

אמונת עתִיךְ

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת
עתִיךְ חסן ישועות חכמה ודעת?
אמונת - זה סדר זרעים, עתִיךְ - 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 140
תמוז תשפ"ג

בהוצאת מכון התורה והארץ, שבי דרום (כפר דרום תוכב"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 - חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

7 'קרא עלי מועד' למעמדו של ראש חודש כיום חג / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

- 17 1. הכשרת פלטה לפסח באמצעות מריחת סבון והפעלה / הרב מנחם פרל
- 17 2. הוצאת שעון שבת מהשקע כשהוא במצב כבוי / הרב מנחם פרל
- 18 3. פתיחת מקרר בשבת ללא נטרול הנורה / הרב מנחם פרל
- 18 4. הטענת מכשיר שמיעה - המשך / הרב מנשה צימרמן
- 19 עדיפות מכשיר שמיעה עם סוללות על פני נטען / הרב מנשה צימרמן
- 20 5. מעלית שבת מאולתרת / הרב מנשה צימרמן
- 21 6. מכשיר cpap / הרב מנשה צימרמן
- 22 7. מכשיר גרייה עצבית אלחוטית להפחתת כאב / הרב מנשה צימרמן
- 23 8. שימוש בקלנועית גרמא לצורכי ציבור / הרב שי סימינובסקי
- 24 9. קונה הבין שהמחיר יקר, והמוכר התכוון למחיר זול בכסף / משפטי ארץ
- 25 10. קבלן שחוזר בו מהמחיר שהציע ורוצה מחיר גבוה יותר / משפטי ארץ
- 27 11. זיכרון דברים בשכירות דירה / משפטי ארץ
- 27 12. חליפין עם שטר כסף או תלוש של 'רמי לוי' / משפטי ארץ
- 28 13. סמכות פקיד לוותר על תשלום / הרב אריאל בראלי
- 29 14. הערמה לפטור ממס רכישה / הרב אריאל בראלי
- 29 15. שימוש בהטבה שניתנה לאדם אחר / הרב אריאל בראלי

הארץ ומצוותיה

- 30 על מחיר יין איכותי של אוצר בית דין / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 33 שיעור הפרשת חלה מקמח מלא / הרב יצחק דביר
- חיוב חלה בעיסות של מפעל בבעלות גוי שנקנו על ידי יהודים
- 40 / הרב יואל פרידמן
- 51 הפרשה מראש - יסודות הדין ומגבלותיו / הרב נתנאל אוירבך
- 62 כלאי הכרם במשתלה של ירקות וגפנים במצע מנותק / הרב אהוד אחיטוב
- 71 נפקד שביעיר יין שביעית של המפקיד / הרב אמוץ כהן
- 77 על הדבש ועל העוקץ - סקירה / ד"ר מרדכי שומרון

כשרות והלכה

- 79 טעימת סתם ינם לצורך לימוד / הרב יהודה הלוי עמיחי
- 81 הגעלת כלים קרמיים / הרב יצחק דביר

משפט התורה

- 90 כיצד מפגינים וכיצד אין מפגינים? / הרב פרופ' נריה גוטל

97	דין עזרת נשים ושימוש בה לחול / הרב ד"ר רצון ערוסי
106	ניהול שותפות עסקית / הרב הלל גפן
118	זכויות יוצרים על אמרה מעוטרת / הרב שלמה אישון
125	כפייה על מעבר דירה / הרב אריאל בראלי
130	רוגלות והאזנות סתר / הרב מאיר מולר
136	התנגדות פעילה למשטר מלוכני מושחת / הרב שבח שולמן
145	להצדקתה של מלחמת רשות / הרב בניהו שנדורפי
147	אין מלחמת רשות בימינו / הרב יעקב אריאל

רפואה והלכה

149	מעמדו של ילד שנולד לכהן פצוע דכא ולגירות / הרב אריה כץ
-----	--

תגובות

155	בלנית מחללת שבת / הרב יעקב אריאל
156	בעניין תינוק שנשבה / הרב יעקב אריאל
156	חובת ההצבעה / הרב יעקב אריאל
157	תגובה לתגובה / הרב נריה גוטל עוד על תיקון אינקובטורים
157	המכילים קדם־עוברים (ביציות מופרות) בשבת / הרב אריה כץ

רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אוירבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
 הרב אהוד אחיטוב, רב היישוב בני דקלים, מכון התורה והארץ, h.ehud@toraland.org.il
 הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
 הרב יעקב אריאל, לשעבר הרב הראשי לרמת גן, נשיא מכון התורה והארץ
 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, ראש מערך המחקר – מרכז תורה ומדינה, רב 'קהילת רדליך' ירושלים,
n0526071671@gmail.com
 הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
 הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
 הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
 הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
 אג' יהודה הדר, מכון התורה והארץ, yuda156@gmail.com
 הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswldt@gmail.com
 הרב אב"י ונגרובר, עפרה, a.vengrover@gmail.com
 הרב אמוץ כהן, ראש הכולל לדיינות בית חגי, amotzcahn@gmail.com
 הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
 הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
 הרב מאיר מולר, מרכז תורה ומדינה, mollermeir@bezeqint.net
 הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
 הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
 הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
 הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
 הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
 הרב מנשה צימרמן, מכון צומת, menashe@zomet.org
 הרב שבח שולמן, מרכז תורה ומדינה, shevahs@gmail.com
 ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
 הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
 הרב בניהו שנדורפי, מרכז תורה ומדינה, benayahu0@gmail.com



הרב צבי שורץ

'קרא עלי מועד' למעמדו של ראש חודש כיום חג במקרא, בהלכה ובמנהג

הקדמה

ב'מגילת איכה' (הנקראת בתשעה באב) כתוב: 'קרא עלי מועד לשבור בַּחוּרִי' (א, טו) הפירוש הפשוט של פסוק זה הוא - הקב"ה קבע מועד של פורענות לשבור את כוחם של בַּחוּרִי, ו'מועד' הוא זמן קבוע. פירוש אחר, קרא עלי גויים שיתוועדו (שיתאספו) לשבור את בחורי, כמו 'קריאי מועד' ('דעת מקרא', איכה א, טו).

אולם לפי פירוש אחר, בשל הכינוי 'מועד' בפסוק, שמשמעו יום חג, כמו 'מועדי ה'...' אלה הם מועדי (ויקרא כג, ב), נחשב תשעה באב לפי הפוסקים, ליום חג. ואמנם כמה מנהגים הנהוגים בתשעה באב דומים במקצת למנהגים הנהוגים במועד, ונתלו בכתוב זה, כגון: אין אומרים תחנון ערב תשעה באב במנחה (שו"ע, או"ח סי' תקנב סעי' יב); אם חל תשעה באב בשבת אין אומרים 'צדקתך' (רמ"א שם); אין אומרים סליחות ואין נופלים על פניהם; 'ואם אירע מת בתשעה באב אין אומרים צידוק הדין משום דמיקרי מועד' (שו"ע סי' תקנט סעי' י; ט"ז סי' תקנז ס"ק ב). כמו כן נרמז במילה מועד, שתשעה באב הוא סמל לתקוות הגאולה, כמו שאמרו באגדה שמישיח נולד בתשעה באב¹. והחת"ס בדרשותיו מביא שתשעה באב נקרא 'מועד', כי בעצם האבלות הממושכת טמונה הנחמה, כי מת משתכח מן הלב, אבל חי לא נשכח².

מן הגמרא (במסכת תענית כט ע"א ובמסכת שבועות י ע"א) עולה שכוונת הכתוב במילה 'מועד' היא לראש חדש, שבימי המקרא היה יום ראש חודש - יום חג. לפי חז"ל, יום חזרת

1. בירושלמי ברכות פ"ב ה"ד, מובא מעשה באחד שהיה חורש שדהו עם פרתו, וגעתה פרתו. עבר לפניו ערבי שהיה מבין שיחת בהמות, ואמר לו: הנח המחרשה כיוון שעכשיו חרב בית המקדש. עודו מדבר עמו, געתה פרתו פעם שנייה, אמר לו הערבי: יכול אתה לחזור ולהמשיך לחרוש שדך, כיוון שעתה נולד מושיעם של ישראל. בשער הכוונות לר' חיים ויטאל עניין תשעה באב בסופו מביא, שבט' באב אומרים במנחה פסוקי נחמה, שבתשעה באב במנחה נולד המשיח הנקרא מנחם.

2. בדרשות חת"ס, ח"ג דרוש לז' אב: 'כי זה שאנו מתאבלים ובוכים אלפיים שנה, זוהי נחמה גדולה שאין מקבלין תנחומין על החי, משא"כ מת גזירה הוא שישתכח מן הלב. לכן כל האומות שאין להן תקוה לחזור למה שנאבד מהן, נשכח זכרם מפיהם. אבל אנו בני ישראל שמקוויים ומצפים ליום שעתיד הקב"ה לירד למטה וחומת אש סביבו וחסדינו יחיו ויראו וישבעו מטובו, ע"כ אין מקבלין תנחומין על החי. נמצא, שזה האבל לנו לנחמה גדולה ע"כ ט"ב הוא מועד גדול, כי בו נדע ונשכיל שעתידים אנו לחזור לקדמותנו כימי נעורינו'.



המרגלים מארץ ישראל היה בתשעה באב. אך לפי החשבון שיצאו בכ"ט בסיון ותרו את הארץ 40 יום, יוצא שהיו צריכים להגיע ב' באב. וכיצד קרה שהגיעו בתשעה באב? ועל זה עונה הגמרא בתענית:

אמר אביי, תמוז דההיא שתא מלויי מליוה [באותה שנה, חודש תמוז היה חודש מלא של 30 יום], דכתיב 'קרא עלי מועד לשבור בחורי' וכתוב 'ותישא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא'. אמר רבה אמר ר' יוחנן אותו היום [שחזרו המרגלים] ערב תשעה באב היה. אמר להם הקב"ה - אתם בכיתם בכייה של חינום, ואני קובע לכם בכייה לדורות.

לדברי הגמרא, הוסיפו לחודש תמוז יום נוסף, והיו 2 ימי ראש חודש - ל' בתמוז וא' באב. וכך יוצא שארבעים הימים ששהו המרגלים בארץ נגמרו בתשעה באב. אירוע זה של הוספת יום בחודש תמוז, שהפך להיות באותה שנה יום נוסף של ראש חודש, נרמז במגילת איכה במילים 'קרא עלי מועד' - הוסיפו יום ראש חודש³, וכך יוצא שיום תשעה באב, יום בו הגיעו המרגלים והוציאו דיבת הארץ וכולם בכו, יהיה בכייה לדורות שבו שברו את פְּחָרְי (רש"י - בחורבן הבית). בעיון זה נדון במעמדו המיוחד של ראש חודש כיום חג, ומה נשאר ממעמד זה כיום.

א. ראש חודש במקורות

- ראש חודש לא נמנה ברשימת המועדים בפרשת אמור (ויקרא כג). יחד עם זאת הוא נזכר במקומות רבים בתורה, בנביאים ובכתובים בסמיכות לשבת ולמועדים:
- 1) 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם' (במדבר י, י).
 - 2) 'ויאמר לו יהונתן מחר חדש' (שמואל א, כ, יח) - 'ודרך כל אוכלי שולחן המלך לבוא ביום מועד אל השולחן' - (רש"י שם).
 - 3) 'מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת' (מלכים ב, ד, כג) (ומכאן למדו בגמרא שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת וכו').
 - 4) 'הנה אני בונה בית לשם ה'... לשבתות ולחודשים ולמועדי ה' (דברי הימים ב, ב, כג).
 - 5) 'שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה, וביום השבת יפתח וביום החדש יפתח' (יחזקאל מו, א).

3. נקודה מעניינת שלא עמדו עליה, מביא הרב זוין: 'מכאן אנו למדים ששני ימים ראש חודש נהגו לעשות עוד קודם שהוקבע הלוח שלנו על פי החשבון, אלא אף בזמן שקידשו על פי ראייה, שהרי זהו ה'מועד' שניתוסף ע"י שעיברו את תמוז. וראה בפ"י רש"י למסכת בבא מציעא נט ע"ב ד"ה בין מלא שמוכת, שבזמן שקידשו על פי הראייה, עשו אף בחודש מלא יום אחד בלבד ראש חודש. וכן כתב בפירוש ב'שלטי הגיבורים' למסכת ראש השנה פרק א. לעומת זה כתבו בתשב"ץ ח"א ס' קנג וב'שיבולי הלקט' ס' קפח, שתמיד עשו ב' ימים ראש חודש. וראיתם מ'מחרת החודש השני' של שאול ויהונתן וראה 'חזון יחזקאל' לתוספתא ראש השנה פ"א ה"י. בנוגע ל'קרא עלי מועד' - אולי יש לומר, על פי מה שכתב ב'רבנו בחיי' פרשת בא בשם ר"ח, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא קידשו את החודש ע"פ הראייה, שהעננים היו מכסים את הלבנה. לפי זה, ייתכן שעשו אז ב' ימים ר"ח כדרך שאנו עושים' (המועדים בהלכה, עמ' קמב).

- 6) ובתוכחה: 'חודש ושבת קרוא מקרא... חודשיכם ומועדיכם שנה נפשי' (ישעיהו א, יג-יד).
- 7) 'והשִׁבְתִּי כֹל מְשׁוּשָׁה חֲגֵה חֹדֶשָׁה וּשְׁבֵתָה וְכֹל מוֹעֵדָה' (הושע ב, יג).
- 8) 'מתי יעבור החודש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר' (עמוס ת, ה).
- 9) ואף ביעודי הנחמה: 'והיה מדי חודש בחודשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אמר ה' (ישעיהו סו, כג).
- אולם עדיין אין זאת אומרת שראש חודש עצמו הוא מועד. מכאן לא למדנו, אלא שראש חודש הוא יום חגיגי, ושונה הוא מיום חול רגיל, שהרי מקריבים בו קרבן מוסף. להלן נראה שיטת מרכיבים רבים המייחדים את ראש חודש כיום 'מועד' - מלבד קרבן מוסף (כיום שאין בית מקדש - תפילת מוסף): אי עשיית מלאכה, איסור תענית והספד, סעודה, שמחה וקריאת 'הלל'.

ב. מנהגי ראש חודש

1. אי עשיית מלאכה

- בעניין עשיית מלאכה בראש חודש ישנה סתירה במקורות: במספר מקומות בתלמוד מפורש שראש חודש **מותר במלאכה**: במסכת שבת (כד ע"א): 'כיון דלא אסור בעשיית מלאכה'. במסכת חגיגה (יח ע"א) - 'ראש חודש יוכיח שיש בו קרבן מוסף **ומותר בעשיית מלאכה**'. ובמסכת ערכין (י ע"ב) - 'ראש חודש לא אקדיש בעשיית מלאכה'.
- לעומת זה, בשמואל א (כ, יט): 'ובאת אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה' ובתרגום יונתן 'ביומא דחולא' - הרי שראש חודש **אינו יום המעשה**.⁴ אף כשקבעו את מספר הקרואים בתורה בראש חודש, אמרו (מגילה כב ע"א) 'ושאין בו ביטול מלאכה לעם' [ולכן אין להקפיד אם ישוה זמן נוסף בבית הכנסת] **כיון שאין עושים בו מלאכה**, כגון בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה. למקורות הסותרים ניתנו מספר תשובות:
- א) **האנשים מותרים במלאכה והנשים אסורות**. כך מובא בפרקי דר' אליעזר,⁵ מכיוון שהנשים לא השתתפו בחטא העגל, נתן להם הקב"ה שכרן בעולם הזה שהן **משמרות ראשי חדשים**, ונתן להן שכר לעולם הבא שהן עתידות להתחדש כמו ראשי חדשים, שנאמר (תהלים קג, ה) 'תתחדש כנשר נְעוּרֵי־יָכִי'.⁶

4. ביחזקאל מו, א מכונים ימי החול ימי המעשה: 'שער החצר הפנימית הפונה קדים יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וביום החדש יפתח'.

5. פרקי דרבי אליעזר, פרק מה.

6. והרמז לנשים, כי בפרק קג רק שני פסוקים אלו - ד, ה נאמרו בלשון נקבה: עוֹנֵכִי, תְּחַלּוּאֵי־יָכִי, תְּיָיִכִי, הַמְעַטְרֵי־יָכִי, עֲדָנָךְ. ולכן הפסוק המזכיר התחדשות: 'תִּתְחַדֵּשׁ כְּנֶשֶׁר נְעוּרֵי־יָכִי' רומז דווקא לנשים. ונרמז גם בתהלים יט, ו בדימוי השמש לאיש: 'והוא [השמש] כחתן יוצא מחופתו'. וכן בדברים רבה פרשה ב פיסקה כב: 'רבנן אמרי: כל מה שבראתי, בראתי זוגות: **חמה ולבנה זוגות**... איש ואשה זוגות [וביארו, שהכוונה זכר ונקבה, נתן ומקבל. ע"פ הגמרא בבא בתרא עד ע"ב: 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראם']. ככלל, בתורת הקבלה, האישה נמשלה לירח המקבל את אורו מן השמש: בזוהר ויצא



הירושלמי (תענית פ"א ה"ו) כותב שזה מנהג: 'נשייא דנהגן דלא למיעבד עובדא ביומא דירחא - מנהג'. וכך פסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תיז סעי' א): 'ראש חודש מותר בעשיית מלאכה והנשים שנוהגות שלא לעשות בו מלאכה הוא מנהג טוב'⁷ (להלן יובאו טעמים שונים מדוע דווקא הנשים הונחו לנהוג מנהגים מיוחדים בראש חודש).
(ב) המרדכי⁸ כתב בשם ר"י 'ד'מלאכה כבדה' כגון לחרוש ולזרוע אסורה אף לאנשים מדכתיב 'אשר נסתרת שם ביום המעשה'. והב"ח⁹ הוסיף, לא שהאנשים בעצמם אסורים ב'מלאכה כבדה', אלא **שבעל הבית אסור לכוף לאנשים המשועבדים לו שיעשו 'מלאכה כבדה' בראש חודש.**

ג) בתשב"ץ¹⁰ מביא מנהג שגם בנשים יש הבדל בין מלאכה למלאכה: **מחמירות בטווייה ומקילות בתפירה.** הוא נותן טעם לדבר, האנשים נזדרזו בעגל ונתעצלו במשכן, והנשים נתעצלו בעגל ונזדרזו במשכן, וזריזותן הייתה **בטווייה**: 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוו ויביאו מטוה'¹¹.

אם ראש חודש הוא יומיים יש מנהגים שונים - האם אינן עושות מלאכה יומיים, או רק בראשון לחודש (ביום ב' דראש חודש). ה'משנה ברורה' (סי' תיז ס"ק ד) מביא: יש שכתבו דצריכין להיות בטלין שני ימים ממלאכתם, ויש שכתבו דזה תלוי במנהג המקום (וכן משמע מהפמ"ג). ומ"מ אף לדעה זו אין להם להקל [ולעשות מלאכה] רק יום א' של ר"ח שהוא השלמת חודש העבר, אבל לא ביום ב' שהוא עיקר ר"ח.
ד) ה'טורי אבן'¹² והלוי ב'דורות הראשונים'¹³ - קרבן המוסף שהקריבו בראש חודש הוא שאסרו במלאכה בזמן שבית המקדש היה קיים.¹⁴

2. איסור תענית ואיסור הספד

איסור התענית בראש חודש מפורש במשנה (תענית פ"ב מ"י): 'אין גוזרין תענית על הצבור בראש חודש' וכך פסק ה'שלחן ערוך' (סי' תיח סעי' א): 'ראש חודש אסור

קסה ע"א **האישה נמשלה ללבנה** והאיש נמשל לחמה. בבחינת 'נותן ומקבל': 'זכר ונקבה בראם אשתמע להאי גוונא ואשתמע להאי גוונא. ואשתמע דשמשא וסיהרא בחבורא חדא אינון דכתיב בראם... ואשתמע דאדם וחיה כחדא אתבריאזו בזווגא חד'. קשר זה בין הירח לאישה הוא הסיבה לדברי השל"ה הקדוש (שער האותיות אות ק) שנשים לא מקדשות הלבנה: 'לא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה... מפני שפגם הלבנה פגמה אישה הראשונה, דהיינו חטא חוה, ומתרחקין מפני הבושה'.
7. **מחויבות כל הנשים לנהוג כן מצד שהוא מנהג קדום** שאימותיהם החזיקו בו כבר... או כוונתו רק לומר, דאשה שנוהגת כן, **הוא מנהג טוב, אבל לכתחילה אין כל אישה מחויבת לנהוג כן**, אף מצד המנהג.
8. מרדכי, מגילה רמז תתו.
9. ב"ח, סי' תיז ס"ק א.
10. תשב"ץ, ח"ג סי' רמה.
11. שמות לה, כה.
12. טורי אבן, מגילה כב ע"ב.
13. דורות הראשונים, הוצאת בנימין הרץ, ברלין תרפ"ב, ח"א כרך ג עמ' 328.
14. הרב ברוך גיגי ב'עלון שבות-בוגרים' ב, 'בין קדושת היום לאיסור מלאכה' מסכם: 'יש שלושה סוגי ימים של קדושת קרבן: (1) יום שקדושת הקרבן מעניקה ליום מעמד של 'מקרא קודש' - כמו **יום החמישים** של העומר. (2) יום שבו קדושת הקרבן הופכת אותו לחלק מפרשת המועדות, אעפ"י שאינו יום 'מקרא קודש' - **יום הקרבת הפסח**. (3) יום שבו הקדושה נשארת קשורה לקרבן, ואינה יוצרת חלות מהותית בעיצומו של יום - **ראש חודש**'.

בתענית'. מהגמרא¹⁵ משמע שאיסורו מן התורה, אך יש סוברים שהכוונה שיש לו סמך מן התורה, מפני שהוא כתוב סמוך למועדים, אבל באמת אין איסור התענית, אלא מדרבנן,¹⁶ ואף על פי שאסור להתענות בו, אין חיוב לאכול דווקא לחם כמו ביום טוב, כמו שאמרו,¹⁷ שברכת המזון בראש חודש אינה חובה, כמו תפילה בראש חודש. ולכן אם לא אמר 'עלה ויבוא' בתפילה, מחזירין אותו, כי תפילה היא חובה. אך בברכת המזון אין מחזירים אותו כשלא אמר 'עלה ויבוא', כי 'אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל' - והכוונה 'אי בעי לא אכיל פת' ואז לא חייב לברך ברכת המזון.¹⁸ חתן וכלה הנוהגים להתענות ביום חופתם, אם חל יום חופתם בראש חודש, אל יתענו.¹⁹

איסור ההספד מוזכר במשנה (מועד קטן פ"ג מ"ט):

בראשי חודשים בחנוכה ובפורים מענות ומטפחות... נקבר המת - לא מענות ולא מטפחות.

ובברייתא במסכת ראש השנה (כה ע"א):

אותו היום מתה אמו של בן זוא, והספידה רבן גמליאל הספד גדול, לא מפני

שראויה לכך, אלא כדי שידעו העם **שלא קידשו בית דין את החודש**.

מכאן מסיק 'שבולי הלקט'²⁰ שראש חודש אסור בהספד. וכן נוהגים, שלא ללכת לבית הקברות בראש חודש, ואם חל יום השנה או השלושים בראש חודש, יקדימו לילך בערב ראש חודש. כשאננם יכולים ללכת בערב ראש חודש, ילכו לאחר ראש חודש. לקברי צדיקים מותר ללכת בראש חודש, כי אין בזה צער.²¹ בתקופת הגאונים מוצאים דיון על 'צידוק הדין', אם אומרים אותו בראש חודש.²² אף ב'שלחן ערוך'²³ נחלקו המחבר והרמ"א: המחבר מצדד לומר 'צידוק הדין', והרמ"א אומר שאין נוהגין כן. וב'משנה ברורה'²⁴ מביא את הסיבה: 'שמרגיל להספד'.

3. סעודה

לגבי סעודה בראש חודש, מסופר בספר שמואל א (פרק כ) על סעודת ראש חודש שנהגה בבית המלך שאול. המחבר (שו"ע או"ח, סי' תיט סעי' א) פוסק: 'מצווה להרבות

15. ראש השנה יט ע"א: 'ר"ח דאורייתא הוא'. והר"ח שם - כמו בשבת ויו"ט שהם עצמם אסורים בתענית, ולפניהם ולאחריהם מותרין בתענית, כך גם יום ר"ח עצמו שנחשב מועד ואסור בתענית כשבת ויו"ט שהם דברי תורה ואין צריכים חיזוק (לעומת הימים הכתובים במגילת תענית שהם מדברי סופרים, וצריכים חיזוק. ולכן אסרו להתענות גם לפניהם ולאחריהם).

16. בית יוסף, או"ח סי' תית. ובשו"ע, או"ח סי' תיח סעי' ד. ואף אם ראש חודש עצמו נחשב מועד דאורייתא, אבל איסור התענית בו הוא מדרבנן.

17. ברכות מט ע"ב.

18. תוס', ברכות מט ע"ב ד"ה אי בעי.

19. משנה ברורה, סי' תקעג ס"ק ח.

20. שבולי הלקט, סי' קפג.

21. פניני הלכה, כרך זמנים הלכות ראש חודש פרק ו.

22. אוצר הגאונים, מועד קטן סי' קנה.

23. שו"ע, או"ח סי' תכ סעי' ב.

24. משנה ברורה לשו"ע, שם ס"ק ג.



בסעודת ראש חודש, ומוסיף ה'משנה ברורה'²⁵ שמעיקר הדין אינו מחויב לאכול דברים, הטעונים ברכת המזון, ויכול לצאת בדברים אחרים. ומכל מקום מי שאוכל סעודה עם לחם ומברך ברכת המזון, הרי זה משובת. די להרבות בסעודה ביום, ואין צריך להרבות בליל ראש חודש. בספרי האחרונים מופיע שהמדקדקים מוסיפים מאכל אחד יותר ממה שאוכלים בימים רגילים ואם חל בשבת מוסיפים מאכל אחד יותר משבת רגילה. טוב לערוך את השולחן לכבוד סעודת ראש חודש בדרך כבוד. ויש מהזרים לאכול בשר ולשתות יין בסעודת ראש חודש. ויש שאף נהגו להדר וללבוש בראש חודש בגדים חגיגיים.

4. שמחה

על שמחה בראש חודש לא מצינו דיון לכתחילה, אבל מכללא איתמר. בטור (יו"ד, סי' תא) בשאלת אמירת 'צידוק הדין' בראש חודש מביא בשם הרי"ף גיאת שאין ראוי להגיד, כי זה יום שמחה:

דהללו [ראש חודש וחנוכה] **יומי שמחה נינהו** דכתיב 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם' (במדבר י', י) ובכל חדא אומרים בו הלל - זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו.

לעומת זה מצינו ברש"י לתענית (טו ע"ב) שכתב: 'דאף על גב דאי קרי מועד **לא כתיב ביה יום משתה ושמחה**'. אפשר לתלות ספק זה בדין הגמרא (ברכות מט ע"א): 'טעה ולא הזכיר של ראש חודש [בברכת המזון] אומר 'ברוך שנתן ראשי חודשים לעמו ישראל לזיכרון'. **ולא ידענא אי אמר בה שמחה** [לזיכרון ולשמחה] **אי לא אמר בה שמחה**'.²⁶ את הספק בגמרא אפשר להבין, שהזכרת השמחה תלויה בשאלה אם ראש חודש הוא יום שמחה או לא.

5. קריאת הלל

קריאת הלל במועד היא אחת משבע מצוות דרבנן.²⁷ אולם בראש חודש קריאת ההלל אינה אלא מנהג, וכך מפורש בגמרא (תענית כח ע"ב):

הלילא דברישי ירחא - **לאו דאורייתא**. דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום בשנה יחיד גומר בהן את הלל ואלו הן שמונת ימי החג, ושמונת ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת ובגולה עשרים ואחד יום.

לפי הגמרא שם, זו הסיבה (שהלל בראש חודש הוא רק מנהג) שקוראים הלל בדילוג, ולא הלל שלם:

רב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא. סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא **דקא מדלגי דלוגי** אמר: 'שמע מינה **מנהג אבותיהם בידיהם**'.

25. משנה ברורה, סי' תיט ס"ק א.

26. הטור, או"ח סי' קפח, פוסק שאין מזכירין שמחה.

27. ספר החינוך מביא בסוף ספרו את שבע המצוות מדרבנן. רש"י, תענית כח ע"ב ד"ה מנהג אבותיהם בידיהן, מביא שהלל בחנוכה תקנת נביאים, וכדאורייתא דמי.

ההבדל בין קריאת ההלל בראש חודש לבין הלל במועדים הוא מפני שהמקור להלל הוא מהפסוק: 28. 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג'. ודרשו²⁹ שהתקדשות זו היא באי עשיית מלאכה, וראש חודש אמנם נקרא 'מועד', אך היות שהוא מותר במלאכה, אין קוראים בו הלל.³⁰

האם מברכים על הלל בראש חודש? זו מחלוקת עקרונית - אם יש לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו' על מנהג³¹ ב'שלחן ערוך' הביא שלוש דעות בדבר: 32. א) אף הציבור אינו מברך, כיון שאינו אלא מנהג; ב) הציבור מברך, והיחיד אינו מברך; ג) דעת הרמ"א - אף היחיד מברך.³³

ג. נשים וראשי חודשים

חכמים ראו בייחודו של ראש חודש כיום חג, מתן שכר לנשים: 'נתן להם הקב"ה שכרן, שיהיו משמרות ראשי חודשים'.³⁴ על מה מגיע לנשים שכר, ומדוע שכר זה הוא שמירת ראש חודש דווקא? יש כמה דעות בעניין זה: ב'פרקי דרבי אליעזר' (פרק מה) במעשה העגל, כתוב:

דן אהרן דין בינו לבין עצמו. אמר: אם אני אומר להם תנו לי כסף וזהב, מיד הם מביאים, אלא הריני אומר להם תנו נזמי נשיכם בניכם ובנותיכם, ומיד הדבר בטל, שנאמר: ויאמר אהרן פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם... והביאו אלי (שמות לב, ב) ולא רצו ולא קיבלו עליהן ליתן נזמיהן לבעליהן, אלא אמרו להם: אתם רוצים לעשות שיקוץ ותועבה שאין בו כוח להציל, לא נשמע לכם. ונתן הקב"ה שכרן של נשים בעוה"ז ובעוה"ב. ומה שכר נתן להם לעוה"ב לעוה"ז - שהן משמרות ראשי חודשים יותר מן האנשים שנאמר - 'המשביע בטוב עדיך, תתחדש כנשר נעורייכי'.³⁵ ראו האנשים שלא שמעו הנשים להם, מה עשו? פרקו את נזמיהם אשר באזניהם ונתנו לאהרן, שנאמר: 'ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם ויביאו אל אהרן'. אשר באזני נשיהם אין כתיב כאן, אלא אשר באזניהם. רבי דוד אבודרהם מביא את דברי ה'פרקי דרבי אליעזר', וכותב סיבה נוספת למתן שכר זה לנשים (אבודרהם, עמ' קצז):

28. ישעיהו ל, כט.

29. ערכין י ע"ב.

30. הרב ז'ין בספרו המועדים בהלכה, עמ' קמו, הביא בשם הרב זאב וולף מזיטיל בספרו עמק הלכה, או"ח סי' קכה, שחידש לפי זה, טעם לדילוג בהלל בראש חודש. היות שסיבת ההלל בחג היא מצד היותו אסור במלאכה. ומכיוון שנהגו לשיטת המרדכי בראש חודש איסור בקצת מלאכות 'כבדות' כחרישה וזריעה, לכן בהתאם לזה נהגו לקרוא קצת מההלל.

31. תוס', תענית כח ע"ב ד"ה אמר שמע מינה.

32. שו"ע, או"ח סי' תכב סעי' ב.

33. הרב בעל התניא בסידורו, קבע - 'הש"ן לבדו יברך בתחילה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו ידי חובה בברכתו'.

34. רש"י, מגילה כב ע"ב ד"ה ראשי חדשים.

35. להלן יבואר, מדוע מביא המדרש שני פסוקים אלו.

ובמדרש אומר על שום שנזדרזו הנשים לנדבת המשכן, שנאמר: 'ויבאו האנשים על הנשים' (שמות לה, כב), והוקם באחד בניסן. ולא רצו להביא נזמיהן לעגל, נתן להן שכרן שהן משמרות ראשי חודשים.

כיוצא בזה כתב גם הרא"ה מלוניל, והוסיף (אורחות חיים, עמ' קנג): ולכן נקבע להם ראש חודש ליום טוב, וי"א זה ראש חודש ניסן שבו הוקם המשכן, ואגב אותו ראש חודש משמרות כל ראשי חודשים.

רבי יהודה, אחיו של רבי יעקב 'בעל הטורים' (מובא בטור, או"ח סי' תיז) נותן טעם אחר: לפי שהמועדים נתקנו כנגד האבות: פסח - כנגד אברהם, שבועות - כנגד יצחק, סוכות - כנגד יעקב, י"ב ראשי חודשי השנה [שגם הם נקראים מועדים] - כנגד י"ב שבטים. וכשחטאו בעגל, ניטלו מהם וניתנו לנשותיהם [של י"ב השבטים], לזכר שלא היו באותו חטא.³⁶

ה'אור זרוע' (הלכות ראש חודש סי' תנד) מוצא קשר מהותי בין נשים לראש חודש: תדע לך שבכל חודש וחודש האישה מתחדשת וטובלת וחוזרת לבעלה, והיא חביבה עליו כביום החופה. כשם שהלבנה מתחדשת בכל ראש חודש והכל מתאווין לראותה. ולכך הווי ראש חודש יום טוב של נשים.³⁷

גם ה'בן איש חי' (שו"ת 'רב פעלים' ח"ד - או"ח סי' לד) משווה בין שינוי מראהו של הירח למחזור האישה:

כמו שהלבנה לא נתמלאת פגימתה רק עד ז' ימים, כן האשה למטה ז' ימי נידות ואחר תטהר. גם תמצא סתם וסת משלשים לשלושים כמו ימי החודש.

הרב ארי יצחק שבט³⁸ מדייק מן הפסוקים שהביא המדרש בפרקי דרבי אליעזר, ומחדש, שהשכר לנשים הוא ההימנעות ממלאכה בראש חודש. לדעתו, זהו שכר ראוי, כי כידוע הנשים מתלוננות ש'מלאכתן אף פעם לא נגמרת' ואפילו בשבתות אין מנוחתן שלמה. במנוחה מעבודות הבית יום בחודש, היא יכולה 'להתחדש' ולאגור כוחות כמו שנרמז בפסוק: 'תתחדש כנשר נעורכי'. הסבר זה מתאים מאוד גם לפסוק הנוסף המובא בפרקי דרבי אליעזר: 'המשביע בטוב עדיך'³⁹ הוא מלמד שה' נתן שכר לנשים עבור הימנעותן

36. הבית יוסף על הטור, או"ח סי' תיז, מביא שני תירוצים על השאלה הרי ראשי חדשים נהגו לפני חטא העגל וחגגו אותם כולם, ואיך כתב הטור שניטלו מהאנשים וניתנו לנשים, היה צריך לומר שאירו את החג לנשים? : א) 'עדיין לא ניתנו ראשי חדשים לישראל, שיהיו אסורים בעשיית מלאכה, אבל היו ראויים לינתן, ובשביל מעשה העגל נמנע הטוב מהם. וכיון שהאישה נגררת אחר האיש וטפלה לו היה ראוי גם כן לימנע מהן כדי שלא יהא טפל חשוב מן העיקר. אלא שלא רצה הקדוש ברוך הוא לקפח שכרן ונתנן לנשים. ב) עוד יש לומר דמעיקרא ניתנו לאנשים ולא לנשים, וכשחטאו בעגל ניטלו מהאנשים וניתנו לנשים. והכי דייק לישנא דקאמר ניטלו מהם וניתנו לנשותיהם'.

37. הרב חנוך הכהן ארנטרוי, עיונים בדברי חז"ל ובלשונם שבת ראש חודש ומילה, עמ' רסז, מיישב על פי זה, את הסתירה במקורות, בקשר לגזירות אנטיוכוס: שבמקום אחד כתוב שהגזירות היו על **חודש**, **שבת ומילה**, ובמקום אחר כתוב שגזרו על **נידה, שבת ומילה**. והוא אומר שלפי האור זרוע אין סתירה, כי בגזירת **החודש** אין הכוונה לאיסור על קידוש החודש, אלא על **טבילת נשים שמתרחשת בכל חודש** (והמחזור החודשי הנשי אכן נקרא בלטינית mensis = חודש).

38. טללי אורות (ז) תשנ"ז, מנהג הנשים להימנע ממלאכה בר"ח, עמ' 101-107.

39. כל המפרשים שהתייחסו לטעם בפרקי דרבי אליעזר לא ביארו כיצד קשור השכר של הימנעות מעבודת העגל לראש חודש, ומציעים סיבות שונות מדוע השכר מתקבל בראש חודש דווקא. המנהיג

מעבודת העגל: 'המשביע' (נותן שכר) עבור 'הטוב' שהנשים עשו בענידתן את 'עדייהן' (שעודו ממתן תורה עד לאחר חטא העגל שהורידום: 'ועתה הורד עדיך מעליך... ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב') ואין שכר יותר מתאים מאשר הימנעות מעבודה, עבור הימנעות מעבודת העגל. ואין יום יותר מתאים לשכר זה מאשר ראש חודש כשמתחדשת הלבנה בכוחותיה החדשים.⁴⁰

ד. מעמדו של ראש חודש לאחר חורבן הבית

נראה, שאחרי חורבן הבית פחת מעמדו של ראש חודש בקרב העם, ופסקו מנהגים רבים שנהגו בזמן המקדש. כשהפסיקו להקריב את קורבן ראש חודש, כבר לא התייחסו לראש חודש כ'מועד'. יש אומרים שגזירות אדריאנוס, שניסו למנוע מן הסנהדרין את קידוש החודש על ידי עדים, גרמו לכך שהסתפקו בקידוש החודש, וביטלו את הפומביות של סעודת ראש חודש. ומאז שתוקן הלוח העברי בימי הלל השני, והפסיקו לקדש את החודש בפועל, גם חוויית החידוש כהתה, וראש חודש צוין רק במנהג אמירת הלל, קריאת התורה והוספת 'יעלה ויבוא' בתפילה ובברכת המזון.

סיכום

ראש חודש איננו יום חול רגיל, ולכן אפשר להחשיבו כ'מועד'. אולם אין הוא כשאר המועדים, שאסורים במלאכה מן התורה, והוא דרגת ביניים כעין 'חול המועד'.⁴¹ מעמד מיוחד זה מתבטא במספר תחומים: בקריאת התורה עולים ארבעה קרואים כמו בחול המועד. לא כמו שבת ויום טוב שעולים שבעה וחמישה קרואים, ולא כמו יום חול שעולים רק שלושה קרואים; קריאת ההלל היא חלקית וקוראים בדילוג; איסור המלאכה הוא מנהג ולא דין, לנשים ולא לגברים, ואף מי שאוסר לאנשים מבחין בין מלאכות 'קלות'

והרא"ה מלונגל מציינים, שלעומת עיכוב תכשיטיהן בהכנת העגל, תרמו הנשים נדבותיהן למלאכת המשכן בזריזות, והיות שהמשכן הוקם בא' בניסן, נתן להם הקב"ה שכרן לעשות יום טוב בראש חודש ניסן, ובשאר ראשי חדשים. בתוס' הרא"ש מסביר ששכר זה ניתן לנשים בראש חודש: 'לפי שהנשים מתחדשות בווסתן מל' לל'. לכך קבעו להם ר"ה כיו"ט'. ורובם השמיטו את הציטוט 'המשביע בטוב עדיך' שמופיע במדרש בפרקי דרבי אליעזר, ודווקא בפסוק זה נרמז שהשכר הוא בגלל שלא חטאו בעגל. 'עדיך' שהנשים לא גרמו להורדת העדדים, ולכן הקב"ה ישיבך בטוב ותתחדשי כנשר, וזו המנוחה בראש חודש.

40. בקהילות רבות: בלוב, באלג'יר, בקושטא, בסלוניקי, אבל בעיקר בקרב יהודי תוניס, נהגו לחגוג את ראש חודש טבת שהוא גם 'חנוכה', כ'חג הבנות' ('עיד אל בנאת') במאכלי חלב ושמן. יש תולין את מקור החג בימי עזרא שבראש חודש טבת עשה כינוס לגרש את הנשים הנכריות ('זיעשו כן בני הגולה ויבדלו עזרא אנשים ראשי האבות לבית אבותם... וישבו ביום אחד לחדש העשירי' עזרא י, טז). הרב מאיר מזוז תולה את קביעת מנהג 'חג הבנות' בראש חודש טבת דווקא, בצירוף של חיוב בנשים בחנוכה - שאף הן היו באותו הנס, עם ראש חודש שהוא חג של הנשים. ובנוסף על כך, ראש חודש טבת חל בחנוכה, ומשום כך יש בו ייחוד חגיגי שאין בשאר ראשי חודשים, שאומרים בו הלל שלם, ('המבשר תורני', וישלח, תש"ע, גיליון 48, עמ' יא).

41. גם באיסור מלאכה בחול המועד נחלקו רש"י, מועד קטן יא ע"ב ד"ה אלא אפילו, ותוס', חגיגה יח ע"א ד"ה חולו אם איסור המלאכה בו, שעליו נאמר בגמרא: 'לא מסרן הכתוב אלא לחכמים', הוא מדאורייתא (רש"י) או מדרבנן (תוס').



למלאכות 'כבדות'; בשכחה בהזכרת ראש חודש בברכת המזון לא ברור אם מזכירים שמחה או לא; וגם לאלה הסוברים שאין להתענות וצריך לאכול, אין חובה לאכול פת. נראה שעם העלאת מעמד האישה לעתיד לבוא, יגדל גם מעמדו של ראש החודש כיום חג. ולזה רומז המדרש בפרקי דרבי אליעזר 'תתחדש כנשר נעורייכי - שלעתיד משמרות ראשי חודשים'. וכמו שאומרים בקידוש הלבנה:⁴² 'וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה'. ותתקיים הנבואה (ישעיהו ל, כו): 'והיה אור הלבנה כאור החמה, ואור החמה יהיה שבעתים כאור שבעת הימים' (ראשי תיבות **אשה**) שבתורת הקבלה המשילו את האיש לחמה ואת האישה ללבנה⁴³ שאורה יגדל, ויעלה מעמדו של ראש החודש שמזוהה איתה.⁴⁴



42. על פי סנהדרין מב ע"א.
43. עיין לעיל הערה 6 ועיין גם בספר עלייתה ונפילתה של השכינה, של שרה שניידר, עמ' 67. וכן בספר מי זאת עולה, לגיר מנוסי, עמ' 40-41 לקשר העמוק שבין הלבנה לאישה, בדינמיות שלהן.
44. ד"ר דניאל שליט בספרו אור שבעת הימים (שנכתב מתוך לימוד משותף עם הרב יצחק גינזבורג), סוקר את המקורות העוסקים בעליית מעמדה של האישה לעתיד לבוא, בנגלה ובנסתר.



תשובות קצרות



1. הכשרת פלטה לפסח באמצעות מריחת סבון והפעלה / הרב מנחם פרל
שאלה | ידועה ההלכה שכלי ששימש לחימום ישיר של מאכל חמץ יבש, טעון ליבון חמור כדי להכשירו לפסח. האם ניתן להחליף את הליבון החמור במריחת סבון שתפגום את הטעם, ולהכשיר באופן זה פלטה חשמלית או תבניות של תנור ששימשו לחימום חמץ?

תשובה | הסבון יכול לפגום את הטעם, אך אין בכך כדי לפטור מהצורך בליבון, שכן גם בכלי שטעמו נפגם אסור להשתמש לכתחילה, ועוד, שסתם כלים אינם בני יומם ונותנים טעם לפגם ובכל זאת אסור להשתמש בכלי חמץ בפסח ללא הכשרה מתאימה. הדרך המומלצת להכשיר פלטה היא לצפות אותה ברדיד אלומיניום מהודק לפלטה, להפעילה כך כחצי שעה (היא תגיע ל-250 מעלות בערך), להסיר את הכיסוי, ולהניח כיסוי חדש (לא מהודק) לימי החג. לכן, במידת האפשר, רצוי להשתמש בפלטה חדשה לימי הפסח. לעיתים קרובות אנשים מניחים חלה על הפלטה לחימום, אם כן, הפלטה בולעת חמץ בחום ללא נוזלים, מה שאומר שצריך להכשירה בליבון ממש. חציצת רדיד אלומיניום מועילה עקרונית, אך באופן מעשי יש מקום לחשש גלישה או קריעת הציפוי, ואם במשך החג גלש מרק/נוזל מתחת לכיסוי - יש לדון אם זהו בגדר 'נותן טעם' או 'נותן בן נותן טעם' (נ"ט בר נ"ט), ואכמ"ל. לכן, במידת האפשר, רצוי להשתמש בפלטה חדשה לימי הפסח.¹

2. הוצאת שעון שבת מהשקע כשהוא במצב כבוי / הרב מנחם פרל
שאלה | האם מותר להוציא את שעון השבת מהשקע כאשר הוא במצב כבוי?
תשובה | ממש לא. הסיבה לכך היא שלשעון שבת יש מנוע שמסובב את השעון באופן תמידי. כשהשעון מגיע לזיז מוכנס, זורם חשמל לשקע שלו, וכשמגיע לזיז יוצא, אין החשמל זורם (ויש שעונים שבהם המנגנון פועל להיפך); בכל מקרה, מנוע השעון פועל ללא הרף. כשמוציאים אותו מהשקע בקיר, מכבים את מנוע השעון.

1. ראה הלכות חגים לגר"מ אליהו, פ"ה סעי' פב; אור לציון, ח"ג פ"י בהערות לשאלה ד; חוט השני, פ"י סעי' ז אות ד, שכתב לקנות חצובה חדשה, וממילא משמע שהוא הדין לפלטה. ומה שכתב בהמשך באות ה, שאם רק 'אפשר שנספך שם חמץ, סגי בליבון קל', היינו כשאנו יודע שהניח שם חמץ לחימום, אמנם בחזון עובדיה, עמ' קלח, כתב שדי שיערה רותחים, אך נימוקו הוא שחומרת הרמ"א ללבן חצובה נובעת מ'חששא רחוקה', מפני שאף אם אירע שנספך עליו חמץ, הרי כבר נשרף והלך לו. ותמיהה לי טובא על כך, שהרי פלטה לא שורפת כלל את החמץ שעליה, אף אם תעמוד בחומה ימים רבים, ובזה היא אינה דומה כלל לחצובה.

3. פתיחת מקרר בשבת ללא נטרול הנורה / הרב מנחם פרל

שאלה | במקרה שאדם שכח לנטרל את הנורה לפני שבת - אסור לו לפתוח או לסגור את הדלת. לא הבנתי מדוע שלא נשתמש כאן בהיתר שמופיע בשו"ת 'שבט הלוי'², המתיר לאדם ללכת ברחוב גם כשיגרום להדלקת תאורת רחוב עם חיישן תנועה?

תשובה | ראשית, היתרו של 'שבט הלוי' נאמר רק במקום שלאדם לא נוח בתוצאת האיסור הנגרמת ממעשיו.³ במקרה של המקרה, יש מקום להגדיר את הדלקת האור וכיבוי כמצב של 'ניחא ליה', משום שהמכשיר 'ערוך ומתוקן' לפעול כך ו'כולם רוצים ונהנים מזה'.⁴ מהבחינה הטכנית חשוב לדעת שגם כיום מותקנות נורות במקררים רבים, ובהדלקתן יש משום איסור. כמו כן, חשוב לשים לב לכך שברוב המקרים פתיחת דלת המקרר גורמת לכיבוי המאוורר. זהו מצב של 'ניחא ליה' - הקור במקרר נשמר יותר, וגם יותר קל להוציא ולהכניס דברים לחלל המקרר כאשר אין רעש ורוח מן המאוורר. שנית, היתרו של 'שבט הלוי' נאמר רק במקום שהאדם כלל איננו עסוק במעשה של איסור, ולכן אין זה קשור למושג של 'עשיית מלאכה לפי תומו'.⁵ בנוגע לפתיחת דלת מקרר יש מקום לראות זאת לא רק כ'פסיק רישא' אלא כעיסוק באיסור עצמו, משום שזוהי הדרך היחידה להדלקה וכיבוי של האור וכך תוכנן המקרר.⁶ בכל אופן אי אפשר לומר שאין כאן עיסוק במעשה איסור. מדוע הליכה ברחוב הגורמת להדלקת אור איננה נחשב כמעשה איסור לעומת הליכה ברחוב שבה האדם הורג בעל חיים או פתיחת דלת מקרר? הבדל אחד הוא במישור 'הנראות' - מידת הקשר 'הבולט לעין' בין מעשה האדם ובין תוצאת האיסור. הבדל נוסף הוא במישור של המציאות הפיזית - במקרר פתיחת הדלת גורמת להשפעה ממשית על כפתור, לעומת הליכה ברחוב שהיא רק תוצאה של חיישן רחוק.

4. הטענת מכשיר שמיעה - המשך / הרב מנשה צימרמן

שאלה | קראתי בעניין את תשובתך ב'אמונת עתיך' 138 (שבט תשפ"ג), עמ' 26. הבנתי מדברך כי רק למי שהוא כבד שמיעה ביותר מותר לטעון מכשיר בשבת, גם באמצעות שעון שבת שנדלק אחרי הנחת מכשיר השמיעה במטען ונכבה לפני הוצאתו, היות ומדובר על עשיית איסור בגרמא. מה הדין לגבי מי שיכול לשמוע גם ללא מכשיר, אך אז

-
2. שו"ת שבט הלוי, ח"ט סי' סט.
 3. כך מפורש בסוף דבריו שבט הלוי, שם (כך גם משמע בס' סח - 'אין רצונו בזה כלל'. ומדבריו בח"ג סי' צז שכתב שאם האדם מתכוון לכך הרי זה איסור תורה, וממילא רואים שאין זה דומה למקרה של הרשב"א שהתיר גם במתכוון. גם בחלק יא סי' צד כתב הרב וואזנר על היתרו שהוא עדיף מ'פסיק רישא דלא ניחא ליה' - משמע שההיתר מדבר רק על מצבים אלו. וכן מוכח ממה שלא כתב היתר זה בשום מקום על מקרה של 'ניחא ליה'. הדברים מסתברים מאוד, הן במישור המעשי של הגבלת ההיתר, והן במישור המהותי של הגדרת המעשה כדבר המנותק מן האיסור).
 4. הציטוטים הם משו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' צא אות ט, שהסתפק בכך, וכן הסתפק בזה בשמירת שבת כהלכתה, פ"י הערה מ.
 5. וכתב על כך שבט הלוי, ח"ט סי' סח: שם [בדריסת מזיקים] עושה סו"ס פעולת מלאכה גמורה במעשה גופו ע"י הדריסה ברגל'.
 6. כדברי הגרש"ז אויערבך בכמה מקומות, ראה למשל שמירת שבת כהלכתה, פ"י סוף הערה מח, ופל"א הערה א.

אינו שומע היטב וזה לעיתים מבייש אותו כשנמצא בחברה (לרבות בית הכנסת, אורחים בביתו)?

תשובה | קשה להגדיר זאת באופן מדויק. כאשר מדובר על 'צורך חיוני' הנצרך לאדם לצורך שגרת חיים בסיסית - נראה שהדבר יהיה מותר. אולם לאדם כבד שמיעה שלעיתים נמצא בחברה ובפעילות יומית שגרתית בלי מכשיר שמיעה בכוונה תחילה - לכאורה אין להתיר להטעין בשבת. אם חוסר ההטענה הופך את האדם למוגבל יותר בהתנהלות התקינה של אדם בריא, כגון שהוא לא יזמין אורחים כי יתבייש, או לא יבוא לבית הכנסת, או לא ירצה לקבל עלייה - זה כבר צורך חיוני.⁷ בגלל עדינות הנושא, וכדי להבין אם זהו צורך אמיתי - רצוי לשאול רב שמכיר באופן אישי את השואל. במקרה המופיע בשאלה, שהאדם עלול להתבייש אם לא יטעין - נראה לי שאפשר להתיר להטעין ב'גרמא' בלי שום פקפוק.⁸ הערה חשובה (כפי שציין הרב שי סימינובסקי, אמונת עתידך 139 (תשפ"ג), עמ' 150): מצויים היום בשוק מכשירי שמיעה נטענים, שהתושבת הקבועה שלהם באריזה היא עצמה מטען נייד. כך שעם הנחת מכשיר השמיעה באריזה הוא נכבה ומתחיל להיטען, ועם ההוצאה מהמארז הוא מופעל. במכשירים אלה, אין כל רווח הלכתי לחברם למטען עם שעון שבת, ואיננו מכירים כל דרך מותרת להטענים בשבת. יש להכיר זאת היטב ולקחת בחשבון בעת רכישת מכשיר שמיעה.

עדיפות מכשיר שמיעה עם סוללות על פני נטען / הרב מנשה צימרמן

שאלה | מה דין אדם שאיננו זקוק מאוד למכשיר שמיעה, אך מדי פעם משתמש בו - האם מותר לו להשתמש בשבת במכשיר עם סוללות ללא הטענה בשבת? והאם אדם שיש לו מכשיר שמיעה נטען צריך להחליף למכשיר לא נטען?

תשובה | היתר השימוש במכשיר שמיעה הוא היתר מוסכם ומרווח,⁹ ולכן מותר להשתמש במכשיר כזה, אשר איננו דורש תפעול מיוחד בשבת,¹⁰ גם כאשר אין בכך צורך

7. יש מקום להחשיב חוסר יכולת לקיים שגרת חיים רגילה כמצב של 'חולה שאין בו סכנה' שהותר עבורו 'גרמא' (מגן אברהם, או"ח סי' שכח ס"ק נג). כך למשל כותב האגרות משה, או"ח ח"ד סי' צ, בנוגע לאדם שאיננו יכול לזוז, ונראה שהוא הדין בנוגע לאדם שאיננו יכול לשמוע. ראה גם מנחת יצחק, ח"ב סי' יח, ראה גם דבריו ח"ג סי' מא, שכתב שיש להחשיב זאת כחולה שאין בו סכנה מפני הסכנות העלולות להיווצר מחוסר שמיעה. גם אם לא נגדיר אותו כ'חולה שאין בו סכנה' - נראה שעדיין מדובר על צורך גדול, שעבורו מותר לעשות מלאכה ב'גרמא' (ואין זה גרוע מהפסד כספי שגם עבורו התיר הרמ"א מלאכה בגרמא - או"ח סי' שלד סעי' כב).

8. כמו כן ראוי לציין לדברי הציץ אליעזר, ח"ו סי' ו, שגם השתמש בסברה של 'כבוד הבריות' בנוגע להיתר השימוש במכשיר שמיעה. במקרה המתואר מובן היטב כיצד שייכת סברת 'כבוד הבריות', ומצד זה יש מקום להתיר 'גרמא'.

9. שו"ת הר צבי, ח"א סי' קעג (וכן כתב בשמו תלמידו הציץ אליעזר, ח"ט סי' כא ד"ה על כן); שו"ת מנחת יצחק, ח"ב, סי' יז-יח; רש"ז אוירבך, שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' ט ב; וכן הובא בשמו בשמירת שבת כהלכתה, ח"א פ"ד סעי' כח; שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' פה; שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' קיט-קכ; שו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' יט; שו"ת מעשה חושב, ח"ג סי' טז; שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' לב ח"ב סי' לג, ועוד רבים.

10. סוללות לא נטענות מחזיקות מעמד מספר ימים, ולכן אין צורך להחליפן בשבת. החלפת סוללות בשבת אסורה, וייתכן שאף אסורה מן התורה משום מכה בפטיש (ציץ אליעזר, ח"ו סי' ו יח). במקרה ששכח להחליף סוללות - אפשר לרמוז גוי (שמירת שבת כהלכתה, פ"ד סעי' כח).

גדול. שימוש במכשיר עם סוללות ללא הטענה הוא בוודאי עדיף גם לאדם שיש לו צורך גדול והותר לו להטעין ב'גרמא'. לכן במכון צומת אנחנו ממליצים על מכשיר לא נטען. אבל מבחינה פרקטית יש אנשים שזה מסובך להם, במיוחד יש אנשים שקשה להם מוטורית להחליף סוללות כל כמה ימים, ועוד סיבות, כגון התרגלות למכשיר מסוים מצד המבנה, דרך הפעולה ועוד, ולכן אי אפשר לחייב דווקא את המכשיר הזה. אם אפשר, רצוי להחליף מכשיר נטען במכשיר עם סוללות כדי לא להישען על 'גרמא' שנעשית באופן קבוע. אבל כנזכר לעיל, צריך לקחת בחשבון שאולי המעבר לא יהיה קל, ולכן אין זה הכרחי. בנוסף, ראוי להתייעץ עם מומחה למכשירי שמיעה, שמכיר באופן אישי את המשתמש וגם את המכשיר, בנוגע לשאלה כמה המעבר עלול להכביד.

5. מעלית שבת מאולתרת / הרב מנשה צימרמן

שאלה | יש לי שאלה לגבי הסבת מעלית רגילה למעלית שבת. סבי וסבתי עלו לארץ לאחרונה, והם שוכרים דירת פנטהאוז. יש להם מעלית פרטית משלהם, והעלייה במדרגות בשבת מקשה עליהם מאוד. אני תוהה אם אני יכול להשתמש במשהו שנקרא 'רובוט לחיצה' (Switch-bot) בשביל להפוך את המעלית למעלית שבת. מדובר במנוע רובוטי חכם, שאפשר לקבוע מראש את זמן פעילותו, שנועד בעיקר ללחיצה על כפתורים. מדביקים אותו ליד המתג שרוצים שייחץ בשבת, וקובעים באפליקציה את זמן הלחיצה הרצוי, ובזמן המתוכנן יוצאת זרוע שלוחצת על הכפתור. האם זה יהיה כשר לשבת אם אשים מנוע אחד על כפתור המעלית ואתכנן שהוא ילחץ על כפתור העלייה (אין צורך בלחיצה נוספת לאחר הכניסה למעלית). בנוסף, אתזמן רובוט לחיצה נוסף שיחזיק את כפתור פתיחת הדלת לחוץ למשך כמה דקות בשביל לאפשר כניסה בנחת למעלית בזמן שהיא פתוחה. כידוע, למעלית יש חיישן פוטו אלקטרי (טור תאים) שנועד לבטיחות המשתמש, ומשאיר אותה פתוחה אם אדם עובר בזמן שהדלת אמורה להיסגר. האם מותר להיכנס למעלית כאשר החיישן הזה פעיל?

תשובה | באופן עקרוני, לפי התיאור שאתה מתאר, בצורה כזו המעלית אכן תהיה כשרה לשימוש.¹¹ אין כל איסור בחיישן שקולט אדם העובר בדלת אך איננו מבצע שום פעולה.¹² אמנם חשוב לדעת שלכתחילה ישנן בדיקות רבות (מעל 15) שאנו מבצעים במעלית. לחלקן נראה שאין לחשוש באופן המתואר. אך חלקן אינן מקבלות מענה באופן שאתה מתאר. למשל, בפתרון המתואר ישנו חשש שהכניסה למעלית תתבצע בדיוק בזמן שהלחצן יפסיק ללחוץ על הדלת הפתוחה, והעין האלקטרונית תפתח את הדלת, ובעצם יש בכך חילול שבת. כמו כן, ישנו חשש למשל שהאדם באופן טבעי ילחץ על כפתורי המעלית, ולכן אנו דורשים לנטרל את כפתורי המעלית.

11. פוסקים רבים התירו את השימוש במעלית שבת, כך למשל דעת הרש"ז אורבך (שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' צא ?; שמירת שבת כהלכתה, פכ"ג סעי' נח והערה קסו; ועלהו לא יבול, ח"ב עמ' ריד). הרבה מן הפוסקים אסרו זאת רק משום כבוד השבת (שבט הלוי, ח"ו סי' לט; תשובות והנהגות, ח"ו סי' פד), ולכן חלקם התירו לחולה או זקן. במקרה זה נראה שגם הם יודו שאפשר להתיר.

12. א"ה תוכל לקרוא על כך בהרחבה בפרק 'רישום דיגיטלי' בספר צומת שיצא לאור בקרוב.

בנסיבות הקיימות, שמדובר על מעלית פרטית, וגם על קושי גדול, וגם הפתרון הרגיל של מעלית שבת סטנדרטית קשה מאוד לביצוע - נראה שאפשר לסמוך על הפתרון המוצע. כמובן התשובה עקרונית, ולא מהווה 'תעודת כשרות' למעלית.

6. מכשיר cpap / הרב מנשה צימרמן

שאלה | שלום לכבוד הרב, אני בן 86. עברתי... ע"פ המלצות רופאים רבים, רכשתי מכשיר סיפאפ... המכשיר מחובר לחשמל 24/7, כשאני שם את המסכה על האף, הוא מתחיל מיד לפעול, וכשאני מוריד את המסכה המכשיר מפסיק לעבוד תוך כמה שניות בלי התערבותי. האם על פי התיאור של המצב הרפואי, מותר להשתמש במכשיר בשבתות וחגים? האם צריך לעשות פעולה כלשהי להכשירו לשימוש בשבת?

תשובה | שימוש ב-cpap הוא חיוני לבריאות האדם, הוא מזרים אוויר וכך מונע מצב של דום נשימה בשינה. לטווח הארוך הוא גורם משפיע על תוחלת החיים.¹³ ולכן עמדת הרבה פוסקים היא שיש להקשיב להוראות הרופא בכל הקשור לשימוש במכשיר, ולראות אותו כקשור לדיני פיקוח נפש.¹⁴ לכן למעשה, במקרה זה, לאור ההוראה הרפואית שניתנה, ובפרט בהתאם לרקע הרפואי שפורט, חשוב מאוד להשתמש במכשיר גם בשבת! על כך יש להוסיף שבדרך כלל ישנה אפשרות למנוע הפעלה וכיבוי אוטומטיים בשבת. מכמה טכנאים מומחים של מכשירי סיפאפ נמסר לי שבכל המכשירים החדשים יש אפשרות לבטל את ההפעלה והכיבוי האוטומטיים על ידי הגדרות המשתמש. לאחר פעולה זו בדרך כלל המכשיר יפעל כל השבת.¹⁵ כך הוא המצב במכשירים המאושרים על ידינו, או שיש בהם פתרון אחר כגון צינור עם קוטר קטן יותר (יש לבקש מהספק). הגורם לכך שהמכשיר מרגיש התנגדות כל הזמן ופועל ללא הפסקה.¹⁶ בחלק מהמכשירים, גם במצב של ביטול ההפעלה והכיבוי האוטומטיים - המכשיר לא יפעל לעד, אלא יכבה לאחר חצי שעה או פרק זמן אחר (ולא באופן מיידי לאחר הורדת המסכה). אם הדבר אכן אפשרי במכשיר שלך - אני ממליץ מאוד לעשות זאת. המכשיר יגרום למעט יותר רעש, מכיוון שהוא יפעל כל הזמן, אבל אני חושב שלרוב האנשים זה לא מפריע. אפשר גם להכניס אותו לתוך מגירה. בצורה כזו המכשיר יעבוד כל הזמן, והשמת המסכה על הפנים לא תגרום להפעלה, וההורדה לא תגרום לכיבוי. אני מציע להיעזר באדם עם חוש טכני שיבצע את הפעולה בקלות. אני חוזר שוב, בכל אופן יש להמשיך להשתמש במכשיר! (גם אם הפעולה הנ"ל לא בוצעה). למי שקורא תשובה זו, ויש לו צורך במכשיר

13. ישנן רמות שונות של מצבים של דום נשימה בשינה. במיעוט מן המקרים, ההנחיה הרפואית לשימוש ב-cpap היא בגדר נוחות, ללא חשש של סיכון עתידי או סיכון קרוב. אך יש כמובן לברר זאת מראש לפני שאדם מבקש להחמיר על עצמו ולא להשתמש במכשיר.

14. למשל ראה דברי הרב יצחק זילברשטיין, היכלא, ח"ד עמ' קמח, והרב ד"ר מרדכי הלפרין, תשובה באתר מכון שלזינגר, שימוש במכשיר סיפאפ בשבת.

15. יש לשים לב, שייתכן שפעולה זו עלולה לגרום מעט בלאי למנוע, שעובד חזק יותר כאשר אין התנגדות של נשימה ושאיפה.

16. פתרון נוסף שאפשר להשתמש בו הוא הכנסת גרב לתוך הצינור לאחר הורדתו מהפנים, וכך הוא ימשיך לפעול.

כזה ועדיין לא רכש, נמליץ לרכוש מכשיר המאושר על ידי מכון צומת (לראות תעודת אישור) ולהפעילו בהתאם להוראות ההלכה המצורפות.

7. מכשיר גרייה עצבית אלחוטית להפחתת כאב / הרב מנשה צימרמן

שאלה | אני עתיד לעבור השתלת אלקטרודה בעצב בכתף, נגד כאבים. האלקטרודה מגרה את העצבים וכך מונעת תחושת כאב. המיוחד בשתל זה הוא שאין סוללות בתוך האלקטרודה. המכשיר מופעל בפרקי זמן קבועים על ידי שלט עם אנטנה שמטעין את האלקטרודות. השלט מגיע בשני סטים. בדרך כלל השלט טעון ל-12-13 שעות, ולאחר מכן יש להחליף אותו במכשיר האחר האמור להיטען בזמן שאינו פעיל. אפשר ללחוץ על השלט לקבלת מנה נוספת להפחתת כאב. (1) האם מותר להחליף שלט בשבת? (2) האם יש מקום להתיר לחיצה על השלט (למנה נוספת) במהלך השבת?

תשובה | המכשיר איננו לפניי, ולכן אין ביכולתי לתת מענה שלם לשאלה. הוספת חוט להט קטן למשל יכולה להפוך את השאלה מעיסוק בגדרים של איסור דרבנן לגדרי איסור תורה. ישנם עוד כהנה וכהנה דברים שיש לבחון לפני מענה, במיוחד לפני שבאים להקל. אציין שחברה המשווקת מכשיר כזה הייתה בקשר עם מכון צומת, אך מסיבה שאינה ידועה היא החליטה להפסיק את התהליך. אנסה בכל זאת לתת מענה כללי לשאלות על פי המידע שהצגת, ואתפלל שיצא דבר מתוקן מתחת ידי.

1) החלפת השלט. החלפת השלט יכולה להיות אפשרית מבחינה הלכתית, אם היא רק תגרום להמשך פעולה שכבר תוכננה מראש, והייתה נפסקת בהתרוקנות הסוללה.¹⁷ מקרה זה יש לראות כגרמא, המותרת במקום חולי.¹⁸ אמנם יש לוודא באופן מקצועי שהחלפת השלט לא תגרום לסגירת מעגל חשמלי באופן מיידי. מצב זה עלול להתרחש עקב שינוי במצב השידור של השלט על המקלט,¹⁹ כלומר הזזת השלט הגורמת לכיבוי השידור שלו עלולה לגרום לניתוק מעגל חשמלי בתוך השלט, והחזרת שלט אחר עלולה לגרום להפעלת מעגל חשמלי. יתרה מכך, עצם הפעלה של קישוריות בין המשדר לאלקטרודה הקולטת, אף שהיא נעשית בלא שימוש בממסר (חיבור וניתוק פיזי של מעגל חשמלי) עלולה להיות בעייתית, וייתכן מאוד שיש להחשיב את הטענת האלקטרודה במתח חשמלי כמו הפעלת מעגל חשמלי.²⁰

17. לא התעסקנו כאן באפשרות ההטענה של השלט וכן בהוצאתו מהמטען. במכשירי שמיעה נטענים הדבר נעשה באמצעות חיבור המטען לשעון שבת, וכך התחלת ההטענה נעשית בגרמא, והוצאת המכשיר נעשית לאחר שהמטען איננו מחובר לזרם החשמל.

18. מגן אברהם, סי' שכח ס"ק נג; שו"ת יביע אומר, ח"ג או"ח סי' יח אות ח; וכן במכתבו שנדפס באסיא לד עמ' 30; שו"ת מגדנות אליהו, ח"ב סי' צ ד"ה עכ"פ; ר"י רוזן, תחומין א עמ' 528, ע"פ פשטות דברי השו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

19. במכשיר זה מדובר כנראה על גלי רדיו RF המשמשים להטענה או ליצירת מתח: wireless RF power, RF energy harvesting. אך הדיון נכון גם לטכנולוגיות אחרות כגון bluetooth או Wi-Fi.

20. לפי שיטת הסוברים שהפעלת מכשיר חשמלי אסורה משום מוליד, נראה שאין שום הבדל בין סגירת מעגל פיזי ובין הפעלת האלקטרודה מרחוק. אמנם לפי שיטת החזו"א, שבת סי' נ ס"ק ט, שיש באיסור חשמל דין של בונה, יש מקום לדון שאולי איסור זה קיים רק בסגירת מעגל פיזי. יש לציין שגם החזו"א עצמו, או"ח סי' קנו, מכתב שני לסי' שיג, השתמש במינוח של מכה בפטיש ובמעבר של החוט המוליך 'ממוות לחיים', ולפי עקרונות אלו לא נראה שיש צורך בחיבור פיזי. העברתי את השאלה

(2) לחיצה על השלט לקבלת מנה נוספת. במקרים קיצוניים של כאב (למשל מעל דרגה 7) יש מקום לעיין בהיתר לחיצה לשם הפחתת כאב.²¹ לחיצה על ידי שינוי תהיה מותרת מדין 'שבות דשבות במקום חולי', ומוכן שראוי לעשות כן בצנעה אם הדבר אפשרי.²² כל הדיון קל יותר אם לחיצה על הכפתור פועלת על עיקרון שינוי זרם בלבד, אך יש לבדוק את המערכת לשם בירור נקודה זו.

8. שימוש בקלנועית גרמא לצורכי ציבור / הרב שי סימינובסקי

שאלה | לפני מספר חודשים נשאלנו ע"י רב קהילה, אשר גר במרחק רב מבית הכנסת של הקהילה בה הוא מכהן, בדבר האפשרות להשתמש בקלנועית עם התקן 'גרמא', לצורך הגעה לבית הכנסת לתפילות ולשיעורי תורה במהלך השבת. הרב ציין כמה נתונים שהדגישו את הנחיצות בהיתר שכזה: א) מדובר במרחק ניכר - כ-50 דקות הליכה בכיוון אחד, מרחק משמעותי להליכה ברגל גם לאדם בריא לחלוטין. השואל עצמו מתקשה ולמעשה כבר לא מסוגל ללכת מרחק שכזה ברגליו בוודאי לא כמה פעמים במהלך השבת. ב) מדובר בקהילה לא מאוד 'חזקה' (כלשונו) אשר הרב מהווה 'דבק' וחיזוק לפעילות הדתית והרוחנית המתקיימת בעיקר במהלך השבת - והוא חושש כי אם יחדל להגיע הקהילה תתפרק, ויש חשש רב שחברי הקהילה ייחלשו עוד יותר במצבם הדתי והרוחני. ג) הרב ניסה כל אפשרות סבירה של אירוח בקרבת המקום, אך הדבר פוגע מאוד במשפחתו שלו. ד) עלויות העתקת מקום מגוריו לקרבת בית הכנסת גבוהות הרבה מיכולתו או מיכולת הקהילה.

תשובה | ישנו הבדל יסודי בין הנידון בשאלה, לבין ההיתר הנפוץ לנכים ומוגבלים בתנועה, להתנייד בקלנועית בשבת תוך שימוש ב'גרמא'. יסוד ההיתר לשימוש בעגלת נכים ממונעת/קלנועית²³ עם התקן 'גרמא' בשבת מבוסס על פסיקת הגרש"ז אוירבך,²⁴ שהיתר השימוש בגרמא המופיע בדברי הרמ"א²⁵ מתייחס גם למניעת צער הגוף וגם למניעת צער וסבל הנגרם מחמת המגבלה התפקודית, ובכלל זה שגרת השבת המקובלת:

לכמה רבנים. הרב בעל שו"ת ארחותיך למדני כתב לי תשובה ארוכה על כך. לדעתו אכן הדבר אסור לפי הבית יצחק, מכיוון שגוף האדם מרגיש את הזרם החשמלי שנוצר באלקטרודה. אך לדעתו עצם קירוב השלט הוא רק איסור דרבנן (ואינו דומה ללחיצה), והדבר יהיה מותר במקום כאב (תרי דרבנן). ויש עוד להאריך בכך.

21. במקום שאין אפשרות ללחיצה על ידי שינוי, יש מקום לעיין בדיון לחיצה רגילה. הסיבה לכך היא שיש מקום להישען על השיטה הסוברת שאיסור דרבנן הותר לחולה כאשר אין שום אפשרות אחרת, וכפי שהוזכר גם בספר שמירת שבת כהלכתה, פרק לג סוף סעי' ב, ובהערה כו. מכיוון שמדובר על היתר לא פשוט, שגם תלוי מאוד במצבו הבריאותי של החולה, יש להיוועץ ברב המכיר את החולה.

22. ראה בהרחבה במאמרו של הרב שמואל אריאל, 'עשיית מלאכה בשינוי בשבת, במקום צער או הפסד', תחומין לא עמ' 80-96.

23. אמנם ההיתר המקורי של הגרש"ז אוירבך עסק בעגלת נכים (המכונה גם כיסא גלגלים) ממונעת שבה משתמשים בדרך כלל נכים הנעדרים כל יכולת תנועה על רגליהם, ואילו קלנועית מיועדת לאנשים המתקשים בהליכה ממושכת אך מסוגלים לעמוד או ללכת מרחקים קצרים. מכל מקום, הרב רוזן במסגרת פעילותו במכון צומת נקט שיסוד ההיתר שווה בשני המקרים, מכיוון שסוף סוף חוסר יכולת הניידות לשימושים הנצרכים, בית הכנסת, שיעורי תורה וכדו' קיימת בין כך ובין כך - ממילא גם הפתרון שנמצא לדבר נכון בשני המקרים.

24. עיין שולחן שלמה, ח"א סי' שא.

25. רמ"א, או"ח סי' שלד סעי' כב.

תפילות בבית הכנסת, שיעורי תורה, הליכה ברחוב לפגוש מכרים בני משפחה וכדו'. כלומר, גדר ההיתר הוא, לאפשר באמצעות שימוש בגרמא לאדם המוגבל בתנועה, להתנייד כאדם רגיל שאין לו מגבלת תנועה ובכך 'לאזן' את מצבו כשאר בני אדם. במצב ההפוך, שבו יימנע בגלל מגבלתו לצאת ולבוא בין אנשים כדרך העולם יש בו ביטול ופגיעה בעונג השבת שלו, מחמת הסבל והצער הנגרם מכך. אולם, אין לנצל את הקלנועית על מנת להגדיל את יכולת הניידות למרחקים גדולים שגם לאדם שאינו מוגבל בתנועה קשה ללכת ברגליו, גם לא לצורכי מצווה דרבים, כגון הגעה לבית כנסת מרוחק של הקהילה, לצורך חיזוק התפילה ומתן שיעורים, והרי זה 'כמצווה הבאה בעבירה', שכן עיקר מצוות השבת הוא השביתה ממלאכה ומשאר ענייני החול. לכן, נסיעה בקלנועית לאדם בריא - אין בה משום סיוע לקיום מצוות השבת, ולצורך קיום שאר המצוות כגון תלמוד תורה ותפילה בוודאי שאין לפגוע בקדושת השבת ולהתיר מה שנאסר בדרך כלל. בנוסף, עצם העובדה שייראה שאדם בריא ברגליו, וכל שכן רב בישראל, מסתייע בקלנועית בשבת עלולה להטעות את הרבים בבחינת 'התירו פרושים את הדבר', וכבר יקשה מאוד להבחין בין צורך איסור לצורך היתר. לפיכך, הדרך הנכונה עבור הקהילה היא להתאמץ ולמצוא פתרון לכתחילה, או למצוא תלמיד חכם שגר קרוב ויסקים לשמש בתפקיד או לשכור דירה לכל הפחות לשבת עבור הרב המכהן וכל דרך הדומה לזה, אך לא ע"י שימוש באמצעי גרמא שלא נועד לצרכים מעין אלו.



