

אמונת עתיד

**כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל**

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת
עתיד חסן ישועות חכמה 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 146
שבט תשפ"ה

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

עורך: הרב יואל פרידמן
עורך משנה ועורך הלשון: הרב אב"י ונגרובר a.vengrover@gmail.com
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב יצחק דביר, הרב אריה כץ,
הרב שלמה אישון, הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי,
הרב תומר בן-צבי, הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תובב"א)
טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055
אינטרנט: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il
דמי מנוי לשנה - חינוך, 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

כשרות והלכה

- 7 עזרא הסופר - 'הנותן אמרי שפר' - הרב צבי שורץ
17 ט"ו בשבט - יסודותיו ומנהגיו - הרב שמואל אריה ישמח

תשובות קצרות

- 24 1. הפריש ושכח לברך על תרומות ומעשרות / הרב נתנאל אוירבך
24 2. אופן הפרשת חלה ע"י עובדת זרה / הרב נתנאל אוירבך
26 3. עקירת עץ שעלה מאליו / הרב נתנאל אוירבך
26 4. אכילת יערת דבש / הרב משה כהן
28 5. עבודות סמינריות בעזרת בינה מלאכותית / הרב אריאל בראלי
29 6. מתן עדות בשימוע לעובד / הרב אריאל בראלי
30 7. סכסוך על ירושה / הרב אריאל בראלי
8. שימוש בכספי תרומות לתשלום נזק שאירע בזמן ההתרמה
31 / משפטי ארץ
9. יורש המתנגד למכירת דירה האם צריך לשאת בנזקים
34 שגרמה התנגדותו? / משפטי ארץ
35 10. אחריות עובד על כרטיסים נטענים שקיבל לשמירה / משפטי ארץ
38 11. ריבית בפרעון הלוואה ששם הלווה בפקדון בבנק / משפטי ארץ
12. בעקבות פסק בית המשפט על החלפת העוברים ב'אסותא'
39 / הרב אריה כץ
41 13. מעלית בשבת / הרב הראל דביר
14. מיחמים שחום המים שבהם יורד מ-71 מעלות במצב שמירת חום
43 / הרב הראל דביר
44 15. פרגולת סוכה שבמשך השנה אין לה דפנות / הרב הראל דביר
44 16. שיעור הנענוע הנחשב 'חידוש דבר' בסוכה ישנה / הרב הראל דביר
45 17. ברכת המזון בשטחי לחימה וב'איתורים' / הרב שבח שולמן

הארץ ומצוותיה

- 47 קדושת ירושלים והמקדש - הרב ד"ר רצון ערוסי
תרומות ומעשרות משמן של זיתים שגדלו בחצרות פרטיות ובשטחי הפקר
55 - הרב אהוד אחיטוב
59 שיעור הרחקת כלאים בגידולי מים - הרב יצחק דביר
67 שאלה בהפרשת חלה - גבולות גזרה - הרב נתנאל אוירבך
75 הפרשה מהפקר בכמות גדולה - הרב משה כהן
78 נטיעה בשביעית - יעקור? - הרב יואל פרידמן

משפט התורה

81	'ואף כי אחרי מותי' - הרב פרופ' נריה גוטל
89	סייגים בהפעלת סדר הקדימה שבמשנה - הרב משה גרינהוט
95	חכמת ההתערבות: מתי לשתוק ומתי להגיב - הרב אריאל בראלי
99	חוק איסור לשון הרע אל מול הלכות לשון הרע - הרב נעם אלטמן
106	לימודי חול לשם מקצוע וכפייה עליהם - הרב זאב שמע
115	ברכת שבע ברכות זמן רב אחרי החתונה - הרב עמוס ראבילו

רפואה והלכה

120	האם יש עניין בבחירת מין היילוד במקרה של תרומת ביצית - הרב אריה כץ
-----	---

טכנולוגיה והלכה

127	דין 'שעון חכם' בשבת - הרב שי סימינובסקי
131	איסור מוקצה בטלטול פלאפון בשבת - הרב הראל דביר

מידע יישומי

136	שימוש חולי פרקינסון במשאבת עירוי פרודואודופה בשבת - הרב שי סימינובסקי
-----	--

סקירה אגרונומית

138	ערלה בצמח האננס - סיכום המידע הבוטני - אג' יהודה הלר
-----	--

תגובות

145	מטחנת אשפה בשבת / הרב בנימין דה לה פואנטה
146	תגובה לתגובה / הרב הראל דביר
148	הגדרת חצר / הרב משה גרינהוט

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, h.ehud@toraland.org.il
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב נעם אלטמן, מרכז תורה ומדינה, noamaltman13@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוק, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב פרופ' נריה גוטל, הרב פרופ' נריה גוטל, ראש מערך המחקר – מרכז תורה ומדינה, רב
'קהילת רדליך' ירושלים, n0526071671@gmail.com
הרב משה גרינהוט, מכון משפטי ארץ, moshegreenhut@gmail.com
הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב בנימין דה לה פואנטה, רב קהילת מיתר במודיעין, בעל הבלוג 'רב צעיר',
delafub@walla.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
אג' יהודה הלר, מכון התורה והארץ, yuda156@gmail.com
הרב אב"י ונגרובר, עפרה, a.vengrover@gmail.com
הרב שמואל ישמח, ישיבת היכל אליהו כוכב יעקב, shmuel6520@gmail.com
הרב משה כהן, ראש הכולל בישיבת "באר התחיה", באר שבע; רב מחלקת הכשרות הר חברון,
moshecohn31@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב אביגדור לוינגר, מרכז תורה ומדינה, levingera@gmail.com
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב שי סימיובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
הרב ד"ר רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, yoelfrie@gmail.com
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב עמוס ראבילו, מכון משפטי ארץ, ahinoamos@gmail.com
הרב שבח שולמן, מרכז תורה ומדינה, shevahs@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
הרב זאב שמע, מרכז תורה ומדינה, zeevshama@gmail.com



הרב צבי שורץ

עזרא הסופר - 'הנותן אמרי שפר'

הקדמה

ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' תקפ סעי' ב) נפסק: 'בט' בטבת (יום תענית) לא נודע איזה היא הצרה שאירע בו.¹ ב'משנה ברורה' (שם ס"ק יג) וב'באר היטב' (שם ס"ק ו) כתבו: 'ובסליחות שלנו איתא, בו מת עזרא הסופר'.² כוונתם לסליחה הנאמרת ב'תענית אסתר' (נוסח אשכנז) המתחילה במילים 'אֶזְרָא מְצֹק אֶשֶׁר קָרָאנִי', שחיבר יוסף טוב עלם³ [בנופיל]. שהיה פוסק ופייטן צרפתי, ושם חורז הפייטן:

1. השערות רבות העלו בקשר לתענית זו. חיים סיימונס במאמרו 'סיבות לתענית תשעה בטבת', סיני קו (סיון-תמוז תש"ן), עמ' קלח-קנא סיכם את הדעות השונות: א) מיתת עזרא הסופר [שבו נעסוק בעיוננו]. ב) הריגת ר' יהוסף הלוי עם כל קהל גראנטה (גרנדה) כך כתבו: ספר הקבלה לראב"ד, עמ' 17-16, מנטובה רפ"ד; ר' משה אבן עזרא בספרו 'כתאב אלמאחצרה ואלמדאכרה' [ספר העיונים והדיונים, ונקרא גם שירת ישראל] (תרגום שלמה הלקין עמ' 66): 'ר' יהוסף הלוי נהרג יחד עם כלל ישראל בגראנטה ביום שבת בתשעה בטבת תתכ"ז למניינו'. ג) לקיחת אסתר לארמון המלך - מחיר יין' על מגילת אסתר לרמ"א, עמ' יט, קראקא תרמ"א. הוא אומר שמזכירים במגילה את חודש טבת בו נלקחה אסתר למלך, כדי להודיע לנו שצריכים לצום בתשעה בחודש, לזכור אירוע זה. ד) מיתת שמעון הקלפוס. הוא שמעון כיפא (פטרס) על פי אגדה שהביא הרב ברוך פרנקל תאומים בהגותו על שו"ע או"ח סי' תקפ: 'מצאתי בכת"י שבט' בטבת נפטר שמעון הקלפוס שהושיע את ישראל בצרה גדולה בזמן הפריצים, נקבע יום מיתתו לתענית עולם בירושלים'. סיפור זה הובא באריכות בלינק, בית מדרש, חדר חמישי עמ' 60-61 ששמעון כיפא הציע לזקני היהודים שהוא יתערה עם הנוצרים ויבדיל אותם מיהודים ע"י ביטול המצוות וכך הציל אותם, כי כך יהיה נֶכֶד שמי שמקיים מצוות הוא לא נוצרי. ה) יום שנולד בו יש"ו. התוספות חדשים בפירושו למגילת תענית כותב בקשר לתענית ט' בטבת: 'ושמעתי בשם גדול אחד דאז נולד אותו האיש'. סיימונס מתאר את הרקע לכל סיבה, ומסביר מדוע נמנעו מלכתוב את הגורם לתענית.

2. היעב"ק, סידור שערי שמים, שער יכניה עמ' צ, וורשא תרמ"א והאליה רבה, על שו"ע או"ח סי' תקפ ס"ק ה, זולצבר תקי"ז הביאו שזהו גם יום מיתת נחמיה בן חכליה. אולם רבים דחו זאת: ר' שלמה יהודה רפופורט, אגרות ש"ר, מכתב לג, פשמישל תרמ"ה: 'ובאמת היה זה מקרה נפלא אם שני אלו מתו ביום אחד'. גם הרב אברהם נפתלי צבי רות, המאור, שנה ל קונטרס ד (ניסן-אייר תשל"ח), ניו יורק, עמ' 36: 'ויתכן שעניין פטירת נחמיה בן חכליה בקשר לתענית ט' טבת רק אגב גררא נזכר בנשימה אחת עם פטירת עזרא הסופר'. מעניין לציין שאף על פי שבאר הגולה, על שו"ע או"ח סי' תקפ, והשלחן גבוה, לר' יוסף בן אברהם מולכו, על שו"ע או"ח סי' תקפ ס"ק ג כותבים: 'בכל בו איתא שמת בו עזרא הסופר'. אך שניהם משמיטים שהכל בו מביא גם שנחמיה מת באותו יום. גם בעל ערוך השולחן, או"ח סי' תקפ סעי' ג, שבוודאי ראה את ספרי הראשונים והאחרונים שהזכירו מיתת נחמיה, באותו יום של מיתת עזרא כתב: 'ונתגלה אח"כ שבו ט' בטבת מת עזרא הסופר', ולא הזכיר את נחמיה. רואים שלהרבה פוסקים לא נראית המסורת שט' בטבת הוא יום מיתת נחמיה מבוססת דייה.

3. ראש וראשון לחכמי צרפת שפעלו במחצית הראשונה של המאה ה-11. נחשב לפוסק חשוב, ונודע בפעילותו הספרותית תורנית הענפה, במנהיגותו ובהשפעתו על חכמי צרפת וגרמניה בדורו ולאחריו. כתב גם מחזור ובו נוסח התפילה. יש מעריכים אותו כגדול פייטניה הקדומים של יהדות צרפת. ידוע בעיקר מן הפיוט הקצר 'חסל סידור פסח' החותם את קריאת ההגדה בנוסח אשכנז בליל הסדר (אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, פרק שני, ר' יוסף טוב עלם, ירושלים תשס"א, עמ' 46-81).



זֹעֲמָתִי בַת־שָׁעָה בּוֹ בְּכָל־מָה וְחָפָר.
חֶשֶׁן מְעָלִי מְעִיל הוֹד וְצָפָר.
טָרוֹף טָרֵף בּוֹ הַנּוֹתֵן אִמְרֵי שָׁפָר.
הוא עֲזָרָא הַסּוֹפֵר.

על דברי ה'שלחן ערוך' הנ"ל ('לא נודע איזה היא הצרה') תמה הט"ז (או"ח סי' תקפ ס"ק א):

'תימה גדולה, הא איתא בסליחות של עשרה בטבת דבתשעה בו מת עזרא הסופר, וצריך עיון רב'.⁴

בעיון זה, אסקור בקצרה את פעולותיהם של עזרא הסופר ושל אנשי כנסת הגדולה, ואתמקד בסוגיית שינוי הכתב של התורה (סנהדרין כא ע"ב):

ראוי היה עזרא שתיתן תורה על ידו לישראל, אלמלא קדמו משה... ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו - נשתנה על ידו הכתב.

ננסה להבין, מהי מעלתו הגדולה של עזרא, שמושווה למשה רבנו? ומהי החשיבות של שינוי הכתב על ידו?

א. עזרא ואנשי כנסת הגדולה

בשלשלת הקבלה של התורה שבעל פה נמנים אנשי כנסת הגדולה, בתקופה שלפני הזוגות והתנאים.⁵ הם מנו 120 זקנים ובהם כמה נביאים.⁶ עזרא הסופר הוא מהדורות הראשונים,⁷ והאחרון - שמעון הצדיק, שהיה מ'שיירי כנסת הגדולה'.⁸ כולם חיו בתקופת הבית השני; הם היוו נקודת מפנה בעולם ההלכה, שעיצב את אורח חיים היהודי הקיים עד היום;⁹ הם סידרו את התפילות והקדושות,¹⁰ ובייחוד, את תפילת שמונה עשרה;¹¹ הם

4. הט"ז שחי בפולין לא הכיר את הסליחות בנוסח ספרד שם נכתב שעזרא מת ב' בטבת ולא בט' בטבת: 'יום בו סָמְכוּ עַל אֶרְמוֹן, נִחַלְתָּ צָבִי וְנִשְׁפָּר. וְבוֹ הוֹחַל הַנֶּגֶף בְּמִכְפִּישֵׁי בְּאֶפֶר. וְגַם בּוֹ נֶאֱסַף, עֲזָרָא הַכֹּהֵן הַסּוֹפֵר' ולכן הביע תמיכה. והשו"ע, כנראה, הכיר רק את נוסח הסליחות הזה, או שהכיר את שניהם והעדיף את הנוסח הזה, וסרה התמיכה.

5. משנה, אבות פ"א מ"א.

6. מגילה יז ע"ב.

7. רמב"ם, הקדמה ליד החזקה: 'בית דינו של עזרא הם הנקראים אנשי כנסת הגדולה'.

8. משנה, אבות פ"א מ"ב.

9. דוגמה להבדל בין הנהגות שהיו בבית המקדש בתפארתו לבין ימינו, שעוצבו ע"י אנשי כנסת הגדולה, היא התיאור במשנה במסכת תענית של ט"ו באב ויום הכיפורים, כימים טובים שבהם בנות ירושלים יוצאות לחולל בכרמים. תיאור זה אופייני לתקופת בית המקדש הראשון, ולרוב שנות קיומו של בית המקדש השני, כשעבודת הקודש ביום הכיפורים הייתה כולה במקדש. ולפי סדר הזמנים [והמרחקים], כבר לפני שעת הצהריים שלחו את השעיר לעזאזל, וראו בעזרה את לשון הזהורית מלבין, או שהודיעו שהשעיר לעזאזל נזרק, וידעו שעוונותיהם התכפרו. היות שיש זמן רב עד סיום הצום, ואי אפשר להביע את השמחה ע"י אכילה ושתיה, הביעו את השמחה בריקודים עד הערב, עד סיום הצום. אולם ארבעים שנה קודם חורבן הבית השני, שלא הייתה לשון הזהורית מלבנה בראש השעיר, ולא ידעו אם התכפרו העוונות, כבר לא הייתה שמחה גדולה ולא ריקודים ומחולות. וביותר בימינו, שיום הכיפורים כולו ספוג בתפילות מבוקר עד ערב כתקנת אנשי כנסת הגדולה. האווירה היא של חרדת הדין, כי איננו יודעים אם התקבלו תפילותינו והתכפרו עוונותינו, וגם אין פנאי לריקודים, כי כל היום אנו שקועים בתפילה.

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

11. מגילה יז ע"ב: 'מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר'.

סידרו את כתבי הקודש, וחתמו אותם¹² (ולכן ספר החשמונאים אינו נחשב כחלק מהתנ"ך כי המתואר בו היה אחרי מותו של אחרון אנשי הכנסת הגדולה); הם פירשו את התורה על פי הקבלה שנמסרה להם; הם תיקנו תקנות בענייני ממון, כגון 'הפקר בית דין הפקר';¹³ קנסו בנזקים והעמידו שופטים ודיינים להורות על פי התורה. עזרא השתמש בכוח השיפוט של עצת הזקנים¹⁴ כדי לכופף את אנשי הגולה לשמוע להוראותיו. והוא עצמו תיקן עשר תקנות, שאחת מהן קריאת התורה בשני, בחמישי ובמנחה בשבת.¹⁵

ב. באיזה כתב ניתנה התורה?

לכתב העברי ישנן שתי צורות של גופנים: הראשונה, היא 'כתב סת"ם' כמו שאנו כותבים בו את ספרי התורה, והוא נקרא במקורות כתב 'אשורי' שצורתו - א ב ג ד והשנייה נקראת 'כתב עברי', וידוע בשם 'רעץ', או 'דעץ', שצורתו -

א ב ג ד

1. ב'אשורית' ניתנה התורה

במקורות רבים מובא שהתורה ניתנה בכתב 'אשורי': במסכת מגילה (ב ע"ב): 'מ' [סופית] וס' בנס היו עומדים'. כלומר הכתב על הלוחות היה מפולש ואותיות אלו שמוקפות מסביב, התוך שלהן עמד באוויר בנס ולא נפל. זו גם דעת רבי במסכת סנהדרין (כב ע"א) שאומר: 'בתחילה בכתב זה (אשורי) ניתנה תורה לישראל' וכן דעת ר"ש בן אלעזר¹⁶ שהכתב לא נשתנה, שנאמר 'ווי העמודים' [בכתב אשורי האות וו דומה לוויים שהיו במשכן ועליהם תלו את קלעי החצר ע"י לולאות]. לומדים מפסוק זה 'מה עמודים לא נשתנו, אף וויים לא נשתנו'. גם הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) מביא: 'מאן דאמר אשורי ניתנה התורה - סמ"ך מעשה ניסים'. וידוע, שחז"ל תלו רמזים¹⁷ בצורת הכתב האשורי, כי זה הכתב שהיה על הלוחות, ונמסר ע"י הקב"ה למשה רבנו ולכן הוא קדוש ועליון ומלא שמות, סודות וצירופים. שיטה זו נקראת 'כתב אשורי', כפי שאומר הירושלמי, 'שהוא מאושר [משובח] בכתבו', כמו 'קמו בניה ויאשרוה' (משלי לא, כח) - ראויה להלל. או כדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (ידים פ"ד מ"ה) שכתבתו ברורה ומובחנת, ואין חשש להחלפת אותיות:

ונקרא אשורי ענין גדולה והדור - 'באשרי כי אשורני בנות', והוא אמרם, אשורי שהוא מאושר שבכתב, לפי שאין אותותיו מתחלפות, ולא יארעו בו ספקות כלל,

12. בבא בתרא טו ע"א: 'אנשי כנסת הגדולה כתבו: יחזקאל, ושנים עשר [תרי עשר], דניאל, ומגילת אסתר. עזרא כתב ספרו, ויחס של דברי הימים'.

13. גיטין לו ע"ב: 'מניין שהפקר ב"ד היה הפקר? שנא' (עזרא י, ח) וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יוחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה'.

14. עזרא י, ח.

15. בבא קמא פב ע"א.

16. בתשובות הגאונים (הרכבי), סי' שנח מביא שהלכה כרשב"א שאמר משום ר' אלעזר המודעי: 'כי ר"א המודעי הוא רב לכל אלו, וכולן כתלמידי תלמידיו. ועוד, כי ראיות שלו ברורות, ועוד, דקא מסתייע ממקומות אחרים'.

17. שבת קד ע"א.

מפני שאין אותותיו דומות, ואין אות מתחברת לחברתה במשפט כתיבתו, ואין כן שאר מיני הכתב.

2. ב'דעין' ניתנה התורה

ממספר מקורות עולה שהתורה ניתנה ב'דעין' - הכתב העברי העתיק. זו דעת מר זוטרא ומר עוקבא בסנהדרין (כא ע"ב): 'בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי'. זו גם דעת ר' יוסי שם בגמרא, האומר שעזרא שינה את הכתב מכתב עברי לכתב אשורי, אבל התורה נכתבה מתחילה בכתב עברי. לפי דעה זו, נקרא הכתב 'אשורי' כי 'עלה עמהם מאשור'. דעה זו מוזכרת גם בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט): 'מאן דאמר לרעין ניתנה התורה - עיין [האות ע'] מעשה נסים'.¹⁸ וכשיטה זו הלכו הרבה ראשונים: רבנו חננאל,¹⁹ רשב"א,²⁰ ספר העיקרים,²¹ והר"ן,²² וכן שו"ת מהר"ם אלשאקר.²³ לשיטה זו יש קשיים רבים:

א) הגמרא במסכת מגילה, שהובאה לעיל, אומרת מ' וס' בנס היו עומדים. משמע שדברי ר' חסדא אלה מוסכמים על כולם שהרי הגמרא מקשה מהם על מימרא אחרת, ולא מתרצת שיש דעה שהלוחות נכתבו בכתב אחר.

ב) הייתכן שהכתב שחקק ה' בעצמו על הלוחות, נדחה על ידי ישראל מלשמש לדברים שבקדושה והפך לשמש בדברי חול בלבד, עד שקבעו שספר תורה שנכתב בכתב עברי אינו מטמא את הידיים?²⁴ (כי אינו קדוש)?!

ג) 'תימה גדול שיהיה הכתב הזה המאושר שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תילי תילים של הלכות יסודות התורה, כתב של בני אשור, ויהיו הלוחות מכתב עברי?!' (ריטב"א מגילה ב ע"ב)

ד) מה יענו בעלי שיטה זאת לרבי שמעון בן אלעזר שלומד מ'ווי העמודים' שהכתב לא נשתנה. והרי רק בכתב אשורי האות ו' דומה לוויים שהיו על עמודי המשכן?

על שלוש השאלות הראשונות ענו הראשונים: הריטב"א²⁵ אומר שאכן הלוחות בספר תורה שכתב משה היו באשורית ועל הכתב הזה אומרת הגמרא במגילה, שמ' וס' בנס היו עומדים. ומחמת קדושת הכתב לא השתמשו בו בני ישראל אפילו בספרי תורה שלהם. ומה שאמר מר עוקבא ש'תחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי', הכוונה לספרי התורה שהשתמשו בהם ישראל, אבל הכתב על הלוחות היה אשורי. וכאשר כתבה פס יד המלאך בהיכל בלשאצר 'בהדין כתבא' [אשורית] ראו בזה התעוררות מההשגחה העליונה להשתמש בספר תורה של כל אדם מישראל.²⁶ ועזרא לא שינה זאת, רק החזיר את הכתב

18. האות עי"ן בכתב דעין נראית כך: o בדמות איבר העין, שסגורה מכל צדדיה, ולכן החלק הפנימי עמד בנס ולא נפל, על אף שהחריטה על הלוחות הייתה מפולשת.

19. רבנו חננאל, סנהדרין כא ע"ב.

20. רשב"א, מגילה ג ע"א.

21. ספר העיקרים, מאמר ג פט"ז.

22. חידושי הר"ן, שם.

23. שו"ת מהר"ם אלשאקר, סי' עד.

24. משנה, ידיים פ"ד מ"ה.

25. ריטב"א, מגילה ב ע"ב ד"ה ורבי היה.

26. הרב ראובן מרגליות, מרגליות הים, סנהדרין כא ע"ב אות לח.

לקדמותו. כי הגמרא אמרה במסכת סנהדרין (כב ע"א): 'רבי אומר בתחילה בכתב זה [אשור] ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו [בעגל] נהפך להם לרועץ' (רש"י: 'לשון תרעץ אויב - ששכחוהו'. ב'תשובות הגאונים' עמ' נז גרס: 'נהפך להם לדעץ', וב'ערוך' ערך 'רעץ', הגרסה היא: 'נהפך להם לרעץ'). וכשבימי עזרא, ביטלו אנשי כנסת הגדולה את יצר עבודה זרה, פסקה זוהמת העגל, ושוב נעשו ישראל ראויים להשתמש בכתב זה. ומה שכתוב בירושלמי, שבלוחות עי"ן מעשה נסים [האות ע' שצורתה עיגול בכתב דעץ], זה נאמר בלוחות השניים, אחרי שחטאו בעגל, ולא היו ראויים לכתב האשורי, ורק הלוחות הראשונים נכתבו בכתב אשורי. גם הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תמב) סובר שעזרא החזיר את הכתב האשורי שבו ניתנה התורה:

כי עשרת הדיברות הכתובים על הלוחות היו בכתב אשורית ובזה אין חולק כלל. והיינו דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. וזה הכתב לא היו מכירין בו אלא מלאכי השרת. בזמן שקבל מרע"ה את הלוחות למדוהו האותיות וציוורן וסודותיהן. ומיד נתן את הלוחות בתוך הארון ולא יצאו משם ונגזז בימי ירמיהו הנביא, ולא ראה אותם אדם. ואפילו תימא שראו אותם בזמן מתן תורה, לא היו יכולין להסתכל בהן, כי המכתב מכתב אלוקים שאפי' בפני משה לא היו יכולין להסתכל... ומרוב קדושת הכתב לא ניתן רשות למשה, כשכתב י"ב ספרי תורות שיכתוב בכתב אשורי, וניתנה להם בכתב עברי שהיו משתמשים בו שם ועבר והנמשכים אחריהם... ועזרא שראוי שתינתן התורה על ידו שינה את הכתב והחזירו לאשורית. במשך הדורות לא השתמשו בכתב האשורי, ולכן לא ידעו לקרוא אותו, אלא רק גדולי החכמים היו בקיאים בקריאתו. ולכן רק דניאל ידע לקרוא את המילים 'מנא מנא תקל ופרסין' שנכתבו על הקיר במשתה בלשאצר²⁷ ע"י המלאך בכתב אשורי, ולפענח את הנאמר בהן. מה ששאלנו מווי העמודים (שאלה ד) אומר הרב כשר ב'תורה שלמה': 'יש לתרץ, שבכתב העברי העתיק, שהיה לפני רבי יוסי, הוּוּן דומים לוּוּן שבכתב האשורי, וגם צורתם כוּוּי המשכן:²⁸

3. האם הכתב השתנה?

מלבד דעת רשב"א בשם ר' אלעזר המודעי, האומר שהכתב לא השתנה, לדעת כולם הכתב שנכתבה בו התורה, השתנה: לדעת ר' יוסי, השתנה הכתב מכתב עברי לכתב אשורי על ידי עזרא, ולדברי רבי נשתנה מאשורי לעברי ועזרא החזירו לכתב האשורי המקורי. ועל זה ניבא זכריה (ט, יב) שהיה בימי שיבת ציון: 'שובו לבצרון אסירי התקוה, גם היום מגיד משנה אשיב לך', כביאור המהרש"א למילים 'מגיד משנה':²⁹ 'על שם הראוי להשתנות' וכוונת הנביא - שהכתב האשורי בו ניתנה תורה, שנהפך לכתב דעץ, גם אותו אשיב לך. על השאלה כיצד אפשר לשנות כתב, הרי הגמרא במגילה אומרת שאין נביא

27. דניאל ה, כה.

28. תורה שלמה, כרך כט קונטרס כתב התורה ואותיותיה פי"ב עמ' מח. ושם בעמ' נב לוח מס' 12 מראה את צורות המילים מכתובות בעברית עתיקה שהיו בזמן הבית השני, שבהן הווין שבכתב העברי דומין לווין שבכתב האשורי.

29. מהרש"א, חידושי אגדות סנהדרין כב ע"א ד"ה בכתב זה.

רשאי לשנות, לא רק את אותיות התורה אלא אפילו את מיקום האותיות, איזו אות באמצע מילה, ואיזו בסופה, שגם את זה אסור לשנות?³⁰ התשובה היא, כי יש פסוק מפורש 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' (דברים יז, יח), ודרשו מכאן 'כתב הראוי להשתנות', ועל זה סמך עזרא. הריטב"א עצמו (מגילה ב ע"ב ד"ה ותסברא) אומר תירוש נוסף:

דהא לא חשיב חידוש משום חילוף הכתב בכתב אחר, ואין חידוש אלא במניח הכתב כמו שהוא, אלא שמוסיף עליו אותיות.
מדבריו עולה, שבתוך הכתב אין לשנות אותיות, אבל את כל הכתב מותר לשנות.

ג. בין עזרא למשה רבנו

1. עזרא - ממשיכו של משה רבנו

עזרא סוגר את השלב האחרון במסירת התורה שבכתב מיום נתינתה כפי שנאמר במסכת אבות (פ"א מ"א): 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה'. ממנו מתחילה תקופה חדשה - התורה שבעל פה. חז"ל הקבילו בין השלב הראשון לשלב האחרון. בין משה רבנו המקבל ראשון את התורה מידי הקב"ה, לבין עזרא האחרון, לו נמסרה התורה שבכתב, כך אמרו בגמרא (סנהדרין כב ע"א):

תניא, רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה. במשה הוא אומר: ומשה עלה אל האלוקים (שמות יט, ג), בעזרא הוא אומר: הוא עזרא עלה מבבל (עזרא ז, ו). מה עלייה האמור כאן תורה - אף עלייה האמור להלן תורה.

בגמרא (סנהדרין יא ע"א):

ת"ר משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל, ואף על פי כן היו משתמשין בבת קול. פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריה ביריחו ונתנה עליהם בת קול מן השמים: יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבנו³¹ אלא שאין דורו זכאי לכך. נתנו חכמים את עיניהם בהלל הזקן. וכשמת, אמרו עליו: הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא [והיה ראוי לומר תלמידו של משה רבנו, כמו שהבת קול אמרה עליו? אלא, עזרא הוא ממשיכו של משה רבנו].

לפי מקורות אלו, עזרא מוערך כמי שניתנה תורה על ידו. וכמי שראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבנו. משה רבנו מתחיל את תקופת התורה שבכתב, ועזרא כראשון אנשי הכנסת הגדולה, מתחיל את תקופת הרחבת התורה שבעל פה. המשכיותו של משה רבנו מתבטאת במעשים הבאים:³²

30. לפי הרדב"ז שהובא לעיל, אין זה נחשב שינוי, אלא חזרת הכתב האשורי שבו ניתנה התורה, לקדמותו.

31. ואף על פי שאמרה תורה 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה' היינו בנבואה, וגם אין כמוהו בכל מעלותיו ומידותיו, אבל באחת מהן ייתכן להגיע למדרגתו, אם הדור זכאי (עקידת יצחק, וישב שער כח, הובא במרגליות הים, סנהדרין יא ע"א אות טז. ועיין גם בשמונה פרקים לרמב"ם סוף פ"ז שם מבחין הרמב"ם בין דמיון למשה רבנו [שייתכן], לבין השוואה [שלא תיתכן]).

32. פסקה זו, על עזרא כממשיכו של מרע"ה, היא תקציר ממאמר, שכתב הרב יהודה זולדן בספרו חגי

- (א) תקנת הקריאה בתורה (ירושלמי מגילה ד ע"א):
 משה התקין את ישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים
 ובחולו של מועד שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל. עזרא התקין
 לישראל שיהיו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת.
 (ב) עזרא מתרגם את התורה שבכתב (שם):
 מניין לתרגום? רבי זעורא בשם רב חננאל: ויקראו בספר תורת האלוקים מפורש
 ושום שכל ויבינו במקרא (נחמיה ח, ח). ויקראו בספר תורת האלוקים זה המקרא.
 מפורש זה תרגום. ושום שכל אלו הטעמים. ויבינו במקרא זה המסורת, ויש אומרים
 אלו ההכרעים, ויש אומרים אלו ראשי פסוקים.
 (ג) משה ועזרא מלמדים בישראל חוק ומשפט: משה מלמד תורה שבכתב, 'ללמד אתכם
 חוקים ומשפטים' (דברים ד, יד). עזרא מלמד חוקי התורה: 'וללמד בישראל חק ומשפט'
 (עזרא ז, י). אך עזרא גם דורש את התורה שבעל פה: 'כי עזרא הכין לבבו לדרש את תורת
 ה' (שם). דרישת התורה היא פירושה ותרגומה.
 (ד) עזרא מנקד את ספר התורה שכתב משה. כך מובא ב'פסקי התוספות' (מנחות ס' רלא):
 שכתב עזרא עשה התורה נקודה. אמר: אם יאמר משה למה ניקדת? אשיב: הלא
 לא מחקתי.
 (ה) שניהם נקראים סופרים. עזרא: 'הוא עזרא עלה מבבל, והוא סופר מהיר בתורת משה'
 (עזרא ז, ו) וכן, 'עזרא הכהן הסופר, סופר דברי מצוות ה' וחוקיו על ישראל' (עזרא ז, יא).
 ומשה רבנו: 'שמות נקראו לו למשה... הסופר - שהיה סופרן של ישראל' (ויקרא רבה
 א, ג).

2. מעמד 'הקהל' של עזרא - כ'מתן תורה' בימי משה רבנו

עזרא עושה בראש השנה בשנת השמיטה³³ מעין מעמד 'הקהל' כפי שעולה מדמיון
 המילים למצוות 'הקהל'³⁴ ובמשנה³⁵ וכך נאמר בספר נחמיה (ח, א-יב):
 ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע ביום
 אחד לחדש השביעי [הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך
 למען ישמעו ולמען ילמדו - דברים] ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים
 מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבנים ואזני כל העם אל ספר
 התורה [תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם - דברים]: ויעמוד עזרא
 הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר [עושין לו בימה של עץ בעזרה - סוטה]...
 ויקראו בספר בתורת האלוקים מפֶּךְש ושום שכל ויבינו במקרא.
 הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ו) מדמה את מצוות 'הקהל' למעמד הר סיני:

יהודה וישראל, עמ' 439-454. במאמרו מובאים הקשרים נוספים בין משה רבנו לעזרא הסופר.
³³ הרב יהודה זולדן, שמעתין, 117-118 תשנ"ד, עמ' 5-11. לפי חישוב מניין השנים, זה היה בתחילת השנה
 השביעית. זה מתאים לפירוש אבן עזרא לפסוק (דברים לא, י) 'מקץ שבע שנים במעד שנת השמיטה
 בחג הסכות', שפירש - 'מקץ שבע שנים' - בתחילת השנה.

³⁴ דברים לא, י-ג.

³⁵ משנה, סוטה פ"ז מ"ח.

וגרים שאינן מכירין, חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו בסיני... שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

מעמד 'הקהל' דומה למעמד 'מתן תורה' בסיני, שמכונה בתורה 'יום הקהל'³⁶ וכך המשיך עזרא את משה רבנו, שקיבל תורה מסיני. והגמרא שאומרת 'ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו' לא רק ראוי היה, אלא המעמד שעשה היה כעין נתינת תורה על ידו.

ד. המעלות שבשינוי הכתב ע"י עזרא

1. להיבדל מהכותים

הרד"ל בפירושו ל'פרקי דר' אליעזר'³⁷ מסביר, ששינוי הכתב נעשה ע"י עזרא, להבדילם מהכותים ומספרי תורה שלהם, שהיו נפוצים בא"י בזמן שהיו ישראל בגלות בבל. כששבו הגולים לארץ, חשש עזרא שיטעו ישראל אחרי ספריהם על כן שינה כתב התורה לאשורי, שלא היה ידוע לכותים והניח לכותים כתב עברי.³⁸ הרב כשר ב'תורה שלמה'³⁹ מביא ראיה לפירוש זה מלשון 'פרקי דרבי אליעזר', שבימי עזרא ונחמיה הכריזו חרם בפומבי גדול שלא יאכל אדם מישראל פת כותי. ואם הייתה תקנה גדולה כזאת שמימי עזרא ואילך אסור לכתוב ספרי תורה תפילין ומזוזות בכתב עברי, איך ייתכן שעל איסור פת כותים עשו פרסום גדול בנידוי ושמעתא, ועל איסור של כתב עברי שהוא תקנה גדולה הנוגעת לכלל ישראל לדורות עולם, לשנות דבר הנהוג ומקודש לישראל כאלף שנה ממשה ועד עזרא, לא הכריזו בפומבי? לפיכך הוא מפרש שמה שכתוב ב'פרקי דרבי אליעזר' 'שהיו מנדים את הכותים בסוד שם המפורש ובכתב הנכתב על הלוחות' - בארבע תיבות אחרונות אלו, רמזה התקנה של שינוי כתב התורה, שמעכשיו יכתבו רק בכתב אשורי, ולא בכתב עברי כדי להיבדל מן הכותים, בדומה לנידוי על אכילת פת כותי, שנעשה גם הוא במגמה של התבדלות. בזאת, הפך עזרא לממשיכו של משה רבנו אשר קיבל תורה מסיני כדי לתת אותה רק לעם ישראל:⁴⁰ 'מורשה קהלת יעקב'⁴¹ וכן: 'וזאת התורה אשר

36. דברים ט, י

37. רד"ל, על פרקי דרבי אליעזר פל"ח אות קנז. וכ"כ בספר מאור עינים, פ"ט, שכותב שמצא כן גם במקורות לא יהודיים שקדמו לזמנם של האמוראים מר זוטרא ומר עוקבא - מוסרי מסורה זו בגמרא: 'עזרא איזן ותיקן את כתבי הקודש לעמוד בפרץ שהיהודים לא יתערבו בשומרונים, ע"י שהחליף את האותיות לבני עמו'.

38. בסנהדרין כא ע"ב: 'ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיטות כתב עברית ולשון ארמי מאן הדיטות אמר רב חסדא: כותא'. רואים שהכותים כתבו רק בכתב עברי. ואכן, עד היום ספרי התורה של השומרונים (צאצאי הכותים) כתובים בכתב דעין.

39. תורה שלמה, כרך כט ח"א פ"ו עמ' כז, על פי פרקי דרבי אליעזר שם.

40. רמב"ם, הל' מלכים פ"ח ה": 'משה רבינו לא הנחיל התורה והמצות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות'.

41. דברים לג, ד.

שם משה לפני בני ישראל.⁴² כבר במתן תורה הצהיר הקב"ה, שעם ישראל הוא סגולת העמים: 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'.⁴³ וכך בפרקי אבות (פ"ג מ"ד):
חביבין ישראל, שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו.

2. שינוי הכתב - הפצת התורה לכל ישראל

ה'משך חכמה' (דברים לא, ט) מסביר את משמעות שינוי הכתב ע"י עזרא:
מצאנו בעזרא ששינה הכתב, והוא כי באמת יאות לפי משפטי התורה אשר התורה תהא מסורה ביד הכוהנים הלוויים והזקנים אשר יש בהם כל מכמני השלמות, והפרושים היושבים בירושלים... ומפני זה הייתה התורה כתובה בכתב עברי למען לא ילמד מי שאינו ראוי ויהיה כזורק אבן למרקוליס, ולא ירהב הנער בזקן לאמר גם אנכי הרואה ויודע סתרי החכמה כמוך. אמנם עזרא ראה בזמנו, לפי פיזור ישראל בעמים ונשכחו מאיתם עיקרי התורה ונסתם החזון ובטלו הרואים באספקלריא המאירה, יותר נאות לכותבה בלשון מובן לכל הרוצה לדעת, וחכמות בחוץ תרונה, ומוטב להגיע אל המטרה הנאותה להרחיב הדעת בארץ [כאשר באמת נתפשטה עד מאד התורה בזמן בית שני, כידוע] ולסבול ההיזק המגיע אשר כבר הגיע מזה בבית שני כידוע מתלמידים שלא שימשו כל צורכן (סוטה מז ע"ב), וזה שפט ברוח הקודש, רוח אלוקי אשר הופיע עליו ממרום, והפליגו חז"ל זה עד כי אמרו ראוי היה עזרא להינתן תורה על ידו כמו ע"י משה.

לכן 'ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו אלמלא קדמו משה', משום ששינוי הכתב גרם להפצת התורה בישראל. את דברי ה'משך חכמה' אפשר לדייק מן הגמרא בסנהדרין (כא ע"ב), שמשווה בין עזרא למשה רבנו בהוראת התורה:

במשה הוא אומר: ואותי ציווה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חוקים ומשפטים, בעזרא הוא אומר: 'כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשת וללמד בישראל חוק ומשפט.

שינוי הכתב מבחינה מסוימת מהווה נתינת תורה מחודשת, כי על ידו חזרה התורה להיות נלמדת ע"י כל ישראל.⁴⁴ בדומה למה שעשה רבנו הקדוש, כשכתב את התורה שבעל פה, ובכך גרם להפצת התורה ולשמירתה.⁴⁵ שינוי הכתב מהווה גם פרשנות לתורה שבכתב, ומכאן נסללת הדרך לפיתוח וללימוד התורה שבעל פה, לדרשנות ועמקות, לסברה ועיון, 'שאחד הטעמים הוא גם לקרב על ידי זה את דורו להבנת התורה ולימודה' (הרא"ה קוק, אגרות הראיה, ב עמ' רכו).

3. שינוי הכתב - הכנה לשמירת התורה בגלות

הרב קוק רואה בשינוי הכתב ממשה רבנו לעזרא, התאמה לתקופה של אישים אלו: הוא

42. דברים ד, מד.

43. שמות יט, ו.

44. הרב יואל עמיטל, 'כתב התורה והבנת התורה', המעין מח ניסן תשס"ח, עמ' 8-18.

45. בהרחבה כתבו על נושא זה: הרב כשר, תורה שלמה, כרך כט כתב התורה ואותיותיה, עמ' א-עד;

הרב שלמה גורן, 'הכתב בו ניתנה התורה', מחניים קו, בטאון הרבנות הצבאית, עמ' ז-יג.

מבחין בין ביאור לפירוש. הביאור הוא הבנת סתרי התורה וטעמיה והפירוש הוא ההבנה המצומצמת של הכתוב בתורה ובהלכה, ועיקרן הם הפרטים. ומכאן בהתאמה, מורי האומה הם הכוהנים והשופטים: כשהכוהן מעמיק ומורה על דרך הביאור, והשופט על דרך הפירוש. וזו מהות ההבדל בין תקופת משה לתקופת עזרא: משה מבאר את היסודות העמוקים של הכתב המלופף. ועזרא, שאין בימיו רוח גדולה לביאור שעלול להיות מסוכן, ובעיקר בגלות, מבצר את הפירוש המתאים והמדויק לכתב האשורי היציב. וכך כתב הרב קוק (עין איה, הקדמה):

אמנם בהיות סכנת הגלות נשקפת לעין עמנו. אז א"א היה עוד להיות הפרטים נחתכים עפ"י עיקרי יסוד התורה בסתרי טעמיה, כי אם אין שבט ומרכז בטוח עלול הדבר להיות מזה חלילה הפרת תורה... ע"כ התפשט ביותר דרך השופט, המובן של הוצאת הפרטים מהכלל ע"י ערכם של הפרטים עצמם, בדרך הפשוט של המידות שהתורה נדרשת בהם. ע"כ מימות משה ועד עזרא כ"ז שלא נשתנה הכתב, וכ"ז שלא הונח בטבע התורה ההכנה להגנה של גלות וטלטלה, היה מתגבר בתורה דרך הביאור... אמנם עזרא שכבר ראה ראשית לו להכין הגנה לתורה גם לימי הגלות הארוכה הבאה, הוא ראה כי ההרחקה הגדולה שעפ"י דרך הביאור, תוכל לבוא לפי מיעוט הלבבות של הדורות ודלדול האומה במניעת מרכזת וכוחותיה הרוחניים והגשמיים לידי הפרת התורה. ע"כ התחיל להנהיג ביותר את דרך הפירוש, מפורש ושום שכל לדון בכל דבר עפ"י פרטיו, ולדון את הפרטים אלו מאלו, מבלי צורך בהעמקה ביסודי כללי עמקי טעמי תורה.

סיכום

עזרא הסופר, ראשון אנשי הכנסת הגדולה, מלבד מקומו החשוב בתהליכי שיבת ציון בבית השני, הוא שייך למעבירי תורת משה שקיבלה בסיני והועברה ליהושע, לזקנים, ולנביאים שהם 'מסרוה לאנשי הכנסת הגדולה' (אבות פ"א מ"א). בדברים רבים הוא ממשיכו של משה רבנו, וחולל מהפכה דתית במעמדה של התורה שבעל פה על שלל התקנות והסייגים והפצת לימוד התורה שבע"פ - 'והעמידו תלמידים הרבה' (שם). הוא גם שינה את הכתב כפי שנאמר עליו בגמרא (סנהדרין כא ע"ב):

ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אלמלא קדמו משה... ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב.

שינוי הכתב על ידו, מכתב עברי לכתב אשורי, אינו פעולה טכנית, אלא ביטוי למעלתו של עזרא, ששווה לנתינת התורה על ידי משה רבנו בכך שגרם להפצת התורה בישראל, להיבדל מן הכותמים, וביותר הכין את העם לתקופת הגלות, שיוכל העם להמשיך לדבוק בתורה, בלימודה ובקיום מצוותיה, גם במצב של דלדול הכוחות.





הרב שמואל אריה ישמח

ט"ו בשבט - יסודותיו ומנהגיו

הקדמה

במאמר זה¹ נעמוד בקצרה על יסודותיו של ט"ו בשבט, ועל מנהגיו, תוך התמקדות בכמה נקודות שיש מי שטעו בהן. אהבת ארץ הקודש והמקדש, ארץ אשר עיני ה' אלוֹקֶיךָ בה, נטועה בלב כל יהודי. חכמי ישראל שבכל דור העירו ועוררו על כך, הלהיטו את הלבבות, והרחיבו בשבחי הארץ הטובה. אלא שאהבה מופלאה ויקרה זו קלקלה קצת את השורה אצל מעט תלמידי חכמים בדורנו, ולפיכך נשמטו מהם כמה מן הדברים שיובאו במאמר זה. ולואי שאדבק באהבת הארץ שבוערת בהם. נתייחס כאן לחמש טענות שהובאו בדברי החכמים האלו: (א) מנהג אכילת הפירות בט"ו בשבט נוהג דווקא בפירות שגדלו בארץ ישראל. לכן, מי שהשתדל וקנה מפירות הארץ הקדושה וראה פירות נוספים שגדלו בחו"ל, אין טעם שירכשם עבור ט"ו בשבט. (ב) היהודים שהתגוררו בחו"ל נהגו לאכול בט"ו בשבט פירות יבשים, משום שבט"ו בשבט נהגו לאכול דווקא מפירות א"י, ואי אפשר היה להביא פירות טריים מהארץ לארצות הרחוקות. (ג) מנהג אכילת הפירות נוסד בצפת ע"י האר"י הקדוש. (ד) מנהג עריכת סדר ט"ו בשבט, הכולל קריאת פסוקים מהתנ"ך ומזהו"ק וכו', נוסד אף הוא על פי דברי האר"י הקדוש. (ה) החגיגות ביום זה מיוסדות על מסורת אשכנזית עתיקה ששימרה את מנהג א"י הקדום.

כפי שנראה במאמר זה, המקורות שבידינו מעלים אחרת: מנהג אכילת הפירות נהג בפירות שגדלו בחו"ל. אכילת פירות יבשים מא"י נהגה ככל הנראה רק בדור הקודם, ורק בחלק מהמקומות, ויש כמה טעמים לדבר. מנהג אכילת הפירות אינו קשור לאר"י הקדוש, וכך גם מנהג עריכת סדר ט"ו בשבט. הראיות שהובאו לכך שהחגיגות בט"ו בשבט מיוסדות על מנהג א"י הקדום אינן ראיות, ויש כמה קשיים בתיאוריה זו. בספרנו עסקנו בהרחבה בנושאים נוספים: (א) היכן ומתי החל מנהג אכילת הפירות בט"ו בשבט. (ב) האם המנהג הוא לאוכלם בליל ט"ו בשבט, או ביום. (ג) מי חיבר את הספר חמדת ימים, והאם לפי זה ראוי לקרוא בט"ו בשבט את קונטרס 'פרי עץ הדור'. (ד) הסדרים השונים שהובאו ליום זה. (ה) הפירות הנאכלים ביום זה לפי המקובלים. (ו) האם בט"ו בשבט עברה רוב התקופה? הבאנו שיטת ראשונים מחודשת, שלא נזכרה בספרי המלקטים. (ז) הטעמים השונים שניתנו לחגיגת יום ט"ו בשבט, ולאכילת הפירות. (ח) קדושת פירות א"י - היכן היא נזכרת לראשונה? האם הדבר מוסכם? האם היא קיימת בכל מצב? האם יש לכך נפקא מינה להלכה? האם פרי שגדל בארץ ישראל קודם עדיף בברכה על פרי שגדל בחו"ל? בתוך הדברים ביררנו האם יש עדיפות לפרי שיש בו קדושת שביעית. (ט) אדם

1. מאמר זה הוא תמצות של כמה מפרקי ספרנו 'אשי ישראל ט"ו בשבט' העומד להתפרסם בקרוב בעז"ה, ושם נתבארו הדברים באריכות. ניתן לפנות אלי (SHMUEL6520@GMAIL.COM) ולקבל בל"ד מהדורה דיגיטלית של הספר.



שרכש שני פירות חדשים - האם יברך 'שהחיינו' על שניהם יחד, או יברך על כל פרי בנפרד. (י) תולדות בעל התיקון יששכר וספרו, ותולדות מחזור הגדול ומחזור מעגלי צדק.

א. יסודות היום

1. המשמעות ההלכתית של ראש השנה לאילן

ראש השנה לאילן הוא בט"ו בשבט.² הגמרא מבארת שהוא משום שבט"ו בשבט יצאו רוב גשמי שנה³ ועלה השרף באילנות והפירות התחילו לחנוט.⁴ בירושלמי⁵ מובאת דעה נוספת, לפיה אז כלתה לחלוחית הפרי מגשמי השנה שעברה, ומכאן ואילך הוא גדל מגשמי שנה זו. הגמרא מציינת שבט"ו בשבט חל ראש השנה לאילנות למרות שעדיין 'רוב תקופה מבחין',⁶ כלומר ש'תקופת טבת' לא חלפה ועדיין קר. במקום אחר הראינו שיטת שיטת ראשונים מחודשת לפיה מדובר בגמרא על א' בשבט אבל בט"ו בשבט כבר עברה רוב תקופת טבת.⁷ כמה השלכות מעשיות יש לתאריך זה, לגבי תרומות ומעשרות, ביכורים, ועוד. לא נאריך בזה כאן, משום שהדברים סוכמו בכמה מקומות, כגון בספר ה'מועדים בהלכה' לרב זצ"ל. כך נאמר במשנה (ראש השנה פ"א מ"א):

ארבעה ראשי שנים הם... באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה... באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות ולנטיעה ולירקות... בשבט ראש השנה לאילן... בחמישה עשר בו.

במעשר בהמה אין לעשר מהבהמות שנולדו בשנה זו על אלו שנולדו בשנה אחרת, ובמעשרות מהצומח אין לעשר מהירקות שנלקטו בשנה זו על הירקות שנלקטו בשנה אחרת, ולא מהפירות שחנטו בשנה זו על אלו שחנטו בשנה אחרת, שנאמר 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה' (דברים יד, כב).⁸ התאריך בו מתחילה השנה החדשה לגבי הבהמות הוא אחד באלול, לגבי הירקות הוא אחד בתשרי, ולגבי הפירות הוא ט"ו בשבט. מכך נראה שט"ו בשבט הוא תאריך הלכתי, ולא יום שמחה, כפי שאחד באלול איננו יום חגיגי ולא טועמים בו בשר בהמות וכדו'. גם מצד הסברה אין שמחה ביום זה, שהרי כל המועדים קשורים לאירועים שהתרחשו - בפסח יצאנו ממצרים, בפורים ניצלנו מגזירת המן, וכן הלאה - אך בט"ו בשבט לא התרחש שום אירוע, וכל עניינו קשור לאילנות, ולא לבני האדם.

2. יום דין

היום שבו נידונים על פירות האילן הוא חג השבועות.⁹ אם כן, ט"ו בשבט אינו יום הדין של האילנות, וכפי שכתבו כמה אחרונים.¹⁰ בגניזה הקהירית נמצאו שני פיוטים לט"ו

2. משנה ראש השנה פ"א מ"א.

3. ראש השנה יד ע"א.

4. רש"י שם.

5. ירושלמי, ראש השנה פ"א ה"ב.

6. ראש השנה יד ע"א.

7. שיטת ר"י מלוגיל והמאירי, כפי שביארנו באורך בספרנו, אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"א.

8. מדרש ספרי, הובא בפירוש רע"ב על המשנה.

9. משנה, ראש השנה פ"א מ"ב.

בשבט, של פייטן כנראה מסוף תקופת הגאונים, ובהם תפילה לברכה בפירות. יש חוקרים שרצו להסיק מכך שט"ו בשבט נחשב ליום הדין על הפירות, לפחות במקומו וזמנו של אותו פייטן. אולם, יש שפקפקו בראיה זו.¹¹

3. תענית ותחנון

כאמור לעיל, לכאורה אין סיבה לחגוג יום זה, ואכן במשנה ובגמרא לא מצאנו מקור לשמחה ביום זה, וכך גם בגאונים ובראשונים, ברמב"ם וב'טור'. ב'מגילת תענית' נזכרים הימים בהם אסור להספיד או להתענות, וט"ו בשבט אינו מוזכר ביניהם, וכעין זה גם במשנה, בגמרא ובראשונים.¹² בפרק הבא נראה כי הריצב"א הוא הראשון שחדש שיש איסור להתענות ביום זה, עי"ש. בערך בשנת ה' אלפים התפתחו חילוקי מנהגים אצל האשכנזים באשכנז, אוסטריה וצרפת לגבי תחנון בשחרית של ט"ו בשבט.¹³ ברבות הימים התקבל המנהג לא לומר.¹⁴ נראה שמאז שה'שלחן ערוך' כתב שלא לומר תחנון, התקבל מנהג זה ברוב ככל העדות והקהילות. הרי לנו שבמהלך הדורות נתחדשה חגיגות ביום זה, והמעין בספרים ימצא טעמים רבים שניתנו לחגיגות זו.¹⁵

ב. האם החגיגות מיוסדת על מנהג א"י העתיק

בשו"ת 'רבנו גרשם מאור הגולה',¹⁶ מובא שאסור להתענות בט"ו בשבט, שהרי במשנה נאמר 'ארבעה ראשי שנים הם', ולכן יש לדמות את ארבעת ראשי השנים זה לזה, וכשם שבשלושת ראשי השנים האחרים אין להתענות, כך הדין גם בט"ו בשבט. וכן פסק ה'שלחן ערוך'.¹⁷ לכאורה הגזרה שווה שעשה רבנו גרשום קשה, שהרי בשניים מתוך שלושת ראשי השנים האחרים יש צום, לפחות לפי דעות מסוימות. בדברי גאונים וראשונים - בה"ג, רב עמרם גאון, מחזור ויטרי, ועוד¹⁸ מובאת רשימה של ימים ש'ראוי להתענות בהם'. בא' בניסן, יש להתענות משום שמתו בו בני אהרון. כך הדבר גם לגבי א' בתשרי, שהרי יש מחלוקת גדולה וקדומה בין הגאונים והראשונים האם טוב וראוי לצום בו, או שאסור לצום בו.¹⁹ המפרשים העלו קושיות נוספות על דברי רבנו גרשום. הקושיה הנ"ל הביאה את החוקר א' יערי להשערה לפיה לחכמי אשכנז הייתה מסורת שיש לחגוג בט"ו בשבט. אמנם ההשוואה

10. הגרא"ח נאה, שנות חיים, סי' לא אות א הערה א, ועוד אחרונים, וראה חזון עובדיה, ט"ו בשבט סי' א הערה ב.

11. ראה הרב אברהם קוסמן, קולמוס, גיליון 108, עמ' 11.

12. משנה, תענית פ"ב מ"י, וכן ירושלמי, תענית פ"ב סוף הי"ב, והראשונים ציטטו אותם (הובאו בקובץ שיטות קמאי תענית טו ע"ב), והעיר על כך בשו"ת בית דוד, או"ח סי' שנ.

13. ספר המנהגים לרבינו אברהם חידליק (מהד' מ"י, תשס"ו), עמ' ריח; סדר טרויש (מהד' תרס"ה), פ"ג עמ' 7, ועוד.

14. ראה בספרנו, אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ו.

15. נאספו בספרנו, אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ה.

16. שו"ת רבנו גרשם מאור הגולה, סי' יד.

17. שו"ע, או"ח סי' תקעב סעי' ג.

18. בה"ג, סי' יח הל' ת"ב (מהד' מק"נ תשל"ב), עמ' 397; סדר ר"ע גאון (סדר תענית); מחזור ויטרי, סי' רעא (מהד' גולדשמידט) הל' תענית א, ועוד.

19. ראה לדוגמה במרדכי, ראש השנה פ"א, ריש סי' תשח.



שעושה רבנו גרשום קשה, אולם הסיבה שפסק רבנו גרשום שלא להתענות בט"ו בשבט היא המסורת, והגזרה שווה בין ארבעת ראשי השנים היא 'אסמכתא' בלבד. אולם, כמדומה שהשערתו של יערי נתקלת בשני קשיים: (א) השערתו של יערי מתבססת על ההנחה שתשובה זו נכתבה ע"י רבנו גרשום. רבנו גרשום היה ראש ישיבת מגנצא, וגדול הדור באשכנז, נפטר בשנת ד'תשפ"ח והיה מראשוני חכמי אשכנז. לפיכך היה מקום להניח שהוא העביר מסורת קדומה של חכמי אשכנז. אולם, כמה ראשונים מביאים שתשובה זו נכתבה ע"י הריצב"א, וכך הדבר ברור אחר העיון בכתבי היד.²⁰ הריצב"א שימש כראש ישיבת דנפיר בצרפת, והיה תלמידו של ר"י הזקן. הוא נפטר בשנת ד'תתק"ע במקומו שבצרפת. להבנתי הדלה קשה לומר שבתקופה זו הופיעה לפתע מסורת אשכנזית עתיקה. (ב) ראינו לעיל שאצל האשכנזים באשכנז, אוסטריה וצרפת, בערך בשנת ה' אלפים, התפתחו חילוקי מנהגים האם אומרים תחנון בשחרית. מכך נראה להסיק שהחגיגות ביום זה לא הייתה מוסכמת, ונראה לפיכך שהיא לא עברה ב'מסורת קדומה' אצל חכמי אשכנז. את הקושיה שגרמה ליערי להציע את השערתו ניתן לפתור בכמה דרכים, מבלי להניח שיש כאן מסורת אשכנזית עתיקה. לדוגמה: הגאונים והראשונים נחלקו האם מותר וראוי לצום בא' בתשרי, ואפשר שהריצב"א, שאסר לצום בט"ו בשבט, אכן סובר שאסור לצום בא' בתשרי. כך אפשר לומר גם לגבי הצום בא' בניסן, שהרי גם כאן יש מהראשונים שהתנגדו לתענית הצדיקים ביום זה, משום שאסור לצום בראש חודש.²¹ הריצב"א, ואולי גם אלו שהביאו את דבריו, סברו כנראה כשיטה זו האוסרת לצום בא' בניסן.

ג. יסודות מנהג אכילת הפירות

בספר 'תיקון יששכר'²² לרבי יששכר בן שוסאן, שנדפס ע"י המחבר בשנת ה'של"ט, הובא ש'האשכנזים נוהגים להרבות בו במיני פירות אילנות לכבוד שמו של היום'. דבריו אלו הובאו בכמה אחרונים. במהדורה הראשונה של הספר, אותה הדפיס המחבר בשנת שכ"ד, לא נזכר מאומה בנושא זה. מכאן ראינו, לכאורה, שהמנהג נוסד בין השנים שכ"ד-של"ט, בעיר צפת בה התגורר המחבר, דהיינו בתקופה בה פעל בצפת האר"י הקדוש. מכאן קרובה הדרך להצעה לפיה המנהג של האשכנזים בצפת נוסד על פי האר"י הקדוש - רבי יצחק אשכנזי. אולם, הצעה זו אינה נכונה, מכמה סיבות, ובין היתר משום שמנהג אכילת הפירות נזכר בספר שקדם ל'תיקון יששכר'. 'מחזור הגדול' נדפס בשנת שי"ב לערך, ע"י הגאון ר' בנימין בן רבי מאיר הלוי, המכונה 'רבי בנימין אשכנזי', שהיה באותם הימים רבה של קהילת האשכנזים בסלונקי. יש יסוד מוצק לטענה שהקטע במחזור העוסק בט"ו בשבט, בו הובא מנהג אכילת הפירות, נדפס כבר בשנת ש"ה.²³ לשונו שם היא כך: ולפי שיום זה הוא ראש השנה לאילנות הוא מנהג לקנות כל אחד בביתו ביום זה מעט מכל פרי ופרי שימצא אז.²⁴

20. כך הראה פרופ' שמחה עמנואל, תרביץ, שנה נז חוברת ד, עמ' 568.

21. ראה לדוגמה בשבולי הלקט, סי' רעח, ובתניא רבתי, ענין תעניות סי' סב.

22. ובשמו הנוסף 'עבור שנים'.

23. כמבואר באריכות בספרנו, אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ט.

24. מחזור הגדול, דף כח, עמ' 43 במהד' שבתוכנת אוצרות התורה.

דבריו נדפסו שוב בשנים שי"ז-ש"כ, במהדורה המכונה 'מחזור מעגלי צדק'.²⁵ בשני מקורות אלו מובא באופן כללי שכך המנהג, ומכאן שאין מדובר במנהג חדש, אלא במנהג שנולד לכל המאוחר בשנת ר"ס לערך. האר"י הקדוש נולד בשנת רצ"ד,²⁶ ורק בשנת ה'ש"ל עלה לצפת והחל להפיץ את תורתו. הרי שמנהג אכילת הפירות נולד עשרות שנים לפני לידת האר"י. מכמה מקורות ברור שאין למנהג זה יסוד בדברי האר"י: המנהג אינו נזכר בדברי מהר"ח, תלמידו הגדול של האר"י, וגם לא בכתבי שאר תלמידי האר"י, וגם לא בכתבי מסדרי ועורכי כתבי האר"י, הר"ש ויטאל, הר"י צמח מהר"מ פאפרש, רבי אברהם אזולאי, ושאר גדולי המקובלים. ב'סדר היום', שם נזכרים רבים ממנהגי צפת בתקופת האר"י, לא נזכר מאומה על ט"ו בשבט. גם ב'מנהגי צפת' שכתב רבי אברהם הלוי, שהיה מתלמידי האר"י לא נזכר מאומה על ט"ו בשבט. כך גם ב'מנהגי ארץ ישראל' לר"א גלאנטי, תלמיד הרמ"ק. הרי שמנהג זה לא נהג בצפת בימי האר"י וגוריו. המקור היחיד בו נזכר האר"י בקשר למנהגי ט"ו בשבט הוא בדברי מהר"ם חאגיז²⁷, אולם על פי כל הנ"ל, ומסיבות נוספות, נראה שכוונת מהר"ם חאגיז היא רק לומר שחלוקת הפירות שהוא מביא - שלושים פירות המחולקים לשלושה חלקים - יסודה בדברי האר"י. מכיוון שהסקנו שמנהג אכילת הפירות נוסד אצל האשכנזים בחו"ל, עוד לפני לידת האר"י, אם כן עלינו להבין מדוע מנהג זה נזכר רק במהדורה השנייה של ה'תיקון יששכר'. המעיין במהדורה הראשונה ימצא תשובה ברורה לדבר, שהרי לא רק עניין אכילת הפירות נעדר שם, אלא גם כל ענין ט"ו בשבט, וכך גם כל ענייני פסח שני וט"ו באב. נעיר עוד כי בעל ה'תיקון יששכר' אמנם התגורר בצפת, אך נסע והסתובב בארצות רבות. לפיכך יש מקום לטעון שמנהג האשכנזים הנזכר בדבריו כלל אינו מכוון לאשכנזים תושבי צפת, אלא לאשכנזים שהתגוררו ביוון וטורקיה, שם לפי השערתנו נולד המנהג.²⁸ בכל אופן, ברור שדבריו אודות 'האשכנזים' אינם מכוונים לרבי יצחק אשכנזי, שהרי האר"י מעולם לא נזכר ב'תיקון יששכר', ובנוסף 'האשכנזים' נזכרים במקומות נוספים בספר, ובהם מדובר על עדת האשכנזים.

ד. אכילת פירות ארץ ישראל ופירות יבשים

מאז ומעולם הכירו ישראל במעלתה של הארץ הקדושה, ובגלות חיבה זו התעצמה עוד יותר. ברור מעתה שבמשך שנות הגלות הארוכות רצה כל יהודי לזכות לטעום מפירות הארץ הקדושה. באכילתם גם זכה למעלות המיוחדות שיש בפירות אלו, עליהם הרחבנו במאמרנו הקודם.²⁹ משום כך התאמץ כל יהודי לרכוש מפירות ארץ ישראל, ובוודאי שכך נהגו ביום ט"ו בשבט. מתוך כך, יש ממחברי זמננו שפשוט היה להם כי יסוד המנהג בט"ו בשבט היה לאכול פירות שגדלו בארץ דווקא. יש מביניהם שהוסיפו וטענו שיהודי חו"ל אכלו בט"ו בשבט פירות יבשים משום שהקפידו לאכול אך ורק מפירות ארץ ישראל, ואלו יכלו

25. מחזור מעגלי צדק, כח ע"א (מהד' ירושלים תש"ס), סי' נח.

26. שרשי מנהג אשכנז, ח"ה, עמ' 246, ע"פ כמה מקורות.

27. הובאו בסוף ספר ברכת אליהו, לר' אליהו אב"ד אוליינאב, נדפס בשנת תפ"ח, עמ' נה.

28. ראה אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ב, סעיף 16.

29. אמונת עתיד, גיליון 142, נדפס באשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ג-פ"טו.



להשתמר ולהגיע עד לחו"ל רק באופן כזה. משיטה זו עולה שאדם שנמצא בט"ו בשבט במקום בו לא ניתן להשיג מפירות א"י אין טעם שירכוש פירות מחו"ל. כך גם אדם שרכש פירות רבים מפירות א"י, אין טעם שיוסיף וירכוש סוגים נוספים של פירות שגדלים רק בחו"ל. אולם, נראה כי הדברים אינם נכונים, ושלוש ראיות לדבר:

א) בפרק הקודם ראינו שמנהג אכילת הפירות נוסד אצל האשכנזים בחו"ל, בערך בשנת ר"ס. ברור למדי כי באותה התקופה לא ניתן היה להשיג בחו"ל פירות שגדלו בא"י, ולכן המנהג התקיים בפירות שגדלו בחו"ל.

ב) אילו המנהג היה דווקא בפירות א"י, היה הדבר מפורש בספרים הרבים שהביאו את המנהג, מאז ה'מחזור הגדול' ו'תיקון יששכר' ועד ימינו.

ג) בספרי מנהגי קהילות מהדור הקודם עולה כי הם אכלו פירות שגדלו בחו"ל.

הראיה שהובאה מן המנהג לאכול פירות יבשים דווקא, אינה ראייה: ראשית, לא הצלחתי למצוא מידע בדוק האם הדבר נהג בכל המקומות, או שמא רק באזורים מסוימים, וגם לא ברור לי ממתי החל נוהג זה. בתיאורי ט"ו בשבט מקהילות שונות הדבר כמעט שלא מוזכר. שנית, הטעם לנוהג זה אינו ברור: יש שהציעו, מבלי להביא ראיות, שבארצות בהן שרר חורף בט"ו בשבט קשה היה להשיג פירות טריים בתקופה זו, ולכן היהודים אכלו פירות יבשים, מפירות חו"ל.³⁰ ניתן גם להציע תאוריות אחרות, כגון שאכילת הפירות היבשים החלה בגלל סיבות בריאותיות.³¹ אם כן, נראה למסקנה שמנהג אכילת הפירות התקיים בפירות שגדלו בחו"ל. אמנם חלק מהטעמים שניתנו למנהג, מתאימים דווקא לפירות שגדלו בא"י, אך טעמים רבים אחרים למנהג מתאימים גם לפירות חו"ל.³²

למעשה, נראה כי בימינו, כאשר פירות א"י מצויים, ראוי לכל אדם להקפיד לרכוש בכל השנה מפירות א"י, ובוודאי בט"ו בשבט. נראה שכך גם היה המנהג הנפוץ במאה השנים האחרונות במקומות רבים. עם זאת, כאשר רואים בחנות סוג פרי נוסף שאינו גדל בא"י, נראה שטוב לקנות גם אותו לט"ו בשבט,³³ שהרי רבים כתבו שהמנהג הוא לרכוש 'כל' פרי שנמצא בשווקים.³⁴ יש מקום גם למנהגם של אלו שנמנעים מכך, מתוך חיבת הארץ, וכדי לגרום לכך שבשנים הבאות יגדלו בא"י את אותם סוגי פירות. אלו ואלו כוונתם לשם שמיים.

ה. יסודות מנהג עריכת סדר ט"ו בשבט

סביב מנהג אכילת הפירות בט"ו בשבט, התפתח מנהג רחב יותר - 'סדר' לט"ו בשבט, הכולל שתיית כוסות יין, אמירת פסוקים משניות ומאמרי זוהר, וכו'. סדר זה נזכר לראשונה בספר 'חמדת ימים', שהביא בתוך דבריו את עניין שלושים הפירות שהוזכר

30. הרב יהודה הלוי עמיחי, אמונת עתיך, גיליון 94, עמ' 55, ועוד.

31. ראה רמב"ם, הל' דעות פ"ד הי"א, ובספרו הנהגת הבריות, השער הראשון (מהד' מה"ק תשי"ז), עמ' 42-40.

32. ראה לדוגמה את הטעם שהובא בתיקון יששכר, ובחמדת ימים. מעל חמישה עשר טעמים הובאו בספרנו אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ה.

33. כך אכן כתבו בספר מפרי הארץ הטובה (מכון התורה והארץ), עמ' 9, וכע"ז שם עמ' 43, וע"ש עמ' 15, ובעוד ספרים.

34. כך במחזור הגדול (שהוא המקור הקדום ביותר לאכילת הפירות), ובספרים נוספים, ואכמ"ל.

