

אמונת עתִיך

כתב עת למאמרים המשלבים מחקר תורני
ויישום הלכתי בארץ ישראל

אמר ריש לקיש: מאי דכתיב והיה אמונת
עתִיך חסן ישועות חכמה ודעת?
אמונת - זה סדר זרעים, עתִיך - זה סדר
מועד, חסן - זה סדר נשים, ישועות זה
סדר נזיקין, חכמת - זה סדר קדשים,
ודעת - זה סדר טהרות.
ואפילו הכי, יראת ה' היא אוצרו.

שבת לא ע"א

גליון מספר 141
תשרי תשפ"ד

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 - חנימ, 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 ערב יום הכיפורים - יום של אכילה ועינוי / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

1. מחצלות מענפי הלולב ורהיטים מקרשי הסוכה לאחר סוכות
16 / הרב אהוד אחיטוב
2. תרומות ומעשרות מ'ליקר' שמופק מענבי-הדסים / הרב אהוד אחיטוב
17
3. ברכת 'מעין שלוש' במצפה רמון / הרב יואל פרידמן
19
4. הכנסת לימון דרך החלון / הרב יואל פרידמן
21
5. מכשיר גרייה עצבית אלחוטית להפחתת כאב - המשך
22 / הרב מנשה צימרמן
6. מילוי מים במצנן בשבת / הרב מנחם פרל
23
7. שוכר שילם על המזוזות וכשיוצא המשכיר מסרב לפצותו
24 / הרב אריאל בראלי
8. תביעה על השמצות / הרב אריאל בראלי
24
9. פיצוי על נזק לרכב שנגרם מדוקרנים / הרב אריאל בראלי
25
10. שימוש בצוואה רגילה, או בצוואה הלכתית כנספח בלבד
25 לצוואה רגילה / משפטי ארץ
- א. האם יש גזל בהורשה בדרך אחרת
26
- ב. צוואה אזרחית ונספח הלכתי
27
- ג. חתימת עדים על צוואה
27
11. לתת מעשר כספים לבן משפחה לצורך קניית דירה וחתונת נכדיו
27 / משפטי ארץ
12. פיצוי על חזרה מהסכמה לדון בבוררות / משפטי ארץ
28
13. מי צריך לשלם עבור מסלעה שנבנתה בין שכנים / משפטי ארץ
28

הארץ ומצוותיה

- 30 ביאת כולכם - בהישג יד או הלכתא למשיחא? / הרב יצחק דביר
- 40 נתינת תרומה לכהן בזמן הזה / הרב נתנאל אוירבך
- 47 ערלה בצמח נפוליטוס שמיועד לתעשיית הקוסמטיקה / הרב יואל פרידמן
- 52 ניתוק עצי פרי שהשתרשו באדמה / הרב יואל פרידמן
- 55 ביעור פירות שביעית בשבת ויום טוב / הרב אהוד אחיטוב
- 58 ביעור באבוקדו / ד"ר מרדכי שומרון

משפט התורה

	יחס ההלכה לשביתת עובדים בכלל ולהשבתת המשק בכללותו בפרט
61	/ הרב ד"ר רצון ערוסי
68	כיצד ממנים שופטים בישראל / הרב שלמה אישון
75	יחסי מרות - מפותה או אנוסה? / הרב אריאל בראלי
81	חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה / הרב נתן חי
	הגנה מפני עיקול של כספי סיוע ממשלתיים
91	/ עו"ד וטוען רבני אברהם קלמנזון
	חילול שבת ל'פיקוח' נפש רוחני של 'תינוקות שנשבו'
98	/ הרב פרופ' נריה גוטל
109	יישוב הומוגני או הטרוגני? / הרב זאב שמע

רפואה והלכה

119	תסמונת קליינפלטער ופסול פצוע דכא / הרב אריה כץ
127	מחקר על פסיקה במראות דרך מסך - תוצאות וסיכום / הרב אביעד משה

טכנולוגיה והלכה

	הקדמת כיבוי מכשיר חשמלי באמצעות שעון שבת לפני הפעלתו
134	/ הרב הראל דביר
141	שימוש במסנן מים בשבת / הרב שי סימינובסקי
	כיוון שעון בערב שבת להפעלת בוילר בשבת לרחיצה במוצאי שבת
147	/ הרב מנחם פרל

סקירת ספרים

151	סקירת ספר - 'כלי למעשהו' / הרב גבי קדוש
-----	---

מידע יישומי

152	בדיקות מעבדה לגילוי חרקים בירקות עליים / כושרות
-----	---

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 עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב פרופ' נריה גוטל, ראש מערך המחקר – מרכז תורה ומדינה, רב 'קהילת רדליך' ירושלים, n0526071671@gmail.com
הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור, ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
הרב אב"י ונגרובר, עפרה, a.vengrover@gmail.com
הרב נתן חי, מכון משפטי ארץ, nurith89@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב אביעד משה, מכון פועה, aviadm24@gmail.com
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 גבריאל קדוש, רב מועצה אזורית בני שמעון, gabik10@gmail.com
עוה"ד וטוען רבני אברהם קלמנזון, משפטי ארץ, avremikal@gmail.com
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
הרב זאב שמע, מרכז אחווה שליד מרכז תורה ומדינה, zeevshama@gmail.com



הרב צבי שורץ

ערב יום הכיפורים - יום של אכילה ועינוי

הקדמה

יום הכיפורים חל **בעשור** לחודש השביעי, והתורה מצַוָּה להתענות ביום זה: ויקרא טז, כז: 'בחדש השביעי **בעשור** לחדש תענו את נפשותיכם'. ויקרא כג, כז: 'אך **בעשור** לחדש השביעי הזה יום הכפרים הוא... **ועניתם את נפשותיכם**'. במדבר כט, ז: '**ובעשור** לחדש השביעי הזה מקרא קדש יהיה לכם **ועניתם את נפשותיכם**'. אולם, בויקרא כג, לב מנסחת התורה את הציווי בשינוי מה: '**ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב**. מערב עד ערב תשבתו שבתכם'. משינוי זה לומדת הגמרא שני ציוויים נוספים, המאפיינים את יום הכיפורים: במסכת ברכות (ח ע"ב) מצאנו: 'וכי בתשעה מתענים, והלא בעשור מתענים?! אלא, כל האוכל ושותה בתשיעי, כאילו התענה תשיעי ועשירי'. וכן במסכת פסחים (סח ע"ב): מר בריה דרבנא כולה שתא הוה יתיב בתעניתא, לבר ממעלי יומא דכיפורי - דתני חייא בר רב מדפתי: ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש. וכי בתשעה מתענין, והלא בעשירי מתענין?! אלא לומר לך, כל האוכל ושותה בתשעה בו - מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. מכאן לומדת הגמרא בברכות מצוות **אכילה בערב יום הכיפורים**, ובמסכת יומא (פא ע"ב) מצאנו: 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש', יכול יתחיל ויתענה בתשעה? ת"ל בערב. אי בערב יכול משתחשך? ת"ל בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. מכאן לומדת הגמרא **תוספת עינוי ביום הכיפורים** - שהיא הוספת זמן מסוים ליום העשירי, שמאותו זמן כבר מתחילים להתענות. מדרשות אלה עולות מספר שאלות: (א) מהו המובן של 'כל האוכל - **כאילו התענה**' - כיצד אכילה נחשבת כעינוי? (ב) האם תוספת זמן ביום שלפני יום הכיפורים נחשבת כחלק מהעינוי בעשירי, או כעינוי של היום התשיעי? (ג) מן הגמרא ביומא עולה, שמי שדורש את מצוות האכילה מפסוק זה, לא יכול לדרוש את 'תוספת יום הכיפורים', אם כן כיצד פסק הרמב"ם גם את דין 'תוספת יום הכיפורים' וגם את מצוות האכילה בערב יום הכיפורים? בעיון זה נעסוק במצוות האכילה בערב יום הכיפורים וב'תוספת יום הכיפורים'. ונראה, שיש הרואים בדרשות אלה ציוויים משלימים, שאינם סותרים זה את זה.



א. טעמי האכילה בערב יום הכיפורים

א) רש"י (יומא פא ע"ב ד"ה כל האוכל ושותה) רואה בסעודה זו הכנה לצום: והכי משמע קרא 'ועיניתם בתשעה' - כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, ומדאפקיה קרא בלשון עינוי, לומר לך: הרי הוא כאילו מתענה בתשעה.

הרא"ש (יומא פ"ח סי' כב) מרחיב מעט:

הכינו עצמכם בתשעה לחדש להתחזק באכילה ובשתיה, **כדי שתוכלו להתענות למחר, להראות חיבתו של המקום ברוך הוא לישראל**. כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד וציווה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית, כדי שיוכל לסבול.

ב) רבי צדקיה בן אברהם (שיבולי הלקט סי' שז), מציע כיוון הפוך: טעם למצוות אכילה ושתיה בערב יום הכיפורים... מפני שכאשר אוכל ושותה בערב יום הכיפורים ומתענה ביום הכיפורים, **קשה לו** העינוי ביותר. לפי שני טעמים אלו, הקושרים את האכילה לצום, הפטורים מן הצום, אינם מצווים באכילה בתשיעי.

ג) הטור (או"ח סי' תרד) מביא את הטעם הראשון: 'כדי שיוכלו להתענות'. אך בהמשך משמע שמתייחס לאכילה כעין שמחת יום טוב, שכן, הוא מביא את המעשה הבא: מעשה בשוטר העיר שאמר לעבדו: 'קנה לי דגים' ולא מצא אלא דג אחד ונתן לו זהוב, והיה שם יהודי חייט והוסיף עליו עד שהעלוהו לחמשה ונשאר לחייט. בא העבד אל אדוניו, וסיפר לו כל המאורע. שלח השוטר אחר החייט ואמר לו: 'מה מלאכתך?' אמר לו: 'חייט'. אמר לו: 'ולמה קנית דג שווה ד' זהוב בה' זהובים, ולא עוד, אלא שלקחתו מיד עבדי ששלחתיו לקנותו לי?' השיב לו: 'והיאך לא אקנו אפילו בי', כדי לאוכלו **ביום כזה שציוונו הקדוש ברוך הוא לאכול ולשתות**, ושאנו בטוחים שהקב"ה יכפר לנו עוונותינו? אמר לו: 'א"כ יפה עשית! ופטרו והלך לשלום.

לפי זה, האכילה היא מצווה בפני עצמה. כך ניתן להבין גם מדברי רש"י (ראש השנה ט ע"א ד"ה כל האוכל): 'אכילת תשעה אני קורא עינוי, וכיון דאכילתו עינוי חשיבה, **כל דמפיש באכילה ושתיה - טפי עדיף**'.

ד) האדמו"ר מגור (שפת אמת, יומא פא ע"ב) הוסיף פן של שמחה לתיקון היחסים בין אדם לחברו:

על ידי אכילה ושתיה יהיה **שמה וטוב לב**, ומיושב בדעתו. כמו שכתוב: ויאכל בועז וישת וייתב לבו... לפיכך ציוותה התורה שיאכל וישתה בערב יום הכיפורים, **כדי שיתפייס עם חברו** קודם יום הכיפורים. וכמו ששינונו: 'עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו.

ה) יש שראו בשמחה מטרה בפני עצמה:

שעינוי העשירי אינו נרצה לפניו מפני שהוא בדאגה, אלא אם **שמח בתשיעי** - אז מתקבל תענית העשירי. אם כן, נמצא ששמחת התשיעי מעין צום ותשובת העשירי.¹

(ו) רבנו יונה (שערי תשובה, שער ד אותיות ח-ט) מוסיף את שמחת יום טוב על שמחת הכפרה:

הקובע סעודה בערב יום הכיפורים, כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמותו, ויגונותיו לעוונותיו. והשנית, כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים **סעודה לשמחת המצווה**... ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצווה [של יו"ט] בערב יום הכיפורים.

(ז) השל"ה (יומא, סימן קל) רואה בציווי האכילה ניגוד משלים לצום יום הכיפורים. וזאת, כדי לבנות גם את הגוף וגם את הנפש:

ועיניתם את **נפשותיכם** - רומז לב' נפשות, דהיינו גוף ונפש. ועינוי הגוף הוא התענית **ועינוי הנפש הוא האכילה**. ובתשיעי מענים את הנפש [ובונים את הגוף] דהיינו האכילה, וביום הכיפורים מענים את הגוף [ובונים את הנפש] ובזה הם שניהם מעוניין.

(ח) ה'שפת אמת' (מועדים ז, מהדורת 'אור עציץ', ערב יום כיפור תרמ, עמ' 83) מוסיף ומציע הסבר, הכולל תיקון העבר:

באכילת יום זה מתקנים אכילת כל ימות השנה... שבשעת התשובה זוכרין **בסיבה** המביאה אל החטא, ע"י זה מתקנין את גוף החטא... ולכן סומכים אכילה ושתייה לתשובת יום הצום, לתקן סיבות החטא שהוא **אכילה ושתייה**.

הרב קוק (מדבר שור, דרוש י) פיתח את דברי ה'שפת אמת':

לעניין תיקון העבר בפועל אמרו חז"ל: היכי דמי בעל תשובה?... באותו פרק באותו מקום... אם כן צריך הוא להיות עסוק... בהנהגות העולם... על פי תורת ה'... על כן אנו מקדימים לאכול ולשתות בערב יום הכיפורים, ולהיות זהירים... שלא להיכשל בשום איסור גם מתוך אכילה ושתייה. כך מתקנים אנו את התשובה שבפועל, ואחר כך נוכל להגדיל עיקר התשובה בהוספת קדושה. נמצא, שלולא זה הכוח שאנו מקבלים מאכילת ערב יום הכיפורים... לא הייתה עולה תשובת יום הכיפורים, אם כן בצדק נחשבת אכילת יום זה כאילו התענינו תשיעי ועשירי כנגד שני חלקי התשובה.

(ט) הרב אהרון הלברשטאם (מוצל מהאש, עמ' רכ) מציע:

הקרבת צריך 'ביקור ממום'... ציוונו לאכול מקודם, כדי שהחלב והדם שאנו מקריבים... על ידי התענית, יהיה דם וחלב כשר.

1. שבחי הרמ"ק, פרק יג אות סז ערב יוכ"פ, עמ' ריח.



ב. ההבדל בין טעמי האכילה

הנצי"ב כתב², שלפי הדעה שהאכילה נועדה להבטיח יכולת עמידה בצום - **מי שבטוח בעצמו** [שיוכל לעמוד בצום] **אינו חייב באכילה** ערב החג. לכאורה, קל וחומר לגבי מי שלא מתעתד כלל לצום מפאת חולי, אולם ה'כתב סופר' (או"ח סי' קיב) כתב על כך: מ"מ קשה לי לסמוך ע"ז, ולא מפני שאנו מדמים [נעשה מעשה]. ועיין רמב"ם... דנראה שהוא מ"ע דאורייתא... לכן לא ימלא לבי להקל בפרט כשקל לו לאכול ואין מצער לו.³

עיקר ההבדל הוא בגישה - בין זו הרואה ביום זה חיוב עצמאי, לבין זו הקושרת אותו - כהכנה או כניגוד ליום הכיפורים. נפקא מינה מרכזית היא **חיוב נשים**. התלבטו בזה ה'מנחת חינוך'⁴ ורבי עקיבא איגר.⁵ אם מצווה עצמאית לפנינו - הרי היא מצוות עשה שהזמן גרמא והנשים פטורות, שהרי אפילו לחייבן בתוספת יום הכיפורים נדרש ייתור מיוחד בפסוק. אולם, ממשיך ה'כתב סופר' (שם):

שבתי וראיתי **דמחויבת אישה במצווה זו מתרי טעמי**: חדא - כיון דנפקא לן מצווה זו מבתשעה לחודש בערב כל האוכל בתשיעי כאילו **מתענה** בתשיעי ועשירי - כל שיטנו בתענית דעשירי איתי' באכילת תשיעי, שהאוכל כמתענה ייחשב, והוא כעין היקשא דזכור ושמור. ועוד - ביותר י"ל זיל בתר טעמא דכתב רש"י וז"ל כל האוכל ושותה וכו' והכי משמע קרא ועיניתם בתשיעי כלומר התקן עצמך בתשיעי שתוכל להתענות בעשירי ומדאפקיה קרא בלשון עינוי לומר לך הרי הוא כאילו התענה בתשיעי עכ"ל, ועיי' מתק לשון הטור סי' תר"ד שכ' שהוא מאהבת השי"ת **שלא יזיק להם התענית**... וכיון דמשו"ה הוא בוודאי מסתבר דנשים מחויבות ג"כ וכי נשי לא בעו כוח להתענות?! אדרבא הן תשושי כח יותר מאנשים.⁶

מכל מקום דעת ה'כתב סופר' לפטור במקרה של צירוף שתי הנפקא מינות, דהיינו אישה שאינה מתעתדת לצום:

ממה נפשך: אי טעם זה אמת - הרי פטורה בכה"ג, ואי אין זהו הטעם, אלא גזה"כ הוא - פטורות מצד מ"ע שהז"ג.⁷

2. העמק שאלה, שאילתה קסז אות יב.

3. בספר יציב פתגם, ימים נוראים, סוכות שמחת תורה, עמ' ע (לקט ממשנתו של הרבי מצאנז הרב יקותיאל יהודה הלברשטאם), מובא בשם האדמו"ר שמי שאכל בערב יום הכיפורים כדי לצום ביום הכיפורים ונאנס, **עליו נאמר** 'כאילו התענה תשיעי ועשירי', אף שלא צם בעשירי, כי מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה.

4. מנחת חינוך, מצווה שיג.

5. שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורה קמא סי' טז; רש"ש, סוכה סוף דף כח ע"א.

6. כך הכריעו גם רש"ל והרב עוזיאל (מובאים בבירור הלכה, יומא פא ע"ב אות ב). ומסיים הכתב סופר: 'ומצאתי לי חבר בזה הדבר דנשים מחויבות. במנהגי מהרי"ל הלכות עיוה"כ וז"ל: 'שאלו למהר"י סג"ל על אישה שנדרה שלא לאכול בשר ולא לשתות יין רק בשבתות ויו"ט מה דינה בעיוה"כ? והשיב שמתרת לאכול כל רצונה ולשמח ליבה ביום זה דנמי מתקרי' יום טוב עכ"ל ממש. פשיטא לי למהר"ל דמחויבת כמו איש, ולא דן ע"ז כלל רק אם עיוה"כ דין יום טוב, או בלשון בני אדם דלא מקרי עיוה"כ יום טוב, אבל לא עלה על דעתו מקום ספק אם מחויבת במצווה זו.'

7. ובודאי ש' חולנית, שכל אוכל מזיק לה' לא תאכל (שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורא קמא סי' טז).

ג. האוכל – כאילו התענה

ה'בית יוסף' (או"ח סי' תרד) עומד על הקשר ההופכי בין הציווי 'ועניתם' לבין האכילה בתשיעי:

מדקאמר מעלה עליו הכתוב **כאילו התענה תשיעי** ועשירי⁸ משמע שהמתענה בתשיעי הרי זה משובח. והיכי קאמר שהאוכל הוא משובח?⁹ ויש לומר דהכי קאמר: **כל המרבה באכילה ושתיה בתשיעי**, מעלה עליו **כאילו התענה**, או מעלה עליו **כאילו נצטוו להתענות** תשיעי ועשירי, והתענה בשניהם.

ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תרד סעי' א) פוסק: 'מצווה לאכול בערב יו"כ ולהרבות בסעודה. הגה: ואסור להתענות בו אפילו תענית חלום (מהרי"ל)'. ה'מגן אברהם' (או"ח סי' תרד ס"ק א) סבור, שעל פי המהרי"ל:

אם מתענה עד הסעודה המפסקת, ליכא איסורא, דאפילו למ"ד דהוא דאורייתא, לא דמי לשבת, דהתם כתיב 'וקראת לשבת עונג' ואסור להתענות בו כלל, משא"כ כאן - דמצווה לאכול, ואם אכל פעם אחת ביום - דין.

ייתכן שגם הלכה זו קשורה לטעמי המצווה, שאכילה אחת אינה יכולה להכין לצום. גם ה'שלחן ערוך' נקט, שיש צורך 'להרבות'. אולם מטעם שמחת יום טוב, אולי די באכילה אחת. לדעת ה'חתם סופר' (על השו"ע, שם), ההיתר להתענות תענית חלום בערב יום הכיפורים תלוי במחלוקת בטעם האכילה: לפי ההסבר, שמצוות האכילה באה מתוך שמחה, על כך שזכינו ליום סליחה וכפרה - מותר להתענות תענית חלום, שכן יש בתענית זו שמחה ותענוג לאדם על שניצל מרעתו.¹⁰ לעומת זאת, לפי ההסבר, שצריך לאכול בתשיעי כדי לאפשר את התענית בעשירי, יוצא שאסור להתענות אפילו תענית חלום, כי ביום זה יש חובת אכילה.¹¹

ד. תוספת יום הכיפורים

במסכת יומא (פא ע"ב) מובא:

תניא - ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה - תלמוד לומר בערב. אי בערב - יכול משתחשך - תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. **מכאן שמוסיפין מחול על הקודש...** ותנא ד'עצם - עצם', האי בתשעה לחדש מאי עביד ליה? - מיבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדיפת. דתני חייא בר רב מדיפת: ועניתם את נפשותיכם בתשעה, וכי בתשעה

8. הצ"ח, ברכות ח ע"ב, שאל על הדרשה 'כאילו מתענה תשיעי ועשירי' שאלה אחרת: 'ויש לדקדק, הלוא בעשירי הוא מתענה באמת, ואיך שייך למימר כאילו התענה, ולא הוה ליה למימר, אלא מעלה עליו כאילו התענה תשיעי? וצריך לומר, דפירושו שאף תענית העשירי מתחשב ומתעלה יותר מאשר הוא בעצמו בערכו, כי ידוע שהמתענה שני ימים יחד, שהתענית ביום השני קשה כפלי כפלים מתענית יום פשוט, וזהו שחשיב כאילו מתענה תשיעי ועשירי'.

9. בתחילה הוא אומר, שמי שהתענה גם בתשיעי אכן שפיר עבד. אך הוא מביא תירוץ נוסף, וזו דעתו להלכה, שאסור להתענות בתשיעי.

10. לכן גם הרמ"א אינו אוסר תענית חלום בפורים ובשבועות.

11. בירור הלכה, יומא פא ע"ב.



