נבלות. אולם המשנ"ב מביא שכל זה בגלל חומרת העוון בנבילה ומשמע שבאיסור דרבנן או לקטנים מוטב יהיה להאכילו איסור ולא לחלל שבת עבורו. בחזו"א הכריע כרוב האחרונים שהשו"ע סבר הותרה כדעת הרמב"ם.



ה. גם חיילים שיצאו למבצע ושבו לבסיסם יוכלו, אם יש זמן רב עד ליציאת השבת, לשוב לביתם בשבת מכוח ההיתר של היוצאים להציל שהתירו את חזרתם אפילו באיסור תורה. ו. היתר כללי זה אף שנראה כאילו פוגע בקדושת השבת דווקא בהיותו ציבורי וכללי כיוון שמדובר בעת מלחמה אין למנוע אותו ובמיוחד לאור השיטה כי שבת 'הותרה' אצל פיקוח נפש, וה' יסייע ויעזור שיחד עם זאת תתגבר המודעות לקדושת השבת לכלל ישראל ונזכה לשומרה מתוך נחת ושמחה כל עם ישראל.



הרב פרופ' נריה גוטל

זיהוי בהיכרות אישית במלחמת 'חרבות ברזל': שלילת חשש 'בדדמי'

הקדמה

על זיהוי חללי מלחמה מופקדת הרבנות הצבאית.¹ לרשותה עומדים ארבעה אמצעים: זיהוי בהיכרות אישית (טופס 246), טביעת אצבעות, DNA² ומרשם שיניים.³ ולמרות שלהלכה די באחד מהם, הנחיית הרב הצבא הראשי במלחמת 'חרבות ברזל', מיומה הראשון, הייתה - ועודנה - לזהות בשני אמצעים, והיכרות אישית בראש. לאחרונה עלתה לדיון סוגיית הזיהוי בהיכרות אישית, בעיקר בשל טענה שהדבר עלול להביא להחלשת רוח הלחימה. לליבון סוגיה זו הקדשתי מאמר מקיף (שטרם פורסם, ולא כאן מקומו). להלן נתמקד בנקודה אחת בלבד: שאלת ה'בדדמי' - חשש הלכתי שמא

1. חוק רישום פטירות חיילים, תשכ"ז - 1967, אשר יושם גם במלחמת 'חרבות ברזל', ראה ב'רשומות': 'מינוי קצינים מוסמכים' ע"י שר הביטחון מר יואב גלנט, כג בתשרי תשפ"ד (8 באוקטובר 2023).
2. DNA - תיאור מדעי מתומצת: יחידת החיים הבסיסית של כל חי היא התא. אדם ממוצע מכיל כ-100 טריליון תאים. כל תא בגופו מכיל את אותו מידע גנטי. בתוך גרעין התא נמצא חומר שנקרא DNA (Deoxyribonucleic Acid) אשר מכיל את קוד המידע כדי לשכפל את התא, לייצר את האנזימים הדרושים לפעילותו ולבנות את התכונות הפיזיות האופייניות לכל אדם. מולקולות ה-DNA עשויות מחומר הנקרא חומצת גרעין (בסיסים). ישנם ארבעה סוגי חומצות גרעין בגופו והן נמצאות ברצף אחת אחרי השניה. לכל אדם ישנן שלושה ביליון חומצות גרעין בתא אחד, כך שישנן טריליוני אפשרויות לסידור ארבעת חומצות הגרעין על גבי רצף ה-DNA. סדר חומצות הגרעין בתא והקומבינציה ביניהן, הם אשר מרכיבים את רצף ה-DNA, והוא ייחודי לכל אדם. רצף ה-DNA בתוך התא ארוז במבנה הקרוי כרומוזום. לכל אדם ישנם 23 זוגות כרומוזומים, כאשר אחד מכל זוג התקבל בתורשה מאביו והשני התקבל בתורשה מאמו. ניתן למצוא על גבי רצף ה-DNA תבניות של רצפי חומצות גרעין אשר חוזרות על עצמן. אורכן של תבניות אלו יכול להיות בין בסיסים בודדים ובין אלפי בסיסים. בתחום זיהוי החללים, משתמש המדע כיום ברצפים קצרים מאוד אשר מכילים חזרות של 2-6 בסיסים (STR - Short tandem repeats). מספר החזרות של אותם רצפים הוא המבדיל בין אדם לאדם. בפענוח DNA לצורך זיהוי, נבדקים כיום ברוב המעבדות בעולם 24 אזורים שונים ברצף ה-DNA אשר מכיל חזרות כאלו. הסיכוי למצוא שני אנשים אשר מכילים את אותו מספר חזרות בכל אותם 24 האזורים הינו גדול מאוכלוסיית כדור הארץ. באופן זה, הופך הזיהוי ב-DNA להיות כלי זיהוי עם רמת ודאות גבוהה מאוד. זיהוי חלל באמצעות DNA יכול להתבצע באמצעות דיגום של כל סוג חומר ביולוגי: רקמה, ציפורן, דם, רוק, עצם, שיער ועוד. שיטות המעבדה הקיימות כיום רגישות ביותר, ועל כן די בכמות קטנה מאוד של מולקולות DNA אשר קיימות בממצא, כדי להפיק פרופיל DNA מלא אשר מספיק לזיהוי. באופן זה, ניתן לזהות חללים גם לאחר תקופה ארוכה בה הגופה שהתה בשטח, או עברה טראומה כלשהי, כגון שרפה, ריקבון, פיצוץ ועוד. עיקרון הזיהוי מתבסס על השוואה בין פרופיל DNA שהופק מדגימה שנלקחה מהחלל, ובין פרופיל DNA שהופק מדגימה שנלקחה מהאדם כאשר עוד היה בחיים. ככל שלא קיימת דגימה מחיים, ניתן להפיק פרופיל מקרובי משפחתו של החלל, כאשר העדיפות היא הוריו. בהשוואה בין פרופיל DNA של חלל להוריו, נצפה למצוא התאמה של 50 אחוז בין פרופיל ה-DNA של החלל לכל הורה.
3. ראה מאמרי 'זיהוי חללים ללא גופה במלחמת חרבות ברזל', תחומין, מד (תשפ"ד), עמ' 27-35.

העד מדמה, משער את הזיהוי, ולכן הזיהוי אינו אמין ולא תקף. אחד מהרבנים הצבאיים ביקר את הזיהוי בהיכרות אישית, בטענה עקרונית זו. ועוד הוסיף וטען, כי מאחר שמזהי החלל נשלחים ע"י גורמי השלישות אחר שנלקחו טביעות אצבע מהחלל וכבר קיים זיהוי משוער, 'העד לא אומר מי הוא רואה, אלא את מי אמרו לו שהוא אמור לראות - 'בדדמי' בלשון חז"ל. בשל כך, טען הלה לביטול מערכת של הזיהוי בהיכרות אישית, ולתיעדוף האמצעים המדעיים. להלן יובהר כי טענות אלה שתיהן, בטעות יסודן.

א. חשש 'בדדמי': ודאות מיתה או גם ודאות הכרה

ביחס לטענה העקרונית יודגש כי 'בדדמי' כלל לא שייך בנדוננו. סוגיית 'בדדמי' נדונה במסכת יבמות⁴ ונחלקו קדמונים בעניינה,⁵ ולהלכה פסקו הרמב"ם (הל' גירושין פ"ג הי"ט) ושלחן ערוך (אה"ע סי' יז סעי' לג) כך:

עד אחד אמר ראיתי שמת במלחמה או במפולת או שנטבע בים הגדול ומת, וכיוצא בדברים אלו שרובם למיתה, אם אמר קברתי⁶ נאמן ותנשא על פיו. ואם לא אמר קברתי לא תנשא, ואם נשאת לא תצא.⁷

סגנון זה מורה בעליל כי לדידם, עיקרו של חשש 'בדדמי' אינו מוסב על אי-הכרה ברורה של המת - שבפלוגי עסקין, אלא על היעדר ודאות שהלה אכן מת. ככל ש'בדדמי' היה מוסב גם על חשש היעדר ודאות בזיהוי, ברי שאמירת 'קברתי' לא הייתה מועילה מאומה. רק בשל כך שהחשש ממוקד בחשש אי-ודאות המיתה, נצרכת האמירה המפורשת 'קברתי', שאכן מועילה להסרת חשש זה. נכון הוא, ואין לכחד, שיש מהפוסקים מהם נראה שנטו להרחיב את 'בדדמי' ולהחילו על כל חשש, כולל גם ביחס לוודאות ההכרה,⁸ ואולם, דוק ותשכח שרבו הפוסקים שמפורשות כתבו לא כך,⁹ אלא תחמו את חשש 'בדדמי' לוודאות מיתה בלבד.¹⁰ זו כמובן אינה מענייננו, שכן בנדון דנן - על המיתה עצמה אין שום ספק, והדבר מאושר רשמית לכולי עלמא: חלל לפנינו.

4. יבמות קיד ע"ב - קטו ע"א.

5. סיכומי השיטות בראשונים (רי"ף, רמב"ם, רמב"ן ורשב"א, ריטב"א, בעל המאור והרא"ש, ר"ח וראב"ן) ובאחרונים (יש"ש, חלקת מחוקק, ב"ש, מראות הצובאות, צמח צדק, שאילת דוד, משיבת נפש, חבצלת השרון, חזו"א ועוד), ראה: תוספת חיים, ח"ב דף ה ואילך; אוצר הפוסקים (מהד' תשל"א) סי' יז סעי' לג ס"ק רעד אותיות א-ב ושם סעי' נ ס"ק שצה.

6. וראה רמ"א שם סעי' יז: 'אפילו במקום די"א דבעינן קברתי, לאו דווקא קברתי, אלא כל שאומר דבר שמשמעו שודאי מת, ולא אמר בדדמי, מהני (ב"י בשם תשו' הר"ן והריב"ש). וראה חזו"א, אה"ע סי' נא ס"ק יג, ש'קברתי' לאו דווקא, אלא העיקר הוא דרישה וחקירה בדברי העד שנדע שאינו אומר באומד, וכן נראית דעת הב"ש. ועי' באוצה"פ, שם אות ד, אם יש לצרף דעת המתירים אף בלי 'קברתי'.

7. ראה גם שו"ע, שם סעי' נ: 'בא עד אחד ואמר ראיתי שמת במלחמה או במפולת, אם אמר קברתי תנשא על פיו, ואם לא אמר קברתי לא תנשא, ואם נשאת לא תצא' - גם זה מלשון הרמב"ם שם.

8. ב"ש, שם ס"ק צט (והשווה שם ס"ק קמו); בית מאיר, אה"ע בסעיף זה ובסעיף נ; חזו"א, אה"ע סי' נא ס"ק יד בדעתם, וראה תוספות חיים (לובאצקי), ח"ב דף יז טור ב.

9. וראה להלן הערה 22.

10. שו"ת ושב הכהן, סי' כז (דף מא טור ג); גליא מסכת, סי' ו; בית משה, ס"ק צד אות יד; תוספות חיים, שם; פרח מטה אהרן, ח"ב סי' כא; משיבת נפש, ח"א סי' כט; תפארת צבי, סי' יח; שו"ת דברי חיים, ח"ב סי' ס; אמרי יושר, ח"ב סי' ב בשם תשובת פני יהושע; חבצלת השרון, סי' לד; צור יעקב, סי' לט, ועוד,

ב. הליכי הרבנות הצבאית מסירים כל חשש 'בדדמי'

יתרה מזאת, גם לדידם של המרחיבים את חשש 'בדדמי' ומחילים אותו גם על אי-ודאות הכרת המת, ביחס להליך שלנגד עינינו, אותו מנחה הרבנות הצבאית, אף לדידם אין עוררין שאין לחוש ל'בדדמי'. זאת בשל ארבע סיבות:

(א) גם הם מסכימים שאם מצטרף לכך 'סימן',¹¹ אין לחוש ל'בדדמי',¹² והרי - כאמור - הנחיות הרבנות הצבאית דורשות זיהוי בשני אמצעים. כלומר, לכל זיהוי חלל בהיכרות אישית מצטרף אמצעי זיהוי נוסף - אם טביעות אצבע, אם מישן ואם DNA, שכולם נחשבים הלכתית 'סימן מובהק'. שעה שזה המצב, הכול מסכימים - גם 'המרחיבים' הנ"ל - שאין חשש 'בדדמי'.

(ב) הרמ"א (אה"ע שם סעי' נ) הכריע כרא"ש וכטור (ושלא כרי"ף), שבשני עדים אין חוששים ל'בדדמי', וזו לשונו: 'אבל שנים, אפילו לא אמרו קברוהו, נאמנים (ג"ז טור בשם הרא"ש).'¹³ ולא יחיד הוא הרמ"א, שכן רבים הפוסקים שכן הכריעו.¹⁴ ושוב, אלה הנחיות הרבנות הצבאית, שזיהוי בהיכרות אישית יעשה על ידי שני מזהים - שעה שכן הדבר שוב סר מאליהם כל חשש 'בדדמי'.¹⁵

(ג) פוסקים חשובים הדגישו שכאשר מדובר בלוחם שאינו רשאי לעזוב את שדה המערכה, אזי לא חיישין ל'בדדמי', שכן מעיקרו לא נאמר חשש זה אלא רק במי שרשאי לברוח מהמערכה.¹⁶

(ד) רבים הפוסקים שסבורים כי גם למרחיבים וחוששים ל'בדדמי' בהכרת המת, אין הדבר אמור אלא רק במיתה שבטביעה ולא במיתה שבמלחמה.¹⁷

וכן דייקו מתשובת הב"ח, סי' סט; וראה גם רמ"א שם סוף סעי' מח, ותוספות חיים, שם.

11. ולו גם סימן בינוני, ולא דווקא סימן מובהק - ראה נ"כ על הרמ"א, אה"ע שם סעי' כח, ואוצה"פ, סעיף לג ס"ק רעז אות ד.