בשם מהרח"ו (בלי קשר לט"ו בשבט): עשרה שקליפתם לא נאכלת והם ב'עשייה', עשרה שהגרעין לא נאכל והם ב'יצירה', ועשרה שבהם הכול נאכל והם ב'בריאה'.³⁵ דברי ה'חמדת ימים' נדפסו בקונטרס הנקרא 'פרי עץ הדר', מתוכו קוראים רבים מהספרדים במהלך סדר ט"ו בשבט. ה'חמדת ימים' (ט"ו בשבט פ"ג) כותב מפורשות שהדברים אינם נובעים מדברי האר"י:

ומנהג טוב להולכים בתמים להרבות בפירות בעצם היום הזה, ולומר שירות ותשבחות עליהן, כאשר הנהגתי לכל החברים אשר עמדי. ואם כי בדברי כתבי הרב זלה"ה [האר"י] לא נמצא מנהג זה, מכל מקום לדעתי תיקון נפלא הוא בנגלה ובנסתר.

ישנו ויכוח גדול ועתיק יומין האם מחברו של ה'חמדת ימים' היה צדיק או רשע, ואכמ"ל בזה.³⁶ אלו שסברו שמדובר ברשע נמנעו משימוש בספר, וכן משימוש ב'פרי עץ הדר', ויש מהם שתיקנו סדרים אחרים לט"ו בשבט. גם אם נקבל שמחבר הספר 'חמדת ימים' הוא המקובל ר' בנימין הלוי, אין כאן מסורת מהאריז"ל, שהרי ר' בנימין לא היה מגורי האר"י אלא היה תלמיד של תלמיד של מהרח"ו, וכנראה חיבר את הספר כמאה שנים אחרי פטירת האר"י הקדוש.

סיכום

- א. מנהג אכילת הפירות אינו קשור לאר"י הקדוש, וכך גם מנהג סדר ט"ו בשבט.
- ב. ראוי לקנות דווקא מפירות ארץ ישראל, בכל השנה כולה, ובוודאי בט"ו בשבט, מכמה וכמה טעמים. מכל מקום, מי שיכול להשיג פרי שגדל בחו"ל, ואין פרי כזה שגדל בא"י - טוב לקנות את אותו פרי לכבוד ט"ו בשבט, שהרי מנהג אכילת הפירות נהג ברוב השנים בפירות חו"ל.
- ג. יש כמה אפשרויות להסביר מדוע היו מקומות בחו"ל שבהם אכלו פירות יבשים. לא ברור מתי והיכן נהגו לאכול דווקא פירות יבשים. בכל מקרה, בימינו בוודאי אין עניין לאכול דווקא פירות יבשים.
- ד. ישנה תאוריה לפיה החגיגות בט"ו בשבט נוסדה באשכנז על בסיס מסורת אשכנזית עתיקה ששורשה במנהג הקדום בארץ ישראל. אולם יש כמה קושיות על תאוריה זו.
- ה. כאמור, בספרנו 'אשי ישראל ט"ו בשבט' נתבארו באריכות כל הדברים הללו, ועוד רבים אחרים, וכאן הובאה רק תמצית הדברים.



35. בספר אשי ישראל ט"ו בשבט, פ"ז הארכנו על זיהוי שלושים הפירות, ובמנהגים אחרים על זהות הפירות וכמותם.

36. ראה לדוגמה: הרב יחיאל גולדהבר, במאמרו שנדפס בספר זכרון לפרופ' מאיר בניהו, ח"ב, עמ' 873; הרב אריאל אפרים אהרונוב, במאמרו שנדפס בקובץ עץ חיים באבוב, חוברת טו, עמ' שמט; הרב דוד קוסובסקי-שחור, בהקדמתו לחמדת ימים מהד' ב"ב תשע"א.

תשובות קצרות



1. הפריש ושכח לברך על תרומות ומעשרות / הרב נתנאל אוירבך

שאלה | אדם הפריש תרומות ומעשרות ושכח לברך, האם הוא יכול להישאל על ההפרשה כדי לזכות שוב בברכה?

תשובה | שאלה זו נשאל הרב יצחק יעקב וייס (שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קיח):
מי שהפריש תרומות ומעשרות ושכח לברך, אם נכון להישאל על ההפרשה ויחזור להיות טבל, ויפריש שנית בברכה, ונמצא מתקן את אשר שיחת?
ונשאלו על זה שני זקני הדור, הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי שליט"א, ואמר דאין להישאל והוי בכלל גרם ברכה שאינה צריכה. והגאון רבי אליעזר מנחם מן שך שליט"א אמר דלכאורה דשפיר דמי להישאל ואין כאן בית מיחוש.
הרב וייס צידד בדעת הרב קנייבסקי שאין להישאל על ההפרשה רק כדי לזכות בברכה, שהרי אף במקום בו מותר להישאל, הסכימו הפוסקים שאין לברך על ההפרשה השנייה, אם כן כאן בכל מקרה לא יוכל לברך על ההפרשה השנייה ולא יוכל לתקן את היעדר הברכה. בשו"ת 'שבט הלוי' הוסיף, שברכות אינן מעכבות וכן לדעת הט"ז² מותר להישאל רק כשיש פתח וחרטה על גוף ההפרשה ולא מצד גורם צדדי.
לפיכך, אדם שהפריש תרומות ומעשרות ושכח לברך, אינו רשאי להישאל על ההפרשה כדי לזכות בברכה.³

2. אופן הפרשת חלה ע"י עובדת זרה / הרב נתנאל אוירבך

שאלה | אישה מבוגרת המסתייעת בעובדת זרה, אפתה חלות לכבוד שבת ואמרה לעובדת הזרה להפריש חלה מן העיסה. האם ההפרשה חלה?

תשובה | במשנה (תרומות פ"א מ"א) נאמר: 'עובד כוכבים שתתן את של ישראל אפילו ברשות, אין תרומתו תרומה'. הטעם שאינו יכול להפריש הוא מפני שגוי אינו נעשה שליח להפרשת תרומות ומעשרות וחלה, כפי שדרשו בגמרא (קידושין מא ע"ב): 'מה אתם בני ברית, אף שלוחכם בני ברית', וכן נפסק להלכה ברמב"ם (הל' תרומות פ"ד ה"א):

1. שו"ת שבט הלוי, ח"י סי' קצד.

2. ט"ז, יו"ד סי' שכג ס"ק ב.

3. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב הט"ז ציון ההלכה ס"ק תלב.

עושה אדם שליח להפריש לו תרומות ומעשרות, שנאמר כן תרימו גם אתם לרבות שלוחכם. ואין עושין שליח עכו"ם, שנאמר גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית.

והמשיך הרמב"ם (שם ה"ב): 'חמשה לא יתרמו ואם תרמו אין תרומתן תרומה... והעכו"ם שתרם את של ישראל ואפילו ברשותו'. אמנם, ה'מחנה אפרים'⁴ הבחין בין דין שליחות, שאין שליחות לגוי, לבין דין פועל שידו כיד בעל-הבית שמועילה פעולתו שלא מטעם שליחות, ולדבריו נראה שגם פועל גוי יכול להפריש עבור בעל-הבית ואין צורך בדיני שליחות.⁵ אך רבו הם החולקים על דבריו, וסברו שגם לפועל גוי אין שליחות ולדבריהם דין 'יד פועל כיד בעל-הבית' יאמר רק בקניינים ולא במצוות.⁶

אם כן, הפרשת חלה ע"י עובדת זרה אינה הפרשה כלל, ויש לחזור ולהפריש בברכה. אך מכל מקום כתב הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו ה"י): 'עכו"ם שהפריש חלה... אינה חלה, אלא מודיעין אותו שאינו צריך ותאכל לזר'. יש להודיע לגוי שהפרשתו אינה כלום, כדי 'שלא יחשוב העובד כוכבים שהזר אוכל חלה' כאשר לאחר מכן היהודי מפריש שוב.⁷

אולם, אם האישה המבוגרת מתקשה להפריש בעצמה, היא יכולה לומר לעובדת הזרה שתיטול חתיכה מן העיסה, והיא-האישה המבוגרת תברך ותאמר את נוסח הפרשת חלה. ההבדל בין שתי האפשרויות הללו נובע מכך שהפרשת חלה הינה מעשה שיש בו 'חלות', בהחלת שם תרומה ותיקון העיסה, 'חלות' שהגוי מופקע ממנה. אך עצם נטילת החלה מן העיסה ללא החלת דין מתאפשרת גם לגוי, כפי שקבע ה'מחנה אפרים' (הל' שלוחין ושותפין סי' יא, בביאורו השני) שיכול יהודי לברך על מעקה שהתקין גוי בביתו וזו לשונו: ואע"פ שהגוי עשהו ואין שליחות לגוי, היינו דווקא במידי דבעי שליחות כגון תרומה וכיוצא, אבל במידי דלא בעי שליחות ובלאו הכי יכול חברו לעשותו ומה שעשה עשוי כגון נדון דידן דאי תיקן מעקה של חברו שלא מדעתו הרי זה שפיר כי נמי עשהו גוי חשיב כאילו עשהו ישראל.

מבואר שבמצוות 'תוצאה', שאין בהן שינוי דיני בהחלת חלות, ומהותן היא השגת התכלית, לא משנה אופי מבצע הפעולה וגם גוי יכול לבצע אותן. אך במצוות שיש בהן שינוי דיני במציאות, כמצוות חלה, יש צורך שהאדם מבצע הפעולה יהיה שייך במצווה, ממילא גוי לא שייך בהן.⁸

4. מחנה אפרים, הל' שלוחין ושותפין סי' יא, בביאורו הראשון.

5. כ"כ: מנחת חינוך, מצווה רטז אות ו; שו"ת עונג יום טוב, סו"ס קט; שו"ת ישועות מלכו, יו"ד סי' סד.

6. רבי עקיבא איגר, הגהות על המחנה אפרים, הל' שלוחין ושותפין סי' יא; שער המלך, הל' תרומות פ"א ה"א; שו"ת נדיבי לב, חו"מ סי' סב; תורת הארץ, ח"א פ"ה אות יד; שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' כו; שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סי' נח אות טז.

7. ש"ך, יו"ד סי' של ס"ק ג. ראה: צפנת פענח, הל' תרומות פ"ב ה"י ד"ה אך י"ל: 'שצריך להודיענו, ומשמע שבלא זה אסור ליטלו'. על השמטת הרמ"א, יו"ד סי' של סעי' א, את דין ההודעה, ראה: בית הילל, שם סי' שלא ס"ק ג.

8. ראה כן גם מחנה אפרים, קניין מעות סי' טו. יסוד זה שמצוות 'תוצאה' יכולות להתקיים ע"י גוי, מופיע גם אצל: תוספות, שבועות ג ע"א ד"ה ועל, לגבי הקפת קטן ע"י גוי; שו"ת הרשב"א (ח"א סי' שנז, לגבי מיתת ב"ד ע"י גוי; ח"א סי' תקיא, לגבי טבילת כלים ע"י גוי); פרי חדש, יו"ד סי' קכ ס"ק מ, לגבי טבילת כלים ע"י גוי. לגבי השבתת חמץ ע"י גוי, ראה: מגן אברהם, סי' תמו ס"ק ב, בשם הש"ה; שער המלך, הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג ד"ה והנה המעיין; הרב יוסף שאול נתנזון, הערות מעשה חשב, על שער המלך שם אות קל; שו"ת זרע אברהם (לופטיבר), סי' פח; שו"ת מנחת אלעזר, ח"ב סי' י ד"ה אך באמת; נתיבות המשפט, סי' קפב ס"ק א.

למעשה, במקרה הצורך יכול עובד/ת זר/ה ליטול חלה מן העיסה ובעל-הבית יברך ויקרא שם חלה.

3. עקירת עץ שעלה מאליו / הרב נתנאל אורבך

שאלה | יש לי בגינה עץ זית ובעקבות תנאי מזג האוויר נזרעו זרעי העץ בין הצמחים והעצים ובכך הם מיצרים להם. האם ניתן לעקור אילנות צעירים אלו?

תשובה | במשנה (בבא מציעא פ"ח מ"ה) מתואר מקרה: 'שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חבירו', ונתבאר בגמרא⁹ שאין בעל העצים יכול לדרוש את עקירת העצים משדה חברו משום יישוב ארץ ישראל. הראשונים כתבו שלעומת זאת בעל השדה יכול לומר לבעל העצים ליטול את עציו משדהו.¹⁰ בביאור הדין כתב ה'בית יוסף', שאין מחייבים את בעל השדה להשאיר בשדהו את עצי חברו.¹¹ ונשאלת השאלה, כיצד מתקבלת טענת בעל השדה לעקירת עצי חברו משדהו הרי בכך הוא עובר על איסור השחתת עץ מאכל.¹² וביאר הרב יוסף דוד זינצהיים (יד דוד, בבא מציעא קא ע"א ד"ה אם אמר):

דדוקא באילן שנטעו במתכוון איכא איסור, אבל זה שבא לכאן ע"י סיבה ובלא מתכוון ליכא איסור כלל ליקח האילן. ולהכי יכול לומר בעל הקרקע איני רוצה באילן ורשאי לעקרו.

על פי דברים אלו, אין איסור השחתה במקרה המתואר. אולם, בנוסף לאיסור השחתה יש גם סכנה בעקירת עץ פרי,¹³ ולפיכך יש שהציעו לעקור ע"י אינו יהודי.¹⁴ אולם ביחס למקרה המתואר, כתב הרב משה חיים גרינפלד להתיר עקירת אילנות שעלו מאליהם משום שאינם מוגדרים כעץ מאכל מטעם שלא ניטעו ע"י אדם אלא מאליהם.¹⁵ אם כן, ניתן לעקור אילנות צעירים אלו גם ע"י יהודי.

4. אכילת יערות דבש / הרב משה כהן

שאלה | האם מותר למכור יערות דבש שאלו בעצם חלות דבש ממולאות בדבש וחתומות ללעיסה ומציצת הדבש ופליטת הדונג?

9. בבא מציעא קא ע"א.

10. ריטב"א, בבא מציעא ק ע"ב ד"ה שטף; תלמיד הרשב"א, שם קא ע"א ד"ה אילן; פסקי הרי"ד, שם קא ע"א ד"ה שטף; פסקי ריא"ז, שם פ"ח ה"ה אות ו; נימוקי יוסף, שם נז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה שטף; כן נפסק בטור, חו"מ סי' קסח; שו"ע, שם סעי' א.

11. בית יוסף, חו"מ סי' קסח ד"ה ואם זה; הרב יהושע פלק (פרישה ודרישה, שם ס"ק ב; סמ"ע, שם ס"ק א).

12. ייתכן שמדובר בהעתקת העץ ולא בעקירתו להשחתה וממילא אין בכך איסור, כדעת הרבה פוסקים, ראה: שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סו"ס עו; שו"ת שכות יעקב, ח"א סי' קנט; שו"ת חקרי לב, מהדו"ב יו"ד סי' יא ד"ה ואבא היום; שו"ת שואל ומשיב, מהדורה רביעאה ח"א סו"ס כח; שו"ת ערוגת הבושם (גרינוולד), יו"ד סי' קכ; שו"ת תשובת ריב"א (אונגאר), יו"ד סי' יז; שו"ת פרי השדה (דייטש), ח"ב סי' קה. אך ישנם פוסקים הסוברים שגם בכך יש איסור, ראה: הרב משה סופר (שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קב; בבא בתרא כו ע"א ד"ה האי; פתחי תשובה, יו"ד סי' קטז ס"ק ו); שו"ת זבחי צדק החדשות (סומך), סי' כד; שו"ת בית יצחק (שמלקיש), יו"ד ח"א סי' קמב אות י; חזו"א, דיני ערלה אות יח.

13. בבא קמא צא ע"ב; בבא בתרא כו ע"א; ים של שלמה, בבא קמא פ"ח סי' סב; ט"ז, יו"ד סי' קטז ס"ק ו.

14. שו"ת טוב טעם ודעת, תליתאה ח"ב סי' ח; שו"ת יד יצחק (גליק), ח"ג סי' רנט.

15. שו"ת חיים ברצונו, יו"ד סי' מ ד"ה והנה.

תשובה | יש לדון בעניין משני צדדים:

א) אם נניח שדונג דבורים איננו כשר האם ניתן ללעוס אותו גם כשיש חשש שיבלע חלק ממנו? דבש דבורים מותר באכילה,¹⁶ אף שהוא נוצר על ידי בעל חיים טמא, וכל היוצא מהטמא נחשב טמא האסור באכילה. הסיבה להיתר היא שיש לדבורה מעין שתי קיבות, באחת היא מעכלת את מזונה, ובשנייה משתמשת כנקודת אחסון לצוף שהיא מוצצת עד אחסונו בכוורת. הצוף אינו עובר שום שינוי מהותי עד היותו דבש, אף שבתחילה היה מלא בנוזלים, וכשהפך לדבש נעשה לנוזל צמיגי, זה רק מחמת שהדבורה הצליחה להפריד בין המים לסוכר בלא שתשנה במאום את מרכיבי הצוף. תהליך ייצור הדונג שונה לגמרי, שהרי השעווה היא תרכובת שומנים הנוצרים מפירוק מוחלט של הסוכר בדם הדבורה בהליך ביוכימי. הדונג מופרש מבלוטה המצויה בחלק התחתון של בטן הדבורה, ולא מאותה בלוטה שבה הדבורה מטילה את הדבש. משום כך אף שהתרנו את הדבש מחמת שלא עבר שינוי בבטן הדבורה, לא נוכל להתיר את השעווה הנוצרת מגוף הדבורה, שהיא שרץ טמא. אמנם יש מקום להתיר את השעווה באכילה, משום שהשעווה עצמה בלי שתתערב בדבש הטבעי אינה נחשבת כדבר הראוי לאכילה מחמת טעמה המר והרי היא כדבר הפגום שסרוח מעיקרו ולא נאסר,¹⁷ ובוודאי מי שאוכלו הוי שלא כדרך אכילה, ולכן ישנם פוסקים שהתירו אותו לחולה שאין בו סכנה כמו דבש מלכות. כן כתב הגרש"ז אויערבך¹⁸ ואילו ה'ציץ אליעזר'¹⁹ נטה להתיר זאת לחלוטין. נידון דידן קל יותר שכן אין מדובר באכילה אלא בלעיסה כדי למצוץ ממנה את הדבש ולפלוט את הדונג. גם אם יבלע האדם קצת דונג ניתן לומר שאין רצונו בכך ולא מתכוון לזה וממילא כיוון שהוא פסול מאכילת אדם או כלב אין בכך איסור ואין במעשהו משום 'אחשביה' לאיסור כפי שאומרים ביחס לסופר סת"ם הטובל את קולמוסו בדיו שיש בו קמח בפסח, שגם אם יש בזה חמץ הרי שהוא נפסל מאכילת כלב שאין בכך 'אחשביה' ומותר.²⁰

ב) במיעוט המצוי יש חלקי חרקים בתוך הדבש, ביצים של עש, חלקי דבורים ולפעמים חרקים נוספים. הדבש לאחר שיוצא מהחלות עובר סינון וממילא דבורים מתות ושאר חלקיקים יוצאים מן הדבש כמעט לגמרי. אולם, חלות אלו לא ניתן לסנן כיוון שהן משווקות שלמות, וייתכן מאוד שישנו חרק בתוכן שקשה להבחין בו קודם הלעיסה של החלה. אמנם, ה'שלחן ערוך'²¹ כתב ששרצים המאוסים שנמחו בנוזל בטלים ברוב, אך יש לסננם אם אפשר, ובוודאי אם נותרו בשלמותם לא ניתן להתירם כי אינם בטלים ככל בריה. לגבי רגלי הדבורים וכנפיהם כבר כתבו התוספות (עבודה זרה סט ע"א ד"ה ההוא) בשם רבנו תם:

דודאי רגלי הדבורים כיון דעצמות בעלמא נינהו מותרים דהא העצמות טהורים דתנן במס' (ידים פ"ד) עצמות החמור טהורות ורגלי הדבורים כעצמות החמור.

16. בכורות ז ע"ב.

17. שו"ע, יו"ד סי' פא סעי' ג-ה.

18. שו"ת מנחת שלמה, ח"ב-ח"ג סי' סד.

19. שו"ת ציץ אליעזר חי"א סי' נט.

20. שו"ע, או"ח סי' תמב סעי' י.

21. שו"ע, יו"ד סי' קד סעי' ג.

וכן כתבו הר"ן²² והרא"ש²³ והמרדכי²⁴ עוד ניתן לסמוך על דברי ר' יונה (הובא ברא"ש, ברכות פ"ו ס' לה):

שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור ואף על גב שהאיסור נימוח בתוך הדבש כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו דבש כמו דבש דיינין ליה ומותר. ממילא, אם בגלל שלועסים את יערת הדבש חתומה לא ניתן לראות מה שיש בתוכה ניתן לסמוך על כך שזה בטל בדבש, אולם אם החרק ניכר לעין על גבי יערת הדבש הוא אינו בטל ויש להסירו.

למעשה, מי שמעוניין לאכול חלת דבש ולמצוץ את הדבש מתוכה יש לו על מי שיסמוך ובלבד שיפלוט את הדונג. יש להתבונן קודם האכילה שאין חלקי דבורים נראים לעין מבפנים ומבחוץ, וחובה להסיר את אלו הנראים לעין. המחמיר שלא לאכול אלא דבש לאחר סינון תבוא עליו ברכה.



5. עבודות סמינריוניות בעזרת בינה מלאכותית / הרב אריאל בראלי

שאלה | פיתחתי יישומון המבוסס על בינה מלאכותית, המסייע לסטודנטים להוראה בכתיבת עבודותיהם. מתוך מודעות לסוגיית גניבת הדעת, דרשתי מכל משתמש לחתום על הצהרה כי השימוש בתוצרי היישומון ייעשה אך ורק על פי הנחיות המוסד האקדמי. שאלותיי הן:

(א) האם הצהרה זו מספיקה כדי לפתור את החשש לגניבת דעת?
(ב) איך להתייחס לטענה כי המרצים מודעים לשימוש הנרחב בבינה מלאכותית לכתיבת עבודות, ולכן אין כאן משום גניבת דעת?

תשובה | (א) השיקול ההלכתי בנושא זה מורכב, הפוסקים דנו באריכות באיסור העתקה בבחינות, הן מצד גניבת דעת והן מצד גזל עתידי - כאשר מקום העבודה יסתמך על תעודה שהושגה במרמה.²⁵ איסורים אלו חלים באופן דומה גם על הגשת עבודה שלא נכתבה על ידי הסטודנט עצמו. אמנם, איסור גניבת דעת חל בעיקר על מגיש העבודה,

22. ר"ן, עבודה זרה לב ע"ב ד"ה ההוא.

23. רא"ש, עבודה זרה פ"ה ס' יא.

24. מרדכי, עבודה זרה ס' תתנה.

25. שו"ת שבט הלוי, ח"י ס' קסג: 'תלמידים מרשים לעצמם להערים באופנים שונים להשיג ציונים טובים שאינם מגיעים להם, ושאלת כבודכם אם מרמה והערמה זאת הוא דרך נכון, היות שיש מבקרים אתכם שאתם מוחים ע"ז ולפי דעת המבקרים יש כמין רשעות אם לא מניחים התלמידות להערים כרגיל... איך אפשר להעלות על הדעת לעשות לכתחלה דבר כזה ובפרט במסגרת חינוך, דדבר פשוט להלכה דיש בזה גדר גניבת דעת'. שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב ס' ל: 'הכא הוא גניבת דעת לכולי עלמא, אלא הוא גם גניבת דבר ממש כי כשירצה להשכיר עצמו אצל אחד לעבוד בעסקיו והוא יראה לו התעודה ועל סמך זה קבלוהו, זהו גניבת ממון ממש'.

ואילו מי שמספק את השירות עובר על איסור 'מסייע ידי עוברי עבירה', אשר לדעת רוב הפוסקים הוא איסור דרבנן.²⁶

לפיכך, כאשר אתה מתנה את השימוש ביישומון בהצהרה האוסרת להגיש את העבודה כפי שהיא, ודורשת לעמוד בהנחיות האקדמיות, נראה שהעברת את האחריות ההלכתית והמוסרית לסטודנט.²⁷ עם זאת, חשוב לציין שאם יתברר כי רוב המשתמשים שלך מפרים את הכללים ומגיישים את העבודות שלא כדין, לא ניתן יהיה עוד להסתמך על הצהרה זו כפתרון מספק מבחינה הלכתית.

(ב) אשר לטענה שהמרצים מודעים לשימוש בבינה מלאכותית ולכן אין כאן גניבת דעת, יש לדחותה מכול וכול. אף שהרמב"ם קבע את העיקרון ש'כל הנושא ונותן סתם - על מנהג המדינה הוא סומך',²⁸ הרי שבמקרה שלנו המוסדות האקדמיים מפרסמים בפירוש את כללי השימוש המותר בבינה מלאכותית,²⁹ במצב כזה אין כל תוקף למנהג העולם, ועל זה נאמר בגמרא 'ליסטים שכמותך כבשוה'³⁰ - אין להתיר זאת על סמך הידיעה שאחרים נוהגים כך כשהדבר נאסר במפורש. כאשר מדובר בפעולה שכולה מבוססת על אשליה וגניבת דעת - המנהג אינו יכול להצדיק אותה או להופכה למותרת. לפיכך, שימוש בבינה מלאכותית לשם הטעיית המוסדות האקדמיים אסור, גם אם ישנו מנהג נפוץ של שימוש בניגוד לכללים האקדמיים.³¹

6. מתן עדות בשימוע לעובד / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם יש עליי חובה הלכתית להעיד בשימוע של עמית לעבודה, כאשר אני הייתי עד להבטחה שניתנה לו לגבי העלאת שכר שלא קוימה, אני רוצה לעזור לו אבל חושש מאוד מהתנכלות אפשרית מצד ההנהלה בעקבות עדותי?

26. עיין באריכות בשו"ת יחווה דעת, ח"ג סי' סז על פי תוספות שבת ג ע"א ד"ה בבא. כמו כן, הכרעת האחרונים, שאין במקרה זה איסור 'לפני עור' משום שהנכשל יכול לעבור את העבירה הזו על ידי ישראל אחר. עיין שו"ת פני משה, ח"ב סי' קה; שו"ת מחנה חיים, או"ח ח"ב סי' יח; שו"ת כתב סופר, יו"ד סי' פג; שו"ת בית יצחק, או"ח סימנים כט, קיז, דלא כמחנה למלך, הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ב.

27. יש לצרף את הדעות שכאשר המסייע נותן את הדבר לפני ביצוע העבירה עצמה, אינו עובר על איסור - שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' לא, וכ"כ בשו"ת בנין ציון, סי' טו.

28. רמב"ם, הל' מכירה פט"ו ה"ה.

29. דוגמה, הנחיות מכללת הרצוג: 'חשוב לזכור שעבודה אקדמית המוגשת על ידכם צריכה לשקף את המאמץ, הידע והכישורים שלכם. השימוש בבינה מלאכותית צריך להיות כלי עזר בלבד, ולא כתחליף לחשיבה ועבודה עצמאית. יש להפעיל שיקול דעת אנושי, ולבחון בכל שלב את מהימנות הפלט המופק מהבינה המלאכותית, ולהיוועץ במנחה' - אתר מכללת הרצוג, 'כתיבת עבודות עם בינה מלאכותית'.

30. עירובין נג ע"ב.

31. גם בהיעדר הנחיות מפורשות מהמוסד האקדמי לגבי שימוש בבינה מלאכותית, מובן מאליו שאסור להגיש עבודה שנכתבה במלואה על ידי גורם אחר. אולם במקרים אחרים שאין ידיעה ברורה אזי יש בכך מחלוקת אחרונים: הסמ"ע, סי' רכח ס"ק ט מפרש שמה שאסר השו"ע שריית בשר במים להלבנתו, היינו רק במקום שאין זה המנהג המקובל אך במקום שזהו מנהג הקצבים - מותר, שכן אין כאן הונאה כשכולם נוהגים כך. בדרך זו פסק גם הרב משה פיינשטיין באגרות משה, יו"ד ח"ב סי' סא. מנגד, הרב זילברשטיין בספרו חשוך חמד, בבא מציעא ס ע"א אוסר על סוחר רכב לייפות מכוניות משומשות למרות שזהו המנהג הרווח והקונים מודעים לכך. הוא מסתמך על שו"ת דברי מלכיא, ח"ג סי' נד הקובע שכאשר הייפוי מסתיר פגמים, יש גם גניבת דעת גם אם הדבר ידוע לכול, ולא חל כאן הכלל של 'מנהג המדינה'.

תשובה | הרמב"ם בפתיחת הלכות עדות (פ"א ה"א) מגדיר את המצווה להעיד בבית דין: העד מצווה להעיד בבית דין בכל עדות שיודע, בין בעדות שיחייב בה חברו בין בעדות שיזכהו בה, והוא שיתבענו להעיד בדיני ממונות שנאמר והוא עד או ראה או ידע. אם לא יגיד ונשא עונו.

חשוב להדגיש כי חיוב זה קיים דווקא בבית דין, ולא בבירורים מנהלתיים. עם זאת, ה'פתחי תשובה'³² מציין מקור חיוב נוסף לעדות, שלא הוזכר ב'שלחן ערוך' - מצוות גמילות חסדים והשבת אבידה. לפי זה, יש מצוות חסד להעיד לטובת העובד בהליך השימוע. בשו"ת 'אבקת רוכל' (ס' קצה) נדונה שאלה דומה לגבי אדם שנמנע מלהעיד בשל חשש להפסד ממון. התשובה קובעת:

כשיש סכנת ממון בלבד, היה מותר לכבוש עדותו... ואין אומרים לזה הפסד ממון כדי שיזכה חברך בממון שהרי אין אדם חייב להעיד על חברו אלא מדין גמילות חסדים... ואין גמילות חסד שיפסיד אדם ממנו בשבילו, דיותר הוא חייב להיותו חס על נכסיו מעל נכסי חברו.³³

למעשה, במקרה של חשש מבוסס להתנכלות מצד ההנהלה, אין חובה הלכתית להשתתף בהליך השימוע ולהעיד.

7. סכסוך על ירושה / הרב אריאל בראלי

שאלה | אבי כתב תחילה צוואה שבה הוריש דירה אחת לאחי ודירה שנייה לי (בתו). במשך השנים נאלץ למכור את הדירה שיועדה לי, על מנת לממן את שהותו בבית אבות. בעקבות כך, כתב אבי צוואה חדשה שבה הוא מחלק את הדירה הנוותרת בינינו שווה בשווה. עם זאת, הצוואה החדשה אינה חתומה כראוי, מאחר שאבי לא רצה לשלם שוב לעורך הדין. עכשיו, לאחר פטירתו, אחי טוען שהצוואה השנייה אינה תקפה משום שחסרה חתימה. מהי דעת ההלכה במקרה זה? (יש לציין שהעובדות המוצגות בשאלה מוסכמות על שנינו).

תשובה | יש להקדים כי ברור שהכוונה של אביכם בכתובת הצוואה הייתה למנוע מחלוקות על הירושה, ועל כן על שניכם לעשות כל מאמץ להתפשר ולמצוא את הדרך ליישור ההדורים ביניכם. מבחינה הלכתית אכן אין תוקף לשטר צוואה שאינו חתום על ידי עדים,³⁴ ולכן ידו של אחיך על העליונה והצוואה הראשונה היא המחייבת, והאח יורש את הבית.³⁵ אך עדיין ישנה מצווה על הירוש לקיים דברי המת, בוודאי לאחר שגילה דעתו

32. פת"ש, חו"מ סי' כח ס"ק ו.

33. בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' פב ד"ה כמו כן, כתב כי יש לשקול את התועלת שתצא לבעל דין מן העדות, ביחס להפסד שייגרם לעד - וזאת על פי הגמרא בבא מציעא לג ע"א שמבארת שאבדת ממון של עצמו קודמת לשל כל אדם, ובכל זאת נאמר בשו"ע, חו"מ סי' רסד סעי' א: 'ואף על פי כן יש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם, אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק, פורק ממנו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות'.

34. אלא אם כן המוריש חתם עליה בעצמו או שהצוואה היא כתב ידו, כפי שכתב רמב"ם, הל' מכירה פ"א ה"ז: 'כיצד בשטר, כתב לו על הנייר או על החרס או על העלה שדי נתונה לך שדי מכורה לך כיון שהגיע השטר לידו קנה, אף על פי שאין שם עדים כלל'.

35. יש לציין שבמקרה שהצוואה נכתבה כשהאב היה במצב של 'שכיב מרע' (חולה הנוטה למות) דבריו תקפים גם ללא חתימת עדים. עיין ערוה"ש, חו"מ סי' רנ סעי' א: 'תקנת חכמים בחולה שתשש כוח

במפורש לחלק את רכושו בשווה בין ילדיו.³⁶ אלא שאין זה חיוב משפטי שאפשר להכריח אותו לעשות זאת, אלא יש לדבר על ליבו שכך הדרכתה של תורה לשתף את אחותו בירושה.



8. שימוש בכספי תרומות לתשלום נזק שאירע בזמן ההתרמה / משפטי ארץ

שאלה | הנוער ביישוב ארגן קייטנה לילדים עם צרכים מיוחדים ולשם כך אסף עבורה כסף. לצורך הפעילות, הנוער השתמש ברכבים של תושבים שנתנו לצורך הסעת הילדים ממקום למקום. מדריכה אחת עשתה בטעות תאונה קלה עם הרכב של אחד ההורים. שווי התיקון הוא כ-5300 ש"ח. אם מפעילים את הביטוח אז יש השתתפות עצמית של 2600 ש"ח. בעל הרכב לא רוצה להפעיל את הביטוח כדי לא לספוג את העלייה בפרמיה עקב אובדן הנחת היעדר תביעות למשך שלוש השנים הבאות. האם המדריכה חייבת לפצות את בעל הרכב מכספה או שאפשר לשלם על כך מכספי התרומות שהועברו לקייטנה? כמה צריך לשלם לבעל הרכב, את הסכום כולו? או שזה שבעל הרכב לא רוצה להפעיל את הביטוח זה עניינו וחייבים לשלם רק את ההשתתפות העצמית, והפסד ההשתתפות העצמית הוא בגדר 'גרמא' בעלמא?

תשובה | לשאלה זו שלושה חלקים:

- (א) האם הנהגת חייבת לשלם על הנזק?
- (ב) כמה חייבים לשלם על הנזק, את מלוא הנזק או רק את הסכום של ההשתתפות העצמית?
- (ג) האם מותר להשתמש בכספי התרומות שנתרמו לקייטנה עבור הנזק? ואם מותר להשתמש, האם כדאי להשתמש בהם שכן הנהגת היא זו ש'פשעה'?

גופו וכשל כחו מחמת החולי עד שאינו יכול להלך על רגליו בשוק והרי הוא נופל על המטה הוא הנקרא שכ"מ - וכשנותן מתנה א"צ קניין כי דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמי'. ע"ש אריכות דברים בדין של 'מצווה מחמת מיתה' - 'שנראה מתוך דבריו שהוא נותן מחמת מיתה כגון שמתאונן על מיתתו' - אף אם לא חילק את כל רכושו דבריו קיימים. אולם בספר גנת ורדים, כלל ה' ס' יב הביא מחלוקת בין המבי"ט והמהרשד"ם, אם צוואת שכיב מרע ללא עדים מועילה. לדעת המהרשד"ם, כל עוד אין עדים על הצוואה היא נחשבת כדיבור בעלמא ואינה תקפה, ולדעת המבי"ט היא תקפה. למסקנה כתב בגנת ורדים שכל עוד יורשי המצווה מודים שהוא ציווה מתוך גמירות דעת - אף שאין עדים הצוואה תקפה.

36. בשו"ע, חו"מ ס' רנב סעי' ב נפסק: 'מצווה לקיים דברי המת, אפילו בריא שצוה ומת, והוא שנתנו עכשיו לשליש לשם כך'. וצוואה זו לא נמסרה לשליש, אולם עיין שו"ת בנין ציון, ס' כד ושו"ת אחיעזר, ח"ג ס' לד שכאשר היורש אינו מוחזק יש לסמוך על הדעה שאף שלא הושלש קיימת מצווה זו. ומכל מקום כתב בשו"ת רעק"א, ס' סח כי מדין כיבוד אב מוטל על היורש לעשות את רצון אביו אף אם לא הושלש, אלא שאין כופים על כך.

א. האם הנהגת חייבת לשלם

את מעמדן המשפטי של הקייטנה ושל המדריכה ניתן להבין בשני אופנים אפשריים: האחד, הקייטנה אינה בעלת כל מעמד משפטי, זו התארגנות של הנוער ושל היישוב, במסגרתה המדריכה שאלה רכב מבעליו ולפיכך הגדרתה היא כשואלת, שאחראית על הרכב באופן מלא וחייבת לשלם אפילו על נזק שהתרחש שלא בגללה. האופן השני להבנת מעמדן המשפטי של הקייטנה ושל המדריכה הוא שהקייטנה היא ששאלה את הרכב, והנערה שנוהגת עבור הקייטנה בהתנדבות תוגדר ביחס לרכב כ'שומרת חנם' וכפי שנפרט להלן. מהשאלה נראה שהאופן השני מתאר באופן טוב יותר את המציאות. ב'שלחן ערוך'³⁷ מבואר כי אומן נחשב שומר שכר ביחס לכלי אותו הוא מתקן. ומה הדין אם בעל הבית נתן לו כלי על מנת שזה ישתמש בו במהלך עבודתו? האם ביחס לכלי הזה הוא נחשב כשואל או שומר שכר? לדעת ה'פתחי חושן' (שאלה ופיקדון פ"א הערה ו) הדבר תלוי בשאלה האם השימוש בכלי בעל הבית הוא חלק מתנאי העבודה:

וזה פשוט שאם לפי תנאי השכירות או הקבלנות היה צריך להשתמש בשלו, אלא שבעה"ב השאיל לו, הרי הוא שואל גמור, מיהו כשמתנאי השכירות יכול להשתמש בחפץ של בעה"ב, שואל ודאי לא הוי, אבל ש"ש מסתבר דהוי.

במקרה שלפנינו ההורים השאילו את הרכב לקייטנה, הנהגת קיבלה את הרכב מהקייטנה והורשתה להשתמש בו, ולפיכך כמו הפועל, היא נחשבת שומרת ולא שואלת, ומכיוון שהדבר נעשה בהתנדבות היא נחשבת שומרת חנם. מכיוון שעל פי השאלה התאונה התרחשה באשמת הנהגת היא חייבת לשלם כדין שומר חנם שפשע.

ב. סכום התשלום

בשו"ת 'מנחת יצחק'³⁸ דן בשאלה זו, ולדעתו אף שמגדרי נזיקין אובדן הנחת היעדר תביעות מוגדר כ'גרמא', במקרה בו השואל גרם נזק לרכב של המשאיל, עומדות בפני בעל הרכב שתי אפשרויות: לתבוע את השואל לפצות אותו בגובה הנזק שניזוק, על פי דיני נזיקין שבתורה, או לתבוע את חברת הביטוח ולקבל ממנה פיצוי בניכוי סעיפים אלו, כפי שמחויבת החברה מכוח החוזה עליו התחייבה מול המבוטח. האופציה השנייה אמנם כדאית יותר לשואל ואילו האופציה הראשונה עשויה להיות כדאית יותר למשאיל, בעל הרכב שנפגע. לכן בעל הרכב רשאי להתנות את בחירתו בהגשת תביעה כנגד הביטוח בכך שהשואל יסכים לפצותו בגין אובדן ההנחה:

ואך באשר לפי תנאי החברות אחריות, אם לא יזדמנו אסונות, אז יש לבעל המכונה כמה ויתורים, בזה יש לומר שהשואל מחויב להשלים לו אלו הויתורים, דאם לא כן יאמר להשואל אם אתה משלם לי זאת שפיר, ואם לא, אז אמחול להחברת אחריות על הקבלת אחריות שלהם, ואתה תשלם לי כל ההפסד.

אם כן לעניין סכום התשלום, המשאיל לא יפסיד בכל מקרה, כי הנהגת או הקייטנה ישלמו לו את מלוא התשלומים וגם את אובדן הנחת היעדר תביעות בשנים הבאות. אולם גם אם המשאיל משום מה יסרב לתבוע את חברת הביטוח גם אם ישלמו לו את מלוא

³⁷ שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' א.

³⁸ שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' קכו.

התשלומים של עליית הפרמיה, לא ניתן לחייב אותו לתבוע את הביטוח כיוון שיש לו שני חייבים (הנהגת, והביטוח) ואין זו 'מידת סדום' לתבוע דווקא את הנהגת ולא את חברת הביטוח, וזכותו להחליט את מי לתבוע.³⁹ אולם נראה שעדיף לא להכביד על הנערה יותר מדי אלא לפנות לחברת הביטוח שזה ייעודה.

ג. שימוש בכספי התרומות עבור כיסוי הנזק

אדם התורם לצורך מפעל צדקה מסוים כמו קייטנה לילדים עם צרכים מיוחדים יודע שיש הוצאות נלוות כמו טלפונים, דמי נסיעה וכו' וכספו ניתן על דעת זה שיעשו בו את כל השימושים הרגילים שנעשים בכספי תרומות, הכוללים את כל המעטפת הארגונית של הקייטנה. לצורך קביעה האם תשלום על נזקים שנגרמו הוא חלק מהמעטפת הזאת יש לענ"ד לבחון את הדברים בדיני העבודה. אם מעביד רגיל לשלם עבור הנזקים שנגרמו ע"י העובד שלו, גם במקרה שלפנינו הקייטנה תישא בעלויות, אך אם לא מקובל לשלם על כך, גם ל'קייטנה' אסור לשאת בעלויות אלו, שכן מדובר בשימוש חורג בכספי צדקה. השוואה זו קיימת גם בחוק שקובע כי מי שמתנדב זכאי למלוא הזכויות כמו עובד. כאמור הגדרנו לעיל את היחסים בין הנערה והקייטנה כיחסים בין עובד ומעביד,⁴⁰ ולכן נבחן את דינו של עובד שהזיק לצד ג'. מעיקר הדין העובד חייב לשלם על הנזקים שעשה בין למעסיק ובין לצד ג', ואילו המעסיק לא חייב לשלם על נזקים שגרם העובד שלו אם נזקים אלו נעשו במזיד.⁴¹ אך אם הפועל הזיק בשוגג לצד ג' אף על פי שלפי ההלכה העובד הוא שחייב לשלם על הנזק ולא המעסיק⁴² המנהג הוא שהמעסיק לוקח אחריות על הנזקים שגרמו עובדיו,⁴³ וייתכן שהמנהג נובע מהחוק.⁴⁴ אין זה אומר שהמדריכה פטורה מתשלום אם נהגה בחוסר זהירות ובשל כך נגרמה התאונה,⁴⁵ אלא שמנהג העולם הוא שמעסיקים לוקחים אחריות על כך מול צד שלישי, ולאחר מכן לא גובים זאת מהעובד, ואם כן גם התורם לקייטנה תורם על דעת שזו תיקח אחריות על נזקים שגרמו בטעות המתנדבים בה. לפי זה אם הנזק אירע בשוגג, הקייטנה רשאית לשלם עבורו, ואף למחול למדריכה על הנזק שגרמה שלא בכוונה.⁴⁶

מסקנות

- א. הנהגת חייבת לשלם על הנזק שגרמה בנהיגה רשלנית.
- ב. בעל הרכב זכאי לקבל את מלוא סכום ההשתתפות העצמית ועליית הפרמיה בשנים הבאות או את מלוא סכום התיקון לפי בחירתו.

39. כן כתב בספר משפט המזיק, פל"א הערה טז.

40. לפי ההבנה השנייה לא ניתן לגבות כספים מהקייטנה.

41. כמו שאין אדם חייב על נזקי עבדו, מתוך החשש שהעבד יזיק בכוונה (רמב"ם, הל' גנבה פ"א ה"ט). וראה פסקי דין ירושלים, ח"ז עמ' עד, והרב אורי סדן, אורות החושן, עבודה וקבלנות, עמ' 248.

42. שו"ע, חו"מ סי' שפד סעי' ד.

43. אורות החושן שם, וכן כתב הרב יעקב אריאל בהערותיו לספר חבל נחלתו, ח"א עמ' יג.

44. סעיף 13 לפקודת הנזיקין, וראה משפטי ארץ, ח"א בסוף הספר בנוגע לשאלה עד כמה החוק יכול לשמש כמקור למנהג.

45. ראה בהרחבה אורות החושן, עבודה וקבלנות, עמ' 238.

46. ראה אורות החושן, עבודה וקבלנות, עמ' 252.

ג. אם הנזק אירע שלא בכוונה, לקייטנה מותר להשתמש בכספי התרומות לצורך כיסוי עלות הנזק במקום המדריכה, ולמחול למדריכה על הנזק שאירע שלא בכוונתה.

9. יורש המתנגד למכירת דירה האם צריך לשאת בנזקים שגרמה התנגדותו? / משפטי ארץ

שאלה | אנו שלוש אחיות שקיבלנו בירושה דירה של הורים. שתי אחיות רוצות למכור את הדירה (כדי לא לשלם מיסים עבודה) וכן על מנת לשלם חובות בנק של הנפטר שבינתיים צוברים ריבית. האחות השלישית אינה מעוניינת למכור את הדירה אלא רק בחלוף שנה. מה דין האחות המסרבת? האם חייבת בתשלום המיסים והריביות שיתווספו עד ליום המכירה?

תשובה | האחות המסרבת יכולה לעכב את מכירת הדירה ואינה צריכה לשאת בהפסדים, ונבאר זאת.

א. זכותו של שותף להתנגד למכירה

שלוש האחיות הן שותפות בדירה.⁴⁷ כאשר שני שותפים רוצים למכור את הנכס המשותף ושותף שלישי לא מעוניין למכור לא ניתן להכריח אותו למכור. אף אם נגרמים נזקים לשאר השותפים, יכול הוא לדרוש להמשיך להחזיק בנכס. מקרה דומה מובא בגמרא⁴⁸ שמספרת על שני אחים שירשו מאביהם בית מרחץ. האחד, עשיר שהיה יכול באמצעות הונו להפעיל את בית המרחץ ולהשכירו, והשני עני שאין לו הון מספיק כדי להפעיל את בית המרחץ ולהשכירו. בכל זאת קובעת הגמרא כי העני אינו יכול לחייב את העשיר למכור את המרחץ, אף שאיננו יכול להרוויח מהירושה דבר, ואילו היה מוכרה היה מפיק תועלת מרובה, משום שהנכס שייך גם לעשיר והוא יכול להשתמש בנכס שלו כרצונו. מכאן אנו למדים כי הצדדים אינם יכולים לחייב זה את זה למכור נכס משותף שנתקבל בירושה.

ב. ההתנגדות למכירת הדירה בגלל שנה ראשונה לאבל

אמנם אין איסור למכור דירה בשנת האבל. זאת ועוד, כאשר יש חובות של הנפטר, ודאי שיש חובה ומצווה לפרוע חובות, ומצווה זו מוטלת על כתפי היורשים מכספי הנפטר,⁴⁹ ולכן כדאי לקיים את המצווה כמה שיותר מהר. אולם גם אם האחות מתנגדת משום שלדעתה יש איסור שכזה, היא רשאית להתנגד למכירה, וכאמור אינה חייבת לשאת באופן אישי בהפסדים שגורמת התנגדותה.

ג. חלוקת שותפות

למרות זאת, שותף יכול לדרוש משותפו לפרק את השותפות ביניהם. החלוקה הטבעית היא חלוקה פיזית אולם במקרה שלכם היא אינה אפשרית שכן על פי החוק לא ניתן לחלק דירה לשלוש יחידות דיור, ולרשום אותן על שם שלושה יורשים. במקרים מעין אלו ההלכה קובעת כי חלוקת השותפות בעל כורחו של אחד השותפים יכולה להיעשות בדרך

47. רמב"ם, הל' נחלות פ"ט ה"א.

48. בבא בתרא יג ע"א-ע"ב.

49. שו"ע, חו"מ סי' קז סעי' א.

הנקראת 'גוד או אגוד'.⁵⁰ כלומר האחיות הרוצות לפרק יציעו מחיר בעד החלק של האחות המסרבת. לאחות יש זכות קדימה לקנות את חלק האחיות האחרות⁵¹ ('גוד') ואם היא מסרבת היא חייבת לאפשר לאחיות לקנות את חלקה ('אגוד'). המקרה שלכם מורכב מעט יותר שכן האחיות המעוניינות בפירוק אינן מבקשות להשאיר את הדירה בידיהן אלא למכור אותה לאחרים. במקרה זה נחלקו הראשונים האם רשאי המעוניין בפירוק לומר לחברו 'קנה את חלקי, או אמכור אני לאחרים את כל הנכס ואתן לך את חלקי'. למעשה, דעת השלחן ערוך⁵² היא שיכול לכפות את חברו על כך, ולעומתו סבור הרמ"א שאין השותף יכול לכפות את חברו על כך. במקום בו יש הפסד גדול לשותף מהשאת השותפות כמות שהיא, נחלקו האחרונים האם הרמ"א יודה שמותר למכור.⁵³ כמו כן לכל הדעות מותר לשותף ללוות כסף מאחרים על מנת לעשות 'גוד או אגוד',⁵⁴ והאחיות שמעוניינות בפירוק יכולות ללוות כסף ולרכוש את חלק האחות שאינה מעוניינת בפירוק בכספי ההלוואה ולאחר מכן למכור את כל הדירה ולהחזיר את ההלוואה. בכל מקרה אנו ממליצים לפנות לייעוץ מס לפני שתנקטו בצעד כלשהו וזאת על מנת שלא תפסידו את הטבת המס שמגיעה לכם.

מסקנות

- א. אין טעם להמתין עם מכירת הנכס לסוף שנת האבל.
- ב. מצווה למכור נכס של נפטר על מנת לשלם את חובותיו.
- ג. כל אחת מהאחיות רשאית להתנגד למכירת הנכס גם ללא טעם מבורר.
- ד. התנגדות למכירה אינה מחייבת את המתנגדת באחריות אישית על ריביות שצוברות הלוואות שלא נפרעות בהיעדר מכירה.
- ה. פירוק השותפות בעל כורחה של האחות יכול להיעשות רק בדרך של 'גוד או אגוד'.

10. אחריות עובד על כרטיסים נטענים שקיבל לשמירה / משפטי ארץ

שאלה | אני שכיר בעירייה ועובד כספרן ראשי. קיבלתי במסגרת עבודתי ממחלקת הרכש בעירייה כרטיסי מתנה על מנת שאחלק אותם לעובדים בספרייה. הכרטיסים היו טעונים במאות שקלים לצורך קנייה באחת מהרשתות והם אבדו או שנגנבו. אני מתלבט אם יש לי דין שומר שכר (כמקבל משכורת) או שומר חנם (היות שלא קיבלתי שכר על שמירה זו בפני עצמה)?

תשובה | אם נניח שלא הייתה פשיעה בשמירה, כגון שהכרטיסים הונחו במקום שמור ומוגן כפי שאדם שומר על חפציו האישיים היקרים, אתה פטור מתשלום על הכרטיסים, להלן נבאר זאת בהרחבה:

50. בבא בתרא שם.

51. ראה טור, חו"מ סי' קעא סעי' ט שגם כאשר החלקים לא שווים יכולים לכפות על 'גוד או אגוד', וכן פסק הסמ"ע, חו"מ סי' קעא ס"ק יט.

52. שו"ע, חו"מ סי' קעא סעי' ו.

53. ראה ב"ח, חו"מ סי' קעא סעי' כז; ש"ך, חו"מ סי' קעא ס"ק ז.

54. סמ"ע, סי' קעא ס"ק טו.

א. האם שכיר יום או חודש נחשב לשומר שכר?

ה'שלחן ערוך'⁵⁵ פסק כמשנה⁵⁶ הקובעת שהאומנים שומרי שכר הם. האחרונים דנו בשאלה האם פועל נחשב גם כן כשומר שכר או שרק אומן העובד בקבלנות. המחלוקת נובעת מהשאלה מהי הסיבה בגינה אומן הוא שומר שכר: האם בשל השכר שהוא מקבל עבור עבודתו, ולפיכך גם פועל יוגדר כשומר שכר,⁵⁷ או מכיוון שהעובדה שהחפץ נמצא ברשותו גורמת לו להרוויח רווחים נוספים מעבר לשכרו הנקוב,⁵⁸ רווחים שאינם קיימים אצל פועל.⁵⁹ מחלוקת נוספת שנחלקו בה האחרונים היא האם פועל העובד בביתו של בעל הבית נחשב כשומר שכר: מחלוקת זו נובעת מהשאלה האם במצב זה הבעלים נסתלקו משמירת החפץ, תנאי הכרחי לחיוב השומר. לדעת ה'מחנה אפרים'⁶⁰ מכיוון שהפועל עובד בבית בעל הבית, הבעלים לא הסתלקו משמירת החפץ, ואילו לדעת ה'ש"ך'⁶¹ אין לכך משמעות. למעשה ה'פתחי חושן'⁶² כתב שה'מחנה אפרים' וסיעתו פטרו את השכיר רק אם בעל הבית נמצא שם בקביעות, אך אם הוא נמצא שם לעיתים רחוקות גם לדעתו השכיר חייב, ולמעשה פסק ה'פתחי חושן'⁶³ כי 'הסכמת רוב הפוסקים שאפילו שילם לו כל שכרו מראש'⁶⁴ דינו כשומר שכר. אם כן ההלכה הרווחת היא כשיטת ה'ש"ך'.

ב. על מה חלה אחריותו של שכיר או קבלן כשומר שכר?

מאחר שהסקנו שהשכיר חייב כשומר שכר יש לבחון על מה בדיוק חייב השכיר לשמור? ב'כנסת הגדולה'⁶⁵ ובשו"ת 'דברי מלכיאל'⁶⁶ עסקו באחריותו של שמש בית המדרש שנגנבו משם דברים וכתבו בשם ה'מחנה אפרים'⁶⁷ ובשם המהרש"ך⁶⁸ שאם לא מקבל שכר על השמירה אינו נחשב שומר שכר, ואף על פי שמדברי 'קצות החושן'⁶⁹ נראה שמשרת נחשב שומר שכר, העמיד ה'דברי מלכיאל' את דבריו במקרה בו המשימה שקיבל כללה במפורש גם שמירה על חפצים של בעל הבית:

55. שו"ע, חו"מ סי' שו סעי' א.

56. בבא מציעא פ"ב.

57. ש"ך, חו"מ סי' שו ס"ק א.

58. ששכר דווקא אותו, או שמוסיף לו מעט שכר יותר משכיר יום או שיכול להחזיק את החפץ כמשכון עבור שכרו.

59. סמ"ע, חו"מ סי' שו ס"ק א, כי היום שכר אותו ומחר ישכור מישהו אחר.

60. מחנה אפרים, שומרים סי' מא, מובא בפת"ש, חו"מ סי' שו ס"ק א.

61. ש"ך, חו"מ סי' שו ס"ק א.

62. פתחי חושן, פקדון ושאלה פ"א הערה ו.

63. פתחי חושן, פקדון ושאלה פ"א סעי' ג.

64. נתינת השכר מראש נוגעת לשאלה האם אומן שומר שכר כיוון שתופס כמשכון את החפץ על שכרו.

65. כנסת הגדולה, חו"מ סי' רצא הגהות הטור סעי' ג.

66. שו"ת דברי מלכיאל, ח"ג סי' קעב.

67. מחנה אפרים, שומרים פל"א.

68. שו"ת מהרש"ך, ח"ב סי' פה.

69. קצות החושן, סי' רצא ס"ק ו.

ונראה שבשעה שמצוה להמשרת לעסוק בשמירת איזה דבר הוי ודאי שומר שכר דהא נוטל שכר על מלאכתו. וזהו מלאכתו כעת לשמור דבר זה. אבל בשעה שעושה מלאכות אחרות ודאי דלא הוי שומר שכר על כלים שבבית. לפי ה'דברי מלכאל' אומן נחשב כשומר שכר רק על הכלי אותו הוא מתקן, כחלק מעבודתו, אך אינו נחשב שומר שכר על שאר הכלים של בעל הבית, שכן אינו חייב לשמור על כל אשר בבית בעל הבית. ה'פתחי חושן'⁷⁰ דן אף הוא בנושא זה ומרחיב את תחום אחריותו גם על חפץ שמשתמש בו לצורך מלאכתו,⁷¹ או כל חפץ שתורם לעבודתו,⁷² כגון שליח להובלת סחורה שאחראי עליה כשומר שכר, כיוון שהסחורה היא זו שגורמת לשכרו.⁷³ ומן הכלל אל הפרט. מידת האחריות שלך על הכרטיסים מושפעת מהגדרת התפקיד שלך. אם במסגרת תפקידך כספרן ראשי עליך לדאוג לרווחת העובדים תחתך, ולחלק להם מתנות מאת העירייה, אזי אתה אחראי על שמירת הכרטיסים, ומחויב באובדנם. אולם אם אין זה חלק מתפקידך ועשית זאת כטובה למחלקת השכר, אתה פטור מהתשלום עבור הכרטיסים הללו.

ג. הגדרת כרטיס מגנטי

ההלכה קובעת כי בשטרות אין חלים דיני השומרים.⁷⁴ במקרה שלפנינו מדובר על כרטיסים נטענים, ויש לדון האם כרטיס נטען נחשב כ'שטר', או שמא הוא נחשב ככסף ממש וחלים בו דיני השומרים. יש להעיר כי גם אם יש מקום לצאת ידי שמיים ולשלם על שטר שאבד או נגנב, אין זה אלא כשהשומר פשע והתרשל אך אם לא התרשל ושמר כראוי והחפץ נגנב פטור השומר אף בדיני שמיים. ייחודו ההלכתי של השטר שבשלו אין השומר חייב, הוא ש'אין גופו ממון'. הרב יעקב הילדסהיים,⁷⁵ עסק בהגדרתו של כרטיס מגנטי, ולשם כך הוא הביא שלושה הסברים לתכונה זו ש'אין גופו ממון': (א) יכולת התביעה⁷⁶ - האם בעל המסמך איבד את כספו כאשר המסמך הושמד, כגון שנשרף (בהנחה שאין ויכוח על תוכן המסמך, כגון שיש עדים שראו את המסמך בשעה שנשרף). אם הוא יכול לתבוע את כספו גם בהיעדר המסמך זו הוכחה שהמסמך 'אין גופו

70. פתחי חושן, פקדון ושאלה פ"א הערה ו עמ' ג, והערה י.

71. בתנאי שבעל הבית מביא את הכלים, אם לאו ייתכן שהאומן מוגדר כשואל. פתחי חושן הקשה על כך מדברי המשנה בבבא מציעא פ ע"א שם מבואר שפועל חייב על קנקן המחרשה רק אם פשע, מדוע חייב הפועל רק מחמת פשיעה ולא אף במעשה כגניבה ואבידה. אולם נראה שלא קשה כלל, הנימוקי יוסף כתב שמה שכתוב פטור היינו אפילו הפועלים פטורים והטעם כיוון שאינם פועלים שכירים אלא נערי של בעל הפרה והתוספות יום טוב הסביר שמדובר על נערים קטנים, או שלא היו פועלים מומחים ולא היה עליהם לדעת שהקנקן עלול להישבר. אמנם הרמב"ם, הל' שכירות פ"ד ה"א, כתב שדווקא בעל השדה פטור אך האומן שמוליך את הבהמה חייב והרי זה ממש ראייה למה שכתב הפתחי חושן שאם השתמש בפטיש של בעל הבית חייב לשלם עליו.

72. לדוגמה, מסר לאומן חפץ כדי שיכין כלי דומה - נחשב שומר שכר על הכלי הראשון (כיוון שע"י חפץ א' מרוויח שכר בחפץ ב'), נטל ספר כדי להעתיק ממנו, נטל כלי מדידה לצורכי מלאכתו, וכדומה.

73. דברי הפתחי חושן יכולים לעלות בקנה אחד עם הדברי מלכאל אם נסביר את הדברי מלכאל בצורה מרחיבה יותר ממה שעולה מפשט דבריו.

74. שו"ע, חו"מ סי' סו סעי' לט-מ, וראה שם שהשולחן ערוך הביא שתי דעות לגבי חיוב במקרה של פשיעה בשטרות והרמ"א הכריע כדעת הפוסטים.

75. הרב יעקב הילדסהיים, 'מעמדו של כרטיס מגנטי' - שטר או כסף, אמונת עתיד 122, עמ' 115-119.

76. על פי שו"ת רבינו משולם איגרא, חו"מ סי' טז.

ממון' והוא מוגדר כ'שטר', אולם אם האדם אינו יכול לתבוע את כספו בהיעדר המסמך הרי זה 'גופו ממון' ככסף.
 (ב) ערך עובר לסוחר⁷⁷ - דבר שיש לו ערך קצוב ומשמש למסחר נחשב 'גופו ממון', בעוד דבר שלא משמש למסחר ואין לו ערך קצוב 'אין גופו ממון'.
 (ג) מנהג העולם⁷⁸ - לשטרות הכסף מתייחסים כמטבעות, וכולם משתמשים בשטרות אלו למסחר, מה שאין כן שטרות אחרים שאינם מוגדרים ככאלו.
 את מעמדו של הכרטיס המגנטי בוחן הרב הילדסהיים ביחס להגדרות אלו: הכרטיסים אינם עוברים לסוחר (מלבד סוחר מסוים) ואין רגילים להשתמש בהם כמטבע ולכן לדעת ה'חזון איש' והשאלת יעב"ץ הם 'יוגדרו כ'שטר'. לעומת זאת לדעת הרב משולם איגרא יש לבדוק, אם העירייה מעניקה כרטיס חדש לעובד שכרטיסו התקלקל, הרי שהכרטיס מוגדר כ'שטר', אך אם העירייה לא מעניקה החזר למי שכרטיסו התקלקל, הכרטיס עשוי להיחשב כ'דבר שגופו ממון'.

מסקנות

ישנן מספר סיבות לפטור אותך מחיובי שמירה על הכרטיסים הנטענים, אם משום שכרטיסים אלו מוגדרים כ'שטר', או משום שכלל אינך מוגדר כשומר שטר, אולם אם מדובר ברשלנות, הרי שלדעת פוסקים רבים השומר חייב לשלם כדי לצאת ידי שמיים.⁷⁹

11. ריבית בפרעון הלוואה ששם הלווה בפיקדון בבנק / משפטי ארץ

שאלה | לקחתי הלוואה מחבר 50,000 במזומן. כשרציתי לפרוע את ההלוואה, המלווה טען שכרגע הוא לא צריך את הכסף, וביקש שאשמור לו את הכסף בבנק בחשבון שלי בתוכנית פק"מ עד שהוא יזדקק לכסף. סגרתי את ה-50,000 בפק"מ, בינתיים החשבון הגיע ל-51,300. האם אני יכול לתת למלווה את כל הסכום הזה או שיש כאן איסור ריבית של 1300 ש"ח?

תשובה | אם הסכום שלווית היה בידיך ורצית להחזירו למלווה, אין בזה איסור ריבית, אבל אם הבעת נכונות לשלם בלא שהסכום היה בידיך יש בכך איסור ריבית. ונבאר דברינו:

הרמ"א (חו"מ סי' קעו סעי' א) דן במי שלווה כסף מחברו ללא ריבית ולאחר זמן ביקשו הצדדים להפוך חלק מההלוואה לפיקדון ('עסקא') אשר ברווחים שיתקבלו ממנו יתחלקו הלווה והמלווה שנעשה מפקיד:

מי שהלווה לחבריו מעות, ואח"כ אמר ליה: יהיו בידיך למחצית שטר, ונאנסו בידו,

חייב בכל האונסין כמו בתחלה, דלא נסתלק משמירתן בדיבור בעלמא.

כלומר, הרמ"א אוסר זאת משום שלא ניתן להפוך חוב ל'עסקא' על ידי דיבור בלבד. מכאן הסיק ה'דגול מרובה' (יו"ד סי' קעז סעי' יט) שאם הצדדים לא הסתפקו בדיבור אלא עשו קניין סודר או שחתמו על שטר 'עסקא', הם יכולים לשנות את ההלוואה

77. על פי שו"ת שאילת יעב"ץ, ח"א סי' פה.

78. על פי החזו"א, יו"ד סי' עב ס"ק י.

79. לדעת הרמב"ם חייב בפשיעה, וגם לחולקים על הרמב"ם יש אומרים (כגון אמרי בינה, פסח אות ה) שחייב בדיני שמיים.

ל'עסקא': 'אבל אם קנו ממנו או שעשו שטר עיסקא משתעבד אפילו אחר ההלואה'. אמנם בספר 'נתיבות המשפט' (סי' שמד ביאורים ס"ק א)⁸⁰ מחדש חידוש גדול, לפיו אם הכסף מוכן לפרעון ביד הלווה לא צריך כלל פעולת קניין ומועיל דיבור בלבד: אבל כשהמעות בידו נעשה תיכף של המלוה דלא בעי קנין לפרעון, רק תיכף כשנתרצה המלוה במה שייחד הלוה לפרעון, אין צריך קנין חדש בשעת גוביינא.⁸¹ במקרה שלך שרצית להחזיר את ההלוואה והכסף כבר היה זמין לך, לדעת 'נתיבות המשפט' ניתן לראות בכך החזר מלא של ההלוואה, שלאחריו ביצעת עבור המלווה פעולה בכספו שלו ונתת אותו לבנק על מנת שזה ישלם למלווה ריבית מותרת על פי 'היתר עסקא'. לכן אם מהרגע בו הפקדת את הכסף עבור המלווה סיכמתם כי האחריות על הכסף היא של הבנק כלפי המלווה ולך אין עוד כל אחריות על הכסף, אפילו ביחס לקרן, הרי שאתה אינך אלא שליח של המלווה והדבר מותר אפילו אם הבנק לא יודע על כך דבר.⁸²

מסקנות

א. אם הכסף היה זמין ללווה בעת הפירעון, והוא הופקד על ידי הלווה בבנק עבור המלווה, בלי שללווה יש אחריות כלשהי על הכסף, מותר להעביר למלווה את סכום הריבית שקיבל הלווה מהבנק עבור המלווה.
ב. אם הכסף לא היה זמין בחשבון הבנק של הלווה, או שהלווה עדיין אחראי כלפי המלווה להחזר של הכסף, ההלוואה בעינה ואסור ללווה לשלם למלווה כל סכום מעבר לסכום הקרן שקיבל.



12. בעקבות פסק בית המשפט על החלפת העוברים ב'אסותא' / הרב אריה כץ

שאלה | לפני כמה שנים, התפרסם סיפור על אישה בהריון מתקדם שנודע לה שהעוברית שברחמה אינה מהביצית שלה והזרע של בעלה, אלא מביצית וזרע של זוג אחר שהוחלפו בטעות במעבדה. לפני כמה שבועות, פסק בית המשפט שיש להעביר את הילדה, שהגיעה כבר לגיל שנתיים, אל ההורים הגנטיים שלה. (א) האם יש להלכה היהודית להגיד משהו בעניין הזה? (ב) אם כן, מה דעתכם על פסיקת בית המשפט?
תשובה | כשהתפרסם הסיפור (עוד לפני שגילו את ההורים הגנטיים), כתבנו מאמר הלכתי מפורט.⁸³ להלן עיקר מסקנות המאמר:

80. והובאו דבריו בברית יהודה, פל"ה סעי' ה, וכן בפתחי חושן, פקדון ושאלה פ"ב הערה לו.

81. ראה בספר תורת ריבית, פט"ז סעי' כח.

82. כל זאת בתנאי שברור לצדדים שאין על הלווה שום אחריות נוספת אפילו להחזרת הקרן של ההלוואה.

83. 'אישה שהוכנס לרחמה עובר של אישה אחרת', תחומין מג, עמ' 268-275, למקורות והרחבה, ניתן לעיין שם.

(א) הטעות המצערת שאירעה בהחלפת העוברים המחישה שוב את צדקת גדולי הפוסקים שהתנו ביצוע טיפולי פוריות בהשגחה הלכתית אמינה.

(ב) העובר מתייחס לאביו הגנטי, אף שההיריון לא נוצר כדרך כל הארץ. לגבי אימו, יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים שעדיין לא הוכרעה, אם האם הגנטית נחשבת לאם או שהאם שהרה את העובר ולאחר מכן יולדת אותו היא האם. אמנם נראה שהכף נוטה לצד שהיולדת היא האם, אך למעשה ייחוס הוולד אחר אימו מוגדר כספק.

(ג) על פי ההלכה, שאלת מקום גידול הילד אינה תלויה בהכרח בשאלת הייחוס, אלא בעיקר בשאלה מהי טובת הילד. אמנם באופן רגיל אנו מניחים שטובת הילד היא לגדול אצל הוריו, וכדי להוציאו מחזקת הוריו יש להוכיח שזוהי טובתו.

(ד) במקרה שבו הוריו של הילד אינם נשואים זה לזה, ברירת המחדל של טובת הילד היא שבת גדלה אצל אימה, וכן בן עד גיל שש, ואילו בן לאחר גיל זה - אצל אביו. אולם כאמור לעיל, מדובר בברירת מחדל, וכאשר בית הדין מגיע למסקנה שטובת הילד היא אחרת, מקום גידול הילד ישתנה.

(ה) במקרה שלפנינו, נראה לומר שאם ההורים הגנטיים מתגלים לפני הלידה והם מעוניינים לגדל את הילד, יש להעבירו לרשותם, שכן מול הספק מיהי האם, יש ודאות מיהו האב. טובת הילד היא שהוא יגדל אצל אב ואם שנשואים זה לזה (ולא בשני בתים), ולכן ודאו של ייחוס האב גובר על הספק של ייחוס האם.

(ו) במקרה שאירע, בסופו של דבר ההורים הגנטיים לא התגלו לפני הלידה, ונכון לזמן כתיבת המאמר הנ"ל - לא ברור היה שהם יתגלו. במצב כזה טובת הילד היא שהיולדת תגדל את הילד ולא שימסרו אותו באופן זמני לאומנה עד למציאת ההורים הגנטיים. גם אם ההורים יתגלו לאחר זמן, מכיוון שכאמור לעיל על פי ההלכה נראה יותר שהיולדת היא אימו (וממילא ברירת המחדל היא שמקום הגידול צריך להיות אצלה, אפילו שיש אב אחר), אין להוציאו מחזקתה, מה עוד שהוצאת הילד ממשפחה אחת לאחר שכבר גדל אצלה תקופה מסוימת, והעברתו למשפחה אחרת, קרוב לוודאי שתפגע בטובתו.