מתעניין? והלא בעשור מתעניין! אלא לומר לך: כל האוכל ושונה בתשיעי - מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

לפנינו, שני לימודים מאותו פסוק - מי שלומד מן הפסוק את דין 'תוספת יום הכיפורים', אין לו מקור למצוות אכילה. 'אכן הסמ"ג, היראים, ובעל 'אורחות חיים' מביאים את הדרשה מהפסוק כמקור לדין של תוספת מן החול על הקודש, ואינם מביאים את הדרשה הזו לעניין מצוות האכילה.¹² אולם הרי"ף (יומא ב ע"ב מדפי הרי"ף)¹³ מביא את שתי הדרשות: 'בתשעה הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום, שכן מוסיפין מחול על הקודש'. ובמקום אחר¹⁴ מביא את דרשת סוגייתנו. הרדב"ז (ח"ב סי' תתלו) רואה בהלכה של התוספת מחול על הקודש - עיקר:

קי"ל כי הך דמייתי ביומא דתוספת יוה"כ מן התורה. ואילו מצווה מן התורה לאכול ולשתות ביום התשיעי לא אשכחנא מאן דאמר הכי, אלא **מדרבנן בעלמא הווה, ולאסמכתא בעלמא מייתי לה.**

רש"י (פסחים סח ע"ב ד"ה כל האוכל ושונה) מביא מקור אחר לדין התוספת, וכך מאפשר לפסוק גם תוספת וגם אכילה:

אפילו למאן דאית ליה מוסיפין מחול על הקודש - מקרא אחרינא נפקא ליה **מ'בחריש ובקציר תשבות'**. הילכך, כי אתא האי בתשעה - **להכי אתא** והכי קאמר: מה שאתם עושים בתשעה דהיינו אכילה ושתייה - אני קורא עינוי.

אך מהרמב"ם (הל' שביתת עשור פ"א ה"ו) **נראה, שפסק את שתי הדרשות מהפסוק 'ועניתם':**

צריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר: ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, כלומר, התחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי.

הרי פסק את דין 'תוספת יום הכיפורים'. מאידך, הוא פוסק (רמב"ם, הל' נדרים פ"ג ה"ט): הנודר שיצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו, **ופגע בו יום זה, והרי הוא יום טוב או ערב יום הכיפורים**, הרי זה חייב לצום, ואין צריך לומר ראש חודש. פגע בו חנוכה ופורים, יידחה נדרו מפני הימים האלו. הואיל **ואיסור הצום בהם מדברי סופרים, הרי הן צריכין חיזוק**, ויידחה נדרו מפני גזירת חכמים.

הניגוד לחנוכה ופורים מורה, שהרמב"ם נוקט שבערב יום הכיפורים קיים חיוב אכילה מן התורה,¹⁵ כפשוט הסוגיה ביומא.¹⁶ ביישוב הסתירה ברמב"ם, כיצד דורשים מפסוק זה את שתי הדרשות: גם תוספת וגם מצוות אכילה - כשבגמרא (יומא פא ע"ב) כתוב מפורש, שאי אפשר לדרוש את שתי הדרשות, נאמרו תירוצים רבים: רבי יוסף קארו מניח שאין סתירה, כי **אכילה בתשיעי היא מדרבנן**, והלימוד הוא **אסמכתא**. כך הוא מסביר את דברי הרמב"ם על ראש חודש ויום הכיפורים:

12. בירור הלכה, יומא פא ע"ב ציון ד אות א.

13. וכמוהו רבים, המנויים בבירור הלכה הנ"ל, ביניהם השאלות.

14. רי"ף, ביצה ח ע"א מדפי הרי"ף.

15. הלחם משנה מציע גרסאות שונות כדי ליישב את הדרשות יחדיו.

16. מגן אברהם, או"ח סי' תרד ס"ק ט.

אינן אסורין אלא מדרבנן, אלא שכיון שיש להם **קצת סמך בתורה**, לא אתו לזלזולי בהו, ולפיכך אינם צריכים חיזוק. גם 'ערוך השולחן' (או"ח סי' תרד סעי' ח) מדגיש, שלא פסק הרמב"ם כלל שמצווה לאכול בערב יום הכיפורים, ולכן הלכה זו לא נמצאת בהלכות יום הכיפורים, ולדעתו, סובר הרמב"ם **שאפילו מצווה דרבנן אין כאן**. וכך כתב באשר לפסק הרמב"ם בהלכות נדרים לעניין הנדר שחל:

אין בה מצווה כלל לאכול, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ולכן ממילא דחל הנדר. והא דהוצרך להזכיר שאם פגע בערב יוכ"פ חייב לצום, משום **דמנהג העולם להרבות בסעודה בעיה"כ**, לבלי לטעות שיש בזה עכ"פ מצווה דרבנן. אך רבים רואים בדברי הרמב"ם דין דאורייתא¹⁷ ואם כן לפי שיטתם, כיצד אפשר ללמוד מאותו פסוק שתי דרשות שונות, כשמהגמרא ביומא משמע שמי שלומד מפסוק זה תוספת יום הכיפורים, לא לומד מצוות אכילה, ומי שלומד מכאן מצוות אכילה, לא לומד דין תוספת יום הכיפורים? אפשר לומר שהרמב"ם למד את דין האכילה **מדרשת הפסוק** ואת דין תוספת העינוי **מפשט הפסוק**. כמו שמצאנו בגמרא¹⁸ שבית שמאי לומדים מן הפסוק 'ובלכתך בדרך' - למיעוטי שלוחי מצוה, ומהיכן לומדים בית הלל שכל אדם קורא כדרכו? הרי המילים 'ובלכתך בדרך' נצרכות לדרשות אחרות ולא מצאנו שבית הלל חולקים על כך? עונים על כך בית הלל: **'ממילא שמע מינה** דאפילו בדרך נמי קרי', כלומר אמנם דורשים מן הפסוק דרשות, אך **מפשט הכתוב** לומדים שכל אדם קורא כדרכו. והוא הדין כאן - מהגמרא משמע שאי אפשר לדרוש **שתי דרשות** של אכילה ושל תוספת, אך אפשר לומר שדין תוספת נלמד **מפשט הכתוב** כפירושו של המלבי"ם לפסוק (ויקרא כג, י) 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב':

כי במקרא נופל לשון **ערב** על ב' עניינים: א. משש שעות ולמעלה, כשעדיין יום.¹⁹
ב. סוף היום, שהוא לילה ממש כמו בפסוק: 'ויהי ערב ויהי בוקר' - שנאמר בבריאת העולם.

לפי זה, המילים '**בתשעה לחדש בערב**', משמען הזמן **שלפני השקיעה**, שעדיין שייך ליום התשיעי, ותוספת זו מתחילה לפני הלילה של העשירי.²⁰ ומסוף הפסוק 'מערב עד ערב' לומדים תוספת יום הכיפורים גם במוצאי יום הכיפורים, וכאן המילה 'ערב' **משמעה לילה**. וכך למד הרמב"ם - מערב עד ערב - מלפני השקיעה ביום התשיעי, עד הלילה של מוצאי היום העשירי. להלן נראה, ע"פ דברי 'שיבולי הלקט' בשם אחיו רבי בנימין הרופא, שאפשר ללמוד רק את דין תוספת יום הכיפורים מפסוק זה, **וממילא** לומדים מכך את מצוות האכילה בתשיעי, ואין צורך לדרוש לחוד את מצוות האכילה.

17. לחם משנה על הרמב"ם בהל' נדרים, ועוד.

18. ברכות יא ע"א.

19. רש"י, דברים טז, ו.

20. תוס', ברכות ח ע"ב ד"ה כאילו, מסבירים מדוע לא נאמר שהמילה בערב שייכת ליום העשירי כמו 'בערב תאכלו מצות' כי כאן כתוב 'ועיניתם' לפני המילה 'בערב' דמשמע ועיניתם מיד ביום התשיעי. ואילו שם כתוב, 'תאכלו' אחרי המילה בערב. ואז משמע, בראשון ב"ד, בלילה (אור לט"ו) תאכלו מצות.



ה. זמן התוספת

ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תרח סעי' א) מביא: 'לתוספת זו אין לה שיעור, אלא קודם בין השמשות... צריך להוסיף מחול על הקודש אם מעט ואם הרבה'. גם לפי התוספות²¹ והרא"ש²² זמן התוספת הוא **משהו** לפני השקיעה (מעבר להוספת זמן מועט מצד ספיקא דאורייתא). ה'חיי אדם'²³ סובר, ששיעור ההוספה יחד עם זמן בין השמשות הוא כמחצית השעה.²⁴ על סמך לימוד התוספת משביעית, ששם התוספת היא חודש בשנה, מביאים ה'דרכי משה'²⁵ בשם מהר"מ והב"ח²⁶ שגם כל תוספת מחול על הקודש היא חלק אחד מ"ב, דהיינו - שתי שעות ביממה. חומרה זו לא נתקבלה להלכה. מפתיע בחידושו הינו הרב זאב וולף בוסקוביץ,²⁷ הקובע שיעור אחר. בתחילה הוא מגביל את השיעור בזמן קצר, בכדי אכילת כותבת, כי אם מוסיפים זמן שאין בו כדי שיעור עינוי במניעת האכילה, איזו תוספת היא זו?! ואח"כ הוא נותן שיעור אחר, שהוא חושבו ל'עיקר' והשיעור גדול מאוד: 'כדי שיתחיל העיכול אחר האכילה שיאכל קודם יו"כ (72 דקות), כדי שיהיה העינוי מתחיל קצת מבעוד יום'. ותמה עליו הרב זוין בספרו,²⁸ הן על חידושו והן על טעמו. חידושו מתמיה - שכן לא ראינו מעולם מי שמדקדק ונזהר לאכול סעודה מפסקת קודם שיעור עיכול (שהיא 'כדי שלא יהא רעב מאותה אכילה').²⁹ ואף טעמו אינו מובן: כי לא תהא התוספת חמורה מיום הכיפורים עצמו. כלום, מי שאכל סמוך לחשכה וברגע כניסת ליל יום הכיפורים עוד לא התחיל להתעכל המאכל, עבר על מצוות עינוי?! הרי שנינו מפורש בבב"ב (יומא עד ע"ב): 'מה מלאכה שב ואל תעשה - אף עינוי נפש שב ואל תעשה', ומה שנהנה ממילא מן המזון שבמעיו בקום ועשה, אין בכך כלום. ואף בתוספת, מספיק שיוסיף זמן קצר שלא יאכל בו, בקום ועשה בלבד.³⁰ אך ה'סדר משנה' כנראה הבין, שדין תוספת יום הכיפורים אינו רק הוספת זמן גרידא על עינוי היום, וממילא מקבל את כל דיני היום העשירי, אלא התוספת היא מצווה בפני עצמה, והיא מדין **עינוי של היום התשיעי**, ואין בה תועלת לכפרת היום, אלא כדי שקודם יום הכיפורים תהיה לו נפש מעונה קצת **ויהא קצת עינוי ביום התשיעי**. זאת אומרת, התוספת היא זמן כזה, שגורם לו שייכנס ליום הכיפורים רעב במקצת, וכך תתקיים מצווה זו, ולכן מובן, מדוע משתמשת התורה במילים 'ועניתם את נפשתיכם', ואינה מורה להתענות בציווי 'לא תאכלו'. לדעה זו, שהעינוי שייך ליום התשיעי, אפשר גם לצרף את 'שבולי הלקט',³¹ המביא בשם אחיו רבי בנימין הרופא הסבר לשאלה על הדרשה 'כל האוכל בתשיעי, כאילו התענה תשיעי

21. תוס', ביצה ל ע"א ד"ה דהא.

22. רא"ש, יומא פ"ח סי' ת.

23. חיי אדם, חלק ב-ג שבת ומועדים כלל ה סעי' א.

24. וכך מביא בשמו גם המשנה ברורה, סי' רסא ס"ק כב.

25. דרכי משה, או"ח סי' רסא.

26. ב"ח, שם.

27. סדר משנה (בנו של בעל מחצית השקל), ירושלים תרנ"ו, הל' שביתת עשור עמ' 69-70.

28. המועדים בהלכה, יום הכיפורים, עמ' פ.

29. שו"ע, או"ח סי' קפד.

30. המועדים בהלכה, עמ' פ.

31. שבולי הלקט, סי' שז.

ועשירי' - כיצד ייתכן שאכילה תיחשב כעינוי?! ונאמרו תירוצים רבים לשאלה - הוא מסביר שכוונת המאמר כל האוכל בתשיעי **ומפסיק מאכילתו**, כאילו התענה **כל היום התשיעי**. וזה, להוציא מליבם של צדוקים, הסוברים שחובה להתענות גם ביום התשיעי. והחידוש הוא ששעה קלה קודם הצום, העינוי הקטן הזה, נחשב כאילו צם יום שלם. והמילים 'כאילו התענה' מוסבות על המילים '**ומפסיק מאכילתו**' ולא על 'כל האוכל'. ולפיו יוצא, שדין חיוב התוספת אינו מדין הוספה על צום העשירי, **אלא מצוות עינוי של היום התשיעי**. על פי זה מחדש הרב אריאל³² שייתכן שגם הרמב"ם למד כ'שבולי הלקט' וכדי שהעינוי ביום התשיעי יהיה רק **מקצת** ולא יותר, לכן אסור להתענות במשך כל היום התשיעי. ועיקר הדרשה הוא מ'ועניתם' כמו שהביא הרמב"ם (הל' שביית עשור פ"א ה"ו): 'להתחיל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי', **וממילא** נשמע שבשאר היום אסור להתענות, כמו שפסק בהלכות נדרים. ואין צורך ללמוד אכילה בתשיעי מדרשה נפרדת. וכמו בערב פסח, שם לגבי מצוות 'תשביתו' נאמר 'אך ביום הראשון' שהיום נחלק לשניים, שחציו אסור וחציו מותר, כך גם ערב יום הכיפורים נחלק לשניים: רובו - מצוות אכילה, ומקצתו - עינוי בסוף היום. ושניהם נחשבים **כמצוות היום התשיעי**. והכל נלמד משינוי הכתוב 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב'.

סיכום

בערב יום הכיפורים ישנן שתי מצוות: מצוות אכילה ומצוות תוספת יום הכיפורים. על מצוות תוספת יום הכיפורים נאמר במפורש שהיא מדאורייתא,³³ אך במצוות אכילה נחלקו רבים - אם היא מדאורייתא, מדרבנן, או רק מנהג. לאלו הסוברים שלדעת הרמב"ם שתיהן מן התורה, קשה מן הגמרא ביומא (פא ע"ב) שמשם משמע שאי אפשר ללמוד את שתי הדרשות על מצוות אכילה ותוספת מאותו פסוק? הבאנו מספר יישובים לשאלה זו, וחידושו של הרב אריאל³⁴ הוא שדין תוספת נלמד מדרשת 'ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב' ומצוות אכילה נלמדת **ממילא** מאותה דרשה, כי התוספת היא רק זמן מועט, וכדי שזמן מועט זה לא יחרוג, חייבים לאכול כל היום התשיעי. לפי זה, התוספת, כמו מצוות האכילה, נחשבות **כחובות היום התשיעי דווקא**. בתוך כך, התיישבה גם התמיהה, כיצד כל האוכל בתשיעי נחשב כאילו התענה?! שהכוונה על האוכל בתשיעי **ומפסיק מעט**, והפסקה מועטת זו נחשבת כאילו התענה כל היום כולו.



32. עיניים למשפט, ברכות ח ע"ב ד"ה כל האוכל.

33. שבת קמח ע"ב; ביצה ל ע"א.

34. עיניים למשפט, ברכות ח ע"ב ד"ה כל האוכל.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ז - שבי דרום

1. מחצלות מענפי הלולב ורהיטים מקרשי הסוכה לאחר סוכות / הרב אהוד אחיטוב
שאלה | האם מותר להכין מחצלת מענפי הלולב, לזרוק את הלולב לאשפה; או להכין רהיטים מקרשים ששימשו להנחת הסכך?
תשובה | אסור לעשות ב'תשמישי מצווה' שימוש אחר כאשר הם עדיין ראויים לייעודם המקורי; כגון: שימוש בחוטי ציצית שלמים שכבר השתמשו בהם למצווה, וכן בשופר כשר שתקעו בו בראש השנה, וכן שימוש בסוכה או בד' מינים בתוך חג הסוכות וכדו'.¹ אולם לאחר שהפסיקו להשתמש בהם מסיבות שונות, ציציות שבלו, או ארבעת המינים לאחר שעבר חג הסוכות, הרי הם 'תשמישי מצווה שנעשתה מצוותם', ונחלקו הפוסקים כיצד יש לנהוג בהם: לדעת ה'שלחן ערוך'² במצב כזה אין מגבלה בשימושים שניתן לעשות בהם, עפ"י הגדרת חז"ל בגמרא³ שאלו חפצים שאין בגופם קדושה. אך למרות זאת כתב הרמ"א⁴ **שיש להימנע מלהשליכם בביזיון למיכל האשפה וכדו'**. את טעם הדבר ביאר ה'משנה ברורה'⁵, משום כבוד למצווה להם שימשו בעבר. והוא אף מסתמך על כך שגם מרן ה'שלחן ערוך' פסק שאין לזרוק את ההושענות של הלולב לאחר החג.⁶ לכן אין לעשות מעלי הלולב או מענפי הסכך מחצלות המשמשות לשכיבה או כשטיח שידרכו עליהם. אולם מותר להניחם במקום מסוים עד שיתייבשו. ניתן גם להניחם במקומות בהם אוספים 'גזם' של צמחים שלא באופן מבזה.⁷ אמנם בחלק מבתי הכנסת נהוג להשליך את שאריות הערבות החבוטות ביום הושענא-רבה מעל ארון הקודש.⁸ אך יש מן הפוסקים שהסתייגו ממנהג זה משום הביזיון שבדבר.⁹ וכן מכך שאסור להניח על

1. טור, או"ח סי' כא; בית יוסף, שם אות א; ט"ז, שם ס"ק א.

2. שו"ע, או"ח סי' כא סעי' א.

3. מגילה כו ע"ב.

4. רמ"א, או"ח סי' כא סעי' א.

5. משנה ברורה, סי' כא ס"ק ו.

6. בית יוסף, או"ח סי' תרסד אות ח בשם אור-זרוע; שו"ע, שם סעי' ח; כף החיים, שם ס"ק נד.

7. על פי משנה ברורה, סי' כא ס"ק ז.

8. מנהג זה מוזכר בבכורי יעקב, סי' תרסד ס"ק ט"ז; וכן בשו"ת מהרש"ם, ח"ד סי' נז, בלא נימוק. אך הרב משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים, ח"ב סי' קלא בהגהה ד, מביא אסמכתא למנהג זה, משום שבבית המקדש היו זוקפים את הערבות על גבי המזבח, וארון קודש בזמן הזה נחשב כמזבח.

9. כן משמע מדברי האדמו"ר רבי חיים אלעזר ממונקטאש; ומציין שהוא הקפיד על כך משום 'ביזיון שמות הקדושים', כפי שנכתב בשמו בספר 'דרכי חיים ושלום', אות תשצג. אולם בפסקי תשובות, סי' תרסד הערה 25, מעלה גם את החשש שלאחר החג הערבות יזרקו לאשפה על ידי הגבאים.

ארון הקודש דברים שאינם חייבים גניזה משום שאינם תשמישי קדושה.¹⁰ אך אין למנוע מהנוהגים לעשות כן, משום שכאשר עשו את ארון הקודש, זה נעשה גם על דעת שיניחו עליו הושענות לאחר החבטה, משום ש'לב בית דין מתנה עליהם'.¹¹ בפוסקים הובאו מס' דרכים אפשריות שניתן להשתמש בד' המינים לאחר הסוכות; או לעשות בהם מצווה אחרת, כגון הבערת התנור באפיית מצות יד, או בשריפת חמץ.¹² כמו כן ניתן לערב את עלי ההדס עם הבשמים של ההבדלה וכדו', ולהכין ריבת מהאתרוגים לאחר סוכות.¹³ אם הפתרונות הנ"ל אינם מעשיים מותר לשורפם מיד אחרי חג הסוכות ואין הדבר נחשב כביזיון.¹⁴

מסקנה: צריך לנהוג כבוד בתשמישי מצווה גם לאחר שנעשתה מצוותם, ואינם משמשים עוד למצווה. ולכן אסור להכין לאחר הסוכות מחצלת מעלי הלולב משום שהיא מיועדת לדריכה. ובוודא שאין להשליך את הלולב או את הסכך למיכל האשפה הרגיל, אלא להניחם במקום שמרכזים את שאריות הגזם. אך רצוי לעשות בהם שימוש נוסף שאינו נחשב ביזיון, כגון הצללה של הפרגולה, ריבת אתרוגים, ליקר הדסים וכדו'. ומוטב לעשות בהם שימוש חוזר למצווה אחרת, כגון; בהדסים כתערובת לבשמים להבדלה, או לשרוף את הלולב או עצי הסכך באפיית המצות או בשריפת החמץ.

2. תרומות ומעשרות מ'ליקר' שמופק מענבי-הדסים / הרב אהוד אחיטוב

שאלה | אנשים שמכינים 'ליקר הדסים' מהפירות הקטנים הגדלים על שיחי ההדסים בעונה זו של השנה (להלן: 'ענבי הדס'). האם צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות? **תשובה** | בירושלמי¹⁵ מבואר שיש חיוב ערלה בענבי ההדס במקומות שמגדלים אותם לצורך מאכל.¹⁶ כך גם נראה מהמשנה במסכת סוכה¹⁷ שענבי ההדס שימשו לצורכי אכילה משהשחירו. ובירושלמי מעשרות¹⁸ מבואר שבשלב זה הם הגיעו לעונת המעשרות, על פי המשנה מעשרות¹⁹ שעונת המעשרות של הפירות השחורים היא 'משיינקדו'. כך גם מבואר במשנה ובגמרא סוכה,²⁰ שלמרות שאסור ללקט ביו"ט את ענבי

10. כן כתב הרב שריה דבליצקי בספרו יגל יעקב, מכתב כה אות ב; ועיין בספרו שם בהערת ישמח ישראל הערה 152, שמביא עוד אחרונים שדנו במנהג זה.