9. קונה הבין שהמחיר יקר, והמוכר התכוון למחיר זול בכסף / משפטי ארץ

שאלה | אדם נכנס לחנות המוכרת מיטות יד שנייה ורצה לקנות שתי מיטות. המוכר אמר: 'שתיים במאתיים', והתכוון שכל מיטה ב-100 שקלים, אך הקונה נתן לו 400 כי הבין שכל מיטה ב-200 שקלים. האם המוכר צריך להחזיר לקונה מאתיים?

תשובה | יש להבחין בין מקרים שונים:

א) מקרה בו עדיין לא נעשה קניין מחייב בין הצדדים: במקרה זה אם המוכר גמר בדעתו למכור במחיר נמוך יותר, והקונה מתוך חוסר הבנה הסכים למחיר יקר יותר, מותר למוכר לקבל את המחיר היקר יותר. אולם מידת חסידות היא שיעמוד במחשבתו ויקבל רק את המחיר הזול. רש"י²⁶ הביא מעשה מתוך דברי השאלות דרב אחאי²⁷, שבא אליו אדם לקנות דבר בשעה שהיה קורא קריאת שמע, והוא הסכים בליבו להצעת המחיר של הקונה אלא שלא יכול היה לדבר בשפתיו. ואותו אדם חשב שרב ספרא אינו מרוצה במחיר והוסיף עליו, אבל רב ספרא מכר לו כפי שקיבל עליו מתחילה בלבו כיוון שהוא 'דובר אמת בלבבו'.

²⁶. רש"י, מכות כד ע"א.

²⁷. שאילתות דרב אחאי, שאילתא לו.

(ב) אם נעשה קניין והקונה חשב שהמחיר זול והמוכר התכוון שהמחיר יקר: כתב הרמ"א:²⁸

בעל הבית שהטעה פועלים ואמר להם: עשו עמי בארבעה כמו ששאר פועלים נשכרים, ונמצאו שנשכרים ביותר; או שהפועלים הטעו בעל הבית בכי האי גוונא, הוי כאילו לא שכרו זה את זה כלל, ונותן להם בפחות שבפועלים. כלומר, אם המעסיק אמר לפועלים שמחיר השכירות הוא ארבעה, והוסיף כמו ששאר הפועלים נשכרים והתגלה שאין אף פועל שנשכר בסכום זה אך הסכום שבו הפועלים כן נשכרים הוא לא מוחלט, יש כאלו שנשכרים בחמישה ויש בשישה וכן הלאה²⁹ נחשב הדבר כאילו לא נאמר בכלל מחיר והמחיר הוא הנמוך ביותר הקיים בשוק. 'ערוך השלחן'³⁰ הסביר את דברי הרמ"א:

... משא"כ בכאן דהוא לא התרצה ביותר מג' דינרים ולא שילם יותר בעצמו וא"כ נהי דאין יכולין לכופן לקבל ג' דהא אמר להם כמו ששאר פועלים נשכרים מ"מ איך יכולין לכופו לשלם ד' כיון דלא נתרצה על יותר מג' וממילא דבטלה שכירותם. כלומר, אם שני הצדדים לא חשבו שישלמו יותר או פחות השכירות בטלה, ולכן בוחרים את המחיר הזול ביותר הקיים בשוק. גם במקרה בו המוכר אמר שהוא דורש מחיר יקר והקונה לא הבין וחשב שמדובר על מחיר זול, כל מה שאמרו בטל, והמחיר הוא הזול ביותר הקיים בשוק.³¹

(ג) אם נעשה מעשה קניין, והקונה חשב שהמחיר יקר והמוכר חשב שהמחיר זול: במקרה זה אין דברי הרמ"א (שהובאו בסעיף ב) רלבנטיים שכן המוכר בוודאי מתרצה למחיר יותר יקר והקונה מתרצה למחיר זול יותר.

הגמרא³² דנה בשאלה האם כאשר מוכר אדם לחברו שטח הוא מוכר לו גם את הדרך אל השטח הזה, ונחלקו בדבר זה התנאים. הגמרא מציעה הסבר למחלוקת: דלמא בהאי פליגי, דרבי עקיבא סבר: בתר דעתא דלוקח אזלינן, ורבנן סברי: בתר דעתא דמוכר אזלינן.

ההלכה כרבי עקיבא ולכן לכאורה עלינו ללכת אחרי דעת הקונה ולא אחרי דעת המוכר. אמנם, הסברה שהולכים אחרי דעת הקונה היא שאין אדם מוציא מעותיו בחינם על עסקה שלא ניתן לממשה. ועוד, אפילו אם הולכים אחרי דעת הקונה ברור שדעתו שאם המחיר זול יותר, וישלם פחות ולא אומרים שדעתו לשלם יותר. לכן נראה שבמקרה זה יש ללכת אחרי כוונת המוכר. המוכר הוא זה שקובע את המחיר (כפוף לדיני אונאה), הוא גם המומחה יותר בנוגע למחיר האמיתי בשונה מהלקוח שעושה עסקה מדי פעם. ולכן מסתבר יותר שהמחיר נקבע על ידי המוכר בהנחה שהקונה היה מסכים למחיר כזה. לכן

28. רמ"א, חו"מ סי' שלב סעי' ד.

29. כך ביאר הסמ"ע, לשו"ע סי' שלב ס"ק יא.

30. ערוך השלחן, חו"מ סי' שלב סעי' י.

31. ראה עוד קצות החושן, סי' שלא סעי' ג.

32. בבא בתרא סד ע"ב.

במקרה שלפנינו שנעשה קניין (כסף שלדעת פוסקים רבים בימינו נחשב כקניין 'סיטומתא'), המחיר הוא 200 ולא 400.

10. קבלן שחוזר בו מהמחיר שהציע ורוצה מחיר גבוה יותר / משפטי ארץ

שאלה | האם קבלן יכול, אחרי שבועיים של עבודה, להחליט שהמחיר שהציע הוא נמוך מדי והוא רוצה למפרע לקבל יותר על מה שעבד כבר?

תשובה | הדין הבסיסי הוא שקבלן אינו רשאי לחזור בו ולומר שהמחיר שדרש לא מתאים, אלא עליו לעמוד במה שסוכם עמו. הוא גם אינו יכול לטעון שהעבודה יותר קשה ממה שחשב, כיוון שמוטל עליו לבדוק אותה לפני כריתת חוזה העבודה בין הצדדים, ואדרבה הרי הוא המומחה ובעל הבית כלל לא יודע מה המחירים בשוק ומהו האופי המדויק של העבודה, ועל כן אחריותו גדולה יותר. בנוסף, אם הקבלן נוהג בדרך לא ראויה ומסרב להמשיך לעבוד עד שיעלו לו את שכרו, מותר להטעותו ולהבטיח לו שכר גבוה, ולאחר מכן לפנות לבית הדין ולדרוש לשלם את השכר הנמוך. כך כתב הרא"ש³³

עוד ילמדני ראובן שקבל משמעון בגד לארוג חמש אמות בזהוב, וכאשר התחיל במלאכה אמר שהמטוה היה גרוע וגזם לו להניח מלאכתו אם לא שיוסיף לו מעות ומפני השינוי זה נדר לתת לו זהוב בד' אמות... תשובה: כיון דקבלן לא מצי מהדר וידו על התחתונה אם חזר בו אף אם היה מוצא אחר היה יכול להטעותו. ודוקא לענין שוכר עליהם אם באת חבילה לידו היינו דוקא אם אינו מוצא פועל אחר אבל להטעותו כדי לגמור מלאכתו כמו שהוא חייב לגומרה שהרי מן הדין אינו יכול לחזור אף אם היה מוצא פועל אחר ואף אם אינו אבד, יפה עשה שהטעהו.

וכך נפסק גם ב'שלחן ערוך'³⁴ אולם יש יוצאים מהכלל. לדוגמה, אם התגלו נתונים חדשים שלא היו ידועים לקבלן בשעת הסיכום, ונתונים אלו משמעותיים עד כדי כך שניתן להגדיר את המקח כטעות. כך כתב ב'פתחי חושן'³⁵

ונראה דהוא הדין בקבלנות וקבע שכרו, ואף אם הוברר שטעה בהערכת המלאכה והיו לו הרבה הוצאות וטירחה יותר ממה שחשב, אינו יכול לתבוע יותר, מיהו אפשר שאם נולדה סיבה אח"כ באופן דלא הוה ליה לידע, וכל שכן כשהיה לבעה"ב להודיע לו ולא הודיע, יכול לתבוע יותר.

מקרה נוסף של חזרה ממחיר שנקבע מופיע ב'פתחי חושן'³⁶ בשם 'ערוך השלחן'³⁷ אם קבלן סמך על דברי המזמין ולא בדק את המציאות מראש ועל סמך דבריו קיבל את העבודה במחיר מסוים, ולאחר מכן התברר שהמזמין הטעה את הקבלן - יכול הקבלן לדרוש את המחיר המתאים למחיר השוק.³⁸ מקרה שלישי בו ניתן לחזור ממחיר הוא כאשר הייתה חריגה גבוהה בחמישית מהמחיר המקובל בשוק, וזאת מכיוון שפער כזה

33. שו"ת הרא"ש, כלל קד ב.

34. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ה; ש"ך, שם ס"ק כט.

35. פתחי חושן, שכירות פרק ח הערה ב.

36. שם הערה מ.

37. ערוך השלחן, חו"מ סי' שלג סעי' כז.

38. ראה עוד: הרב אורי סדן, אורות החושן, עמ' 65-66.

כלול בדיני אונאה. דין זה שייך רק בקבלן שאינו עובד בקרקע, כגון טכנאי מחשבים או מכונאי רכב,³⁹ ולא בקבלן שעובד בקרקע או במחובר לקרקע כגון קבלן שיפוצים, מכיוון ש'אין אונאה בקרקעות'.

בנוסף, אם הקבלן היה מודע לכל הנתונים ובכל אופן הציע מחיר נמוך או הסכים למחיר נמוך כדי לזכות בעבודה ויש להניח שהיה מודע לכל הנתונים אין אונאה אפילו לא בטכנאי מחשבים וכדומה.

11. זיכרון דברים בשכירות דירה / משפטי ארץ

שאלה | ברצוני לבדוק האם ע"פ ההלכה ביטול זיכרון דברים לשכירות דירה דינה כדין הפרת חוזה לכל דבר ועניין?

תשובה | בספר 'משפטי ארץ'⁴⁰ עסק הרב פרופסור רון ש' קליינמן בנושא זה, ונסכם את דבריו בקצרה. מעמדו של זיכרון דברים כחוזה המחייב במשפט המדינה תלוי בשאלה עד כמה הייתה גמירות דעת ומסוימות בין הצדדים. לכאורה זיכרון דברים שמבחינה חוקית נחשב חוזה ייחשב גם בדין תורה כחוזה לכל דבר ועניין מדין קניין 'סיטומתא' (מנהג הסוחרים), וכמו כל חוזה אחר שמבחינה הלכתית כתוב לא כראוי אך יש לו תוקף מדין 'סיטומתא', אך למעשה היו דיינים שטענו שזיכרון דברים לא מחייב, שכן האנשים אינם מודעים לתוקף החוקי של זיכרון דברים. בנוסף, הוא באמת לא חוזה וקניין אלא רק התחייבות לכתוב חוזה לאחר מכן. אולם הרבה דיינים חולקים על כך, וסוברים שבימינו כבר פשט המנהג בכל שדרות הציבור שזיכרון דברים מחייב וכן אין הוא מהווה רק התחייבות לכתוב חוזה אחר כך אלא מהווה חוזה בפני עצמו. וזו השיטה המקובלת בבתי הדין בימינו. לכן להלכה זיכרון דברים שעומד בקריטריונים החוקיים ומהווה חוזה לפי החוק יהווה חוזה מחייב אף לפי דין תורה.⁴¹

12. חליפין עם שטר כסף או תלוש של 'רמי לוי' / משפטי ארץ

שאלה | האם מותר לעשות קניין חליפין עם תלוש של 'רמי לוי' או עם שטר כסף?

תשובה | ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קצה סעי' ב) פסק:

אין קונים אלא בכלי, ואף על פי שאין בו שוה פרוטה, (ובלבד שיהא עשוי מדבר חשוב, לאפוקי כלי העשוי מגללי בקר). ואין קונים בדבר שאסור בהנאה, ולא בפירות, ולא במטבע.

האחרונים הכריעו שלשטרות הכסף בזמננו יש דין 'מטבע',⁴² ואם כן לא ניתן לעשות בהם קניין חליפין. יש לדון אם תלוש של 'רמי לוי' נחשב כשטר או ככסף,⁴³ אולם לעניין

39. שו"ע, חו"מ סי' רכז סעי' לו. וראה עוד: הרב אורי סדן, אורות החושן, עמ' 62-63.

40. משפטי ארץ, חלק ד חוזים ודיניהם, עמ' 123-126.

41. ניתן לקרוא את כל המאמר בכתובת המצ"ב: <https://asif.co.il/wpfb-file/7-pdf-44/>

42. ראה: שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' קלד; חזון איש, חו"מ טז כד-כו.

43. ראה דיון דומה בדברי הרב יעקב הילדסהיים, אמונת עתיך 122 (שבט תשע"ט), עמ' 115-121.

חליפין בין אף אם נחשיבו כשטר אי אפשר לעשות בו קניין חליפין,⁴⁴ מכיוון ששטר אינו נחשב כלי הראוי לחליפין.



13. סמכות פקיד לוותר על תשלום / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני מורה וקיבלתי במשך שנתיים וחצי החזרי נסיעות גבוהים בלא ידיעתך. כשהתברר הדבר פניתי לאחראית במשרד החינוך, על פי החישוב שלה ההפרש היה 20000 ₪, ונאמר לי שהוא ירד מהשכר שלי במשך שנתיים וחצי. בפועל, גבו רק כמה חודשים, כששאלתי השיבו לי בכתב כי האחראית קיבלה החלטה לוותר על שאר הסכום. האם הלכתית זה תקף?

תשובה | זו עובדה מוסכמת שניתן לך כסף בטעות ועל כן עליך להשיבו, בדומה לחוב ישן שההלכה מחייבת להחזירו גם לאחר זמן, ואין בזמן שעבר ראיה שהחוב נמחל, וזו לשון ה'טור' (ח"מ סי' צח):

אומרים ללוה שלם אפילו שהיה כמה שנים ולא תבעו, ולא אמרינן מחל לו כיון ששתק כל אלו השנים, בין ששטר חובו יוצא מתחת ידו, בין שאין שטר חובו יוצא מתחת ידו, אם החייב מודה.

ובעניין סמכות הפקידה במשרד החינוך לפטור אותך מתשלום מלא, בדרך כלל ההנחה היא שאדם לא חורג מדעת הממונה עליו, ובוודאי לאחר שקיבלת תשובה רשמית חתומה, שהרי אין סיבה שהיא תעשה דבר שאינו תקין עבורך. וכך מובא בשם הרב אשר וייס כי ניתן לסמוך על הנחה שניתנה על ידי פקיד רשמי כי יש להניח שההצעות שלו מקובלות על בעלי החברה.⁴⁵ אולם מדברי הש"ך משתמע שזה בתנאי שלא מדובר על חריגה גדולה שיכולה לעלות תמיהה על פשר התנהלות הפקיד.⁴⁶ לסיכום, אם קיבלת תשובה רשמית ממשרד החינוך, יש להניח שאכן הדבר בסמכות

44. בעניין שטר ראה: רשב"א, קידושין כח ע"ב; קצות החושן, סי' לט ס"ק ה; נתיבות המשפט, סי' לט ס"ק ז.

45. דבריו נאמרו לגבי נהג אוטובוס, קונטרס כללים והנהגות בתחבורה ציבורית, מאת הרב פנחס גרינברג.
46. בהלכות שלוחין, שו"ע, ח"מ סי' קפב סעי' ב, נפסק כי השליח אינו מוסמך לקבל החלטה הגורמת הפסד למשלחו שהרי זה שלח אותו רק לתקון ולא לעוות. מנגד נפסק ששליח נאמן על משלחו וכאשר קיבל החלטה עסקית, אף אם יש בה הפסד, החלטתו תקפה, כי אנו מניחים שהמשלח נתן לו סמכות מלאה. ובביאור הדבר כתב הש"ך (סי' קפב ס"ק ד): 'נראה לי דוקא בענין דלא הוי ביטול מקח דאמרינן מסתמא התנה עמו שיהא שלוחו בין לתקן בין לעוות, דמסתמא עשאו שיהא כאלו הוא עצמו, אבל לא קאי אשוה מנה בדינר, דמסתמא אינו שופטני שיתנה אפילו יעוות הרבה יהי קיים'. לדבריו יש לשקול כל הצעה האם היא חורגת הרבה מהמקובל עד שיש בה ביטול מקח.

הפקידה שחתמה על המסמך, ולפי דברי הש"ך אם מדובר בסכום גדול מאוד, יש לפנות שוב ולברר שהדבר נעשה על דעת המנהל.

14. הערמה לפטור ממס רכישה / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם מותר לי לנצל פרצה בחוק ולהתחמק ממס רכישה על דירה? מדובר על רכישת דירה שנייה על שם אשתי בלבד, ואז אם אני כותב עכשיו הסכם ממון (בשביל הרכישה) המקנה לה עצמאות כלכלית וניהול חשבון עצמאי, פוטרים אותה ממס. **תשובה** | למדינת ישראל ישנה סמכות מלאה להטיל חיוב מיסים על אזרחי המדינה. וכך כתב הרב עובדיה יוסף בשו"ת 'יחווה דעת' (ח"ה סי' סד):

נראה להלכה שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומכס, יש לקיים את החוק של המדינה, שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דינא דמלכותא דינא. מנגד, מותר לאדם לפעול על פי הנחיות של רואה חשבון על מנת לצמצם את תשלום המס. כגון לקבל החלטה איזו דירה תימכר בתחילה כדי להפחית את מס השבח וכדומה, כי לאחר שקבעה המדינה כללים לחישוב המס אין מידת חסידות שלא לעבוד על פיהם, והכול חוקי. אולם אין היתר לעשות שימוש באמצעים פיקטיביים שבהם האדם גונב את דעת המדינה ומצהיר על דברים שקריים. לכן אם החוק מעניק פטור רק לזוגות שבאופן מעשי רכושם נפרד זה מזה, אין להערים על המדינה ולהציג לה הסכם ממון פיקטיבי, אלא אם כן בני הזוג אכן יפעלו למעשה בהתאם להסכם הממון.⁴⁷

15. שימוש בהטבה שניתנה לאדם אחר / הרב אריאל בראלי

שאלה | יש לאח שלי הנחה לנופש דרך הארגון שהוא עבד בו, האם אני יכול לממש זאת? **תשובה** | יש לבדוק את ההטבה. אם יש תנאי שההטבה 'אישית ולא ניתנת להעברה', אינך רשאי להתחזות לאחייך ולקבל את ההטבה.⁴⁸ אולם אם אין הנחיה כזו, הרי זכותו של אחייך להזמין את חבילת הנופש ולתת לך ליהנות ממנה משום שאין פה תרמית והתחזות.



47. וכן כתב בפתחי חושן, גניבה ואונאה פ"א הערה ד: 'פשוט שאפילו בשלטון שאין בו משום דינא דמלכותא אין שום היתר, ובפרט כשצריך לשקר ולזייף לשם כך... וכבר כתבתי שמ"מ מותר לנצל פירצה בחוק, ומסתבר שבאופן זה מותר אף להוציא ממון, ובלבד שלא יצהיר או להמציא תעודות שקר'.

48. שו"ע, חו"מ סי' רז סעי' א.

הרב יהודה הלוי עמיהי

על מחיר יין איכותי של אוצר בית דין

שאלה

שמעתי שניתן לרכוש מ'אוצר הארץ' את היינות של יקב פסגות שיש בהם קדושת שביעית ב-33 ש"ח לבקבוק, ושיש מחירים מיוחדים לבעלי עסק. איני מבין מדוע עלות הייצור של היינות היא פי אחד וחצי מיינות פשוטים בשנה רגילה וכמעט פי שנים מיינות עם קדושת שביעית המופצים ע"י אוצרות בית דין אחרים. ההנחה היא שבית הדין משלם עבור הוצאות הגידול והייצור, ואלו אמורים להיות קבועים ואחידים, מדוע אם כן קיים פער גדול כזה בין היינות השונים?

א. מטרות אוצר בית דין

בית הדין משלם רק הוצאות, ואפילו מעט פחות. זאת נקודת המוצא של אוצר בית דין כפי שמתבאר בתוספתא¹, שבית הדין שוכר פועלים ומשלם להם שכר עבודתם. יש להדגיש שכל המגמה של בית הדין היא קיום מצוות 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' ולא הבאת רווחים לבית הדין כנהוג אצל כל גוף מסחרי. כל הפעולות והעלויות מטרתן שיגיעו פירות שביעית ברמה ובאיכות גבוהה כדי שייקנו על ידי הצרכן.

ב. פירות שביעית – 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'

במצוות התורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' משתקפת המגמה המרכזית של מצוות השמיטה. השביתה מן המלאכות החקלאיות, הפקר פירות שביעית, והיחס המיוחד לפירות שביעית עניינם שכל אחד מעם ישראל יזכה לאכול פירות שביעית. אין חובה בשמיטה לאכול דברים פגומים או מקולקלים, להפך, מותר וצריך להביא את פירות שביעית לרמה נורמלית שאם לא כן הפירות ייזרקו ולא ייאכלו כלל. אחת מהמטרות הבסיסיות של 'אוצר הארץ' במשך כל שנת השמיטה, הייתה אספקת תוצרת טובה, לא 'בררה' ולא דרגות ג', ד'. מבחינת בית הדין תוצרת ירודה איננה כלולה כלל בשם תוצרת בית דין. לכן 'אוצר הארץ' לא שיווק כל שנת השמיטה תפוחים קטנים ברשת, כיוון שאמנם פירות אלו אכילים, אבל צרכני 'אוצר הארץ' דרשו תוצרת איכותית. יש לכך משמעות מבחינה הלכתית בהקשר לשאלה אלו מלאכות אנו מתירים לחקלאי בגידול

1. תוספתא, שביעית פ"ח ה"א.

הפירות. מדיניות בית הדין הייתה לנהוג כדעת ה'חזון איש' שיש להתיר מלאכות דרבנן שהן ל'אוקמי פירא' כדי לקבל יבול איכותי באופן שלא יפחת יותר משישית בשוויון.

ג. עלויות הכנת יין איכותי לעומת הכנת יין פשוט

העלויות הגבוהות של יין איכותי לעומת יין פשוט באות לידי ביטוי הן בגידול של הענבים בכרם והן בטיפול שלהם ביקב. ייצור של יין איכותי מתחיל כמובן בבחירת ענבים איכותיים, ונמשך בכל שלבי הגידול של הענבים. הטיפולים, הגיזום (שנעשה באופן המותר) ואפילו הדילול מיועדים לריסון הצימוח לשם השגת יבול נמוך ואידיאלי של ענבים. אי אפשר לייצר יין איכותי מכרם שהיבול שלו הוא 2.5 טון ענבים לדונם, כמקובל בכרמים ליין פשוט ואף 4 טון למיץ ענבים, אלא יש לעשות פעולות אגרונומיות כדי להוריד את היבול עד 1-1.5 טון לדונם, כדי להשיג ריכוז טעמים בטונג' נמוך. כמובן לעובדה הזו יש משמעות כלכלית מכרעת כבר בשלב הגידול בכרם. ביין איכותי העלויות גבוהות גם בגלל הטיפול המיוחד שלו זוכים הענבים ביקב. הטיפול ביקב הוא הרבה יותר פרטני, איטי יותר ומותאם לטבעם הספציפי של הענבים. העבודה היא מסורתית ובכלים טכנולוגיים שמאפשרים עבודה מסורתית, ההתססה היא בטמפרטורה מבוקרת, ולאורך כל התססה מגיע יין כדי לבדוק את התהליך ולהחליט מתי יש לסיים את שלב התססה. נעשות בדיקות מעבדה ובדיקות יין מדי יום, ואף בשלב הגידול עצמו, מתבצעים ביקורים תכופים של היין והאגרונום לאורך כל הגידול. כל הטיפול הוא כאמור הרבה יותר מותאם לעשיית יין איכותי, ולכך עלויות מיוחדות, לעומת ייצור מסה של יין בכמויות גדולות. מיודעי דבר נמסר שבשנה רגילה היו משתמשים בענבים שיועדו לאוצר בית הדין לייצור יין הדגל של היקב ואילו היו ממשיכים את הטיפול של היין ביקב ומיישנים אותו בחביות איכותיות כמקובל בשנה רגילה - האיכות שלו הייתה גבוהה מאוד ומחירו היה מגיע לפי שלושה-ארבעה והרבה יותר. אמנם היקב קיבל את הכרעת בית הדין שהייצור של היין יהיה לטווח קצר וישווק אותו מיד בצאת שנת השמיטה כדי שהציבור יינה מפירות שביעית ברמה איכותית. מובן שלאורך כל התהליך יש גם מי שמפקח על הכשרות של היין. היין של 'אוצר בית הדין' מושג ספציפית על ידי משגיח בית הדין כדי שלא יתערבב עם יין של 'היתר מכירה', ואחסון היין סגור עבור בית הדין. מחיר היין נקבע על פי העלויות של הגידול ושל ייצור היין. אין לבית הדין כסף זמין, ועל כן בית הדין מחזיר את הכספים למגדלים, ליקב ולשלוחי בית דין לפי מה שמתקבל מצרכני היין. לפעמים קורה שבית הדין מתיר לקחת בזן מסוים מחיר גבוה יותר כדי לכסות על ההפסדים של זן אחר. ייתכן גם שבית הדין יקבע שהמחיר לבקבוק אחד גבוה מן המחיר של 12 בקבוקים, ולכן קורה ששישיבה או גוף גדול יקבל הנחה על כמות גדולה של בקבוקים. יש לציין גם שכדי שלא תיעשה סחורה מרבית היינות מגיעים לבית הלקוח, דבר שמעלה את ההוצאות והמחיר. יש להסתכל על ההכנסות וההוצאות של בית הדין בסקירה אחת כוללת. מכיוון שבית הדין קובע את מחיר היין אין כאן צורת מסחר, אלא מחיר בית הדין קבוע ולא משתנה, ובכך אנו מתרחקים כמטחוי קשת ממסחר רגיל. כאמור המגמה של בית הדין היא קיום מצוות 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' ולא יצירת רווחים לבית הדין כנהוג אצל כל גוף מסחרי.

סיכום

המגמה הבסיסית של בית הדין היא קיום מצוות 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'. שנת השמיטה אין משמעותה איכות גרועה של פירות, ולהפך, בית הדין שואף לספק פירות שייאכלו על ידי הצרכן. אמנם תוצרת טובה מחייבת הוצאות גדולות יותר, אך העיקר הוא שהתשלום הוא רק עבור ההוצאות, ולא עבור רווחים של גוף מסחרי. יין פסגות של 'אוצר הארץ' הוא יין איכותי והעובדה שהמחיר שנקבע הוא כחמישים אחוז ממחירו בשנה רגילה, מאמתת את רצינותו של בית הדין, ושיתוף הפעולה עם היקב שרוצה להפיץ יינות איכות הקדושים בקדושת שביעית ותשלום הוצאות בלבד. בע"ה שנזכה בקרוב לקיום שנת השמיטה מדאורייתא ולברכה של 'וצוית את ברכתי'...!



הרב יצחק דביר

שיעור הפרשת חלה מקמה מלא

הקדמה

'ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה' (במדבר טו, כ), התורה חייבה להפריש חלה מעיסת דגן שיש בה קמה בשיעור 'חמשה רבעים' (משנה חלה ב, ו). שיעור זה נמדד בנפח הקמה, כ-2.5 ליטר קמה. השיעור הידוע בפי כול, 1.6 ק"ג קמה, אינו אלא השערה של משקל הקמה המצוי בנפח זה, השערה זו נכונה לקמה לבן, אך משקלו הסגולי של קמה מלא שונה מקמה לבן, ולכן קמה במשקל פחות ימלא כלי של 2.5 ליטר ויתחייב בחלה.

אין בכוונתי לעסוק כעת בהמרת נפח הקמחים השונים למשקל, משום שהדבר כרוך במשתנים רבים הקשורים לדרך הייצור של כל חברה (צפיפות הטחינה, כמות הסובין שבקמה, ואף תלוי בארץ יבוא החיטה). במאמר שלפנינו נסקור את השינויים המודרניים באופני טחינת הקמה, ונדון האם לפיהם נכון לקבוע את חיוב הקמה המלא בחלה על פי אותה מידת נפח המקובלת לקמה רגיל - 2.5 ליטר.

א. שיטות טחינת הקמה המודרניות

שיטת הטחינה המסורתית התבצעה ברחיים. החיטים הוכנסו מתחת לאבן כבדה (רכב) השוכבת על גבי אבן אחרת (שכב), ויחד עם סיבוב האבנים נטחנה החיטה. שיטת טחינה זו השפיעה באופן שונה על מעטפת גרעין החיטה (הסובין) ותוכו הפנימי (האנדוספרם). החלק הפנימי פריך ומתפורר בקלות רבה לקמה דק, החלק החיצוני גמיש יותר ולכן הטחינה קצצה אותו לחתיכות גדולות יותר.² כדי להפיק קמה לבן ניפו את התערובת שהופקה במטחנה במסננת שנקביה מאפשרים לקמה לעבור דרכם אך קטנים דיים כדי לסנן ממנו את חלקי הסובין (כדי להפיק סולת משובחת חזרו על פעולה זו שוב ושוב). גם בימינו ישנן מטחנות רבות שעדיין טוחנות בעזרת רחיים (חשמליים כמובן), אך לעומת ימי קדם, שכאשר לא ביקשו לקבל קמה לבן פשוט נמנעו מפעולת הניפו, בימינו תקן הכשרות מחייב שהקמה יעבור בנפת 50 מ"ש כדי להסיר ממנו את החרקים, ולשם כך נדרש לטחון את הסובין בטחינה נוספת, דקה יותר. יש המחזירים את הסובין שנותרו

1. לכך יש שלוש סיבות: (1) הקמה המלא טחון עבה יותר מקמה לבן, וממילא חללי האוויר שבין גרגירי הקמה גדולים יותר. (2) הקמה הלבן שנמכר באריזות נייר עובר תהליך של דחיסה, ואילו מרבית הקמה המלא נמכר מאוורר ללא דחיסה. (3) משקלו הסגולי של קמה לבן הוא כ-0.6, ואילו משקל הסובין הוא 0.26.

2. כדי להפוך את הסובין לגמישים יותר, ולאפשר הפרדה מיטבית ביניהם לקמה הלבן, נהגו להרטיב את החיטים במים לפני הטחינה (פעולה זו קרויה לתיתה).

בנפה אל המטחנה הראשונית יחד עם גרגירי החיטה החדשים, מתוך הנחה שלאחר כמה מחזורי טחינה הם ייטחנו לחלוטין, אך מקובל יותר להעביר את הסובין שנותרו בנפה למטחנה ייעודית (מטחנת רחיים צפופה יותר, או מטחנת פטישים) שכותשת אותם לגודל הדרוש.

השינוי המשמעותי בתהליך הטחינה התרחש לפני כ-150 שנה, אז הומצאה טחינת הקמח באמצעות 'גלילים'. גרעין החיטה עובר בין שני גלילים משוננים הנעים בקצב שונה, וכך נוצר חיכוך שגורם לגרעין החיטה להתפרק. בשיטה זו הגרעין איננו עובר תהליך של 'כתישה' אלא של 'גזירה' או 'שיוף'. לאחר הטחינה הראשונית מופרדים החלקים לקבוצות בגדלים שונים, וכל קבוצה מופנית לגלילים שהרווח ביניהם מתאים לגודלה, שם היא נטחנת שוב ומופרדת לתתי קבוצות נוספות, עד שבסיומו של תהליך הטחינה מופרד הקמח ל-54 קבוצות שונות. לסיום, עובר הקמח תהליך הרכבה לפי הצורך: קמח לפסטה מורכב מחלקי חיטה שונים וביחס שונה מקמח לפיתות וכדומה. ולשם הפקת קמח מלא מערבים יחד את כל 54 החלקים שהופרדו, כולל חלקי הסובין החיצוניים.

ב. הצגת הבעיה

ממקורות רבים ניכר היחס לסובין כפסולת.³ במדרש (ילקוט שמעוני, שלח) למדו מן הפסוק שגם לעניין חלה, הסובין אינם מוגדרים כחלק מן הגרעין, והם אינם חייבים בחלה: 'ראשית עריסותיכם - יכול אף הסובין? ת"ל חלה'. לאור זאת נשאלת השאלה: מה הדין כאשר הסובין מעורבים בקמח או בעיסה? המשנה (חלה ב, ו) מחלקת בין שני מצבים: הם ושארין וסובן ומורסן חמשת רבעים - חייבין. ניטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן - הרי אלו פטורין.

כלומר, כל עוד הסובין לא הופרדו מן הקמח - הם מצטרפים לחלק משיעור חיוב חלה. אך לאחר שהופרדו ממנו דינם כפסולת גם אם הוחזרו לתוכו בחזרה. קביעה זו (שנפסקה גם ב'שלחן ערוך'⁴) מעוררת שאלה לגבי הקמח המלא בימינו. שהרי כמתואר לעיל, בכל שיטות הטחינה המודרניות מקובל להפריד בין חלקי הגרעין החיצוניים ולהשיבם לאחר מכן. לפני שנעסוק בסברות ההלכתיות הנוגעות למציאות בימינו, נבקש תחילה לברר את המציאות לאשורה: האם הפעולות שמבצעים היום בעת ייצור הקמח המלא דומות להסרת הסובין והשבתם שהוזכרה במשנה?

ג. האם הסובין מופרדים מהקמח?

בימי קדם קמח לבן היה נחשב כמוצר יקר, ועניים היו מסתפקים בקמח מלא.⁵ לאור זאת

3. מורסן של תרומה מותר לזרים - תרומות פ"א מ"ה, הסובין אינם מצטרפים לשיעור לחיוב בהוצאה בשבת - שבת פ"ז מ"ד, המורסן משמש לתרגולים ולרחיצה - פסחים פ"ב מ"ז, עיסה שעירבו בה מורסן נקראת 'עיסת הכלבים' - ירושלמי חלה פ"א ה"ה.

4. שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ג.

5. שבת עו"ב.

סביר להניח שלאחר הטחינה ניערו היטב את הנפה כדי להבטיח שכל גרגירי הקמח המעורבים בסובין אכן נושרים כלפי מטה.

בעת ייצור קמח מלא בימינו, ממילא ישנה כוונה להחזיר את הסובין אל תוך הקמח. בטחנות 'גלילים' אמנם ההפרדה מתבצעת באופן מוחלט ממילא, אך מרבית הקמח המלא נטחן בטחנות רחיים ייעודיות, בטחנות אלו מפרידים את הסובין רק לשם טחינתם פעם נוספת, אך לא נעשה מאמץ להפרדת כל גרגירי הקמח מהסובין. בבדיקה שביצעתי על הסובין שנותרו בנפה ונשלחו לטחינה חוזרת, הפקתי בניעור קל כרבע כוס קמח מ-2 כוסות סובין. לאור זאת, יש להסתפק האם יש להשוות בין ההפרדה המתקיימת במטחנות הקמח בימינו לזו שעליה דיברה המשנה:

(1) צורת פעילות זו מורה על כך שאין כל כוונה להפריד את הסובין מהקמח, אלא רק להעביר את החלקים הגדולים לטחינה נוספת. וייתכן שלכוונת הטוחן יש משמעות הלכתית, ולא דיברה המשנה אלא במקרה שבו קיימת כוונה להפריד את הסובין מהקמח.⁶

(2) ניתן לומר שבפועל הסובין כלל אינם נחשבים כמופרדים מהקמח כאשר מעורבת בהם כמות כזו. טענה זו טעונה ברור, משום שגם בימי קדם לא הצליחו להפריד לחלוטין את הסובין מן הקמח,⁷ וקשה לקבוע מהו שיעור הקמח שכאשר הוא מעורב בסובין הם אינם מוגדרים כמופרדים ממנו.

ד. האם גם המורסן מעורב?

במשנה הוזכרו שני חלקים חיצוניים לגרעין החיטה: הסובין והמורסן. עלינו לברר האם בימינו מערבים את שני החלקים הללו בקמח, והאם יש לכך משמעות הלכתית?

1. זיהוי המורסן

בראשונים מופיעים לשונות סותרים בדבר זיהוי הסובין והמורסן, האם הסובין הם החלק החיצוני והגרוע יותר או דווקא המורסן? למעשה, ההבנה המקובלת היא שהמורסן הוא החלק החיצוני והגרוע יותר.⁸ אלא שיש שתי אפשרויות לזהות את החלק המדובר:

(1) גם המורסן וגם הסובין הם חלק מגרעין החיטה עצמו, כאשר טוחנים את הגרעין, החתיכות הגדולות קרויות מורסן, והסובין אלו הקטנות יותר.

6. עובדה זו משמעותית אם ניחס את דין המשנה לכך שהפרדת הסובין מן הקמח הגדירה אותם כפסולת, וייתכן שהדבר תלוי בכוונת המפריד, ראה להלן בשם המשנה ראשונה, מקראי קדש ועוד.

7. כך מבואר במשנה במסכת תרומות (פ"א מ"ה) שסובין של תרומה אסורים, וביארו המפרשים שטעם הדבר מפני שמעורב בהם קמח. כעין זה אנו מוצאים גם לעניין פסח שיש להתייחס לסובין המעורבים במים כחמץ.

8. כך ברש"י, חולין פח ע"ב; רי"ד, מנחות עו ע"ב; רמב"ם, בפירוש המשנה לשבת פ"ז מ"ד, ולתרומות פ"א מ"ה-מ"ו; רשב"ם, בבא בתרא צג ע"ב; שנות אליהו, שבת פ"ז מ"ד. כך מפורש לכאורה במשנה תרומות פ"א מ"ה, ובגיטין סז ע"א, שהמורסן זה החלק חיצוני.

אולם רש"י, במסכת שבת עו ע"ב, כתב שהסובין הם החלק החיצוני יותר, וכך משמע מדברי רבנו גרשום, מנחות עו ע"ב.

2) הסובין הם חלקו החיצוני של הגרעין עצמו, אך המורסן הוא קליפה חיצונית העוטפת את הגרעין.

בין שני הזיהויים הללו ישנו הבדל משמעותי, משום שכיום בקמח המלא נהוג לכלול את כל חלקי הגרעין עצמו, אך את הקליפה החיצונה לא נהוג לערב בקמח המלא. ננסה תחילה להיעזר במקורות חז"ל כדי להכריע בזיהוי הסובין. הגמרא במסכת שבת⁹ כותבת שעניים היו רגילים לאכול את פיתם בלא כתישה. רש"י מבאר שמטרת הכתישה הייתה להסיר את קליפת החיטה לפני הטחינה. אם נשווה לדברי הגמרא בהמשך¹⁰ שכותבת שעני היה אוכל קמח מלא, יש להניח שפעולת הכתישה (שממנה נמנע העני) נועדה כדי לסייע להפיק קמח לבן על ידי הסרת קליפת החיטה¹¹, וכך כתב הגר"א (שנות אליהו, תרומות פ"א מ"ה): 'מורסן הן מה שכותש במכתש כמו שעורים... הסובין הן הפסולת מן הטחינה'. לפי ביאור זה קל יותר לזהות את המורסן כקליפה חיצונית הדבוקה על גבי הגרעין, שכן להסרת קליפה שכזו תועיל הכתישה.

מנגד, המאירי¹² כתב שגם את המורסן מפרידים מן הקמח על ידי ניפוי לאחר הטחינה¹³. לדבריו את הגרעין מכניסים לטחינה יחד עם המורסן, וסביר יותר לזהות את המורסן כחלק מהגרעין עצמו¹⁴.

ניתן לנסות לזהות את הסובין גם בכלים היסטוריים: החיטה מחולקת לשני זנים - בעלי גרעינים עטויים ושאינם עטויים. בזנים העטויים, בנוסף למוץ החיצוני ישנה קליפה נוספת העוטפת את הגרעין. קליפה זו דבוקה בגרעין ואינה נושרת בקלות בעת הדישה, ולכן סביר להניח שנדרשה כתישה כדי להפרידה. אך בזנים שאינם עטויים ישנה רק קליפה אחת - המוץ. אין אפשרות להניח שהמוץ הוא המורסן, מפני שחז"ל קראו לו בשמו - מוץ. בנוסף, לא מצאנו שהעניים ויתרו על הדישה. בכל הממצאים הארכיאולוגיים שנמצאו בארץ, נמצאו רק גרעיני חיטה שאינם עטויים¹⁵. גם אם היו מצויים זני חיטה נוספים שטרם נמצאו, קשה להניח שהמורסן היה מצוי רק בחלק קטן מזני החיטים, משום שהמשנה כתבה שרק עני 'אוכל פתו בלא כתישה'. ואם כן סביר יותר לומר שהמורסן היה חלק מגרעין החיטה עצמו.

9. שבת עד ע"א.

10. שבת עו ע"ב.

11. השוואה זו בין הסוגיות עשה רבנו חננאל שם. ואולם הרא"ש והר"ן, שם כתבו שאלו אינן פעולות זהות, וגם מי שאיננו כותש מרקיד את הקמח כדי להוציא ממנו סובין ומורסן.

12. מאירי, פסחים לו ע"ב.

13. וכן במנחות עו ע"ב, בתוס' ר"ד, שם, ורבנו גרשום, משמע שגם המורסן יוצא בנפה.

14. חיזוק לדעה זו ניתן להביא מדברי הגמרא במסכת כתובות (ק"ב ע"ב): 'סאה ביהודה היתה עושה חמש סאין: סאה קמח, סאה סלת, סאה סובין, סאה מורסין, וסאה קיבוריא', אנו רואים שהסובין והמורסן שווים בנפחם, אך קשה להניח שהקליפה החיצונית שווה בנפחה לסובין. בגרסת הירושלמי (פאה פ"ז ה"ג) הדבר מודגש אף יותר, שכן במקום 'סאה קיבוריא' נכתב 'סאה גנינין' ומבאר הפני משה: 'והן הקליפות על שם שהם מגינין על האוכל', אם כן ישנה קליפה חיצונית יותר מן המורסן.

15. ראה ספראי, משנת ארץ ישראל, עמ' 39.

2. המשמעות ההלכתית לזיהוי המורסן

בהתבוננות מעמיקה במשנה (חלה פ"ב מ"ו) מתעורר ספק לגבי דינה של עיסה שהתערבו בה רק הסובין (החלק האיכותי יותר):

הם ושארין וסובן ומורסן חמשת רבעים - חייבין. ניטל מורסן מתוכן וחזר לתוכן - הרי אלו פטורין.

מריש המשנה משמע שהסובין מצטרפים רק אם נותרו בקמח מתחילה, אך בחלק השני העוסק בפטור חלקי החיטה החיצוניים שיצאו מהקמח ושבנו אליו מוזכר רק המורסן כפטור. המאירי¹⁶ דייק מלשון המשנה שדווקא מורסן אינו מצטרף לחלה אם יצא מן הקמח ושב אליו, אך הסובין מצטרפים. בפשוטות כך משמע גם מלשון הרמב"ם¹⁷ והשלחן ערוך¹⁸ שהזכירו רק את המורסן כדבר שאינו מצטרף לחלה.

ואולם, הר"ן (פסחים לו ע"ב) העתיק את המשנה בלשון אחרת: 'ניטל סובן מתוכן וחזר לתוכן פטורים מן החלה', מן הגרסה שהייתה לפניו משמע שדין זה חל גם עם הסובין, וגם מלשונם של חלק מנושאי הכלים על הרמב"ם והשלחן ערוך נראה שאין לדייק שהפטור חל דווקא על המורסן.¹⁹ בימינו, קמח מלא מכיל את כל חלקי גרעין החיטה, אך לא את קליפת הגרעין החיצונה. וממילא אם נפסוק כשיטת הסוברים שרק מורסן שהוחזר לעיסה אינו מצטרף לחלה, ונזהה את המורסן עם הקליפה החיצונה - אין כל ספק ביחס לקמח המלא בימינו, שאליו לא נהוג להחזיר את הקליפה החיצונה. על סברה זו קשה להסתמך כשלעצמה, מכיוון שנושאי הכלים סברו שיש בעיה גם בעיסה שהוחזר אליה מורסן, וכן בגלל הממצאים ההיסטוריים התומכים בכך שהמורסן הוא חלק ממעטפת הגרעין עצמו, אך בוודאי שניתן להתחשב בכך כצירוף.

ה. מהות הדין, והמשמעות לימינו

הראשונים נחלקו מה כוונת המשנה שלאחר שחזר המורסן לתוך העיסה הרי אלו פטורין: יש שהבינו שעיסה שעירבו בה את חלקי הפסולת של החיטה, הרי היא עיסה פגומה, והמאפה שנאפה ממנה נחשב לפגום, ולכן הוא איננו חייב בחלה שהרי התורה חייבה דווקא את 'לחם הארץ' או 'ערסתכם', ואין דרך העולם לעשות עיסה ולחם באופן זה.²⁰ לשיטה זו, העיסה פטורה מחלה גם אם יש בה כמות קמח גדולה המספיקה לשיעור

16. מאירי, פסחים לו ע"ב.

17. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הי"ח.

18. שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ג.

19. הר"י קורקוס, על הרמב"ם הל' ביכורים פ"ו הי"ח, והש"ך, יו"ד סי' שכד ס"ק יא. וכך כתבו גם הטור, יו"ד סי' שכד, וגינת ורדים, יו"ד סי' ד ס"ק ו.

20. כך משמע מביאור רש"י, שבת עו ע"ב, שכתב שאם לא הוציאו את הסובין מתוכם הרי הם חייבים משום שעדיין נקראים 'לחם הארץ', משמע שכשהוציאו מתוכם כבר אינם נקראים כך, וכעין ראייה זו מהריטב"א, שם, שכתב שכאשר לא הוציאו נחשב ל'ערסתכם', משמע שאם הוציאו והחזירו אינו נחשב כך. וכך כתב הפרי מגדים, סי' תנד משב"ז ס"ק א, 'דלחם כתיב, ואין זה לחם לרוב העולם'. וכן בביאור הגר"א לירושלמי שם: 'שאיין דרך עיסה לחזור המורסן לתוכו, ואינו קרוי לחם כלל'.

חלה בלא הסובין.²¹ אולם, הרשב"א,²² כתב שהמורסן אינו פוגע בעיסה, אלא שהוא אינו נחשב כקמח ואיננו מצטרף לשיעור חלה, אך אם יש די קמח לשיעור חלה בלעדיו - העיסה חייבת. וכך פסקו למעשה הרמב"ם²³ וה'שלחן ערוך'.²⁴

לאור זאת מתחדדת השאלה: מדוע ישנו הבדל בין עיסה שהסובין נותרו בה, ובין עיסה שהסובין הוסרו ממנה ושבנו אליה? לשאלה זו מצויה תשובה דומה בבבלי ובירושלמי. הגמרא במסכת שבת (עו ע"ב) מבארת שהסיבה שאם נותרו הסובין בעיסה הם נחשבים כחלק ממנה, משום ש'עני אוכל פתו בעיסה בלוסה'. כעין זה בירושלמי (חלה פ"ב ה"ג) אמר רבי יוחנן שהסיבה לכך שאם הוציאו והחזירו את הקליפות מן החיטה הן אינן חלק ממנה, משום ש'אין זה דרך עיסה'. בהבנת הדברים מצאנו שתי גישות:

(1) הרמב"ם²⁵ כתב שאמנם מעיקר הדין סובין אינם חלק מהקמח, אך מאחר שיש הרגילים להכין כך את העיסה, הדבר כלול בריבוי מיוחד של התורה 'ערסתכם' - כדרכם. (2) ב'שפת אמת'²⁶ כתב שהסובין הופכים לפסולת רק כאשר מפרידים אותם מן העיסה, זאת משום שקודם לכן יש הרגילים להכין כך את העיסה ועדיין אין עליהם שם פסולת. לאור האמור, ישנן כמה סיבות להניח שבימינו הדין ישתנה:

הרגלי הבריאות - בתקופת חז"ל, פת שמעורבים בה סובין (פת קיבר) הייתה נחשבת כפחותה, והגמרא כוללת אותה בין הדברים ש'מרבין הזבל, וכופפין את הקומה, ונוטלין אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם' (פסחים מב ע"א). בימינו מאפים מקמח מלא נחשבים לבריאים יותר, ואף נמכרים במחיר יקר יותר.²⁷ לאור זאת נראה ש'דרך העיסה' השתנתה, וכעת אף עיסה כזו כלולה בריבוי התורה 'ערסתכם'.²⁸ וכלשון שו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ג סי' עא): 'לא אמרינן דבטלה דעתו כיון שבזה"ז רבים אוכלים כן, ולא נקרא משונה'.

הרגלי הטחינה - בעבר הוצאת הסובין מן הקמח והחזרתם נחשבה למעשה תמוה הדומה לפיזור האשפה בבית לאחר שטרחו בניקיונו, וכלשון ה'משנה ראשונה' (חלה פ"ב מ"ו): 'דבטלה דעתו דכל שניטל אין דרך להחזירו'.²⁹ ואולם, בימינו פעולה זו סבירה בכל סוג

21. כך פשט לשון משנה שם: 'הרי אלו פטורין', וכן כתב בביאור הגר"א לירושלמי שם.
 22. רשב"א, פסקי חלה, שער א אות יד.
 23. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הי"ח. הדברים מתאימים לפירושו למשנה, חלה פ"ב מ"ו, שנתן טעם לכך שאם החזיר פטור 'לפי שאין המורסן חייב בחלה', משמע שלא משום שפגע בעיסה כולה.
 24. שו"ע, יו"ד סי' שכד סעי' ג.
 25. רמב"ם, פירוש המשנה חלה פ"ב מ"ו.
 26. שפת אמת, שבת עו ע"ב.
 27. מחיר הקמח המלא גבוה יותר משום שחיי המדף שלו קצרים יותר, אך למעשה העובדה היא שיש שמוכנים לשלם עליו סכום גבוה יותר.
 28. טענה זו אמורה בפרט לטעם הרמב"ם שמרבה מהמילה 'ערסתכם' דרך עיסה. אך ייתכן שגם החתם סופר יסכים לכך, משום שבמציאות כזו הפרדת הסובין מהקמח אינה מחילה עליהם שם פסולת.
 29. במשנה ראשונה שם הסתפק מה יהיה הדין אם אדם שאינו בעל הקמח הפריד את הסובין מהקמח בלא דעתו. לפי זה יש מקום להסתפק האם בימינו שבעל החיטים אינו טוחן אותם ומכין מהם עיסה, יש לומר שדעתו של בעל העיסה קובעת (שהרי אנו מבקשים גדר 'ערסתכם'), ומכיוון שרוב הלוקחות אינם מעוניינים בהוצאת הסובין והשבתם (ובדרך כלל אינם מודעים לפעולה זו), אין להסרתם

של טחינה: טחינת גלילים מובנית מהפרדת חלקי החיטה והשבתם. לטחינה זו יש יתרונות בקשר לאיכות הקמח, משום שהוא איננו מתחמם כברחיים, וכן היא מאפשרת הרכבה של קמח מדויק יותר המתאים לשימושים שונים, ובעל חיי מדף ארוכים. ממילא אין כל תימה בכך שהסובין מופרדים אף הם יחד עם שאר חלקי החיטה, ושבים לתערובת. אך גם בטחינת רחיים בימינו יש מטרה להפרדת הסובין - כדי לטחון אותם היטב כך שיעברו בנפה, וממילא הדבר אינו תמוה ויכול להיחשב כ'דרך עיסה'.³⁰ הגרצ"פ פרנק³¹ עסק במקרה דומה, שבו סיננו את הקמח מחרקים בנפה, ואת הסובין שנתרו בנפה ביררו והשיבו אל הקמח. הרב פרנק כותב שבמקרה כזה הסובין נחשבים לחלק מן העיסה, ואין משמעות להפרדתם 'דכיון דסופן לערבן כמעורבים דמיא'.³²

על אף האמור, דעת הגר"ש אלישיב³² שהטעם שניתן להבדל בין סובין שנתרו בקמח לבין כאלו שנופו ושבו אליו, אינו נועד אלא כדי לבאר את הדין, אך למעשה הוא איננו קובע את גדריו, וגזירת הכתוב היא שמאפה שמעורבים בו סובין חיצוניים אינו מוגדר לחם ואינו חייב בהפרשת חלה גם בימינו.

סיכום

נראה שגם בימינו יש להמשיך ולמדוד את נפח הקמח המלא בדומה לקמח רגיל מכמה סיבות:

1. הסובין אינם מופרדים מהקמח ביסודיות, וייתכן שהדבר אינו מוגדר כלל כהפרדה.
2. לפי חלק מהדעות דווקא מורסן שחזר לעיסה אינו מצטרף, וייתכן שמדובר בקליפה החיצונית שבימינו לא נהוג להחזירה לתוך הקמח.
3. שינוי הרגלי הבריאות מגדיר את הקמח המלא כ'דרך עיסה' שריבתה התורה.
4. בעקבות שינוי הרגלי הטחינה הפרדת הסובין והשבתם נחשבות כמעשה סביר והגיוני, וממילא דעתו אינה בטלה.
5. מכיון שמראש כוונתו להשיב את הסובין אל הקמח, הפרדתם אינה קרויה הפרדה.



משמעות הלכתית. אולם נראה יותר שהדבר תלוי בבעל החיטים, שביכולתו להגדיר כפסולת את הסובין שמופרדים מן הקמח.

30. נראה שזו כוונת החזון נחום, חלה פ"ב מ"ו, שכתב שאם הוסיפו לקמח סובין ממקום אחר הרי הם מצטרפים לחלה. ונראה שטעמו מכיוון שאין זו פעולה תמוהה של הוצאת הסובין והשבתו.

31. מקראי קדש, פסח ח"ב סי' ט.

32. הערות הגר"ש אלישיב, שבת עו ע"ב.

הרב יואל פרידמן

היוב חלה בעיסות של מפעל בבעלות גוי שנקנו על ידי יהודים

הקדמה

מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א עסק ביום העיון של חודש שבט בחיוב חלה של מפעל בבעלות גוי.¹ הוא התייחס למפעלים שיש להם בעלות בע"מ, מפעלים שהם חברות ללא גרעין שליטה ומפעלים בבעלות גוי. לגבי מפעלים שהם חברות בע"מ - שאלה זו נידונה בהרחבה על ידי הפוסקים בעבר בהקשר לדיני חמץ, ריבית ועוד, והדיון הוא איך מתייחסים לבעלות זו. מי הבעלים של החברה, האם הם יהודים? או שמא הבעלות של המפעל היא אישיות מופשטת שאין אפשרות לתבוע אותה בבית דין.² אמנם הנטייה היא להתייחס למפעל כזה כאל חברה שיש לה בעלים שותפים ולא כחברה ללא בעלים. כיום יש חברות שאין להן גרעין שליטה, ייתכן שכולם שותפים וייתכן שאין כלל בעלים על החברה, שכן בעלי המניות אינם רלוונטיים לגבי ניהול החברה ואין הם יכולים כלל לממש את בעלותם. מאידך המנהלים שממונים ואשר מנהלים בפועל את החברה - גם הם בוודאי אינם נחשבים בעלים ואין הם פועלים בחברה כבעלים אלא כממונים על ידי הגוף שיש לו הסמכות למנות את הגוף המנהל. בנוסף להנ"ל יש חברות מאפה בארץ שהן חברות בע"מ או חברות ללא גרעין שליטה ואשר נקנו על ידי לא יהודים.³ חברות אלו נסחרות בבורסה, ויש אמנם כמה יהודים בעלי מניות, אך לעניין חלה מה שמעניין אותנו הוא האם יש ליהודים בעלות על העיסה שנילושה במפעל, בכמה אחוזים מן העיסה הם בעלים ומהו שיעור העיסה שהם בעלים עליו. לכן יש להתייחס לכל עיסה בנפרד, אלא אם כן העיסות מצטרפות. במפעלים שמייצרים דברי מאפה, מקובל שהמערבל שלש את העיסה מסוגל להכיל 100-200 ק"ג. לפי זה מסתבר שאם המפעל נסחר בבורסה אין ליהודים, שהם מיעוט קטן באוכלוסייה, חלק השווה לשיעור חלה בכל אחת מן העיסות. לאור הנ"ל, בחברות ומפעלים שהם בבעלות גופים מארץ זרה, ברור שאין חיוב חלה, והפרשתם במפעל אינה אלא 'כדי שלא תשתכח תורת חלה'. בפועל, על כל מאפה מצוין 'הופרשה חלה כדין', אלא שיש לדון האם אין בכיתוב זה משום הטעיית הציבור. כי כאמור אין ליהודים חלק של שיעור חלה בכל עיסה, נמצא שכאשר משווקים עיסות הן

-
1. השיעור בקישור: <https://www.youtube.com/watch?v=nbbfpmApl40>
 2. עיין במאמר של הרב יעקב אריאל, בנושא זה בספר הקיבוץ בהלכה, ונדפס שוב בשו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' ג.
 3. ראה מאמרי, 'שותפות של יהודי וגוי במאפייה' אמונת עתיך 94 (תשע"ב), עמ' 39-49.

יוצאות מהמפעל בפטור, אך כאשר קונה אותן יהודי והוא מצרף אותן, יש לכאורה לומר שהן מתחייבות כעת בחלה, ונמצא שכרנו יצא בהפסדנו.

א. חיוב חלה בצירוף עיסות

במשנה (חלה פ"ב מ"ד) מובאת מחלוקת בין תנא קמא לבין ר' אליעזר אם אפשר לצרף שתי עיסות שאין בהן שיעור חלה ולחייבן בחלה רק על ידי נשיכת העיסות (תנא קמא) או שאפשר לצרף את העיסות אף כאשר מניחים אותן בסל אחד. וזו לשון המשנה: העושה עיסתו קבים ונגעו זה בזה פטורים מן החלה עד שישוכו רבי אליעזר אומר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן לחלה.

בגמרא (פסחים מח ע"ב) נאמר שנשים דידן נוהגות לאפות את העיסות לכבוד פסח כשכל עיסה אינה אלא בת 3 לוגין כדי שלא תחמיץ. בעיסה כזו אין שיעור חלה, ועל כן שואלת הגמרא שנמצא שכרנו יוצא בהפסדנו שכן פוטרים אנו את העיסה מחיוב חלה:

אמר רב יוסף: הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא. - אמר ליה אביי:

מאי דעתך - לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מפקע לה מחלה!

והגמרא משיבה: 'אמר ליה: דעבדן כרבי אליעזר, [דתנן] רבי אליעזר אומר: הרודה ונותן לסל - הסל מצרפן לחלה'. כלומר שלאחר שהעיסה אפויה ואין בה חשש לחימוץ - שמים אותה בסל יחד עם עיסה אחרת כמוה, ונמצא שבשתייהן יחד יש שיעור חיוב וחייבות בחלה. ובהמשך הגמרא: אמר רב יהודה בשם שמואל שקיימא לן כר' אליעזר שהסל מצרף עיסות כדי לחייבן בחלה. השאלה היא עד איזה שלב ועד מתי אפשר לצרף עיסות כדי לחייבן בחלה. ובנידון דידן מובן שלשאלה הזו משמעות רבה, כי יש מפעלים שמשווקים עיסות קפואות לנקודות אפייה בקניונים, וסוגי מאפה שונים לחנויות, ואלו בבעלות של יהודים. והשאלה מתי ובאילו תנאים מצטרפים העיסות וסוגי המאפים. יש מן הראשונים שסוברים שגם לדעת ר' אליעזר שמצרפים על ידי נתינת העיסות לסל, זה רק כשעושים זאת מיד בסיום האפייה. כך כתב המאירי (פסחים שם): 'יש מפרשים דוקא ברודה ונותן לאלתר בסל, ואף הלשון מוכיח כן ר"ל הרודה ונותן לסל'. וכן כתב מהר"ם חלאווה (פסחים שם):

ר' אליעזר סבר אף הרודה ונותן לסל הסל מצרפן וגמר נמי הוי. מיהו בעי' הפרש'

חלה בסל ראשון שרדה לתוכו בעודו חם דהוי כעין גמר.

אך מדברי הרמב"ם⁴, הטור⁵ ושלחן ערוך⁶ נראה שאין מגבלה של זמן, וגם זמן רב לאחר האפייה - המאפים מצטרפים ומתחייבים בחלה. וזו לשון הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הט"ז):

...עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן

לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפן לחלה ומפריש החלה מן הפת,

4. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הט"ז.

5. טור, יו"ד סי' שכה.

6. שו"ע, יו"ד סי' שכה סעי' א.

שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ מלמד שהוא מפריש מן האפוי...

לאחר שסיים את אפיית הפת האחת ונתן אותה לסל חוזר ואופה פת נוספת ורק אז מצרף אותה לסל. והדברים מתבארים בפירושו למשנה (חלה פ"ב מ"ד) שבזה נחלקו תנא קמא ור' אליעזר:

ואמרו ונגעו זה בזה, ר"ל **בעת האפיה** נגעו הככרות זה בזה, אינן חייבין בחלה עד שיתחברו זה לזה חבור שלם. ור' אליעזר אומר אפילו לש את הכעכין אחת אחת ואפאן **והוציא את כולן מן התנור אחת אחת ונתנן בכלי אחד** אף על פי שלא נדבקו זו בזו הרי זה חייב להפריש מהן חלה **אחרי האפיה**, וכך ביארו בתלמוד ואמרו אפילו כעכין דאין נושכות זו בזו הסל מצרפן לחלה. והלכה כר' אליעזר.

רב אחאי משבחה מתייחס ב'שאלתות' (צו סי' עג) לשאלה עד איזה שלב אפשר לצרף עיסות ומאפים ומסביר את המחלוקת בין התנאים; וזו לשונו:

ברם צריך אילו היכא דלש פלגי שיעורא ואפינון ונסחינון ושדינון לסלא חדא מי מצטרפין בלחמייהו אי לא מי אמרינן ראשית עריסותיכם אמר רחמנא וכיון דבעידנא דלישה לא מיחייבי לא מצטרפי או דילמא כיון דכתיב נמי והיה באכלכם מלחם הארץ וגומר אף על גב דליכא בעידן לישה ואיכא בעידן דהוי לחם מצטרף והכי קאמר קרא אי בעידן לישה אי בעידן לחם מיפלג פליגו רבי אליעזר ורבנן בהא מילתא **דרבנן סברי בתר לישה אזלינן ור' אליעזר סבר אף בתר לחם** ורבי יהושע קאים בשיטת רבי אליעזר דאזיל בתר לחם נמי מי הוא פליג עליה דאילו רבי אליעזר אומר אף על גב דלא איצטרף בתנור מצטרף בסל גמרא מילתא דלחם ורבי יהושע אומר אי איכא שיעורא בתנור תנור מצרפו אי לא לא מאי טעמא בתנור קא גמרא והוי לחם רבן שמעון בן גמליאל סבירא ליה כרבי אליעזר דאמר בסל מי הוא אי איכא ככרות נושכות זו את זו מצטרפין קא סבר לחם דומיא דעיסה.

ובהמשך מביא רב אחאי את הגמרא בפסחים (שם) ופוסק כר' אליעזר. הוא מסביר שמחד גיסא נאמר בפסוק **'עֲרֹסְתֶכֶם'** (ויקרא טו, כ) ומזה אנו לומדים שחייב חלה מתחיל מן העיסה, ומאידך גיסא נאמר (שם, יט) 'והיה באכלכם **מלחם** הארץ'. לפי רבנן החיוב הוא בעיסה ולכן הצירוף רלוונטי רק בעיסות וצריך שיהיו העיסות נושכות כדי להחשיבן עיסה אחת. לעומת זאת, ר' אליעזר לומד מן המילה 'מלחם' שאפשר לצרף כמה לחמים בסל ולחייבם בחלה.⁷ הנצי"ב מוולאז'ין בפירושו ל'שאלתות' 'העמק שאלה' מסביר שלדעת רב אחאי (ולזה מסכימים רוב הראשונים) דין צירוף הוא מדאורייתא שכן הוא נלמד מן הכתוב 'ערסותכם' ו'מלחם'. ולכן הצירוף מחשיב את העיסות לעיסה אחת בין לקולא ובין לחומרא, וכשמצרפים עיסה פחות מכשיעור לעיסה שיש בה שיעור אפשר להפריש חלה גם מן העיסה הקטנה.⁸ ועוד מסביר הנצי"ב מוולאז'ין שלדעת ר' אליעזר

7. וכן כתב לדעת ר' אליעזר בספר יחסי תנאים ואמוראים, לר' יהודה ב"ר קלונימוס, ערך חנן (מהד' הרב מימון, מוסד הרב קוק תשכ"ג, עמ' שמ); מהר"ם חלאווה, פסחים מח ע"ב (מהד' הרב גבריאל צינענר בתוספת הערות נטעי גבריאל, מכון חתם סופר, תשס"ה, עמ' רעז-רעח).

8. בניגוד לדעת המנהיג (הל' פסח דיני חלה, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' תנו שו' 49-54) ועוד ראשונים

זמן החיוב אינו רק בשעת הלישה ובעיסה אלא גם בעת שהעיסה הפכה ללחם,⁹ ולכן צירוף מועיל אז. לכן לדעתו, אין מקבלים את הצעתו של ר' יהודה בן בתירא¹⁰ להטיל את העיסה בצונן כדי שלא תחמיץ, אלא יקרא שם חלה רק לאחר האפייה. ולפי כל הנ"ל שלדעת ר' אליעזר נמשך חיוב חלה גם לאחר האפייה, וצירוף הסל הוא מדאורייתא, לכאורה עיסת הגוי שהייתה פטורה ולאחר מכן קנה אותה הישראל, ונצטרפה אצלו, ויש שיעור חיוב הפרשת חלה - חייבת בחלה. נמצא שכאשר הפרישו חלה במפעל שבבעלות גויים, לא עשו כלום, ולאחר מכן לכאורה חייבים בהפרשת חלה.

ב. עיסות של גוי שנצטרפו אצל ישראל

בימים עברו התפחת הלחם נעשתה על ידי שאור בלבד, שהוא בעצם עיסה שתפחה ועמדה זמן רב. השאור כשלעצמו אינו ראוי למאכל, אך כיוון שהוא מיועד להכשיר ולהתפיח את העיסה נאסר אף הוא בפסח. מי שרצה להכין לחם במוצאי חג הפסח נתקל בבעיה מכיוון שלא היה ברשות אף אחד מן היהודים שאור שאפשר על ידו להתפיח את העיסה לשם הכנת הלחם. הפתרון שהוצע היה לקחת שאור של הגוי, אלא שהתעוררה השאלה איך יפרישו חלה מן העיסה, שכן עיסת הגוי פטורה מן החלה ואילו עיסת הישראל חייבת. וזו לשון הסמ"ק (סי' רמו):

ומתוך כך נראה שכשהשאור הוא של פטור והעיסה משל חיוב כמו שרגלין לעשות אחר הפסח שלוקחין שאור של גוים ונותנין בעיסה של ישראל שמוציא חלה אחת על הכל מיניה וביה ואין לחוש משום פטור על החיוב, ומה שאנו נוהגין ללוש עיסה אחרת זו היא חומרה יתירה.

ובהגהת רבנו פרץ לסמ"ק שם:

מצאתי מוגה שיש בספר רבינו טוביה מוויאנ"ה ז"ל, המחמיץ עיסתו משאור של גוים טוב להפריש אותו שאור קודם שיפריש חלה דאל"כ יפריש מן הפטור על החיוב, או ילוש כשיעור חלה ויקיף אצל העיסה ויפריש ממנו חלה, ונראה כי דין זה לכל עיסה שבעולם צריך ליקח השאור קודם שיפריש חלה, וזה חדוש הוא.

הדיון בין הראשונים נסוב סביב השאלה אם השאור שמצוי בתוך העיסה מתערב היטב בעיסה ולכן 'יש בילה' ואפשר להפריש מכל העיסה מיניה וביה אף על פי שיש בה גם שאור של פטור,¹¹ או שאנו אומרים שאין העיסה מתערבת היטב וכדברי שמואל ש'לכל אין בילה חוץ מיין ושמן'.¹² על כל פנים רואים מדברי כל הראשונים שהחשיבו את

(ראה הערת המהדיר שם, הערה 52; ספר התרומה, מהד' פרידמן, עמ' 127 הערה צד) שסוברים שדין צירוף הוא מדרבנן ורק לחומרא.

9. אמנם שם הנצי"ב דן עד מתי נמשך החיוב: האם מיד לאחר האפייה או גם זמן רב לאחר מכן; ועיין מהר"ם חלאווה שם, שהסל מצרף דווקא מיד לאחר רדיית הפת כשזו חמה, ועיין שם בהערות נטעי גבריאל, הערה ל, שכך סוברים עוד ראשונים, אך דעת הרמב"ם שהסל מצרף גם זמן רב לאחר רדיית הפת, וכך פסק שו"ת רב פעלים, ח"ד יו"ד סי' לו.

10. פסחים פ"ג מ"ג.

11. סמ"ק, סי' רמו.

12. ראש השנה יג ע"ב; ועל פי זה כתבו ראשונים שלכתחילה יערבו שאור של חיוב בתוך העיסה ובשאור של גוי יפרישו מעיסה אחרת שהיא כולה חיוב: ר' פרץ לסמ"ק שם; מהר"ם מרוטנבורג, שמובא

השאור שנקנה מן הגוי כפטור שמצוי בתערובת, וזה צריך ביאור שהרי השאור הזה נקנה על ידי ישראל מן הגוי והצטרף לעיסת החיוב, מדוע לא נאמר שעל ידי הצירוף מתחייב גם השאור עצמו בחלה? כמו שקבענו שנשיכה והכנסה לסל מצרפים עיסות שאין בהן כשיעור לעיסה אחת שיש בה חיוב כך לכאורה היינו צריכים לחייב את השאור של הגוי.

נאמר במשנה (חלה פ"ג מ"ה-מ"ו):

[ה] עובד כוכבים שנתן לישראל לעשות לו עיסה פטורה מן החלה נתנה לו מתנה עד שלא גלגל חייב ומשגילגל פטור העושה עיסה עם העובד כוכבים אם אין בשל ישראל כשיעור חלה פטורה מן החלה: [ו] גר שנתגייר והיתה לו עיסה נעשת עד שלא נתגייר פטור ומשנתגייר חייב ואם ספק חייב ואין חייבין עליה חומש רבי עקיבא אומר הכל הולך אחר הקרימה בתנור.

למדנו מן המשנה שלושה דברים: (1) הבעלות על העיסה היא הקובעת ולכן אם הבעלים של העיסה הוא ישראל חייב בחלה ואם הבעלים הוא גוי - פטור.¹³ (2) בעיסה של שני שותפים, כשאחד מהם הוא ישראל והשני הוא גוי, אם יש לישראל בעלות על שיעור חיוב חלה של העיסה - חייב הוא בחלה על חלקו. (3) לדעת תנא קמא שעת החיוב היא הלישה, ולכן אם בשעת הלישה בעל העיסה היה גוי, אף שהוא התגייר לאחר מכן - פטור מן החלה, ואם הלישה נעשתה לאחר שהוא התגייר - העיסה חייבת. לדעת ר' עקיבא השלב הקובע את החיוב הוא הקרימה בתנור שהוא סוף האפייה,¹⁴ אך אין הלכה כר' עקיבא.¹⁵ מדברי המשנה ברור שאם העיסה נילושה כשהבעלים היו גויים ורק לאחר הלישה התגיירו, או לחילופין נקנתה העיסה על ידי ישראל - אין העיסה חייבת בחלה. אלא שלפי זה יש להבין את סברת הנצי"ב מוולאז'ין בהסברו ל'שאלות', ש'לחם' הוא גם זמן חיוב מדוע לא תתחייב העיסה אם יתגייר לאחר לישה לפני אפייתה? וכנראה יש לומר לדעתנו שאכן מעשה הלישה¹⁶ מחייב, וחיודו ה'שאלות' הוא שזמן החיוב מתארך עד לאפייה ולכן הצירוף לעיסה הראשונה נחשב כעין מעשה לישה בעת האפייה. אך כל זה - אם עושה מעשה של צירוף עיסות, וכשבתחילה לא היה שיעור חלה. אך ללא צירוף עיסות - העברת הבעלות של העיסה לבדה או לחילופין גיור הבעלים - חסרים מעשה לישה המחייב, ולכן פטורים מן החלה. בספר 'תורת זרעים',¹⁷ הרב אריה פומרנצ'יק

בהגהות מיימוניות סוף ספר זרעים, מרדכי, פסחים סי' תריא, שבפסח מותר להפריש מיניה וביה, ועיין מרדכי השלם הל' חלה (מהד' חבצלת, מוריה שנה טו יא-יב, עמ' כ-כא), ספר הפרנס, סי' ריח; תרומת הדשן, סי' קצ; ועיין איסור והיתר הארוך, שער מו סי' ג; ועיין הלכות חלה לרבינו יצחק מדורא, מהד' חבצלת, צפונות ב שנה א-ב, עמ' 18; וכן הוא בשו"ע, י"ד סי' שכד סעי' יא; ש"ך, לשו"ע שם, ס"ק כא.

13. ראה מאמרי ד'פים מפנקס רבי אליהו מעכו, אמונת עתיך 93 (תשע"ב), עמ' 11 הערה 13, ובפרט באור זרוע, זרעים סי' רלה, מהד' פרבשטיין, עמ' רב.

14. יש לציין שהמפרשים נחלקו אם ר' עקיבא חולק על תנא קמא ובכל מקרה לדעתו השלב הקובע הוא הקרימה בתנור ולא הלישה או שהוא מודה שבדרך כלל שעת החיוב היא הלישה, אך לעניין עיסת הגוי שעת הקרימה קובעת; עיין תוספות יו"ט ותוספות אנשי שם למשנה ו בסוברים שרק בעיסת הגוי הם נחלקו ואילו מלאכת שלמה ומשנה ראשונה סוברים שהמחלוקת היא כללית.

15. פירוש המשנה לרמב"ם, חלה פ"ג מ"ו.

16. עיין רמב"ן, במדבר יג, כח; הגר"ד סלוביצי'ק, שיעורי הרב על מסכת חלה וענייני מצוות התלויות בארץ, תשס"ג, עמ' 9-10; וראה הלכות הארץ, עמ' 80-81.