כאמור למעשה, אנו חשבנו שלא כדאי לחפש בשלב זה אחרי ההורים הגנטיים. אולם ההורים הללו התגלו, והתנהל משפט בשאלה מי יגדל את הילדה. כפי שכתבנו לעיל, דעתנו היא שברירת המחדל במצב כזה היא להשאיר את הילדה אצל האימא שילדה אותה וגידלה אותה עד היום. אולם זוהי ברירת מחדל, וייתכנו מקרים יוצאי דופן שבהם יתברר בצורה מובהקת שברירת המחדל היא דווקא להוציא את הילדה מהאם המגדלת אותה ולהעבירה להורים הגנטיים. מקריאת פסק הדין של בית המשפט לא השתכנענו שזהו אכן מקרה כזה, אולם מכיוון שלא היינו חשופים לכלל העובדות בפרשה, קשה לקבוע מסמרות בעניין הספציפי שלפנינו. לכן אסכם בזהירות, שנראה שלו העניין היה נתון להכרעתנו, מסתבר שהיינו מחליטים אחרת ממה שהחליט בית המשפט, ומעדיפים להשאיר את הילדה אצל האם היולדת והמגדלת. אלא שקביעה ברורה בעניין יכולה להיות רק לאחר שכלל הפרטים יהיה לפנינו, ובעיקר הבנה בשאלה מאיזה טעם בית המשפט החליט שאכן טובת הילדה היא הוצאתה מההורים המגדלים אותה והעברתה לידי ההורים הגנטיים.



13. מעלית בשבת / הרב הראל דביר

שאלה | אילו פוסקים התירו שימוש במעלית שבת?

תשובה | פוסקים שהתירו שימוש במעלית שבת: הרש"ז אוירבך,⁸⁴ הרי"י נויבירט,⁸⁵ הר"ע יוסף⁸⁶ (אך הוסיף שמידת חסידות להחמיר בירידה), הרב יוסף אליהו הנקין,⁸⁷ הרב איסר

84. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' צא אות י (אך נכתב שם שהדברים אינם להלכה אלא להעיר לב המעיין), שמירת שבת כהלכתה, פכ"ג סעיף נח והערה קסו בשם הרש"ז א. להתייחסויות נוספות של הרש"ז א, ראה: מאורי אש השלם, ח"ב עמ' תשצט-תתא; מוריה, שנה כ, חוברת י-יב (גיליון רלח-רמ) (טבת תשנ"ו), עמ' עז; ועלה לא יבול, ח"ב עמ' ריד; חכו ממתקים, עמ' קצה-קצו; במחיצתם של גדולי התורה ב, עמ' 684-685. לסקירה מקיפה על דעת הרש"ז א והיותה בסיס למדיניות מכון צומת, ראה: הרב זלמן קורן, 'תגובה למאמר ביקורת אודות הספר 'מאורי אש השלם', ישורון כט (תשע"ג) עמ' תתצז-תתקא; מאורי אש השלם (מהד' תשפ"ד), עמ' 796 הערה 507: 'המעלית אודותיה דובר בהערה הקודמת היא מעלית בפקוח מכון צומת'.

85. שמירת שבת כהלכתה, שם.

86. שו"ת יביע אומר (ח"ה, או"ח סי' כז בהערה; ח"א, או"ח סי' כד*), הליכות עולם ד, עמ' קנח; ז, סעיף לד; ילקוט יוסף שבת ה, מעלית בשבת סעיף ד והערה ד; וכן עוד בילקוט יוסף שבת א, סי' רעו הערה ח; שבת ב, אמירה לעכו"ם במקום מצוה סעיף נו; שובע שמחות ב, קונט"א - הוספה להל' מילה בשבת, ד; שו"ת מעין אומר ב, עמ' רס-רסא. ראה גם את מכתב הסכמתו של הרע"י לרב לוי יצחק הלפרין, קובץ אספקלריא, תשמ"ב עמ' 27-29, ושלחן יוסף, עמ' מז אות קמ. ראה עוד: שו"ת הראשון לציון א, סי' לא; עלון עין יצחק, גיליון 89 פרשת קרח תשע"ח; שיעורים של הרב יצחק יוסף: <https://www.hidabroot.org/article/194780>, <https://katzr.net/a43d2a>, <https://katzr.net/28dbc8> דוד יוסף: <https://katzr.net/2b63f7>; שלחן יוסף, עמ' מז אות קמ. לאחרונה כתב נכדו של הרע"י, הרב יעקב ששון, באתר הלכה יומית, שכיום יש להחמיר גם לדעת סבו הרע"י, בגלל שינויים שלדעתו חלו במציאות מאז היתר הרע"י (HalachalID=485) <https://halachayomit.co.il/he/default.aspx?>; הדברים נכתבו בכ' שבט תשע"ז: 'והנה, אחרי שכתבנו כל זאת בפעם הראשונה בהלכה יומית (לפני כעשר שנים), על פי מה שכתב מרן הרב זצ"ל לפני עשרות שנים, נודע לנו שהדברים נכונים לגבי מעליות שבת שהיו מצויות לפני למעלה מעשרים שנה, אבל כיום, רוב המעליות בנויות באופן שאין שום אפשרות להשתמש בהן בשבת, לפי שמיד בכניסת אדם לתוכן, מופעל בהן מחשב השוקל את תכולת המעלית, ובסמוך לפעולת השקילה הוא מעביר נתונים הלאה לדרך פעולת המעלית, כך שיש חששות רציניים של איסורים בשימוש במעלית כזו בשבת בזמנינו'. ראה גם בקיצו"ע הרב עובדיה (יפרגן), עמ' 47. יש להעיר על הדברים: ברוב ככל המעליות המצויות כיום, השקילה מתבצעת באופן רציף, ואין אפוא מכשיר ש'מופעל' מיד עם כניסת האדם. אכן קיים שינוי בנתוני השקילה בעקבות כניסת משתמשים למעלית, אך מדובר בשינוי ערכים בזרם חשמלי קיים, שאין בו פתיחה או סגירה של מעגל חשמלי. ולא בכדי, ממשיכים דודיו הראשונים לציון, הרי"י יוסף והר"ד יוסף, להחזיק בהיתר.

להתייחסות של הרב עובדיה בן הרב יעקב יוסף, ראה: יוטיוב, הרב עובדיה יוסף, מעלית לא של שבת על ידי נכרי. לכאורה יש להעיר על מה שהסיק להחמיר מ'מעשה רב', שכן פעמים רבות ת"ח מחמיר לעצמו בדבר שמותר, והרי סבו הרע"י עצמו נקט שמותר אך מידת חסידות להחמיר. וגם לא ברור מה שכתב שהנכנס למעלית 'מוסיף ניצוצות', ומדבריו נראה שחשב שכמות הניצוצות נגזרת ממידת המאמץ של המנוע, ולכאורה לא היא, ויעוין עוד בילקוט יוסף (שם) שכתב להקל גם אם יש ניצוצות, והוסיף בהערה בשולי העמוד ש'הוברר שאין ניצוצות'. ואכמ"ל עוד.

87. שו"ת גבורות אליהו (או"ח סי' קז עמ' קעו-קעז; פורסם קודם בקובץ עם התורה מהד' א גיליון יג [תש"מ] עמ' י-יא), וכן מובא בשמו בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' רכ; ח"ח סי' ריב) ובשו"ת דברי חכמים (גינזברג), עמ' קד סעיף 289.

יהודה אונטרמן,⁸⁸ יסודי ישורון,⁸⁹ שו"ת אהל יששכר⁹⁰ (אך סייג לחולה במקום מצווה), שו"ת שערי הלכה (סלונים),⁹¹ הרב שמואל היבנר,⁹² הרב חיים דוד הלוי,⁹³ הרב שאול ישראל,⁹⁴ שו"ת מנחת יהודה (שטרית),⁹⁵ שו"ת מגדנות אליהו,⁹⁶ שו"ת תורה מציון,⁹⁷ הרב חיים פנחס שיינברג,⁹⁸ הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (האדמו"ר מקלויזנבורג),⁹⁹ הרב אפרים פישל הרשקוביץ,¹⁰⁰ הרב אפרים פישל קליין,¹⁰¹ שולחן הלוי,¹⁰² הרב יעקב אריאל,¹⁰³ הרב דוב ליאור,¹⁰⁴ הרב ישראל רוזן,¹⁰⁵ שו"ת ישיב יצחק,¹⁰⁶ הרב שלמה קרח,¹⁰⁷ הרב רצון ערוסי,¹⁰⁸ הרב אליעזר מלמד,¹⁰⁹ משמעות שו"ת אבני דרך.¹¹⁰

88. מאמרו: 'הגדרות של מלאכות חיוביות ושליליות לענין שבת', תורה שבעל פה ט (תשכ"ז), עמ' יא-טו (ההתייחסות למעלית שבת מתחילה בעמ' יג, ונדפסה שוב בפני עצמה במקום נוסף: 'מעלית אוטומטית בשבת', עטרת חכמים (ירושלים תשנ"ח), עמ' לא-לד); וכן נראה מדבריו בשו"ת שבט מיהודה ב, ס' לב. הרב אונטרמן הביא ראיה להיתר ממה שנהגו להפליג באוניות בין יבשות, אף שההפלגה מתקיימת גם בשבת, ונוסעי האונייה משפיעים על זרם החשמל בדומה למשתמשים במעלית. כעין זה כתב גם באהל יששכר דלהלן.
89. יסודי ישורון שבת ה, עמ' קלה-קלז. ואמנם לא כתב את ההיתר בנחרצות, אך מדבריו נראה שלכן דעתו נוטה.
90. שו"ת אהל יששכר (גאלדשטיין) ס' כז. הסיג לחולה במקום מצווה מופיע בסוף דבריו, ולכאורה אינו מתאים למה שדחה בהחלטיות את צדדי האיסור שדן בהם במהלך התשובה, יעו"ש. ולכן, ייתכן שדעתו להתיר מעיקר הדין לכל אדם, וסייג את ההיתר מחשש לזילותא, או שדן בחולה במקום מצווה משום שזה היה נושא הדיון.
91. שו"ת שערי הלכה (סלונים), ס' סח.
92. בצמד מאמרו: 'השימוש במעלית אבטומטית בשבת', הדרום יט (ניסן תשכ"ד), עמ' 111-123; 'בדבר השימוש במעלית אבטומטית בשבת', הדרום לו (תשרי תשל"ג), עמ' 38-40.
93. שו"ת עשה לך רב ה, ס' ט: 'וכך היא דעת רוב הפוסקים בדורנו'; בסוף תשובתו הוסיף שתחושתו שאין הדבר רצוי, ובאופן אישי הוא נמנע משימוש במעלית שבת, ועל כל פנים ברור שלא בא לערער על ההיתר; מקור חיים השלם, ח"ג ס' קסו סעי' ז עמ' 309; ח"ג ס' קעד סעי' יד עמ' 382. ראה עוד שו"ת עשה לך רב ג, ס' יז, שהתייחס בהרחבה לשימוש במעלית רגילה על ידי גוי.
94. כן מסר בשמו הרב ישראל רוזן, בסיכום של פגישה עמו מיום שלישי, ח' כסלו תשל"ז, ארכיון מכון צומת. ראה גם שו"ת במראה הבזק (ח"ב ס' כג; ח"א ס' כב).
95. שו"ת מנחת יהודה (שטרית), ח"ב או"ח ס' כד.
96. שו"ת מגדנות אליהו, ח"ב ס' לג (ד"ה ולגבי שאלתו).
97. שו"ת תורה מציון לרב ציון לוי, רבה של פנמה, עמ' קלז אות קמג.
98. מובא בשמו בשו"ת דברי חכמים (גינזברג), עמ' קד סעיף 289.
99. מובא בשמו בשו"ת ישיב יצחק, ח"ו ס' ו עמ' עט, וראה שם על מדיניותו בעניין זה בהנהגת בית החולים לניאדו.
100. מובא בשמו בשו"ת ישיב יצחק (שם).
101. בתשובה שלא ברור האם ראתה אור, אך תמציתה הובאה בביטאון דגלנו, גיליון שמז (אב תש"נ), עמ' 17 ד"ה את. ושם נכתב שהתשובה נכתבה עבור בית הבראה 'נוה שמחה' להלכה ולא למעשה, עד שיסכים הרב שמואל ארנפלד, והוא לא הסכים. ראה על כך גם חכו ממתקים, עמ' קצה הערה עח. ייתכן שבית הבראה זה הוא בית האבות שהוזכר בספר במחיצתם של גדולי התורה (לעיל, הערה 84), יעו"ש.
102. שולחן הלוי, לרב ישראל בעלסקי, ח"א ס' ז אות ח עמ' עח.
103. תשובה בכתובת: <https://www.yeshiva.org.il/ask/124157>, וכן: <https://www.yeshiva.org.il/ask/15513>, <https://www.yeshiva.org.il/ask/18724>, <https://www.yeshiva.org.il/ask/5985>; וראה גם בדברי הרב יהושע שפירא: דברים שנאמרו בכנס לכבוד הרב יעקב אריאל שליט"א, אמונת עתיד, עמ' 77.
104. תשובה בכתובת: <https://www.yeshiva.org.il/ask/5007> ('בתנאי שיש לה אישור מטעם מכון צומת שעסק בהלכה זו ומצא פתרונות טכניים לשימוש במעלית בשבת').
105. הרב ישראל רוזן, 'מעלית אוטומטית בשבת', תחומין ה, עמ' 75-96; 'מעלית שבת לכתחילה', אמונת

לאחרונה נודע על מקרה שבו הר"ש ואזנר התיר שימוש במעלית שבת, בבית אבות מסוים שהיה בו צורך גדול בכך.¹¹¹ ייתכן שצורך דומה למתואר שם קיים גם במקומות נוספים.

14. מיחמים שחום המים שבהם יורד מ-71 מעלות במצב שמירת חום / הרב הראל דביר שאלה | מה מדיניות מכון צומת במיחמים שמגיעים לטמפרטורת יד סולדת של האגרות משה¹¹² (71 מעלות צלזיוס) ואחר כך יורדים ממנה? אף שפשטה הוראה שלא כשיטתו, אבל הרבה בני ארה"ב מחמירים כשיטתו.

תשובה | מכון צומת מאשר מיחמים כאלה, כולל אישורי מהדרין, כל עוד טמפרטורת המים גבוהה באופן ניכר משיעור יד סולדת המקובל, של כ-45 מעלות (על כך מוסיפים 5 מעלות ליתר ביטחון, כלומר 50 מעלות בפועל). וקרוב אצלי שאף האגרות משה עצמו, אם היה נשאל, היה מורה בפשטות להיתר כשהגיעה מידת החום ליד סולדת לחומרא (71 מעלות) ואח"כ ירדה מעט, כדברי הרמ"א,¹¹³ ושהזכיר ר' משה עצמו ב'אגרות משה' בתשובה הסמוכה לתשובה הנוכחית, ויש מקום לומר שגם השלחן ערוך מסכים לדברי הרמ"א.¹¹⁴ ובפרט יש לדון להקל באופן כזה שאינו מתכוון ולא ניחא ליה משינוי טמפרטורה קלים של כמות מים זעירה שמתערבבת. ויש עוד לדון בזה מכמה צדדים: לחומרא - האם אכן מעל יד סולדת אין איסור בהעלאת הטמפרטורה;¹¹⁵ לקולא - לא ברור מה מידת הערבוב בין המים שבמידד למים שבמיחם, וכנראה מדובר בכמות זעירה של מים שממש מתערבבים בפועל. ועוד, שהבדיקות במכון צומת נעשות בנקודה הקרה שבמידד, לחומרא, אבל באזור הקרוב יותר לחיבור למי המיחם, המים מעט חמים יותר. ויש גם רבים שדנו להקל בחצי שיעור בשבת, ואף שמפשטות רש"י¹¹⁶ ועוד ראשונים¹¹⁷ משמע שחצי שיעור במלאכת שבת אסור מן התורה גם בשבת כבאוכלין, מכל מקום חזינן שכמה וכמה גדולים לא נקטו כן,¹¹⁸ ואכמ"ל.

עתיק 98, עמ' 23-24.

106. שו"ת ישיב יצחק, ח"ו סי' ו' (תשובה לשאלתו של האדמו"ר הנוכחי מבעלזא); וראה עוד שם, חמ"א סי' כא.

107. עריכת שולחן ג, עמ' מד סעיף סט-ע.

108. תשובה בכתובת: <https://www.net-sah.org/en/node/31412>.

109. פניני הלכה שבת, סי' יז סעי' ד.

110. שו"ת אבני דרך, לרב פרינק, ח"ג סי' קו.

111. ראה מאורי אש (מהד' תשפ"ד), עמ' 795 הערה 506. בשולי הדברים אוסיף שכמה פוסקים התירו מעלית שבת אך הציבו תנאים מחמירים יותר מאלו של מכון צומת, ובראשם הרב לוי יצחק הלפרין, ואותם לא ציינתי כאן.

112. אגרות משה, או"ח ח"ד סי' עד מלאכת בישול אות ג.

113. רמ"א, או"ח סי' שיח סעי' טו.

114. טל חיים שבת ב, עמ' רפ-רפג.

115. ראה שמירת שבת כהלכתה, פ"א הערה יז, ואכמ"ל.

116. רש"י, שבת עד ע"א ד"ה וכו'.

117. ראה מנוחת אהבה, ח"ב פ"א הערה 4.

118. ראה מנוחת אהבה (שם הערה 5). אמנם, על מה שהוכיחו האחרונים מלשון הרמב"ם, הל' שבת פ"ח הכ"ג 'פטור', שהיא לשון של איסורי דרבנן, כמבואר ברמב"ם, שם פ"א ה"ג, העירני בימי חרפי ר' נריה גליק הי"ו שהרמב"ם עצמו, שם פ"א הי"ט התנסח בלשון 'פטור' בנוגע למי שעשה מלאכה תחילתו

15. פרגולת סוכה שבמשך השנה אין לה דפנות / הרב הראל דביר

שאלה | יש לי פרגולה שמשמשת גם כסוכה. במהלך השנה אין לה דפנות (מלבד דופן הבית שהפרגולה סמוכה לו), והן נעשות רק לחג הסוכות. עם זאת, בקצות הפרגולה נשאר כל השנה מעין 'קיר קטן' שיורד מגג הפרגולה כלפי מטה וגובהו יותר מטפח. האם יש בזה כדי להכשיר את הפרגולה לסוכה, אף אם אין לה דפנות, והן נבנות מדי שנה לצורך הסוכה, או שיש בזה משום 'תעשה ולא מן העשוי' בהקדמת הסכך לדפנות?

תשובה | יש להכשיר לכתחילה, וכפי שכתב הרמ"א (או"ח סי' תרלו סעי' א):

ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות; ואם עשה טפח סמוך לסכך, מותר לסכך

קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש. (הגהות מיימוני פ"ה).

והסכימו לכך כל המפרשים על אתר: ט"ז, 'בכורי יעקב', 'משנה ברורה', ועוד. יתרה מזו: ישנם שני צדדי קולא להכשיר אף בתנאים פחות טובים: א) יש מקום רב להבנה שהדעה היותר עיקרית בחז"ל ובראשונים, היא שאין צורך להקדים את הדפנות לסכך. והאריך בזה ב'חזון עובדיה'¹¹⁹, ומכוח זאת העלה להכשיר בדיעבד, כשהסכך קדם לדפנות. ב) לדעת ה'פרי מגדים', כאשר יש דופן אחת שלמה שצמודה לסכך, די בכך כדי להתיר הקדמת סיכון לשאר הדפנות, אף אם אין בהן טפח. אמנם ה'בכורי יעקב' הקשה על דבריו. מכל מקום, שני צדדים אלו בוודאי מחזקים את ההכשר כאשר קיים טפח בשתי דפנות נוספות מלבד דופן הבית שאלה מחוברת הפרגולה. אלא שכאמור, ההכשר כבר חזק ומוסכם, ואינו צריך לחיזוק נוסף.

16. שיעור הנענוע הנחשב 'חידוש דבר' בסוכה ישנה / הרב הראל דביר

שאלה | הדין בסוכה ישנה, הוא שיש צורך לחדש בה דבר.¹²⁰ מה שיעור הנענוע הנדרש בסכך, כדי שייחשב כחידוש דבר? האם יש להגביה חלק מהסכך בגובה טפח? שלושה טפחים? הגבהה שיוצרת פסול בסוכה?

תשובה | לא הצלחתי למצוא בזה דבר ברור.¹²¹ מכל מקום, בנידונו מדובר בפרגולה ללא דפנות, ומדי שנה מעמידים דפנות לסוכת מצווה, וכנ"ל בניסוח השאלה הראשונה. ובשו"ת 'יחווה דעת'¹²² האריך להוכיח שחידוש דבר אינו צריך להיות דווקא בסכך, ויכול לכתחילה להיות בדפנות, והביא לכך מקורות איתנים ומשכנעים. ולא רק זו, אלא שמצאנו לגאונים שנקטו שאף הוספת כרים וכסתות נחשבת חידוש דבר. ואף שדבריהם נדחו, מכל

שוגג וסופו מזיד ולהיפך, ושם ברור שהאיסור הוא מן התורה, כך שהכלל שכל 'פטור' מדרבנן אינו כלל מוחלט.

119. חזון עובדיה סוכות, עמ' לח-מ.

120. שו"ע, או"ח סי' תרלו סעי' א.

121. בפסקי תשובות (סי' תרכו אות ד והערה 11) דן בהגבהת סכך שהיה מונח על הסוכה בעודו מחובר לקרקע ולאחר מכן נתלש, שיש צורך להגביהו משום תעשה ולא מן העשוי, והביא שדעת רוב האחרונים היא שדי בהגבהת כלשהו, ולדעת שו"ת אז נדברו נדרשת הגבהת של שלושה טפחים. ובמשנ"ב מהד' דרשו (שם הערה 14 ד"ה ושיעור) הובאו השיעורים של טפח ושלושה טפחים.

וקצת התפלאתי, שבמאספים אלה לא הובאה כלל אפשרות מחמירה יותר, של הגבהה שממש תפסול את הסכך באותו מקום ותבטל את ה'תעשה' שהיה בו, ותיצור צורך בסיכון חדש. ואולי הסיבה לכך היא מה שכתבתי להלן בגוף הדברים, שהדעה המרכזית להלכה היא שחידוש דבר בסוכה ישנה הוא למצווה בעלמא, ולכן אין מקפידים ליצור פסול ולשוב ולהכשירו. ועדיין קצת צ"ע.

122. שו"ת יחווה דעת ד, סי' מא.

מקום, מהלשונות שבהן הם נדחו, נוספו הוכחות מכמה ראשונים לכך שדי בכך שהחידוש נעשה בגוף הסוכה, כולל הדפנות, ואין צריך שיעשה דווקא בסכך, וכמבואר שם. יש להוסיף, שהדעה המרכזית והמקובלת להלכה, היא שעצם הצורך בחידוש דבר בסוכה ישנה, אינו אלא 'לכתחלה ולמצוה בעלמא', כלשון ה'משנה ברורה'¹²³ וכן פסק גם ב'יחווה דעת'¹²⁴.

לפיכך, בנידונו די בעצם העמדת הדפנות. ומהיות טוב, אם ניתן בקלות, לנענע מעט כמה קורות מהסכך, שרוחבן טפח (כולל דין לבוד), ובכך לקיים את חידוש הדבר, גם לדעה היחידאית (שהובאה ביחווה דעת שם, וספק אם יש מי שסובר אותה, יעו"ש), המצריכה חידוש בסכך.



17. ברכת המזון בשטחי לחימה וב'איתורים' / הרב שבח שולמן

שאלה | במהלך המלחמה הנוכחית - 'חרבות ברזל', חיילי ישראל משמידים בתי אויב ומאתרים מבנים לצורך שימוש בהם. 'איתורים' אלה משמשים בדרך כלל ללינה של הכוחות הלוחמים ולבניית עמדות קרב קדמיות שמהם מנהלים את המשך הלחימה. חיילים מעדות אשכנז שאלו האם נכון לומר בברכת המזון: 'הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בבית הזה ועל שולחן זה שאכלנו עליו?' שאלה זו רלוונטית גם להמשך הלחימה, כאשר אוכלים במגננים פתוחים ללא קורת גג.

תשובה | כך כתב הרמב"ם (הל' קריאת שמע פ"א ה"ז): 'כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות הרי זה טועה וחוזר ומברך כמטבע'. ה'מגן אברהם' (סי' סד ס"ק ג) סייג וכתב שדבריו נאמרו רק אם פתח או חתם שלא כראוי וזו לשונו:

בברכה במקום שלא תיקנו... אבל אם שינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר בנוסח אחר בענין הברכה - יצא.

מכך הסיק בשו"ת 'שיח יצחק'¹²⁵ כי אין קפידא אם משנים את נוסח 'הרחמן', שהוא קל יותר מברכות קריאת שמע ותפילה. ברכת 'הרחמן' שלפנינו נתקנה כדי לברך את בעלי הבית שאכלנו על שולחנם. הנוסח מתאים כאשר אדם אוכל על שולחנו בביתו, או על שולחן חברו.¹²⁶ אולם, כאשר אוכלים בבית גוי או במרחב ציבורי, הנוסח אינו הולם, מה עוד שבברכת גוי קיים חשש של איסור 'לא תחנם'.¹²⁷ בשו"ת 'שיח יצחק'¹²⁸ מובא שאסור

123. משנ"ב, סי' תרלו ס"ק ד.

124. שו"ת יחווה דעת, שם.

125. שו"ת שיח יצחק, סי' צט.

126. כאשר כל אחד אוכל משלו - ראה משנ"ב, סי' קצג ס"ק כז, שיאמרו 'הרחמן הוא יברך אותנו'.

127. מטה משה, ח"ב סי' שלה; מגן אברהם, סי' קפט ס"ק א; אוצרות הברכה, עמ' קנח; שו"ת שיח יצחק, סי' צט: מברכים גוי מפני דרכי שלום, אך בלאו הכי אין לברך גוי. ועיין שם אודות ברכת יעקב אבינו לפרעה; וי"א שאם מכיר את הגוי ואוהבו לא שייך איסור זה.

128. שו"ת שיח יצחק, שם.

לברך גוי גם שלא בנוכחותו. על כן, לשיטתו, אדם ששוכר דירה מנוכרי, לא יברך את הבית והשולחן שאכל עליו. כאשר המהרש"ל בירך ברכת המזון בבית נוכרי, היה אומר: 'הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה במקום הליכתנו ובמקום ישיבתנו עד עולם'.¹²⁹ הצעות נוספות הועלו בידי הפוסקים על מנת להחליף את נוסח 'הרחמן' המקובל, בעת הצורך,¹³⁰ אולם בשל שני נימוקים נראה כי בהתייחס ללוחמים נכון לאמץ את נוסח מהרש"ל: (א) תוכן הברכה 'הליכתנו... וישיבתנו' משקף נכונה מציאות של לוחמים המשאירים מאחור את הבית והשולחן ב'איתור', ויוצאים לשדה הקרב. יתר על כן, פעמים רבות בתים אלה נהרסים, והלוחמים עוברים ל'איתורים' קדמיים יותר. וגם אם הבית לא נהרס, ייתכן שבהסכם עתידי הוא ישוב לבעליו הנוכרים, ונמצאנו מברכים את הגוי. (ב) נוסח המהרש"ל מתאים גם ללוחמים האוכלים בשטח פתוח ללא קורת גג, כפי שפסק ה'חשוקי חמד' (ברכות מו ע"א):

האוכל בגינה או בכל מקום שאינו בית, נראה דיאמר הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בהליכתנו ובישיבתנו, ואל יאמר הרחמן ישלח לנו ברכה מרובה בבית זה ועל שולחן זה שאכלנו עליו.

בכך נוצרת אחידות בנוסח הברכה שמברכים בעת לחימה, ונוסח אחד יתאים הן לחיילים שבתוך ה'איתור' הן לאותם שחוצה לו. על כן, ראוי להמליץ לרבנות הצבאית לעדכן ולהדפיס נוסח ברכת המזון מעין זה, לחיילים המתמרנים.



129. מטה משה, ח"ב סי' שני; באר היטב, או"ח סי' קצג ס"ק ה.

130. מטה משה, ח"ב סי' שלה, שני; משנ"ב, סי' קצג ס"ק כז: 'הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה - וקאי על בעל הסעודה'. אולם במקרה שלפנינו ייתכן שמנת הקרב לא שייכת לצבא, והחייל זכה בה (נפקא מינה - לדוגמה - למשלוח מנות בפורים או לקדש אישה, ועי' הקיבוץ בהלכה, עמ' 166, 172 לגבי סעודת הבראה וכתובה, ושם עמ' 274, 356). אפשרות נוספת לנוסח אחיד היא שהחיילים האשכנזים יאמרו את נוסח בני עדות המזרח: 'הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה והצלחה בכל מעשה ידינו' במקום 'הרחמן הוא ישלח לנו ברכה מרובה בבית הזה ועל שולחן זה שאכלנו עליו'. וראה שיח יצחק, שם.



הרב ד"ר רצון ערוסי

קדושת ירושלים והמקדש

א. השיבות ההכרה בבעלותנו על מקום המקדש

את צום תשעה באב אנו צמים אלפי שנים, מאחר שחרבו בו שני בתי המקדש של עמנו. הפלשתינים דורשים ריבונות מוחלטת על הר הבית ועל ירושלים העתיקה. לצערנו, ובעוונותינו המרובים יש בקרבנו, אחים, ה' יחזירם בתשובה שלמה ובמהרה, שמוכנים לוותר על ריבונותנו על הר הבית. ויש מהם שמגלים הבנה לדרישת הפלשתינים, בטענה שהמוסלמים קשורים למסגד אלאקצה, אף על פי שהוא נבנה על חורבות בית מקדשנו, מתוך מגמה ברורה, למנוע את תחייתה של דת ישראל, ע"י בניין בית המקדש השלישי. אותם אחים מתבלבלים בגין העובדה שיש איסור הלכתי שלא לעלות להר הבית. הם יודעים לספר שיש לערבים רבים במזרח ירושלים תמונות מסגד אלאקצה בבתייהם. אותם אחים שכחו שאנו בני העם היהודי צמים מזה אלפי שנים ארבעה צומות על חורבן ירושלים והמקדש. אנו מתאבלים מדי שנה מחדש בתשעה באב על חורבן המקדש. יושבים על הארץ כמו האבלים על יקיריהם, מקוננים, לבד מן הצום איננו מתרחצים בתשעה באב, אפילו לא פנים ידיים ורגליים, יותר מן האבלים על יקיריהם. אנו שמים אפר בראש כל חתן, במקום תפילין, זכר לחורבן. או שוברים כוס, ואיננו סדים אמה על אמה בקירות בתינו מול הכניסה לבית, זכר לחורבן. ואנו מתפללים, שלוש פעמים ביום, לבניין ירושלים והמקדש. וכן בברכת המזון יש ברכה מיוחדת לבניין ירושלים והמקדש ולחידוש מלכות בית דוד. לכן מן הראוי שאנו בעצמנו נתחזק, ע"י שנעסוק בתורת בעלותנו על מקום המקדש ועל קדושתו.

ב. ארץ ישראל מוחזקת בידי עם ישראל מברית בין הבתרים

ראשית לכול, זכותנו על א"י היא מכוח ברית בין הבתרים, שהייתה בין ה' לבין אברהם אבינו. ולכן כשאבותינו, שהיו משועבדים במצרים, הסכימו לקבל עליהם עול מלכות שמייים, ולחדש את ברית בין הבתרים, ה' הוציאם ממצרים, כדי לתת להם את הארץ. משום כך יש דעה בגמרא¹ שא"י נתחלקה לשבטים, לפי יוצאי מצרים, אף שלא נכנסו לארץ, ולא לפי הנכנסים לארץ. כך לדוגמה, בנות צלפחד, שטרם נכנסו לארץ, באו למשה רבנו ודרשו את חלק אביהן צלפחד בא"י, שזכה בו בטרם נכבשה הארץ, משום שהוא היה מיוצאי מצרים, ולמרות שהוא מת במדבר. ובנות צלפחד זכו לא רק בחלק אביהן צלפחד, אלא גם בחלק הסבא שלהן, חפר, אבי אביהן, שגם הוא היה מיוצאי מצרים, והגיע לו חלק

1. בבא בתרא ק"ז ע"א.

בא"י, למרות שא"י טרם נכבשה, ולמרות שחפר כבר מת. וכיוון שצלפחד היה בן בכור של חפר, וזכאי היה לרשת שני חלקים מעיזבון, לכן בנות צלפחד זכו בשלושה חלקים בארץ.² לבד מן העובדה המתמיהה, שא"י שטרם נכבשה נתחלקה ליוצאי מצרים, אף לאלה שלא זכו להיכנס אליה, כמו חפר וצלפחד בנו, וחלקיהם עברו בירושה לצאצאיהם, אלא שגם חילקו את הירושה לבכורות, פי שניים, למרות שלפי ההלכה, הבכור נוטל פי שניים רק בנכס מוחזק ומצוי, ולא בנכס ראוי ועתידי. על תמיהה זו עמדו בגמרא,³ והשיבו מספר תשובות. ואחת מהן: 'שארץ ישראל מוחזקת היא'.⁴ ופירש רשב"ם: 'כדכתיב ונתתי אותה לכם מורשה. כלומר אני נתתיה לכם ירושה'. והמאירי פירש: 'שארץ ישראל מוחזקת היא. שכל מה שזכה בה מצד רוח הקודש וייעודין של נביא, הרי הוא כמי שהוחזקו בו'. אם כן מאחר שא"י הובטחה לנו ע"י ה', הרי היא כמי שהיא כבר מוחזקת על ידינו. והבטחת ה' היא לדורות. ואם כן, א"י מוחזקת לנו מדורי דורות, שהרי חפר, שלא נכנס לארץ, נחשב כמי שהחזיק בה.⁵ וכמו שאברהם אבינו היה מוחזק בארץ בגלל ההבטחה של ה', ולשבעת העממים נשארה רק זכות אכילת פירות עד הכיבוש.⁶

ג. קדושת ירושלים

ירושלים היא מן המקומות שהחזיקו בהם עולי בבל. חזקה זו גרמה לכך שקדושת א"י, באותם מקומות שהחזיקו בהם עולי בבל, היא קדושה לדורות. ולא פקעה, גם כששוב גלינו מארצנו, לאחר חורבן בית שני. להבדיל מן הקדושה הראשונה שנבעה מכיבוש שכבשו עולי מצרים, את א"י, ע"י יהושע, שקדושה זו בטלה, לאחר שא"י נכבשה ע"י האויבים, מה שאין כן הקדושה השנייה, שהיא כאמור, נעשתה ע"י חזקה ולא ע"י כיבוש, שקדושה זו היא לעולם.⁷ עד כאן התייחסנו לקדושת ירושלים כחלק מארץ ישראל, לעניין שביעית ומעשרות וכיוצא בזה, בדברינו הבאים נעסוק בקדושת ירושלים מכוח היותה מקום המקדש.

ד. קדושת מקום המקדש

מקום המקדש בירושלים קדושתו עולם בגלל השכינה, מימי שלמה. כך כתב הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז):
ולמה אני אומר במקדש וירושלים שקדושה ראשונה קדשתן לעתיד לבוא (=כלומר לעולם), ובקדושת שאר ארץ ישראל, לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה. ושכינה אינה בטילה. הרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם (ויקרא, כו, לא), ואמרו חכמים,

2. בבא בתרא קטז ע"ב.

3. בבא בתרא קיט ע"א.

4. וכך פירש הרמב"ם את המשנה בפירוש המשנה בבא בתרא פ"ח מ"ג.

5. רשב"ם, בבא בתרא קטז ע"ב ד"ה ושהיה צלפחד.

6. שו"ת ישועות מלכו, יו"ד סי' סז, ושו"ת באר יצחק, יו"ד סי' ל.

7. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה.

אע"פ ששוממין, בקדושתן הן עומדין. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות, אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים. וכיון שנלקחה הארץ מידיהם, מפני הכבוש, ונפטרה מן התורה ומן השביעית, שהרי אינה ארץ ישראל. וכיון שעלה עזרא וקידשה, לא קידשה בכבוש, אלא בחזקה שהחזיקו בה. ולפיכך כל מקום שהחזיקו בו עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השניה, הרי הוא מקודש היום. ואע"פ שנלקחה הארץ ממנו, וחייב בשביעית ובמעשרות על הדרך שביארנו בהלכות תרומה. כך יוצא אפוא, שקדושת ירושלים כמקום המקדש, קדושתה היא קדושת עולם בגלל השכינה, ולא בטלה עם הכיבוש ועם הגלויות, ולא תתבטל לעולם. אשר לא"י, א"י הובטחה לעמנו בברית בין הבתרים, וזכו בה יוצאי מצרים, והייתה כאילו מוחזקת בידם. ומכוח חזקה זו יש לעמנו בעלות על א"י לדורות.

ה. בעלותנו על המקומות שלא נתקדשו בקדושה שנייה

א"י נתקדשה לעניין מצוות התלויות בה, בפעם הראשונה, בכיבוש הארץ ע"י יוצאי מצרים, אבל קדושה זו הייתה זמנית, כי היא נהייתה מכוח כיבוש, והיא התבטלה ע"י כיבוש, אבל ירושלים והמקדש קדושתם היא מכוח שכינה, ולכן מאז בנה שלמה את המקדש, וה' השרה שכינתו במקדש, הרי שהמקדש בירושלים ומקומו, התקדשו לעולם, כי שכינה אינה בטלה לעולם. ולכן בעלותנו על ירושלים ועל המקדש, לא בטלו ולא יתבטלו לעולם. אולם ירושלים והמקדש, וכל החלקים בא"י, שהחזיקו בהם עולי בבל, בחזקה ולא בכיבוש, חזרו ונתקדשו לעניין המצוות התלויות בא"י, קדושה עולמית. ונשארו חלקים בא"י שנכבשו ע"י עולי מצרים, ולא חזרו והתקדשו ע"י עולי בבל. חלקים אלו הם בבעלות העם היהודי, ומצווה להתיישב בהם,⁸ אף שטרם חזרו ונתקדשו מן התורה בקדושת א"י.

ו. בעלותנו על הארץ המובטחת בברית בין הבתרים

בהבטחת הארץ לאברהם אבינו בברית בין הבתרים נזכרו עשרה עמים שהיו בה. ליהושע ודוד ניתנה ארץ שישבו בה שבעה עמים, ולכן מקובלים אנו, שהמקומות הנוספים של שלושת העמים הנותרים יינתנו לישראל בימות המלך המשיח. וכבר נאמר בתורה שכשירחיב ה' את גבולנו, עלינו להוסיף על שלוש ערי המקלט שכבר הופרשו בחלק הארץ של שבעת מלכי כנען, עוד שלוש ערי מקלט. כדברי הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ח ה"ד):

בימי המלך המשיח, מוסיפין שלוש אחרות על אלו השש, שנאמר ויספת לך עוד שלוש ערים על השלוש האלה (דברים, יט, ט). והיכן מוסיפין אותן? בערי הקיני והקניזי והקדמוני, שכרת לאברהם אבינו עליהן ברית, ועדיין לא נכבשו. ועליהן

8. עיין שו"ת ישועות מלכו, יו"ד סי' סז.

נאמר בתורה, ואם ירחיב ה' אלקיך את גבלך כאשר נשבע לאבותיך, ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלוש ערים על השלוש האלה. ובעניין ערי המקלט הללו כתב הרמב"ם⁹ שגם הן שייכות ללוויים ככל ערי המקלט. הווי אומר, זכותנו על א"י שהובטחה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים היא נצחית, וזכות זו היא כמו חזקה. שבשעה שכל חלק וחלק מא"י משתחרר, הוא עובר לרשותם ולבעלותם של בעלי החזקה, שהרי הלוויים מוחזקים בערי המקלט. וערים אלו לכשנכבוש את הקני והקניזי והקדמוני ולכשנפריש שלוש ערי מקלט, הן כבר יהיו של הלוויים. כדברי רבנו (הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"א):

שבט לוי אף על פי שאין להם חלק בארץ, כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהן, והערים הן שש ערי מקלט, ועליהן ארבעים ושתיים עיר, וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימות המשיח - הכל ללוים.

ז. בעלותנו מכוה קניין בכסף

מקום המקדש נקנה ע"י דוד המלך, ולא רק נכבש. שהרי דוד המלך נצטווה ע"י הנביא גד להקים לה' מזבח, בגורן ארונה היבוס¹⁰. דוד פנה לארונה שייתן לו את מקום הגורן כדי שיבנה מזבח לה', בכסף מלא¹¹. ארונה הסכים ורצה לתת הכול במתנה. דוד התנגד, וקנה ממנו את המקום בכסף מלא. כך שמקום המזבח, במקדש, נקנה בכסף מלא, כפי שמערת המכפלה נקנתה ע"י אברהם אבינו בכסף מלא. אולם ביחס לתמורה, שארונה קיבל מדוד, יש לכאורה סתירה. בספר דברי הימים א (כא, כה) נאמר: 'ויתן דוד לארנן במקום, שקלי זהב משקל שש מאות'. ואילו בשמואל ב (כד, כד) נאמר: 'ויקן דוד את הגרן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים'. בגמרא (זבחים קטז ע"ב) עמדו על סתירה זו, ותיירו שני תירוצים: תירוץ א - 'גובה מכל שבט ושבט חמשים, שהן ששת מאות'. לפי תירוץ זה, לכל ישראל יש קניין במקום המזבח. ולפי התירוץ השני: 'בקר ועצים ומקום מזבח בחמשים, וכל הבית כולו, בשש מאות'. ופירש רד"ק (שמואל ב, שם): 'רוצה לומר כל המקום שהוא בשדה שנבנה בו הבית'. כלומר, מקום המזבח - בחמשים, מקום כל השדה שבו נבנה בית המקדש, בשש מאות. ורד"ק ציין שהפסוקים תומכים בתירוץ זה. והרלב"ג (שם) כתב: והנה אחשוב שהגורן עם הבקר קנה דוד בכסף שקלים חמשים, לבנות שם מזבח. ולהעלות הבקר לעולם. ואולם המקום ההוא בכללו שנבנה בית המקדש שם, קנה בשש מאות שקלי זהב. וזהו אמרו, לפי מה שנזכר בספר דברי הימים, זהו בית ה' האלקים. וזה מזבח לעולה לישראל. כי זה מה שיורה שכבר קנה המקום שנבנה בו בית המקדש.

הרי שלפי הרלב"ג, דוד המלך קנה מארונה היבוס את כל הר הבית בשש מאות שקלים. וארונה זה, פירש הרד"ק, היה המלך היבוס. והיבוס היה מזרע אבימלך מלך פלשתים, ובזמן שאברהם אבינו רצה לקנות את מערת המכפלה כדי לקבור את שרה, השביעו

9. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"א.

10. שמואל ב כד, יח.

11. דברי הימים א כא, כב.

אבימלך שלא יכבוש את ירושלים (עיר היבוסים), אך לבסוף דוד כבש את עיר היבוסים את ירושלים¹² ראה על כך בהרחבה בפרק הבא. והיבוסים נכנעו וקיבלו עליהם ייחוד ה' ושבע מצוות ושילמו מס לישראל, ולפיכך הניחום במקומם, לרבות בירושלים.¹³ וכאמור, למרות שהארץ כולה הובטחה לאברהם אבינו, ומכוח אותה הבטחה, היא הייתה מוחזקת לנו, ואבותינו שחרורה בכיבוש, בכל זאת, דוד המלך קנה מקום המקדש, הר הבית ומקום המזבח בכסף מלא. כבר אברהם אבינו קנה בכסף מלא את מערת המכפלה מאת עפרון החתי. וכן יעקב אבינו קנה את חלקת השדה בשכם, במאה קשיטה. לרכישות אלו יש משמעות רבה כפי שנאמר במדרש (בראשית רבה עט ז):

א"ר יודן ב"ר סימון. זה אחד משלושה מקומות, שאין אומות העולם יכולים להונות את ישראל, לומר, גזולים הן בידכם. ואלו הן: מערת המכפלה, ובית המקדש וקבורתו של יוסף [שכם]. מערת המכפלה, דכתיב (בראשית כג, טז): וישמע אברהם אל עפרון וישקל אברהם לעפרון את הכסף. בית המקדש, דכתיב (דברי הימים א כא, כה), ויתן דויד לארנן במקום שקלי זהב, משקל שש מאות. וקבורתו של יוסף, שנאמר (בראשית לג, יט), ויקן את חלקת השדה, אשר נטה שם אהלו, מיד בני חמור אבי שכם, במאה קשיטה.

ה. המניעה מכיבוש ירושלים בזמן יהושע

קשר מעניין מצאנו במדרש בין קניין מקום המקדש ע"י דוד המלך, לקניין מערת המכפלה בידי אברהם. בשעה שאברהם אבינו ביקש לקנות את מערת המכפלה, פנה תחילה לבני חת, וביקש מהם 'גר ותושב אנכי עמכם תנו לי אחזת קבר עמכם ואקברה מתי מלפני' (בראשית כג, ד). בני חת השיבו לו שהוא נשיא אלוקים בתוכם, ואיש לא ימנע ממנו מלקבור את מתו במבחר קבריהם. כלומר, בקשתו לקנות אחוזת קבר, נדחתה ע"י בני חת, אך הם הסכימו לאפשר לו לקבור את מתו בכל קבר שלהם שירצה. ולכן נאמר: 'ויקם אברהם, וישתחו לעם הארץ לבני חת'. יש לשים לב ששוב אברהם השתחוה להם,¹⁴ וידבר אתם לאמר, שמעוני ופגעו לי בעפרון בן צחר. ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו, אשר בקצה שדהו, בכסף מלא יתננה לי בתוכם לאחוזת קבר' (שם, ז-ט). כלומר שאברהם שוב השתחוה לעם הארץ, כדי שיגרמו לכך שעפרון ייפגש עמו, כדי שעפרון יסכים למכור לו את מערת המכפלה בכסף מלא. עפרון ענה לאברהם 'באזני בני חת לכל באי שער עירו לאמר'. יש לשים שגם עפרון משיב לאברהם באזני בני חת. וכה אמר עפרון לאברהם אבינו: 'לא אדני שמעני. השדה נתתי לך, והמערה אשר בו לך נתתיה, לעיני בני עמי, נתתיה לך, קבור מתך' (שם, י-יא). כלומר עפרון הסכים לתת את השדה לאברהם במתנה, אך לא למכור לו. ואברהם שוב השתחוה לפני עם הארץ, כלומר בפני

12. פרקי דרבי אליעזר, פל"ב; רש"י, שמואל ב ה, ו.

13. שזהו התנאי לשלום, עיין רמב"ם, הל' מלכים פ"ו ה"א, שבלי זה לא היו מניחים אותם.

14. וכבר חז"ל שמו לב לכך, ואמרו: 'בוא וראה כנגד שתי השתחויות שהשתחוה אברהם לבני חת, עתידין כל האומות להשתחוות לבניו שתי פעמים, אחת בימי שלמה, דכתיב וישתחו לי כל מלכים, ואחת לעתיד לבוא, והיו מלכים אומנים. מיניקותיך אפיים ארצה ישתחו לך' (מדרש הגדול, חיי שרה, כג, יב, עמ' שפה).

בני חת (שם, יב), ואמר לעפרון באוזני עם הארץ, 'אך אם אתה לו שמעני, נתתי כסף השדה, קח ממני, ואקברה מתי שמה' (שם, יג). עפרון דרש ארבע מאות שקל כסף, ואברהם קנה אותה בכסף הנדרש, לעיני בני חת. ורק לאחר מכן התורה כותבת שהשדה והמערה עמדו ברשותו של אברהם, והתורה הדגישה 'לאברהם למקנה, לעיני בני חת בכל באי שער עירו' (שם, יח). וגם לאחר שאברהם קבר את שרה אשתו במערת המכפלה, חזרה התורה וציינה: 'ויקם השדה והמערה אשר בו, לאברהם לאחזת קבר מאת בני חת' (שם, כ). מדוע חזרה התורה וציינה שאברהם אבינו התרפס והשתחוה לפני בני חת, ושהקניין נעשה בפניהם. בפרקי דר' אליעזר (פרק לו) נאמר שהחתיים האלו היו מהיבוסים, שהעיר ירושלים, שנקראה אז יבוס, הייתה שייכת להם, והם התנו עם אברהם אבינו תנאי, שימכרו לו את מערת המכפלה, רק אם יתחייב בפניהם שבניו לא יירשו את עיר יבוס, כי אם ברצונם, וכך נאמר במדרש:

אמרו לו, אנו יודעים שהקב"ה עתיד ליתן לך ולזרעך את כל הארצות האלה. כרות עמנו שבועה, שאין בני ישראל יורשים את עיר יבוס, כי אם ברצונם של בני יבוס. מאותו מדרש משמע שאברהם בסופו של דבר נכנע לדרישתם ונשבע להם: 'מה עשו אנשי יבוס? עשו גלולים של נחשת והעמידו אותן ברחוב העיר וכתבו עליהן שבועת אברהם'. אותה שבועה מנעה מבני ישראל בזמן יהושע לכבוש את ירושלים, שהיא עיר היבוס. וכן בזמן דוד המלך. ביטוי לאיסור שהיה על אבותינו לכבוש את ירושלים, אנו מוצאים במדרש ספרי (דברים פסקה עד):

לא תוכל לאכול בשעריך. רבי יהושע בן קרחה, אומר, יכול אני, אבל אני רשאי. כיוצא בו אתה אומר (יהושע טו, סג) ואת היבוס יושבי ירושלים לא יכלו בני יהודה להורישם. יכולים היו, אבל אין רשאים.

המדרש לא מסביר מדוע לא היו רשאים לכבוש את ירושלים. אך אפשר למצוא רמז להסבר בפסוק ביהושע (טו, סג), המדבר על אי כיבוש העיר, וכך נאמר בפסוק: 'ואת היבוס יושבי ירושלים לא יוכלו בני יהודה להורישם. וישב היבוס את בני יהודה בירושלים עד היום הזה'. לפסוק זה יש שתי מסורות: מסורת כתיבה, ובה כתוב 'לא יוכלו', כלומר אינם רשאים, ואפילו בעתיד. ויש מסורת הקריאה 'לא יכלו', שמשמעה היעדר יכולת, והכוונה להווה, באותו זמן. וכל זה פירש הרד"ק, שם, שמסורת הכתיבה מרמזת לאיסור שהיה על בני ישראל לכבוש את ירושלים מכוח השבועה שנשבע אברהם לבני חת, ויש שפירשו, שהכוונה לשבועה שאברהם נשבע לאבימלך מלך פלשתים, כפי שנאמר בחומש בראשית (כא, כג-כד):¹⁵

ועתה השבעה לי באלקים הנה, אם תשקר לי ולניני ולנכדי. כחسد אשר עשיתי עמך תעשה עמדי. ועם הארץ אשר גרתה בה. ויאמר אברהם אנכי אשבע.

ט. כיבוש ירושלים בידי דוד

מאחר שלמדנו על איסור לכבוש את ירושלים יש לשאול שתי שאלות: כיצד התגבר דוד המלך על האיסור, וכבש את ירושלים? ומהי האמת ביחס לאיסור לכבוש את ירושלים.

15. עיין רש"י, שמואל ב ה, ו, ורלב"ג, שם.

האם מכוח שבועה שנשבע אברהם אבינו לאבימלך מלך פלשתים, או מכוח שבועה שנשבע אברהם אבינו לבני חת כשקנה את מערת המכפלה? ואמנם בספר שמואל¹⁶, נאמר שדוד מלך בחברון שבע שנים, ולאחר מכן הוא נפנה לשחרר את ירושלים, ומלך שם על כל ישראל שלושים ושלוש שנים, עד יום מותו. וכך נאמר (שמואל ב ה, ו), לגבי כיבוש יבוס הלא היא ירושלים:

וילך המלך ואנשיו ירושלם אל היבסי יושב הארץ. ויאמר לדוד לאמר, לא תבוא הנה, כי אם הסירך העורים והפסחים, לאמר לא יבוא דוד הנה.

ובדברי הימים (א יא, ה) נאמר: 'ויאמרו יושבי יבוס לדוד. לא תבוא הנה'. לפי הנאמר בשני המקורות, ירושלים הייתה אז מצודה חזקה מאוד, שקשה היה לכבוש אותה. והיבוסים תושבי ירושלים אמרו לדוד, שלא יוכל לכבוש את העיר. 'כי אם הסירך העורים והפסחים'. והכוונה שהם יילחמו עד טיפת דמם האחרונה, עד שלא יישארו בה, אלא עוורים ופסחים.¹⁷ ויש שפירשו שהניחו על המצודה עוורים ופסחים, כדי ללגלג על דוד, שלא יוכל לכבוש את ירושלים, אלא אם כן הוא יילחם עם העוורים ועם הפסחים, שהיו בשער העיר.¹⁸ ויש אומרים שהעוורים והפסחים, הם שני אלילים. אחד בדמות יצחק אבינו שהיה עיוור, ואחד בדמות יעקב אבינו שהיה צולע על ירכו. והיבוסים שמו שני אלילים אלו בשער העיר, ובפיהם השבועה שנשבע אברהם לאבימלך.¹⁹ כלומר, דוד לא יוכל לכבוש את ירושלים מכוחה של אותה שבועה. ובכל זאת דוד כבש את ירושלים, כי השבועה של אברהם לאבימלך הייתה לשלושה דורות, 'לי ולניני ולנכדי', דברי אבימלך לאברהם אבינו. ובימי דוד נגמרו שלשה הדורות, ואף שהסיבה לכך שלא כבשו את ירושלים עד דוד המלך הייתה מכוח השבועה, ומכוח חזקה של אותה מצודה. אבל ההשגחה העליונה סיבבה את המקרים, שאת ירושלים יכבוש רק דוד מלך ישראל, כשכבר הוא מלך על כל ישראל. רד"ק בפירוש²⁰ מביא את מדרש פרקי ר' אליעזר, לפיו השבועה הייתה מאברהם לבני חת בזמן שקנה את מערכת המכפלה. והוא גם הביא שם את שבועת אברהם לאבימלך. אפשר ליישב את הדברים על פי מה שכתב הרד"ק שהיבוסים שהיה בירושלים, אינו מעמי כנען, שנזכר בברית בין הבתרים, אלא מזרע אבימלך מלך פלשתים. וכן בפרקי דר' אליעזר נאמר שהיבוסים שהיו בירושלים, היו בני חת שנזכרו במערת המכפלה. נראה שהכוונה לבני פלשתים, ואם כן בני חת שהם פלשתים, ניצלו את רצונו העז של אברהם אבינו לקנות את מערת המכפלה, ולחצו עליו שיישבע להם, שלא יכבוש את ירושלים כי אם ברצונם. הרב דוד לוריא, בפירושו לפרקי דרבי אליעזר²¹, דייק מדברי המדרש שם שע"י הסרת הגילולים בטל כוח הברית. ותמה על כך. אך אחרי בקשת המחילה, מדברי הרד"ק נבין שהיה ארונה היבוסים מייחד את ה'. והיה התנאי לשלום שכרתו ישראל עם היבוסים, שהם מאמינים בייחוד ה', כלומר שאינם עובדים עבודה זרה, ושומרים על שבע מצוות בני נח, והם הפרו תנאי זה, כשעשו שני

16. שמואל ב ה, ג-י.

17. עיין מצודת דוד, שמואל ב ה, ו.

18. עיין רש"י, דברי הימים א יא, ה.

19. עיין רלב"ג, שמואל ב ה, ו.

20. רד"ק, שמואל ב ה, ו.

21. פירוש הרד"ל לפרקי דרבי אליעזר, פרק לו אות צו.

אלילים בשער העיר. כמו כן הרד"ל שם, מביא דעה, שהסיבה לכך שדוד המלך נלחם ביבוסים, משום שהם הפרו את הברית, והרד"ל כתב שלא מצינו שהם הפרו את הברית. ואחרי בקשת המחילה, הרי מלבד הפרת הברית הנ"ל, בעניין עבודה זרה, הם הפרו את הברית, כשגזלו את הבארות שחפרו עבדי יצחק. ולכן רק כדי למנוע חילול ה', כמו אצל הגבעונים, דוד לא נלחם בהם, עד שחלף דור שלישי. אך משחלף הדור השלישי, יש להניח שדוד קרא להם לשלום, כפי שההלכה מחייבת שנאמר 'וילך'. אך הם דחו אותו בחוצפה ובעזות. ולכן הוא נלחם בהם, וכבש את המצודה, והיא הייתה עיר דוד המלך. למרות זאת כדי למנוע כל ספק וכל טענות בעתיד, קנה דוד את מקום המקדש בכסף מלא מאת ארונה היבوسی. וכך נתבססה בעלותו על ירושלים ועל המקדש לעולם. וקדושתה כאמור היא קדושת עולם.

י. איחוד ירושלים בידי דוד

בתחילה ירושלים הייתה מחולקת לשתיים,²² אחת עליונה ואחת תחתונה.²³ העליונה היא מקום הר ציון בימינו. אותה כבשו בני יהודה.²⁴ ועזבוה חרבה, והיא הייתה בנחלת יהודה. והעיר התחתונה היא מקום המקדש, והיא הייתה בנחלת בנימין. ועל פי הנאמר בספר שופטים (א, כא) לא הורישו בני בנימין: 'וישב היבוסים את בני בנימין בירושלם עד היום הזה'. וכך פירש רש"י שם: 'מפני השבועה עד שבא דוד. לפי שעדיין היה נכדו קיים. והוא נשבע לו ולנינו ולנכדו'. ואם כן דוד המלך שהצליח לאחד את עם ישראל, הצליח גם לאחד בין שני חלקי ירושלים, העליונה והתחתונה, וגאל את מקום המקדש, ובנו בנה את בית המקדש. כי א"י בכלל, וירושלים ומקום המקדש בפרט הם בבעלות עם ישראל לעולם. והעיכוב שהיה בירושלים, היה מכוח שבועת אברהם. אך מאז שפג תקפה של אותה שבועה, חזר המצב למקורו, וכך יהיה לעולם. כי אין מישהו שמוסמך לוותר על בעלות זו שיש לעמנו על א"י בכלל, ועל ירושלים והמקדש פרט. יהי רצון שה' יבנה את בית המקדש במהרה בקרוב. אכ"ר.



22. אנציקלופדיה תלמודית, ערך ירושלים, כרך כה, עמ' שו.

23. מדרש תדשא, כב.

24. שופטים א, ח.



הרב אהוד אחיטוב

תרומות ומעשרות משמן של זיתים שגדלו בחצרות פרטיות ובשטחי הפקר

הצגת הבעיה

באחד היישובים יזמו רכזי הנוער, שהבנים הבוגרים ימסקו את עצי הזית המניבים שבחצרות הבתים הפרטיים (כמובן בהסכמת התושבים). בנוסף לכך, הם מסקו גם זיתים משטחים ציבוריים ביישוב, מעצים שהם 'ספק הפקר' וכן מזיתים שגדלו בשטחי הפקר מחוץ ליישובים. כל העצים שנמסקו כמובן הם עצים בוגרים שיצאו משנות העורלה. בעקבות זאת נשאלו מספר שאלות: א) מכיוון שמדובר בכמות קטנה יחסית, בית הבד מסכים להפיק שמן בבת אחת מכל הזיתים יחד. האם ניתן להפריש תרומות ומעשרות מכל השמן לאחר הפקתו בבית הבד, או שרצוי להפריש מכל סוג של הזיתים בפני עצמו, לפני עשיית השמן? ב) באיזה שלב יש להפריש תרומות ומעשרות בבית הבד, האם בתחילת ייצור השמן? באמצע התהליך? או כאשר השמן נמצא במכלים או בכדים?

א. הפרשה לאחר הפקת השמן

בדרך כלל, כאשר מוסקים זיתים לשמן, יש להמתין מלהפריש תרומות ומעשרות עד לאחר הפקת השמן (בדומה לתעשיית היין). ואפילו אם הפרישו כבר מהזיתים, ההפרשה לא תועיל אף בדיעבד, עד שיפרישו פעם נוספת לאחר הפקת השמן. אמנם גם על הזיתים שהופרשו כתרומה יש קדושת תרומה.¹ טעם הדבר הוא, החשש שאנשים יפרישו תרומות ומעשרות לכתחילה לפני הפקת השמן כדי להימנע מהצורך לשמור את הזיתים והענבים בטהרה עד לסיום תהליך הפקת היין והשמן והפרשת התרומות והמעשרות. אמנם יש הסוברים שבזמן הזה אין צורך להפריש פעם נוספת, כיוון שבכל מקרה איננו יכולים לשמור על השמן בטהרה,² וכך גם הורו למעשה הרבנים ב'מסע המושבות' כאשר הגיעו לזכרון יעקב, שבשעת הדחק ניתן להפריש מזיתי שמן על זיתי שמן, כפי שמתואר שם (אלה מסעי, עמ' 82-83):

1. על פי ירושלמי, תרומות פ"א ה"ה, וכן דייקו האחרונים בדעת הרמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"ח-ה"ט, שפסק שאם הפרישו מזיתים על שמן צריך להפריש פעם נוספת לאחר עשיית השמן, עיין המעשר והתרומה, פ"ה סעי' י.

2. רש"ס עם אמונת יוסף, תרומות פ"א סוף ה"ה כה ע"ב ד"ה והשתא נקטינן, הובאו דבריו גם בכרם ציון, אוצר התרומות הלכות פסוקות פכ"ב סוף סעי' ז, בשם יש אומרים.

בערב שבת קודש בבוקר הלכנו להיקב ובית הבד היה מו"מ אם יכולים לעשר את המוהל של זיתים תרומת מעשר לשמן, אולם נודענו כי זמן עשית השמן כבר עבר ורק עוד איזה שעות נשארו לעבודת השמן, הוחלט שלעת עתה יעשרו את השמן הזה, ולשנה הבאה יעמידו משגיח ע"ז ואז יותר טוב לעשר את הזיתים.³ אולם בדרך כלל כאשר אין שיקול של שעת דחק פוסקים⁴ שאף בזמננו צריך להפריש פעם נוספת מהשמן, אך בלא ברכה.

ב. הפרשה בזיתים לשמן מדרגות חיוב שונות

במציאות הנידונה בשאלה, הפרשת תרומות ומעשרות לפני הפקת השמן יכולה למנוע תערובת של פטור וחייב. כיוון שחלק מהזיתים נמסקו מעצי זית הפרטיים החייבים בהפרשה בוודאות, וחלקם נמסקו ממקומות הפקר מחוץ ליישוב הפטורים בוודאות, וישנם זיתים שנמסקו ממקומות ציבוריים שקיים ספק אם ניתן להגדירם כהפקר.⁵ פשוט שבמצב כזה אם היה מדובר בשאר פירות או ירקות למעט ענבים ליין (שדינם כזיתי שמן), ניתן היה להפריש תרומות ומעשרות מכל דרגת חיוב בנפרד, ומפירות ההפקר לא היו מפרישים כלל תרומות ומעשרות. אולם בזיתים המיועדים לשמן הפרשת תרומות ומעשרות מהזיתים לפני עשיית השמן אסורה ואף אינה מועילה. לכן צריך להמתין רק אחר עשיית השמן, והמצב הרצוי הוא להפיק שמן מהזיתים החייבים בהפרשה בוודאות ולהפריש מהשמן, ולהפיק שמן מהזיתים הפטורים מהפרשה בוודאות עם הזיתים שצריכים הפרשה מספק, ומהשמן הזה להפריש בנפרד. אלא שכיוון שמדובר בכמויות קטנות של זיתים ובית הבד אינו מוכן לעשות זאת, הדרך היחידה היא לערב כל הזיתים ולעשות מהם שמן, למרות שמעריבים כאן פטור וחייב, היות שבתערובת של שמן החייב בהפרשה ושמן הפטור מהפרשה, חל הכלל 'יש בילה בלח'. כלומר, כיוון שהתערובת נוזלית, אנו מתייחסים לכל תערובת השמן, כתוצרת החייבת בתרומות ומעשרות ובהתאם לכך מסירים את השמן המיועד לתרומה גדולה ותרומת מעשר, כי במצב זה בכל השמן שמוציאים לתרומה גדולה ותרומת מעשר, נשמר היחס בין הדרגות השונות של הזיתים. אך צריך להתנות לפני אמירת הנוסח ולומר: 'מה שאומר יחול על כל דרגת חיוב בנפרד', במצב כזה כל חלק בשמן שייחדנו לתרומה יתקן את אותה דרגת חיוב בשמן שברצוננו לתקן, וההפרשה היא מחיוב על חיוב ומספק על ספק ומפטור על פטור. אולם לצורך נתינת מעשר ראשון ומעשר עני יש לתת רק מן הכמות שהייתה חייבת מלכתחילה בתרומות ומעשרות.⁶

3. ובהרחבה בנספחים שם אות כ, עמ' 218-220; והעדיפו לנהוג על פי הדעות המקילות להפריש זיתי שמן על זיתי שמן בזמן הזה, מאשר להפריש מהמוהל של הזיתים על השמן.

4. כן דייקו האחרונים מדברי הכפתור ופרח, פ"כ ד"ה גרסינן; פסקי הגר"מ אליהו, ספר התורה והארץ, ח"ה סעי' יח עמ' 25.

5. כגון נתינת רשות כללית, שלא בכל מצב היא מוגדרת כהפקר, עיין על כך במאמרו של הרב אליעזר וייל, תורה והארץ, ח"ד עמ' 58-61.

6. על פי רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הי"ג.

ג. כמות התרומה הגדולה בהפרשה משמן

הלכה ייחודית יש בהפרשת תרומות ומעשרות משמן זית, בנוגע לכמות שמפרישים לתרומה גדולה. מדין תורה די להפריש 'ראשית' לתרומה גדולה ואפילו כלשהו, אך חז"ל אמרו שיש להפריש תרומה גדולה בכמות המוערכת בכ-2% מהתוצרת כדי שהכהנים יוכלו ליהנות מכמות מכובדת באופן יחסי מהיבול. אולם בימינו מפרישים על פי עיקר דין תורה, כלשהו לתרומה גדולה, כי התרומה אינה נאכלת ע"י הכהנים משום שהם טמאים.⁷ לכן בדרך כלל הכמות שמפרישים כתרומה גדולה ותרומת המעשר יחד, מגיעה למעט יותר מ-1% מכלל התוצרת, דהיינו כלשהו כתרומה גדולה נוסף על ה-1% של תרומת מעשר. אולם כשמפרישים תרומות ומעשרות משמן זית, כתב רבי יוסף מטרנאני בשו"ת מהרי"ט⁸ שראוי להפריש כ-2% עבור תרומה גדולה ויחד עם תרומת מעשר זה כ-3%, כיוון שאם מטמאים את השמן לפני ההפרשה הכהן יכול להשתמש בו להדלקת נרות שבת. על פי דבריו פסק תלמידו רבי חיים בנבנישתי בספר 'שיירי כנסת הגדולה'⁹ וכן הרב משה נחמיה כהנוב בספרו 'ארץ חפץ'¹⁰ והרב שלמה זלמן אויערבאך בספר 'מעדני ארץ'¹¹ וכך ראוי לנהוג.

ד. שלב ההפרשה

כשם שבענבי היין יש לעשות את ההפרשה לאחר שנוצר היין כך בזיתים יש להפריש רק בשלב 'גמר המלאכה' של השמן, אך קיים חילוק מהותי בין 'גמר המלאכה' של היין, לשלב 'גמר המלאכה' של השמן, כדלהלן.

1. שלב הפרשת תרומות ומעשרות מהיין

במשנה¹² נאמר שחיוב הפרשת תרומות ומעשרות של היין הוא 'משיקפה', ופירש הרמב"ם¹³ שהכוונה היא להסרת הקצף, מכל מקום הרמב"ם מדגיש שלמעשה אין הלכה כדעה זו אלא כדעת הסוברים שחיוב הפרשת תרומות ומעשרות מתחיל רק בשלב מאוחר יותר - לאחר שמסירים את הקליפות והחרצנים שצפים מעל החבית. וזו לשונו: משיקפה, משיצוף על פניו כעין קצף. ופסק ההלכה שותה עראי עד שיסיר הקליפין והחרצנים וכיוצא בהן הצפין למעלה בחבית ויזקק הכל. הרמב"ם רומז לשיטת רבי עקיבא המובאת בגמרא (עבודה זרה נו ע"א): 'והתני רב זביד בדבי רבי אושעיא: יין - משירד לבור ויקפה, ר"ע אומר: משישלה בחביות!'. רבי עקיבא חולק על התנא של המשנה, וסובר שבשלב בו שוהה היין בתוך הבור של הגת, עדיין לא נגמר שלב 'גמר המלאכה' של היין, היות שאסור להשאיר יין בבור זמן רב. לכן לא די בשליית החרצנים והזגים מהיין שבבור, אלא דווקא אם זה נעשה לאחר שהיין הגיע כבר

7. על פי רמב"ם, הל' תרומות פ"ג ה"א.

8. שו"ת מהרי"ט, סי' מז.

9. שיירי כנסת הגדולה, הגהות הטור יו"ד סי' שלא אות כג.

10. ארץ חפץ, נתיב ד אות לז.

11. מעדני ארץ, תרומות פ"ג ה"א סוף אות ד.

12. משנה, מעשרות פ"א מ"ז.

13. רמב"ם, פיהמ"ש שם ד"ה משיקפה.

לחביות. וכך אכן פסקו הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הי"ד) וה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' פו), וזו לשונם:

איזהו גמר מלאכת היין, משיניחנו בחבית וישלה החרצנין והזגין מעל פי החבית. אבל כשהוא בתוך הבור, כשיגביהנו להעמידו בחבית, שותה עראי וקולט מן הגת העליונה ומן הצנור מכל מקום, ושותה.