11. עפ"י שבועות יא ע"א; לגבי הקדשת קרבנות שאם לא יהיה בהם צורך יצאו לחולין, ואף בתחומים נוספים של הקדש, כשמדובר בשימושים שמקובל לעשות בחפצי הקדש, כאילו התנו כן מתחילה. כמבואר בשו"ת תרומת הדשן, סי' רעג; בית יוסף, מהדורת מכון ירושלים או"ח סי' קנד אות ת, בשם המרדכי, והרא"ש, מגילה, שו"ע, או"ח סי' קנד סעי' ת. ראה יגל יעקב, מכתב כה אות ב; ובמועדים וזמנים, ח"ב סי' קלא בהגה"ה ד, הביא נימוק נוסף, שכיוון שיש לזה אסמכתא בדומה למקדש, אין זה ביזיון לארון הקודש.

12. על פי רמ"א, או"ח סי' תרסד סעי' ט, וכף החיים, סי' תרסד ס"ק נט.

13. עפ"י סוכה מו ע"ב; שו"ע, או"ח סי' תרסה סעי' א-ב; כף החיים, סי' תרסד ס"ק ס.

14. חיי אדם, כלל קנג סעי' ג; ערוך השלחן, או"ח סי' תרסד סעי' ט; כף החיים, סי' תרסד ס"ק נט.

15. ירושלמי ערלה פ"א ה"א.

16. ועיין דרך אמונה, הל' ערלה פ"י ה"ב ס"ק ה, שמדגיש שגם במקרים אלו הענפים כשרים לארבעת המינים, כי אין ערלה בעץ ובענפים.

17. משנה סוכה פ"ג מ"ב; ובגמרא שם לג ע"ב.

18. ירושלמי מעשרות פ"א ה"ב.

19. משנה מעשרות פ"א מ"ג.

20. סוכה לג ע"ב.

ההדס שענביו מרובים מעליו כדי להכשירו, משום שהדבר נחשב לתיקון כלי. אך כאשר מלקטים לצורך אכילה הדבר מותר, משום ש'תיקון הכלי' נעשה מאליו. כך פסקו הרמב"ם²¹ וה'שלחן ערוך'²² אלא שהתירו ללקט לאכילה דווקא 'אחד אחד'. מבאר ה'צפנת פענח'²³ שההיתר ביו"ט הוא דווקא 'אחד אחד' כי אם ילקט 'שניים שניים' הם ייקבעו למעשר, ושוב לא ניתן יהיה לאוכלם, שהרי אין מפרישים תרומות ומעשרות ביו"ט.²⁴ אלא שכל זה עומד לכאורה בסתירה לדברי הגמרא²⁵ שההדס נחשב כעץ סרק²⁶ ולכן ברכת ענביו 'שהכל', כפי שפסק 'שיבולי הלקט' בשם הגאונים,²⁷ וכן פסק ה'שלחן ערוך'.²⁸ והנימוק הוא שהענבים אינם חשובים, וגם אינם ראויים למאכל ללא בישול. אמנם החיד"א ב'ברכי יוסף'²⁹ כתב שהמנהג לברך, כדעת האר"י, 'בורא פרי העץ' על פירות עצי סרק, אולם כבר ביאר רבי רפאל מיוחס בשו"ת 'פרי האדמה',³⁰ שיש לנהוג כן דווקא בפירות חשובים של עצי סרק.³¹ וכך משמע מהספר 'פתח הדביר',³² שכתב עדות של רבי שמואל ויטאל על אביו רבי חיים ויטאל, שבירך 'בורא פרי העץ' על ענבי הדס מתוקים שגדלו בגינות העיר דמשק. ולשאלתו בנו הוא השיב, שהדבר תלוי בהרגלי הגידול של ההדסים, ובדמשק ברכתם 'בורא פרי העץ' היות ששם נוהגים לגדל הדסים לצורך אכילת הפירות. על פי תשובת רבי חיים ויטאל לבנו, נוכל ליישב את הסתירה בין הירושלמי המחייב אותם בתרומות ומעשרות, לבין הבבלי הסובר שהם פירות של אילן סרק, ולומר כי נוסח הברכה וחייב הפירות בתרומות ומעשרות תלויים בהרגלי הגידול והאכילה. אם כן כיום שענבי ההדס אינם משמשים למאכל כי הם פירות גרועים, כשם שמי שיאכל אותם יברך עליהם 'שהכל', כך הם פטורים מתרומות ומעשרות. וכך בפשטות דעתו של הרב ישראלי:³³ מינים הנאכלים על ידי הדחק אינם חייבים בתרומות ומעשרות, אלא אם כן הם נזרעו לצורך מאכל אדם בדומה לסאה, איזוב וקורנית. אולם לדעת 'ערוך השלחן' (הל' זרעים סי' נד סעי' ז-ח): 'כל דבר שהוא מאכל אדם אפילו על ידי הדחק חייב בתרומה

21. רמב"ם, הל' לולב פ"ח ה"ה.

22. שו"ע, או"ח סי' תרמו סעי' ב; יש לציין שמדברי הגמרא סוכה לג ע"ב, נתבאר שטעם הפסול הוא משום שינוי מראה ואין זה הדר. לעומת זאת מדברי הירושלמי סוכה פ"ג ה"ב, משמע שטעם הפסול הוא משום שכאשר הענבים נעשו שחורים זה נחשב 'גמר פרי' והתורה אמרה 'ענף עץ עבות - ולא פרי'.

ראה משנה ברורה, סי' תרמו ס"ק ו; ושער הציון, שם ס"ק ד.

23. צפנת פענח, הל' לולב פ"ח ה"ה ד"ה אם היו ענביו.

24. משנה ביצה פ"ה מ"ב; גמרא ביצה לז ע"א; שו"ע, או"ח סי' תקכד סעי' א.

25. מנחות כז ע"א.

26. מנחות כז ע"א: 'ארבע מינין שבלולב, שנים מהן עושין פירות ושנים מהן אין עושין פירות...'. וכביאור רש"י שם ד"ה שנים: 'שנים מהן עושין פירות - דאתרוג ותמרים'.

27. שיבולי הלקט, סי' קס.

28. שו"ע, או"ח סי' רג סעי' ד-ה, שברכת עצי הסרק 'שהכל', וכן ברכת 'בני אסא' שהם ענבי הדס.

29. ברכי יוסף, או"ח סי' רג ס"ק ד, בשם שער המצוות סוף פרשת עקב.

30. וביסס את דבריו על דברי הט"ז שם.

31. כפי שכתב הט"ז, בדעת השו"ע, או"ח סי' רג.

32. פתח הדביר, איזמיר תרט"ו, על שו"ע, או"ח סי' רג אות ג; הובאו דבריו גם בשו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' עא אות ג.

33. עמוד הימיני, סי' כט; למעט כרשינים שבימי דוד גזרו עליהם חיוב תרומות ומעשרות כמבואר בירושלמי חלה פ"ד סוף ה"ד.

ומעשרות...', וכן פסקו רבים מפוסקי הדורות האחרונים,³⁴ ובוודאי שכך הדבר צריך להיות ביחס למאכל 'ענבי הדס' שצריך להפריש מהם תרומות ומעשרות, היות שמדברי הירושלמי מוכח שבמקומות מסוימים אכלו ענבי הדס ולא דווקא כאכילת דחק. כיום אנשים אינם אוכלים ענבי הדס, אך הם מכינים מהם 'ליקר' מענבי הדס, שהם נותנים טעם במים ובאלכוהול. מקרה זה דומה לשאלת חובת הפרשת תרומות מצמחים שחולטים אותם במים רותחים ושותים את מי החליטה בלבד ('תה צמחים'). ולגבי מקרה זה, לדעת כמה מהאחרונים הם פטורים מתרומות ומעשרות,³⁵ אך יש אומרים שחובה להפריש מהם תרומות ומעשרות, וראוי להחמיר כדעתם ולהפריש ללא ברכה. לסיכום: כאשר מכינים ליקר הדסים מ'ענבי ההדס' לדעת רוב הפוסקים אין חובת הפרשת תרומות ומעשרות, ויש מחייבים בהפרשה, והמחמיר להפריש, יפריש בלא ברכה.

3. ברכת 'מעין שלוש' במצפה רמון / הרב יואל פרידמן

שאלה | קרוב למצפה רמון יש כרם - כאשר אוכלים ענבים שגדלו שם - האם יש לחתום ב'ברכת מעין שלוש' 'על הארץ ועל פירותיה' או 'על הארץ ועל הפירות'?

תשובה | בגמרא (ברכות מד ע"א) מבואר שיש הבדל בין פירות ארץ ישראל שעליהם מברכים 'על הארץ ועל פירותיה' לבין פירות חו"ל שעליהם מברכים 'על הארץ ועל הפירות'. וזו לשון הגמרא (שם):

אמר רבה בר מרי אמר רבי יהושע בן לוי: כל שהוא משבעת המינין - בתחלה מברך בורא פרי העץ ולבסוף ברכה אחת מעין שלש... רב חסדא אמר: על הארץ ועל פירותיה; ורבי יוחנן אמר: על הארץ ועל הפירות. אמר רב עמרם: ולא פליגי, הא - לן, והא - להו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אינהו אכלי ואנן מברכי? אלא איפוך: רב חסדא אמר: על הארץ ועל הפירות; רבי יוחנן אמר: על הארץ ועל פירותיה.

כשמברכים 'על הארץ ועל פירותיה' מציינים את הקשר בין הפירות לבין מקום גידולם, כי דווקא בארץ ישראל יונקים הפירות את קדושת המקום, כלשון הב"ח (או"ח סי' רח): 'מקדושת הארץ העליונה היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ'. וכן כתבו תלמידי רבנו יונה (לרי"ף, ברכות שם) שהנוסח שנוהג בארץ ישראל הוא מחמת שבח הארץ:

ולא פליגי הא לן והא להו. כלומר לדידן שאין אנו בארץ ישראל יאמר על הארץ ועל הפירות אבל בני ארץ ישראל כיון שיושבין בארץ מפני שבח הארץ יש להם להזכיר פירות הארץ בפירוש ולומר על הארץ ועל פירותיה וכשמביאים פירות

34. חזו"א, קונטרס הפרשת תרומות ומעשרות בסוף דרך אמונה, ח"ג, עמ' 452; שו"ת הר-צבי, זרעים ח"א סי' סח; שו"ת ישועת משה, זרעים סי' ל; מעדני ארץ, תרומות פ"ב ה"ב אות ב ד"ה והיה נראה וד"ה ומיהו; שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' א ס"ק ד; שערי אמונה, מעשרות פ"א מ"ג ד"ה בר"ש. וראה במאמר: 'חיוב הפרשת תרומות ומעשרות במאכלים הנאכלים על ידי הדחק', התורה והארץ, ח"ד, עמ' 44.

35. לדעת הרב יוסף שלום אלישיב והרב נסים קרלין, אין חובה להפריש מהם תרומות ומעשרות, ראה בספר תרומת שמעון, עמ' 191 והערה 15; התורה והארץ, ח"ד, עמ' 17-26; משפטי ארץ, פ"א סעי' ו; לעומתם הרב מרדכי אליהו כתב שצריך להפריש מהם תרומות ומעשרות כמובא בהתורה והארץ, ח"ד, עמ' 10-14, על פי ארץ חיים (סתהון), יו"ד סי' רצד סעי' כג.

חוצה לארץ לא"י על הספק אין צריך לשנות המטבע של חוצה לארץ אבל מספק יש לעשרם וכן עשה רבינו הרב נ"ר הלכה למעשה.

השאלה אם כן נובעת מקביעת מעמדו של מצפה רמון בארץ - האם המקום הוא חלק מארץ ישראל לכל דבר ועניין אם לאו. החיד"א ב'ברכי יוסף' (או"ח סי' רח ס"ק יא) דן אם יש לברך 'על הארץ ועל פירותיה' על פירות שגדלו במקום שהוא בכלל גבולות עולי מצרים ולא עולי בבל, ותוך כדי דבריו דן גם בשאלת נוסח הברכה בפירות חו"ל שייבאו לארץ ישראל, וכותב שיש בכך מחלוקת בין הפוסקים. כמה מן הפוסקים האחרונים הביאו את החיד"א, ועירבו בין השאלות הנ"ל וסברו בטעות שמסקנת החיד"א היא שיש לברך 'על הארץ ועל הפירות'.³⁶ כך בספר 'תשובות והנהגות'³⁷ לרב משה שטרנבוך שגם מבאר שהשאלה אם מברכים 'על הפירות' או 'על פירותיה', על פירות מגבולות עולי מצרים תלויה בשאלה מה היסוד המבדיל בין פירות ארץ ישראל לבין פירות חו"ל: האם 'מעלת ארץ ישראל' או 'קדושת הארץ' לעניין חיוב המצוות התלויות בארץ. אך לענ"ד מדברי רבנו יונה (לעיל) וכן ראשונים נוספים³⁸ נראה שמעלתה של ארץ ישראל היא הקובעת, שכן הם הזכירו את 'שבח הארץ' ולא את קדושתה לעניין המצוות התלויות בה. וכבר כתב הכפתור ופרח³⁹ ומביאו מרן הרב קוק זצ"ל במבוא לספר 'שבת הארץ'⁴⁰ שיש שני גדרים: ארץ ישראל לעניין חיוב המצוות התלויות בארץ וגדר אחר - מעלתה וקדושתה של ארץ ישראל, שאינה תלויה בכיבוש או בחזקה אלא בהבטחה של הקב"ה לאברהם אבינו.⁴¹ לאור הנ"ל יש לומר שעל פירות שגדלים בגבולות עולי מצרים בוודאי מברכים 'על הארץ ועל פירותיה'. וכן כתב החיד"א ב'ברכי יוסף': 'ונ"ל שאם הם פירות מכבוש ראשון אע"ג דלא קדשה האידנא שפיר מצי למימר על פירותיה'. לגבי מצפה רמון כבר כתב מו"ר הרב יעקב אריאל⁴² בקשר לדין חלה במצפה רמון, שבוודאי אינו חלק מתחום עולי בבל, ויש ספק אם הוא חלק מגבולות עולי מצרים ואולי חלק מכיבושי שלמה המלך, ומכל מקום בוודאי אינו חו"ל שהרי הוא חלק מארץ ישראל המובטחת

36. עיין גם בכף החיים, סי' רח ס"ק נט; אך כאמור בברכי יוסף הוא עוסק בתחילה בפירות חו"ל שהביאו לארץ, ובדרך אגב כותב שעל פירות מעולי מצרים מברכים 'על פירותיה' ושוב חוזר לעניין הראשון, היינו פירות חו"ל שהביאו לארץ, וכל התשובות שמביא אח"כ עוסקות בעניין פירות חו"ל, כגון ספר אדמת קדש לרב ניסים מזרחי, ח"א סי' ג, מהר"ש גרמיזאן, וכן ספר שלחן מלכים לרב יצחק בואנו (מכון ירושלים תשע"א), או"ח סי' רח ס"ק ה, ובהקשר לפירות חו"ל שהביאו לארץ ישראל אכן הנטייה היא שיש לברך 'על הפירות' כדין חו"ל.

37. תשובות והנהגות, ח"ג סי' עה.

38. עיין גם שיטה מקובצת, ברכות מד ע"א; כל בו, סעודה סי' כד; אורחות חיים, סעודה סי' ח-ט - כולם מציינים שהנוסח 'על הארץ ועל פירותיה' נובע משבח הארץ.

39. כפתור ופרח, סי' י (הוצאת בית המדרש להלכה בהתיישבות, עמ' רמד-רמח ועמ' רנב-רנד ובפרט עמ' רמז).

40. מבוא לשבת הארץ, סי' טו (הוצאת מכון התורה והארץ, עמ' 172-174).

41. שנאמר בברית בין הבתרים (בראשית טו, יח-כא): 'ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדל נהר פרת. את הקיני ואת הקנזי ואת הקדמני. ואת החתי ואת הפרזי ואת הרפאים. ואת האמרי ואת הכנעני ואת הגרגשי ואת היבוסים'.

42. הרב יעקב אריאל, 'הפרשת חלה בגבול הדרומי', אמונת עתיך 56 (תשס"ד), עמ' 10-22 ובפרט עמ' 21-20.

לאבותינו. אם כן בוודאי מעלת ארץ ישראל יש במקום, ולכן מסתבר שיש לברך על פירות הגדלים שם 'על הארץ ועל פירותיה'.

4. הכנסת לימון דרך החלון / הרב יואל פרידמן

שאלה | קטפנו לימונים מהעץ של השכנים באישורם. חלק מהלימונים הוצאו מהגינה של השכנים ונכנסו לביתנו דרך הדלת. חלק אחר הוכנס ישירות מן הגינה שלהם לביתנו מהחלון. הלימונים מעורבבים יחד כך שאי אפשר לדעת איזה לימון הוכנס מהדלת והתחייב במעשר ואיזה לימון הוכנס מהחלון ולא התחייב. איך יש להפריש כעת את התרומות והמעשרות: האם יש לעשר מכל פרי ופרי או שאפשר להוציא הכול מהבית ולהכניס שוב מהדלת?

תשובה | נתייחס לשלושה מקרים שהאדם לא הכניס את הפירות דרך הדלת של הבית. (1) אם הוא הכניס את הפירות דרך החלון - פטורים הפירות מתרומות ומעשרות ולהלן נפרט. (2) אם הוא הכניס את הפירות דרך שער החצר - נקבעים הפירות למעשר אף שלא נכנסו לתוך הבית.⁴³ (3) אם הפירות גדלו בחצר עצמה, מותר לקטוף פרי אחד ולאכול אותו ללא הפרשה, אך כאשר קוטף שני פירות - חייב להפריש תרומות ומעשרות.⁴⁴ במסכת ברכות⁴⁵ הגמרא מבחינה בין דורות ראשונים לדורות אחרונים, שבדורות אחרונים הכניסו את הפירות דרך החלונות כדי להיפטר מחיוב תרומות ומעשרות, ומשמע שפטור לגמרי. על פי זה פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"ד ה"א): 'אבל אם הכניס תבואתו דרך גגות וקרפיות פטור מן התרומה ומן המעשרות'. אמנם התוספות⁴⁶ כתבו שגם אם הכניס דרך החלון אסורה אכילת קבע וכל מה שהתירו זה רק אכילת ארעי.⁴⁷ ה'חזון איש'⁴⁸ דן בשאלה אם אפשר להתחייב שוב אם לאחר הכנסה דרך החלון, יוציא את הפירות ויכניסם דרך דלת הבית. הוא מביא ראייה מן הגמרא⁴⁹ שדנה מדוע בחלה לא גזרו כשהעיסה נילושה על ידי גוי 'גזירת בעלי כיסים' כמו בתרומות ומעשרות. ותשובת הגמרא שבחלה בלאו הכי המערים יכול להיפטר מן החלה, אם ילוש כמות קטנה של פחות מכשיעור חלה. ועל כך שואלת הגמרא שגם בתרומות ומעשרות יכול להיפטר על ידי הכנסה דרך החלון, ומשיבה שלא נוח לו לאדם להיפטר על ידי מעשים שנראים בפרהסייה. מכאן למד ה'חזון איש' שהפטור מחיוב תרומות ומעשרות כשמכניסים את הפירות דרך החלון הוא פטור תמידי, וגם אם יוציא את הפירות ויכניס אותם שוב דרך הדלת - לא יתחייב

43. רמב"ם, הל' מעשר פ"ד ה"ז.

44. רמב"ם, שם הט"ו, ולפירוט ההלכות, ומתי נחשב פרי אחד, ראה הלכות הארץ, עמ' 55; ספר התורה והארץ ד, עמ' 206-202; וראה עוד מה שכתבו הגר"י אריאל והרב אהוד אחיטוב, אמונת עתיך 138 (תשפ"ג), עמ' 60-64.

45. ברכות לה ע"ב.

46. תוספות, גיטין פא ע"ב ד"ה דרך.

47. ועי' בתשובה שכתבנו באמונת עתיך 137 (תשפ"ג), עמ' 22-23.

48. חזו"א, הל' מעשרות סי' ג ס"ק ט, וראיתו משיטות הראשונים שסוברים שכאשר מכניסים דרך החלון פטורים לגמרי אף מאכילת קבע. שאם נאמר שאפשר להתחייב שוב על ידי הוצאה והכנסה דרך הדלת, לא ייתכן לפטור לגמרי מאכילת קבע.

49. מנחות סז ע"א.

מחדש.⁵⁰ וכך הסיק ב'דרך אמונה' (לרמב"ם שם ס"ק ח) לאור דברי ה'חזון איש'. לאור הנ"ל יש להסיק להלכה במקרים המפורטים בתחילה:
 (א) אם הכניסו את הלימונים דרך שער הגינה של מקבל הלימונים ולאחר מכן הכניסו אותם לבית דרך החלון, בכל מקרה כל הפירות חייבים בתרומות ומעשרות, ולכן אין בעיה להפריש מיניה וביה.
 (ב) אף אם לא הכניסו אותם דרך שער הגינה, אך הלימונים גדלו בגינתו של השכן ובדרך כלל יש גדר מסביב לגינה, כי אז נחשבת הגינה כחצר המשתמרת⁵¹ ומותר לקטוף רק פרי אחד ולאכול ללא הפרשה. אך אם קטפו יותר מפרי אחד - מתחייבים הלימונים בתרומות ומעשרות ולכן שוב אפשר להפריש מיניה וביה.
 (ג) אם הגינה של השכן אינה חצר המשתמרת, והכניסו את הלימונים דרך החלון, נחלקו הרמב"ם והתוספות אם הפירות חייבים בתרומות ומעשרות כשאוכל אכילת קבע. לדעת הרמב"ם אי אפשר להפריש מיניה וביה, שכן מפריש מן החיוב על הפטור, ואילו לדעת התוספות הפירות אינם פטורים. במקרה זה אפשר לבחור באחת מן האלטרנטיבות הבאות: (1) להפריש מכל לימון ואם מפריש בפעם אחת אפשר גם לברך על ההפרשה.⁵² (2) ייקח לימונים שהם בוודאי טבל בכמות שהיא יותר מאחוז מכל הלימונים, ויאמר כן: 'הרי זה תרומה על הטבל שיש כאן' וכן על זו הדרך בשאר המעשרות.⁵³
 (ד) בכל מקרה, הוצאת הלימונים מן הבית והכנסתם החוזרת דרך דלת הבית לא תועיל לחייב בתרומות ומעשרות.



5. מכשיר גרייה עצבית אלחוטית להפחתת כאב - המשך / הרב מנשה צימרמן

שאלה | ב'אמונת עתיך' 140 (תשפ"ג), עמ' 22-23 כתבתי תשובה אודות מכשיר גרייה עצבית. השואל העיר כמה הערות להשלמת התמונה, וזו לשונו:

(א) כאמור, הפחתת הכאב מתבצעת על ידי אלקטרודה הנמצאת סמוך לקצה העצב. טעינת האלקטרודה בחשמל נעשית באופן השראתי על ידי 'שלט', שיש להחליפו כל 12 שעות. וכאן הנקודה החשובה - לאחר החלפת השלט, יש ללחוץ על כפתור הפעלה הנמצא על השלט. בלי לחיצה על כפתור זה האלקטרודה לא תיטען והכאב לא יופחת. נקל להבין שמדובר על סגירת מעגל והפעלה כלי חשמלי.