17. תורת זרעים, חלה פ"ב מ"ד, וראה עוד שם פ"ג מ"ה.

מסביר על פי הגר"ח מבריסק בצורה שונה. לדעתו לא מעשה הלישה הוא הגורם המחייב בחלה אלא עצם מציאות העיסה, 'שם עיסה' היא החייבת בחלה, ו'שם עיסה' יש רק על עיסה שיש בה שיעור חמשת רבעים קמח ופחות מזה אינה עיסה לנד"ד. אמנם בדרך כלל הלישה היא הגורמת ל'שם עיסה', אך לא בגלל שמעשה הלישה הוא המחייב אלא בגלל התוצאה, שאז יש עיסה כשיעור חיוב חלה. לאור זה הוא מסביר את דברי ספר 'התרומה', שבעיסה רכה שאין בה לישה שעת החיוב היא האפייה כי רק אז יש 'שם עיסה'.

1. 'היתה להן שעת חובה'

בהמשך לדברי המשנה, הירושלמי (שם) דן בשלושה מקרים, ומחדש כלל יסודי שמבחין בין מקרים שונים בהם בשעה ראשונה היו פטורים מחלה ולאחר מכן נשתנו התנאים באופן שחייבים בחלה. אם בשעה ראשונה 'היתה להן שעת חובה' ונפטרו, אזי בשעה שהשתנו התנאים לא מתחדש חיוב חלה. אך אם בתחילה לא 'היתה להן שעת חובה' והשתנו התנאים - חייב בחלה. וזו לשון הירושלמי:

[1] אמר רבי בון בר חייה שני גוים שעשו שני קבין וחלקו והוסיפו זה על שלו וזה על שלו חייבין שלא היתה להן שעת חובה ונפטרו.

[2] שני ישראלים שעשו שני קבין וחלקו והוסיפו זה על שלו וזה על שלו פטורין שכבר (היה) [היתה] להן שעת חובה ונפטרו.

[3] ישראל וגוי שעשו שני קבין וחלקו והוסיפו זה על שלו וזה על שלו. נחא חלקו של ישראל חייב. חלקו של גוי מהו. כלום חלקו של גוי [י"ג: ישראל] חייב לא מחמת חלקו של ישראל [י"ג: גוי]. חלקו של ישראל חייב וחלקו של גוי פטור.

המקרה הראשון - עיסה של שותפים גויים שהיא כשיעור חלה, פטורה מן החלה. לכן כשהם התגיירו וחילקו את העיסה ולאחר מכן כל אחד הוסיף לעיסתו עיסה שהוא לש לאחר הגיור באופן שכל עיסה היא כשיעור, מתחייבות העיסות בחלה, וצירוף העיסות מועיל לחיוב, כי בשעה הראשונה 'לא הייתה שעת החובה'.¹⁸

המקרה השני - עיסה של שותפים ישראל שבעיקרה חייבת בחלה כי יש בה שיעור חלה, אלא שהם לשו אותה על מנת לחלק אותה בעיסתה, ונמצא שלכל אחד פחות מכשיעור. לאחר מכן כל אחד הוסיף משלו ונמצא לכל אחד עיסה כשיעור. אף על פי כן העיסות פטורות מן החלה ואין צירוף העיסה הנוספת מועילה לחיוב כי 'היתה להן שעת חובה ונפטרו'.¹⁹

18. עיין רשב"א, פסקי חלה השער השני (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' צ), שמסביר שבשני גויים שהוסיפו לאחר גיורם חייב בחלה, כי גלגול הגוי פטר רק כשלוש עיסה כשיעור; ועיין מהר"י קורקוס, הל' ביכורים פ"ז ה"ח-ה"ט, שבניגוד לשני ישראלים, בשני גויים, יש שתי סיבות שפטור: בגלל שאין שיעור לעיסה ובגלל גלגול הגוי, לכן נחשב כלא הייתה שעת החובה.

19. וזו ראייה לשיטת הרמב"ם, הל' ביכורים פ"ז ה"ט, ושלא כשיטת הראב"ד לרמב"ם שם והר"ש, חלה פ"ד מ"ב, אלא שהם מפרשים את הירושלמי בצורה שונה; עיין מהר"ק לרמב"ם שם, פסקי חלה לרשב"א, השער השני, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' עח ועמ' צב.

המקרה השלישי - ישראל וגוי שלשו עיסה וחילקו אותה, ולאחר מכן כל אחד הוסיף לעיסתו באופן שבסוף לכל אחד עיסה כשיעור חלה. פשוט לגמרא שעיסתו של הישראל חייבת בחלה אלא שמסתפקת היא בדין עיסת הגוי שבינתיים התגייר. מסקנת הגמרא היא שעיסת הישראל - חייבת, ואילו של הגוי - פטורה.

שלושת המקרים הנ"ל מובאים להלכה ברמב"ם וב'שלחן ערוך'.²⁰ ויש להבין את הסברה שכבר היתה לה שעת חובה, שבאופן כזה אין הצירוף מועיל שוב לחייב. הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ז ה"ט) פוסק על פי הירושלמי הנ"ל שאם לש על מנת לחלק עיסה, נפטרות העיסות מחיוב חלה ולכן גם אם אח"כ מקבל העיסה יצרף לעיסתו עיסה נוספת ויהיה בכל העיסה כשיעור - פטור מחלה, שכן כבר היתה לה שעת חובה והן היו פטורין באותה שעה' (רמב"ם, שם). הראב"ד חולק, וסובר שאם יצרף עיסה נוספת ותהיה כל העיסה כשיעור - חייב; וזו לשונו:

א"א אין דבר זה מחוור ואם עשו אותה לחלק והשלימו מאין לו שהוא פטור ומה בין זה לעושה עיסתו קבין והשיכן או שצרפן בסל שהן חייבין ואף על פי שראה כן בירושלמי אין השכל נותן לסמוך עליו ועוד דקי"ל אין דחוי אצל מצות ואחד זה ואחד זה כיון שהשלים עליו חייב.

הראב"ד טוען שתי טענות ובגללן דוחה את הנאמר בירושלמי. כש'לש על מנת לחלק, אף על פי שבשעת לישה העיסה הייתה כשיעור, אך כיוון שכוונתו לחלק, אנו רואים את העיסה כמחולקת. לכן היא פטורה אך הפטור נובע מחיסרון טכני שאין בעיסה כשיעור. לכן כשיצרף עיסה נוספת ותהיה העיסה כשיעור - חייב. ועוד טוען הראב"ד, אין דחוי אצל מצוות, כלומר שגם אם יש מניעה בקיום מצווה אין היא מתבטלת וכאשר מוסרת המניעה שוב מחויבים במצווה. ה'כסף משנה' מסביר לדעת הרמב"ם, שאין כאן מניעה טכנית, אלא כיוון שהייתה לה שעת החובה, והיא נפטרה - דומה הדבר לעיסה שכבר הורמה חלתה, שאי אפשר לחדש בה חיוב חלה. הוא מדמה זאת לנאמר במשנה²¹ שאם הקדיש קמח לפני הלישה וגזבר ההקדש לש את העיסה, וחזר ופדה את העיסה מן ההקדש - פטורה מן החלה, כי בשעת חלות החיוב הייתה פטורה. ברור לכולי עלמא שהפטור בעיסת הקדש הוא מהותי, שכן עיסה כזו אינה עיסה בת חיוב. ברור גם שאין חיסרון מהותי בעיסה שאין בה שיעור חלה. אין עיסה זו פטורה מחיוב חלה, אלא שהיא עדיין אינה מחויבת בחלה. לכן אם מצרף לעיסה הראשונה עיסה נוספת ובשתייהן יש כשיעור - חייב בחלה כמבואר במשנה.²² המחלוקת היא במקרה ש'לש על מנת לחלק'. לדעת הראב"ד, כאמור, כש'לש על מנת לחלק החידוש הוא רק שאף שהעיסה היא כשיעור אנו רואים אותה כמחולקת, ומחשיבים כל חלק כפחות מהשיעור. לכן כששוב יצרף עיסה נוספת, תתחייב העיסה בחלה.²³ לדעת הרמב"ם בשעת הלישה העיסה

20. רמב"ם, הל' ביכורים פ"ז ה"ח-ה"ט; שו"ע, יו"ד ס' של סעי' ג-ו; שם ס' שכו סעי' ד.

21. משנה, חלה פ"ג מ"ג.

22. משנה, חלה פ"ב מ"ד.

23. הר"ש, חלה פ"ד מ"ב, מסכים עם הראב"ד, אך הוא לא התעלם מן הירושלמי אלא הסביר שבמקרה השני של הירושלמי מדובר בשני השותפים מישראל לשו את העיסה, והפרישו חלה, ולאחר מכן חילקו את העיסה, כי אז באמת נחשב כהייתה שעת החובה ונפטרו. לכן כשכל אחד מן השותפים

התחייבה בחלה שהרי יש בה כשיעור, אלא שהכוונה לחלק את העיסה ועצם החלוקה פוטרים את העיסה מן החיוב. יש לראות את העיסה כאילו התחייבה ושוב נפטרה על ידי החלוקה. לכן צירוף עיסה נוספת לא יכול לחייב שוב בחלה. מהר"ק²⁴ מדמה מקרה זה למקדיש לפני הלישה באופן שכבר נפטרה העיסה מן החיוב ולכן פדיון העיסה לא יחיל חיוב מחודש.

2. 'לש על מנת לחלק' בעיסת גויים

כאמור, אם שני שותפים גויים לישו עיסה ולאחר מכן התגירו, וכל אחד צירף עיסה פחות מכשיעור לעיסתו כך שכעת יש בעיסה שיעור - חייבת העיסה בחלה, שכן 'לא היתה להן שעת חובה'. אך אם גוי אחד לש עיסה כשיעור ולאחר מכן התגיר, צירוף של עיסה אחרת לא יחייב את העיסה הראשונה, כי הייתה לה שעת החובה, כי גלגול הגוי פטר אותה מן החיוב. ובנידון דידן שלשים במפעל הרבה יותר משיעור עיסה החייבת, לכאורה יש לומר שהצירוף שיעשה לאחר קניית העיסות על ידי יהודים, לא יחייב את העיסה. אלא שיש לדון בכך כי אמנם העיסה שלשים במפעל היא של כ-150 ק"ג, אך מלכתחילה מייעדים את העיסה לחלוקה של עיסות קטנות שהן פחות מכשיעור, ומשווקים עיסות בלתי אפיות הן לאנשים פרטיים והן לנקודות אפייה בקניונים וכדו'. ולפי זה ייתכן שיש להתייחס לעיסה כאל עיסות חלוקות פחות מכשיעור.²⁵ אלא שדין זה שלש על מנת לחלק, שמשמעותו היא שאנו רואים את העיסות כחלוקות, נאמר רק באפייה ביתית, אך נחתום, מאפייה או מפעל חייבים באופן כזה בחלה, כי שם החלוקה לעיסות קטנות אינה מוחלטת וייתכן שהיא זמנית בלבד. הדין של 'לש על מנת לחלק' מבואר במשנה (חלה פ"א מ"ז):

מוסיף לעיסתו עיסה באופן שיש בה כשיעור - שוב לא מתחייבת היא בחלה כי העיסה נפטרה זה מכבר מחיוב חלה. אך אם רק לש על מנת לחלק - אם יצרף אח"כ עיסה ויחד תהיה העיסה כשיעור - חייב כדעת הראב"ד.

24. מהר"י קורקוס, לרמב"ם שם.

25. ואמנם הרב יהודה הלוי עמיחי רצה לטעון שצירוף מחייב בגוי שנתגיר רק אם לש חלק מן העיסה בעודו יהודי והוא דייק כן מן הרמב"ם, הל' ביכורים פ"ז ה"ח: 'והוסיף כל אחד על חלקו לאחר שנתגיר...'. ויש להביא ראיה לדבריו מן הרדב"ז, לרמב"ם שם: 'ואיכא למידק כיון דנתגלגלה העיסה בזמן שהיו עכו"ם אמאי מחייבין להו לאפרושי חלה אחר שנתגירו וי"ל כיון שהוסיפו על הראשונה וחזרו וגלגלו אותה אחר שנתגירו נתחייבה כל העיסה ואפי' החלק שגלגלו אותה בעודם עכו"ם אבל עכו"ם שנתגיר והיתה לו עיסה מגולגלת פטורה מן החלה כדאמרינן לקמן'. ומדבריו משמע לכאורה שרק בגלל שהגוי שנתגיר לש עיסה ומוסיף את העיסה שהייתה לו ולש אותן יחד שוב הוי גלגול המחייב. ובנד"ד הרי יהודים הקונים אינם לשים שוב את העיסה. אך עדיין צ"ע האם לישה דווקא ושמה גם אם מצרף לאחר גיורו שתי עיסות שנילושו בעת גיורו נחשב כגלגל מחדש את העיסה וכדלעיל. והסברה היא שלישה של פחות מכשיעור לאו כלום היא, וכל סיבת החיוב היא מפני צירוף שתי העיסות יחד, וכיוון שנצטרפו העיסות לאחר שהתגיר, שוב חייבת העיסה בחלה. וכן משמע מתשובת הרשב"א, ח"א סי' תסא: 'אבל חלה כל שבא לכלל עונת חיוב חלה דהיינו משתטיל מים לעיסה אלא דבר אחר גורם לו ליפטר דהיינו מיעוט שיעורו אי נמי שלא היו הבעלים בני חיוב כגר שנתגיר לעולם אין חיוב חלה חל עליה מצד עצמה. ואפילו תפחה או שנתגירו הבעלים אלא אם כן בא לה חיוב מצד אחר כגון צירוף עיסה אחרת על יד תנור או סל שהן מצרפן ונעשו כאלו ערסן שניהן יחד'. הצירוף של שתי העיסות כמוהו כלישה ולכן הוא מחייב.

נחתום שעשה שאור לחלק חייב בחלה נשים שנתנו לנחתום לעשות להן שאור אם אין בשל אחת מהן כשיעור פטורה מן החלה.
וכך פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ו הי"ט) שדין זה חל רק על אדם פרטי אבל מאפייה חייבת בכל מקרה:²⁶

נחתום שעשה עיסה לעשותה שאור לחלקה חייבת בחלה, שאם לא תמכר יעשנה פת, אבל העושה עיסה לחלקה בצק פטורה.
הרמב"ם גם מדגיש שהפטור של הלש על מנת לחלק' הוא רק כשמתכוון לחלק את הבצק,²⁷ אך אם מתכוון לחלק עוגות אפיות ולחמים חייב בחלה. הירושלמי מסביר מדוע אנו מבחינים בין אדם פרטי לבין נחתום. הנוסח בירושלמי שלפנינו הוא:²⁸
נחתום לא בדעתו הדבר תלוי, בדעת הלכות הדבר תלוי שמא ימצא לקוחות והוא חוזר ועושה אותה עיסה.

הגר"א²⁹ הגיה: 'שמא לא ימצא לקוחות...', והוא מסביר שאף שהכוונה הראשונית של הנחתום היא למכור עיסות קטנות (פחות מ'כשיעור'), ייתכן שלא ימצא לקוחות, ואז יחזור ויצרף את כל העיסות לעיסה אחת גדולה ויעשה ממנה פת. לעומת זאת אדם פרטי אינו תלוי בלקוחות, ומתקיימת כוונתו הראשונית לחלק את הבצק לעיסות קטנות. כך פירש גם הרמב"ם בפירושו למשנה שם. הר"ש³⁰ לעומת זאת מקיים את הגרסה שבידינו: 'שמא ימצא לקוחות', שכיוון שמגמתו העיקרית של הנחתום היא למכור, ייתכן שימצא מיד לקוחות שרוצים את כל העיסה, והוא בכלל לא יחלק אותה לעיסות קטנות. אמנם יש מפעלים, כמו בנידון שאלתנו, שמשווקים גם עיסות שאינן אפיות. בדרך כלל עיסות אלו קפואות, ויש שני אופנים של שיווק עיסות אלו: אופן אחד הוא שהמאפייה משווקת את העיסות הקפואות (כגון בצק עלים וכדו') ישירות לצרכן. אופן אחר, שהמאפייה מייצרת עיסות קפואות לנקודות אפייה ברשתות מזון גדולות; שם הן נאפות והצרכן קונה לחם או עוגות אפויים. אם נקודת האפייה ברשת המזון שייכת למאפייה, אזי בוודאי אין זה 'לש על מנת לחלק' כי הצרכן מקבל מאפה אפוי, והדין הנ"ל הוא רק כאשר מחלק עיסות בלתי אפיות. אך אם זוהי רשות אחרת והעיסות שווקו לרשת המזון, אזי יש לדון כמו באופן הראשון. במקרים אלו יש להתייחס לכל עיסה שהיא פחות מכשיעור כיחידה

26. הרמב"ם בפירוש המשנה שם, מסביר את ההבדל בין נחתום לבין אדם פרטי כפי שהובא בירושלמי לעיל; וכן פירשו לדבריו מהר"י קורקוס, רדב"ז וכסף משנה לרמב"ם שם.

27. וכמו כן רוב האחרונים, עיין ט"ז לשו"ע, ס' שכו ס"ק ב, בשם הבית יוסף; וכן ש"ך לשו"ע, שם ס"ק ה. ואמנם יש מן האחרונים שרצו לדייק מדברי ספר התרומה (סי' פג), שפטור אף כשכוונתו לחלק לאחר אפייה: 'וגם אין דעתם לחלקה וליקח כל אחד חלקו אלא לאכול יחד חייבת בחלה...!'. אך נראה ש'לאכול יחד' הוא לאו דווקא, שאם אוכלים יחד מסתמא אופים יחד, וכן להפך; וכמו כן הגר"א בביאורו לשו"ע, שם ס"ק ז; ועיין לקט העומר, עמ' ל הערה ז.

28. ירושלמי, חלה פ"א ה"ה; וכן הוא בכתב יד ליידין, עיין ירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 317, שו' 12-13.

29. פירוש הגר"א, לירושלמי שם.

30. ר"ש, חלה פ"א מ"ז; וכן פירש גם הרא"ש למשנה שם. הר"ש והרא"ש מצטטים את הירושלמי (מעשרות פ"ה ה"ו, מהד' האקדמיה ללשון העברית, עמ' 282, שו' 9): 'שמא ימצא לקוחות ויטבול מיד'. יש לציין ש'ויטבול מיד' משתלב עם תחילת הסוגיה, שבה מובאת מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בעניין הממרח כרי חברו שלא מדעתו - נטבל או לא נטבל.

נפרדת, ולא הייתה כאן 'שעת החובה' כדלעיל. זאת ועוד, יש מקום לומר שכיוון שהמאפייה אינה נוהגת להחזיר עיסות מוכנות, ללוש אותן מחדש ולשנות את ייעודן, דין המאפייה כדין אדם פרטי ש'לש על מנת לחלק', וכל עיסה עומדת בפני עצמה. אמנם לפי סברת הר"ש שייטכן שהנחתום ימצא לקוחות שיקנו כמות גדולה מן הסחורה, וכל הכמות ארוזה באופן שהעיסות מצטרפות האחת לשנייה - אין כאן חלוקה של עיסות. אמנם יש לדון אם בכלל אנו מתייחסים לעיסה שיש בה שיעור כמחולקת לשתי עיסות שאין בהן שיעור בגלל מחשבת הלש כשזה גוי, כי ייתכן שדין 'לש על מנת לחלק' הוא דין בישראל שחייב בחיוב חלה. בספר 'חלת לחם' (סי' ט סעי' ו) כתב בפירוש שגם בגוי שיש לו עיסה והוא מתכוון לחלקה, נחשבת העיסה כמחולקת. וזו לשונו:

עוד יראה לי דהוא הדין בנכרי אחד שעשה עיסה על מנת לחלקה וחילקה ונתגייר והוסיף אחר כך על כל אחד נמי דינא הכי [הרי אלו העיסות חייבין בחלה].
 הרב שלמה קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת, מהד' תליתאי ב, סי' קפו) דן בשאלת שאור הגויים שהזכרנו לעיל, ותוקף פסק של רב שכתב להקל בניגוד למהרי"ל במקרה שהיהודי לוקח מן הגוי שאור פחות משיעור, כי אז לא הייתה לחתיכה זו 'שעת החובה'. הרב קלוגר טוען כנגדו שהגוי בוודאי לש עיסה כשיעור ומה בכך שהיהודי קונה ממנו פחות מכשיעור. ואפילו אם הגוי לש את העיסה על מנת לחלק - לא מצאנו מושג של 'לש על מנת לחלק' אצל גויים וכל הסיבה שאנו מתייחסים לעיסה כמחולקת אף שלש עיסה כשיעור הוא מפני שבישראל יש משמעות לשיעור החלה ולחיוב העיסה. אך בעיסה של גוי, כיוון שהוא לש עיסה כשיעור נמצא שהייתה שעת חובה, וגלגול הגוי פוטר, ושוב אין העיסה יכולה לחזור ולהתחייב לאחר גיור הגוי. לפי דעתו דין הירושלמי הוא רק במקרה ששני גויים היו בעלי העיסה. אך אם רק גוי אחד היה בעל העיסה אף שלש על מנת לחלק, פטורה העיסה מחלה גם לאחר גיורו. וזו לשונו (שם):

והנה מוכח עוד מהנ"ל דדוקא בשני עכו"ם הוי הדין כן אבל בעכו"ם אחד אף דעשהו לחלק ונתגייר לא מהני צירוף מדלא קמ"ל רבותא יותר דאפי' בעכו"ם אחד שעשה עיסה לחלק ונתגייר והוסיף כ"ש לחלק שהוא חייב בע"כ מוכח דאף בכה"ג פטור דדוקא בישראל העושה לחלק פטור דדעת ישראל הוי דעה. לכך הוי כאלו ברור שיחלק אבל בעכו"ם אין דעת העכו"ם דעה ופיהם דבר שוא לכך לא מהני דעתו לחלוק לכך כיון דהיה פטור בעת חובה לא מתחייב אח"כ רק בשני עכו"ם דאז בע"כ היו מוכרחין לחלק והיה עומד לכך בזה מהני אח"כ צירוף וז"ב.
 ובהמשך דבריו הוא מסביר את הסברה:

ומה שהיה נראה לי ליישב הוא כך דיש לומר דנהי דבעלמא לא אמרינן כל העומד מ"מ בתרומה דבמחשבה תליא כמ"ש ונחשב לכם תרומתכם לכך בזה אזלינן בתר המחשבה וכיון דהיה דעתם לחלק לא חל חיוב כלל אך זה הוא לענין פטור החלה בשעה זו אבל להיות נחשב פטור בשעת חובה בזה שפיר אמרינן דהואיל בידם הוי להיות נמלכין שלא לחלק והיה חייב בחלה והרי קיי"ל כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי וכיון דהי' בידם לעשות כן לכך נחשב פטורין בשעת חובה אבל בעכו"ם דאין בידם להתגייר... ולכך כיון דלא הוי בידם לכך לא נחשב פטורין בשעת חובה...

מחד גיסא בשני גויים שלשו את העיסה אנו רואים את העיסה כמחולקת ואין בה שיעור, ולכן פטורה מן החלה ולא היתה שעת חובה, אך מאידך גיסא אין אנו אומרים כמו בישראל שלשו על מנת לחלק שהייתה שעת החובה ונפטרה העיסה. וההבדל הוא שבישראל יש להם אפשרות להימלך ולהתחייב וכיוון שבידם לעשות כן נחשב כשעת חובה שנפטרו ממנה. אך בגוי הרי אין בידו להתגייר, וממילא מעולם לא הייתה שעת החובה בעיסה זו. אמנם מדברי הרמ"א (יו"ד סי' של סעי' ו) נראה שיש להתייחס לעיסה כמחולקת גם כאשר מי שלש על מנת לחלק הוא גוי;³¹ וזו לשון ה'שלחן ערוך' והרמ"א (שם):

היתה העיסה בין עובד כוכבים וישראל בשותפות, וחלקו ואח"כ נתגייר והוסיף כל אחד על שלו עד שהשלים והוסיף לכשיעור, של ישראל חייבת, ושל עובד כוכבים פטורה. הגה: דוקא שעשאוה מתחילה בשותפות על מנת שלא לחלק, ונמלכו לחלקה אח"כ, אבל אם עשאוה מתחלה על מנת לחלק, אף של עובד כוכבים חייבת.

וייתכן שיש להבחין בין המקרה שדן בו הרמ"א שהשותפות היא של גוי ויהודי לבין מקרה שרק הגוי לש על מנת לחלק, וצ"ע.

סיכום ומסקנות

- א. גוי שלש עיסה כשיעור והתגייר או שמכר את העיסה ליהודי - פטורה העיסה מחיוב חלה.
- ב. גוי שלש עיסה פחות מכשיעור והתגייר או שמכר את העיסה ליהודי ואחר כך צירפו עיסה נוספת, ונמצאת העיסה כשיעור - חייבת בחלה.
- ג. מפעל בבעלות גוי שלשו עיסה והוכנו ממנה מאפים שונים, ולאחר מכן המאפים נקנו על ידי יהודים - פטור מן החלה.
- ד. מפעל בבעלות גוי שלשו עיסה כדי לחלקה לעיסות שאינן כשיעור ולשווק אותן בעודן עיסות ליהודים, נראה שגם אם מצטרפות אצל היהודי כמה עיסות יחד לשיעור - אין לחייב שוב בחלה משני טעמים: (1) ייתכן שבמאפייה אין דין 'לש על מנת לחלק', ולכן אין אנו מתייחסים לעיסה כמחולקת לעיסות קטנות. (2) ייתכן שבגוי אין דין 'לש על מנת לחלק', ולכן כיוון שבעלי המפעל הם גויים - אין לראות את העיסה כמחולקת לעיסות קטנות. כיוון שכך העיסה שנילושה על ידי הגויים הייתה כשיעור ונמצא שהיתה להן שעת חובה, ופטורה מן החלה.



31. ואמנם בביאור הגר"א, יו"ד סי' של ס"ק ז, חלק על הרמ"א, אך טענתו היא שמכל מקום הפטור הוא בגלל הגוי.

הרב נתנאל אוירבך

הפרשה מראש - יסודות הדין ומגבלותיו

אדם שיש לו גינת ירק ועצי פרי והוא חושש שבני-ביתו יאכלו מהיבול ללא הפרשת תרומות ומעשרות, האם הוא יכול להפריש על כל מה שהם יקטפו בעתיד?

הקדמה

התשובה לשאלה זו היא חיובית, יכול אדם להפריש תרומות ומעשרות קודם שהיבול נקטף. דרך הפרשה זו נקראת 'הפרשה מראש' ולה נוסח מעט שונה מהרגיל. דין זה מוסכם, כדברי הרא"ה קוק:
על דבר הדין הפשוט לעשר מהתלוש על המחובר לכשיתלשו, שאין עליו חולק, לא אדע באיזה אופן יכול שום צורבא מרבנן לערער על זה.¹
מכל מקום אבקש לבחון את יסודות הדין ומגבלותיו.

א. יסודות הדין

1. הפרשה מיבול מחובר

הקושי בדרך הפרשה זו הוא, כיצד ייתכן להפריש תרומות ומעשרות במחובר, הלא למדנו במסכת תרומות (פ"א מ"ה):
אין תורמין... לא מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש... ואם תרמו אין תרומתן תרומה.²

1. שו"ת משפט כהן, ס"י קמט.

2. מעשר שני פ"ה מ"א; ביכורים פ"ב מ"ד; מעילה יח ע"ב; מנחות ע ע"א; ספרי, במדבר פרשת קרח פ"א ק"ז; סמ"ג, עשין ס"י קלד ד"ה שנינו בפרק ראשון. נאמרו מקורות שונים לדין זה: ספרי, במדבר פרשת קרח פ"א ק"ז; תוספות, קידושין סב ע"א ד"ה אין: 'והרמותם ממנו, שלא יתרום מן המחובר על התלוש ולא מן התלוש על המחובר', ולשון 'הרמה' שייך בתלוש. יש שהוסיפו להוכיח שהפרשת המעשר מהתלוש נלמדת מהפסוק בספר במדבר יח, כו: 'כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר', ולשון 'קייחה' הוא דבר הנלקח ביד ואינו מחובר, ראה: רשב"א, קידושין סב ע"א ד"ה אין תורמין; תוספות הרא"ש, שם ד"ה אין תורמין; תוספות רבינו שמואל, שם ד"ה אין תורמין; ר"ן, שם כו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה תנן התם. בספרי זוטא, יח כז, למד מהפסוק: 'כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב - מה דגן מן הגורן ומלאה מן היקב האמור להלן מן התלוש מן הקרקע אף כאן מן התלוש מן הקרקע'. יש מהראשונים שלמדו זאת מהאמור 'ראשית דגן', ולשון 'דגן' הוא דבר הנאסף, ראה: רש"י (קידושין סב ע"א ד"ה

במסכת קידושין (סב ע"ב) הובאה דוגמה לכך:

אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת, פירות ערוגה זו מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושין - לא אמר כלום. בהמשך מובאת אפשרות חריגה של הפרשה ממחובר: 'אבל אמר לכשיתלשו ונתלשו - דבריו קיימין'. בביאור התועלת באמירת 'לכשיתלשו' מסבירה הגמרא: 'כל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי'.³ אמנם אין מפרישים ממחובר אך ניתן להפריש כשאומר 'לכשיתלשו' ובידו לתלוש. מפתרון זה עולה שחיסרון הפרשה ממחובר אינו מהותי בעצם ההפרשה, שכן הפרי קיים בעולם, אלא חיסרון טכני עליו ניתן לגשר באמצעות יכולת פוטנציאלית.⁴ יכולת האדם כבר עתה לסלק את המניעה הטכנית מהווה סימן שהיכול מוגדר כתלוש כבר עתה, כלשון הריטב"א (קידושין סב ע"א ד"ה בעא):⁵

דכין דלא מחסרי אלא תלישה ואפשר לתולשם עכשיו כל שבידו לעשותו לאו כמחוסר מעשה דמי וכמאן דתלישי דמו.

2. בין 'קריאת שם' לחלות

ב'הפרשה מראש' ישנו פער כרונולוגי בין 'קריאת שם' ל'חלות' - 'קריאת שם' מתבצעת כעת והחלות לאחר זמן, 'לכשיתלשו'. הפוסקים הוכיחו מהתוספתא (תרומות פ"ב ה"ז) שהתרומות ומעשרות יחולו 'מכאן ולהבא',⁶ וכל עוד היכול לא נתלש הוא טבל:

אמר פירות תלושין אלו עשוין תרומה ומעשרות על פירות מחוברין אלו לכשיתלשו, הרי זה אוכל מהן עראי ועושה אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר עד שיתלשו, נתלשו דבריו קיימין.

מכיוון שהחלות לאחר הקטיפה, כל עוד היכול לא נקטף ניתן לאכול ארעי ממה שייקטף ולעשותו תרומה ומעשרות על מקום אחר,⁷ ואף יכול האדם לחזור מאמירתו.⁸ נמצא

מחובר; פסחים לג ע"א ד"ה שהיתה לו; מעילה יח ע"ב ד"ה ובתלוש); מאירי, יבמות ג ע"ב ד"ה כבר ביארנו.

3. קידושין סב ע"א. להרחבה בדין זה בענייני ממונות ואיסורים, ראה: שב שמעתא, שמעתתא ו פ"א.
4. ראה: תורת זרעים, תרומות פ"א מ"ה ד"ה ולא מן התלוש.
5. כן כתב המאירי, קידושין סב ע"א ד"ה אמר המאירי. הסבר שונה כתב קובץ הערות, יבמות ס"ה לה ס"ק ה, יכולת האדם לתלוש את היכול מועילה גם כשהיכול אינו מוגדר עתה כתלוש.
6. ברש"י (קידושין סב ע"א ד"ה ונתלשו; שם ע"ב ד"ה לא) משמע שחלות התרומה והמעשרות למפרע, כן למד בדבריו צפנת פענח, הל' תרומות פ"א ה"י, ונטה לכך: 'וכן הדין'. מן התוספתא משמע לא כך, כהערת דברי חיים (אוירבך), אה"ע ס"י לג ד"ה והנה דעת. האחרונים ביארו שאין הכוונה שהתרומה והמעשרות חלים למפרע בעוד היכול מחובר, שהרי אין מפרישים ממחובר, אלא כשהיכול ייתלש באמצעות 'קריאת השם' למפרע, ראה: רש"י, קידושין סב ע"א ד"ה רש"י ד"ה ונתלשו; מהר"ם שיק, שם ד"ה שם ברש"י; שו"ת הר צבי, זרעים ח"א ס"י עה אות א; שו"ת שארית ישראל (מינצברג), ס"י ע אות ב ד"ה ועתה אבאר; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט צה"ל ס"ק קצו.
7. ר"ש, תרומות פ"א מ"ה ד"ה מן התלוש; גר"א, שנות אליהו הארוך שם ד"ה ולא; עשר תעשר, הל' קיז; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג סעי' ז; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק קג.
8. מנחת ביכורים, תרומות פ"ב ה"ז ד"ה תרומה; שיירי מנחה, שם ד"ה עד; חסדי דוד (שם ד"ה ומ"ש הרי זה; שם ה"ח ד"ה ומאי); מהרי"ט אלגאזי, הל' חלה אות כב ס"ק א ד"ה אשר עפי"ז; המעשר והתרומה, פ"ה ס"ק כג; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק קג. יש להעיר מישועות מלכו, הל' תרומות פ"ה ה"ט.

שהמעוניין להפריש ממחובר עליו לומר שההפרשה תחול כשייתלש היבול. בכך כל אימת שקוטף, היבול יוצא מאיסור טבל בהסתמך על ההפרשה.

ב. מגבלות הדין

1. ברירה

אחת הסוגיות הסבוכות בש"ס היא סוגיית 'ברירה', היינו מעשה שנעשה בהווה ואינו מבורר. אמנם ב'הפרשה מראש' עושה האדם מעשה הפרשה שיבורר רק לאחר שהיבול ייקטף, אך אין זה בגדר 'ברירה', שכן בדבר שיתברר להבא ואז יחול לא נאמרו דיני 'ברירה'. יסוד זה נלמד מחילול 'נטע רבעי' במחובר, סוגיה מקבילה ל'הפרשה מראש'. במשנה (מעשר שני פ"ה מ"א) מתואר שבשמיטה שהיבול הפקר וכל אדם יכול להיכנס לכרם, אם היה הכרם בשנתו הרביעית היו הבעלים מציינים כדי שידעו האנשים לאכול הענבים בירושלים או לחלל קדושתם. בהמשך: 'והצנועים מניחין את המעות ואומרים, כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו'. הצנועים היו מחזיקים כסף בשווי הפירות ואומרים מראש את נוסח חילול 'רבעי', כך שכשהענבים ייבצרו יהיו מחוללים באמירתם. התוספות (בבא קמא סט ע"א ד"ה כל הנלקט) מבארים שחלות החילול לאחר הבציר: 'מניח מעות בעוד שלא נלקט ואומר כרם רבעי זה לכשיהיה נלקט יהיה מחולל אחר הלקיטה'. בהסברם שוללים התוספות את התלות בסוגיית 'ברירה', שכן המחלוקת ב'ברירה' נסובה על מקרה שהאדם מעוניין שלאחר הבירור העתידי יחולו הדינים למפרע, אך במקרה והחלות תהיה עפ"י מה שיתברר בעתיד גם הסוברים 'אין ברירה' מודים שמקרה זה אינו נכנס לסוגיית 'ברירה'⁹ כלשון הריטב"א (גיטין כה ע"א ד"ה אמר):

ועיקר ברירה... דהיינו בדבר שאינו חל עליו אלא למפרע, אבל בדבר שאינו חל עליו אלא מכאן ולהבא זה אינו ברירה.

מכיוון שביארנו שההפרשה חלה לאחר שייתלש היבול, אין מקרה זה תלוי בדיני 'ברירה'. אולם לדעת ה'חזון איש' (הל' דמאי סי' ט ס"ק יד) 'הפרשה מראש' נכללת ב'ברירה', ומכיוון ש'אין ברירה'¹⁰ לא נוכל להשתמש בהפרשה זו. לדבריו, עיקר הפרשת תרומות ומעשרות הוא ההפרדה-הבירור בין כל חלק מחלקי התרומות והמעשרות, בשונה מחילול 'נטע רבעי' הנעשה בפני עצמו. בכך 'קריאת שם' עכשווית כשהתרומה והמעשרות אינם מבוררים אלא יתבררו לאחר זמן היא 'ברירה':

9. כן כתבו: תוספות שאנן, שטמ"ק בבא קמא סט ע"א ד"ה עוד כתוב; רי"ד, שם ד"ה וכן פירש; תוספות רבינו פרץ, שם ד"ה מה שלקטו; רשב"א (בבא קמא סט ע"א ד"ה והצנועין; שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' פב - יש להעיר משו"ת הרשב"א, ח"ד סי' קנג, מדבריו הוכיח קצות החושן, סי' סא ס"ק ג ד"ה אמנם, שגם בכהאי גוונא תלוי בברירה); חשק שלמה, בבא קמא סט ע"א; ר"ש, מעשר שני פ"ה מ"א ד"ה כל; רא"ש, שם ד"ה כל; תי"ט, שם ד"ה הנלקט; שו"ת שאגת אריה הישנות, סי' צב-צג; שו"ת נודע ביהודה, מהדו"ק אה"ע סי' צא; שו"ת מהרי"ט, ח"ב חו"מ סי' כג; קצות החושן, סי' סא ס"ק ג, בדעת התוספות; נתיבות המשפט (סי' סא ביאורים ס"ק ג; סי' קפב ביאורים ס"ק ב); שו"ת שארית ישראל (מינצברג), סי' ע אות ב ד"ה ובעיקר; מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ד ה"ב אות א.

10. ראה: חזו"א (הל' דמאי סי' ט ס"ק יב ד"ה ומדברי; שם ס"ק כא ד"ה מן האמור; שם סי' טז ס"ק י), כיוון שעיקר חיוב תרומה ומעשרות מהתורה יש לדונם בזמן הזה כדין תורה ש'אין ברירה'.

כל שאינו מייחד בשעת אמירתו, אלא הדבר תלוי במקרה שיקרה אח"כ, אין זה הפרשה למ"ד אין ברירה.

דבריו אינם עולים בקנה אחד עם הפוסקים שלא הבחינו בין הפרשת תרומות ומעשרות לחילול 'נטע רבעי', ויש שסברו שכיוון שהתרומות והמעשרות חלים לאחר הבירור אין זה תלוי ב'ברירה'.¹¹ בנוסף, הגדרת 'הפרשה מראש' כ'ברירה' משום שעיקר ההפרשה הוא הבירור, נסתרת מ'נתיבות המשפט' (סי' קפב ביאורים ס"ק ב), שכתב שניתן לקרוא שם לתרומה וקטן יבררה מהחולין, משום שתרומה ניטלת במחשבה ע"י הגדול:

אם ציווה לקטן לתרום והמשלח אמר התבואה שיפריש קטן זה ויקרא לו שם תרומה יהיה תרומה על מותר התבואה, הוי תרומה, דהא תרומה ניטלת במחשבה. וממשיך: 'ואפילו ברירה לא שייך כשאומר שהתרומה יהיה חל להבא כשיתברר'. לדבריו, מכיוון שחלות התרומה תתממש לאחר זמן, בעת ההפרדה (הבירור) בין חלקי התרומות והמעשרות, אין זה בכלל 'ברירה', כפי שביארנו לעיל בדעת התוספות שבמקרה שהחלות תהיה עפ"י מה שיתברר בעתיד גם הסוברים 'אין ברירה' מודים שאין זה בכלל סוגיית 'ברירה'. מבואר שעיקר הפרשת התרומה והמעשרות הוא 'קריאת שם' ואין הבירור בין התרומה והמעשרות לחולין אלא 'מעשה קוף בעלמא' שיכול להתבצע ע"י קטן. לפיכך מקרה זה אינו נכלל ב'ברירה', שכן הבירור העתידי בין התרומה לחולין אינו עיקר במעשה ההפרשה.¹²

2. גידולים שנוספו בין קריאת שם לתלישה

כאמור, 'הפרשה מראש' מבוססת על 'קריאת שם' שתחול בעתיד בקטיף היבול. עד אז ממשיך היבול לגדול ונמצא ש'קריאת השם' היא על 'דבר שלא בא לעולם'. לדעת ה'חזון איש',¹³ לא מועילה ההפרשה על תוספת הגידול משום שהגידולים לא בעולם בעת 'קריאת השם'. לשיטתו יש לחזור ולהפריש על התוספת ממקום אחר.¹⁴ יש להשיב על דבריו מדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"ה ה"ט):

אבל אם אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו לכשיתלשו ונתלשו, הואיל ובידו לתלשן אינו מחוסר מעשה ולכשיתלשו שניהם דבריו קיימין, והוא שיביאו שתיהן שלישי בעת שיאמר.¹⁵

11. ראה הערה 9. יש שלא קיבלו את דברי החזו"א: כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג גידולי ציון אות א-ג; שמירת שבת כהלכתה, פי"א הערה צא: 'אין ספקו של החזו"א מוציא מידי ודאי של גדולי הדורות אשר מפיהם אנו חיים'.

12. מחלוקת זו משיקה למחלוקת החזו"א והרש"ז אוירבך בהפרשה באמצעות תנאי בערב שבת כדי שיחול בשבת: שמירת שבת כהלכתה, פי"א סעי' יח ובהערות שם; תרומות שמעון, עמ' 268-271; שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' מא אות ב-ג.

13. חזו"א (הל' דמאי סי' יז ד"ה במש"כ; שם ד"ה מש"כ). השווה כן לדבריו, דיני ערלה אות מז. יש להעיר שבשו"ת משפט כהן, סי' לה, סיים: 'ובכל פעם שתולש לאכול יאמר אני סומך על מה שפירשתי בשעה שקראתי את שם התרומ"ע על הפירות התלושין שיחדתי אותם לתרומ"ע על הפירות הללו לכשיתלשו'. ייתכן שבכך בא לפטור את בעיית הגידולים.

14. דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק קז.

15. כן בשו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' נה; לבוש, שם. ראה: חתם סופר, בבא קמא סט ע"א ד"ה כל המתלקט.

מלשונו 'והוא שיביאו שתיהן שלישי בעת שיאמר', מבואר שמועילה ההפרשה גם לגידולים שנוספו.¹⁶ ה'חזון איש' עצמו היה ער לדברי הרמב"ם והתאימם לשיטתו: 'לעולם איירי הרמב"ם בתלש לאלתר, אבל אם הוסיף גידולין - הגידולין טבל'.¹⁷ הסיבה שאין חיסרון 'דבר שלא בא לעולם' בגידולים עתידיים היא שכאשר היבול הגיע לשליש גידולו ותוספת הגידול טבעית ובאה מאליה, יש להחשיב זאת כאילו הגידולים בעולם, כדברי הרמ"א (חו"מ סי' רט סעי' ד): 'גבי אילן אם חנטו הפירות מקרי בא לעולם', וביאר הסמ"ע (חו"מ שם ס"ק ט): 'הטעם, דפירות החנוטים הן בעין וממילא קא רבו, מחשבי כדבר שבא לעולם'.¹⁸

3. חילול מעשר שני ותרומת מעשר

בעיה נוספת ב'הפרשה מראש' עורר הרב שמעון שקופ.¹⁹ אמנם יכול אדם לקרוא שם תרומה ומעשרות על יבול מחובר לכשייתלש כש'בידו' לתולשם, משום שהיבול בעולם, אך לא ניתן לחלל מעשר שני בדרך זו משום שקדושתו אינה בעולם אלא רק לאחר שהיבול ייתלש ונמצא שעתה הפדיון הוא דבר שאינו בעולם.²⁰ יש שהעירו כן גם ביחס ל'תרומת מעשר'. לדבריהם, לא ניתן לקרוא שם 'תרומת מעשר' לכשייתלש היבול, שהרי רק לאחר שייתלש יחול מעשר ראשון שממנו יש להפריש 'תרומת מעשר'. נמצא שבעת 'קריאת השם', 'תרומת מעשר' אינה בעולם.²¹ למרות זאת, בנוסחי 'הפרשה מראש' מצאנו שבעת 'קריאת השם' יש חילול מעשר שני וקריאת שם ל'תרומת מעשר'.²² בביאור הטעם שניתן לקרוא שם 'תרומת מעשר' מראש, כתב הרב שלמה זלמן אוירבך²³ שהיא חלה

16. פוסקים נוספים לא חששו לגידולים עתידיים: שער המלך, הל' גירושין פ"ג ה"ד ד"ה ואיך שיהיה; שו"ת שואל ומשיב, מהדורה חמישאה סי' פט ד"ה והנה מצאתי; מים עמוקים (סירקין), בבא קמא סט ע"ב; מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ה ה"ט אות ט ד"ה ואף שירא, בצירוף טעמים נוספים; חזון עובדיה, תרו"מ עמ' ריג.

17. חזו"א (דמאי סי' יז ד"ה מש"כ; בתוך: המעשר והתרומה, פ"ה ס"ק כג).

18. כן כתבו: הרב צבי פסח פראנק (שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' עה אות ב; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פ"ט גאון צבי ס"ק יא; שם פכ"ג גידולי ציון ג ד"ה ועיין). יש לציין שבכרם ציון, שם פכ"ג סעי' ב, נכתבה טענת החזו"א ללא אזכור שמו: 'ואחד מגדולי זמנינו; הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ה ה"ט אות א; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נה סוף אות ד). הרב חנוך זונדל גרוסברג (המעשר והתרומה, פ"ה ס"ק כג; נטע הלולים, פ"א ס"ק יח) שאל את החזו"א מדוע יהיה חיסרון 'דבר שלא בא לעולם' כשהיבול הביא שלישי. ענה החזו"א, שאמנם כן מבואר בגמרא וברמב"ם, 'אבל לדין דאפשר לעשות תרומה רק משום דבידו לתלוש, לא מהני על מה שאינו בעולם עכשיו'.

19. שערי ישר, שער ו פ"ז ד"ה ועפ"ז.

20. ראה: אור שמח, הל' תרומות פ"ה ה"ט; שו"ת בית הלוי, ח"ב סי' מט; תורת זרעים, תרומות פ"א מ"ה ד"ה ולא מן התלוש. יש שהסתפקו והחמירו: חזו"א, דמאי סי' יז: 'ואין לעשות מעשה בכל זה'; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק קד. השווה לחזו"א, דיני ערלה אות מז, בפדיון רבעי: 'אם התנה שיחול הפדיון כשיתלשו לכו"ע מועיל, ויש אומרים שאין לעשות כן לכתחילה אלא בשעת הדחק'.

21. חזו"א, הל' דמאי סי' יז; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק קד. למעשה החמיר כדברי החזו"א: 'ואין לעשות מעשה בכל זה'.

22. שו"ת משפט כהן (סי' לה; סי' קמט); כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג סעי' ד; שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' נא.

23. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נה אות ד; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג גידולי ציון ס"ק ד; מנחת שלמה, תרומות סי' ה אות יח ד"ה ונראה דמ"מ (בתוך: מעדני ארץ, הל' תרומות ח"ב).

בבת-אחת עם מעשר ראשון כשייתלש, ששניהם מהווים הפקעת איסור טבל, וכשם שמועילה 'הפרשה מראש' על חלות התרומה והמעשרות לכשייתלשו משום שכבר עתה יכול לקטוף כן מועילה הפרשה זו גם ל'תרומת מעשר'. ביאור זה אינו מהווה פתרון לחילול מעשר שני, שכן 'זה דבר והיפוכו וחשיב טפי כדבר שלא בא לעולם', היינו בעת החלות מתבצעים שני עניינים הפוכים - חלות קדושת מעשר שני ופדיון הקדושה. על כן מציע הרב אוירבך, שמכיוון שהיבול נמצא כבר בעולם, אף שלעת עתה אינו ראוי לקטיף, מכל מקום כבר עכשיו אנו רואים את מה שיגדל כנמצא בעולם, כך גם לגבי דיני פדיון: מ"מ רואין גם את כל מה שעתיד לבוא כאילו הוא כבר בעולם כיון דמיניה וממילא קא רבו ועבידא נמי דאתי... ואפשר לקרות עליו שם תרומה לכשייתלש, דשפיר אמרינן דכל מה שמועיל מעכשיו על השליש הראשון שכבר בא לעולם מועיל גם על הגידולין שעדיין לא באו לעולם לכשיבואו לעולם וכן גם בחילול רבעי.²⁴ למעשה, כתב הרב אוירבך²⁵ שבשעת הדחק, כגון 'רבים שקשה להם להשיגה על בני-ביתם שיפרישו תרו"מ בכל פעם שהם תולשים', יש לסמוך על שיטה זו ואף לחלל קדושת מעשר שני מראש.²⁶ לפיכך, כשמטרת 'הפרשה מראש' למניעת אכילת טבל מבני ביתו שקוטפים יכול ללא פיקוח בעל הבית, ניתן אף לקרוא שם 'תרומת מעשר' ולפדות מעשר שני.

4. שימור התרומות

האם המפריש מפירות תלושים על מחוברים, כך שהפירות שייקטפו יהיו מתוקנים באמצעות ה'הפרשה מראש', צריך לשמור את התרומות (תרומה גדולה ותרומת מעשר) עד לאחר הקטיף? בתוספתא (תרומות פ"ב ה"ח) נאמר: מי שהיה בא בדרך והייתה בידו כלכלה של פירות שאינן מתוקנין ואמר הרי זו עשויה תרומה ומעשרות על פירות שיש לי בתוך ביתי לכשאגיע לעיר,²⁷ הרי זה אוכל ממנה עראי ועושה אותה תרומה ומעשרות על מקום אחר עד שיגיע לעיר... נאכלו פירות נגנבו או שאבדו עד שלא הגיע לעיר, כלכלה בטבלה. אדם זה קורא שם תרומה ומעשרות על פירות שבידו ומעוניין לתקן פירות שבביתו, ומתנה את חלות התרומה ומעשרות בהגעתו לעיר. לפיכך, כל עוד לא הגיע לעיר לא חלו התרומה ומעשרות ויכול לאכול את הפירות שבידו ולעשותם תרומה ומעשרות על מקום אחר. כמו כן, אם הפירות שבידו, אותם עשה תרומה ומעשר על מה שבביתו, 'נאכלו... נגנבו או שאבדו עד שלא הגיע לעיר, כלכלה בטבלה'. היינו, הפירות שבביתו אינם מתוקנים משום שהתרומה ומעשרות אינם בעין בעת החלות.²⁸ כלומר מכיוון שההפרשה תחול רק לאחר שיגיע לעיר צריך שהפירות עליהם קרא שם תרומה ומעשרות יהיו

24. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נה אות ד.

25. שו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' נה אות א ד"ה בשו"ע; שם בהערה; ח"ג ירושלים תשנ"ט סי' קנב אות ב ס"ק ב); השווה לדבריו: קונטרס לאפרושי מאיסורא, סי' ו אות ג; מנחת שלמה, תרומות סי' ה אות יח ד"ה ונראה דמ"מ; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג גידולי ציון ס"ק ד.

26. ראה: שו"ת תורת מרדכי (רבינוביץ), סי' קכ אות ו; חזו"א, דיני ערלה אות מז.

27. על בעיית 'מוקף' במקרה זה: חסדי דוד, תרומות פ"ב ה"ח.

28. ביארנו את התוספתא עפ"י שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' צג; חזון יחזקאל, תרומות פ"ב ה"ח באורים ד"ה כלכלה, שהכוונה שנאבדו אותם פירות שרצה לעשותם תרומה ומעשר.

קיימים בזמן החלות. מכאן נלמד ל'הפרשה מראש', שיש לשמור התרומות מעת קריאת השם ועד לקטיף.²⁹ לפיכך יש להעריך את כמות הפירות שייקטפו 'במשך שבוע או עשרה ימים'³⁰ ולקחת קצת יותר מאחוז מהפירות שהוא מעריך שייקטפו במשך זמן זה ולשומרם במקרה שלא יתקלקלו. יש להקפיד לסמן ולהודיע לבני ביתו לא להשתמש ביבול זה ולא לאבדו. יש המעוניינים 'להאריך' את תוחלת זמן ההפרשה באמצעות שימור התרומות במקפיא, כך שניתן לקטוף יבול על סמך התרומות שבמקפיא למשך זמן רב. על פי דברי הרב קוק (שו"ת משפט כהן, סי' קמט) אין מניעה עקרונית לעשות כן: שהפירות התלושין, שבהם יקבעו התרומה ותרומת מעשר, יהיו בלתי מופסדים וראויים יהיו לאכילת אדם בשעת חלות הקדושה של ההפרשה, דהיינו בעת התלישה.

אמנם מכיוון שיש להעריך את כמות היבול שייתלש במשך התקופה ומהערכה זו יש לקחת קצת יותר מאחוז ולקרוא לו שם 'תרומה' ו'תרומת מעשר', כשמשמרים את התרומות במקפיא ללא הגבלת זמן עלולה להיווצר תקלה, שכמות היבול תהיה גדולה מן התרומות, וכן יש להעריך נכונה את סך הפרוטות במטבע לחילול מעשר שני.

5. 'מוקף'

המפריש תרומה גדולה צריך להפרישה כשהחלק אותו מפריש נמצא סמוך לפירות או העיסה אותם מעוניין לתקן, כדברי המשנה (חלה פ"א מ"ט): 'החלה והתרומה... ואין ניטלין... אלא מן המוקף'.³¹ הראשונים נחלקו האם דין זה מהתורה³² או מדרבנן,³³ אך

29. שו"ת משפט כהן, סי' קמט; הרב צבי פסח פראנק (כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג גאון צבי ס"ק א; שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' נא; שם סי' עה אות א); דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק ק.

30. שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' נא.

31. ירושלמי, תרומות פ"א ה"ב; רמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"ז; הל' ביכורים פ"ה ה"ג); שו"ע (יו"ד סי' שכא סעי' כה, שם סי' שכג סעי' א).

32. תוספות (ביצה יג ע"ב ד"ה כש; יבמות צג ע"ב ד"ה אלא); רבינו תם, ספר הישר חלק התשובות סי' עו אות ה; ר"ש (ביכורים פ"ב מ"ה; תרומות פ"ב מ"א ד"ה אין תורמין; טבול יום פ"ד מ"ז ד"ה שהיה בו); רא"ש (ביכורים פ"ב מ"ה ד"ה ושלא; תוספות הרא"ש, גיטין ל ע"ב ד"ה וכי; שם, חולין ז ע"א); רמב"ן, גיטין לא ע"א ד"ה מתני' המניח, בביאור השני בדעת רש"י; רשב"א (שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קכז; שם סי' רצ; גיטין ל ע"ב ד"ה וכי; פסקי חלה, השער השני, מוסד הרב קוק עמ' עא); ריטב"א (גיטין ל ע"ב ד"ה וכי; בבא מציעא לח ע"א ד"ה ויש גורסין); תוספות רי"ד, בבא קמא קטו ע"ב אות מ; תוספות שאנן, סוטה ל ע"א ד"ה כד; ר"ן, גיטין ל ע"ב ד"ה כור; שטמ"ק, תמורה ה ע"א אות כה; רש"ס, תרומות פ"ב ה"א ד"ה אין תורמין; קרית ספר, שם ד"ה מצות פב; מלאכת שלמה, ביכורים פ"ב מ"ה ד"ה תרומות; תוספות אנשי שם, שם מ"א ד"ה אין; ב"ח, יו"ד סי' שלא אות י ד"ה ואין מפרישין; גר"א, שם ס"ק ע; ערוך השלחן (הל' תרומות סי' סב סעי' א; שם סעי' ד, ברש"י); פתחא זוטא, הל' חלה כלל ד ס"ק ב, ברש"י; חזקה רבה, יו"ד ח"ב הלכה קפג ד"ה לכן נראה (עמ' 318), ברש"י; שיעורי הרב (סולובייצ'יק), גיטין ל ע"ב בענין תורם שלא מן המוקף, אות א, ברש"י. יש שביארו כן ברמב"ם, הל' תרומות פ"ג ה"ז; ר"י קורקוס, הל' תרומות פ"ג ה"ז ד"ה אין; ערוך לנר, יבמות צג ע"ב ד"ה בתוס' ד"ה אלא; ערוך השלחן, הל' תרומות סי' סב סעי' ג; מראה הפנים, תרומות פ"ב ה"א ד"ה תרומות; הערות עפרא דארעא, ארעא דרבנן מהדו"ק מערכה א סי' ז הערה י; בית ישחק, הל' תרומות פ"ג ה"כ ד"ה והנה מדברי; מעדני ארץ, שם אות ב; חזון עובדיה, תרו"מ עמ' קצז; דבר שאול, חלה סי' יח ס"ק טז אות א; דרך אמונה (הל' תרומות פ"ג ה"ז ס"ק קמב; שם ה"כ ביאור ההלכה ד"ה שנא').

33. רש"י (גיטין ל ע"ב ד"ה מוקף; חולין ז ע"א ד"ה לתרום); תוספות, גיטין ל ע"ב ד"ה לתרום, ברש"י;

מכל מקום הפרשה שאינה מן המוקף אינה מעכבת בעצם ההפרשה והעיסה והיבול יצאו מטבל.³⁴ 'הפרשה מראש' אינה הפרשה מן המוקף, שכן התרומה הגדולה נלקחת מיבול תלוש ונשמרת בבית, והיבול נמצא בגינה. כדי לפתור זאת עלינו לשאול מתי יש צורך במוקף? לשם כך נחלק את הפרשת תרומה ומעשרות לשלושה חלקים: הפרדה של מה שמיועד לתרומה, קריאת שם ע"י נוסח ההפרשה, חלות. הראשונים נחלקו בשאלה מתי יש צורך ב'מוקף'³⁵ בשעת החלות,³⁶ בשעת ההפרשה³⁷ או בקריאת שם.³⁸ ה'שלחן ערוך'³⁹ פסק שדין מוקף הוא רק בעת קריאת שם, כן למדו פרשניו בדבריו.⁴⁰ ב'הפרשה מראש' ישנם שני חלקים עיקריים: הפרשה וקריאת שם הנעשים יחדיו, וחלות המתממשת לאחר שהיבול המחובר ייתלש. לפיכך ראוי שהמעוניין להפריש בדרך 'הפרשה מראש', יקרא שם סמוך למקום שנמצא היבול המחובר, בין בגינה⁴¹ ובין בשדה

רמב"ן, גיטין לא ע"א ד"ה מתני' המניח, בביאור הראשון ברש"י; ריטב"א (המיוחס), בבא מציעא לח ע"א ד"ה חיישנין, בשם רבינו; מאירי, גיטין ל ע"ב ד"ה אמר לבן; ראב"ד, הל' תרומות פ"ג ה"כ, כן ביאר בדעתו מעדני ארץ, שם אות א ד"ה אולם; משנה ראשונה, תרומות פ"ד מ"ג ד"ה ר"י; לחם שמים, תרומות פ"ב מ"א ד"ה ואם תרם; המגיה במשנה למלך, הל' תרומות פ"ג ה"ז; עזרת כהנים, ח"ב פרשת צו פרשה ז פ"א תוספות העזרה אות א; הרב שאול ישראלי (משפטי שאול - ארץ ומדינה ס' לו. השווה לדבריו, התורה והארץ ח"ב עמ' 168-169; שם ח"ג עמ' 137; שם עמ' 139-140; חוות בנימין, ח"א ס' ד אות ב עמ' ל-לא). יש שכתבו כן ברמב"ם, ראה: רדב"ז, הל' תרומות פ"ג ה"כ; מעשה רקה, שם ה"ז; הר בשן, שם ד"ה ובאחרונים; ארעא דרבנן, מהדו"ק מע' אות א ס' ז; דרך המלך (בן רבי), הל' תרומות פ"ה ד"ה עוד כתב. בטעם ש'מוקף' מדרבנן - יש שכתבו שהחשש שכשתורם אין התבואה שתורם עליה בעולם: רש"י (גיטין ל ע"ב ד"ה מוקף; חולין ז ע"א ד"ה לתרום); מאירי, גיטין ל ע"ב ד"ה אמר לבן. יש שכתבו, שתרומה ניטלת באומד וכדי לכוון את השיעור שנתנו חכמים יש להפריש מ'המוקף': כפתור ופרח, פ"ז ד"ה החלה; ראב"ד, הל' תרומות פ"ג ה"כ; לבוש, יו"ד ס' שלא סעי' כה; ש"ך, שם ס"ק מט; לחם שמים, תרומות פ"ב מ"א ד"ה ובתרומה. יש שכתב, שמא ישכח ויעשה תרומה על מקום אחר: ראב"ד, הל' תרומות פ"ג ה"כ.

34. ר"ת, ספר הישר חלק התשובות ס' עו אות ה; שו"ע, יו"ד ס' שלא סעי' כה; קרית ספר, הל' תרומות פ"ג ד"ה ומכל מקום (מוסד הרב קוק עמ' עה); שו"ע, יו"ד ס' שלא סעי' כה; שער הציון, שם ס"ק יג. בטעם ד"ה מצות פב; שו"ע הרב, או"ח ס' תנז סעי' יג; כף החיים, שם ס"ק לו; שער הציון, שם ס"ק יג. בטעם הדבר: תוספות אנשי שם, תרומות פ"ב מ"א ד"ה אין, ראה תמיהת דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג ה"ז צה"ל ס"ק רפב; ישועת משה, ח"ד ס' ג אות ג ד"ה ונראו, ש'מוקף' אינו חלק מגוף ההפרשה אלא צורה חיצונית שלה.

35. לסקירה: תרומת שמעון, עמ' 229-249.

36. רמב"ן, יבמות צג ע"א ד"ה שקל; ריטב"א, שם ד"ה דר' ינאי; קהילות יעקב, נדרים ס' כו ד"ה ונראה דזה, ברמב"ם.

37. רש"י, סוטה ל ע"א ד"ה ונותנת; ר"ש, טבול יום פ"ד מ"ב ד"ה וקוראו, בתירון ב-ג; תוספות הרא"ש, נדה ז ע"א ד"ה מקפת, בתירון ב-ג; אור זרוע, הל' חלה ס' רכו.

38. ר"ש (חלה פ"ג מ"א ד"ה ובלבד; טבול יום פ"ד מ"ב ד"ה וקוראו, בתירון א; שם מ"ז ד"ה שהיה); תוספות, נדה ז ע"א ד"ה ומקפת; פסקי תוספות, סוטה אות כט; רא"ש (הל' חלה ס"ס ה; תוספות הרא"ש, נדה ז ע"א ד"ה מקפת, בתירון א; שם סוטה ל ע"ב ד"ה ומר, בתירון א); תוספות שאנץ, סוטה ל ע"א ד"ה כדי; ר"ן, קידושין כו ע"א מדפי הר"ף; ספר התרומה, הל' חלה ס' פא (מהדו' פרידמן תשע"ו עמ' 120); אגודה, נדה פ"א ד"ה נולד; כפתור ופרח, פט"ו ד"ה צריך; תוספות יו"ט, טבול יום פ"ד מ"ב ד"ה וקוראו; חזו"א, זרעים ליקוטים ס' ד ס"ק א, ברמב"ם.

39. שו"ע, יו"ד ס' שכז סעי' ב.

40. גר"א, יו"ד ס' שכז ס"ק ד; רבי עקיבא איגר, שם סעי' ב. ראה: בית יוסף, יו"ד ס"ס שכז ד"ה ומ"ש ומיהו.

41. על היות גינה מתוחמת מצרפת מה שבתוכה ראה: תוספתא, תרומות פ"ג ה"ה; רמב"ם, הל' תרומות פ"ג ה"ט.

ובמטע. 42 מכל מקום נראה שכשמטרת ההפרשה למנוע אכילת טבל מבני ביתו שקוטפים בכל עת ללא פיקוח, ניתן להפריש אף לא מן המוקף, כדברי הריטב"א (בבא מציעא יא ע"א ד"ה עישור): 'בשעת הדחק תורמין ומעשרין שלא מן המוקף'. 43 לפיכך ניתן להגדיר 'הפרשה מראש' כזו כשעת הדחק ולהפריש שלא מהמוקף. 44

6. ברכה על הפרשה מראש

ההפרדה בין 'קריאת שם' ל'חלות' משליכה על עיתוי הברכה. הנחת המוצא היא שהאדם קורא שם ליבול תלוש אותו הוא מייעד לתרומה ומעשרות על היבול המחובר לכשייטלש, אך אינו מתקן עתה יכול כלשהו. בשו"ת 'תרומת הדשן' 45 דן בעיתוי הברכה בפדיון הבן שחל זמנו בשבת, שאין פודים בשבת: 46 האם יוכל אבי הבן לתת את מעות הפדיון לכהן בערב שבת ולהתנות שיחול בשבת? לדבריו, אחת הסיבות שאין לעשות כן היא משום הפסד הברכה - בערב שבת בעת נתינת המעות אינו יכול לברך משום שעדיין לא חלה המצווה לפדות 'והיאך יברך וציוונו', ובשבת בעת חלות הפדיון אינו יכול לברך משום שהחלות מתממשת ממילא, 'דלאו מידי קעביד השתא'. על פי זה, אדם הקורא שם תרומה ומעשרות מיבול תלוש על המחובר לכשייטלש לא יוכל לברך בעת 'קריאת שם' משום שעתה אין מעשה מצווה, כי לא ניתן להפריש מהתלוש על המחובר כל עוד לא נתלש, וממילא אין מעשה קריאת שם אלא הכשר מצווה לכשייטלש היבול המחובר. 47

42. על היות שדה פתוח מצרף מה שבתוכו ראה: הפרשת תרו"מ במערכה הציבורית, עמ' 91 הערה 55.
43. שטמ"ק, בבא מציעא יא ע"א, בשם ריטב"א; רשב"א, פסקי חלה השער השלישי (מוסד הרב קוק עמ' קב); מאירי, חלה פ"ג ד"ה המשנה הרביעית; ספר ארץ ישראל, עמ' קלב אות ד; מצוות הארץ (כהנא, פ"כ סעי' ב-ג; שם ס"ק נא); חזון עובדיה, תרו"מ עמ' רא הערה ט; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג הי"ז צה"ל ס"ק רצ, במעשה מהחזו"א.

44. יש מקום לטעון שבזמן הזה שהפרשת חלה ותרומה מדרבנן אין צורך ל'מוקף', כן כתב הרב יעקב כולי, בתוך: משנה למלך, הל' תרומות פ"ג הי"ז; גר"א, ביאור לתוספתא טבול יום סוף פרק ב ד"ה ובשאר. אולם, דין זה נסתר מהרמב"ם, הל' תרומות פ"ג הי"ט; יש שדחו את דברי הר"י כולי: ארעא דרבנן, מהדו"ק מע' אות א סי' ז ד"ה ובמידי, בשם הרב יצחק ערוך, שגם ירק דרבנן צריך 'מוקף', כהבבלי חולין ו ע"ב-ז ע"א; שער המלך, הל' תרומות פ"ג הי"ז, העמיד דברי הר"י כולי בתרומת מעשר ולא בתרומה גדולה; חזון עובדיה, תרו"מ עמ' קצט-ר; דרך אמונה (הל' תרומות פ"ג הי"ז ס"ק קמג; שם צה"ל ס"ק רסט). יש להעיר שלדברי הרב שאול ישראלי, התורה והארץ, ח"ג עמ' 135-136, כיום אין חובה להפריש מהמוקף, כי הטעם שצריך מוקף מהתורה הוא כדי שיוכל לאמוד כמה להפריש, וכיום שמפרישים לתרומה כלשהו אין בכך צורך.

45. שו"ת תרומת הדשן, סי' רסט. הובא במגן אברהם, או"ח סי' שלט ס"ק ח.

46. שו"ע, או"ח סי' שלט סעי' ד.

47. כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ג גידולי ציון ס"ק ב ד"ה אכן מצאתי, עמ' קלא; עמק ברכה (פומרנצ'יק), ברכת המצות אות ג עמ' סו; לקט העומר, פ"ח סוף ס"ק ו; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ה ה"ט ס"ק צט. נראה שכן דעת החזו"א, דמאי סי' ט ס"ק טו, שהביא את דין פדיון הבן בערב שבת וכתב ש'המפריש שיחול למפרע מדין ברירה או שמפריש שיחול לאחר זמן בשעת הפרשה, מברך בשעת אמירה ולא בשעת הפרשה: 'דדווקא בפדיון הבן קודם ל' לא שייך לברך דהשתא ליכא מצווה כלל, אבל מצווה שאפשר לעשותה עכשיו ועושה מעשה המצווה עכשיו, אע"ג דחלות לאחר זמן, מברך בשעת עשייה'. אולם, מדבריו ניכר שכשמפריש מראש מהתלוש על המחובר לכשייטלש, לא יוכל לברך בשעת האמירה משום שבאותה שעה אין מעשה מצווה.

ברם, הרב דוד כ"ץ ביסטריץ⁴⁸ טען שישנה אפשרות לברך בעת החלות לכשייתלשו הפירות. הוא דן בדברי השלחן ערוך (יו"ד סי' שכז סעי' א): 'המפריש קמח ואומר כשתיעשה עיסה יחול עליה שם חלה דבריו קיימים', דין הדומה לענייננו. האחרונים דנו מתי יברך ברכת הפרשת חלה, הרי בעת האמירה יש לפניו קמח ממנו אין להפריש חלה.⁴⁹ לדברי הרב ביסטריץ, יש לברך כשתיעשה העיסה. הוא דימה זאת לדברי הרמ"א (יו"ד סי' יט סעי' א) לגבי בעל חיים שנולדה בו ריעותא ויש צורך בבדיקה לאחר השחיטה: 'ישחטנו בלא ברכה, וכשימצא כשר מברך על השחיטה, ובלבד שיהא סמוך לשחיטה'. לדבריו, הוא הדין בהפרשת תרומה ומעשרות מראש, מכיוון שלא ניתן לברך בעת 'קריאת שם' יוכל לברך לאחר שייתלש היבול.⁵⁰ אולם, נראה שאין ליישם את דברי הרמ"א בהפרשה מראש מהתלוש על המחובר לכשייתלש. ראשית, מפני שמקור דברי הרמ"א הוא האור זרוע⁵¹ הסובר שאם לא בירך על מצווה 'עובר לעשייתה' יכול לברך בגמר עשייתה, אבל דין זה אינו מוסכם, שכן הרמב"ם (הל' ברכות פי"א ה"ו) סובר שלא ניתן לברך על מצווה לאחר עשייתה:

אם שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך... וכן... הפריש תרומה ומעשרות... ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה, וכן כל כיוצא בזה.⁵²

שנית, גם לרמ"א שניתן לברך על מצווה לאחר עשייתה, אין לדמות ברכה על שחיטה לאחר בדיקה להפרשת חלה ותרומה ומעשרות. היכולת לברך על השחיטה לאחר הבדיקה אם הבעל חיים אינו טריפה נובעת מכך שהשחיטה היא מעשה מצווה, ולכן אף בהיעדר ברכה לפני המצווה יוכל לברך לאחר מכן. ברם, בהפרשת חלה ותרומה ומעשרות במקרים הנ"ל, אין ב'קריאת שם' מעשה מצווה משום שאין מפרישים מקמח וממחובר. לפיכך לא ניתן ליישם את דברי הרמ"א במקרה שלנו. זאת ועוד, גם אם נקבל את הדמיון של הרב ביסטריץ בין שחיטה לחלה ותרומה ומעשרות, עדיין יהיה חסרון טכני ב'הפרשה מראש', שכן הרמ"א קבע תנאי לברכה לאחר עשיית המצווה: 'ובלבד שיהא סמוך לשחיטה'. משמעות התנאי היא שיש להסמיך את הבדיקה לשחיטה כדי שהברכה תחול על השחיטה. באופן כזה יש 'קצת עובר לעשייתו',⁵³ כל עוד האדם 'לא יסיח דעתו בין השחיטה לברכה'.⁵⁴ ברם, ב'הפרשה מראש' ישנו שיהוי זמן מובנה ורב בין 'קריאת שם' לקטיף, ולפיכך אין ליישם רעיון זה של ברכה על החלות בעת שהיבול ייתלש. נמצא שלא ניתן לברך לא בעת 'קריאת שם' ולא בעת החלות, ולפיכך כתב הרב שלמה זלמן אוירבך, שלכתחילה אין להפריש באופן כזה שמפסיד הברכה, אלא אם כן מפריש למניעה

48. שו"ת בית דוד, ח"ב יו"ד סי' שכז סעי' א.

49. יש שכתבו שיברך לפני ההפרשה מהקמח: מקדש מעט, יו"ד סי' שכז ס"ק ג; גדולי הקדש, שם סוף ס"ק א, לגבי תרומה.

50. ראה: שו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' קעז ד"ה סי' שכ"ז; ח"ד סי' קמה ד"ה ס"א - ואומר).

51. אור זרוע (ח"א הל' שחיטה סי' שסז; ח"א הל' כיסוי הדם סוף סי' שפז). הובא בהגהות אשרי, חולין פ"א סי' ב; דרכי משה, הקצר יו"ד סי' יט ס"ק א-ב.

52. כדבריו פסק הש"ך, יו"ד סי' יט ס"ק ג.

53. בית הלל, יו"ד סי' יט ס"ק א.

54. כרתי, יו"ד סי' יט ס"ק ד.

מאיסור אכילת טבל.⁵⁵ כפי שהקדמנו, הדין אודות הברכה הוא כאשר בעת 'קריאת שם' אין האדם מתקן מאומה אלא רק מייעד יכול תלוש לתרומה ומעשרות על מחובר לכשייתלש, אך אם מתקן עתה יכול תלוש וממנו מפריש תרומה ומעשרות גם על יכול מחובר לכשייתלש, יכול לברך כבר עתה על היכול אותו הוא מתקן.

סיכום ומסקנות

במאמר זה בחנו את שורשי הדין של הפרשה מראש ומגבלותיו. האחרונים העלו בעיות וחששות שונים בדין זה, אך נראה שכאשר מטרת ההפרשה למניעת אכילת טבל מבני ביתו שקוטפים היכול בכל עת ללא פיקוח בעל הבית ניתן להשתמש ב'הפרשה מראש', על פי ההנחיות הבאות:⁵⁶

1. להעריך את כמות הפירות שייקטפו במשך השבוע.
2. לקחת קצת יותר מאחוז מהפירות שמעריך שייקטפו במשך השבוע, ולשמור אותם בשקית במקרר בשקית ולציין עליה שאין לאכול מה שבתוכה.
3. לוודא שיש במטבע המיועדת למעשר שני די פרוטות 'פנויות' כמספר החילולים (שווה למספר הקטיפים) שייעשו במשך השבוע. המנויים ב'בית האוצר' של 'מכון התורה והארץ', אינם זקוקים לסעיף זה.
4. לקרוא נוסח 'הפרשה מראש' הנמצא באתר 'מכון התורה והארץ'.
5. לאחר שבוע, להניח באשפה את השקית שהייתה במקרר, ולשוב על התהליך.
6. רצוי לבצע הפרשת תרומה ומעשרות ממשית - לקחת יכול המחויב בהפרשה ולהפריש ממנו קצת יותר מאחוז מהיכול שמעריך שייקטף במשך השבוע, כך יוכל לברך על ההפרשה.



55. הרב שלמה זלמן אוירבך (מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ה ה"ט אות י ד"ה עוד יש; שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נה סוף אות ט; שו"ת מנחת שלמה, ח"ג ירושלים תשנ"ט סי' קנב אות ב, לגבי ברכת פדיון רבעי; שם אות ג); כרם ציון השלם, ח"ג פי"ט סעי' יט.