2. שלב הפרשת תרומות ומעשרות משמן זית

לעומת זאת, שלב חיוב ההפרשה של השמן הוא מוקדם יותר, מיד לאחר סחיטת הזיתים ולחיצתם על ידי קורת בית הבד, ולאחר ירידת השמן הנסחט מהזיתים לתוך הגומה של בית הבד כלשון המשנה (מעשרות פ"א מ"ז): 'השמן משירד לעוקה'. וכך פירש הרמב"ם (פיהמ"ש מעשרות פ"א מ"ז ד"ה עוקה) מהי עוקה: 'עוקה, היא הגומא שהשמן מתקבץ בה', וכן פירשו הרא"ש,¹⁴ הרע"ב¹⁵ וה'תפארת ישראל'.¹⁶ אמנם הריב"ם¹⁷ והר"ש הוסיפו וביארו מה תפקידה של העוקה, וכן כתבו: 'משירד לעוקה. פירוש גומא שמתכנס ונצלל שם השמן'. כלומר, המטרה של ירידת השמן לעוקה היא הצללת השמן, או כמו שיש שקוראים לכך היום 'שיקוע'. היינו שהשמן נשאר בגומה זמן מסוים עד שירדו המשקעים שבשמן כפי שעושים היום. אך גם מדבריהם לא משמע שצריך להמתין לתהליך הסיום של ההצללה, אלא די בכך שהשמן ירד לעוקה. זאת שלא כיון שבו צריך להסיר את הזגים, כי שלב הסרת הזגים כנראה הוא משמעותי מבחינת הגדרת היין כמשקה חשוב. וכך פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ג הט"ו): 'השמן משירד לעוקה'. כיום בבתי הבד המודרניים העוקה המוזכרת במשנה התחלפה במכל הגדול שאליו יורד השמן לאחר סחיטתו בבית הבד. אמנם קיים הבדל בין שמן ליין. יין ללא סינון הזגים והחרצנים נחשב עדיין לא נגמרה מלאכתו, ובשמן אין צורך בכך, כי באופן טבעי החרצנים ושאר הפסולת מופרדים מהזיתים עוד לפני סחיטת השמן, אלא שיש לשאול מדוע לא נאמר ש'גמר המלאכה' של עשיית השמן הוא רק לאחר מילוי הכלים, כפי שגמר מלאכת היין הוא לאחר מילוי הכלים והוצאת הזגים?! בהסבר הדבר כתב הגר"ח קנייבסקי¹⁷ כי לאחר הירידה למכל הגדול לא תהיה כלל פגיעה באיכות השמן אם לא יעבירוהו בהקדם לכלים לאחר סחיטתו, ומשום כך גמר המלאכה אינו בהעברת השמן לכלים אלא לפני כן. לעומת זאת ביין גמר מלאכה הוא רק סינון והכנסה לחביות, כי בלי פעולה זו היין יחמיץ כי הוא צריך לתסוס בתוך מקום סגור, כפי שאנו רואים גם כיום. אם כן, שלב הפרשת התרומות והמעשרות מהשמן מתחיל מיד לאחר ירידת השמן לתוך המכל הגדול שלתוכו מתקבץ השמן בבית הבד.



14. רא"ש, מעשרות פ"א מ"ז ד"ה עוקה.

15. רע"ב, מעשרות פ"א מ"ז ד"ה לעוקה.

16. תפא"י, מעשרות פ"א אות סז. ייתכן להוסיף ש'עוקה' בחילוף אותיות נקראת 'עוגה' כלומר בור עגול, בדומה ללשון הגמרא מועד קטן ג ע"א: 'ועושין עוגיות לגפנים', וכן ברמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"א ה"ט, שהכוונה לערוגות סביב הגפנים לצורך מילוי מי ההשקיה.

17. דרך אמונה, הל' מעשר פ"ג הט"ו ס"ק קלד, וביאור הלכה שם.



הרב יצחק דביר

שיעור הרחקת כלאים בגידולי מים

הקדמה

גידול צמחים על מים תופס תאוצה בשנים האחרונות, בפרט בקרב בעלי בתים ללא חצר או גינה. שיטת הגידול הנפוצה היא באמצעות צינורות אנכיים שבהם זורמים מים, בחלקם העליון פותחים נקבים רחבים (כ-10 ס"מ) שבהם מניחים את השתילים, חלקו התחתון של השתיל מונח בתוך הצינור כך שהשורשים שרויים במים, וחלקו העליון צומח ומתפתח מחוץ לצינור. עלינו לברר האם מותר לשתול לאורך הצינור צמחים ממינים שונים, או שמא יש בכך איסור כלאים?

א. איסור כלאים בגידולי מים

המצוות התלויות בארץ נוהגות בגידולי הקרקע. הפוסקים נחלקו האם צמחים שגדלים בלא אדמה, כלולים אף הם במצוות אלו. מקור מרכזי בסוגיה זו הוא התוספתא (מעשרות פ"ג ה"ז): 'המטליא (זרעים המונבטים במים)¹ לא נהגו בה חכמים היתיר לא למעשרות ולא לשביעית'. בפשטות נראה שגידולי מים אינם חייבים במצוות התלויות בארץ מן הדין, אלא שחכמים נהגו להחמיר בהם.² אולם יש שביארו מקור זה באופן אחר.³ ביחס לאיסור כלאים נאמר בתוספתא (כלאים פ"א ה"ט): 'הזורע... על גבי אמת המים - פטור'. הרב הרצוג⁴ ביקש להוכיח מכאן שאין איסור בזריעת כלאים על מים. אולם רבים ערערו על ראייה זו ופירשו שחכמים פטרו את הכלאים באמת המים רק משום שלא היו רגילים לזרוע במקום כזה,⁵ או שהצמחים אינם יכולים לצמוח שם כלל,⁶ וממילא אין ללמוד מן התוספתא היתר לכלאים בגידולי מים. למעשה, יש מהפוסקים שסברו שאין איסור כלאים בגידולי מים משתי סיבות:

(א) המים מצויים בכלים המנותקים מן הקרקע, ונחשבים 'לעציץ שאינו נקוב', חכמים החמירו בעציצים מנותקים רק מחשש שמא יתבלבלו ביניהם ובין עציצים נקובים, אולם

1. כמפורט בגמרא במסכת עבודה זרה לח ע"ב.

2. כך הביא בספר כלכלת שביעית, עמ' תסח. יש להעיר שבגמרא מבואר שעירבו גם אדמה (גרגשתא) בתהליך, וייתכן שרק בשל כך החמירו.

3. בחסדי דוד, על תוספתא מעשרות פ"ג ה"ז הבין שחכמים החמירו לחייב במעשרות את הזרעים ולהחשיב את התהליך כ'גמר מלאכה', ולעניין שביעית החמירו שלא לעשות כך מפני הפסד פירות שביעית. וראה באריכות בפסקים וכתבים לרב הרצוג, ח"ג סי' כג אות כב שדחה את הראיה מתוספתא זו. בשו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' לא, ביקש ללמוד דווקא מן המתואר בגמרא שהנביטו כמה זרעים יחד ולא חששו לאיסור כלאים, אולם דחה שייתכן שהדבר נעשה על ידי גויים בלבד.

4. פסקים וכתבים, ח"ג סי' כג.

5. הר"ש סירלאו, כלאים פ"א מ"ט ד"ה מודה ר"ל.

6. הר צבי, זרעים ח"ב סי' לא.

חשש זה קיים דווקא בעציץ עם אדמה אך לא בעציץ עם מים, ולכן אין לאסור את השימוש בכלים אלו.⁷
 (ב) יש שסברו שזריעה על מים אינה נחשבת זריעה כלל.⁸
 לאור זאת התירו למעשה הרב שאול ישראלי⁹ והרב יעקב אריאל,¹⁰ לגדל צמחים שונים במים ללא הרחקה, כל עוד אין תערובת של מצע אדמה בגידולם. מנגד, פוסקים רבים התייחסו לגידולי מים כזרועים בעציץ שאינו נקוב החייבים במצוות הארץ מדרבנן¹¹ (פרט לשמיטה שבה אמרה התורה 'ושבתה הארץ'). ולאור זאת הורו הרב פרנק¹² והרב אליהו¹³ שאיסור כלאים נוהג גם בצמחים שגדלים ללא אדמה. לשיטת המחמירים עלינו לברר מהו המרחק הנדרש בין המינים?

ב. הספק ביחס למרחקים בגידולי מים

ביחס למרחק הנדרש בין שני מיני ירקות השתוללים באדמה נחלקו הראשונים, לדעת רוב הראשונים יש להרחיק ביניהם 3 טפחים,¹⁴ אך לדעת הרמב"ם¹⁵ די בהרחקת טפה וחצי בלבד, וכדבריו פסק השלחן ערוך.¹⁶ לכל הדעות המרחק בין הצמחים נמדד ממקום חיבור הצמח לאדמה, ולא בין עלי הצמחים, וכך מפורש במשנה (כלאים פ"ב מ"א): 'תבואה נוטה על גבי תבואה וירק ע"ג ירק... הכל מותר', וכך פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ג ה"ד):

הרחיק בין שני המינים הרחקה הראויה להן והיה מין זה נוטה על גבי מין זה... הכל מותר, שהרי הרחיק כשיעור.

הקביעה למדוד את המרחק ממקום חיבור הצמח לאדמה מעוררת ספק ביחס לצמחים הגדלים על מים, האם באופן דומה המרחק ימדד ממקום חיבור הצמח למים? או שמא הדין יהיה שונה מכמה סיבות:

7. פסקים וכתבים, ח"ג סי' עג אות ל; חוות בנימין, ח"א סי' ב אות ד.
8. באהלה של תורה, ח"ד סי' מז.
9. חוות בנימין שם.
10. אמונת עתיך, גיליון 105, עמ' 154.
11. ראה בשו"ת נחפה בכסף, יו"ד סי' ה ושו"ת שדה הארץ, סי' כח, ואף ששניהם דרשו גם נוכחות של אדמה בתהליך הגידול אין זאת אלא משום שבשביעית נאמר 'ושבתה הארץ' וספק אם לדעתם יש חסרון בעצם הזריעה לעניינים אחרים, וכן במהרי"ל דיסקין, ח"א סי' כז אות ז; מנחת שלמה תנינא, סי' קכג אות ה, וכך הוראת החזון איש (מובא בשמו בשו"ת ישא יוסף, או"ח ח"א סי' צד ועוד), וכן נראה מדעת הגרי"מ טוקצ'נסקי, ספר השמיטה, עמ' צז, שנימק את ההיתר בשמיטה בכך שאין דין 'ושבתה הארץ'.
12. הר צבי זרעים, ח"ב סי' לא.
13. התורה והארץ, ח"ג עמ' 217.
14. רש"י, שבת פד ע"ב; ריבב"ן שם; רמב"ם, פיה"מ שבת פ"ט מ"ב; תוס' הרא"ש ופסקי רי"ד, שבת פה ע"א; ריטב"א, פד ע"ב; תוס', שבת פה ע"א בשם ר"ת; רמב"ן, ור"ן, שבת פד ע"ב.
15. רמב"ם, הל' כלאים פ"ד ה"ט. כך הבינו בדבריו הר"י קורקוס (שם), חכמת אדם, שערי צדק משפטי הארץ פ"ג סעי' ד, והרב קוק, חוקות הארץ, על הל' כלאים פ"ד ה"ט, וכך פסק גם בדעת כהן, סי' רלד אות א. אולם הרדב"ז (על הלכה זו) הבין שגם הרמב"ם מחייב הרחקת ג' טפחים בין שני זרעים.
16. שו"ע, יו"ד סי' רצז סעי' ל.

א) גידולי מים פחות מקובעים מצמחים השתולים באדמה, ועל כן משקלו של המרחק שבין הצמחים אינו משמעותי באותה מידה, וספק אם די בו כדי להגדיר את הצמחים כמופרדים ולהתיר את תערובת העלים.

ב) לפי ההלכה החלק שיוצא מן האדמה מוגדר כתחילת הצמח (לדוגמה, חלק שיוצא מתחת לפני האדמה נחשב לצמח חדש וחייב בערלה), ייתכן שלכן חכמים הורו למדוד את המרחק דווקא ממנו, אך בגידולי מים אין חלק המוטמן מתחת לאדמה, וקשה לקבוע מהיכן מתחיל הצמח. אם נקבע שהצמח מתחיל מחלקו התחתון ביותר, הרי שלא תמיד נשמר המרחק בין צמח לצמח, משום שהשורשים פעמים רבות נסחפים עם זרם המים לכיוון הצמחים האחרים.

ג) בדברי חכמים אין התייחסות למראית העין של השורשים, משום שהם טמונים ואינם נראים. אמנם בגידולי מים שניתן לראות את השורשים, יש לתת את הדעת גם למראית העין שבעירובם.

כדי להשיב על שאלה זו עלינו לברר תחילה את הטעם לכך שחכמים הסתפקו בהרחקה ממקום הזריעה ולא חששו לתערובת העלים.

ג. סיבת ההרחקה הנדרשת

השאלה שבה אנו עוסקים נוגעת ביסוד הלכות כללים: מהם כללי זרעים? האם תערובת מינים שונים אסורה מצד עצמה (כמו כללי בגדים), או שמא היניקה המשותפת היא האסורה. בגמרא במסכת שבת¹⁷ נאמר ששיעור האיסור בכללים הוא יניקת הזרעים זה מזה, משמע שהיניקה המשותפת היא האסורה. מאידך, המשנה במסכת כללים¹⁸ מתירה לזרוע שני מינים סמוכים זה לזה, כאשר מטה את כיוון הגדילה של כל אחד מהם לכיוון אחר, ומסיימת: 'שכל מה שאסרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין', משמע שלא היניקה תחת הקרקע היא הבעייתית, אלא תערובת הזריעה. הרא"ש בפירושו למשנה שם התקשה מאוד בהבנת סתירה זו, וכך הוא כותב:

בתי כללים הוחבאו ממני, ונסתרו מעיני, ונעלמו ממני עקרי יסודותיה, היאך מותר לזרוע מיני זרעונים שהם כללים בגומא אחת?

הראשונים נחלקו כיצד ליישב קושיה זאת:

א) דעת רש"י והריטב"א¹⁹ שמן התורה אסור לזרוע באופן שייראו הזרעים כמעורבים, וחכמים אמדו שכאשר הזרעים אינם יונקים זה מזה - הם אינם נראים כמעורבים.²⁰

17. שבת פד ע"ב.

18. משנה, כללים פ"ג מ"ה.

19. רש"י וריטב"א, שבת פד ע"ב.

20. גם מדברי התוס' שבת פה ע"א משמע שזריעה בעירוב אסורה מן התורה גם אם אין יניקה (ובערוגה לימדה תורה שאינה נחשבת לערבוב). כשיטה זו משמע למעשה בחזו"א, הל' כללים ס' ב ס"ק י. אך על פניו דעה זו מעט קשה, משום שהגמרא שם עוסקת באריכות להוכיח ולהסביר מהיכן נובעת בקיאותם של חכמים בשיעור יניקה, ואילו מדובר בסימן בלבד לערבוביה מדוע צריך להוכיח זאת? כמו כן קשה לשון המשנה 'שכל מה שאסרו חכמים לא גזרו אלא מפני מראית העין', משמע שחכמים הם אלו שאסרו את מראית העין, ודברי החזו"א שם 'אין הכוונה איסור דרבנן אלא גזרו בהכרעת ההלכה' מחודשים מאוד.

(ב) דעת הרמב"ן, המאירי,²¹ הסמ"ג²² והחינוך²³ שהאיסור מן התורה תלוי בשני התנאים, ודווקא כאשר הצמחים גם יונקים זה מזה וגם נראים כמעורבים - יש בהם איסור כלאים. מן האמור עולה שאף אחת מן השיטות אינה סוברת שבזריעה בזה אחר זה קיים איסור מחמת יניקת הזרעים לבדה, ואם יתברר שבגידולי מים כשכל צמח מונח בנקב נפרד אין 'תערובת', ממילא לכל הדעות הזריעה תהיה מותרת. לשם כך נבקש להבין מהי הגדרת ה'תערובת' שנאסרה.

ד. סיבת ההיתר בעירוב העלים

כמעט כל סוגי הירקות מתפשטים יותר מטפח וחצי במהלך גידולם, כך שאין ספק שכאשר חכמים התירו לזרוע במרחק כזה הם לקחו בחשבון את עירוב העלים זה בזה וסברו שאין זו תערובת אסורה. הלכה זו טעונה ביאור: מדוע עירוב העלים אינו מגדיר את הצמחים כ'תערובת'? חלק מהראשונים שסברו שאיסור כלאים חל רק כאשר מתקיימים שני התנאים: ערבוב ויניקה, ביארו שתערובת העלים אכן נחשבת ל'ערבוב', אלא שלא די בכך כדי לאסור כאשר יש הרחקה ראויה ביניהם המונעת את היניקה.²⁴ אך לשיטה שאוסרת את הערבוב כשלעצמו, נראה בפשטות שחכמים לא התחשבו במראית העין של תערובת העלים, זו שנראית עלי ידי המתבונן, אלא רק במקום החיבור לאדמה, בשורשי הצמחים. ייתכן שהבינו זאת מלשון התורה שכתבה 'שדך לא תזרע' וממילא הקפידה רק על שעת הזריעה, ולא על התפשטות הצמחים לאחר מכן, כך גם נראה מלשון ה'חזון איש' (דיני כלאים ד"ה א) שכתב 'ההרחקה הזאת היא בשעת הזריעה, ואף אם הקלחים יכנסו לתוך השיעור בשעת גידולם מותר'.²⁵ אך נראה שגישה זו נתונה במחלוקת ראשונים בביאור שאלת הגמרא (שבת פה ע"ב) מדוע התירו להסמיך את הערוגות זו לזו - 'והא קא מתערבי בהדדי?' רבנו חננאל ביאר: 'קא מערבו זרעים' בהדדי, וכן כתב בפירוש בן דורו של רבי פרחיה. לדבריהם נראה שחכמים הקפידו על תערובת הזריעה בלבד. אמנם רש"י ביאר: 'מערבי בהדדי - העלין של ערוגה זו בעלין של חברתה, וכך ביארו ראשונים רבים נוספים'.²⁶ מדבריהם עולה שחכמים כן הקפידו על תערובת העלים. אלא שלכאורה

21. רמב"ן ומאירי, שבת פד ע"ב.

22. סמ"ג, לאוין רעט.

23. ספר החינוך, מצווה רמה.

24. כך גם משמע מלשון החינוך שם שהביא דוגמה למצב שיש ערבוב אך אין יניקה כמותר 'שכל זמן שיש בין שני המינין הרחקה הראויה, והוא טפח ומחצה כמו שאמרנו, אפילו נתערבו העלים אין חוששין להם, וכעין זה בסמ"ג שם.

25. אם נהיה נאמנים לגישה זו יש מקום לדון ביחס לשתילה של צמחים מפותחים כאשר כבר בשעת השתילה עליהם מתערבים. אכן, בחזו"א, הל' כלאים סי' ב ס"ק י כתב שההרחקות נקבעו על ידי חכמים לפי מראית העין, ואפשר שהדיוק מלשונם בהלכות איננו נכון.

26. רש"י שם, תוספות שם, תוס' הרא"ש שם, המיוחס לר"ן שם (שכתב ביטוי מיוחד שיש לתת עליו את הדעת 'דינקי עליהם אהדדי', משמע שהבין שהיניקה היא בחיבור העלים). וכן הוא בספר הישר לר"ת, סי' רסז. וכן ביארו את המשך הגמרא שם 'בא ערבוב וביטל את השורה' - רש"י שם, ריטב"א שם (וראה עוד בדבריו שבת פד ע"ב: 'ובענין נמי דלא ליהוי ערבוביא כשיצמחו העלין'). יש להעיר שלשיטת בעלי התוספות הקושיה נאמרה על דין 'ראש תור' (ראה מהרש"א שם), וממילא לפי הפוסקים דין 'ראש תור' להלכה, הקושיה נדחתה.

קביעה זו עומדת בסתירה למשנה שלא אסרה צמחים שעליהם נוטים זה על זה. אם כן עלינו להבין אימתי חששו לתערובת העלים, ואימתי לא חששו. נראה שניתן להביא ראיה מן המשנה עצמה²⁷ שאחר שמתירה עלים המעורבים זה בזה, מסייגת - 'חוץ מדלעת יונית'. הרמב"ם בפירושו למשנה שם מבאר את טעם הדבר:

יש לה עלים גדולים ומתפשטת הרבה ומסתבכת, ואם נטתה על תבואה או ירק מתפשטת עליה ומסתבכת עמה ונראית כלאים.²⁸

מכך שבדלעת יונית ההרחקה לא מספיקה משום שהתפשטות הצמח מטשטשת את ההיכר שבזריעה המרוחקת, אנו למדים שבשאר מיני הצמחים חכמים הבינו שדי במרחק הבסיסי בין הצמחים כדי להקנות לצמח מקום לעצמו, אף שחלק מן העלים שלו מתערבים בעלים שלצידו.²⁹ אלא שביאור זה מתיישב יותר לדעת הראשונים שהורו להרחיק בין ירק לירק שלושה טפחים, אך לדעת הרמב"ם וה'שולחן ערוך' שמתירים להרחיק טפח וחצי בלבד קשה לומר שצפיפות כזו מקנה מקום משמעותי לכל ירק ופותרת את בעיית הערבוביה.

ה. דעת הרמב"ם

בהלכות כלאים (פ"ד הט"ז) כתב הרמב"ם:

נתבאר לך שבזמן שיש בין שני המינים הרחקה הראויה להם כדי שלא יינקו זה מזה אין חוששין למראית העין כמו שבארנו, ובזמן שיראו מובדלים זה מזה אין חוששים ליניקתן אפילו הן זה בצד זה כמו שנתבאר עתה.

במבט ראשון נראה שדבריו זהים לשיטת הראשונים שסוברים שאיסור כלאים חל רק בהתקיימות שני התנאים: יניקה וערבוב. וממילא למרות שהעלים מעורבים זה בזה אין בהם איסור כאשר המרחק הבסיסי קיים ואינם יונקים זה מזה. אמנם מלשונו בפירוש המשנה (כלאים, ריש פ"ג) נראה שסבר אחרת:

ושים בלבך כללים אלו, והם, שאין הולכים בכלאים אלא אחר מראית העין, וכל זמן שנראה הצמח מובדל מן השניה הרי זה מותר... ואופן ההבדלה ביניהם הוא על אחד מג' דרכים: האחד שיחפור ביניהם חריץ... הדרך השני שירחק ביניהם טפח ומחצה והוא שיעור שלא יינקו זה מזה. והדרך השלישי שיטה עלי צמח זה לצד אחד ועלי הצמח השני לצד האחר כדי שיובדלו וייראו מובדלין.

מדבריו כאן עולה שאיסור כלאים תלוי רק במראית העין, וגם הרחקת שיעור יניקה (טפח וחצי) נמנתה כאחד הפתרונות למראית העין. אך כאמור, קשה להבין מדוע הרחקה של שיעור קטן כל כך (טפח וחצי) פותרת את מראית העין. לכך ניתנו באחרונים שני תירוצים:

(א) ה'כסף משנה' (הל' כלאים, סוף פ"ד) ביאר שמן התורה יש איסור כלאים רק כששני הזרעים נזרעו יחד 'במפולת יד', אך אם נזרעו בזה אחר זה האיסור רק מדרבנן מדין

27. משנה, כלאים פ"ב מ"א.

28. ראה חזו"א, הל' כלאים סי' ו ס"ק ט, שהבין שדלעת יונית אסורה מדרבנן.

29. כך גם נראה מלשון רבנו תם, ספר הישר, סי' רסז: 'כשגדלין העלין מתערבבין דליכא ג' טפחים ואוירא מבלבל' משמע שאם יש ג' טפחים אין האוויר מבלבל, וכן העתיק בתוס' הרא"ש, שבת פה ע"א.

'מראית עין', וזו לשונו: 'ולא רצו להחמיר ולאסור בדרכים הנזכרים'.³⁰ מלשונו משמע שההיכרים המוזכרים אכן אינם פותרים לחלוטין את חשש התערובת, אלא שחכמים לא רצו להחמיר באיסור זה יותר מדי. בספר 'דרך אמונה' (הל' כלאים פ"ד הט"ז ס"ק צב) ביאר טעם ההיתר כשזרע במרחק טפח וחצי, אף שהעלים התפשטו וזו לשונו: 'משום דניכר קצת שמתחלה עשה בהיתר'. הנחת היסוד שבתירוץ זה נוקטת שמדאורייתא רק זריעה של כמה מינים בה בעת אסורה,³¹ אך הנחה זו אינה מוסכמת על כל הפוסקים, ויש שהבינו גם בדעת הרמב"ם שזריעה בזה אחר זה אסורה מן התורה.³²

(ב) הרב הוטנר³³ כתב ששיעורי ההרחקה נמסרו כהלכה למשה מסיני ואין לערער עליהם, וכעין זה כתב ה'חזון איש'.³⁴

1. ערבוב צמחים בגידולי מים

את דינם של גידולי המים נצטרך לבחון לאור הטעמים השונים שנאמרו בראשונים לקביעת ההרחקה ממקום חיבור הצמח לאדמה. לשם כך נסקור תחילה בתמציתיות את הגישות שנקטו בהן הפוסקים למעשה:

(א) התורה אסרה רק כאשר יש גם יניקה וגם ערבוב, ולמרות שהעלים מעורבבים אין בכך איסור כאשר הם מורחקים מלמטה ואין יניקה. כך נקטו הלכה למעשה ה'חכמת אדם'³⁵ ו'ערוך השלח'.³⁶

(ב) התורה אסרה כל ערבוב, אלא שהאיסור לזרוע זה בצד זה הוא מדברי חכמים, והם הסתפקו בהרחקה זו, שמהווה היכר כלשהו. כך פסקו ה'כסף משנה', ה'לבוש', ו'באר הגולה'.

(ג) שיעור ההרחקה נקבע כהלכה למשה מסיני, או מסורת מדברי חכמים, ואין לערער עליו. כך כתבו הרב הוטנר וה'חזון איש'.

30. כדבריו כתבו הלבוש, יו"ד סי' רצז אות מ; באר הגולה, יו"ד סי' רצז, ועוד הזכירו שהקולות במראית עין נובעות מכך שאין זריעה במפולת יד שאסורה מן התורה, בשו"ת הלכות קטנות, ח"ב סי' כא, ובשנות אליהו הארוך, כלאים פ"ג מ"ה.

31. כשיטה זו סברו: הרמב"ן והרשב"א (חולין פב ע"ב בשם הראב"ד); הראב"ן, סי' נג; שיטמ"ק, בבא קמא נה ע"א בשם תוס' שאנץ (וכך נראה מפירושו למשנה כלאים פ"א מ"ז); הר"א פולדא, על המשנה כלאים פ"א מ"ט; חכמת אדם, שערי צדק משפטי הארץ פ"א סעי' א; הגר"א, שנות אליהו, כלאים פ"ג מ"ה; תפארת ישראל, כלאים פ"ב אות נד; התוספות יום טוב, כלאים פ"א מ"ט, העיר שכך גם משמע בברטנורא, כלאים פ"ג מ"ד וערוה"ש, יו"ד סי' רצז סעי' ב-ג, כתב שכך יש להסביר את דעת רש"י.

32. כך הוכיחו מדברי הרמב"ם: תפארת ישראל, כלאים פ"ב בועז אות ט; ישועות מלכו, כלאים פ"ג מ"ט; ערוה"ש, יו"ד סי' רצז סעי' ה. כך כתבו גם בכפתור ופרח, פנ"ו; מנחת חינוך, מצווה תקמח אות א, ומשנה ראשונה, כלאים פ"א מ"ט. הגר"ש ישראל, ארץ חמדה, כרך ב, מדור א, פ"ט כתב שלא מצא הכרח לומר שיש מי מהראשונים שחולק על כך שכלאים חייבים מן התורה גם שלא במפולת יד, וכך יש לפסוק למעשה שאין בדברי האחרונים בזה כדי לסתור.

33. חדרי דעה, סי' רצז סעי' ב ס"ק מ.

34. חזו"א, הל' כלאים סי' ב ס"ק י.

35. חכמת אדם, שערי צדק משפטי הארץ פ"ג סעי' ב.

36. ערוה"ש, יו"ד סי' רצז ס"ק לד-לז.

כעת נשוב לשאלה שהעלינו בראשית המאמר, האם המרחק בין גידולי מים יימדד גם הוא מראשית הגבעול? או שמא מכיוון שאין לו חיבור לאדמה יהיה דינו שונה? נבחן זאת לפי טעמי ההיתר השונים:

לפי סיבת ההיתר הראשונה, שתערובת העלים מוגדרת כערבוב אלא שהוא אינו אסור כשאין גם יניקה, השאלה המרכזית שעלינו לבחון היא האם מתקיימת יניקה אסורה במערכת הידרופונית? לא מצינו התייחסות ברורה לשאלה אם יניקה משותפת קיימת דווקא באדמה או גם במים, אך למעשה נראה שיש להקל משתי סיבות: (א) היניקה היא תהליך מתמשך שבו הצמח יונק את כוחותיו מן האדמה וככל הנראה גם משפיע עליה מעט,³⁷ אך בהידרופוניקה המים זורמים כל העת וקשה להניח שמתאפשרת יניקה משותפת. (ב) הצמחים רחוקים זה מזה טפח וחצי, ומניין לנו לחדש שמרחק היניקה במים גדול יותר מבאדמה? ואף שלעיתים שורשי הצמח נסחפים עם זרם המים לכיוון הצמח השני, ובמקרים חריגים יכולים אף להתערב בהם, התערבות שורשים היא מציאות שכיחה מאוד גם בגידול ירקות באדמה במרחק של טפח וחצי, וחכמים לא חששו לה, וממילא נראה שחכמים ראו בחלקי השורש הקרובים אל הצמח כעיקר היניקה. גם לפי סיבת ההיתר השנייה, הסוברת שכל האיסור הוא מדברי חכמים, ולא רצו להחמיר כל כך בצמחים שיש ביניהם מרחק ניכר, יש להקל גם בגידולי מים, שכן גם במקרה זה קבעו מקום לכל צמח במרחק ניכר מחברו, ואף שאין זה המצב המדויק שבו התירו חכמים, שהרי הם מונחים במים ולא קבועים באדמה, מכיוון שלא מצינו שאסרו חכמים בשום מצב שגבעולי הצמחים רחוקים זה מזה, אין בידינו לחדש חומרה (ובפרט שישנה מחלוקת על עצם איסור כללים בגידולי מים). לפי סיבת ההיתר השלישית, הסוברת ששיעורי ההרחקה נקבעו מסיני, או בקבלת חכמים, הספק בעינו. לשיטה זו רק הרחקות שזהות מבחינה הלכתית לדברי חכמים מתירות את איסור כללים,³⁸ ולעיל (אות ב) מנינו שלוש סיבות להבדיל בין גידולי קרקע להפרדה בגידולי מים, ולפיכך קשה לומר בפה

37. הראשונים בביאורם לגמרא (שבת פד ע"ב) נחלקו לשתי סיעות: יש שכתבו ששיעור היניקה של הזרע הוא טפח וחצי, וחכמים אסרו כאשר היניקות מתערבות זה עם זה, ולכן צריך להרחיק שלושה טפחים (רש"י, ריבב"ן שם, רמב"ם בפיה"מ שבת שם, תוספות הרא"ש, פסקי רי"ד שם דף פה ע"א). ניכר מדבריהם שליוניקה הצמח יש השפעה על הקרקע שסביבו ועל כן אסור שצמח אחר יינק מאותו מקום. מנגד יש שהבינו ששיעור היניקה כולו הוא שלושה טפחים, וחכמים לא הקפידו שהיניקות לא ייפגשו יחד, אלא רק שלא תגיע יניקת זרע אחד לחברו (ריטב"א שם, תוספות שבת פה ע"א בשם ר"ת, והרמב"ן שבת פד ע"ב הזכיר את שתי הדעות. וכן הר"ן שם). לדבריהם אין הכרח להבין שהיניקה משפיעה על הקרקע ממש, והאיסור הוא שהצמח יינק מן הצמח שלצידו.

38. ואף שבסופו של דבר הצמחים רחוקים זה מזה וההיכר דומה, מצינו בהלכות כללים שתלו את ההיתר בהפרדות שמוגדרות כך מבחינה הלכתית, כמו למשל גדר המפרידה בין שני צמחים, שמצד אחד לא די שתפריד בגובה הצמחים, אלא צריך שיהיה עליה שם 'גדר' בגובה עשרה טפחים ובאורך ארבעה טפחים לכל הפחות (כללים פ"ב מ"ח), ומאידך הפרדה על ידי 'לבוד' נחשבת להפרדה (מעדני ארץ, כללים פ"ג סעי' ז), ארץ חמדה (כללים מדור ו סעי' יד), וכך כתב הרב קפאח, על הרמב"ם הל' כללים פ"ג הט"ו אות יג, ויש אף שהתירו בצורת הפתח (החזו"א, הל' כללים סי' ו ס"ק א) והרב ישראלי (ארץ חמדה, כללים מדור ו סעי' יד). הגרש"ז אויערבך (מעדני ארץ, כללים פ"ג סעי' ז) הסתפק בכך, דבריו הובאו גם במנחת שלמה, ח"א סי' לו. אולם בסופם הוא מביא גם את דברי החזו"א, ואף מביא ראיה לדבריו, ונראה שחזר מדבריו.

מלא שצמחים המונחים במערכת הידרופונית כשהם מרוחקים זה מזה כלולים בוודאי בהיתרים שנקבעו בסיני או על ידי חכמים.

סיכום למעשה

הפוסקים נחלקו אם יש איסור כלאים בגידולי מים. לדעת רוב הפוסקים שמתייחסים לגידולי מים כחייבים במצוות התלויות בארץ יש להימנע גם מכלאים בגידולי מים. אלא שהמרחקים הנדרשים בין צמחים שונים בגידולי מים טעונים בחינה מחודשת, זאת משום שהצמחים אינם קבועים בקרקע במרחקים המותרים כפי שהתירו חכמים, ובמצב כזה יש מקום למדוד את ההרחקה מן השורשים או מן העלים, ולא מן הגבעול המרכזי.

למעשה לדעת הרוב המוחלט של הפוסקים יש להקל בדבר, ולמדוד את המרחק בין גבעולי הצמחים, משתי סיבות:

א. לדעת ה'חכמת אדם' ו'ערוך השלחן' חכמים החמירו בתערובת העלים דווקא כאשר מתקיימת 'ניקה משותפת של הצמחים, אך במים לא מתקיימת 'ניקה משותפת ובפרט כשהם זורמים.

ב. לדעת ה'כסף משנה', ה'לבוש', ו'באר הגולה' חובת ההרחקה כולה מדברי חכמים בלבד (כל עוד הצמחים לא נזרעים באותה העת), ולא מצינו שהחמירו חכמים כאשר הגבעולים המרכזיים רחוקים זה מזה.

לכך יש לצרף את דעת הסוברים שאין כלל איסור כלאים בגידולים הידרופוניים, ואף המחמירים סוברים שמדובר באיסור מדרבנן. לפיכך די להרחיק בין הגבעולים המרכזיים של הצמחים טפח וחצי, ואין לחשוש מהתפשטות העלים או השורשים.





הרב נתנאל אוירבך

שאלה בהפרשת חלה - גבולות גזרה

הקדמה

ממקורות שונים נראה שאדם יכול להתחרט על הפרשת חלה¹ ותרומות ומעשרות² באמצעות התרת נדרים, היינו להישאל על ההפרשה. בכך, מתבטלת ההפרשה וחוזרות החלה והעיסה להיות כעיסה שלא הופרשה ממנה חלה. האפשרות להישאל על הפרשת תרומות ומעשרות נפסקה להלכה ברמב"ם (הל' תרומות פ"ד הי"ז):

המפריש תרומה או מעשרות³ וניחם עליהן הרי זה נשאל עליהן לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים, ותחזור חולין כמות שהיתה, עד שיפריש פעם שנייה אותה שהפריש תחילה או פירות אחרות.⁴

מלשונו של הרמב"ם 'וניחם עליהן' נראה שניתן להישאל על ההפרשה אף לכתחילה וללא סיבה ייחודית, כפי שדייק הרא"ה קוק (שו"ת משפט כהן, סי' לט אות א):

1. פסחים מו ע"ב.
2. נדרים נט ע"א; עירובין ל ע"ב.
3. לדעת הרמב"ם, מועילה שאלה הן בתרומות והן במעשרות, כ"כ: סמ"ג, עשין סי' קלד ד"ה המפריש תרומות; תוספות, קידושין לח ע"א ד"ה והוא הדין (השני); רא"ש (נדרים עח ע"א ד"ה לומר; תוספות הרא"ש, קידושין לח ע"א ד"ה וה"ה לערלה [השני]; שם, בבא מציעא נג ע"א ד"ה הוה ליה); מאירי (נדרים עח ע"א ד"ה ומה שיצא, הראשון; בבא בתרא קכ ע"ב ד"ה הקדש טעות); רשב"ם, בבא בתרא קכ ע"ב ד"ה שיש שאלה; המיוחס לריטב"א, בבא מציעא נג ע"א ד"ה שם ואם איתא; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מח; לבוש, שם; קרית ספר, הל' תרומות פ"ד; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' רצ אות ג; שו"ת בית יצחק (שמלקיש), יו"ד ח"א סי' כא אות ג; אחרית השנים (האדר"ת), הוצאת אהבת שלום עמ' נה אות ו; חזו"א, דמאי סי' יב ס"ק כד ד"ה ועדיין; המעשר והתרומה (פ"ד אות ב; שם, בית האוצר ס"ק כה); מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ד הי"ז אות ח ד"ה אולם; דרך אמונה (הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קעה, בדעת הרמב"ם; שם, פ"ג הכ"ג ס"ק רו). יש שהזכירו בדבריהם רק מעשר שני, ראה: תוספות, פסחים מו ע"ב ד"ה הואיל אי בעי; תוספות רבינו שמואל, קידושין לח ע"א ד"ה לערלה בשתיים; שו"ת הרשב"א, ח"ד סי' רב ד"ה וזה אשר השבת. אולם, לדעת המאירי, שבת קכז ע"ב ד"ה כבר ביארנו, בשם 'ויש אומרים', לא מועילה שאלה במעשרות אלא רק בתרומות. על כך העיר אמרי בינה, דיני פדיון הבן סי' א ד"ה אך י"ל: 'והוא דבר חדש מאד'. לדעת שו"ת בית יעקב (צויזמיר), סי' קי ד"ה אמנם, מועילה שאלה במעשרות פרט למעשר שני. ביחס לשאלה על מעשר שני, בעצי אלמוגים, סי' שפו אות כ ד"ה ובזה, כתב שלא ניתן להישאל על מעשר שני אלא רק בירושלים שבתוך החומות. ואילו לדעת העמק שאלה, שאילתא קלב ס"ק יח (הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' צח עמודה שניה), ניתן להישאל על מעשר שני גם בירושלים שבתוך החומות.
4. סמ"ק, סוף סי' רמו; אורחות חיים, הל' חלה אות א ד"ה ומזה הטעם; בית יוסף (יו"ד סי' שכג ד"ה ומ"ש וכן; שם סי' שכד בדק הבית ד"ה כתוב באורחות חיים, בשם האורחות חיים); שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' מח.

ולשון הרמב"ם... המפריש תרומה וניחם הרי זה נשאל לחכם ומתיר לו וכו', מורה שמותר לכתחילה למיעבד הכי.⁵

אך רבים הם הסוברים ששאלה על הפרשת תרומות ומעשרות וחלה מתאפשרת רק כאשר יש סיבה מוצדקת לכך.⁶ הטעם לכך הוא שהפרשת תרומות ומעשרות וחלה הן כנדרי הקדש שמצווה לקיימם ולא להישאל עליהם אלא מחמת הדוחק, כהבחנת השלחן ערוך' (יו"ד סי' רג סעי' ג):

הנודר כאילו בונה במה בשעת איסור הבמות, והמקיימו כאילו הקריב עליה קורבן, שטוב יותר שישאל על נדרו. והני מילי בשאר נדרים, אבל נדרי הקדש מצווה לקיימן ולא ישאל עליהם אלא מדוחק.

ולאור דבריו כתב הש"ך (יו"ד סי' שכג ס"ק ז), שהפרשת חלה נידונה כדבר שאין לו מתירים, שכן היא כנדרי הקדש שיש מצווה לקיימם ואין להישאל על ההפרשה אלא מדוחק בלבד:

דכא בנדרי הקדש כיון דאינה מצווה לישאל עליהן אלא מדוחק... לא הוי דבר שיש לו מתירים.

ויש לדון מה נכלל בכלל 'סיבה מוצדקת' שבגינה ניתנה האפשרות להישאל על ההפרשה?

א. תערובת חלה בעיסה

1. סיבת השאלה

הדין הפשוט עליו כתבו הפוסקים שיש להישאל על ההפרשה, הוא במקרה שהתערבה החלה בעיסה ואין בעיסה כדי שיעור ביטול, היינו פי מאה מהחלה עצמה.⁷ במקרה כזה, שאין החלה מתבטלת היא אוסרת את כל העיסה ומחמת הפסד העיסה ניתן להישאל על ההפרשה, כדברי הסמ"ק (מצווה רמו): 'טוב לישאל עליה אם חזרה ונתערב בעיסה'. את דבריו נימק 'הגהות מיימוניות' (זרעים אות ו) שהפרשת תרומות וחלה היא כנדר הקדש עליו יש אפשרות להישאל: 'דקיימא לן יש שאלה בהקדש'.⁸ דין זה הובא להלכה על ידי הרמ"א (יו"ד סי' שכג סעי' א):

5. כ"כ שו"ת דברי יוסף (אירגאס), סי' כו ד"ה ונלע"ד.
6. מאירי, בבא מציעא נג ע"ב ד"ה ממה; ריטב"א (פסחים מו ע"ב ד"ה ר' אליעזר; נדרים כד ע"ב סוף ד"ה וליטעמין); ר"ן, נדרים נח ע"א ד"ה וכל דבר; ש"ך (יו"ד סי' שכג ס"ק ז; שם נקודות הכסף סעי' א). בעניין זה, ראה: שו"ת באר יצחק (ספקטור), יו"ד סי' כז; כרם ציון השלם (ח"ג הלכות פסוקות פרק לג סעי' א; שם סעי' ד). ראה: שו"ת פני מבין (פריד), יו"ד סי' רלה ד"ה ואמנם, שאם נשאל ללא צורך נחשבת ברכתו הראשונה לבטלה, והוא כשיטת הסוברים שכשנשאל נחשבת ברכתו לבטלה. ראה להלן הערה 40.
7. אמנם מדין תורה מין במינו בטל ברוב, אך חכמים תיקנו שתרומה בטלה רק כשיש בהיתר פי מאה ממנה, ראה: משנה, תרומות פ"ד מ"ז; ערלה פ"ב מ"א; רמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"א; הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ג; שם הט"ז).
8. דין זה מובא גם באורחות חיים (לוניל), הל' חלה אות א ד"ה ומזה הטעם; בית יוסף, יו"ד סי' שכד בדק הבית ד"ה כתוב באורחות חיים; רמ"א, יו"ד סי' שכג סעי' א.

ואם חזרה ונתערבה בעיסה, ואין ק"א לבטל... ישאל לחכם עליה ויתיר לו כנדר, דנשאלין על ההקדשות, ויחזור ויטול חלה אחרת.

מדברים אלו מבואר, שסיבת תערובת החלה בעיסה מהווה עילה מספקת כדי להישאל על ההפרשה, למרות שבכך מתבטלת קדושת החלה.⁹ אולם הט"ז¹⁰ מ'אן בדברי הרמ"א, וטען שתערובת חלה בעיסה אינה סיבה מספיקה כדי להישאל על ההפרשה. לדבריו, שאלה על הפרשה הינה כהתרת נדרים שיש למצוא פתח או חרטה על עיקר הנדר, היינו שאילו היה האדם יודע שכך אירע הוא לא היה נודר מלכתחילה. ברם, במקרה שהתערבה החלה בעיסה אין האדם מתחרט על עיקר ההפרשה, שהייתה כראוי, אלא התערבות החלה בעיסה היא זו שגורמת לו להתחרט על ההפרשה, דבר המלמד שסיבת השאלה נובעת מחמת התערבות ולא מחמת עיקר ההפרשה, וזו לשון הט"ז:

ואילולי פה קדוש דסמ"ג¹¹ הייתי אומר דהא דמהני שאלה בתרומות ומעשרות היינו כשניחם מצד הנתינה עצמה, שחוזר ממנה מחמת איזה טעם שיש לו אפילו בלא תערובת, אבל לא מחמת התערובת כי כל פתח וחרטה צריך שיהיה עיקר הנדר נעקר, כי אם יתקיים הנדר ימשך לו על פי ההכרח איזה נזק. משא"כ בזה, דודאי היה אפשר לו לידור ולעשות לזה תרומה או חלה ולהיזהר מן התערובת, דהא אינו בהכרח שאם יהיה זו החתיכה חלה שתתערב, ולא שייך בזה פתח וחרטה מחמת התערובת דהא עיקר השאלה היא על גוף הדבר שמתחרט בו מחמת עצמו.¹²

פוסקים רבים דחו את דברי הט"ז וצידדו בדעת הרמ"א.¹³ לפיכך נראה שתערובת חלה בעיסה שאין בה כדי לבטל את החלה מהווה סיבה מספיקה כדי להישאל על ההפרשה.¹⁴

9. אולם, באתון דאורייתא, כלל טו, כתב ששאלה על הפרשת חלה מהווה ביטול לקדושתה, דין הגלמד מחובת השמירה על התרומה מהפסד וטומאה, 'משמרת'. לפיכך הוא טוען שדברי הרמ"א מוסבים רק על חלת חוץ-לארץ, עליה אין חובת שמירה ואף מותר לבטלה לכתחילה.

10. ט"ז, יו"ד סי' שכג ס"ק ב.

11. הכוונה היא לסמ"ק, סי' רמו.

12. ראה: שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' שיט, שהסתפק בכך.

13. נקודות הכסף לש"ך, יו"ד סי' שכג ס"ק א; שו"ת בית יעקב (צוזמיר), סי' קי; שו"ת חוות יאיר, סי' קל; שו"ת מהר"ם מינץ, סי' טז; שו"ת שאילת יעבץ, ח"ב סי' צה; ברכי יוסף, יו"ד סי' שכג ס"ק א; ערוך השלחן, יו"ד סי' שכג סעי' יד; חלת לחם, סי' ב שיירי ברכה ס"ק יד; שו"ת משפט כהן, סי' מא; שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' קיא; שו"ת ישכיל עבדי (ח"א יו"ד סי' יז ד"ה באשר; שם ס"ק ו ד"ה והגם; ח"ב קונטרס אחרון סי' ד הערות הרב צבי פסח פראנק; שם סי' ז הערת הרב פנחס אפשטיין); שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' כא אות יא; לקט העומר, פ"ד סעי' ד ס"ק טז.

14. יש שכתבו שהאפשרות להישאל היא דווקא במקרה שהתערבה החלה בעיסה אחרת, כיוון שמטרת ההפרשה הייתה כדי לתקן את העיסה אך התערובת יצרה מציאות שהאדם לא התכוון אליה מתחילה ולכן הוא יכול להישאל כדין 'פתח' המתיר את הנדר. אך אם החלה התערבה בעיסה אחרת, לא ניתן להישאל על ההפרשה, 'דהרי נעשתה מחשבתו להתיר העיסה שהפריש ממנה החלה', אלא החלה חוזרת להיות טבל ויש להפריש מעיסה זו חלה פעם נוספת, ראה: ישועות יעקב, יו"ד סי' שכג סעי' א; שו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' קלה; שם, ח"ב סי' צט, דייק כן מלשון הרמ"א, יו"ד סי' שכג סעי' א; 'ואם חזרה ונתערבה בעיסה', שלא כתב 'בעיסתה'); שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' שיט; מקדש מעט, יו"ד סי' שכג ס"ק ח; שו"ת ציץ הקדש, ח"א סי' כ ס"ק ו ד"ה עוד יש מקום. אולם, למעשה הכריעו הפוסקים שאין הבדל בין מקרה שנפלה לעיסה שממנה הופרשה לבין מקרה שנפלה לעיסה אחרת, ובכל מקרה החלה בטלה בעיסה אם יש בה פי מאה ואחד, ראה: שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קפ; ערוך השלחן, יו"ד סי' שכג סעי' ג; חזו"א, דמאי סי' טו ס"ק י; שו"ת מנחת יצחק, ח"ו סי' מז; שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' כא.

אך נראה שניתן לומר נוסח שאלה הכולל את דעת הט"ז, ולהתחרט על עצם ההפרשה, כדברי 'חכמת אדם' (שערי צדק, שער מצוות הארץ פי"ד סעי' ו): 'אמר, מתחרט אני שעשיתי לחתיכה זו חלה. ואילו הייתי יודע שאתחרט לא הייתי נודר'. בביאור דבריו כתב ב'דברי ישראל' (שם, הערה יט), שלשון זו באה לכלול את דעת הט"ז שהסיבה לשאלה אינה משום התערובת:

מה שכתב החכמת אדם, אילו הייתי יודע שאתחרט, זו הוי חרטה על עצם הפרשת החתיכה, אף שהחרטה באה משום התערובת.

2. כשהחלה התבטלה בעיסה

כאמור, במקרה שהחלה התערבה בעיסה ואין בעיסה פי מאה כדי לבטל את החלה ניתן להישאל על ההפרשה. אבל כאשר יש בעיסה כדי שיעור ביטול, כתב ה'מנחת חינוך' (מצווה רפד אות טו) שאין כל סיבה להישאל על ההפרשה משום שהחלה התבטלה ואין כל השלכה מעשית מהשאלה: 'כיון דהאיסור נהפך להיתר, אם כן הוה ליה כמו אכלה ונשרף דאינו בעולם'.¹⁵ השוואת ה'מנחת חינוך' בין מקרה שנאכלה העיסה והאיסור אינו בעולם לבין תערובת החלה עם העיסה כשהחלה התבטלה, אינה מקובלת על פוסקים שונים שטענו שיש להבחין בין המקרים. לדבריהם, אכן לא מועילה שאלה במקרה שהעיסה אינה בעולם, משום שאין עוד כל השלכה מעשית מהשאלה, שהרי אין העיסה והחלה בעולם כלל ולשם מה תועיל השאלה?! לעומת זאת, במקרה שהתערבה החלה בעיסה והתבטלה ניתן להישאל על ההפרשה משום שיש השלכה מעשית לאחר השאלה, במקרה שתתערב עוד חלה באותה תערובת אז החלה הראשונה שהתערבה יוצאת מביטולה, כדן 'חוזר ונייעור',¹⁶ דבר המוכיח שראוי להישאל על חלה שהתערבה בעיסה והתבטלה בה, שכן יש לכך השלכה מעשית במקרה מסוים.¹⁷

ב. שאלה לאחר אכילה

1. כשנאכלה החלה

כאמור, הרמ"א (יו"ד סי' שכג סעי' א) הביא את הדין המובא בסמ"ק וב'הגהות מיימוניות', שאם התערבה החלה בעיסה ניתן להישאל עליה, אך הוא הוסיף סייג חשוב על דבריהם: ואם חזרה ונתערבה בעיסה ואין ק"א לבטל, אם לא אכל העיסה ישאל לחכם עליה ויתיר לו כנדר, דנשאלין על ההקדשות.

תוספת המילים 'אם לא אכל העיסה', מורה שאין להישאל על ההפרשה לאחר שהעיסה אינה בעולם.¹⁸ בטעם הדבר כתב ה'מנחת חינוך' (מצווה רפד אות טו) שאין כל השלכה מעשית

15. כ"כ שו"ת חתם סופר, אה"ז ח"ב סי' צב, ברם, יש להעיר מדברי שו"ת שבות יעקב, ח"ג סי' כז, שכתב שאף שיש בעיסה כדי שיעור ביטול החלה, מוטב להישאל על החלה משום שהיא מוגדרת כ'דבר שיש לו מתירים' ואינה בטלה אפילו באלף.

16. ראה: רמ"א, יו"ד סי' צט סעי' ו.

17. קרן אורה, נדרים נב ע"א ד"ה ויש לי; שו"ת בית הלוי, ח"ג סי' ל אות א; שו"ת אחיעזר, ח"ב יו"ד סי' יד אות ב; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ביאור ההלכה ד"ה ומתיר.

18. רמ"א, דרכי משה יו"ד סי' שכג אות ד; לבוש, יו"ד סי' שכג סעי' א; ש"ך, יו"ד סי' שכג ס"ק ו; גלין מהרש"א, יו"ד סי' שכג ס"ק ג; ערוך השלחן, שם סעי' יג; שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' ש ד"ה אמנם דעת

לאחר השאלה שכן העיסה אינה בעולם ואין מה לתקנה עוד: 'אם נדר מאיזה דבר ונשרף ואינו בעולם, גם כן לא מועילה שאלה כיון דאינו בעולם כלל אין נפקא-מינה למה לו לשאול'.¹⁹ לאור דברים אלו, שצריך שתהיה השלכה מעשית מהשאלה על ההפרשה, נטה ה'מנחת חינוך' (מצווה רפד אות טז) לומר שבמקרה שאדם אכל רק את החלה שהפריש ואילו העיסה עצמה נותרה בעינה, ניתן להישאל על ההפרשה שהרי יש לכך השלכה מעשית כאשר העיסה תשוב להיות טבל: 'אפשר דיכול לשאול עליה כיון דנפקא מינה על להבא דהחולין יהדר לטבליה'.²⁰ מדבריו מבואר שמועילה שאלה על ההפרשה גם כאשר אין האדם מתחרט על מה שעשה חלה אלא על העיסה עצמה. על דבריו תמה ב'מעדני ארץ' (הל' תרומות פ"ד הי"ז אות ה ד"ה כמו"כ), שמסתבר לומר ששאלה על ההפרשה תיתכן אם האדם מתחרט על גוף הדבר שפעל, היינו על הפיכת חלק מן העיסה לחלה, אך לא ניתן להישאל כאשר ההשלכה היא על הפיכת העיסה מחולין לטבל:

ולענ"ד צריך עיון, דמסתבר שהנפקא-מינה צריך להיות באיסור התרומה ולא בהיתר השירים מה שיכול לאוסרם ע"י השאלה.²¹

2. נאכלה העיסה

כאמור, במקרה שנאכלה העיסה כתב הרמ"א שאין להישאל על ההפרשה, כאשר הביאור הפשוט לכך הוא שאין כל השלכה מעשית מהשאלה כי אין מאומה בעולם. בדבריו ב'דרכי משה' (הקצר יו"ד סי' שכג אות ד) נימק הרמ"א את דבריו: 'אם כבר נאכל העיסה אי-אפשר לישאל עליה דאם כן כבר אכל למפרע טבל, כן נראה לי'. לדבריו, היעדר היכולת להישאל על החלה לאחר שנאכלה נובע מכך שלאחר השאלה יתברר למפרע שהאדם אכל טבל, ולא ניתן להישאל כדי להכשיל את האדם באיסור אכילת טבל. דברי הרמ"א צריכים ביאור שהרי לפנינו אפשרות בחירה בין שני איסורים - בין איסור אכילת חלה לבין איסור אכילת טבל במקרה שיישאל האדם על ההפרשה. ההבדל בין שני האיסורים הללו הוא, שאיסור אכילת חלה חמור יותר מאיסור אכילת טבל, כפי שפסק הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ז-ה"ז) אודות האכלת חולה מסוכן ביום הכיפורים:

מי שאחזו בולמוס... מאכילין אותו הקל הקל תחילה. אם האירו עיניו דיו, ואם לאו מאכילין אותו החמור. כיצד, היו לפנינו... טבל ותרומה, אם אי-אפשר לתקן הטבל מאכילין אותו טבל שאינו קדוש כתרומה.²²

הש"ך; רש"ט, נדרים נט ע"א ד"ה רא"ש; שו"ת משפטי צדק (גארמיזאן), סי' צא; חלת לחם, סי' ב אות ה; ציץ הקדש, ח"א סי' כ אות א ד"ה ועפי"ז; חזו"א, דמאי סי' ד ס"ק כא ד"ה נראה; המעשר והתרומה, פ"ד סעי' כ; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קעו. הפוסקים נחלקו במקרה שמכל מקום נשאל על ההפרשה, האם מועילה השאלה - יש מי שסובר שמועילה בדיעבד, ראה: מקדש מעט, סי' שכג ס"ק ט. ויש הסוברים שאינה מועילה כלל אף בדיעבד, ראה: חזו"א, דמאי סי' ד ס"ק כא ד"ה ונראה; דרך אמונה (הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קעו; שם, פ"ג ה"ז ביאור ההלכה סוף ד"ה המפריש; שם פ"ג הכ"ג ס"ק רו).

19. כ"כ מנחת חינוך, מצווה רפד אות טז.

20. כ"כ שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורה תליתא ח"ב סי' קפא. בביאור הדברים, ראה: דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ציון ההלכה ס"ק תעט.

21. כ"כ דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קפב.

22. השווה לדברי הרמב"ם, הל' שביית עשור פ"ב ה"ט; שו"ע, או"ח סי' תריח סעי' ט. על ההבדלים בין שתי ההלכות ברמב"ם, ראה: בנין שלמה, הל' שביית עשור פ"ב ה"ט.



מבואר שאיסור אכילת תרומה חמור יותר מאיסור אכילת טבל,²³ אף שהעונש על אכילתם שווה, מיתה, מכל מקום טבל יש היתר לאיסורו באמצעות הפרשת תרומות ומעשרות ממנו לעומת התרומה שאין היתרה לזרים כלל.²⁴ לפיכך, חולה שיש בו סכנה ביום הכיפורים, שיש לפניו מאכל טבל ומאכל תרומה, יש להזין אותו קודם במאכל טבל. אם כן נשאלת השאלה על הרמ"א, מדוע לא נאפשר לאדם להישאל על ההפרשה כדי להקל את חומרת עונשו, שיתברר למפרע שאכל טבל שאיסורו קל? מדברי הרמ"א הללו נוכל ללמוד את גבולות הגזרה לדין שאלה על ההפרשה, שלדבריו לא ניתן להישאל על ההפרשה כאשר 'הרווח' מן השאלה הוא רק כדי להקל את האיסור מהאדם. אולם נראה שלפי ה'מנחת חינוך' ניתן להישאל על ההפרשה כדי להקל את האיסור, כפי שיתבאר. כתב הרא"ש²⁵ שאדם שנשבע לא לאכול כיכר לחם ואכל את הכיכר במזיד ועדיין לא התרו בו יכול להישאל על שבועתו כדי להיפטר מעונש מלקות בידי שמיים. דבריו אלו של הרא"ש נפסקו להלכה ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רלח סעי' כ): 'נשבע על כיכר זה שלא יאכלנה, ואכלו ואפילו כולו, נשאל עליו ונפטר משבועתו'.²⁶ לאור דברים אלו כתב ה'מנחת חינוך',²⁷ שאדם שהפריש תרומה ואכלה במזיד ועדיין לא התרו בו, יכול להישאל על ההפרשה כדי להיפטר מעונש מלקות.²⁸ וקשה, מה ירוויח אם יישאל על ההפרשה הרי כיוון שלא התרו בו הוא אינו מחויב מלקות בפועל אלא יש עליו רק עונש מלקות בידי שמיים, וכאשר הוא יישאל על ההפרשה יתברר שאכל טבל במזיד וחייב עונש מיתה בידי שמים? בביאור דברי הרא"ש וה'מנחת חינוך', כתב 'דרך אמונה',²⁹ שיש רווח בשאלה על התרומה שאכל במזיד ולא התרו בו לאור דברי הרמב"ם הנזכר, שאיסור אכילת תרומה חמור יותר מאיסור אכילת טבל, ואם כן גם במקרה זה תועיל לו השאלה על התרומה כדי להקל באיסור חמור של אכילת תרומה. לאור דברים אלו עולה, שאדם שאכל בשוגג את החלה יכול להישאל על ההפרשה כדי להקל את חומרת האיסור, שכן לאחר השאלה יתברר למפרע שהוא אכל טבל שאיסורו קל יותר מאכילת תרומה, וזו סיבה ראויה להישאל על ההפרשה.³⁰ אך כאמור, בדברי הרמ"א מבואר שהקלה בעונשו של האדם, אינה מהווה עילה מספיקה כדי לאפשר להישאל על ההפרשה, שכן אין כל השלכה מעשית בעולם הזה לשאלה.³¹

23. כ"כ: מגן אברהם, או"ח סי' תריח ס"ק ט; מחצית השקל, שם סעי' ט ד"ה אחד; מאמר מרדכי, שם ס"ק ו; מטה אפרים, שם סעי' יב.

24. מחצית השקל, או"ח סי' תריח סעי' ט ד"ה אחד.

25. רא"ש, שבועות פ"ג סי' יז.

26. כ"כ שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' ט ד"ה מ"ש אכלו.

27. מנחת חינוך, מצווה רפא אות ט ד"ה ונראה.

28. ראה עוד: רבי עקיבא איגר, הגהות לשו"ע יו"ד סי' רלח סעי' כ; פתחא זוטא, חלה סי' שג ס"ק ח.

29. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ביאור ההלכה ד"ה כדרך.

30. יש לציין לשו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רג, שכתב שבמקרה שאדם נשאל על ההפרשה וחוזר החולין להיות טבל, גם מי שאכל מן החולין לפני השאלה אינו אוכל טבל: 'ואומר אני בטח, אם יארע שאכל אחר מן הכרי ונתחרט על התרומה דמתשיל על התרומה הכרי לטבלו, אין לו לחוש במה שאכלו טבלים, דבשעה שאכלו בהיתרא קאכיל ולא היה צריכים לחוש למלתא חדתא'. לאור דבריו כתב בשו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' קנז, שניתן להישאל על התרומה שהתערבה ונאכלה התרומה והחולין, ואין בשאלה מכשול באכילת טבל.

31. ניתן להציע שני ביאורים לדברי הרמ"א: (א) ביטול נדר הקדש - בשו"ע, יו"ד סי' רג סעי' ג מובא: 'נדרי

ג. שאלה בשבת

כתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שמא סעי' א):
מתירים נדרים בשבת אם הם לצורך השבת, כגון שנדר שלא לאכול או שלא לשנות, אף על פי שהיה לו פנאי להתירם קודם השבת.
לאור זאת, מותר להישאל בשבת על חלה שהתערבה בעיסה רק כאשר לאחר השאלה הוא יוכל לאכול את החלה, אך כיוון שלאחר השאלה על ההפרשה חוזרת העיסה להיות טבל שלא ניתן לאוכלו ללא הפרשה שלא ניתן לעשותה בשבת, אזי לא ניתן להישאל על החלה בשבת, שכן אין זה צורך השבת. מכאן ניתן ללמוד על המגמה אותה ראינו, שהיתכנות השאלה על ההפרשה היא רק כשתהיה לכך השלכה מעשית לאחר מכן, היינו שיוכל האדם לאכול את העיסה.

ד. שאלה לברכה

בשו"ת 'שבט הלוי'³² כתב שאם אדם הפריש תרומות ומעשרות וחלה ושכח לברך על ההפרשה, הוא אינו יכול להישאל על ההפרשה רק כדי שיוכל לזכות לברך שוב.³³ לדבריו, הסיבה לכך היא שאין הברכה מעכבת את ההפרשה וכן לדעת הט"ז³⁴ מותר להישאל רק כשיש פתח וחרטה על גוף ההפרשה ולא מצד גורם צדדי. אם כן אדם שהפריש תרומות ומעשרות ושכח לברך, אינו רשאי להישאל על ההפרשה כדי לזכות בברכה,³⁵ שאין זו סיבה מספיקה כדי להישאל על ההפרשה.

סיכום

הפרשת חלה נידונה כ'דבר שאין לו מתירים', שכן היא כנדרי הקדש שיש מצווה לקיימם

הקדש מצווה לקיימו, ולא ישאל עליהם אלא מדוחק'. לאור זאת כתב הש"ך, יו"ד סי' שכג ס"ק ז, שהפרשת חלה היא כנדרי הקדש שיש מצווה לקיימם ואין להישאל על הפרשת חלה אלא מדוחק, ניתן לומר שזו הסיבה שאין להישאל על הפרשת חלה במקרה שהיא נאכלת ולבטל את הנדר, שכן כל 'הרווח' בשאלה הוא להקל את חומרת האיסור מן האדם, שיתברר למפרע שאכל טבל שאיסורו קל יותר מאכילת תרומה, רווח שייתכן שאינו משתווה לחומרת ביטול נדרי הקדש.

ב) הפקעת קדושת החלה - חלה נקראת תרומה (במדבר טו, יט-כא) ואף שווה היא לתרומה בדינים שונים (לדוגמה, ראה: רמב"ם, הל' תרומות פ"א הכ"ב). אחד מן הדינים שנאמרו בתרומה הוא האיסור להפסידה, דין הנלמד מהפסוק 'משמרת תרומות' שיש לשמור על התרומה ולא להפסידה. אמנם פשוט הוא שההפסד האסור הוא לאבד ולכלות את התרומה באופן פיזי, אף כתב בשו"ת אבני מילואים, סי' יח, שאחת מצורות ההפסד האסורות בתרומה היא הפקעת קדושת התרומה באמצעות ביטולה ברוב חולין. כ"כ: אתון דאורייתא, כלל טו; זרע אברהם (לופטיבר), חידושים וביאורים סי' ב אות ט; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' מו, בהנגדה לדיני שביעית לאור דברים אלו שאיסור הפסד תרומה הוא אף בביטול קדושתה, כתב באתון דאורייתא, כלל טו, שיש איסור אף להישאל על התרומה, שהרי בכך הוא מבטל את קדושתה: 'ולפי זה נראה, דהוא-הדין דלאיתשולי גם כן אסור אתרומה, כמו שאסור לבטלה, דע"י השאלה נמי הרי עושה מתרומה חולין ומפקיע קדושתה'. נראה שזו סברת הרמ"א, שאין להישאל על הפרשת חלה לאחר אכילתה, שכן בכך הוא מבטל את קדושתה. ראה לעיל הערה 9.

32. שו"ת שבט הלוי, ח"י סי' קצד.

33. שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קיח.

34. ט"ז, יו"ד סי' שכג ס"ק ב.

35. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב הט"ז ציון ההלכה ס"ק תלב.

ואין להישאל על הפרשה אלא מדוחק בלבד, כלשון הש"ך (י"ד סי' שכג ס"ק ז): 'דהכא בנדרי הקדש כיון דאינה מצווה לישאל עליהן אלא מדוחק... לא הוי דבר שיש לו מתירים'. לאור זאת הבאנו מקרים שונים המגדירים את גבולות הגזרה של שאלה על הפרשה, כאשר ניתן לסכם ולומר ששאלה על הפרשה תיתכן רק אם יש השלכה מעשית מוצדקת לאחר מכן.

- א. אין להישאל על הפרשת חלה לאחר שהחלה או העיסה אינם בעולם.
- ב. אין להישאל על החלה בשבת.
- ג. אין להישאל כדי לזכות בברכה שנחסרה.
- ד. ניתן להישאל על הפרשת חלה במקרה שהחלה התערבה בעיסה ואין בעיסה פי מאה מהחלה. במקרה זה יש לכנס שלושה אנשים³⁶ שמבינים את ענייני הנדרים וההתרה,³⁷ ולומר³⁸ בפניהם: 'מתחרט/ת אני שעשיתי חתיכה זו חלה. ואילו הייתי יודע/ת שאתחרט, לא הייתי נודר/ת'. המתירים יאמרו: 'מותר לך, מותר לך, מותר לך'.³⁹ לאחר מכן, יש להפריש שוב חלה ללא ברכה.⁴⁰



36. אמנם כתב הרמ"א, י"ד סי' שכג סעי' א: 'ישאל לחכם', אך כתב במקדש מעט, י"ד סי' שכג ס"ק יב: 'בזמן הזה השאלה בפני שלושה'. ראה כן: שו"ע, י"ד סי' רכח סעי' א: 'והאידנא אין מומחה שיהא ראוי להתיר ביחיד'; ש"ך, שם ס"ק ד.
37. מקדש מעט, י"ד סי' שכג ס"ק יב.
38. אם אישה הפרישה חלה, היא זו שצריכה להישאל עליה, בין אם המצווה מוטלת עליה ובין אם היא שליחה של הבעל, עליה להישאל כי היא הפרישה, ראה: מקדש מעט, י"ד סי' שכג ס"ק יב; שו"ת באר יצחק, י"ד סי' כח; ערוך השלחן, י"ד סי' שכג סעי' יד; שו"ת אחיעזר, ח"ב סי' לז. אך מכל מקום כתב בשו"ת ישכיל עבדי, ח"א י"ד סי' יז אות ז: 'דנכון הדבר להצריך שניהם לשאול, הבעל והאישה'.
39. ראה: מקדש מעט, י"ד סי' שכג ס"ק יב; כרם ציון, השלם ח"ג הלכות פסוקות פ"ג סעי' ב; המעשר והתרומה, פ"ד סעי' כ.
40. הפוסקים נחלקו האם ניתן לברך על ההפרשה השנייה שלאחר השאלה - יש שכתבו שאינו צריך לברך שוב על ההפרשה אלא הברכה שבירך בתחילה עולה לו להפרשה השנייה, ראה: שו"ת משפטי צדק (גארמיזאן), סי' צא; שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' מח; רש"ש, נדרים נט ד"ה ודע. ראה מה שתמחו על נימוק זה: פתחא זוטא, הל' חלה סי' שכג ס"ק ט ד"ה והיכי; הלכה רווחת (הרב בן ציון אלקלעי), הגהות לשו"ת הלכות קטנות, שם; ציץ הקדש, ח"א סי' כ אות ה ד"ה שוב ראיתי. יש שכתבו לא לברך אך מטעם אחר, שכן הט"ז, י"ד סי' שכג ס"ק ב, חלק על הרמ"א שכתב שאפשר להישאל, ראה: שו"ת הרי בשמים (הורוויץ), ח"ג סוף סי' ע ד"ה והנה; שו"ת פרי השדה (דייטש), ח"ג סי' עב סוף אות א; ברכי יוסף, י"ד סי' שכג ס"ק א; מקדש מעט, סי' שכג ס"ק יג. בטעם שיטה זו וההשלכה מכך, ראה: פתחא זוטא, הל' חלה סי' שכג ס"ק יב; ציץ הקדש, ח"א סי' כ אות ה ד"ה שוב ראיתי. ראה גם: שו"ת יביע אומר (ח"א י"ד סי' כא אות יב; ח"ט או"ח סי' קג אות ט). ויש שכתבו שעליו לברך שנית על ההפרשה, ראה: הרב מאיר אריק (שו"ת אמרי יושר, ח"ב סי' מז; מנחת פתים, י"ד סי' שכג ד"ה שם בהגה, בשם בנו שמואל); שו"ת בית דוד (ביסטריץ), ח"ב סי' שכג ד"ה עיי' בס'; שו"ת אפרקסתא דעניא, ח"א סי' קז ד"ה מה שנתעורר; שו"ת יין הטוב, י"ד סוף סי' טו ד"ה ומה ששאלת; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פרק לג סעי' ד; לקט העומר, פ"ד הערה יח; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ד הי"ז ס"ק קפד. למעשה, לדעת הרב עובדיה יוסף (חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' רנח, ונימוקו שם עמ' רסז), יברך על ההפרשה השנייה בהרהור בליבו. לדעת הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ד הי"ז אות ג ד"ה אך היות; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' סב אות יג), לפני השאלה יפריש שוב בלא ברכה ורק לאחר מכן יישאל על ההפרשה הראשונה.