12. ראה: ב"ש ובית מאיר וחזו"א, שם; אהל אברהם (שאג), סי' נו, שו"ת אמרי יושר, שם; וראה אוצה"פ, שם.
13. הרמ"א אף הוסיף: 'י"א אפילו בעד אחד, אפילו אמר מת, או נהרג, וראיתו אחר כך והכרתו היטב בטביעות עין וראיתו שמת, נאמן, דהוי כאלו אמר קברתו (ב"י בשם המרדכי פרק האשה)', וראה שם אוצה"פ, ס"ק שצו-שצו. והרי בנדון דנן בכך עסקין - גובי העדות מציינים מפורשות בטופס אם המזהה אכן 'הכיר היטב' את החלל. אם זה לא המצב, הדבר נכתב מפורשות בטופס, וחליטת החלל אינה נעשית על סמך זיהוי זה.

14. שו"ת מהריב"ל, ח"א סי' ב בשם רבנו ירוחם ורמב"ן; שו"ת המבי"ט, ח"ב סי' מט; שו"ת ר"א ששון, סו"ס א; בעי חיי, סי' ז; שו"ת הב"ח החדשות, סי' ט ועוד; ובאוצה"פ, שם סעי' נ ס"ק שצה אות ב, סיכמו שאמנם יש שחשו לדעת הרי"ף, ומכל מקום 'רוב האחרונים הסכימו לדעת הרא"ש ויתר הראשונים החולקים על הרי"ף, וכפסק הרמ"א'. וראה להלן הערה 22.

15. בהקשר זה לא למותר לציין כי לרבים מהפוסקים, כאשר נעשה זיהוי בדרך זו, הרי שהוא תקף לא רק בשני עדים כשרים אלא אף באינם כשרים - ראה: מהריב"ל, שם; מבי"ט, שם; נוב"ק, סי' כח; פני יעקב, סי' ז; משאת משה, ח"א סי' מז; אחיעזר, סי' יז. ויש שכתבו זאת על אחד מהעדים המזהים - שו"ת רדב"ז, ח"א סי' ג; שו"ת חבצלת השרון, סי' כו; אמרי יושר, ח"ב סי' קעט. וראה אוצה"פ, שם סעי' נ ס"ק שצה אותיות ת, י, יג-יז.

16. רי"א ספקטור, עין יצחק, ח"א סי' יט וסי' מו, וכן ר"א וולקין, שו"ת זקן אהרן, ח"א סי' עה-עו; תוספות חיים, ח"ב דף ז טור א, והשווה שו"ת מהר"ש (ענגל), ח"ה סי' ט.

17. שו"ת ושב הכהן, סי' כז; גליא מסכת, סי' י; בית משה, ס"ק צד - 'במלחמה לא בעינן סימנים, וכן מוכח מכל הפוסקים דלא אשתמיט שום פוסק להביא דין זה, לכן נלע"ד ברור לדינא דבמלחמה לא בעינן סימנים; שו"ת פני יהושע, ח"ב סי' מז; בית אפרים, סי' לג; שו"ת דברי חיים' שם; שו"ת חבצלת השרון, סי' לד, וראה אוצה"פ, שם מד"ה אכן רבים מהפוסקים ואילך - הפניה לעשרות תשובות.

הנה כי כן, שביחס לנדון דגן שההליך הקבוע דורש אמצעי זיהוי נוסף, דורש שני עדים, מדובר במי שאינם רשאים להסתלק משדה הקרב, ולא בטביעה, לכולי עלמא אין מקום לחשש 'בדדמי'.¹⁸

ג. שלילת טענת 'הנחת המבוקש'

אשר לטענה שאין לתת תוקף הלכתי לזיהוי שנעשה באופן בו יש מעין 'הנחת המבוקש' שבפלוגי מדובר, יש לציין ששאלה זו אינה חדשה, והיא נדונה אצל הפוסקים. יש אמנם שקיבלוה,¹⁹ ואולם רוב הפוסקים שללוה.²⁰ ואדרבה, פוק חזי מה נוהגות החברות קדישא כמעשה שבשגרה רווח, יום-יומי ובכל אתר ואתר, שהן עומדות על כך שבני משפחה קרובים יזהו את המת לפני קבורתו, הגם שהללו לא הגיעו ללוויה אלא בשל ידיעתם ב'מי' עסקין.²¹ ואמנם היו דברים מעולם שקרו טעויות, ואולם ברי שברוב-ככל המקרים ההנחה היא שהאחריות המוטלת על כתפי מזהים והבנתם את חשיבות המעשה, מביאה אותם לבחינה ולשיקול דעת מספקים.

סיכום

דחווה היא אפוא הטענה לשלילת זיהוי בהיכרות אישית בשל חשש 'בדדמי' ו'הנחת המבוקש'.²² ככל שיישום הזיהוי נעשה בדרך אותה מנחה הרבנות הצבאית, הזיהוי תקף הלכתית לכל דבר ועניין.²³



18. יודגש כי דרישת הרבנות הצבאית מגובי העדות היא לוודא שהעד מזהה היטב את החלל, כפי שפוסקים מסוימים דרשו זאת במלחמה - ראה שו"ת צמח צדק, סי' פח וסי' קא, וכן עבודת הגרשוני, סי' סז, ובאוצה"פ, שם סוף ס"ק רעז, ובסעיף נ ס"ק שצ-שצא וס"ק שצה אות ג. איכות הזיהוי אכן מצוינת ומתועדת מפורשת בטופס. אוסיף כאן את מה שכתב לי עמיתי, סא"ל (מיל') הרב יעקב רוז'ה שליט"א: 'המאמר המקיף ורחב היריעה אכן מוכיח בעליל כי אין מקום כלל לחשש של 'בדדמי', בהליך הזיהוי שנעשה לפי הוראות הרבנות הצבאית. ארבעת הסיבות הברורות המופיעות במאמר אכן דוחות לחלוטין כל חשש או ספק בתהליך הזיהוי. לענ"ד העובדה המכרעת היא העובדה שגובים את העדות במעמד העד, החלל, ובית הדין. דומני שזה מצב נדיר. נעלם ממני לפי שעה ולא מצאתי מצב זה בפוסקים. לענ"ד במצב זה לכולי עלמא אין מקום ל'בדדמי', שכן יש מי שמפקח על גביית העדות'.
19. שו"ת מהרי"ט, ח"ב סו"ס לה; תשו' מהר"י אלפנדרי שבמהר"י קצבי סי' יג; שו"ת גבעת פנחס, סי' כג; שו"ת ר' חיים כהן, סי' לב; שו"ת מהר"ם שיק, סי' מז.
20. תשו' ר"ח בכר יהודה שבכרם שלמה, סי' ה; תפארת צבי, סי' לו; ארי דבי עילאי, סו"ס יב; זכר יהודה, סו"ס כו; מנחת משה, סי' ה; משברי ים, סי' כ; דרך המלך' הל' גירושין פי"ג ה"ה ועוד.
21. וראה שער אשר' סי' ז, כי כאשר נצטוו הני סהדי שילכו לברר ענין מיתתו של פלוני כדי להתיר אשתו, פשיטא טובא שמשימים לב הרבה לכוון ראייתם בטב"ע והכרתם הוי הכרה מעליא, ואין לחוש כלל שיאמרו בדדמי, וזאת אפילו לחוששים לדעת הרי"ף בעניין ב' עדים; ועי' בשו"ת דברי חיים, ח"א סי' לט.
22. למעלה מהצורך תצוין הנחיית הפוסקים להקל בכל מה שכרוך בענייני התרת עגונה - ראה י"ז כהנא, ספר העגונות, עמ' 81, ובמאמרי 'מעמדו ההלכתי של "צוות חליטה" ותוקף הכרעתו', ידיו אמונה, עמ' 230-231 הערה 1, ושבעתיים כאשר מדובר באישה צעירה - ראה מאמרי הנ"ל, הערה 100, ובאוצה"פ, שם ס"ק רעח אות ח.
23. ראה גם הרב אברהם מ' אבידן, דרכי חסד, פ"ג.

הרב אריה כץ

איסור נידה בזמן הזה (עוד על פתרון בעיית ההרגשה בימינו)¹

מבוא – דם האוסר מהתורה ומדרבנן

דם אוסר את האישה מן התורה משום נידה או משום זבה רק כשמתמלאים התנאים הבאים:

- (א) דם בצבע האוסר.²
 - (ב) הדם יוצא מתוך הרחם (ואז הוא אוסר אפילו קודם שיצא אל מחוץ לגוף).³
 - (ג) האישה הרגישה ביציאת הדם.⁴
 - (ד) מקורו של הדם אינו במכה.⁵
- אם נתמלאו כל התנאים, כל ראיית דם אוסרת, אפילו בכמות מעטה ביותר.⁶ יש מקרים שבהם גם אם לאישה לא ברור שהיא הרגישה את יציאת הדם, אנו מתייחסים אליהם כאל ראיית דם בהרגשה (או לפחות חשש ראיית דם בהרגשה), עקב החשש שהייתה הרגשה, ומאורע אחר שאירע ביחד עם ראיית הדם הקהה את ההרגשה:
- (א) הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ט ה"א) כתב שדם שנמצא בבדיקה פנימית: 'הרי זה בחזקת שבא בהרגשה'.
- (ב) שו"ת 'תרומת הדשן'⁷ כתב, שגם אצל אישה שראתה דם בזמן תשמיש (והיינו סמוך

1. מאמר זה עוסק בפתרון שאלת הרגשת יציאת הדם בזמן הזה: כפי שנראה להלן, הרגשה היא אחד התנאים לאיסור נידה מן התורה, אך נשים רבות בימינו טוענות שאין להן כל הרגשה של יציאת דם. בשאלה זו כבר קדמוני כמה וכמה מחברים, נזכיר כאן את מאמרו של הרב שלמה לוי, 'הרגשה בזמן הזה', אסיא, עג-עד (ניסן תשס"ד), עמ' 128-138, ואת מאמרו של הרב יוסף מרקוס, 'הצעה חדשה לפתרון בעיית דין הרגשה', צהר, כח (תשס"ז), עמ' 21-26, וראה שם, עמ' 27-30, בתגובותיהם של הרב יואל קטן והרב שלמה לוי להצעה זו. אמנם בדברי שניהם לא הובא הפתרון שלעניות דעתי הוא המוסכם ביותר על כלל הפוסקים, והנהוג אצל רוב מורי ההוראה, ולכן ראיתי חשיבות בכתיבת מאמר זה, שמנסה בסופו לתת גם הגדרות מעשיות.
2. ראה משנה, נידה י"ט ע"א, שמן הדין יש רק חמישה גוונים של דם שאוסרים: ארבעה גוונים של אדום וכן שחור. וראה שו"ע, יו"ד סי' קפח סעי' א, שלמעשה בזמן הזה יש להחמיר ולאסור כל גוון של אדום או שחור, ואין לטהר אלא צבעים כגון לבן או ירוק (הכוונה לצהוב). לגבי מראה בגוון חום, ראה פת"ש, שם ס"ק א.
3. ראה שו"ע, יו"ד סי' קפג.
4. שו"ע, שם. וראה להלן, מה נחשב להרגשה.
5. ראה שו"ע ורמ"א, יו"ד סי' קפח סעי' ה. וראה שו"ת שאגת כהן, ח"ב סי' ט-י, שלמעשה יש לטהר דם מכה אפילו כשהוא מגיע מרירית הרחם.
6. ראה שו"ע, יו"ד סי' קפג.
7. שו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' מז.

לאחר התשמיש⁸, ולא הרגישה ביציאתו, יש חשש דאורייתא, שמא טעתה וחשבה שהרגישה הרגשת שמש, ובאמת הרגישה את יציאת הדם.

(ג) ה'חוות דעת'⁹ השווה ראייה סמוך לתשמיש לראייה סמוך להטלת מי רגליים, שגם בה יש לחשוש לראייה מדאורייתא.

ה'כרתי ופלתי'¹⁰ ביאר שהחשש להרגשה במקרים הללו מקורו בגמרא בנדה¹¹ שאומרת על שלושת המקרים הללו, שאישה עלולה לטעות בין הרגשת דם להרגשות של בדיקת עד או הרגשת שמש או הרגשת מי רגליים. אמנם ניתן לפרש את הגמרא שם באופן שהאישה הרגישה ובכל זאת טהורה, שכן אנו תולים שהרגישה משהו אחר, ורק טעתה וחשבה שהיא מרגישה דם, וכך אכן פירש רש"י שם את דברי הגמרא. אולם אפשר לפרש להפך לחומרה - האישה אומרת שלא הרגישה, כיוון שחושבת שמה שהרגישה היא הרגשת הדבר האחר, ולכן יש לחשוש להרגשה ולטמאה. מדברי הרמב"ם ו'תרומת הדשן' נראה שהם פירשו כפירוש השני¹², ולכן יש להחמיר ולאסור גם באופן השלישי (של ה'חוות דעת') בראייה מיד לאחר הטלת מי רגליים. אמנם יש חולקים בדם לאחר תשמיש ובדם במי רגליים.¹³

חכמים אסרו גם דם שיצא שלא בהרגשה, כששאר שלושת התנאים מתקיימים, או שייתכן שהם מתקיימים.¹⁴ לדם כזה קראו חכמים 'כתם'.¹⁵ אך לעומת דם שאסור מן התורה בכל כמות ועל גבי כל דבר, כתם אוסר רק מדרבנן ורק בתנאים הבאים:

(א) גדול יותר מגריס.¹⁶

(ב) הכתם נמצא על דבר המקבל טומאה.¹⁷

(ג) הכתם לא נמצא על בגד צבעוני.¹⁸

(ד) אין מקור סביר אחר לתלות בו את הכתם.¹⁹

8. ראה חוות דעת, סי' קפג ס"ק ב.

9. חוות דעת, שם.

10. כרתי ופלתי, סי' קפג ס"ק א.

11. נידה נז ע"ב.

12. אמנם במקום אחר, לגבי חשש הרגשה בהטלת מי רגלים, פירש הרמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ה הי"ז, את דברי הגמרא כפי שפירשם רש"י, וצריך עיון.