56. כרם ציון השלם, ח"ג פי"ט סעי' יט.

הרב אהוד אהיטוב

כלאי הכרם במשתלה של ירקות וגפנים במצע מנותק

הצגת הבעיה

במשתלה המגדלת שתילי גפן על אדמה בתוך מבנה מכוסה בגג, נשתלו שיחי עגבניות במצע מנותק במרחק של יותר מחצי מטר משתילי הגפנים שאף הם נשתלו במצע מנותק. השאלה היא האם במצב כזה צריך לעקור את הירקות? אמנם, בדרך כלל, כאשר שותלים שתי שורות של גפנים בקרקע, שבכל אחת מהן שלושה עצים או יותר דינן ככרם ואסור לשתול ירקות סמוך להן בתוך מרחק של 4 אמות (1.92 מ' ולמחמירים 2.4 מ')¹ ובמקרים מסוימים גם התוצרת נאסרת באכילה ובהנאה. במאמר שלפנינו נעסוק בשאלה האם קיים איסור כלאי הכרם במשתלה שהגפנים נשתלו בה באופן זמני. בנוסף לכך יש לדון בכרם שנשתל בתוך מבנה, ובשתילה שלא נעשתה ישירות בקרקע אלא על גבי מצע מנותק.

א. גפנים הנטועות בצפיפות בכרם רגיל

שתי שורות של גפנים הנטועות בקרקע דינן ככרם רק אם המרווחים בין השורות יהיו בין 4 אמות ל-8 אמות. אם המרווחים בין השורות קטנים מ-4 אמות, לא חל שם כרם על הגפנים היות שחלקן מיועדות לעקירה,² ודינן כגפנים בודדות שדי להרחיק מהן 6 טפחים (0.48 מ' ולמחמירים 0.6 מ') לצורך שתילת תבואה ירקות או קטניות.³ אולם אם נטעו גפנים בשלוש שורות ומעלה, נחלקו בדבר רבי שמעון ורבנן במשנה (כלאים פ"ה מ"ב), זו לשונה:

כרם שהוא נטוע על פחות פחות מארבע אמות רבי שמעון אומר אינו כרם וחכמים

אומרים כרם ורואין את האמצעית כאילו אינן.

על פי ביאור הגמרא במסכת בבא בתרא,⁴ רבי שמעון מתייחס למציאות כפי שהיא, ולכן כאשר הגפנים נטועות בצפיפות אין להן שם כרם, ודי להרחיק מהן 6 טפחים כמו גפנים בודדות. אולם חכמים סוברים שכאשר אדם נוטע גפנים מתוך כוונה לעקור בהמשך את השורה האמצעית ולהשתמש בה לצורך עצים,⁵ אנו רואים כבר עתה את אותה שורה

1. רמב"ם, הל' כלאים פ"ז ה"א; וכן הדין בחמש גפנים כשאחת יוצא זנב, שם ה"ז; אך נחלקו המפרשים מהי הגדרת יוצא זנב, ראה חוקות הארץ, פ"ז ה"ז אות א.
2. משנה כלאים פ"ה מ"ב; רמב"ם, הל' כלאים פ"ז ה"ב.
3. רמב"ם, הל' כלאים פ"ו ה"ג, פ"ז ה"א.
4. בבא בתרא קב ע"ב.
5. רמב"ם הל' כלאים פ"ז ה"ג; ועיין בהרחבה חוקות הארץ, פ"ז ה"ג הערות 10-11.

כאילו היא כבר נעקרה, ובאמת יש כאן כרם בעל שתי שורות עם מרווח תקין של יותר מ-4 אמות ביניהן, וממילא אסור לזרוע שם ירקות ללא הרחקה של 4 אמות מהגפנים.

ב. גפנים הנטועות בצפיפות במשתלת גפנים

לפני כמאה שנה עם פריחתו של ענף הגפנים במושבות החדשות בארץ ישראל, נשאל הגרא"י אורלנסקי הי"ד זצ"ל,⁶ רב המושבה זכרון יעקב, ביחס לשורות של גפנים הנטועות בצפיפות, וכולן מיועדות להעתקה ולשתילה בכרמים השונים. השאלה הייתה האם גם במקרה כזה חלים דיני הרחקה מהגפנים? הגרא"י אורלנסקי הי"ד זצ"ל סבר ששתילי גפנים הנטועות במשתלה באופן זמני אין דינן ככרם, הואיל וכולן מיועדות לעקירה. וכך הוא כותב: על דבר המשתלות הנטועות צפופות ועומדות להיעקר משם ולנוטען במקום אחר, שיש להם רק דין גפן יחידי ואין צריך להרחיק מהם רק ו' טפחים. דעד כן לא פליגי ר"ש וחכמים בדין אם נטעם פחות מד' אמות, זה רק אם בדעת בעל הכרם שיישאר הגפנים נטועים תמיד במקומם לא שיעקרום אח"כ ליטע אותם במקום אחר. אבל אם נטע לכתחילה על דעת לעוקרם, בוודאי נראה פשוט דאין על המשתלה דין כרם.

כלומר, המחלוקת במשנה כלאים (הנ"ל) עוסקת בכרם של שלוש שורות שבגלל הצפיפות חלק מהן ייעקר וחלקן יישאר, אבל כשכל הגפנים מיועדות לעקירה ולהעברה למקום אחר, אין להם שם כרם אלא אוסף של גפנים בודדות, ודי להרחיק מהן 6 טפחים כדין הרחקה מגפן בודדת.⁷ וכך כתב כעבור כ-30 שנה, מו"ר הגר"ש ישראל זצ"ל בספרו 'ארץ חמדה':⁸ אולם הרה"ג אליעזר יהודה וולדינברג זצ"ל⁹ סובר שלגפנים הנטועות במשתלה יש דין כרם למרות שהן נטועות בצפיפות. והביא לכך מספר נימוקים: (1) ניתן לומר 'רואים את האמצעית כאילו אינה', רק בכרם קבוע הנטוע בצפיפות, שם אכן השורות החיצוניות יישארו במקומן והאמצעית עומדת להיעקר. אך לא ניתן לומר כן במשתלה בה לכל הנטיעות קיים מעמד שווה, לכן שם אנו מתייחסים למציאות הנראית לעין, וכל עוד הגפנים נטועות במשתלה יש לכולן יחד דין כרם וצריך להרחיק מהן 4 אמות וצריך להרחיק את שתילי העגבניות ארבע אמות משתילי הגפנים. (2) דין 'רואים' הוא רק כאשר הגפנים העומדות להיעקר מיועדות לשריפה וכדו', אך לא כאשר מיועדות לשתילה במקום אחר שאז לכולן יש דין כרם. (3) דין 'רואים' נאמר להחמיר כדי להחשיב את הגפנים ככרם ולא להקל. לדעה זו ניתן לצרף את דעת ה'אמונת יוסף',¹⁰ שאם נטע במכוון כרם בצפיפות של פחות מ-4 אמות דינו ככרם גמור, מכיוון שדין 'רואין את האמצעיות כאילו אינן', הוא רק בנוטע בסתמא. אמנם הגר"ש ישראל זצ"ל¹¹ דחה סברה

6. חוברת הדביר, שנה ג קובץ ד-ו סי' ה (דבריו הובאו גם בחוקות שדה, עמ' עו הערה ה, ובשו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' יח).

7. רמב"ם, הל' כלאים פ"ו ה"ג, פ"ז ה"א.

8. ארץ חמדה, ח"ב מהד' תשנ"ט עמ' קו-קז ד"ה משתלות הגפנים.

9. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' יח.

10. אמונת יוסף, פ"ה ה"ב ד"ה ר"ש בר בא.

11. ארץ חמדה, ח"ב מהד' תשנ"ט עמ' קז ד"ה אבל דברי.

זו משני טעמים: (1) אי אפשר לומר שאת האמצעיות רואים כעקורות לפי שעומדות להעברה בעוד שלחיצוניות נותנים שם כרם, שהרי מעמדם שווה מבחינה תוכנית העקירה. (2) מצד הסברה כולן נחשבות עקורות אף שעומדים לנוטען במקום אחר, שהרי לא שייך לתת להם 4 אמות לעבודת הכרם כשאינו מעוניין להשאירן כאן. אם כן, לא יצאנו מידי מחלוקת,¹² אולם במקרה הנידון בשאלה מדובר בגפנים וירקות שגדלים במצע מנותק ובתוך מבנה, ויש לדון האם לדעת כולם ניתן להקל לכתחילה.

ג. ירקות שגדלים במצע מנותק על אדמת הכרם

זריעה בעציץ שאינו נקוב ('מצע מנותק') בתוך הכרם אסורה מדרבנן, כפי שפסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ה הט"ז):¹³ 'וכן הזורע בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם לא קדש ומכין אותו מכת מרדות', וכן פסק ה'שלחן ערוך'.¹⁴ לדעת הגר"א¹⁵ מקור הלכה זו בדברי הגמרא (מנחות ע"א):

אמר רב טביומי בר קיסנא אמר שמואל: הזורע כלאים בעציץ שאינו נקוב - אסור. אמר אביי: בשלמא אי אשמעינן לוקה מכת מרדות מדרבנן - שפיר... לעומת זאת לדעת הרדב"ז¹⁶ וה'כסף משנה'¹⁷ מקור ההלכה בדברי המשנה (כלאים פ"ז מ"ח): 'עציץ נקוב מקדש בכרם ושאינו נקוב אינו מקדש'. היות שבמשנה זו יש התייחסות מפורשת לזריעה בעציץ שאינו נקוב **שבתוך הכרם**.¹⁸ מדברי המשנה 'ושאינו נקוב אינו מקדש' עולה שאסור לזרוע ירקות בעציץ שאינו נקוב המונח בכרם. והשאלה האם בדיעבד התוצרת נאסרת. לדעת חלק מהמפרשים כוונת המשנה: 'אינו מקדש', הכוונה 'אינו נאסר', כלומר שבדיעבד התוצרת מותרת באכילה.¹⁹ ויש הסוברים שהתוצרת בדיעבד אסורה מדרבנן.²⁰

12. אף שבהלכות הארץ, הכריעו שניתן להקל בדבר, אך כיוון שמדובר במחלוקת באיסור כלאי הכרם שהוא מן התורה, פשוט לעניות דעתי שבמשתלה רגילה בשטח פתוח ראוי להחמיר להרחיק 4 אמות מספק.

13. עיין חוקות הארץ, על הרמב"ם שם אות ד.

14. שו"ע, יו"ד סי' רצו סעי' יב.

15. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רצו ס"ק לז; וכן מובא בשו"ת דבר אברהם, ח"א סי' כה ס"ק ז ד"ה ולכאורה.

16. רדב"ז, פ"ה הט"ז ד"ה וכן הזורע.

17. כסף משנה, פ"ה הט"ז ד"ה וכן, שם, פ"ה הכ"ג.

18. הרדב"ז והכ"ס"מ לא ציינו את דברי הגמרא במנחות הנ"ל כמקור לדברי הרמב"ם, היות שניתן להבין שהיא עוסקת רק בכלאי זרעים ששניהם בתוך עציץ אחד שאינו נקוב, ראה אור שמח, פ"ה הט"ז; וכן משמע מדברי שו"ת הר צבי, זרעים ח"ב סי' כד אות ג ד"ה ונ"ל; ועיין זהב הארץ, פ"ה הט"ז ד"ה ולפי מה שביארנו; וייתכן שהרמב"ם אכן הסתמך על שני המקורות ביחד, כמשלימים האחד את השני, שרק במשנה מפורש האיסור לזרוע בעציץ שאינו נקוב בכרם, ומאידך הביטוי 'מכין אותו מכת מרדות' מפורש רק בגמרא מנחות ע"א.

19. וכן דעת הריב"מ"ץ, כלאים פ"ז מ"ח ד"ה ושאינו; וכן פסקו הסמ"ג, לאוויין סי' רפ ד"ה גפן, והכפתור ופרח, פרק נח ד"ה האסורים בהנאה; ועיין בהרחבה חוקות הארץ, פ"ה הט"ז אות ד הערה 15.

20. כן דעת הרדב"ז, הל' כלאים פ"ה הט"ז ד"ה וכן הזורע; רש"ס, כלאים פ"ז ה"ו ד"ה ושאינו נקוב; מלאכת שלמה, כלאים פ"ז מ"ח ד"ה עציץ; וכן פסקו: ארץ חמדה, ח"ב עמ' סט פרק יט; דרך אמונה, פ"ה הט"ו ס"ק צט וס"ק קב; ועיין עוד חוקות הארץ, פ"ה הט"ז אות ד והערה 16.

ד. מעמדו של כרם כשהגפנים במצע מנותק

בתלמוד הירושלמי²¹ הסתפקו בשאלה, האם יש לחמישה עציצים שאינם נקובים²² המונחים בצורה של כרם דין כרם? ונחלקו המפרשים כיצד להכריע בשאלה זו: יש סוברים שצריך להרחיק 4 אמות, מחמישה גפנים שנטועות בחמישה עציצים נפרדים על מצע מנותק.²³ ויש מי שאומר שאין כלאי הכרם כשהגפנים במצע מנותק, ואין צורך להרחיק מהם כלל אפילו לא 6 טפחים כדין הרחקה מגפן יחידית.²⁴ ולמעשה, גם מכרם של עציצים מנותקים צריך להרחיק 4 אמות.²⁵

ה. כרם הנטוע בתוך הממה

בנידון שלנו שהגפנים נטועות בחממה, קיימת לכאורה מחלוקת בין התלמוד הבבלי לתלמוד הירושלמי. כי מדברי התלמוד הירושלמי (ערלה פ"א סוף ה"ב), נראה שאין איסור כלאים מצמחים שגדלים בתוך מבנה, שהרי הטעם שבגללו נתבאר שאין חיוב תרומות ומעשרות מן התורה בגידולים שבתוך בית, הוא משום שנאמר בהם 'שדך', כלשון הירושלמי:

ר' יוחנן בשם ר' ינאי: **אילן שנטעו בתוך בית** - חייב בערלה ופטור מן המעשרות, דכתיב: 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא **השדה**'.

כלומר, כיוון שהמילה 'שדך' משמעותה חלקת אדמה שתחת כיפת השמיים, ומה שנמצא תחת הגג אינו בכלל זה, לכן סבר הירושלמי שהגדל בבית פטור מתרומות ומעשרות,²⁶ ורק בערלה חייב מפני שנאמר בה 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם' - המצווה כוללת גם אדמה שנמצאת תחת גג, ואם עץ נשתל בבית - חייב בערלה.²⁷ על פי הבחנה זו יוצא, שעל גידולי בית לא חל איסור כלאים, שהרי גם בכלאים נאמר (ויקרא יט, יט): 'שדך לא

21. ירושלמי כלאים פ"ז ה"ו.

22. הירושלמי לא הסתפק בדין גפנים המונחות על משטח אחד, וכתב החזו"א, הל' כלאים סי' יג ס"ק טז ד"ה שם, שצריך להרחיק מהן כדין הרחקה מכרם, וכן כתבו אמונת יוסף, פ"ז ה"ו ד"ה רבי יהודה; דרך אמונה, הל' כלאים פ"ה הט"ז ס"ק קב עפ"י הירושלמי פ"ז ה"ו.

23. עפ"י גרסת הירושלמי פ"ז ה"ו: 'נטע חמש גפנים בחמשה עציצין שאינן נקובין'; רש"ס, לירושלמי שם ד"ה שאינן, וד"ה לאויר; פני משה, לירושלמי שם ד"ה נטע וד"ה את; תולדות יצחק, לירושלמי שם ד"ה נטע; ראה בירושלמי עם ביאורים, פ"ז ה"ו ד"ה ה גפנים, שדן במשמעות גרסה זו.

24. כפי שביאר מהר"א פולדא, לירושלמי כלאים פ"ז ה"ו, שהירושלמי דוחה את ההבנה שיש שם כרם לעציצים שאינם נקובים. חשוב לציין שלדעת החזו"א, הל' כלאים סי' יג ס"ק טז ד"ה שם ריב"פ, בשאלה זו הירושלמי כלל לא הסתפק, כי פשוט לו שלכל הפחות יש לכל אחת מהגפנים דין 'גפן יחידית', והספק הוא רק אם יש צורך להרחיק מהן 4 אמות.

25. כיוון שזו הדעה הרווחת יותר במפרשי הירושלמי כמבואר לעיל, וכך מצאנו בהלכות אחרות שהשוו חכמים עציץ שאינו נקוב לעציץ נקוב הן לתרומות ומעשרות, הן לכלאי זרעים, והן לשביעית, ועוד שבנוגע לאילנות מחמרים בירושלמי ערלה פ"א ה"א, שעציץ שאינו נקוב הרי הוא נקוב לעניין ערלה.

26. חשוב לציין את דברי הרמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"א, שלמרות הפטור מהתורה כתב מסברה: 'אילן שנטעו בתוך הבית פטור ממעשרות... ויראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם', אולם הראב"ד השיג עליו וכתב שהפטור הוא מוחלט.

27. חשוב לציין שלאור הבחנה זו הסתפק הירושלמי שם, האם איסור שביעית נוהג בתוך מבנה, היות שבשביעית נאמרו שתי מילים אלו, הן 'ושבתה הארץ שבת לה', והן 'שדך לא תזרע'. בביאור השיטות השונות עיין שבת הארץ, פ"א ה"ג אות ב, ובקונטרס אחרון סי' ג.

תזרע כלאים'. אולם בתלמוד הבבלי (עירובין צג ע"א), משמע שקיים איסור כלאי הכרם גם בתוך בית, כלשון הגמרא:

בית שחציו מקורה וחציו אינו מקורה, גפנים כאן - מותר לזרוע כאן, ואילו השווה את קירוי אסור.

מדברי הגמרא יוצא שבמקרה שהבית מקורה באופן חלקי, מותר לזרוע בחלקו השני, על פי הכלל ההלכתי 'פי תקרה יורד וסותם', היכן שמסתיימת התקרה נחשב הדבר כמחיצה 'דמיונית' היורדת עד הרצפה בין החלק המקורה של הבית לחלק שאינו מקורה, והיא מבדילה בין הגפנים לזרעים.²⁸ לפיכך מותר לזרוע בחלק השני של הבית אפילו בתוך 4 אמות של הגפנים,²⁹ כדין גפנים הנטועות מצד אחד של הגדר שמותר לזרוע מצידה השני ללא כל הרחקה.³⁰ יוצא מכך שאם התקרה היא 'מקיר לקיר' על כל שטח הבית, אסור לזרוע בכל שטח הבית בו נטועות הגפנים. וכך פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ז הי"ח):

בית שחציו מקורה וחציו אינו מקורה וגפנים נטועים בצד זה מותר לזרוע ירקות בצד האחר, שהרי פי תקרה כאילו ירד וסתם ונעשה בנייהן כמחיצה, ואם השווה את קרוי אסור.

1. מחול הכרם בכרם הנטוע במבנה

אלא שיש לשאול מדוע נאמר בגמרא 'ואם השווה את קרוי אסור' ולא נאמר שניתן לזרוע שם לאחר הרחקה של 4 אמות מהגפנים שבתוך הבית? אמנם לדעת רש"י (עירובין צג ע"א ד"ה השווה), אכן ניתן לזרוע לאחר הרחקה, כלשונו: '**השוה את קרוי - שקירה כל הבית - אסור**, אלא אם כן הרחיק'.³¹ אלא שגם בדבריו לא מבואר כמה צריך להרחיק. אפשר שכוונת הגמרא שעל נטיעה בבית מקורה ומוקף מחיצות חלות הלכות 'מחול הכרם'. המשמעות המעשית של 'מחול הכרם' היא שכאשר נטועות גפנים בכרם המוקף גדר בגובה 10 טפחים, הרחקה של 4 אמות לא מספיקה כדי לזרוע סמוך להן, ורק אם יש לפחות 12 אמה בין הגפנים לגדר (5.72 מ' ולמחמירים 7.2 מ'), מותר יהיה לזרוע בין הכרם לגדר, כמובן בהרחקה של 4 אמות מהכרם, שטח זה נקרא בלשון המשנה³² 'מחול הכרם',³³ וכך גם פסק הרמב"ם (הל' כלאים פ"ז הי"ב), לגבי כרם רגיל:

28. עפ"י רש"י, עירובין צג ע"א ד"ה מותר: 'גפנים כאן - תחת הקירוי. מותר לזרוע כאן - חוץ לקירוי מיד, ואין צריך להרחיק, דפי תקרה יורד וסותם, והוי מחיצה מנדלת ביניהם'. וביארו התוס', עירובין צג ע"א ד"ה חציו, שבכלאים די בצד אחד לומר 'פי תקרה יורד וסותם'; מאירי עירובין צג ע"א.

29. מאירי, עירובין צג ע"א ד"ה בית.

30. עפ"י רמב"ם, הל' כלאים פ"ז הט"ו; ועיין בהרחבה חוקות הארץ, שם אות ז.

31. וכך גם מפורש בדברי המאירי, עירובין צג ע"א ד"ה ואם.

32. כדעת בית הלל במשנה כלאים פ"ד מ"ב.

33. בטעם השם 'מחול הכרם' נאמרו מספר הסברים: יש שפירשו שהוא נגזר מהמילה 'מחילה' היינו למחול על אותו מקום שלא לטעת אותו: רמב"ם, פירוש המשנה כלאים פ"ד מ"ב, ועוד מפרשים. ויש שפירשו מלשון מחול של ריקודים, בשל השטח הסובב את הכרם: רש"י, עירובין ג ע"ב ד"ה מחול, שם צג ע"א ד"ה מחול; ועוד מפרשים. ויש שהוסיפו ששטח זה שימש למחולות הנשים בט"ו באב וביום הכיפורים עפ"י הכתוב בספר שופטים כא, יט, והמשנה תענית פ"ד מ"ח; כן כתב התפארת ישראל, כלאים פ"ד אות ז ועוד אחרונים. ועיין חוקות הארץ, ח"ב פ"ז הי"ב, בתחילת ההלכה.

וכן מקום שנשאר פנוי בלא גפנים בין סוף הכרם ובין הגדר שלו והוא הנקרא מחול הכרם אם יש בו שתים עשרה אמה מרחיק מן הגפנים ארבע אמות וזורע את השאר.

הצורך ברווח של 12 אמה להיתר זריעה, הוא משום ש-4 אמות הצמודות לכרם אסורות משום עבודת הכרם, ו-4 אמות הסמוכות לגדר בעל הכרם מפקירם כיוון שאין רגילות לזרוע שם בשל הנזק העלול להיגרם על ידי כך לגדר על ידי המחרשה,³⁴ או על ידי הזריעה.³⁵ ויש אומרים שאין רגילות לזרוע סמוך לכותל משום שהוא מיועד להילוך על מנת לחזק את יסודות הכותל,³⁶ או מפני שבעל הכרם משאיר מקום פנוי להליכה סביב הכרם וכדי להעמיד שם בקר וכליו.³⁷ לפיכך אם נותר באמצע שטח הפחות מ-4 אמות, נאסר כל השטח בזריעה כיוון שהוא בטל לגבי הכרם.³⁸ לעומת זאת כאשר יש 12 אמה רווח מותר לו לזרוע עד הגדר לאחר הרחקת 4 אמות מהכרם.³⁹ וייתכן שגם בכרם הנטוע בתוך הבית צריך שיהיה מרווח של 6 מטר⁴⁰ בין הגפנים למחיצות הבית,⁴¹ כדי להתיר לזרוע שם לאחר הרחקת 4 אמות מהגפנים. וכך כותב הרב יוסף צבי הלוי זצ"ל בספר 'כרם הארץ',⁴² לאחר שהוא מביא את דברי רש"י שמותר לזרוע תחת התקרה לאחר הרחקה:

34. על פי הגמרא עירובין צג ע"א, שהחשוב של 12 אמה כולל בתוכו 4 אמות הסמוכות לגדר 'כיוון דלא מזדרען אפקורי מפקר להו, וכפי שביאר רש"י שם ד"ה כיוון דלא מזדרען, שהטעם הוא 'משום דוושא' שהמחרשה עלולה להזיק לגדר, וכן דעת הרש"ס, כלאים פ"ד ה"א ד"ה וב"ה אומרים י"ב אמה.
35. מהר"י קורקוס, הל' כלאים פ"ז הי"ב ד"ה וכן; פני משה, כלאים פ"ד ה"ב ד"ה אם אין שם י"ב אמה; תולדות יצחק, כלאים פ"ד ה"א ד"ה אם אין שם י"ב אמה; ארץ חמדה, ח"ב מהדורת תשנ"ט עמ' קי ד"ה והטעם.
36. רמב"ם, פירוש המשנה הוצאת מוסד הרב קוק פ"ד מ"ב ד"ה נותנין; רא"ש, כלאים פ"ד מ"ב ד"ה מחול הכרם; רע"ב, פ"ד מ"ב ד"ה אם יש י"ב אמה; מהר"א פולדא, מהדורת מוצל מאש כלאים פ"ד מ"ב במשנה ד"ה אם יש; רדב"ז, הל' כלאים פ"ז הי"ד ד"ה היה גדר; תפארת ישראל, כלאים פ"ד אות ה; ונראה שזו כוונת הר"ט, מהדורת מוצל מאש פ"ד מ"א-ב ד"ה אם יש, ותוס' יו"ט, כלאים פ"ד מ"ב ד"ה מחול הכרם; ועיין דברי הגר"א בשנות אליהו, כלאים פ"ד מ"ב הקצר ד"ה איזהו; ובפירוש הארוך ד"ה איזו מחול הכרם, שהביא את לשון הגמרא עירובין צג ע"א בלא ביאור.
37. מאירי, מהדורת הרש"ל, עירובין ג ע"ב ד"ה היתה קרחה; וכן נראה מלשון הריטב"א, עירובין ג ע"ב ד"ה ומחול הכרם שכתב בסתמא: 'אין דרך לזרוע בד' אמות הסמוכות לגדר דדרסי התם ולא חשיב שדה התם', ולא ציין שזה משום תועלת הכותל.
38. על פי רש"י עירובין צג ע"א ד"ה כיון; ר"ש, כלאים מהדורת מוצל מאש פ"ד מ"א-ב ד"ה אם; וכן נראה מלשון הרמב"ם, פירוש המשנה כלאים הוצאת מוסד הרב קוק פ"ד מ"ב ד"ה נותנין לו עבודתו; וראה ארץ חמדה, עמ' קי ד"ה והטעם; דרך אמונה, הל' כלאים פ"ז הי"ב ס"ק סח. ויש מי שאומר שבכרם המוקף אם אין 12 אמה בין הכרם לגדר, דנים את כל השטח שבין הכרם לגדר כחלק מן הכרם כמבואר במס' כלאים עם פירוש הגר"א פ"ד מ"ב הע' א ובשינויי נוסחאות; וכשיטת רבא עירובין צג ע"א קיימת מחיצה להחמיר, ועיין אמונת יוסף, כלאים פ"ד ה"א ד"ה קרחת הכרם וד"ה ר' יהודה אומר.
39. רמב"ם, פירוש המשנה כלאים הוצאת מוסד הרב קוק פ"ד מ"ב ד"ה נותנין; ריב"מ, כלאים פ"ד מ"ב ד"ה ואיזהו; כפתור ופרח, מהדורת בית המדרש להלכה בהתיישבות פנ"ח ד"ה מחול ועיי"ש הערה 4; הלכתא גבירתא, כלאים פ"ד מ"ב; דרך אמונה, הל' כלאים פ"ז הי"ב ס"ק סט; ארץ הבחירה, כלאים פ"ד מ"ב עמ' קעו-קעז ד"ה מעתה מבואר.
40. על פי שיטת הגר"ח נאה זצ"ל שהייתה מקובלת.
41. על פי רמב"ם, הל' כלאים פ"ז הי"ב.
42. כרם הארץ, עמ' רסב הלכה סה ישמח ציון, אמצע ד"ה בית; וייתכן שאפשר לומר זאת גם בדעת הרמב"ם, הל' כלאים פ"ז הי"ח. יש לציין שהוא לא מתייחס לשיטת הרמב"ם כחולקת על רש"י למרות

וכמה צריך להרחיק? אינו מבואר, דשמה בעיני הרחקה יב אמות כדין מחול הכרם, דאם לא היה גדר י' טפחים ורוחב ד' טפחים הצריכו הרחקה יב אמה כל שכן בית שכתליו מקיפים את הכרמים סביב, כתלים אמיתיים, דצריכיין הרחקה יב אמה?!

אולם בהמשך דבריו הוא מביא שני הסברים מדוע אין דין 'מחול הכרם' בכרם הנטוע בתוך מבנה: (1) יש להשאיר 12 אמה למחול הכרם רק במקום שבעל הכרם רוצה שאנשים יסתובבו וידרכו באותו שטח כדי לחזק את הגדר, ולא בכרם הנטוע בתוך בית, שם אדם אינו מעוניין שיסתובבו לו בתוך המבנה, ואינו מפקיר אותו לשימוש. (2) דין מחול הכרם גזרו רק בכרמים בשטח פתוח כי אלו הם הכרמים המצויים. אך לא גזרו להשאיר 'מחול הכרם' בכרם הנטוע בבית כי דבר זה אינו מצוי. בין אם נאמר שיש דין 'מחול הכרם' בגפנים הגדלות בבית, ובין אם אין שם דין 'מחול הכרם', ברור ופשוט להלכה שיש דין כלאים בבית. עדיין צריך ליישב הלכה זו, עם דברי הירושלמי, ממנו עולה שאין כלל איסור כלאים בתוך בית משום שנאמר בהם 'שדך לא תזרע כלאים'.

ז. הסוברים שכלאים הגדלים בבית אסורים מהתורה

יש סוברים שאין להסיק מהפטור של גידולי בית מתרומות ומעשרות, שפטורים אף מאיסור כלאים, כיוון שהמילה 'שדך' שנאמרה בכלאים נדרשת להלכות אחרות בדיני כלאים.⁴³ ולא לפטור גידולי בית מכלאים. כך כתב הגרש"ז אויערבך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' קא ס"ק ו), והוסיף שאף קיימת סברה להחמיר יותר בכלאים הגדלים בבית מכלאים הגדלים בשדה, משום שקירות הבית מצרפים את כל הגידולים, כלשונו: 'ואדרבה, הבית מצרפן לשדה אחת וצריך הרחקה גדולה יותר'.⁴⁴ בדרך זו הולכים גם ה'חזון איש',⁴⁵ והרה"ג ישעיה זאב וינוגרד זצ"ל בספרו 'שערי זיו',⁴⁶ הסוברים שאיסור כלאים בגידולי בית דומה לאיסור ערלה בבית, שעליו מפורש בירושלמי,⁴⁷ שחל גם על עצי פרי הגדלים בבית.⁴⁸ את שיטתם הם מבססים על דברי הגמרא בנדרים (נח ע"ב), הדנה בשאלה מדוע גידולי שביעית שהמשיכו לגדול בשמינית פקע מהם איסור שביעית בשלב מסוים על פי הכלל 'גידולי היתר מעלים את האיסור', ואילו בערלה וכלאים לא נאמר כלל זה. שהרי פירות ערלה שגדלו בשנה הרביעית נשארים באיסורם, וכן ענבים

שהרמב"ם לא התייחס לדיני הרחקה, וייתכן שזה מפני שהשארית מרווח של 6 מ' בין הכרם לקירות הבית, אינה מעשית בבית ממוצע. אך ייתכן שהרמב"ם חולק ואוסר לזרוע שם באופן מוחלט, אפשרות שמעלה להלן הגרש"ז אויערבך זצ"ל.

43. כגון: שאם שדה אחת זרועה חיטים מותר לחברו לסמוך לה שדה של שעורים, כיוון ששדות של שני בעלים נחשבות כשתי שדות מיוחדות. כמו כן דין 'ראש תור', שאם נראה שהוא חלק משדה אחרת, מותר לסמוך לשדה מין אחר, ודין זה נלמד מהפסוק 'שדך לא תזרע כלאים'.

44. צירוף זה נקרא 'חבוש', כפי שמובא בירושלמי לעניין כלאי זרעים, ועיין על כך בדבריו של הרה"ג דב ליאור שליט"א בסיכום שיעור שנתן בנושא זה ביום העיון של מכון התורה והארץ, ט"ו בשבט תשנ"ה, נדפס באמונת עתיך 5 (תמוז-אב תשנ"ה); ועיין במאמרו של הרב יהודה עמיחי שליט"א, התורה והארץ, ח"ב עמ' 405-409.

45. חזו"א, הל' שביעית סי' כו ס"ק ד ד"ה ומש"כ.

46. שערי זיו, זרעים סי' א ס"ק ג.

47. ירושלמי ערלה פ"א ה"ב; מהטעם שנתבאר לעיל אות ו.

48. כיוון שלא נאמר באיסור זה 'שדך' כי אם 'וכי תבאו אל הארץ' - ובכלל זה גם גידולי בית.

שנאסרו מחמת כלאי הכרם, אינם מותרים גם לאחר שעקרו את התבואה שאסרה אותם! על כך עונה הגמרא: 'אמר רבי יצחק: שניא שביעית, הואיל ואיסורה ע"י קרקע, בטילתה נמי ע"י קרקע', וביאר הר"ן שם (ד"ה שאני שביעית):

שביעית הואיל ואיסורה על ידי קרקע - כדכתיב ושביתה הארץ בטילתה על ידי קרקע, מה שאין כן ערלה דחסרון זמן גרם לה איסורא וכלאים נמי תערובת הוא דקא גרים.

כלומר, קדושת שביעית תלויה בקרקע, והיא חלה על כל צמחי מאכל שגדלים בקרקע בשנה זו. לכן כאשר יצאה השביעית, אותם גידולי שביעית שהמשיכו לגדול בשמינית פוקעים מהם דיני שביעית בשלב מסוים. לעומת זאת איסור ערלה אינו תלוי רק בקרקע כי אם גם בשנות הנטיעה, וכן איסור כלאים אינו תלוי רק בקרקע אלא גם בתערובת הזרעים או בחוסר הרחקה בין התבואה לגפנים.⁴⁹

ה. הסוברים שכלאים הגדלים בבית אסורים מדרבנן

יש אומרים שמהתורה גם איסור כלאים לא חל על מה שגדל בבית משום שנאמר בו 'שדך לא תזרע כלאים', אך חכמים אסרו לגדל כלאים גם בתוך הבית. בדומה לדברי הגמרא⁵⁰ שמשווה בין דין כלאים לדין תרומות ומעשרות בעציץ שאינו נקוב, ששניהם אסורים מדרבנן. בדרך זו הלך מרן הגרא"ה קוק זצ"ל בשו"ת 'משפט כהן',⁵¹ מדבריו עולה שאכן מהתורה אין חל איסור כלאי הכרם בתוך בית, אך הוא חל מדרבנן. בדומה לשיטת הרמב"ם,⁵² שפסק שגידולי בית פטורים מתרומות ומעשרות מן התורה, שנאמר 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה', אך הם חייבים מדבריהם. ומסיים הרב זצ"ל ואומר, שאכן לדעת הראב"ד (שם) שסובר שגידולי בית פטורים לגמרי מתרומות ומעשרות, לא חל עליהם איסור כלאים כלל, אף לא מדרבנן.

ט. הבהנה בין כלאי זרעים לכלאי הכרם בגידולי בית

אפשרות נוספת כותב הגרא"ה קוק זצ"ל בשו"ת 'משפט כהן',⁵³ שהמילה 'שדך' בכלאים ממעטת דווקא איסור כלאי זרעים בבית,⁵⁴ אך לא כלאי הכרם, שכן לגביהם לא נאמרה

49. ויש לדון בדבריהם, שהרי בהמשך הגמרא בנדדים נט ע"א, אומרת הגמרא יסוד זה גם במעשרות, שאינו תלוי רק בקרקע כמו בשביעית כי אם גם בדיגון, כלומר בגמר מלאכה, ולמרות זאת לכולי עלמא אין חיוב במעשרות מהתורה בתוך בית. וצריך לחלק בין מעשרות לכלאים.

50. מנחות ע ע"א.

51. שו"ת משפט כהן, סי' מט סוף ד"ה עד"ת, בהסבר הראשון. לעניות דעתי הסיבה שהגרא"ה קוק זצ"ל לא קיבל את החילוק בין כלאים לתרומות ומעשרות, כי לדעתו קשה לקבוע על פי סברה אימתי דרשת 'שדך' ממעטת גידולי בית ואימתי לא. כפי שהוא חולק בספרו 'שבת הארץ', בקונטרס אחרון אות א עמ' 724, על דעת הלומדים מסברתם שהפסוק 'ושבתה הארץ' מלמד שבעל השדה עובר על מצוות עשה, אף כשאדם אחר עבד בשדהו בשביעית, בלי שיש לכך סימוכין בדרשות חז"ל.

52. רמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"י.

53. שו"ת משפט כהן, סי' מט ד"ה ובר מן דין.

54. ייתכן שלדעת המשפט כהן שם, אין חילוק בין כלאים למעשרות, לגבי גידולי בית. שהרי בהמשך הגמרא בנדדים נט ע"א, אומרת הגמרא שגם במעשרות גידולי היתר אינם מעלים את האיסור, שלא

בתורה המילה 'שדך', אלא 'לא תזרע כרמך כלאים', ולכן כרם בכל מקום אסור בכלאים. אמנם ייתכן להוסיף שאכן חומרה זו היא מדרבנן והם החמירו בכלאי הכרם גם בבית אף שלא אסרו שם כלאי זרעים. כפי שמצאנו שחכמים אסרו כלאי הכרם בחו"ל כיון שבארץ הם אסורים בהנאה.

י. הרהקת ירקות מגפנים במשתלה – כששניהם בחממה מצע מנותק

בנידון שלפנינו דנים בזריעה בעציץ שאינו נקוב שלדעת כל הפוסקים אף בשטח פתוח יש בזה איסור דרבנן. אלא שבמקרה הנידון בשאלה שהשתילה היא במשתלת גפנים צפופות במצע מנותק בחממה, יש צירוף ספקות באיסור דרבנן המאפשר להקל במקרה זה, כדלהלן:

- 1) גפנים הנטועות בצפיפות במשתלה ואפילו בשטח פתוח - נחלקו הפוסקים בדבר: יש הסוברים שאין להן מעמד של כרם כיוון שהן מיועדות לעקירה, ודינן כאוסף של גפנים בודדות,⁵⁵ אמנם יש סוברים שיש להן דין כרם היות שכולן במעמד שווה.
- 2) גפנים הנטועות בעצמן בחמישה עציצים שאינם נקובים - יש הסוברים שאין דיני כרם על שורות של עציצים מנותקים, אפילו כשהם גדלים בשטח פתוח, ויש סוברים שיש להן מעמד של כרם.
- 3) גפנים הגדלות בתוך מבנה - חל עליהם בוודאות איסור כלאי הכרם, לדעות מסוימות מהתורה⁵⁶ ולדעות מסוימות מדרבנן, ולא ברור מהי ההרחקה הנצרכת שם.

מסקנה

משתלה של גפנים הנטועות בצפיפות במצע מנותק בחממה - מותר לשתול שם ירקות במצע מנותק, בהרחקה של 6 טפחים (0.5 מ' ולמחמירים 0.6 מ'), ואין צורך בהרחקה של 4 אמות ובלבד שהגפנים לא יסוככו על הירקות.



כשביעית, כי הם אינם מתחייבים רק מחמת גידולים בקרקע אלא הם תלויים גם בגמר מלאכה, ולמרות זאת גידולי בית פטורים מתרומות ומעשרות, לפחות מהתורה.
55. הלכות הארץ, עמ' 184 סעי' ה, כהכרעת הגר"ש ישראלי זצ"ל.
56. חשוב לציין שלמרות שלהלכה נוקטים ששתילת ירקות בתוך כרם הנטוע זה מכבר, אסורה מן התורה, לפי ההבנה הפשוטה בשיטת הרמב"ם הל' כלאים פ"ה ה"ז, וכדעת ראשונים רבים, עיין חוקות הארץ, ח"ב פ"ה ה"ב אות ב הערה 13; וחוקות הארץ, שם ה"ז אות ב הערה 6, מכל מקום במקרה שלפנינו שיש בו מספר ספקות הלכתיים נוספים כמבואר כאן, ניתן לצרף כסניף להקל שלדעות מסוימות ספקות אלו הם באיסור דרבנן, והם דעת הסוברים ששתילת ירקות בכרם הנטוע היא איסור דרבנן. ראה חוקות הארץ, ח"ב פ"ה ה"ז אות ב הערות 7-11.



הרב אמוץ כהן

נפקד שביעור יין שביעית של המפקיד

שאלה

ראובן ביקש משמעון שירכוש עבורו ארגז יין של שביעית, שמעון קנה את היין והשאירו בביתו. בערב פסח (בשעות הבוקר) הוציא שמעון את ארגז היין של ראובן ביחד עם שאר ארגזי היין שלו לרשות הרבים, והפקיד אותם בפני שלושה. שמעון לא נשלח לבער את היין ולא הודיע לראובן על כך, והוא אף לא הודיע לשלושה שהפקיד בפניהם שמדובר

1. גם אם ראובן היה ממנה אותו כשליח, בראשונים מבואר שאי אפשר להפקיר ע"י שליח, הר"ן פסחים ג ע"ב מדפי הרי"ף כתב: 'שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום', והביאוהו נושאי הכלים בשו"ע, או"ח סי' תלד סעי' ד, ובכללם המשנה ברורה, סי' תלד ס"ק טו. וכן גם דעת הריטב"א (פסחים ו ע"ב) ותלמיד הרמב"ן (שם) והרשב"ץ (במאמר חמץ פ"ה אות ה), ולא מצאתי דעה חולקת בראשונים. וכך נראה שנקטו בפשיטות כל האחרונים (פרט למי שהוזכר לעיל, יש להוסיף עוד את קצות החושן, סי' רעג ס"ק א; ערוך השלחן, שם סעיף יג, ועוד רבים). וכך ראיתי שנוקטים רוב האחרונים גם ביחס לביעור שביעית, שאי אפשר להפקיר ע"י שליח. שלושה טעמים נאמרו מדוע אי אפשר להפקיר ע"י שליח:

א) הרשב"ץ ב"בין שמועה' (הנ"ל) והב"י (או"ח סי' תלד) כתבו ע"פ הרמב"ם (הל' נדרים פ"ב הי"ד) שההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר, וכתבו הרשב"ץ והב"י שכשם שאין נדר ע"י שליח, כך אין הפקר ע"י שליח. ב) הבית מאיר (סי' קכ סעי' ד) לפי דעת מהרי"ט (ח"א סי' קכז), וכן רבי עקיבא איגר (תוספות רע"א, גיטין פ"ד מ"א אות לד) טוענים שהטעם הוא משום מילי לא מימסרן לשליח, והבית מאיר ורבי עקיבא איגר מקשים על זה, שבשליח שנשלח לדבר עצמו לא אמרין מילי לא מימסרן לשליח, אלא רק שאין לו יכולת למנות שליח אחר. וכן הברכי יוסף (או"ח סי' תלד סעי' ד ס"ק ה) דוחה טעם זה. וכן דחה טעם זה בשו"ת שיבת ציון סי' צה, ועוד הרבה אחרונים. אולם החתם סופר (יו"ד סי' שכא) והאמרי בינה (דיני דיינים סי' כ בהוצאת מכון משנת רבי אהרן אות טו עמ' נז) והעונג יו"ט (סי' קמח) נקטו טעם זה לעיקר. ג) בבית יצחק (לגרי"א חבר) דיני ברירה, סי' כד כתב שמכיוון שהפקר אינו מעשה קניין אלא רק סילוק רשותו, אינו מועיל ע"י שליח. ויש מאחרוני זמנינו שרצו לומר שביעור שביעית יועיל ע"י שליח: הגר"מ אליהו זצ"ל במאמר מרדכי, שביעית פכ"א סעי' יב, כתב שמועיל הדבר, היות ואנו מכריעים להלכה שמה שמילי לא מימסרן לשליח, הוא שאין שליח יכול למנות שליח, אך לא ביחס לשליח הראשון, ואם כך אפשר להפקיר ע"י שליח. ולעניות דעתי קשה מאוד לדחות דברי הראשונים המפורשים מכוח סברה זו, וגם האחרונים שהסבירו מטעם 'מילי', רק תמהו ולא חלקו עליהם. בשו"ת ודרשת וחקרת, ח"א חו"מ סי' י אות יא, טוען ע"פ סברתו השנייה של הב"י, או"ח סי' תלד, שביחס להפקר לא מועילה שליחות, שהפקר הוא כנדר, אך בביטול חמץ שאינו עניין לנדר שפיר מהני ביה שליחות. וביאר בעל הדרשת וחקרת שליט"א, שהיות והוא מושבע ועומד לבטל חמץ, אינו כנדר, וכן בשביעית שהוא מצווה לבערו, יוכל לבער ע"י שליח. אך לעניות דעתי לא כך ביאר דברי הב"י, והחילוק שבין חמץ לנדר הוא כמו שכתב מהר"ם שיק (או"ח סי' קצד): 'והא דהפקר מטעם נדר נראה להסביר, דבזה נותן ומפקיד הדברים בין לעניים ובין לעשירים, ואם כן על ידי ההפקר יש גם כן לעניים חלק, ובאומר 'אתן לעני' הוי נדר כדאיתא בשבועות דף כ"ה ע"א, והרי דרשינן [ראש השנה ו' ע"א] 'בפיק' [דברים כ"ג כ"ד] זו צדקה, והואיל ויש גם לעני זכות בו חשבין ליה כנדר.



בארגז של ראובן. לאחר שהפקיר זכה שמעון בארגזי היין, ובארגז אחד זכה בשביל ראובן. האם היה כאן ביעור ליינו של ראובן, או שמא נאסר יינו של ראובן (לראובן היה מזון שלוש סעודות מיין של שביעית שבביתו חוץ מארגז זה).² ברצוני להעלות בפני חכמי התורה הצעה לתשובה. בתחילה נעלה שתי סברות להתיר ונדחה אותן, ואז נעלה שתי סברות אחרות להתיר. אשמח לקבל חוות דעתם של תלמידי חכמים.

א. האם אדם יכול לבער יין שביעית של חברו?

בשו"ת 'תרומת הדשן'³ דן במשרתת שלשה עיסה עבור בעלת הבית, ובעלת הבית יצאה לזמן מה מהבית, ודן 'תרומת הדשן' האם רשאית המשרתת להפריש חלה בלי רשות של בעלת הבית, כשיש חשש שאם תמתין עד שתחזור בעלת הבית תחמיץ העיסה יותר מדי ותתקלקל. 'תרומת הדשן' מתיר מכיוון שההפרשה זכות היא לבעלת הבית היות שהעיסה עלולה להתקלקל. דברי 'תרומת הדשן' נפסקו על ידי הרמ"א⁴ והט"ז.⁵ 'קצות החושן'⁶ השיג על 'תרומת הדשן', שאין אומרים 'זכין לאדם שלא בפניו' אלא כאשר נותנים לאדם משהו, אך אם לוקחים ממנו משהו כמו שמפריש חלה משל בעל הבית אין זה זכות, אלא שנוח הדבר לאדם, ובזה צריך שליחות ממש. לכאורה נידון דידן דומה לנידון ב'תרומת הדשן', שהרי אם לא יבערו את היין הוא יאסר, ולכן לדעת 'תרומת הדשן' והרמ"א יועיל הביעור, ולדעת 'קצות החושן' לא. אמנם נראה שאין הדבר כך ואף לדעת 'תרומת הדשן' לא יועיל ההפקר, ואין דומה ביעור שביעית להפרשת חלה: בהפרשת חלה מפרישים כמות מסוימת, אותה כמות שתפריש המשרתת תפריש גם בעלת הבית, ולכן לא ייגרם שום הפסד ממוני לבעלת הבית אם המשרתת תפריש את החלה. לעומת זאת, בביעור שביעית הדין הוא שלפני זמן הביעור מותר למכור את הפירות למי שרוצה לקנותם,⁷ ובשעת הביעור עצמו יכול לחלק, וכך נאמר בתוספתא (שביעית פ"ח ה"ב): 'מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו'. וממילא רשאי היה המפקיד אף למכור את יינו (ולבער את הדמים באותו ערב פסח כגון ע"י שיקנה בהם

ומטעם זה אפשר שכתב הבית יוסף דלגבי חמץ לא שייך זה, שהרי אין זכות לשום ישראל בו. ואם כך דווקא בחמץ, שהחמץ נאסר ואינו נתון ע"י הפקרו לטובת הציבור אין הביטול כנדר, אף אם הוא מתורת הפקר, אך בביעור שביעית שע"י הביטול כל ישראל ובפרט עניים יכולים לזכות בו חזר ההפקר להיות כנדר.

2. יש לציין גם למנחת שלמה, קמא ס' נא אות יז, שמעלה אפשרות (ע"פ המשנה אחרונה, שביעית פ"ט מ"ט) לתת במתנה בחינם לאַחַר (לאחר מועד הביעור) והוא יבער, ואז הפירות לא יאסרו מכיוון שמקבל המתנה לא פשע בכך שלא ביער, כאן לא דנתי בזה. ובמיוחד שדברי המשנה אחרונה הם דעת ריש לקיש בירושלמי (שביעית פ"ט ה"ו) שהעמיד את משנתנו 'בפירות עבירה', ומבאר המשנה אחרונה, שמדובר בפירות שביעית שלא נעשה בהם ביעור בשעת הביעור, ור' יוחנן חולק ומעמיד את משנתנו 'בפירות היתר', ולדעתו בפירות עבירה, יאסרו הפירות גם על היורש או על מקבל המתנה.

3. שו"ת תרומת הדשן, ס' קפח.

4. רמ"א, יו"ד ס' שכח סעי' ג.

5. ט"ז, יו"ד ס' שכח ס"ק ב.

6. קצות החושן, ס' רמג ס"ק ח.

7. ואף לשיטת רש"י (סנהדרין כו ע"א ד"ה בדמי תרומה) שמותר למכור פירות שביעית רק למי שיאכלם לפני הביעור, ועל מנת לאכול את דמיהם לפני הביעור, הרי יוכל למכור רק כדי מזון שלוש סעודות.

מצות או שאר אוכל ליום טוב ראשון של פסח) או לחלקו למיודעיו. ההפקר שהפקיר שמעון את יינו של ראובן מפקיע מראובן את האפשרות לעשות זאת. אמנם שמעון הזדרז וזכה ביין עבור ראובן אך הוא לא היה חייב לעשות זאת, ויכול היה לזכות ביין לעצמו. ולכן אף לדעת תרומת הדשן לא יועיל הביעור.⁸

ב. נפקד שהופקד אצלו חמץ

היה מקום לדמות זאת לדין נפקד שהופקד אצלו חמץ שעליו נאמר בגמרא (פסחים יג ע"א):

מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבוה עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא ובא לפני רבי, שעה ראשונה אמר לו המתן, שניה אמר לו המתן, שלישית אמר לו המתן, רביעית אמר לו המתן, חמישית אמר לו צא ומוכרה בשוק.

ולפי זה גם כאן מכיוון שהיין עלול להיאסר נתיר לנפקד לבער את היין. אך באמת אין הנידון דומה לראיה, כאן שמעון לא עשה זאת בשעה האחרונה בטרם ייאסר היין, אלא

8. לאחר שכתבתי, ראיתי בשו"ת ודרשת וחקרת, ח"א חו"מ סי' י אות יג, שטוען שאם המפקיד יגלה דעתו שניחא ליה במה שהפקיר הנפקד בשבילו, יועיל הדבר מטעם נחותא במצוות, ומטעם 'זכין'. לעניות דעתי אין הדבר כן, שהרי המעשה עצמו הוא חובה, וכפי שביארנו. ראשית, כתב בבאר יצחק, או"ח סי' א ענף יא, שלסוברים שביטול חמץ אינו מועיל ע"י שליח, כיוון שהביטול מתורת הפקר, ואין הפקר ע"י שליח, לא יועיל ביטול גם מתורת זכייה. ומה שהביא בעל שו"ת ודרשת וחקרת מקצות החושן (סי' רסב ס"ק א), שלמד בשיטת הרמב"ם (תרומות פ"ד ה"ג) שאדם שתרם את של חברו שלא מדעתו ולא עשאו שליח, אם גילה בעל הבית את דעתו שאינו מקפיד, תרומתו תרומה. והקשו על הרמב"ם שבגמרא בבבא מציעא כב ע"א מעמידים דווקא בעשאו שליח, ואחרת הוי יאוש שלא מדעת. ותיירצו, שהרמב"ם סמך על מקורות אחרים בש"ס, וסבר שמשום שמדובר במצווה או אומרים 'מדהשתא ניחא ליה מעיקרא נמי ניחא ליה', גם כשלא עשאו שליח. וכתב קצות החושן שלכן אדם שידע שיש לו חמץ, ושכח ולא ביטל את חמצו, ונזכר אחר ששעות, שכבר אי אפשר לבטל את החמץ, או אומרים שמותר החמץ אחר הפסח, כי 'מדהשתא ניחא ליה בביטול החמץ, גם מעיקרא ניחא ליה' (אם כי סיים הקצות 'אמנם חלילה להקל בזה, כיון שמדברי הפוסקים באו"ח לא משמע ההכין, אלא שכתבתי לסניף...'). ובעל שו"ת ודרשת וחקרת, רצה לטעון שכך יהיה הדין גם ביחס להפקר פירות שביעית בשעת הביעור, שאם אחר הפקיר את פירותיו בשעת הביעור, ולאחר זמן יגלה בעל הפירות שניחא ליה בכך יועיל נחותא ביחס למצוות ביעור שביעית. לעניות דעתי, גם לדעת קצות החושן הוא דווקא כאשר אין לו פסידא, כגון בביטול חמץ או בהפרשת תרומה, אך כאשר יש לו פסידא שמפקירים את נכסיו לא שייך בזה נחותא, ואף בביטול חמץ לא יועיל אם ביטול חמץ הוא מטעם הפקר (כך ביארו האחרונים שיישבו את קצות החושן את דבריו, ראה טבעת החשן, ח"ה; שיעורי ר' שמואל (רוזובסקי), בבא מציעא ח"ב סי' ז אות ד'; מנחת שלמה, פסחים סי' ד, ועוד). ועוד היות וכתבו אחרונים שאי אפשר להפקיר פירות שביעית בשעת הביעור ע"י שליח, בוודאי לא תועיל בזה נחותא. ומה גם שדברי קצות החושן נדחו ע"י האחרונים (ראה נתיבות המשפט, שם ס"ק ד; עונג יו"ט, סי' לא; באר יצחק, או"ח סי' א אות י, וראה עמודי אור, סי' סח אות ב, שכתב והוכיח מירושלמי ש'כלך אצל יפות' מועיל רק מכאן ולהבא ולא למפרע, וכן הביא החזו"א, הל' מעשרות סי' ז אות יד מהריטב"א קידושין נב ע"ב ד"ה ההוא גברא) וממילא לא יועיל הדבר לא ביחס לחמץ להיחשב מבוטל לפני שעת איסורו, ולא ביחס לפירות שביעית. עוד יש להוסיף שגם לשיטת בעל הדרשת וחקרת, הנחותא צריכה להיות גם אם הנפקד לא היה זוכה בהם למפקיד, אלא הם היו נשארים הפקר ואובדים ממנו לגמרי, שאחרת לא הפקירם כלל.



בשעות הבוקר, כאשר היה לראובן המפקיד עוד פנאי לעשות ביין כאשר יחפוץ. נוסף על כך, נפקד שהופקד אצלו חמץ, מוכר את החמץ בשוויו לגוי, ולכן מדין 'השבת אבדה' הוא שומר על הפיקדון, אך בהפקר היין אין כאן אלא כילוי הפיקדון, שהרי לא נשאר לנפקד כלום, וכמו שביארנו לעיל. כעת נבוא להציע שתי דרכים מדוע בכל זאת הועיל הביעור בנידון דידן.

ג. מהו ביעור שביעית?

נחלקו הרמב"ם⁹ והרמב"ן האם ביעור שביעית הוא ביעור מן העולם או הפקר. ברצוני לבחון מעט את הדעה שביעור פירות שביעית הוא הפקר, מה מהותו של הפקר זה. נאמר בתוספתא (שביעית פ"ח פ"ב):

מי שיש לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מהן לשכניו ולקרוביו וליודעיו ומוציא ומניח על ביתו ואומר 'אחינו בית ישראל כל מי שצריך ליטול יבא ויטול חוזר ומכניס לתוך ביתו ואוכל והולך עד שעה שיכלו.
הרמב"ן (ויקרא כה, ז) הביא תוספתא זו וכתב ביחס לביעור:

וכשאין אוצר בעיר ולא בית דין, והפירות ביד המלקט אותם מן ההפקר, הוא צריך לבערם מן הבית בשעת הביעור, ומפקירם על פתח ביתו ואוכלין והולכין לעולם. וזו היא שביעית שאוסרת במינה במשהו לביעור כמו שמוזכר במסכת נדרים (נח א), מפני שיש לה היתר בביעור מביתו: ומצאתי לשון רש"י שכתב במסכת פסחים (נב ב ד"ה משום), וזהו ביעורם שמפקירם במקום דריסת רגלי אדם ובהמה. אולי חשב הרב שצריך שיהא מפקירם גם לחיה ולבהמה, לקיים בהם ואכלו אבינו עמך [ויתרם תאכל חית השדה] (שמות כג יא), ולבהמתך ולחיה אשר בארצך, והפליג. מהרמב"ן עולה שמטרת הביעור היא להחזיר את הפירות למצב של טרם הזכייה שכל אחד יכול לזכות בהם, ורש"י אף הפליג לומר שצריך להחזיר את הפירות למצב שבו גם הבהמות יכולות לזכות בהם. ב'חזון נחום' (שביעית פ"ט מ"ח) תמה על התוספתא: ואני הדל תמהני, שלשון זה כל מי שצריך ליטול יבוא ויטול אין זה לשון הפקר, דמשמעות לשון זה שמי שאין צריך ליטול לא יטול וההפקר צ"ל אף למי שאינו צריך.

לאחר מכן הביא ה'חזון נחום' שמהירושלמי משמע שצריך לשון הפקר, אך אפשר לעשות זאת גם כאשר השוק ריק. ולכן כתב:

ומיהו נראה דמ"מ התוספתא והירושלמי פליגי ויש בזה קולא וחומרא, דהירושלמי ס"ל דצריך עכ"פ שיאמר לשון הפקר, אבל אין צריך בפני שום אדם ואפילו לומר להם כל מי שצריך וכו', אעפ"י שאין זה לשון הפקר כלל, והתוספתא ס"ל, נהי שאין צריך לשון הפקר אבל צריך לומר בפני בני אדם כל מי שצריך ליטול יבא ויטול. לפי ה'חזון נחום' לשיטת התוספתא, אין אנו צריכים הפקר במובן הפשוט של הדבר, אלא צריך לומר בפני בני אדם כל מי שצריך ליטול יבוא ויטול, דבר זה נעשה בנידון דידן ולכן

9. רמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג.

אפשר לראות בזה ביעור של היין. ייתכן שגם הרמב"ן שכתב 'ומפקירם על פתח ביתו', התכוון לומר שיש לאפשר לאנשים לקחת מהם. ואם כך ייתכן לראות בכך ביעור. אלא שדברים אלו מיוחדים, וקשה להכריע כך למעשה.¹⁰ ולכן ברצוני להעלות אפשרות אחרת יותר מרווחת שהועיל הביעור כאן.

ד. חזקה מה שתחת ידו של אדם שלו הוא

אמנם נפקד אינו יכול להפקיר את היין של המפקיד, ולא זו בלבד אלא שאף לו היה הנפקד גוזל את היין, לא היו לא הוא ולא המפקיד (הנגזל) יכולים להפקיר את החפץ, כמבואר בגמרא,¹¹ שבגזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להפקיר.¹² אך כל זה הוא ביחס למי שידוע שמדובר בין של הנפקד. אך ביחס למי שאינו יודע זאת, כלל נקוט בידינו 'חזקה מה שתחת ידו של אדם שלו הוא'. ולכן נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' צט סעי' ג):

ראובן נתן חפץ לשמעון למכור, ובא לוי בעל חוב של שמעון ולקחו בחובו, אם ידוע בעדים שחפץ זה של ראובן, צריך להחזיר לו. אבל אם אינו ידוע בעדים, אף על פי ששמעון מודה שהוא של ראובן, אין מוציאין מלוי.

הסמ"ע,¹³ הש"ך¹⁴ והט"ז,¹⁵ הסכימו שלא מספיק שיעידו עדים שהחפץ היה של ראובן, אלא הם צריכים להעיד שראו את ראובן מפקיד את החפץ הזה אצל שמעון, אחרת יכול לוי לגבות את חובו מחפץ זה, שהרי חזקה 'מה שתחת ידו של אדם שלו הוא'. בנידון דידן אין עדים שיעידו שזה הארגז של ראובן, שהרי הארגז נראה ככל ארגז רגיל, ולכן כאשר שמעון הפקיר את הארגז, והיה מגיע לוי וזוכה בארגז, גם אם היה מגיע ראובן וזועק שהארגז שלו ושמעון הפקירו בלי רשות וגם שמעון היה מודה בכך, לא היינו מוציאים את הארגז מלוי, שהרי 'חזקה מה שתחת ידו של אדם שלו הוא'. ולכן כאשר שמעון הפקיר את הארגז היות שהארגז היה תחת ידו, ו'חזקה מה שתחת ידו של אדם שלו הוא', הארגז הוא הפקר (ביחס לכל מי שאינו יודע שאין הארגז של שמעון).¹⁶ האנשים ששמעון

10. אחר שכתבתי זאת, ראיתי בשו"ת ודרשת וחקרת, ח"א חו"מ סי' י, שדן בשאלה דומה מאוד לשאלה שלנו, ומביא בשם רב גאון שליט"א (לא הזכיר שמו) להקל מכוח התוספתא וכסברה שהעלינו, ובעל שו"ת ודרשת וחקרת, אינו מעוניין לסמוך על כך למעשה.

11. בבא קמא סט ע"ב.

12. ועיין קצות החושן, סי' ריא ס"ק ד, ובנתיבות המשפט, שם ס"ק א.

13. סמ"ע, חו"מ סי' צט ס"ק י.

14. ש"ך, חו"מ סי' צט ס"ק יב.

15. ט"ז, חו"מ סי' צט סעי' ג.

16. **הערת עורך י"פ:** אך זה רק אם מישהו אחד זכה בארגז מן ההפקר, כי אז אי אפשר לתבוע ממנו, אך כל זמן שלא זכה שוב אנו אומרים שאין אדם יכול להפקיר מה שאינו שלו.

תשובת הכותב: נראה לי שנקודת המחלוקת בינו היא האם ביעור הוא דבר שהוא הפקר אליבא דאמת, כלומר גם כלפי שמיא. או שדבר שכלפי כולי עלמא נחשב הפקר, וכולם יכולים לזכות בו, אף על פי שכלפי שמיא הוא לא הפקר, גם הוא נחשב לביעור שביעית. אמנם אין לי ראיות מוכחות לשיטתי. אך אם נסכים שבמקרה שאחר זכה ביין, גם המפקיד והנפקד יוכלו לשתות מהיין, שכן היה ביעור, נצטרך לומר שביעור הוא הפקר לא כלפי שמיא, אלא כאן בארץ, והיות והיה מצב שכל אדם



הפקיר בפניהם לא ידעו שאין המדובר בארגז של שמעון, והיו יכולים לזכות בו, ומבחינתם, רק כאשר שמעון הגביה את הארגז וזכה בו עבור ראובן, רק אז נמנעה מהם האפשרות לזכות בו. ואם, לדוגמה, שמעון היה מכריז כאשר הגביה את הארגז שהוא אינו מתכוון לזכות בו, עדיין כל אחד היה יכול לזכות בו. היות וכך הלכתית ומציאותית נעשה ביעור בינו של ראובן ולכן לא נאסר יינו של ראובן. יש מקום לדברים אלו גם אם נאמר שביעור שביעית הוא לא רק תוצאה של הפקר, אלא צריך לעשות מעשה של הפקר, היות ונעשה כאן מעשה הפקר, שהלכתית תופס (למרות שביחס לנפקד ולמפקיד שיודעים את האמת הוא לא תפס), לכן בפועל נחשבים הפירות כמבוערים.

ה. היוב תשלומים של הנפקד

יש להעיר, שמכיוון שפעולת הפקרת הארגז היא היזק לראובן הנפקד, על שמעון לשלם לראובן את דמי הארגז של היין. אמנם כל זה הוא אם אדם אחר היה זוכה ביין, אך מכיוון ששמעון עצמו זכה ביין עבור ראובן מסתבר שאין שמעון צריך לשלם לראובן וזאת משתי סיבות. סיבה אחת, שמעון זכה ביין כדי להשיב את הפיקדון לראובן, ולכן מסתבר שזה עצמו הוא תשלומים. וסיבה שנייה העיר לי הרב אלישע דוד פטינקין, ש'חזקה מה שתחת ידו של אדם שלו', שייכת לדיני טוען ונטען, ולכן אם היה מגיע לוי וזוכה ביין, וראובן היה דן עמו, היינו אומרים שהיין שייך ללוי. אך ביחס לראובן ושמעון ששניהם יודעים את האמת, שהיין היה של ראובן, אין היין הפקר, שהרי שמעון אינו יכול להפקיר את היין. ולכן גם אם שמעון היה זוכה ביין עבור עצמו, היין היה עדיין שייך לראובן, ולכן כאשר שמעון מביא את היין לראובן אין הוא אלא מחזיר לו את פקדונו.



יכול לזכות ביין, נעשה ביין ביעור. אמנם ייתכן לחלק בין המקרים, הסמ"ג (עשין קמח) שאומר שביעור הוא הפקר כותב: 'הנה למדת שהביעור הוא שלא יחזיק אדם בפירות שביעית כלל אלא יפקיר הכל ודרך הפקר מותרים לאכול', כל אדם שהיה זוכה בפירות אוכל דרך הפקר, אך אם קדם הנפקד וזכה בהם למפקיד, הואיל והוא יודע שאין הפירות באמת הפקר, אין הוא אוכל דרך הפקר. אך נראה לעניות דעתי, שהיות וכל אדם יכול היה לזכות בהם קודם, אף הוא אוכל דרך הפקר. וראה בחידושי הר"ן (פסחים נב ע"ב ד"ה מתבערין) שכתב לבאר את דעת ר' שמעון בן אלעזר שפירות שביעית שיצאו לחו"ל יחזרו למקומן ויתבערו במקומן: 'אלמא אין ביעור פירות שביעית אלא הפקר, ואפשר דה"ט דקרא לרשב"א דאמר יחזרו למקומן ויבערו, שכיון שהביעור אינו אלא הפקר רצתה תורה שיזכו באותן פירות בני העיר'. ומבואר בדבריו שהמטרה של הביעור שבני העיר יוכלו לחזור ולזכות בהם. ומטרה זו התקיימה לה בפירות הללו שביעור אותם הנפקד.

ד"ר מרדכי שומרון

על הדבש ועל העוקץ / סקירה

א. דבש וחרדל

הגמרא במסכת בבא בתרא¹ דנה בסוגיה של מזיק וניזק, כאשר שני שכנים, האחד מגדל חרדל והשני מגדל דבורים וכל אחד מהם מאשים את חברו בגרימת נזק. לפי שיטת רש"י הנזק שנגרם לדבורים הוא: 'שאוכלין את החרדל ומחדד את פיהם ואוכלות את דבש שלהן'. ייתכן לבאר את הביטוי 'מחדד את פיהם' - שחומרי הטעם שבצמחי החרדל גורמים לדבורים לגירוי מסוים ואז הן נאלצות לאכול את הדבש שכבר ייצרו, ונגרם בכך נזק ממוני למגדל הדבורים. מאידך טוען בעל שדה החרדל שהדבורים מזיקות את צמחי החרדל כיוון שהן 'באות ואוכלות לגלוגי חרדלאי'. 'לגלוגי' הם עלי החרדל או הפרחים (רש"י) או ענפים (רבנו גרשום ור"י), כפי שנראה בהמשך סוגיית הגמרא (שם). בפשט הסוגיה נראה שמדובר בגידול דבורים למטרת הפקת דבש, והוויכוח בין השכנים הוא מי אחראי על מניעת הנזק. ייתכן שמדובר בסיטואציה שאינה שכיחה שבה הדבורים גורמות לנזק מסוים לצמחים, תופעה שכיום פחות מוכרת. הגמרא תולה את השאלה הזו בשאלה כללית בדיני נזיקין, האם על המזיק להרחיק את עצמו (על מנת להימנע מלהזיק) או שעל הניזק להרחיק את עצמו (על מנת להימנע מלהינזק). בסוגיית החרדל והדבורים כל אחד מהשכנים טוען שהוא הניזוק וחברו הוא המזיק. שיטת חכמים היא שעל המזיק להרחיק עצמו והנזק שהדבורים עלולות לגרום לחרדל הוא מזערי אם בכלל. כדברי הגמרא שם 'אם בבינתא לא משכחת לה' (אין נזק לזרעי החרדל כיוון שהם טמונים עמוק בשרביט והדבורה אינה מגיעה אליהם) 'אי בטרפא - הדר פארי' (אם תנגוס הדבורה בעלה, הוא יחזור ויצמח ואין כאן נזק ממשי). הרא"ש (בבא בתרא פ"ב ס' ג) אף מרחיב ואומר:

ואע"פ שקדם החרדל בהיתר גמור - צריך להרחיקו, כיון שהוא מזיק הדבורים והדבורים אינם מזיקים לחרדל.

ב. דבש מן הצומח

גידול דבורים לייצור דבש היה מוכר ומקובל במהלך ההיסטוריה בארץ ישראל, כפי שנראה בסוגיה דלעיל ובמקומות נוספים כגון במעשה שמשון (שופטים יד, ח). יש לציין כי השימוש במילה דבש במקרא מתייחס בעיקר לדבש מן הצומח כדוגמת דבש התמרים שבו נשתבחה ארץ ישראל, 'ארץ זית שמן ודבש' (דברים ה, ח). הביטוי 'ארץ זבת חלב ודבש' מופיע במקרא 20 פעמים כתיאור למתיקותם של פירות ארץ ישראל המשובחים.

1. בבא בתרא יח ע"א - ע"ב.

לא רק דבש התמרים (סילאן בלשוננו) נקרא דבש, אלא גם מתיקותם של פירות נוספים כגון התאנים 'זבת חלב ודבש' - החלב זב מן העיזים והדבש זב מן התמרים ומן התאנים (כתובות קיא ע"ב). הירושלמי (ביכורים פ"א ה"ג) מגדיר 'ודבש - אלו התמרים'. רש"י על הפסוק 'כל שאור וכל דבש' (ויקרא ב, יא) אומר: 'כל מתיקת פרי קרוי דבש'.

ג. השיבות הדבורים להקלאות

גידול הדבורים כיום נעשה לשתי מטרות עיקריות: א) ייצור דבש ב) האבקת הפרחים של הגידולים החקלאיים כדי שיחנטו פרי. החשיבות של האבקת הפרחים עולה כיום בהרבה על החשיבות של ייצור הדבש. צריכת הדבש בישראל עומדת על כ-4,500 טון בשנה ואילו הערך של האבקת הפרחים ע"י הדבורים לתל"ג (התוצר הלאומי הגולמי) מוערך ב-3.5 מיליארד ₪ בשנה (נתוני מועצת הדבש). דוגמה לנפקא מינה הלכתית בין שתי המטרות היא הכנסת כוורות למטעים בשנת השמיטה. אם המטרה היא ייצור דבש - מותר², אולם אם המטרה היא האבקת הפרחים כדי לתגבר את גידול הפירות, הרי שקשה להתיר זאת.³ דבורת הדבש (*Apis mellifera*) נחשבת למאביק החשוב ביותר בטבע והיא אחראית על האבקת 80% מהיקף הגידולים החקלאיים בעולם. צמצום שטחי האזורים החקלאיים וגורמים נוספים שעדיין נחקרים כגון אקרית הוורואה התוקפת דבורים ושימוש בחומרי הדברה, הביאו לכך שמשנה לשנה אוכלוסיית הדבורים בעולם מצטמצמת. לפי הערכות, מאז שנת 2008 נכחדה כשליש מאוכלוסיית הדבורים בעולם. היעלמות הדבורים מהווה איום חמור על היבולים החקלאיים. מינים רבים של צמחים אינם יכולים להניב יבולים מסחריים ללא האבקה מסיבית של דבורים באופן טבעי.⁴ מועצת הדבש בישראל וגופי מחקר בארץ ובעולם מנסים ללמוד את התופעה ולמצער אותה. אחד הפתרונות אשר עשויים למתן את הפגיעה באוכלוסיית הדבורים הוא הגדלת מקורות המזון להם הדבורים זקוקות. קק"ל וגופים נוספים נרתמו לנושא והם מבצעים בשנים האחרונות נטיעות רחבות היקף של עצים ושיחים צופניים, דהיינו צמחים שפריחתם מכילה כמויות גדולות של צוף המשמש מאכל לדבורים ומאפשר את המשך הפעילות בכוורות. המטרה היא להגדיל את שטחי המרעה (כך זה נקרא) של הדבורים בעיקר בקיץ ובסתיו כאשר יש מחסור במזון לדבורים בשטחים הפתוחים. בנוסף לחיזוק אוכלוסיית הדבורים, הארץ עוטה מעטה ירוק וצבעוני גם בקיץ ואף בסתיו. גשמי הברכה להם זכינו בסוף החורף השנה, יאריכו את פריחת עשבי הבר והעצים, ויתרמו את חלקם החשוב בשפע של מרעה צופני עבור הדבורים. אז בפעם הבאה שנשמע זמזום של דבורים נודה לקב"ה לא רק על הדבש שהדבורים רוקחות עבורנו, אלא בעיקר על תרומתן לשפע הפירות שנתברכה בהן ארצנו.



2. שו"ת משפט כהן, ס' פא; שבת הארץ, פ"ב ה"ד אות ב.
3. שבת הארץ, פ"א ה"ה אות כד; פ"ב ה"ד אות ה.
4. האבקה בגידולי חקלאות בישראל, משרד החקלאות, 2020.

הרב יהודה הלוי עמיהי

טעימת סתם יינם לצורך לימוד

שאלה

אני לומד יינות וכחלק מתוכני הלימוד אנחנו מקבלים גם יינות לא כשרים כדי לטעום וללמוד על סוגי היינות השונים שקיימים, וזה חשוב ללמידה על מנת לדעת להגדיר יותר את היינות ולהבין מהו המוצר הסופי שאליו אנחנו צריכים לכוון. האם אפשר לטעום (וכמובן לירוק) בסוף לכלי את היינות שהם לא כשרים?

תשובה

הריב"ש בתשובה (סי' רפח) כתב שאפילו באיסורי אכילה אין להתיר טעימה: אפילו באיסורי אכילה טעימה אסורה, כדמשמע נמי מלישנא דההיא דברכות [יד ע"א, שהשרוי בתענית יכול לטעום ולפלוט] דמשום דליתיה בכלל קבלתו הוא דשריא טעימה, לא מחית נפשיה למיסר כולי האי. ומיהו משמע דלא אסיר מדאורייתא כמו חצי שיעור, דהא טעמא דחצי שיעור משום דחזי לאצטרופי כמש"כ למעלה ואין לומר כן בטעמו ולא בממשו. ועוד דאי דאורייתא כמו חצי שיעור ליבעי ברכה, אלמה תניא (ברכות שם י"ד) מטעמת אינה צריכה ברכה, ואפילו לדעת ר"ת ז"ל דטעם כעקר דאורייתא היינו באכילה גמורה, דכיון שאוכל דבר שיש לו טעם אסור, דמי לאוכל עקר האסור. אבל במי שאינו אוכל כלל אין הטעימה אסורה כיון שאינו אוכל גוף האסור דהא לא חזי לאצטרופי. ואפשר דטעמא דטעימה אסורה אפילו באיסורי אכילה היינו כדי שלא יבא לבלוע מעט ואתי לידי אסורא דאורייתא, כדאמרין לנזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב.