הרב משה כהן

הפרשה מהפקר בכמות גדולה

הקדמה

ישנו מטע זיתים שמופקר על ידי רשויות הצבא או העירייה וברצוני לקטוף ממנו כמויות גדולות של זיתים ולהכין מהם שמן. האם יש צורך להפריש תרומות ומעשרות? כלל נקוט בידינו כי תרומות ומעשרות חייבים רק בדבר השמור ולא בדבר המופקר כמבואר במשנה (מעשרות פ"א מ"א): 'כלל אמרו במעשרות כל שהוא אוכל ונשמר וגדוליו מן הארץ חייב במעשרות', וכן פסק הרמב"ם¹ כי הפקר פטור מתרומות ומעשרות. על כן כל פירות שקטפו אותם מן ההפקר, אם מדובר בכמות הראויה לבית, אף על פי שהכניסום הביתה אין צורך להפריש מהם תרומות ומעשרות ובלבד שהם אכן מופקרים לכולם.

א. גזרת חכמים במתנות עניים בכמות גדולה

אולם, יש לבחון מה הדין בכמות גדולה מאוד הקרובה לכמות מסחרית. הגמרא (סוטה מג ע"ב) קובעת:

אמר רבי יצחק אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב: לקט שכחה ופאה שעשאן בגורן - הוקבעו למעשר. אמר עולא: לא אמרן אלא בשדה, אבל בעיר - קלא אית ליה למלתא.

כלומר אם לקחו מתנות עניים וכינסו אותם לגורן, גזרו חכמים שיש להפריש מהם תרומות ומעשרות, ודווקא כשעשה כן בשדה כי הרואים יאמרו שזה מהקרקע שלו ולא מתנות עניים, אבל בעיר יש קול שזה מתנות עניים כי לא יודעים שיש לו קרקע או שמביא את הפירות מעט מעט וידעו שהוא אוסף מאחרים.² יש מקום לשאול האם דין זה נכון דווקא במתנות עניים או גם בהפקר גמור? מן הגמרא בברכות³ נראה שללישנא קמא השוו אותם זה לזה וסברו כי אם אדם עשה גורן מתמרים הנופלים ברוח שהינם הפקר, צריך לעשרם מדרבנן, אמנם בלישנא בתרא דחו את ההשוואה. ב'רשימות שיעורים' כתב הרי"ד סולובייצ'יק שלכאורה יש לחלק בין הדברים. ביסוד הדין שלקט שכחה ופאה פטורים מן המעשר נחלקו רש"י ותוספות. רש"י⁴ פירש שלקט שכחה ופאה פטורים מן המעשר מן התורה משום שהם הפקר, ולדבריו ההשוואה מובנת. אמנם תוספות⁵ חלקו

1. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב הי"א.

2. רש"י, סוטה מג ע"ב.

3. ברכות מ ע"ב.

4. רש"י, בבא קמא צד ע"א ד"ה מרחו.

5. תוס', בבא קמא כח ע"א ד"ה זה וזה לפאה פוטרו מן המעשר.



על רש"י וטענו כי הפטור בלקט שכחה ופאה אינו נובע מדין הפקר, שהרי אינם הפקר אלא לעניים, אלא מגזירת הכתוב (דברים יד, כט): 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך' - יצא זה שיש לו חלק ונחלה עמך, שאם הוא לוי עני נוטל פאה. ולפי זה ההשוואה של הגמרא בין לקט שכחה ופאה והפקר אינה מובנת. הגר"ד מתרץ בדוחק שגם לתוספות ישנו סוג של הפקר כי זה ממון שאין לו תובעין, וצ"ע.

ב. הדין בהפקר בכמות גדולה

ה'שלחן ערוך' לא הביא דין זה. הרמב"ם בהל' תרומות⁶ הביא את הדין המבואר במסכת סוטה ביחס ללקט שכחה ופאה ולאחר מכן הביא דין ההפקר ללא סייג. גם מדבריו בהל' מתנות עניים (פ"ה הכ"ז) נראה שהכריע כי אין תקנה מדרבנן להפריש:

המפקיר את כרמו והשכים בבקר וזכה בו לעצמו ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה שהרי שדך וכרמך אני קורא בו מפני שהיה שלו והרי הוא שלו, אבל אם זכה מן ההפקר בשדה של אחרים הרי זה פטור מן הכל, ובין כך ובין כך פטור מן המעשרות כמו שיתבאר.

הוא אף חילק בין מקרה שעשה כרי (כלומר גמר מלאכה) שפטור מתרומות ומעשרות אף מדרבנן (ע"פ ה'כסף משנה'), למקרה ש'עשה גורן' (כינס את הכול לערמה אחת) בשדה שגזרו. בכל מקרה אם עשה זאת בעיר נראה שלא גזרו כיוון שזה לא סמוך לשדה שניתן לחשוב שהיא שלו. נראה שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא בגמרא בברכות, שלא עשתה השוואה בין הפקר ללקט שכחה ופאה. החילוק גם בסברה ברור שהרי בלקט שכחה ופאה נוצר חיוב ביבול אלא שכיוון שזה נתייחד לעניים נפטר ובהעמדת גורן החזירו חכמים את הדין המקורי וחייבו בתרומות ומעשרות. אולם הפקר פטור מהיסוד בכל שלבי הגידול עד המירוח וממילא אין זה סביר שחכמים יחדשו חיוב יש מאין. כדברי הרמב"ם סבר גם הרשב"א⁷ שכתב במפורש שפירות הפקר פטורים מכול וכול אף אם 'עשאו גורן', ונראה שכוונתו לפטור אפילו מדרבנן שהרי ציטט את המילים של הגמרא בסוטה ופטר. לעומת זאת הראב"ד⁸ חייב בתרומות ומעשרות מדרבנן גם בהפקר. ה'חזון איש'⁹ וכך גם הרב קנייבסקי¹⁰ סברו שגם הרמב"ם החמיר להפריש מדרבנן. הוא אף דייק מהמאירי בברכות שלאחר שהביא את הדין בהפקר כתב 'שיש חולקים בזה' שיש להחמיר בהפקר שלעולם גזרו אפילו בעיר. אולם ראיתי בספר 'גינת ראובן' שדייק להיפך כמו שכתבנו, שיש חולקים בסוגיה על עצם ההשוואה של הפקר ללקט שכחה ופאה וממילא בהפקר לא גזרו כלל וכן נראה דעת הרמב"ם. גם אם נאמר שלדעת הרמב"ם ישנו חיוב בהפקר מדרבנן כמו בלקט שכחה ופאה אם עשאו גורן נראה שיש ללכת בתר טעמא וכיוון שכיום לכל האנשים בעיר אין שדות סביר להניח שידעו שזה מההפקר ולא משדהו וכפי שכתוב בגמרא בסוטה שרק בגורן בשדה גזרו ולא בגורן בעיר. אם כי 'פאת

6. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ט.

7. רשב"א, בבא מציעא כא ע"ב.

8. ראב"ד, הל' תרומות פ"ב ה"ב; בהל' מעשר פ"ב ה"ב.

9. חזו"א, הל' דמאי ס' א ס"ק ט.

10. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב ה"ט.

השדה¹¹ דייק להיפך שבהפקר לעולם גזרו אפילו בעיר, ולכן הגמרא בברכות לא הביאה את החילוק שכתוב בגמרא בסוטה.

מסקנה

למעשה, כיוון שיש מחלוקת ראשונים האם ישנה גזרה מדרבנן במקרה של עשיית גורן בהפקר בין הראב"ד לרשב"א וייתכן אף לרמב"ם לפי מה שכתבנו, יש מקום להקל ולא להפריש שהרי מדובר בספק דרבנן של מראית העין. לא מדובר כאן בחיוב דרבנן הנשען על חיוב תורה כדין טבל בימינו. מי שרוצה להחמיר ולהפריש מפני הספק יפריש בלא ברכה.



11. פאת השדה, סי' לה ס"ק ה.

הרב יואל פרידמן

נטיעה בשביעית - יעקור?

שאלה

אחד שבניו רצו לעשות לו הפתעה לכבוד יום הולדתו, קנו כשמונה עצי פרי במשתלה בכפר קאסם בשנת השמיטה (חודש טבת תשפ"ב) ונטעו אותם בגינתו. בעיקרון היכול הבא נחשב כספק רבעי, ושאלתו בידו אם מותר לו לאכול את הפירות או שמא הוא צריך לעקור את העצים מחמת נטיעתם בשמיטה?

תשובה

נאמר ברמב"ם¹ שהנוטע בשביעית בין בשוגג ובין במזיד - יעקור. לכן לכאורה אף שהבנים לא ידעו שזו שנת שמיטה ולא ידעו שאסור לטעת עצים, מכל מקום אף אם נחשיבם שוגגים, יש לעקור את העצים.

בדין זה נאמרו בגמרא² שני טעמים מדוע מחמירים וקונסים אף את השוגג לעקור, אם מפני מניין שנות ערלה, שלפי החשבון יתברר שמותר לטעת בשמיטה, ואם מפני החשד, שנחשדו ישראל על השביעית. בירושלמי³ מבואר שהנפקא מינה בין שני הטעמים היא לגבי ערב שביעית שגוזרים רק מטעם 'מונים'⁴ ואילו בשלושים יום של סוף השמיטה גוזרים רק מטעם 'חשד'.⁵ החיוב לעקור הוא רק בנוטע אילן ולא בזורע ירק, אף שמלאכת זריעה היא בוודאי מדאורייתא, מכל מקום כתב הרמב"ם⁶ שאם זרע בשביעית הירק מותר בשמינית, והראב"ד (על הרמב"ם שם) חולק. הסיבה לחומרת הנטיעה (לדעת הרמב"ם) היא מכמה סיבות, אם מפני ש'מונים' לערלה הוא רק בעצים ואם מפני שה'חשד' ו'מראית העין' בירקות הוא מוגבל מאוד כי הם צמחים חד-שנתיים.⁷ בנוסף הסביר ה'מקדש דוד'⁸ שבנטיעת עץ האדם נהנה מן האיסור שנים רבות.

בנד"ד העצים ניטעו כשהם בגוש אדמה ולא חשופי שורש, ובכה"ג דעת הגרי"מ טוקצינסקי⁹ שמותר להעתיק עצים שנמצאים בגוש. הוא למד זאת מדין ערלה, שכמו שלעניין ערלה אין מונים שנות ערלה אם העביר עץ בגוש אדמה שיכול לחיות ממנו,

1. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"א הי"ב.

2. גיטין נג ע"ב.

3. ירושלמי, תרומות פ"ב ה"א.

4. גזרת 'מונים' שכאשר יעשו חשבון של מניין השמיטה יאמרו נטע בשביעית.

5. גזרו משום שנחשדו ישראל על השביעית.

6. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ד הט"ו.

7. עי' שבת הארץ, פ"א הי"ב, עמ' 243 הערה 5.

8. מקדש דוד, סי' נט אות ג.

9. ספר השמיטה, פ"א סעי' י.

והסיבה לכך היא מפני שאין בהעברה זו משום נטיעה חדשה.¹⁰ ומכאן שאין בכך נטיעת איסור. אך רוב הפוסקים חלקו על הגר"מ טוקצינסקי ולו בגלל שיש בכך לפחות 'אברויי אילנא' ואם כן בוודאי לא נתיר לו לעשות מלאכה זו. וכך כתב מו"ר הגר"א שפירא בהערות לחוברת לחקלאי (תשמ"ז) שהתייחס לפסק הגר"מ טוקצינסקי:

שתילה בגוש - נראה שאם כי יש לומר שאין דין זורע כשהוא זרוע ובא, אבל עשה דושבתה הארץ יש לומר דיש, והנה בשבת נ שפשוט שאסור, דשם הוי תולדה דזורע ובשביעית אין תולדה.

כלומר אף אם בדין ערלה יש להסיק שאין בנטיעה בגוש משום מעשה נטיעה אך הפעולה אסורה בגלל עשה של 'ושבתה הארץ' או מפני שפעולה זו היא לפחות 'אברויי אילנא'.

לפי"ז יש לכאורה לדמות נד"ד להלכה יג ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"א) ולא למקרה של נטיעה רגילה בשביעית. וזו לשון הרמב"ם (שם):

החורש את שדהו או נרה או זבלה בשביעית כדי שתהיה יפה לזריעה במוצאי שביעית - קונסין אותו ולא יזרענה במוצאי שביעית...

ובמקרים אלו הסיבה לקנס היא שלא ייחנה מפעולת האיסור.

זאת ועוד, אף אם נאמר שיש בעיה של נטיעה בשביעית, וכאמור יש אומרים שסיבת הקנס היא משום 'מונים', יש לברר אם בנטיעה בגוש, מונים משעת הנטיעה בגינה וזו הייתה בשביעית או שמונים משעת ייצור השתיל במשתלה. הדבר תלוי אם הגוש עמד על הקרקע או שעמד על משטח מנתק: אם עמד במשתלה על הקרקע מניין שנות הערלה הוא מייצור השתיל במשתלה, אך אם עמד במשתלה על משטח מנתק יש למנות שנות ערלה מהנטיעה בגינה. ובנד"ד הרי יש ספק כי ייתכן גם שהעצים עמדו על הקרקע (במשתלה בכפר קאסם), ולכו"ע אין בעיה של 'מונים'. בנוסף יש לומר שגם לאלו הקונסים משום 'מונים', הקנס הוא רק אם נעשתה מלאכת נטיעה אסורה, אך אם נסבור שנטיעה בגוש אינה מלאכה אסורה, כדברי הגר"מ טוקצינסקי, מסתבר שגם לא נקנס משום 'מונים'. וכעין זה כתב הגר"ש ישראלי בערב השביעית, שמותר לטעת עצי פרי עד ראש השנה באדמות שנמכרו לגוי, כי לא מצאנו מראית העין באדמות גוי; וזו לשונו (בצאת השנה, עמ' כט הערה 3):

...או מצד מראית שיחשדוהו שנטע בשביעית, כיוון שלערלה מונים בה מראש השנה... ולא מצינו איסור מראית עין בשל נכרי אפילו לדעת הסוברים שיש קדושת שביעית בשל נכרי...

יש להוסיף צד היתר נוסף. בנד"ד לא בעל הבית נטע אלא בניו שרצו לעשות לו הפתעה הם שנטעו את העצים בגינתו. ואולי יש מקום לומר שכיון שהוא לא עשה את העבירה לא נקנס אותו לעקור. ומצאנו כעין זה ב'ערוך השלח' שמחדש שאם עובר העבירה, שחרש את השדה נותן אותה לאדם אחר כדי שהוא יזרע את השדה ויגדל את היבול - מותר כי עובר העבירה לא נהנה ישירות מן החרישה. ואף שהוא נהנה קצת שמקבל המתנה מחזיק לו טובה - אין זו הנאה אסורה בנד"ד. למדנו מדבריו שעובר העבירה הוא

10. משנה, ערלה פ"א מ"ג; ועי' פירוש המשנה לרמב"ם, ערלה שם.

זה שנקנס, ולכן יש לומר שכיוון שבעל הבית לא עבר את העבירה אף שבוודאי ייחנה מפירות העצים, אין אנו קונסים אותו לעקור.¹¹
לסיכום, אפשר להקל ולא לעקור את העץ, בפרט שמנגד אם אין חיוב עקירה - אסור לעקור כי יש גם איסור 'בל תשחית'.¹²



11. כעין זה מצאנו גם בפ' הר"ש והרא"ש שפירשו את המשנה כריש לקיש שאם ניתנו במתנה או נפלו בירושה פירות שעבר עליהם זמן הביעור אין אנו אוסרים אותם על מקבל המתנה או הירושה.

12. אף שאם היה חיוב לעקור אפילו מדרבנן, אין כאן איסור 'בל תשחית', עי' שו"ת דברי חיים, יו"ד ח"א סוף סי' ס: שו"ת דברי חיים, יו"ד ח"א סי' ס, 'משום דלהפריש מאיסורי דחשש דאורייתא לא שייך בל תשחית'.

הרב פרופ' נריה גוטל*

'ואף כי אחרי מותי'¹ פשר מאמציה הכבירים של מדינת ישראל להביא לקבורה את כלל חללי המלחמות: תשתית הלכתית-רוחנית

הקדמה

למחויבות המעשית של עם ישראל כלפי חללי מלחמותיו אין אח ורע ברחבי העולם כולו, בין אומות העולם כולן, ומקדמת דנא ועד היום. מחויבות זו באה לידי ביטוי במכלול רב של היבטים, ובוודאי בהצטברותם: בהשקעת כוח אדם, מכשור טכנולוגי מתקדם ומשאבים כלכליים, בהיקפים גדולים מאוד; בדאגה שהקביעה - 'החליטה' - שהחלל שלפנינו הוא 'פלוני' תיעשה ברמת הוודאות הגבוהה ביותר, הלכתית, משפטית ו'ציבורית'², וזאת גם כאשר מדובר בחלל שגופתו אינה בידינו;³ באופן הטיפול בחלל, וחרדת הקודש שבו הדבר נעשה; בזירוז קיומה של לוויה ככל שרק ניתן; בדאגה לקבורת קבע במדינת ישראל ולא באדמת נכר; באיתור מקום קבורתו המדויק של כל חלל, גם אחרי שנים רבות של חוסר ידיעה;⁴ בצמצום - ככל שניתן - של קבורה זמנית; בכל שנוגע

- * הרב פרופ' נריה גוטל הוא סגן אלוף במילואים ומשמש כראש צוות חליטה במחנה 'שורה' בצה"ל.
1. מהר"ם מרוטנבורג, שילהי פירושו לפרק 'מגדל שהוא עומד באויר' - אהלות פ"ד: 'כל אלו הדברים סבבתי והוספתי, בפרק מגדל העומד באויר, במגדל אנזשים, בהיותי תפוש שמה... שבח והלל לאלקי תפילתי, אשר לא הסיר תפילתי וחסדו מאתי, ובמחשכים היה לי דברו נר לרגלי ואור לנתיבתי, ולא עזבני ואל יטשני כל ימי היותי, ואף כי אחרי מותי. וראה לו שם, גם בסוף פ"ט ובפס"ו מ"א. על אמיתות הסיפור אודות שבייתו של מהר"ם מרוטנבורג, סירובו להצעת שחרורו ומותו בשבי, ראה מאמרי 'התקיף שחזר בו - פדיון שבויים בזמן הזה', מוסף שבת - מקור ראשון, כ"ו בחשוון תש"ע (13.11.09), עמ' 8; הרב איתם הנקין הי"ד, 'עיון מחודש בפרשת שביו של מהר"ם מרוטנבורג ופדייתו לקבורה', ירושתנו, ה (תשע"א), עמ' שיא.
 2. 'ציבורית' - משפחה וידידים, עם ישראל בכלל, תקשורת ישראלית ובינלאומית. כל זאת מתוך ראייה שאינה נותנת מענה רק לשעה אלא גם לדורות, כך שכל מי שיפתח את התיק ויתעניין במה שאירע, ולו גם בעתיד הרחוק, יקבל מענה ברור שהנושא 'חלוט' בוודאות גמורה, ללא בדל פקפוק ושמשן ספק.
 3. במונחים הצבאיים - חלל מקל"ן, כלומר 'חלל שמקום קבורתו לא נודע'. במקרים אלה נקבע כי 'פלוני' הוא חלל, על כל המשתמע מכך הלכתית ומשפטית ו'ציבורית', הגם שלמצער לפי שעה אין ידיעה ברורה על מקום הימצאות הגופה.
 4. אישית הייתי מעורב במספר מקרים בהם הדין נסב, והוכרע, אודות חללי מלחמת העצמאות, זאת למעלה מ-75 שנה אחרי קרות האירוע. דיון 'צוותי חליטה', והכרעת הרב הצבאי הראשי, לא נעשו אלא רק אחר שהתקיימו חקירות מקיפות ויסודיות של גופים רבים - ובראשם אית"ן [איתור נעדרים], שהשקיעו לא מעט שנים בבירור כל מקרה ומקרה לפרטי-פרטיו ולמיצוי כל נתוניו. תצוין דוגמה אחת - לה כבר ניתן פרסום: המקרה של החייל דב (ברלה) ברודר הי"ד, ראה: 'זכור - אתר ההנצחה לחללי מערכות ישראל', על-שמו; וראה אלישע בן קימון ורועי רובינשטיין, 'אחרי 75 שנה: אותר חלל צה"ל

להקפדה על כבוד המת; מניעת קלות ראש, אכילה וכו' בבית קברות; וכל האמור, לא רק ביחס לגופה של הלמה של חלל אלא גם ביחס לכל מה שנותר ממנו, ולו גם 'משהו' קטנטן,⁵ שגדול וגם קטן הכול יובא לקבורה.⁶ מאז תחילת מלחמת 'חרבות ברזל' טיפלה הרבנות הצבאית במאות רבות של חללים, כולל מצבים קשים ומורכבים ביותר.⁷ 'מערך החליטה', שהוא יד ימינו של הרב הצבאי הראשי - היחיד שהחוק מסמיך לקבוע זהות חלל צה"ל⁸ - שקד בקפידה על כל 'תיק', כדי להוציא מתחת ידו הכרעה ברורה וחד-משמעית. במקרים סבוכים במיוחד - כדוגמת חלל (משוער) שגופתו אינה בידינו, הורכב צח"מ (צוות חקירה מיוחד) שנתן דעתו לכל אירוע שכזה, ערך ליבון ממצה מול גופים רבים - מודיעין, אית"ן, אכ"א, רפואה ועוד - ומשהגיע למסקנה ודאית שאכן ב'פלוג' עסקינו, ושקביעה זו מעוגנת היטב בספרות הלכתית, הוציא מתחת ידו מסמך 'חליטה'⁹ לחתימת הרבצ"ר.

שמקום קבורתו לא נודע, אתר ynet 1 באוקטובר 2023.

5. ראה הרב אלכסנדר יהושע לוינסון, 'קבורת איברים', סוגיות בהלכה צבא ומשטרה, עמ' שנג-שנה; הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ניסקי, גשר החיים, ח"א עמ' קמג-קנו; הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, ח"ה ס' פ ועוד.

6. נוסף כי דרכה של תורה לדאוג גם לקבורתם של חללי האויב. ראה יחזקאל לט, יא-יב: 'והיה ביום ההוא אתן לגוג מקום שם קבר בישראל... וקברו שם את גוג ואת כל המונו וקראו גיא המון גוג. וקברו בית ישראל למען טהר את הארץ שבעה חדשים'. למעשה, כבר עם כיבושה הראשון של ארץ ישראל, כך נהג יהושע בן נון: 'ואת מלך העי תלה על העץ עד עת הערב, וכבוא השמש צוה יהושע וידידו את נבלתו מן העץ וישליכו אותה אל פתח שער העיר ויקימו עליה גל אבנים גדול עד היום הזה' (יהושע ח, כט). לימים, בתקופת דוד המלך, הנהגה מכבדת זו יצרה לו 'שם' ברחבי האומות כולם. לאחר שדוד ניצח את ארם בגיא מלח והכה מהם שמונה עשר אלף חיילים, נאמר: 'ויעש דוד שם בשובו מהכותו את ארם' (שמואל ב ח, יג). רש"י (מלכים א יא, טו) כתב ש'שם' זה יצא, לא בזכות הניצחון במלחמה אלא דווקא בשל מוסריותו וזהירותו הרבה של דוד בכבוד המתים: 'שהיו הכל מקלסין אותו, איש חסיד שקובר את הרוגי'; וראה גם רד"ק שם. ואברבנאל (שמואל שם) כתב: 'וחז"ל אמרו במדרש תנחומא (פר' דברים) מהו ויעש דוד? ששלח את יואב לקבור את החללים, כמו שאמר במלכים (שם) בעלות יואב שר הצבא לקבור, וזהו שם גדול לישראל שמקברים את אויביהם, וכן אומר במלחמת גוג ומוגו (יחזקאל שם) וקברו על עם הארץ וגו'. וראה הרב שלמה גורן - מי שהיה הרב הצבאי הראשי הראשון לצה"ל - שו"ת משיב מלחמה, ח"א סוף ס' א: 'באשר ליחסינו לחללי האויב, יש לנו הוכחה חותכת לרמה האנושית ולמידת החסידות מעוררת ההערצה, שהיתה שוררת בצבא ישראל מימי קדם בנושא זה... ובין שעשה זאת דוד, או יואב בשמו של דוד ובציווי, היכה הדבר הדים חיוביים ביותר בעולם, שהיו מקלסין את דוד בגלל פעולה אנושית זו של מתן כבוד לחללי האויב, וקראו לדוד 'איש חסיד'. בהיותו נאמנים למורשת הקדושה והחסידות של צבא ישראל מימי קדם, הקמנו בעת שרותי בצה"ל יחידות קבורה מיוחדות, שתפקידם הוא לדאוג לזיהויים ולקבורתם של חללי האויב בעת מלחמה... וזה תואם עם... דברי הכתוב: 'כי בצלם אלקים עשה את האדם' (בראשית ט, ו), שאמורים לגבי כל בן אדם ללא הבדלים בין עם לעם ובין גזע לגזע, מתוך אמונה ובטחון בקיום חזון הנבואה לאחרית הימים: 'כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה', לעבדו שכם אחד' (צפניה ג, ט). וראה שו"ת שואל ומשיב, מהדורא תניינא ס' קנא, ומהרש"א, חידושי אגדות לסנהדרין מו ע"ב, ד"ה לשני אחים, שאיסור הלנת המת חל גם על לא יהודים. וראה שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד ס' נה: 'ומכל זה נלמד גם לענין תפילת ההשכבה על החייל הדרוזי ששם נפשו בכפו להגן על ישראל, שבודאי ראוי הוא לומר עליו השכבה לעילוי נשמתו, כי לא ידח ממנו נדח, וירבה השלום בעולם'. וראה להלן שילהי הערה 25.

7. ראה מאמרי 'זה היום ה-12 למלחמה. זיהינו 304 חללי צה"ל. המלחמה נמשכת', הארץ, 27.10.23.

8. חוק רישום פטירות חיילים, תשכ"ז - 1967; בהתאם, בהתייחס למלחמת 'חרבות ברזל', בכ"ג בתשרי ה'תשפ"ד - 8 באוקטובר 2023 (ח"מ 3-4598) מונו קצינים מוסמכים, על פי חוק זה, בחתימת שר הביטחון.

9. דוגמה לדבר, ראה מאמרי 'זיהוי חללים ללא גופה במלחמת 'חרבות ברזל', תחומין, כרך מד, עמ' 41-25; ומאמרי 'קביעת מות אדם ללא גופה במלחמת חרבות ברזל', המעין, גיליון סה [א], עמ' 79-94.

דומה שעם ישראל - ברובו - אינו מודע להשקעה העצומה, הכמעט בלתי נתפסת, שמדינת ישראל וצה"ל משקיעים במערכים אלה: כוח אדם וימי מילואים, מודיעין, מעבדות, רופאים ומהנדסים, גורמי כיבוי אש ומשטרה, טכנולוגיות שונות ויקרות, ועוד, בהיקפים גדולים ביותר. כמי שעומד בראש אחד מצוותי ה'חליטה'¹⁰ וחבר בלא מעט צח"מים, אני יכול להעיד על כך מכלי ראשון. וכאן עולה השאלה: מה עומד מאחורי עשייה מופלאה זו?

כל בר דעת מבין שמאמצים והשקעות בסדרי גודל כאלה, ודאי אינם מבוססים על שיקולים פרקטיים גרידא.¹¹ חזקה עליהם שהם מושתתים על השקפת עולם ערכית. לזיהויה ולמיקודה ניתן דעתנו - ולו בתמצית - בשורות שלהלן.

א. 'דומה לספר תורה'

מקורות תורניים רבים - הגותיים והלכתיים כאחד - מורים שגוף האדם אינו 'כלי' סתמי, חסר כל חשיבות ומשמעות. היות הגוף 'משכן' לרוחו-נשמתו של האדם - 'חלק אלוה ממעל'¹² והעובדה שהגוף הוא זה שמאפשר לרוח זו לבוא לידי ביטוי¹³ ולצאת מן הכוח אל הפועל, הביאה לכך שהיחס כלפי הגוף יהיה עמוק, מחשיב, ומשמעותי. כדי כך מגיעים הדברים, שבלשון חז"ל גוף האדם שקול כספר תורה.¹⁴ כך שנו חכמים (מועד קטן כה ע"א):¹⁵

10. וראה מאמרי 'מעמדו ההלכתי של 'צוות חליטה' ותוקף הכרעתו', דיני אמונה, תשפ"ד, עמ' 228-264.
11. על מקצת מהשיקולים הפרקטיים, ראה להלן הערה 30.
12. איוב לא, ב; וראה רמב"ן על בראשית ב, ו: 'ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה - כי הנופח באפי אחר, מנשמתו יתן בו'; וראה תניא - ליקוטי אמרים, פ"ב: 'ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש, כמו שכתוב ויפח באפיו נשמת חיים (בראשית ב, ז), ואתה נפחתה בי (ברכת אלהי נשמה), וכמו שכתוב בזוהר מאן דנפח מתוכיה נפח. פירוש, מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו בכח, כך... כביכול נשמת כל איש ישראל נמשכה ממחשבתו וחכמתו יתברך... ודבר זה אין ביכולת האדם להבינו על בוריו...'. וראה עוד ספר מעשי השם - חלק מעשי בראשית, פרק יז; דרושי הצל"ח, דרוש כה ליום א' של סליחות; ר"י עמדין, מגדל עוז - בית מדות, עליית הבטחון; ספר הברית, ח"א מאמר יג איכות הדומם פ"א, ושם ח"ב מאמר א, נפשות הישראל, פ"ד; אלשיך - תורת משה, שמות טז, לא-לו, ושם יט, א-ב. וראה הדגשת המשנה ברורה, ס' מו סק"ג, שחלילה להבין שהנשמה עצמה היא אלהיו: 'צריך להפסיק מעט בין אלהי לנשמה, כדי שלא יהיה נשמע שהנשמה היא אלהיו ח"ו'.
13. במקביל, מתקיימים פערים בין גוף לנשמה - ראה זוהר, כרך ג (במדבר) פרשת בהעלותך, קנב ע"א: '... תא חזי, אית לבושא דאתחזי לכולא, ואינון טפשיין כד חמאן לבר נש בלבושא דאתחזי לון שפירא לא מסתכלין יתיר, חשיבו דההוא לבושא גופא, חשיבותא דגופא נשמתא'. [פירוש 'הסולם', שם, מאמר פסח במועדו ופסח שני אות סא: 'בוא וראה, יש לבוש הנראה לכל, ואלו הטפשים כשרואים אדם לבוש יפה, שנראה להם הדור בלבושו, אין מסתכלים יותר, ודנים אותו ע"פ לבושו ההדור. וחושבים את הלבוש כגוף האדם, וחושבים גוף האדם כמו נשמתו'].
14. כדי כך מגיעים הדברים, שהלכה פסוקה היא כי 'מטפחות ספרים שבלו עושין אותן תכריכין למת מצוה, וזו היא גניזתן' - מגילה כו ע"ב, שו"ע, או"ח ס' קנד סעי' ד ויו"ד ס' רפב סעי' יא. וראה שו"ת חתם סופר, ח"ו ליקוטים ס' י: '... צריך להבין, מ"ט התיירו לעשות ממטפחת תכריכים למת מצוה, נהי שזו היא גניזתן מכל מקום תשמיש קדושה איך ישתמשו בו חול. וצריך לומר דהאי נמי תשמישי קדושה, דאדם ישראל הוי כספר תורה כדאמרין מגלה כ"ט ע"א כנתינתה כך נטילתה, ובמסכת מועד קטן כ"ה ע"א הא למה זו דומה לספר תורה שנשרף. ואף על גב דבחי' אדם אינו רשאי לשמש בתשמישי ס"ת, משום שאין הקדוש ברוך הוא מייחד שמו על הצדיקים כל זמן שהם חיים ואל תאמין

רבי שמעון בן אלעזר אומר, העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע.¹⁶ למה זה דומה - לספר תורה¹⁷ שנשרף, שחייב לקרוע. השוואת גוף - ספר תורה, אינה מסתכמת אם כן באמירה עיונית גרידא, אלא נובעת ממנה הלכה, שנפסקת למעשה (שו"ע, יו"ד סי' שמ סעי' ה): העומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל, חייב לקרוע,¹⁸ ואפילו אם לפעמים עשה עבירה לתיאבון, או שמניח לעשות מצוה בשביל טורח. אמור מעתה: לא זו בלבד שמדובר בהלכה פסוקה, אלא שמודגש כי הלכה זו מוסבת לא רק כלפי מותו של 'אדם כשר' אלא אף כלפי מותו של אדם שאינו מקפיד על קלה כחמורה.¹⁹ לדעת חז"ל, אף אחר מותו של האדם, ולמצער במשך השנה הראשונה שאחר המוות, לגופו של הנפטר יש משמעות, ועדיין קיימת זיקת-מה של נשמת האדם לגופו. הן כך אמרו חז"ל (שבת קנב ע"ב - קנ"ג ע"א): 'כל שנים עשר חדש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת, לאחר שנים עשר חדש הגוף בטל ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת'.²⁰ יתרה מזאת, לדעת הזוהר, 'נפש'²¹ האדם נותרת מקושרת לגוף לעולם.²²

- בעצמך תנו, מה שאין כן אחר שכיפרה עליו מיתתו עמך כולם צדיקים... ונוסף עליו דהאי גופיה מצוה הוא דהא במת מצוה עסקינן שאין לו תכריכין כדי צרכו משום הכי התירו רבנן, כן צ"ל. בכך גם הסביר החת"ס מדוע ההיתר מוסב בייחוד למת מצווה; וראה משנה ברורה, סי' קנ"ד ס"ק כא, בשם המאירי, ובגשר החיים, ח"א, עמ' סד-סה, הערה 1.
15. וראה גם שבת קה ע"ב. טעמו של דבר, כתב רש"י, מועד קטן כה ע"א: 'דתורה קרויה נר, שנאמר (משלי ו) כי נר מצוה ותורה אור, ונשמה נקראת נר דכתיב (שם כ) נר (אלקים) [ה'] נשמת אדם; וראה הנמקתו בסוגיית שבת קה ע"ב: 'הרואה ספר תורה שנשרף חייב לקרוע... אף נשמת ישראל הניטלת דומה לו, שאין לך ריק בישראל שאין בו תורה ומצוות'. וראה ריטב"א שם; וראה רמב"ן, תורת האדם שער הסוף - ענין הקריעה: '... ולי נראה שהנפש בגוף כאזכרות בגוילין, ומשל בעלמא הוא לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה וחייב אדם לקרוע עליה כאילו נשרף ספר תורה לפניו. אי נמי לומר כשם שקורעין עליה כך קורעין על מקיימי מצוותיה, שבשרפתה אובדין מצוות של כתיבה, ובמיתת עושה אובדין מצוות של מעשה. הלכך על כל אדם מישראל קורעין...'. יצוין כי השוואה נוספת בין אדם לספר תורה נמצאת בדיני קבורה: כשם שיש מצוה לקבור אדם, אף ספר תורה שבלה או נפסל חייבים לקבורו (מגילה כו ע"ב; רמב"ם, הל' ספר תורה פ"י ה"ג). בהקשר זה יצינו דברי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק - מבוססון - ששאל, הרי קדושת ספר תורה נובעת מכך שהסופר כתבו לשם קדושת ספר תורה (וכן הוא הדבר ביחס לקדושת תפילין ומזוזות), והרי אי אפשר לקדש ספר תורה בלי שיהיה לסופר קדושה! ומכאן, שלכל יהודי יש קדושת ספר תורה - ראה דף על הדף, מועד קטן, שם.
16. וכך הלכה פסוקה - רמב"ם, הל' אבל פ"ט ה"א; שו"ע, יו"ד סי' שמ סעי' ה-ו. וראה גשר החיים, ח"א עמ' נח ס"ק ט; שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עג אות י, ועוד, ביחס לנוהג בזמן הזה; וראה להלן הערה 18.
17. מובן שכלל השוואה, אף זו אינה שלמה - ראה ר"מ טיקוצ'נסקי, גשר החיים, ח"א עמ' נה הערה 2.
18. על העובדה שאישים שמטפלים תדיר במתים - כדוגמת רופאים ואחיות, אנשי חברה קדישא, ושכמותם - אינם מיישמים הלכה זו, ולמעשה לא נוהגים לקרוע, ראה ר"מ טיקוצ'נסקי, גשר החיים ח"א עמ' נה אות ט: 'נהגו להקל ולא לקרוע משום שאם כך לא ימצאון אנשים שירצו לבוא ולעמוד בשעת יציאת הנפש, שזהו זכות לגווע (כמ"ש בס' ארץ חיים בשם ס' שלחן גבוה)'. מעין זה ראה גם שו"ת ציץ אליעזר, ח"ה - רמת רחל סוף סי' מא, בהסתמכו - בין השאר - על ספר נהר מצרים. ואולם עיין בשו"ת אגרות משה, חו"מ ב סי' עג אות י, שלא מצא צידוק לנוהג זה, ודאי ביחס לאנשים מהוגנים שנכון שיהגו כהלכה: 'הוא טעם קלוש לבטל חיוב ממש... ולכן ודאי צריך לקרוע כדינא'.
19. בנוגע למי ש'רגיל' בעבירה, ראה שם בהגהת הרמ"א, יו"ד סי' שמ סעי' ה, ובתימוכין, ושם גם על החרגת מי 'שנהרג ביד עובד כוכבים'. וראה שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' נח אות כד.
20. וראה שו"ת רדב"ז, ח"ג סי' תרמב (אלף סז): '... תוך י"ב חודש עדיין הנשמה יש לה קצת יחוס ושייכות עם הגוף, אבל לאחר י"ב חודש לא אפשר, שכבר נכנסה למחיצתה, ועוד שכבר הגוף כלה'. ואם כך

ב. 'ואל עפר תשוב'

בהתאם לכך הורתה תורה על איסור הלנת המת - 'לא תעשה', ועל חובת קבורת הגוף - 'עשה':

לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא... ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה (דברים כא, כג).
ודרשו חז"ל (סנהדרין מו ע"ב):

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, רמז לקבורה מן התורה מניין - תלמוד לומר כי קבור תקברנו, מכאן רמז לקבורה מן התורה.
כך אכן פסוקה הלכה: 'אם ציווה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה, שנאמר כי קבור תקברנו' (רמב"ם, הל' אבל פ"ב ה"א).²³ וכך פסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שסב סעי' א):

הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע, עובר משום מלין את המת; ואם נתנו בארון וקברו בקרקע, אינו עובר עליו, ומכל מקום יפה לקברו בקרקע ממש, אפילו בחו"ל.
בכך מיושם כתוב שנאמר כבר לאדם הראשון: 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב' (בראשית ג, יט).²⁴ לא בכדי ביטאו פוסקים רבים דברים חריפים ביותר נגד מי שציוו על שריפת גופתם, שכן הפוסקים ראו בכך לא רק עבירה על מצוות הקבורה אלא גם פגם שורשי באמונת הישארות הנפש ובחיי העולם הבא.²⁵ כך, לדוגמה, הראי"ה קוק (שו"ת דעת כהן, סי' קצז) שנשאל על ידי רבני דרום אפריקה:

ביחס לכל אדם ואדם, הרי שביחס לצדיק ישנם מצבים בהם תיתכן הופעה בגוף 'ממש'. כך - לדוגמה - סופר בגמרא (כתובות קג ע"א) על רבי יהודה הנשיא שאחר מותו היה מגיע לביתו מדי ערב שבת. ובספר חסידים (מהדורת הר"ר מרגליות), סי' אלף קכט, הוסיף כי 'רבינו הקדוש היה נראה בבגדים חמודות שהיה לובש בשבת ולא בתכריכין, להודיע שעדיין היה בתוקפו... ולא כשאר המתים שהם חופשי מן המצוות כי אם כחי בבגדים כמו שהיה לובש בחייו, והצדיקים נקראים חיים אפילו במיתתם. וכתב הרדב"ז, שם, כי 'גוף ואיברי הנביא או הצדיק או השלם הם כסא לקדושה עליונה, ואפילו אחר מיתתו הגוף הוא יש בו קדושה רבה, וכל כוחות הטומאה תאבדים ליכנס, אבל הנשמה הטהורה פוקדת אותה כל השנה כולה ועולה ויורדת עד שכלה הגוף ושוב עולה ואינה יורדת'. וראה גם בספר שם הגדולים לחיד"א, מערכת גדולים אות א סעי' קצט ערך רבינו אליעזר בר נתן; גשר החיים, ח"ב עמ' ריז אות ב; שו"ת עשה לך רב, ח"א סי' נב; שו"ת משנה הלכות, ח"י סוף סי' קטו; שו"ת ציץ אליעזר, ח"י ז סי' ו, ועוד. וראה הרב חגי לונדין, 'מוות - שום דבר לא נגמר', ידיו אמונה, תשפ"ד, עמ' 477-489.

21. מדרגת ה'נפש' פחותה ממדרגת ה'נשמה' - ראה זוהר, ח"א (בראשית) פרשת ויגש ר' ע"א: 'תלת שמהן אינון לנשמתא כגוונא דרזא עלאה נפ"ש ר"ח נשמה', נפש הא אוקמוה דאיהי תתאה מכלא, רוח איהו קיומא דשלטא על נפש ואיהו דרגא עלאה עלה לקיימא עלה בכלא כדקא חזי, נשמה איהי קיומא עלאה על כלא ושלטא על כלא דרגא קדישא עלאה על כלהו ואלין תלת דרגין כלילן בהו בבני נשא לאינון דזכאן לפולחנא דמאריהון, ועוד הרבה.

22. זוהר - סתרי תורה, ח"א (בראשית), פרשת לך לך פא ע"א: 'כד מית בר נש בהאי עלמא, ההיא נפש לא אתעדי מן קברא לעלמין'.

23. ראה גם רמב"ם שם תחילת פ"ד. וראה בספרי ממשפטי מלוכה - אחריות לאומית כשיקול פסיקה, עמ' 169 ובהערות שם.

24. ראה עוד שו"ת דעת כהן, סי' קצז הערה 1 - הפניות נוספות.

25. אין להתעלם מכך שבתנ"ך מתוארת, לא אחת ולא שתיים, שריפת מלכים אחרי מותם - ראה שמואל א לא, יב; דברי הימים ב טז, יד; שם שם כא, יט ועוד. ואולם, זה כבר הבהיר הארכאולוג פרופ' בנימין מזר, במאמרו 'מנהג שרפת המתים', קדם ב (ירושלים תש"ה), עמ' 128, כי 'בתקופת המלוכה הישראלית

בדבר מה שקמו אנשים, שרוצים להחליף את קבורת המתים בשריפת הגוף, ויש מהם שרוצים אח"כ לקבור את האפר, אם ראוי לחברא קדישא להתעסק בזה. וכך השיב הרב קוק:

דבר פשוט הוא, שעיקר מנהג מחודש זה נובע ממקור משחת, מהאנשים שרוצים להמיר דת ותורה.

ולכן אפילו אם הקבורה הייתה רק מנהג ישראל, גם אז אסור היה לשנותו, וכך כתב: חייבים להתאמץ בכל המאמצים נגד כל מי שבא לעקור גבולות עולם ולשנות מנהג כל כך עתיק שהוחזק בישראל מימות עולם והוזכר כמה פעמים בתורה. כך, אף אם זה היה 'רק' מנהג; על אחת כמה וכמה אחר שמדובר בהלכה מן התורה:

שבאמת נגד השריפה ודאי לכולי עלמא הוא מן התורה, שלא יסולק הגוף רק בדרך קבורה... למדין אנו, שצורך הקבורה, לפחות בארון או בארגז, זה דבר המפורש בתורה... ומאחר שנתנה תורה צורה זו לגניזת הגוף אי אפשר לנו להחליף אותה בצורה אחרת, כמו כל מצוות התורה שהתורה נתנה להן צביון ותואר מיוחד, שאסור לנו לבדות מלב צורה אחרת ממה שכתוב בתורה... ובדאי אין לך איסור גדול מזה, שיאבד אדם את נפשו ולא יחפוץ בכפרתה. ואם כן באיזה אופן נוכל לסייע לדבר כזה, שיש בו משום חיזוק של עבריינים המבטלים את כפרתן של נפשות ישראל ומשאירים את עוונותם על עצמותם... ואי אמר הכי לאו כל כמיניה, וקל וחומר כשרוצים לעשות זה לחוק לרבים בקביעות ח"ו... ועל כן אין לכל כשר בישראל עסק עם קבורת הנשרפין הללו, שפרשו מדרכי צבור ונטו לדיעות זרות ורעות, שדבר פשוט הוא שהקבורה היא מחזקת בלב כל ישראל את האמונה בתחיית המתים,²⁶ שהיא עיקר בתורה... כל מי שבא לטשטש את הציור שמתחזק ע"י פעולת הקבורה, ולהרחיקו מן הלב ע"י השריפה, שבעיני בני אדם ההמוניים נחשב זה לכליון מוחלט, ומטים על ידי זה את לבות פשוטי בני אדם להיות כופרים או מזלזלים ומסתפקים ח"ו באמונת תחיית המתים, שהיא עיקר בתורה, שזהו איסור גמור. וחלילה להשתתף בשום דרך של תפילה או של כבוד באלה המתים הנשרפים, אשר ימנעם ד' מכבוד...

היתה נחשבת שרפת המתים, וכל שכן שרפת העצמות, למעשה בזיון וקלון כלפי הנפטרים'. נוהג שריפת מתים לא רווח בין יהודים, ושריפת המלכים הנ"ל הייתה אם כן יוצא מן הכלל המעיד על הכלל. לדעתו, זו נעשתה על רקע ייחודי - אם כחלק מהליך טיהור גופות אחרי שנטמאו בידי ערלים, ואם בשל סיבות אחרות. יתירה מזו, רגליים לדבר שהפסוקים אינם מתארים שריפת גוף אלא שריפת בשמים, כמו גם שריפת חפציו האישיים של המלך, וכל זה - לכבוד המלך. זו ללא ספק דעת חז"ל, כפי שהיא עולה מפורשות מהתוספתא (מהדו' ליברמן - שבת פ"ז ה"ח): 'שורפין על המלכים... שורפין על הנשיאים... ומה הן שורפין עליו, מטתו וכלי תשמישו' (אך ראה רד"ק שמואל א', שם; תוספות יום טוב על המשנה, פסחים ד, ט), וכך גם במקורות רבים נוספים. לא בכדי ציין הנביא עמוס (ב, א) שריפת עצמות מת כדוגמה להנהגה שלילית ביותר: 'כה אמר ה', על שלשה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו, על שורפו עצמות מלך אדום'.

26. ועוד כתב שם: 'ואף על פי שאין מעצור לפני הקדוש ברוך הוא כל יכול לקבץ כל החלקים הפזורים גם ע"י שריפה, וכל הקדושים שנשרפו באש ודאי יזכו לתחייה, וכמו שהאריך בזה הרמב"ן בשער הגמול, מכל מקום כל מה שמצאנו ע"פ התורה, ואפילו ע"פ מנהגי ישראל קדושים, לחזק את האמונה, אפילו כדי לקרב את הציור אל הלב באופן יותר מורגש, ג"כ אסור לשנות ממנו'.

וכדי כך היו הדברים חמורים, הן בעיניו הן בעיני עמיתיו, שהם חתמו על 'מחאה חמורה', וזו לשונה:

אנחנו הרבנים חתומים מטה מצאנו לעצמנו חובה קדושה, למחות נגד הפרצה של המתחדשים הרוצים לעקור גבולות עולם וללכת בדרך המינוח לבטל מצות קבורת המתים, ולעשות כמקולקלים שבאומות העולם לשרוף את המתים. והננו מודיעים לכל אחב"י שכל חברה קדישא אסורה להתעסק באפר השרופים הנ"ל, ואסור לקבל את האפר לקבור אותו בקברי ישראל ולא לעשות שום סדר של כבוד המתים באפר השרופים הנ"ל, ולא את אמו"צ בעה"ח,²⁷ יום י' טבת תרצ"ה פעה"ק ירושת"ו.²⁸

וכך גם פוסקים רבים נוספים, אשר לא רק גינו בחומרה את עצם מעשה השריפה, אלא אף אסרו על ה'חברה קדישא' לטפל באפר שנותר.²⁹

גם סוגיית ניתוחי מתים נכרכה בהשקפת העולם על מקומו המשמעותי של הגוף גם אחר המיתה.³⁰ נכון הוא שנדון זה יותר מורכב, שכן הכול מסכימים שבנסיבות מסוימות - כדוגמת פיקוח נפשו של 'חולה שלפנינו' - הניתוחים מותרים, ועם זאת הכול סבורים

27. ראשי תיבות: אמת וצדק באנו על החתום.

28. 'נאום הק' אברהם יצחק הכהן קוק, ונאום צבי פסח פראנק, ונאום אליהו בה"ר שלמה ראם, ונאום ירוחם פישל בערינשטיין, ונאום שמשון אהרן פולונסקי, ונאום יוסף גרשון הורוויץ, ונאום משה פריצקער רב מברדיטשוב, ונאום חיים שלמה גולובנצ'ין, ונאום יוסף מ' הלוי ס"ט, ונאום שלמה נתן קאטלער שה' האב"ד דלוקניק, נאם יעקב קלמנס מלפנים האב"ד במוסקווא, ונאום חיים העליר בהגאון הצדיק הרי"ל ז"ל. וראה מיכאל ויגודה, 'לשרפת גופות בהלכה ובמשפט', פרשת שבוע, פרשת אמור תשס"ו גיליון 250.

29. שו"ת מלמד להועיל, ח"ב יו"ד סי' קיד; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' קכג; גשר החיים, ח"א פט"ז סעי' ט; שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' עב; כל בו, אבלות עמ' 54; שו"ת בנין אב, ח"ד סי' סה; קונטרס חיי עולם; אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ירושלים תשנ"א, כרך ב, עמ' 505, הערה 24 ועוד.

30. כן תצוין עוד סוגיה שהסתעפה - במידה מסוימת - מאותה תפישה: מה דעת ההלכה על הסתכנות לצורך חילוף גופה. בהקשר זה, נמנו וגמרו הפוסקים, שאם הדיון היה מתמצה רק במעמדו של גוף האדם אחר מותו, לא הייתה נפסקת חובת הסתכנות. אלא שנושא זה כורך איתו גם היבטים נוספים: הן פגיעה מורלית באומה כולה - לוחמים ואזרחים כאחד, הן חשש 'מסחר' האויב בגופות החללים, ואלה כבר מהווים שיקול שלדעת חלק מהפוסקים מצדיק הסתכנות. דיון בכל הנ"ל, ראה שו"ת משיב מלחמה, ח"ג עמ' יב-טו, ע, קנד-קנה, ריט ועוד; פסקי עוזיאל בשאלות הזמן, סי' סט; דרכי חסד, עמ' קיח-קכד; הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'מצות קבורה במקום פיקוח נפש', המעין מד [ד], תמוז תשס"ד, עמ' 76; הרב גד נבון, 'מניעת עגונות מלחמה', נעם, יט (תשל"ז), עמ' סא-קו; הרב יצחק מאיר, לא בחיל ולא בכח, עמ' 38-64; הרב יעקב אריאל, 'חללי צה"ל בשבי האויב', תחומין, כרך כה, עמ' 415-419; הצבא כהלכה, עמ' קצד-קצו; הרב יהודה זולדן, 'נטילת סיכון לשם הבאת חללי מלחמה לקבורה', שבות יהודה וישראל, עמ' 345-358; הרב מרדכי הלפרין, 'פינוי חללים בשבת' תחומין, כרך כב, עמ' 107, 111; הרב צבי רייזמן, רץ כצבי - איש מלחמה, סי' יג; הרב שלמה רוזנפלד, 'סיכון חיילים בחילוף חללים בשבי האויב', ידיו אמונה, תשפ"ד, עמ' 279-299, ועוד. עוד סוגיה שמשתלשלת גם היא מאותה תפישה, היא קצירת זרע מחלל, לשם הפריה. לעניין זה ראה: הרב יגאל שפרן, 'אבהות לאחר מיתה', תחומין כ, עמ' 347-352; הרב אשר וייס, 'הזרעה מלאכותית לאחר מיתה', בית הלל י (תשס"ב), עמ' עג-עד; הרב זלמן נחמיה גולדברג, 'על תרומת ביציות, פונדקאות, הקפאת זרעו של רווק, ונטילת זרע מן המת', ספר אסיא יג (תש"ע), עמ' 111; הרב יעקב אריאל ואחרים, 'הפרייה לאחר המוות: היבטים משפטיים והלכתיים', הרפואה 139 (נובמבר 2000), עמ' ט-י; הרב מרדכי הלפרין, 'גמילות חסדים עם המת וקיום מצוות פרו ורבו', רפואה מציאות והלכה, ח"א סי' כז, ושם בהערות 37, 38, מדברי הרב אביגדור נבנצל; הרב אברהם שטיינברג, 'מיהו אב בימינו?', תחומין לב, עמ' 355; הרב שמואל דוד, 'תשובות בעל פה של הרב אהרן ליכטנשטיין', צהר מ (תשע"ו), עמ' 32; הרב יובל שרלו, 'שימוש בזרעו של מת - נייר עמדה', צהר תשע"ז, ועוד.

שלולא קיומו של 'צורך' משמעותי, הדבר אסור.³¹ דיון מסועף זה מתקיים, הגם שבגוף - ורק בו - עסקינן, אלא שהם הם הדברים: חשיבותו ומשמעותו הרוחנית-הלכתית של הגוף גם אחר סילוק הנשמה.³²

סיכום

הנה כי כן הובהר המקום המשמעותי שנותנת תורת ישראל לגוף, כ'נרתיק' וכמשכן לרוח האדם, בחייו ואף אחר מותו. משקל משמעותי זה נותן פשר במאמצים העילאיים שנעשים על ידי רשויות מדינת ישראל להביא את כל חללי צה"ל³³ לקבורה. נכון הוא, ואין לכחד, שישנם גם שיקולים פרקטיים למאמצים אלה, ואולם שיקולים פרקטיים אלה הם מאורחות העולם כולו, ובכל זאת אין כמאמצי מדינת ישראל לבל יידח ממנו נידח.³⁴ מכאן שבתשתית המאמצים, וביסודם, קיימת תפיסה רוחנית-אידיאית: ושוב בנים - כולם - לגבולם.³⁵

אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב - שלא הסריחו, והמטיב - שניתנו לקבורה (ברכות מח ע"ב).³⁶



31. שו"ת נובי"ת, יו"ד סי' רי; שו"ת חת"ס, יו"ד סי' שלו; שו"ת בנין ציון, ח"א סי' קע-קעא; שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' שמז-שמח; נחל אשכול ב, עמ' 117 ואילך; שו"ת מלמד להועיל, יו"ד סי' קח; חזו"א, יו"ד סי' רח ס"ק ז; עמוד הימיני, סי' לד; גשר החיים, ח"א עמ' ע-עג; שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"ב סי' קנא; רי"י ויינברג, תחומין, כרך יב, עמ' 383-384; ר"ש גורן, תורה הרפואה, עמ' 80 ועמ' 209 ואילך, קוי אור (מרגליות), עמ' סד; שו"ת ישכיל עבדי, ח"ו יו"ד סי' יט; משפטי עוזיאל, ח"א יו"ד סי' כח; שו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' רס, ועוד, וראה נשמת אברהם, יו"ד סי' שסט, ואנציקלופדיה הלכתית רפואית, הנ"ל, כרך ה ערך 'נתוח המת', טורים 563-577. וראה סיכומי דברים בספרי ממשפטי מלוכה, הנ"ל, ושם על השאלה אם 'אחריות המדינה' לאזרחיה מהווה טיעון לשינוי הלכתי.

32. החת"ס, יו"ד סי' שלו, אף ראה בנושא זה של ניתוחי מתים, ביטוי תמציתי ומזוקק של הפער התפיסתי שבין ישראל ובין אומות העולם ביחס למעמד גוף המת: '... כל העכו"ם חושבים [כי] בפירוד הנשמה מהגוף נשאר הגוף בלי שום לחלוחית רוחנית, על כן קוראים הרוח (זעליג) והגוף פגר (געקערפערט) שהוא כולו גוף (קערפער), ועל כן מנתחים אותו ואינם חוששים לבזיונו, ועל כן מותר בהנאה, ואין עכו"ם במוותם קרויים עוד אדם לפי דעתם ואמונתם. אך בני ישראל מאמינים גם אדם כי ימות באהל עדיין במוותו נקרא אדם פנימי ולא פגר (קערפער), כי גם בגופו שהיה נרתיק לנשמה נשאר בו לחלוחית קדושה, ונוהגים בו כבוד, ואומרים עליו קללת אלקים תלוי ע"ד רמב"ן פרשת ויצא שרמזתי... על כן אסור בהנאה, וממילא מטמא...'. על הפער, ראה גם את דבריו של הרא"ה קוק, אורות הקודש, ח"ב עמ' שפ: 'המוות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו. מה שבני אדם קוראים מוות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומתם...', ושם עמ' שפ: 'המוות - מום הוא ביצירה... חרפת עם הוא לנו...', ושם עמ' שפה ועוד; וראה הרב שמעון כהן, 'למהותם של החיים והמוות בישראל', פאר מקדושים, באר שבע תשפ"ד, עמ' 157-172.

33. על מעמדם הייחודי של הרוגי מלחמות ישראל, ראה מאמרו של הרב רפאל וסרטייל, 'במעלות קדושים - מעמדם הנשגב של חללי מערכות ישראל', פאר מקדושים, שם, עמ' 338-377; וראה שם עמ' 94-119.

34. ע"פ שמואל ב יד, יד.

35. ירמיהו לא, טז.

36. וראה איכה רבה (בבב), ב ד: 'כרם גדול היה לאדריינוס מהלך שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל כמן טבריא לצפורי, והקיפוה גדר מהרוגי ביתר מלא קומתו ופישוט ידים ורגלים, ולא הבאישו ולא הסריחו ולא נגזר עליהם שיקברו עד שעמדה מלכות אחרת וגזרה עליהם קבורה'; וראה ירושלמי, תענית פ"ד ה"ה.

הרב משה גרינהוט

סייגים בהפעלת סדר הקדימה שבמשנה

מבוא

במשנה (הוריות פ"ג מ"ז-ח) שנינו:

האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה והאשה קודמת לאיש לכסות ולהוציאה מבית השבי בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה. כהן קודם ללוי לוי לישראל ישראל לממזר וממזר לנתין ונתין לגר וגר לעבד משוחרר אימתי בזמן שכולן שוין אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

העדפות נוספות מצינו בגמרא¹ ובאחרונים.² עדיפויות אלו תקפות לנושאים המפורשים במשנה: השבת אבדה, פדיון שבויים וצדקה. לגבי המונח 'להחיות' שבמשנה נחלקו אם הוא כולל גם הצלת נפשות גמורה או שבהצלת נפשות גמורה אין סדר עדיפות זה נהג. הדעה הרווחת בראשונים ובאחרונים³ היא שגם בהצלת נפשות תקף סדר עדיפות זה. אולם גם מי שסבור שבמקרה של סכנת חיים סדר העדיפויות שבמשנה לא תקף, הדיון להלן נוגע לטיפול רפואי שאיננו הצלה מסכנת חיים. פוסקים בדור האחרון⁴ ציינו את

1. הוריות יג ע"א.
2. רבי יעקב עמדין, מגדל עוז, אבן בוחן פינה א.
3. תוס', נזיר מז ע"ב ד"ה והתניא; ב"י, יו"ד סי' רנא; רמ"א, יו"ד סי' רנב סעי' ה; ש"ך, יו"ד סי' רנא ס"ק יא; ט"ז, יו"ד סי' רנב ס"ק ו; וכן משמע בביאור הגר"א, יו"ד סי' רנב ס"ק יג. וראה גם שאילת יעבץ, ח"א סי' סח; חזו"א, יו"ד סי' סט ס"ק ב; שו"ת מנחת שלמה, ח"ב סי' פו. לדעה אחרת, הסבורה שסדר העדיפויות לא נאמר בפיקוח נפש גמור, ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' א.
4. ר"מ פיינשטיין, אגרות משה, חו"מ ח"ב סי' עד אות א. רש"ז אויערבך, מנחת שלמה, ח"ב סי' פו אות א. עוד על כך ראה אצל הרב פרופ' אברהם שטיינברג, 'קדימויות בטיפול רפואי - הבטים הלכתיים', תורה שבעל פה' מג, עמ' קיט והע' 71. הנ"ל, 'קדימויות בטיפול בחולי קורונה במצב של מחסור חמור', אסיא קיט-קכ (כרך ל ג-ד) אייר תשפ"א עמ' 17; ד"ר יעקב שפירא, פרשת השבוע 502, המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים; הרב יהושע וייסינגר, 'תיעדוף חולים קשים- הארות, הערות והבטים הלכתיים', אסיא קיט-קכ (כרך ל ג-ד) אייר תשפ"א עמ' 51-60. דיונים אלו נעשו במבט צופה עתיד בעת מגפת הקורונה, וב"ה לא הגיעו לכלל מעשה. כמו כן, חטיפת יהודים בידי מחבלי עזה ימ"ש בשמיני עצרת תשפ"ד וביצוע עסקת שבויים בכסלו תשפ"ד - ישיב ה' מהרה את כל שבויי ישראל בשלום ובכבוד לחיק משפחותיהם - העלו את שאלת קדימת אישה מהדין בהוריות יג ע"א שאישה קודמת לאיש להצלה מהשבי, כך נעשה בפועל בעסקת השבויים בה שוחררו נשים וילדים. לאמור כאן הקדמת אישה להצלה מהשבי אינה עולה מהדין בגלל הזכות השווה של כלל השבויים. בניגוד לדברי הרב יהודה זולדן, קדימויות בשחרור נשים וילדים משבי, תחומין מד, עמ' 99-107, שכלל רואה את דין המשנה כתקף גם בממון ציבור. בהערה 4 למאמרו הביא את הדעות ש'קשה לנהוג ע"פ סדר הקדימה בזמננו, ונקט שלגבי פדיון שבויים העדפת נשים מקובלת גם כיום. עמדה זו סבירה אם נראה את אי הפעלת סדר הקדימה כ'אונס' שממילא כשדעת הקהל מסכימה לדין המשנה האונס לא קיים

הקושי שבהפעלת סדר זה במציאות ימינו בה הנורמה היא שוויונית. נראה שגם מעיקר הדין, סדר זה איננו תקף בכל מקרה, ויש לו מספר סייגים, כדלהלן.

א. שותפות

רש"ז אויערבך ור"מ פיינשטיין סברו שסדר העדיפויות תקף עקרונית לגבי טיפול בבתי חולים ציבוריים.⁵ אולם נראה שאין הדבר כן, מפני שלדעת רבי עקיבא⁶ אדם צריך להקדים הצלת עצמו על הצלת חברו, משום 'חייך קודמים', ואם כן אי אפשר לומר שסדר העדיפויות בבתי חולים ציבוריים יוטל על הרופא או על הנהלת בית החולים, ועל פי הסדר הרגיל בהצלת נפשות. שכן משאבי ההצלה והציוד הרפואי הם של הציבור,⁷ והסדר צריך להיקבע בהתאם לציבור ולא בהתאם לחובתו של הרופא או הנהלת בית החולים.⁸ היות שבממון הציבור שותף גם כל אחד מהזקוקים להצלה, הרי שהוא אינו מחויב להקדמת אדם אחר, מפני שכבעל הממון הוא אינו כפוף לסדר הרגיל בהצלת נפשות.⁹ אולם לא די בכך שהאדם עצמו אינו מחויב, שכן עדיין יש לדון כיצד מוטל על הציבור להשתמש במשאבים המשותפים שלו לצורך הצלה. שותפות של הציבור מצינו הן בנוגע לצרכים משותפים¹⁰ הן בנוגע לערכים משותפים.¹¹ הצלת נפשות הינה גם צורך כללי של הציבור, שכל אחד מפרטיו עשוי להזדקק להצלת נפשות. וגם ערך שהציבור עשוי לבחור לתמוך בו. מנקודת המבט הערכית בפשטות חוזר סדר העדיפויות למקומו, שכן סדר זה קובע את

ויש להפעיל את דין המשנה. למעשה, עסקת השבויים כללה רק נשים בגלל התעקשות האויב, וממילא לא הייתה תלויה בהחלטת ישראל.

5. במקורות שלעיל הערה 4.

6. בבא מציעא סב ע"א.

7. ממון הציבור אינו מוגדר בהלכה כשותפות רגילה אלא כשותפות ייחודית שדינה קרוב להקדש, זאת בשל המאפיינים הייחודיים של שותפות זו אשר אינה ניתנת לפירוק ומוכתבת מזהות משותפת. ההבחנה בין ציבור לשותפים עולה מהלכות שונות, לדוגמה: מנחה אינה קרבה בשותפות וקרבה בציבור, מנחות קד ע"ב, ראה על ההבחנה בשו"ת משפט כהן, ס' כד. לענייננו אין הבדל בכך, שכן בכל מקרה ככל שכל אחד מהציבור זכאי להצלה חיי קודמים לחיי המוקדם בסדר העדיפות. אולם, לדעת תלמידי החזון איש בשו"ת מנחת יצחק, ח"ט ס' קיא-קייב שממון מדינה נחשב הפקר, לפחות בארץ ישראל, חוזר הנידון למקומו בממון ציבורי.

8. נקודה זו מעלה קושי על דברי האגרות משה (לעיל הערה 4) גם בלי הדין שבהמשך. שכן תשובתו נכתבה לרופא בארצות הברית, בה בית החולים והציוד הרפואי שייך לגויים, שסדר העדיפויות שבמשנה אינו מחייב אותם. למרות זאת דן האגרות משה את סדר העדיפויות לפי חובתו הפרטית של הרופא. ייתכן שדברי האגרות משה אמורים רק בבית חולים יהודי, שבו גם חובת הציבור לפעול לפי סדר העדיפויות שבמשנה.

9. סברה זו הועלתה אצל הרב וייסינגר, לעיל הערה 4, עמ' 51-53, ובאופן פחות חד משמעי אצל הרב יונתן ארנברג, 'קדימות בטיפול רפואי', הלכות מדינה במשבר הקורונה עמ' 186-188. הרב ארנברג כותב עמדה זו כפרשנות לדברי רש"ז אויערבך שאין להפעיל את סדר העדיפויות למעשה. אולם המעיין בדברי רש"ז יראה שלא זו כוונתו.

10. בבא בתרא ז ע"ב: 'כופים אותו [את בן העיר] לבנות לעיר חומה דלתיים ובריה' לצורכי הגנה, ובגמרא שם נאמר שמי שאינו זקוק לשמירה פטור מהשתתפות בבניית החומה.

11. תוספתא בבא מציעא פ"א הכ"ג: 'כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים', וראה רמב"ם, הל' תלמוד תורה פ"ב ה"א: 'מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, וכל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחרימין את אנשי העיר עד שמושיבין מלמדי תינוקות'.

המדרג הערכי שבהצלת הנפשות. אולם מנקודת המבט של הצורך המשותף אין סדר העדיפות תקף. נראה שהיות שהצורך שבשותפות מהווה חלק משמעותי בשותפות, הרי שאין לחייב את השותף להשקיע את כספי השותפות לפי הסדר שבמשנה שמשקף את השותפות הערכית, בשעה שמנקודת המבט של הצורך יש לפעול בדרך אחרת, כיוון שחלק הצורך בשותפות לכאורה בסיסי יותר.¹² נותר עדיין להגדיר איזה סדר מכתובה השותפות מכוח הצורך המשותף? מאפיין עקרוני של השותפות הוא השוויון. שכן כוח כל השותפים שווה בממון המשותף. בנוסף לכך מצינו בהלכה שקביעת מטרת השותפות קובעת את אופי השימוש והניצול שלה,¹³ ובכלל זה העדפת עמדה של שותף שמימוש זכויותיו עולה בקנה אחד עם מטרת השותפות על פני עמדת שותף שמימוש זכויותיו נוגד את מטרת השותפות. הגדרת השותפות הכללית של הציבור עשויה להיות משימה מורכבת, ואכן ניסיונות לקבוע לאילו מטרות יש לייעד את המשאבים המשותפים על פי התורה מעלים¹⁴ שלציבור גמישות רבה בבחירת המטרות אותם יממש במשותף. אולם הגדרת שותפות בתחום מסוים קלה יותר. שכן ברור ששותפות הציבור בציד רפואי מטרתה לרפא ולא לייצר אמצעי לחימה. לכן, הדעת נותנת שהשותפות באמצעי טיפול ספציפי המציל חיים, מטרתה הצלת חיים.¹⁵ ומשכך כדי לקבוע את הסדר בהצלת נפשות יש לקבוע מה מציל חיים יותר. מסתבר שזהו טיפול רפואי למי שיש לו סיכויים רבים שחיו יינצלו באמצעות הטיפול.¹⁶ כך במכלול השותפות יינצלו 'יותר חיים'. לכן, סדר העדיפות בטיפול מציל חיים ממשאבים ציבוריים יהיה:

(א) מי שנזקק לטיפול קודם. עדיפות זו מבטאת את זכותם השווה של כל השותפים ליהנות מהמשאב המשותף.

(ב) במקרה שבו נזקקו שניים לטיפול באותו זמן, יוקדם בעל סיכויי ההצלה הטובים יותר. קדימות זו מבטאת את מטרת השותפות להציל חיים.

סדר זה תקף גם לגבי טיפול רפואי שאינו מציל חיים אלא משפר את איכות החיים, גם בזה יוקדם הנזקק יותר, ואם יש שניים שנזקקים לטיפול באותו זמן יוקדם זה שסיכויי הצלחת הטיפול בו גבוהים יותר.

ב. הגברת הסכנה

סדר העדיפות שבמשנה עוסק במקרה שבו יש להציל שני אנשים הנמצאים כבר בסכנה.

12. עיקרון זה מתעצם במציאות שבה הערכים הנורמטיביים בכלל החברה אינם נענים לסדר העדיפות כלל, ומבחינתם ערך השוויון מכריע אותם.

13. בבא מציעא קה ע"א, שלא ניתן לכפות חלוקה בממון של עסקה בתוך הזמן מפני שהממון נועד להשקעה ורווח.