13. ראה טהרת הבית, ח"א עמ' כא-כג באריכות.

14. ראה: שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' א; ש"ך, יו"ד סי' קפג ס"ק ב.

15. ראה שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' א. להלן נקרא לראיית דם בהרגשה, או במקרים שבהם יש חשש להרגשה כדלעיל, 'דם', ואילו לראיית דם ללא הרגשה נקרא 'כתם'. וראה להלן, שיש דעות שמחלקות באופן אחר בין הגדרת 'דם' להגדרת 'כתם'.

16. ראה שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' ה. הדעה המקובלת היום לשיעור של גריס היא של עיגול בקוטר של כ-19 מ"מ, קצת יותר מקוטרו של מטבע בערך של 1 ש. וראה פת"ש, יו"ד סי' קצ ס"ק י, שאף על פי שהטעם שלא גזרו על גריס ופחות הוא שייתכן שמדובר בדם מאכולת (כניה) ולא בדם מגוף האישה, לא גזרו גם כשלא שייך בפועל לתלות במאכולת. וראה שו"ע, שם סעי' ו ובנושאי כלים, שאם הכתם נמצא על הגוף, יש מחמירים בו גם כשהוא קטן מגריס.

17. ראה שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' ח.

18. ראה שו"ע, שם.

19. ראה שו"ע, יו"ד סי' קצ סעי' יא ואילך.

א. מהי הרגשה?

בשאלה מה נחשב להרגשה, שדם שנראה ביחד איתה אוסר מן התורה, מצאנו שלושה הסברים:²⁰

(א) הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ה הי"ז) כתב: 'הרגיש גופה ונזדעזע'. דהיינו 'זעזוע הגוף' הוא הרגשה.

(ב) שו"ת 'תרומת הדשן' (סי' רמו) כתב על אישה 'שהרגישה בעצמה שנפתח מקורה להוציא דם'. דהיינו 'פתיחת פי המקור' היא הרגשה.

(ג) שו"ת 'נודע ביהודה'²¹ דן באישה שאינה מרגישה את פתיחת פי המקור, אבל מרגישה שדם זב ממנה, וכתב ש'זיבת דבר לח' היא גם כן הרגשה. לעומת זאת, שו"ת 'חתם סופר'²² כתב ש'זיבת דבר לח' אינה הרגשה. ה'חוות דעת'²³ הסכים עם ה'נודע ביהודה' ש'זיבת דבר לח' נחשבת הרגשה, אבל דווקא כשהאישה מרגישה 'זיבת דבר לח' מהמקור, כלומר מהרחם, אבל הרגשה של 'זיבת דבר לח' בפרוזדור, כלומר מהנרתיק בלבד, אינה נחשבת הרגשה, שכן כפי שכתבנו לעיל, רגע האיסור הוא רגע יציאת הדם מהרחם ולא רגע יציאתו מהנרתיק,²⁴ ולא ייתכן שהרגשה של דבר שאינו אוסר לכשעצמו (זרימת דם בנרתיק) היא זו שתאסור, שהרי בזמן יציאת הדם שאמורה לאסור, לא הייתה שום הרגשה.

ב. הרגשת דם בימינו

בימינו, רוב הנשים טוענות שהן אינן מרגישות את יציאת הדם. לכאורה, אישה שאינה מרגישה כלל הרגשות של יציאת דם, לא תיאסר מן התורה בשום מצב. אם היא תקפיד ללבוש רק בגדי צבעונים או בגדים שאינם מקבלים טומאה,²⁵ היא גם לא תיאסר מדרבנן. לפוסקי הדורות האחרונים היה ברור שלא ייתכן מצב כזה, שאישה תקבל את וסתה, ולא תיאסר כלל, כיוון שראייתה הייתה שלא בהרגשה, אלא שנחלקו ביניהם מאיזה טעם בכל זאת האישה נאסרת.

'ערוך השלחן'²⁶ השיב על הטענה לחוסר הרגשה, וכתב שכל הנשים כן מרגישות, אלא שהן אינן מבינות מהי הרגשה, ויש ללמדן זאת. ואכן, במחקר שאלונים שערכו דוד שץ

20. ראה פת"ש, יו"ד סי' קפג ס"ק א, שמנה את שלושת סוגי ההרגשות, ומדבריו עולה שאין כאן מחלוקת, אלא כל אחת מההרגשות (למעט ההרגשה האחרונה ששנויה במחלוקת) נחשבת להרגשה שאוסרת מן התורה.

21. שו"ת נודע ביהודה (קמא), יו"ד סי' נה.

22. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קמה ובעוד מקומות.

23. חוות דעת, סי' קצ ס"ק א.

24. יש מחלוקת בין הפוסקים, האם פרוזדור הכוונה לנרתיק או לצוואר הרחם. למחלוקת זו יש השלכות גם לנידון שלנו, אולם כיוון שבלאו הכי הנשים בימינו אינן מרגישות לא יציאת דם מהרחם ולא מצוואר הרחם (כפי שייכתב להלן) אלא לכל היותר את הזרימה בנרתיק, אין כאן המקום להאריך.

25. לדעת פוסקים רבים, התחבושות ההיגייניות שנשים משתמשות בהן לקבלת דם הווסת, אינן מקבלות טומאה, ראה ספר פוע"ה, פי"ג - כתמים הכ"ג.

26. ערוך השלחן, יו"ד סי' קפג סעי' סא-סב.

וידדיה סטרוק ופורסם ב'המעין'²⁷, הם מצאו שלמעלה מ-90% מהנשים שהשתתפו במחקר, דיווחו על הרגשה כלשהי בזמן הווסת. אלא שניתוח של תוצאות המחקר מלמד, שההרגשה אצל רוב גדול של אותן נשים הייתה כזו שאינה נחשבת להרגשה אוסרת מבחינה הלכתית, לכל הפחות לדעת רובם הגדול של הפוסקים.²⁸ בנוסף לכך, מחקר השאלונים נעשה ללא בקרה סטטיסטית. אולם נראה שהבעיה העיקרית שבו הייתה שהוא נוסח בכתב ללא בדיקה בעל פה שאותן נשים שמילאו את השאלונים הבינו במה מדובר. כך לדוגמה, המחקר מצא ש-23.62% מכלל הנשים מרגישות הרגשה של 'זיבת דבר לח' מצוואר הרחם לנרתיק. אחוז משמעותי כזה אינו מתיישב עם הניסיון המצטבר שלי של למעלה מ-15 שנות פסיקה בתחום, בהן שאלתי מאות רבות של נשים לגבי הרגשת 'זיבת דבר לח', ומעולם לא מצאתי אפילו לא אישה אחת, שבאמת הרגישה הרגשה כזו. גם הרגשות אחרות אותן בדקתי, כגון פתיחת צוואר הרחם, היו הרגשות נדירות מאוד, ואילו המחקרים ציינו 28.72% מהנשים שדיווחו שהן מרגישות כך, אחוז שאינו מתיישב כלל עם המציאות המוכרת לי. כך גם עולה משיחות רבות שקיימתי עם עמיתים לפסיקה, כך שקשה לי להסתמך על נתונים מחקריים אלו.²⁹

ג. פתרונות לשאלת ההרגשה

כאמור לעיל, לפוסקים ברור שאישה שרואה דם וסת נאסרת מן התורה גם אם לא הרגישה בו, אלא שנחלקו ביניהם מדוע נאסרת. להלן נביא הסברים שונים שניתנו בפוסקים ובמחברים לשאלה מדוע בכל זאת האישה נאסרת מן התורה. לטעמים אלו יש נפקא מינות גדולות להלכה, אליהן נתייחס במהלך הדברים.

ככלל, אפשר לחלק את הפתרונות לשלושה סוגים:

א) הרגשה אינה הדבר האוסר עצמו, אלא היא באה ללמד אותנו שמתקיים דימום אוסר, ואם אנו יודעים שמדובר בדימום אוסר, אין צורך בהרגשה כדי לאסור, כלומר ההרגשה היא 'סימן' ולא 'סיבה'.

ב) יש להרחיב את הגדרת ההרגשות האוסרות.

ג) במצבים מסוימים אנו חוששים שאישה הרגישה גם אם היא אינה מדווחת על הרגשה. נדון בסוגים אלו באופן פרטני:

27. דוד שיך וידידיה סטרוק, 'הרגשות הנדה בימינו', המעין 232 (טבת תש"פ), עמ' 34-42.
28. אף לפי דבריהם, אחוז הנשים שהרגישו הרגשות 'מוסכמות' עמד על כ-40%. לא ברור שאכן כל ההרגשות שדווחו שהמחברים קראו להן הרגשות 'מוסכמות', אכן מוסכמות על כלל הפוסקים.
29. המחברים בדקו את הקשר בין התשובות על הרגשות לבין כמה פרמטרים, ומצאו שאצל נשים שמקפידות יותר על טהרת המשפחה, וכן אצל נשים שלמדו במידה רבה הלכות נידה לקראת החתונה, יש פחות הרגשות. מסקנת המחברים היא שככל הנראה, העובדה שיש מסר שמשודר לנשים אלו, ולפיו 'רוב הנשים אינן מרגישות', היא זו שגורמת לאותן נשים שלא להרגיש. אולם אפשר לומר דווקא להפך - העובדה שנשים אלו למדו מה נחשב להרגשה מבחינה הלכתית, היא זו שגרמה להן להבין שמה שהן מרגישות, לא נחשב להרגשה מבחינה הלכתית. ראוי לציין, שבהמעין, 234 (תמוז תש"פ), עמ' 92-93, ענו המחברים לכמה מההשגות שהשיגו עליהם במחקר זה. במסגרת דבריהם הם הודו שהמחקר לא בוצע באופן אקדמי, ובכל זאת לא שינו את מסקנותיהם.

1. שיטת ה'סדרי טהרה' - ההרגשה היא 'סימן' ולא 'סיבה'

ה'סדרי טהרה' (ס' קצ"ס"ק צג) חקר, מדוע כתמים אינם אוסרים מן התורה, וזו לשונו: הא דקיימא לן דכתמים דרבנן, ומן התורה אין שום טומאה בכתמים... מאיזה טעם הוא? ויש לזה שני פנים:

הא', כיוון דשלא בהרגשה אתיא, מהאי טעמא אין האשה טמאה לבעלה על ידי מציאת כתמים, דאפילו באו מגופה, מכל מקום כיוון דשלא בהרגשה אתו - טהורים, דגזירת הכתוב הוא, שאין האישה טמאה אלא ברואה בהרגשה, אבל שלא בהרגשה, אפילו רואה הדם שופעת מגופה, אפילו הכי טהורה מן התורה... ועוד יש לומר טעם אחר, דמשום הכי כתמים דרבנן, דהתורה לא טימאה, אלא היכא דוודאי מגופה אתיא, אבל כתמים דאיכא למימר דמעלמא אתיא, לא אסרה התורה. אף על גב דבעלמא קיימא לן (ביצה ג"ב) דספקא דאורייתא לחומרא, מכל מקום כאן גזירת הכתוב הוא דספיקא שריא... שאמרו רז"ל (נידה נז ע"ב) שאין האישה טמאה עד שתרגיש... מטעם דכשאינה מרגשת דאיכא לספוקי שאין הדם ממנה... לכן צריכה שתרגיש, שאז הוא בירור גמור שהדם ממנה, אבל אין הכי נמי אפילו בלא ההרגשה, אי איכא ידיעה ברורה שהדם ממנה, אפילו לא ההרגשה, טמאה.

דהיינו אפשר לומר שכדי שאישה תיאסר מן התורה, אין די שיצא ממנה דם, אלא צריך שאותו דם יצא בהרגשה, כלומר ההרגשה היא הסיבה לאיסור.³⁰ אך ניתן לומר שכדי שאישה תיאסר מן התורה, צריך לדעת בבירור שהדם יצא ממנה, וכשהיא מרגישה את יציאת הדם, זה סימן לכך שאכן הדם יצא ממנה בוודאות. ממילא, גם כשהיא יודעת באופן אחר שהדם יצא ממנה בוודאות, היא נאסרת מן התורה אף ללא ההרגשה. אמנם מדברי שמואל בגמרא (נידה נז ע"ב) מוכח לכאורה שראיית דם שלא בהרגשה אינה אוסרת מן התורה, אף שוודאי הוא בא מגוף האישה, וכך נאמר שם: בדקה קרקע עולם וישבה עליה, ומצאה דם עליה - טהורה, שנאמר: בבשרה - עד שתרגיש בבשרה.

בגמרא רואים שגם כשהיא בדקה את המקום לפני שהתיישבה עליו, ומוכח שהדם בא מגופה, בכל זאת היא אינה נאסרת.³¹ אלא שה'סדרי טהרה' טען, שמדברי רש"י³² אפשר לדייק, שגם כשהאישה בדקה קרקע עולם, ייתכן שלא בדקה היטב, והדם לא הגיע מגופה, ולכן אינה נאסרת. בנוסף, ה'סדרי טהרה' דקדק מדברי תוס',³³ שאמנם שמואל סבר שהרגשה היא הסיבה לאיסור, אך אין הלכה כמותו. ה'סדרי טהרה' אמנם כתב שלדעת הרמב"ם כדי לאסור מן התורה צריך גם ההרגשה וגם ידיעה שהדם הגיע מגוף האישה, אולם לדבריו, מרבית הראשונים סברו אחרת, וכך יש לפסוק להלכה. לפי דבריו אין מקום כלל לדיון שלנו, שכן גם אישה שאינה

30. ואין הכי נמי, שגם ההרגשה בלבד אינה מספיקה, ואם יש מקום לטעות ולומר שההרגשה הייתה מוטעית, והדם לא יצא מגופה, האישה אינה נאסרת מן התורה, כפי שמבואר בסדרי טהרה שם.

31. כאן גם לא נאסרת מדרבנן מדיני כתמים, שכן הדם נראה על 'קרקע עולם', שאינה מקבלת טומאה.