(ב) המערכת ששאלתי עליה היא מערכת חדשה יחסית. ישנה מערכת ישנה (כ-20 שנה) הפועלת באופן מעט שונה (גם מבחינת הגרייה העצבית). במערכת זו משתילים סוללה בתוך הגוף, ויש להחליפה פעם בשלוש שנים ע"י ניתוח. למערכת

50. אמנם עי' חזו"א, הל' שביעית סי' א ס"ק ח, שמסתפק בשאלה זו.

51. להגדרת חצר המשתמרת, עי' הלכות הארץ, עמ' 54 ובמאמרנו, אמונת עתיך 88 (תשע"א) עמ' 39-42.

52. אם מפריש בכל פעם מלימון אחד, הרי שיש ספק ואינו מברך.

53. אמנם לדעת בעלי התוספות, יש בעיה שמפריש אולי מדרגות חיוב שונות, אך בדיעבד מועילה ההפרשה, עי' ספר התרומה, מהד' פרידמן, עמ' 197 והערה רי.

זו יש גרסה חדישה מאוד, שבה בתוך הגוף מושתלת סוללה נטענת. היתרון במערכת זו הוא שאין צורך להחליף את הסוללה המושתלת, אלא מספיק להטעין את הסוללה פעם בחודש. בדרך כלל ישנן מספר תוכניות הפעלה (שבכל אחת יש מספר רמות של עוצמת הפעלה), בהתאם לרמת הכאב אותו האדם חווה. את תוכנית ההפעלה לא משנים בתדירות גבוהה.

ג) ממילא, אני חושב שההמלצה הראויה לאדם הדתי, כאשר הדבר אפשרי, היא להשתמש במערכת החדשה המתוארת באות ב (ולא במערכת שתוארה באות א ששאלתי עליה בעבר) שכן במערכת זו אין צורך ללחוץ כלל על כפתורים במהלך השבת, למעט מקרים קיצוניים של כאב המצריכים שינוי עוצמה.

תשובה | לאור תיאור המציאות, נראה שאכן ישנה עדיפות גדולה למערכת החדשה השנייה וראוי להמליץ עליה לצרכן הדתי. וכבר אמרו, 'אין חכם כבעל הניסיון'.⁵⁴ כמובן יש לוודא היטב את הדברים הן מהבחינה הטכנית, שאלו אכן הנתונים, ובעיקר מהבחינה הרפואית, ששתי המערכות מתאימות ויעילות למטופל במידה שווה.⁵⁵

6. מילוי מים במצנן בשבת / הרב מנחם פרל

שאלה | האם מותר למלא מים במצנן (צ'לר) בשבת ובחג?

תשובה | בכל המצננים שראיתי, לא מצאתי בעיה.

א) לעיתים מונח סוג של בד בתוך מיכל המים - אין בזה משום מלבן, גם משום שאין דרך כיבוס בכך, גם משום שהוא סינטטי ואין אומרים בכגון זה 'שריתו זה הוא כיבוס' (שו"ע, או"ח סי' שב סעי' י).

ב) בזריית טיפות מים זעירות אין משום מלאכת זורה,⁵⁶ ומסתבר שאין בזה גם משום רחיצה ביום הכיפורים, מאחר שהן טיפות זעירות ממש ולא מנקות דבר, וגם לא מורגשות כמים.⁵⁷

ג) יש לשים לב לחיישנים של חוסר מים - בכמה דגמים ראיתי שכאשר המים יורדים מתחת מפלס מסוים, נדלקת נורית אזהרה ו/או מופעל צפצוף - במקרה זה, כבר אין אפשרות למלא מים, שכן מילוי המים יפסיק את הצפצוף ויכבה את הנורה. יש, אם כן, להקפיד למלא את המים קודם לכן. אולי בתחילת הלילה ובסופו.

54. עקידת יצחק, שער יד ד"ה (הקדמה) השלישית; מילי דאבות (חיון), י ע"ב (על הנאמר במשנה 'כל ימי גדלתי בין החכמים'); נתיבות עולם, נתיב השלום פ"ג. משמעות הפסוק באיוב יב, יב ודברי חז"ל (ברכות לט ע"א). ראו גם בספר 'משלי ישראל ואומות העולם', ח"א, עמ' 374-375.

55. ראה חולין י ע"א.

56. ראה רמ"א, או"ח סי' שיט סעי' יז.

57. ראה שו"ע, או"ח סי' תריג סעי' ט ובמשנה ברורה, שם ס"ק כה.



7. שוכר שילם על המזוזות וכשיוצא המשכיר מסרב לפצותו / הרב אריאל בראלי

שאלה | שכרתי בית ללא מזוזות ונאלצתי לשלם עליהן, עכשיו הסתיים החוזה והמשכיר אינו מוכן לשלם עליהן וטוען שיש לי איסור להוריד אותן, מה ניתן לעשות?
תשובה | מצוות מזוזה מוטלת על מי שגר בבית,⁵⁸ לכן על השוכר לרכוש את המזוזות.⁵⁹ כמו כן איסור להסיר מזוזה ולהשאיר את הבית ללא שמירה ובכך לגרום נזק בעקיפין למי שיגור שם. אולם, הלכה זו אינה באה לקבוע את הבעלות על המזוזות, ועל כן אין השוכר מחויב לתת את המזוזות במתנה למשכיר, והוא רשאי לדרוש תשלום עבורן.⁶⁰ אם המשכיר מנצל הלכה זו - מצד אחד לא מוכן לשלם על המזוזות אשר רכש השוכר, ומצד שני לא מסכים לשים מזוזות במקום המזוזות של השוכר, יכול השוכר לקזז דמיהן מדמי השכירות.⁶¹ ובשעת הדחק כאשר השוכר דל אמצעים ואין לו דרך לקזז דמי המזוזות מן השכירות, יכול הוא לסמוך על מי שמתיר להוריד את המזוזות לבדיקה ואז לקחת אותן למקום אחר,⁶² ובכל מקרה עדיף להשאיר לפחות מזוזה אחת בפתח הבית המושכר.

8. תביעה על השמצות / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני בעל קורא קבוע בבית הכנסת, לצערי הרב, מתפלל חדש החל להשמיץ אותי בפני הציבור ולטעון שהקריאה אינה מדויקת ולא יוצאים בה ידי חובה. ברצוני לתבוע אותו לדין תורה, כי יש לי ראיות למכביר - הקלטות ומסרונים - השאלה האם בית דין יכול לתת מענה להשמצות, או שבליט ברירה אתבע אותו בבית משפט?
תשובה | המקום לבירור סכסוכים מכל סוג הוא בית הדין. הדיינים ישמעו את שני הצדדים ורק אז יקבלו החלטה. ואם לדעתם אכן היו השמצות יכולים הדיינים להפציר בו שיפסיק כי מדובר על עוון חמור, וכפי שכתב השלחן ערוך (ח"מ סי' תכ סעי' לט):
 אף על פי שהמבייש בדברים אינו בר תשלומין, עון גדול הוא; ואין המחרף ומגדף לעם ומביישן אלא שוטה רשע וגס רוח. וכל המלבין פני אדם כשר מישראל בדברים, אין לו חלק לעולם הבא.

58. שו"ע, יו"ד סי' רצא סעי' ב.

59. מומלץ להגיע להסכמה מראש עם המשכיר שישתתף ברכישה על מנת שישארו המזוזות בבית.

60. רמ"א שם.

61. שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קו.

62. שו"ת חלקת יעקב, יו"ד סי' קס, עפ"י ברכי יוסף.

אם הנתבע לא ישמע לדבריהם, יכולים הדיינים לחייב אותו לפצות אותך על מנת לעצור תופעות כאלו. כפי שכתב הרמב"ם (הל' חובל פ"ג ה"ה): 'ויש לבית דין לגדור בדבר בכל מקום ובכל זמן כמו שיראו'.⁶³

9. פיצוי על נזק לרכב שנגרם מדוקרנים / הרב אריאל בראלי

שאלה | יצאתי עם הרכב בבוקר לאחר שבילילה היו עבודות בכביש והתקינו פס האטה ודוקרנים ביציאה מהיישוב. נסעתי במהירות רגילה, וכשהרכב עבר את פס ההאטה הוא נחת ישר על הדוקרנים וקיבל מכה חזקה מלמטה, ואז החלה נזילת שמן, ובמוסך התברר שמדובר בנזק גדול. מזכיר היישוב מודה בעובדות הללו אלא שמעלה ספק לגבי המהירות שבה נסעתי, שהרי לרכבים אחרים לא נגרם נזק, אולם אני הבאתי חוות דעת מקצועית שהנזק לא נגרם ממהירות מופרזת.

תשובה | מדובר על בור ברשות הרבים וההלכה היא שפטור על נזק הנגרם לכלים (כל דבר שאינו בעל חיים)⁶⁴ וכפי שנפסק בש"לחן ערוך' (חו"מ סי' תי סעי' כא):

נפלו כלים בבור והוזקו או נשתברו, פטור, שנא': ונפל שמה שור או חמור (שמות כא, לג), שור ולא אדם, חמור ולא כלים...

על כן גם אם נקבל את חוות הדעת האומרת שנסעת במהירות סבירה, עדיין אין לחייב את היישוב שהרי הרכב נחשב 'כלי'. עם כל זאת, נראה כי היישוב צריך לפצות אותך לפחות בחצי מהנזק משתי סיבות, הן מצד החיוב לצאת ידי שמיים גם בכלים, כפי שכתב 'ברכת שמואל',⁶⁵ והן מההיבט החוקי. במקרה זה יש להתחשב בחוק כי המדינה מממנת את תיקון הכבישים, המימון ניתן על דעת כן שהיישוב עומד בכללים ובחוקים שהמדינה קובעת. בין השאר המדינה מטילה אחריות ממונית על הרשות בכל מה שנוגע לפגיעה שנגרמה עקב העבודות. לסיכום, אם אכן יוכח שהנזק נגרם בעקבות עבודות בכביש, על היישוב לפצות את התושב בחצי מסכום התיקון.



10. שימוש בצוואה רגילה, או בצוואה הלכתית כנספח בלבד לצוואה רגילה / משפטי ארץ

שאלה | כאשר מחליטים לעשות צוואה, האם יש איסור לעשות צוואה אזרחית רגילה? האם ניתן להשתמש בצוואה הלכתית כנספח לכל צוואה או שיש הכרח לשנות את הצוואה בהתאם לצוואה ההלכתית? האם צריך עדים שיחתמו על הנספח?

63. עיין תרומת הדשן, סי' שז: 'מ"מ אם רצו הב"ד וקנסו כדי לעשות גדר וסייג ולסכור פי דוברי שקר ומוציאי ש"ר הרשות בידם, כפי מה שנראה להם צורך לפי הענין'.

64. תוס', בבא קמא י ע"א ד"ה שייר טמון.

65. ברכת שמואל, בבא קמא סי' ב.

תשובה | הקדמה

ראשית נסביר את ההבדל בין צוואה הלכתית לצוואה אזרחית: שלא כמקובל במשפט הכללי, בדין תורה אין אדם יכול להוריש את רכושו לאחרים על פי רצונו, ש'כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל' (כתובות פד ע"א). על כן, הרוצה להעניק לאחרים את רכושו צריך לתת מתנה מחיים. אולם אם אדם נותן מתנה מחיים הוא כבר לא אדון על רכושו, וחז"ל הזהירו לא לעשות כך בשום אופן, וקראו למי שעושה כך מ'הקוראים ולא נענים' (בבא מציעא עה ע"א), ועל כן הדרך היא לתת את המתנה באופן שגוף הנכסים שייך מהיום למוטבים, ופירות הנכסים שייכים להם לאחר מיתה. כך פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רנז סעי' א):

הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו, הרי הגוף של בן מזמן השטר, והפירות לאב עד שימות, לפיכך האב אינו יכול למכור מפני שהם נתונים לבן, והבן אינו יכול למכור מפני שהם ברשות האב.

אולם קניין זה בעייתי גם כן. כמו שמבואר ב'שלחן ערוך' לעיל הקניין של האבא מוגבל בדרך זו. בנוסף, לא ניתן להקנות למוטבים דבר שלא בא לעולם,⁶⁶ וכן קניין כזה לא מועיל לכספים שחייבים לאבא, ולכן כספים המופקדים בחשבונות בנק לדוגמה, שהם כספים שהבנק חייב לאבא, לא יעברו לבעלות המוטבים בדרך זו. לכן תיקנו במהלך הדורות עצה לעשות סוג של הערמה הלכתית - המצווה מודה שהוא חייב למוטב סכום גבוה ביותר, הרבה יותר מהירושה, וזמן פרעון החוב הוא רגע אחד לפני מותו. ומוסיף המצווה תנאי האומר שאם היורשים החוקיים ישלמו למוטב את הסכום שנקבע בצוואה, לא יצטרכו לפרוע את החוב הגבוה. וכך כתב הרמ"א (חו"מ סי' רנז סעי' ז):

לכן בריא שרוצה לחלוק נכסיו אחרי מותו שלא יריבו יורשיו אחריו, ורוצה לעשות סדר צוואה בעודו בריא, צריך להקנות בקנין, ואפילו קנין אינו מהני אם רוצה ליתן להן דבר שאינו בידו אז, דאין אדם מקנה דבר שלא ברשותו, ואין מהני אלא דרך הודאה שמודה שחייב לכל אחד מהן כפי מה שירצה.

אף על פי שהערמה הלכתית זו הייתה מספיקה לכאורה, חכמי הדורות הצריכו עדיין לתת מתנה מחיים, וביארו כמה מהאחרונים⁶⁷ שכיוון שמדובר על הערמה תיקנו לחזק את הצוואה שתהא על דרך הישר גם כן.

א. האם יש גזל בהורשה בדרך אחרת

לאחר הקדמה זו מובן שלפי דין תורה שינוי דין הירושה אינו אפשרי, ולכן מי שיקבל רכוש בדרך כזאת, **כאשר אין הסכמה של היורשים החוקיים**, עובר על איסור גזל, כי הרי הוא נוטל רכוש ששייך ליורשים ומעביר אותו לעצמו. יוצא אם כך שאסור לעשות צוואה אזרחית רגילה כי בעתיד הוא עלול לגרום לגזל. אמנם יש פוסקים שכתבו שגם צוואה אזרחית תקפה מבחינה הלכתית,⁶⁸ אולם מכיוון שרוב הפוסקים חולקים על כך בוודאי לכתחילה אין לנהוג כך.

66. שו"ע, חו"מ סי' רפא סעי' ז.

67. שו"ת מנחת יצחק, ח"ח סי' קמא.

68. שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' לד; ח"ד סי' סו; שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"א סי' קד.

ב. צוואה אזרחית ונספח הלכתי

יש כאלו שעורכים שתי צוואות האחת הלכתית והשנייה אזרחית כדי להבטיח את מה שכתבו מכל הבחינות. על הנוקט בדרך זו לבחון היטב שנוסח הצוואה לא סותר את נוסח הנספח ולכן לא ניתן להשתמש בפשטות בצוואה כזאת ללא שמומחה לדבר בחן את שני החוזים.

ג. חתימת עדים על צוואה

אין צורך שעדים יחתמו על צוואה כדי שהיא תחול. בנוסף, אם הביא המצווה את הצוואה לבית הדין הרבני האזורי מחיים, הצוואה מקבלת תוקף חוקי ולא יהיה ניתן לערער עליה. אולם צוואה הלכתית או אזרחית שנחתמה ללא עדים פותחת פתח לצדדים שונים לערער על התוקף שלה, כגון לטעון שהחותם לא חתם בדעה צלולה. אמנם הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל קבע⁶⁹ שלא ניתן לטעון על צוואה שנחתמה על ידי המוריש ואין בה עדים כשרים שהמוריש היה שוטה, אלמלא יש רגליים לדבר שאכן היה שוטה, אולם כדי למעט מריבות עדיף להחתים עדים או לפנות לבית הדין מחיים.

11. לתת מעשר כספים לבן משפחה לצורך קניית דירה וחתונת נכדיו / משפטי ארץ

שאלה | האם מותר לתת לבן משפחה שאין לו דירה משלו, ומתפרנס ממשכורת צנועה, וצריך הוא להשיא שלושה ילדים, כסף מכספי מעשר, עבור קניית דירה, וכן גם עבור הוצאות לחתונת ילדיו.

תשובה | א. נתינת כספי מעשר לחתונת נכדים

מותר לתת מכספי מעשר לנכדים המתחננים. כתב בספר 'צדקה ומשפט'⁷⁰ בשם 'שו"ת מהרש"ם'⁷¹ ופוסקים נוספים, שמותר לתת מכספי צדקה לצורך חתונת בניו ובנותיו שאין בידם ממון כיוון שצאצאיו אלו נקראים עניים, אף על פי שמוטלת חובה על האב להשיא את בנותיו. כל שכן שמותר לתת מכספי מעשר לחתונת נכדיו שאין בידם ממון ונקראים עניים, כי אין חובה על הסבא להשיא את נכדיו.

ב. עזרה ברכישת דירה לבנו מכספי מעשר

אם הבן מתפרנס ויש ביכולתו לרכוש דירה עם משכנתא, או לשכור דירה אין הוא נחשב עני. במדינת ישראל כיום רק למעטים יש יכולת לרכוש דירה ללא לקיחת משכנתא ואם כן אין זה עניין של עניים דווקא אלא עניין של כל הציבור כולו. אמנם אם משכורתו אינה מאפשרת לו לקחת משכנתא או לעמוד בתשלומי שכירות דירה, ניתן לתת לו כסף על חשבון מעשר כספים. כך כתב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ב סי' קכ):

מיהו כתבתי במקום אחר דגם אם אין לו קרן מי שיש משכורת קבועה שממנה מתפרנס בריוח פשיטא דאסור ליטול, מכל מקום כהיום שגם מי שהוא מתפרנס ממשכורת דרך הכבוד, מכל מקום כשמגיע לשאלת הדירה אין זה די לקנות או אפי' לשכור שאי אפשר זה בא"י אלא ביוקר מאד פשיטא דלענין דירה עכ"פ נחשב

69. שורת הדין, ח"ב, עמ' רצג ואילך.

70. צדקה ומשפט, פ"ו הערה יד.

71. שו"ת מהרש"ם, ח"א סי' לב.

עני כיון שאין לו מאתים זוז בערך של היום, והכל לפי המצב והתקופה כמבואר בטור ובמרדכי ובשאר פוסקים.

לפעמים גם אם יש בידו כעת לשכור דירה אך יש חשש סביר שבעתיד לא יוכל לעמוד בתשלומים אלו, הרי זה בגדר 'די מחסורו', ומותר לסייע לו בכספי מעשר. כך כתב בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ד סי' קל):⁷²

אם קניית דירות הנ"ל הם בגדר די מחסורו מצד חיוב דיני צדקה, קשה ההכרעה בזה, דודאי זה פשוט מברייתא כתובות הנ"ל דאם אפשר לשכור דירה אין צריך לקנות דירה, ורצוני אם מקבלים עבורו דירה אשר היא לפי כבודו ובגדר די מחסורו לפי ערכו, א"כ כבר יגור לפי כבודו, ובשום אופן אין חיוב ליתן לו בית במתנה דרך צדקה, ואמנם גם זה אין כלל לגמרי דאם ע"י שיש לו רק דירה שכורה יהי' אח"כ דאגות מאיפה לשלם שכר הדירה שוב הנתינה החלוטה של הדירה בגדר צדקה ודי מחסורו.

12. פיצוי על חזרה מהסכמה לדון בבוררות / משפטי ארץ

שאלה | רב שהתחייב וקיבל עליו בוררות, והצדדים התכוונו לדיון, והוציאו הוצאות על פיו, וטרחו והגיעו, ולאחר שהגיעו, חזר בו מקבלת הבוררות. האם יש טענה ממונית כלפיו או רק תרעומת?

תשובה | א. סיבות לחיוב הוצאות

יש מקום לחייב בהוצאות משני טעמים: א) נזק מ'דינא דגרמי'. ב) דין 'ערב'.⁷³ מדין ערב יש לחייבו בכל אופן, בין אם חזר בו מדעתו בין אם חזר בו בשוגג, אמנם אם היה אנוס אין לחייבו. מדינא דגרמי, אינו חייב לשלם אלא אם היה מזיד או נהג ברשלנות. דין ערב חל עליו רק כאשר היה לדיין איזו הנאה מכך שהצדדים סמכו עליו.

ב. על אילו הוצאות משלמים?

לא כל הוצאה שנגרמה לצדדים ראויה לפיצוי. אם הוציא אדם הוצאות לקראת הדיון ולבסוף ההוצאות האלו ישמשו אותו בהופעתו בפני בית דין אחר, ההוצאות לא היו לחינם, אלא ישמשו אותו אחר כך. אולם יש הוצאות שלא ישמשו אותו אחר כך כמו הוצאות נסיעה או הוצאות עורך דין שמקבל עבור כל ייצוג. וכן כתב בשו"ת 'זקן אהרון',⁷⁴ במקרה שבא לפניו שהוציאו הוצאות מעבר לכוחותיהם על סמך דבריו של איש אחר אבל מכל מקום העסק הושבת, שאין זה נקרא כלל נזק אלא שבה, ואם כן אין לחייב על זה. ונראה שגם במקרה שלפנינו, חלק מן ההוצאות השביחו והכינו את הצדדים לדין הנוסף שיתקיים.

13. מי צריך לשלם עבור מסלעה שנבנתה בין שכנים / משפטי ארץ

שאלה | יש לנו מגרש שגובהו ב-1.5 מטר מהמגרש השכן ויש שיפוע של אדמה עם שרשור של אבנים. אנו רוצים לסדר את הגבול בשביל הבטיחות שאנשים לא יוכלו ליפול

72. וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' א פ"ד.

73. ראה בהרחבה בספר מאזניים למשפט, חו"מ סי' יד סעי' ה.

74. שו"ת זקן אהרון, ח"א סי' קטו.

וגם בשביל להגדיר גבול ברור בין השכנים ו'לנצל' את השטח של המגרש שלנו. חשבנו לעשות זאת באמצעות בניית מסלעה (שעליתה יותר זולה מבניית קיר לבנים ובטון), וגם השכנים ירוויחו מזה (השכנים עדיין לא סיימו את ביתם במגרש). מה הדין על פי התורה לגבי תשלום העלויות והאחריות.