14. ראה אצל: הרב שבתי רפפורט, 'קדימויות בהקצאת משאבים ציבוריים לרפואה', ספר אסיא ז' תשנ"ד, עמ' 94-106; דוד מאיר, 'קדימויות בהקצאת משאבים רפואיים לרפואה - הערות למאמר ר"ש רפפורט', ספר אסיא ז' תשנ"ד, עמ' 108-109.

15. מקרה מורכב יותר יהיה של טיפול שהינו גם טיפול מציל חיים וגם טיפול שמשפר את איכות החיים, כגון חדר ניתוח שמשמש לניתוחי אסתטיקה ולניתוחים מצילי חיים. אולם גם במקרה כזה, החלק בשותפות שיוקצב לטיפולים מצילי חיים יוגדר כשותפות להצלת חיים שדינה כמבואר בפנים.

16. ראה עוד על כך במאמרים שצוינו לעיל הערה 4.

מה הדין במקרה שבו יש לקבוע את מי להציל עוד בטרם אירעה הסכנה? לדוגמה, בתכנות¹⁷ רכב אוטונומי יש להתייחס למצבים עתידיים של סכנה אליהם עלול הרכב להיקלע, ולקבוע כיצד ינהג הרכב במקרה כזה. כשלפנינו מקרה בו בלא התערבות ייהרגו שני אנשים, וניתן לסטות ולהרוג רק אחד מהם, ברור שיש לתכנת את הרכב כך שיצמצם את הפגיעה. ככל ששני האנשים שווים בהצלת נפשות על התכנות להיות אקראי. אולם לכאורה יש לנהוג בהתאם לסדר העדיפות בהצלת נפשות, ולקבוע, לדוגמה, שבמקרה שבו בלא התערבות ייהרגו גבר ואישה, ובהתערבות ניתן להימנע מהריגת אחד מהם, יש להימנע מהריגת האיש ולהעדיף את הריגת האישה. נראה שאין הדבר כך. שכן המשנה שקבעה את הסדר לא העצימה את הסכנה לאישה, שהרי הסכנה קיימת בלי קשר לקביעת הסדר, והסדר רק הגדיר את מי חובת המציל להקדים. לעומת זאת, תכנות רכב אוטונומי לפי הסדר ההלכתי להצלה, מעצים את הסכנה לאישה, שכן הרכב העולה לכביש מסכן מעתה את האישה יותר משהוא מסכן את הגבר. נראה שזו סיבה טובה מדוע אין להפעיל את סדר העדיפות להצלה, שכן בתכנות מוקדם סדר זה אינו נוגע להצלה אלא לסכנה! לא מצינו שהאישה קודמת לאיש לסכנה אלא רק שהאיש קודם לאישה להצלה. ראה לכך יש להביא מציאה למלחמה, שבה ישנם תפקידים מסוכנים יותר ופחות. ולא מצינו הלכה שתקבע שיש להקדים ליציאה למלחמה בתפקיד מסוכן יותר את המאוחר בסדר הצלת נפשות,¹⁸ גם כשלעניין התועלת בשדה הקרב שניהם שווים. נראה שזוהי הסיבה לכך, הסדר במשנה קובע את העדיפות במצוות הצלת נפשות מפני סכנה קיימת, ולא את העדיפות בהגברת סיכון לאדם אחד על פני חברו. ייתכן שיש להבחנה זו השלכה רחבה יותר, כגון בפינוי פצועים בצבא. לפי האמור בסעיף הקודם בפינוי פצועים בצבא אין ללכת לפי הסדר שבמשנה, מפני שמשאבי הפינוי שייכים לכלל הציבור, ומכלל זה גם לפצוע המאוחר בסדר העדיפות. אולם גם אם לא נקבל סברה זו, או במקרה שבו הפינוי יבוצע שלא מכוח המשאבים הציבוריים, כגון בצבא פרטי שמשתתפו שכירי חרב, נראה שאין להפעיל את הסדר שבמשנה. ככל שהגורם המציל הינו גם הגורם שיצר את הסכנה. שכן, בשונה מסכנה שאירעה באופן בלתי תלוי עם ההצלה שבאה בעקבותיה, ככל שהסכנה אירעה מתוך פעולה צבאית, הגורם שיוצר את הסכנה הוא גם הגורם שאחראי על ההצלה. נמצא שהמדיניות שלפיה הוא מפעיל את הצלת החיילים מגדירה את מידת הסכנה שאלה מובלים החיילים מלכתחילה, וממילא יש לקבוע שצמצום ההכנסה לסכנה של המאוחרים בסדר העדיפות מחייב מראש שלא להפעיל את הסדר שבמשנה, כדי להימנע מליצור סכנה עודפת למאוחרים בסדר.¹⁹

17. התייחסתי לכך בקצרה במאמרי: 'בעיית הקרונית ברכב אוטונומי', תחומין מג, עמ' 430-431.

18. במידה מסוימת מצינו אף להיפך. בקידושין עו ע"ב מבואר שהקפידו לגייס לצבא דוד דווקא מיוחסים כדי שתהיה זכות אבותם מסייעתם.

19. ניתן להסתייג מהבנה זו בשני היבטים: (א) ניתן לנתק בין המדיניות שבמקרה של סכנה לבין הסכנה שמלכתחילה, ולקבוע שלמרות שאותו גורם יצר את שניהם, בכל זאת אין ביניהם קשר, והמדיניות של ההצלה מתחדשת למעשה רק לאחר שהסכנה מתרחשת. (ב) ניתן לקבוע שלמרות שמלכתחילה אין הצבא יכול להכניס את חייליו לסכנה שבה יאוחרו בסדר העדיפות, בכל זאת כאשר הסכנה מתרחשת בפועל, משתנה המדיניות למדיניות ההצלה הרגילה שבה המאוחרים בסדר מאוחרים להצלה. על שתי הנקודות נראה להשיב באותה דרך: ככל שבאמת הצבא נכון לסכן את חייליו גם בלי לקחת אחריות על הצלתם במקרה של סכנה, אכן אפשר לנתק בין הדברים. אולם ככל שמדיניות ההצלה משמשת

ג. אדם פרטי ומדיניות ארגונית

כיוון נוסף שיש לשקול בנוגע לסדר העדיפות בהצלת נפשות, הוא קביעת מדיניות ארגונית. שכן כאמור לעיל המשנה עסקה במקרה אקראי שבו אדם נקלע לשאלה את מי להציל. אולם ככל שההצלה מתאפשרת רק בצורה מאורגנת ולא בצורה ספונטנית, הרי שהסדר נוגע למדיניות ארגונית קבועה, ויש לדון שבנוגע למדיניות ארגונית קבועה, גם כאשר אין שיקול של שותפות, ישתנה הדיון, ולא יהיה סדר מסוים שבו יקדם אדם אחד לחברו.²⁰ שתי סיבות אפשריות לכך:

א) הפגיעה במאוחזר בסדר גדולה יותר – בשונה מהצלה ספונטנית שבה הסדר משמעותי רק במקרה זה ולא למקרים אחרים, מדיניות קבועה עשויה להשאיר את המאוחזר בסדר חסר סיכויי הצלה לגמרי, שכן תמיד יקדמו לו אחרים. ונמצא שהסדר מונע במוחלט אופנים מסוימים של הצלה.

ב) היותו של מישהו מאוחזר בסדר העדיפות מהווה דבר פסול בהצלה מאורגנת – עצם ההחלטה על עדיפות של חיי אחד על חברו דנה למוות את המאוחזר בסדר. שיפוט כזה הוא בעייתי מוסרית בגדר 'מאי חזית'. מה שמצדיק אותו זו ההיקלעות המקרית של המציל לאותו אירוע וההכרח שלו להחליט. לעומת זאת, בשביל ארגון האחראי על תחום ההצלה דחיית המאוחזר בסדר מהווה שיפוט שלו למוות.

אדגים טענה זו: הצורך בהשתלת איברים גבוה משמעותית מההיצע. היות שהשתלת איברים אינה מתבצעת בצורה ספונטנית ומיידית אלא באמצעות מערכת המכילה את המידע המדויק על הזקוקים להשתלה, ובמקביל את המידע המדויק על האיברים הזמינים להשתלה (מתורמים חיים או מתים), כמעט שלא תיתכן הצלה ספונטנית ומקרית אלא רק הצלה מאורגנת ומודעת.²¹ במצב כזה המאוחזרים בסדר הקדימה יוותרו תמיד מאחור ולא יוכלו לזכות להשתלה לה הם זקוקים. כמו כן, משמעה של דחייה קבועה כזו רחב הרבה יותר מהעדפה מקרית, שכן דחייה זו חוזרת שוב ושוב, וממילא יש לפסול אותה. לא מצאתי מקורות מפורשים לסברה זו,²² אולם זו הרחבה הגיונית להבחנה

הצדקה להכנסת החייל לכלל סכנה, בשל המחויבות להצלתו במקרה שהסכנה תתרחש, הרי שמדובר בעניין אחד. משכך פני הדברים, אין לשנות את המדיניות בעת בוא הסכנה, למרות שאז מתחדשת הסיבה להקדים את המוקדם בסדר, שכן זו הסכנה שהצבא מחויב למנוע אותה בדרך ההצלה שנגזרה מלכתחילה.

20. תרעומת מוסרית על סדר העדיפות בנסיבות ארגוניות הביע שמואל שילה במאמרו 'דחיית נפש מפני נפש; מקרי גבול על פי ההלכה', מולד סדרה חדשה, כרך ח (לא) חוברת 39-40 תש"ס, עמ' 205-212. שילה התייחס למערכת הצבאית, ותמך ביישום פקודת מטכ"ל ולא בסדר שבמשנה מתוך תרעומת על 'עיסוק לא רגיש בשאלה כאובה' ובנימוק של 'מנהג עוקר הלכה'. לעיל ניתנו שני נימוקים ביחס למערכת הצבאית, על פיהם ההלכה עצמה תימנע מקביעת הסדר שבמשנה בהתייחס למערכת הצבאית. נוסף להם גם הנימוק הנוכחי, שמרחיב את הטענה המוסרית לכל מערכת ארגונית, מנימוקים הלכתיים. טענה זו מרחיבה יותר מטענתו של שילה, מפני שהיא פונה לקובעי הנהלים ומגדירה מהו הנוהל הראוי, ולא רק מקבלת בדיעבד את המנהג שנקבע המתעלם מההלכה.

21. לכאורה, ניתן היה לקשור בין המשאבים שהציבור מעמיד לצורך הטיפול (רופאים, אחיות ומכשור רפואי) ולקבוע שמחמתם החלוקה צריכה להיות שוויונית. אולם היות שמשאב זה איננו לוקה בחסר, הרי שיש לקבוע את הדיון על פי המשאב שנמצא בחסר ולא על פי המשאב שאיננו חסר.

22. הרב ארנברג (לעיל הערה 9, עמ' 188-190) מבחין הבחנה דומה, בין חובת היחיד לחובת הציבור, אולם נימוקו שונה: לדעתו חובת היחיד להציל נובעת מחמלה כלפי הנצרך וממילא ניתן לשלב בה שיקולים

הידועה בדיני פיקוח נפש, בין פיקוח נפש אקראי לבין מדיניות ארגונית לגבי פיקוח נפש, שהעובדה שהיא מתייחסת לרבים וחוזרת על עצמה פעם אחר פעם מרחיבה לגביה את מידת החשש שיש לחוש לו. הבחנה זו נאמרה בדרך כלל כנימוק להתחשב בתרחישם בעלי סבירות נמוכה.²³ במקרים אלו זו הבחנה 'כמותית'. אולם לעיתים נאמרה גם כהבחנה 'איכותית', לפיה נוהל שיוביל לסיכון חיים, גם במקרה רחוק, הינו נוהל פגום ערכית. בדומה לכך, ניתן לטעון שגם כאן תקפה הבחנה איכותית זו שיש להימנע מנוהל שיוביל לסיכון חיים מוגבר של המאוחר בסדר העדיפות.



נוספים לעומת חובת הציבור שנובעת רק מהחשיבות של חיי הנמצא בסכנה.
 23. בהגדרה המקובלת של 'פיקוח נפש ציבורי', שיסודה בדברי התלמוד והגאונים, והורחבה בדור האחרון ע"י חכמים שונים. ראה: שו"ת תשובות ונהגות, ח"ד סי' פב; הרב ישראל רוזן, 'פיקוח נפש ציבורי בשבת', שנה בשנה תשמ"א, עמ' 221-232.

הרב אריאל בראלי

הכמת ההתערבות: מתי לשתוק ומתי להגיב

א. חקר האמת

התורה מצווה 'צדק צדק תרדף' (דברים טז, כ), ומטילה על בית הדין אחריות כבדה להציל עשוק מיד עושקו ולהוציא דין אמת לאמיתו. תפקיד הדיינים אינו מסתכם בשמיעה פסיבית של טענות, אלא עליהם לפעול באופן אקטיבי לחשיפת האמת. ההלכה הראשונה בהלכות טוען ונטען ב'שלחן ערוך' - חובת בירור הטענה - משקפת תפיסה זו. בית הדין אינו מסתפק בטענות כלליות, אלא דורש פירוט וביאור הטענות - כאשר אדם תובע את חברו בטענת 'מנה לי בידך', בית הדין אינו מקבל את הטענה כפי שהיא, אלא מבקש ממנו לפרט ולברר את דבריו: האם מדובר בהלוואה, הפקדה, או תביעת נזק? על הדיינים לדרוש פירוט והסבר מלא מהצדדים כדי ללבן את המקרה עד תומו ולמנוע טעויות או הצגת חצאי דברים בפני בית הדין. ניסח את הדברים בצורה ברורה הרב חיים דוד הלוי בספרו 'דבר המשפט' (הל' סנהדרין פכ"ד):

תפקידו של השופט איננו לחוות דעתו ולקבוע מי מבין הצדדים טען בצורה יותר משכנעת, או הביא עדים לזכותו, אין תפקידו מצטמצם בהכרעה בלבד, אין הוא פסיבי במהלך הדיונים, אין הוא משאיר את בירור נקודת האמת לשני הצדדים או לבאי - כחם, אלא הוא, השופט בהתאם למשפט התורה, נושא בכל מלוא האחריות לבירור נקודת האמת, ולכן תפקידו להיות החוקר והדורש באופן האקטיבי ביותר, ודרישה וחקירה זאת היא ממצות השופטים המפורשת בתורה, ודרשת וחקירת ושאלת היטב (דברים י"ג).

הרא"ש (שו"ת הרא"ש, כלל קז סי' ו) מחזק גישה זו ומשבח את הדיינים על כך שהרבו לשאול ואף מוסיף שכאשר בעל דין מתחמק מתשובות, ניתן לראות בכך אומדנא דמוכח ולחייבו, וזו לשונו:

הדיינים חקרו ודרשו היטב כדי שיברר רבי ישראל תשובותיו... ודרשו ושאלו בכמה דברים שהיה ראוי שישיב רבי ישראל על כל שאלה ושאלה כדי שיתברר הדבר ויצא הדין לאמתו, והוא הסתיר במחשך מעשיו ודבריו, ומן הדין היה לו להשיב על כל חקירות ודרישות שעשו... הדיין - יחייבנו מאומד הדעת אעפ"י שאינו יכול לברר שקרו בביאור.

מאידך, המשנה באבות (פ"א מ"ט) מזהירה: 'הוי מרבה לחקור את העדים והוי זהיר בדברין שמא מתוכם ילמדו לשקר'. רש"י מסביר שעל הדיין להיזהר שלא יבינו בעלי הדין את רצונו וכוונתו ויתאימו את תשובותיהם למבוקש מהם. ומוסיף המהר"ם שיף

1. שו"ע, חו"מ סי' עה סעי' א.

(כתובות פה ע"א) שאין לדיין להציע תשובות אפשריות תוך כדי שאלותיו: 'יש לדיין לזהר בדבריו שמא מתוך דבריו ילמדו לשקר ואין לדיין לשאול אם כך היה או כך היה'. לכן על הדיין לנהל את הדיון בזהירות רבה, להבהיר את כללי ההתנהגות מראש ולאכוף אותם באופן שוויוני. כלשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ח סעי' ב): 'כאילו חרב מונחת על צוארו וכאילו גיהנם פתוח לו מתחתיו'.

ב. תורת הדיין: עקרונות ניהול ההליך המשפטי בבית הדין

ניהול דיון משפטי הלכתי מחייב מיומנות מקצועית גבוהה ויכולת ניהול מורכבת. הניסיון השיפוטי מלמד על שלושה עקרונות יסוד בניהול הדיון:

(א) שמירה על כבוד המתדיינים - התנהלות מכובדת, סבלנית ומתונה תוך מניעת התנהגות פוגענית.

(ב) שמירה על אובייקטיביות - הימנעות ממשוא פנים והשפעות חיצוניות, תוך שמירה על חזות ניטרלית.

(ג) יצירת אווירה ניוחה - מתן אפשרות לבעלי הדין להתבטא באופן מלא ככל הנדרש.² הספורנו, בפירושו על התורה, מעלה תובנה חשובה בעניין סדרי העדיפויות בבחירת דיינים. על הפסוק (שמות יח, כה) 'ויבחר משה אנשי חיל' הוא כותב:

אחר שבקש ולא מצא אנשים שיהיו בהם כל המעלות שהזכיר יתרו, בחר באנשי חיל בקיאים וחרוצים לברר וללבן אמתות דבר ולהביאו אל תכלית, יותר מיראי א-להים בלתי אנשי חיל.

מדבריו עולה העדפה ברורה לדיין בעל תכונות של חריצות ויסודיות, גם אם הוא פחות ירא שמיים, על פני מי שחסר את המזג השיפוטי הנדרש להובילת הדיון. הרמב"ם (הל' סנהדרין פכ"ד ה"ח-ה"י) מדבר על האיוון העדין הנדרש מהדיין - בין תקיפות לבין שמירה על כבוד המתדיינים:

יש לדיין לעשות מריבה עם הראוי לריב עמו ולקללו ולהכותו ולתלוש שערו ולהשביעו בעל כרחו... לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים... כל אלו הדברים לפי מה שיראה הדיין שזה ראוי לכך ושהשעה צריכה, ובכל יהיו מעשיו לשם שמים ואל יהיה כבוד הבריות קל בעיניו שהרי הוא דוחה את לא תעשה של דבריהם וכל שכן כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקין בתורת האמת שיהיה זהיר שלא יהרס כבודם אלא להוסיף בכבוד המקום בלבד.

למעשה, הדיין נדרש להפעיל שיקול דעת מתמיד בניהול הדיון - מתי להגיב בתקיפות³ (במקרי הרמת קול, איומים או קללות), מתי לעצור את הדיון (במקרי דברי גנאי מיותרים) עליו לשמור על איוון בין יעילות הדיון לשוויון בין בעלי הדין, תוך הקפדה על כבוד התורה וכבוד הבריות כאחד.

2. על פי 'כללי אתיקה לדיינים', התשס"ח-2008.

3. שיקול הדעת של הדיין יכול להחליט גם להתעלם מביטויים קשים, על מנת שלא להחריק את המצב.

ג. גבולות הסיוע השיפוטי לבעלי הדין

ההלכה מציבה הנחיה ברורה למעורבות הדיין בטענות בעלי הדין. המשנה באבות (פ"א מ"ז) קובעת עיקרון יסודי: 'אל תעש עצמך כעורכי הדיינים'. הרמב"ם, בפירושו למשנה זו, מרחיב את האיסור וקובע שדיין אינו רשאי להעלות מיוזמתו טענות עבור בעל דין, שכן בכך הוא מתפקד כעורך דין ולא כשופט. עם זאת, ההלכה מכירה בחרג משמעותי לכלל זה, המבוסס על הפסוק (משלי לא, ח) 'פתח פיך לאלם'.⁴ במקרים בהם בעל דין מתקשה להביע את עצמו בשל התרגשות, בלבול, או במקרה של יתומים, בית הדין נדרש ליזום ולסייע בהבהרת הטענות.⁵ השלחן ערוך (חו"מ סי' יז סעי' ט) קובע את גבולות הסיוע המותר:

ראה הדיין זכות לאחד מהם ובעל הדין מבקש לאומרו ואינו יודע לחבר הדברים, או שראהו מצטער להציל עצמו בטענות אמת ומפני החימה והכעס נסתלקה ממנו, הרי זה מותר לסעדו ולהבינו תחילת הדבר משום פתח פיה לאילם, וצריך להתישב בדבר זה כדי שלא יהיה כעורכי הדיינים.⁶

הלכה זו מדגישה את המורכבות בתפקיד הדיין. מחד, עליו לסייע לבעל דין המתקשה להביע את עצמו ('אילם') ומאידך, עליו להיזהר שסיוע זה לא יתפרש כמשוא פנים. לכן הדיין נדרש לשיקול דעת מעמיק בכל מקרה, כדי לוודא שהסיוע אכן נחוץ ואינו חורג מגבולות תפקידו השיפוטי.

ד. איסור משוא פנים

חז"ל העמידו את עקרון השוויון כאבן יסוד בהליך המשפטי. הדיין נדרש להקפיד על יחס שווה בהתייחסות לבעלי הדין, סגנון דיבור אחיד כלפי כל הצדדים, הנחיות פרוצדורליות שוויוניות (כגון הגבלת זמן דיבור) וכיפה אחידה של כללי הדיון. חז"ל הבינו שתחושת אפליה עלולה ליצור לחץ נפשי שימנע מבעל דין להציג את טענותיו כראוי ('יסתתמו טענותיו'). השלחן ערוך (חו"מ סי' יז סעי' י) מעגן עיקרון זה בהלכה מפורשת:

אין לדיין לרחם בדין על דל, ולא להדר פני גדול, שאם באו לפניו עשיר וחכם גדול עם עני והדייט לא יכבדנו ולא ישאל בשלומנו, שלא יסתתמו דברי בעל דינו. 'ערוך השלחן' (חו"מ סי' יז סעי' ז) מפרט את ההיבטים המעשיים הנובעים מחשש שיסתתמו טענות בדיון:

צריכים הדיינים ליזהר שישתוו בעיניהם שני בעלי דין שנאמר (ויקרא יט, טו) בצדק תשפוט עמיתך איזהו צדק המשפט זו השוויית שני בעלי דין בכל דבר, שלא יאמר

4. הרי"ף, סנהדרין ח ע"ב הביא זאת בשם הירושלמי: 'רב הונא כד הוה כזי זכות לברנש, ולא הוה ידע ליה, הוה פתח ליה משום פתח פיה לאילם'.

5. וזו לשון ב"י, חו"מ סי' יז: 'סובר הרמב"ם דלא אמרו כן אלא כשבעל הדין מבקש לומר זכותו הא לאו הכי לא, דנראה כעורכי הדיינים'.

6. אומנם הטור, חו"מ סי' יז חולק על הרמב"ם וסובר שאף אם לא ידע הבעל דין מאותה הזכות יפתח לו הדיין כי הוא למד את הירושלמי הנ"ל כפשוטו - תמיד יש ליזום טענות אמת מצד בית הדין. ואין צריך לחכות שהבעל דין יפתח או ישתדל לטעון ודי בכך שהדיין מזהה טענת אמת לטובת בעל הדין. נמצא שלדעת הטור טענות אמת ודאי טוענים עבור בעלי הדין וזהו בכלל 'פתח פיך לאלם'. האיסור של עורכי הדיינים הוא בטענות שאין בהם ידיעה לדיין שהם בוודאות - אמת.

רק לאחד קצר דבריו או שיסביר פנים לאחד יותר מלחבירו וידבר לו רכות או שיראה לאחד פנים זועפות וידבר עמו קשות, בכל אלו יש חשש - כשמקטין לאחד - יסתתמו טענותיו, אבל לשניהם - הרשות בידו לומר קצרו או האריכו דבריכם. הלכה זו מדגישה כי כל הוראה פרוצדורלית, כמו בקשה לקצר או להאריך בדברים, חייבת להינתן באופן שווה לכל הצדדים. הדין רשאי לבקש מכל הצדדים לקצר או להאריך בדבריהם לפי שיקול דעתו, ובלבד שההנחיות יהיו אחידות ושוויוניות.

ה. התערבות הדין בטעויות משפטיות: בין שתיקה לתגובה מיידית

שאלת העיתוי הנכון להתערבות הדין בטעויות הלכתיות במהלך הדיון דורשת איזון עדין. הירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ח) מביא את דברי רב הונא המתייחס למקרה של עד אחד: 'רב הונא מיקל לדינא דאמר מקבלין אתון חד סהיד אלא אינון יימרון את לא תימר'. ה'בית יוסף' (חו"מ סי' יז) מבאר שכאשר מובא עד אחד, שאינו נאמן להוציא ממון, על הדין להימנע מלציין זאת ועליו לבקש את תגובת הצד השני. ה'תומים' (סי' יז סעי' ז) מסביר את הטעם:

כי אם יאמר בפני נתבע עד אחד אינו נאמן הרי הוא נותן אצבע בין שינו להכחיש העד האחד, ומתוך דבריו ילמוד לשקר, לכן יאמר לו - מה אתה אומר הרי עד מעיד כן?

ביאור דבריו, התערבות מיידית של הדין עלולה לגרום לבעל הדין ללמוד לשקר ולהכחיש את העד, ובכך ייפגע בירור האמת. משום כך ההנחיה היא לשתוק ולאפשר לצד השני להגיב, אף במחיר של הטעיה זמנית של הדין. במקרה אחר, ההוראה היא הפוכה - ה'שלחן ערוך' פוסק שכאשר בעל דין מאיים באיום סרק ואומר 'כך וכך תתחייב לי בדין', חובה על הדין להתערב מיד ולומר 'שקר אתה דובר', מחשש שהצד השני ייכנע מתוך פחד בלתי מוצדק. ה'תומים' מבאר את ההבדל המהותי בין המקרים: במקרה של איום סרק, שתיקת הדין עלולה להתפרש כהסכמה לאיום חסר הבסיס, ועל כן מוטל עליו להבהיר מיד שאין כל תוקף הלכתי, שאם לא כן הצד השני יטעה לפעול מתוך פחד שווא. אך במקרה של עד אחד: שתיקת הדין דווקא מסייעת לבירור האמת. נמצא כי יש להתערב כאשר צד אחד מנצל את שתיקת הדין להטעיה או איום חסר בסיס משפטי, אך יש לשתוק ולהמתין כאשר השתיקה עשויה לסייע בבירור האמת.

סיכום

ניהול הדיון המשפטי הוא מלאכה מורכבת המצריכה יכולת הנהגה ושיקול דעת מדויק לכל תגובה. המטרה העליונה היא בירור האמת והוצאת דין אמת לאמיתו, וככל שהדין מנוסה יותר, כך יצליח לנווט את הדיון בחכמה ובתבונה, תוך שמירה על העקרונות ההלכתיים למשפט צדק.



הרב נעם אלטמן

חוק איסור לשון הרע אל מול הלכות לשון הרע

הקדמה

מאמר זה בא להציג כמה מן הפערים המשמעותיים הקיימים בנושא לשון הרע, בין חוק איסור לשון הרע (תשכ"ה - 1965) ובין הלכות לשון הרע. להלן דוגמאות לפערים בין החוק ובין ההלכה, בין הכרעה אנושית ובין צדק אלוקי.

א. לשון הרע על ציבור

בשנת 2002, הפיק הבמאי מוחמד בכרי את הסרט: ג'נין ג'נין. לדברי יוצריו הסרט מתעד את פעילות צה"ל בג'נין במהלך מבצע "חומת מגן". המועצה לביקורת סרטים אסרה את הקרנתו בתואנה שמדובר בסרט תעמולה חד צדדי אשר מסלף את העובדות ומציג תמונה מעוותת. בית המשפט ביטל את החלטת המועצה וקבע שאין לאסור את הקרנת הסרט, בשל ערך 'חופש הביטוי' וכך נאמר בהחלטת בית המשפט (בג"ץ 316/03):

לחופש הביטוי יינתן מעמד בכורה גם במקום שחופש זה מנוצל לפגיעה ברגשות, ואפילו מדובר בפגיעה ממשית. רק במצבים חריגים וקיצוניים, שבהם הפגיעה היא מעבר לסף הסיבולת האנושית שראוי לשאתו במשטר דמוקרטי ושעלול להפר באופן ממשי את שלום הציבור ואת הסדר הציבורי, יהא מקום להגבלה מידתית של חופש הביטוי כגון מצבים של משבר או חירום לאומי.

נמצא כי עמדתה של מערכת המשפט המודרנית היא שאין לצנזר סרט, גם אם הוא מוציא את דיבת חיילי צה"ל, מעוות ומשקר בידעין, ואינו מציג את העובדות לאשורן. כל עוד לא נמצאה פגיעה ממשית בשלום הציבור. חיילי המילואים שנלחמו בג'נין סירבו לקבל עוולה זו, וערערו על החלטת בית המשפט.¹ מחד, השופטים קיבלו עקרונית את הערעור, והסכימו עם הלוחמים שהסרט מוציא את דיבתם רעה. מאידך, הם דחו את הערעור, בהסתמך על סעיף 4 לחוק איסור לשון הרע התשכ"ה - 1965, וזו לשון החוק:

לשון הרע על חבר בני אדם או על ציבור כלשהו שאינם תאגיד, דינה כדין לשון הרע על תאגיד, אלא שאין בה עילה לתובענה אזרחית או לקובלנה, ולא יוגש כתב אישום בשל עבירה לפי סעיף זה אלא על ידי היועץ המשפטי לממשלה או בהסכמתו.

1. ע"א 8345/08.

כלומר, מאחר שהסרט לא הוציא דיבתו של חייל מסוים אלא של כל חיילי צה"ל שנלחמו בג'נין, מפרסם הסרט חסין מפני תביעה על מעשיו. לפי חוק איסור לשון הרע הוא אינו בר ענישה, ולא יצטרך לשלם על הדיבה שפרסם. אמנם המחוקק אפשר לחרוג מכך בהחלטת היועץ המשפטי לממשלה, אך למעשה החרגה זו לא נעשתה מעולם, והריק המשפטי ניצב במלוא חריפותו. לדידו של החוק, אין איסור לבזות ולגנות את הציבור, כל עוד אין התייחסות לאדם ספציפי.² חוק איסור לשון הרע הביא את גלגלי השיניים של טחנות הצדק במדינת ישראל לכרוניקה של שלוש ערכאות משפטיות, ולשיהוי של לא פחות משבע עשרה שנים, עד אשר הושג הצדק, בדמות חייל מילואים שמופיע בסרט לחמש שניות. בעקבות זאת ניתן היה לטעון³ שהסרט פוגע בו אישית, הקרנת הסרט נאסרה ונקבעו פיצויים.

כך החוק, בעוד שבהלכות לשון הרע יש איסור מפורש לפרסם לשון הרע על ציבור. יתרה מזאת, איסור זה אף חמור יותר מאמירה על יחיד. כך כתב ה'חפץ חיים' (לשון הרע כלל י סי' יב):

וכל שכן אם מבזה עבור זה סתם לכל העיר בודאי עון פלילי הוא, כי איסור לשון הרע אפילו על אמת שכתבנו למעלה הוא אפילו אם מספר על איש פרטי, וכל שכן על עיר שלימה שבישראל המחזיקים באמונת ה', ודאי עון גדול הוא.⁴

ב. פומביות הדיון

בשל חשיבות ערך 'זכות הציבור לדעת', קבע המחוקק (חוק יסוד: השפיטה סעיף 3) את עקרון 'פומביות הדיון' וזו לשון החוק:

בית משפט ידון בפומבי, זולת אם נקבע אחרת בחוק או אם בית המשפט הורה אחרת לפי חוק.

כלומר, ככלל, דיוני בית המשפט פתוחים לציבור הרחב, אין כמעט דיונים חסויים וכל מי שחפץ יכול להיכנס לאולם המשפט ולהיחשף לדיון המשפטי המלא, ללא צנזור שמות הנידונים או נתונים אישיים, למעט מקרים ייחודיים. כתוצאה מכך, כיום ניתן למצוא בספריות המשפטיות וברשת האינטרנט את רוב הפרוטוקולים מדיוני בית המשפט, כולל שמות מלאים ותיאורים פרטיים ואישיים.⁵ יתרה מזאת, בעקבות עקרון 'פומביות הדיון', לא רק צנעת הפרט נפגעת, אלא שהנאשם גם מונצח לדיראון עולם, שמו ומעשיו אינם

2. בעובדה דידן, לא עזרה העובדה שחבר הכנסת דאז נתן שרנסקי פנה אישית ליועץ המשפטי לממשלה כדי שיפתור את הבעיה. האחרון השיב כי 'המדיניות הנקוטה מאז חקיקת החוק ב-1965 היא שלא לעשות שימוש בסעיף זה (לשון הרע על ציבור) ואיננו רואים, עם כל שאט הנפש כלפי דברים שבסרט, לשנות ממנה לעת הזאת'. להרחבה ראה: נעם סולברג, 'לשון הרע על ציבור', גיליון פרשת השבוע, פרשת בשלח (תשס"ד) גיליון 155.

3. ע"א 1726/21.

4. כן ראה בספר פלא יועץ, ערך לשון הרע: 'ואם גדול עונש לשון-הרע להמדבר על היחיד, על אחת כמה וכמה רעה כפולה ומכופלת למדבר על הרבים'.

5. להרחבה ראה: תומר מוסקוביץ, 'ההגנה על הפרטיות בפרסומי בתי המשפט - האם ראוי לפרסם שמות בפסקי דין', משפטים יח (תשמ"ח - תשמ"ט) עמ' 431-446; הרב ד"ר ירון אונגר, 'פרסום פסיקה בענייני משפחה', הלשכה המשפטית של הכנסת - <https://katr.net/f480ec>.

נמחקים מזירת האינטרנט, הם זמינים לכל דורש, גם אם הנאשם חזר בתשובה שלמה ותיקן את דרכיו. מנגד ניצב המשפט העברי. בית הדין אינו פותח את שערי הדיונים לכל מאן דבעי. הברור המשפטי נעשה באופן פרטני ללא נוכחים, כדברי חז"ל (משנה סנהדרין פ"ג מ"ו): 'כיצד בודקים את העדים? היו מכניסין אותן ומאיימין עליהן ומוציאין את כל האדם לחוץ'. וכן כתב בשו"ת 'בנין אב' (ח"ג עמ' רצו) שיש איסור לשון הרע בשמיעת הנעשה בבית הדין:

ולפי דברינו יוצא להלכה למעשה שסתם ישיבה בבית המשפט זוהי קבלת לשון הרע... וקל וחומר לעיתונאים והולכי רכיל שיש לאסור ישיבתם במקום, לפי שכל ישיבתם לצורך קבלת לשון הרע.

הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ח) כתב: 'וחטא גמור הוא לומר לבעל תשובה זכור מעשיך הראשונים או להזכיר לפניו כדי לביישו'. וכן נקט ה'חפץ חיים' (לשון הרע כלל ד ס' א). נמצא שלפי המשפט העברי, אסור לפרסם את שמות הנידונים ופרטיהם בפסקי הדין כדי לא לביישם, אין תועלת בכך אלא מציצנות וחדירה לרשות הפרט. בנוסף לתמריץ שלילי לתקן את שהיה, שהרי פשעי העבר חקוקים לנצח באינטרנט.⁶ משום כך נקבעה שמירת החשאיות במערך בית הדין (תקנות סדר הדין התשפ"ב, לכתחילה - מערך בתי הדין לממונות, פט"ו סעי' 103):⁷

הצדדים ובית הדין ישמרו על חשאיות הדיונים והמסמכים שהוגשו כחלק מההליך... בית הדין יהיה רשאי לפרסם את פסק הדין, לאחר השמטת שמות בעלי הדין.

ג. 'כביש עוקף חוק'

חלק עיקרי בעבודת התקשורת המודרנית בעידן האינטרנט והרשתות החברתיות, הוא המרדף אחר הבלעדיות ולהיות הראשון שיצליח לפרסם. על כן מתחרים ביניהם אמצעי התקשורת, מי יוציא ראשון את הידיעה החדשותית לעיני ולאוזני הציבור. במצב זה, לעיתים נעשה בירור שאינו ממצה, וטרם הושגה ודאות על העוול שנעשה. אמצעי התקשורת 'פותרים' בעיה זו מצד החוק, באמצעות הוספת המילה 'לכאורה'. תוספת זו יכולה להגן מפני תביעה משפטית, אולם מאחר שהצרכן מתייחס לכך כדבר ודאי, פתרון זה אינו מועיל לנפגע. כמו כן, נוהגים אמצעי התקשורת להוסיף או להחסיר פרטים, לצבוע ולנפח את המקרה, עקב שיקולי רייטינג. בנוסף, כיום לקחה לעצמה התקשורת את תפקיד 'מעצבת דעת הקהל', וככזו לעיתים לא מדובר רק בפרסום גרידא של העוולה שנעשתה, אלא גם על תוספת פרשנות ונתינת ביאור על המצב. יתרה מזו, לעיתים

6. בניגוד לדרך התורה שלא לפרסם את החוטא כשאין צורך, כדברי אור החיים, ויקרא כד, י: 'ואין הקדוש ברוך הוא חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שנשאר הרושם לעולם ועד'. להרחבה ראה: הרב פרופ' נחום רקובר, 'תקנת השבים - מעמדו של עבריין שריצה את ענשו', ספריית המשפט העברי (תשס"ז) עמ' 107-85; ובסיכום המחקר, עמ' 491 כתב: 'אין לספק מידע על עברו הפלילי של האדם. אדרבה, יש לאפשר לו, ואף לסייע בידו, לפתוח דף חדש בחייו; ובעמ' 496 כתב: 'סוף דבר: זכותו של העבריין לחזור למוטב ולצפות פני עתיד טוב יותר, נקי מכתמי העבר, היא אחת מעיקרי זכויות האדם, ויש להגן עליה בדרכים היעילות ביותר'.

7. <https://katze.net/a5df91>

מובאים בתקשורת ציטוטים מעוותים ומגמתיים, שמטרתם להכפיש ולצבוע בשחור אנשים או ציבורים מסוימים.⁸ נמצא שהתקשורת טשטשה את הגבול בין עובדות לפרשנות. כך למעשה נוצר לאמצעי התקשורת מסלול עוקף לחוק איסור לשון הרע, ויד חופשית בפרסומיהם. עמד על כך הרב שלמה אבינר (טהור שפתיים עמ' 213):

אמנם כלי התקשורת מצאו את השיטה להגן על עצמם מתביעות לשון הרע הם מתנסחים בלשון מעורפלת 'נודע לי ממקור מוסמך...', 'בסביבתנו של פלוני אומרים כך...', 'מקורביו טוענים...' - יש להם רשימה של עשרות ביטויים מעורפלים שכאלה, ביטויים שמהווים ביטוח מתביעות אפשריות ומסייעים להם לטשטש בפני הקורא את העובדה שאין לידיעה בסיס מהימן של ממש.

מנגד, ההלכה מכלילה גם אמירות שלא נאמרו בצורה ישירה, או ללא כוונה להזיק באיסור לשון הרע כפי שכתב הרמב"ם (הל' דעות פ"ז ה"ד):

ויש דברים שהן אבק⁹ לשון הרע... וכן המספר בלשון הרע דרך שחוק ודרך קלות ראש כלומר שאינו מדבר בשנאה... וכן המספר לשון הרע דרך רמאות והוא שיספר לתומו כאילו אינו יודע שדבר זה שדבר לשון הרע הוא אלא כשממחין בו אומר איני יודע שדבר זה לשון הרע או שאלו מעשיו של פלוני.¹⁰

הרי ששינוי מטבע הלשון, או פרסום תמים ללא כוונת שנאה, מהווה לפי המשפט העברי איסור הלכתי. לא רק דיבור ישיר הוא בעייתי, גם דיבור ציני, רמיזות, ודיבור שממנו עולה שיש פגם בפלוני הוא בעייתי. טהרת הלשון הנדרשת היא גבוהה, לאור רצון התורה ליצור חברה נקיה כמה שיותר מבעיות הדיבור.

ד. הגנת 'אמת דיברתי' ו'תום לב'

זאת ועוד, שתי הגנות בחוק איסור לשון הרע, הופכות אותו לרוב 'אות מתה' במשפט הפלילי כיום. ראשונה היא הגנת 'אמת דיברתי', לפיה כל עוד הפרסום אינו שקרי, אין לחייב את המפרסם, למרות חסרון התועלת. פרצה שנייה היא הגנת 'תום לב', לפיה כל עוד פרסום לשון הרע לא נעשה בכוונה להזיק, אין להעניש על הפרסום.¹¹ לעומת זאת הלכות לשון הרע קובעות כי גם דברי גנאי ללא תועלת, הגם שהם אמת, אין לפרסמם. כדברי ח'פץ חיים בהלכה הראשונה בספרו: 'אסור לספר בגנות חבירו אפילו על אמת גמור וזה נקרא בפי חז"ל בכל מקום לשון הרע', היתר פרסום לשון הרע בהלכה מוגבל למקרי תועלת בלבד, כלומר היות הפרסום אמת אינו תנאי מספיק להפצתו, ללא גרימת תועלת לציבור. נמצא שלפי המשפט העברי יש לחייב על פרסום שלילי, הגם שהוא אמת,

8. ראה הרב אבינר, טהור שפתיים, עמ' 204; שו"ת חבל נחלתו, ח"ד סי' סב, עמ' 348.

9. מעצם השימוש במילה 'אבק' לא ניתן להסיק כי האיסור הוא מדרבנן בלבד. רש"י, סוכה מ ע"ב כתב: 'מידי דלא הוי עיקר האיסור תלוי בו קרוי אבק, וכן אבק רבית, וכן אבק לשון הרע - שאינו לשון הרע גמור, אלא צד לשון הרע, כמו אבק העולה מדבר הנכתש במכתשת'. כלומר, אבק נחשב 'טפל' לאיסור העיקרי, לאו דווקא מדרבנן. להרחבה ראה: ד"ר יחיאל וינרוט, 'איסור לשון הרע בהלכה', חיבור לשם קבלת תואר ד"ר בפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, (טבת תשע"ה), עמ' 205-217, זמין בכתובת <https://katzr.net/19af3c>.

10. וכן רבנו יונה, שערי תשובה, שער ג אות עד; רמב"ן, דברים כד, ט; חפץ חיים, לשון הרע כלל ג סעי' ג.

11. סעיף 14, 151 - <https://katzr.net/fb496b>.

נעטף במילים מסופקות, ונעשה שלא בכוונה להזיק, כל עוד אינו עומד בשבעת התנאים להיתר אמירת לשון הרע.¹²

ה. תרבות פרסום הרע

בימי קדם, 'ההצגה הטובה ביותר' הייתה טקס הוצאה להורג של הפושעים. המונים משולהבים התכנסו בכיכר העיר, שם צפו במחזה המרתק, ונהנו משפיכת הדם. כיום עם ההתקדמות המוסרית בעולם, הופסק נוהג זה. עם זאת, נמצאה חלופה אסתטית ונקייה.¹³ כיום ז'אנר תרבותי נפוץ הוא פרסום הפושעים והנוכלים בכיכר העיר המודרנית - אמצעי התקשורת. מהדורות חדשות, תוכניות תחקירים ותוכניות ריאליטי רבות עוסקות בהצגת מעשיו הנפשעים של נוכל זה או אחר. עשרות עונות ואלפי תוכניות עוסקות בשפיכת דמם של הפושעים לעיני הציבור.¹⁴ השעשוע התרבותי נשאר בדמות שמחה לאד בהענשת החוטא לקול תשואות ההמון. מבחינה חוקית אין כאן התנגשות עם חוק איסור לשון הרע, שהרי (לרוב) מדובר בפרסום עושי עוולה ולא אנשים תמימים, אך לא ניתן להתעלם מהמחיר שהציבור משלם על ההלעטה התמידית בכל סיפורי הפשע והנוכלות שנעשו בארץ ובעולם, אף שברוב הפעמים, התועלת שתהיה לצופה אפסית או לא קיימת כלל. חברה בה הותר לשון הרע, מאבדת את היכולת לראות את האחר בעין טובה, ואת האמונה בטוב האדם. ביחס הבין אישי עולה חשדנות וזהירות יתר, לא ניתן לסמוך האחד על השני, והאווירה הציבורית עלולה להיזבע בשחור, ואף לתת לגיטימציה לפשוע שהרי כולם כאלה. בנביא (ירמיהו ט, ג) נאמר: 'איש מרעהו השמרו ועל כל אח אל תבטחו כי כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך'. בתרבות הבנויה על אמירת לשון הרע, הנזק אינו מסתכם בהכפשה או פגיעה במאן דהוא, אלא בפגיעה בשיח הציבורי של החברה כולה.¹⁵

12. חפץ חיים, לשון הרע כלל י' סעי' ב. התנאים בתמצות הינם: דרישה מהמפרסם לוודא את העובדות, ולהציג בצורה אמיתית וניטרלית. פרסום במצבי ספק מותר רק יובהר שלא מדובר על מקרה ודאי, ולא להחסיר פרטים רלוונטיים, או להציג תמונה מעוותת; המפרסם נדרש לחפש אלטרנטיבות לפרסום, שיוכלו לגרום לתועלת ולכמה שפחות נזק; וכן לוודא שאינו פועל ממניעים זרים.

13. החברה המודרנית קבעה הבדל בין שימוש בכוח הזרוע, שנאסר והעובר על כך בר ענישה, לעומת שימוש באמצעים מילוליים, שלרוב מותרים, ואין יכולת להעניש עליהם. החברה כיום, כמעט ואינה רואה דיבור מילולי כאלימות. במילים אחרות, החברה עשתה 'אסתטיזציה לרוע', בצורת חופש הביטוי.

14. נזכיר בקצרה את תוכנית הריאליטי 'יצאת צדיק'. תוכנית זו קיימת על המרקע מעל 20 שנה, עשר עונות ומאות פרקים, שכיכבו בראש טבלת הרייטינג. בתוכנית בוחנים את אמינותם של בעלי מקצוע באמצעות מצלמה נסתרת, ומומחה באולפן. התוכנית באה למצוא צדיק, אך לרוב מוצאת בעלי מקצוע שלטענתה רימו, חושפת את שמם על בסיס משפט שדה יחיד, ושופכת את דמם ב'פריים טיים' של הטלוויזיה. הרב יובל שרלו (<https://ethics.tzohar.org.il/qa/>) כתב על תוכנית זו: 'את ההישגים של הביקורת על בעלי המלאכה אפשר היה לעשות בדרך שמצד אחד מציגה את הנושא במלוא חריפותו אך מצד שני אינה תולה את העברין ברשות הרבים ההשפלתית'. חשוב לציין שבית המשפט פסק (תא 45384/04) כי התוכנית אינה מדייקת בתכנים שהיא מציגה, ובמקום אחר (תא 15566/05/18) נקט שהתוכנית עושה עריכות מגמתיות. עם זאת ממשיכה התוכנית להופיע על המרקע.

15. כדברי הרב קוק, עין איה שבת, פ"ה פסקה סו: 'איסור קבלת לה"ר לבד מה שקלקולו נראה ברור, כשהוא יוצא למעשה להפריד בין אחים ומכ"ש לרדוף אדם על חינום, הוא פועל על התכונה הנפשית להטיל חשד ואיבה על האנושיות מתוך איזה מעשה או דיבור הנראה לדון לחובה, ובזה תגדל השקפת הרע בעולם בעיני האדם יותר ממה שהוא באין ערך, ויוכל לצאת משפט מעוקל על כל מהלך הדיעות והמעשים; להרחבה ראה: הרב מנחם נאבת, 'נצור לשונך מרע: זכות הציבור לדעת ותרבות לשון הרע'.

לפי המשפט העברי אין עניין סתם לפרסם את הפושעים, רק כי הם פשעו. הגמרא (סנהדרין פט ע"א) כתבה:

ארבעה צריכין הכרזה, המסית, ובן סורר ומורה, וזקן ממרא, ועדים זוממין. בכולהו כתיב בהו וכל העם וכל ישראל.

כלומר, ישנם ארבעה חטאים ספציפיים שדווקא בהם מפרסמים את החוטא ברבים, לפי שבהם כתבה התורה 'ישמעו ויראו'.¹⁶ וכך ביאר זאת הרש"ר הירש (דברים יט, כ):

מסתבר שהעונש של כל ארבעתם נקבע מתוך התחשבות בחומרת התוצאות של התפשטות החטאים האלה, וזה כנראה גם הטעם של פרסומם. אולם מגמת האזהרה נזכרת בכתוב רק בארבעת הפשעים האלה, ונמצינו למדים מכאן שעקרון ההרתעה איננו בדרך כלל היסוד של דיני העונשים של התורה.

נמצא שלפי המשפט העברי, אין מקום לתרבות פרסום החוטאים, כל עוד אין תועלת לציבור בפרסום, חיכוך הידיים בהנאה מהוקעתם בריש גלי, אינו יונק מתורת ישראל.

1. זכויות או חובות

בחברה המודרנית מקובל שהמדינה מספקת סל זכויות לאזרחיה. המדינה מתקשה לתת את מכלול הזכויות החברתיות ולאזן, מה שמוביל להתנגשות תדירה בין זכויות, אותן מנסה מערכת המשפט לפתור, כפי ראות עיניה.¹⁷ לעומת זאת, בתורה לא קיים 'שיח זכויות' אלא 'שיח חובות',¹⁸ אין לאדם זכות טבעית לכבוד או פרטיות, אך יש לו בהחלט חובה לשמור על כבודו ופרטיותו של חברו. לפיכך, אין האדם בא ודורש את זכותו ל'שם טוב', אלא הוא עצמו מחויב שלא לפגוע ב'שם הטוב' של חברו. מחד אין 'זכות הציבור לדעת' במה שאין לציבור תועלת בידיעתו, מאידך יש חובה (ולא רק זכות) ליידע את הציבור על סכנה העלולה להתרגש עליו. חציו השני של הפסוק (ויקרא יט, טז) האוסר

זמין בכתובת - <https://katzr.net/11d869>.

16. מסית: דברים יג, יב; זקן ממרא: דברים יז, יג; עדים זוממים: דברים יט, כ; ובן סורר ומורה: דברים כא, כא.

17. חשוב לציין שלהתנהלות המבכרת את 'זכות הציבור לדעת', תוך כדי רמיסת 'הזכות לצנעת הפרט' אין ביסוס חוקי, כדברי השופט נעם סולברג (פס"ד 8954/11 עמ' 50): 'לאימוץ תפיסה המעניקה לחופש הביטוי 'מעמד-על' ביחס לזכות לפרטיות, אין אחיזה בטקסט החוקתי עצמו, ולא בהנמקתו. כזכור, בעת חקיקתם של חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו וחוק יסוד: חופש העיסוק, הוגשה גם הצעת חוק יסוד: חופש הביטוי וההתאגדות, אך זו לא עברה בכנסת; כעין זה טען השופט יצחק עמית (פס"ד 751/10 עמ' 100).

18. על חילוק זה כבר עמדו בעבר, הרב ד"ר מיכאל ויגודה, 'בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי' - (<https://katzr.net/fdeac8>) עמ' 2 כתב: 'שיטות המשפט המודרניות, ובייחוד הדמוקרטיות והליברליות שבהן, רואות את האדם כבעל זכויות, ואילו המשפט העברי רואה אותו כבעל חובות'; הרב רון ש' קליינמן, 'טוב שם משמן טוב', גיליון 520, פרשת מצורע (תשפ"ב) כתב: 'ההבדל שבין שיטות המשפט נובע משוני עקרוני שביניהן. המשפט האזרחי-החילוני מתמקד בזכויות האדם, ומטרתו להגן עליהן ולאזן בין זכויות של היחידים בחברה. לעומתו, המשפט העברי, בהיותו משפט דתי, מציב במרכז לא את האדם אלא את בורא העולם, המצווה על האדם, ומבוסס לא על 'זכויות האדם' אלא על 'חובות האדם' כלפי בוראו שציווה בתורתו 'לא תלך רכיל בעמך' (ויקרא יט, טז); משה זילברג, כך דרכו של תלמוד (1961), עמ' 75-66; וכן בספר שיח הראויות.

על אמירת לשון הרע, הוא: 'לא תעמד על דם רעך אני ה'.' ממנו למדו חז"ל (סנהדרין עג ע"א) שיש חובה על האדם להציל את חברו: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. חשוב לציין שמצווה זו אינה אמורה רק במניעת מוות, אלא גם במניעת נזקים נוספים, כפי שפסקו הרמב"ם¹⁹ וה'שלחן ערוך'²⁰. כלומר לפי הלכות לשון הרע והמשפט העברי, יש לאדם חובה עצמית לשמור על כבודו, פרטיותו וצנעתו של חברו, לא חוק הנאכף בבית המשפט (הנתון לפרצות ולאקוונות) עוצר בעדו מלפגוע בחברו, אלא חובה דתית מול בורא עולם.

סיכום

לאורך המאמר ראינו כמה דוגמאות לפערים הקיימים בין חוק איסור לשון הרע ובין הלכות לשון הרע. מתוך הבדלים אלו ניתן לראות כמה מן העיוותים הקיימים בחוק הנוהג כיום: כך ריק משפטי ביחס ללשון הרע על ציבור הוביל לסאגה משפטית ארוכת שנים; כך חשיפת פרטים אישיים מדיוני בית המשפט לכל מאן דבעי; וכך פרסום דיבה בלשון מעורפלת; הצטדקות בפרסום אמיתי הגם שהוא חסר תועלת; תרבות של פרסום הרע והצגתו ברשות הציבור, וכמובן היווצרות 'שיח זכויות' שיוצר מורכבות במימושו ובאיזונו. כל אלה יכולים לבוא על פתרונם, לו היינו נעזרים בהלכות לשון הרע בעת חקיקת חוק איסור לשון הרע. הנביא (ירמיהו ב, יג) מוכיח את ישראל על שעזבו מקור מים חיים: כי שתיים רעות עשה עמי אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארת נשברים אשר לא יכלו המים.

למרות 'יושנו' של המשפט העברי, נראה שדברי אלוהים חיים המה, וגם במציאות המודרנית, עומדים המשפט העברי והלכות לשון הרע, להגנת הציבור, וקיום סדר חברתי יציב על כנו. זאת בניגוד לחוק הקיים כיום, שלמרות חקיקתו המודרנית, אינו מצליח לענות על הצורך הנדרש, ואף יוצר עיוותים מציאותיים, לבד מההבדל הערכי בהטלת חובה אישית על האדם לשמור על פרטיותו של חברו, ושמו הטוב.



19. רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א הי"ד.
20. שו"ע, חו"מ סי' תכו.

הרב זאב שמע

לימודי חול לשם מקצוע וכפייה עליהם

מבוא

מאמר זה עוסק בשאלות ההלכתיות העקרוניות של לימודי חול כהכנה ללימודי מקצוע, וביכולת בית הדין לכפות את האב על לימודים אלו לבנו.¹ בירור זה מצריך לעסוק בשתי שאלות:

(א) האם חובת האב ללמד את בנו אומנות נפסקה להלכה, ובהנחה שכן - מה נכלל בהגדרת "אומנות"?

(ב) אם נניח שהאב חייב ללמד את בנו אומנות, האם עקרונית ניתן לכפות את האב לקיומה של חובה זו?

א. 'ללמדו אומנות'

1. מהי אומנות?

הברייתא² מונה את חובות האב כלפי בנו, ובהן החיוב 'וללמדו אומנות'. בטרם נדון בשאלה העקרונית האם אדם חייב ללמד בנו אומנות,³ יש לדון בהגדרה מהי 'אומנות'. ההגדרה הבסיסית של אומנות בזמן חז"ל, התפרשה כאומנות מעשית,⁴ אך כיום מקובל לומר שכדי להשתלב במשק העבודה יש צורך במסד ידע נרחב, שנרכש באמצעות 'לימודי ליבה'. לאור זאת יש לשאול: האם חובת האב ללמד את בנו אומנות, יכולה להתקיים באמצעות לימודים אלו, או שמא חז"ל התכוונו דווקא ללימוד אומנות או מסחר כפשוטם?⁵ הרב יצחק זילברשטיין (ווי העמודים וחשוקיהם, חכ"ט עמ' 66) סבור שהוראת חז"ל נוגעת רק ללימודי אומנות מעשית:⁶

1. מאמר זה אינו דן בשאלה האם המדינה יכולה לכפות על לימודי חול ('לימודי ליבה') לשם כך יש צורך בדיון נוסף.
2. קידושין כט ע"א.
3. יש לדון בשאלה האם חובה זו נאמרה גם ביחס לבנות - עיין מאירי, קידושין כט ע"א; המקנה, קידושין ל ע"ב ד"ה אלא בתו; שו"ת מהר"ם שיק, או"ח סי' קסג; הרב אלימלך בר-שאול, 'חובת האב ללמד את בנו ובתו אומנות', שנה בשנה, תשכ"ה, עמ' 166; שו"ת ויברך דוד, סי' קטו עמ' שעה-שעו; חשוקי חמד, קידושין ל ע"א; הרב שלמה שפירא, 'חובת אב ללמד בנו או בתו אומנות', שורת הדין, טו עמ' ריד-רכט; אום אני כחומה, ח"ב סי' קפד; שו"ת ברכת יהודה ב, עמ' רלד, ועוד, ואכמ"ל בשאלה חשובה זו.
4. עיין משנה, קידושין פ"ד מ"ד.
5. עיין קידושין ל ע"ב.
6. וכן פסקו עשרות מרבני הונגריה בשנת תרכ"ו (שו"ת דברי חיים, תשובות נוספות סי' יב) בפסק הלכה נגד הקהילה הרפורמית: 'אסור ללמוד או למסור בנו לשום לימוד חוץ תורה או אומנות שהוא מלאכה

מכל מקום, המצווה היא ללמד את האומנות... והרי כל הלימודים של השנים האלו לא יביאו לו כל תועלת בלימוד האומנות שלאחר מכן. ואם רוצה ללמד את בנו אומנות שייקח אותו לזמן מה ללמדו נגרות או להיות אינסטלטור מומחה... אבל בשביל מה צריך ללמוד את כל הלימודי חול שלא יביאו לו כל תועלת.⁷ ברם, יש הסוברים שלימוד אומנות כולל אף לימודים תיאורטיים.⁸ ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים, ח"ב ס' מז) נשאל כך: 'אם מותר להתעסק בחכמות חיצוניות, ובאיזה אופן יתקיים ההיתר הזה?'. וכך השיב:

אם הלימוד אינו מביא לקריאה בספרי מינות ולהתחבר לנכרים, ולומד חכמה חיצונית לשם אומנות כדי להתפרנס ממנה, אין שום איסור בזה, ולימוד אומנות כדי להתפרנס היא מצוה, ומה"ט פוסקין בשבת על התינוק ללמדו אומנות, דהוי בכלל חפצי שמים, דחייב אדם ללמד את בנו אומנות, אלא שזהו לכלל העולם. מדבריו עולה שההיתר לעיסוק בחוכמות חיצוניות לשם מקצוע נלמד מחובת האב ללמד את בנו אומנות. מכאן, שגם לימודים כלליים שיסייעו לפרנסה כלולים בחובת האב 'ללמדו אומנות'. וכן מוכח מאחרונים נוספים.⁹ דברים דומים, הרואים ערך בלימודים כלליים בסיסיים, כתב ר' עקיבא איגר (מכתבי רע"א, ס' ו):

ויפה תורה עם דרך ארץ ללמוד אותם כשעה ושתיים ביום מלאכת הכתיבה והחשבון כאשר אנחנו מרגילים לבנינו בעזה"י.¹⁰

לאור דברים אלו נראה שיש להגדיר גם את לימודי החול הבסיסיים כלימודי אומנות.¹¹

2. מחלוקת התנאים ביחס לחיוב ללמד את בנו אומנות

הקושי המרכזי בשאלה האם האב חייב 'ללמדו אומנות', הוא השאלה מה היחס בין הברייתא (שם) המחייבת ללמד אומנות לבין דברי ר' נהוראי (משנה, קידושין פ"ד מ"ד):

-
- ולא חכמה, ולא כתב ולשון כשדים, וכבר יצא על זה הוראה ממרן הגאון ר' עקיבא איגר זיע"א שהוא בכלל 'הרג ואל יעבור... (סנהדרין עד ע"ב)'. אמנם נראה שמאחורי פסק זה היה החשש מהתקרבות לרפורמים ולא קביעה עקרונית לכך שהמשנה מחייבת דווקא לימודי אומנות ולא חוכמה.
7. ועיין לקמן סעיף 5 בדברי האגרות משה שנראה שסובר כדעת הרב זילברשטיין.
 8. עיין בספר שערי תלמוד תורה לרב פרופ' יהודה הלוי, ירושלים תשמ"ז, שער ז פ"ה עמ' שכד-שנ: 'דעת גדולי הדור שלפנינו, שם הביא את שאלת ר' שמעון שוואב שנשלחה לארבעה מגדולי אותו דור ובהם ר' יוסף רוזין (הרוג'צ'ובר), שדבריו מובאים לקמן פ"ב סעי' 3, ר' אלחנן וסרמן (קובץ שיעורים, שדבריו מובאים בפרק זה), ר' אברהם יצחק בלון - ראש ישיבת טלז, ר' ברוך בר לייבוויץ (תשובתו מופיעה בסוף ברכת שמואל, קידושין ס' כז).
 9. ר' יוסף חיים אזולאי, אמרי בינה, עמ' רנא, וכן כותב הרב עוזיאל, שער עוזיאל א, שער טו פ"א סעי' א-ג (מהדורת תשנ"א עמ' קצח-ר), וכן כותב הרב עזריאל הילדסהיימר שדבריו צוטטו בהרחבה ע"י נכדו ד"ר עזריאל הילדסהיימר במאמרו 'תזכיר הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל', המעין ג (א-ב), מנחם אב התשט"ז, עמ' 51-64, עמ' 57.
 10. התירוף לסתירה בדברי רעק"א (עיין הערה 6) הוא שרעק"א התנגד ללימוד שפות במקום שדבר זה נעשה ע"י השלטונות, מתוך כוונה שבעקבות לימוד השפה בחורי ישראל יתערו בחברת הגויים, אך כאשר הדבר נעשה לשם פרנסה בלבד הרי שרעק"א ראה בלימודי שפה אמצעי כשר לפרנסה (עיין קונטרס שומרים הפקד לעירך, הרב חיים רוטר, עמ' 44).
 11. והשאלה המרכזית לשיטה זו היא היקף הלימודים הנדרש, והאם הדרישות שמציב משרד החינוך תואמות את הצרכים הריאליים של שוק העבודה כיום, ועיין סעיף 6.

'מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד בני אלא תורה'. המאירי¹² מציע שלפי ת"ק האב יכול ללמד את בנו אומנות, באמצעות לימוד תורה ובכך לאפשר לבנו עיסוק במקצוע תורני, או דרך לימוד אומנות. לפי פרשנות זו, המחלוקת בין ר' נהוראי לת"ק מצטמצמת לשאלה איזו מלאכה ראוי שאדם ילמד את בנו. ה'ביאור הלכה'¹³ נוקט שיש כאן מחלוקת תנאים שלא הוכרעה.¹⁴

3. הדין בראשונים והכרעת השלחן ערוך

לכאורה אין הכרעה ברורה כיצד פסקו הרי"ף והרא"ש, שכן הם הביאו את דברי הברייטא ואת דברי ר' נהוראי. ה'טור' (קיצור פסקי הרא"ש, קידושין פ"ד אות כח) כותב: 'ומבחר האומנות שיוכל האדם ללמד את בנו הוא התורה'. מדבריו עולה שהבין כדעת ת"ק שרצוי שהאב ילמד את בנו 'מקצוע תורני'. הרמב"ם (פירוש המשנה, קידושין פ"א מ"ז) כותב: 'מצות הבן על האב... וללמדו תורה וללמדו אומנות... כל אלו חייב האב לעשותם לבן'. מדבריו נראה שמוטלת על האב חובה ללמדו תורה וגם אומנות.¹⁵ מנגד, במשנה תורה לא פסק שיש חובה על האב ללמד את בנו אומנות.¹⁶ אחת הראיות לכך שלדעתו יש בלימוד אומנות משום מצווה הוא היתר לפסוק עם אומן שילמד את הבן בשבת וכך כתב (הל' שבת פכ"ד הל"ה):

ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אומנות... שכל אלו וכיוצא בהן מצווה הן... חפץ אסורין חפצי שמים מותרין.¹⁷

הלכה זו נפסקה גם על ידי הרי"ף¹⁸ והרא"ש¹⁹ ואם כן מבואר שגם לשיטתם יש בלימוד אומנות משום מצווה, וכן פסק השלחן ערוך.²⁰ ה'משנה ברורה' (סי' שו ס"ק ל) הסביר שהעיסוק באומנות מוגדר כמצווה, וזו לשונו: 'דהוא נמי עוסק במצווה דאם אין לו אומנות עוסק בגזל'.²¹ נמצא שישנה הסכמה להלכה שחייב האב ללמד בנו אומנות.

12. מאירי, קידושין ל ע"ב.

13. ביאור הלכה, סי' שו סעי' ו ד"ה וללמדו ספר.

14. וכן הביא בספרו נדחי ישראל, פ"ז. ברם, עיין בדברי המשנ"ב, סי' שו ס"ק ל שהובאו בסוף סעיף 3 שלכאורה מדבריו שם משמע שהכריע כברייטא. ועיין הערה 21.

15. ועיין במאמרו של הרב שלמה שפירא, הנ"ל הערה 3, שמדבריו עולה שהבין את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה כפסיקת הלכה. ועיין עוד במאמרו של הרב נריה גוטל, 'דרך המלך במשנה', קובץ הרמב"ם, ירושלים תשס"ה, עמ' עט-קמו, ובפרט בפרקים ה-יג.

16. הקושי בשיטת הרמב"ם - שלא הזכיר את החובה ללמד את בנו אומנות - גדל, לאור דבריו שאסור להתפרנס מתלמוד תורה (הל' תלמוד תורה פ"ג ה"י); וראה להלן.

17. באחרונים מצאנו מספר גישות להסביר את שיטת הרמב"ם. יש אומרים שהכריע כתנא קמא, שו"ת בנין ציון, סי' קכה; הרב אלימלך בר שאול, מצוה ולב ב, עמ' 167; ועיין רמב"ם, הל' רוצח פ"ה ה"ה, הל' שבת פכ"ד ה"ה, וכן ראה דבריו בהל' תלמוד תורה פ"ג ה"י. יש אומרים שהרמב"ם תופס את החובה ללמדו אומנות כחלק מחובתו ללמדו תורה על מנת שזה יתקיים בידו, הרב יעקב שפירא, 'חובת האב ללמד את בנו אומנות', אתר 'דין - בית ההוראה המרכזי לדיינות'. ויש אומרים שהרמב"ם ראה חובה זאת רק כמצווה אך לא חובה גמורה, עינים למשפט, קידושין כט ע"א.

18. רי"ף, שבת סד ע"ב.

19. רא"ש, שבת פ"א סי' ל, פכ"ג סי' ד.

20. שו"ע, או"ח סי' שו סעי' ו.

21. ועיין בביאור הלכה שם ד"ה וללמדו ספר, ונראה שדעתו כדעת הרבה מהאחרונים לקמן שאם הבן יוכל ללמוד תורה ולהתפרנס בלימודה - הרי שזו הדרך המובחרת, ואם לא, מחויב ללמדו אומנות.

4. אחרונים המצדדים בלימוד אומנות

רבים מהאחרונים סוברים שהלכה כתנא קמא דברייטא שאב חייב ללמד את בנו אומנות,²² ויש אחרונים שסוברים שאם הבן מסוגל לשבת וללמוד תורה, הרי שהאב יכול לצאת ידי חובת 'ללמדו אומנות' בזה שמלמדו תורה.²³

5. אחרונים הפוסקים כר' נהוראי

יש מהאחרונים שנקטו שאין בלימוד אומנות לילדים קטנים משום מצווה: (א) ה'חתם סופר' פוסק שאין ללמד את ילדי ישראל אומנות. כך כתב בחידושו (בבא בתרא כא ע"א):²⁴

בתינוקות נכרים: פירש"י דלאו דוקא אלא ה"ה ישראלים ללמדם חכמת נכרים. ונ"ל, דווקא קאמר דאין לתינוקות ישראל ללמוד שום אומנות ושום חכמה כ"א תורת ה'. דקיי"ל כר' אילעי [לכאורה אמור להיות ר' נהוראי - ז"ש] סוף מסכת קידושין: ... איני מלמד את בני אלא תורה, ולכשיגדל ולא הצליח בתורה אז יטריח עמו ללמדו אומנות כדעביד רב לבריה בפסחים ק"ג ע"א.²⁵ לדעתו, דברי תנא קמא שיש על האב מצווה ללמד בנו אומנות נאמרו על ילד בוגר שלא הצליח בלימודיו התורניים,²⁶ אך ילדים קטנים אין ללמדם אלא תורה.²⁷ ייתכן שיש לסייג את פסיקתו הנ"ל, לפחות בנוגע ליושבי ארץ ישראל, וזאת לאור דבריו ביחס לאתרוג הכושי (חידושי החתם סופר, סוכה לו ע"א) כי בכל שנוגע ליישוב יהודי בא"י, יש חובה ללמדו אומנות:

רבי ישמעאל נמי לא אמר מקרא ואספת דגנך אלא בא"י ורוב ישראל שרויין שהעבודה בקרקע גופה מצוה משום יישוב א"י ולהוציא פירותיה הקדושים, ועל זה ציוותה התורה ואספת דגנך... ואפשר אפילו שארי אומניות שיש בהם ישוב העולם הכל בכלל מצוה. (ב) כך כתב 'אגרות משה' (יו"ד ח"ד סי' לו):

22. מג"א, סי' קנו ס"ק ב: 'חייב אדם ללמד בנו אומנות... ואם אינו עושה כן כאלו מלמדו ליסטים'. וכן פסק שו"ע הרב, או"ח סי' שו סעי' יג.
23. רבי משה ב"ר יהודה אבן מכיר חי, סדר היום, פירוש משנת 'בן חמש שנים'; קובץ שעורים, ח"ב סי' מז; חזו"א, יו"ד הל' מלמדים סי' קנב ס"ק א (ולביאור דבריו עיין מאור למלך, קידושין סי' סד עמ' קמו); שו"ת יחוה דעת, ח"ג סי' עה; שו"ת עשה לך רב, ח"ו סי' פז.
24. וכן כתב בשו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' עט.
25. ברש"י שלפנינו אינו, וכנראה שהכוונה לדברי הנימוקי יוסף, פסחים יא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה בני החצר מעכבין עליו.
26. ועיין לקמן הערה 30 עד איזה גיל חייבים ללמד רק תורה.
27. לצד דברים אלה של החת"ס, נכון להפנות למא שכתב בהסכמה שנתן לתרגום רש"י לגרמנית, שנערך על ידי רי"ל דוכס. שם כתב החת"ס: 'שהמחבר נתגדל על ברכי בני הישיבה... ושוב פנה דרך כרמים, כרמי חכמים בשארי החכמות ולשונות לאומיים... ומצאתי את שאהבה נפשי, כי אחז בזה וגם מזה לא הניח ידו'. ועוד הוזכרו דברי רעק"א (לעיל פרק א סעי' 1) - חותנו של החת"ס [בזיווג שני, ואם כל ילדיו]. בגישה זו צידדו הנוב"י ובנו ר' שמואל, המשך חכמה ור' איצ'לה מפוניבז', האחיעזר ור' שמחה זיסל זיו - תלמיד ר' ישראל סלנטר, ועוד רבים וטובים (עיין בספרי אור יקרות, עמ' 50-51); כמובן החולקים, ושוללים, גם הם רבים. אלא שלענ"ד נכון לבחון את הסוגיה בכללה בשני מישורים: עיקר הדין מזה, לעומת ענייני השעה והמקום והזמן מזה, ואכמ"ל. נריה גוטל.