32. רש"י, נדה נח ע"א ד"ה רב אשי.

33. תוס', נדה נח ע"א ד"ה מודה שמואל.

מרגישה כלל - אם היא יודעת בבירור שהדם יצא מגופה, היא נאסרת מן התורה. אלא שמרבית הפוסקים חלקו על דברי ה'סדרי טהרה'. שו"ת מהר"ם לובלין³⁴ כתב בפירושו, על פי דברי שמואל שהובאו לעיל, שאישה שלא הרגישה את יציאת הדם, אינה נאסרת מן התורה, גם אם ברור שהדם הגיע ממנה. כך גם מופיע בפירושו בדברי ראשונים רבים: הרמב"ן (נידה נב ע"ב) כתב: 'כתמים דרבנן הם, ואפילו בידוע שמגופה חזאי, דבר תורה טהורה'. ה'אור זרוע' (ח"א סי' שנא) כתב לגבי כתמים, שאוסרים מדרבנן בלבד: 'גזרו רבנן על הכתמים היינו ודאי שממנה יצא דם, אף על פי שלא הרגישה - טמאה'. ה'כלבו' (סי' פה) כתב:

ועוד החמירו חכמים בעניין זה, שמן התורה אין האישה מיטמאה, עד שתרגיש ותראה דם ויצא מבשרה, וחכמים החמירו ואמרו שכל הרואה כתם על בשרה או על חלוקה... שהרי מן המקור בא כתם דם זה.

כך גם משמעות ראשונים רבים, שההרגשה היא שגורמת לטומאה מן התורה, ביניהם הרשב"א³⁵, החינוך³⁶, הר"ן³⁷, הגהות מיימוניות³⁸, ועוד רבים, וכך גם פשט דברי ה'שלחן ערוך' (ריש סי' קפג), וזו לשונו: 'אישה שיצא דם ממקורה, בין באונס בין ברצון, טמאה, והוא שתרגיש ביציאתו'. משמע שאפילו אם ברור שהדם יצא ממקורה, אינה טמאה, מן התורה, כפי שהעירו נושאי הכלים במקום, כשלא הרגישה ביציאתו. ואכן, 'טהרת הבית'³⁹ הביא אחרונים רבים מאוד, שחלקו בפירושו על ה'סדרי טהרה', ופסקו להלכה, שאף אם ידוע שהדם יצא מגופה, אם יציאתו הייתה ללא הרגשה, אין האישה טמאה מן התורה.⁴⁰ אף על פי כן, כמה מן הפוסקים והמחברים נעזרו בעיקרון של ה'סדרי טהרה' כדי להסביר מדוע אישה שאינה מרגישה כלל, בכל אופן טמאה מן התורה באופנים מסוימים:

א) **שיטת הרב אלישיב** - אישה שאינה מרגישה כלל נאסרת גם ללא הרגשה: הרב יוסף שלום אלישיב, בחיבורו 'קובץ תשובות' (ח"א סי' פד) כתב שדווקא אצל אישה שידעת את הרגשותיה, יש להקל כשראתה דם ללא הרגשה, שכן: 'אם אינה מרגשת, אז הווה ריעותא', אבל אישה שאינה מרגישה אף פעם בראיית הדם, 'אם לא שייכא בהרגשה, לא אכפת לן'. דהיינו, הרגשה היא תנאי לאיסור דווקא אצל אישה שלעיתים מרגישה ולעיתים לא, אבל אצל אישה שאף פעם אינה מרגישה, לא ייתכן לומר שהרגשה תהיה תנאי לאיסור. לכן אצל אישה כזאת, כל פעם שהיא תראה דם שוודאי בא מגופה, היא תיאסר. אף ששיטתו אינה זהה עם שיטת ה'סדרי טהרה', באופן מעשי אצל אישה שאינה מרגישה

34. שו"ת מהר"ם לובלין, סי' ב, אליו התייחס הסדרי טהרה בדבריו.

35. רשב"א, תורת הבית, בית ז תחילת שער ד.

36. החינוך, מצווה קז.

37. חידושי הר"ן, נידה נז ע"ב.

38. הגהות מיימוניות, הל' איסורי ביאה פ"ד אות כ.

39. טהרת הבית, סי' א ס"ק ג.

40. מדברי שמואל שבגמרא שהבאנו בגוף הדברים עולה, שבאופן כזה, גם לא תיאסר מדרבנן אם ראתה את הכתם על דבר שאינו מקבל טומאה. כך כתב תורת השלמים, סי' קפג ס"ק א, גם לגבי כתם שהוא פחות משיעור גריס, וראה שו"ת חתם סופר (יו"ד סי' קנ), שדין זה נכון גם בימינו שאין מאכולת בשיעור כל כך גדול של גריס שניתן לתלות בה את הכתם. אמנם הכרתי ופילתי, סי' קפג ס"ק א, כתב שכוונת רבי זירא בדבריו על בנות ישראל שהחמירו על עצמן לשבת שבעה נקיים אפילו על דם כחרדל, כוללת גם שיש להחמיר מדרבנן לטמא כל כתם שוודאי בא מגוף האישה.

אף פעם (והרב אלישיב דחה את דברי ערוך השולחן שהיא באמת מרגישה, רק אינה מודעת לכך), יש להחמיר כשיטת ה'סדרי טהרה', שאמר את דבריו על כלל הנשים. אמנם מדברי שאר הפוסקים נראה שלא חששו לשיטה זו, שכן שאר פוסקי הדור האחרון כתבו בפירוש שאין אישה נאסרת מן התורה ללא הרגשה, ולא חילקו בין נשים שמרגישות לבין נשים שאינן מרגישות. וכך כתב הרב אשר וייס (מנחת אשר, נדה עמ' יח):

אך לא כן נקטו הפוסקים, אלא דכל שלא הרגישה, אך בוודאי יצא מגופה, אינה טמאה אלא מדרבנן.

(ב) **שיטת הרב ד"ר מרדכי הלפרין** - דם שידוע שמקורו הורמונלי אוסר גם ללא הרגשה: מהרב ד"ר מרדכי הלפרין שמעתי פתרון דומה, אולם מעט שונה מדברי הרב אלישיב. לדבריו, דם אוסר הוא דם שנובע מסיבה הורמונלית (ולא ממכה).⁴¹ ההרגשה נועדה לוודא לא רק את העובדה שהדם הגיע ממקורה של האישה, אלא שהוא נובע מסיבה אוסרת. לכן, אצל אישה שאינה מרגישה אף פעם, כשברור לנו שמדובר בדם שמקורו הורמונלי, כגון דם וסת, דימום כתוצאה מנטיילת גלולות, דימום כתוצאה משינויים הורמונליים וכדומה, יש להחמיר ולאסור מן התורה אף אם האישה לא הרגישה, כשמדובר באישה שאינה מרגישה אף פעם.

(ג) **שיטת הרב יוסף מרקוס** - דם וסת אוסר גם ללא הרגשה: הרב יוסף מרקוס (במאמרו שצוין לעיל, הערה 1) העלה הצעה חדשנית לפתרון בעיית ההרגשה שהולכת בכיוון דומה. לדבריו, דם שאוסר הוא דם שהגיע כתוצאה מתהליך פיזיולוגי משמעותי שעבר על האישה. כשאישה רואה דם בכמות גדולה כשל וסת, הרי זו הוכחה שעבר עליה תהליך פיזיולוגי משמעותי, ולכן היא נאסרת מן התורה גם ללא הרגשה. כמו כן, כשאישה מרגישה את אחת מההרגשות האוסרות, זוהי הוכחה שעבר עליה תהליך פיזיולוגי משמעותי, ולכן היא נאסרת אפילו אם ראתה רק טיפת דם. דהיינו, דם וסת או דם בכמות גדולה אוסר גם ללא הרגשה, והרגשה נצרכת רק במקרים שבהם הדם לא היה דם כזה. הרב יואל קטן, במאמר תגובה למאמרו של הרב מרקוס⁴² דחה את כל ראיותיו, וטען שכיוון שלא מצאנו שיטה כזו מחודשת בין הראשונים, קשה לקבל אותה להלכה. גם הרב שלמה לוי, במאמר תגובה⁴³ כתב שדברי הרב מרקוס הם בגדר 'טעמא דקרא', והם נסתרים מהעובדה שאנו חוששים שכל אישה שראתה דם בבדיקה פנימית, ראתה אותו בהרגשה, אף בכמות קטנה. אם בסתם דם בכמות קטנה, כל עוד אין הרגשה, אין תהליך פיזיולוגי משמעותי, שהוא זה שאוסר, מדוע עלינו לחשוש שדווקא בבדיקה פנימית עם מעט דם הייתה הרגשה?

2. שיטת המהר"ם שיק וה'ציץ אליעזר' - הרחבת הגדרת ההרגשה

שו"ת מהר"ם שיק⁴⁴ התייחס גם כן לטענת הנשים של ימינו שהן אינן מרגישות את פתיחת פי המקור, וגם חלק על דברי ה'נודע ביהודה' שהרגשת 'זיבת דבר לח' בנרתיק

41. יוצא מכלל זה הוא דם לידה, ולדברי הרב הלפרין יש להרחיבו גם לדימום שנגרם מהיפרדות שליה וכדומה, שאף שהיה מקום להתייחס אליו כאל דם מכה, מפורש בדברי חז"ל שהוא דם אוסר.

42. צהר שם, עמ' 27-28.

43. שם, עמ' 29-30.

44. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קפד.

נחשבת להרגשה, וטען שדברי הרמב"ם על 'הרגיש גופה ונזדעזע' הם חלק מההרגשות האוסרות ויש עוד, וזו לשונו: 'והוא הדין שארי מקרי הגוף הרגילין בעת הווסת, נקראין הרגשה'. ולכן הסיק:

נהי שפתיחת פי המקור הרבה אין מרגישין, אבל שאר מקרה מרגישין, כמו שאמרו חכמינו ז"ל: אין אישה רואה דם, אלא אם כן ראשה ואבריה כבדין עליה, והיינו הרגשה.

שו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ו סי' כא) הרחיב את דבריו, ודן אף הוא בשאלת ההרגשה, וכתב שהטענה שהנשים בימינו אינן מרגישות אינה נכונה, וכך הסביר את דבריו:

ישנה עוד הרגשה עיקרית וקובעת, והוא הרגשת הזדעזעות וצער וכדומה בשעת קבלת הווסת, וזה ברור בלי צל של ספק שזה ישנו גם כיום על כל פנים אצל רוב הנשים. ואבאר את דבריי: הרמב"ם בפרק ח מאיסורי ביאה (הלכה ב) פוסק, דהרגשת דם וסת הוא שתרגיש בעצמה מפהקת ומתעטשת וחוששת פי כריסה ושיפולי מעיה ויסתמר שערות בשרה או ייחם בשרה וכיוצא במאורעות אלו. וכן פוסק בפרק ג מהלכות מטמאי משכב ומושב (הלכה ו), ומוסיף עלה: או ראשה כבד עליה או אבריה כבדין וכיוצא באלו. וכוונת הרמב"ם מבורר בזה, דהיינו דבהרגשת דם וסת זה טמאה היא מן התורה. והרי ברור דעל כל פנים אחת מכל ההרגשות האלה ישנן גם לנשי דידן לפני או עם קבלת וסתן.

דהיינו, יש להרחיב את הרגשת 'זעזוע הגוף' לכל הרגשה שיש לאישה בגופה בזמן שהיא מקבלת וסת, ואפילו אם ההרגשה הזו מגיעה לפני הווסת. מכיוון שלרוב הנשים יש 'כאבי מחזור' או תחושות אחרות בזמן הווסת, ממילא יוצא שאכן רוב הנשים מרגישות. מדבריו יוצאת גם קולא וגם חומרא: מצד אחד יוצא לפי דבריו, שאישה שראתה דם ללא הרגשה על דבר שאינו מקבל טומאה או על בגד צבעוני, לא תיאסר גם אם היא ראתה כמות גדולה של דם, וגם אם ברור שזהו דם רחמי ממקור הורמונלי.⁴⁵ מצד שני, כל תחושה שתהיה לאישה שלאחריה היא תראה דם, תאסור אותה מן התורה. לכאורה, ניתן לקבל את דבריו כאשר אישה מרגישה הרגשה מסוימת בזמן יציאת הדם. במצב כזה מוכח שזוהי הרגשה שהתלוותה ליציאת הדם, ומכיוון שבתורה או בדברי חז"ל לא הוזכר שההרגשה צריכה להיות דווקא פתיחת המקור או זעזוע הגוף, יש מקום להרחיב זאת לכל הרגשה מיוחדת שמתלווה ליציאת דם, שכן מוכח שההרגשה הייתה חלק מיציאת הדם. אולם אם מדובר בהרגשה שרק זמן מה לאחר שהאישה מרגישה אותה מגיע הווסת (ואפילו אם היא ממשיכה לזמן הווסת), מוכח שהיא אינה הרגשה של יציאת הדם, אלא הרגשה שמהווה סימן להגעת וסת קרובה. להרגשה כזו יש נפקא מינה הלכתית מדיני עונת פרישה, אולם כיצד ייתכן שתיחשב להרגשה שדם שיוצא ביחד איתה אוסר, אם מוכח שהיא אינה הרגשת יציאת הדם? גם בעניין זה, ניסיון רב שנים לימד אותי שמרבית הנשים טוענות, שכשהן מרגישות הרגשה כזו בפעם הראשונה, הן אינן חוששות שתראינה עכשיו (או אפילו בדקות הקרובות) דם, אלא רק שעליהן להתכונן לקבלת וסת בשעות (ולעיתים בימים) הקרובות. ואכן, המקור אותו הביא ה'ציץ אליעזר' מדברי הרמב"ם⁴⁶ כדי

45. כך כתב שו"ת ציץ אליעזר, בפירוש בתשובה נוספת, ח"ו סי' כג אות יב.

46. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ח.