תשובה | ראשית עליכם לקבוע את המיקום המדויק של גבול החצרות. אם אתם מעוניינים ליצור קיר תמך והשכן אינו מעוניין בכך אינכם יכולים לחייבו נגד רצונו ועליכם לבנות את קיר התמך או המסלעה בשטח הפרטי שלכם, שכן השכן אינו נהנה ממנו ואינו זקוק לו. אמנם הקיר מגן עליו מסחף מהרשות שלכם אבל אין זו הנאה אלא מניעת נזק. אם אכן הוא נהנה מהקיר אז עליו להשתתף בבנייה, כפי שיוסבר בהמשך. יש מקומות שבהם הרשות דורשת בניית קיר תמך ומתנה בכך מתן טופס 4, אבל אין החוק מחייב את השכן הדר בחלק הנמוך אלא את בעל המגרש הגבוה יותר, ומשיקולי בטיחות, ולכן כדי לבנות בשטח השכן עליכם לקבל את הסכמתו. אם השכן מסכים לבנייה של מחצית הקיר בשטח שלו, או שגם הוא זקוק לקיר כזה בגלל שיקולי הבנייה שלו, עליו להשתתף בחצי הסכום של הקיר הנוגע לשטח החצר שלו, ולשניכם יש זכויות שוות בקיר התמך או במסלעה. גם במקרה זה, עליו לשלם חצי מעלויות הבנייה של הקיר / המסלעה רק עד גובה הגינה העליונה, אך לא מעבר לכך, שכן מעל גובה זה אין לו שימוש בקיר. אם הוא ירצה להשתמש גם בחלקו העליון של הקיר (כגון להנחת קורות, סכך וכדו') עליו לשלם מחצית מעלות כל הגובה. כך מבואר ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' קנז סעי' י):

כותל חצר המבדיל בין שני השותפין שנפל, יש לכל אחד מהם לכוף את חברו לבנותו עד גובה ארבע אמות. רצה האחד והגביהו יותר מארבע אמות, אין מחייבין אותו ליתן חלקו במה שהגביה יותר מארבע אמות, אלא (אם) כן בנה כותל אחר גבוה כנגד הכותל שביניהם, שאז מחייבין אותו לתת חלקו בגובה שכנגד כותלו... הגה... וכן אם נהנה בבניינו, אף על פי שלא עשה שום היכר שניחא לו, חייב לו כפי מה שנהנה.

אם כן, כאשר אחד השותפים מגביה כותל בין חצרות מעל לצורך אין השכן חייב להשתתף בהגבהה, אלא אם כן גילה דעתו שרוצה להשתמש בחלק המוגבה. רצוי כמובן להגיע להסכמה מוקדמת בין שני הצדדים באשר לצורת הבנייה והעלויות המושקעות בה.⁷⁵



75. ראה בית דין 'ארץ חמדה גזית', חלוקת עלויות בניית קיר תמך בין שני שכנים תיק מס' 81065.

הרב יצחק דביר

ביאת כולכם - בהישג יד או הלכתא למשיחא?

הקדמה

ביחס לשתי מצוות התלויות בארץ נקבע כי תוקף חיובן תלוי ב'ביאת כולכם': מצוות חלה ומצוות תרומות ומעשרות. על פי נתוני העוסקים בחקר הדמוגרפיה היהודית, נכון לשנת תשפ"ג בעולם ישנם כ-15.3 מיליון יהודים, ו-7 מיליון מתוכם גרים בישראל (46%). לפני 12 שנים הנתון עמד על 42%, כך שבהנחה שקצב העלייה יישמר ללא אירועים חריגים, בעוד כ-15 שנה צפויים רוב יהודי העולם לדור בארץ ישראל. נתוני מספר היהודים בארץ מבוססים על רישומי משרד הפנים שמתנהל על פי גדרי ההלכה (למעט מקרים בודדים וחריגים). בחו"ל רישום כזה אינו קיים, והנתונים מתבססים על אומדן מספר האנשים המחשיבים את עצמם כיהודים. נתונים אלה אינם מביאים בחשבון יהודים מתבוללים שאינם מחשיבים את עצמם כיהודים. על פי הערכות המחקר, ישנם עוד 3 מיליון אנשים ברחבי העולם שאחד מהוריהם יהודי (בחיתוך גס: כמיליון וחצי שאמם יהודייה). מספר זה מייצג רק את בני הדור האחרון, אך קל להעריך שברחבי העולם מסתובבים עוד כמה עשרות מיליונים צאצאים של יהודים שבמהלך 2000 שנות גלות פרשו מעם ישראל, התבוללו בגויים וזרעם אינו מודע כלל לשורשי היהודיים.¹ עלינו לברר, האם כדי שיחולו דין חלה ותרומה מן התורה נדרש לזהות את אותם מתבוללים ולהעלותם לארץ, וממילא מדובר בהלכתא למשיחא? או שמא איננו צריכים להביאם בחשבון וחיוב חלה ותרומה מן התורה מצוי בהישג יד.

א. נקודות מוצא

במאמר זה נבקש להניח שבעת שיהיו רוב ישראל בארץ תתחדש חובת מצוות חלה ותרומה מן התורה. מדובר בהנחה מקובלת אך מן הראוי לציין שהיא מושתתת על מספר הנחות יסוד הנתונות במחלוקת ועל כולן אפשר לקיים דיון בפני עצמן:
(1) חובת חלה ותרומות ומעשרות תלויה ב'ביאת כולכם', ולכן מתקופת עזרא חיובם מדרבנן בלבד.²

1. יש להביא בחשבון את עשרת השבטים, אנוסי ספרד, ועוד רבים. בנוסף יש לזכור שמספר היהודים פחת בצורה דרמטית בזמן השואה (כ-40% מהם נרצחו), זאת בזמן שמי שלא היה מזוהה כיהודי לא נפגע.

2. כך פסקו הרמב"ם, הל' ביכורים פ"ה ה"ה, הל' תרומות פ"א הכ"ו, והשו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' ב, סי' שכב סעי' ב. אך יש שחלקו על כך. ראו: ראב"ד, הל' תרומות פ"א הכ"ו, חידושי הריטב"א והרשב"א,

(2) 'ביאת כולכם' אינה צריכה להתקיים בשעת הכיבוש, וגם אם בשעת הכיבוש היו מקצתם ולאחריו עלו שאר העם - יתחייבו בחלה ובתרומה מן התורה.³

(3) 'ביאת כולכם' מתייחסת לכלל יהודי העולם, ולא די במעמד של שישים ריבוא כיוצאי מצרים, או בכך שכל המעוניין יכול לעלות.⁴

לאור כל הנ"ל עלינו לברר את מעמדן ההלכתי הנוכחי של מצוות תרומה וחלה, והיחס ליהודים הפזורים ברחבי העולם.

ב. ביטול ברוב של יהודים שאינם מזוהים

במקרה שחפצים התערבו ולא ניתן לזהותם ההלכה מתמודדת באמצעות דיני 'ביטול ברוב'. הצעה דומה העלתה הגמרא,⁵ בקשר לעשרת השבטים שהתערבו בגויים, וביקשה לקבוע שאין צורך לחשוש לגבי כל גוי שמא מעשרת השבטים הוא, מפני ש'מרובא פריש'.⁶ אלא שבהצעת הגמרא לא די לעניינו, שכן הגמרא מבקשת לקבוע את מעמדו של גוי יחיד שפרש מן הכלל, וכלפיו יחול הדין 'כל דפריש מרובא פריש'. אך כדי להניח שהיהודים שהתערבו בגויים בטלו מכלל ישראל, ו'ביאת כולכם' מתקיימת גם בלעדיהם, עלינו להשתמש בדין 'ביטול ברוב', וספק אם אפשר לאחוז באפשרות זו מכמה סיבות:

1. ביטול ברוב - העלמה או שינוי התייחסות?

ההנחה שהגדרת המתבוללים בגויים כ'בטלים' תפקיע את מעמדם בכלל ישראל, מתאימה להבנת הרא"ש (חולין פ"ז ס' לז) בגדר 'ביטול ברוב'. לדעתו תהליך הביטול מפקיע מהמיעוט את מעמדו ההלכתי 'ונהפך איסור להיות היתר'. מנגד, לדעת הרשב"א הביטול אינו משנה את מעמדו ההלכתי של המיעוט, אלא מעורר ספק כלפי כל התערובת, והתורה התירה להתייחס לכל אחד מהם כהיתר. ההבדל המרכזי בין שתי

יבמות פב ע"א, סמ"ג, עשין קלב, וכן הביא הטור, יו"ד ס' שלא בשם ר"י. וכן הביא ספר חרדים, הקדמה למצוות התלויות בארץ, בשם כמה ראשונים.

3. בחידושי הגר"ח, הל' שמיטה ויובל פ"ב הט"ז נקט שאם בזמן הכיבוש לא היו כל ישראל שותפים - אין הקדושה מתחדשת בעת עלייה של שאר ישראל לאחר מכן. אולם באבן האזל, הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז כתב שעליית רוב ישראל מחדשת את הקדושה, וכן סברו גם החזו"א, הל' שביעית ס' כא ס"ק ה, הגרצ"פ פרנק, הר צבי, הל' זרעים ח"א ס' יג, וכך גם הוכיח הרב זווין, לאור ההלכה, עמ' קא מדברי הרמב"ם. וראה עוד בספר תרומות הארץ, פ"א הכ"ו אות א, 1.2, ובמאמרו של הרב נתנאל אוירבך, אמונת עתיד 121 (תשרי תשע"ט), עמ' 31-37.

4. כך כתבו ראשונים ואחרונים רבים, כמוכא להלן אות ה, אך בשו"ת ציץ אליעזר, ח"י ס' א, אות ח סבר שדי בשישים ריבוא. יש שביקשו להשוות את דינו לחידושו של הישועות מלכו, ליקוטי תורה פרשת תרומה, שביאר שבניין בית המקדש התאפשר בימי עזרא משום שכולם היו יכולים לעלות, ומי שלא עלה איבד זכותו. אלא שדבריו בוודאי לא נאמרו לגבי חלה ותרומות ומעשרות, שהרי הרמב"ם פסק בפירוש שבזמן עזרא היה חיובם מדרבנן, וכן העיר בשו"ת ציץ אליעזר, ח"י ס' א אות יא.

5. יבמות טז ע"ב.

6. הגמרא אמנם דוחה הצעה זו משום ש'בדוכתייהו קיימי' ויש כאן דין 'קבוע', אך הדבר אינו שייך לנידונו, שהרי איננו יודעים להצביע על מקומות מסוימים שבהם בוודאות ישנם יהודים. וראו בחידושי הגר"ד, שם, שאף הבין שלמעשה משמעות קביעת הגמרא הסופית שעשאו כגויים גמורים, היא שהכריעו שהם לא נותרו בקביעותם, וממילא יש בהם דין 'כל דפריש'.

7. תורת הבית הקצר, בית ד שער א.

הדעות מתבטא ביחס הכללי לכל התערובת יחד: לפי הרא"ש אפשר להתייחס לכולה כהיתר, שהרי האיסור שבה בטל ומעמדו השתנה, ואילו לפי הרשב"א יש להתייחס אליה כתערובת שמעורב בה איסור, ולפיכך אסור לאוכלה כולה יחד למשל. בהשוואה לנידונו: לפי הרא"ש נוכל להכריע שמעמדם של היהודים המעורבים השתנה, ואין צורך לקחת אותם בחשבון לשם 'ביאת כולכם',⁸ אולם לפי הרשב"א כל אדם פרטי נידון כגוי, אך כשדנים על כלל אוכלוסיית העולם אי אפשר להתעלם מהיהודים המעורבים בה, ויש להביא אותם בחשבון להתקיימות 'ביאת כולכם'. ה'שלחן ערוך'⁹ הכריע כדעת הרשב"א, וממילא לכאורה נדחתה המחשבה שלא להחשיב את המתבוללים בכלל ישראל מחמת ביטולם ברוב. אלא שהכרעה זו אינה מוחלטת:

(1) יש שביארו שגם הרשב"א מסכים להבנת הרא"ש בגדרי ביטול, ורק מדרבנן החמיר שלא להתייחס לכל התערובת כהיתר. לדבריהם, הרשב"א מודה שמדאורייתא מעמדם ההלכתי של המתבוללים הופקע, ודי בכך כדי שמן התורה יתקיים דין 'ביאת כולכם' גם בלעדיהם.¹⁰

(2) הרמ"א (שם) כתב שבמקום הפסד יש לסמוך על דעת הרא"ש, משמע שסבר שדעה זו לא נדחתה מהלכה לגמרי.

לאור זאת עלינו להמשיך לדון האם ייתכן שהיהודים המתבוללים בטלים ברוב ודינם בטל מהם, כשיטת הרא"ש.

2. האם יהודי יכול 'להתבטל' בגוי?¹¹

הר"ן כתב בשם הרמב"ן¹² שהיתר אינו מתבטל באיסור 'לפי שהאסור עשוי להתבטל אבל לא ההיתר', וכך גם פסק בעצמו בשו"ת הר"ן.¹³ לדבריו נראה שלא יחול דין 'ביטול' על יהודי, שאינו מוגדר כ'איסור'. אלא שלמעשה אין הכרח להכריע כך משתי סיבות:

(1) להגדרת אדם כיהודי ישנה משמעות הלכתית הכוללת גם איסורים שונים החלים עליו, ולפיכך ייתכן שאפשר להגדירו כדבר שמתבטל.

(2) מדברי פוסקים רבים נראה שלהלכה גם היתר יכול להתבטל.¹⁴

8. יש להעיר שיש הבדל משמעותי בין נידונו ובין הנידון שבו עוסק הרא"ש, בנידון הרא"ש לחתיכה עצמה אין כל חובה, ואנו דנים רק כיצד נכון שהמשתמש יתייחס אליה, אך בנידונו על המתבולל עצמו מוטלת החובה לשוב לחיק היהדות, וספק אם ניתן לומר שמכיוון שהוא עצמו אינו יודע שהוא יהודי, אף כלפי חיובי עצמו הוא נידון כבטל ברוב.

9. שו"ע, יו"ד סי' קה סעי' א-ב.

10. כך כתבו הט"ז, יו"ד סי' קה ס"ק א, ופרי מגדים, משבצות זהב שם ס"ק א. אכן קשה ללמוד כן בדברי הרשב"א, שהרי הוא מגדיר בפירוש את הביטול כך: 'כשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר, וכן בכולם', משמע שלא הבין שמעמדו של האיסור השתנה אלא שאנו תולים לגבי כל אחד שאינו האיסור. וכן גם בחידושי ר"י מטראני (הרי"ד), מקוואות פרק א, כתב בפירוש שהאוכל את כל התערובת חייב חטאת, כלומר שמדאורייתא זהו גדר הביטול.

11. לכאורה מקור מפורש לשאלה זו מהגמרא במסכת סנהדרין עט ע"א, אלא ששם לא מדובר בגדרי ביטול, ועיקר הדיון בגמרא הוא ביחס לדעתו של זורק האבן.

12. חידושי הר"ן, עבודה זרה עג ע"א.

13. שו"ת הר"ן, סי' נז.

14. ראו רמ"א, יו"ד סי' צט סעי' ו, וכן רבים דנו בביטול היתר בהיתר מצד שאין כאן שני דברים מתנגדים, ולא מצד עצם היכולת לבטל היתר. ורבים נוספים דנו לגבי ביטול היתר באיסור רק בשאלה אם הוא נהפך לאיסור ממש, ולא בעצם היכולת לבטלו: פרי מגדים, פתיחה לשער התערובות א ב; מנחת כהן,

ניתן להעלות סיבה אחרת לכך שיהודי אינו יכול להתבטל בגוי: התוספות¹⁵ דנים בהכרעת המשנה שאם התערבו חייבי סקילה בחייבי שריפה הורגים את כולם במיתה הקלה מביניהם, והתקשו מדוע לא ללכת על פי הרוב, התוספות מיישבים שפעולת הביטול אינה יכולה לחייב אדם במשהו שאינו חייב בו. לפי זה יש מקום לומר שביטול אינו יכול לשלול מיהודי את הזכות להיות יהודי. אלא שגם הכרעה זו אינה מוחלטת מכמה סיבות:

- 1) הפוסקים נחלקו אם למי שאינו שומר מצוות נחשבת היהדות כזכות או כחובה.¹⁶
- 2) בעלי התוספות כתבו תירוצים נוספים לשאלתם, ולפיהם משמע שביטול יכול לגרום לחיוב.¹⁷
- 3) במחלוקת שהובאה לעיל בקשר לגדר הביטול, סוברים בעלי התוספות שהביטול אינו משנה את מעמדו של המיעוט, אלא רק את היחס לכל פרט מהתערובת.¹⁸ יש מקום לייחס את טענתם בדבר אי היכולת להחיל חיוב על ידי ביטול לגישה זו, ולדעת החולקים וסוברים שביטול משנה את מעמדו של המיעוט יהיה אפשר להחיל עליו חיוב.¹⁹
- 4) בנידון דידן לא מדובר על הטלת חיוב אלא על שלילת זכויות, וייתכן שבזה גם בעלי התוספות יודו.²⁰

3. האם יש ביטול באנשים?

הגמרא²¹ קובעת שהמקדש אישה שאינה ידועה - אסור להינשא לכל הנשים שבעולם שמא האישה שנתקדשה לו או קרובתה. הרמב"ן (שם) כתב שהדבר אסור מן הדין, וביארו האחרונים שהאישה שהתקדשה אינה בטלה 'כיון דהספק הוא בין אנשים לא שייך ביטול'.²² מנגד, לדעת התוספות²³ מן התורה מותר ללכת אחר הרוב ולישא כל אישה שירצה, וחכמים קנסו אותו שלא יישא אישה. לדבריהם, ייתכן שיש דין 'ביטול' גם בין בני

-
- ח"א ס' פא; משנה למלך, הל' מעילה פ"ז ה"ו, תשובות הרי"מ, יו"ד ס' ט וס"כ; עונג יום טוב, ס' ד, קובץ שיעורים, בכורות אות ד; שו"ת מהר"ש ענגיל, ח"ח ס' קצב.
 15. תוס', סנהדרין פ ע"ב ד"ה הנסקלין בנשרפין.
 16. בזכר יצחק, ח"א ס' ב כתב שאינו נחשב לזכות אלא לחובה, וכן כתב בשו"ת שרידי אש, ח"ב ס' נז, וכן משמע משו"ת מנחת שלמה, ח"א ס' לה. אך יש שכתבו שהיהדות נחשבת כזכות גם למי שאינו שומר מצוות: שו"ת בית יצחק, אה"ע ח"א ס' כט; שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ד ס' כו, וכעין זה הסתפק הרב אלישיב בקובץ תשובות, ח"ב ס' נז.
 17. בתוספות שם הוסיפו לתרץ שהאדם נחשב 'קבוע', ובזבחים ע"א ד"ה אפילו, הוסיפו שהביטול אינו יכול ליצור דבר שקר.
 18. כך מוכח מדברי התוספות בהערה הקודמת שכתבו שהביטול אינו יכול ליצור דבר שקר, וכן למד מדבריהם בחידושי הרי"מ שם.
 19. במהר"ם שיק, סנהדרין פ ע"ב הבין שתירוצי התוספות נובעים מאותו עיקרון.
 20. על כך יש להעיר שישנם מספר חיובים לבני נח שיהודי פטור מהם. לדוגמה: גוי נהרג על פחות משווה פרוטה, גוי אינו יכול לאכול מן הבהמה מיד לאחר השחיטה בעודה מפרכסת, ועוד.
 21. גיטין סד ע"א.
 22. זו לשון החוות דעת, ביאורים יו"ד ס' קי ס"ק ג, וכן כתבו גם הפלתי, שם ס"ק יב; שו"ת יהודה יעלה, ח"א יו"ד ס' מב; ספר שער הזקנים, ח"ב ס' כה, והביא לכך ראיות רבות ר"י ענגיל בבית האוצר, מערכת ב אות י. וכן דעת חקרי לב, יו"ד ס' פט, אלא שמדבריו משמע שמדובר בדין קבוע מדרבנן, ואם כן לכאורה מדאורייתא בטל. וכן כתב בספר אות היא לעולם, מערכת הבית אות מח.
 23. תוס', נזיר יב ע"א ד"ה אסור בכל הנשים שבעולם.

אדם, כך כתבו שו"ת 'משאת משה',²⁴ המהרי"ט אלגזי,²⁵ וכך כנראה גם דעת ה'מקנה',²⁶ שביאר את דברי הגמרא שמשפחה שיש בה פסולי יוחסין ונטמעה אין מחפשים אחריה ואין מגלים אותה משום שהפסולים בטלים ברוב.²⁷ אך למעשה, נראה שהרמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ב הכ"ה) שולל את האפשרות הזו:

כשעלה סנחריב מלך אשור בלבל כל האומות ועירבם זה בזה והגלה אותם ממקומם... והואיל ונתערבו ד' אומות האסורים בכל אומות העולם שהן מותרים - הותר הכל, שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב. הרמב"ם וה'שלחן ערוך'²⁸ אמנם התירו עמונים, מצרים, מואבים ואדומים שבאים להתגייר, אך רק משום ש'חזקתו שפירש מן הרוב', ולא משום שאחר שהתערבו באומות ואין אפשרות לזהותם - בטלו ברוב ובטל מן העולם איסור עמוני, מואבי אדומי ומצרי. אפשר לתלות הכרעה הלכתית זו בכך שאין ביטול בבני אדם,²⁹ או לחלופין בכך שביטול אינו משנה את דינו של המיעוט, מכל מקום לאור פסיקה זו נראה להכריע גם בענייננו שלמרות שאין אפשרות לזהות את היהודים המתבוללים בין האומות - הם אינם בטלים ברוב.

ג. ביטול יהדות למתבוללים

מן הפסוק 'חטא ישראל' (יהושע ז, יא) למדו חכמים (סנהדרין מד ע"א) ש'אף על פי שחטא - ישראל הוא'. כלומר, קדושת ישראל ומעמדו כיהודי אינם פוקעים אפילו מן החוטאים. אלא שעלינו לברר האם הדבר נכון גם לגבי יהודים שבמשך כמה דורות אינם מזוהים כיהודים. תשובה לשאלה זו ניתן ללמוד מדברי הגמרא (יבמות יז ע"א) ביחס לעשרת השבטים:

כי אמריתה קמיה דשמואל, א"ל... גמירי, דבנתא דהווא דרא איצטרווי אצטרו [מסורת היא שבנות אותו הדור לא ילדו]. איכא דאמרי: כי אמריתה קמיה דשמואל, א"ל: לא זזו משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים, שנאמר: בה' בגדו כי בני זרים ילדו.