לפי הריב"ש טעימה ופליטה אסורה מדרבנן שלא יבוא לבלוע אפילו מעט. דין זה נפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קח סעי' ה):

מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית, לידע אם הוא טוב. הגה: אבל אסור לטועמו, אף על פי שאינו בולעו (ריב"ש סימן רפ"ח).

לפי הריב"ש בטעימה ובליעה יש איסור דאורייתא של חצי שיעור, אולם אם לא בולע את האיסור יש איסור דרבנן לא לטעום כל דבר האסור באכילה. לפי יסוד זה נראה שאסור לטעום את היין כדי לבדוקו אף שפולט אותו. בשו"ת 'צמח צדק' (הקדמון סי' מז) התיר לעושה בורית (סבון) עם מלח לטועמו משום שהוא בגדר נותן טעם לפגם, והוסיף שם וכתב: ואף על גב דכל דבר שהוא פגום מדרבנן מיהא אסור לכתחלה היינו דוקא לאכילה הוא דאסור מדרבנן לכתחלה אבל טעימה נראה דשרי לכתחלה אפילו מדרבנן וכך הוא מוכח בריב"ש גופיה מהא דכתב התם סימן רפ"ח... וכיון דהכי הוא דמידי דהוה לשבח אינו אסור בטעימה אלא מדרבנן ממילא כשהוא פגום שרי אפילו מדרבנן

דכל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון. לכך במידי שטעמו לשבח שאכילה אסורה מן התורה ולא הטעימה אתו רבנן ואסרי אפילו טעימה. ובמידי שטעמו לפגם דשרי מדאורייתא באכילה אתו רבנן ואסרי אכילה. אבל לאסור אפילו טעימה בדבר הפגום כולי האי לא החמירו רבנן דסגי להו לרבנן לאסור אכילה בדבר הפגום שהוא שרי מדאורייתא אבל לא לאסור אפילו טעימה. וכן יש להוכיח נמי מהא שכתב הריב"ש בסוף אותו תשובה וז"ל ואפשר הא דטעימה אסורה באיסורי אכילה. היינו כדי שלא יבא לבלוע מעט ואתי לידי איסורא דאורייתא כדאמר' לנזירא סחור סחור וכו' עכ"ל. וכיון דהכי הוא דטעם איסור טעימה בדבר האסור לא הוי אלא משום שלא יבא לידי איסור דאורייתא באכילה אם כן בדבר שטעמו פגום דאי אפשר לבא לידי איסור דאורייתא דהפגום שרי מדאורייתא ודאי דשרי לטעומיה אם אינו בולע אלא רוקק מיד. הנראה לעניות דעתי כתבתי.

העולה מדברי ה'צמח צדק' שרק באיסור דאורייתא גזרו על טעימה, אבל באיסור דרבנן לא גזרו אטו שמא יאכל, ולכן אם אינו בולע אלא פולט הדבר מותר. בספר 'שם משמעון' כתב שעל פי דברי ה'צמח צדק' הללו אפשר להסביר את מנהג הסוחרים שטועמים ופולטים סתם יינם, למרות שהרמ"א כתב שיש לאסור. אבל ה'שם משמעון' הרבה להשיב על דברים אלו, והעלה שאין להתיר טעימה ופליטה גם באיסור דרבנן, וכתב שה'צמח צדק' התיר רק בורית שטעמה פגום אבל בדבר אכילה רגיל אין להתיר. ולפי זה נתקשה במנהג הסוחרים שטועמים יין נסך. והסביר שיש ללמד זכות על הטועמים סתם יין נכרי שהקלו בסתם יינם במספר דברים כגון: לחולה שאין בו סכנה למרות שבשאר איסורים לא הקלו. יסוד הדברים הוא שהגויים של ימינו אינם עובדי עבודה זרה והרי הם כתינוקות שלא עושים יין נסך, ומכיוון שמחייבתם בכך לידע אם היין טוב, סמכו על הדעות המקילות והתירו טעימה ופליטה.² ובספר 'פרי חדש'³ דחה כלל את דברי ה'צמח צדק'. עוד יש להוסיף שה'יד אברהם',⁴ העלה סברה שאם טועם רק בלשון בלא הכנסה לכל הפה יש מקום להקל בכך, ולכן התיר ה'שלחן ערוך'⁵ לטעום את הכבד האם יש בו מרירות. ולפי זה טעימת יין רק בלשון יש מקום להקל ובלבד שלא ייכנס בחלל הפה.

סיכום

הרמ"א החמיר בטעימת סתם יין נכרים, אבל היה מנהג במספר ארצות לטעום יין רק בלשון ולפלוט אותו, והיו שלימדו זכות על הנוהגים כך, ובייחוד בדבר של פרנסה יש מקום להקל, אבל ברור שיש להשתדל לא לטעום אפילו סתם יינם.



1. הגאון מהדמבראווא, שם משמעון, סי' א.
2. ועיין דרכי תשובה, יו"ד סי' קח ס"ק צד.
3. פרי חדש, יו"ד סי' קח אות כב.
4. יד אברהם, יו"ד סי' קח סעי' ה.
5. שו"ע, יו"ד סי' מב סעי' ג.

הרב יצחק דביר

הגעלת כלים קרמיים

הקדמה

הימצאותם של כלים המוגדרים כ'קרמיים' במטבחים פרטיים ומוסדיים, נפוצה למדי בשנים האחרונות. ביניהם: סכינים קרמיות, סירים ומחבתות בציפוי קרמי (למניעת הידבקות המאכל) ועוד. את מרבית החומרים הקרמיים לא ידעו להפיק בימי קדם, ולכן לא קיימת התייחסות הלכתית כלפיהם, ויש צורך לדון האם ניתן להכשירם מטריפות או מחמץ לצורך הפסח, וכיצד יש לעשות זאת?

א. הגדרת חומר הגלם

השם 'קרמיקה' מוכר ככינוי לכלי חרס וחימר,² אך למעשה המדע מגדיר כ'קרמי' כל חומר מוצק וקשיח, שמתגבש באמצעות חום, ומקורו מתערובת שאינה שייכת למשפחת המתכות או למשפחה האורגנית (תוצרי צומח וחי). רוב החומרים הקרמיים מופקים ממינרלים שונים, המרכזיים שבהם: סילקה³ המשמשת לזכוכית ולציפויי סירים, זירקוניה המשמשת להפקת סכיני מטבח חדים, טיטניום דו חמצני⁴ ואלומינה⁵ שמשמשים לציפויי כלי בישול ואפייה. הצרכן הפרטי בדרך כלל אינו יכול לדעת אלו מחומרי הגלם מרכיבים את הכלי שלפניו, ועליו להסתפק בהצהרת היצרן שהוא 'קרמי', לפיכך נבקש לבחון את מעמדם של כלל חומרי הגלם הקרמיים כאחד (פרט לחרס וזכוכית, שלהם התייחסות מפורשת בהלכה). את המינרלים שמהם מייצרים את הכלים הקרמיים ניתן להפיק ממחצבים שונים, אך מקורם המרכזי הוא חול הים, מאזורים שבהם החול עשיר במינרלים אלו. בשיטות שונות מופרדים המינרלים מן החול, ובאמצעות דחיסה בחום יוצרים מהם כלי חזק. המינרלים המעורבים בחול מיוחסים על ידי המדע לסלעים עשירים במינרלים שברבות השנים נשחקו ובלו, גרגיריהם נסחפו בים ושקעו בחול שבתחתיתו במשך שנים רבות. במבט פשוט, לאור תיאור זה, ניתן להציע לדמות את דינו של החומר הקרמי לשלשה חומרים אחרים שלהם קיימת התייחסות הלכתית:

(א) כלי זכוכית - חול הים הינו גם המקור המרכזי להפקת ה'סילקה' שממנה מייצרים את הזכוכית. לכן במבט ראשון נראה כי יש לדמות את דינם של החומרים הקרמיים לזכוכית

1. תודתי נתונה לד"ר רות ספז, ראש היחידה לכימיה במכללת עזריאלי, בה נעזרתי לקבלת הידע המציאותי שעליו מבוסס מאמר זה.
2. מקורה של המילה 'קרמיקה' מהמילה היוונית keramos שפירושה קדירות חימר.
3. מכונה גם 'קוורץ' ובשמה המדעי 'דו תחמוצת הסיליקון'.
4. המופק מהמינרל 'אילמינט'.
5. בשמה המדעי 'תחמוצת האלומיניום', מופקת בעיקר מהמינרל 'בוקסיט'.

(למרות שמבחינה מדעית הם אינם חומרים זהים), זאת בפרט לאור דמיונם החיצוני, והיותם חלקים וללא נקבוביות.⁶ נוסף שמבחינה מדעית חול הים מקורו בסלעים שהתפרקו ובלו במהלך השנים, כך שמקורם זהה. בדינם של כלי זכוכית נחלקו הפוסקים, לדעת ה'שלחן ערוך' כלי זכוכית אינם בולעים כלל, ולכן גם אם נעשה בהם שימוש בעייתי הם אינם זקוקים להכשרה, מנגד, הרמ"א סובר שכלי זכוכית בולעים, אך אין אפשרות להכשירם.⁷

(ב) כלי חרס - כלי החרס שייכים אף הם למשפחת הכלים הקרמיים, ומקורם דומה: אלו מיוצרים מן האדמה ואלו מן החול. במדע מקובל שגם האדמה היא תוצר פירוק של סלעים, וממילא קיים דמיון מובהק בין הכלים הקרמיים לכלי החרס. אם נקבל השוואה זו נקבע שהגעלה אינה מועילה לכלים הקרמיים משום שהטעם אינו נפלט מהם במלואו.⁸ עם זאת, במבט פשוט נראה כי הסיבה שלא ניתן להגעיל כלי חרס היא בשל הנקבוביות הרבות המצויות בהם, אולם כלים קרמיים עוברים תהליך דחיסה שאינו מותיר בהם נקבוביות, וממילא קשה להשוות ביניהם.

(ג) כלי אבן - כאמור, המדע מייחס את מקורם של המינרלים המעורבים בחול לסלעים שהתפוררו, ואם כן יש מקום להשוות את דינם לכלי אבן. ה'שלחן ערוך'⁹ פסק שדינם של כלי אבן דומה למתכת וניתן להגעילם, אך לגבי כלי העשוי מסגסוגת של אבנים נחלקו הפוסקים: בספר 'יד יהודה'¹⁰ כתב שדינם של כלים אלו ככלי חרס ואין אפשרות להגעילם, וכך גם דעת רבי נתן נטע סג"ל לנדא.¹¹ אך ב'תבואות שור'¹² כתב שכלים אלו נחשבים ככלי אבן שניתן להגעילם, ויש שהורו להגעילם ג' פעמים כדי לצאת מידי ספק.¹³ ניתן לסכם שהניסיון לזהות את דינו של הכלי לפי מקור החומר מעמיד אותנו בפני קונפליקט מובנה, שכן אם נבקש להתייחס למקור המדעי של הגרידים, מן הסלעים, יהיה עלינו להתייחס כך גם לכלי חרס ולכלי זכוכית, העשויים מחול ומאדמה שגם אותם מייחס המדע מייחס לפירוק של סלעים,¹⁴ אך מבחינה הלכתית דיניהם אינם שווים, ולכן עלינו לברר האם מקור חומר הגלם הוא אכן המדד לקביעת דיני ההגעלה?

ב. השפעת מקור חומר הגלם על דין ההגעלה

בפרשיית כלי מדין, בעת שמנתה התורה את הכלים החייבים בהגעלה, הוזכרו רק כלי

6. במקורם, כלים קרמיים מתאפיינים דווקא בצפיפות חומר נמוכה ובשל כך נקבוביות רבה (וזו הסיבה לחומרה הרבה בבליעת כלי חרס), אולם שיטה ייחודית הקרויה 'לחיצה איזוסטטית חמה' (HIP) מאפשרת לשפר את צפיפות החומר וחוזקו.

7. שו"ע ורמ"א, או"ח סי' תנא סעי' כו.

8. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' א.

9. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ח.

10. יד יהודה, יו"ד סי' סט פירוש הארוך ס"ק פא בפסקה האחרונה.

11. ספר כמו השחר, אות ה ס"ק ב.

12. תבואות שור, סי' נג.

13. שו"ת בית יצחק, מפתחות יו"ד סי' קמו; שו"ת מחנה חיים, ח"ב יו"ד סי' כז.

14. הדברים קשים במיוחד לסוברים שסגסוגת כלי אבן דינה אינו כחרס.

מתכת למיניהם, הראשונים נחלקו מה דינם של כלי זכוכית. לדעת הראב"ה¹⁵ כלי זכוכית אינו בולע משום 'דשיעי ולא בלע'. מאידך לדעת רבנו יחיאל יש להתייחס לכלי זכוכית ככלי חרס 'הואיל ותחילת ברייתו מן החול'¹⁶. מאופי הנימוקים שנאמרו במחלוקת זו ניכר שביסודה עומדת מחלוקת מהותית בדיני הגעלה: לדעת הראב"ה דיני ההגעלה נקבעים על פי היכולת המעשית של הכלי לבלוע ולפלוט, ומנגד לדעת רבנו יחיאל דיני הגעלה נקבעים לפי מקור החומר שממנו עשוי הכלי. נראה שבמחלוקת זו נחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א¹⁷ למעשה, לדעת ה'שלחן ערוך' שפטר את כלי הזכוכית מהגעלה, יש להתייחס רק לחוזקו של הכלי וצפיפותו, ובנידונו יש לפטור גם את הכלים הקרמיים מהגעלה לאור חוזקם וצפיפותם. ולדעת הרמ"א, דינם נקבע לפי מקור החומר שמרכיב אותם, וממילא כפי שכלי הזכוכית המופקים מן החול מוגדרים ככלי חרס, כך יש לנהוג גם בכלים קרמיים. אלא שלמעשה קשה להכריע בוודאות שלדעת הרמ"א לא יהיה אפשר להכשיר כלים קרמיים מכמה סיבות: (1) גם אם הדין נקבע על פי מקור החומר של הכלי, ייתכן שמקורו מוגדר כאבן ולא כחרס (כמובא לעיל). (2) יש מהפוסקים שהבינו שהרמ"א לא הכריע כדעת רבנו ירוחם, אלא כתב את דבריו כחומרא לעניין פסח משום שחשש שכלי הזכוכית בולעים ופולטים מעט¹⁸, או שהיה מנהג בכלי זכוכית להחמיר¹⁹, או שחשש שמא יתחלפו כלי הזכוכית בכלים אחרים²⁰, או שחשש שהם עלולים להישבר בחום ההגעלה²¹, וממילא, בכלים קרמיים שחששות אלו אינם קיימים, גם הרמ"א יתיר להגעים. בתשובה לשאלה בנושא זה השיב הרב יעקב אריאל שיש לבחון את דינם של הכלים הקרמיים לפי אופיים, ואם הם חלקים, חזקים ואינם דומים בבליעתם לכלי חרס (שצפיפותו נמוכה) - ניתן להגעים.

ג. היחס לכלים ממקורות חדשים

גם אם נניח שהכלים הקרמיים אינם מוגדרים ככלי חרס, עלינו לברר האם ניתן להגעים.

15. ראב"ה, פסחים ס' תסד. וכן כתבו: שו"ת הרשב"א, ח"א ס' רלג; רבנו תם בתוס', עבודה זרה לג ע"ב ד"ה קוניא; אגודה, עבודה זרה כ; רבנו ירוחם, נתיב ח"ב; ספר המכתם, פסחים ל ע"ב; ר"ן, פסחים ל ע"ב ועוד.
16. מרדכי, עבודה זרה תקכו. וכן כתבו: שיבולי הלקט, ס' רז; ריטב"א, פסחים ל ע"ב בשם הרא"ה; איסור והיתר הארוך, ס' נח סעי' נ.
17. שו"ע, או"ח ס' תנא סעי' כו.
18. כנסת הגדולה, יו"ד ס' קכא ס"ק כה; מנחת יעקב, על תורת-חטאת כלל פה אות יב (ואולי הקל דווקא בין נסך דקיל טפי); משבצות זהב, ס' תנא ס"ק לא; במשבצות זהב, יו"ד ס' קה ס"ק א, כתב ש'המיקל בהפסד מרובה לא הפסיד; שרידי אש, ח"א ס' מה; שו"ת שואל ומשיב, ח"ב ס' צא; חלקת יעקב ס' מד; תשובות והנהגות, ח"א ס' תלב. אך מנגד ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח ס' כ, שכתב שמנהג האשכנזים להחמיר בזה.
19. הגר"ש אלישיב, קובץ תשובות, ח"ג ס' פא.
20. שדי חמד, אסיפת דינים מערכה ה אות כא.
21. ציץ אליעזר, ח"ט ס' כו בשם הגרצ"פ פרנק; סידור פסח כהלכתו, ח"א עמ' צט בשם הגר"ש אלישיב, וכן דעת הרב אליקים לבנון. אך יש שמשמע מדבריהם שטעם חומרת הרמ"א שאי אפשר להכשיר את הכלים הוא שכלי זכוכית הם ככלי חרס, ואם כן אף כלים אלו אסורים. כן מבואר מהגר"א שם, וכן הפשט בהבנת המשנה ברורה, שם ס"ק קנד, וכן הביא בספר הגעלת כלים, פי"ג הערה שנו בשם שבט הלוי.

שאלה זו קשורה בנאמר בפרשיית כלי מדין שבה מוזכרים רק כלי מתכות. יש שראו בדיני ההגעה חידוש ש'אין לך בו אלא חידוש, ולכן סברו שכלים מחומרים אחרים שלא הוזכרו בפסוקים כלל אינם בולעים,²² או שהם בולעים ולא מועילה להם הגעה.²³ מנגד יש שהחילו את דיני ההגעה גם על כלים מחומרים שלא הוזכרו בתורה (כלי עץ וגללים,²⁴ וכלי אבן²⁵), ומכך משמע שהם ראו בפסוקי התורה כלל מנחה לכל סוגי הכלים (פרט לחרס היוצא מן הכלל). למעשה, ה'שלחן ערוך'²⁶ פסק שהגעה מועילה גם לכלי עץ ואבן, והרמ"א הוסיף גם את כלי העצם. יש מן האחרונים שהמשיכו קו הלכתי זה, והתירו את ההגעה גם לכלי עור,²⁷ וכתב ה'פרי מגדים'²⁸ שהכלל הקובע הוא: 'כל הכלים לבד מחרס ניתרים בהגעה'. אך מנגד, ב'אגרות משה'²⁹ כתב שאין להגעיל אלא חומרים שהוזכרו בפוסקים, ובכלים מחומרים חדשים יש לחשוש שמא דינם כחרס שאין הטעם נפלט מהם בהגעה. למחלוקת זו כמה ביטויים בפוסקים: **כלי פלסטיק** - יש שחששו שמא הגעה אינה מועילה לחומר הפלסטיק,³⁰ אך אחרונים רבים התירו להגעיל כלי פלסטיק, משום שאינם כחרס.³¹ **כלי פירקס ודורלקס** - יש שחששו שמא מוסיפים לכלים אלו מינרלים שונים ודינם ככלי חרס,³² אך פוסקים רבים התירו להגעילם.³³ בשתי הסוגיות הללו, הדעה המקובלת מתירה את הגעת הכלים, וממילא, אם נניח שהכלים הקרמיים אינם מוגדרים כחרס - הגעתם תהיה מותרת.

ד. היחס לתוספים

בכלים בעלי ציפוי קרמי מעורבים לעיתים חומרים נוספים, ביניהם גם גרניט המופק מסלעים טחונים, שכאמור נחלקו הפוסקים אם ניתן להגעילו. חומרים אלו מהווים בדרך כלל מיעוט מן הכלי ונועדו לחיזוקו, הפוסקים נחלקו כיצד יש להתייחס למציאות זו: ב'דרכי תשובה'³⁴ הביא את דעתם של כמה אחרונים הסוברים שדינו של הכלי נקבע על

-
22. רבנו יחיאל, מרדכי פסחים תקפב.
 23. כן כתב לעניין כלי אבן, הטור, סי' תנא בשם רב האי גאון, והריטב"א, פסחים ל ע"ב בשם הרי"ף, והשלטי גיבורים, פסחים ח ע"ב בשם רב נהילאי. אך אין הכרח שדעה זו סוברת שכל כלי שלא הוזכר בפסוק אין אפשרות להגעילו, אלא שהבינו שבאופן מעשי כלי האבנים דומים לחרס. וצ"ע.
 24. רי"ף, פסחים ח ע"ב.
 25. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה הכ"ג-הכ"ד.
 26. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ח.
 27. ב"ח, יו"ד סי' קלה; פרי מגדים, או"ח סי' תנא משבצות זהב ס"ק לא; כף החיים, סי' תנא ס"ק קכו.
 28. פרי מגדים, או"ח סי' תנא משבצות זהב ס"ק לא.
 29. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ב סי' צב.
 30. סידור פסח כהלכתו, פ"ט כה בשם הגרי"ש אלישיב והגר"נ קרליץ (וצ"ע מדעת הגרי"ש אלישיב לעניין פיירקס לעיל), ושו"ת להורות נתן, ח"ו סי' סט.
 31. שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' סז (כשאין לחשוש שמא יחוס עליו); שו"ת ציץ אליעזר, ח"ד סי' ו; חזון עובדיה, פסח הגעה ז; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' קס; שו"ת אור לציון, ח"ג סי' יג; הגר"מ אליהו הלכות חגים, פ"ה סעי' פו.
 32. הגר"מ אליהו הלכות חגים, פ"ה סעי' נב (צ"ע מדוע התיר הגעת כלי פלסטיק ואסר הגעה זו).
 33. שו"ת אור לציון, ח"ה סי' מ שאלה א; קובץ תשובות לגרי"ש אלישיב, ח"ג סי' פא.
 34. דרכי תשובה, יו"ד סי' קכא סוף ס"ק כ.

פי רוב החומר המרכיב אותו, וכך כתב גם בספר 'תבואות שמש'³⁵ לדבריהם יש להתייחס לדינו של חומר הגלם המרכזי בלבד. אך המהרש"ם³⁶ חלק על כך, וכתב שבתערובת של חומרים שונים יש לחשוש לחמור מבין החומרים המעורבים. כדבריו נקטו גם ה'ציץ אליעזר'³⁷ והגר"מ אליהו³⁸ נוסף ונציין, שגם לשיטה המחמירה, יש מקום להקל בהכשרת כלים אלו, משום ששיעור החומרים המעורבים בדרך כלל מועט, ואף אם נחשוש שהמאכל נבלע בהם - כמות קטנה כזו תתבטל בשישים בכל חימום עתידי על גבי הכיריים.³⁹ סברה זו אינה מתירה את השימוש בפסח שבו החמץ אסור ב'משהו'.

ה. הכשרת כלי חרס בליבון קל

עד כה נטינו לומר שהכלים הקרמיים אינם מוגדרים ככלי חרס, אך בהיעדר ראייה חותכת לשאלה זו נבקש לבחון מה משמעותה של הכרעה שלפיה יוגדרו הכלים הללו ככלי חרס. 'התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם'⁴⁰ זו הסיבה שקבעו חכמים שאין דרך להכשיר כלי חרס על ידי הגעלה. אלא שבגמרא נאמר במפורש שתנור של חרס שליבנוהו הוכשר לשימוש. הגמרא מסבירה⁴¹ שגם כלי חרס ניתן להכשיר על ידי ליבון, אלא שחכמים שללו הכשרה זו לכלי חרס מחשש שבעל הכלי לא ילבנו כשיעור הדרוש משום שהוא עלול להתבקע מן החום, אך לגבי תנור מכיוון שאין חשש שיתבקע - הליבון מועיל להכשרתו. לאור זאת, גם אם נניח שדינם של הכלים הקרמיים ככלי חרס, יש לבחון את אפשרות הכשרתם בליבון. למרות שנקודת ההתכה של החומרים הקרמיים גבוהה (2000-3000 מעלות), האפשרות להכשיר אותם בליבון חמור אינה קיימת, משום שחימום יתר עלול לגרום להם להתרחב, והם עלולים להיפגע בטמפרטורות שעולות על 260 מעלות (תלוי בחומר). אלא שבהלכה קיים סוג נוסף של ליבון: 'ליבון קל'. ליבון זה מועיל להכשרת כלי חמץ וכלים ששימשו לבשר וחלב שלא על גבי האש,⁴² והוא אינו דורש הגעה לטמפרטורות גבוהות במיוחד. עלינו לברר האם ניתן להכשיר כלי חרס בליבון קל? ההסבר הפשוט לכך שהליבון מועיל להכשרת כלי חרס, הוא משום שרק

35. שו"ת תבואות שמש, סי' צב.

36. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' נג.

37. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' כו.

38. הלכות חגים, פ"ה סעי' נב. צריך עיון כיצד יתיישבו דבריו עם דברי הבן איש חי בשו"ת רב פעלים, ח"ג או"ח סי' כת, שדחה סברה דומה, וכתב 'דודאי יש לומר לא ארז"ל חרס אינו יוצא מדופיו בהגעלה אלא רק אם כולו עפר אדומה, אבל אם מעורב בו זכוכית יוצא מדופיו בהגעלה'.

39. אף שיש כאן 'ביטול איסור לכתחילה', יש לסמוך על דעת הרשב"א, שנפסקה בשו"ע, יו"ד סי' צט סעי' ז, שאיסור זה אינו חל כאשר בכל בישול עתידי יהיה פי שישים כנגד האיסור הבלוע (ובכף החיים שם ס"ק עג הוכיח שכן דעת הרמ"א). אף שאחרונים רבים הסתייגו משימוש בהיתר זה למעשה, נראה שבנדון דידן בצירוף לשאר ההיתרים שהוזכרו במאמר זה - ניתן לסמוך על כך (וכפי שהורה בבינת אדם, סי' מא לצרף את היתרו של הרשב"א להיתרים נוספים).

40. פסחים ל"ע"ב.

41. בהבנתה השנייה, שהיא בעצם חידשה את הגדר של 'דילמא חיים עליה', שכמותה בוודאי פסקו כל הפוסקים, וכן כתב המג"א, סי' תנא ס"ק ב.

42. רמ"א, או"ח סי' תנא סעי' ד.

פעולת ההגעה, שמפליטה את הטעם מדפנות הכלי, אינה אפשרית בכלי חרס שהטעם הבלוע בו 'אינו יוצא מידי דופיו לעולם', אך הליבון פועל לשריפת הטעם המצוי בתוך דפנות הכלי,⁴³ שריפה זו מתרחשת גם בכלי חרס ולכן ביכולתה להכשירו. לאור זאת, כדי לקבוע אם ניתן להכשיר כלי חרס בליבון קל עלינו לברר האם גם הוא שורף את הבלוע בדפנות הכלי, או שמא מטרתו לגרום לטעם המאכל להיפלט? שאלה זו נתונה במחלוקת אחרונים: לדעת ה'פרי מגדים',⁴⁴ ליבון קל 'אין שורף בפנים כי אם מפליט',⁴⁵ ולכן פסק שליבון קל איננו מועיל להכשרת כלי חרס,⁴⁶ וכן פסקו ב'יד יהודה',⁴⁷ שו"ת מהרש"ג,⁴⁸ שו"ת 'אמרי יושר'⁴⁹ ו'מסורת משה'.⁵⁰ אמנם, לדעת 'שלחן ערוך הרב',⁵¹ באופן כללי פעולת הליבון הקל מועילה מפני 'שאז בודאי נשרף כל החמץ הבלוע בתוכו', וכך גם דעת 'ערוך השלחן'⁵² ושו"ת 'בני בני'.⁵³ מדבריהם נראה שפעולת ליבון קל תועיל גם לכלי חרס ותשרוף את הבלוע בדפנותיהם, וכך כתבו ה'חתם סופר',⁵⁴ מהר"י אסאד⁵⁵ והגרש"ז אויערבך.⁵⁶ למעשה, מכך שרבים מתירים ליבון קל לכלי בן יומו,⁵⁷ וגם בתוך ימי הפסח,⁵⁸ אנו למדים שהפסיקה המקובלת סבורה כי ליבון קל שורף את הטעם הבלוע, ולכן גם בענייננו יש לנטות לדעות הסוברות שליבון קל מועיל גם לכלי חרס. נוסף, שלדעת חלק

-
43. כך הדעה המקובלת, ראה: פרי מגדים, או"ח סי' תנא אשל אברהם ס"ק ל; אגרות משה, יו"ד ח"א סי' ס; מקראי קדש, פסח ח"א פ ז. אכן יש שחלקו וסברו שליבון מפליט את הבלוע (ראה שו"ת מנחת יצחק, ח"ג סי' סו), וכן יש שסברו שההגעה גורמת לכלי המאכל בתוכו (ארחות חיים, חמץ סי' צה).
44. פרי מגדים, משבצות זהב או"ח סי' תנב ס"ק ד.
45. וכך פשט לשון המרדכי, עבודה זרה סי' תתס: 'ואותו ליבון מפליט יותר מהגעה', וכך גם פשט המשנה ברורה, סי' תנא ס"ק ל, שכתב שליבון קל 'מהני עכ"פ חמימותו לפלוט הבליעה כמו הגעה', אך ניתן לדחות את דיוק המילים ולומר שכוונתו לדין 'כבולעו כך פולטו'.
46. כך כתב בפרי מגדים, אשל אברהם או"ח סי' תסא ס"ק א. אכן, במשבצות זהב או"ח סי' תנא ס"ק ד, הסתפק אם להתיר כלי חרס שבלע כדי קליפה על ידי השבתו לתנור, שבליבון קל כל כך אינו חס עליו, אך שם (בס"ק לא) אסר זאת.
47. יד יהודה, יו"ד סי' צז פירוש הקצר אות יח. אלא שכתב שם שבדיעבד יש להקל.
48. שו"ת מהרש"ג, ח"ב סי' עז.
49. שו"ת אמרי יושר, ח"ב סי' קמד.
50. מסורת משה, ח"א יו"ד סי' לה.
51. שו"ע הרב, או"ח סי' תנא סעי' י.
52. ערוה"ש, או"ח סי' תנא סעי' ה.
53. שו"ת חתם סופר, ח"א סי' כו.
54. בשו"ת חתם סופר, ח"ב סי' קיג, התיר ליבון קל בכלי אמיל, אף שחשש שהם מוגדרים כחרס. ובדרכי תשובה, יו"ד סי' קכא ס"ק כ, הביא פוסקים נוספים שמשמע מדבריהם שהסכימו עם העיקרון שכתב החתם סופר (ויש שחלקו רק משום שחששו שגם ליבון קל יגרום לקלקול הכלי).
55. שו"ת יהודה יעלה, ח"א סי' קיג.
56. בהליכות שלמה (הגרש"ז אויערבך), פסח פ"ג דבר הלכה יט, כתב שבכלים הדורשים ליבון קל שמגיע ליד סולדת בלבד אין חשש שיחוס עליהם ולכן הוא מועיל גם בכלי חרס (וראה שם בדבר הלכה ד שנקט כדעה הסוברת שכל ליבון קל דינו ביד סולדת).
57. ראה ספר טבילת כלים, פ"ו סעי' טו, אכן בסידור פסח כהלכתו, פ"ה הערה 12 אסר זאת.
58. ספר טבילת כלים, פ"ז סעי' ז; פסקי תשובות, סי' תנב ב; הרב אבינר בהערות לקיצור שלחן ערוך, סי' קטז ס"ק טז. אמנם הפרי מגדים (סי' תנא משבצות זהב ס"ק ד) לשיטתו אסר לבצע ליבון קל בפסח, וכן כתב בסידור פסח כהלכתו, פ"ה סעי' ה ובספר הכשרות, הערה קל.

מהראשונים⁵⁹ ליבון קל שווה ערך לליבון חמור. לשיטות אלו אין ספק שהוא יועיל גם להכשרת כלי חרס. ה'שלחן ערוך' אמנם לא פסק כדעה זו,⁶⁰ אך יש שצירפו אותה במקום שיש ספק או מחלוקת האם כלי מסוים טעון ליבון, והתירו להכשירו בליבון קל.⁶¹ לאור זאת נראה שגם במקרה שלנו, כשלא ברור כלל שהכלי אכן מוגדר כחרס, ניתן לסמוך על הדעות המתירות.

1. כשהכלי אינו בן יומו

חכמים למדו שהטעם הבלוע בכלי נפגם לאחר שעברו 24 שעות מעת בליעתו, ומן התורה הוא כבר אינו אוסר. למרות זאת אסרו חכמים להשתמש בו ללא הגעלה. המסקנה המתבקשת מכך היא שהגעלת כלים שאינם בני יומן נדרשת רק מדרבנן, וממילא במקרה שיש ספק האם ניתן להגעיל כלי מסוים (כמו במקרה שבו אנו עוסקים) יש מקום להקל לאחר שכבר אינו בן יומו. על קביעה זו קשה, שהרי התורה⁶² עצמה הורתה לשבור כלי חרס שנבלע בו טעם מבשר קרבן חטאת, ומדוע לא די להמתין שיעברו 24 שעות? לכך ניתנו כמה תירוצים: (1) ראשונים רבים כתבו שאחר שחלה על הכלי חובת שבירה שוב לא פקעה ממנו,⁶³ לפי דבריהם דין זה קיים דווקא בעניין קדשים שם קיים חיוב לשבור את הכלי,⁶⁴ אך בעניינים אחרים חובת הגעלת כלי שאינו בן יומו היא מדרבנן בלבד. (2) יש שסברו שבישול בכלי שאינו בן יומו נאסר מן התורה, משום ביטול איסור לכתחילה,⁶⁵ או משום שהתורה אסרה את השימוש בכלי שאינו בן יומו למרות שטעמו פגום.⁶⁶ לפי התירוץ האחרון, חובת ההגעלה חלה מן התורה גם על כלי שאינו בן יומו ואין להקל בו מספק. אלא שלמעשה שני הטעמים האמורים בו לא נפסקו להלכה, משום שה'שלחן

59. הגהות מיימוניות, הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ה.

60. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ד.

61. הרמ"א, או"ח סי' תנא סעי' ד, כתב שיש להקל בליבון קל לגבי כל כלי ש'מחמירין ללבנו', ובסעי' יא שם התיר להכשיר מחבת בליבון קל, וכן בסעי' טז התיר ללבן את המדוכה בליבון קל. אמנם מדבריו בדרכי משה נראה שטעמו כדעת המרדכי, שליבון קל אינו תחליף לליבון חמור, אלא שחמץ נחשב 'היתרא בלע' ודי בו בהגעלה, וכך גם דעת המשנה ברורה (ס"ק ל). אך ערוך השלחן, או"ח סי' קכא סעי' טו, הביא את קולת הרמ"א גם לגבי מדוכה שבלעה איסור, וממילא משמע שהבין שהרמ"א סמך במקום מחלוקת על הסוברים שזהו רף הליבון הנדרש (ייתכן אמנם להבין שדין המדוכה קל יותר אך מדבריו בסעי' כב שם נראה שמדובר בהבנתו העקרונית).

62. ויקרא ו, כא.

63. תוס', עבודה זרה עו"א; רא"ש, עבודה זרה פ"ה סי' לו; תשובות ר"י הזקן, סי' פת.

64. וכן עולה גם מדברי הר"ן (עבודה זרה מ ע"א) שכתב שיש חובה לבער את הנותר שבלוע בכלי גם לאחר שאינו בן יומו, ולכן צריך לשבור את הכלי.

65. ראב"ן, עבודה זרה שיג; העיטור, שער ראשון הכשר הבשר ח"ד.

66. רמב"ן עבודה זרה סז ע"א בתירוץ הראשון; ראב"ה, ח"ב פסחים סי' תסד; שו"ת רדב"ז, ח"ו ב' אלפים רה. שיטה זו מתחברת עם הסוברים שחיוב הגעלה הינו דין עצמי, ולא רק שיטה הלכתית למניעת פליטת טעם איסור, ראה: בדק הבית, בית ד שער א; וכתב הפרי מגדים, יו"ד שפתי דעת ס"ק צג, שכך נראה מדעת הסוברים שטעם כעיקר מדרבנן ולמרות זאת צוותה התורה להגעיל.

ערוך פסק שביטול איסור לכתחילה אסור רק מדרבנן,⁶⁷ וכן ששימוש בכלי שאינו בן יומו נאסר רק מדרבנן.⁶⁸ זו כנראה הסיבה שבמקורות רבים התייחסו לכלי שאינו בן יומו כמותר מן התורה,⁶⁹ והקלו באופן הכשרותו.⁷⁰ כדוגמה לכך ניתן להביא את דברי הרשב"א⁷¹ שהתיר להגעיל כלים לפי מיעוט תשמישם, משום שממילא אינם בני יומם ומדאורייתא אינם חייבים בהגעלה.

סיכום למעשה

נראה שיש להקל להגעיל את הכלים הקרמיים מכמה סיבות:⁷²

1. לפי השו"ע שקבע שכלי זכוכית אינם בולעים משום שהם חזקים וחלקים, נראה שהדבר נכון גם לגבי כלים אלו.
2. רבים הבינו שגם הרמ"א לא התייחס לכלי הזכוכית ככלי חרס לגמרי, למרות שמקורם מן החול, וגם לדעתו הגעלת כלים קרמיים שאינם רגישים לחום ואינם זהים לכלי זכוכית תהיה מותרת.
3. נטיית רוב הפוסקים שכלים מחומרים חדשים ניתן להכשיר בהגעלה, ואין לחשוש שהם זהים לכלי חרס.
4. גם אם נחשוש לסוברים שדיני הגעלת כלים נקבעים לפי מקור החומר, אין הכרח לחשוש שדינם של הכלים הקרמיים ככלי זכוכית, וייתכן שדינם ככלי אבן שיש שהתירו להגעילם גם כשמדובר באבנים טחונות.

כדי לצאת מידי ספק, לכתחילה יש להכשיר את הכלים כשאינם בני יומם. ובמידת האפשר יש להעדיף לבצע את ההכשרה בליבון קל, שלדעת חלק מהפוסקים מועילה גם לכלי חרס, זאת על ידי הכנסה לתנור בחום גבוה כשהכלי ריק, או חימומו על האש

67. שו"ת נודע ביהודה, קמא יו"ד סי' כו: 'ולרוב הפוסקים הא דאסור לבטל לכתחלה הוא מדרבנן', וכן כתב ערוה"ש, יו"ד סי' צט סעי' כז.

68. שו"ע, יו"ד סי' קכב סעי' ב.

69. ראה למשל דגול מרבבה, יו"ד סי' קכא, שכתב שההלכה הקובעת להגעיל כלי הדרוש הגעלה לפני טבילתו, שייכת רק בכלי בן יומו, אבל כלי שאינו בן יומו 'מדאורייתא היתר גמור הוא'.

70. משנה ברורה, סי' תנא ס"ק לב (התיר במקום הפסד להכשיר בהגעלה כלי שמיעוט תשמישו באש, אם הוא אינו בן יומו), שם ס"ק נא (התיר הגעלת קדירה גדולה שלא על האש באמצעות אבנים אם אינה בת יומה), שם ס"ק עו (התיר לעשות ליבון קל לכלי עם טלאי כשאינו בן יומו), דרכי תשובה, יו"ד סי' קכא ס"ק עד (בשם פוסקים רבים שהתירו להגעיל כלי חרס באופנים שונים כשאינו בן יומו).

71. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' שעב.

72. הנחת יסוד נוספת שלא מנינו כאן בפירוש היא העובדה הפשוטה שכלים אלו ככל הנראה לא יתנו טעם במאכל, משום שבליעתם ופליטתם אינן משמעותיות. למרות האמור ההלכה מתייחסת לכל הכלים כבולעים (כפי שהארכנו במאמר 'בליעת כלים בימינו' ספר כושרות א), אך זאת ככל הנראה כשמירה על מסגרת שקבעו חז"ל. נראה שהנקודות המנויות כאן מבססות את היתר הגעלת הכלים הקרמיים בתוך גבולות ההלכה המקובלים.

כשהוא ריק ופניו כלפי מטה⁷³ למשך כ-10 דקות. בסכינים קרמיים בעלי ידית פלסטיק לא ניתן לבצע ליבון קל, ויש מקום להתיר את הכשרתם בהגעלה לאחר שאינם בני יומם.



73. בכלי חרס הצריכו ליבון מתוכו, במקום שבלע, כמובא בשו"ע, או"ח סי' תנא סעי' ב. ואמנם במתכת התירו ללבנו מבחוץ מכיוון ש'חם מקצתו חם כולו', אך בתכונתם כלים קרמיים מוליכי חום גרועים בהרבה ממתכת, ולכן יש ללבנם במקום תשמישם.

הרב פרופ' נריה גוטל

כיצד מפגינים וכיצד אין מפגינים?

הפגנות הן לחם-חוקו של משטר דמוקרטי, והן אחד ממאפייניו כמימוש של חופש הביטוי וחופש ההתארגנות. בשורות שלהלן נבקש לבחון בקצרה שתי שאלות: (א) האם הפגנה היא דרך לגיטימית למחאה נגד עוולה, והאם יש דגם הפגנות יהודי שמתקיים לצד דגם ההפגנות המקובל?; (ב) האם מותר לחסום כבישים ציבוריים, ולהשחית חפצים ציבוריים (ספסלים, פחי אשפה וכו') במהלך הפגנה, למרות הנזק הציבורי שהדבר גורם?

א. כיצד מפגינים?

זכות ההפגנה² כפעולה אקטיבית נגד מעשה-עוול,³ אם קיבוצי ואם פרטי, מתועדת היטב במקורותינו, ולה שני סגנונות: כללי ויהודי. הגמרא (ראש השנה יט ע"א, תענית יח ע"א)⁴ מספרת שבאחת הפעמים בה 'גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה, ושלא ימולו את בניהם, ושיחללו שבתות', היו חכמי ישראל נבוכים ולא ידעו כיצד להתמודד. הם נועצו אפוא ב'מטרוניתא' שהתמצאה היטב בהליכים דיפלומטיים, והיא אכן נתנה להם עצה: 'אמרה להם - בואו והפגינו בלילה'.⁵ כך אכן עשו, והמחאה הועילה:

1. סוגיה שלא תידון להלן היא שאלת קיומן של הפגנות בשבת, וכבר נשברו עליה קולמוסים רבים: ראה הרב משה מלכה, בפתח ספרו והשיב משה - קונטרס למען השבת, ותחומין, ז (תשמ"ו), עמ' 107-116: 'הפגנות ומחסומי רחוב בשבת'; הרב יצחק זילברשטיין, 'החובה להפגין נגד חילול שבת', תחומין שם, עמ' 117-120 (כולל דברי הרב יוסף שלום אלישיב); הרב שמחה קוק, 'מצות התוכחה ביחיד ובציבור', שם, עמ' 121-138; הרב משה מלכה, 'הפגנות ותוכחות', שם, ח (תשמ"ז), עמ' 49-58; הרב אליהו שלזינגר, 'מחאות והפגנות על חילול שבת', ברקאי, ד (תשמ"ז), עמ' 126-132; הרב ישראל רוזן, 'היש "לפני עור" בהפגנות שבת', בחצוצרות בית ה', עמ' 302-307; הרב משה יהושע אהרונסון, 'האם מותר להגיש בקשה למשטרת ישראל לעריכת הפגנה בשבת נגד חילול שבת', שו"ת ישועת משה, ח"ג סי' לב; שאילת חמדת צבי, ח"ד סי' סא; שו"ת מנחת יהודה (שטרית), ח"א סי' לד; סוגיות בהלכות צבא ומשטרה, עמ' קפא; משיב משפט, ח"ב סי' ה אות ד, ועוד.
2. ראה הרב יעקב אריאל, 'זכות ההפגנה ומגבלותיה', תחומין, מב, עמ' 195-206. וראה פסקי רבנו, עמ' 139; פסקי שלמה, ח"ו, עמ' 41; יש שואלים, עמ' י-יא; מסורת משה, ח"א, עמ' תקנ, ועוד.
3. לשאלה אם עיקר מהותה של הפגנה הוא תוכחה או מחאה, ראה מו"ר הר"ש ישראלי, משפטי שאול - ארץ ומדינה, סי' קנו; פניני הלכה - העם והארץ, תשובות הרב שלמה גורן, סי' ד, חיוב הפגנה למען ביטחון; שאילת חמדת צבי, שם; שבות יהודה וישראל, סי' ו.
4. עיין בשו"ת בני בנים, ח"ב סי' נא, שם דייק ודקדק מילה במילה בסיפור מעשה זה.
5. על הדגשת הלילה, ראה ערוך - ערך 'רבך': 'למה בלילה, שלא היה קולם הולך ביום משום תרבוכות היום' [תרבוכת: ערבוביה, בלבול, מהומה]; מהרש"א ראש השנה חידושי אגדות, שם: 'הפגינו בלילה - דצעקה ובכייה בלילה יותר נשמעת לרחם, כדאמרינן גבי בכה תבכה בלילה'. וראה סנהדרין קד ע"ב: 'בכה תבכה בלילה... שכל הבוכה בלילה קולו נשמע... דבר אחר... שכל הבוכה בלילה השומע קולו בוכה כנגדו'; וראה שו"ת בני בנים, שם.

'ביטלום'. כך גם עולה מסוגיות תלמודיות נוספות,⁶ ש'צווחה' וצעקה מהוות מחאה, ולא פעם הן אפקטיביות ופועלות את פעולתן. לצד סגנון זה, הכללי, קיים גם סגנון 'הפגנה' יהודי, שמתועד היטב ביהדות אשכנז⁷ זה כבר למעלה מ-1000 שנים, בכינוי: 'ביטול התמיד'.⁸ עיקרו הוא, שכאשר מי מהקהל - איש או אישה - סבורים שנעשה להם עוול, והדבר אינו מטופל כהלכה על ידי הפרנסים וראשי הקהל, יכול הלה 'לעכב' - ולעיתים אף לבטל לפרק זמן משמעותי - את קריאת התורה או את התפילה בציבור, עד שלא תינתן התחייבות ברורה של 'הקהל' שיעמדו לימינו. רבים מגדולי ישראל הכירו בנוהג ולא יצאו חוצץ נגדו,⁹ ואף עיצבו לו כללים. ראש וראשון לכך היה רבנו גרשום מאור הגולה,¹⁰ שהורה כי אין 'לבטל התמיד' בשבת קודם שביטלו את התמיד ג' פעמים בימי חול, וכן שאין לבטל את התמיד בימים הנוראים ובחודש ניסן, בהם הקהל טרוד מאוד. לשון אחר: יש מקום ל'הפגנה' זו, אם כי נכון למסגר אותה בכללים ברורים. ה'חתם סופר' (שו"ת, או"ח סי' פא) כותב ש'אפילו תשב"ר יודעים' ומכירים הנהגה זו, ושהוא עצמו, בילדותו, נכח באירועים כאלה:

ועדיין בילדותי היו נוהגים זה המנהג, והייתי עומד בבהכ"נ הקדושה במקום שהש"ץ עומד ואינו מניחו להתפלל ומבטל התמיד, או ביום הכניסה מעכב להוציא ס"ת מההיכל, ואין שום אדם רשאי להעבירו משם בחזקה עד שיבוא הפרנס ויפייסו שמעותד לעמוד על ימינו.¹¹

נכון הוא שתנאי מקדמי להפעלת מחאה 'אלימה' זו, שפוגעת משמעותית בקהל, הוא שיש סיכוי סביר שכתוצאה ממנה אכן ייושע הנפגע - אחרת אין לה מקום. כך הדגיש הנצי"ב (שו"ת משיב דבר, ח"ב סי' סו):

...הקבלה לבטל הציבור מן התפילה, אע"ג דנראה שאסור לעשות כן, והוא מכ"ד דברים שמעכבים את התשובה - מונע רבים מלעשות מצוה... מ"מ היינו גודא רבא שיתעוררו הציבור ויכופו בכל האפשר לנתבע, ועונש המניעה לרבים ממצוות

-
6. בבא בתרא קיח ע"א; בבא קמא קיד ע"ב ורש"י, שם; סוטה יא ע"א, ועוד.
 7. על הליך חלופי בארצות ספרד, ראה ר"י שציפנסקי, התקנות בישראל, ח"ד עמ' תקצ. להלן נראה שהנוהג האשכנזי רווח גם באיטליה.
 8. נקרא גם: 'עיכוב הקריאה', 'עיכוב התפילה'. תיאור כללי של הנוהג, ראה י"ד אייזענשטיין, אוצר דינים ומנהגים, עמ' 321-322; וראה אנציקלופדיה תלמודית, יז, נספח לערך חדר"ג. וראה להלן הערות 13, 15.
 9. אך ראה ספר חסידים (מרגליות) סי' קז-קח: 'כל המונע ס"ת מלהכניס לתוך ארון הקודש, כגון הקובל בבית הכנסת לפני ההיכל, וכן הרוצה להכריח ולדחוק את הקהל שיעשו חפצו, וטובים אומרים שלא כדין אתה עושה, עתידה תורה שתצעק ותכריז על נשמתו איש פלוני אל יבא למקום פלוני בשלום. ואם תעכב את התפילה והטובים אומרים שלא כדין אתה עושה ואינו שומע אליהם, לעתיד לבא מתפללים ומשתחיים ולא יזכה להיות עמהם'.
 10. ביחס לשאלה אם רבנו גרשום מאור הגולה תיקן את ההליך, או שההליך קדמו והוא רק עיצבו, ראה י"ד אייזענשטיין, אוצר דינים ומנהגים, עמ' 321-322; וראה ר"י שציפנסקי, התקנות בישראל, ח"ד, עמ' פט, ק, שעת, תקצ.
 11. ראה שם הפניותיו לבאר הגולה, י"ד סי' שלד 'שהעתיק מסוף ס' תשו' מהר"מ מרוטנבורג; כל בו, סי' קטז 'העתיקו סמ"ע סי' י"א סקי"ז; שלטי גבורים, פרק זה בורר 'מביאו מג"א רס"י של"ט סק"ג; שו"ע, או"ח סי' נז וב"י שם; מרדכי, בבא קמא סי' קמט; רמ"א, חו"מ סי' ה, וסמ"ע שם. וראה הגהת הרמ"א, או"ח סי' נד סעי' ג, ועוד.

תפילה חלה על הנתבע... אם אפשר להציבור לענות ולכוף את הנתבע באיזה דבר, ודאי חובה שיתאספו בעלי הקהילה הקדושה ויעשו כל מה שבידם ובכוחם... ואם חלילה אין עצה לכוף את הנתבע, האיך יהא התובע מטריד את הצבור כל כך, אחר שאין בידם לכופו.¹²

אף שצעד זה נדיר למדי בימינו, נמצא תיעוד שלו גם בעת האחרונה.¹³ כך לדוגמה השיב 'הסטייפלר' - הרב י"י קניבסקי, לרב עיר שנתקל בבעיית כשרות משמעותית בעירו, ורצה לרתום את הקהל להתמודדות איתה באמצעות ביטול קריאת התורה:

עש"ק פ' וירא התשכ"א. למע"כ הרב הגאון המפורסם כו' מוהר"ר... שליט"א אב"ד... בדבר עיכוב הקריאה בשביל הצלת הכשרות בעיר, פשיטא שאפ"י יחיד יכול לעכב את הקריאה בשביל הצלת עניניו הפרטים לעשות לו דין, אלא שביחיד יש תקנת ר"ג מאוה"ג¹⁴ שלא יעכב הקריאה בשבת אא"כ ביטול מקודם לכן בחול ג"פ, אבל בעסקי הקהל א"צ שיבטל מקודם ג"פ בחול, וכמבואר כל זה באו"ח סי' של"ט. וכש"כ בעניני הכשרות שהוא מעיקרי ושורשי היהדות ונוגע לכל צבור המתפללים... הכו"ח בלב כואב על מצבינו השפל והרצון אשר צריכין לכאלה בשביל הצלת וקיום הכשרות, ה' ירחם.¹⁵

12. כן ראה שו"ת משנה הלכות, ח"ז סי' רנו: 'וכל זה היכא דיש כח ביד הצבור לכוף את המסרב, דאז חיוב הוא על הקהל להציל עשוק מעושקו ולכן מעכב תפלתם עד שיעשו לו דין. אבל היכא דלית להם לצבור כח לכוף את המסרב ח"ו, אין להתובע להטריד את הצבור אחר שאין בידם לכופו'. וראה שו"ת כתב סופר, או"ח סי' נז.

13. תיאור היסטורי, ראה בספר זכרונות מחנך עברי, א, תש"ך, עמ' 91-92: 'במשך דורות היה קיים מנהג שעל פיו יכול היה יחיד אפילו הפחות שבפחותים בקהילה לבוא ולדרוש תיקון מעוות שנעשה לו, שהאינסטנציות המשפטיות הקיימות - הרב ובית דינו - לא יכלו להביא לידי הכרעה מתקבלת על דעתו. במקרה כזה היה תובע הגנה ומשפט צדק. בשבת או בחג, לפני קריאת התורה, הוא היה תופס לו מקום אצל ארון הקודש ולא נתן להוציא את ספר התורה, בזה עיכב את הקריאה. זאת היתה זכות מוכרה לדורש משפט, ואסור היה לסלקו בכוח עד אשר בא הקהל אתו לידי הכרעה. זו היתה תקנה מופלאה, שעל פיה נשמרה זכותו של כל יחיד לבוא ולדרוש משפט צדק, והציבור היה מוכרח לשמוע את טענותיו ולבוא אתו לידי פשרה. אני זוכר שני מקרים כאלה... בבית הכנסת נמצאו אגרופנים וכתפים שבתנופת-יד אחת יכלו להשליך את החייט הגוף לירכתי האולם, אבל מעשה זה לא עלה על דעת איש. החייט עמד אחד כנגד הרבים ודרש תיקון המעוות של דינו. הוא בא בשם הצדק, וכל הכוח הגופני של כל הציבור ביחד לא הספיק להזיזו ממקומו... עד שהגיעו סוף סוף לידי פשרה היה האחד שקול כנגד הרבים. עיכוב קריאה זה ארך כשעתיים. כמה אנשים התפללו תפילת מוסף ביחידות וילכו הביתה, רוב המתפללים נשאו עד גמר העניין. מעשה זה של עיכוב הקריאה עשה עלי רושם עמוק'. וראה להלן הערה 15.

14. רבנו גרשום מאור הגולה.

15. קריינא דאגרתא (מהדו"ק), ח"א איגרת קעח - לעכב הקריאה בשבת שחרית בשביל עסקי ציבור. כן ראה בספר הרבנות הראשית לישראל, ח"ב, עמ' 367: עיכוב קריאה על ידי הרבנות הראשית - בתקופת הרבנים הרצוג ועוזיאל - בשל חילול שבת בקיבוץ דליה; וראה ספר המלבי"ם, תש"ס, עמ' 133. יצוין שלא פעם נעשו עיכובי קריאה על רקע פוליטי מובהק, לדוגמה ראה בספר זכרון רדושקוביץ, תשי"ב, עמ' 184: סוציאליסטים; גוילין, ג (תשנ"א), עמ' 89: ציונים, ושם מצוין ש'עיכוב קריאה וכדומה אירעו בימים ההם בהרבה עיירות בפולין'; כן ראה 'העדה', גיליונות 277-278 (תשמ"ד): הוראת בד"צ העדה החרדית על 'עיכוב קריאה' במחאה נגד פעילות עיריית ירושלים. וראה שיחות הרצי"ה, ויקרא, עמ' 139.

עם זאת, פעמים שהיה ניצול לרעה של מנגנון זה, והיו אנשים שערכו את התפילה ואת הקריאה בתורה בשל תביעות קטנות של מה-בכך. כך קרה לדוגמה בקהילת וירונה, שנזקקה לסייג ולהגביל את השימוש בצעד זה:

...אחרי אשר... יום רבו-כמו-רבו מבטלי התמיד עבור כל טענה ותביעה אפי אם אינה שתי כסף, או הודאה בפרוטה... והתפילה היא העבודה שבלב... תתבטל משעת קביעתה, וכן לא ייעשה... לכן אמרו מ"כ [מעלת כבוד] הפרנסים למגדר מילתא, ומשימים פארט שלהיות שמע' הפרנסים הנ"ל גמרו אומר ביניהם וכן יעשו להיות מוכנים לשמוע הבעלי דינים לימים הנועדים שהם יום א' ויום ב' ויום ה' בשבת תמידין כסדרן ומוספין עליהם כפי הצורך, שלכן ממילא נתבטל מכל אדם הסיבה לבטל התמיד. לכן שמכאן ולהבא לא יוכל שום בן אדם להתקרב לפני ארון הקדש לבטל התמיד לא בבוקר ולא בערב ולא בשום זמן בקנס שלשה טרוני לכל פעם שיפרע המבטל התמיד, ולא יוכל שום פרנס ולא שום דיין שמוע טענותיו נגד שום אדם אם תחילה לא יפרע השלשה טרוני הנ"ל. וכל זה יובן בזמן שלא יעוכב דינו מצד מע' הפרנסים. וכדי להרים מכשול מבני עמנו, שבהיות לפני הפרנסים או דיינים באיזה מקום שיהיה שני הכתות אשר להם הריב, לא יזלזלו איש בכבוד חברו בשום דבור קטן וגדול, כ"ש שיטיחו דברים כלפי הפרנסים או הדיינים, וכ"ש וכ"ש לא ירים איש את ידו להכות חברו, יהיה הרשות נתונה למע' הפרנסים מאת הק"ק לענוש למזלזל חברו לפני מע' הפרנסים או דיינים כנ"ל בדברים, שני דוקא' לכל פעם לבנין בית הכנסת, והמזלזל בכבוד פרנסים יפול בעונש חמישה דוקא', והמכה את חברו ח"ו יפול בעונש עשרה דוקא' לכל פעם, חמישה לבנין בית הכנסת וחמשה לקאמירה פיסקאלה.¹⁶ והיו נאמנים מע' הפרנסים והדיינים אשר לפניהם ייעשו כדברים האלה בלי שום פרוציסו,¹⁷ והיו מחוייבים מע' הפרנסים לנגוש לעוברים כנ"ל עד אשר יפרעו העונשים הנ"ל. כל זה עשו לשם שמים באמונה... ואמת ומשפט ושלו' ישפטו בשערנו.¹⁸

הנה לנו אפוא מנגנון 'הפגנה' יהודי ייחודי, שהוא אמנם אגרסיבי למדי כלפי הקהל, אך בד בבד קיבל לגיטימציה מצד גדולי ישראל (אשכנזים) במהלך הדורות, תוך קביעת כללי הפעלה ברורים. ואחר הכול, נכון להפנים את דברי הרמב"ם, שקובע ומנחה כי 'אפשר לאדם להשיב ולבקר ולחלוק בדרך ארץ ובידידות' (אגרות הרמב"ם - מהד' ר"י שילת - עמ' שט). רגליים לדבר, שבלא מעט מקרים הליך כזה עשוי להיות גם יותר אפקטיבי.

ב. הסימת כבישים ציבוריים ונזק לרבים במהלך הפגנה

חז"ל הבהירו שאיסורה של תורה (דברים כ, יט) 'לא תשחית את עצה' על השחתת עצי

16. לשכת הכספים.

17. פרוציסו - הליך.

18. פנקס קהל וירונה, ג - לשנים שסא-שך, אות שיא.

במהלך מלחמה, חל לא רק על עצים ולא רק בשעת מלחמה. אמנם חלוקים הפוסקים בשאלה אם הרחבה זו אף היא מן התורה או שהיא מדרבנן, ברם, אין חולק על קיומו של איסור השחתה.¹⁹ עם זאת, מצינו היתר, ולמצער פטור, כאשר מדובר בהשחתה שנעשית לצורך 'מצווה גדולה'. כך הסיק בספר 'באר שבע',²⁰ מכלל השימוש 'במורביות של תאנה' כעצי מערכה (משנה תמיד פ"ב מ"ג), כולל תאנה שעושה פירות²¹ - משמע 'שלצורך מצוה גדולה של עצי המערכה מותר'. זאת ועוד, הגמרא²² מזכירה לא מעט מעשי חכמים שהשחיתו חפצים שונים, ולו גם לצרכים חינוכיים, ערכיים, מוסריים.²³ לא זו אף זו, יש מהפוסקים שכתבו שגם השחתה שנעשית לשיבוחה של מצווה - אינה 'השחתה'. כך לדוגמה הכריע בספר 'חסידיים' (מרגליות, ס' תתעט):

אם כתב אדם ספר יפה וכתב דף שאינו כל כך יפה כמו שאר הדפין, אף על פי שאין בו טעות, אם חפץ יסיר הדף ויגנוז ויכתוב אחר יפה. ואין לומר עובר משום בל תשחית, לכך נאמר (שמות טו, ב) 'זה אלי ואנוהו'. וכן מלך פורץ גדר שנאמר (מיכה ב, יג) 'עלה הפורץ לפניהם' וכתוב (שם) 'ויעבור מלכם לפניהם', ואין לומר עובר משום בל תשחית.

לאור זאת, קשה לומר למי שסבור שהפגנתו ערכית ומוסרית, משמעותית וחשובה, ויש בה סיכוי סביר להצלחה, שהשחתת רכוש-הוא לשם כך אסורה. במה דברים אמורים? בהפגנה ערכית, ובהשחתת אדם את ממונו-שלו. לא כן כאשר מדובר בהפגנה שכוון בה נזק לרכוש הזולת - נזק ליחיד וביותר נזק לרבים.²⁴ וזאת למודעי: נזק לרבים הוא מהעבירות היותר קשות לתיקון, עד שיש האומרים שבלתי אפשרי לתקנו כהלכה. נכון הוא שבסוגיות שונות (ביצה כט ע"א, בבא קמא צד ע"ב) הוציעו דרך לתיקון: 'עשה בהם צרכי רבים - מאי ניהו... בורות שיחין ומערות', ותיקון זה אף נפסק להלכה,²⁵ ועם זאת קיים ספק בשאלה עד כמה תיקון כזה מהווה תשובה 'הגונה'. כך עולה מהערות הסמ"ע על מה שנפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ ס' רלא סעי' יט), כי 'עונש המדות והמשקלות קשה מאד, שאי אפשר למודד או לשוקל שקר לשוב בתשובה הגונה, והרי הוא ככופר ביציאת מצרים'. על כך העיר הסמ"ע (שם), שאמנם היה ניתן לתקן עבירה זו על ידי דאגה לסיפוק צרכי רבים, 'מכל מקום אין זה תשובה הגונה'. יתרה מזאת, הסמ"ע מדגיש שלמצער מבחינה זו, עבירות אלה חמורות

19. סיכומי דברים, ראה אנציקלופדיה תלמודית, ח"ג, ערך 'בל תשחית'.

20. באר שבע, תמיד כט ע"ב.

21. לדעת רב פפא, תמיד, שם.

22. שבת קה ע"ב.

23. שו"ת יחווה דעת, ח"ה ס' מו: בל תשחית לצורך מצוה. וראה הרב יעקב אריאל, לעיל הערה 2; הרב אליעזר רוט, 'מפגינים ששברו בימה ותאורה שנבנו ע"י חברה שנשכרה ע"י העירייה', צהר, טו (תשס"ה), עמ' תפג ואילך; הרב איתמר ורהפטיג, 'שימוש בנשק חם בפזיזות הפגנות אלימות', תחומין, ג (תשמ"ב), עמ' 371-382; הרב דרור הררי, 'האם מותר להשחית רכוש בזמן הפגנה', הסביבה בהלכה ובמחשבה, ד, עמ' 289-296, ועוד.

24. על מצב-ביניים, ראה מחלוקת תנאים במשנה יבמות פט"ו מ"ז: 'גזל אחד מחמישה ואין יודע מאיזה גזל, כל אחד אומר אותי גזל, מניח גזילה ביניהן ומסתלק, דברי רבי טרפון. רבי עקיבא אומר, אין זו דרך מוציאתו מידי עבירה עד שישלם גזילה לכל אחד ואחד'.

25. שו"ע, חו"מ ס' שסו סעי' ב.

וקשות אפילו יותר מעריות ועבודה זרה. טעמו של דבר הוא, שהאחרונות 'הן חטאים בינו ובין המקום יתברך, יש להן תשובה בחרטה ובידוי ובסיגופים'. לא כן הראשונות, שהן בין אדם לחברו שאינו מוכר לו ולא ידוע, וכיצד יתכפר!

קיצורו של דבר, לדידו של הסמ"ע, אין דרך לתקן נזק לרבים בתשובה 'הגונה'. נכון הוא שמהרמב"ם²⁶ עולה לכאורה מסר שונה, שכן הכריע שגזל רבים נמנה על 'מעכבי תשובה' אך לא על 'מונעי תשובה', כך שנראה שלדידו כן מתכפר.²⁷ לא זו אף זו, 'ערוך השולחן' (ח"מ סי' שסו סעי' ג) 'הציץ מאחורי הפרגוד' וכתב כי:

כשיעשה צרכי רבים, יסבב ה' שכל אחד מהגזלים או מיורשיהם יהנה כפי ערך גזילתו ושימחלו לו, והבא להיטהר מסייעין אותו מן השמים.

ולפי זה הנזק תוקן. ועדיין, ברי שגם אם כלפי שמיא גליא שהנזק הושב, הניזק עצמו אינו יודע זאת, ודבר זה עצמו בעייתו. בשל כך, חסימת כבישים, שמשמעה נזק לרבים שאינם מוכרים לחוסם, אסורה. וגם לסוברים שיש לה הליך של תשובה ותיקון, ברור שאל לו לאדם להכניס עצמו לכתחילה למצב כזה.²⁸ נכון הוא שאם חסימת הכביש נעשית למטרת פיקוח נפש, הרי שככל העבירות גם עבירה זו נדחית מפניה.²⁹ אמנם אם ישנה מוסכמה ציבורית-כללית שמוכנה להכיל חסימות כבישים בשל הפגנות, נראה שלעניין זה עשויה להועיל מחילת הציבור. מעין זה מציינו בשו"ע (ח"מ סי' תיז סעי' א):

...אין עושין חלל תחת רשות הרבים, ולא בורות ולא שיחין ולא מערות, ואף על פי שהעגלה יכולה להלך על גביהן והיא טעונה אבנים, שמא תפתח מלמטה שלא

26. רמב"ם, הל' תשובה פ"ד.

27. וראה אורות התשובה, יג, ט: 'אל יבהל אדם מפני המניעות שיש לו על התשובה. ואפילו אם התשובה קשה לו, מפני דברים שבין אדם לחבירו, ואפילו כשהוא יודע בדעתו שאינו יוצא ידי חובתו, ומתוך איזו רפיונות אינו יכול לתקן את הענינים שבינו לבין חבריו, אל יניח בלבבו שום חלישות דעת הגורמת להקטין יקרת ערכה של התשובה. ואין ספק, שמתוך ההשלמה בכל מה שאין לו מניעות יזכהו השי"ת לתקן בכי טוב גם את כל הדברים שיש לו עליהם מניעות גדולות שא"א לו לנצחן'; וראה שם ז, ו. וראה פתחי חושן, הל' גניבה פ"ד ס"ק ג.

28. ראה הרב יעקב אריאל, לעיל הערה 2, עמ' 205: 'לא ייתכן לחסום את המעבר ברה"ר בלב יישוב עירוני ולהפריע לשלוותם של התושבים המקומיים שעות ארוכות וימים רבים... רשות השימוש ברשות הרבים אינה מתירה גרימת נזקים ממנה לרשות היחיד... אין היתר לגרום נזק, ואם מישהו ניזק יש לפצותו'.

29. ראה דבר חברון, ח"ג יו"ד א סי' שמח - חסימת כבישים לצורך הפגנה: 'האם מותר לחסום כבישים בידיעה שיש סיכוי רב שזה יעזור לעצור את ההתנתקות... תשובה: ...החוסמים עושים זאת למען בטחון עם ישראל וההתיישבות... הם חוסמים עכשיו בשביל להציל יותר בטווח הרחוק, והדבר מותר ואף מסייע'; וראה שם, סי' שט-שנ. וראה פניני הלכה - העם והארץ, תשובות הרב שלמה גורן, סי' ד, חיוב הפגנה למען ביטחון: 'לאור ההתערערות המוחלטת של ביטחוננו, מצווה מן התורה להפגין ולמחות בכל כוחנו נגד מדיניות הממשלה... שמצוות תוכחה ומחאה נגד השלטון היא חמורה ביותר, עד שהעבירה עצמה נזקפת לחובתו של זה שיכל למחות ולא מחה... שכולן ערבים זה לזה, שהיה בידם למחות ולא מיחו... ההפגנות צריכות להיות חריפות...'. וראה מאיר דורפמן, גילוי דעת - יז אדר תשפ"ג (629) עמ' 11: 'בתקופה שלפני ההתנתקות' ישבתי בבית המדרש של ישיבת הכותל בסמיכות למקום הרב אביגדור נבנצל, ושמעתי בחור ששאלו: 'האם מותר לנסות לחסום כביש במהלך הפגנה נגד ההתנתקות, או שיש בזה חשש גזל של זמן הנהגים?'. תשובתו הייתה: 'פיקוח נפש דוחה כמעט הכל, ויש תמימות דעים שתוכנית ההתנתקות תביא חלילה לסכנת נפשות, ולכן עקרונית, אילו זה היה יכול לעזור בביטול התוכנית, הרי שהייתה מצווה להציל נפשות. אבל מעשית, לא נראה לי שזה יוכל למנוע את התוכנית'.

מדעתנו. הגה: ו"א, דאף על גב דהכי דינא הוא, מ"מ כבר נהגו לעשות ביבין ומרתפות תחת חלל רשות הרבים, וכן זיזין, וכולן מוחלין על כך מאחר שכן נהגו. ועוד שרשויות הרבים הם של מושלי העיר, ולכל מה שנותנין רשות אזלין בתריה ולפי ענין המנהג (ב"י בשם רשב"א).

הוא הדין אפוא בנידוננו, שאם הציבור הכללי מוחל, ונציגו - 'מושלי העיר' - נותנים לכך גושפנקה,³⁰ החסימה אפשרית. כך גם מצאנו בהלכות סוכה, שאמנם ככלל אסור למקם סוכה ברשות הרבים ובכך להפריע לעוברים ולשבים, ואולם יש שהורו כי כאשר הרשויות אינן מתנגדות, הדבר אפשרי.³¹ אלא שלא די בהסכמת הרשויות, ואם הציבור עצמו אינו מוחל, הצבת הסוכה אסורה,³² וככל שהיא מזיקה לרבים - המזיק חייב והתיקון והתשובה קשים. לעומת זאת, אם הציבור כן מוחל - הדדית, פעם ההפגנה נוחה לפלוגים ומקשה על אלמונים, ופעם אחרת להיפך - אזי ייתכן שאינה אסורה.³³ ואחר הכול, כדאי לנסות לאמץ את הנחיית מרן הראי"ה קוק זצ"ל:

להשיב על דעות רעות אין נחוץ כלל מחלוקת, גם אין תועלת במחלוקת, כי אם להשיב בדברים של טעם ובזה אין הירוס כלל אל השלום (גנזי ראייה, ג, עמ' 27).



30. ראה הרב יעקב אריאל, לעיל הערה 2, עמ' 196: 'מוסכם על הכל שהפגנה לא חוקית אסורה בהחלט'.
31. ראה ביאור הלכה, סי' תרלז סעי' ג: '... אח"כ מצאתי בבכורי יעקב שמיקל בזה לגמרי ומטעם אחר, דהא כתב רמ"א בחו"מ סי' קס"ב ס"א, דאם נתן המלך רשות להעמיד דלתות במבוי שלהן דינא דמלכותא דינא, כי השוקים והרחובות שלהן ויכולים לעשות בהן מה שירצו. ומעתה כיון שהכל תחת רשות המלך, בין הרחובות שבתוך העיר בין אותן שחוץ לעיר, וכיון שהמלכות יש לה רשות למחות ואינה מוחה, מסתמא מוחלת ע"ז לעשות סוכה בר"ה ואין כאן איסור גזילה כלל. וע"ש שדעתו דא"צ ליטול רשות בפירוש ע"ז משר העיר, דמסתמא נתון לו מדלא מוחין בידו ולכן שפיר יכול לברך ע"ש. סוף דבר הנוהגים להקל בזה אין למחות בידן כי רבו המתירין'.
32. ראה חשוקי חמד, בבא קמא לא ע"א: 'הקים סוכה במדרכה נגד רצון התושבים האם מותר לגנבה: ...כיון שמפסיק את הדרך ומסכן את הרבים והרבים אינם מוחלין על זה... אינו יכול לברך על סוכה זו. ואף שהרשויות אינם מוחות, מ"מ דוקא בזמנם שהמלך ושר העיר היו הבעלים של העיר ואם הם אינם מוחים יכול לבנות שם סוכה, אבל כהיום שהרשויות אינם אלא שליחים של התושבים, אם התושבים אינם מוחלים, ובצדק כיון שזה מסכן אותם, אסור לבנות שם סוכה... סוכה זו מזיקה את הרבים ומותר לפנותה... אם מתרין בו ואינו מסלק, יתכן שמותר לזכות בסוכה...'. וראה הרב יעקב אריאל, לעיל הערה 2, עמ' 200-201.
33. הרב רפאל שטרן, רואה דרך האמת, עמ' פה, בשם הרז"ן גולדברג: 'לצאת להפגין כנגד עקירת ישובים או חילול קברים ולחסום כבישים לצורך כך - לכאורה יש לאסור קיום הפגנה כזו, כיון שמעכבים אנשים מלהגיע לביתם ונגרם להם הפסד כספי של דלק וכו'... אמנם הרחוב שייך לציבור, ולפי"ז מסתבר שמותר לציבור להתקהל ברחוב, אבל מאידך אין להם להפריע לאחרים. ושמא יש לומר שכל בני המדינה קיבלו עליהם שיש הפגנות מסוג זה, אף אם ההפגנות אינם על פי החוק, וצ"ע'. וראה שם השוואה ל'עיקוב קריאה' (אשר נדון לעיל, בשאלה הקודמת): 'הוסיף הרב בכתב ידו - אם הרבים היו על פי דין צריכים לנהוג הנהגה מסויימת, כמו שיש נתבע שאינו רוצה לבוא לדין יכול התובע לעכב קריאת התורה מהרבים, שזה מין כפיה על הרבים שיעשו דינו...'. וראה עוד ר"א ורהפטיג, 'הפגנות שמפריעות לרבים', תחומין, לה (תשע"ה), עמ' 229 ואילך; ר"ש אישון, 'חסימת כבישים בהפגנות', שם, לח, עמ' 236 ואילך.