להוכיח את שיטתו, אינו עוסק כלל בהגדרת הרגשה לעניין דם שאוסר מן התורה, אלא לעניין חשש 'וסת הגוף', דהיינו מתי על בני זוג לפרוש מתשמיש מחשש שהווסת יגיע באותו יום.⁴⁷ גם המקור מהלכות מטמאי משכב ומושב עוסק באותו עניין לגבי דין אחר (טומאת טהרות למפרע). לכן לכאורה תמוהים דברי ה'ציץ אליעזר', שערבב בין שני הסוגים, כשלכאורה אין קשר ביניהם. בעניין זה, ראה בפירוש את דברי ה'דרכי טהרה' (פ"א ה"ה):

יש להבחין בין שני סוגי הרגשות יסודיות: האחת היא הרגשה שיש לאישה ביום הווסת או לפניו, כגון פיהוק, בחילה, כאב בטן וכל כיוצא בזה. הרגשות אלו קשורות לקביעת וסתות וידובר בהן בהלכות וסתות, ואין הן קשורות להלכות כתם ודם. השנייה היא הרגשה שהאישה מרגישה בעת יציאת הדם - הרגשה של יציאת דם. קשה להגדיר הרגשה זו, וכל אישה מכירה בעצמה מהי הרגשתה בשעת יציאת הדם.⁴⁸

כך שקשה לקבל למעשה את דברי ה'ציץ אליעזר' כפתרון לשאלת ההרגשות.

3. שיטת ה'אגרות משה' ו'שבט הלוי' - בכל כמות דם גדולה, יש לומר 'דלמא ארגשה ולא אדעתה'

שו"ת 'אגרות משה'⁴⁹ דן אף הוא בשאלה אם יש דבר כזה נשים שאינן מרגישות. מתוך דבריו משמע שהוא סובר כשיטת 'ערוך השלחן' שראינו לעיל, שהנשים באמת מרגישות, אלא שהן אינן יודעות לומר שזוהי הרגשתן. את דבריו הוא מוכיח מכך שאישה שמקבלת וסת, יודעת היטב שהיא נאסרה. מדבריו שם עולה, שאף אם אישה אומרת שהיא לא הרגישה כלל את וסתה, כשהיא מקבלת וסת יש לומר 'דלמא ארגשה ולא אדעתה'. דברים מפורשים מופיעים בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"י סי' קמב):

ואשר שאל דעת עני כמוני, בעניין ריבוי נשים בזמן הזה, שגם בהגיע וסתן אינם מרגישות, רק מוצאות בגדיהם התחתון נעשה לח, ותוכן שאלתכם אם יש מקום להקל על פי זה איזה קולא, בבגד שאינו מקבל טומאה, או בגדי צבעונים? הנה פשוט בעיני מעודי, דבזמן הזה צריכים אנו להחמיר בזה כעין ראייה בהרגשה ממש, לא משום שיטת הסדרי טהרה⁵⁰ ... דלהלכה אפילו בלא הרגשה טמאה מדאורייתא, דזה ודאי נדחה מכל הפוסקים למעשה. אבל הטעם לדון בזמן הזה ראייה ודאי מגופה כראייה דאורייתא גם בלי הרגשה, על פי מה שכתב הרמב"ם, דרוב דמים על ידי הרגשה, ואנו חוששים שכן הרגישה, אלא שבזמן הזה שהרבה נחלשו החושים, ועצבנות ותימהון שכיח מאד, אי אפשר להעמיד על דבריהם שלא הרגישו כלל. וכיוון לפי הטבע רוב בא בהרגשה, ובזמן הזה ריבוי מאוד לפי המציאות אינם מרגישות, אין זה אלא חסרון חוש להבדיל בהרגשה.

47. ראה שם ה"ג.

48. ראה גם ערוך השלחן, יו"ד סי' קפג סעי' נט, שדחה בפירוש את הדעה שדברי הרמב"ם על הרגשות הווסת כוונתם להרגשת יציאת הדם שאוסרת.

49. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ד סי' יז אות יב.

50. שהבאנו לעיל.

את דבריהם אפשר להבין בשני אופנים:

(א) כל עוד לא מדובר בווסת, ייתכן שלא הייתה הרגשה, אבל וסת גמור אמור לבוא בהרגשה, ולכן גם כשלא הייתה הרגשה, אנו מתייחסים לראייה כאילו הייתה בהרגשה. קשה מאוד לקבל סברה זו, מכיוון שאנו יודעים שגם דימום שאינו וסתי, על פי ההגדרות הרפואיות של וסת, יכול להגיע מסיבות דומות מאוד לסיבות שגורמות לווסת, דהיינו נפילה ברמת ההורמונים שאחראים על רירית הרחם - האסטרוגן והפרוגסטרון, ואין סיבה להניח שזה ייחשב לראייה בהרגשה וזה לא.

(ב) כאשר אישה רואה כמות דם יחסית גדולה, במיוחד כשראייה זו לא הייתה חד פעמית, יש מקום גדול לחשוש שהיה לפחות רגע אחד קטן שבו הייתה לה הרגשה, אלא שהיא לא שמה לב אליה. כל עוד מדובר בראייה קטנה, איננו חוששים לכך, שכן האישה טוענת שלא הרגישה, והיא נאמנת בטענתה זו. אולם כשראייה גדולה יותר, כאן גדל החשש שבאמת לא שמה לב. נראה שזו הייתה כוונת ה'אגרות משה', שכן כמה מתלמידיו מעידים משמו שהיה מחמיר בריבוי דם על בגד צבעוני או על דבר שמקבל טומאה. כך לדוגמה מופיע בספר 'הלכות נדה' (אידר, ח"א הערה קג):

שמעתי מפי הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל, דאף שנוהגים להקל בכתם על בגד צבוע, מכל מקום אם יש כל כך דם על הבגד, שלפי ראות עיני המורה אי אפשר לבוא בלא הרגשה, יש להחמיר.

וכן כתב בספר 'חוק וזמן' (פ"ב הערה כא):

כך שמעתי בשם מרן הגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל מתלמידו הגאון הרב אלימלך בלוט שליט"א, שאמר לו הגאון זצ"ל, דאם יש דם מספיק כדי לכסות כל תחתית הבגד הרגיל סמוך לבשרן, אמדינן שהיה כהרגשה.

שו"ת 'מעין אומר'⁵¹ כתב בשם הרב פיינשטיין גדר של ריבוי דם, והוא כמות בגודל של חצי שטר של דולר. בספר 'חוק וזמן' (שם) הובא מפי פוסקים רבים נוספים, שיש להחמיר בריבוי דם ללא הרגשה כאילו היה בהרגשה. כך גם כתב בשו"ת 'מעין אומר'⁵² בשם הרב עובדיה יוסף, וכך הורה לנו בתאריך י' בטבת תש"ס הרב יעקב שכנזי (שאמר שמקובל להקל עד כמות של שלושה גריסים). נראה שזוהי הדעה המקובלת על הפוסקים, וזהו הפתרון לבעיית ההרגשה בזמן הזה.⁵³

ד. מהי כמות הדם האוסרת?

כאמור לעיל, מקובל על הפוסקים, שאישה שרואה כמות דם גדולה, אפילו ראתה אותו על דבר שאינו מקבל טומאה או על בגד צבעוני, יש לחשוש שנאסרת מן התורה גם אם לא הרגישה ביציאת הדם. אלא שמענתה נשאלת השאלה: מה נחשב לכמות דם גדולה שבה נחשוש לראייה בהרגשה? הרי בדברי חז"ל והראשונים לא מצאנו דבר כזה, כיוון

51. שו"ת מעין אומר, ח"ז הל' נדה סי' י.

52. שו"ת מעין אומר, ח"ז סי' מה, רי.

53. ראה גם את תגובתו של הרב יואל קטן למאמרו של הרב מרקוס הנ"ל, שהשתמש אף הוא בסברת 'דלמא ארגשה ולא אדעתא' להסביר מדוע גם אישה שטוענת שלא הרגישה, נאסרת מן התורה בקבלת וסת.

שאצלם היה ברור שסתם אישה רואה דם בהרגשה, וממילא לא ניתנו גדרים בכך. מצד אחד, ודאי שראיית כתם בשיעור של גריס או מעט יותר אינה 'ריבוי דם', שכן אחרת אין משמעות לכך שחז"ל לא גזרו איסור בדבר שאינו מקבל טומאה או בבגדי צבעונים. מצד שני, ודאי שראיית דם בשיעור של וסת או קרוב לכך תאסור, שכן אחרת אין משמעות לאיסור של 'ריבוי דם'. בטווח הביניים שהוא גדול מאוד - בין כמה גריסים לבין קרוב לווסת מלאה - מצינו דעות שונות ושיעורים שונים. לעיל ראינו את שיטת הרב שכנזי שדיבר על שלושה גריסים ואת השיעור שנמסר משמו של ה'אגרות משה' - חצי שטר של דולר. השטח של שטר דולר אמריקני הוא קצת יותר מ-100 סמ"ר (אורך כ-15.6 ס"מ ורוחב כ-6.6 ס"מ). מכיוון שהקוטר המקובל של גריס הוא כ-19 מ"מ, שטחם של שלושה גריסים עגולים הוא כ-8.5 סמ"ר. דהיינו השיעור האוסר לפי ה'אגרות משה', כ-50 סמ"ר, הוא פי 5-6 משיעורו של הרב שכנזי. שיעור זה הוא כמובן פחות פי כמה וכמה מהשיעור של קרוב לווסת, שזה מה שעולה לכאורה מתגובתו של הרב קטן הנזכרת לעיל, כך שהפער בין הדעות השונות הוא עצום. לכן נראה לעניות דעתי להציע, שהגדרת 'ריבוי דם' לא תתבסס על שטח מסוים של דם (שכן לא מצינו הגדרה כזו בדברי חז"ל, ודברי הפוסקים שראינו הם רק השערה בעלמא), אלא על סימנים מוסכמים, שנשים רגילות לראות אותם כ'ריבוי דם'. לפי הצעתי, שמבוססת על פסיקה ארוכת שנים ועל שימוש תלמידי חכמים, נראה שיש להגדיר כ'ריבוי דם', וממילא לחשוש לאיסור דאורייתא, כשמתקיים אחד מהתנאים הבאים:

- א) האישה יודעת לומר שכמות הדם שראתה במשך יום מסוים מתקרבת לכמות הדם שהיא רואה באחד מימי הווסת, מלבד במקרים שבהם הווסת מתחילה או מסתיימת בהתמדות קלות. הכוונה כאן היא לאחד מימי הווסת ממש, גם אם לא היום שבו היא רואה את עיקר הדם.
- ב) האישה יודעת לומר שהיא ראתה כמות נכבדת שאפשר למדוד אותה באחוז מסוים מהווסת (כגון רבע וסת).
- ג) האישה נאלצה לשים פד עבה כדוגמת הפדים שנשים נוהגות לשים בזמן וסתן, מה שנקרא 'תחבושת היגיינית'.⁵⁴
- ד) לאישה אמנם די בשימוש בפדים דקים יומיומיים - 'תחתוניות' - אך היא צריכה להחליף כמה כאלה במהלך היום, כיוון שהם מתמלאים,⁵⁵ במצב כזה, אם מדובר ביום חד פעמי שבו היה צורך להחליף 2-3 תחתוניות שהתמלאו, והדבר אינו חוזר על עצמו, יש מקום בכל זאת להקל.

54. בעניין זה יש להעיר שתי הערות: א) יש נשים שמשתמשות בזמן הווסת בטמפון לצורך קבלת הדם. אישה שראתה דם על טמפון, אפילו בכמות קטנה, נאסרת ממילא כדין ראיית דם בבדיקה פנימית.

ב) לעיתים אישה חוששת שהווסת הגיעה, ולכן היא שמה תחבושת היגיינית, אולם לאחר מכן מתברר שלא היה בזה צורך. הכוונה בדברים למעלה היא שלולי התחבושת ההיגיינית, הדם היה נזל, כשהפדים הדקים (תחתוניות) לא מספיקים.

55. גם כאן צריך לשים לב, האם ההחלפה הייתה כיוון שהפד התמלא, או שאותה אישה מרגישה שלא בנוח אפילו עם מעט דם, ולכן היא נוהגת להחליף את הפדים כמה פעמים ביום (שאז אין להחמיר).