לפי הלישנא הראשונה, אף שעשרת השבטים נעלמו בין הגויים דינם כיהודים, אלא שבפועל הקב"ה סגר את רחמן של בנות אותו הדור, וממילא לא היה להם דור המשך. לשיטה זו משמע שגם מי שכבר כמה דורות אינו מזוהה כיהודי נחשב ליהודי מבחינה הלכתית. אך לפי הלישנא השנייה משמע שהפקיעו מעשרת השבטים את יהדותם, ועלינו לברר מהי הפרוצדורה הנדרשת לשם כך:

24. שו"ת משאת משה, יו"ד ח"א סי' א.

25. מהרי"ט אלגזי, בכורות פ"ה אות יב.

26. המקנה, קידושין עא ע"א.

27. חשוב להעיר שגם לפי התוספות והמקנה אין הכרח לקבוע שהמתבוללים בטלים ברוב, משום ששניהם עסקו בדינם של אנשים בודדים המעורבים ואינם מזוהים, אך בנידון דידן, כדי להכריע שהתקיים דין 'ביאת כולכם' עלינו לקבוע שכלל המעורבים מבחינה הלכתית בטלו וכבר אינם קיימים, ולכן אין ראייה מדבריהם.

28. שו"ע, אה"ע סי' ד סעי' י.

29. כך הוכיח מדבריהם בשו"ת יהודה יעלה, ח"א יו"ד מב.

(1) ראשונים רבים כתבו שמדובר בתקנה מקומית בלבד שנעשתה באותו הדור, אך אינה חלה על כל המתבוללים בדורות הבאים.³⁰ ב'קרן אורה'³¹ כתב שהפקעת היהדות תוקנה על ידי רוח הקודש ונבואה.

(2) המאירי (יבמות טז ע"ב) כתב ש'בית דין שבאותו הדור עשאו כגוים גמורים', משמע שהדבר תלוי בקביעת מנהיגי הדור, כך כתב בשבילי דוד,³² וה'חתם סופר' כתב (או"ח סי' לט): 'שיש כח בכלל ישראל להוציא המורדים מכלל האומה'.

(3) יש שלמדו מכאן שכל יהודי שנשמע בגויים נחשב לגוי גמור מאליו.³³ אלא שראשונים ופוסקים רבים הבינו את הלישנא השנייה באופן שונה, לדבריהם אין בה כל חידוש ביחס ללישנא הראשונה, והגמרא כלל לא העלתה אפשרות שניתן להפקיע יהדות.³⁴ כמו כן, קשה להתעלם מכך שלשון זהה 'לא זזו משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים' נאמרה גם ביחס לכותים במסכת חולין (ו ע"ב), ושם שואלת הגמרא: 'למאי?', ומפרטת לאילו הלכות נחשבים הכותים לגויים גמורים. משמע שמשפט זה אינו עוסק בהפקעת יהדות אלא בהחלת דינים מסוימים במעמד של גויים.³⁵ כך גם פסק למעשה ה'שלחן ערוך'³⁶ שיהדותם של הכותים לא הופקעה, וכן ב'בית יוסף' (אה"ע סי' קנז) לגבי מומרים כתב: 'ואפילו בנו או בן בנו עד כמה דורות אף על פי שנשארו בשמדותם כל זמן שהם בני ישראליות או משומדות קידושיהן קידושיהן'. כך גם דעת הרמ"א.³⁷ ואמנם יש שהבינו שיהדותם של הכותים הופקעה,³⁸ והש"ך³⁹ חלק על ה'שלחן ערוך', וסבר שדינם כגויים גמורים, אך ייתכן שכך סבר רק לגבי הכותים שהתברר שהיו גרי אריות⁴⁰ או שביטלו את גרותם, אך אין הכרח להבין שיאמר כך גם לגבי יהודים גמורים.⁴¹ ועל כן נראה שלהלכה אין מקום לומר שבטלה יהדותם של המתבוללים

-
30. ריטב"א, יבמות טז ע"ב; רשב"א, יבמות כב ע"א; כלבו, סי' קמו; שו"ת תשב"ץ, ח"ג סי' מז; שו"ת רשב"ש, סי' פט; שו"ת רד"ך, בית כ (יש להעיר שבדברי חלק מהראשונים הוזכרה הפקעת קידושיהן, ויש להסתפק אם התכוונו להפקעת יהדות ממש).
31. קרן אורה, יבמות יז ע"א. ושם סיים: 'ואפשר דכל שנשמע בימים הקדמונים בין עובדי כוכבים היה דינו לגמרי כעובד כוכבים', וצ"ע מה כוונתו 'בימים הקדמונים' ומתי פקעה תקנה זו.
32. שבילי דוד, על הש"ך יו"ד סי' קנט ס"ק ה.
33. כך כתב בחידושי הגרי"ד, יבמות יז ע"א בשם הגר"ח, וכך משמע שסברו רבותיו של המאירי (יבמות טז ע"ב) שלמדו מגמרא זו לכל משומד, גם בזמן הזה, שאין קידושיהן קידושיהן. וראה גם בבית יוסף, יו"ד סי' קנז שתמה על כמה ראשונים שכך הבינו.
34. כך כתב בהלכות גדולות, סי' מ, וכן משמע קצת מדברי רש"י, שם ד"ה אמר, שהשתמש בלשון 'עובדי כוכבים גמורים' ביחס לבני הנוכריות. וכך עולה מדברי כמה פוסקים שהזכירו רק את תירוץ הגמרא הראשון: מהרי"ק, סי' פה; בית יוסף, אה"ע סי' קנז; מבי"ט, סי' מט; שו"ת הרמ"א, סי' סב.
35. תוספות יום טוב, נדה פ"ד מ"ז; חוות דעת, יו"ד סי' קנט ס"ק ד.
36. שו"ע, יו"ד סי' קנט סעי' ג.
37. שו"ת הרמ"א, סי' סב.
38. כך פשט הרמב"ם בפירושו למשנה נדה פ"ד מ"א; שו"ת חתם סופר, או"ח סי' לט, וכן הרי"ד סולובייצ'יק, יבמות יז ע"א בשם הגר"ח.
39. ש"ך, יו"ד סי' קנט ס"ק ה.
40. כפי שביאר בתוספות יום טוב (נדה פ"ד מ"ז). ומשמע שכך הבין את המשפט 'עשאו כעובדי כוכבים גמורים'.
41. אך בשבילי דוד על הש"ך (שם) משמע שהבין שמדובר באפשרות ביטול יהדות הקיימת גם בישראל.

הפזורים ברחבי העולם. כך משמע גם מן הרדב"ז,⁴² שכתב שביאת עשרת השבטים מעכבת את דין 'ביאת כולכם' למרות שלא נודע מקומם, וכך כתב הרב ניסים קרליץ.⁴³

ד. הצעה: ביאת כולכם – ביאה לאומית

עד כה יצאנו מנקודת הנחה שליישום 'ביאת כולכם' נדרש רוב מספרי של עם ישראל.⁴⁴ ואולם, ניתן להציע הצעה שונה: 'ביאת כולכם' מבטאת התיישבות מטעם כלל ישראל ולא מטעם חלקים ממנו.⁴⁵ כך הבין הרב יהודה עמיחי, ולפיכך לדעתו במניין הנדרש כדי להגדיר את ההתיישבות כ'ביאת כולכם', יש להביא בחשבון רק את מי שנמנה כחלק מן האומה היהודית, ולא את היהודים המתבוללים שאמנם מוגדרים כיהודים מבחינה הלכתית אך אינם מזוהים כחלק מן האומה. ראיה לגישה זו ניתן להביא מדברי ה'חתם סופר' (גיטין לו ע"א) שתלה את השאלה אם 'ביאת כולכם' התקיימה בימי עזרא גם בלי עלייתם של עשרת השבטים, בשאלה אם עשרת השבטים עתידים לחזור. משמע שאם אינם עתידים לחזור, למרות היותם יהודים מבחינה הלכתית, אין הם משפיעים על 'ביאת כולכם', שהרי אין בכך פגיעה בהגדרת ההתיישבות כביאה לאומית.⁴⁶ לפי גישה זו תובן לשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו) שהרחיב בתיאור הביאה הנדרשת: 'ביאת כולכם - כשהיו בירושה ראשונה וכמו שהן עתידין לחזור בירושה שלישית'. כוונתו במשפטים אלו לבאר שמדובר בביאה לאומית, ולא בביאה של יחידים.

ה. השיעור המחייב

כדי להבין היטב את שיעור הנוכחות היחסי הנדרש מעם ישראל כדי להגדיר 'ביאת כולכם' עלינו לעיין בדברי הגמרא (כתובות כה ע"א):
יכול משנכנסו לה שנים ושלושה מרגלים? ת"ל: בבואכם - בביאת כולכם אמרת, ולא בביאת מקצתכם.

אף שהגמרא נקטה 'כולכם', ראשונים ואחרונים רבים ביארו שדי בנוכחות רוב ישראל.⁴⁷ הרמב"ן והרשב"א,⁴⁸ הבינו שנדרש רוב מכל שבט ושבט, אך משאר הראשונים והאחרונים

42. רדב"ז, הל' תרומות פ"א ה"ה.

43. חוט שני, שמיטה פ"י ה"ג.

44. כך משמע מלשונם של הראשונים והאחרונים שהשתמשו בלשון 'רוב', ובפרט מאלו שייחסו זאת לדין 'רובו ככולו', כמפורט להלן אות ה.

45. אם נקבל הנחה זו נוכל להציע מסקנה מרחיקת לכת: ייתכן שדי בכך שרוב היהודים בעולם חשים שההתיישבות המרכזית של עם ישראל היא בארץ ישראל, גם אם למעשה אין רוב מיהודי העולם הדרים בארץ בפועל.

46. מדברי החתם סופר אין ראיה מוכרחת לענייננו, שכן ייתכן שהבין שאם הקב"ה גזר שלא יעלו, בוודאי כבר אינם מהווים תנאי לקיום המצווה. בנוסף ייתכן שלדעתו לשיטה זו עשאו כעובדי כוכבים גמורים כבר באותה תקופה ולכן לא מנאום (כמובא לעיל), אך קשה לומר כן, משום שהחתם סופר כותב שלשיטת הסוברים שעשרת השבטים עתידים לחזור לא מתקיימת בלעדיהם 'ביאת כולכם', וקשה להניח שהבין שהשאלה אם עשאו כגויים גמורים תלויה במחלוקת אם השבטים עתידים לחזור.

47. ריטב"א כתובות כה ע"א; חינוך מצווה שפה; ערוה"ש, יו"ד סי' שכב סעי' ט; חזון איש, הל' שביעית סי' כא ס"ק ה; הר צבי, זרעים א, סי' יג; איילת השחר, במדבר טו, יח; הערות הגריש"א, שבת סח ע"א;

שלא הזכירו זאת משמע שדי ברוב כללי מעם ישראל. כאמור, אם לא נביא בחשבון את מיליוני המתבוללים שאינם ידועים, בשנים הקרובות נגיע למצב שבו יותר מ-50 אחוזים מן היהודים דרים בארץ. אלא שעלינו לברר האם די ברוב מצומצם כדי להגדיר את המצב בארץ כ'ביאת כולכם'? אפשר להבין שהתורה מיעטה דווקא 'ביאת מקצתכם', ואילו רוב ישראל (ואפילו מצומצם) לא נקראים 'מקצת'. אולם מדברי כמה אחרונים משמע שנדרשת ביאת כל ישראל, והסיבה שהסתפקו ברוב היא מחמת הכלל ההלכתי 'רובו ככולו',⁴⁹ וכך גם משמע מלשונם של כמה ראשונים.⁵⁰ בשלושה מקומות בגמרא הובאה מחלוקת האם לשם הגדרת 'רובו ככולו' די במעט יותר מחצי, או שנדרש יותר מכך:

(1) במסכת ברכות (מח ע"א) כותבת הגמרא שלזימון בעשרה נדרשים שבעה שאכלו דגן, ולא די בשישה, משום 'דרובא דמנכר בעינן'.

(2) במסכת עבודה זרה (לז ע"ב) הובאה מחלוקת תנאים, האם סימן הטהרה הדרוש לחגב, שכנפיו יכסו את כל גופו, מתקיים גם כשמכוסה ברוב מצומצם: 'מר סבר רובא כל דהו בעינן, ומר סבר רובא דמנכר בעינן'.⁵¹

(3) במסכת חולין (כט ע"א) כותבת הגמרא שאף שדי בשחיטת רוב הסימנים, נדרש 'רוב הנראה לעינים', רש"י ביאר 'כלומר רוב גמור שהוא ניכר', אך הרשב"א שם כתב שאפילו שחט כחוט השערה יותר מחציו כשר.⁵²

ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' קצז סעי' ב) פסק שבזימון נדרשים שבעה שאכלו דגן משום 'דרובא דמינכר בעינן', אך בהלכות שחיטה (יו"ד סי' כא סעי' א) פסק שדי בשחיטת רוב הסימן 'וכיון שימצאו שהנשחט יותר מחצי, אפילו כחוט השערה, דיו'. לעניין החגב כתב ה'שלחן ערוך'⁵³ שנדרש רוב בלא שהתייחס בפירוש לשיעור הרוב הנדרש.⁵⁴ נראה שסתירות אלה הן שגרמו לבעל 'שאלת דוד' (חידושים שביעית יט ע"א) להסתפק מהו שיעור הרוב הנדרש לגבי 'ביאת כולכם': 'אבל כמה נצרך להיות בארץ אשר מהם נחשב הרוב - לא אדע עדי יבא מורה צדק'. מעיין בדברי הפוסקים נראה שיש מחלוקת בקשר לצורך ב'רוב ניכר': במעדני יום טוב⁵⁵ כתב שהצריכו בזימון רוב ניכר רק משום 'מראית

שאלת דוד, חידושים בענייני שביעית סי' יח; ארץ חמדה, ספר א שער ב סימן ה אות ב, הרב זוין, לאור ההלכה, המדינה העברית וקדושת הארץ, אות ה; מעדני ארץ, תרומות ח"ב הלכות פסוקות, פ"א הכ"ו.

48. רמב"ן ורשב"א, גיטין לו ע"א.

49. שאלת דוד, חידושים בענייני שביעית יח; ארץ חמדה, ח"א שער ב סי' ה אות ב; הרב זוין, לאור ההלכה, המדינה העברית וקדושת הארץ, אות ה; הרב נריה, צניף מלוכה, עמ' 164.

50. החינוך (מצווה שפה) כתב: 'בזמן שכל ישראל שם - כלומר רובם', משמע שגדר רוב מחליף את 'כל ישראל'. כך גם משמע מלשון הגמרא שם שסיימה שבזמן עזרא 'לאו כולהו סלוק', משמע שיש צורך בגדר 'כל', גם הרמב"ם בהלכות תרומות (פ"א הכ"ו) לא הזכיר כלל את החיסרון ב'מקצתם', אלא רק את הצורך בכולם.

51. ראה רד"ל לפרקי דרבי אליעזר, פרק ט אות ח שדין זה מדין 'רובו ככולו'.

52. יש להעיר שבגמרא שם נאמר שדין שחיטת רוב הסימן נלמד מהלכה למשה מסיני, כך שאין הכרח ללמוד מכאן לדיני 'רובו ככולו', אך פוסקים רבים הזכירו את השחיטה מדין 'רובו ככולו', וכן נראה קצת ממסכת חולין יט ע"א.

53. שו"ע, יו"ד סי' פה סעי' א.

54. ראו שם בהגהות יד אברהם, שתמה על כך, ונקט שמסתיתמו נראה שדי במעט יותר מרוב, וכן כתב הגר"ח קנייבסקי בקונטרס קרני חגבים, סי' ח.

55. מעדני יו"ט, על הרא"ש ברכות פ"ז סי' כא אות ב.

העין, וכן כתב בשו"ת 'קרן לדוד'⁵⁶ מדבריהם נראה שמדין תורה מעט יותר מחצי נחשב כרוב גמור, וכן נראה מדעת פוסקים נוספים.⁵⁷ אולם, 'מראה הפנים' (על הירושלמי ברכות פ"ז ה"ב) כתב שהדרישה לעניין זימון היא הגדרה בסיסית של רוב: 'דכל זמן דליכא רובא דמינכר לאו רובא קרי ליה', כך הבין גם ה'מנחת יעקב'⁵⁸ בדעת המהרש"ל והרמ"א שלעניין ביטול ברוב דרשו כמות כפולה בהיתר מבאיסור,⁵⁹ וכך גם נראה שסבר ה'משכנות יעקב'.⁶⁰ כשיטה זו נראה שנקטו פוסקים רבים שלמדו מן הזימון לדינים נוספים ודרשו גם בהם רוב ניכר: (1) יש שדרשו רוב ניכר גם לעניין חזרת הש"ץ וקריאת התורה.⁶¹ (2) ה'משנה ברורה' כתב שתענית נחשבת כתענית ציבור דווקא כששבעה מתענים.⁶² (3) לעניין הדס שצריך שיהיה רובו מחופה בעלים, פסק ה'ביאור הלכה' שנדרש קרוב לשני טפחים (2/3 מאורך ההדס).⁶³ (4) יש שכתבו שכרם לעניין כלאים נחשב כשיש שישה עצים, ומדין רוב קבעו חכמים שגם חמישה עצים נחשבים לכרם, אך לא ארבעה משום שדרוש רוב ניכר.⁶⁴ (5) יש שכתבו שבית הלל קבעו את ראש השנה לאילן בט"ו בשבט ולא בא' שבט, משום שלדעתם נדרש שיצאו רוב ניכר של גשמי שנה, ולא די ברוב מצומצם.⁶⁵ אם נבקש למצוא מכנה משותף לכל המקרים שבהם דרשו רוב ניכר, נראה

56. שו"ת קרן לדוד, סי' טז.

57. בשו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' סה העתיק את דברי הקרן לדוד, וכן בשו"ת יביע אומר, ח"ח או"ח סי' יד. ובשו"ת בנין עולם, סי' יד כתב שהצורך ברוב ניכר בזימון הוא מדרבנן (ראה בהערה הבאה שיתכן שכך גם דעת מנחת יעקב). וכן הברכי יוסף, או"ח סי' תרמו אות ה, למד מדיני שחיטה שבהדס די במעט יותר מחציו כדי שיחשב ל'עבות', וכן בספר חלקו של יוסף, מאכלות אסורות פ"א הכ"ב, כתב שדין 'רובו ככולו' ביותר ממחצית, ולעניין חגבים מדובר בדין מיוחד, וכך גם דעת הגר"ח קנייבסקי בקונטרס קרני חגבים, סי' ח. וכך נראה גם מלשונו של הפרי חדש, יו"ד סי' כא ס"ק ג: 'מילתא דפשיטא דמן התורה סגי ברוב כל דהוא, ואנן כי מחמירין ומצרכין רוב גדול אינו אלא מדרבנן, וכן כתבו הפרמ"ג, יו"ד סי' כא משבצות זהב ס"ק ב, וביכורי יעקב, או"ח סי' תרמח ס"ק יא. אלא שכמובא להלן ייתכן שיש לחלק בין שחיטה לרוב הנדרש בענייננו.

58. מנחת יעקב, כלל נ אות ו.

59. וכן בהגהות חתם סופר, יו"ד סי' קט החמיר באיסור דאורייתא, וכך משמע שהכריע לכתחילה בכף החיים יו"ד סי' קט ס"ק ט (אכן בסוף דברי המנחת יעקב שם נקט שרק מדרבנן צריך כפליים אך מדאורייתא בביטול סגי, וצ"ע אם חזר בו מראייתו מזימון, או שמא הבין שגם לעניין זימון אינו הגדרת רוב מן התורה אלא חומרא מדרבנן). אמנם רבים חלקו על הגדרה זו למעשה, וסברו שבביטול די בהיתר מרובה ואין צריך כפליים, אך אין מדבריהם כל ראייה לענייננו שכן שם מדובר בביטול ברוב ובענייננו בדין 'רובו ככולו', ורק המנחת יעקב השווה ביניהם. יש להעיר שגם לעניין אתרוג שנפסל אם יש חזית על רובו, יש שפסקו שאם נותר רוב מצומצם שרק על ידי מדידה ניתן לזהותו - אינו כשר (פרי מגדים, אשל אברהם סי' תרמח אות טו; משנה ברורה שם ס"ק מד), אך אין משם ראייה מוחלטת משום שלא ברור שהרוב הנדרש להכשיר הוא מדין 'רובו ככולו', אלא מדין שהחזית על מיעוטו בלבד. כמו כן דרשו שם רק רוב הנראה לעיניים אך לא שני שלישי.

60. שו"ת משכנות יעקב, יו"ד סי' טז.

61. כף החיים, או"ח סי' קמג ס"ק ג; שו"ת גבורות אליהו, או"ח סי' יג אות ב. ובשיבולי הלקט, סי' כז ביאר שלעניין תפילה במניין די בשישה שלא התפללו מפני שמעיקר הדין רשאים להתפלל נדבה. משמע שבלא סברה זו היה צריך שבעה גם לעניין מניין.

62. משנה ברורה, סי' תקסו ס"ק יד. ובשערי תשובה, שם כתב שהוא מדין רוב הניכר.

63. ביאור הלכה, סי' תרמה סעי' ה.

64. זהב הארץ, כלאים פ"ז מ"ז (על פי דברי הירושלמי כלאים פ"ד ה"ד שמעיקר הדין נדרש שישה גפנים לכרם, אלא שרואים את האחרונה כאילו נטועה).

65. עלי תמר, על הירושלמי ראש השנה פ"א ה"ב.