הרב ד"ר רצון ערוסי

דין עזרת נשים ושימוש בה לחול

א. להפוך בית כנסת לעזרת נשים ושימושה לענייני חול

אדם בנה בית כנסת בחצר ביתו, לימים מכר את הבית לראובן. שנים רבות מאז שקנה ראובן את הבית, עמד בית הכנסת עמד על תילו, והתפילות בו התקיימו ברציפות. כשביקש ראובן למכור את ביתו לא הצליח, מכיוון שהבית היה קטן ובשל בית הכנסת שעמד בחצר לא היו לו אחוזה בנייה שם. כך חלפו עשרות שנים. יש לציין שהבעלים הראשונים של הבית, שבנה את בית הכנסת בחצר הבית, היה רב היישוב, והוא היה תלמיד חכמים, וכבר נסתלק מן העולם, ז"ל. ואף ראובן שקנה מהרב את הבית, נסתלק מן העולם, ז"ל, וצאצאיו מכרו, לאחר עשרות שנים, את הבית לשמעון. מטבע הדברים, הבית נמכר במחיר נמוך, הואיל וכאמור קיומו של בית הכנסת בחצר לא אפשר לרוכש הבית להרחיב ביתו באופן משמעותי והולם, כפי שמקובל באותה סביבה.

אולם שמעון הגיש לוועדת תכנון ובנייה של העיר, תוכנית להרחבת ביתו, על חשבון השביל שדרכו מגיעים המתפללים לבית הכנסת. ועל חשבון עזרת נשים של בית הכנסת, שדרש להרוס אותה, ושמר לעצמו אפשרות לבנות בעתיד גם על חשבון בית הכנסת. שמעון הרוכש סבר שהוא קנה גם את בית הכנסת שבחצר ולכן הוא רשאי להרוס את העזרה, שלדבריו אין בה קדושה. כתוצאה מבקשתו זו פרץ סכסוך בינו לבין המתפללים, וכיום הם מנהלים הליכים משפטיים הדדיים. אין חולק על כך שהבעלים הראשון של הבית, היה רב היישוב, והוא שבנה את בית הכנסת בחצרו, ולכן יש יסוד להניח שכשמכר את הבית לראובן, הוא לא מכר לו את בית הכנסת, כדי שיוכל להרוס אותו ולבנות את ביתו. כי חזקה על תלמיד חכם שיודע שאסור לפגוע בקדושת בית כנסת, ולהוציאו לחולין, ולשימוש פרטי, כפי שיבואר להלן. אלא אם כן היה הרב כולל את עניין בית הכנסת בתוך חוזה המכר, ומסביר מה הן זכויותיו של הקונה כלפיו. מכיוון שאין בחוזה המכר שום התייחסות לבית הכנסת שבחצר, מוכח שהרב מכר רק את הבית והחצר, ולא את בית הכנסת, ושביל הגישה אליו. והראיה, שעשרות שנים ראובן לא הרחיב ביתו הקטן כמקובל באותה סביבה, וגם לא הצליח למכור את הבית משום שהמתעניינים ידעו שלא יוכלו להרוס את בית הכנסת.

אבל שמעון הקונה הנוכחי, התעלם ממצב דברים זה, וקנה את הבית. וכאמור, הוא רוצה לבנות ולהרחיב את ביתו, בשלב זה על חשבון שביל הגישה לבית הכנסת ועל חשבון עזרת נשים. במהלך ההליכים המשפטיים הוצעה הצעת פשרה, ששמעון הקונה יבנה ביתו על שביל הגישה לבית הכנסת, ועל שטח עזרת הנשים, כפי שרצה וביקש מהוועדה לתכנון ובנייה. עזרת הנשים תיבנה מחדש בשטח שהיום משמש כבית הכנסת של הגברים, והעירייה תפסיר שטח ציבורי סמוך לבית הכנסת, ושם יבנה בית הכנסת

לגברים. אף שבשלב זה טרם ידוע, אם אכן הנהלת העיר תפשייר שטח כזה לצורכי בית הכנסת, נשאלתי אם מותר לבנות בית פרטי על שטח שביל הגישה של המתפללים לבית הכנסת? ואם מותר להרוס עזרת נשים, ולבנות עליה בית פרטי. ואם מותר להפוך שטח ששימש עשרות שנים כבית כנסת של הגברים, שיהיה מעתה עזרת נשים. כל זאת בהנחה שהנהלת העיר תאשר הפשרת שטח ציבורי סמוך, שבו ייבנה בית הכנסת של הגברים. ובהנחה שבית הכנסת הנוכחי, לרבות עזרת הנשים שלו, לא ייפגעו בכי הוא זה, עד לבניין החדש של בית הכנסת ולהשלמתו.

ואם כן, צריכים אנו לברר, מהו הדין בעניין שביל גישה של המתפללים. היש בו קדושה. היש קדושה לעזרת נשים. והאם קדושה זו שווה לקדושת בית הכנסת. מה מותר ומה אסור לעשות בעזרת נשים? ומה טיבה של קדושת בית הכנסת?

ב. קדושת בית הכנסת

שנינו במשנה (מגילה פ"ג מ"א-מ"ג):

בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחים בדמיו בית הכנסת. בית הכנסת לוקחים בדמיו תיבה... תיבה לא יקחו בית הכנסת. בית הכנסת לא יקחו את הרחוב. וכן במוותריהן. אין מוכרין משל רבים ליחיד. מפני שמורידין אותו מקדושתו, דברי ר' יהודה. אמרו לו, אם כן, אף לא מעיר גדולה לעיר קטנה. אין מוכרין בית כנסת, אלא על תנאי, אמתי שירצו יחזירוהו, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרין מוכרין אותו ממכר עולם, חוץ מארבעה דברים: למרחץ, לבורסקי, ולבית הטבילה, ולבית המים. ר' יהודה אומר, מוכרין אותו לשם חצר והלוקח מה שירצה יעשה. ועוד אמר ר' יהודה, בית הכנסת שחרב, אין מספידין בתוכו. ואין מפשילין בתוכו חבלים. ואין פורשין בתוכו מצודות. ואין שוטחין על גג פירות, ואין עושין אותו קפנדריא. שנאמר והשמותי את מקדשיכם. בקדושתן הן עומדין, אף כשהן שוממין. עלו בו עשבים, לא יתלוש, מפני עגמת נפש.

ממשניות אלו למדנו: א) בית הכנסת קדוש, ואפילו הוא חרב יש לנהוג בשטחו קדושה. ב) יש בעיות הלכתיות במכירת בית כנסת. לא בכל מקרה אפשר למכור. ויש חילוקי דעות בעניין מכירת בית כנסת, וכיצד יש לנהוג בבית הכנסת שנקנה. ג) מעלין בקודש ולא מורידין, ולכן אם נמכר בית כנסת, דמיו קדושים, ואין לקנות בדמיו דבר שהוא פחות בקדושתו, למשל רחבה (מקום שמתפללים בו רבים, כשיש תעניות ציבור), אלא דבר שהוא קדוש יותר - תיבה, שעליה מניחים ספר תורה לקריאת התורה בציבור.

על קדושת בית הכנסת בבניינו שנינו בתוספתא (מגילה פ"ג ה"ח):

בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש. לא יכנס בהן בחמה מפני החמה. ובצנה מפני הצנה. ובגשמים מפני הגשמים. ואין אוכלין בהן. ואין שותין בהן. ואין ישנין בהן. ואין מטיילין בהן. ואין ניאותין בהן. אבל קורין ושונין ודורשין בהן. הספד של רבים יוספד בהן. אמר ר' יהודה במי [במה] דברים אמורין, בישובן. אבל בחורבנן, מניחין אותן. ומגדלין בהן עשבים, מפני אגמת נפש.

ובגמרא¹ התבאר שקדושת בית הכנסת כמעט שווה לקדושת הר הבית. והסיבה שבחורבנו אינו רשאי לתלוש עשב שגדל בשטחו מפני עגמת נפש, היא כדי שיזדרזו לבנותו, כפי שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה (מגילה פ"ג מ"ד):

עגמת נפש, רוצה לומר שידאבו הנפשות כשהיו בו עשבים וישתדלו לבנותו, אם אפשר להם. או יכנע לבם וישוכו אל ה', אם אי אפשר להם לבנותו.

הנה כי כן, בית הכנסת הוא קדוש. ויש לנהוג בו כבוד, ואסור לפגוע בקדושתו. ואפילו בחורבנו, יש לנהוג בו כבוד, ואין לפגוע בקדושתו. ויש להתפלל ולהשתדל לבנותו מחדש.

ג. מכירת בית כנסת

מכאן באים אנו לעניין מכירתו. האמנם מותר למכור בית כנסת, ובאופן זה תופקע הקדושה מאותו מקום? לכאורה התשובה לכך היא חיובית, שהרי שנינו בתוספתא (מגילה פ"ג ה"ז):

אמר ר' יהודה מעשה בר' לעזר בי ר' צדוק שלקח בית הכנסת של אכסנדריים שהיתה בירושלם. והיה עושה בה כל חפצו. לא אסרו אלא שלא יהא שם הראשון קרוי עליו.

אולם בירושלמי (מגילה פ"ג ה"א) אמרו על בית הכנסת של האלכסנדריים הנזכר בתוספתא: 'אלכסנדריים עשו אותן משל עצמן'. ופירש פני משה, שם: 'יחידים שבאלכסנדריה עשו אותה משל עצמן. ולא משל צבור. ואין בו משום קדושה'. כלומר אותו בית כנסת נבנה בבעלות פרטית, והוא נשאר בבעלות פרטית. כבית כנסת של יחיד, ואין בו קדושה. ובבבלי התייחסו לאפשרות למכור בית כנסת כמשתמע מתוך המשנה, שהגבילה את השימוש בדמיו וכתבו (מגילה כו ע"א):

לא שנו [רש"י: שיכולין למכור בית כנסת] אלא בית הכנסת של כפרים. אבל בית הכנסת של כרכין, כיון דמעלמא אתו ליה, לא מצו מזבני ליה. דהוה ליה דרבים. כלומר רק בית כנסת של כפר ניתן למכור, לא בית כנסת של כרך. ועל כך הקשו מהמעשה של בית הכנסת של האלכסנדריים שהיה בירושלים, שהיא כרך, ובכל זאת מכרו אותו לר' אלעזר. והשיבו: 'וההיא בי כנישתא זוטי הוה. ואינהו עבדוה'. כלומר מדובר בבית כנסת קטן שבנו אותו האלכסנדריים לעצמם ואינו בית כנסת של רבים, כי בית הכנסת של כרכים, שאסור למכרו, מתאפיין לדברי רש"י כדלקמן: 'אבל של כרכין הוה להו בתי כנסיות דרבים. והכל בעליהן. אין בני העיר לבדם בעלים להם'. מדברי רש"י אנו לומדים, שבית כנסת של כפרים, הוא בדרך כלל בית כנסת פרטי, שיחיד או יחידים בנו אותו, והוא שלהם ולא של הציבור, ולכן ניתן למכור אותו. אבל בית כנסת של כרך הוא של רבים, כולם בעלים עליו, לא רק בני העיר אלא גם אנשים שמחוץ לעיר, כי כל יהודי יכול להתפלל בו. התוספות (מגילה כו ע"א ד"ה כיון) הגדירו את ייחודו של בית כנסת של כרכים:

1. ברכות סב ע"ב - סג ע"א.



כיון שרוב בני אדם רגילין ללכת שם להתפלל. אע"פ שאין נותנים כלום בבנינו. מכל מקום כיון דלדעת אותן רבים נעשה, חמורה קדושתו, ואינן יכולים למכרו. ועוד יש לפרש כיון שרבים נותנים בבנינו ובשאר צרכיו. כלומר, לפי ההגדרה הראשונה, הכול תלוי בייעודו של בית הכנסת, אם הוא מיועד לכל יהודי באשר הוא, גם יהודי שלא סייע ולא תרם בבנינו, זהו בית כנסת של רבים, וקדושתו חמורה, ואין למכרו. ולפי ההגדרה השנייה, אם בית הכנסת נבנה גם מדמים שנתנו הציבור הרחב, ולא מכסף פרטי בלבד, הוא בית כנסת של רבים, ואסור למכרו. ובימינו, גם בית כנסת שנבנה בשטח פרטי, אם לא נרשם במשרד רושם המקרקעין כבית פרטי, ולא נבנה בכסף של הציבור הרחב, ומתמיכות עירוניות וממשלתיות, והוא מנוהל ע"י אגודה או עמותה, שיש להם מוסדות נבחרים בדרך דמוקרטית, לפי כל ההגדרות של רש"י והתוספות, אותו בית כנסת, הוא של רבים, גם אם הוא קטן, וקדושתו חמורה, ואין למכרו. כי לפי ההגדרה השנייה של התוספות שבית כנסת של כרכים הוא זה שבבנינו סייעו אנשים מחוץ לעיר, רק אם ידוע שלא סייעו בבנינו אנשים מחוץ לעיר, דין אותו בית כנסת כדין בית כנסת של כפרים, אף שהוא בכרך, ואפשר למכרו. ולפי ההגדרה הראשונה של התוספות, שאין הדבר תלוי בסיוע בבנייה, אלא אם באים להתפלל בו מכל המקומות, אפילו מחוץ לעיר, אף שהוא בית כנסת קטן, הוא נקרא בית כנסת של כרך, שאסור למכור אותו. וטעם זה הוא שנפסק להלכה ע"י גדולי הפוסקים שבית ישראל סומך עליהם למעשה, הרא"ש, הטור, הרמב"ם, והשו"ע, שהרי הרמב"ם (הל' תפילה פי"א הט"ז) כתב:

במה דברים אמורים שמותר למכור בית הכנסת. בבית הכנסת של כפרים שלא עשו אותה, אלא **על דעת בני הכפר לבדם**, שיהיה להם להתפלל בו, והוא **שאם רצו כולן למכרו, מוכרין. אבל בית הכנסת של כרכין הואיל ועל דעת כל אנשי העולם נעשה שיבוא ויתפלל בו כל הבא אל המדינה נעשה של כל ישראל**. ואין מוכרין אותו לעולם.

וכתב הכסף משנה' שם:

ודעת רבינו [הרמב"ם] כהרא"ש. שאפילו בידוע שבני הכרך בנו אותו ולא סייע להם אדם מחוץ לעיר בהוצאת בנינו, אפ"ה כיון דמעלמא אתו לה, בני העיר הקדישוהו לדעת כל העולם. ואע"פ שהתוספות והר"ן הזכירו גם ס' אחר. פירוש זה נראה לרבנו עיקר.

וכך נפסקה ההלכה:² 'אבל של כרכים שבאים שם ממקומות אחרים, אפילו בנו אותו משלהם, אינו נמכר'. לפי זה יוצא שבית הכנסת של הכפרים הוא פרטי, ותושבי הכפרים הם הבעלים שלו. ובית הכנסת נועד רק להם. לפיכך הם רשאים למכרו. אבל בית הכנסת של כרכים, הוא בית כנסת ציבורי, שנועד לכל יהודי בעולם, והוא של כל עם ישראל, ואין רשות למכרו כלל. ולפי זה יוצא, שאם יש כפר שיש בו שדה תעופה בינלאומי, או בית הארחה בינלאומי, ובנו בית כנסת באותו כפר, לכל בני הכפר ולכל הבאים מן העולם,

2. שו"ע, או"ח סי' קנג סעי' ז.

אותו בית כנסת הוא כבית כנסת של כרכים, ואסור למכרו, אף שהוא נבנה בכפר וע"י בני הכפר בלי סיוע חיצוני, כיוון שלפי ייעודו הוא בית כנסת שמיועד לכל דורש ומבקש להתפלל בבית ה'. יש לציין שהרמ"א, בהגהתו ל'שלחן ערוך' (או"ח סי' קנג סעי' ז) כתב: יחיד שבנה ביכ"נ ונתנה לקהל, דינה כבית כנסת של קהל. אבל אם שייר לעצמו בה שום כח אין מכר, כי אם על פי הקהל ועל פיו או יורשיו.

כלומר יחיד שבנה בית כנסת והתכוון שהוא יהיה בית כנסת פרטי, שלו, מותר לו למכרו, ואפילו הוא בכרך, והוא היחיד שמחליט אם למכרו. אבל אם הוא הקדיש את בית הכנסת לקהל, הקהל הוא המחליט, אם למכרו. אולם אם היחיד שייר לעצמו זכות בבית הכנסת, למרות שהקדישה לקהל, הוא, או חליפיו, והקהל, מוסמכים להחליט אם למכרו. ו'בביאור הלכה'³ כתב שדברי הרמ"א סתומים ובלתי ברורים, שהרמ"א לא ביאר אם יש הבדל בין אם היחיד הקדיש לקהל בכפר או לקהל בכרך. וכתב 'ביאור הלכה', שמקור דין זה הוא ה'אור זרוע', אשר סבר שבית כנסת בכרך שנבנה בלי סיוע חיצוני, הוא כבית כנסת של כפר, ולכן לדעתו אם יחיד בנה בית כנסת אפילו הקדישו לבני הכרך יכול היחיד למכרו, אבל להלכה נפסק שאם הוקדש בית כנסת לרבים יש לו דין של בית כנסת של כרכים אף שנבנה כבית כנסת פרטי, ואין למכרו כלל, אם כן, גם כשהיחיד הקדיש בית כנסת לבני עירו, הרי זה כהקדישו לכל העולם, או אפשר שמאחר ובזמן בניינו, לא היה בית כנסת של כרכים, דינו כבית הכנסת של כפר, ומותר למכרו. ובדומה לכך כתב ב'משנה ברורה' (סי' קנג ס"ק לג):

אבל אם ברור לך דלא בנו אלא אדעתא דבני עירם לבד [כגון שהתנו בעת בנינו. או שבשעת בנין היתה כפר. ואח"כ נתרבו בה תושבים הרבה]. וגם לא סייעו להם אחרים דינו ככפר.

אולם גם בית כנסת של כפר אסור למכרו שלא על דעת כולם, כפי שכתב הרמב"ם, שם, ולא עוד, אלא הקונה מוגבל שלא לעשות שם חדרי שירותים. כי שימוש של ביזיון כמו מרחץ, בורסקי, ובית טבילה אסור. 'ואם התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר בשעת מכירה שיהא הלוקח רשאי לעשות בו כל אלו - מותר'.⁴ יוצא אפוא, שבית כנסת של כרכים בקדושתו עומד לעולם, ואין למכרו כלל. ובית כנסת של כפרים, מותר למכרו בהסכמת כל בני הכפר, ואין למכרו לשימוש בזוי, אלא ע"י שבעה טובי העיר במעמד כל אנשי העיר. יתרה מזו, על פי תשובת הרב עובדיה יוסף,⁵ בית כנסת שחרב, ואנשי הוועד בנו על אדמתו מוסד עזרה רפואית לעניי העיר, שיש בו בית מרחץ, חדרי שימוש, ובית טבילה, יש להרוס את אותם מבנים, שאף בתי כנסת של כפרים, צריכים הסכמת שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, ואף כאשר מדובר בבית כנסת שחרב.

3. ביאור הלכה, סי' קנג סעיף ז ד"ה יחיד שבנה.

4. רמב"ם, הל' תפילה פי"א הי"ז; שו"ע, או"ח סי' קנג סעי' ז.

5. שו"ת יביע אומר, ח"א או"ח סי' י.



ד. סתירת בית כנסת

סתירת בית כנסת או סתירת חלקו, היא איסור חמור. כך אפשר ללמוד למשל משאלה שדן בה הרב עובדיה יוסף⁶ והיא האם מותר להתקין מכשיר אזעקה בארון קודש כשצריך לקדוח חור בארון הקודש. בתשובתו הביא את המרדכי⁷ שכתב שאסור לנתוץ דבר מבית הכנסת, כמו שאסור לנתוץ אבן מן ההיכל או מן המזבח, או מן העזרה. וכל העושה כן עובר איסור לא תעשו כן לה' אלוקיכם. הרב עובדיה יוסף האריך לברר טיבו של איסור נתיצה בבית הכנסת, והסיק שנתיצה לצורך בית הכנסת ולתועלתו מותרת, אבל נתיצה שאינה לתועלת בית הכנסת, היא איסור חמור. מכך עולה כי יש איסור חמור לנתוץ חלק מבית הכנסת לצורך הרוכש, כשאינן בכזה תועלת לבית הכנסת. כמובן יש לדון בשאלה, אם יש איסור נתיצה בבית כנסת שנבנה ביודעין על שטח פרטי, תוך הסגת גבול. אלא שאין זה המקרה דנו, כי לא בית הכנסת בא בגבולו של הרוכש הזה, ולא בגבולו של הרוכש הקודם, אלא הם באו בגבולו. וידעו על קיומו.

ה. מעמדה של עזרת נשים בבית כנסת

האם יש קדושה לעזרת נשים? בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ט סי' יא), הביא שלוש דעות בזה: א) קדושתה כקדושת בית הכנסת. ב) יש לה קדושה, אבל קדושתה פחותה משל בית הכנסת. ג) אין לה קדושה כלל. וסיכם:

הן אמת דהדעה המהלכת בספרי שו"ת רבותינו האחרונים ז"ל הוא דיש חלות קדושה גם על עזרת נשים, אבל זה מודים כמעט רובא דרובא של הפוסקים שעד כדי קדושה של בית כנסת עצמו, לא בא זה.

אם כן לדעתו של ה'ציץ אליעזר' קדושת עזרת נשים פחותה מקדושת בית כנסת, ואחרי בקשת המחילה, איני יודע כמה פחותה, הרבה, או מעט. אולם אפשר ללמוד על קדושתה מדין הרחבה ששימשה לתפילות מזדמנות, בתעניות צבור וכיו"ב. ולדעת ר' מנחם ב"ר יוסי יש לה קדושה, כפי שנתבאר בתוספתא⁸, וכן במשנה⁹. אף שלא נפסקה הלכה כר' מנחם ב"ר יוסי¹⁰ כי תפילות מזדמנות אפילו של רבים, אינן מקנות קדושה למקום שבו מתפללים, אולם אפשר ללמוד מעניין הרחבה שמקום תפילה קבוע, שמתפללים בו בקביעות, יש בו קדושה. אמנם בעבר לא היו הנשים פוקדות בקביעות את בית הכנסת, כפי שכתב ה'ברכי יוסף'¹¹ ש'קצת זקנות הולכות לבית כנסת של נשים [עזרת נשים]', אך בימינו, נשים מתפללות בעזרת נשים בשבתות ובמועדים, כפי שהרבה בתי כנסיות

6. שו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' יח.

7. מרדכי, מגילה סי' תתכו.

8. תוספתא, מגילה פ"ג הי"ב.

9. משנה, מגילה פ"ג מ"א.

10. עיין פירוש המשנה להרמב"ם, שם. שההלכה שנאמרה במשנה שם, בסתם, היא לר' מנחם ב"ר יוסי, שלדעתו, יש קדושה לרחובה של עיר, אלא שדבריו אינם להלכה.

11. ברכי יוסף, או"ח סי' רפב הערה ז.

פתוחים למתפללים הזכרים רק בשבתות ובמועדים. ויש לציין שאף השימוש בשם 'עזרת נשים', למקום תפילה של הנשים, מושאל מעזרת נשים שהייתה במקדש, והוא מוכר רק מימי הראשונים,¹² ושם גם כינו בית התפילה של הגברים 'עזרת אנשים'. על כל פנים, הדבר פשוט, שמאחר שבימינו הנשים פוקדות את עזרת נשים בקביעות, ועזרת נשים היא מקום שנועד לתפילות בקביעות, יש בה קדושה. שהרי האישה חייבת בתפילה, ולפי הרמב"ם היא חייבת מן התורה,¹³ אלא שאינה חייבת בנוסח התפילות, ובמספר התפילות, ואינה חייבת להתפלל בציבור. ועוד, עיקר דיני התפילה למדנו מתפילת חנה. וכל מקום שאדם מתפלל בו, צריך המתפלל לחוש כלפיו חרדת קודש, עד שאסור לו לשוב מיד אליו בתום תפילתו, וכל השב מיד אחרי תפילתו למקום תפילתו, הרי הוא ככלב ששב אל קיאו.¹⁴ לכן מקום שנקבע לתפילה, תפילת איש או תפילת אישה, הוא קדוש.¹⁵ אלא שיש פוסקים שדרגת הקדושה של עזרת נשים פחותה משל מקום התפילה של הגברים, הואיל ואינן חייבות בתפילת ציבור, ולא בקדיש וקדושה ולא בקריאת התורה. כי לדעת פוסקים אלו, בית הכנסת קדושתו של בית כנסת חמורה בשל העובדה שמתפללים בו תפילות ציבור, קדיש, קדושה וקריאת התורה.

אולם חלילה מלפגוע בקדושת עזרת נשים, כפי שכתב הר"ש קלוגר כשאסר לעשות סעודת נישואין בעזרת נשים (שו"ת האלף לך שלמה, או"ח סי' עג):
 שאחד שרצה לעשות סעודת נישואין בביהכ"נ של נשים, לדעתי לא תהא כזאת בישראל. ואם ביהכ"נ של אנשים יותר מקודש, עכ"פ גם עזרת נשים הוי קודש.
 אם כן, אפוא, מאחר שדעת פוסקים רבים היא כר"ש קלוגר שיש קדושה לעזרת נשים, אלא שהקדושה פחותה מקדושת בית הכנסת, חלילה מלהתיר לסתור עזרת נשים, ולאפשר בנייה פרטית באותו שטח, ושימוש חול באותו מקום.
 ומאחר שקדושת עזרת הנשים פחותה מקדושת בית הכנסת של גברים, הר"ש קלוגר (שם, סי' עו) **אסר לעשות ממקום שמתפללים אנשים עזרת נשים, משום שיש בדבר זה הורדה מקדושה**, על פי הכלל 'מעלין בקודש ולא מורידין'. אם כך יוצא, שבמקרה דנן, החלק של עזרת נשים שיילקח לשימוש חול של הרוכש, ייפגע בקדושתו, וגם בית הכנסת הנוכחי, שייפך לעזרת נשים, תיפגע קדושתו, ודברים אלו אסורים.

1. שינוי ייעוד בית הכנסת כשתצא מכך תועלת

השאלה היא אם בכל זאת יש היתר לכך, כשהמגרש החליפי לבית הכנסת (אם אכן יינתן) הוא מגרש גדול, ובניין בית הכנסת במקומו החדש, בתוספת מקומו הישן, למעט עזרת נשים, יהא גדול בשטחו מבית הכנסת הנוכחי לרבות העזרה. במקרה הזה השאלה היא, האם מותר לשנות את בית הכנסת הנוכחי לעזרת נשים ולהפקיע את עזרת הנשים מקדושתה, מכיוון שהדבר נעשה לכבוד בית הכנסת ולטובת המתפללים?

12. למשל שו"ת הרשב"א, ח"א סי' צו; שו"ת זכרון יהודה, סי' סח.

13. רמב"ם, הל' תפילה פ"א ה"א.

14. יומא נג ע"ב.

15. ועיין היטב בדברים שהביא הב"י, או"ח סי' קכג, ד"ה כתב עוד רבינו, בשם השבלי לקט.



שאלה דומה הובאה לפני הרב יצחק הרצוג ז"ל,¹⁶ על אודות בית כנסת באחת ממושבות הארץ, שהמתפללים רצו לבנות בית כנסת חדש על מגרש סמוך לבית הכנסת הקיים, ובחלק ממקום בית הכנסת הישן המיועד להריסה, לבנות מדרגות לעזרת נשים, שהן כחול לגבי הקודש.

הר"י הרצוג התיר להם בשעת הדחק לעשות כן, מכיוון שמצב בית הכנסת הישן היה בכי רע, והיה בכך משום חילול ה', ובניינו מחדש, בהרחבה ובשכלול, עם הקצבות כספיות שניתנו להם, על מנת לבנות, יצרו מצב של מצווה שאינה חוזרת. אולם אין להקיש מהמקרה שבו דן הר"י הרצוג למקרה דנן, כי אין במצבו הנוכחי של בית הכנסת הקיים, מצב בלתי נסבל, וגדר של חילול ה'. ולהיפך, אין המגרש מובטח להם, וגם לא תקציבים לבנייה. ולכן קשה להתיר איסור פגיעה בקדושת העזרה הנוכחית, ובקדושת בית הכנסת הנוכחי, מספק שמא יהיה הדבר לטובת בית הכנסת והמתפללים. זאת ועוד, הר"י הרצוג התיר סתירת אותו בית כנסת ישן, לפני שבנו את החדש, בגלל הנימוקים הנזכרים. במקרה דנן יש צורך להתיר קדושה של בית כנסת קיים, והשאלה היא, גם אם נניח שמוותר להוריד את מדרגת הקדושה, מהי הדרך הנכונה לעשות זאת?

בתשובה הנ"ל התיר הר"י הרצוג לבנות מדרגות לעזרת נשים, בבית כנסת החדש, על חשבון מקום בבית כנסת הישן ליד ארון הקודש. זאת משום שלדעתו מדרגות לבית כנסת הן חלק מבית הכנסת, ואף שה'חתם סופר' אסר לבנות בית כנסת חדש סמוך לישן, ואת הישן להפוך חצר לבית הכנסת החדש, הרי זה משום שבשימוש בחצר יש ביזוי, ואפילו מי רגלים, ויש בכך חילול ה'.¹⁷ לכאורה לפי דרכנו למדנו, שמוותר להפוך את בית הכנסת הנוכחי לעזרת נשים, כי אין בעזרת נשים שימוש של ביזיון כמו בחצר. אולם מאחר שה'מגן אברהם'¹⁸ כתב שכדי לסתור בית כנסת ישן ולבנות במקומו חדש, יש צורך בשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, ומאחר שהשימוש בבית כנסת כעזרת נשים הוא בבחינת הורדה מקדושה, יש צורך בשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, כדי שהקדושה תיפקע מן הישן ותחול בחדש. כך משתמע מדברי הר"י הרצוג, שם.¹⁹ יוצא אפוא שבמקרה דנן, אם נתייחס לבית כנסת כבית כנסת של כפרים מותר יהיה לנהוג כן, אם המגרש אכן יינתן, ויש כסף לבנייה, ואם העסקה נעשתה ע"י שבעה טובי העיר במעמד כל אנשי העיר. ואם לבית כנסת זה יש דין של בית כנסת של כרכים, כפי שנראה לענ"ד, אין היתר להפקיע שום קדושה ממנו, ואין היתר לפגוע בקדושת העזרה הנוכחית. אשר לשביל גישה לבית הכנסת, אמנם אין בו קדושה, אבל יש למתפללים זכויות מוקנות בו מכוח בית הכנסת ואם זכויות אלו לא לגמרי ברורות, אפשר שיש לו דין של מיצר שהחזיקו בו רבים שגם כן אין לפגוע בו.

16. שו"ת היכל יצחק, או"ח ח"א סי' כד.

17. שו"ת חת"ס, או"ח סי' לא.

18. מגן אברהם, או"ח סי' קנג ס"ק צז.

19. הר"י הרצוג, שם סי' כה, הוסיף לדון בעניין זה, ובעניין דומה בסי' כו.

סיכום

1. בית כנסת זה אף שנבנה בחצר פרטית הוקדש לציבור, ומאז ועד היום הוא משמש כבית כנסת ציבורי, ולא פרטי. ומתנהל מזה עשרות שנים ע"י דורות שונים של מתפללים שונים.
2. לבית כנסת זה, לענ"ד, יש דין של בית כנסת של כרכים, שאין היתר למכרו או להפקיע קדושתו לעולם.
3. גם אם היה לו דין של בית כנסת של כפרים, אסור למכרו או להפקיע קדושתו אלא בהחלטה של שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר.
4. לעזרת נשים יש קדושה, אף שהיא פחותה מקדושת בית הכנסת, ואין להוציאה לחולין ולפגוע בקדושתה.
5. אסור להפוך בית כנסת לעזרת נשים, אלא אם כן הדבר הוא לתועלת בית הכנסת והמתפללים, ורק אם הליך הפקעת קדושת בית הכנסת הנוכחי נעשה בדרך של שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר.
6. איסור חמור לסתור חלק קטן מבית הכנסת, אלא אם כן הוא לטובת בית הכנסת ולתועלתו ולתועלת המתפללים.
7. שביל הגישה, אין בו קדושה, אבל אפשר שלפי המציאות העובדתית והמשפטית, יש למתפללים, לפחות זיקת הנאה להלך בו.



הרב הלל גפן

ניהול שותפות עסקית

מבוא

שותפות היא בעלות של יותר מאדם אחד על נכס. בשותפות בנכס, הרווחים וההפסדים הם בעיקר תוצאה של עלייה או ירידה בשווי הנכס. לעומת זאת, שותפות עסקית היא הסדר בו השותפים עובדים עבור העסק המשותף, והרווחים או ההפסדים הם גם תוצאה של עבודתם. על רקע זה קיימים הבדלים בין שותפות בנכסים לבין שותפות עסקית. כפי שנראה בנוגע לרבים מהנושאים בהם נדון ישנן מחלוקות רבות, ללא אפשרות הכרעה הלכתית. במקרים אלו נדון על פי חוק המדינה. אמנם הש"ך כתב שאין הולכים אחר דינא דמלכותא בדברים שבין אדם לחברו כאשר הוא סותר דין תורה, אך כבר חידש המהרש"ם שכאשר החוק חופף את אחת הדעות המופיעות בהלכה אין הוא נחשב כסותר דין תורה, ויש לו תוקף.

א. ניהול שותפות – הכרעה על פי הסכם

באופן טבעי לעיתים מתגלעים חילוקי דעות בין שותפים באשר לדרך שיש לפעול בכל מיני מצבים. שאלות כגון: במה כדאי להשקיע או לא כדאי, האם להגדיל או להקטין את הון השותפות, האם למנות מנכ"ל ואת מי, הן שאלות שהצדדים עלולים להיחלק בהן, ויש לקבוע מנגנון שיקבע את הדרך להכרעה בשאלות אלו. כמו כן, רצוי שהשותפים יקבעו ביניהם את תחומי הפעילות של כל אחד מהם. מסתבר שכל אחד בתחום פעילותו אינו נזקק להתייעץ עם חברו על כל צעד, אך לפעמים עלולות לצוץ טענות שהתנהלותו של אחד השותפים הייתה בלתי סבירה, ויש לברר האם יש לחייב את שאר השותפים בתוצאותיה. בכל השאלות הנ"ל, אם השותפים התנו ביניהם מראש כיצד ינהגו, יש להכריע לפי תנאם, משום ש'כל תנאי שבממון קיים'². לכן רצוי לנסח הסכם שותפות מפורט שיגדיר את אופן הפעולה, ואת המענה לשאלות שעלולות להתעורר. יחד עם זאת יש לברר מה קובעת ההלכה כברירת מחדל.

ב. ניהול שותפות – הכרעה על פי דעת רוב השותפים

רוב המקורות העוסקים בשאלת ניהול שותפות, לא עסקו בשותפות עסקית, אלא בבני קהילה המוגדרים כשותפים בנכסי הציבור, כפי שכתב הרמ"א (חו"מ סי' קעו סעי' כה):

1. שו"ת מהרש"ם, ח"ה סי' מה; משפט שלום, קצד, ד"ה כלל. ראה: משפטי ארץ, נייר עמדה מס' 14 'הכרעה על פי חוקי המדינה', <https://dintora.org/publication/37>. הכרעה במחלוקות בימינו, משפטי ארץ ה: בית הדין לממונות, עמ' 189-190.

2. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ג, ועוד.

'ובני העיר בענייני צרכי העיר הם כשותפין'. ואכן בעניין בני העיר נחלקו הראשונים. לדעת רבנו תם,³ אין בני העיר רשאים לתקן תקנה שיש בה רווח לזה והפסד לזה, אלא מדעת כולם, ואין אפשרות להכרעה על פי הרוב. כך כתב גם רבנו יוסף טוב עלם.⁴ ראשונים אחרים כתבו שבתקנות הציבור הולכים אחר הרוב.⁵ וכך כתב הרא"ש בתשובתו (כלל ו ס' ה) לגבי כל ענייני הקהל, על פי הנימוק:

דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם, לכן אמרה תורה בכל דבר הסכמה של רבים אחרי רבים להטות.⁶ וכן הכריע הרמ"א (חו"מ ס' קסג סעי' א):

כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס, ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב.⁷

עד כאן עסקנו במחלוקת לגבי ניהול ענייני העיר על פי דעת הרוב. כעת נבחן מה הדין לגבי שותפות עסקית. בספר 'שיתוף נכסים'⁸ נטען, שדברי הרא"ש, שניתן להכריע על פי הרוב, נאמרו לגבי ניהול קהילה ואין ללמוד מהם לניהול שותפות. זאת משום ששותפים שאינם מגיעים להסכמה יכולים לפרק את השותפות, מה שאין כן לגבי קהילה שאינה יכולה להתפרק.⁹ אמנם הרב אשר וייס¹⁰ הביא בהקשר לכך מחלוקת אחרונים. המהרי"ט (שו"ת מהרי"ט, ח"א ס' צה)¹¹ כתב (בדומה לדעת רבנו תם שהובאה לעיל), שאם השותפים לא קבעו מלכתחילה שהחלטות תתקבלנה ברוב דעות, אזי 'לא היו יכולים הרוב לכופף את המיעוט במילתא דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי'. משמע מדבריו שככל שמדובר בדבר שאין בו הפסד ונגיעה ישירה לאחד מן השותפים, הולכים אחר הרוב.¹² מצד שני, בספר 'תשורת ש"י'¹³ כתב שאין הרוב יכולים לכופף את דעתם על המיעוט כלל,

-
3. ר"ת, מובא במרדכי, בבא בתרא תפ. רבי בצלאל אשכנזי, שו"ת רבי בצלאל אשכנזי, ס' כד, כתב בשם תשובת הרשב"א, שאין הרוב יכולים למנות שליח ציבור לקהילה בניגוד לדעת המיעוט, ומכאן הסיק שלדעת הרשב"א צריך הסכמת כולם ואין הולכים אחר הרוב. אמנם בתשובה אחרת כתב הרשב"א, שיש כוח ביד רוב הקהל לתקן תקנות ואין חוששים להתנגדות המיעוט. רבי בצלאל אשכנזי מחלק בין תקנות וגדרים שבהם ראוי ללכת אחר הרוב ועליהם אמרה תורה 'אחרי רבים להטות', לבין ניהול ענייני הציבור שהם כשותפים והמיעוט יכולים למחות.
 4. ר' יוסף טוב עלם, מובא במרדכי שם.
 5. רבנו אבי העזרי, מובא במרדכי שם תפב.
 6. בדומה לכך כתב גם ערוך השלחן, חו"מ ס' קסג סעי' ב. גם בשו"ת אגרות משה, חו"מ ב ס' כג, כתב שיש ללכת אחר רוב השותפים, כיוון שאי אפשר שבכל דבר יהיו דעות כל השותפים שוות. ערוך השלחן הוסיף ואמר: ש'אם אנשי העיר בררו נבחרים שיעיינו בצרכי העיר, הולכין אחר רוב דיעות מהנבחרים'. לפי זה, אם ישנם שותפים רבים, הם יכולים לבחור ועד מצומצם שיחליט על פי רוב דעות החברים בו כיצד לנהוג בממון השותפות.
 7. ראה גם: רמ"א, חו"מ ס' ב סעי' א 'טובי העיר בעירן כבית דין הגדול וכו'.
 8. חוק לישראל: שיתוף נכסים, בעריכת פרופ' נחום רקובר, עמ' 49.
 9. אמנם, נטען שם, כי יש להניח שהרוב קובע בעניין ניהול השיתוף כפי שהרוב קובע בתחומים אחרים, למרות שלא מצאו לכך מקור מפורש.
 10. חוק לישראל: שיתוף נכסים, עמ' 297.
 11. הוכחה זו הובאה בשו"ת תשורת ש"י, ס' שיד.
 12. אמנם, הרב וייס מעיר שבתשובת המהרי"ט מדובר בשותפים שסיכמו מראש שילכו אחר הרוב.
 13. שו"ת תשורת ש"י, ח"א ס' שיד.

כגון אם רוב השותפים רוצים להוליך את הסחורה למקום פלוני והמיעוט מתנגד לכך. הוא מביא ראיה מדיני תחום שבת לגבי שותפים בכלים שרובם עירבו לצפון והיחיד עירב לדרום, הרי הוא מעכב על ידם והם אינם יכולים להוליך את הכלים על פי העירוב שלהם.¹⁴ כמו כן הוא הביא ראיה מהכלל שנאמר בגמרא: 'איסורא בטיל, ממונא לא בטיל', ופירש רש"י 'ממונא לא בטיל מועט ברוב, להיות קנוי ממון המועט לבעליו של מרובה'.¹⁵ כמו כן, לדעת ה'תשורת ש"י, גם מינוי נאמן שיטפל בממון המשותף, ללא הסכמת אחד השותפים, פוגע בזכות הקניין שלו. לדעת הרב אשר וייס, חייבים לומר שיש זכות לרוב לכפות את דעתו על המיעוט, שאם לא כן נמצא שהמיעוט כופה דעתו על הרוב. שהרי בניהול עסק, כל 'שב ואל תעשה' הוא כקום ועשה. ועדיין הוא מחלק בין 'החלטות חיוניות לתועלת העניין המשותף' שבהן הולכים אחר הרוב, לבין 'שימוש חריג בנכס המשותף' שלהחלטה מעין זו יש צורך בהסכמת כל השותפים. חילוק דומה קיים גם בסעיף 34(8) לפקודת השותפויות: חילוקי דעות שיתגלעו בעניינים רגילים הקשורים בעסקי השותפות יוכרעו ברוב של השותפים, אך אין לעשות שינוי במהותם של עסקי השותפות בלי הסכמת כל השותפים הקיימים. ולכן נראה להכריע כדעת הרב אשר וייס שהחוק זהה לעמדתו.

ג. הכרעה על פי בעלי רוב הממון או רוב השותפים

גם לאחר הקביעה שיש להכריע על פי רוב דעות, עדיין יש לעיין מה הדין כאשר מיעוט השותפים השקיעו את רוב הכסף בשותפות, האם הולכים אחר רוב מניין השותפים או אחר השותפים שהשקיעו את רוב הכספים? גם בשאלה זו, עיקר המקורות עסקו בניהול קהילה, על פי דברי הרמ"א (חו"מ סי' קסג סעי' ג):

כל מה שגובין לפי הממון הולכין אחר רוב הממון, והעשירים שהם מעוט נפשות הם חשובים רוב בענין זה.

מקור דברי הרמ"א הוא בתשובת הרא"ש (שו"ת הרא"ש, כלל ז סי' ג):

קהל שמטילין חרם, אם הוא על עסקי ממון הולכין אחר רוב הממון. כההיא דשיירא (ב"ק קטז ע"ב) המהלכת במדבר ועמד עליה גייס לטורפה, דמחשבין לפי ממון. הכא נמי, כיון שהחרם הוא לצורך ממון הולכים אחר רוב ממון. ולא יתכן שרוב נפשות הנותנים מיעוט המס יגזרו חרם על העשירים כפי דעתם.

אמנם כבר כתב שם הסמ"ע,¹⁶ שמדברי הרא"ש ניתן ללמוד רק שאין רוב הקהל יכולים

14. ביצה לז ע"א.

15. ביצה לח ע"ב, ורש"י שם. לכאורה יש להשיב על ראיותיו. בשני המקומות, בעלותו של המיעוט מביאה לידי דין שונה בדיני איסור והיתר, כלומר שהאיסור כפוף לדיני הממון, והיות שהבעלות אינה בטלה ברוב היא ממשיכה להשפיע על דיני תחום שבת. אבל כאשר מדובר על התנהלות בנכס המשותף, העיכוב מצד המיעוט מהווה פגיעה בזכות הקניין של הרוב, ולכן ההלכה קובעת דרך להכרעה והיא על פי הרוב.

16. סמ"ע, חו"מ סי' קסג ס"ק יג.

לתקן תקנות שיפגעו בעשירים, אבל אין ספק שגם העשירים שפורעים את רוב המס אינם יכולים לתקן תקנות בניגוד לדעת רוב הקהל. הסמ"ע הוסיף ואמר שיייתכן ששני צדדים אלו חשובים כמחצה על מחצה וצריכים להתפשר ביניהם, וסיים ב'צריך עיון'.¹⁷ המהרי"ט¹⁸ כתב שלעולם הולכים אחר רוב משלמי המיסים, ולא אחר מי ששילמו את רוב המיסים. לדבריו, הכוונה במה שכתב הרא"ש 'הולכים אחר רוב הממון', היא רוב פורעי הממון, להוציא את אלה שאינם פורעים מס כלל.¹⁹ מה שהביא הרא"ש ראה משירה שעמד עליה גיס שמחשבים לפי ממון, כוונתו היא רק שבנושא ממוני הולכים אחר הממון:

אבל אותם שפורעים מס, כולן שוין, העשיר בעושרו והעני ממנו בעניו, דלפום גמלא שיחנא, וכ"כ יזהר אותו העני על פרוטה שלו כמו שהוא נזהר העשיר בדינר שנוגע לחלקו, כיון שהפרעון הוא לפי חשבון ממון, הילכך אזלינן בהו בתר רוב דעות. אבל אותם שאינם פורעים בערך אלו, ודאי דלא מצטרפי לרוב, כיון דלא שייכי בה, ואולי לא יחושו לבזבז הואיל ואינהו לא מחסרי ממונא.

מהרשד"ם²⁰ נשאל על קהילה שצריכה למנות חזן או רב, ויש בקהילה עשירים ועניים, יודעי תורה חשובים יותר ופחות - האם הולכים אחר רוב מניין בלבד? הוא מביא ראייה מבית שמאי, שהם נהגו בפועל כדעתם, למרות שבית הלל היו הרוב, משום שבית שמאי 'מחדדי טפי'.²¹ כלומר שהולכים אחר רוב מניין אם הם שווים באיכותם, אבל כאשר אינם שווים אין הולכים אחר רוב מניין בלבד.²² מדבריו ניתן להסיק שאין להכריע כנגד דעת השותפים שהשקיעו את רוב הכספים.²³ בספר 'טובי העיר'²⁴ כתב, שאכן יש מחלוקת הפוסקים

17. גם בשו"ת צמח צדק, סי' א (הובא בפתחי תשובה, חו"מ סי' קסג ס"ק ד) כתב שאין העניים שהם הרוב יכולים לגזור על העשירים, ולא העשירים על העניים.

18. שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' סט.

19. המשנה למלך, הל' גזלה ואבדה פי"ב הי"א, כתב שפירוש זה לא משתמע מדברי הרא"ש, אך סיים שבית שמאי צריכים עיון, כיוון שלא מסתבר שכל הציבור יהיו כפופים לשני עשירים שפורעים את רוב המס.

20. שו"ת מהרשד"ם, או"ח סי' לז.

21. יבמות יד ע"א.

22. לכאורה יש לתמוה על הוכחתו, כיוון שזו דעת בית שמאי, שלפני שיצאה בת קול עשו כדבריהם ולא חששו לדעת בית הלל, אבל בית הלל ודאי עשו כדבריהם ולא חששו לדעת בית שמאי שהם רוב בניין! אמנם על טענה זו ניתן להשיב על פי דברי הריטב"א שם, שבית שמאי סברו שהיה והם מחדדי טפי דעתם שקולה לדעת הרוב, אך אינה עדיפה, ולכן ודאי בית הלל היו רשאים לנהוג כדבריהם. אך עדיין יש לשאול, שהרי בסופו של דבר בת קול יצאה והכריעה שהלכה כבית הלל, כלומר שהולכים אחר רוב מניין גם כאשר הצדדים אינם שווים בחמתם, ולכן הלכה כבית הלל! (תוספות שם, ד"ה רבי יהושע). ואכן הקשה כן בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' כט, והביא דיון ארוך בנושא.

23. אחת מראיותיו של המהרשד"ם היא מדברי הגהות מיימוניות (המובאים גם ברמ"א חו"מ קסג, א): 'כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב'. מכאן הוא הוכיח שמושיבים רק מי שנותן מס ולא את כל ההמון. לכאורה נראה מדבריו שהמציאות היתה שרוב הציבור לא שילם מסים, אלא רק 'בעלי כיסים', ולכן רק דעתם נשמעת. מכל מקום קשה ללמוד מכאן לגבי שותפות שהרי כל אחד מהשותפים נתן סכום מסוים ואפילו מועט, ולא יתכן שדעתו לא תישמע.

24. הרב יוסף גולדברג, טובי העיר, פי"א סעי' י.

בשאלה זו, האם ללכת בכל מקרה כזה אחר רוב מניין, של הציבור או של הנבחרים, או אחר רוב החכמים או רוב העשירים, והוא נוטה אחר הדעה השנייה. לעומת זאת, בשו"ת 'ציץ אליעזר'²⁵ נטה אחר הדעה הראשונה. יישום דין זה, על המחלוקות שבו, בענייני שותפות עסקית מסובך יותר, כיוון שלעיתים מדובר במקרה של שותפות בין משקיע (שמממן את כל השותפות) לבין יזם שתורם את הידע ואת העבודה - במקרה כזה כלל לא ברור מי השקיע יותר ומי השקיע פחות, כך שקשה לקבוע מיהו 'רוב בניין'. לפיכך, חשוב מאוד להגדיר בהסכם השותפות את מנגנון קבלת ההחלטות במקרה של מחלוקת.

ד. חלוקת רווחים והפסדים

דבר פשוט הוא, שאם השותפים התנו מראש כיצד יחלקו את הרווחים וההפסדים ביניהם, שהולכים לפי תנאם, שכל תנאי שבממון קיים.²⁶ ובהיעדר סיכום מפורש יש לחלק את הרווחים וההפסדים בהתאם למנהג המקובל.²⁷ כאשר לא היה סיכום מראש ואין מנהג ברור, יש לחלק את נכסי השותפות המקוריים בהתאם לסך ההשקעה של כל שותף.²⁸ לגבי רווחים והפסדים מעבר לנכסי השותפות, הדבר תלוי בסוג הרווחים.

1. חלוקת רווח והפסד של נכס שערכו עלה או פחת

בגמרא²⁹ מבואר שכאשר כל אחד מהשותפים הכניס לחשבון השותפות סכום מסוים, ולא נעשה בו שימוש, ונוצר רווח או הפסד עקב שינוי שער המטבע, יש לחלק את ממון השותפות לפי שיעור ההשקעה של השותפים, וכך נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קעו סעי' ה):

אם המעות קיימים, ועדיין לא הוציאו אותם, ופחתו או הותירו מחמת המטבע ששינה המלך או אנשי המדינה, חולקים השכר או ההפסד לפי המעות.

הסמ"ע (חו"מ סי' קעו ס"ק טז) הסביר שהטעם הוא משום ש'אף אם היה נשאר המטבע ביד כל אחד, הגיע להן הרווח או ההפסד'. על פי זה הוסיף הרמ"א,³⁰ שהדברים אמורים לגבי כל סחורה שהשתתפו בה והיא עדיין בידם, וערך הסחורה עלה או פחת, שנוטלים לפי מעותיהם.

בדומה לכך נפסק ב'שלחן ערוך',³¹ לפי שיטת הרי"ף³² והרמב"ם,³³ במקרה שהשותפים קנו בכספי השותפות שור לשחיטה שערכו עלה או פחת ואכן לבסוף שחטו אותו,

25. שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב סי' כד; ח"ג סי' כט.

26. שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' ה.

27. כיוון שמן הסתם דעתם היא על מנהג המדינה, כפי שמצינו לעניין שר פועלים, ראה שו"ע, חו"מ סי' שלא סעי' א. ראה גם פסקי דין רבניים, חט"ז עמ' 308 לעניין סיום זמן השותפות.

28. פתחי חושן, ח"ז (שותפים ומצרנות) פ"ג הערה לה.

29. כתובות צג ע"ב.

30. רמ"א, חו"מ סי' קעו סעי' ה.

31. שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' ה.

32. רי"ף, כתובות נב ע"ב.

33. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ג.

שמחלקים את הבשר בין שניהם לפי שיעור השקעתם. הסמ"ע³⁴ הסביר שחתיכות הבשר אינן צריכות זו לזו, ומכיוון שהשור עמד לחלוקה חולקים את בשרו לפי המעות.

2. חלוקת רווחים או הפסדים שנוצרו עקב פעילות עסקית

כאשר השותפים³⁵ נשאו ונתנו במעות השותפות, או בסחורה המשותפת, ונוצרו רווחים או הפסדים, מבואר בסוגיית הגמרא (כתובות צג ע"א) שמחלקים את הרווחים בשווה בין השותפים: 'אמר שמואל, שנים שהטילו לכיס זה מנה וזה מאתים, השכר לאמצע'. סוגיה זו סבוכה, אמוראים נחלקו בהגדרת המקרה עליו דיבר שמואל, וראשונים נחלקו מהי הסיבה לחלוקה השוויונית למרות ההבדל בהשקעה. בירור מפורט של הסוגיה ניתן לראות בפסק דין של הרב צבי יהודה בן יעקב,³⁶ ואנו נביא כאן רק את עיקרי הדברים. מוסכם בין האמוראים (רבה ורב המנונא) שכאשר קנו שור לחרישה וחרשו בו, הרווחים שהפיקו מהחרישה מתחלקים בשווה.³⁷ הרב צבי יהודה בן יעקב כתב בפסק דינו,³⁸ שחברה עסקית דינה כשור שנקנה לחרישה ואכן חרשו בו, ולכן הרווחים הנובעים ממנה מתחלקים בשווה בין השותפים, לפי הטעמים השונים שנביא בהמשך. יש להעיר שבמקרה בו הוא עסק מדובר בחברה ששני השותפים קיבלו ממנה משכורת חודשית על עבודתם. לכן לא הייתה שאלה על חלוקת הרווחים השוטפים, שהרי הם נשארו בקופת החברה. השאלה התעוררה רק כאשר מכרו את החברה ברווח גדול שנבע מהמוניטין שלה.³⁹ אולם, מסתבר שבירית המחזל היא, שגם כאשר לא שולם שכר לשותפים בתקופת השותפות, חלוקת הרווחים תהיה שווה, כדי המקורי של שור לחרישה. כל זה מבוסס על ההנחה שכוונת הצדדים הייתה לחלק בשווה את הרווחים, אך אם תהיה הערכה אחרת בנוגע לכוונת הצדדים, על בסיס התנהלות השותפים תוך כדי קיום השותפות, או מסיבה אחרת, יש מקום לקבוע שהחלוקה לא תהיה שוויונית, אלא לפי שיעור הממון שהושקע, או לפי הגדרה אחרת של חלקם היחסי בהשקעה.⁴⁰ בטעם הדבר מצאנו מספר הסברים:

34. סמ"ע שם ס"ק טו.
35. הר"ן (על הרי"ף כתובות נב ע"ב) חידש, שכאשר אנשים נעשו שותפים שלא מדעתם, אלא מכוח נסיבות שלא הייתה להם שליטה עליהם, כגון שותפים בירושה, הם מתחלקים בהפסדים לפי שיעור ההחזקה שלהם. התוספות (בבא בתרא יג ע"א, ד"ה בכור ופשוט) כתבו סברה דומה גם לגבי רווחים בשותפות כזו.
36. הרב צבי יהודה בן יעקב, 'חלוקת ריוחי מוניטין', בית הדין לממונות רמת גן, מופיע ברשת באתר 'פסקים', פס"ד מספר 811.
37. כתובות צג ע"ב.
38. הרב צבי יהודה בן יעקב, 'חלוקת ריוחי מוניטין', שם.
39. ראה בעניין מוניטין: הרב עו"ד עמנואל נהון, 'מוניטין במשפט העברי', אתר דין תורה.
40. ראה למשל פסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובידור יהדות, ח"ד עמ' רסא, שם דנו בהסכם שותפות שנקבע בו חלקו היחסי של כל שותף, בשונה משיעור השקעתו, ולא פורש בהסכם אופן חלוקת הרווחים. שם נפסק שיש לחלק את הרווחים לפי שיעור השותפות המפורט בהסכם, משתי סיבות: האחת, משום שהשקעתו של האחד הייתה גדולה מהשיעור שנכתב בהסכם, ולכן לא ניתן לומר שהשיעור הכתוב בהסכם משקף את חלקו בקרן, אלא את חלקו ברווחים. והשנית, משום שבמשך זמן קיום השותפות הם נהגו לחלק את הרווחים לפי היחס המפורט בהסכם.

(1) הרווח תלוי במיעוט - רש"י⁴¹ פירש, שהסיבה שחולקים בשווה היא, משום ש'אין חלקו של זה מועיל בלא חלקו של זה כלום'. אפשר להבין דין זה, על פי דברי הירושלמי⁴², כפי שמובא ברא"ש (כתובות פ"י סי' י):

וטעמא כדאיתא בירושלמי, דגרסינן התם (כתובות פ"י ה"ד): אמר רבי אלעזר, כשהיתה הסלע חסרה או יתירה, אבל לשכר ולהפסד שלהן חולקין בשווה. וקשה, הדין יהב מאה דינרין והדין יהיב חמשין ואת אמרת הכין? חבריא אמרין יכול הוא למימר ע"י עשרה דינרין סלקת פרקמטיא. פירוש, דרך קונה סחורה לקנות סחורה בק' דינרין, ואלמלא עשרה דינרין דילי לא היית יכול לקנותה.

הרא"ש הסביר שהירושלמי נימק את אופן החלוקה השוויוני בכך, שבמקרים רבים תרומה קטנה לממון השותפות גורמת להגדלה משמעותית של הרווחים. למשל, לעיתים הגדלה קטנה של ממון השותפות מאפשרת לקנות סחורה, אותה לא היה ניתן לקנות ללא התוספת. לפיכך, למרות ששותפות עסקית מבוססת על שותפות ברכוש, חלוקת הרווחים איננה נעשית לפי היקף ההשקעה אלא באופן שוויוני.

(2) הסכמה מכללא של השותפים לחלוק בשווה - התוספות (כתובות צג ע"ב ד"ה הותירו) הסבירו שהסיבה שחולקים בשווה היא, משום שעל דעת כך השתתפו שחלוקת הרווחים תהיה בשווה:

ולא דמי לשור לחרישה ועומד לחרישה, דמשום הכי הוי התם השכר לאמצע דמעיקרא אדעתא דהכי נשתתפו...

הרא"ש (שם) ביאר מדוע יש להניח שעל דעת כך השתתפו:

דאיבעי ליה לאתנויי בעל המאתים שיטול בריוח לפי הקרן, ומדלא התנה אנו אומדים דעתו שהסכים שיטול בעל המנה חצי הריוח, לפי שהוא חריף ובקי במו"מ או משום אמתלא אחרת, לפי שדרך כל המשתתפין להתנות לחלוק הריוח לפי הקרן, ומדלא התנה ודאי אומדנא דמוכח הוא.⁴³

דהיינו, המקובל הוא ששותפים קובעים באופן מפורש כיצד יחלקו את הרווחים. משלא עשו כן, יש להניח כי הייתה הסכמה מכללא לחלוקה שווה, מסיבה זו או אחרת.

(3) הרווח אינו תלוי רק בשיעור ההשקעה אלא גם בעבודה - בירושלמי (כתובות פ"י ה"ד, הובא ברא"ש כתובות פ"י סי' י) נאמרה סברה נוספת לחלוקה שווה של הרווחים:

אמר רבי בון בר חייא, יכול הוא למימר ליה, עד דאת חד זבין אנא מזבין עשר זימנין, עד כדון במקום קרוב היה מקום רחוק. אמר רבי אילא, יכול הוא למימר ליה, עד דאת אזיל ואתי חד זמן אנא אזיל ואתי עשר זימנין.

41. רש"י, כתובות צג ע"ב ד"ה שור לחרישה.

42. ירושלמי כתובות פ"י ה"ד.

43. הלבוש, חו"מ סי' קעו סעי' ה, השתמש בנימוק זה והטעים את הדבר בכך שלא התנה כיוון שידע שהשותף השני חריף יותר. אולם ראה סמ"ע, סי' קעו ס"ק טו, שכתב שנימוק זה מתאים לשיטת הרא"ש והתוספות, הסוברים שגם אם לקחו שור לטביחה וטבחוהו מחלקים את הרווח בשווה ולא לפי מעותיהם, אך השו"ע פסק כשיטת הרמב"ם שבמקרה כזה מחלקים לפי מעותיהם כפי שמבואר לעיל בסעיף 1.

כלומר, לפעמים שותף אחד יעיל יותר בעבודה, או משקיע יותר זמן כדי להפיק רווחים עבור השותפות, והדבר מחפה על כך שהוא השקיע פחות ממון. למשל, יש עסקים שבנויים על שותפות בין בעל מקצוע שבידו הידע המקצועי כיצד להפעיל את העסק ובין בעל ממון שמשקיע את ממונו בשותפות. בעל המקצוע משקיע את זמנו ומרצו כדי להפיק רווחים, ובעל הממון הוא המממן. מכיוון שיתכן שהרווח נובע בעיקר מהשותף שהשקיע פחות ממון, נקבע כבירית מחדל שמחלקים את הרווחים בשווה, כל זמן שלא הגיעו השותפים להסכמה אחרת.

4) מזלם של רבים עדיף ממזלו של יחיד - סברה נוספת נכתבה בראשונים בטעם לחלוקה שוויונית, והיא: 'מזלא דבי תרי עדיף',⁴⁴ כלומר שעצם השותפות מביאה ברכה לעסק. הרב ברוך שרגא פסק על פי סברה זו בנוגע לשלושה שותפים בכרטיס הגרלה, שהשקיעו בו סכומים שונים, שהם יתחלקו בזכייה בחלקים שווים וכל אחד יקבל שלישי.⁴⁵

3. שותפות שמטרתה פעילות עסקית שלא בוצעה

עד כה עסקנו בשותפות ברכוש שערכו עלה, ובשותפות שרווחיה נוצרו עקב פעילות עסקית. מה יהיה הדין במקרה של שותפות שמטרתה פעילות עסקית, אולם זו לא בוצעה בסופו של יום, והרווחים נוצרו רק עקב עליית המחירים? בכך עסק פסק דין⁴⁶ שהכריע במחלוקת בין שותפים שהקימו חברה לרכישת קרקעות בירושלים, צד א' השקיע 75% וצד ב' השקיע 25%, והם סיכמו שהרווחים יתחלקו בשווה. הכוונה הייתה לרווחים שייווצרו בעקבות בנייה, אך בפועל לא בנו, וכאשר מכרו את הקרקע לאחר 20 שנה נמצא שמחירה האמיר מאוד. לדעת הרב אלמליח, במקרה כזה יש להחזיר לכל צד את השקעתו, ללא הצמדה למדד, ואת היתרה יש לחלק שווה בשווה על פי ההסכם שביניהם. הרב שילה רפאל חלק עליו, וכתב שבמקרה כזה יש אומדנא דמוכח שכוונתם הייתה לחלק רק את הרווחים שייווצרו על ידי הבנייה בשווה, אבל רווח שנוצר מאליו ללא שום טרחה לא מסתבר שיתחלק בשווה, אלא יש לחלקו לפי שיעור ההשקעה.⁴⁷

ה. פיצוי על הפסדים

שיטת הרמ"ה⁴⁸ היא ששותפים מתחלקים בהפסד רק מתוך הממון שהשתתפו בו, ואינם חייבים לשלם זה לזה מכספם הפרטי (המכונה, 'מביתו') במקרה של הפסד:

44. למשל: רמב"ן, כתובות צג ע"ב ד"ה ור"ח; ריטב"א, שם ד"ה ורב המנונא.

45. פסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יהדות, ח"ה עמ' קסז. אמנם המעיין בחידושי הריטב"א יראה שהוא השתמש בביטוי 'מזלא דבי תרי עדיף' כאשר כוונתו היא שעל ידי החלק המועט היה אפשר לקנות סחורה גדולה יותר ולהרוויח יותר, ובדומה לטעמו של רש"י שהובא לעיל סעיף א. לפי זה אין כאן טעם 'מיסטי' העומד בפני עצמו. לשון הרמב"ן היא 'ועוד דמזלא דבי תרי עדיף ומחלי להדדי', כלומר שאנשים מתייחסים לשותפות כמועילה ולכן הם מוחלים זה לזה. גם לפי סברה זו אין כאן טעם העומד בפני עצמו.

46. הרב שילה רפאל, 'בהלכות שותפות', מוריה, רלא-רלב (תשנ"ה) עמ' צה-צח.

47. שם.

48. טור, חו"מ סי' קעו.

כגון אם נשתתפו זה במנה וזה במאתים, ונפסד הכל, לא אמרין שישלם בעל המנה לבעל המאתים חמשים מביתו. דברי הרמ"ה הובאו להלכה ב'שלחן ערוך' בהלכות שותפין.⁴⁹ לעומת זאת, שיטת הרמב"ם היא:

ראובן שהטיל לכיס ארבע מאות דינרים והטיל שמעון מאתים, ונשתתפו ונשאו ונתנו ביחד והרי הממון כולו ביד ראובן, וטען ראובן שפחת מן הקרן חמש מאות דינרין. אין אומרים ישבע ראובן שבועת השותפין שפחתו כך וישלם שמעון חמשים מביתו. אלא ישבע ראובן שבועת השותפין שפחתו, וילך במנה שבידו בלבד ולא ישלם שמעון כלום... שאין השותף מן הנשבעין ונוטלין כדי שישבע ויטול מה שביד חברו, אלא נשבע ונפטר או נוטל מדבר שהוא תחת ידו. והזהר בדין זה שכבר טעו בו בעלי הוראה.⁵⁰

מדברי הרמב"ם עולה שכאשר אחד השותפים טוען להפסדים, אין הוא נאמן להישבע ולהוציא ממון מחברו. מכאן ניתן ללמוד, שאם ההפסד ידוע ואין עליו מחלוקת, מוטל על השותפים לפצות את חבריהם על ההפסד אף מכיסם.⁵¹ דברי הרמב"ם הובאו להלכה ב'שלחן ערוך' בהלכות טוען ונטען.⁵² דעת הגר"א⁵³ היא שאכן הרמב"ם חולק על הרמ"ה, והגר"א עצמו לא הכריע בדבר. לעומתו, הב"ח⁵⁴ מחלק בין המקרים, על פי הגורם להפסד: כאשר ההפסד נובע מחמת משאם ומתנם בממון זה, אנו אומדים דעתם שכוונתם הייתה שישנה התחייבות לפצות את המפסיד גם מכיסו של חברו. אולם כאשר ההפסד נובע מגורם חיצוני (שריפה, שוד וכדו') אין להניח שהייתה התחייבות לפיצוי מכיסו הפרטי. הש"ך⁵⁵ הביא את דעת המב"ט הסובר שהרמב"ם והרמ"ה חלוקים, וסיים בדעת הב"ח שמחלק בין המקרים. הט"ז⁵⁶ כתב על כך: 'ראיתי מי שמחלק בדבר, ואין טעם לחילוקו'. את פסקי ה'שלחן ערוך' שנראים כסותרים זה את זה, הט"ז מסביר כך: בהלכות שותפים נכתב עיקר הדין, ובו ה'שלחן ערוך' פסק כדעת הרמ"ה שאין השותף מפצה את חברו מכיסו. בהלכות טוען ונטען ה'שלחן ערוך' בא רק ללמד שאין כוח

49. שו"ע, חו"מ סי' קעו סעי' ו.

50. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"י ה"ה.

51. מדברי הראב"ד משמע שהוא מסכים עם הרמב"ם לעיקרון שמשלם מביתו (אם החוב ידוע), ונחלק עליו רק בשיעור התשלום. לפי הרמב"ם שמעון משלם חמישים מביתו, כיוון שכשם שמחלקים רווח בחלוקה שווה למרות שההשקעה אינה שווה, כך גם ההפסד מתחלק בשווה בין שני השותפים. בדוגמה של הרמב"ם ההפסד היה חמש מאות, ולכן כל שותף מפסיד מאתיים וחמישים. לעומת זאת הראב"ד סובר שמחלקים את ההפסד לפי ההשקעה, כיון שהטעם לחלק את הרווח חלוקה שווה הוא משום שהשותף השקיע פחות ממון אך יותר עבודה (ראה לעיל), וטעם זה אינו שייך כאשר מדובר בהפסד.

52. שו"ע, חו"מ סי' צג סעי' יג.

53. ביאור הגר"א, חו"מ סי' קעו ס"ק לב.

54. ב"ח, חו"מ סי' קעו סעי' ח.

55. ש"ך, חו"מ סי' קעו ס"ק יג.

56. ט"ז, חו"מ סי' קעו ס"ק ו.

בשבועת השותפים להוציא ממון במקום ספק.⁵⁷ לדברי שו"ת 'שבות יעקב',⁵⁸ הרמ"ה סבר שאין שותף מפצה מכיסו רק כאשר שני השותפים השקיעו כסף, כיוון שיש להניח שהשותפים לא הסכימו לסכן יותר ממה שהשקיעו בשותפות. אבל אם אחד השותפים לא השקיע כסף כלל, אזי מוטל עליו לשלם לחברו חצי מההפסדים מכיסו.

1. שותף שפעל בניגוד לדין

ברירת המחדל היא שעל השותפים לפעול בנכסי השותפות בהתאם לסיכומים ביניהם ובהתאם למנהג המקובל. כאשר שותף לא התייעץ עם חברו, ופעל בנכסי השותפות בניגוד למנהג המדינה, מתעוררות שתי שאלות. האחת - האם יש תוקף לפעולתו, והשנייה - האם האחרייות להפסד מוטלת רק עליו או גם על שותפו. הרשב"א כתב שאם שותף מחל ללווה על חוב 'אין חלק חבירו מחול, דלתבוע ולדון שויה שליח, למחול לא שויה שליח'.⁵⁹ דהיינו, לשותף אין הרשאה למחול על חובות לשותפות. דעת הרשב"א נפסקה להלכה בדברי הרמ"א,⁶⁰ שפירש שמדובר גם כאשר השטר הוא על שם שני השותפים. מפסיקה זו יוצא שיש לשותף יכולת לפעול בנכסי השותפות כולה, כשליח של חברו, ולכן חלות עליו ההגבלות של שליח שנשלח כדי לתקן ולא כדי להזיק.

אמנם, הש"ך (חו"מ סי' עז ס"ק יט) טען, שסמכות השותף גדולה משל שליח:

בשותפין שדרך הוא שכל אחד ואחד יש לו כח לעשות מה שירצה, הוה כאילו התנה עמו בין לתקן בין לעוות, דמועיל מחילתו.

לגבי אחרייות על ההפסד התלבט הש"ך, שמא אף שהמחילה תקפה, השותף שמחל צריך לשלם לחברו את הפסדו. אולם אחרונים אחרים⁶¹ חלקו על הש"ך והסכימו עם הרמ"א, שאין מחילתו של שותף אחד על חוב מועילה לחלק החוב של חברו. הרמ"א⁶² עסק בסמכותה של אישה למכור מנכסי בעלה, וקבע שאם היא נושאת ונותנת בתוך הבית, ודרכה למכור, מכירתה תקפה גם אם ברור שהנכס היה של הבעל. בספר 'בית הלל'⁶³ כתב שהוא הדין לשני שותפים בסחורה אחת ואחד מהם מכר ממנה ללא ידיעת חברו שמעשהו של השותף תקף ככל שהדבר נוגע לצד ג', כיוון שכך מקובל לנהוג. כגון שותף שמכר סחורה ללא ידיעת חברו לפני הזמן שבו עולים המחירים, וכתוצאה מכך הרווחים היו קטנים, ושותפו טוען שהמכירה אינה חלה כיון ש'לתיקוני שדרתיך ולא לעיוותי', ותובע את הקונה להחזיר את הסחורה. במקרה זה, הואיל ודרכו של שותף זה למכור ללא אישור השותף השני, אין אפשרות לבטל את המכירה, אלא שעל השותף שמכר לפצות

57. בפתחי תשובה, חו"מ סי' קעו ס"ק ה, ביאר שכוונתו למקרה שהתנו במפורש שיתחלקו בכל ההפסדים, שאז ברור שאם ההפסד ידוע הם מתחלקים בו אף לשלם מביתו. ואם אין ההפסד ידוע, בזה פסק השלחן ערוך שהשבועה לא תועיל להוציא ממון.

58. שו"ת שבות יעקב, ח"ג סי' קסז; מובא בפתחי תשובה שם.

59. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' אלף פז.

60. שו"ע, חו"מ סי' עז סעי' ז.

61. תומים, סי' עז ס"ק ט; פתחי חושן, ח"ז (שותפים ומצרנות) פ"ז סעי' כא והערה נג.

62. רמ"א, אה"ע סי' פו סעי' ב.

63. מובא בבית שמואל, סי' פו ס"ק יט.

את חברו על אובדן הרווח. 'בית הלל' מוכיח את דבריו גם מדברי הרמ"א⁶⁴ שאם שותף מכר פירות קודם הזמן ואח"כ התייקרו, הרי זו פשיעה ועליו לשלם לשותף חברו את הפסדו, ומוכח שהמכירה לקונה קיימת ואין הקונה צריך להחזיר את מה שקנה. נשאלת השאלה כיצד הדברים מתיישבים עם שיטת הרמ"א שהובאה לעיל שמחילת שותף אינה מועילה בחלק חברו? נראה לי ש'בית הלל' מתייחס למכירה שהיא פעולה סטנדרטית ששותפים רגילים לעשותה תדיר, וכיוון שהשותף רגיל למכור הלוקח אינו צריך להעלות על דעתו שיש בה בעיה. לעומת זאת מחילה היא פעולה נדירה יותר, ולכן אינה מועילה בחלק חברו. בספר 'בית מאיר'⁶⁵ העיר על הוכחה זו שאפשר לדחותה, כיוון שייתכן שמדובר במקרה שהלוקח אינו לפנינו ואין אפשרות לבטל את העסקה. אך לעצם העניין הוא הסכים עם דעת 'בית הלל', על פי דברי הש"ך⁶⁶, שכוחו של שותף עדיף משל שליח בעלמא ששינה מדעת המשלח, מכיוון שהשותף נחשב כאילו התנה עמו בין לתקן בין לעוות, דמועיל מחילתו. הטעם שאנו מחשיבים אותם כאילו התנו 'בין לתקן ובין לעוות', הוא משום שאם לא כן אין אדם יכול לעשות עסק עם שותף עד שיתרצה חברו. מכאן, שהדברים אמורים רק במקרה בו מי שנשא ונתן עם השותף הניח שהשותף פועל בסמכות. לגבי השאלה השנייה, מי יישא בתוצאות פעולה של שותף אחד ללא ידיעת חברו, נפסק ב'שלחן ערוך' (ח"מ סי' קעו סעי' י'), שרווחים מעסקה זו שייכים לכל השותפים, אך אם נגרמו הפסדים הם יהיו על חשבון השותף ששינה:

ואם שינה האחד מכל אלו הדברים, שהלך למקום שלא היה לו לילך, או פירש בים, או שמכר בהקפה, או נשא ונתן בסחורה אחרת וכן כיוצא באלו הדברים, כל פחת שיבא מחמת זה שעבד, חייב לשלם לבדו. ואם היה שם שכר, השכר לאמצע.⁶⁷

הרמ"א הוסיף שבמקרה שהשותף לא שינה מהמנהג, אבל שותפו התרה בו שלא יעשה מהלך מסוים, כגון למכור בהקפה אפילו דבר שדרך הסוחרים למכור בהקפה, ההפסד יהיה על חשבוננו של השותף ששינה: 'ואם התרה בו שלא לעשות, אפילו בדבר שדרכו בהקפה, חייב לשלם'.⁶⁸ המהרש"ם⁶⁹ חידש על פי סברת הרמ"א הזו, שיש תוקף לפעולת שותף ששינה, רק כאשר השותף מכר קודם הזמן ללא ידיעת שותפו. אבל אם שותפו ידע ומחה בפירוש, המכירה בטלה, כיוון שאי אפשר לומר שהייתה הסכמה מכללל שהפעולה תהיה תקפה. בסעיף 14 לפקודת השותפויות נקבע כך:

כל שותף הוא שלוח של השותפות ושל שאר שותפיו לכל ענין של עסקי השותפות; ופעולותיו של כל שותף כשהוא עושה בדרך הרגילה עסק מן הסוג שעושה השותפות שהוא חבר בה, יחייבו את השותפות ואת שותפיו, זולת אם

64. רמ"א, ח"מ סי' קעו סעי' יד.