ה. סיכום ומסקנות

- א. ראיית דם יכולה לאסור את האישה מהתורה או מדרבנן, ויכולה גם שלא לאסור כלל.
- ב. המקרים שבהם אישה נאסרת מן התורה, או שיש לחשוש שהיא נאסרת מן התורה הם מקרים של ראיית דם בהרגשה או בחשש הרגשה:
 1. אישה שראתה דם שלווה בהרגשה של פתיחת צוואר הרחם או זעזוע הגוף, ויש אומרים גם זיבת דבר לח. בעניין זה נראה לומר שיש לחשוש לשיטה זו, אבל רק אם ההרגשה של 'זיבת דבר לח' היא בעומק ממש.
 2. אישה שראתה דם בבדיקה פנימית, ובכלל זה גם בבדיקה פנימית של רופא או על איבר הבעל לאחר חיי אישות.
 3. יש אומרים שגם אישה שראתה דם במהלך חיי אישות או מיד לאחריהם וכן במהלך הטלת מי רגליים או מיד לאחריהם.
- במקרים כאלו האישה נאסרת בכל כמות דם שתראה, ולא משנה על מה היא ראתה את הדם, אלא אם כן ניתן לתלות שהדימום הגיע מסיבה שאינה אוסרת, כגון דם מכה.
- ג. אישה נאסרת מדרבנן כשהיא מוצאת כתם דם שהגיע ללא הרגשה, ובלבד שמתקיימים כל התנאים הבאים **במצטבר**:
 1. גודלו של הכתם היה יותר מגריס, השיעור המקובל הוא עיגול בקוטר של 19 מ"מ או יותר.
 2. הכתם נמצא על דבר המקבל טומאה או על בגד שאינו צבעוני.
 3. לא ניתן לתלות את מקורו של הכתם בדבר אחר.
 - ד. במקרים שלא עומדים בתנאים לעיל, האישה אינה נאסרת, אפילו אם היא רואה דם, זאת שלא כשיטת ה'סדרי טהרה', שאם אישה יודעת שהדם ודאי בא מגופה היא נאסרת מן התורה גם ללא הרגשה, ושלא כשיטת ה'כרתי ופלטתי' שבמקרה כזה היא נאסרת מדרבנן.
 - ה. בימינו נשים רבות טוענות שהן אינן מרגישות את ראיית הדם אפילו בשעת וסתן. לפוסקים היה ברור שלא ייתכן שאישה תראה וסת ולא תיאסר מן התורה, והרי אם היא שמה דברים שאינם מקבלים טומאה וכדומה, היא אמורה לא להיאסר אפילו מדרבנן. הפוסקים והמחברים הציעו כמה פתרונות כדי להסביר מדוע האישה בכל זאת נאסרת מן התורה. לפתרונות אלו יכולות להיות נפקא מינות הלכתיות:
 1. יש פוסקים שכתבו שהנשים כן מרגישות, ורק לא מודעות לכך, ולכן צריך ללמד אותן מהי הרגשתן. נראה לכאורה ששיטה זו אינה מציאותית, לכל הפחות אצל אחוז נכבד מהנשים.
 2. יש פוסקים שכתבו שאישה שאינה מרגישה, נאסרת בכל דם שברור שבא מגופה, ודווקא אצל אישה שלעיתים מרגישה, היעדר ההרגשה הוא הסיבה להתיר. באופן דומה, יש מחברים שצמצמו דעה זו, אבל כתבו שכך יש להתייחס לכל דימום שידוע שמקורו הורמונלי או שהוא מרובה. מרבית הפוסקים לא קיבלו גישה זו.
 3. יש פוסקים שהרחיבו את גדר ההרגשה לכל תחושה שיש לאישה לקראת או בעת קבלת הווסת. לדעתנו יש לקבל גישה זו, כשמדובר בהרגשה שמלווה את יציאת הדם, אולם הניסיון מלמד שאצל רוב הנשים הרגשה זו מקדימה את הגעת הווסת. מרבית

הפוסקים התייחסו להרגשה זו כאל וסת הגוף שיש לה השלכות לגבי חיוב עונת פרישה, אולם לא ייתכן שזו תהיה הרגשה אוסרת, שכן היא לא מגיעה ביחד עם הדימום (אף אם היא נמשכת בזמן הדימום).

4. הגישה שמקובלת אצל פוסקים רבים, וכך מורים למעשה רוב מורי ההוראה כיום היא שכשאישה ראתה 'ריבוי דם', אנו חוששים שמא הרגישה ולא שמה לב (כפי שאנו פוסקים לאישה שראתה דם בבדיקה פנימית), ונראה שיש לקבל גישה זו להלכה.

ו. מקצת הפוסקים שאחזו בשיטה האחרונה ניסו לתת גדר 'כמות' ל'ריבוי דם'. הבעיה בגדר כזה היא שאין לו שום מקור בפוסקים הקדומים, וגם לא ברור כיצד נקבע דווקא גדר זה. ואכן, הפערים בין הגדרים השונים שניתנו הם גדולים מאוד.

ז. לכן הצעתנו היא לתת גדרים 'איכותיים' לא כמותיים. גדרים אלו מתבססים על תחושות הנשים עצמן, שראייה כזו היא ראייה של 'ריבוי דם'. גם גדרים אלו צריכים להיות ברורים כמה שיותר, כדי שניתן יהיה לפסוק על פיהם, אולם מטבע הדברים, הם אינם מוחלטים כמו הגדרים ה'כמותיים'. ואף על פי כן, נראה שיש לפוסק שנשאל בעניין זה ללכת על פיהם, לאחר שהוא מברר היטב שאכן לא הייתה הרגשה. ויהי רצון שלא תצא תקלה תחת ידינו.



הרב נתנאל אוירבך

מידע יישומי - תשרי תשפ"ו

א. הפרשת תרומות ומעשרות בירקות

(א) התרומות והמעשרות, כמו חלק גדול מן המצוות התלויות בארץ, מסודרים במחזור של שבע שנים שמתחיל בשנת השמיטה ומסתיים בשנת השמיטה שלאחריה.
(ב) שנת המעשר בירקות נקבעת על פי שעת הלגיטה¹ ועל פי התאריך א' בתשרי.² לפיכך בא' בתשרי תשפ"ו מתחילה השנה הרביעית במחזור השנים בירקות, ונוהג בה מעשר שני.³
(ג) מהירקות הנלקטים בשנה זו יש להפריש תרומה גדולה, מעשר ראשון ותרומת מעשר הנוהגים בשנים א-ו,⁴ וכן להפריש מעשר שני ולחלל את קדושתו על פרוטה.⁵

1. הפרשה משנה על חברתה

(א) אסור להפריש מפירות של שנה אחת על פירות של שנה אחרת.⁶
(ב) לפיכך, הלוקט ירקות מהגינה בערב ראש-השנה כ"ט באלול תשפ"ה, ושוב לוקט בג' בתשרי תשפ"ו, אינו יכול להפריש תרומות ומעשרות מירקות אלו על אלו, משום שאין מפרישים מפירות של שנה אחת על חברתה.
(ג) יש להיזהר בבתי אריזה שמפרישים בהם תרומות ומעשרות בסוף המיון והאריזה, שלא יפרישו מירקות שנלקטו משנה אחת על חברתה.

ב. חג הסוכות

(א) אתרוג של ערלה פסול לנטילת ארבעת המינים⁷ בכל ימי החג.⁸

1. ראש השנה יג ע"ב; רמב"ם (הל' תרומות פ"ה ה"א; הל' מעשר שני פ"א ה"ד).
2. משנה, ראש השנה פ"א מ"א; רמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"ב.
3. ראה: רש"י, דברים כו, יב ד"ה שנת המעשר; רמב"ם (הל' מעשר שני פ"א ה"א; הל' מתנות עניים פ"ו ה"ג-ה"ד).
4. רמב"ם, הל' מתנות עניים פ"ו ה"ב-ה"ו.
5. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"ב ה"ב; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' קלג.
6. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"א.
7. משנה, סוכה פ"ג מ"א; רמב"ם, הל' סוכה פ"ח ה"ב.
8. סיבת הפסול היא שאתרוג כזה אסור באכילה ועל האתרוג שיוצאים בו ידי חובה להיות בו היתר אכילה, ולפיכך אתרוג כזה פסול בכל ימי החג, ראה: רמב"ם (הל' סוכה פ"ח ה"ט; פיהמ"ש סוכה פ"ג מ"ה); כלבו, סי' עב; מגן אברהם, או"ח סי' תרמט ס"ק ו; משנה ברורה, שם ס"ק מה; שו"ע הרב, שם סעי' טו; ערוך לנר, סוכה לה ע"ב ד"ה בגמרא והוי' ויש שביארו שסיבת הפסול למשך כל ימי החג היא מחמת איסור הנאה מערלה שדינה בשריפה ולכן אתרוג זה חסר בו שיעור למצווה, 'כתותי מכתת שיעוריה', ראה: רמב"ן, מלחמות ה' סוכה טו ע"א מדפי הרי"ף; ראב"ד בהשגות על בעל המאור, סוכה יז ע"א מדפי הרי"ף; קרית ספר, הל' סוכה פ"ח; גר"א, או"ח סי' תרמט ס"ק כז-כח, בדעת הרמב"ם. ויש

(ב) אתרוג טבל, שלא הופרשו ממנו תרומות ומעשרות, פסול לנטילת ארבעת המינים⁹ בכל ימי החג.¹⁰ לפיכך, אדם המגדל אתרוגים בגינתו, צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות כדי לצאת ידי חובת ארבעת המינים.

(ג) יש להקפיד להפריש בפועל מעשר ראשון ולתת ללוי ולא להסתפק בקריאת שם בלבד, כדי שלא יישאר חלק מעשר ראשון בתוך האתרוג ובכך יהיה בו חיסרון של 'לכם'.¹¹

(ד) אדם המנוי על 'קרן המעשרות - בית האוצר' של מכון 'התורה והארץ', באומרו את נוסח ההפרשה, הוא קורא שם 'מעשר ראשון', וכך מתקיימת אף הזכייה ללוי.¹²

(ה) אתרוג אף שנחשב אילן, שלב הגידול הקובע בו הוא לקיטה, כירק, אך התאריך הקובע הוא ט"ו בשבט, כאילן.¹³ לפיכך, בין אם האתרוג נקטף לפני א' בתשרי תשפ"ו ובין אם נקטף לאחר תאריך זה, יש להפריש ממנו מעשר עני.

ג. חול המועד: עבודות בגן הנוי הפרטי¹⁴

(א) עבודות של פיתוח שטח כהכנה לזריעה, שתילה או נטיעה אסורות בחול המועד.¹⁵

שביארו שסיבת הפסול באתרוג זה היא משום חסרון 'לכם', פסול השייך רק ביו"ט ראשון אך ביתר ימי החג כשר אתרוג זה לנטילת ארבעת המינים, ראה: רש"י, סוכה לה ע"א ד"ה לפי; תוספות, שם ד"ה לפי; בעל המאור, סוכה יז ע"א מדפי הרי"ף; שיטה זו יוחסה לראב"ד, ראה ריטב"א (סוכה לד ע"ב ד"ה של ערלה; שם, לה ע"א ד"ה ושל ערלה); אורחות חיים, דיני לולב הי"ט. אולם, בדברי הראב"ד בהשגות על בעל המאור, סוכה יז ע"א מדפי הרי"ף, מבואר שהפסול הוא למשך כל ימי החג. שאלה זו בסיבת הפסול של אתרוג ערלה, האם פסול מחמת חסרון 'לכם' או מחסרונות אחרים, תלויה בשאלת הבעלות באיסורי הנאה, ראה: מרחשת, סי' א.

9. רמב"ם, הל' סוכה פ"ח ה"ב.

10. סיבת הפסול היא שאתרוג שיוצאים בו ידי חובה צריך להיות מותר באכילה, ואתרוג של טבל אסור באכילה, ולפיכך פסול אתרוג זה בכל ימי החג, ראה: רש"י, סוכה לה ע"א ד"ה ומאן; רמב"ם, הל' סוכה פ"ח ה"ט; כלבו, סי' עב; משנה ברורה, סי' תרמט ס"ק מה; שו"ע הרב, שם סעי' טו. אולם, יש שביארו שאין סיבת הפסול באתרוג טבל משום חסרון היתר אכילה, שהרי ניתן לאוכלו ע"י הפרשת תרו"מ, ולדבריהם סיבת הפסול היא משום חסרון 'לכם' מחמת 'שיש לכהן וללוי חלק בו', וממילא פסול רק ביו"ט ראשון, ראה: תוספות, סוכה לה ע"א ד"ה אתיא; ר"ן, סוכה יז ע"א מדפי הרי"ף ד"ה של דמאי; קרית ספר, הל' סוכה פ"ח; ראה: רא"ה, סוכה לה ע"א ד"ה של דמאי, שהביא את ב' הטעמים הנ"ל ופסל אתרוג טבל רק ביו"ט ראשון. אולם, יש הסוברים שאין חסרון 'לכם' באתרוג של טבל וניתן לצאת בו ידי חובה לנטילת ארבעת המינים, ראה: רמב"ן, השגות להל' לולב להראב"ד; רמב"ן, מלחמות ה' סוכה טו ע"א מדפי הרי"ף; ריטב"א, סוכה לד ע"ב ד"ה ושל דמאי. למעשה, כתב שער הציון, סי' תרמט אות מה, שמחמת מחלוקת הראשונים ייטול בלי ברכה. שאלה זו, האם באתרוג טבל יש חסרון 'לכם' מחמת חלק הכהן והלוי המעורב בו, תלויה בהגדרת איסור טבל, האם איסורו משום התרומה המעורבת בו, או שהוא איסור עצמי, ראה: אתון דאורייתא, כלל ב; מנחת ברוך, סי' לד, תלה שאלה זו בספק האם 'מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמייך'.

11. כשרות ארבעת המינים, עמ' עג, בשם הגרש"ז אוירבך; מועדים וזמנים, ח"ח הוספות לח"ו סי' עג בשם החזו"א.

12. כע"ז ראה: מועדים וזמנים, ח"ב סי' קכ.

13. רמב"ם, הל' מעשר שני פ"א ה"ה.

14. להרחבה, ראה: מועדי הארץ, הלכות חול המועד בחקלאות, פרק יב.

15. מועד קטן י ע"ב; רמב"ם, הל' יו"ט פ"ח ה"ב; שו"ע, או"ח סי' תקלז סעי' ט.