שעלינו להבחין בין רוב המגדיר את מעשה האדם ובין רוב המתאר את המציאות. כאשר אדם נדרש לשחוט או לשתות רביעית, פרשנות 'רובו ככולו' היא שהתורה לא דרשה ממנו לעשות את המעשה כולו, ודי ברובו. במקרה זה מספיק מעט יותר ממחצית. ואולם כאשר מצווה או הלכה תלויה במציאות מסוימת, כמו זימון התלוי בהשראת שכינה, הדס שצריך להיות שלם וכדומה, נדרש שהמציאות תהיה מושלמת ולא די בחלקה. במקרה זה רובו ככולו מושך את המיעוט אחריו ומגדיר כאילו המציאות כולה התקיימה, לשם כך לא די במעט יותר מחצי, אלא נדרש רוב משמעותי שבעיני המתבונן ייחשב כרוב.⁶⁶ אם כנים דברינו, דין 'ביאת כולכם' יתקיים רק לכשידורו בארץ ישראל לכל הפחות כ-66 אחוז מעם ישראל.⁶⁷ יתרה מזו, נראה שדין רוב הניכר מתקיים רק כאשר אין כל ספק בהימצאות הרוב, ועל כן כל עוד לא הוכרע דינם של המתבוללים הפזורים בעולם, אין לחשוש לדין רוב אפילו מספק, כיון שבוודאי אינו רוב ניכר. הרב יהודה עמיחי, שסבר לעיל שהמשמעות של 'ביאת כולכם' הינה ביאה לאומית, הסכים גם הוא שלא די במעט יותר ממחצה, אלא נדרש לשם כך רוב משמעותי שמוגדר כביאה לאומית באופן חד משמעי.

סיכום

קשה מאוד להכריע שלהלכה בטלה יהדותם של המתבוללים שברחבי העולם, אך ניתן לקבל שלשם התקיימות 'ביאת כולכם' נדרשת נוכחות היהודים הידועים המייצגים את האומה. נראה שלמעשה לא די ברוב דחוק של יהודים אלו, אלא נדרש רוב ניכר (כ-66%), ועל כן בדרך הטבע יידרש עוד זמן עד להתקיימות התנאי 'בבואכם' ולחיוב חלה ותרומה מן התורה.



66. יש שביקשו להקשות מדין מחיצה שאם העומד מרובה על הפרוץ אפילו במעט נחשב למחיצה, וכן מדין טומאה שהותרה בציבור אפילו אם רבים במעט. אלא שלמעשה נפסק שאפילו פרוץ כעומד נחשב כמחיצה (שו"ע, או"ח סי' תרלא סעי' א), וכן טומאה הותרה בציבור אפילו במחצה טמאים (רמב"ם, הל' קרבן פסח פ"ז ה"ב), ומכאן שמקרים אלו כלל אינם תלויים ב'רובו ככולו' (וראה בשיעורי רבי דוד, בבא קמא כז ע"ב).

67. השיעור המדויק של רוב הניכר לא נאמר, ומדיני זימון נוכל ללמוד ש60% אינו רוב ניכר ו70% נחשב רוב הניכר. אכן מדברי המשנה ברורה לעניין הדס, שדרש קרוב לשני טפחים, משמע שמעט פחות משני שלישי נחשב גם הוא כרוב ניכר (מנגד, לפי שיטת זהב הארץ לעניין כלאי הכרם, נראה שלא די בשני שלישי להחשיב לרוב ניכר, ונדרש 5/6). אלא שהרדב"ז, ח"ד סי' רמ, נשאל מדוע שישה מתוך עשרה אינם נחשבים לרוב הניכר, וכתב שדין רוב הניכר משתנה לפי המציאות, בין דברים הניכרים בראייה ובין דברים הניכרים בשמיעה. לדבריו ייתכן שמכיוון שרוב יושביה אינו ניכר אלא בידיעה סטטיסטית יידרש אף רוב ניכר יותר שידמה ככולו. וצ"ע.

הרב נתנאל אוירבך

נתינת תרומה לכהן בזמן הזה

הקדמה

תרומה גדולה ותרומת מעשר, בין טמאות בין טהורות, נקראות 'קודש'¹ ושייכות לכהנים לשימושם האישי, לבני ביתם, לעבדיהם הכנעניים ולבעלי החיים שלהם.² תרומה טהורה מיועדת לשימושים המקובלים, כגון: אכילה, שתייה וסיכה,³ כל עוד הכהן טהור. תרומה טמאה מיועדת לשריפה והכהן ובני ביתו יכולים ליהנות ממנה בעת שריפתה, כגון: הדלקת הנר וחימום הבית.⁴ מצוות הפרשת תרומות ומעשרות כוללת שני חלקים: קריאת שם ונתינה. השאלה שלפנינו היא האם בזמן הזה יש מצווה לתת לכהן את התרומות. אמנם הכהן לא יוכל לאוכלן משום טומאתו, אך מכל מקום יוכל לתת לבעלי החיים שלו או ליהנות משמן תרומה בהדלקת הנר?

א. 'כהני ייחוס' ו'כהני הזקה'

בעבר, כהנים שהיו עובדים במקדש ואוכלים קדשים היו ממשפחות כהונה מיוחסות. שנות הגלות הארוכות הותירו את רישומן על ייחוס המשפחות בישראל בכלל ועל משפחות הכהונה בפרט, בשל נישואי תערובת ואי-הקפדה על דיני הכהונה בגולה, כך שגם לאחר שיבת ישראל בימי עזרא ונחמיה, עת בה החלו את עבודת המקדש, היה צורך לברר את ייחוס משפחות הכהונה.⁵ לפיכך הקפיד נחמיה לבדוק מחדש את ייחוס הכהנים העולים מבל. אמנם מרביתם נמצאו כשרים וראויים להקריב קרבנות ולאכול קדשים, אך התעורר ספק לגבי ייחוסן של משפחות מסוימות:

ומבני הכהנים, בני חביה בני הקוץ בני ברזלי, אשר לקח מבנות ברזלי הגלעדי אשה ויקרא על שמם. אלה בקשו כתבם המתחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהונה. ויאמר התרשתא להם, אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולתומים.⁶

1. על האיסור להפסיד תרומה, ראה במאמרי 'ביעור חמץ שביעית בערב פסח', אמונת עתיך 111 (ניסן תשע"ו) אות א, עמ' 53-55.
2. רמב"ם, הל' תרומות פ"ו ה"א.
3. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"א.
4. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ד-הט"ו.
5. ראה: ים של שלמה, בבא קמא פ"ה ס"ל לה: 'ובעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגירושים נתבלבלו, והלוואי שלא יהא נתבלבל זרע קודש בחול, אבל זרע כוהנים ולוויים קרוב לוודאי שנתבלבלו'.
6. עזרא ב, סא-סג. בביאור הספק שהתעורר כתבו המפרשים שהשם 'בני ברזילי' למשפחות אלו עורר את הספק האם הכהונה שבנות משפחות אלו התערבו בקשרי נישואין עם משפחת 'בני ברזילי' שלא היו כהנים, ראה: מלבי"ם, שם. המאירי, קידושין סט ע"ב ד"ה בזמן, ביאר שהספק היה על בני ברזילי

כדי להתגבר על בעיית ייחוס הכהנים ביקש נחמיה מהמשפחות 'כתב ייחוס', ובני משפחה שלא נמצא ברשותם כתב כזה לא היו רשאים לאכול 'מקדש הקדשים'. בגמרא⁷ מבואר שנחמיה מנע מהם לאכול קדשי קדשים אך מכל מקום הם אכלו 'קדשי הגבול', היינו מתנות כהונה שניתן לאוכלן בכל מקום בארץ ושתוקף חיובן מדרבנן. נמצאנו למדים שיש הבחנה בין 'כהני ייחוס' שיש להם מגילת ייחוסין משפחתית המעידה על כהונתם, שהם נחשבים ככהנים מוחלטים ויכולים לאכול קדשים או תרומה שתוקפה מהתורה, לבין 'כהני חזקה' שאין להם מגילת ייחוסין, שיכולים לאכול רק בתרומה שתוקפה מדרבנן. הלכה זו הובאה ברמב"ם (הל' תרומות פ"ו ה"ב):

תרומה של תורה אין אוכל אותה אלא כהן מיוחס, אבל כהני חזקה אוכלין בתרומה של דבריהן בלבד.⁸

לאור הבחנה זו נראה שבזמן הזה, שתוקף חיוב תרומות מדרבנן,⁹ יש לתת תרומות לכל כהן שנוהג במנהגים המיוחדים לכהנים, כמו: נשיאת כפיים, עליית 'ראשון' לתורה והתרחקות מטומאת מת. אולם כפי שיתבאר בהמשך, דברים אלו אינם פשוטים, ויש מהפוסקים שכתבו שגם בזמן הזה אין לתת תרומה מדרבנן לכהני חזקה מסיבות שונות.

ב. היעדר ייחוס כהונה

1. הצורך בעדות

כאמור, 'כהני חזקה' יכולים לאכול בתרומה מדרבנן. אך עלינו לברר מהי הגדרת 'כהני חזקה'? האם אדם שבא לפנינו ואמר שהוא כהן הרי הוא כהן? ה'שלחן ערוך' (אה"ע סי' ג סעי' א-ב) פסק שאין אדם נאמן לומר על עצמו שהוא כהן ואין התנהגותו במנהגי הכהונה משווים לו דין כהן אלא אם כן יש שני עדים המעידים על ייחוסו. ברם, אם יש יעד אחד המעיד על כהונתו, הרי הוא כהן מוחזק בלבד שיכול לנהוג במנהגי כהונה ולאכול תרומה בזמן הזה שתוקפה מדרבנן:¹⁰

מי שבא בזמן הזה ואמר: כהן אני אינו נאמן, ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו, ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו... היה עד אחד מעיד עליו, נאמן להאכילו בתרומה בזמן הזה ולקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו... הרי זה בחזקת כהן ככהני זמן זה.

עצמו שהיה גר האם בניו נשאו גיורת וילדיהם פסולים לכהונה או שנשאו ישראליות וילדיהם כשרים לכהונה.

7. כתובות, כד ע"ב - כה ע"א; קידושין, סט ע"ב. ברם, השווה לדברי המשנה כתובות פ"ב מ"ז.

8. כ"כ רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"כ ה"א-ה"ג, ביחס לחלה.

9. ראה: רמב"ם, הל' תרומות פ"א הכ"ו.

10. לשיטה זו, ההבדל בין 'כהני ייחוס' ל'כהני חזקה' הוא רף העדות הנדרש - לכהן מיוחס יש צורך בעדות שני עדים לעומת זאת לכהן חזקה מספיק עד אחד, ראה כן: רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"כ ה"ב; מגיד משנה, שם ה"א; באור חדש מספיק, שם; ר"י קורקוס, הל' תרומות פ"ו ה"ב ד"ה תרומה. אולם, יש הסוברים שגם לייחוס מספיק עד אחד, ראה: מאירי, כתובות כה ע"ב ד"ה זה; ר"ן, כתובות י ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה גרסי' עלה בגמרא. דעה זו הובאה גם אצל: מגיד משנה, הל' איסורי ביאה פ"כ ה"א; ר"י קורקוס, הל' תרומות פ"ו ה"ב ד"ה תרומה.

הרמ"א (שם) כתב שהדרישה לעדות נובעת מהחשש שמא יבוא אדם ויציג עצמו ככהן בשביל לקבל תרומה ולאוכלה. לפיכך חשש זה אינו קיים בחוץ לארץ (מקום מושבו של הרמ"א), שכן שם אין מפרישים תרומות ומעשרות:

ויש אומרים, דנאמן לקרות בתורה ראשון ולישא את כפיו בזמן הזה שאין לנו תרומה דאורייתא שנחוש שמא יעלו אותו לתרומה. וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזמן הזה וליכא למיחש למידי. ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד.¹¹

אם כן גם לדעת הרמ"א, בארץ ישראל יש לשוב לדברי השלחן ערוך ולהחשיב אדם ככהן רק אם יש עליו עדות על כך, ורק אז ניתן לתת לו תרומות.¹² היישום המעשי לדין זה בא לידי ביטוי בדברי החזון איש (הל' שביעית סי' ה ס"ק יב) הסובר שיש להימנע בזמן הזה לתת תרומות לכהן,¹³ משום שנתנתן לכל כהן הנוהג במנהגי כהונה ללא עדות על כך מהווה פגיעה בייחוס הכהנים, כי יתערבו זרים שיחפצו בטובת הנאה זו:

וכיון שאין בי"ד מדקדקין שלא יעלה לנשיאת כפים ולתורה ע"פ עצמו, ראוי שלא ליתן להם לאותן שעולין ע"פ עצמן. וכיון שכבר חלפו דורות שעלו ע"פ עצמן וכן נוהגין עכשיו, אין ראוי ליתן להם. וכמדומה שכן נוהגין שכל אחד שורף תרומתו וחלתו בארץ ישראל ואינו נותנו לכהן... והלכך כיון שאין בידינו להעמיד הדת על תילה, ראוי שלא ליתנן.¹⁴

דבריו הם חידוש גדול, שכן מחשש לשלמות ייחוס הכהנים מעדיף החזון איש לבטל לחלוטין את מצוות נתינת התרומות לכהנים בזמן הזה, בניגוד לרמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' יט) שפסק: 'ונותן בזמן הזה לכל כהן שירצה... ואפילו אינו מיוחס רק שמוחזק בכהן'.¹⁵ מכל מקום, לדברי החזון איש הסיבה שבגינה לא נותנים בזמן הזה תרומות לכהן נובעת משום היעדר עדות תקינה על ייחוס הכהנים.

2. מעמד כהני חזקה בימינו

אפשרות נוספת לביטול מצוות נתינת תרומות לכהנים בזמן הזה, נשענת על הגדרת 'כהני חזקה'. הפוסקים נחלקו בשאלת מעמדם ההלכתי של 'כהני חזקה' כיום, האם חזקתם ודאית ועליהם לנהוג בכל דיני הכהונה,¹⁶ או שמא בעקבות טלטולי הגלויות הרבים

11. כן כתבו: לבוש, אה"ע סי' ג סעי' א; ערוך השלחן, שם סעי' ה.

12. חלקת מחוקק, אה"ע סי' ג ס"ק ב; בית שמואל, שם ס"ק ב; ערוך השלחן, שם סעי' ד. אולם, ראה: באר היטב, אה"ע סי' ג ס"ק א, בשם 'בית הלל' שגם בארץ ישראל נאמנים ללא עדות.

13. לדבריו יש להימנע מלתת גם מעשר ראשון ללוי, ראה על כך במאמרי 'אכילת מעשר ראשון ומעשר עני', אמונת עתיך 132 (תמוז תשפ"א), עמ' 34-41.

14. ראה גם: חזו"א, הל' שביעית סי' ה ס"ק ד ד"ה עוד צריך טעם; שם ס"ק יב ד"ה ויש לעיין; הל' דמאי סי' ב ס"ק ו; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ו ה"ב ס"ק יט; קונטרס בהל' תרומות ומעשרות, דרך אמונה ח"ג עמ' 754.

15. ראה: כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פל"ז סעי' יז, שהביא דברי הרמ"א ואחרי כן כתב: 'ואחד מגאוני זמנינו כתב...!'

16. קרית ספר, הל' איסורי ביאה פ"כ; שו"ת מהרי"ט, ח"א סי' פה; שם סי' קמט; חתם סופר (כתובות כה ע"ב ד"ה והנה בפ"כ): 'ומדינא כהנים גמורים הם, וה"ה לפדות הבכורים ראויים הם. והכל כהלכה בלי פקפוק; שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' רצא; שדי חמד, מערכת כף כלל צב ד"ה ומתוך המשא; חלת לחם, סי' א שירי ברכה ס"ק ע; הרב ישכר בער רוטנברג, הערות שמי קדם על ספר מדבר קדמות מערכת פ

חזקתם אינה ודאית אלא מסופקת וכיום הם מוגדרים 'ספק כהנים'.¹⁷ השלכות רבות למחלוקת זו, כאשר הדין הקשור לענייננו הוא אי-נתינת חלה ותרומה לכהן בזמן הזה. ביחס לחלה כתב הרמ"א (או"ח סי' תנז סעי' ב): 'שאינ מאכילין חלה בזמן הזה לשום כהן'.¹⁸ יש המנמקים דין זה, משום שבזמן הזה חזקת הכהנים מסופקת ובכך הם 'גרועים' יותר מ'כהני חזקה' שיכולים לקבל חלה בזמן הזה.¹⁹ הקושי בביאור זה כפול: ראשית, פוסקים רבים סוברים שגם בזמן הזה מוחזקות 'כהני חזקה' ודאית ואינה מסופקת,¹⁶ וממילא יש לשוב ולתת להם תרומה וחלה, כדברי 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שכב סעי' כא): 'ולא אבין טעם זה להחליש כוח הכהונה בזמן הזה ובפרט בחלה דרבנן'. שנית, כפי שראינו מכבר הרמ"א (יו"ד סי' שלא סעי' יט) פסק שיש לתת תרומה בזמן הזה לכהן מוחזק: 'ונותן בזמן הזה לכל כהן שירצה... ואפילו אינו מיוחס רק שמוחזק בכהן'.²⁰

ג. נתינה שאינה למטרת אכילה

סיבה נוספת להיעדר נתינת תרומות לכהן בזמן הזה נובעת מחוסר האפשרות שלו לאוכלן מחמת טומאתו.²¹ סיבה זו נשענת על הנחת יסוד הטוענת שאין חיוב נתינה כאשר אין יכולת

אות י, הערה קכד, לגבי פדיון הבן שאין הכהן צריך להחזיר את הכסף לאבי הבן; גליון מהרש"א, יו"ד סי' שה סעי' ח, בעניין פדיון הבן; שו"ת כנסת יחזקאל (קאצנלנבוגן), סוף סי' נו ד"ה עוד ראיתי; שו"ת חוט השני (מונקאטש תרנ"ו), סי' יז יג ע"א ד"ה איברא; שו"ת תורת חיים (שבת), ח"ג סי' נד פג ע"ב ד"ה ואיברא (השני); מהר"צ חיות, מנחת קנאות בהערה ד"ה כבר נגעתי (בתוך: שו"ת מוהר"ן, זולקוה תר"י, ט ע"א-ע"ב; כל ספרי מוהר"ן חיות, ח"ב עמ' תתקצח); שו"ת זכרון יוסף (שטיינהארט), אה"ע סי' ג, בעניין חלוצה לכהן; פתח הדביר, או"ח סי' קכח סעי' ד ד"ה מעתה, קכא ע"ב; ברכי יוסף, אה"ע סי' ו ס"ק ג אות ג, בעניין חלוצה לכהן; כנסת הגדולה, הגהות בית יוסף אה"ע סי' ו אות יב; שו"ת דברי חיים, אה"ע ח"א סי' י; אבן השהם, סי' כט; ערוך השלחן (או"ח סי' קכח סעי' עב, לגבי 'וקידשתו'; יו"ד סי' שה סעי' נה, לגבי החזרת כסף פדיון הבן לאבי הבן; שם סי' שכב סעי' כא: 'ולא אבין טעם זה להחליש כוח הכהונה בזמן הזה'; הל' תרומות סי' עא סעי' טז: 'ורע עלי המעשה שראיתי לאיזה גדולים שכתבו בספריהם דכהני זמן הזה אינם כהנים ברורים... וחלילה לומר כן וע"י זה יש קלקולים רבים שמקילים בטומאת כהן ובנישואין ולא ניחא למרייהו דאמרת עלייהו כן'; אה"ע סי' ג סעי' ג); שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' רל ענף א; שו"ת שבט הלוי, ח"ב סי' קעג; ח"ג סי' קס אות א; הרב חיים דוד הלוי, 'מעמד הכהנים והלוויים בזמן הזה', התורה והארץ ח"ד עמ' 269-274.

17. ים של שלמה, חולין פ"ח אות ד; בבא קמא פ"ה סי' לה ד"ה ועוד נראה; תבואות שור, סי' יח ס"ק כט ד"ה והא דכתב; שו"ת יד אליהו (לובלין), סי' סח; שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סי' קנה, לגבי החזרת כסף פדיון הבן. אי-הצורך להקפיד על דין 'וקדשתו': מג"א, או"ח סי' רא ס"ק ד; באר היטב, שם ס"ק ו; שו"ת יביע אומר, ח"ו או"ח סי' כב אות ה. היתר שבוייה וחלוצה לכהן בזמן הזה: שו"ת מהרשד"ם, אה"ע סי' רלה; שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' צג; ח"ג סי' קכ; שו"ת הריב"ש, סוף סי' צד, לגבי עליית כהן לתורה. הסיבה שאין הכהנים נושאים כפיים בחו"ל: שו"ת בית אפרים, או"ח סי' ו, בדבריו הוא מבחין בין כהני חו"ל שטלטול הגלות בלבד את המשפחות וחזקת הכהנים מסופקת, לבין כהני ארץ ישראל ומצרים שבמקומם הם וחזקתם ודאית; שו"ת לחם שלמה (ארנרייך), או"ח סי' מ אות ו; שו"ת מנחת אלעזר, ח"ג סי' נו סוף ד"ה וכן מ"ש. נשיאת כפיים בזמן הזה: מור וקציעה, או"ח סי' קכח ד"ה שם בב"י. הרב עובדיה יוסף השתמש בדעה זו כצירוף בענייני נישואין, ראה: שו"ת יביע אומר, ח"ז אה"ע סי' ט אות ד; שם סי' י אות ד; ח"ט אה"ע סי' ה אות ו, ח"י אה"ע סי' י; שו"ת יחיה דעת, ח"ה סי' סא ד"ה וכן בקדש.

18. השווה לרמ"א, יו"ד סי' שכב סעי' ה.

19. כ"כ הרמ"א עצמו בדרכי משה, או"ח סי' תנז אות ד, בשם שו"ת מהר"י וייל, סי' קצג; ים של שלמה, חולין פ"ח אות ד; ט"ז, יו"ד סי' שכב ס"ק ה; ש"ך, שם ס"ק ט; מג"א, או"ח סי' תנז ס"ק ט.

20. כ"כ גר"א, או"ח סי' תנז סעי' ב ד"ה וי"א.

21. רמב"ם, הל' תרומות פ"ז ה"א.

מימוש אכילה. בתיאורו את 'סדר הפרשת תרומות ומעשרות בירושלים', כתב הרדב"ז (ח"ב סי' תשלא) שבזמן הזה שהכהנים טמאים אין לתת להם תרומות מחשש תקלה:
 עוד דע כי אע"פ שהתרומה היא טמאה ניתנת לכהן שנאמר נתתי לך את משמרת תרומותי וכו', הני-מילי בזמן שהוא טהור, אבל האידנא שכולם טמאים אין נותנים להם תרומה לא טמאה ולא טהורה שמא יבוא לידי תקלה, ושורפין אותה או משליכה לאיבוד במקום שלא יבואו בה לידי תקלה.
 לדבריו, הסיבה להפקעת חובת הנתינה נובעת מחשש תקלה, שמא הכהן יאכל את התרומות בטומאתו, וכיוון שאין לו יכולת אכילה ממילא פקעה חובת הנתינה.²² אולם נימוקו להפקעת הנתינה מחמת היעדר יכולת אכילה, אינו מוסכם על הפוסקים. לדבריהם, כיוון שהתרומה שייכת לכהנים לשימושים נוספים מלבד אכילה, לא פקעה חובת הנתינה גם כשאין יכולת לאכול את התרומה, ואין בנתינתה חשש תקלה שמא הכהן יאכלה.²³ לפיכך, גם בזמן הזה שהכהנים טמאים יש לתת להם את התרומות שישתמשו בהן באופנים המותרים בטומאה, כגון הנאה בשריפה²⁴ והאכלת בעלי החיים שברשותם.²⁵

22. כ"כ חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' רטז.