65. בית מאיר, אה"ע סי' פו ס"ק ב.

66. ש"ך, ח"מ סי' עז ס"ק יט.

67. על פי הרמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ה ה"ב. ראה גם: ראב"ד, תשובות ופסקים, סי' קלד; מבי"ט, ח"א סי' שמט; שו"ת ריקנאטי, סי' שיח.

68. רמ"א, ח"מ סי' קעו סעי' י.

69. משפט שלום, סי' קעו סעי' יד.

למעשה אין לו הרשאה לפעול בשם השותפות באותו עסק והאדם שעמו נשא ונתן יודע שאין לשותף הרשאה לכך, או שאינו יודע, או אינו מאמין, שהוא שותף. לפי מה שכתבנו לעיל הדברים מתאימים גם לשיטת הרמ"א, כיוון ששותף שרגיל למכור יש תוקף למכירתו גם אם נעשתה בפשיעה.

סיכום

1. שותפות מתנהלת בהתאם לסיכומים בין הצדדים, ובהיעדר סיכומים, בהתאם למנהג המקובל. בהיעדר מנהג יש לפעול על פי ההלכות המפורטות להלן.
2. החלטות שוטפות בנוגע לניהול השותפות מתקבלות על פי רוב דעות. בהחלטות חריגות אין הרוב רשאי לכפות את דעתו על המיעוט.
3. במקרה שיש להכריע על פי רוב דעות, יש מחלוקת האם הכוונה לרוב השותפים או לשותפים שהשקיעו את רוב הכסף בשותפות.
4. חלוקת רווח והפסד של נכסי השותפות שערכם עלה או ירד תהיה לפי שיעור ההשקעה בנכס.
5. כאשר הרווחים הופקו על ידי עבודת השותפים בנכסים, ברירת המחדל היא שיש לחלק את הרווחים בשווה.
6. כאשר נגרמו הפסדים ויש לחלק אותם בהתאם לאמור לעיל, חובה זו כוללת גם תשלום של שותף לחברו מכיסו.
7. כאשר שותף פעל בניגוד לדין וביצע עסקה עם צד ג' שלא היה מודע לכך, העסקה תקפה.
8. במקרה האמור בסעיף הקודם, אם היו רווחים הם שייכים לכל השותפים על פי חלקם, ואם נגרמו הפסדים, השותף שביצע את הפעולה יישא בהם לבדו.



הרב שלמה אישון

זכויות יוצרים על אמרה מעוטרת

הצגת הבעיה

ראיתי אמרה יפה מאוירת: 'אט אט את את', נראה שהגה אותה האמן. אם אני רוצה לאייר את האמרה, למשל כדי להעניק אותה במתנה, מותר להשתמש בה? האם יש לבקש את אישור האמן?

א. זכויות יוצרים על רעיון מופשט

רבים מהפוסקים סבורים שעל פי ההלכה יש לאדם בעלות על יצירה שיצר (הכוונה לבעלות על הרעיון שביצירה ולא רק על החומר בו היא נמצאת), דהיינו שההלכה מכירה ב'קנין רוחני'.¹ אלא שיש לדון בשאלה מה יוגדר כיצירה, דהיינו האם לאדם יש בעלות על כל רעיון שהגה. כמו כן יש לדון בשאלה מהן ההשלכות ההלכתיות של הקניין הרוחני. מוסכם על רוב הפוסקים שלאדם יש בעלות על ספר חדש שחיבר, ואין לאחרים להדפיסו בלא רשותו.² כך כותב בשו"ת 'שואל ומשיב' (קמא ח"א סי' מד) המבסס את דבריו על ההיגיון ועל המנהג:

דזה ודאי שספר חדש שמדפיס מחבר וזה שדבריו מתקבלים ע"פ תבל פשיטא שיש לו זכות בזה לעולם והרי בלא"ה אם מדפיסים או מחדשים איזה מלאכה אינו רשאי אחר לעשות בלא רשותו והרי נודע שר' אברהם יעקב מהרובשוב שעשה החשבון במאשין כל ימיו קבל שכרו מהקיר"ה בווארשא ולא יהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטילה שלהם וזה דבר שהשכל מכחישו ומעשים בכל יום שהמדפיס חבור יש לו ולב"כ זכות.

גם בשו"ת 'משיב דבר' (ח"א סי' כד) כתב כדבר פשוט שלאדם יש בעלות על חידושי תורה שכתב, והוא רשאי ליתן את הזכות להוציאם לאור למי שירצה, אך עם זאת אינו רשאי למנוע את פרסומם:

אינה נקראת שלו אלא ליתנם למי שירצה, אבל מ"מ אין בכחו ורשותו לאבד אותם לגמרי שהרי מצוה הוא ללמוד וללמד לאחרים, ולא לכבשם לעצמו, וה"ז דומה לתרומה של בעלים שהן שלו ליתן לכל כהן שירצה ומ"מ לאבד לגמרי אין לו

1. להרחבה ראה בספרו של הרב יעקב אברהם כהן, עמק המשפט, חלק ו דיני זכויות יוצרים.
2. יצוין שאף מיעוט הסוברים שעל פי ההלכה אין לאדם בעלות על ספר חדש שחיבר, מסכימים שלמעשה אין לאחרים להדפיסו בלא רשותו מכוח דינא דמלכותא - ראה שו"ת התעוררות התשובה, ח"א סי' רלב; שו"ת יביע אומר, ח"ז חו"מ סי' ט.

רשות... וה"נ קדושת התורה דאע"ג דנקראת על שמו של המחדש והיא נחלתו להנחיל לכל מי שירצה, אבל דוקא שלא ילכו לאיבוד ולא יהיה בטל חלק הקדושה שבהם ואם רוצה שיאבדו לגמרי אין לו רשות, שהוא נגד דעת התורה ללמד לאחרים.

כל זה כאשר מדובר בחידושי תורה שנכתבו בספר. אך מדבריו של הגר"מ פיינשטיין עולה שאין זכויות יוצרים על עצם החידוש כל עוד לא נעשה איתו משהו ממשי. בשו"ת 'אגרות משה'³ אסר להעתיק בלא רשות קלטת עם חידושי תורה, אך התיר להקליט את בעל דברי התורה כל עוד לא אסר זאת במפורש. הרי שיש זכויות יוצרים על קלטת שהיא דבר ממשי אך אין זכויות יוצרים על עצם חידוש מופשט. וכבר מצאנו הבחנה זו בשו"ת 'בית יצחק'⁴ שכתב שדבר פשוט הוא שמי ששמע חידושי תורה מותר לו ללמדם לאחרים, ורק אם הדפיסם אסור לאחר להדפיסם בלא רשותו.⁵ יסוד זה, על פיו אין בעלות על רעיון מופשט מפורש בדבריו של המהרש"ם⁶ אשר כותב שרעיון מופשט כמוהו כדבר שאין בו ממש שלא ניתן על פי ההלכה להקנותו.⁷ הנידון בדבריו של המהרש"ם הוא זכויות של מי שהמציא סוג מסוים של מסחר שקודם לכן לא חשבו עליו:

וע"ד שאלתו בראובן שהחזיק כמה שנים בעסק קניית חתיכות הנושרים מן הפערקאל בפאבריק של ישראל מהמתחדשים הולכי קדימה בעיר פעסט ועוד חותנו החזיק בזה והוא המציא המסחר הזה למחזיק הפאבריק ומקודם לא ידעו כלל ממסחר הזה כי לא נחשבו לכלום וזלזלו בהם למכרם לעניי העיר בזול גדול ומאז המציא חותן ראובן נהג כמה שנים לקנותם על משקל הקילא ושלחם לביתו וב"ב טרחו ויגעו להכין אותם באופן הראוי למכירה ובמותו השאיר חזקתו לבתו וגם היא ישבה בעיר פעסט ובעלי הפאבריק באו בברית לכל שנה לבל ימכרו יותר לשום אדם זולתה וכל חיותם מזה ועתה קם עליהם שמעון ופעל בתחבולות ע"י אחיו ושותפו של הפאבריקאנט היושב בוועין והוסיף קצת על דמי המקח וקנה

3. שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' מ.

4. שו"ת בית יצחק, יו"ד ח"ב סי' עה.

5. אמנם בבית יצחק שם חולק על השואל ומשיב שהבאנו לעיל, וסובר שלאחר שהמחבר מכר את ספריו מותר לאחרים להדפיסם ולמוכרם, משום שאין התורה קרדום לחפור בו, וכן בכל המצאה, אם אין לממציא רישיון מהמלכות שהזכות שייכת לו - אין איסור לאדם אחר לעשות זאת גם כן. יש שרצו לומר שיש כאן מחלוקת עקרונית בין הבית יצחק לשואל ומשיב בשאלה האם ההלכה מכירה בזכויות יוצרים. אך לעניות דעתי אין הכרח שלפנינו מחלוקת עקרונית, שהרי ביחס להדפסת ספרים נימק הבית יצחק את ההיתר בכך שאין לעשות את התורה קרדום לחפור בו ולא בכך שההלכה אינה מכירה בזכות אדם על יצירתו. גם במה שכתב ביחס להמצאה שאם אין לממציא רישיון מהמלכות מותר גם לאחרים לעשות זאת - אין הכרח שהשואל ומשיב חולק על כך, שהרי כפי מה שכתבנו יש להבחין בין רעיון מופשט לבין רעיון שבא לידי מימוש בהשגת רישיון, כמבואר בדברינו לקמן בהסבר תשובת הדברי מלכיאל.

6. שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' רב.

7. ראה רמב"ם, הל' מכירה פכ"ב הל' יג-יד: 'אין אדם מקנה לא במכר ולא במתנה אלא דבר שיש בו ממש אבל דבר שאין בו ממש אינו נקנה. כיצד אין אדם מקנה ריח התפוח הזה או טעם הדבש הזה או עין הבדולח הזה וכן כל כיוצא בזה, לפיכך המקנה לחבירו אכילת פירות דקל זה, או דירת בית זה לא קנה, עד שיקנה לו גוף הבית לדור בו וגוף האילן לאכול פירותיו כמו שיתבאר'.

שלשים מעטר מחתיכות הנ"ל ונתן לאחותו וגיסו שיעסקו במכירתם ופסק לחיותם של ראובן ואשתו.

בתשובתו כותב המהרש"ם שאף שהאבא טרח והמציא סוג זה של מסחר, אין לו בו קניין הגוף משום שמדובר בדבר שלא בא לעולם ובדבר שאין בו ממש. בספר 'עמק המשפט'⁸ האריך להוכיח שאמנם דבר שאין בו ממש לא ניתן להעביר, למכור או להוריש, אך בעלות על דבר שאין בו ממש, אפשרית. דברים אלו אינם סותרים את דבריו של המהרש"ם, משום שרכישת בעלות על דבר שאין בו ממש צריכה להיעשות על ידי מעשה קניין אגב דבר ממשי, כגון קניין הבית לדירתו, וכאן לא היה מעשה קניין כזה. ואף שיניקת פרי מהקרקע נותנת לבעל הקרקע בעלות על הפרי, יניקת הרעיון מן המוח שהיא יניקה מופשטת שונה מיניקת פרי מהקרקע ואינה נותנת לאדם בעלות על הרעיון.⁹ ר' שמעון שקאפ בחידושי העלה אפשרות להשוות בין זכייה בדקל לפירותיו לבין זכייתו של מי ששכר פועל, בתוצר מחשבתו של הפועל:

דגם על דבר שבא על ידי חכמת האדם שייך זכות בגופו לזכות בדבר שבא על ידי מחשבותיו שזכה גם בכלי המחשבה לזכות במה שימציא על ידיה... אם המציא בפועל כלי וחפץ על ידי חכמתו דהכלי כמו שהוא הוא דבר חדש אז מציאותו שייך לממציא הדבר, ומשום הכי כיון שמכר לו חכמתו היינו גופו ואבריו אשר המציאו הדבר הזה בעולם אז מיד כשבא הדבר הזה לעולם הוא של הקונה.¹⁰

דברים דומים כותב ר' שמעון שקאפ בחידושי למסכת בבא קמא שם הוא מבאר את ההיגיון בכך שהתורה החשיבה את החופר בור ברשות הרבים כבעל הבור:

כמו שבדברים שנוגעים לזכות האדם מוסכם ע"פ דיני התורה ודיני העמים שכל מי שממציא דבר חדש בעולם הוא הבעלים עליו לכל דבר זכות, כ"כ קראה התורה לאיש המכין תקלה בשם בעל הבור ובעל האש וחייבה בנזקין את בעל המזיק.¹¹

נראה שדברים אלו אינם חולקים בהכרח על דברי המהרש"ם, משום שמדובר כאן בדבר ממשי שהומצא מכוח חוכמתו של הממציא, ואילו המהרש"ם מדבר על רעיון מסחרי. גם מדבריו של ה'דברי מלכיאל' (ח"ג ס' קנז) עולה שאין זכויות יוצרים על רעיון מופשט כל עוד לא נעשה בו משהו ממשי:

ע"ד אשר חפץ לדעת דעתי בדבר אשר אחד המציא לעשות מים מתוקים ומריחים והשיג רשיון ע"ז מבית מועצות הרפואה בווארשא ומובן כי דרוש לזה עמל והוצאה לא מעט. והדפיס ניירות שקורין עטיקעטין [תוויות] להדביק על הכלים של מים הנ"ל ובניירות הנ"ל מפורש שמו והרשיון מהממשלה ע"ז. ועתה קם אחד הדר במרחק ט"ז פרסה ממנו והדפיס עטיקעטין כמתכונת של איש הנ"ל ועושה ג"כ מים הנ"ל ומדביק עליהם עטיקעטין שכתבו בהם שם האיש הנ"ל. וטוען הראשון

8. עמק המשפט, ח"ו ס' טו.

9. עמק המשפט, ח"ו ס' כג אות רעג.

10. חדושי ר' שמעון שקאפ, גיטין ס' ו.

11. חדושי ר' שמעון שקאפ, בבא קמא ס' א.

שאינו רוצה שהלה יהנה מזכותו שהשיג רשיון מה שעלה לו בטורח והוצאה. וגם כי עי"ז תתמעט פרנסתו. כי אם לא ימכור הלה אזי ימכור הוא למקומות ההם. הרי שדן רק באיסור על השני ליהנות מהרשיון שהשיג הראשון בטורח ובהוצאה, ולא בעצם זכותו של הראשון על הרעיון לעשות מים מתוקים ומריחים כאלו, אף שלפי המתואר בשאלה הייתה זו המצאה שלו.¹² וכן כתב הרב צבי בן יעקב (שימוש בשם מסחרי (מוניטין) של אחר, אתר 'פסקים'):

שם - מוצלח ככל שיהיה - אינו יצירה במובן המשפטי הלכתי של זכויות יוצרים. יש להבחין בין יצירה ספרותית או מוזיקאלית לבין קריאת שם. ביצירה צריך להיות מן החידוש, יצר דבר שלא היה קודם לכן בעולם. החידוש יכול להיות בתחום ההמצאה וגם בתחום האיסוף והכינוס. תנאי בהיותה יצירה - שאין אדם יכול להגיע אליה אלא ע"י עמל וחכמה. קריאת שם אפילו ע"י הברקה, אף שלעיתים יש בזה משום חכמה, צריך לבחון אם אכן נוצרה כאן יצירה חדשה. בא בעל עסק לפרסומאי וביקש ממנו שם לעסק. ישב הפרסומאי וחשב, העלה הצעות שונות, לבסוף הציג שם שהוא שילוב של מילים הכתובות בתנ"ך, או שיבוש שם לועזי וכד', האם הוא יצר יצירה? השמות היו קיימים בעולם בצורה כזו או אחרת, חכמת הפרסומאי היתה ההתאמה המושלמת. לקחת דבר קיים ולהתאים אותו לדבר אחר, אין בכך משום יצירה.

ב. כאשר הרעיון הוא סחיר

יש שכתבו שבימינו נחשבת יצירה כדבר שיש בו ממש משום שהעולם רגיל לסחור בה, וממילא מי שפוגע בזכויות היוצרים נחשב לגזלן:

שאם העולם סוחר בהמצאת חוכמה, ונותנים בעלות לממציא, יש לראות הבעלות כחפץ גשמי, והבעלות על היצירה היא בעלות קניינית, ככל רכוש שיש לאדם שאסור לגזול ממנו. בזמנים עברו המושג של המצאת יצירה היה נחשב לדבר שאין בו ממש. כיום שהעולם סובב סביב סחר בהמצאות וחוכמות, יש לראות את היצירה כדבר שיש בו ממש. ולכן אם מפר את הזכויות של החבר ומשתמש בהמצאת החוכמה שלא כנהוג נחשב לגזלן. [ולכן הראיה שמביאים מפוסקים שהיו לפני קרוב למאתיים שנה לא רלוונטי, מאחר והסחר בשוק השתנה, וגם לשיטות שהתירו יתכן שכיום ההגדרה ההלכתית תשתנה].¹³

נראה שדברים אלו תלויים במחלוקת הפוסקים בשאלה האם מועיל קניין סיטומתא בדבר שלא בא לעולם: הסוברים שמועיל סיטומתא בדבר שלא בא לעולם יאמרו שיועיל מנהג המדינה לקנות ולהקנות זכויות יוצרים אף שהן 'דבר שאין בו ממש', אך הסוברים שקניין סיטומתא אינו מועיל בדבר שלא בא לעולם, יאמרו שלא ניתן לקנות ולהקנות

12. גם החוק מבחין בין פטנט שהוא הרעיון המופשט כשלעצמו שכדי להגן על הזכויות שבו יש לרושמו, לבין זכויות יוצרים שאינן דורשות רישום אך מתייחסות לביטוי המעשי של הרעיון.

13. רבני בית ההוראה אתר 'דין', יח כסלו תשע"ט.

זכויות יוצרים אף שכיום מקובל לסחור בהן.¹⁴ מכל מקום אף אם נאמר שמנהג המדינה מועיל להחשיב את היוצר כבעל הזכויות על פי ההלכה, זהו רק לדברים שרגילים לסחור בהם, אך בדברים שאין רגילים לסחור בהם - לא יהיו ליוצר זכויות יוצרים לכולי עלמא, וכן כתב שם בית הדין בהמשך דבריו:

כאשר החוק לא רואה את הטרחה לזכויות יוצרים - סוג של יצירה שלפי החוק מותר להעתיק, או שאין כאן יצירה לפי החוק, גם לפי הלכה לא יוכל הבעלים להגן על הטרחה שלו. מאחר וכדי ליצור קניין על בעלות רוחנית צריך שבעולם יסחרו ביצירה הזו, אך אם לא סוחרים ביצירה כזו, ולא נהוג לשלם על טרחה מסוג כזה, לא נחשב לבעלות קניינית, ולכן אין איסור להעתיק.

וכן כתב הרב אברהם שרמן שזכויות יוצרים שייכות רק כאשר ליצירה יש ערך בעיני הציבור מבחינה מסחרית.¹⁵

ג. איסור 'גזל' ודין 'נהנה'

הבאנו לעיל את דעת הסוברים שכיום המשתמש בהמצאת החוכמה של אחר שלא כנהוג נחשב כגזלן. אכן בשו"ת 'מחנה חיים' (ח"ב חו"מ סי' מט) הביא מהספרי שהאומר בשם עצמו דברי תורה ששמע מאחרים עובר על איסור הסגת גבול,¹⁶ וכמו כן הוכיח מהגמרא במסכת סנהדרין¹⁷ על פיה נכרי שעוסק בתורה נחשב כגזלן על פי הכתוב 'תורה צוה לנו משה מורשה', לנו מורשה ולא להם, שאיסור גזל שייך גם בקניין רוחני:

בכל איש השולח יד בחכמת חבירו אשר זכה בחלקו מן השמים הוא גזלן גמור כי זהו תורת האיש אשר נפל בגורלו.

אולם בשו"ת 'מהר"ם שיק'¹⁸ חלק עליו, וכתב שלפי מה שנפסק להלכה שאין איסור גזל בקול משום שנחשב דבר שאין בו ממש,¹⁹ וכפי שמטעם זה גם קול, מראה וריח אין בהם משום מעילה,²⁰ הוא הדין שאין איסור גזל כאשר אדם אומר בשם עצמו חידושי תורה

14. ראה הגהות מרדכי, שבת פרק ט"ז רמז תעא-תעג, שהביא בעניין זה מחלוקת בין המהר"ם לבין ר' יחיאל. ובשו"ת הרא"ש, כלל יג סי' כ, כתב שמועיל סיטומתא בדבר שלא בא לעולם, וכן כתב בשו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' סו (ועי"ש שכתב ששתי הדעות במרדכי מסכימות לזה), וכן כתב בשו"ת הר צבי, יו"ד סי' קלב. אולם בקצות החושן, סי' רא ס"ק א, כתב בשם המרדכי שלא מועילה סיטומתא בדבר שלא בא לעולם, והביאו גם נתיבות המשפט, סי' רא, וכ"כ שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורא קמא סי' קלד, שלא מועיל סיטומתא בדבר שלא בא לעולם. וראה בעניין זה גם פסקי דין של בתי הדין הרבניים בישראל, ח"ה עמ' 264-271.

15. הרב אברהם שרמן, שורת הדין, כרך ב, עמ' שיז-שכב.

16. ראה ספרי, דברים פרשת שופטים פיסקא קפת: 'מנין למחליף דברי רבי אליעזר בדברי רבי יהושע ודברי רבי יהושע בדברי רבי אליעזר ולאומר על טמא טהור ועל טהור טמא שהוא עובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תסיג גבול רעך'.

17. סנהדרין נט ע"א.

18. שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד סי' קנו.

19. על כן הגזל שופר ותקע בו יצא (שו"ע, או"ח סי' תקפו סעי' ב), וכן הקורא במגילה גזולה יצא ידי חובה (שו"ע, או"ח סי' תרצא סעי' יא).

20. פסחים כו ע"א. ויש להעיר על כך מדברי הגמרא שם שאף שאין בהם משום מעילה אבל איסורא איכא.

שחידש אחר. אמנם גם לשיטתו הדבר אסור אך לא מטעם גזל אלא משום 'מדבר שקר תרחק' או מחמת גניבת דעת.

ב'שדי חמד'²¹ דחה את דברי המהר"ם שיק, וכתב שיש לחלק בין גזל שופר או מגילה שם לא לקח דבר שהרי את השופר והמגילה עצמם החזיר, ולא לקח אלא רק את הקול והוא דבר שאין בו ממש, לבין אומר בשם עצמו דברי תורה של אחרים שנחשב גזל משום שחיסר דברים שהיה מוטל עליו לומר, והרי זה דומה למה שאמרו חז"ל שכל שאינו משיב שלום נקרא גזלן,²² וכן כל הנהנה מהעולם הזה בלא ברכה נקרא גזלן,²³ והכול הוא משום שחיסר דברים שהיה מוטל עליו לומר.

מדברי ה'שדי חמד' עולה שגם הוא מסכים שאין בעצם לקיחת הרעיון של אחרים משום איסור גזל, ואיסור הגזל הוא רק בכך שנמנע מלומר מיהו בעל הרעיון, כלומר הגזל הוא של המילים אותם לא אמר ולא של הרעיון עצמו, ואף ה'מחנה חיים' שהזכיר איסור גזל והסגת גבול לא דיבר אלא על מקרה בו אדם מייחס לעצמו חידושים ששמע מאחרים, ולא על מצב בו הוא עושה שימוש ברעיון של אחר בלא לייחס אותו לעצמו. על כן נראה לעניות דעתי שקשה לייחס איסור גזל למי שמשתמש שלא כדין ברעיון של אחר, וכן כתב בספר 'עמק המשפט'²⁴ שאין בזה דין גזילה, אך יש לאסור זאת מדין 'נהנה' מרכוש חברו. אכן אם יסוד האיסור הוא מדין 'נהנה' יש מקום לחייב את הנהנה רק אם הנהנה גורמת חיסרון לבעלים, שאם לא כן יהיה הנהנה פטור כדין 'זה נהנה וזה אינו חסר'. על כן אם השימוש של השני גורם לראשון הפסד לקוחות או הפסד הכנסות וכד', יש מקום לחייבו, אך אם לא נגרם לראשון כל הפסד - יהיה השני פטור, ויהיה אף מותר לו להשתמש לכתחילה ביצירתו של הראשון אלא אם כן הראשון אסר זאת במפורש משום שמעוניין להרוויח על היצירה, ובלבד שמדובר ביצירה שניתן להרוויח עליה,²⁵

סיכום

בנידון שלפנינו מדובר ברעיון שהוא פרי מחשבתו של ההוגה אותו. כפי שראינו אין על פי ההלכה זכויות יוצרים על רעיון מופשט שלא בא לידי יישום ממשי. נכון שכאן מדובר על סיסמה שהודפסה ואוירה אך עצם ההדפסה והאיור אינם רעיון מחודש שניתן לראותו כיצירה, ובכל מקרה לא נעשה שימוש בהדפסה ובאיור של הממציא אלא ברעיון כשלעצמו. בנידון דידן גם אין מדובר ביצירה או בהמצאה שסותרים בה ועל כן אף הסוברים שביצירה כזו יש קניין רוחני, יודו שבנידון דידן אין ליוצר קניין רוחני ביצירתו. בנוסף, השימוש שעליו מדובר כאן הוא שימוש פרטי ולא מסחרי, כך שלא נגרם כל הפסד לממציא הסיסמה ועל כן בכל מקרה מדובר כאן במצב של 'זה נהנה וזה אינו חסר'. על כל זה יש להוסיף את הספק האם האמן הוא זה שהגה את האמרה. ייתכן

21. שדי חמד, מערכת האלף שיורי הפאה כלל לה.

22. ברכות ו ע"ב.

23. ברכות לה ע"ב.

24. עמק המשפט, ח"ו ס' כה.

25. ראה שו"ע, חו"מ ס' שסג סעי' ו.

שהאמרה אינה כלל פרי מחשבתו כך שבכל מקרה אין לו זכויות יוצרים עליה. יש עוד לציין ש'דינא דמלכותא' בעניין זה אינו חד משמעי כך שגם אין מקום לאסור זאת מחמת 'דינא דמלכותא'.²⁶ על כן נראה שמותר להשתמש באמרה זו של איור ושליחה לחברות, גם בלא קבלת רשות מהאמן. אכן, אם ידוע מיהו בעל הרעיון יש לציין את שמו, ו'כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם'.²⁷



26. ראה דבריו של ענ"ד יורם ליכטנשטיין: 'יש לזכור תמיד שהחוק אינו חד וחלק, אלא למעשה מפורש על ידי כל ערכאה משפטית ושופט בהתאם לנסיבות כל מקרה ויצירה. השופט יבדוק את יצירתיות היצירה, מורכבותה, ההשקעה שהושקעה, השימוש שנעשה בה וכל יתר הנסיבות הרלוונטיות'. בקישור: <https://www.y-law.co.il/is-quote-copyright-breach.html> עודכן בתאריך 17.8.21. וראה גם פסק דין של בית משפט השלום בקצרין ת"א 39361-05-13 בן חורין נ' אגודת מים שיתופית למשקי רמת הגולן בע"מ ואח', שם חייב השופט דניאל קירס את הנתבעת לשלם לתובע מיכאל בן חורין פיצוי על שימוש שעשתה בסיסמה 'הגולן - המים של המדינה' שהגה.

27. גם החוק המאפשר שימוש הוגן ביצירה של אחר מחייב מתן קרדיט ליוצר.

הרב אריאל בראלי

כפייה על מעבר דירה

הקדמה

הדרישה מאדם לעזוב את ביתו ולעבור למקום אחר היא סנקציה חריפה השוללת ממנו את הזכות הטבעית לבחירת מקום מגורים ובמיוחד כשיש לכך גם השלכות כלכליות. וכך מקובל לומר כי 'ביתו של אדם הוא מבצרו' כי הוא מספק ביטחון ופרטיות לגרים בו. לאור זאת ברצוני לבחון שני מקרים שבהם ניתן לכפות על אדם לעזוב את מקומו.

א. אין כופים על אדם לעזוב דירתו

הגמרא במסכת בבא בתרא¹ עוסקת בזכותו של אדם לקיים רפת בחצרו אף שיש בכך פגיעה בשכנו. רש"י מבאר את הטעם לכך, מפני שאין אוסרים על אדם שימושים בסיסיים ברשותו גם כאשר הם פוגעים בחברו: 'רפת בקר דירתו של אדם הן ואין לנו לאסור דירתו עליו'.² אם כך בוודאי שאין לפגוע במגוריו של אדם ולהכריח אותו לעזוב את ביתו. בספר 'נתיבות המשפט' כתב שזו הסיבה לדעתו של רבי יוסי אשר נפסקה להלכה - 'על הניזק להרחיק עצמו' (מלבד שימושים המוגדרים 'גירי דיליה').³ הרי בדרך כלל האחריות למניעת הנזק מוטלת על כתפי המזיק ומדוע כאן אומר רבי יוסי שהצד הנפגע צריך לשמור עצמו? ההסבר הוא שהדרישה מאדם להישמר מנזק נכונה כל עוד צרכיו הבסיסיים לא ייפגעו, אבל כאשר מדובר על שימוש בביתו של אדם (אשר מפריע לשכנו) הוא אינו חייב לבטל לגמרי את השימוש אלא רק למזער את הנזקים ככל שניתן; וזו לשון 'נתיבות המשפט' (ביאורים ס' קנה ס"ק יח):

הני דחשיב בפרק לא יחפור, הוא באופן דכשיתחייב לשלם ההיזק אין אפשרות לו לעשות תשמיש זה ברשותו כלל, ויתבטל תשמיש זה מרשותו כיון דאי אפשר כלל

בעשיה ובשמירה, ובביטול רשות לא חייבה רחמנא.

לעומת זאת, כאשר לא מדובר על שימוש בביתו אלא על שמירת רכושו שלא יזיק חייב אדם למנוע את ההיזק בכל מחיר, למשל, שור שאינו יכול לשומרו, אין הוא רשאי להחזיק בו. וכעין זה מובא בשם הריצב"א ('הגהות מיימוניות', הל' שכנים פ"י ה"ד):

-
1. בבא בתרא יח ע"א.
 2. המגמה של חז"ל בהלכות אלו היא לקבע מערכת יחסי שכנות הבנויים גם על ויתור וקבלה הדדית. לכן כאשר מדובר בשימוש סביר של אדם בביתו שכנו נדרש לסבול את הרעש ואת הריח כחלק ממערכת יחסי השכנות הבנויים על ויתור וקבלה הדדית.
 3. נתיבות המשפט, ס' קנה ס"ק ב.



לאו לכל מילי אמר רבי יוסי על הניזק להרחיק עצמו, אלא שהן עיקר יישוב או דירה או תשמיש, **שאינן לו למזיק להניח ישובו או דירתו או תשמישו**.⁴ יסוד זה חוזר גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' יא):

והרי מבואר במי שהחזיק במלאכת דם ונבילות בביתו ומזיק לחבירו יוכל חבירו לעכב עליו וחייב לבטל מלאכתו או ירחיק עד שלא יבא נזק לחבירו **אבל לא עלה על הדעת לחייבו לצאת מביתו לגמרי**.

ה'חזון איש' (הל' שכנים בבא בתרא סי' יג ס"ק יא) נתן משקל מכריע לקביעה זו שאין דורשים מאדם לעזוב את ביתו:

כתב הריב"ש שבנזקי שכנים אפילו בדבר שהבריאים אינם יכולים למחות, אם הוא חולה יכול למחות. ואין דבריו אמורים אלא בעושה דבר שאינו עיקר דירה, כמו בעושה אריגה, שאין זה מצוי בכל אדם ולא ברוב בני אדם, אבל אם עושה דברים שרוב בני אדם עושין, אין יכול למחות. ורשאי אדם לבנות בית אצל חבירו ולהכניס את העוללים והיונקים שצועקים בלילה, ואין החולה יכול לעכב עליו, **דהרי אינו חייב לצאת מדירתו**.

לדבריו, השיקול הזה שאין מחייבים אדם לעזוב את ביתו, גובר על הפגיעה החמורה באורח חייו של שכנו. כגון משפחה שהתברכו בשלישיית תינוקות אשר צורחים כל הלילה ובשכנות אליהם מתגוררת אישה מבוגרת וחולנית אשר סובלת מאוד מהרעש, אין ביכולתה לדרוש שיעברו דירה.⁵ זאת למרות שנפסק שאדם חולה יכול למחות אפילו על רעש שגרתו,⁶ ואפילו אם החולי החל רק לאחר זמן.⁷ עם כל זאת, טוען ה'חזון איש', שאף שהוא חולה אין טענתו מתקבלת כאשר הברירה היחידה היא שהמזיק יאלץ לעזוב את ביתו.

ב. כופים על אדם לעזוב דירתו

ישנם מצבים חריגים שבהם אפשר לדרוש מאדם לעזוב את ביתו. למשל, כאשר אדם עושה **מלאכה** בביתו, ומפריע לשכנו החולה אשר אינו יכול לשאת זאת אלא אם כן יעבור למקום אחר. במצב זה, השיקול מתהפך, ואין אומרים לניזק להרחיק עצמו כי אז יצטרך לעזוב את ביתו, אלא אומרים למזיק לבטל את המלאכה המפריעה, אף אם זו פרנסתו היחידה ועל כן יאלץ לעבור דירה. כך משמע מפסיקת הרמ"א (חו"מ סי' קנו סעי' ב):

"א דכל מה שעושה בחנותו ובביתו, אפילו לכתחלה אינן יכולין למחות, ודוקא בני אדם בריאים, אבל אם הם חולים והקול מזיק להם, יכולים למחות.

4. בדומה לכך כתב הראב"ד, הל' שכנים פ"א ה"ב, שאין לחלוק שותפות באופן שיצטרך לעבור דירה אחרי שנה כי אין מוציאים אדם מביתו. ובתחום הלכתי אחר - בהלכות שבת (שו"ע, או"ח סי' רעו סעי' א) נפסק כי אין אוסרים על אדם את דירתו, ולכן גם אם גוי הדליק בשבת נר עבור יהודי, אין בעל הבית חייב לעזוב את ביתו, אלא יישאר בביתו ויתעלם מהאור.

5. מעשה דומה מובא בסנהדרין קד ע"ב.

6. רמ"א, חו"מ סי' קנו סעי' ב.

7. נתיבות המשפט, חידושים סי' קנו ס"ק ז.

משמע מדבריו שהמחאה מוחלטת ואף שיאלץ לעזוב את דירתו, וכן נראה מדברי ה'חזון איש' שצוטטו לעיל שאין אומרים לאדם לעזוב את דירתו במקרה של שימוש נורמטיבי בביתו, לעומת זאת, שימוש שאינו הכרחי אפשר לדרוש ממנו להפסיק ואף אם יצטרך לעזוב את ביתו. אם כן בשימושים המקובלים בבית, כגון תינוקות שבוכים בלילה וגורמים לרעש חריג והשכן חולה ואינו יכול לשאת זאת, אין כופים על המזיק לעזוב את ביתו, לעומת זאת, הפרעה ונזק הנגרמים ממלאכה שנעשית בבית, שכן חולה יכול לדרוש את הפסקת העבודה אף אם המזיק יאלץ לעבור דירה.

ג. כפייה על אדם לעזוב את מקום מגוריו עקב חשד

שאלת הרחקת אדם מזיק ממקום מגוריו נידונה גם בעניין אדם שנחשד בפגיעה מינית ומכחיש את החשדות נגדו, האם ישנה סמכות לבית דין שהועלו בפניו חשדות אלו לדרוש ממנו לעזוב את מקום מגוריו?⁸ בשו"ת הריב"ש,⁹ דן על תלונה של אשת איש כנגד גבר שהוא שכן שלה, לדבריה הוא הטריד אותה מספר פעמים, ודרש ממנה לעשות מעשים מגונים. הגבר הכחיש וטען שהדיבורים היו בצחוק וללא שום כוונה לעבירה. בתשובתו אשר הובאה להלכה ב'שלחן ערוך'¹⁰ מחלק הריב"ש בין ענישה לבין מניעת עבירה. הוא פותח בכך שמכיוון שמדובר על טענות שאינן מבוססות, אין האישה נאמנת ולא ניתן לנקוט בשום צעד של ענישה כלפי האישה.¹¹ וכך מוצאים אנו בגמרא בכתובות¹² שרק שני עדים כשרים יכולים לפסול אדם ולהוציאו מחזקת כשרות, וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' לד סעי' כה):

אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו, אלא על פי עדים שיעידו עליו... וכן אין נפסל על קול וחשד בעלמא, כגון מי שחשוד על עריות, שרגיל עם עריות ומתייחד עמהם, וקול יוצא עליו, כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה. יתר על כן, הריב"ש מחדש שאף שבית הדין לא יכול להעניש על פי החשד, עליו להתערב כדי למנוע עבירה:

מאחר שאין עדים על טענתה אין ראוי להאמין בדבורה לבד ולחשדו בדבר כעור ולייסרו ולהענישו. אבל כדי להפרישם מאסור ראוי לצוות עליו בכח נדוי¹³ לבל דבר עמה מטוב ועד רע וכן שלא ידורו בשכונה אחת.¹⁴

-
8. כל זאת בלא להביא בחשבון את הסמכות החריגה שיש לבית דין 'אשר המחום ציבור עליהם' להעניש את החשוד על פי אומדנות בלבד וכפי שמבואר בשו"ע, חו"מ סי' ב.
 9. שו"ת הריב"ש, סי' רסה.
 10. שו"ע, אה"ע סי' קעח סעי' כ.
 11. קדם לו המהרי"ק, סי' קפח, שכתב שאין לענוש על סמך חשד בעלמא, והוסיף שם בשו"ת מהרי"ק, סי' פב, שתלונה המבוססת על עד אחד אינה מספיקה. הרחיב בכך החפץ חיים, הל' רכילות באר מים חיים כלל ו ס"ק י.
 12. כתובות כו ע"ב.
 13. כעין זה בגמרא מועד קטן יז ע"א.
 14. כוונתו שעל החשוד מוטל לעזוב את ביתו, כפי שנאמר בתחילת הדברים: 'ראוי לצוות עליו בכח נדוי', וכן כתב בספר אהלי שם, סי' ע.



הריב"ש מציע לבית הדין לדאוג לכך שלא יגורו בשכונה אחת.¹⁵ משמע מדבריו שעל סמך טענה בלבד¹⁶ ניתן לחייב את החשוד לעזוב את מקום מגוריו. בשו"ת 'נחלת אבות'¹⁷ דן בהרחבה בתשובת הריב"ש הזו, ולדעתו אין להטיל סנקציה של מעבר דירה רק על פי חשדות. השאלה שהוצגה בפניו היא על אשת איש שכבר תקופה ארוכה בעלה אינו בבית, ולדבריה השכן מטריד אותה ורודף אחריה לאורך זמן. בית הדין המקומי הטילו עליו נידוי שיעזוב את מקומו, אך הוא סירב, וטען שאם היא חוששת שתעזוב היא את הבית. בעל 'נחלת אבות' תמה על בית הדין, כיצד ניתן להכריח אדם לעזוב את ביתו רק על סמך טענה וללא ראיות:

אין להאמינה לדחות אותו מדירתו, דכמו שאין מאמינים אותה ליסרו כל שכן דאין להאמינה לענין ממון לדחות אותו מדירתו.¹⁸

לדעתו, יש לדמות הוצאת אדם מביתו לחיוב ממון, וכשם שאינה נאמנת להטיל עליו חיוב ממוני כך אינה נאמנת לחייבו לעזוב את ביתו. ואף שבית הדין הסתמך על תשובת הריב"ש נראה שכוונת הריב"ש שונה, וזו לשונו:

נראה דהיינו דוקא אם באים לכתחילה לקבוע דירה בשכנתה אחת דהיינו שכבר שכר אחד מהם דירה אחת בשכנתה זו אז אסור להשני לשכור ג"כ בשכונה זו... אבל אם כבר דרים שניהם בחצר אחד או בשכינה אחת בשכירות ועדיין לא נשלם זמן השכירות והוא מכחיש בדבר ודאי דאין להאמינה לדחות אותו מדירתו.

יש להעיר על דבריו, שכן בתשובת הריב"ש מדובר במפורש על גבר ואישה הגרים אחד ליד השני, ובכל זאת פסק הריב"ש שיש לדאוג שלא יגור לידה. וכך עולה מפסיקת הרמ"א (אה"ע סי' קעח סעי' כ) אשר הביא את תשובת הריב"ש להלכה ללא כל הסתייגות:

אשת איש שטוענת על איש אחד שהוא רודף אחריה, והוא מכחישה, אין להאמינה כדי לייסרו; אבל יגזרו עליו נדוי, שלא ידבר עמה כלל, ושלא ידורו בשכונה אחת.

לכן נראה ללמוד את דברי הריב"ש כפשטם וכאשר בית הדין מתרשם שיש חשש עבירה הוא רשאי להטיל על החשוד את האחריות ובסמכותו לדרוש ממנו לעזוב את מקומו.

סיכום

הפגיעה באדם הנאלץ לעזוב את מקום מגוריו היא גדולה ועל כן שיקול זה גובר על פגיעה באיכות החיים של שכניו. אמנם במקרים חריגים ניתן לדרוש מאדם לעזוב את

15. ואף שנפסק בשו"ע, אה"ע סי' קיט סעי' יא, שלאחר גירושין הגבר נשאר בביתו והאישה תלך למקום חדש כי 'טולטולא דגברא קשא מדאיתתא', כל זאת כאשר שניהם שווים בחובה להתרחק אחד מהשני, מה שאין כן כאן שהוא החשוד.

16. שהרי רק בהמשך דבריו הוא דן במצב שונה שבו כבר יש ביסוס לחשדות, וכפי שהציג זאת הרמ"א, אה"ע סי' קעח סעי' כ: 'ואם הוא מוחזק בעיניהם לחשוד על העריות, ראוי לגעור בו בנזיפה ולאיים עליו שאם לא יתנהג כשורה יבדילוהו מביניהם לרעה וידחוהו בשתי ידיים'. עיין שו"ת שואל ומשיב, ח"א סי' כ, שעמד על הבחנה זו כאשר דן על מלמד תינוקות שהיו עליו תלונות על פי עדים פסולים.

17. שו"ת נחלת אבות, סי' לא. ר' ישראל איסר וולף שימש כרב בעיר וניצא, ונחשב אחד מגדולי הרבנים בפולין בדורו, מחבר הספר שער המשפט.

18. עיין שם שלדעתו אף כשיש 'רגלים לדבר' אין בכך די כדי לחייבו לעזוב את דירתו.

ביתו, דוגמה אחת היא מהלכות נזקי שכנים, כאשר מדובר על אדם העושה **מלאכתו** בביתו והדבר פוגע באיכות חייו הבסיסיים של שכנו החולה, הרי זכות החולה למגורים קודמת לעשיית המלאכה וביכולתו לדרוש ממנו להפסיק את מלאכתו, אף אם כתוצאה מכך הוא יאלץ לעבור דירה. דוגמה נוספת היא הרחקת חשוד בפגיעה מינית ממקום הנפגעת. הריב"ש פסק שאף שאין הוכחה לפגיעה, אם בית הדין מתרשם שהחשד מבוסס וקיים חשש לביצוע עבירה בעתיד, בסמכותו לדרוש מהחשוד לעבור דירה.



הרב מאיר מולר

רוגלות והאזנות סתר

הקדמה

לאחרונה שב ועלה לדיון ציבורי נושא הרוגלות - הדבקת תכנים אלקטרוניים לטלפונים סלולריים. הליך זה מאפשר מעקב אחרי שיחות ותכנים שקשורים לאותם טלפונים. המאמר שלהלן מבקש ללבן אפוא את עמדת ההלכה ביחס לשימוש ברוגלות אלה. הברור התמציתי שלהלן בא לשרת שתי מטרות: א) הצגת ההכרעה ההלכתית - אסור או מותר; ואם מותר, מה הם גבולות הגזרה להיתר, הן לאנשים פרטיים והן לרשויות חוק וממשל. ב) הצגת ההלכה היהודית כקודקס חוקי משוכלל, אשר מתחשב במכלול נסיבות, בניגוד לתבהלה שמייצרים לגביה מעצבי דעת קהל, אשר מזהירים את הציבור השכם והערב מפני השלטתה המסוכנת והמדכאת כביכול על חיינו.

א. דברים שבצנעה

לפי הבנת רבותינו הראשונים והאחרונים, אסור לאדם להיחשף לתחומים שבני אדם רואים בהם 'אזורי פרטיות' - מה שמכונה בלשון הראשונים 'דברים שבצנעה'¹; ולהלן יבואר.

ב. היזק ראייה

סוגיות ערוכות עוסקות בהיזק ראייה² ולמעשה נפסק כי 'היזק ראייה שמיה היזק'³. בעניין מי שפתח פתח לחצר כתב ה'נמוקי יוסף' (בבא בתרא לב ע"ב מדפי הרי"ף):
שמעינן מן הירושלמי, שאף בשנתן לו רשות, אסור, דיכול לומר סבור הייתי לקבל ועכשיו איני יכול לקבל... דכיון דאי אפשר לו לעמוד בעצמו שלא יציץ, מתוך שתשמישו תדיר, אין מניחין אותו לחטוא, דהיזק ראייה איסורא הוא.⁴

1. ראה בבא בתרא פ"ג מ"ז: 'לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון', ובגמרא שם ס ע"א כתב רשב"ם: 'וטעם משום צניעות'.
2. ראה בבא בתרא ב ע"א - ג ע"א; כב ע"א; ס ע"א, ועוד.
3. ראה טור ושו"ע, חו"מ ריש סי' קנז.
4. ועיין באבן האזל, הל' שכנים פ"ב הט"ז, שכתב שהרמב"ם סבר כדעת הרא"ש, בבא בתרא פ"א סי' כ, והרשב"א, שאיסור היזק ראייה הוא משום שהראיה נחשבת לנזק ממש, ולכן גם באחים יורשים שחלקן (שאינן להם חזקה על שום זכות מלבד הנכס עצמו שקיבלו בירושה) - חייב האח שיש לו חלונות לסתום את חלונותיו. אבל לדעת הראב"ד (מובא ברא"ש שם) אינו חייב לסתום חלונותיו, משום שאינו נחשב למזיק ממש. אבל במקום שיש זכות השתמשות לבעל החצר או הבית, יש איסור לשכנו בראיתו, מכיוון שבכך הוא מונע ממנו את זכות השימוש. בין כך ובין כך, יש כאן איסור. אמנם הרב

עיקרון זה שמכריע כי היזק ראייה נחשב לחטא, מסביר את מסקנת הסוגיה בתחילת מסכת בבא בתרא, שעל השותפים שרצו לחלק ביניהם חצר, מוטלת חובה לבנות מחיצה ביניהם, וזאת כדי להינצל מהיזק ראייה. לדעת ראשונים,⁵ ככל שתדירות השימוש במקום בעניינים שבצנעה גדולה יותר, כך חובת בניית המחיצה גדולה יותר. לכן בחצר חלה חובה מוחלטת לבנות מחיצה, בעוד שבגינה - אשר בה השימוש לעניינים שבצנעה מועט יותר - החובה תלויה במנהג המצוי.

בבית, או במקומות הספונים תחת קורת גג, החובה גדולה אף יותר מן החצר. בשל כך, אפילו מי שסברו שבדרך כלל היזק ראייה אינו היזק, אוסרים על אדם לחדור לפרטיותו של אחר בביתו.⁶ אמנם, במקורות התלמודיים כמעט שלא מצוין המקור בתורה לאיסור זה וטעמו, לבד מאזכור אחד שמוסב על דברי המשנה (בבא בתרא פ"ג מ"ז): 'לא יפתח אדם לחצר השותפין פתח כנגד פתח וחלון כנגד חלון', שעליהם נאמר בגמרא (בבא בתרא ס ע"א):

מנהני מילי? אמר רבי יוחנן, דאמר קרא 'וישא בלעם את עינו וירא את ישראל שכן לשבטיו'.⁷ מה ראה? ראה שאין פתחי אהליהם מכוונים זה לזה. אמר, ראוי הללו שתשרה עליהם שכינה.

אמנם, לא ברור אם זהו מקור לדין תורה, או שמא יש בו רק שבח לישראל.⁸ בכל אופן, 'היזק ראייה' נחשב 'היזק', ומכאן שהוא נכלל באיסור להיזק.⁹ יתרה מזו, השלכות מעשיות הנובעות ממנו אף חמורות משאר ענייני נזיקין, לדוגמה החובה לבנות מחיצה בין שכנים הכרוכה בהשקעה ממונית ולא רק בהרחקה, כדי להימנע מהאיסור. כמו כן, לשיטת ה'נימוקי יוסף' שנזכר לעיל (שאמנם לא נפסק כן להלכה)¹⁰ לאיסור היזק ראייה אין 'חזקה'. לדוגמה, אדם שפתח חלון לחצר חברו, וחברו לא מחה, אף לזמן ארוך, אין בכך קיבוע של המצב. יכול אפוא בעל החצר לדרוש בכל עת את סתימת החלון.¹¹ יתרה מזו,

-
- אליעזר שנקולבסקי, במאמרו 'האזנת סתר', המעין לז' (תשנ"ז), עמ' 52, כתב שיש עוד נפקא מינה בין השיטות: לפי השיטה שזה נזק ממש הדבר אסור אפילו ללא ידיעת הנזק, ולפי השיטה שזה משום מניעת שימוש, אין איסור ללא ידיעת הנזק, שכן אינו נמנע מלהשתמש. לעניות דעתי אין הדבר מוכרח, שכן ראינו שחכמים אסרו מצבים שעלולים להביא לידי ראייה, כגון פתיחת חלונות; כמו כן, הלה בוודאי אינו רוצה שיעקבו אחריו, שכן מעקב זה פוגם באיכות שימושו, ובשל כך הוא נמנע בפועל משימוש כרצונו אפילו שאינו יודע מכך בשעת מעשה, כך שאין בהכרח נפקא מינה מעשית כזאת.
5. עיין שו"ת הרמב"ם (בלאו), ס' שצה; רא"ש, בבא בתרא פ"א ס' ו: 'אבל למ"ד דאית ליה היזק ראייה שמיה היזק, בחצר דתדירי ביה בתשמיש צנוע, וגם משתמשים בה בכניסה ויציאה - נפיש היזקא מהיזק גינה'.
 6. בבא בתרא ב ע"ב, בדבר מי שבונה כותל מול חלונות חברו, וכך יכול לעלות ולהציץ לתוך בית חברו - 'היזקא דבית שאני'.
 7. במדבר כד, ב.
 8. וראה תורה תמימה, שם, שהבין מהרמב"ן בבבא בתרא, שמקור זה מהווה ראייה, שתוקף האיסור הוא מדין תורה.
 9. ראה רבנו יונה אבות פ"א מ"א: '...שהתורה בפירושה ניתנה, שבלא כן אי אפשר לעמוד בה, שהרי כתוב 'לא תגזול', וכל נזיקין בכלל אותו הלאו, והן מן התורה על פי קבלת משה רבינו בסיני ואפילו לא נכתבו'.
 10. עיין שו"ע, חו"מ ס' קנד סעי' ז.
 11. הרי"ף בתשובה (מובא בראשונים); רמב"ן בבא בתרא נט ע"א.

לשיטה זו, ייתכן שאפילו אם עשו קניין, יכול בעל החצר (הניזוק הפוטנציאלי) לחזור בו.¹² אף על פי שנפסק להלכה שבעל הבית אינו חייב לסתום את חלונו, אם החזיק בו,¹³ רשאי אדם למחות בחברו המציץ לרשותו, שכן איסור זה - החל על האדם עצמו - נשאר בתוקפו.¹⁴

ג. היזק שמיעה

באשר לנידון שלפנינו - האזנות סתר ומה שמסתעף מהן, הדבר שקרוב ביותר אליהן במינוח הלכתי הוא: 'היזק שמיעה'. על כך כתב המאירי (בבא בתרא ב ע"ב):
 הא כל שנסתלק היזק ראייה הולכין אחר המנהג, ואף במחיצה קלה שבקלות. ואין חוששין להיזק שמיעה כלל, ר"ל שהקול נכנס משם לכאן להדיא מתוך דקות המחיצה שסתם בני אדם נזהרים בדיבורם הם.
 הנה כי כן, הסיבה לכך שאין חוששים להיזק שמיעה דרך מחיצה דקה, היא משום 'סתם בני אדם נזהרים בדיבורם הם'. אמנם בימינו רבים אינם נזהרים בדיבורם ואף במראיתם, כאשר הם מדברים ומצטלמים במכשירים האלקטרוניים שברשותם, עם זאת, רוב הבריות אינם רוצים שדברים פרטיים שלהם יתגלו לעין כול, ומעדיפים בדרך כלל לשמור אותם מהיזק ראייה ומהיזק שמיעה.¹⁵

ד. איסורים נוספים

נראה שיש לדמות מילתא למילתא לענייננו מגדרי חרם דרבנו גרשום 'שלא לראות בכתב ששולח אדם לחבירו בלא ידיעתו ובלא רשותו'.¹⁶ אמנם יש תכנים שאין בהם דבר שבצנעה - שאדם רגיל לעשות רק בינו לבין עצמו, כאלה שכלולים בהיזק ראייה (או שמיעה) שבתלמוד, ברם, גם החרם היה כללי וחל על כל העניינים שיש חשש שהכותב אינו רוצה שייודעו לאחרים, כגון עסקים.¹⁷ בשו"ת 'חקקי לב'¹⁸ הסתפק בסיבת האיסור שבגיננו הוטל החרם, והעלה כמה אפשרויות: א) 'ואהבת לרעך כמוך - מאן דלך סני,

12. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קס.

13. ר"י מיגש, בבא בתרא ב ע"ב, נט ע"א; רמב"ם, הל' שכנים פ"ז ה"ו; רא"ש, בבא בתרא פ"ג סוף סי' עג.

14. ר"י מיגש, בבא בתרא ב ע"ב; שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' א, ועוד. וכן הובא להלכה בב"י, חו"מ סי' קנד בשם הרשב"א, ובהג"ה שם ס"ז.

15. אמנם רבי אליהו מזרחי (הרא"ם) כתב בתשובותיו ח"א סי' ח: 'מכל מקום לגבי כותל של קרשים, פשיטא שהויה חזקה, ולא מצינן לאכפויה לבנותו בשל אבנים... ואין טענה מהשמיעה, ששומעין זה לזה, דהא לא אשכחן בכולא תלמודא הזק כי האי גוונא'. ומכאן רצה הרב ש' דייכובסקי להוכיח שחלק על המאירי, וסבר שאין כלל דין של היזק שמיעה - ראה מאמרו, 'האזנות סתר', תחומין יא (תש"ן), וראה שם עמ' 299-303, אלא שכבר העיר על כך הרב פרופ' נחום רקובר (הגנה על צנעת הפרט, תשס"ו עמ' 95): 'ברם נראה ששניהם אמרו דבר אחד: בעוד שר' אליהו מזרחי אומר שהתלמוד אינו מזכיר כלל היזק שמיעה, המאירי מביא את הטעם לכך'.

16. לשון הכלבו, סי' קטז; הובא גם בשלטי גבורים, שבועות יז ע"א מדפי הרי"ף; ובבאר הגולה, יו"ד סו"ס שלד; וראה אנציקלופדיה תלמודית, יז ערך 'חרם דרבנו גרשם' עמ' תנב-תנד.

17. כך משתמע מסתימת הפוסקים, שלא חילקו בין סוגי כתבים.

18. שו"ת חקקי לב, יו"ד סי' מט.

לחברך לא תעביד'. ב) משום 'לא תלך רכיל בעמיק'.¹⁹ ג) משום שנחשב לגונב דעת.²⁰ ד) משום שנקרא שואל שלא מדעת הבעלים, שהוא גזלן.²¹ ה) משום שאין אדם רוצה שיראה חברו את עסקיו בלי ידיעתו (כוונתו כנראה שיש איסור בראיית כתבי חברו, מצד החרם עצמו). והנה לנו עוד טעמים אפשריים, לאיסור האזנות סתר, מלבד נזקי ראייה ושמיעה.

ה. מצבים שבהם מותר לעקוב

האם ישנם מצבים שבהם ניתן לעבור על איסור היזק ראייה או שמיעה? ברור שכאשר מדובר במצבי חירום - סיכון ביטחוני (כגון 'פצצה מתקתקת'), מידע על פיגועים מתוכננים, החזקת נשק בלתי חוקי, או מעקב אחר אנשים המסכנים את הציבור מבחינה בריאותית (כמו בזמן מגפת הקורונה), מותר ואף חובה לבלוש ולהאזין, שכן אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. יתרה מזו, גם אם יש חשד ורגליים לדבר, שמאן דהו עבר עבירה בדיני ממונות כלפי חברו, נראה שמותר לבית דין (וגם לרשויות הממונות על כך) לצוות על מעקב אחר כליו האלקטרוניים של החשוד בכך.²²

ו. מעקב אחר עבירות שבין אדם למקום

בנוגע למעקב אחרי עבירות שבין אדם למקום, כאשר מדובר במעקב של אדם פרטי אחר חשוד לעבור על דברי תורה, נראה שהדבר אסור, כדברי המשנה באבות (פ"ד מ"ח):
רבי שמעון בן אלעזר אומר, אל תרצה את חברך בשעת כעסו... ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו.

ופירש רבנו יונה (אבות שם):

ואל תשתדל לראותו ולביישו גם עתה בעת קלקלתו, בשעת ההיזק, או עשה

עבירה, והוא מתבייש מעצמו - ואין לך לראותו ולביישו.²³

כלומר, לאדם פרטי מן השורה אסור לעקוב אחרי מסתריו של חברו, בוודאי שלא לנסות למוצאו עובר עבירה. טעמו של דבר מסתבר והוא תיקון החברה, המשנה מציגה כיצד

19. וכתב שם כי לפי שני טעמים אלו, באיגרת של גוי אין איסור, עיי"ש.

20. נראה שאין כוונתו לגניבת דעת שגורם לחברו לחשוב שהוא עשה לו טובה ולכן חייב לו, אלא שיש כאן גניבת אינפורמציה ללא רשות.

21. וכתב שם כי לפי שני טעמים אלו, האחרונים, באיגרת של גוי יש איסור, עיי"ש.

22. כך הוכיח הרב צבי סגרון (לקט פסקים, במרשתת: <https://www.din.co.il/articles/3608/B-9055>) מתשובת פנים מאירות, ח"ב סי' קנה, והובא בפתחי תשובה, חו"מ סי' עה ס"ק יט, שנשאל על אחד שמצא תיבתו פרוצה ונגנב ממנה הון רב, ויש כמה אומדנות המוכיחות שאחד ממשרתיו עשה את המעשה, והתיר לייסרו קצת כדי שיודה על האמת אבל לא למוסרו, עיי"ש. ומזה הוכיח שמותר לבית דין לעיין במכתבי חשוד, ואפשר לומר שהוא הדין לציתות.

23. וכך כתב שם רבנו עובדיה מברטנורא: 'בשעת קלקלתו - כשנתקלקל בחטא, לפי שהוא מתבייש מכל אדם, וכן אתה מוצא כשחטא אדם הראשון, לא נגלה עליהם הקב"ה עד שעשו חגורות, דכתיב (בראשית ג, ז) 'ויעשו להם חגורות, ואחר כך 'וישמעו את קול ה' אלקים'.

צריכה להתנהל חברה מתוקנת, שלא לנסות לראות האחד בקלקלתו של חברו.²⁴ ברם, נראה שדברי המשנה הנ"ל חלים רק על בני אדם פרטיים אך לא על רשויות כגון בית דין או שלטון.²⁵ (אמנם כאשר אדם חושש שחברו עלול להזיק לו, קיים הכלל 'עביד איניש דינא לנפשיה',²⁶ ואפשר שמותר לו לצותת כדי להוציא מידע. עם זאת נראה שזה רק בתנאי שבית דין לא יכול לעזור לו ('במקום פסידא'). אולם, אם בית דין יכול לבוא לעזרתו, אין להתיר לו). לכאורה, בנסיבות רגילות, אין להתיר אפילו לבית הדין או לשלטונות לעבור אף על איסור אחד של האזנת סתר כדי למנוע איסור אחר של תורה, או על מנת להרתיע בענישה לאחר ביצועו, אולם יש לדון בזה על פי המובא בגמרא (יבמות צ ע"ב; סנהדרין מו ע"א):

א"ר אלעזר בן יעקב, שמעתי שבי"ד מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה, אלא לעשות סייג לתורה... שהשעה צריכה לכך.

והובאו הדברים להלכה בטור ושלחן ערוך.²⁷ עם זאת, יש לציין שהחריגה מדין תורה הותרה רק לצורך שעה ולא כדבר קבוע, כמבואר בגמרא שם, וברמב"ם.²⁸ כמו כן, אין רשות להפר זכויות של אדם מן השורה בגלל חשד כללי או רחוק ללא שיש רגליים לדבר ואומדנא דמוכח שהוא עובר עבירה.²⁹ גם כאשר יש רגליים לדבר ואומדנא דמוכח, הדבר נתון לשיקול חכמי ישראל האם חריגה מדין תורה אכן תשרת את המטרה של מניעת עבירות שבין אדם למקום. הדעת נוטה שבימינו, הנהגה כזו עלולה לגרום לריחוק מהדת, וכדבריו של החזון איש' (יו"ד סי' ב ס"ק ט"ז ד"ה ונראה) שקבע קביעה חברתית נחרצת, בעלת השלכות מעשיות חד משמעיות לתקופתנו:

ונראה, דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה, כמו בזמן שהיו נסים מצוין ומשמשת בת קול, וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לעין כל, והכופרים אז הוא בנליזות מיוחדות, בהטיית היצר לתאוות והפקרות, ואז היה ביעור רשעים גדרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענות לעולם ומביא דבר וחרב ורעב בעולם, אבל בזמן ההעלם, שנכרתה האמונה מדלת העם, אין במעשה ההורדה גדר הפירצה - אלא הוספת הפירצה, שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ואלמות ח"ו, וכיון שכל עצמנו לתקן - אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון, ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת.³⁰

24. ראה רמב"ם, פירוש המשנה אבות שם.

25. ראה איכה רבתי, א סא, שהמלך יאשיהו שלח שני תלמידי חכמים לבתים פרטיים, כדי לבער עבודה זרה. עם זאת, לא ברור שהייתה שם פגיעה בפרטיות, כי ייתכן שהודיעו מלכתחילה על הגעת השליחים.

26. ראה בבא קמא כח ע"א; שו"ע, חו"מ סי' ד, שהובאו שם דעות מגוונות באשר לתנאים המאפשרים עשיית דין עצמית; וראה מאמרו של הרב דייכובסקי, 'האזנות סתר', תחומין יא (תש"ן), עמ' 303.

27. טור ושו"ע, חו"מ סי' ב.

28. רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ד ה"ד.

29. ראה ספר 'עדרו ירעה', הוצאת מרכז תורה ומדינה, עמ' 257 הערה 16.

30. וראה גם במאמרו של הרב א' שנקולבסקי, 'האזנת סתר', המעין לז (תשנ"ז). יש להוסיף שאם האזנת-סתר גורמת למחלוקת ושנאה, על בית הדין להימנע מציתות - ולו רק בשל המשנה הנ"ל באבות.

סיכום

ככלל, חל איסור על הדבקת רוגלות והאזנות סתר במרחב הפרטי של הזולת. יש מצבים יוצאים מן הכלל שבהם הדבר מותר:

א. כאשר הדבר כרוך בפיקוח נפש פרטי או ציבורי.

ב. אם יש רגליים לדבר שעלול להיגרם נזק ממוני או פגיעה אחרת בין אדם לחברו, ואולם היתר זה מוענק רק לגורמי חוק וממשל ולא ליחידים.³¹

ג. אדם פרטי אינו רשאי למנוע נזק לעצמו על ידי ציתות לחברו. עליו לפנות לגורמי חוק שיעשו זאת בשבילו, ורק אם הוא חושש שיפסיד עקב השהיית העניין וכדומה, אז מותר לו לעשות זאת בעצמו.

ד. על כל הגורמים להימנע מחדירה לרשות הפרט כדי לעקוב אחר הפרת מצוות שבין אדם למקום.



31. המעקב המותר הוא רק המינימלי הנדרש למידע המתבקש.

הרב שבה שולמן

התנגדות פעילה למשטר מלוכני מושהת¹

פתיחה

במאמר זה נבחן את יחס התורה וחז"ל להדחת שלטון מושחת, ונבדוק האם מותר לקחת חלק פעיל במרד כנגד שלטון מלוכני הפועל נגד רצון העם. כדי לענות על שאלה זאת נעיין בסוגיית הדחת מלך, ונראה האם הדבר מותר, ואם כן מה הם התנאים לכך. בהמשך נעמוד על קשיים הלכתיים ומעשיים העומדים בפני המורדים במלך, ולאחר מכן נבחן האם ניתן להשליך מהלכות הדחת מלך על משטרים דיקטטוריים אחרים. טענה מרכזית שנרצה להוכיח במאמר זה היא שבתורה אין דברים מפורשים וחד־משמעיים בדין הדחת מלך. לאחר מכן נראה שאף מדברי רמב"ם לא עולה תמונה חד־משמעית בסוגיה זו. בנוסף לכך נבחן מה ניתן ללמוד על יכולת העם להדיח את מלכם ממרד אבשלום, בו דוד נאלץ לברוח מחמת מרידת העם. השאלות העולות ממרד אבשלום הן האם יש כוח בידי העם להדיח מלך, ומה מעמדו של השליט המודת. מדברינו יעלה שקיימת מחלוקת לגבי מעמדו של דוד המלך בזמן המרד, אף על פי שרוב העם היו מעוניינים להחליפו. מסקנה זו תחזק את טענתנו שבתורה ובחז"ל קיימת אי בהירות מכוונת לגבי סוגיית הדחת מלך. לבסוף ננסה לעמוד על הסיבה לכך שהלכות הדחת מלך אינן מפורשות, ונבקש להסיק מכך על אפשרויות שעומדות בפני אזרחים המעוניינים להפיל משטרים מושחתים.

א. הדחת מלך בפסוקי התורה

בתורה (דברים יז, יד-טו) כתוב כיצד ממליכים מלך, ומהן הדרישות בהן הוא צריך לעמוד. אולם לא נזכרת כלל אפשרות סילוקו, כיצד מסלקים, באילו תנאים, ומי רשאי לעשות כן. יתר על כן, גם במשנה ובתלמוד, הלכות הדחת מלך אינן מפורשות, וזאת אפילו לגבי מלך רשע. לא בכדי ציין ר"י אברבנאל (דברים יז):

בהיות המלך רע ובליעל, צריך לחקור האם ראוי לעמו שימרדו בו ויסירוהו מהמלוכה כיון שהוא אויב חרף ה' וחומס נפשו, כי הנה לא ראינו בדברי חכמי עמנו בזה דבר.

1. ברצוני להודות לרב פרופ' נריה גוטל, הרב פנחס ויסנברג והרב אברהם יעקב שרייבר שתרמו לטיוב המאמר.

נעיין בפסוק האחרון בפרשת המלך, ונבדוק מה ניתן ללמוד ממנו על משך זמן כהונת המלך, ומתי היא מסתיימת (דברים יז, כ):

בלבתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.

בפסוק זה לא מוזכר דבר על סיום תפקיד המלך, אלא דווקא על כך שצאצאיו ימשיכו לשלוט על ישראל ימים רבים. אף התלמוד במסכת כריתות דן בפסוק זה, ומסיק שהמילים 'בקרב ישראל' מלמדות שירושה עוברת 'בזמן ששלום בישראל'.² נחלקו רש"י ורמב"ם מתי נפסקת ירושת המלכות, על פי דברי התלמוד. רש"י (שם, ד"ה בזמן ששלום) כתב:

בזמן ששלום בישראל הוי המלכות ירושה ולא בעי משיחה, אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחילה.

מדבריו עולה ששושלת המלוכה נפסקת כאשר העם אינם מעוניינים ביורשים. אולם כאשר קיים 'שלום בישראל' וישנה הסכמה על היורש, אזי המלוכה עוברת מאב לבן ללא משיחה. שיטת רמב"ם, לעומת זאת, היא, שמלוכה נשארת תמיד אצל יורשיו של המלך, ואינה עוברת מהם.³ לפיכך, במצב שציבור אינו מעוניין בבן המלך, ניתן להעביר מלוכה ליורש אחר, אך אין ביכולתם למנות אדם מחוץ למשפחה.

שו"ת שואל ומשיב' (תליתאה ח"ב סי' קיז) עמד על מחלוקת רש"י ורמב"ם, וכתב:

דאמרו בהוריות דף י"ג בקרב ישראל ולא כשהוא מחלוקת, ועיין שם ברש"י דכל שאין מסכימים עליו כולם לא שייך בקרב ישראל. אמנם באמת מצאתי ברמב"ם פ"ק דכריתות שביאר דוקא באם יש כאן הרבה בנים אז אין לאחד שחולקין עליו משפט הקדימה אף כי הוא הבכור כיון שיש אחים עוד, אבל בבן יחידי לא, וכן אמרתי מסברא.

מדבריו עולה שלשיטת רמב"ם, בן יחיד יורש מלוכה למרות שהציבור מתנגד למינוי. 'אבני נזר' ומעשי למלך' נקטו בשיטה דומה, ותלו את שאלת ירושת המלכות במחלוקת רש"י ורמב"ם.⁴ מכל מקום, לענייננו נמצאנו למדים שבפסוקי התורה עצמם אין הוראה מפורשת בדבר העברת מלך ממשרתו, אלא אדרבה הוא ובניו ממשיכים לשלוט ימים רבים. יתרה מזאת, לשיטת רמב"ם לא ניתן להחליף את זרע המלוכה אף במצב שעם ישראל מעוניין באחר שלטענתם טוב יותר מבן המלך. ראייה נוספת לכך שבתורה לא קיימת הוראה מפורשת בעניין, ניתן להביא מכך שפרשנים שהתירו להדיח מלך, למדו

2. כריתות ה"ב.

3. פירוש המשנה לרמב"ם, כריתות פ"א מ"א.

4. שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שיב, אות ב: 'הנה ברמב"ם בפירוש המשניות פ"א דכריתות איתא וז"ל, אם נזדמן שה' מחלוקת בין בני דוד איזה מהם ימלוך זה או זה. ואח"כ הסכימו על אחד מהם. הרי זה נמשח בשמן המשחה כדי לסלק המריבה וכדי להסיר המחלוקת, כדי שידעו הכל שזה משיח ה' וייראו מפניו. ומבואר דהיינו דוקא כשיש מחלוקת בין בני המלך בעצמם, אבל מחלוקת מבחוץ אינו מסלק ירושה'. וראה מעשי למלך, הל' כלי המקדש פ"ד ה"ה: 'מוכח אף ביש מחלוקת הירושה לא פסקה, דמשיחה רק להודיע מי הוא המלך, לא כפירש"י, א"כ לפי"ז הירושה ממילא בא, לכן בנו קודם'.

זאת מפסוקים שונים. ה'אבני נזר' נוקט שהדחת מלך נלמדת מהפסוק 'הוא ובניו בקרב ישראל'. לשיטתו:

דקרא בקרב ישראל קאי על המלך עצמו גם כן, וקרא כתיב הוא ובניו בקרב ישראל. וכשמחלוקת בישראל היינו שאין רוב ישראל מרוצים בו, לא הוא ולא בניו מלכים.⁵

ה'קרן אורה' (הוריות יא ע"א), לעומת זאת, לומד שמותר להעביר מלך, מהפסוק 'מקרב אחיך תשים עליך מלך':

כל שקבלו עליהם אותו למלך מחוייבים לסור אל משמעתו. וגם בהם הדבר תלוי להורידו מגדולתו... וכן משמע פשטיה דקרא מקרב אחיך תשים עליך מלך, דשימת המלך תלוי בעם.⁶

נמצאנו למדים שאמנם לפי ה'אבני נזר' וה'קרן אורה' ניתן להדיח מלך, אולם כל אחד מהם לומד זאת מפסוק אחר, עובדה זו מחזקת את טענתנו שאין בתורה פסוק מפורש המדבר על סיום כהונת המלך או הדחתו. להלן נראה כי העובדה שאין הסכמה לגבי מקור הדין בתורה, יוצרת מחלוקת בשאלת עצם ההיתכנות להדיח מלך.

ב. מעמדו של מלך מודח

מקור מרכזי לביור מעמדו של מלך אשר העם מעוניין להחליפו, הוא מרד אבשלום בדוד. מן הכתובים עולה שבזמן המרד רוב העם ביקש להמליך את אבשלום במקום דוד: 'היה לב איש ישראל אחרי אבשלום' (שמואל ב טו, יג).⁷ בשאלת מעמדו של דוד כמלך בתקופה זו, כותב התלמוד הירושלמי במסכת ראש השנה (פ"א ה"א) ובמסכת הוריות (פ"ג ה"ב): 'כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום בנו, בשעירה היה מתכפר כהדיוט'. בפרשת ויקרא (ג, כב-כג) נאמר שנשיא חוטא מביא לכפרתו 'שעיר עזים זכר תמים', לעומת כל יתר האנשים שמביאים לכפרתם שעירה. מהירושלמי עולה אפוא, שאם דוד היה חוטא בתקופת בריחתו מאבשלום, הוא היה צריך להביא לכפרתו שעירת עזים, כלומר דינו היה כשל אדם מהשורה.⁸

פרשנים נחלקו בשאלה, אם במשך ששת החודשים בהם ברח דוד בטלו ממנו כל דיני המלוכה, או שהוא היה עדיין מלך לכל דבר לבד קרבן חטאת. בספר פרשת דרכים מובאת מכאן ראייה שדוד נחשב 'הדיוט' לכל דבר, אף שהיה משוח בשמן המשחה.⁹ לפי

5. אבני נזר, שם, אות טו. נראה שדבריו הם לפי שיטת רש"י שראינו, שכן לפי רמב"ם לא ניתן להפסיק את שושלת המלך.

6. וראה מלכי בקדש, ח"ד עמ' 171 אות ו, שחולק על הקרן אורה וטוען שדבריו ליברליים מאוד.

7. וראה מלבי"ם, שם: 'שכל ישראל בקשר המרד'. וראה קובץ הערות (ר"א וסרמן), סי' לז אות י (על יבמות מה ע"ב) שהמרידה אינה מתוקף חוקי התורה.

8. על מעמדו של דוד המלך, ראה שו"ת עונג יום טוב, הקדמה אות ו.

9. עיין פרשת דרכים (רוזאניס), דרוש יא וסוף דרוש יב: 'מלך כיון שעבר מגדולתו אין לו דין מלך'. מדבריו נראה שאף צריכים להמליכו מחדש. וראה שיטה דומה בספר תורת אהרן, ח"א יו"ד סי' לז עמ' מו, שאם רוב העם היה נמשך אחרי אבשלום הייתה בטלה מלכות דוד. וראה משפט המלוכה (גרשוני), עמ' פד ד"ה אבל צ"ע, שבעת הדחת המלך ע"י העם בטל המנוי שקיבל מהנביא ומהסנהדרין, אך משיחתו לא בטלה.