- (ב) אין לנכש צמחים ועשבים.¹⁶
- (ג) גריפת עלים ואיסוף פסולת לשם ניקיון הגינה, מותרים רק אם נעשה בכמות קטנה, ללא טרחה.¹⁷
- (ד) מותר לקטוף פרחים כדי לקשט בהם את הבית בימי חול המועד.¹⁸
- (ה) אין לגזום את ענפי האילן,¹⁹ אך מותר לגזום ענפים המפריעים למעבר בימי החג,²⁰ או לצורך סכך לסוכתו,²¹ אך יעשה זאת בשינוי בולט.²²
- (ו) אין לכסח את הדשא בימי חול המועד.²³
- (ז) השקיה - מותר להשקות את הצמחים בחול המועד,²⁴ הן באופן ידני והן באמצעות מחשב השקיה המכוון באופן קבוע.²⁵
- (ח) דישון - אסור לדשן בחול המועד, אלא לפני החג או לאחריו. אם ללא הדישון ייפגעו הצמחים והעצים, מותר לדשן בטרחה מועטת.
- (ט) ריסוס והדברה נגד מזיקים ומחלות - מותר רק כאשר הפעולה אינה כרוכה בטורח רב,²⁶ ואף אם הריסוס וההדברה נועדו להרחיק מזיקים ולמנוע מחלות שעדיין לא הופיעו אבל ישנה סבירות גבוהה שיופיעו.²⁷

ד. ברכה על הגשם הראשון

כשירדים גשמים בפעם הראשונה, ונוצרות שלוליות שטיפות הגשם ניכרות בהן,²⁸ יש לברך ללא שם ומלכות:²⁹

מודים אנחנו לך, ה' אלהינו ואלהי אבותינו, על כל טיפה וטיפה שהורדת לנו. ואילו פינו מלא שירה כים, ולשונו רינה כהמון גליו ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלינו קלות כאיילות, אין אנחנו מספיקים להודות לך, ה' אלהינו, ולברך את שמך מלכנו, על אחת מאלף אלפים, ורב רבי רבבות פעמים, הטובות נסים ונפלאות שעשית עמנו ועם אבותינו. מלפנים ממצרים גאלתנו ה'

16. מועד קטן ד ע"ב; שיטה לתלמיד ר"י מפאריש, שם; הגהות מיימוניות, הל' יו"ט פ"ח אות ט, בשם מהר"ם מרוטנבורג; שו"ת המב"ט, ח"א סי' רנ.
17. ראה: שו"ע, או"ח סי' תקלה סעי' ג; הרב שלמה אבינר, 'מהלכות חול המועד בהתיישבות', תחומין ח"ג עמ' 103 דוגמה 10.
18. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק סו סעי' נז.
19. שו"ע, או"ח סי' תקלז סעי' יא.
20. כדין מלאכה המותרת לצורכי הגוף, ראה: שו"ע, או"ח סי' תקמד סעי' א.
21. ראה: שו"ע, או"ח סי' תקלז סעי' יא; שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק סח סעי' לא.
22. שו"ע, או"ח סי' תקלז סעי' יא.
23. חול המועד כהלכתה, פ"א סעי' כו.
24. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק סז סעי' יז.
25. ראה: כף החיים, או"ח סי' תקלז סעי' יג; חזו"א, או"ח סי' קלד ס"ק יד; אמונת עתיך 28 (ניסן תשנ"ט) עמ' 14-21; אמונת עתיך 29 (סיון תשנ"ט) עמ' 31-36.
26. תוספות, עבודה זרה נ ע"ב ד"ה ואין; מג"א, או"ח סי' תקלז ס"ק י; לבוש, שם סעי' יב; משנה ברורה, שם ס"ק לב-לז; חול המועד כהלכתה, פ"א סעי' כב.
27. שמירת שבת כהלכתה, ח"ב פרק סז סעי' ט.
28. רש"י, תענית ו ע"ב ד"ה חתן; ריטב"א, תענית שם ד"ה רב האי; רמב"ם, הל' ברכות פ"י ה"ה.
29. ראה: משנה ברורה, סי' רכא ס"ק א; ביאור הלכה, שם ד"ה אם היו בצער; ברכת ה', ח"ד פ"ב סעי' עט.

אלהינו, מבית עבדים פדיתנו, ברעב זנתנו ובשבע כלכלתנו, מחרב הצלתנו מדבר מלטתנו, ומחולאים רעים ורבים דליתנו. עד הנה עזרונו רחמיך ולא עזבונו חסדיך. על כן אברים שפילגת בנו, ורוח ונשמה שנפחת באפנו, ולשון אשר שמת בפינו, הן הם יודו ויברכו וישבחו ויפארו את שמך מלכנו תמיד, ברוך אתה ה', אל רב ההודאות.³⁰



30. תענית ו ע"ב; שו"ע, או"ח סי' רכא סעי' ב.

הרב מנחם פרל

הנחיות לשימוש בקלנועית עם מצב 'שבת'

להלן הנחיות לשימוש בקלנועית. ההנחיות מבוססות על הפרק העוסק בקלנועית בספר צומת (ח"ג) שבע"ה יראה אור בקרוב, ולפיכך אין בהן הסבר על מנגנון הפעולה, משא ומתן ומקורות הלכתיים, והרוצה לעמוד על מקור הדברים מוזמן לעיין שם. ההנחיות עמדו לנגד עיני הרב יעקב אריאל וקיבלו את אישורו.

(א) לפני קניית קלנועית או התחלת השימוש בה, וכן בכל ספק המתעורר בנוגע ליישום ההנחיות דלהלן, ראוי ונכון להתייעץ עם רב מוסמך המכיר את השואל ואת המקום ותנאיו, ולנהוג על פי הכוונתו.

(ב) היתר השימוש בקלנועית עם מצב 'שבת', שהפעלתה מבוססת על 'גרמא' ושינוי זרם, מיועד לאנשים עם מוגבלות, שאינם יכולים להתנייד בשבת ללא הקלנועית.

(ג) אין להשתמש בקלנועית ללא מצב 'שבת', והסעיפים דלהלן מתייחסים אך ורק לקלנועית במצב 'שבת'.

(ד) אנשים שמסוגלים להתנייד בשבת אך הדבר דורש מהם מאמץ סביר שבכוחם לעמוד בו, נדרשים להימנע משימוש בקלנועית בשבת.

(ה) אנשים שמסוגלים להתנייד בשבת בכיסא גלגלים מכני נדרשים לעשות זאת. אם הדבר יוצר קושי משמעותי, מבחינה פיזית או מבחינה נפשית, ניתן להשתמש בקלנועית.

(ו) באופן עקרוני, היתר השימוש בקלנועית תקף בין בשימוש קבוע מדי שבת ובין בשימוש חד פעמי כגון בהתארחות אצל צאצאים. בפועל, במקרים רבים ניתן למצוא חלופה עדיפה הלכתית (ככיסא גלגלים) כשמדובר במקרה חד פעמי, וקשה יותר למצוא חלופה כזו כשמדובר בהתנהלות קבועה.

(ז) היתר השימוש בקלנועית מטרתו לאפשר התניידות לצורך מצווה ורפואה, כגון תפילה בציבור, שיעור תורה וסעודות שבת.

(ח) אדם עם מוגבלות שזקוק לנהג שיסיע אותו בקלנועית, מותר לאדם בריא להסיעו. לעומת זאת, אסור לבריא לנסוע לבדו בקלנועית אל מקומו של האדם עם המוגבלות כדי לאסוף אותו.

(ט) אין לבריא להצטרף לנסיעה אל אדם הנוסע בקלנועית בהיתר.

(י) יש מקומות שבהם רווח מנהג לאסור את השימוש בקלנועית בשבת. יש לכבד את מנהג המקום ולהתנהל באופן שלא יפר אותו בפרהסיא, וייתכן שיש בכך גם איסור הלכתי שקיים אף לשיטת המתירים, וזאת מדיני מנהג מקום, 'לא תתגודדו' וסמכות מרא דאתרא.



שימוש בתרופות פוריות בשבת – דף מידע בית ההוראה מכון פוע"ה

בדף מידע זה אספנו שאלות הלכתיות נפוצות שרוב הנשים המטופלות בטיפולי פוריות עלולות להתקל בהן בנושא שימוש בתרופות פוריות בשבת. השתדלנו לפשט את ההדרכות ההלכתיות, ולכן לא הבאנו חילוקי מנהגים ומחלוקות בפסיקה ההלכתית, אלא נתנו הדרכה לכלל הציבור. דף מידע זה אינו תחליף לשאלת רב והתייעצות עם רופא או אחות, וכל אישה תשאל את הרופא(ה) והרב שלה כיצד לנהוג באופן פרטני.

א. הכנות בתחילת הטיפול

א) ברוב המקרים, ובמיוחד בימים הראשונים של הטיפול, סטייה חד פעמית של כשעה בזמן נטילת התרופות, לא תפגע בטיפול. הדבר נכון הן בנטילת תרופות פומיות והן בזריקות. לכן, **במקרים שבהם אין חובה** ליטול את התרופות בדיוק באותה שעה על פי הוראת רופא(ה) או אחות – רצוי לבחור מראש את זמן נטילת התרופות לצורך הטיפול קרוב לשעות של כניסת שבת ויציאתה. במצב כזה, ביום שישי יש לקחת את התרופות מעט לפני כניסת שבת¹ ומייד במוצאי שבת².

ב) אמנם לזריקה האחרונה (אוביטרל או דקפפטיל) יש בדרך כלל חשיבות לדיוק בזמן ובהפרש השעות בין הזריקות. לעיתים הדבר נכון גם לגבי זריקות אחרות. במקרים אלו וכן במקרים שבהם לא נערכו נכון מראש, יש לפעול על פי ההנחיות להלן.

ג) במקרה שבו יש צורך להזריק בשבת תרופה לעיכוב הביוץ (בדרך כלל צטרוטייד או אורגלוטרן), יש עדיפות לשימוש באורגלוטרן, כי הוא מגיע כבר מוכן ללא צורך בהרכבה והכנה (כמובן בתנאי שאין עדיפות רפואית דווקא לצטרוטייד).

ההדרכות שלהלן שייכות במקרה שבו לצורך הצלחת הטיפול חייבים להזריק את התרופות גם בשבת:

ב. הכנות לפני שבת

א) יש להשאיר מראש אור בחדר בו מתכוונים לקחת את התרופות – אין ליטול תרופות בחושך.

1. אם האישה חוששת שהיא לא תספיק להדליק נרות שבת לפני השקיעה, היא יכולה לבקש מאחד מבני הבית שידליק נרות שבת במקומה, או שתדליק נרות לפני ההזרקה ותכוון שהיא אינה מקבלת עליה שבת לפני ההדלקה. במקרה כזה, רצוי שמישהו אחר מבני הבית יקבל עליו שבת בהדלקתה.

2. גם מי שרגילה להחמיר על עצמה להוציא שבת רק אחרי 'זמן רבנו תם', יכולה להזריק את התרופות מייד בזמן הרגיל של מוצאי שבת.

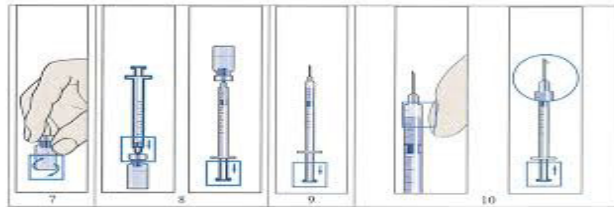
- (ב) יש לדאוג מראש לסבון נוזלי או לאלכוהול או לחומר חיטוי נוזלי אחר לעור לניקוי הידיים לפני הזריקה.
- (ג) יש לדאוג לאלכוהול או לחומר חיטוי נוזלי אחר לחיטוי מקום הזריקה, וכן לצמר גפן חתוך או לגזות לא ספוגות (יבשות) וחתוכות מראש לצורך חיטוי העור.
- (ד) רצוי להכין ליד מקום ההזרקה פח אשפה קטן כדי לזרוק מייד את החומרים המשומשים (אמנם גם אם השאריות נחשבות למוקצה, מותר לטלטל אותן כל עוד הן נשארות בידיים, אבל המציאות מלמדת שמכיוון שמשתמשים בכמה חלקים במקביל, לרוב מעדיפים להניח מייד את מה שנמצא ביד).
- (ה) במידת האפשר, רצוי לפתוח מראש את הקופסאות החיצוניות של התרופות. אין לפתוח מראש את האריזות הפנימיות של התרופות, אם זה יפגע בסטריליות. מעבר לפגיעה בסטריליות, רוב התרופות רגישות לחשיפה לאור שעלולה להיגרם כתוצאה מפתיחה של האריזה הפנימית, ולכן צריך לדאוג שלא תהיה חשיפה ממושכת לאור.
- (ו) יש לחתוך ולהפריד מראש בין שתי אריזות של מזרקים.
- (ז) במזרקים חד פעמיים שבהם יש לחבר את המחט למזרק, אם אפשר מבחינה רפואית וטכנית לחבר את המחט למזרק לפני שבת מבלי לפגוע בסטריליות - יש לעשות כן.
- (ח) בעטי-זריקה שמוכנים לזריקה, אם אפשר מבחינה רפואית וטכנית לכוון את גלגל המינון למינון הנכון לפני שבת - יש לעשות כן.

ג. הכנות להזרקה בשבת עצמה

- (א) במקום שיש אפשרות **קלה וזמינה** שנוכרי יבצע את ההזרקה ואת הפעולות שנלוות אליה, כגון שיש בקרבת מקום מוקד רפואי שמאויש בשבת על ידי נוכרים, רצוי לעשות כן.
- (ב) פתיחת עטיפות: יש להיזהר מקריעת אותיות בשבת, אך אם בטעות נקרע בין האותיות, אין לחשוש.
- (ג) שטיפת הידיים לפני ההזרקה: יש להשתמש בסבון נוזלי או בחומר חיטוי נוזלי אחר בלבד ואין להשתמש בסבון מוצק או במשחת סבון.
- (ד) חיטוי מקום הזריקה: אין להספיג את חומר החיטוי בצמר גפן. חומר החיטוי יונח על מקום הזריקה ורק אחר כך ינוגב בזהירות (כדי שלא לסחוט) בצמר גפן או בגזה יבשה. ניתן להשתמש בגזה שמגיעה מוכנה מראש עם אלכוהול רק בתנאי שמנגבים איתה בעדינות מבלי לסחוט אותה.
- (ה) הרכבת המחט למזרק: כשלא ניתן להרכיב את המחט לפני שבת (כדלעיל), ואין אפשרות לעשות זאת על ידי גוי, אפשר להקל בהרכבת המחט למזרק, ויש להיזהר שלא לתקוע אותה בחוזקה. מותר לשבור את החפיסה כדי להרכיב את הזריקה.
- (ו) כוונון המינון בעטים מוכנים לזריקה: יש לכוון את הגלגל למינון הנכון לפני שבת. אם הדבר לא נעשה, מותר לכוון את הגלגל גם בשבת עצמה.
- (ז) פתיחת האמפולות מותרת.

ח) הכנת תמיסה מאבקה ומים: בסוגי זריקות בהן יש להכין את התמיסה בסמוך להזרקה, החומר אינו יציב מספיק כדי להכין אותו לפני שבת, ולכן אפשר להכין את התמיסה בשבת. האבקה נמסה לחלוטין במים, ולכן אין בזה לישה ואין צורך בשינוי.