ומחמירים בזה טובא, לומר שלא די לדאוג על זה לכשיצטרך לדאוג עבור זה - שהוא אחר שכבר ישא אישה - שהרבה פרנסות יש להקב"ה בעולם שברא, גם בלא ניסים אלא בדרך הטבע... ואין צורך לזה לשום הכנה כדאמר רבי נהוראי בסוף קידושין (פ"ב ע"א) מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. ואפילו להחולקים עליו ומחייבין ללמד לבניהם אומנות... אין מחייבין ללמד להם אומנות שלפי דעתם יוכל להתעשר מזה.

מדברים אלו של הרב פיינשטיין נראה שבאופן עקרוני הוא פוסק כר' נהוראי. אמנם גם לחולקים על דבריו וסוברים שהאב מחויב ללמד את בנו אומנות, החיוב הוא על לימוד אומנות מינימלית שאינה מצריכה השקעה רבה מבחינת לימוד תכנים. אמנם בהמשך אותה תשובה הרב פיינשטיין דן בשאלה, האם נפסקה הלכה כר' נהוראי שאין ללמד ילדים אומנות, וכן האם מותר להתפרנס מלימוד תורה. וכך הוא כותב בהקשר זה:

ואינו קשה כלל, דהא מדינא דגמ' (גדרים לז ע"א מה אני בחינם אף אתם נמי בחינם) אסור ליקח שכר, והיו מוכרחין ללמד גם אומנות. אבל בדורותינו שהתירו ליקח שכר, אדרבא מהא שמלמדו האב תורה הרי הוא ממילא גם כמלמדו אומנות, אם לימדו כל כך שראוי ללמד לאחרים... ויהיה לו גם פרנסה מזה.

מדברים אלו עולה שמעיקר הדין הרב פיינשטיין סבור שהלכה כתנא קמא, בגלל ריבוי התנאים שפוסקים כמותו. ומה שכתב כר' נהוראי מבוסס על השינוי מדינא דגמרא שמותר להתפרנס מלימוד תורה, ולכן האב פטור מללמד אומנות. לפי דברים אלו יוצא, שגם הוא מכיר בחשיבות הצורך לחנך ילדים לאומנות, וטענתו (כרבים מהאחרונים לעיל) היא שעדיף לעשות זאת במסגרת מקצוע תורני. אך מכלל דבריו נשמע שמעיקר הדין, הלכה היא שאדם חייב ללמד את בנו אומנות.

6. סיכום

מדברי הראשונים וה'שלחן ערוך' ורוב האחרונים נראה שיש מצווה על האב ללמד את בנו אומנות.²⁸ עם זאת, אב שרואה שבנו מוכשר ללמוד תורה ולהצליח, פטור מללמדו אומנות נוספת, בגלל שהילד יוכל בעתיד לעסוק בתורה ולהתפרנס ממנה.²⁹ אמנם גם לנמנעים מללמד את בניהם אומנות בגיל צעיר, יש על מה לסמוך.³⁰ נסיים פרק זה בדברי הרב קוק (אגרות הראיה, אגרת תרנד) שפוסק שמעיקר הדין מותר לפתוח מוסדות לימוד

28. ועיין בסקירתו של מיכאל ויגודה 'על היחס ללימודים כללים במקורות היהודים', אתר מכללת הרצוג-דעת: 'אולם דומה שרוב חכמי ישראל נטו לפסוק שאדם חייב ללמד את בנו אומנות'. וראה דברי הרב עוזיאל, תחוקה לישראל ע"פ התורה, ח"א עמ' 259: 'ולכן מחויבים אנו על פי התורה, וע"פ צו הלאומיות לתת חינוך דתי לבנינו ולבנותינו ממקורותיה הראשונים של תורת ישראל... ועם כל זה להשכילם במדע כללי ולהכשירם לחיי עבודה והתמסרות, לכל קנייני האומה'.

29. למסקנות דומות, ראה הרב יהודה זולדן, "חובת האב ללמד את בנו תורה ומקצוע", צדקות יהודה וישראל, עמ' 447. ועוד הוסיף שם שיקול: 'ג. מעטים הם אלו שעיסוקם הקבוע והבלעדי יהיה בלימוד התורה ובהוראתה, וגם אותם יש ללמד מינימום הכרחי בידיעות כלליות, כדי שיוכל להסתייע בידיעות אלה בלימוד התורה ובהוראתה'.

30. ועיין בתורת משה, האזינו דרשה לערב יום הכיפורים עמ' עג, ד"ה ואמנם ליישב, שמדבריו עולה שהחובה ללמד ילדים תורה היא עד גיל שלוש עשרה.

המלמדים אומנות ואף לימודי חול (למרות שהוא מסתייג מכך בגלל חרם שהיה בירושלים על הוראת לימודי חול):

ולא עוד אלא שחרדה גדולה תקפתני על התוצאות של סגנון הדברים שהם יכולים להתפשט גם על בתי הת"ת שבמושבות מיסוד נצח ישראל שהוסכם כבר להתיר בהם לימוד השפה הערבית, וקצת מדעים נחוצים, והנהגנו את הלימוד בלשון הקודש... ואין ספק שאילו ראו בעיניהם את מצבנו גדולי הראשונים... גם הם היו אומרים ככה, שאין כוח בידינו למחות בידי העושים לשם שמים... ואע"פ שדעתי העיונית להלכה היא שעם השמירה שאפשר להחזיקו מיוחד לקודש, חייבים אנו לייסד בפועל מכוונות חינוכיים לאלה שהם מוכנים כבר לצאת ללימודי חול... מ"מ לא הרהבתי עוז להורות כזה למעשה.³¹

מדבריו נראה שתוכנית הלימודים ב'נצח ישראל', אשר שילבה לימודי קודש עם לימודי שפה זרה ולימודי חול, נהגתה בצורה משותפת ע"י אנשי המושבות יחד עם הרב קוק כדי להגיע לאיזון נכון בין המקצועות השונים. נראה אפוא כי גם למצדדים בלימודי חול, נכון להכין את תוכנית הלימודים בתיאום עם גדולי תורה,³² וכך להגיע לאיזון המתאים.³³

ב. כפיית האב ללמד את בנו אומנות

מהפרק הקודם עלה כי לדעת רוב האחרונים מוטל על האב ללמד את בנו אומנות. לאור זאת יש לדון באב שאינו מעוניין ללמד את בנו אומנות, האם ניתן לכפותו. נראה שבעניין זה נכון לדון בדרכם של התלמודים - הבבלי והירושלמי - בסוגיה.

1. שיטת הבבלי

הגמרא בקידושין (ל ע"ב) דנה בשאלה מהו המקור ללימוד אומנות:

אמר חזקיה, דאמר קרא: ראה חיים עם אישה אשר אהבת, אם אישה ממש היא - כשם שחייב להשיאו אישה, כך חייב ללמדו אומנות, אם תורה היא - כשם שחייב ללמדו תורה, כך חייב ללמדו אומנות.

חזקיה משווה את האומנות לתלמוד תורה או לנשיאת אישה. הבבלי מניח ביסוד הלימוד שהאומנות שווה לחיובים אחרים שהאב חייב כלפי בנו,³⁴ וממילא התוצאה היא שלימוד האומנות היא חובה גמורה. וכן כותב הרב יקותיאל כהן ('בענין חיוב האב להשיא את בניו', אוהל שרה לאה עמ' תסט):

31. מאיגרת נט עולה שהרב תומך בלימודים שיכשירו את התלמידים להיות בעלי אומנות. כן עיין במאמרו של הרב נריה גוטל, 'במדעים כלליים ישתלמו התלמידים הראויים לזה, מחוץ לכותלי הישיבה' (איגרת מאת הרב קוק), אור יקרות עמ' 221-225, וכן עיין במאמרו של הרב מתניה אריאל, 'משנתו של הראי"ה קוק זצ"ל בדבר הגיל הראוי לעיסוק בלימודי חול ויישומה בישיבת תורת ירושלים', המעין, תמוז תשע"ד, עמ' 43-57. ועיין עוד במאמרו של עמי צברי, 'החינוך במשנת הרב קוק זצל - מתוך אגרות הראיה', אורות עציון כט, עמ' 321-342 ובפרט עמ' 335-337.

32. ועיין באגרות הראיה איגרת קע שכתב: 'כי צירוף [לימודי קודש וחול] זה צריך שמירה גדולה שלא יבוא הדבר לידי שלא יבוא הדבר לידי זיוף המטבע החינוכית שלנו בכלל'.

33. ההמלצה לשילוב רבנים בקביעת התכנים, ובגילים המתאימים לתכנים השונים, מקורה בדברי הרב יגאל קמינצקי - ראש מרכז תורה ומדינה.

34. וכשם שכופין את האב על לימוד תורה, עיין רמ"א, יו"ד סי' רמה סעי' ד, כן יכפו על לימוד אומנות.

נראה ראייה לכך עוד מנושא של ללמדו אומנות ששאלה הגמרא מנלן? והשיבה: אמר חזקיה דאמר קרא... והרי ללמדו תורה ודאי כופין על כך וכיון שעשתה הגמרא השוואה לזה ללמדו אומנות, יוצא מכך שגם נכפה ללמדו אומנות... הרי שכל החיובים האלו שווים בדרך כפייתם.³⁵ המסקנה שעולה אפוא מדברי הבבלי היא, שיש לכפות את האב ללמד את בנו אומנות, כשם שכופים אותו על שאר המצוות המנויות שם.³⁶

2. שיטת הירושלמי

השאלה אם יש לכפות היא דיון מפורש בירושלמי (קידושין פ"א ה"ז): ולמדתם אותם את בניכם ללמדו אומנות. תני רבי ישמעאל ובחרת בחיים - זו אומנות, להשיאו אשה - זו הודעתם לבניך ולבני בניך... מה למצוה או לעיכוב? נשמענה מן הדא, בר תרימה אתא לגבי רבי אימי אמר לי: פייס לאבא דיסביני. אתא פייסיה ולא קביל עלוי. הדא אמרה למצוה אין תימר לעיכוב הוה ליה לכופניה.³⁷

פרשני הירושלמי (שם) נחלקו בהבנת דבריו: האם הספק הוא על כל חיובי האב על הבן ('קרן העדה'), או שהכוונה היא רק לאותם חיובים שמקורם אינה מצווה מפורשת כאומנות ונישואי אישה ('פני משה'). הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' שכא) דן בדברי הירושלמי אגב דיון בשאלה על מי מוטלת מצוות פדיון הבן בבכור שהגדיל ואביו לא פדה אותו בשעה שהיה קטן, וכך כתב:

שאלת ראובן בכור יעקב ולא פדאו אביו והגדיל ועדיין יעקב קיים. ובא עכשו ראובן לפדות את עצמו ולא הניחו אביו ואמר שהוא יפדנו, שזו מצוה האב על הבן. והבן טוען שכיון שגדל פקע זכות האב מיניה ועליו לפדות את עצמו. וכן נראה לי ממה שאמרו בירושלמי... דגרסינן התם: מה למצווה או לעיכוב, כלומר מה שאמרו שמצות אלו לאב על הבן למצווה בלבד ולא לעיכוב או אפי' לעיכוב. נשמענה מן הדא... הוה ליה מכופניה. ונראה שעל כל מצות הבן על האב השנויות שם... אמרו כן, ולא על להשיאו אישה ולהשיטו בנהר בלבד. שאם כן היה להם לפרש ולהוציאו להשיאו אישה למצווה או לעכב.

הרשב"א נוקט אם כן שהספק בירושלמי הוא כדברי 'קרן העדה'. לכאורה עולה מדבריו, שכל חובות האב נאמרו רק למצווה ולא לעכב. אמנם מסתבר שדברי הירושלמי והרשב"א עוסקים בבן גדול (וכפי שנשאל הרשב"א מה הדין בבן שהגדיל) אך בבן קטן פשוט שיש לכפות את האב. וכן כתב בשו"ת 'חכם צבי' (סי' קה):

35. דברים דומים כתב פרופ' אליאב שוחטמן במאמרו 'על חובת האב ללמד בנו אומנות', דיני ישראל כ- כא, עמ' 403-404.

36. לפי שיטה זו אין הבחנה, ובכל גיל של הבן יכפו את האב.

37. פירוש: מה שאמר במשנה שמוטל על האב לעשות לבנו, האם זה רק למצווה ואם לא רוצה לא כופים אותו או לעיכוב? וכופין את האב. נפשוט זאת מהסיפור הבא: בר תרימא בא לרבי אימי ואמר לו: תפייס את אבא שישא לי אישה, בא לפניו לפייסו ולא קיבל את דבריו. מכאן אתה למד שזה רק מצוה, שאם היה לעיכוב היה על ר"א לכופו.

וכן מצאתי מפורש בתשובת הרשב"א... שכתב בהדיא שכופין את האב. ודווקא כשהגדיל הבן ויש לו נכסים לבן ואנו יכולים לכופו אזי אין כופין את האב... ואי לא הירושלמי בכה"ג נמי הוה סליק אדעתיה למיכפייה לאב, אבל בבן קטן פשיטא ופשיטא דכופין את האב.

וכן כתב בשו"ת 'דבר אברהם' (ח"ב סי' א):

ובע"כ צ"ל דבכל הני מילי שהוא למצווה ולא לעכב מיירי רק כשהגדיל הבן ואפשר לכופו אותו דאז ליכא על האב אלא מצוה, דאילו כשהבן קטן בודאי כופין את האב דמאי שנא מצוות אלו משאר מצוות עשה שבתורה.³⁸

מדברים אלו עולה שגם לפי הירושלמי בבן קטן כופים את האב על מצוות אלו.³⁹

3. בעקבות הפוסקים

פוסקים רבים הילכו בעקבות ההסכמה שעולה מהבבלי והירושלמי, וסוברים שיש מקום לכפות על האב ללמד את בנו אומנות:

בעל 'צפנת פענח' (הל' איסורי ביאה פכ"א הכ"ה) טוען שגם לדעת הרמב"ם כופין את האב ללמדו אומנות, וכך כתב:

וללמדו אומנות הביא בשבת פכ"ד ובהלכות רוצח פ"ה הל"ה דהוא מחוייב... ועיין בירושלמי דקידושין פ"א דהיה בעיא שם אם כופין את האב על זה ולעניין ללמדו אומנות מוכח דאם האב עצמו אינו יכול אומנות צריך לשכור אחר ללמדו.⁴⁰

וכן פוסק הרב עוזיאל,⁴¹ ומוסיף שכפייה זו היא אף ללמדו אומנות, וכך פוסקים הרב אלימלך בר שאול,⁴² והרב ישראל דוד הרפנס.⁴³ אמנם יש סוברים שלא ניתן לכפות את האב ללמד את בנו אומנות,⁴⁴ מכיוון שהרמב"ם וה'שלחן ערוך' השמיטו את חובת האב

38. ועיין במאמרו של הרב דוד ברוך לאו, 'חייב מזונות ילדים', המעין, גיליון 242, עמ' 36-37 שכתב: 'העולה מדברי הדבר אברהם שאפשר לכפות על האב בכל מצוות הבן אפילו על להשיאו אישה ולהשיטו בנהר... וללמדו אומנות למולו ולפדותו כאשר הוא קטן, או אפילו בגדול והוא לא יכול כופין על האב'. ועיין עוד במאמרו של הרב אוריאל אליהו, 'חייב מזונות האב רק לצרכים בסיסים ורק לפי יכולתו', המעין, גיליון 240, עמ' 45-56, וכן בתגובה של הרב אוריאל אליהו, המעין, גיליון 243, עמ' 88-87. אמנם נראה שיש מקום להשיג על דברי הרב אליהו שתלה את כל הדיון ברשב"א בדין 'מלוה הכתובה בתורה' (כתחילת דברי הרשב"א) והתעלם מההכרעה המפורשת בדברי הירושלמי שאין לכפות את האב על קיום מצוות בשביל בנו שכל הנ"ל אמור דווקא בבנים גדולים אך לא קטנים.

39. לפי מסקנה זו יוצא מדברי הרשב"א שהחובה ללמד אומנות מתחילה כשהילד קטן, וזאת בניגוד לדברי החתם סופר המוזכרים לעיל בהערה 30.

40. וביאור דבריו (מתוך צפנת פענח על הרמב"ם, מכון ירושלים, שם): 'ומבואר שיש חילוק בין חובת האב ללמד בנו ספר ואומנות לבין חובתו להשיאו, אף שמוזכרים חובות אלו יחדיו (קידושין כט, א)... ונפקא מינה שלדעת הרמב"ם לא כופים את האב להשיא את בנו, אף שכופים אותו למולו וללמדו אומנות וספר, וכשאנו מלמד את בנו שוכרים מלמד בשבילו'.

41. שערי עוזיאל א, עמ' קצח.

42. מצוה ולב ב, עמ' 174. וכן נראה שסבור הרב זילברשטיין, שיעורי תורה לרופאים ג, עמ' 282, שמזכיר עניין זה כאשר הוא דן בשאלה עד כמה הורים חייבים לגדל בבתם ילדים שמתקשים לתפקד. ברם, עיין לעיל פרק א סעי' 1, דעתו על האומנות שעליה יכפו את האב.

43. מקדש ישראל, עמ' תל-תלא. ועיין בספרו של הרב כתריאל פישל טכורש, הדרת אפרים, הדרן כב לסיום מסכת קידושין, עמ' קה-קט.

44. שתי דוגמאות לפסיקות מעין אלו: (א) חבל נחלתו, חט"ו סי' לא. הרב אפשטיין מביא מדבריו של בעל לב מבין, הל' ת"ת פ"א ה"א, שכתב: 'כמו כן באומנות צריך להשכיר לו מלמד לאומנות וזה ברור'.

ללמד את בנו אומנות, כחיוב עצמאי. אך יש מקום לתמוה, האם משום השמטה זו מתערערת חובה גמורה, כפי שמתבאר מפשט הסוגיות ומפוסקים שונים. ומכאן, שמעיקר הדין, שני התלמודים סבורים שיש מקום לכפיית בית דין אב שאינו מלמד את בנו הקטן אומנות. עם זאת, פסיקות בתי הדין כיום אינן מבוססות על דין כפייה.⁴⁵

מסקנות

א. לדעת רוב האחרונים, החובה ללמד 'אומנות' כוללת - ודאי בימינו - הכשרה בסיסית של לימודי חול ולא לימוד 'אומנות' כמשמעה הפשוט.

ב. נחלקו אחרונים בשאלה אם האב חייב ללמד את בנו אומנות. רובם סוברים שהאב אכן מחויב בכך, אך אם הילד מוכשר ללימודים תורניים, האב יכול להסתפק בלימוד תורה. מיעוטם סוברים שחובה זו נאמרה רק ביחס לילדים בוגרים שהוכח שאינם יכולים להתפרנס מלימוד תורה. כך או אחרת, נראה שנכון לקבוע את תוכנית הלימודים בשיתוף עם רבנים, כך שהצרכים יאוזנו באופן מדויק.

ג. משני התלמודים הבבלי והירושלמי נלמד שיש לכפות על האב ללמד את בנו אומנות, ובדרך זו הילכו חלק ניכר מהפוסקים. עם זאת יש הסוברים כי מאחר שהרמב"ם וה'שלחן ערוך' לא כתבו את החיוב בלשון מפורשת, אין לכפות על חובה זו.



לאחר מכן הוא מביא את קושיית בעל הלב מבין מדוע השמיטוהו הרמב"ם והטור, ועל כך כתב הרב אפשטיין: 'עולה מדברי הרב בעל לב מבין שהחיוב... הוא בגדלות הבן והחיוב הוא הוצאה לפי יכולתו ואין זו מצות עשה מדברי קבלה אלא מעין רמז ועצה מוסרית', עיי"ש. (ב) מאמרו של הרב שלמה שפירא, הנ"ל הערה 3, שבראשית דבריו כתב שיש לכפות את האב, ובמסקנת הדברים חזר בו מהנ"ל וכתב: 'על כל פנים... הלא הרמב"ם, הטור והשו"ע השמיטו סוגיית הגמרא שחובה על האב ללמד בנו אומנות, ועל כרחק שסברו שאין זה חיוב גמור, ומשכך ודאי אין אפשרות לחייב אב ללמד בנו אומנות, וק"ו שאין להוציא ממנו ממון לצורך זה'. וכן כתב הרב עידו רכניץ, 'חינוך ציבורי כצדק חברתי', שערי צדק יג, עמ' 318; גם פרופ' בן ציון שרשבסקי, דיני משפחה, מהדורה ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 390 כתב: 'בעוד שההוצאות ללימוד תורה בנו הקטן, היינו עד שיהא בן י"ג שנה, מוטלות על האב כחוב גמור כמו פרעון חוב... אין חיוב כנ"ל לגבי לימוד אומנות לילדים. אמנם חייב האב ללמד ילדיו אומנות בבחינת מצוה, אך ההוצאות... אין עליו לשאת בהן כחוב גמור אלא רק במידה וידו משגת'. עיי"ש בהערה 84.

45. עיין שו"ת מהר"ם מינץ, סי' קא; אור שמח, הל' ממרים פ"ד ה"ג; הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, עמ' קא. וכן עיין במאמרו של הרב דוד ברוך לאו לעיל הערה 39, עמ' 33, 43.

הרב עמוס ראבילו

ברכת שבע ברכות זמן רב אחרי החתונה

שאלה

זוג התחתן לפני כארבע שנים, בזמן שבו השתוללה מגפת הקורונה. הרב שסידר את החופה והקידושין אמר רק ברכת האירוסין, החתן נתן טבעת ונתן כתובה, אך לא אמר שבע ברכות מכיוון שלא היה מניין. עד היום לזוג אין ילדים, ולכן הם רוצים לעשות 'טקס' עם חופה עם כל המשפחה. האם יש צד להתיר לרב מסדר החופה לברך את שבע הברכות בלי ברכת האירוסין ובלי טבעת?

תשובה

לא יברכו שוב, אלא יזדרזו לעמוד ליד זוג אחר שמתחתנים ויכוונו לצאת ידי חובה. וה' יתברך יברך את הזוג ויזכו לזרע של קיימא במהרה ממש (ודאי הזוג כבר פנו לטיפולים אלא שלעת עתה לא הועילו ונתפלל שיועילו בקרוב ממש). להלן נרחיב את הדברים.

א. האם מניין מעכב בברכת חתנים?

בכתובות (ז ע"ב) נאמר:

אמר רב נחמן: אמר לי הונא בר נתן, תנא: מנין לברכת חתנים בעשרה? שנאמר: ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה. ורבי אבהו אמר: מהכא: במקלות ברכו אלהים ה' ממקור ישראל.

וכך נפסק להלכה ב'שלחן ערוך'.¹ נחלקו הראשונים האם בדיעבד אפשר לומר את ברכת החתנים ללא עשרה. דעת הרשב"א² שמניין מעכב בברכת חתנים, ואילו דעת 'תרומת הדשן'³ שיכול לומר ללא מניין אם לא מצויים בעירו עשרה. ה'בית יוסף'⁴ הכריע כרשב"א, וה'דרכי משה' כתומת הדשן. 'חלקת מחוקק'⁵ חילק בין מקרים שונים: אם מדובר על עיר שאין בה עשרה אסור לחתן ולכלה להתחתן שם ועליהם ללכת למקום שיש בו עשרה. אך אם אין עשרה במדינה כולה - הוי כדיעבד, ומותר להם להתחתן ללא ברכה וכאשר ימצאו מניין יברכו. מבואר בדבריו שאף בדיעבד לא יברכו ללא עשרה אלא יתחתנו ללא ברכה, וכתב ב'פתחי תשובה'⁶ בשם ה'נודע ביהודה', שאם כבר בירכו בלא עשרה יצאו ידי חובה ולא יברכו שנית, אך הכרעת כמה אחרונים שצריך לחזור ולברך בעשרה.⁷

1. שו"ע, אה"ע סי' סב סעי' ד.

2. שו"ת רשב"א, ח"א סי' אלף קסז.

3. תרומת הדשן, כתבים סי' קמ.

4. בית יוסף, אה"ע סי' סב.

5. ח"מ, אה"ע סי' סב ס"ק ג.

6. פת"ש, אה"ע סי' סב ס"ק ז.

7. ערוה"ש, אה"ע סי' סב סעי' יג; שו"ת שבט הלוי, ח"ד או"ח סי' ו'; שו"ת יביע אומר, ח"ב סי' ו.

ב. האם כלה אסורה לבעלה ללא ברכת חתנים?

בגמרא בכתובות (ז ע"ב) נאמר:

תנו רבנן: מברכין ברכת חתנים בבית חתנים, ר' יהודה אומר: אף בבית האירוסין מברכין אותה. אמר אביי: וביהודה שנו, מפני שמתייחד עמה. נחלקו הראשונים האם המושג 'ברכה' בגמרא משמעותו כפשוטו, שבע הברכות או שהכוונה היא כניסה לחופה. דעת רש"י,⁸ תוספות לדעת ה'בית שמואל',⁹ 'שלטי גיבורים' בשם ריא"ז,¹⁰ ה'עיטור',¹¹ ועוד ראשונים שהכוונה היא לברכה כפשוטה שהיא המתירה כלה לחתנה. לעומת זאת לדעת הרמב"ם¹² לפי הסבר ה'בית שמואל'¹³ הכוונה היא שכלה ללא חופה אסורה על בעלה, אך חסרון הברכה לא אוסרת את הכלה לחתן. כתב ה'שלחן ערוך' (אה"ע סי' נה סעי' ג):

אירס וכנס לחופה, ולא ברך ברכת חתנים, ה"ז נשואה גמורה, וחוזר ומברך אפילו אחר כמה ימים; וצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, ואח"כ יהיה מותר באשתו.

ה'חלקת מחוקק'¹⁴ כתב שהיא נשואה גמורה כי ברכות אינן מעכבות, וה'בית שמואל'¹⁵ כתב שלכמה פוסקים דינה כנדה כמו שראינו לעיל, ונראה שלדעתו לפוסקים אלו הם עדיין אסורים, וכוונת המילים: 'נשואה גמורה' היא שהקניין הוא גמור ושלם. וכדבריו כתב הרדב"ז,¹⁶ שהיא נשואה גמורה אך הבעל אסור באשתו כיוון שלא הייתה ברכה. לעיל הזכרנו את דברי ה'חלקת מחוקק' וה'בית שמואל' שבמקום שבו אין מניין יישא ללא ברכה. ובפשטות כוונתם היא שהאישה מותרת לבעלה. לפי הדברים הללו מבואר שהיתר זה נסמך בשעת הדחק על דעת הפוסקים שברכה היינו חופה, ובגלל ביטול פריה ורביה התירו לסמוך על פוסקים אלו. להלכה, ה'ביע אומר'¹⁷ החמיר ואסר להתחתן אם לא ניתן לברך (אך הוא עצמו ציין שצ"ע למעשה). הרמ"א וה'חלקת מחוקק' וה'בית שמואל' סמכו על הפוסקים המפרשים ברכה כחופה, ה'בן איש חי'¹⁸ ופוסקים ספרדיים נוספים סמכו על דברי ה'חלקת מחוקק', והתירו להתחתן ללא ברכה בשעת הדחק, ונראה שהאישה מותרת לבעלה.

8. רש"י, כתובות ז ע"ב ד"ה ואסר לנו את הארוסות, לדעת רש"י הברכה מתירה ייחוד ואכמ"ל.

9. תוס', כתובות ז ע"ב ד"ה ר' יהודה אומר, לפי הסברו של הבית שמואל, אה"ע סי' נה ס"ק א. אולם נראה שחולקים על רש"י, וכן כתב בדרכי משה, אה"ע סי' סא ס"ק ז שלדעת התוספות חופה מתירה ללא ברכה, אלא אם מברך- אפילו סתם ביאה נחשבת כביאה לשם נישואין, וראה שו"ת יביע אומר, ח"ב סי' ו. אפשר לבאר את התוספות באופן אחר שברכת חתנים מתירה את הארוסה לעניין ביאה אך נשואה בהגדרה איננה אסורה בביאה אפילו ללא חופה.

10. שלטי גיבורים, כתובות ב ע"ב מדפי הרי"ף.

11. עיטור, שער ברכת חתנים.

12. רמב"ם, הל' אישות פ"י ה"א.

13. ב"ש, אה"ע סי' נה ס"ק א.

14. ח"מ, אה"ע סי' נה ס"ק יב.

15. ב"ש, אה"ע סי' נה ס"ק ז.

16. רדב"ז, הובא בפת"ש ס"ק ג. ועי"ש שהביא תשובה נוספת של הרדב"ז שסתר את התשובה הנ"ל.

17. שו"ת יביע אומר, ח"ב סי' ו.

18. בן איש חי, פרשת שופטים שנה א הלכה יד.

ג. ברכת חתנים אחרי הנישואין לעומת ברכת אירוסין אחרי הקידושין

ה'שלחן ערוך'¹⁹ שהובא לעיל כתב שאם נשא ללא ברכה, יברך אחרי כן ואפילו אחרי כמה ימים. בטעם ההיתר כתב ה'בית שמואל'²⁰ שה'פרישה'²¹ כתב שבברכת חתנים לא נזכר כלום מעניין הנישואין לפיכך מותר לברך אחר כך, אבל ברכת האירוסין קשורה למצווה והיא ברכת המצוות ולכן אם לא בירך לפני האירוסין, לא יברך אחרי כן. ה'טיב קידושין'²² התקשה בסברת ה'בית שמואל' וה'פרישה', שכן גם בברכת האירוסין לא מוזכר דבר בנוגע לקידושין, אלא רק בנוגע לכך שהארוסות אסורות? נראה ליישב, שבאופן פשוט אמורה להיות ברכת מצוות לפני הקידושין כמו כל מצווה. ולכן מסתבר שהברכה הנאמרת קודם למצווה היא ברכת המצוות, רק אם אין קשר בין הברכה ובין המצווה אנו אומרים שלא מדובר על ברכת המצוות כפשוטה. כאשר בסופו של דבר אנו מזכירים את עניין המצווה - מורה הדבר על כך שמדובר על ברכת המצוות. בנישואין אי הזכרת הנישואין כלל מורה על כך שאין מדובר על ברכת המצוות אלא על ברכת השבח שנתקנה באופן כזה לכתחילה לברכה לפני החופה. ה'טיב קידושין' הציע הסבר אחר:

ולי נראה דודאי ברכת חתנים נתקנה על הזיווג עצמו, וכעין שאמרו (ברכות לה, א) אסור ליהנות בלא ברכה, אם כן כל שעדיין היא אצלו צריך לברך כענין מי שאכל ולא בירך דפשיטא שאם רוצה לאכול עוד על כל פנים שצריך לברך על מה שירצה לאכול עוד, וכמו שאמרו (שם נא, א) מי שאכל שום וריחו נודף כו', אבל ברכת אירוסין שכבר עברו האירוסין ואין הנאה מחודשת לכן סבירא ליה דצריך לברך עובר לעשייתו.

כלומר, לדעתו ברכת האירוסין נתקנה על המצווה וברכת החתנים נתקנה על עצם הזיווג, וחז"ל תיקנו שיברך על עצם הזיווג פעם אחת בחיי הנישואין שלו. אם עושה כן בשעת החופה - זה הדין לכתחילה אולם אם לא עושה כן בשעת החופה יכול לברך אף אחר כך כל אימת שהוא יכול. הרדב"ז (ח"ו ב' אלפים שכו) כתב הסבר נוסף:

דמה שכתב מברך אחר הנישואין אפי' אחר כמה ימים היינו שלא בא עליה דאע"ג שהרי היא נשואה אסור לבא עליה עד שיברך שבע ברכות ומנא אמינא לה דאמרינן האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו ומה התם אינה מותרת עד שיברכו לה שבע ברכות אף מצה אינה מותרת עד שיברך עליה שבע ברכות הילכך אף על פי שנגמרו נשואיה לענין שאר דברים הוי שפיר עובר לעשייה מה שאין כן בברכת אירוסין.

כלומר לדעת הרדב"ז אין היתר אישה לבעלה נגמר עד שיברכו את ברכת החתנים, ולכן כל עוד לא בא עליה הרי זה 'עובר לעשייתה'. אלא שכבר העיר ה'פתחי תשובה'²³ שהרדב"ז עצמו כתב שהרמב"ם (מקור דין זה) סובר שאין הכלה אסורה לבעלה ללא

19. שו"ע, אה"ע סי' נה סעי' ג.

20. ב"ש, אה"ע סי' נה ס"ק ח.

21. פרישה, אה"ע סי' סב אות א.

22. טיב קידושין, סי' נה ס"ק ט.

23. פת"ש, אה"ע סי' נה ס"ק ג.

ברכות וכוונת הגמרא היא שאסורה ללא חופה. לפי זה נדחה תירוצו של הרדב"ז, וכמו שכתב ה'פתחי תשובה', ועל כן אנו זקוקים לתירוצו ה'פרישה'.²⁴ לסיכום, מצאנו במפרשים שלושה הסברים להבדל בין ברכת אירוסין וברכת חתנים: א) ברכת אירוסין היא ברכת המצוות ואילו ברכת חתנים לא. ב) ברכת אירוסין נתקנה על המצווה לקדש והיא הסתיימה ואילו ברכת חתנים נתקנה על הזיווג והוא מתחדש. ג) הקידושין הסתיימו ולא ניתן לברך אחריהם ואילו הנישואין לא הסתיימו עד שעת הברכה, אם טרם בא על אשתו.

ד. עד מתי מותר לברך ברכת חתנים אחרי הנישואין?

הזמן לברכה תלוי לכאורה בטעם שמותר לברך ברכת חתנים אחר כמה ימים: לפי ה'פרישה' וה'טיב קידושין' נראה שאין גבול לדבר, ולדעת הרדב"ז תלוי האם כבר בא על אשתו. ואכן נחלקו בזה הפוסקים כפי שנראה להלן, והשאלה שעסקו בה היא האם ברכת חתנים נתקנה על הזיווג ועל הנישואין שהם נמשכים והולכים, או שמא היא נתקנה רק בשעת שמחה וחיבת חופה. ה'טיב קידושין' (סי' סב ס"ק ו) כתב שניתן לברך אחרי הנישואין ולא קבע לכך זמן:

מכל מקום נראה דאם לא ברכו ברכת חתנים כלל דלעולם יש לברך על כל פנים פעם אחת אף אחר ימי משתה, דעל כל פנים צריך לברך אותן ברכות שמברכין בשעת חופה על עיקר הזיווג.²⁵

אולם בריטב"א (כתובות ח ע"א) כתב שמותר לברך רק בתוך ימי המשתה: וכתב הרמב"ם ז"ל (פ"י ה"ו) נכנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי היא נשואה גמורה וחוזר ומברך אפילו לאחר כמה שנים [שלא כגרסה שלפנינו] ע"כ, ונראין הדברים שאינו חוזר ומברך אלא תוך ז' ימי המשתה א"כ [נ"א: ואח"כ] בשעה שרוצה לבא עליה.

וכוונתו שמברך כל עוד יש שמחה, דהיינו בשבעת ימי המשתה או בשעת הביאה הראשונה. וכן כתב להלכה ה"ם של שלמה.²⁶

ה. לשון הברכה לא מתאים לזמן ארוך אחרי החופה

יש הסוברים שאפילו אם הברכה לא נתקנה דווקא בשעת שמחה, מצד לשון הברכות לא ניתן לברך אותה לעולם. ה'מקנה' (קונטרס אחרון סי' נה סעי' ג) הסתפק עד מתי אפשר לברך, וזו לשונו:

ויש להסתפק אם דוקא הוא תוך ז' ימי המשתה דהוא זמן ברכה, או אפי' תוך י"ב חודש אבל אחר י"ב חודש דאין מברכין שהשמחה במעונו ואפי' מחמת נישואין כדלקמן סי' ס"ב לא שייך לומר משמח חתן וכלה. ואפשר דלאחר שלשים לא

24. ראה שיטה נוספת בהסבר ההבדל בב"ח, אה"ע סי' סב.

25. וראה באוצר הפוסקים, סי' סב ס"ק ב אות ג, שכך כתבו הישכיל עבדי, ח"ז סי' יא אות ו, ופוסקים נוספים.

26. יש"ש, כתובות פ"א סי' יד. אם כי חלק על הרמב"ם והשו"ע, ולכאורה הבין בדעתם שמותר לברך לעולם. וראה פוסקים נוספים הנוקטים בשיטה זו באוצר הפוסקים שם.

מיקרי תו כלה כדאי' בכתובות דף ד' ובפרק בתרא דיומא דף ע"ח ע"ב דכלה רוחצת פניה כל ל' יום והיינו דאמרו כלה בלא ברכה כל זמן שנקראת כלה. ועיין לקמן סימן ס"ב ס"י שכתב דאין לברך כשהולכין למקום אחר אלא כשיגיעו שם בתוך ז'. מיהו י"ל דהתם שאני כיון דכבר ברכו בשעת חופה וצ"ע.

הרי לפנינו שה'מקנה' העלה שלושה מועדים: תוך שבעה, עד ל' יום ועד י"ב חודש. אך לא העלה אפשרות של ברכה אחרי י"ב חודש ומלשוננו של ה'מקנה' נראה שנטה לומר שמותר לברך עד שלושים יום. לכאורה ה'מקנה' הבין את ההבדל בין האירוסין והנישואין כמו ה'פרישה'. אולם לפי ה'מקנה' המניעה לברך לא הייתה בגלל שהברכה תוקנה על חובת חופה ושעת שמחה אלא בגלל לשון הברכה שמברכים חתן וכלה, ופעמים כאשר הלשון לא מתאימה אין אנו יכולים לברך אפילו שמצד הדין היה ניתן לעשות כך, אבל כיוון שלשון הברכה היא 'חתן וכלה' ושם זה לא שייך זמן רב לאחר החתונה אין מקום לברך אפילו לדעת ה'פרישה'. ספק נוסף העלה בעל ספר 'עצי ארזים'²⁷: ברכת 'שהכל ברא לכבודו' נתקנה לפי רש"י²⁸ רק לאסיפת העם, ואם כן כיצד ניתן לברך אותה ללא אסיפת עם? אולם ה'ראש פינה'²⁹ כתב שכיוון שהאספה הנצרכת היא רק עשרה אנשים, אין מניעה לומר אף את הברכה הזאת. בקונטרס 'דרכי הוראה'³⁰ הקשה על הפוסקים הסוברים שאין לברך לאחר ימי השמחה: לדעת רוב הפוסקים כלה ללא ברכה אסורה על בעלה ורק במקום מניעת פריה ורביה התירו, ואם כן כיצד זה נקבע גבול ונאמר שאחר כמה שנים אי אפשר לברך? אולם לדברינו ולפי איך שהבנו את דברי ה'פרישה' אין כלל קושיה כי לא ייתכן לברך כאשר לשון 'חתן וכלה' לא שייכת יותר, ולדעת הפוסקים שהזכרנו קודם גם לשון 'שמחה' לא שייכת עוד, וכיוון שבמקום מניעת פריה ורביה התירו חופה ללא ברכה אין יותר איסור, והפה שאסר הוא הפה שהתיר.

1. עצה לצאת ידי כל השיטות

בשו"ת 'נודע ביהודה' (מהדו"ק סי' נו) דן במקרה בו בירכו ברכת חתנים ללא עשרה וכתב בסוף התשובה:

אין הפסד שכאשר יזדמן שם נישואין יעמדו גם הזוג הזה סמוך לחופה ויכוונו לצאת בברכה שיברכו לחתן וכלה האחרים.

ואם כן גם במקרה שלפנינו רצוי לעשות כן, שיעמדו הזוג ליד חתן וכלה אחרים, ויכוונו לצאת בברכתם, וכן כתב 'שלחן העזר'³¹ הן בביאור שיטת ה'מקנה' והן בעצה שכתבנו.



27. עצי ארזים, סי' נה ס"ק ז.

28. רש"י, כתובות ח ע"א ד"ה שמח.

29. ראש פינה, עקבי הבית סי' נה על ב"ש ס"ק ח.

30. קונטרס דרכי הוראה, ח"ט עמ' 24 הערה כ.

31. שלחן העזר, סימן ח סעי' ו בשמלה לצבי ס"ק ט, הובא באוצר הפוסקים שם.

הרב אריה כץ

האם יש עניין בבחירת מין היילוד במקרה של תרומת ביצית

הצגת השאלה

זוג קיבל היתר הלכתי להשתמש בתרומת ביצית לצורך היריון ולידה. הכוונה היא שביצית שנלקחה מאישה אחרת, תופרה בזרע הבעל, ולאחר כמה ימים תוחזר לרחם של האישה. האישה חוששת לשיטות בהלכה שהיא אינה נחשבת לאימו של הוולד מבחינה הלכתית, ולכן מבקשת לדאוג שקדם-העובר שיוכנס לרחמה יהיה ממין נקבה, מכיוון שאם יוולד לה בן, היא חוששת לכך שלאחר שיגיע לגיל של איסור ייחוד, יהיה אסור לה להתייחד עימו. האם יש מקום לחששותיה, וממילא עלינו להיענות לבקשתה?

א. רקע רפואי ומשפטי

1. תרומת ביצית¹

במקרים של אי פוריות האישה, שנגרמים מכשל שחלתי, דהיינו הידלדלות מאגר הביציות בשחלות, אפשר מבחינה רפואית וטכנולוגית להפרות ביצית של אישה אחרת עם תאי הזרע של הבעל, ולהשתיל את הביצית המופרית (המכונה קדם-עובר) ברחמה של האישה העקרה. לאחר קליטת קדם-העובר ברחם האישה הנתרמת, ממשיך תהליך ההיריון והלידה כרגיל, כמו אצל כל אישה. כשל שחלתי קורה לעיתים גם בגיל צעיר, אולם הקהל העיקרי המופנה כיום לתרומת ביצית הן נשים מבוגרות מגיל 45 שהפוריות אצלן דעכה. לעומת הזדקנות הביציות שמתרחשת עם הגיל, הרחם יכול להחזיק היריון גם בגיל מבוגר יותר. לכן נשים יכולות להרות מתרומת ביצית גם בגיל מבוגר לאחר הכנה הורמונלית מתאימה. מבחינה משפטית, יש אפשרות לבצע תרומת ביצית במדינת ישראל עד גיל 54. ניתן לעשות זאת באמצעות ביציות שנתרמו בארץ על פי חוק תרומת ביצית (תש"ע-2010) או (כפי שמתבצע במרבית המקרים, עקב מחסור בתורמות במדינת ישראל) באמצעות ביציות שנתרמו בחו"ל והופרו שם בזרע הבעל, ולאחר מכן הועברו לארץ.

2. בחירת מין העובר²

קיימות כמה טכניקות שעשויות לסייע בקביעת מין העובר, אולם הטכניקה היחידה שמאפשרת בצורה ודאית שלא ללדת עובר מהמין השני, היא הטכניקה של ברירת

1. להרחבה, ראה ספר פוע"ה, כרך שני - פוריות פנ"ב - תרומת ביצית, עמ' 380-382.

2. להרחבה, ראה ספר פוע"ה הנ"ל, פנ"א - בחירת מין העובר, עמ' 372-374.

עוברים באמצעות ביצוע הפריה חוץ גופית, ולאחר מכן ביצוע בדיקה גנטית של קדם-העוברים (PGT) והחזרתם של קדם-העוברים מהמין הרצוי בלבד לרחם. שיטה זו מיועדת בעיקר במקרים של נשאות למחלות תורשתיות קשות, וזאת כדי למנוע הולדה של תינוק חולה במחלה, אולם אפשר ליישם אותה כאמור גם במקרים של רצון לבחירת מין היילוד. מבחינה משפטית, כדי לבצע פעולה כזאת לצורך בחירת מין היילוד במדינת ישראל, צריך לקבל אישור של ועדה מיוחדת. תנאי הסף הרגילים של הוועדה הם מציאות של לפחות ארבעה ילדים מאותו מין, אולם במקרים חריגים, אם הוועדה משתכנעת שיש צורך בכך, היא יכולה לאשר את בחירת מין היילוד גם ללא תנאי סף זה.

ב. שאלת האימהות בתרומת ביצית

השאלות של ההיתר לתרומת ביצית ושל ייחוס הוולד, שנויות במחלוקת הלכתית. כאמור בשאלה, הזוג קיבל היתר לתרומת ביצית, על פי הפוסקים שהתירו זאת.³ אולם מעבר לשאלת ההיתר, קיימת שאלה הלכתית מי נחשבת אם התינוק. לשאלה זו השלכות הלכתיות רבות, כגון יוחסין, עריות, ירושה, כיבוד הורים ועוד. אף שיש מפוסקי ההלכה שהביעו דעה נחרצת בשאלה מיהי האם, לכאן ולכאן,⁴ למעשה, פוסקים רבים לא הכריעו בדבר, ופסקו שיש להתייחס לכל אחת מהנשים כאל ספק אימא. כך גם פסק לאחרונה בית הדין הגדול, בפסק דין ארוך ומפורט.⁵ אם כן, יש להתייחס לשאלה ככזאת שלא הוכרעה ונתונה בספק.

ג. איסור ייחוד בילדים מאומצים

אם נתייחס ליולדת כאימו של היילוד, ממילא אין שום חשש של איסור ייחוד. אולם לדעות שבעלת הביצית היא האימא, או אפילו לפי ההכרעה המקובלת שיש כאן ספק, היחס שבין היולדת לבין הוולד הוא יחס דומה ליחס לילד מאומץ. לכן עלינו לברר, האם יש פתח בהלכה לייחוד עם ילדים מאומצים. שו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ו סי' מ פכ"א) עורר את השאלה הבאה:

נשאלתי מתלמיד חכם גדול אחד, אם יש היתר לאשה המגדלת ומאמצת לה בן, לדור עימו גם בגדלותו, מעת שימלאו לו תשע שנים ויום אחד? אותו הדבר להפך, אם מותר לאיש המגדל לו בת לדור ולהתייחד עמה גם מעת מלאות לה ג' שנים ויום אחד? והבעיה היא רצינית לאור המצב כיום, שרבים המה המאמצים להם בגלל סיבות שונות בן או בת מיום שנולדו או קרוב לזה, דקשה מאד להיזהר מזה גם בזוג נשואים שהבעל לא יעדר תמיד מהבית או מהעיר, וכן האישה, ועל פי רוב הרי המאומצים לא יודעים שהיא לא אימו והוא לא אביו, ונזהרים מלגלות להם

3. לדיון הלכתי בשאלת היתר הפעולה, ראה ספר פוע"ה הנ"ל, פנ"א - תרומת ביצית, עמ' 391-393.

4. לפירוט השיטות השונות, ראה ספר פוע"ה הנ"ל, שם, עמ' 383-389. ראה גם בספרי, שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' טו-יט, מב, ראיות רבות לכאן ולכאן ודחייתן.

5. תיק 1174963/1 מיום כ"ה באדר ב' תשפ"ב, הדיינים: הרב אליעזר איגרא, הרב שלמה שפירא, הרב ציון לוז, פורסם באסיא, קכה-קכו מרחשוון תשפ"ג, עמ' 26-86.

זאת עד שיגדלו, ואם כן הרי בוודאי שאי אפשר להיזהר מייחוד איתם, דתיכף ירגישו מזה. וכמו כן, מה יעשה האיש במקרה שמתאלמן מאשתו, וכן האישה במקרה שנתאלמנה מבעלה, האם יש לגזור עליהם להיפרד מהבן או הבת שאימצו להם והתקשרו אתם בקשרים נפשיים אמיצים?

לכאורה, מדברי רש"י בקידושין (פא ע"ב), עולה שההיתר להתייחד עם בת משפחה מדרגה ראשונה קיים מכיוון שיצר הרע אינו שולט בקרבה משפחתית כזאת וכך כתב: ודר עם אמו או עם בתו - דלא תקיף יצריה עלייהו דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה דלא מגרי בקרובתא מכי כחלינהו ונקרינהו לעיניה כו'.

לפי זה יוצא, שכאשר מדובר בילד מאומץ, שבו אין קרבה משפחתית, יצר הרע כן שולט ואי אפשר להתיר. ואף על פי שלפעמים הילד אינו יודע שהוא מאומץ (לפחות עד שיגדל), אין זה משנה, כי ההורה המאמץ יודע זאת, ויודע שאין כאן קרבת משפחה ביולוגית.

ואכן, הרבי מלובאוויטש, במכתב שלו שהודפס ב'אוצר הפוסקים' (כרך ט עמ' קל) כתב: עוד בעיה והיא קרובה ועיקרית, ולא עוד אלא שמזמן לזמן מתגדלת התקלה, והיא בשאלת אימוץ ילדים. מספר המשתדלים לאמץ ילדים הולך ורב, וכפי שראיתי בכמה וכמה מקרים של זוגות המקפידים אפילו בדקדוק קל של דברי סופרים, לא שמים לב כלל שכל ענייני איסור ייחוד, חיבוק ונישוק וכו', קיימים בתוקפם בנוגע לילדים המאומצים.

גם שו"ת 'שבט הלוי' (ח"ה סי' רה אות ח) כתב בצורה פשוטה שיש באימוץ איסור ייחוד: והנה בזמן הזה שכיח מאד בזוג שלא זכו לבנים שהם מאמצים להם ילד או ילדה לגדלם במקום בנים, פשיטא ופשיטא דנוהג איסור ייחוד על פי האופנים המוזכרים בסימן זה.⁶

אף על פי כן, ה'ציץ אליעזר' השתדל למצוא כמה צדדי היתר לדבר: (א) ה'לבוש' (אה"ע סי' כב סעי' א) כתב:

... לפי שהבן מתייחד עם אימו, כלומר שהבן מצוי עם אימו תמיד, דאיתא לאשמועינן שהבן מותר להתייחד עם אימו מפני שאין דרכה לבא עמו לידי הרגל עבירה, והוא הדין האב עם בתו, אבל אסור אדם להתייחד עם אחת מכל שאר העריות שבתורה.

ה'ציץ אליעזר' דקדק את סיבת ההיתר:

ונראה לכאורה ברור כוונת הסברו בזה, דבהיות שמגדלת אותו ביחסי אם ובן, והוא הדין האב את בתו, אם כן זהו גופא החייץ והמחיצה המבדלת ביניהם, וזהו המשריש בלבותם ההרחקה שלא יבואו לידי הרגל עבירה, והאין דרכה לבא עמו לידי הרגל עבירה נובע מכוח זה שיחסי הטיפוח הוגדרו ביחסים של אם ובן, והוא הדין אותו הדבר באב עם בתו.

ממילא אם העיקר שמונע הרגל עבירה הוא עצם העובדה שההורה מגדל את ילדו, אין כאן הבדל בין ילד ביולוגי לבין ילד מאומץ, אם אכן הוא אומץ בגיל צעיר, וההורה גידל אותו מקטנות. ועוד יש לדקדק שהמילים 'הבן מתייחד עם אימו, כלומר שהבן מצוי עם

6. ראה עוד בהמשך במה שדן עם הציץ אליעזר.

אימו תמיד' אינן רק תיאור מציאות אלא גם טעם - מותר לו להתייחד איתה, כי הוא מצוי איתה תמיד, ובאופן כזה אין חשש להרגל עבירה. אמנם שו"ת 'שבט הלוי' (ח"ו סי' קצו) דחה את הדקדוק מדברי ה'לבוש':

ובאמת קשה להתיר על סמך זה, דגם לטעם הראשון של ה'לבוש' יש הבדל רב בין עצמו ובשרו של בן ובת ממש שהרגש של הרחקה מקריבה דערווה לאב ואם הוא בטבע יותר אצלם מילד וילדה זרים.

נראה שנחלקו בשאלה מה יוצר את העובדה שאין יצר הרע: האם המציאות של הקרבה, או ההנהגה, דהיינו האם מדובר בעניין 'סגולי' או 'מציאותי'. 'זיכרון עקידת יצחק' טען שאדרבה, כשרגילים זה בזו יש יותר חשש כמו מי שעסקו עם העריות, ששם לא מועילים חלק מההיתרים, לפי שליבו גם בהם. וכעין זה כתב גם שו"ת 'מנחת יצחק'⁸ והוסיף שבכל מקרה אין ללמוד היתר או איסור מטעמי האיסור (ולכאורה צריך עיון, שכאן עצם האיסור נועד כדי לא להגיע לעבירה, ואפילו אם הוא איסור תורה, וממילא אם אין חשש כזה כלל נראה שאין איסור, וכפי שכשבעלה בעיר אין כאן איסור על אף שבפועל יש ייחוד).

(ב) ה'יראים' (סי' כו, דפוס ישן - קצב) כתב:

אף על פי שהחמירו בנדה יותר משאר עריות לעניין אכילה ושתייה, לעניין ייחוד הקלו בה, שאסור משאר עריות מותר בנדה... וטעמא שאי אפשר לו שלא להתייחד עם אשתו נידה, ואין גוזרין גזירה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה.

לפי זה, גם באיסור ייחוד עם ילדים מאומצים אי אפשר לעמוד, ויש מקום לומר שלא גזרו בו. אמנם ה'יראים' מסביר שייחוד עם אשתו נידה בכל מקרה אינו מדאורייתא, כי תהיה מותרת לו לאחר זמן, מה שאין כן במקרה של אם מאמצת שהיא אשת איש, ולכן זה יכול לכאורה לפתור רק מקרה שבו פנויה אימצה בן או זוג אימצו בת, ואז מדובר באיסור ייחוד עם פנויה שאינו מדאורייתא, אבל יש לצרף לכך את שיטת הרמב"ם⁹, שכתב שאיסור ייחוד הוא מפי הקבלה, דהיינו אינו מדאורייתא.¹⁰ נוסף על כך, הרא"ש (הלכות נידה בקיצור סי' ב) כתב:

כי התורה אסרה ייחוד של כל העריות, וגם נידה היא בכרת כשאר עריות. אלא שהדבר קשה לזהר מייחוד אשתו נידה.

דהיינו אפילו אם ייחוד הוא איסור תורה, לא אסרה תורה דבר שאי אפשר להיזהר בו. דברים דומים לזה כתב שו"ת הריב"ש (סי' תכה): 'שלא חייבוהו להוציא את אשתו מביתו ולא להעמיד שומר'. ואם כן, יש לומר כן גם לגבי ילדים מאומצים, שבשעה שלקחום היה

7. זיכרון עקידת יצחק, על הלכות ייחוד מאת הרב ברזל, עמ' לה-לו.

8. שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' מ. וראה שם טעם נוסף לאיסור, שכשמתנהגים עימם כך זה מכיוון שלא רוצים לספר להם שהם מאומצים, ולהלכה חייבים לגלות להם זאת, שיש בכך כמה וכמה נפקא מינות הלכתיות, מהן חמורות ביותר. אולם כבר כתבו הציץ אליעזר והאגרות משה, שאין טעם זה מספיק בכדי לאסור, שכן הם מתכוונים לגלות לילדים על עובדת היותם מאומצים כשיגדלו, ורק בקטנותם הם אינם רוצים לעשות זאת.

9. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פכ"ב ה"ב.

10. ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' מ פ"א שהאריך לדון בשאלה אם עיקרו של איסור ייחוד הוא מן התורה או לא.

כאן היתר גמור (כי לפני גיל מסוים אין איסור ייחוד), וכשנהיה האיסור - לא חייבם להוציאם מביתו או להעמיד שומר. אמנם 'שבט הלוי' דחה גם טעמים אלו להתיר: חדא דהעיקר דבהגיעה לגדר נידה, ייחוד פנויה מן התורה, ועוד דמה גזירה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד שייך בזה, וכי רוב הצבור יש להם שייכות עם ילדים מאומצים? וגם הרבה רווח והצלה מאיסור ייחוד, ועד שיאמץ באיסור ייחוד, יאמץ בהיתר ייחוד.

מעבר לשאלה המציאותית אם אפשר להיזהר מאיסור ייחוד במקרים כאלו, וכן השאלה אם בסופו של דבר איסור ייחוד באופנים כאלו הוא מן התורה או לא, יש ביניהם מחלוקת עקרונית מעניינת בפירוש הכלל 'אין גוזרים גזירה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכול לעמוד בה', האם הכוונה שיש צורך שרוב מי שנמצא בסיטואציה כזו יוכל לעמוד בה ('ציץ אליעזר'), או הכוונה שכשבפועל רוב הציבור ייכשל בגזירה, אין טעם לגזור אותה ('שבט הלוי'). גם ה'ציץ אליעזר' עצמו סיים, שהיתר זה אינו מרווח, אבל לימד עליו זכות: כתבתי בצידוד צדדי היתר הנ"ל, הגם שנדמה שנכנסים לכאורה בפרצות דחוקות, בכדי ללמד זכות על ישראל, ובראותנו שגם גדולים וטובים לא נזהרים בזה, ובכדי לא לסגור הדרך לפני ילדים אומללים שלא יהא להם דורש ומבקש מבתי שחינכו אותם שם על ברכי התורה והמסורה. וזאת מיהת לדעת, שזה אסור בוודאי לקחת לכתחילה לאמץ ילדים שהם כבר בגיל של איסור ייחוד, דהיינו בת מגיל ג' שנים ויום אחד ובן מגיל תשע שנים ויום אחד, אם יודעים מראש שלא יוכלו להיזהר מלהתייחד עמם.

(ג) שו"ת 'אגרות משה' (אה"ע ח"ד סי' סד) הביא ראייה שיש מקום להתיר ייחוד גם עם ילד מאומץ, מדברי הגמרא בסוטה (מג ע"ב):

אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר בן יעקב: חורגתא (רש"י: בת אשתו) הגדילה בין האחין - אסורה לינשא לאחין, דמתחזיא כי אחתייהו. ואם הוא אינו מתייחד עימה כדרך אב עם בתו, הרי יש כאן היכר ואין סיבה שתהיה אסורה להינשא. אמנם הגמרא דחתה את האיסור בטענה שיש לה קול, אולם לדעת ה'אגרות משה', הקול הוא מתחילת הנישואין שהיה ידוע שאינה בתו (ונחלקו אם יש לחוש לאלו שהגיעו לעיר או נולדו לאחר מכן, או שהם שומעים את הקול), ולא מכך שהוא מתנהג עימה אחרת בזמן הנישואין. אלא שבטעם ההיתר, נתן ה'אגרות משה' סיבה אחרת, שיש לה נפקא מינה להלכה:

וצריך לומר דירא מאשתו שתהא חושדתו שבחזרתה תחקור ותדרוש לבתה ולהיתומה ויגלו לה, שלכן מאלו שנמצאין בבית תדיר עמו ועם אשתו, אין לאסור, אף אם נזדמן איזה זמן קצר שלא הייתה אשתו, ונשאר הוא לבדו עם בתה ועם היתומה שמגדלין, וכן להיפוך, אם היא נשארה זמן קצר עם בנו ועם יתום שמגדלין.

דהיינו יש לנו הרחבה של דין 'אשתו עמו', שבו לא קיים איסור ייחוד. לסיכום פרק זה: נחלקו הפוסקים אם קיים איסור ייחוד בילדים מאומצים שאומצו בקטנותם. אף שלכאורה אין כאן את הקולא של אם עם בנה ואב עם בתו, שכן הם אינם ילדים ביולוגיים, יש שרצו להקל מהטעמים הבאים:

(א) מכיוון שאומצו בקטנותם ומתנהגים איתם כהורה עם ילדיו, אין מקום לחשש עבירה.
 (ב) אי אפשר לעמוד בזה, ולא ייתכן לאסור דבר שאי אפשר לעמוד בו.
 (ג) כשההורים המאמצים נשואים, יש מקום להרחיב את דין 'אשתו עמו', כיוון שהיחוד הוא בקביעות, ומן הסתם בן הזוג יגלה זאת, ולכן מפחדים מזה.
 יש שטענו שאין מקום לחילוקים אלו:
 (א) חשש עבירה תלוי בקרבה ביולוגית ולא בהתנהגות. ואין לנו לבדות חילוקים מדעתנו מתי החשש לא קיים ואין איסור.
 (ב) אפשר לעמוד בזה, וגם אם לא - אין זו סיבה להתיר, שכן מדובר באיסור תורה (ובו לא מקילים מטעם זה), ואפילו אם מדובר באיסור דרבנן, האופן של ייחוד שבו אי אפשר לעמוד שייך רק לאוכלוסייה מצומצמת.
 (ג) לטעם זה כלל לא התייחסו, ונראה שאין צורך לדחותו, שכן הוא עצמו הוא חידוש גדול שבא לתת טעם למנהג להקל.

ד. השוואה בין תרומת ביצית לבין ילדים מאומצים

לכאורה, גם אם בילדים מאומצים חוששים לאיסור ייחוד, כאן יש יותר מקום להקל מדין ספק ספקא - ספק מי נחשבת האימא, וגם אם בעלת הביצית היא האימא, הדבר לא גרוע מאימוץ, שכפי שראינו לעיל, יש שהתירו בו ייחוד. אולם מדברי הרז"נ גולדברג כפי שפורסמו ב'אסיא' (קכג-קכד, עמ' 18) נראה שכוונתו שיש צד נוסף להתיר:
 לעניין איסור ייחוד לאחר תרומת ביצית, אם מדובר בזכר, אף שהיולדת איננה האם, לשיטה זו אין איסור ייחוד, כי למרות הכל האישה שאצלה גדל הילד היא זו שילדה אותו, והילד גדל באותה משפחה כבן המשפחה לכל דבר.
 אפשר להבין שכוונתו לפסוק כשיטות שמתירות ייחוד באימוץ בגיל צעיר. אולם יש מקום להבין, שגם אם באימוץ ניתן לחלוק, במקרה של תרומת ביצית, שבו הוולד יצא מתוך האישה, אין כאן מקום לחשש כלל.¹¹ הכיוון הזה מתבסס על דברי אימו של אמון, וכפי שמופיע בגמרא בסנהדרין (קג ע"ב):
 אמון בא על אימו... אמרה לו אימו: כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו? אמר לה: כלום אני עושה אלא להכעיס את בוראי.
 דהיינו, לכולי עלמא, כשמדובר במי שיצא מתוך רחם האישה, אין כלל יצר הרע, וממילא לא נאסר בייחוד, אף אם מבחינת דיני היוחסין, הוא אינו נחשב לבנה של זו שילדה אותו.

ה. מדוע לא להחמיר?

עד כאן ראינו שלושה צדדים להקל בייחוד אמא עם בנה שנולד לה מתרומת ביצית:
 (א) פוסקים רבים סוברים שהיא אימו לכל דבר, ועוד פוסקים רבים סוברים שהיא לכל הפחות ספק אימו.

11. השאלה היא מה העיקר בדברי הרז"נ גולדברג: האם המילים 'היא זו שילדה אותו', או המילים 'הילד גדל כבן המשפחה לכל דבר'.

(ב) אפילו אם היא אינה אימו על פי ההלכה, היא לא פחות מאם מאמצת, שפוסקים רבים התירו לה להתייחד עם בנה שאומץ מקטנותו.
(ג) גם לפוסקים שהחמירו באימוץ, יש מקום לומר שכאשר הבן נולד מתוכה, אין מקום לחשש, ויש להתיר ייחוד.
אולם האימא יכולה לבוא ולומר, שאף על פי כן, היא רוצה להחמיר על עצמה. האם נאמר בכגון זה 'המחמיר תבוא עליו ברכה'? השאלה של בחירת מין העובר אינה פשוטה כלל מבחינה הלכתית.¹² אמנם חלק מהסיבות לאיסור שמנו הפוסקים - חשש הוצאת זרע לסיבה שאינה מוצדקת דיה מבחינה הלכתית, וכן חששות בריאותיים מטיפול הפריה חוץ גופית שלא נועד לצרכים רפואיים, לא קיימות במקרה שלנו, בו בכל מקרה התהליך של תרומת ביצית והפריה חוץ גופית נדרש. אולם גם ההליך הגנטי של ברירת עוברים שנוי במחלוקת אתית (והלכתית) קשה, האם ראוי להתערב בקביעת מינו של העובר. לכן נראה, שכאשר יש היתר ראוי ומבוסס, שעומד על כמה וכמה צדדים, אין זה ראוי 'להחמיר' שלא לסמוך עליו, באופן שרוצים לעבור הליך שגם הוא אינו 'חלק' מבחינה הלכתית. ממילא אין מקום להיענות לבקשתה של האישה, ויש להסביר לה שאין לה לחשוש כלל לאיסור ייחוד.¹³

סיכום

בני זוג שנזקקים לקבל תרומת ביצית, אין להם להתערב בבחירת מין העובר לבת, במחשבה שיש חשש של איסור ייחוד לאם היולדת אם ייוולד בן, זאת מכמה סיבות:
1. לדעת פוסקים רבים, האם היולדת נחשבת מבחינת ההלכה לאם לכל דבר.
2. גם לשיטות שבעלת הביצית היא האימא, או שמסופקות בדבר, ודאי שאימא כזו אינה גרועה מאישה שאימצה ילד קטן, שפוסקים רבים התירו לה להתייחד עימו גם לאחר שיגדל מכמה טעמים.
3. אפילו לפוסקים שאוסרים ייחוד בין אם מאמצת לבנה, יש מקום לומר שכאן, כשהבן נולד מתוך רחם האישה שמגדלת אותו, אין לחשוש לאיסור ייחוד, ואפילו אם מבחינה הלכתית לא נחשיב אותה לאימו.
גם אם בני הזוג רוצים להחמיר על עצמם, ולא לקבל את כל הצדדים להקל, נראה שאין זה מצדיק ביצוע פרוצדורה שנויה במחלוקת הלכתית ואתית של בחירת מין העובר, והחמרה בכיוון אחד (שכאמור לעיל יש צדדים רבים להתיר אותו) פירושה הקלה בכיוון אחר, ולכן 'שב ואל תעשה' עדיף.
לסיכום: הם יכולים לבצע את הפרוצדורה, מבלי לחשוש לשאלה מה יהיה מינו של הילד שייוולד.



12. לפירוט נרחב, ראה ספר פועיה הנ"ל, עמ' 375-378. לתשובות של פוסקים רבים ראה גם שו"ת פועיה, ח"ב - פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 166-178.

13. השאלה אמנם קיימת גם לגבי חיבוק ונישוק של הילדים הללו, אולם ראה בפוסקים שהתירו איסור ייחוד עם ילדים מאומצים, שדנו גם בחיבוק ונישוק, ונטו להתיר זאת אפילו ביתר קלות.

הרב שי סימינובסקי

דין 'שעון חכם' בשבת

הקדמה

'שעון חכם' הוא מכשיר אלקטרוני בעל מספר שימושים נוספים מלבד השימוש הבסיסי של הצגת השעה. השימושים הנפוצים במכשירים אלו כוללים:

(א) קבלה והוצאה של שיחות טלפון.

(ב) קבלת מיילים.

(ג) איסוף נתונים על פעילות גופניות שונות (שינה הליכה, דופק לחץ דם וכו'), באמצעות חיישנים המפענחים את התגובות הפיזיקליות של גוף האדם, והופכים אותם לאותות חשמליים הנאגרים בזיכרון המכשיר וניתן להפיק מהם מידע חיוני לצורכי המשתמש (בד"כ לצרכי בריאות ספורט וניטור מדדים רפואיים).

השימוש בשעון כזה בשבת מעלה מספר שאלות שעיקרן נוגע לפעולת איסוף המדדים שכן פעולת הטלפון אסורה מצד עצמה בשבת, ובדרך כלל גם ניתן להשביתה. לעומת זאת, את פעילות החיישנים לא תמיד ניתן להשבית, ופעמים שהמשתמש אף מעוניין בהמשך פעולתם הרציפה. השאלות המרכזיות הן:

(א) האם הפעילות החשמלית הנעשית תוך כדי איסוף המדדים אסורה בשבת?

(ב) האם הפעילות הזו, אשר נעשית באופן פסיבי, נחשבת מעשה האדם, ומשום כך יש לאסור ענידת השעון בשבת.

(ג) גם אם אין בדבר איסור מובהק - האם בעצם ענידת שעון אשר מפעיל מערכות חשמליות (ובפרט אם הן ניכרות באמצעות צלילים או אורות) ישנה פגיעה בצביון השבת (זילותא דשבת/עובדין דחול).

(ד) מה הדין כאשר ישנו צורך מבצעי/ביטחוני לענידת שעון בשבת (כחלופה לטלפון או צורך עצמי)?

כהקדמה לעיקר הבירור נדגיש את המובן מאליו - הדיון מתחיל רק כאשר ישנה אפשרות להשבית בפעולת השעון את כל הפעולות החשמליות ה'מובהקות', כגון הדלקת תאורת המסך בזמן תנועת היד לכיוון הפנים, וכן השבתת צלילי הטלפון וכניסת שיחות.

א. רישום דיגיטלי

ראשית יש לדון האם עצם פעולת השעון חכם באיסוף נתוני הפעילות הגופנית - אסורה בשבת מצד התוצאה המתקבלת וחשיבותה. נראה כי איסוף נתונים של מדדים פיזיולוגיים ושמירתם בזיכרון - אינו בכלל פעילות חשמלית שנאסרה בשבת (כך לדעת פוסקים רבים) וזאת מכמה טעמים:

(א) קליטת הנתונים בזיכרון נעשית באמצעות שינויי זרם ומתח בלבד ואין בה בפשטות סגירת מעגל חשמלי חדש.¹

(ב) קליטת הנתונים בזיכרון אינה ניכרת וממילא אין בתוצאה זו כשלעצמה משמעות של מלאכה מדאורייתא (משום בונה) או מדרבנן (כעין נולד) כיון שביחס למשתמש לא קרה ולא התחדש דבר.²

(ג) שינויי המתח בתאי הזיכרון משתנים במהירות עצומה ואין כל קיום לשינויים החשמליים כשלעצמם, וממילא אין לייחס להם חשיבות מלאכה.