שיטה זו, כאשר העם אינו מעוניין במלך, הוא יכול למרוד בו ולהחליפו.¹⁰ כך היא גם שיטתם של ה'אבני נזר' ושל ה'קרן אורה', כפי שראינו לעיל.¹¹ בשיטה זו נוקט גם רד"ק והוא מביא ראיה שעם יכול להוריד את מלכו מפסוקים העוסקים בתחילת מלכות שלמה, וביחסו לאדוניהו, אביתר ויואב. בספר מלכים (א ב, כח) נאמר: 'והשמועה באה עד יואב כי יואב נטה אחרי אדניה ואחרי אבשלום לא נטה'. רד"ק מסביר שיואב חטא בכך שתמך באדוניהו, אולם אם היה תומך באבשלום לא היה נענש כיוון שרוב העם תמכו באבשלום. בניגוד לשיטות אלה המאפשרות הדחת מלך, ר"י אברבנאל מתנגד להדחת מלך 'אף שירשיע על כל דבר פשע'.¹² שלושה נימוקים מציין ר"י אברבנאל לשיטתו - שניים מהם תקפים לכל מלך, 'בין שיהיה המלך צדיק או שיהיה רשע', בין מעם ישראל בין מאומות העולם. נימוק שלישי לאיסור הדחת מלך תקף רק לעם ישראל, מכיוון שמלכיהם אינם מתמנים אלא בידי הקב"ה, בשל כך הוא היחיד שיכול להסירם. למסקנתו, כל שיכולים ישראל לעשות כדי להדיח את מלכם הרע הוא רק תפילה וזעקה - הא ותו לא. בספר 'הלכות מדינה'¹³ נוטה הרב וולדינברג להסכים לשיטת ר"י אברבנאל.¹⁴ הוא אף הביא לכך ראיה מדוד שדן את שמעי בן גרא כמורד במלכות, למרות שבפועל העם המליכו את אבשלום.¹⁵ לטענתו, דוד המלך היה מתכפר בשעירה בזמן המרד, לא בגלל שהעם הורידוהו מגדולתו, אלא מכיוון שאינו מוגדר כעת כמי שירא מהקב"ה בלבד, ולכן הוא כ'הדיוט'.¹⁶

נראה שזו גם דעת ה'מלבי"ם', שכן כך הסביר (שמואל ב כ, ג) את הנהגת דוד שעם שובו לירושלים אחר מרד אבשלום, פעולתו הראשונה הייתה לקחת את פילגשיו שנשארו בעיר, ולדאוג להם לבית נפרד:

מפני שהשתמש בהם הדיוט ואסורים למלך, ולכן הקדים לעשות דבר זה תיכף בבואו, להראות שאבשלום, הגם שבחרוהו ומשחוהו כל ישראל, היה לו דין הדיוט, כי אין להם כח למרוד במלכותו ולהמליך איש אחר, וזה יהיה האות כי כן ינהג עם שבע בן בכרי ועם המורדים בו עתה, להענישם כמורדים, והעם ישמעו וייראו. משמע שאף מלבי"ם סובר שלדוד היה דין מלך, גם בזמן בריחתו מפני אבשלום.

10. ראה עוד מלכות יהודה וישראל, עמ' 252. ועיין שו"ת משפטי עזיאל, ח"ב יו"ד סי' מב אות א, שעם ישראל לא חטא בהסרת רחבעם, כיוון שלא מסתבר שיעשו דבר המנוגד להלכה. אף במרד אבשלום ניתן לומר שלא מסתבר שכל עם ישראל חטא בהורדת דוד שלא כדין. וראה כלי חמדה, דברים יז, יד אות ד עמ' קיח, שמותר להדיח מלך אם העם חפץ בכך.

11. וראה תפארת ישראל, יכין הוריות פ"ג מ"א, שאף הוא סובר שאם רוב העם מרד במלך, דינו כהדיוט.

12. אברבנאל, דברים סוף פרק יז.

13. הלכות מדינה, ח"א שער ג פ"ד עמ' קנו.

14. אברבנאל הנ"ל, הובא (שוב) בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ב סי' סד.

15. ע"פ מלכים א ב, ח-ט. לשיטת הרב וולדינברג, גם רמב"ם סובר שלא ניתן היה להדיח את דוד המלך על אף רצון העם, כיוון שמקללת שמעי בן גרא לומד הרמב"ם (פ"ג ה"ח) שאסור לבזות מלכים: 'המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא'.

16. וכך שיטת שו"ת עונג יום טוב, הקדמה אות ו.

ג. שיטת הרמב"ם בסוגיית הדחת מלך

הרמב"ם ב'משנה תורה' סוקר את הלכות המלכים: מצוות המינוי, מצוות המיוחדות, כבודו, סמכויותיו וזכויותיו, אולם לא נמצא בדבריו התייחסות מפורשת לאפשרות הדחת מלך. אולם ניתן אולי להסיק את דעתו בעקיפין. מחד גיסא, בהל' כלי המקדש (פ"ד הכ"א) כתב הרמב"ם:

מעלין משררה לשררה גדולה ממנה ואין מורידין אותו לשררה שהיא למטה ממנה, שמעלין בקדש ולא מורידין, ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח.¹⁷

מדברים אלה משמע, שעקרונית ניתן להסיר כל בעל תפקיד - ובלבד שסרח, לרבות מלך.¹⁸ כך אכן הבין הרב בנבנשת:

הוא הדין לכל שררה מן הצבור, הן מלך הן חכם הן חזן הן שופט הן מוהל הן גבאי, במקום שלא נהגו למנותן לזמן ידוע, שאין מסלקין אותם אם לא נמצא בהם פסול.¹⁹

מאידך גיסא, בהל' סנהדרין (פי"ז ה"ח-ה"ט), כאשר רמב"ם עוסק בעונשם של בעלי שררה שחטאו, הוא אינו נוקט עמדה לגבי מלך שחטא, אלא מזכיר את דינם של כהן גדול ושל ראש ישיבה בלבד: 'ראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררותו'. פסק זה של רמב"ם מעלה תמיהה, שכן התלמוד הירושלמי שעליו מבוססת הלכה זו כותב: נשיא שחטא מלקין אותו בבית דין של שלשה, מה מחזרין ליה א"ר חגי, משה (לשון שבועה), אין מחזרין ליה די קטל לון.²⁰

נראה אפוא שלפי הירושלמי ניתן להלקות נשיא שחטא ולא להחזירו למשרתו. פרופ' יעקב בלידשטיין טוען שמדברי רמב"ם אלה עולה שניתן להוריד ממשרתו כל ממונה שחטא, כולל מלך. עם זאת, עובדה היא שהרמב"ם לא כתב במפורש שהוא הדין גם בשררת מלכות.²¹

נראה שקיימות שתי דרכים להסביר מדוע שינה רמב"ם מלשון הירושלמי, ועסק בראש ישיבה שחטא ולא בנשיא שחטא. דרך אחת: הרמב"ם פסק שלא כירושלמי, ואכן רק ראש ישיבה שחטא מודח מתפקידו, אולם מלך חוטא נשאר במשרתו, ואין אפשרות להסירו. הרב יהודה גרשוני, שהלך בדרך זו, טוען שרמב"ם סובר כאברבנאל, ולדעת שניהם הסרת המלך אינה תלויה ברצון העם אלא רק ברצון ה' - ממליך המלכים.²² דרך שנייה: ב'שו"ת אבני נזר'²³ טוען שמלך שחטא דינו כנשיא וראש ישיבה שחטאו שמעבירים אותם

17. וראה בפירוש המשנה לרמב"ם, מנחות פי"ג מ"י. וראה שו"ת הרמב"ם, פאר הדור, סי' פה.

18. דברים דומים עולים גם משו"ת הרמב"ם, סי' קיא.

19. כנסת הגדולה, או"ח הגהות בית יוסף, סי' נג. אם כי הוא מדבר על מצב הפוך - השארה בתפקיד מי שלא סרח. אך מדבריו עולה שאם סרח, מדיחים אפילו מלך.

20. ראה ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א והוריות פ"ג ה"א.

21. יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 96.

22. אפיקי יהודה, ספר זיכרון לרב יהודה גרשוני, עמ' 104. וראה שיטה זו בספר חוקת עולם (שטרן), סעיף לו, עמ' רצט.

23. שו"ת אבני נזר, אה"ע סי' שמח אות ד.

מתפקידם. ראייתו היא משלמה המלך, שביחס לתולדותיו נחלקו רב ושמואל - חד אמר מלך והדיוט, וחד אמר מלך והדיוט ומלך. בכך נחלקו, אך הכול מסכימים שהיה שלב בו הועבר שלמה ממלכותו.²⁴

נמצאנו למדים אפוא, שקיימות כמה אפשרויות להסביר את דברי רמב"ם, ובכל מקרה אין הכרח לומר שרמב"ם מתיר או מצריך להדיח מלך שהעם אינו מעוניין בו. להלן נבקש להסביר מדוע דיני הדחת מלכים אינם מפורשים בתורה, מה שהביא למחלוקת ראשונים ואחרונים.

ד. מדוע דיני הדחת מלך אינם מפורשים

ייתכן שהתורה, ובעקבותיה רמב"ם, נמנעו מלהזכיר את דין הורדת המלך, בשל סכנה גדולה הכרוכה למי שינסה לעשות זאת.²⁵ נראה שראיה לכך ניתן להביא מדברי ה'משך חכמה' (בראשית ט, ז) בהסברו מדוע התורה לא ציוותה את האישה במצוות פרו ורבו:

לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפריה ורביה וחייבה רק אנשים, כי משפטי ה' ודרכיו 'דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום', ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל... ואם כן, נשים שמסתכנות בעיבור ולידה, ומשום זה אמרו מיתה שכיחא, לא גזרה התורה לצוות לפרות לרבות על האשה. וכן מותרת לשתות כוס עקרין, וכעובדא דיהודית דביתהו דרבי חנינא סוף הבא על יבמתו. רק לקיום המין עשה בטבעה שתשוקתה להוליד עזה משל איש. ומצאנו לרחל שאמרה 'הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכי'.

מדברי ה'משך חכמה' עולה שנשים אינן מחויבות במצוות פרו ורבו בשל הסכנה הכרוכה בהריון ובלידה. יתרה מכך, מותר לאישה לשתות משקה שיגרום לה להיות עקרה, ולא להוליד עוד לעולם. עם זאת קיימת אצל אישה תשוקה טבעית גדולה להוליד ילדים, מה שאין כן אצל איש. לפיכך התורה אינה מצווה נשים לפרות ולרבות, אלא סומכת על רצונן הפנימי.²⁶

ייתכן שסברה דומה ניתן לטעון באשר להדחת מלך. התורה אינה מצווה להדיח מלך חוטא או מלך אינו מתאים, בשל סכנה הכרוכה בכך. ובשונה מפריה ורביה היא אפילו לא מציינת את קיומה של אפשרות כזו, מכיוון שהדחת מלך רב עוצמה מכיסאו היא אתגר מורכב, ובמיוחד כל עוד דיני מלך חלים עליו.²⁷ חיזוק לכך נראה בדברי המשנה²⁸

24. וראה שערי טהר (וולק), ח"ח סי' פא בדין מלך שעבר, רכז ע"א, ד"ה מבואר מדבריו, שהבין כן מדברי האבני נזר. ועיין אבני נזר, יו"ד סי' שיב אות טו. אף בנו של האבני נזר - בעל השם משמואל, בהערותיו על דברי אביו, כתב שאי אפשר להסיר מלך 'זולת שסרח'.

25. נראה אפוא שדיני הדחת מלך שונים מדיני מלחמת מצווה שבה כלל האומה בסכנה קיומית, והפרט הופך להיות חלק מהכלל. וראה על כך הרב ראובן נתנאל, 'ותשאני רוח - אתגרים אלוקיים בעת מלחמה', אמונת עתיד, 47 (תשס"ב), עמ' 12. וראה עוד לאמונת עתנו, ח"ו עמ' קמ.

26. לבירור חובתו של דיין לדון במצב של פיקוח נפש ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'לא תגורו מפני איש', עמ' תז-תי.

27. ייתכן שכך ניתן לדייק מדברי האברבנאל עצמו שכתב 'שאיין יכולת העם למרוד במלכם'.

28. סנהדרין פ"ב מ"ב.

והגמרא²⁹ שנמנעו מהעמדה לדין של מלכים שליבם גם בהם, ועלולים לסכן את הסנהדרין.³⁰ יתר על כן, נראה שהעם מצווה לכבד אפילו מלך רשע, כפי שכתב מהרש"א (חידושי אגדות זבחים קב ע"א):

והענין שראוי לחלוק כבוד אפילו למלכים הקדמונים הרשעים כאלו שזכר, וכדאמרין בפרק הרואה דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, והמזלזל בכבודם כאילו פוגע בכבוד המקום.

לפיכך עצם הדרישה להדיח מלך עלולה להיחשב כמרידה במלכות ועלולה לסכן את מי שידרוש את התפטרותו.³¹ דוגמה לסיכון הרב שכרוך בהדחת מלך, או אפילו דיבור נגד שלטון, רואים בספר עמוס (ז, י-ג), שאף נביא המתנבא בשם ה' נגד המלך מסתכן בנפשו.³² לפיכך אמציה מזהיר את עמוס, ומציע לו לברוח לבית המקדש בירושלים. מכאן עולה שלא רק שפיטת המלך והכאתו, אלא אפילו אמירת נבואה רעה על מלכותו עלולה לסכן את הנביא. הרב הירשנזון טוען שבשל הסכנה 'מעולם לא שמענו מלקות למלך, אדרבא המכים אותו יהיו נקראים מורדים במלכות'.³³ הוא סובר שמטעם זה בית דין לא יכול להדיח מלך מתפקידו, והקמים עליו נחשבים למורדים במלכות. מוסיף הרב הירשנזון וכותב:

ואם המיר המלך את לב העם כל כך עד שיהיו מוכרחים למרוד בו, ימסרו נפשם עד הנטף דם האחרון שיהרג או שיברח ואז יוצאים לחופש מעולו הכבד.³⁴

לטענתו, אפילו אם רוב העם מעוניינים להדיח את המלך הם ייחשבו כמורדים במלכות. אולם כאשר חייהם תחת שלטונו הפכו לבלתי נסבלים, יכולים הציבור לצאת למאבק שעלול לסכן את חייהם, ואם הצליחו לסלקו מהמדינה, רשאים למנות אחר תחתיו. יתר על כן, רשב"א וראשונים נוספים סוברים שמותר למלך עצמו להרוג מורד במלכות, מבלי לדון בסנהדרין.³⁵ ב'טורי אבן' הוסיף שאין צורך בעדים והתראה - 'מיד שמרד במלך נגמר עונש מיתה עליו ואין צריך דבר אחר'.³⁶ על כן, קשה להדיח מלך בשל חטאיו, כיוון שמי שיבקש לעשות זאת עלול להישפט כמורד במלכות. דוגמה לחשש שמלך יהרוג את מי שמנסה להדיחו, ניתן לראות בירושלמי סנהדרין (פ"ב ה"א), שם דנים בנושא שחטא,

29. שם יח ע"א.

30. וראה רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"ז.

31. ראה כריתות כח ע"ב שינאי המלך קצץ את ידו של יששכר איש כפר ברקאי על שהניד את היד בצורה משונה, ונידון בידי המלך כמורד במלכות.

32. וראה על כך עוד בספר משטר ומדינה בישראל, מהדורה שנייה (תשע"ג) עמ' 606.

33. חידושי הרח"ה, ח"ב ירושלמי הוריות פ"ג ה"א סי' קכב. וראה שם שמסיבה זו רמב"ם אינו מציין בהלכות סנהדרין נשיא שחטא אלא ראש ישיבה שחטא.

34. מלכי בקדש, ח"ד עמ' 171-172.

35. שו"ת רשב"א החדשות (מכתב יד), סוף סי' שמה; סמ"ג, עשין קטו - שניהם מתבססים על התלמוד במסכת מגילה דף יד ע"א: 'אמרה לו וכי דנין דיני נפשות בלילה, אמר לה מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה'. כך נראה שסובר אף רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"ח: 'כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו'.

36. טורי אבן, מגילה יד ע"ב. וראה חידושי רבינו הגר"ז על התורה, אות קיב שמואל ב' כ, יט, שהמורד במלכי בית דוד ובמלכי ישראל חייב מיתה, אלא שכל אחד מצווה להרוג את המורדים במלכות בית דוד, אבל המורדים במלך ישראל נהרגים בידי המלך בלבד.

ואומר על כך רבי חגי: 'שאינ מחזירין ליה די קטל לון'. מסביר הרדב"ז, שאין מחזירים נשיא שלקה, מחשש שיתנקם בבית הדין שחייבוהו מלקות ויהרגם.³⁷ אומר על כך ה'אבני נזר',³⁸ שבמלך החשש גדול יותר שיתנקם במי ששפט אותו מאשר נשיא הסנהדרין. כמו כן, מהלכות מינוי מלך ניתן ללמוד שכאשר העם מרננים ומזלזלים במלכם, הדבר עלול להביא לשפיכות דמים מרובה מצד המלך שינסה להטיל אימתו על הציבור.³⁹ לפיכך, טוען הרב פיינשטיין, שלא מורידים מלך ממלכותו, שמא הוא ינקום במי שפגע במעמדו.⁴⁰ מכל האמור עולה אפוא שקיימת סכנה ממשית לאדם שיפעל להפלת המלך, וייתכן שמסיבה זאת התורה אינה מצווה להעביר מלך מתפקידו מכיסאו אף אם הוא רשע וחוטא.

סיכום: מהדהת מלוכה מושחתת ועד להפלת משטר דיקטטורי

מדברינו עולה שהתורה אינה כותבת במפורש מה דינו של מלך חוטא, והאם מותר, צריך או רצוי להדיחו. אף במשנה, בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי, דינים אלו אינם כתובים. בעקבות כך קיימת מחלוקת בחז"ל כיצד להתייחס למלך חוטא, או למלך שהעם אינו מעוניין בו. רד"ק כותב שניתן להדיחו, ור"י אברבנאל נוקט עמדה הפוכה שאינה מאפשרת הדחה אף שמרבה לחטוא. בדברי הרמב"ם אין הכרע, וראינו שניתן להבין את דבריו בכמה אופנים. ביארנו כי ייתכן שחוסר הבהירות נובע מכך שהתורה אינה מצווה את האדם לעשות דברים שיכולים לפגוע בו או להזיק לו. דוגמה לכך הבאנו ממצוות פריה ורביה, שאישה אינה מצווה בה בשל סכנה שקיימת בתהליך הריון ולידה. כעת נותר לבחון מה הדין לגבי הפלת משטר דיקטטורי - האם מה שנאמר לעיל ביחס למשטר מלוכני נכון גם ביחס למשטר דיקטטורי. מקור תלמודי לדיון זה ניתן למצוא בתלמוד הירושלמי (הוריות פ"ג ה"ב):

מלך ישראל ומלך יהודה שניהן שוין לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה (ולכן שניהם מתכפרים בשעיר)... א"ר יוסי בי רבי בון ובלחוד (כך הייתה ההלכה) עד דיהוא בן נמשי. ומה טעם בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל, מיכן ואילך בליסטייא היו נוטלין אותה.

מהירושלמי עולה, שדיני המלוכה אינם חלים על אדם שנוטל שלטון בכוח. בעקבות זאת כתב הרב וולדינברג (הלכות מדינה, פ"ה שער ג עמ' קסז):

הרי מצינו בהדיא בירושלמי שמלך שעמד בחזקה אין לו דין מלך ודינו כהדיוט להתכפר בשעירה, וממילא שהוא הדין דאין ישראל חייבין לשמוע אליו והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות.

37. רדב"ז, רמב"ם הל' סנהדרין פי"ז אות ח.

38. שו"ת אבני נזר, או"ח סי' שצא.

39. יד רמ"ה, קידושין פב ע"א, בהסבירו את איסור מינוי גרע בלן ובורסקי למלך.

40. דברות משה, גיטין סי' כג הערה נו עמ' שנו ד"ה ואגב אזכיר.

עולה אפוא שלממטר דיקטטורי שלא מקובל על העם, אין דין מלכות.⁴¹ לעומת זאת, לממטר דיקטטורי שמקובל על העם, שייכים דיני המלוכה, והמורד צריך להיענש כדין.⁴² מקרה ביניים הוא ממטר דיקטטורי שנבחר בידי העם, אך במהלך הזמן העם התנגד אליו ומעוניין להחליפו. מסתבר, שכדי להחשיב שלטון זה כליסטים, צריך שיחלוף פרק זמן משמעותי בו יוכח שאכן העם לא מעוניינים במנהיג זה ורוצים לסלקו.⁴³ אמנם, לשיטת ר"י אברבנאל, ייתכן שגם כשציבור מתחרטים על העמדת הממטר, לא יהיה ניתן להעבירו. נראה אפוא שהפלת ממטר דיקטטורי שהעם מעוניין בו אסורה, ומסכנת את האדם שלא לצורך. לעומת זאת הפלת ממטר עריץ שפועל נגד העם ושלא ברצונו מותרת. עם זאת, ראוי לשים לב לעולה מדברינו, שהתורה אינה מחייבת לפעול להדחת מלך חוטא בשל סכנה הכרוכה בכך. אולם על פי דברי ה'משך חכמה' נראה שכשם שנשים יולדות למרות הסיכון הקיים, כך הרגש הטבעי והלאומי של האומה, הקיים אצל כל פרט ופרט, יתעורר להסיר שלטון עריץ, למרות הסכנה שטמונה בכך. כך אנו רואים במהלך ההיסטוריה, שהחלפת ממטרים דיקטטוריים נעשית באופן טבעי אף ללא צו אלוהי, הגם שלכול ברור - וההיסטוריה מלמדת - שלרוב הדבר כרוך בשפיכות דמים. ניתן לטעון שקיים איזון בעולם. מצד אחד הקב"ה נתן מצוות וחוקים, ומצד שני הוא טבע באדם רצון ומוסר לעשות את הדבר הנכון והראוי. דוגמה לכך היא כאמור האישה, שמצד אחד אינה מצווה על פריה ורביה, אך האיזון נשמר בכך שהיא חפצה בדבר, עד כדי אמירת רחל: 'הבה לי בנים, ואם אין מתה אנכי' (בראשית ל, א). מעין זה ניתן לומר בסוגיית הדחת שלטון עריץ: מצד אחד התורה אינה מחייבת את האדם להסתכן, ומצד שני טבוע באדם רצון פנימי לצדק ולמוסריות, וכאשר השלטון מתנהל באופן שהוא מנוגד לערכי היסוד של העם, באופן טבעי תיווצר שאיפה להחליפו.⁴⁴



-
41. ראה בספרו של חמי בן נון - מרי אזרחי, שיש להבחין בין פעולה אקטיבית נגד השלטון ובין אי ציות פסיבי לחוקים מסוימים.
42. נראה שגם לממטר דמוקרטי שמקובל על העם קיים תוקף הלכתי כפי שעולה משו"ת משפט כהן, סי' קמד אות טו-א: 'נראים הדברים שבזמן שאין מלך, כיוון שמשפטי המלוכה נוגעים למצב הכללי של האומה, חוזרים משפטי הכלל לידי האומה'.
43. ראה דינא דמלכותא (שור), פרק טו עמ' פ.
44. ייתכן שכך ניתן יהיה להסביר את המחלוקת הקוטבית בחז"ל בדבר מרידה במלכות: רד"ק, אבני נזר וקרן אורה, שמתירים להדיח מלך, מורים לעם את הדרך המוסרית שנכון ללכת בה. ר"י אברבנאל, הרב הירשנזון והציץ אליעזר שמתנגדים, מבטאים את הפן הריאלי, ומזהירים את האדם מסכנות הצפויות לו בדרך בה הוא רוצה ללכת. הרמב"ם שמתעלם, משאיר לאדם את שיקול הדעת, ולא נועל בפניו אף אחת מהדרכים.

הרב בניהו שנדורפי

להצדקתה של 'מלחמת רשות'

שאלה

מה ההצדקה המוסרית ליציאה ל'מלחמת רשות'? כיצד ייתכן שלצורך כלכלי יוצאים למלחמה ופוגעים באזרחים חפים מפשע?

תשובה

שאלה זו קשורה ל'התנגשות' שמתעוררת, לכאורה, במספר נושאים בין רגש המוסר הטבעי שיש לבן אנוש, ובין ציווי התורה. 'התנגשות' זו מעוררת צורך לבירור העניין, אך לא מתוך הרגשה של 'הרדמת' המוסר אלא זיכוכו, תוך שמירה על כל פרט מן ההלכה. חז"ל (יומא כב ע"ב) מבארים ששאלו המלך חטא בגלל התנגשות מעין זו, כאשר הצטוו להרוג את עמלק:

'וירב בנחל' - אמר רבי מני על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא לשאול 'לך והכית את עמלק' אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה, כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה; ואם אדם חטא בהמה מה חטאה, ואם גדולים חטאו קטנים מה חטאו. יצאה בת קול ואמרה לו: 'אל תהי צדיק הרבה'. אין ללמוד מכך שהתורה מתעלמת מהמוסר הטבעי. אדרבה, 'אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם' (אורות הקודש, ג ראש דבר יא). תחילה יש לציין שגם כאשר הותרה מלחמת רשות, התורה הטילה עליה הגבלות: לפני היציאה למלחמה יש לקרוא לשלום, יש לאפשר בריחה למי שירצה בכך, ובמלחמה ציוותה התורה על שמירת מוסר גם בשעה קשה כזו.³ אשר לעצם ההיתר לצאת למלחמת רשות, נציג שני ביאורים:

א) ה'חתם סופר' (תחילת פרשת כי תצא) בהסברו למעשה שמעון ולוי בשכם (על פי הרמב"ן בראשית לד, יג) מרחיב בעניין מלחמת רשות וכך הוא כותב:

כי ה' דמם כמים בעיני השבטים, כי עשו כל התועבות, אלא שלא ה' החוב מוטל על בני יעקב להרגם אז, אבל דמם חשוב כמים. וכן הוא במלחמת רשות, הלא המה שונאי ה' ודמם כמים יחשב, ורק אין החוב מוטל על מלך ישראל להורגם, אך אם ירצה להרחיב גבול ארצו ויצא למלחמה, הואיל והם אויביך בענין הדת אז ונתנו ה' אלקיך בידך.

1. ברכות ג ע"ב; רמב"ם, הל' מלכים פ"ה ה"א.

2. רמב"ם, הל' מלכים פ"ו.

3. רמב"ן, דברים כג, י.

לדברי ה'חתם סופר', מלחמת רשות מותרת רק כנגד גויים כאלו שמצד חטאם מותר להורגם, ואף שבדרך כלל אין חיוב על מלך ישראל להרוג את כל החוטאים, אם רוצה להילחם בהם להרחיב את גבולו, הדבר מותר.

כעין דברי ה'חתם סופר' כתב גם ה'חזון איש' (יו"ד סי' קנז ס"ק ד): 'אותן שמקיימין ז' מצוות מקדם אין רשאים לבוא עליהם במלחמה'. הוסיף על כך הרב יהודה עמיטל⁴ שההיתר לצאת למלחמת רשות תלוי בדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ד ה"י) ביחס למלך: ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהילחם מלחמות ה'.

לפי הרמב"ם מטרת המלך בכל מעשיו היא - 'לשם שמים ולמלאות העולם צדק', ואם כן גם מלחמת רשות שהיא 'להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו' (שם פ"ה ה"א) צריכה להיעשות לשם מילוי העולם בצדק ולא סתם 'להרבות גדולתו ושמעו'. כך גם אמרו רבותינו (תנחומא צו, ג) שמטרת המלחמה היא השלום דהיינו הצדק: 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג, יז) כל מה שכתוב בתורה לשום שלום הוא נכתב, ואף על פי שכתוב בתורה מלחמות, אף המלחמות לשום שלום נכתבו.

כך גם למד הרלב"ג ממלחמת יפתח בעמון (שופטים, אחרי פרק טז, תועלת ד): שאין ראוי להילחם עם האנשים אם לא היתה שם סיבה ראויה תביא על זה, ועל זה סיפר ששלח יפתח מה ששלח לבני עמון.⁵

כדי לוודא שאכן המלחמה תהיה צודקת ומוסרית, קבעה ההלכה ש'אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד' (משנה סנהדרין פ"א מ"ה; רמב"ם, הל' מלכים פ"ה ה"ב). התורה העמידה אפוא מנגנון פיקוח שמאשר שאכן מדובר במלחמה ראויה. ללא פיקוח כזה, המלך אינו רשאי להוציא את העם למלחמה. (ב) השאלה אם המלחמה מוסרית או לא תלויה בנוהג העולם. הנצי"ב (העמק דבר, בראשית ט, ה) מבאר את הפסוק שנאמר לאחר המבול ומזהיר מהריגת אדם: 'ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש, מיד כל חיה אדרשנו, ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם':

פירש הקדוש ברוך הוא, אימתי האדם נענש בשעה שראוי לנהוג באחווה, משא"כ בשעת מלחמה ועת לשנוא אז עת להרוג, ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם, וכדאי' בשבועות ל"ה מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש, ואפי' מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אף על גב שכמה מישראל יהרגו עי"ז, וע' ס' דברים כ' ח'.

מנהג העולם הוא שאומות נלחמות זו בזו לצורך מדיני או כלכלי, ולדידו של הנצי"ב, משום כך גם ישראל יכולים לנהוג בדרך זו. הרב קוק (פנקסי הראי"ה, פנקס א לד) מבאר:

4. רסיסי טל, בירור לב.

5. ראה גם קדמוניות היהודים, ספר חמישי פרק שני 151.

שמצב המוסרי שאינו גמור עדיין גורם שא"א להיות באופן אחר, כי א"א שגוי אחד יתרומם בפועל למצב מוסרי של מניעת מלחמה בפועל בשעה שכל העמים עדיין אוחזים את החרב בכל תוקף.⁶

במדרגה מוסרית גבוהה אין מקום למלחמת רשות, אך כל עוד לא הגיע העולם לאותה מדרגה, והעמים נלחמים זה בזה, אין אפשרות שעם ישראל ימנע גם הוא לגמרי ממלחמות רשות.

מתוך הבנה שמלחמת רשות תלויה במדרגה מוסרית פחותה בה נמצא העולם לפי שעה, הראי"ה מוסיף שהשאיפה היא לתיקון העולם ושלא יהיו יותר מלחמות רשות, כפי שאמרו חז"ל בפירוש ביחס לאשת יפת תואר שאינה אלא כנגד יצר הרע:

שראוי וכשר הדבר שתבוא האנושיות לידי מידה זו שתכיר שלא נכון הדבר לשפוך דמים גם בשביל דברים מדיניים... שכשם שעלינו להתרומם מדין יפת תואר, כן נזכה להתרומם מעיקר החינוך של מלחמת רשות, ונכיר שכל כלי זין אינו אלא לגנאי.

הרב ישראלי (עמוד הימיני, סי' טז פ"ה אות כד) אף מגדיר זאת כהנחיה הלכתית: ומעתה נאמר שדינא דמלכותא שבין מדינה למדינה היא ג"כ מטעם הסכמת בני המדינות ואעפ"י שזה נוגע לדיני נפשות הסכמתם מועילה. וזהו היסוד של חוקיות המלחמה. ואין ה"ג, אם יבאו העמים כולם לידי הסכמה לאסור המלחמה, באופן שזה יפסוק מלהיות חוק הנהוג בעמים, שוב לא תהא המלחמה חוקית ולא הכיבוש, והעם שיצא למלחמה יהא נידון בדין רוצח ושוֹפך דמים. אולם כל עוד שהנהוג של מלחמה הוא מקובל בעמים, אין המלחמה אסורה גם לפי הדין, ומטעם זה מותרת גם לישראל מלחמת רשות.

לדברי הרב ישראלי, מכיוון שההיתר ללחום מלחמת רשות נובע ממנהג האומות להילחם זה בזה, הרי שאם תהיה הסכמה שמלחמה כזו אינה חוקית, הרי שגם מבחינה הלכתית מלחמת רשות תהיה אסורה והיוצא למלחמה כזו ייחשב כרוצח. ההצדקה המוסרית למלחמת רשות התבארה אם כן בשתי צורות: הראשונה - מלחמת רשות מיועדת לריבוי צדק ומוסר בעולם ואכן אין היתר להילחם משום צורך כלכלי בלא שיש לזה גם הצדקה מוסרית לקידוש שם שמייים. השנייה - אכן מלחמות בין עמים אינן רצויות מבחינה מוסרית, אך כאשר כך היא ההתנהלות העולמית הכללית, אי אפשר להימנע מכך. עם זאת, השאיפה היא להתעלות העולם, וכאשר תתקיים הסכמה כללית בין האומות שמלחמה כזו אסורה, אכן כבר לא יהיה לה היתר הלכתי.

אין מלחמת רשות בימינו / הרב יעקב אריאל

א) מלחמת רשות צריכה אישור של בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית בירושלים. אין בימינו בית דין כזה, ולכן אין שום אפשרות להעלות על הדעת מלחמת רשות בזמן הזה. ספק אם יש מקום לדין תיאורטי כזה בקובץ יישובי כ'אמונת עתיד'.

6. ראה עוד דבריו בשו"ת משפט כהן, סי' קמג, ובאגרת תתקמד.

ב) חזקה על חברי בית הדין הגדול, שבעים ואחד גדולי התורה שבדור, סמוכים איש מפי איש ממשה רבנו ע"ה, שלא יתנו יד להרוג ולהיהרג, על נושא שאינו גובל בחשש לפיקוח נפש.

ג) אין בתורה היתר לאימפריאליזם, ובוודאי שאין היתר להרוג ולהיהרג לשם כך. ראה רמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"ד):

לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שישאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח... מלחמת רשות מחוץ לגבולות הארץ לא הותרה אלא לצורך הרתעה הכרחית, או כשיש חשש לסיכון (סיכון ממשי הוא מלחמת מצווה).

ד) בגמרא (סנהדרין טז ע"א) דרשו על דוד המלך: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה!... אמר להם: לכו פשוטו ידיכם בגדוד.

מיד יועצין באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים. וכי תעלה על דעתך שסנהדרין ואורים ותומים יורו לדוד המלך לנהוג כלסטים הפושטים בגדוד רק בגלל צורך בפרנסה? הגאון רבי ראובן מרגליות בספרו 'מרגליות הים' שם מסביר שמדובר בגדודי מסתננים ששיבשו את חיי הכלכלה בארץ ולא אפשרו לציבור להתפרנס כראוי. עצת דוד הייתה שחייליו יפשוטו ידיהם באותם גדודים ויבריחו אותם. זו מלחמת רשות.

ה) התורה צמצמה מאוד את היכולת לגייס צבא לצורך מלחמת רשות. די בכך שאדם יבנה או ירכוש מחסן של ד' על ד' אמות כדי להיפטר מהגיוס, וכן לנטוע חמישה עצים, או לארס אישה, או לדבר בין תפילין של יד לתפילין של ראש. כלומר, חייבי הגיוס יהיו מוכנים לסכן ולהסתכן רק אם יהיו משוכנעים שהמלחמה הכרחית ומצדיקה את ההסתכנות.

ו) מנהג המדינות הדמוקרטיות בעולם היום לשלול כל מלחמה חוץ ממלחמת הגנה הכרחית. את החזון האנטי מיליטריסטי הזה הן ינקו מהשראתה של התורה ונביאי ישראל. הייתכן שמדינת ישראל כיום תרשה לעצמה מלחמת רשות בניגוד למקובל בעולם בהשפעתה?! אתמהה!

'וכתנו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה' (ישעיהו ב, ד).



הרב אריה כץ

מעמדו של ילד שנולד לכהן פצוע דכא ולגירות

א. הצגת השאלה

כהן שאינו שומר תורה ומצוות עבר בצעירותו, כשעוד היה רווק, ניתוח לחיתוך צינורות הזרע, כיוון שהיה משוכנע שלא ירצה להוליד ילדים. לאחר מכן הוא חזר בתשובה, ונשא גיורת. הוא עבר שאיבת זרע מהאשכים, ובהפריה חוץ גופית נולד לו ולאשתו בן זכר. נשאלת השאלה מה מעמדו של הילד - כהן, חלל או ישראל?

ב. פתיחה – רקע רפואי

חיתוך צינורות הזרע (Vasectomy) הוא שיטה רפואית לעיקור גבר באופן בלתי הפיך. בשיטת עיקור זו חותכים את צינורות הזרע המובילים מיותרת האשך (האפדידימיס) לכיוון חלל הבטן, ובכך מונעים אפשרות מעבר של תאי זרע. בישראל כמעט אין מבצעים ניתוחים כאלו (רק מקרים ספורים בשנה), אולם בארצות הברית השיטה נפוצה מאוד, וקרוב לרבע מהגברים עוברים עיקור שכזה בשלב מסוים בחייהם. המקום המקובל לחיתוך הוא בתוך שק האשכים. ניתן לנסות להחזיר את המצב לקדמותו באמצעים מיקרו-כירורגיים, אולם הדבר מחייב מיומנות, וסיכויי ההצלחה הם כ-50% בלבד. כמו כן, אם עברו יותר מארבע שנים מאז העיקור, סיכויי התיקון פוחתים. גם לאחר ביצוע חיתוך כזה, עדיין יש אפשרות להולדת ילדים באופן שבו מבצעים ביופסיה מהאשך או שואבים זרע מיותרת האשך, שואבים ביציות מהאישה, ולאחר מכן מפריים את הביציות בזרע האיש כפי שהדבר נעשה בכל הפריה חוץ גופית רגילה.

ג. רקע הלכתי – איסור פצוע דכא

הכתוב בדברים (כג, ב) אומר: 'לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'". וכך נפסק להלכה ב'שלחן ערוך' (אה"ע סי' ה סעי' א): 'פצוע דכא וכרות שופכה אסורים לישא ישראלית'.

בהגדרת פצוע דכא וכרות שפכה כתבו הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ג) וה'שלחן ערוך' (שם סעי' ב):

איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו הביצים שלו. וכרות שפכה? כל שנכרת הגיד שלו. ובשלשה איברים אפשר שייפסל הזכר: בגיד ובביצים ובשבילים שבהם מתבשל שכבת זרע, והם הנקראים חוטי ביצים. וכיוון שנפצע אחד משלשה איברים אלו או נכרת או נידך, הרי זה פסול.

מדבריהם עולה, שגם מי שצינורות הזרע שלו נותקו, אסור לו לשאת ישראלית.¹ היה מקום לומר, שכיוון שהיום יש אפשרות להוליד באמצעות הפריה חוץ גופית גם לאחר ניתוק צינורות הזרע, הניתוק לא ייאסר. מקור לטענה זאת אפשר למצוא בדברי שו"ת 'אגרות משה'² לגבי נטילת ביופסיה מהאשך לצורך בדיקה אם אותו אדם יכול להוליד. ה'אגרות משה' הסיק, שאף שבגמרא נפסק שמי שניקב אחד מאשכיו נחשב לפצוע דכא, כשהנקיבה נעשית על ידי רופאים לצורך בדיקת יכולת ההולדה, היא אינה פוסלת אותו. הטעם לכך הוא שמדברי הגמרא מוכח שפסול פצוע דכא הוא רק כשאינו יכול להוליד, ואילו היום, שנטילת ביופסיה כזאת אינה פוגעת ביכולת ההולדה, חייבים לומר שהשתנו הטבעים, ונטילת הביופסיה אינה פוסלת. אם כן, שמא נאמר שגם לעניין ניתוק צינורות הזרע אפשר היום להוליד (באמצעות הפריה חוץ גופית), וממילא אין זה פוסל מלבוא בקהל?

אולם נראה פשוט שיש הבדל ברור בין דברי ה'אגרות משה' לנידון שלפנינו - בנידון של ה'אגרות משה', נטילת הביופסיה לא פגעה כלל ביכולת ההולדה, ובאותו אופן שהיה אפשר ללדת קודם, יש אפשרות ללדת עכשיו. לעומת זאת, ניתוק צינורות האשכים פוגע גם היום באופן מהותי ביכולת ההולדה - לפני הניתוק היה אפשר ללדת באופן טבעי, ולאחריו - רק באמצעות שאיבת זרע מהאשך והפריה חוץ גופית. ממילא, גם היום ניתוק צינורות הזרע פוגע באופן מהותי ביכולת ההולדה, ואף שעדיין אפשר להוליד באמצעים מלאכותיים, אין זה מבטל את שם הפסול.

נראה לעניות דעתי להוכיח זאת מהפסול של כרות שפכה - כיום גם אם נכרת הגיד לגמרי, עדיין אפשר להוליד באמצעות שאיבת זרע מהאשכים והפריה חוץ גופית. האם נאמר לפי זה שבטל ועבר שם 'כרות שפכה' מן העולם? נראה פשוט שלא ייתכן לומר דבר כזה, שכן הכתוב סתם שכל 'כרות שפכה' פסול מלבוא בקהל. דווקא בפסול 'פצוע דכא' של פגיעה באשכים יש מקום לחלק, שכן תפקיד האשכים הוא ייצור תאי הזרע ואחסונם, ופגיעה בהם שלא גרמה לפגיעה בייצור הזרע או באחסונו אינה פוסלת לדעת ה'אגרות משה'. אך הגיד אינו אלא צינור ההובלת הזרע אל מחוץ לגוף, וממילא פגיעה בו גורמת לפסול, גם אם יש אפשרות לעקוף את הצינור באמצעות שאיבת זרע ישירה מהאשך, שכן מדובר בחוסר תפקוד מוחלט שלו. כנ"ל לגבי צינורות הזרע - פגיעה בהם באמצעות ניתוקם גורמת לחוסר תפקוד מוחלט שלהם, ולכן היא גורמת לפסול, גם אם יש דרך לעקוף אותם.

1. אמנם החזון איש (אה"ע סי' יב אות ז) חידש, שאיסור פצוע דכא בחיתוך שבילי הזרע חל רק על חיתוך שנעשה מחוץ לחלל הבטן, כלומר בתוך כיס האשכים, ופוסקים רבים הסכימו עמו. אבל כפי שכתבנו, בניתוח שמטרתו עיקור, מקום החיתוך נעשה בצינורות הזרע שבתוך האשכים, ולכן גם לפי החזון איש, המנותח פסול לבוא בקהל. עוד בעניין זה ראה בספרי שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' ל. הגר"י אריאל, בתשובתו לשאלה - 'מניעת נישואי גר פצוע דכא' (שו"ת פוע"ה, ח"ב - פוריות, יוחסין וגנטיקה, עמ' 372-376) למד בדעת רש"י (יבמות עה ע"ב ד"ה בכולן), ששבילי הזרע אינם בכלל איסור פצוע דכא, וצירף זאת כסניף לצדדים נוספים להתיר בשעת דחק גדולה. אך גם לדעתו, עיקר הדין כרמב"ם וכשלחן ערוך, שגם פגיעה בשבילי הזרע פוסלת מלבוא בקהל (ראה גם בספר הנ"ל, עמ' 367, את תשובתו לגבי גר פצוע דכא).

2. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ב סי' ג.

ד. נישואי כהן פצוע דכא וגירות

נאמר במשנה ביבמות (עו ע"א) בצורה מפורשת:
 פצוע דכא וכרות שפכה מותרין בגירות ומשוחררת, ואינן אסורין אלא מלבא בקהל, שנאמר (דברים כג, ב): לא יבא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'.
 הגמרא (שם) מסתפקת, מה דינו של כהן פצוע דכא בגירות, האם הכהן נחשב בקדושתו, ואסור לו לשאת גירות כמו כל כהן אחר, או שכיוון שהוא פצוע דכא, הוא אינו בקדושתו, ומותר לו לשאת גירות? במסקנתה, לא פשטה הגמרא את הספק. אף על פי כן, הרמב"ם פסק³, שמותר לכהן פצוע דכא לשאת גירות. המגיד משנה (שם) הסביר כיצד למד הרמב"ם שהדבר מותר. אמנם בעל 'המאור'⁴ כתב שכהן פצוע דכא אסור לכתחילה לשאת גירות, אך לדעת רוב הראשונים הדבר מותר, וכן פסק להלכה השלחן ערוך⁵.
 אם כן, אותו כהן נהג כדין כשנשא גירות.

ה. האם כהן פצוע דכא נחשב כהן?

לפני שנדון בשאלת מעמדו של הבן, עלינו לדון במעמדו של הכהן עצמו - האם כהן פצוע דכא נחשב לכהן? אם הוא אינו נחשב לכהן, נראה פשוט שגם בנו אינו כהן, וכפי שכן של חלל (חלל הוא בן של כהן שנשא אישה פסולה לכהונה), גם אם לא הייתה עבירה בהולדתו, אינו נחשב לכהן, כיוון שחלל אינו מוגדר ככהן. לכאורה, מדברי הגמרא והראשונים, שההיתר לכהן פצוע דכא לשאת גירות נובע מכך שהוא אינו בקדושתו, משמע שאותו פצוע דכא אינו נחשב לכהן. כך למד ה'חלקת מחוקק' (אה"ע סי' ה ס"ק א):

משמע... אין עליו שום קדושת כהן, כגון לטמא למתים, ולישא כפיו, דמאחר שאתה מתירו בגירות שהיא זונה דקרא, הוא הדין שאר מצוות כהונה, והווי כזר בעלמא.

אלא שלאחר מכן הוא הקשה על עצמו מדברי הרמב"ם:

וקשה, דהרמב"ם (פרק ז מהלכות ביאת מקדש) מנה המומין שהכהנים נפסל בהם, ומנה י"ב מומין באברי הזרע, וכרות שופכה אחת מהן, וכתב שם שהבעל מום אוכל בקדשי קדשים, משמע דלא הווי זר.⁶

הרמב"ם פסק בפירוש, שכהן כרות שפכה אוכל קודשים שמותרים רק לכהן, ואם כן מוכח שהוא נחשב כהן (אלא שהוא כהן בעל מום, שפסול מלעבוד במקדש)?
 ה'חלקת מחוקק' לא תירץ את קושייתו. ה'בית שמואל'⁷ חלק על דברי ה'חלקת מחוקק':
 ה'חלקת מחוקק' כתב, שכפי שכהן פצוע דכא מותר לשאת גירות, כך הוא מותר גם

3. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ז ה"א.

4. המאור, יבמות כד ע"ב מדפי הרי"ף.

5. שו"ע, אה"ע סי' ה סעי' א.

6. וראה שם, שבעצם היתרו של כהן פצוע דכא לאכול קדשי קדשים מפורש בכתוב.

7. בית שמואל, אה"ע סי' ה ס"ק א.

לשאת נשים אחרות שפסולות לכהונה: גרושה וחללה, שהרי הוא אינו נחשב לכהן כלל.⁸ ה'בית שמואל' כתב לעומתו, שהתירו לאותו כהן לשאת דווקא גיורת, כיוון שהפסול שלה אינו מפורש בתורה, ושכן כתב ה'מגיד משנה'.⁹ נראה מדבריו, שכהן פצוע דכא נחשב ככהן, והותר רק באיסורי כהונה שאינם מפורשים בתורה. כך גם כתב בפירוש 'ערוך השלחן',¹⁰ שלדעת ה'בית שמואל' דינו של כהן פצוע דכא ככהן לכל דבר (מלבד היתרו בגיורת). ה'בית מאיר'¹¹ כתב שדברי ה'בית שמואל' אינם מספיקים כדי להשיב על קושיית ה'חלקת מחוקק', במיוחד שלדעת הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם,¹² מותר לפצוע דכא לשאת גם נשים שנאסרו בתורה בפירוש, כגון ממזרת. לכן לדבריו יש לתרץ את קושיית ה'חלקת מחוקק' באופן אחר:

ולעניות דעתי נראה, שכל הנאמר בו אינו בקדושתו, היינו אך לעניין קדושת הזיווג, ומשום שאסור בקהל, אבל לעניין זה כהן גמור הוא, תדע דהא פצוע דכא ישראל נמי אינו בקדושתו, וכי נימא שחשוב כאינו יהודי לכל מילי?
דהיינו, כפי שישראל פצוע דכא ישראל 'אינו בקדושתו' לעניין נישואים בלבד, כך גם פצוע דכא כהן 'אינו בקדושתו' רק לעניין פסולי חיתון, אבל לכל שאר הדברים דינו ככהן. גם שו"ת 'מהר"ם שיק' (אה"ע סי' יט) כתב דברים דומים:
נראה דבכל מצוות וזכויות המיוחדים לבני אהרן, מכולם לא יצא פצוע דכא כהן, דגם הוא בן אהרן מקרי. ורק לעניין פסולי יחסין יצא מקדושתו.
לעומת זאת, לדעת שו"ת 'קהלת יעקב',¹³ ה'פתחי תשובה',¹⁴ ו'ערוך השלחן',¹⁵ יש לתרץ את קושיית ה'חלקת מחוקק', שאותו פצוע דכא שנחשב לכהן הוא פצוע דכא בידי שמיים, שגם מותר לו לבוא בקהל (ראה 'שלחן ערוך' שם סעיף י'). ה'קהלת יעקב' כתב,

8. צריך עיון בכוננתו, שכן גם אם אותו כהן אינו אסור בגרושה וחללה, הוא פסול מלבוא בקהל (ודווקא בגיורת הוא מותר, כפי שישראל פצוע דכא מותר בגיורת, כיוון שקהל גרים לא קרוי קהל). ונראה שכוננתו לומר, שמדובר בגיורת שהיא גם גרושה או חללה, ואף על פי כן מותר לאותו כהן לשאת אותה, מכיוון שהוא אינו נחשב כהן. אמנם ראיתי ברץ כצבי בירורי הלכה, פרקי מחשבה ח"ב סי' יט אות ט, שהקשה קושיה זו, ותירץ שלדעה זו דינו של כהן פצוע דכא חמור אף מדינו של ישראל, ומשום כך לא נאמרה בו ההלכה שהוא פסול מלבוא בקהל. ובמחילה, לעניות דעתי לא יעלה על הדעת לומר כן, שכן נאמר בפירוש בכתוב שפצוע דכא אסור לבוא בקהל, ולא חילק הכתוב בין כהן לישראל. יתר על כן, פסולו של פצוע דכא מלבוא בקהל אינו נובע ממעלתו, אלא דווקא מגריעותו, שכפי שלממזר אסור לשאת ישראלית, כך גם לפצוע דכא אסור לשאת ישראלית, ואם כהן פצוע דכא נחשב פחות מישראל, אז בוודאי שאסור יהיה לישראלית להינשא לו. וכן מוכח מדברי המאירי, 'במות עו ע"א': 'ואף על פי שהוא אסור בכל איסורי כהונה, כגון אלמנה וגרושה וחללה זונה, לא נאסר בהם מצד כהונתו אלא מצד שאסור לו לבא בקהל, וגיורת מיהא, אף על פי שאילו לא היה פצוע דכא הייתה נאסרת לו משום זונה, עכשיו נפקעה קדושתו, והותרה לו, אחר שאין שם איסור ביאה בקהל, שהרי קהל גרים לא איקרי קהל'.

9. מגיד משנה, הל' איסורי ביאה פט"ז ה"א.

10. ערוך השלחן, אה"ע סי' ה סעי' ו.

11. בית מאיר, אה"ע סי' ה סעי' א.

12. ראב"ד, הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ב.

13. שו"ת קהלת יעקב, סי' א.

14. פתחי תשובה, אה"ע סי' ה ס"ק א.

15. ערוך השלחן, אה"ע סי' ה סעי' ו.

ובניגוד לדברי ה'בית מאיר', שלא ייתכן שמי שמותר לו לשאת אישה פסולה לכהונה, ייחשב ככהן לעניינים אחרים.

עולה מכאן, שלדעת ה'חלקת מחוקק' (על פי תירוצם של האחרונים), כהן פצוע דכא אינו נחשב לכהן, וממילא נראה שגם בנו אינו נחשב לכהן. לעומת זאת, לדעת ה'בית שמואל', ה'בית מאיר' ושו"ת 'מהר"ם שיק', פצוע דכא כהן דינו ככהן לכל דבר, מלבד היתרו לשאת גיורת (ולשיטת הראב"ד, גם נשים אחרות שפסולות לכהונה). אמנם ה'פרי מגדים'¹⁶ נשאר בצריך עיון בדינו של כהן פצוע דכא לעניין נשיאת כפיים, ובסופו של דבר התיר לו לשאת כפיים רק עם כהנים אחרים ללא ברכה. במקום אחר¹⁷ הוא הסתפק גם לגבי קריאה בתורה ראשון, ופשוט לו שבמקום שיש כהן כשר, לא יעלה לתורה ראשון. אף על פי כן, להלכה נראה להכריע כדברי ה'בית מאיר' והמהר"ם שיק, שכן מצאנו לאחד מגדולי הראשונים, המאירי (שלא היה לעיני האחרונים הקדומים), שכתב כן בפירושו: 'והא דהן ועבדיהן אוכלין, משום דלא אמרינן לאו בקדושתיה קאי אלא לאיסורי ביאה'. נראה שאם היו האחרונים החולקים רואים את דברי המאירי, היו אף הם פוסקים כן. וכן העלה להלכה שו"ת 'ממעמקים'¹⁸, שהכהן כשר לשאת את כפיו ללא כל פקפוק.

1. דינו של הבן

השאלה שלפנינו אינה עוסקת בדינו של אותו כהן פצוע דכא אלא בדינו של הבן. כמובן מדובר בשאלה חדשה שלא הייתה קיימת בעבר, שכן עד להמצאתן של הטכניקות הרפואיות שמאפשרות שאיבת זרע מהאשך והפריה חוץ גופית, הדבר לא היה מעשי. לכאורה, אם אביו הוא כהן לכל דבר, גם הבן הוא כהן לכל דבר. אלא שכאן יש לנו שאלה נוספת: בן של כהן וגיורת קרוי חלל, והוא אינו כהן. האם גם בן זה יהיה חלל, כיוון שנולד לכהן וגיורת, או שמא כיוון שבניגוד למקרה רגיל של נישואי כהן וגיורת, כאן הנישואין היו בהיתר, וממילא אין לפסול את הבן? היה מקום לומר, שפסול של חלל הוא רק כשהוא נולד בביאת איסור של כהן וגיורת, וכאן הוא נולד שלא בדרך של ביאה אלא בדרך של הפריה חוץ גופית. מוסכם על רוב הפוסקים, שוולד של אשת איש שהרתה לגבר זר שלא באופן של ביאת איסור אלא דרך הזרעה מלאכותית או הפריה חוץ גופית, אינו ממזר.¹⁹ אלא שבמקום אחר הראיתי²⁰ שלגבי כהן שחי באיסור עם גרושה (או אישה אחרת שפסולה לכהונה), והוליד ממנה ילד בהזרעה מלאכותית או בהפריה חוץ גופית, יש מקום לומר שאף שאין ביאת איסור, הוולד חלל, ולהלכה יש להתייחס אליו כאל ספק חלל. בכל אופן, הנידון שבו אנו עוסקים שונה: שם מדובר בכהן שחי עם גרושה באיסור, כך שהיא מוגדרת כחללה. כהן שבא על חללה - הוולד חלל, ויש ספק האם דין זה קיים גם כשהרתה ממנו שלא בדרך ביאה. לעומת זאת, במקרה שלפנינו הגיורת נישאה לכהן

16. פרי מגדים, או"ח סי' קכח אשל אברהם ס"ק נד.

17. פרי מגדים, או"ח סי' קלה משבצות זהב ס"ק ח.

18. שו"ת ממעמקים, ח"ב סי' ז. תשובות מגטו קובנא בימי השואה של רבי אפרים אשירי.

19. ראה בהרחבה בספרי שו"ת שאגת כהן (חלק א סימנים כב-כג).

20. שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' לח.

בהיתר גמור, וממילא היא לא התחללה. לכן ללא קשר לעובדה שמדובר בהיריון בדרך של הפריה חוץ גופית, הוולד לא יהיה חלל. כך פסק ה'שלחן ערוך',²¹ שכהן שבא על יבמה לשוק, אף שעשאה זונה בביאה זו (והיא נפסלת לכהונה), אין הוולד חלל, ורק אם בא עליה פעם נוספת (ואז היא התחללה), הוולד יהיה חלל.²² דהיינו מי שנולד מכהן ומאישה שהיא פסולה לכהונה, כשאותה אישה אינה חללה (כגון שרק באותה ביאה ממנה הוא נולד היא נפסלה לכהונה, או שמעולם לא בא עליה כהן, והיא הרתה בדרך של הפריה חוץ גופית), הוולד הוא כהן כשר.

כך גם בנידון שלפנינו - הוולד נולד לכהן ולאישה פסולה לכהונה שאינה חללה, ולכן הוא כהן כשר.

ז. סיכום

1. מי שעשה ניתוח לניתוק שבילי הזרע (וסקטומי), נחשב לפצוע דכא.
2. לפצוע דכא אסור לבוא בקהל, אך מותר לו לשאת גיורת.
3. גם לכהן פצוע דכא מותר לשאת גיורת, אף שלכהן רגיל הדבר אסור, לפי שאינו בקדושתו.
4. נחלקו האחרונים אם גם לגבי דיני כהונה אחרים, כגון נשיאת כפיים, הכהן אינו בקדושתו. להלכה יש לומר שהוא נחשב לכהן לכל דבר, מלבד היתרו לשאת גיורת, ומלבד העובדה, שכל בעל מום, הוא אינו רשאי לעבוד במקדש.
5. במקרה שבו כהן פצוע דכא נשא גיורת, ולאחר מכן הוציאו לו זרע ישירות מהאשכים, ונולד להם בן באמצעות הפריה חוץ גופית, נראה שדינו של הבן ככהן כשר לכל דבר ועניין.



21. שו"ע, אה"ע סי' ז סעי' יד.

22. ראה בעניין זה גם את דברי הגרש"ז אויערבאך בשו"ת מנחת שלמה (תניינא סימן קכד). ראה גם שו"ת שאגת כהן (שם סימן מ).



תגובות

בלנית מחללת שבת / הרב יעקב אריאל

ב'אמונת עתיך' 139 (תשפ"ג), עמ' 137-141, כתב הרב עומר שפס שמחללת שבת יכולה לשמש כבלנית, על פי פסיקת הפוסקים האחרונים שמחלל שבת בימינו הוא כתינוק שנשבה ולכן לא דנים אותו כגוי. אולם אף שמחלל שבת אינו כגוי יש לעמוד על שאלת נאמנותו למצוות. בתחילת מסכת חולין דנה הגמרא בנאמנותו של אדם לשחיטה ושם (ה' ע"א) נאמר:

מכם - ולא כולכם... מכאן אמרו מקבלין קרבנות מפושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסיא.
ורש"י שם פירש:

האי תנא חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית.

יש כאן שני דינים: א) מחלל שבת כופר בקב"ה ובכך הוציא את עצמו מכלל ישראל וקרבתו פסול מגזרת הכתוב שנאמר 'מכם' ולא כולכם. ומכאן למד הרשב"א בתשובה 'דאפילו משומד לחלל שבתות בפרהסיא הרי הוא משומד לכל התורה וכדתניא (חולין ה.)¹. ומכיוון שדינו כגוי מן הראוי להתרחק מקרבתו. ומגעו ביין אוסר. ב) אין לו נאמנות לכשרות, כי אינו בחזקת מקיים מצוות. זה נלמד מסברה ולא מגזרת הכתוב. כמו שכתב הב"י (יו"ד, סי' קיט בשם הרשב"א):

דמשומד לדבר אחד לא הוי משומד לכל התורה כולה זולתי לעבודה זרה ולחלל שבתות בפרהסיא (חולין ה' ע"א)... דלא שביק היתרא ואכיל איסורא.

וכך נפסק להלכה ב'שלחן ערוך'².

אמנם שני הדינים נלמדים ממקור אחד, מהסוגיה בחולין, שלפיה מחלל שבת נחשב כופר בתורה כולה, אך יש הבדל ביניהם. הראשון הוא דין, השני סברה. ונפקא מינה לענ"ד לעניין מחלל יום הכיפורים. ה'שלחן ערוך'³ פסלו לכתוב גט, כדין מחלל שבת. והעיר על כך הרש"ש⁴, שלטעמו של רש"י שמחלל שבת כופר במעשה בראשית, הרי ליום הכיפורים אין כל קשר למעשה בראשית? ונראה שאכן קרבנו של מחלל יום הכיפורים כשר, כי לא חל עליו דין התורה של 'מכם' ולא כולכם, אבל לעניין נאמנות לכל התורה, מסתבר שמי שמחלל את יום הכיפורים, שהוא יום קדוש שאפילו רחוקים שומרים אותו, חשוד לכל התורה כולה. הפוסקים האחרונים הולכים בעקבות הר"י עטלינגר⁵ הסובר שמחללי שבת בימינו הם כתינוקות שנשבו, ואינם כעובדי עבודה זרה ולכן מגעם ביין לא אוסר, כיוון

1. שו"ת הרשב"א, חלק א סי' שטו, הביאו הב"י, יו"ד סי' קכד.

2. שו"ע, יו"ד סי' קיט סעי' ז.

3. שו"ע, אה"ע סי' קכג סעי' ה.

4. רש"ש, חולין ה' ע"א.

5. שו"ת בניין ציון החדשות, סי' כג.



שהם לא הוציאו את עצמם מכלל ישראל, ודין התורה 'מכם' לא חל עליהם, וקרובם כשר. אך לעניין נאמנות בכשרות הדבר תלוי בסברה. יש צורך בבדיקה, אם הוא גם מקיים קצת מצוות, כגון שהוא מקדש על היין וכדו' ואז ייתכן שהוא גם שומר כשרות כהלכה. אך אם לא ידוע לנו שהוא מקיים מצוות, אמנם אין להאשימו, והרי הוא כתינוק שנשבה, אך סוף סוף למעשה אינו מקיים מצוות ואי אפשר לסמוך עליו. שומר שבת הוא בחזקת מקיים מצוות אלא אם כן יתברר לנו שיש מצוות שאינו מקיים. מחלל שבת הוא בחזקת שאינו מקיים מצוות, אלא אם כן יתברר לנו שיש מצוות שהוא שומר כהלכה. ולענייננו, מחללת שבת, מן הסתם אינה שומרת מצוות כהלכה. לכל היותר היא שומרת מסורת, אך לא הלכה. אמנם אין להכחיש את העובדה שב"ה יש מחללות שבת השומרות על הלכות נידה וטובלות, אולם הדבר צריך בדיקה אם הן עושות זאת מקופיא או מקיבעא. כגון האם הן פונות לרב בשאלות של כתמים, פרישה, חציצה וכדו'. ואכן מי שיודעה ומכירה שהיא מקפידה על הלכות הטהרה כדת משה וישראל הוא יכול לסמוך עליה.⁶ לכן בעל תשובה, שאשתו עדיין לא מקיימת מצוות, והוא מכירה כמי ששומרת את ההלכה, הוא יכול לסמוך עליה. אך סתם מחללת שבת בוודאי שלא ניתן למנותה לתפקיד כה רגיש ואחראי, שטהרת הדורות העתידים תלויה בו.

בעניין תינוק שנשבה / הרב יעקב אריאל

ב'אמונת עתיך' 134 (תשפ"ב) עמ' 20 ושם גיליון 136, עמ' 157, היה דיון בשאלה אם מותר להשתמש ב'מעלית שבת' שתוקנה על ידי טכנאי בשבת. הרב בוצ'קו טען בין היתר שכיוון שהטכנאי חילוני - דינו כ'תינוק שנשבה', ולכן אין לאסור את השימוש ב'מעלית שבת' מדין 'מעשה שבת'. ברצוננו להפנות לתגובה לעיל בהקשר לבלנית שאינה שומרת שבת, ויחס ההלכה ל'תינוק שנשבה', ולהדגיש שדין 'תינוק שנשבה' מתייחס רק לעניין הוצאתו מכלל ישראל בהקשר ליין נסך וכדו', אך אין לעודדו חלילה לחלל שבת עבורנו ע"י הנאה מתוצרתו אחרי שבת.

חובת ההצבעה / הרב יעקב אריאל

בהמשך למאמרו של הרב נריה גוטל, ראש בית המדרש לתורה ומדינה, ב'אמונת עתיך' 138 (תשפ"ג), עמ' 65-71, באשר לחובת ההצבעה לכנסת, מן הראוי להוסיף את דבריו של הרמב"ן (דברים כז, כו) על הפסוק 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן':

בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ד) ראיתי, אשר לא יקים, וכי יש תורה נופלת? רבי שמעון בן יקים אומר זה החזן, רבי שמעון בן חלפתא אומר זה בית דין של מטן, דאמר רב יהודה רב הונא בשם שמואל על הדבר הזה קרע יאשיהו ואמר עלי להקים. אמר רבי אסי בשם רבי תנחום בר חייה למד ולימד ושמר ועשה והיה סיפק בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור. ידרשו בהקמה הזאת, בית המלך והנשיאות

6. ראה שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' נד.

שבידם להקים את התורה ביד המבטלים אותה, ואפילו היה הוא צדיק גמור במעשיו והיה יכול להחזיק התורה ביד הרשעים המבטלים אותה הרי זו ארוך. במשטר דמוקרטי ניתנת הזדמנות נדירה, ביום הבחירות, לכל אזרח להשפיע על מדיניות השלטון. הוא יכול לנצל הזדמנות זו ולהקים את התורה במדינה למשך הקדנציה הבאה, או חלילה לדרדר אותה. החמצת הזדמנות זו עלולה לגרום להפלת התורה חלילה, וחל עליו הפסוק האמור ודברי הירושלמי. כי היה עליו להקים את התורה מידי המבטלים אותה והוא לא עשה זאת. גם הנמנע מהצבעה מבטל את מצוות התורה, ולכן אף הוא בכלל הפסוק האמור. לעומת זאת המנצל הזדמנות זו ואומר 'עלי להקים' מביא עליו את הברכה 'ברוך אשר הקים את דברי התורה הזאת'.

תגובה לתגובה / הרב נריה גוטל

כיהודה ועוד לקרא, אוסיף הפניה (מקוצרת) לתיאורו המפעים של הרב משה אלפרט ביומנו, את תחושותיו ומעשיו ביום הבחירות הראשונות במדינת ישראל המתחדשת (כ"ד בטבת תש"ט, 25 בינואר 1949) - ראה בספרי, אור יקרות, עמ' 495-496:

בשעה 5:35 בבקר השכם קמתי אני ואשתי ואחי... וגיסי... ובני... אחרי ששתינו קפה לבשנו בגדי שבת לכבוד יום הגדול והקדוש הזה. כי זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו. כי אחרי אלפיים שנה גלות או יותר, אפשר להגיד יותר מששת ימי בראשית ועד היום הזה, לא זכינו ליום כזה, שנלך לבחירות למדינה יהודית, וברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה... הלכנו לקלפי... ופנקסי הזהות של מדינת ישראל בידינו. בשמחה רבה ועצומה הלכנו את הדרך הקצרה מביתנו, וכל הדרך הלכתי כמו בשמחת תורה אצל הקפות עם ספר תורה, כי פנקס זהות של ישראל היה בידי. לא היה גבול לאושר והשמחה שהיה לי... השמש הביא את תיבת הקלפי... התחילו הבחירות והיו"ר אמר לי שהיות ואני האיש הזקן מכל האנשים שישנם פה, אז אני אהיה הראשון מהבוחרים. ברטט של קדושה ובהדרת קודש מסרתי לידי היו"ר את פנקס הזהות שלי וקרא את שמי מתוך הפנקס שלי. סגן היו"ר רשם את שמי בנייר ונתן לי מספר 1. מסר לידי מעטפה אחת ונכנסתי לחדר השני ששם היו מונחים כל הפתקאות של כל הרשימות. ביד רועדת וברגש של קדושה לקחתי פתק אחד מספר ב', רשימת האיחוד הדתי, ושמתי אותה ליד המעטפה שקיבלתי אותה מידי היו"ר. נכנסתי שוב לחדר הקלפי והראתי לכולם כי יש בידי רק מעטפה אחת. הגיע הרגע הכי קדוש בחיי, אותו הרגע שלא זכו האבא שלי ולא הסבא שלי. רק אני בזמני, בחיי, זכיתי לרגע כזה של קדושה וטהרה. אשרי לי ואשרי חלקי! בירכתי ברכת שהחיינו, ושמתי את המעטפה לתוך תיבת הקלפי. לחצתי את ידי היו"ר והסגן ויתר חברי הועדה ויצאתי משם... שבנו הביתה, והלכתי להתפלל, יום חג גדול.

עוד על תיקון אינקובטורים המכילים קדם-עוברים (ביציות מופרות)

בשבת / הרב אריה כץ

ב'אמונת עתיך' 111 (תשע"ו), עמ' 126-130, פורסם מאמרי 'תיקון אינקובטורים המכילים ביציות מופרות בשבת'. במאמר זה הראיתי, שעל פי הדעה המקובלת בין הפוסקים, אסור



לחלל שבת באיסור תורה בשביל הצלת ביציות מופרות, שכן הגדרתו של עובר (שמחללים עליו שבת) מתחילה רק לאחר הכנסתו לרחם האישה. לאחר כתיבת מאמרי זה, התפרסם מאמרו של הגאון הרב רא"ם הכהן - 'הצלת עוברים (ביציות מופרות) בשבת'⁷, שפסק שיש לחלל שבת גם על קדם עוברים במעבדה. במאמרו הוא עסק בעיקר בשאלת פיקוח נפש של עוברים, שעליה נראה שאין מי שחולק למעשה כיום. רק בסוף דבריו הוא התייחס לדברי שו"ת 'שבט הלוי' (שהוזכרו במאמרי הנ"ל), שאין מחללים שבת על קדם-עוברים במעבדה, ודחה אותם - את הטענה שרוב קדם-העוברים אינם מתפתחים לכדי ולד חי הוא דחה בטיעון, שבסופו של דבר מחללים שבת לצורך פיקוח נפש גם במקרים שבהם סיכויי ההצלה מועטים. את הטענה שאין לקדם-עוברים במעבדה מעמד של עובר קודם הכנסתם לרחם הוא דחה בטיעון שכיום תינוקות רבים נולדים כתוצאה מהפריה חוץ גופית, ולכן אין לחלק בין שיטות העיבור השונות. לדבריו, העיקר הוא פוטנציאל החיים שקיים גם בקדם-עובר שנמצא במעבדה. לטיעוני העקרוניים הוסיף הרב רא"ם הכהן שתי נקודות:

(1) גם אם יש מקום לחלוק על דבריו שלו, בדיני נפשות אין מושגים של 'קולא' ו'חומרא', שכן המחמיר בחילול שבת מקל בפיקוח נפש.

(2) הוא התייעץ בעניין עם הגאון הרב נחום אליעזר רבינוביץ' והגאון הרב שלמה דיכובסקי, והם הסכימו לשיטתו.

לגבי הנקודה האחרונה, מכיוון שאותם רבנים גאונים לא הביעו את דעתם בכתב, ואיני יודע מהם נימוקיהם וטיעוניהם, אין בידי האפשרות לדון בהם. לצערי הגרנ"א רבינוביץ' זצ"ל כבר אינו בין החיים, ואין אפשרות לברר את דעתו המדויקת בעניין. אולם נראה לעניות דעתי, שהרב הכהן לא עמד על הנקודה העיקרית שבדברי הפוסקים שהבאנו לעיל, והיא שרגע העיבור אינו הרגע שבו הזרע פוגש את הביצית אלא הרגע שבו יש עובר שמשתרש ברחם האישה.⁸ לנקודה זו יש השלכות רבות, שאינן קשורות לחילול שבת, עליהן עמדנו בעבר בבמות שונות.⁹ בין ההשלכות - שאלת השמדת קדם-העוברים, דיני חליצה וייבום, קביעת הייחוס לאב ועוד. אם נבחר נקודת זמן אחרת, ניאלץ לבחור את רגע כניסת הזרע לתוך הביצית. אולם קשה מאוד להגדיר את הרגע הזה כרגע ההיריון לכל הדברים שהוזכרו לעיל. פעמים רבות אין שום משמעות לכניסת הזרע לביצית, כגון כשהזרע אינו תקין או כשהביצית אינה תקינה. באופן כזה מלכתחילה מתברר שלא היה כלום,¹⁰ ולא שייך שנקודה זו תגדיר את תחילת העיבור (כפי שלא שייך להגדיר את

7. אסיא קה-קו (תשע"ז), עמ' 43-56.

8. ממאמרו של הרב הכהן מוכח שהוא ראה רק את תשובת שבט הלוי שהתפרסמה בחלק ה, ולא ראה את התשובה שבחלק י (ראה מאמרי הנ"ל). כך את טיעוני השני של הגר"ש וואזנר (שהדבר אינו תלוי ברוב, אלא שאין לקדם-עובר מעמד קודם הכנסתו לרחם) הוא הביא רק מכלי שני (תשובה מאתר 'דין'), ולא ראה את דבריו מכלי ראשון.

9. ראה שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' יא; שו"ת שאגת כהן, ח"ב סי' סט ומאמרי - 'ייחוס האב בתרומת ביצית מאישה לא יהודייה', אמונת עתך 126 (תש"פ), עמ' 122-125.

10. אמנם ייתכן שיש מקום להחריג את שאלת חילול השבת, שכן 'אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב', אולם גם במקרים כאלו, צריך שיהיה משהו ברור כדי שיתעורר ספק. האם נחלל שבת לצורך כל מקרה שבו אישה מנסה להיכנס להיריון, מכיוון שיתכן וכבר הייתה הפריה בגופה ורק אנחנו טרם יודעים על

תחילת העיבור כרגע כניסת הזרע לרחם). ייתכן ויש מקום להגדיר את רגע העיבור כרגע שבו התבצעה בדיקה במעבדה ונראה שאכן הזרע הפרה את הביצית בהצלחה (דהיינו משני תאי רבייה נוצר תא אחד שלם), אולם הבדיקה רק מגלה מצב ולא יוצרת אותו, ועל הרגע המדויק שבו קורה הדבר קשה מאוד לעמוד.

נוסף על כך, לקדם-עובר במעבדה אין שום יכולת ושום אפשרות להתפתח לוולד חי כל עוד לא מכניסים אותו לגוף האישה. לכן אי אפשר להחיל עליו מעמד של עובר - מעמדו של העובר נגזר מכך שמדובר בפוטנציאל ממשי להתפתחותו של וולד שלם. פוטנציאל זה לא קיים כל עוד הוא אינו נמצא בגוף האישה, וכמו שלתא זרע או ביצית אין מעמד של עובר (אף שיש להם פוטנציאל להפוך לאדם שלם לאחר תהליכי ההפריה).

לכן נראה שאין בדברי הרב רא"ם הכהן בכדי לדחות את סברתם הפשוטה של גדולי הפוסקים שכתבו שאין לחלל שבת באיסור תורה לצורך הצלת עוברים.



כך? (על כך יש להוסיף ולשאול אם גדרי חילול שבת על עובר שאינו 'נפש' דומים לגדרי חילול שבת על אדם חי?). נראה שזו גם כוונתו של שבט הלוי בטיעונו שרוב קדם-העוברים שנוצרים מהפריה חוץ גופית אינם מתפתחים לכדי וולד חי, דהיינו לא מדובר כאן בטיעון כמותי אלא בטיעון איכותי.