ט) פתיחה ועשיית חור בבקבוקון המכיל את האבקה להכנת התמיסה: הסרת הפקק (פלסטיק) החיצוני המחובר לבקבוק מותרת. גם עשיית חור עם המחט לתוך פקק הגומי שמתחתיו מותרת במקום צורך (אין לחשוש לפתח יפה, מכיוון שהפתח הוא מינימלי ולא ניתן להוציא נוזל דרכו ללא שאיבת המחט).



ד. ההזרקה

מאחר שכיום הזריקות שניתנות לצורך טיפולי פוריות אינן חוזרות לווריד (הזריקות הן תת-עוריות או לתוך השריר), אין ודאות שיצא דם עקב הזריקה, ולכן ההזרקה מותרת בשבת כחלק מרציפות הטיפול. גם אם יצא מעט דם, ההגדרה ההלכתית היא של 'דבר שאינו מתכוון' שמותר בשבת.

ה. לאחר ההזרקה

א) אין ללחוץ בכוח על העור אחרי הזריקה כדי לא להוציא דם. אבל במקרה שיש דימום אחרי הוצאת המחט, מותר ללחוץ כדי לעצור את הדימום.

ב) מותר לשים קרח על העור אחרי הזריקה כדי למנוע או להרגיע כאב או נפיחות.

ג) מוקצה: מזרקים, מחטים, עטיפות וצמר גפן משומשים הינם מוקצה, ואין להניחם ואחר כך להשליכם לפח, אלא להשליכם אחרי השימוש לפח. למעשה, יש להשליך את המזרק כפי שהוא עם המחט ולא לפרק את המחט לפני ההשלכה.

יהי רצון שנזכה לשמור שבת כהלכתה ושקדושת השבת תביא עלינו ועל כל עם ישראל שפע ברכה וישועה.



הרב דוד אייגנר

אתרוג - פרי עץ הדר - מתוך האנציקלופדיה הלכתית הקלאית¹

אנו מצווים בתורה לקחת בחג הסוכות פרי עץ הדר, כחלק ממצוות ארבעת המינים, כפי שנאמר (ויקרא כג, מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר', אף שלא צוין במפורש בתורה איזה פרי בדיוק יש לקחת, אין חולק כי פרי זה הוא האתרוג. כיום, השימוש העיקרי באתרוג בארץ ובעולם הוא בעיקר לצורך המצווה בחג הסוכות, אם כי ניתן להשתמש בו לשימושים נוספים כגון מרכיב בבשמים, קליפה ממותקת וכחומר טעם לממתקים ולמשקאות אלכוהוליים, ולשם כך אף מגדלים אותו במספר אזורים מצומצם בעולם. האתרוג (*Citrus medica*) הוא מין מסוג ההדרים (*Citrus*) ממשפחת הפיגמיים (*Rutaceae*), והוא אחד משלושת המינים המקוריים של ההדרים, שמהם התפתחו כל שאר מיני ההדרים.

הגמרא במסכת סוכה (לה ע"א) מבארת את משמעות ההדר: 'רבי אומר אל תקרי הדר אלא הדיר מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין ה"נ יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין... עד שבאין קטנים עדיין גדולים קיימים ר' אבהו אמר אל תקרי הדר אלא דבר שדר באילנו משנה לשנה'.

האתרוג על פי התיאור בגמרא מתאפיין במגוון פירות בגדלים ובגילים שונים על העץ. באתרוג, בדומה למינים נוספים ממשפחת ההדרים, קיימות מספר תכונות שמבארות מציאות זו:

א) מספר גלי פריחה: ברובם המוחלט של עצי הפרי הפריחה היא עונתית בלבד, במשך זמן מצומצם של עד כחודש לרוב. לאתרוג לעומת זאת יש שניים או שלושה גלי פריחה במשך השנה, הגלים העיקריים הם בתחילת החורף ובאמצע הקיץ, וגל פריחה קטן נוסף בסוף האביב, בשל כך ניתן למצוא על העץ פירות בגדלים שונים שחנטו בגלי פריחה נפרדים. מלבד זאת ניתן להצמיא את העצים בתקופת האביב - למנוע מהם השקיה למשך מספר ימים או שבועות קצרים. זו פעולה קיצונית הגורמת לעץ עקה, שבעקבותיה עם תחילת ההשקיה מתרחשת פריחה מוגברת, וניתן לקבל כמות נאה של פירות לקראת חג הסוכות.

ב) התפתחות הפרי גם לאחר ההבשלה: ברובם של עצי הפרי עיקר התפתחותו של הפרי היא בשלבי הגידול הראשוניים, בהם בשלב הראשון ישנה חלוקת תאים נמרצת, אך העלייה בנפח הפרי היא מועטת. בשלב השני ישנה הצטברות של החומרים השונים האופייניים לפרי ועלייה בנפח התאים. העלייה בנפח התאים מסתיימת לרוב בשלב

1. ביבליוגרפיה עיקרית: א. גולדשמידט ומ. בר יוסף, האתרוג, מוסד הרב קוק, ירושלים תשע"ח, עמ' 11, 97. וכן באתר האנציקלופדיה בהרחבה.

ההבשלה, ושינוי צבע הקליפה מירוק לצבע האופייני של פרי זה. במהלך ההבשלה השינויים הם בעיקר בטעם הפרי באמצעות צבירת סוכרים, כגון פרוקטוז ובהתפרקות העמילן וירידת החומציות של הפרי. לעומת זאת, ברוב זני האתרוג צבירת החומרים אינה נעצרת גם לאחר שהפרי שינה את צבעו לצהוב, נפח הפרי ממשיך לעלות וכך יכולים האתרוגים להמשיך ולגדול למשך שנתיים שלוש ואף להגיע למשקל של כמה קילוגרמים. יש לציין, כי מבחינת גודל הפרי הראוי לברכה בחג, הפרי יכול להגיע לאחר כשלושה עד ארבעה חודשים מהחנטה לגודל המתאים לצורך שימוש בו למצוותו - כביצה, וניתן לקטוף אותו ואף לשמר אותו בתנאי קירור ולחות נאותים, או לשווקו מיד לצורך החג, אך אם לא קוטפים אותו, הוא יכול להמשיך ולגדול חודשים רבים.



ד"ר מרדכי שומרון

מצמחי גן המצוות – קנה סוכר

כולנו רוצים חיים מתוקים, ומכאן המנהג לטבול תפוח בדבש בראש השנה, ולהתפלל לקב"ה שיעניק לנו חיים מתוקים בשנה הבאה עלינו לטובה. הצמח ממנו מייצרים כיום בעולם את מרבית הסוכר הצמחי הוא קנה הסוכר (Saccharum). הצמח גדל בגן המצוות בקצב נמרץ מאוד. בתוך כשנה וחצי הוא הגיע לגובה של כ-3 מטרים ועוד ידו נטויה. הוא אמור להגיע בבגרותו לגובה של 7 מטרים. הצמח שייך למשפחת הדגניים, הוא רב-שנתי וצומח מתוך קנה שורש הטמון בקרקע. לצמח גבעולים שהם למעשה קנים מלאים ולא חלולים כמו לרוב הדגניים. קנים אלו מתקיימים במשך מספר שנים ובמקביל צומחים מקנה השורש שבקרקע נצרים חדשים ההופכים בתוך חודשים ספורים לקנים גדולים וקשיחים.

השימוש העיקרי בצמח הוא להפקת סוכר המשמש כממתיק מרכזי (ולאו דווקא בריא) ברחבי העולם. למעשה כמעט לכל חלקי הצמח ישנו כיום שימוש תעשייתי: במהלך זיקוק קנה הסוכר ויצירת הסוכר הלבן מיוצר גם סירופ סוכר המשמש כמרכיב חשוב לבישול ואפייה. מקנה הסוכר מייצרים גם משקאות אלכוהוליים (קשאסה ורום). לאחר מיצוי הסוכר משתמשים בשאריות הסיבים כמזון לבהמות וכיום מפיקים מהסיבים 'דלק ביולוגי' באמצעות הפקת אתנול. האתנול מופק מהסיבים באמצעות התססה מיקרוביולוגית והמוצר שמתקבל שווה בערכו כמעט לבנזין (ערך אנרגטי 80%), אך הוא נקי ואינו מזהם. מהצמח מייצרים גם נייר וכן שעווה לתעשיית הקוסמטיקה. בקיצור, מדובר בצמח יעיל ורב-פעלים. המדינות המייצרות כיום את מרבית הסוכר מקנה הסוכר הן הודו וברזיל. בגידול קנה סוכר בישראל בעבר התקבלו יבולים גבוהים בהרבה מאלו שמתקבלים בארצות הגידול המסחרי, אולם אין גידול מסחרי בארץ מסיבות כלכליות. יש שזיהו את קנה הסוכר עם 'הקנה הטוב' המוזכר בירמיהו (ו, כ) ובישעיהו (מג, כד) וכן עם ה'סיקורה' המוזכר בירושלמי (שבת פ"ז ה"ב; ביצה פ"ד ה"ה).

מעמדו ההלכתי של הצמח מורכב, וזו גם הסיבה שהוא נשתל בגן המצוות. הצמח רב-שנתי וגבעוליו מתקיימים במשך שנים. בגן המצוות בכפר דרום סימנו את הגבעולים ונוכחנו לראות שהם אכן מתקיימים במשך שנים לא מעטות. הגבעולים קשיחים ולכן רוב הפוסקים סוברים שיש להגדירו כאילן (התורה והארץ ח, עמ' 102-110). למרות זאת אין נוהג בו איסור ערלה, משום שהשימוש בצמח הוא במוהל היוצא מהגבעול באמצעות מיצויו (שו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקסג וח"ג סי' תקלא). מסיבה זו הוא פטור מחובת הפרשת תרומות ומעשרות לדעת רוב הפוסקים. לגבי הברכה נחלקו הדעות, יש הסוברים שברכתו בורא פרי העץ, יש הסוברים בורא פרי האדמה ויש הסוברים שברכתו שהכל (רדב"ז שם וכן כו"פ פרק נו).

סיכום: קנה הסוכר שבגן משמש בעולם כמרכיב מרכזי לא רק בתעשיות המזון וההמתקה, אלא גם בתעשיות הנייר, הקוסמטיקה וייצור אנרגיה 'ירוקה' (ביודיזל) למכוניות. אכן מרשים. עליו נאמר 'מה רבו מעשיך ה' - כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קנין' (תהלים קד, כד).



תגובות

'יהיו בעיניך כרשעים' / הרב טוביה שלמה בר אילן

בהמשך למאמרו של הרב אריאל בראלי, 'יהיו בעיניך כרשעים', 'אמונת עתיך' 148 (תמוז תשפ"ה) רציתי להעיר, כי נראה שכבר אא"ז הנצי"ב העיר על יסוד הדברים ('העמק דבר' דברים כה, א), וזו לשונו:

כי יהיה ריב בין אנשים. זה מקלל ומבזה את חברו. והצדיקו את הצדיק. לא כמו שדנים בתביעת ממון שאסור להיטיב פנים לזכאי ולהביט בעין רע על החייב לשלם, וגם ע"ז נאמר לא תכירו פנים במשפט, אבל אם יהי' משפט של ריב, אזי יש להצדיק את הצדיק בהטבת פנים. והרשיעו את הרשע. לאמר לו דברים רעים, זהו ענין הפרשה לפי הפשט.

בהמשך לכך, לפי עניות דעתי ליסוד זה העולה מדברי הנצי"ב יש השלכות רחבות מאוד. כי הנה, כאשר המדינה תובעת אזרח במשפט 'פלילי',¹ לכאורה לא מתקיים שוויון בין בעלי דינים. אפילו באופן שהמדינה ממנה סנגור עבור הנאשם, סוף סוף המדינה משקיעה משאבים רבים, שהנאשם אינו יכול להשקיע להגנתו, ויש למדינה יכולות חקירה רבות יותר. אמנם, כאשר הנאשם הוא ודאי עבריין ויש כאן 'משפט של ריב', לכאורה יש להצדיק את הדבר על פי דברי הנצי"ב, שכל דין 'לא תכירו פנים במשפט' הוא רק בתביעת ממון. לעומת זאת, כאשר הנאשם הוא 'אדם מן השורה' שוב לכאורה יש להקפיד על השוויית בעלי הדין. הדברים אמורים במיוחד לגבי פוליטיקאים - חברי כנסת, שרים, ראשי ממשלה וכדו'. נראה שלעיתים ישנה 'להיטות יתר' להרשיע אותם מתוך הנחה שהם ודאי מושחתים. לכאורה ביחס אליהם יש לקיים את החילוק שאמרנו. על רשויות התביעה במדינה לשקול בדעתם - האם יש כאן תביעה של 'ריב' או שמא אף אם הפוליטיקאי לא נהג כדין, אין הצדקה להכיר פנים במשפט, ויש לראות כיצד למנוע את חוסר השוויון בין יכולת המדינה לתבוע ויכולת האדם להתגונן מפני תביעה זו.



1. עיין בספרו של אאמו"ר זצ"ל משטר ומדינה בישראל על פי התורה, פמ"ח סעי' רמג בעניין תפקידי הפרקליטות לאור הפוסקים.



חדש, חדש!!

משניות פאה

אנציקלופדיה הלכתית-חקלאית
ופירוש ברטנורא וקהתי

מיועד להנגיש ללומד את המציאות הריאלית
הקדומה והשלכותיה ההלכתיות.
עם ביאורי מושגים, תמונות, הרחבות ונספחים



להזמנות 073-2196969
בחזרה לעמוד התוכן



Universal Center of Mishpat haTorah



והיה אמונת עתיד
חסן ישועת
חכמת ודעת
יראת ה' היא
אוצרו:

Emunat Itecha

The platform for articles combining
Torah study and its practical application
in the Land of Israel

בחזרה לעמוד התוכן

Tishrei 5786

149