חשוב להדגיש ולסייג, נימוקים אלו מתייחסים רק למקרה שבו פעולת האדם גורמת לרישום דיגיטלי בלבד, דהיינו אחסון מידע בזיכרון המערכת ללא הפעלת מכשיר או שינוי תצוגה הניכרת למשתמש (מצבים אלו מחייבים דיון אחר, ובהם יש צדדי איסור שלא קיימים בנ"ד). איסוף הנתונים בשעון חכם כאשר הם אינם מופיעים בזמן אמת על צג כלשהו, נחשב לרישום דיגיטלי, ללא הפעלה חשמלית נוספת. האפשרות לשליפת הנתונים והצגתם בשלב מאוחר יותר - בפני עצמם, או כחלק מאוסף נתונים רחב יותר - נחשבת כפעולה בפני עצמה ולא כחלק מפעולת קליטת הנתונים הנעשית בשבת. אמנם, יש שחלקו וראו בעצם השינוי החשמלי פעולה האסורה בשבת, גם כאשר אין לה כל תוצאה ניכרת.³ ומכל מקום נראה שהתקבלה דעת המתירים כפי שהתירו שימוש במצלמות אבטחה, מוני מים דיגיטליים מקררים ומכשירים נוספים.

ב. פעולה פסיבית

גם לדעת הסוברים שיש ברישום דיגיטלי מעין מלאכה האסורה בשבת יש לדון האם מלאכה שנעשית מאליה כשנושא האדם את השעון על גופו - אכן אסורה בשבת. כתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שח סעי' מו): 'אסור לשאת תחת אציליו זרע התולעים שעושין המשי, מפני שאסור בטלטול ועוד שהוא מוליד בחומו'. ה'שלחן ערוך' מדבר על אדם שנושא מתחת לזרועותיו ביצי תולעי משי ובאמצעות חום הגוף ימהרו הזחלים לבקוע מהביצים - פעולה זו אסורה בשבת הן מכיוון שאותן ביצים נחשבות מוקצה והן משום שיש בכך מלאכה. מקור הדברים בתשובת הרשב"א וטעמו כיוון שיש בכך מלאכת מחשבת - דהיינו האדם נושא את הזרעים על גופו על מנת שיושפעו מחום גופו ויבקעו. לכן, אף על פי שבשבת עצמה אינו עושה כל מלאכה מיוחדת לצורך הביצים מכיוון שלשם כך נשא אותן והוא גם מעוניין בבקיעתן, שהרי לשם כך נושא אותן, אסור לעשות

1. על פי מאמרו של הרב שמחה בונים לייזרזון (מתלמידי הגרש"ז אויערבך) 'שינוי זרם חשמלי ומד-מים דיגיטלי בשבת', תחומין לו, עמ' 162, וראה שם מדוע אין חשש בונה בעצם הכנסת הנתונים לשמירה בזיכרון כפי שכתב הגרש"ז לגבי שמירת נתונים ע"ג דיסקט חשמלי (שש"כ, ח"ב פס"ו הערה ריא) שכן דבריו שם נאמרו לגבי דיסקט ריק ללא נתונים כלל, משא"כ בנ"ד שישנם נתונים רבים על גבי שבב הזיכרון בכל רגע נתון.

2. שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' לג ב. בדבריו הוא תולה את ההיתר גם בכך שהאדם אינו מתכוון לפעולה זו ואינו מודע לה. וראה בהרחבה להלן בדיון על פעולה פסיבית; הרב ישראל רוזן, 'חיישנים אלקטרוניים בשבת', תחומין לו, עמ' 153.

3. הרי"ש אלישיב - הובא בשמו בספר קדושת השבת, לרב משה הררי, ח"ב, עמ' 350-351.

כן בשבת.⁴ ואולם אם לאדם אין כל צורך ותועלת בשבת בפעולה הנעשית באופן פסיבי על ידו, והוא כשלעצמו אינו עושה כל פעולה ייחודית לצורך אותה תוצאה אלא היא מתרחשת ממילא - הרי שגם אם התוצאה עצמה היא מעין דבר האסור בשבת, סוף סוף דבר זה הינו בגדר תוצאה בלא מעשה ואין בכך איסור שבת כך כתב הרב ואזנר⁵ ביחס לשעון יד המופעל באמצעות קפיצים והוא נדרך כתוצאה מתנועות היד והגוף, ונוטה להתיר את הדבר כאשר אין לו צורך במילוי השעון בשבת עצמה. ביחס לאיסוף מדדים ע"י שעון חכם, אפשר שהדבר תלוי במשתמשים - אם עונדים את השעון על מנת לדעת את מספר הצעדים, הדופק ושאר מדדים (ואפילו רק חלקם) הרי שיש מקום לדמות זאת לאיסור נשיאת זרעי תולעי משי, לעומת זאת אם לאדם אין כל צורך במדדים הנאספים בשבת וענידת השעון היא רק לצורך ידיעת השעה יש מקום לדמותו לדורך שעון יד ע"י תנועת גופו ולהתיר את הדבר מעיקר הדין.

ג. היכר וצביון השבת

ככל שהשעון החכם מעיד על 'חכמתו' בשינויי צבעים וקולות וכיוצ"ב נכון שלא להשתמש בו בשבת, מכיוון שיש בכך מעין זילותא דשבת, בעצם השימוש במכשירים בעלי פעילות חשמלית-אלקטרונית ניכרת. ומאידך ככל שע"י שינוי ההגדרות השעון פועל ככל שעון רגיל עם ספרות דיגיטליות - הרי שאין בזה פגיעה חריגה בצביון השבת. ויש לדון בכך בכל דגם לגופו. נציין שלפני מספר שנים ערכנו משאל פתוח בנושא הרגלי השימוש בשעון חכם בשבת, ורוב גדול של המשיבים כתבו (מתוך 250 משתתפים) שהם נמנעים מלהשתמש בשעון חכם בשבת כיון שאופי השימוש בו הוא כשל יום חול.

סיכום

העולה מכל הנ"ל הוא שיש צורך בבחינה פרטנית של תפקודי השעון לעומת צורכי השימוש בו: (א) אם השימוש בשעון גם בצורה פסיבית מביא לידי הדלקה וכיבוי של נורות או צלילים שונים אין לעונדו בשבת - משום פסיק רישיה דלא נחא ליה באיסור דרבנן שלכתחילה מחמירים בו, וכן משום ההקפדה על צביון השבת. (ב) אם השימוש כולל רק רישום דיגיטלי ללא פעילות חשמלית ניכרת - לכתחילה גם כן ראוי לא לעונדו מפאת השמירה על צביון השבת וראה להלן. (ג) אם ישנו צורך בריאותי/ביטחוני/אחר בענידת השעון בשבת, והפעולות המתבצעות הינן רק בגדר רישום דיגיטלי של איסוף נתונים - אפשר להקל בענידתו בשבת ובלבד שברור שאינו מדליק אורות, צלילים וכדו'. וזאת בתנאי שאינו מעוניין בנתונים שנאספו בשבת באופן ספציפי.⁶

4. על פי משנ"ב סי' שח ס"ק קנט ותשובת שבט הלוי, ח"ג סי' צז.

5. שו"ת שבט הלוי, שם; ח"ט סי' סט.

6. בתאריך ח' כסלו נפגשו צוות המכון עם הרב יעקב אריאל והצגנו לו את המאמר הנ"ל - הרב ביקש לחדד את הנאמר בסעיף ב לעיל, וכן ציין שיש להתייחס לחיווי טמפרטורה (מזג אוויר) כנתון שאדם

(ד) נראה שאם ניתן יהיה להוסיף לשעונים מסוג זה 'מצב שבת' הכולל היכר בחיווי על המסך, ובמצב זה יושבתו כל הפעולות שאינן חיוניות לשבת (מענה טלפוני, אורות, צלילים וכו') ניתן יהיה להחשיבו כשעון יד רגיל ולהשתמש בו, אף בשבת.



מעוניין בו. ולכן אין להשתמש בשעון עם חיווי טמפרטורה פעיל אלא אם כן מדובר בצורך גמור שניתן להתיר בעבורו איסורי דרבנן.

הרב הראל דביר

איסור מוקצה בטלטול פלאפון בשבת

פתיחה

יש לדון האם ובאילו תנאים מותר לטלטל פלאפון בשבת. בירור זה משליך על מצבים שונים, לדוגמה, אנשים רבים משתמשים בפלאפון כשעון מעורר, ומציאות זו מעוררת את השאלה האם מותר להם להשתמש בו גם בשבת, בהנחה שאין צורך ללחוץ על כפתור לכבותו.¹ מלחמת 'חרבות ברזל', שבשעת כתיבת המאמר עודנה בעיצומה, עוררה צורך בנשיאת פלאפון גם מסיבות ביטחוניות שונות, לחברי כיתות כוננות וכדומה, ויש לברר האם בנסיבות אלה יש לטלטל בשינוי או שניתן לטלטל את הפלאפון כבחול (בכל מקרה, יש להצניעו ככל האפשר, הן משיקולי 'מראית עין' הן כדי לשמור על צביון השבת). שאלה נוספת השייכת לכאן אך קובעת מקום לעצמה והמאמר לא יעסוק בה, היא כיצד להתייחס לשינויים אלקטרוניים זעירים בתצוגת הפלאפון שנגרמים מטלטול זה, ואני מקווה לעסוק בה בקרוב.

א. גדרי כלי שמלאכתו לאיסור ומוקצה מחמת חסרון כיס

בהלכה יש הבחנה בין כמה סוגי מוקצה, ושניים מהם נוגעים לדיוננו: כלי שמלאכת לאיסור ומוקצה מחמת חסרון כיס. **כלי שמלאכתו לאיסור** הוא כלי המיועד למלאכה האסורה בשבת, ומותר לטלטלו לצורך גופו, כלומר לצורך שימוש בגופו של הכלי, ומקומו, כלומר לצורך שימוש במקום שבו נמצא הכלי, ואין לטלטלו לצורך הכלי עצמו. כך מבואר במשנה ובגמרא,² ברי"ף³ ברמב"ם,⁴ ברא"ש⁵ וב'טור' וב'שלחן ערוך'.⁶ לעומת זאת, יש קבוצה של כלים שאסור לטלטלם אף טלטול לצורך גופו ומקומו, והם מכונים **מוקצה מחמת חסרון כיס**.⁷ בביאור מהותם של כלים אלו, כתב רש"י (שבת קכג ע"ב ד"ה ויתד): 'דהנך קפיד עלייהו ומייחד להם מקום, דלא חזו למלאכה אחרת'. מלשוננו אפשר

1. וכגון שהצפצוף מפסיק לאחר דקה, או שטומנים את הפלאפון במקום מוצנע בבית שממנו אין הצפצוף נשמע.
2. שבת קכד ע"א.
3. רי"ף, שבת מח ע"א בדפיו.
4. רמב"ם, הל' שבת פכ"ה ה"ג.
5. רא"ש, שבת פי"ז ס' ד.
6. טור ושו"ע, או"ח ס' שח סעי' ג.
7. שבת קכג ע"ב; והביטוי מופיע שם קנז ע"א.

להבין שיש שני מרכיבים בהגדרת הכלי כ'מוקצה מחמת חסרון כיס': (א) ההקפדה. (ב) ייחוד מקום.

ב. בירור שיטת הפוסקים אם ייחוד מקום הוא תנאי להגדרת 'מוקצה מחמת חסרון כיס'

לכאורה ההקפדה היא סיבה לכך שאין מטלטלים כלי זה לצורך גופו, וייחוד המקום הוא הסיבה שאין מטלטלים אותו לצורך מקומו, ונמצא שאינו ראוי לטלטול המותר בשבת, ולכן הוא אסור בטלטול אפילו לצורך גופו ומקומו. ואולם, עניין ייחוד המקום נזכר בפירוש בגמרא (שבת קכג ע"א): 'הכל מודים בסיכוי זיירי ומזורי, דכיון דקפיד עלייהו - מייחד להו מקום, וכתב שם רש"י: 'דקפיד עלייהו - האומן, שלא יתלכלכו ושלא יתעקמו. מייחד להם מקום - מקצה להן בידים'. מדברי רש"י הללו נראה שייחוד המקום אינו עניין בפני עצמו, והוא לא נזכר בגמרא אלא כסימן וביטוי לכך שאין משתמשים בכלי וש'מקצים' אותו, ולכן הוא מוקצה בדרגה חמורה. מלבד פשטות לשון רש"י, יש להוסיף שהביטוי 'מקצה להן בידים' נזכר במקום נוסף ברש"י⁸ בהקשר של הקצאה משימוש, ושם אין הדבר תלוי בייחוד מקום כלל. אם כן, יש לומר שסיבת האיסור לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס לצורך מקומו אינה היותו מוקצה אף מסוג טלטול לצורך מקומו, כפי שהוצע לעיל, אלא שמרוב הקצאתו לא התירו בו טלטול אף באופן זה. ובאמת הרא"ש⁹ השמיט את עניין ייחוד המקום, ורק כתב:

אמר אב"י חרבא דאושכפי וסכינא דאשכבתא וחצינא דנגרי כיתד של מחרישה דמי. טעמא דהני משום דקפדי עלייהו שלא יפגמו, וכן נמי סכין של מילה ואיזמל של ספרין וסכין של סופרים שמתקנין בהן קולמוסין, כיון שמקפידין מלעשות בהן תשמיש אחר אסור לטלטלן בשבת.

מדבריו משמע שייחוד מקום אינו תנאי להחשבת הכלי כמוקצה מחמת חסרון כיס. בעקבותיו הלכו ה'טור' וה'שלחן ערוך'¹⁰ והשמיטו גם הם את ענין ייחוד מקום. לפי המתבאר, ייתכן שאין בזה מחלוקת בין רש"י לרא"ש, שכל שמקצהו משימושים אחרים, זה גופא ייחוד המקום. כך נראה גם מדברי הרמב"ם (הל' שבת כה, ט), שהשמיט גם הוא את עניין ייחוד המקום, וכתב:

כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו, כגון כלים המוקצים לסחורה, וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהן שמא יפסדו - אסור לטלטלן בשבת; וזה הוא הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס, כגון המסר הגדול, ויתד של מחרישה, וסכין של טבחים, וחרב של אושכפים, וחציץ החרשים, וקורנס של בשמים וכיוצא בהן.

כל זה, לכאורה, שלא כדברי ה'בית מאיר'¹¹ שכתב שכיס של מעות אינו מוקצה מחמת חסרון כיס אף אם מקפידים עליו ואין משתמשים בו לשימושים אחרים, כיוון שאין

8. רש"י, ביצה מ ע"ב ד"ה איבעית אימא.

9. רא"ש, שבת פ"ז ס' ד.

10. טור ושו"ע, או"ח ס' שח סעי' א.

11. בית מאיר, או"ח ס' שי סעי' ז (הובא במשנ"ב ס' שי ס"ק כז ובשעה"צ ס' שי ס"ק יט).

מייחדים לו מקום מיוחד. ולפי המתבאר אין עניין המקום אלא סימן לכך שהכלי מוקצה משאר שימושים, ואינו תנאי בהגדרת הכלי כמוקצה מחמת חסרון כיס. ומדברי הרש"ז אורבך¹² נראה שהבין שאף לדעת ה'בית מאיר', אין ייחוד המקום אלא סימן להקצאה גמורה.

ג. דין פלאפון כדין 'כלי שמלאכתו לאיסור'

בפלאפונים המצויים בזמננו, 'חכמים' ו'טיפשים' כאחת, ברוב המקרים המציאות היא שאין מקפידים עליהם מלהשתמש בהם לפעולות אחרות חוץ ממלאכתם, כגון: שימוש בפלאפון לגירוד בפצע או במקום מגרד בגוף, נתינה לילדים קטנים, וכדומה. ואף שלא כל אדם רגיל בפעולות אלו, מכל מקום נראה שעצם העובדה שלא מקפידים על פלאפון מלהשתמש בו לפעולות אלו מלמדת כי אין הוא מוקצה מחמת חסרון כיס אלא כלי שמלאכתו לאיסור, ומותר בטלטול לצורך גופו ומקומו. ותעיד על כך הדוגמה המוכרת של פטיש, הנידון ככלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לפצח בו אגוזים. ואף על פי שבזמננו פיצוח אגוזים בשבת אינו שכיח כל כך, וגם כשכן מפצחים, בדרך כלל משתמשים במפצח אגוזים - ההיתר נשאר במקומו, ואף אם נאמר שבעבר לא השתמשו במפצח אגוזים, סוף סוף, דין זה הובא גם ב'טור' וב'שלחן ערוך'.¹³ אף ההיתר לטלטל מחט כדי ליטול בה את הקוץ הובא ב'טור' וב'שלחן ערוך'.¹⁴ ואף שבסתמא המחט אינה עומדת כלל לנטילת הקוץ אלא למלאכתה, ושימוש בה לתכלית זו הוא חריג ביותר.

ד. השלכות שונות להגדרה זו

לפי הגדרה זו, נראה שמותר לפני כניסת השבת לסדר בפלאפון את השעון המעורר שיצלצל בשבת בבוקר, ובהגיע שעת צלצולו לקחתו ולהטמינו במקום מוצנע לשם שמירה על השקט, שכן זהו טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו. ונראה שאין הבדל בין כלי שמפריע פיזית לאפשרות השימוש לכלי שצלצולו מפריע. והרי גם בטלטול לצורך שימוש במקומו הפיזי של הכלי, לרוב אין פירוש הדבר שהמוקצה חוסם ומונע את האפשרות לעשות מה שצריכים, אלא רק הופכו לפחות נעים; שהרי לא מצינו שום הסתייגות בכל היתר הטלטול לצורך מקומו, שמותר רק אם צריך באופן ספציפי את המקום שבו נמצא המוקצה, אלא התירו בסתם, ולא אסרו אלא טלטול לצורך המוקצה. והנה, בשו"ת 'אגרות משה' (או"ח ח"ה סי' כב אות לא) כתב:

כלי שמלאכתו לאיסור המונח במקום שאינו מתאים לכבוד השבת, לדוגמא עט המונח על השולחן בשבת, אם מותר להסירו מחמת כבוד השבת, וחשיב ליה כטילטול צורך גופו ומקומו. תשובה: טילטול כזה לא חשיב כטילטול לצורך מקומו, וזה גופא כבוד שבת, שאינו מטלטל דבר שנאסר לנו בטילטול.

12. שמירת שבת כהלכתה, פ"כ הערה נב; וכן במקורות נוספים שצוינו בספר דור המלקטים שבת, ח"ג עמ' 1532.

13. טור ושו"ע, או"ח סי' שח סעי' ג, ובפוסקי זמננו, כגון שמירת שבת כהלכתה, פ"כ סעי' ח ועוד.

14. טור ושו"ע, או"ח סי' שח סעי' יא.

לכאורה לא ברור, אם כן, מדוע לא נכתב דין כזה. זאת ועוד: בגמרא¹⁵ ובפוסקים בכל מקום, הדוגמה לטלטול האסור בכלי שמלאכתו לאיסור היא טלטול לצורך המוקצה. ובנידון של צלצול המפריע, וכן בנידון שנשאל בו ה'אגרות משה', סוף סוף מציאות המוקצה באותו מקום מפריעה לאדם, ונמצא שהוא צריך לפנות את המוקצה, ויש לו צורך באותו מקום פנוי מהמוקצה, ולא ברור כל כך, למה לא ייחשב הדבר כצורך מקומו. ובאמת רבים חלקו על ה'אגרות משה' והתירו: כן כתב להתיר בזה ב'שמירת שבת כהלכתה'¹⁶, וכן כתבו להתיר ב'ארחות שבת'¹⁷, ב'פסקי תשובות'¹⁸, בשו"ת 'אבני דרך'¹⁹, ובספר 'ויאמר אברהם'²⁰ ובשו"ת 'מלמדך להועיל'²¹, וכן כתב הרב ברוך וייספיש.²² לפי זה, יש לדון במי שעתיד לישון בחדר שמשמש גם לסעודת שבת, וחושש שאם ישאיר את הפלאפון שם מבעוד יום עלול הפלאפון להיפגע על ידי ילדים קטנים המשחקים שם, האם רשאי להניחו מבעוד יום במקום מוצנע ואחר הסעודה להביאו לחדר שישן בו, שכן זהו טלטול לצורך גופו. והדבר מצוי בסוכה המשמשת גם לאכילה וגם לשינה. ובשו"ת מלמדך להועיל (שם) התיר זאת, וכן כתב הרב וייספיש (שם), אך ב'ארחות שבת'²³ החמירו.²⁴

15. שבת קכד ע"א.
16. שמירת שבת כהלכתה, פכ"ח סעי' לד.
17. ארחות שבת, פי"ט סעי' כז.
18. פסקי תשובות, סי' שח סעי' י והערה 127.
19. שו"ת אבני דרך, חי"ג סי' עב; ויעוין שם שציין מקורות רבים לכך מפוסקי זמננו.
20. ויאמר אברהם (עדס), הל' מוקצה סי' שח סעי' נא אות ד.
21. שו"ת מלמדך להועיל, פי"ט סעי' לו.
22. ביטאון תורה ודעת, פרשות כי תצא-כי תבוא תשס"ז עמ' ז-ח; עמ' רנד-רמד בגרסה המאוחדת של כל גיליונות שנת תשס"ז. ויעוין עוד בספר הלכות שבת בשבת, ח"ב פכ"ד הערות 8-9 עמ' שלד-שלו, שהחמיר בזה, אך התיר הוצאת תפילין מחדר לצורך תשמיש המיטה, משום שמציאות התפילין בחדר אוסרת את כל המקום. ולא ברור לי מה ראה לחלק בין איסור הלכתי לשמש ובין חוסר אפשרות לישון כששעון מעורר מצפץ. ומה שהוכיח מהמאירי (שבת קנד ע"ב ד"ה יש) שכתב 'אין צורך מקומו נאמר אלא כשצריך למקומו ממש לישב בו', לכאורה אינו מוכיח לנידונו, שכן המאירי שם מתכוון לשלול הגדרת צורך של הבהמה כצורך מקומו, ואילו בנידונו מדובר בצורכי שבת ועונג שבת של האדם עצמו, אלא שהשימוש אינו פיזי, ולא זו המציאות שהמאירי התכוון לשלול בדבריו. ויש לדון גם על עצם הגדרת תפילין ככלי שמלאכתו לאיסור, בין היתר לאור תיאורי טלטול תפילין ביו"ט שבגמרא (ביצה טו ע"א), וראה שו"ע המקוצר, או"ח ח"ב סי' סז הערה כ, ואכמ"ל.
23. ארחות שבת, פי"ט הערה סה.
24. לא ברור אם כוונתם לאסור רק כשמטלטל את השעון לקרבו למיטה לפני ההליכה לישון או גם כשמניחו ליד המיטה לפני כניסת שבת, והאם כוונתם לחלק בין הגדרת הטלטול לפני ההליכה לישון כצורך גופו (שבכך החמירו בהערה סה) לטלטולו אחרי השינה (שבכך הקלו בסעיף כז הנ"ל) או שכוונתם אחרת. ומכלל דבריהם (שם, ובהערה כו שהפנו אליה בהערה סה) נראה שמשום מה כלל לא העלו על דעתם להגדיר את טלטול הפלאפון אל המיטה כצורך גופו (המתיר טלטול גם בכלי שמלאכתו לאיסור), ורק דנו האם הוא כלי שמלאכתו לאיסור או כלי שמלאכתו להתיר, ולכאורה לא ברור מדוע, וצ"ע.

ה. הלכה למעשה

נראה להלכה שיש להקל לטלטל פלאפון לצורך גופו ומקומו בשבת, ונראה שבכלל זה הרחקה מהמיטה כשמתעוררים כדי שהצפוף לא יעיר את בני הבית, שנחשבת טלטול לצורך מקומו. ויש אומרים שבכלל זה גם קירוב למיטה לפני השינה, שנחשב טלטול לצורך גופו. ויש להבהיר שכל זה בסתם, אך בפלאפון שמקפידים עליו במיוחד, בזה הולכים אחר דעת האדם עצמו, וכמבואר ב'מגן אברהם'²⁵ וב'משנה ברורה'²⁶ ובמקרה כזה הפלאפון יוגדר כמוקצה מחמת חסרון כיס, שאין לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו.



25. מג"א, סי' שח ס"ק ב.

26. משנ"ב, סי' שח ס"ק ו.

הרב שי סימינובסקי

שימוש חולי פרקינסון במשאבת עירו פרודואודופה בשבת

א. רקע רפואי-טכני

מחלת הפרקינסון היא מחלת ניוונית של מערכת העצבים, הנגרמת בעקבות חוסר במוליך העצבי דופמין, שייצורו חיוני לתפקוד מערכת העצבים. תסמיני המחלה הם האטה בתנועה, נוקשות בשרירים, רעד וקושי לשמור על שיווי משקל. התמודדות עם המחלה נעשית בין היתר באמצעות תוספים שמגדילים את כמות הדופמין, והדרך המקובלת לכך היא בליעת כדורים. פרודואודופה היא תרופה המיועדת להעלאת כמות הדופמין בגוף למי שהשימוש בכדורים לא העניק לו מענה, והשימוש בה מפחית במידה רבה את תסמיני הפרקינסון. פרודואודופה מוכנסת לגוף באמצעות צינור המחובר למשאבה חשמלית. המשאבה כוללת מערכת בקרה באמצעותה ניתן לווסת את קצב הטפטוף לתוך הגוף, אשר נקבע לפי המינון הדרוש לכל חולה (ישנם מינונים שונים). במינון נמוך, החלפת בקבוקון נעשית פעם ב-24 שעות ובמינון גבוה פעם ב-12 שעות. המשאבה משמשת חולים המתגוררים בביתם ומאפשרת להם לקיים שגרת חיים. המשאבה צמודה לגוף באופן קבוע, והשימוש בה כולל את הפעולות הבאות:

א) החלפת בקבוקון תרופה עם סיומו (מדי שתיים עשרה שעות או עשרים וארבע שעות - תלוי במינון שנקבע למטופל). פעולה זו כוללת ניתוק המערכת החשמלית והפסקת ההתראה ולאחר מכן חיבור מחדש של המערכת.

ב) הורדת המשאבה מהגוף וניתוק המערכת לפני רחצה במקלחת או שחייה, ולאחר מכן הצמדתה לגוף מחדש והפעלת המערכת החשמלית להכנסת התרופה לגוף.

ג) החלפת סוללה חדשה וטעינת הסוללה הריקה - פעם ב-24 שעות יש להחליף את סוללת המכשיר. נשאלנו מהן ההנחיות ההלכתיות הנוגעות לשימוש במכשיר זה בשבת.

ב. השימוש בשבת

1. חיוניות השימוש במכשיר

כאמור, מחלת הפרקינסון פוגעת במערכת העצבים ולה השלכות רבות על תפקוד הגוף. עבור חולים שגרשמה להם תרופה זו מדובר בצורך חיוני ביותר, שנועד הן לצורך שימור המצב התפקודי הנוכחי, והן על מנת למנוע סיכונים בריאותיים חמורים, העלולים להיגרם כתוצאה מהפסקת השימוש הסדיר בתרופה.² על פי חוות דעת הרופאים שעמם נועצנו³ נראה שמדובר בחולה שיש לגביו ספק סכנה לכל הפחות (אם לא ייטול את התרופה).

1. מאמר זה נכתב בעקבות פנייה מלשכת הראשל"צ הנכנס הרב דוד יוסף בחודש מרחשוון - לחוות את דעתנו על המכשיר הנ"ל. לאחר שנשלחה התשובה ללשכת הראשל"צ ראינו לנכון לפרסמה כאן לתועלת הרבים.

2. הפסקה זמנית של טיפול תרופתי בפרקינסון מתקדם עלולה להיות מסוכנת מאוד ולעיתים אף מסכנת

2. הכנה מראש

לפני כניסת השבת, יש להכניס למכשיר סוללה טעונה במלואה, ולהטעין את הסוללה הריקה. כאשר צריך להחליף סוללה במהלך השבת - יש לנהוג ע"פ המצוין בסעיף 5.

3. החלפת בקבוקון

כאשר צריך להחליף בקבוקון במהלך השבת, יש לעשות זאת על מנת להעניק לחולה את הטיפול החיוני עבורו, עם זאת, נכון לפעול לפי סדר העדיפויות דלהלן, לצורך צמצום הפעולות האסורות בשבת.

(א) אם יש גוי זמין, יש ללמד אותו מראש לטפל במשאבה, על מנת שיוכל לעשות זאת בשבת.

(ב) אם אין גוי זמין, יש לטפל במשאבה בשינוי, כלומר, ללחוץ על מתגי המכשיר באמצעות כלי⁴ או בגב האצבע.⁵

(ג) אם לא ניתן להפעיל את המכשיר בשינוי, יש להפעילו בדרך הרגילה.

4. הסרת המכשיר לצורך רחיצה

במידת האפשר, יש להימנע מרחיצת הגוף בשבת, על מנת שלא להזדקק לכיבוי והפעלת המשאבה שלא לצורך, או לרחוץ רק חלק מהגוף מבלי להוריד את המשאבה. כאשר המטופל זקוק לרחיצה במהלך השבת - יש לבצע את פעולות הניתוק והחיבור של המשאבה על פי סדר העדיפויות המפורט לעיל בסעיף 3.

5. המתנה לצאת שבת

כאשר צריך לטפל במשאבה (ניתוק והסרה / החלפת בקבוקון / החלפת סוללה) סמוך לצאת השבת (שעה או פחות מזמן צאת הכוכבים), ניתן להמתין עם הפעלת המשאבה מחדש עד לאחר צאת השבת. בכל מקרה, יש לוודא עם הרופא המטפל שהדבר אכן אפשרי ומתאים לחולה הספציפי.



חיים. להלן כמה מהסיכונים האפשריים: (א) החמרה משמעותית בתסמיני המחלה כגון רעד וקשיים בתנועה, נוקשות שרירים. (ב) הגברת הסיכון לנפילות ופציעות עקב הפגיעה ביכולת התפקוד הפיזי והקואורדינציה. (ג) החמרת מצבים נפשיים כמו דיכאון וחרדה עימם מתמודדים חולי פרקינסון. (ד) סיכונים רפואיים כגון תסמונות גמילה ותגובות שליליות לתרופות אחרות שניתנות במקום.

3. ד"ר אנה דורפמן, מנהלת רפואית, היחידה להפרעות תנועה - חברת אבווי (abbvie); הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מנהל מכון שלזינגר לחקר הרפואה ע"פ ההלכה, שע"י בית החולים שערי צדק.

4. נראה בפשטות שלחיצה באמצעות כלי כגון כפית נחשבת שינוי, וכן כתבו כמה פוסקים: ארחות שבת (פ"כ הערה נד; פ"ל סעי' מד), הרב יהושע ון דייק, אסיא, קז-קח, עמ' 10 - בהסכמת הרבנים נבנצל וליאור, ועוד.

5. גב האצבע הוא 'לאחר יד' המוזכר רבות בדברי חז"ל והפוסקים כדוגמה לשינוי. עם זאת, נראה שיש עדיפות ללחיצה באמצעות כלי, שהיא שינוי גדול ומובהק יותר, וכפי שהסביר בהרחבה הרב אברהם יעקב גולדמינץ, במאמרו: 'אופנים של שינוי בשבת לצורך פיקוח נפש', זכור לאברהם (חולון - תשס"ד), עמ' תשיא-תשיג. מלבד זאת מצינו פוסקים שהסתפקו האם לחיצה באחורי היד נחשבת שינוי: בארחות שבת, פ"ל הערה עד צידדו לומר שלחיצה על מתג חשמלי רגיל בגב היד אינה נחשבת שינוי, אך לחיצה כזו על מקשי הטלפון - פעמים שנחשבת שינוי.

אג' יהודה הדר

ערלה בצמח האננס - סיכום המידע הבוטני

רקע

שאלת הגדרת צמח כאילן או כירק היא אחת השאלות הסבוכות בהלכה. בירור זה הולך ונעשה חשוב יותר בשנים האחרונות, כשמגיעים לארץ מינים רבים מרחבי העולם, שרבים מהם אינם עונים באופן פשוט על הגדרת אילן או ירק. הגדרת הצמח כאילן או כירק משמעותית כמובן לדין ערלה, אך משליכה גם על דינים רבים אחרים כגון מעשרות וכלאיים. רבים וגדולים עסקו בהגדרת אילן, וכללים רבים נאמרו בסוגיה. כבר בגמרא נאמר כלל מרכזי להגדרת אילן והוא - צמח רב שנתי, שמתחדש מהגזע, כלומר גזע רב שנתי.¹ כללים נוספים נאמרו בראשונים ובאחרונים, רבים מהם נאמרו בהקשר לדין שהתעורר לגבי צמח החציל לפני כ-500 שנה. בתוכם ניתן למנות כסימן לירק - צמח הנותן פרי בתוך שנה מהזריעה,² גזע חלול,³ איכות הפרי פוחתת והולכת,⁴ איננו גבוה⁵ וגזעו רך.⁶ אחת הבעיות בנושא זה, היא מידע אמין ומבוסס ביחס לתכונות הצמחים הטבעיות. הקושי להשיג מידע נובעת בין השאר, מהפער בין הגידול החקלאי, לבין הגידול הטבעי. בנוסף, גם העוסקים בתחום אינם שמים לב תמיד לצורת הגידול המדויקת, היות שהיא אינה משמעותית לגידול המסחרי. לכן, חיוני לבצע מחקר בשאלות אלו, תוך הכרת הסוגיות ההלכתיות והתאמת צורת הגידול אליהן. לדוגמה, הכלל שירק נותן פרי בתוך שנה, נאמר ודאי בגידול טבעי ובגידול מזרע. רק באופן כזה, ישנו הבדל משמעותי בין ירקות לעצים.⁷ גידול מלאכותי, כלומר המסתייע בהורמונים או בהנדסה גנטית, יכול לגרום גם לעצים לפרוח בשנה הראשונה וישנם פרסומים על כך בספרות המקצועית.⁸ היות שגם עצי פרי מובהקים כגון גפן ורימון יכולים לפרוח כבר בשנה

1. תוספתא, כלאים פ"ג הט"ו; גאונים, מובא בר"ח, ברכות מא ע"ב.
2. שו"ת הרדב"ז, ח"ג סי' תקלא.
3. שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' פג (ראה דיון בדבריו, נטע הילולים, עמ' לד).
4. מהר"ם אלשיך, מובא בברכ"י, יו"ד סי' רצד. ולשונו שם (לגבי חציל): 'ובשנה השלישית הוא מר הרבה, שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י הדחק, וזה מורה שהוא ירק', ובפוסקי דורנו ציינו לדברי מהר"ם אלשיך כראיה שגם כמות פרי שפוחתת והולכת סימן ירק הוא. וראה שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' קצו.
5. שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' פג; לקט הקמח, סי' רצד.
6. בא"ח, פרשת ואתחנן שנה א סעי' ה.
7. ראה סקירה במאמר 'נותן פרי תוך שנתו - גבולות הגזרה של כלל זה', אמונת עתיך, גיליון 125 עמ' 74-66.
8. לדוגמה - Induction of precocious flowering in grapevine seedlings by growth regulators (2006) Juvenility, Maturity, and Rejuvenation in Woody Plants (2008)

השנייה מהזריעה,⁹ ולפי מעט דיווחים ברימון, כבר בשנה הראשונה,¹⁰ ייתכן ואפילו בעזרת גידול בצורה נמרצת בבית צמיחה, שימוש בשולחנות חימום בהנבטה וכד' נקבל בהם פריחה מוקדמת, ולכן ודאי שזו אינה דרך לבחון צמח האם הוא ירק או אילן. לכן, חיוני לבצע בירור מסודר בידי מי שמכיר את התחום ההלכתי והמקצועי, ועל ידי גידול בצורה טבעית. באופן כזה, הוגדר הגוג' ברי (אטד פראי- *Lycium barbarum*) כירק לסומכים על שיטת הרדב"ז לאחר ניסוי שבוצע במכון התורה והארץ.¹¹ ניסויים נוספים בוצעו גם בפפאיה¹² והמחישו את הקושי לקבל מידע מהימן ללא ביצוע ניסוי מסודר. לכן, לצורך הכרעה בשאלת אילן או ירק, יש לעשות בירור מעמיק, כדי להכריע נכון בשאלה שנוגעת לדין ערלה הנוהג מן התורה גם בימינו.

א. האננס - תיאור כללי

האננס (*Pineapple - Ananas comosus*) הינו צמח חד פסיגי,¹³ רב שנתי, ומקורו מדרום אמריקה (כנראה ברזיל). הוא צמח טרופי ומעדיף טמפרטורה של בין 18° - 32°. גובה ממוצע של שיח אננס הינו 0.7-1.5 מטר וההיקף שלו הינו בערך מטר. גובה הגבעול בדרך כלל עד 50 ס"מ ורוחבו כ-8 ס"מ. הגבעול איננו חלול ובתוכו נמצאת הליבה. בתנאים מתאימים, הפריחה מתחילה כ-9 חודשים מהשתילה, כאשר מתחילים להיווצר פרחים בתפוחת בקצה העליון של הגבעול. הפרי הוא למעשה התמזוגות של 50-200 פרחים, כשמכל אחד יכול להתקבל זרע אחד או יותר. אולם, בהרבה מהמינים וכתלות בתנאים, לא מתקבלים זרעים בכלל. פרחים אלו למעשה מרכיבים את קליפת הפרי. מהפריחה עד להבשלה עוברים כ-180-330 יום. לכן, משתילה עד קטיף עוברים 15-22 חודשים כתלות בזנים ובאקלים. כאשר האננס מרובה מזרעים, הזמן מזריעה לפרי יכול לארוך 34-51 חודשים.¹⁴ בארץ הגידול מתבצע בקיץ בהצללה ובחורף בחממות, כשללאחר כשנה ניתן חומר המעודד פריחה אחידה, ומסייע לקבל פריחה בתנאים פחות מיטביים.

ב. היבול הרב שנתי באננס

הפרי המתקבל באננס מחולק לפרי הראשון הגדל על הגבעול (main plant/main crop) ולפירות שמגיעים בשנים שלאחריו. הגבעול המקורי, וכן אלו הבאים אחריו, מפסיקים להתארך לאחר מתן הפרי, והמשך הגידול יהיה מניצנים שפורצים

9. Floral biology of pomegranate (*Punica granatum* L.) (2010)

A molecular genetic perspective of reproductive development in grapevine (2008)

10. Floral biology of pomegranate (*Punica granatum* L.) (2010)

11. ראה מאמר 'סיכום ניסוי בגידול גוג' ברי', אמונת עתיד, גיליון 117, עמ' 48-50.

12. ישנם דיווחים סותרים במקורות שונים: כרם ציון, ערלה עמ' עה; תנובת השדה, גיליון 15, עמ' 40;

התורה והארץ ג, עמ' 426; 'ערלה בפרי הפאפיה', הליכות שדה, גיליון 186, עמ' 12.

13. מקבוצה זו שרובה צמחים עשבוניים, ישנם מינים בודדים שהוגדרו כעצים- התמר וכן קנה הסוכר לגביו יש דיון בפוסקים.

14. דבר זה דומה לבננה, שגם היא מניבה פרי אחרי יותר משנה מהזריעה, וגם היא הוגדרה ע"י הפוסקים כירק.

במקומות שונים לאורך הגבעול (תמונהו כריכה אחורית). פירות שיתקבלו מניצנים אלו ומאלו שיתוארו בהמשך, נקראים ratoon crop, ובדרך כלל יהיו קטנים יותר מהפרי של היבול הראשון (והמרכזי). האננס יכול להתרבות ולייצר פרי שני מ'ענפים' ממספר מקומות: מהכתר, מתחת לפרי (Slip), מאזורים שונים בגבעול (Stem shoot) מ'עניים' בפרי או מייחורים מהקרקע (Sucker). מערכת השורשים נוטה להיחלש לאחר הבשלת הפרי הראשון מה שעשוי לגרום נטייה של צמח האם עד כדי הישכבות על הקרקע. אם הצמח נשכב כך שלנצרים יש מגע ישיר עם הקרקע, סביר שהם ישתרשו בעצמם ויפסיקו להסתמך על צמח האם. דבר זה גורם לכך שהצימוח הרב שנתי של האננס יכול להתבצע בשתי צורות - רצף גבעולים על-קרקעי או מצב בו המשך הגידול הוא מגבעולים שפרצו מתחתית הגבעול והשתרשו ישירות ללא הסתמכות על צמח האם. נראה שקשה לומר מה הצורה הדומיננטית בטבע.¹⁵



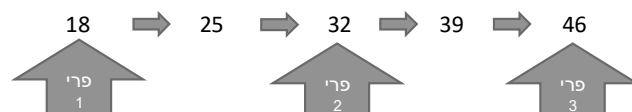
תרשים המתאר גידול רב שנתי של אננס, כאשר משאירים עליה רק נצר אחד. מצד שמאל מופיע המצב ההתחלתי, ומימין התפתחות הפרי השני והשלישי מהצמח. ניתן לראות את המגמה השכיחה של פחיתה בגודל הפרי במשך השנים (אולם יכולים להיות מספר פירות), ובנוסף את הישכבות צמח האם שעשוי לנטות לקרקע במהלך השנים. לעיתים במצב זה, ישתרשו הנצרים בעצמם לקרקע ויתנתקו מצמח האם. עד להבשלת הפרי השלישי יכולים לארוך 46 חודשים ואם מדובר בגידול מזרע, יכול להתארך לפחות ב-12 חודשים נוספים. (מתוך Yamaguchi 1977)

15. גם לאחר שיחות עם מומחים מהעולם, נראה שאין תשובה ברורה בנושא.

ג. גידול מסחרי רב שנתי

לאור הפחיתה ביבול בשנים שלאחר היבול הראשון והקושי להשתלט על הצמח שיכול לגדל מספר רב של נצרים, מקובל במקרים רבים כלל לעקור את השתילים אחרי היבול הראשון. סיבה נוספת היא הפרי הקטן יותר שבדרך כלל מתקבל ביבול שני, וכן נטייה למכות שמש עקב מיעוט עלווה. עם זאת, בייחוד במקומות עם אקלים סוב-טרופי קריר, ישנם כאלה המגדלים אותו 3-4 שנים לקבלת יבול שני ואף שלישי, וישנם דיווחים מפלורידה על גידול זן מסוים אפילו למשך 25 שנה. בדרך כלל ישמשו הנצרים היוצאים מהקרקע או ממקומות נמוכים בגבעול, כמקור להמשך גידול האננס לאחר היבול הראשון, אך הדבר אינו מוחלט. היבול שמתקבל מהענפים הצדדים, מגיע לקטיף מוקדם יותר מהיבול הראשון, בערך 12 חודש מפריצת הענף.

פנולוגיית היבולים בהוואי: (חודש עד פרי ועד פריחה)



עדות לפחיתה בכמות פרי מגיעה גם ממקומות שמתאימים לגידול אננס, ודווח שפירות המתקבלים מניצנים צדדיים לאחר היבול הראשון, קטנים יותר, מתוקים יותר ובעלי ארומה גדולה יותר (דיווח מהוואי). הפיחות במשקל מתרחש לפעמים רק מהיבול השלישי, והינו בדרך כלל למעלה מ-20%. בסקירה של מספר דיווחים מהעולם, הפחיתה הממוצעת של היבול השני ביחס לראשון, הייתה 25%, אולם הטווח נע בין עלייה קטנה ביבול לבין פחיתה מקסימלית של 47%. יצוין שהקושי להמשיך בגידול מעבר ליבול הראשון נובע גם מהתבססות מזיקים בשדה.

ד. גידול אננס בישראל¹⁶

בארץ מגדלים כ-2400 דונם של מטעי אננס, הגדלים באזורים שונים, בעיקר בקרבת החוף. דרך פשוטה להבחין בשוק בין פרי תוצרת הארץ, לפרי מיובא, היא עלי הכתר שקיימים אך ורק בגידול המקומי, אך לא ביבוא, זאת כדי למנוע העברת מזיקים ומחלות. מסיבות שונות, מקובל לגדל את המטע רק עד פרי ראשון ולאחר מכן מחסלים אותו, למעט מקרים בודדים של השארת המטע ליבול נוסף. כפי שצוין לעיל, יש להשתמש בהורמון פריחה כדי לקבל פריחה אחידה ותקינה. ריסוס ההורמון (אתרל) מתבצע 9 חודשים לאחר השתילה, והפריחה מתחילה כעבור חודש-חודשיים. לאחר כ-18 חודש מהנטיעה, נקטף הפרי הבשל. משך הזמן לקטיף יכול להשתנות בין העונות, אבל השינוי אינו גדול מאוד. בארץ גדלים מספר זנים, ביניהם קווין ו-MD2. יש לציין שנראה שאין לברך על אננס 'שהחיינו' באופן כללי, ובוודאי שלא בט"ו בשבט, שכן האננס אינו צמח

16. תודה לנועם הרשטיק על הסיוע באיסוף המידע.

שמתחדש אלא מניב כל השנה, במועד שנקבע לפי הזמן בו הוא ניטע. ט"ו בשבט הוא דווקא הזמן בו הוא נמצא פחות, אך עדיין קיים באופן רציף בשוק ובשדה.

ה. הדיון ההלכתי בנוגע לאננס

נראה שהפסיקה המקובלת מגדירה¹⁷ את האננס כירק, אלא שטעמים שונים נאמרו בעניין. יש שכתבו¹⁸ שאין ערלה באננס, הואיל וגם בחו"ל¹⁹ המשך הגידול הוא מנצרים היוצאים מהבסיס²⁰ וגם אז יש ירידה דרסטית באיכות הפרי. אלא שצינו שאע"פ שבארץ הוא מתקיים רק שנה אחת, בהוואי, הפרי מתקבל גם לאחר שנים, ואין ירידה גדולה באיכות, אבל לא ברור שצריך לנהוג לפי מקומו, ובנוסף, גם שם איכות הפרי יורדת מעט עם השנים. יש הסוברים²¹ שאין לאננס גזע ברור ויש להחשיבו כירק לפי הכלל המובא בתוספתא (כלאים פ"ג ה"ו): 'כל המוציא עליו מעיקרו [שורש] הרי זה ירק. יש שצירפו להיתר את דעת 'שלחן ערוך הרב' שהאננס מוציא פריו מעיקרו.²² אחרים כתבו שדין האננס כירק, משום ששנה אחרי נטיעתו כבר אינו עושה פרי וקוצרים את נטיעתו בכל שנה.²³ ויש שכתבו שהואיל והיבול פוחת והולך, ניתן להחשיבו כירק.²⁴

ו. ניסוי במכון התורה והארץ

על מנת לעמוד על גידול האננס מקרוב, הובאו למכון התורה והארץ מספר שתילי אננס משטח חקלאי מאזור חלוצה. השתילים נשתלו תחת הצללה²⁵ בקרקע או בעציצים. הצמחים ניטעו לראשונה במהלך אייר תשע"ו בשטח החקלאי, והועתקו לשטח במכון באייר תשע"ח לאחר שנתנו פרי ראשון. בסוף חורף תשע"ט, לאחר כשנה מהנטיעה המחודשת בשטח המכון, החלה פריחה בשניים מהצמחים. לאחר כ-4 חודשים נקטף פרי מאחד הצמחים, מגבעול שפרץ מעל פני הקרקע. הפרי שקל 605 גרם וטעמו היה איכותי. לשם השוואה, בקטיפי הראשון אצל המגדל, ממוצע לפרי היה 1200-1700 גרם. במהלך חודש אייר תש"פ נקטף פרי במשקל 1001 גרם מצמח אחר, שגם הוא היה איכותי וטעים. מה שמעיד שאחוז הפיחות במשקל הפרי השני אינו קבוע.²⁶ בחודש טבת תשפ"ב, כ-4-

17. יצוין שלפני מספר שנים נכתב קונטרס ע"י הרב האלבערג מארה"ב, לפיו יש לנהוג ערלה באננס, אולם, בפועל דבריו לא התקבלו. ראה קונטרס, ביאור דין האננס לענין ברכה ולענין ערלה.

18. ילקוט יוסף, ערלה פ"ה סעי' יז.

19. ובילקוט יוסף שם נכתב שהוואי היא ארץ מוצאו, אלא שכיום מקובל שמוצאו מברזיל.

20. באופן שהם עצמם משתרשים בקרקע ואין כאן המשך יבול מגזע רב שנתי (כמו בננה).

21. הערת העורך: י"פ.

22. ילקוט יוסף, ערלה פ"ה סעי' יז.

23. וזאת הברכה, עמ' 398.

24. תנובת השדה, גיליון 17, עמ' 38-40, שם הובאו דברי הרב פרידמן וסקירה של מוטי שומרון שהופיעו בתורה והארץ ג, שלפיהם יצא שיש להחמיר מספק באננס בא"י להחשיבו כעץ. אלא שבהמשך, חזרו בהם להורות דינו כירק (הלכות הארץ, עמ' 133).

25. הגידול תחת רשת צל יכול לדמות גידול בטבע תחת נוף עצים, אך לא נעשתה התערבות אחרת בגידול.

26. מה עוד שהגידול במכון התורה והארץ, היה פחות מיטבי מזה שניתן לצמחים ביבול הראשון אצל החקלאי.

שנים לאחר ההעתקה למכון וכ-6 שנים מהנטיעה אצל החקלאי, עדיין שרדו מרבית הצמחים. חלק קטן מהצמחים נרקבו, אמנם נראה שבטיפול מיטבי, הם היו שורדים. נראה שחלק מהיריבו הרב שנתי של האננס הוא מניצנים שמתעוררים בתחתית, מתחת לפני הקרקע, וחלקם מאזורים גבוהים בגבעול. באחד הצמחים בזמן שהוא הוצא מהקרקע, 5 ניצנים פרצו מהתחתית, ואילו ניצן שפרץ מחלק גבוה בגבעול ניתק מהצמח ולאחר מכן השתרש בקרקע. מצד שני בתמונה להלן (תמונה 2 כריכה אחורית) ניתן לראות צמח אננס לאחר פרי ראשון, בו ישנו פריצה של ניצן בגובה של הגבעול, פריצה שיכולה להוציא פרי בהמשך. דבר זה מלמד שהמשך צימוח ותנובת האננס, יכולה להיות בעזרת צימוח מעל הקרקע, על הגבעול או מניצנים שפורצים מתחת הקרקע. נראה שהיחס בין שתי האפשרויות משתנה בין זנים ותנאים שונים. מסיכום הנתונים בספרות והניסוי במכון התורה והארץ, נראה שצמח האננס יכול להתקיים גם 6 שנים ללא התנוונות של הגבעול המקורי, גם בתנאי הארץ. בהתאם לכך, לסוברים שטעם ההיתר לעץ שאינו מתקיים שלוש שנים הוא שלא ניתן לאכול לעולם, אין באננס סיבה להתיר מטעם זה. יצוין שכאשר מגדלים את האננס מזרע, יש להוסיף עוד כשנה וחצי לשנות הגידול של הצמח. הגבעולים שממשיכים את הצמח המקורי פורצים לעיתים מתחתית הגבעול ומתחת פני הקרקע,²⁷ ולעיתים מעל פני הקרקע. בנוסף, לעיתים גבעולים שיצאו ממקומות גבוהים מתנתקים ונופלים לקרקע, וכן צמח האם עשוי לנטות על צידו. זאת לצד מקרים רבים בהם הצמח ממשיך להתקיים עם גבעולים על-קרקעיים שמניבים פרי.²⁸ לגבי היבול הרב שנתי, בהתאם למידע שמצאנו בספרות, נמצאה פחיתה במשקל הפרי הממוצע וברוב המקרים גם ביבול,²⁹ אך לא באיכות הפרי. חשוב להעיר שביבול השני והלאה מתקבלים יותר מפרי אחד לצמח (תמונה 3 כריכה אחורית) והזמן לקטיף מהיר יותר. לכן, למרות ירידה במשקל ממוצע של פרי בודד, יכולה להתקבל עלייה ביבול לצמח. הגבעול המרכזי אינו חלול, אך יכול להיחתך בקלות בעזרת סכין. לגבי הגדרת הפרי כיוצא מהגזע, נראה שקשה לומר זאת, היות שהוא גדל על גבעול מיוחד שמתארך מהגבעול, דבר שניתן לדמות למכבדות התמר לדוגמה. שורשי הצמח המקורי אינם חזקים ונחלשים עם השנים, ולעיתים הוא נוטה על צידו עקב כך. הנתונים שנאספו ממחישים את הבעייתיות מהקשה מהמקובל בגידול המסחרי לגבי תכונות טבעיות של צמחים.

ז. הלכה למעשה

לאחר הבירור שנעשה במכון, הציגו רבני המכון את הדברים בפני נשיא המכון הרב יעקב אריאל שליט"א. בהתאם לצורת הגבעול של האננס ובהתאם לתכונות נוספות, הכריע הרב כי ניתן להמשיך לנהוג באננס כירק.

27. במצב כזה הגידול הרב שנתי יהיה דרך פריצה מהשורש.

28. כפי שצוין לעיל, גם לאחר שיחות עם מומחים מהעולם, קשה לומר מה יותר נפוץ באופן טבעי.

29. השאלה שעולה היא מהי ההגדרה של פחיתה ביבול שתגדיר צמח כירק. היות שלכל צמח ישנו שלב הזדקנות בו המטע יורד בפוריות, ודאי שלא ניתן להגיד שבעץ לעולם אין פחיתה ביבול. האם פחיתה ביבול שמתרחשת רק ביבול השלישי של העץ, בשנה השישית של העץ, פוגעת בהגדרתו כאילן.

סיכום

ישנה חשיבות רבה לבירור מסודר ביחס לתכונות צמחים, לצורך הכרעה לגבי שאלת זהותם כאילן או ירק. הסתמכות על הגידול החקלאי עלולה להטעות, היות שהוא מונע משיקולים כלכליים ונוספים ולא מעיד על צורת הגידול הטבעית שהיא החשובה להכרעה ההלכתית. דבר זה חשוב, גם בבירורים לגבי צמחים נוספים, ביניהם זני אוכמניות שנידונים בימים אלו. הכרעת צמח כאילן או ירק, היא הכרעה לדורות בשאלת ערלה שאסורה מהתורה גם בזמן הזה, ועל כן יש לערוך בירור מעמיק ומסודר. מהבירור שנערך במכון התורה והארץ לגבי צמח האננס, עלו הבדלים ממה שנטען לגביו בעבר, אך לא השתנתה הגדרתו כירק.





תגובות

מטחנת אשפה בשבת / הרב בנימין דה לה פואנטה

בגיליון 'אמונת עתיך' 145, עמ' 28-29, התייחס הרב הראל דביר ממכון צומת לשאלת השימוש במטחנת אשפה המופעלת באמצעות שיעון שבת בשבת. השואל כתב:
האם יש אפשרות להפעיל אותו... כך שהפסולת תצטבר בצינור שמתחת לכיור, ובשעה כלשהי (אפשר באמצע הלילה) היא תיטחן?

בתשובתנו לשואל, כתב הרב המשיב שהגם שמדובר בגרמא, שכן המטחנה אינה פועלת כעת, אלא תפעל בזמן מאוחר יותר, והגם שמדובר במלאכה שאינה צריכה לגופה, אף על פי כן מלאכה שאינה צריכה לגופה מותרת בגרמא רק במקום הפסד (כדוגמת גרם כיבוי). ואם כן, צירוף גרמא ומלאכה שאינה צריכה לגופה אינו מועיל להתיר לכתחילה. אך יש לעיין בדבר, אם לאדם יש כיור מסוג זה שבזמן כלשהו בשבת מופעלת מטחנת האשפה, האם נאמר שאסור לאדם זה לשטוף כלים, שכן הוא מכניס אוכל למטחנה? נראה פשוט שאין לומר דבר כזה. שגם אם נאמר שגרמא במלאכה שאינה צריכה לגופה מותרת רק במקום פסידא, נראה שכדי לא לפגוע בעונג שבת של אדם, שרוצה לשטוף כליו, הדבר יהיה מותר.¹ ואם נאמר, שיהיה אסור לאדם לערוך בערב שבת שיעון שבת כזה, מהיכא תיתי לומר כן, אחר שאיננו פוסקים שאדם מצווה על שביתת כליו בשבת? אם כן, נראה כי המסקנה אינה מוצדקת למעשה. אך כדי לרדת לסופה של סוגיה זו, נראה שיש לדון מה יהיה הדין אם האדם מבקש לשטוף את כליו בכיור בשעה שמטחנת האשפה עובדת (ולא כפי שכתוב בשאלה, שהמטחנה תפעל רק לאחר זמן). הרב המשיב החשיב טחינה כזו כמלאכה שאינה צריכה לגופה שלדבריו 'היא קרובה לאיסור תורה, ולפי הרמב"ם וסיעתו (הקטנה) היא אסורה מן התורה'. אך נראה שיש לדון מצד נוסף. לא רק שמדובר כאן במלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא שמדובר במלאכה שיש בה מקלקל, כדרך שנאמר בגמרא (שבת עג"ב):

אמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה - פטור עליה. ואפילו לרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה הני מילי - מתקן, האי - מקלקל הוא.

'טחינת' האשפה אינה מלאכת תיקון, אלא מלאכת קלקול. התיקון הצדדי שצינורות הכיור יהיו פנויים, הוא כחופר וצריך לעפרה.² כך שבוודאי שאין זה קרוב לאיסור תורה, ואף

1. עי' בדברי הגר"א וייס שכתב כדברים הללו, 'גרמא בשבת', אתר 'מנחת אשר': 'ובעצם דין גרמא בשבת נקטו רוב רובם של הראשונים דמותר לכתחלה ואין בו איסור כלל, אלא שהרמ"א סימן של"ד סעיף כ"ב החמיר בזה וכתב דאין גרם כיבוי מותר אלא במקום הפסד, ומקורו במרדכי שבת סימן שצ"ט ע"ש, ובני"ד נראה פשוט דהיכי דאי אפשר ויש צער וטירחא יתירא לא גרע מהפסד, ובפרט שעצם דברי הרמ"א שנויים במחלוקת והרמ"א סתר דבריו בסימן תקי"ד סעיף ג' ובשער הציון שם ס"ק ל"א כתב דדברי הרמ"א אין להם מקור, וכבר תמה בזרע אמת סימן מ"ד על דברי הרמ"א שפסק כשיטה אחת במרדכי נגד רוב הראשונים, וכיון שרבים מן האחרונים חלקו עליו ובכללם הט"ז והמג"א שם ספק דרבנן לקולא, ועיין בט"ז תקי"ד שהשיג על הרמ"א והסיק דבצורך קצת יש להקל'.

2. עי' במאמרו של הרב לוי יצחק הלפרין, 'מדיח כלים מוסדי בשבת', פעמי יעקב מד, תש"ס פב-פז,



לדעת הרמב"ם וסיעתו פטור עליה. וכל זה כאשר המטחנה טוחנת בזמן שהאיש עושה את המלאכה. אך אם המטחנה אף אינה טוחנת, אלא ש'סוף המטחנה לטחון', הרי פשוט שאין שום מקום לאסור איסור דרבנן בגרמא כזאת. אך נראה שיש להוסיף כאן עוד נקודה לדיון. ב'שמירת שבת כהלכתה' (פי"ב סעי' יח) התייחס לכיור אשר המים נשפכים מתוכו על זרעים וכך כתב בשם הגרש"ז אויערבך:

כיור אשר המים הנשפכים לתוכו זורמים דרך צינור עד שמגיעים לקרקע זרועה, מותר ליטול ידיים לתוכו בשבת... ואין חוששים להשקיית הזרעים שתיעשה על ידי כך, אם אמנם אין כוונתו אליה.

ושם נימק את הדבר (הערה נא): 'מכיוון שנעשה רק על ידי כוח שני דחשיב רק גרמא, אין לאסור אף בכהאי גוונא דהוה פסיק רישא'. והנה בנידון דידן, שאדם שוטף את כליו בזמן שמטחנת המזון פועלת, הרי שזה עצמו נחשב גרמא, שכן אין הוא מכניס בידיו את המזון ישירות למטחנה, אלא שהוא שוטף את כליו והאשפה יורדת לצינור מכוח שני. זהו גרמא ממש, ובתוספת למה שנאמר לעיל שאין זה בכלל מלאכת מתקן, אלא מלאכת מקלקל, בוודאי שיש להתיר לשטוף כלים אף כשהמטחנה פועלת. קל וחומר בשעה שאין המטחנה עובדת והיא עתידה לפעול רק בשעה מאוחרת יותר. לאחר הדברים הללו, יש לסייג ולומר שאינני רוצה להתיר בפועל, וזאת משום הערתו של הרב המשיב בעניין הצורך בהזרמת המים לתוך המטחנה. אינני יודע טכנית כיצד המים משפרים את פעולת המטחנה, ולכן אינני יודע אם וכיצד הצורך בהזרמת המים ישנה את הדין (אם כי נראה שאין הזרמת המים משפיעה כלל על הטחינה, אלא נועדה רק כדי שהאשפה הטחונה תתפנה עם המים הזורמים לביוב). מה טוב היה אילו מכון הלכטכני כמו מכון צומ"ת היה מנגיש לרבנים את הידע הטכני הזה כדי שמורי ההוראה יוכלו להורות הלכה למעשה בדבר.

תגובה לתגובה / הרב הראל דביר

יישר כוח לרב דה לה פואנטה על דבריו המחכימים. אוסיף ואנמק את דבריי. (א) **גרמא לצורך עונג שבת**. הרב דה לה פואנטה מניח בדבריו שמלאכה בגרמא מותרת לצורך מניעת 'פגיעה בעונג שבת' שקיימת בהימנעות משימוש בטוחן אשפה בשבת. אני חלוק על הנחה זו, ולענ"ד אין להקל בגרמא לצורך עונג שבת, אלא אולי במקום פגיעה קיצונית בעונג שבת, ולמיטב ידיעתי זו הדעה המקובלת בפוסקים. פגיעה קיצונית כזו אינה המציאות בנידוננו: כמי שמשתמש ביום-יום בטוחן אשפה ומכיר היטב בתועלתו, אני יכול להעיד שתועלת זו בכל שטיפה היא מועטת ביותר, ומדובר במותרות, ולא בכדי נפקד מקומו של טוחן האשפה מרוב מוחלט של הבתים בישראל, עד היום ועד בכלל. לא

שכתב שדבר זה 'מגדרי מלאכת טוחן, שהטוחן לאיבוד - פטור', וזה גם למי שסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה (אלא שקצת צ"ע על מה שמשמע מדבריו שיש ייחודיות בדבר זה דווקא למלאכת טוחן). ועי' שו"ת חתם סופר, ח"ב י"ד סי' צב, שכתב שהמבשל לאיבוד והגוזז לאיבוד אינם מלאכה, ומשמע מדבריו שהוא הדין גם לטוחן לאיבוד.

למקרים כאלה מיועד היתר גרמא, אלא למקרים של הפסד ממון או צורכי רפואה וביטחון חיוניים.³

(ב) **טחינה לאיבוד - מקלקל?** על טחינה לאיבוד כתב ה'משנה ברורה' (סי' שב ס"ק לו): 'אף על גב דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, על כל פנים איסורא מיהא איכא לכולי עלמא'. הרב דה לה פואנטה כותב שטחינה לאיבוד אינה רק מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא 'מקלקל', וזאת בדומה לחופר גומה ואינו צריך אלא לעפרה (ולמרות שטוחן האשפה לא מקלקל שום דבר!). לדידי, אין להוציא את המילה מקלקל ממשמעותה הפשוטה, וברור לי שהסיבה להחשבת החופר גומה לעפרה כמקלקל היא שהוא אכן מקלקל את הקרקע, כמשמעות לשון רש"י (שבת עג ע"ב): 'מקלקל הוא - את ביתו, ויותר מזה בריבב"ן (שם): 'אבל האי מקלקל - שנכשל בבית ונופל', וב'מגיד משנה' (הל' שבת פ"א הי"ז):

ומכאן שאם היתה הגומא במקום שאין בו קלקול - אף על פי שאינו צריך לה, חייב עליה לדעת רבינו ז"ל שפסק כר"י. וזה פשוט.

עובדת היות התועלת שבטחינה צדדית אינה סיבה להגדרתה כמקלקל, ולא בכדי היה הדבר פשוט ל'משנה ברורה' (ובלשון 'לכולי עלמא').

(ג) **גרמא בפסיק רישא.** הרב דה לה פואנטה דימה את נידונו לשימוש בכיור שמימיו זורמים בצינור למקום שבו הם משקים את הקרקע,⁵ אך יש חילוק בסיסי בין הנידונים: שם אין כוונה להשקות את הקרקע, והדבר אינו מכוון ואף זניח לחלוטין מבחינת המשתמש (וזו גרמא בפסיק רישא), ואילו כאן יש כוונה לטחון את שאריות האוכל, ואלמלא טחינה זו עלולה להיווצר סתימה והכיור עלול להתמלא במים למשך שעות ארוכות.

(ד) **תרומת המים לפעולת הטחינה.** הרב דה לה פואנטה שאל כיצד המים תורמים לפעולת הטחינה. המים מזרימים איתם את חלקי המוצק הטחונים - מהטוחן אל הצנרת וגם בתוך הצנרת, יוצרים פיזור ומונעים מצב שבו מוצקים נתקעים במקומם. זאת בדומה למים שמוסיפים בהכנת 'שייק' מפירות יבשים.⁶

3. קביעה זו מוזכרת באינספור פרסומים של מכון צומת בכלל והרב ישראל רוזן בפרט. להצגת הסוגיה ומקורותיה, ראה במאמרי: 'הגבלת היתר גרמא למקום הפסד', אמונת עתיד 143, עמ' 129-134; וכן בספר צומת, ח"א פ"ה. אוסיף שלא הבנתי את הסתמכותו של הרב דה לה פואנטה על דברי הרב אשר וייס (<https://katzr.net/ea6c63>): הרב וייס נשאל מרבני לוס אנג'לס האם מותר ללכת ברחוב שיש בו חיישנים מסוימים, וכתב: 'היכי דאי אפשר ויש צער וטירחא יתירא, לא גרע מהפסד' - הגדרה שבוודאי אינה שייכת לנידונו. יתרה מזו, הרב וייס כתב במסקנת דבריו: 'ומשום כל זה נראה, דאף שבוודאי יש להתאמץ בכל עוז להמנע מגרם מלאכה בעל ענין, בשעת הדחק, ובמקום דכמעט ואי אפשר בענין אחר, יש מקום להקל'. האם גם עמדתו של הרב דה לה פואנטה היא שיש להתאמץ בכל עוז להמנע מגרם מלאכה, או שהוא חולק על הרב וייס?

4. שבת עג ע"ב.

5. שמירת שבת כהלכתה, פ"ב סעי' יח והערה נא.

6. יש מי שייחס למים גם פעולה של קירור הטוחן, אך מכיוון שהטוחן עובד לפרקי זמן קצרים ובעוצמה נמוכה, מסופקני אם אכן קיים צורך בקירור שכזה, ואין הדבר דומה למנוע של רכב שדורש קירור תמיד.

הגדרת חצר / הרב משה גרינהוט

בגיליון אמונת עתיך 145 עמ' 16-17, השיב הרב יעקב אריאל שליט"א שמטע מגודר ונשמר איננו נחשב 'חצר' לעניין קביעות למעשר. הדין שכתב הרב שליט"א אמת, מטע מגודר איננו נחשב 'חצר' למעשר, אלא שהנימוק אינו מדויק לענ"ד. הרב אריאל כותב שלעניין מעשר הגדרת 'חצר' היא חצר הסמוכה לבית, ו'גינה' היא גינה שאינה סמוכה לבית. לדבריו, במקרה של מטע מגודר הסמוך לבית ישתנה הדין, שכן מטע כזה הוא 'חצר' מפני סמיכותו לבית. אולם, נראה להוכיח שהגדרת 'גינה' היא מקום שמיועד לגידול ירקות וזרעים, בדומה למשמעות הלשון בזמננו גם במקרה שהוא סמוך לבית. וכמה ראיות לכך:

(א) 'תאנה העומדת בגינה ונופה נוטה לחצר, ולמאן דאמר לבית לבית' (בבא מציעא פח ע"א) - מכאן שהגינה עשויה להיות סמוכה לבית עד שעצי הגינה נוטים לתוך הבית - הגדרה זו נאמרה לגבי מעשר ולא לגבי הלכות אחרות.

(ב) לעניין היקף לדירה, שעליו ביסס הרב אריאל את דינו, אומרת הגמרא (עירובין כג ע"ב) על קרפף יותר מבית סאתיים שהוקף לדירה: 'נזרע רובו הרי הוא כגינה'. מכאן שהגדרת גינה אינה קשורה לניתוקה מהבית, שהרי קרבת הקרפף לבית אינה משתנה בזריעה.

(ג) דין זה מודגש עוד יותר בהלכה שזרעים מבטלים היקף דירה קיים גם בחצר.¹ ובניסוח של ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שנח סעי' י): 'מי שיש לו גינה בחצירו, אם הוא רוב החצר אפילו אין בה אלא בית סאתים לא יטלטל ממנו ומן החצר לבית. ואם הוא יותר מסאתים, לא יטלטל בה ובחצר אלא בד' אמות...'. ההגדרה של חצר זרועה ההופכת לגינה לגבי היקף דירה לטלטול בשבת, נאמרה בירושלמי (מעשרות פ"ג ה"ד) לגבי מעשר:

תני בשם רבי נחמיה חצר שהיא נעדרת הרי היא כגינה אוכלין בתוכה עראי. אמר רבי שמלאי הלכה כרבי נחמיה.

ונפסקה להלכה ברמב"ם (הל' מעשר פ"ד ה"ד): 'חצר שהיא נעדרת הרי היא כגנה ואוכלין בתוכה עראי'. מדובר בחצר העונה להגדרות המחייבות חצר במעשר, כלומר שהיא מגודרת, סמוכה לבית וניתן לאכול בתוכה, למרות זאת, שינוי הייעוד מ'חצר' ל'גינה' פוטר אותה ממעשר.²



1. ולא כדעת ר"ח בתוספות, עירובין כג ע"ב.

2. אמנם בנוגע למצב שרק חלק מהחצר ניטעת ונעדרת נחלקו רמב"ם וראב"ד בהמשך ההלכה, והדבר תלוי גם בגרסאות בירושלמי, אבל העיקרון שמקום שכולו זרוע ומיועד לגידול מוגדר כ'גינה' נשמר.