23. יש שכתבו שבזמן הזה שאין הכהנים אוכלים תרומה, ניתן לתת להם תרומה לשימושים מותרים ואין חשש לתקלה: ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (מהדורת פרידמן, עמ' 171; שם עמ' 199); טור, יו"ד סי' שלא; ב"ח, שם ד"ה ומ"ש ויכול; גר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק מב, בביאור הרמ"א; ארץ חפץ, הל' תו"מ נתיב ד סעי' כא; חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' רטז-ריז. כמו כן מצאנו ברמב"ם (הל' תרומות פ"ו ה"ב): 'וכל עמי הארץ בחזקת טומאה לפיכך נותן תרומה טמאה לכל כהן שירצה'. הקשה כסף משנה (שם): 'קשה, דהא איכא למיחש שמא יאכלנה ואסור לאכול תרומה טמאה כמו שקדם, וצריך עיון'. יש שכתבו ליישב, שעם הארץ אינו חשוד לאכול תרומה טמאה לכן אפשר לתת לו, ראה: אור שמח, שם; בן אריה, שם; מזל שעה, שם; מרכבת המשנה (חעלמא), שם; צפנת פענח, הל' תרומות פ"א ה"ב ד"ה והנה בתוספתא דטהרות, עמ' 20; מראה הפנים, חלה פ"ד ה"ד ד"ה אלו נותני; מנחת חינוך, מצווה רעט אות ו; ערוך השלחן, הל' תרומות סי' סא סעי' יט. לביאורים נוספים ביישוב קושיית הכסף משנה, ראה: מהרי"ט אלגאזי, הל' בכורות פ"ד דף כ ע"ב אות מד ד"ה ואולם הר"ם; עשר תעשר (שער הלכה מטעמים ס"ק מד עמ' ריט ד"ה אפי') שכתב שבזמן הזה שאין נותנים תרומה טמאה לכהן ממילא אינו חשוד באכילתה; ביאור ייחודי מובא בשו"ת הרדב"ז (ח"ה ללשונות הרמב"ם סי' רצג): 'מוטב שיאכל אותה עם הארץ משריפתה'. יש שהקשו עליו: מזל שעה, הל' תרומות פ"ו ה"ב; היכל מלך, שם; אמר יוסף, שם; פתח עינים, חלה פ"ד מ"ט; מהרי"ט אלגאזי, הל' בכורות פ"ד דף כ ע"ב אות מד ד"ה וראיתי בתשובת הרדב"ז.

24. ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (מהדורת פרידמן) עמ' 175; טור, יו"ד סי' שלא; רמ"א, יו"ד סי' שלא סעי' יט; לבוש, שם; חרדים, מצוות התלויות בארץ ישראל הקדמה; גר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק לח; שם ס"ק מא; חכמת אדם, שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' טו; דברי ישראל, הערות על חכמת אדם, שער מצוות הארץ פ"ד אות ז, ביחס לחלה; השווה לדבריו שם פ"א אות ג, ביחס לתרומה; ארץ חיים (סתהון), יו"ד סי' שלא סעי' ד ד"ה ואם לקחן; שירי כנסת הגדולה, הגהות הטור יו"ד סי' שלא אות כג; של"ה, שער האותיות אות הקו"ף קדושת האכילה א אות קלא; ארץ חפץ, הל' תו"מ נתיב ד סעי' כא; האדר"ת, אחרית השנים פ"ה סעי' ט; עולת ראייה (ח"א מהדורה ישנה עמ' שנ סעי' ה; מהדורה חדשה עמ' שנה סעי' ה); הרב צבי פסח פראנק (שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' קז; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פ"ז גאון צבי אות א); המעשר והתרומה, פ"א סעי' יד; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פ"ז סעי' טז; שם פ"ח סעי' ד; שו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' קו ד"ה אמנם המהדרים): 'מהדרים וכן נוהגים כל הישובים החרדים לקיים מצוות נתינה לכהנים ולוים כהלכתן ממש'; ח"ט סי' קיט, על מנהג ירושלים לתת לכהן שמן תרומה להדלקת הנר.

25. דין האכלת בעלי חיים של כהן בתרומה בזמן הזה הוא נושא רחב, ומתחלק להאכלתם בתרומה טמאה מדין קיום מצוות שריפה (ראה: תרומות הארץ, ח"א פ"ב ה"ד-ה"ט"ו אות ב.1) והאכלתם בתרומה טהורה משום הפסד התרומה הראויה לכהן (ראה: תרומות הארץ, ח"ב פ"ו ה"א אות ג.3).

ד. שיעור נתינה כמשפיע על חובתה

1. מחלוקת הרמב"ם והטור

סיבה נוספת להיעדר מצוות נתינת תרומה לכהנים בזמן הזה תלויה בשיעור הנתינה. מדין תורה, שיעור נתינת תרומה גדולה הוא כלשהו ואילו חכמים נתנו שיעורים שונים (עין רעה: 1/60; עין בינונית: 1/40; עין יפה: 1/50). בזמן הזה שאין התרומה נאכלת, כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג ה"א): 'ובזמן הזה שהיא עומדת לשריפה מפני הטומאה, יש לו להפריש כלשהוא לכתחילה', כדין תורה.²⁶ ביחס לנתינת תרומת מעשר, מבואר במשנה (תרומות פ"א מ"ח) שיש לכך שיעור מינימלי: 'וכמה תהא בתרומת מעשר של דמאי ויוליכנה לכהן, אחד משמונה לשמינית'.²⁷ אמנם בירושלמי (תרומות פ"א ה"ד) מבואר ששיעור מינימלי זה הוא דווקא בתרומת מעשר של פירות דמאי טמאים,²⁸ אך הרמב"ם (הל' תרומות פ"ג הט"ז) כתב שגם כאשר התרומה ודאית וטמאה אין חובת נתינת כמות קטנה כזו: 'אם הייתה טמאה או שהייתה של דמאי אם אין בה כשיעור אינו מטפל בה אלא שורפה'.²⁹ לאור דברים אלו כתב המהרי"ט (ח"א סי' פה), שמכיוון שמדובר על שיעורי הפרשה מועטים הכהנים מתייאשים מהם ובכך פקעה מהבעלים חובת נתינה,³⁰ הן בתרומה והן בחלה:

ומה שנהגו העולם עכשיו להפריש תרומה גדולה כל-שהוא כשמואל דאמר חיטה אחד פוטרת את הכרי, זהו לפי שהיא תרומה טמאה והולכת לאיבוד ואין אנו נותנים אותה לכהן מוקמינן לה אדאורייתא, ואפילו גבי חלה דחזיא לכהן להסיקה תחת תבשילו אין אנו מפרישין אלא כל-שהוא מזה הטעם דכהנים אסחוי מסחי דעתייהו מינה דלא חשיבא עלייהו להסיקה תחת תבשילם, וכן בתרומת יין אע"ג דחזיא לכהן לזילוף אין זילוף עכשיו נהוג אצלנו ולא קפדי כהני בהכי. לעומת זאת, כתב הטור (יו"ד סי' שלא),³¹ שאף בזמן הזה ששיעור ההפרשה הוא כלשהו לא פקעה חובת הנתינה:

אבל האידנא שהכל טמאים ואי-אפשר לה ליאכל מפריש כל שהוא אפילו חיטה אחת ונותנה לכהן אפילו לעם הארץ ואינו מיוחס רק שיהא מוחזק בכהן.

26. כ"כ: תשובות הרמב"ם (בלאו), סי' שלו; ספר התרומה, הל' ארץ ישראל (מהדורת פרידמן, עמ' 169 והערה ל; שם, עמ' 171-172; שם, עמ' 198), והוסיף שיש להקל בכך משום שחייב תרומות ומעשרות בזמן הזה הוא מדרבנן; סמ"ג, עשין סי' קלג; מרדכי, הל' ארץ ישראל (מהדורת דיקמן, עמ' ה); הל' ארץ ישראל המיוחס לטור, דין חייב חלה סעי' יב (כ"כ בקונטרס ארץ ישראל, מהדורת קופפר, קובץ על יד ז [ז, תשכ"ח] עמ' 113); כפתור ופרח (פ"א; פמ"ה), בשם רוב הגאונים; טור, יו"ד סי' שלא; שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' יט; חרדים, מצוות התלויות בארץ פנ"ב אות יד; רדב"ז, הל' תרומות פ"ג ה"א; של"ה, שער האותיות אות ק ד"ה אלא.

27. פרשני המשנה ביארו שמדובר על אחד משמונה של שמינית הלוג שהוא שיעור מועט הקרוי קורטוב.

28. כ"כ ראב"ד, הל' תרומות פ"ג הט"ז.

29. כ"כ: סמ"ג, עשין סי' קלד ד"ה תניא בסוף; חינוך, מצווה שצו.

30. ביחס לחובת נתינה ושיעורה במינים כאלו שיש לכהן אפשרות שימוש בדרכים המותרות כגון שריפת שמן תרומה, יתבאר א"ה במאמר נפרד.

31. כ"כ: רמ"א, יו"ד סי' שלא סעי' יט; גר"א, שם ס"ק לח; קרית ספר, הל' תרומות פ"ג ד"ה מצות פב; האדר"ת, אחרית השנים פ"ה סעי' ט.

בביאור הדברים כתב 'חכמת אדם' (שערי צדק שער מצוות הארץ פ"י סעי' טו), שאמנם בשיעור מועט אין דין גזל השבט אם מעכב לעצמו, אך מכל מקום מבטל מצוות נתינה אותה הגדירה התורה גם בשיעור מועט:

ונראה לי דאעפ"כ צריך ליתן לכהן, שאע"פ שהוא כל-שהוא ואין בו משום גזל השבט, מכל מקום לא קיים מצוות נתינה, שהרי מן התורה דינו בכל שהוא ואעפ"כ כתיב תתן לו.

מבואר שאין קשר מהותי בין ההפרשה לנתינה, וגם כשההפרשה מועטה מכל מקום קיימת חובת נתינה.

2. הטרחה כמשפיעה על חובת הנתינה

הרב שלמה זלמן אוירבך³² צמצם את המחלוקת בין הרמב"ם לטור, וטען שאם 'יש עכ"פ קצת טורח כדי לקיים מצוות נתינה', אין חובת נתינה בשיעור מועט, כשיטת הרמב"ם. 'משא"כ אם יש כהן בעיר ואין שום טורח לקיים מצוות נתינה, שפיר צריך לקיים גם בכל-שהוא', כשיטת הטור. העולה מדבריו, אם אדם יודע שלשכנו הכהן יש בעלי חיים ברשותו הוא מחויב לתת לו את התרומות, אף ששיעורן מועט, אם אכן אין בכך טרחה רבה.

סיכום

הבאנו ארבעה נימוקים להסביר את היעדר נתינת התרומות לכהנים בזמן הזה, כאשר אפשר לצמצם את ארבעת הנימוקים לשניים - העדר ייחוס כהונה בזמן הזה (הצורך בעדות; מעמד 'כהני חזקה'), השפעת שימושי הכהן על הנתינה (אי-יכולת אכילה; שיעור ניתנה מועט). הבאנו את הקשיים העומדים בבסיס נימוקים אלו, הן ביחס לייחוס כהונה שאינם מהווים מניעה, והן ביחס לשימושי הכהן שיכול להשתמש לדברים אחרים מלבד אכילה ושיש חיוב נתינה גם בכמות קטנה כל עוד אין בכך טרחה מרובה.



32. מעדני ארץ, הל' תרומות פ"ג הט"ז אות א.

הרב יואל פרידמן

ערלה בצמה נפוליטוס שמיועד לתעשיית הקוסמטיקה

שאלה

נטעו בערבה צמה נפוליטוס לצורכי ייצור מוצרי קוסמטיקה. האם יש בו איסור ערלה?

א. מהו פרי

הנפוליטוס הוא מין קקטוס ללא קוצים, שיש לו גם פירות כעין הצבר. אמנם אין רגילים לאכול את הפירות אלא העלים הצעירים של הצמת, ובמקסיקו זהו מאכל לאומי. כמו כן יש בעלים גם סגולות רפואיות ומועילים להורדת כולסטרול חומצות שומן וסוכר בדם. חיוב ערלה בנפוליטוס נידון בהרחבה בספר 'התורה והארץ'.¹ השאלה המרכזית היא מה מוגדר כפרי מבחינת הלכות ערלה, שכן נאמר מפורש במשנה² 'וערלתם ערלתו את פרו' - רק הפרי אסור באכילה ובהנאה, ואילו העלים אינם אסורים. בשאלה זו מובאת שם³ מחלוקת: מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל סובר שהחלק הנאכל הוא הפרי. הוא מוכיח זאת מהלכות ברכות, שמברכים על העלים הנאכלים 'בורא פרי האדמה' ולא 'בורא מיני דשאים', ומכאן שגם עלי חסה למשל נחשבים 'פרי' מפני שהם נאכלים. לדעת מו"ר הגר"י אריאל שליט"א, החלק הנזרע הוא הפרי כמקובל בבוטניקה, שהזרע הוא הפרי, והוא האחראי להמשכיות הצמת.⁴ ולענ"ד יש בכך מחלוקת ראשונים בין הרשב"א לבין הראב"ד בהקשר לאיסור ערלה בוורד, ודנתי שם גם בצמחי הצלף וקני הסוכר. ולמעשה המסקנה הייתה שיש להחמיר ואף מו"ר הגר"י אריאל שליט"א כתב שיש להחמיר כדין 'ספיקא דאורייתא' - לחומרא.

אמנם בנדון דידן ייתכן שיש סיבה להקל, וכדלהלן. בדרך כלל נהוג לאכול את פירותיהם של עצי פרי ובסתמא הם גם ניטעים לשם אכילת הפירות, ואסורים באיסור ערלה, אך התורה חידשה⁵ שמחשבה שמיעדת את העץ לסייג בעת הנטיעה פוטר. עץ שאינו מיועד לאכילת הפירות - פטור לגמרי מאיסור ערלה. אך יש בירושלמי⁶ דוגמאות לעצים שייעודם אינו ברור כגון חרובי צלמונא וחרובי גידודא, שהפירות אינם לגמרי למאכל ולכן

1. התורה והארץ ה, עמ' 119-128.

2. משנה, ערלה פ"א מ"ז.

3. שם.

4. שם, ונדפס מחדש בשו"ת באהלה של תורה ד, עמ' 267-270.

5. ירושלמי, ערלה פ"א ה"א.

6. שם, ה"ב.

רק 'מחשבת חיוב' הופכת אותם לעצי פרי שחייבים בערלה.⁷ לגבי הנפוליטוס, אמנם במקסיקו העלים הם מאכל לאומי ואוכלים אותם בסלט או מטוגנים כשניצל, ואף שבארץ ישראל נוטעים אותם בדרך כלל ליעוד זה אך בוודאי אין רגילות לאכול את העלים כמו במקסיקו. לכן ייתכן שבארץ ישראל אם נוטעים אותם לצורכי ייצור קוסמטיקה אין צורך במחשבת פטור כדי להפקיע מן הצמח שם עץ מאכל, אלא די בכך שאין מחשבת חיוב ולא ייעדו את העלים לאכילה. לכן גם הגר"ש ישראלי, שמחשיב עץ שאוכלים את עליו לעץ פרי, יודה בנדון דידן שצמחי הנפוליטוס הנ"ל אינם עץ פרי, כי נטעו צמחים אלו לצורך ייצור קוסמטיקה וגם אין מדובר בצמח שכולם אוכלים את העלים כנהוג במקסיקו.

ב. נוטע לשם ייעוד צדדי של הפירות

אף אם נאמר שאכן העלים של הנפוליטוס הם ה'פרי', ולכן הצמח נחשב עץ פרי, הרי בנדון דידן אין נוטעים את הצמח לצורך אכילת העלים אלא לייצור בתעשיית הקוסמטיקה. ועל כן יש לדון בדין 'נוטע לסייג' - הנוטע עץ פרי למטרה צדדית ולא לצורך אכילת הפירות. על פי המבואר במשנה⁸ הנוטע לסייג ולקורות - פטור מן הערלה. ואמנם נדון דידן שונה מהדין המקורי של 'נוטע לסייג', שמטרת הנטיעה אינה לצורך הפירות אלא לשם גדר או לצורך העצים להסקה וכדו'. יסוד הפטור בנוטע לסייג הוא שפוקע שם מאכל מן העץ. אך בנדון דידן הרי הוא רוצה את הפרי אלא שרוצה אותו למטרה שולית ולא לצורך אכילתו. בכך דן הירושלמי (פ"א ה"א): 'רב חונא שאל אתרוג שנטעו למצותו מהו שיהא חייב בערלה'. ובהמשך מבואר שבמקרה זה חייב בערלה משני טעמים: (1) אף שנטע למצוותו מכל מקום 'רוצה הוא בפריו ואינו רוצה בעצו'. (2) אילו היה רוצה בעצו 'אין אדם יוצא ידי חובתו בחג'. השאלה היא ממה נובע הפטור של נוטע לסייג - האם בגלל שהוא לא נוטע עץ מאכל או בגלל שהוא אינו רוצה את הפרי. לפי הטעם הראשון לעיל שבנוטע למצווה 'רוצה הוא בפריו', נמצא שבכל מקרה שרוצה את הפרי גם אם לצרכים של קוסמטיקה - חייב בערלה. אך לפי הטעם השני שכדי לקיים מצוות ארבעת המינים צריך האתרוג להיות עץ מאכל, כשמייעד את ה'פירות' (העלים הנחשבים פירות) לקוסמטיקה אין זה למאכל ולכן פטור.⁹ ולמסקנה בדרך כלל במקום ספק יש להחמיר, אך בנדון דידן צ"ע כי יש כאמור צדדים נוספים להקל.

7. סברה זו נאמרה לדעת ריש לקיש שהמרכיב על גבי סרק מונה משעת ההרכבה, ובהקשר לחרובי צלמונא מודה שמשעת הנטיעה; וזו לשון ביאור הגר"א: 'דדוקא דברים שהן באין במחשבה פי' אם חישב עליהן לאכילה הוי אוכל אז אינו ההרכבה [ההרכבה] כאילו היא תחילת נטיעה. אבל ערבה פי' אם הבריך [הרכיב] בערבה פי' שאינו אוכל כלל הוי כאילו נטוע בארץ פי' ומונין לו מתחילת ההרכבה [ההרכבה]; ועי' במאמרי, התורה והארץ א, עמ' 113, שרבים הפוסקים כריש לקיש.

8. משנה, ערלה פ"א מ"א.

9. עי' בפירוש הרש"ס לירושלמי, שמפרש שיש שני תירוצים בירושלמי; וכן כתב בפירוש באור שמח, הל' לולב פ"ח ה"ב, שלפי התירוץ השני 'כשהוא נוטע למצוותו הריהו כנוטע למאכל'; וכן חזו"א, הל' ערלה סי' א ס"ק ו, לפי תירוץ ב' שהוא דין מיוחד במצוות ארבעת המינים שבה נאמר 'פרי עץ הדר'; 'משום דרחמנא קרי' פרי'; ועי' בשו"ת הר צבי, זרעים ב' סי' ה שנוטה לאסור בכל מקרה שנוטע לצורך הפרי

ג. ערלה מחוץ לגבולות עולי בבל

ערלה בארץ ישראל אסורה מדאורייתא, ואילו בחו"ל היא אסורה מהלכה למשה מסיני.¹⁰ המשמעות היא שישנן קולות בערלת חו"ל שאינן קיימות בערלת ארץ ישראל, כגון שבארץ ישראל מחמירים בכל ספק ערלה כדין ספק דאורייתא - לחומרא, ואילו בחו"ל מקילים. להלן נדון אם יש הבדל נוסף בהקשר לאיסור הנאה בערלת חו"ל. יש חלקים של הערבה שבוודאי נחשבים כגבולות עולי מצרים, ונראה שיש שם איסור ערלה כדין ערלה בארץ ישראל, מפני שערלה אינה תלויה בחלות 'קדושה ראשונה' ו'קדושה שניה', שכן ישראל התחייבו באיסור ערלה מיד בכניסתם לארץ. הגר"מ סולוביצ'יק מסביר שיש מצוות שתלויות בקדושת ארץ ישראל ויש מצוות שתלויות ב'שם ארץ ישראל'¹¹ כגון חלה וערלה, כי כאמור בערלה נתחייבו ישראל לפני כיבוש וחלוקה.¹² הוא מזכיר מצוות נוספות שתלויות ב'שם ארץ ישראל' כגון סמיכת חכמים ועוד. לאור זאת, הסיק מו"ר הגר"י אריאל שליט"א שהערבה כולה היא בוודאי חלק מא"י המובטחת גם בחלק הדרומי שלה,¹³ 'שם ארץ ישראל' עליה, ולכן חייבים שם בערלה מן התורה. אף שהדברים מסתברים, הפוסקים התייחסו בהלכות שונות ל'שם ארץ ישראל' רק בהקשר לגבולות עולי מצרים.¹⁴ לדוגמה, כותב הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד ה"ו): 'וכל ארץ ישראל שהחזיקו בה **עולי מצרים** ראויה לסמיכה'. לכן ייתכן אולי שמחוץ לגבולות עולי מצרים יהיה חייב בערלה כדין ערלה בחו"ל, רק מהלכה למשה מסיני ולא מדאורייתא. ובאמת כך כתב מו"ר הגר"ש ישראל¹⁵ אליבא דהרמב"ם שאיסור ערלה חל מיד בכניסת עם ישראל לארץ ישראל,¹⁶ אך 'שם ארץ ישראל' הוא רק במקום שכבשו בהמשך, כדברי הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): 'ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל'. ולפי זה מקומות שמשתייכים לגבולות ההבטחה ולא נכבשו, אינם בכלל ארץ ישראל לעניין ערלה, והרי הם אסורים מהלכה למשה מסיני ולא מדאורייתא.

-
- גם אם אינו למאכל; ועי' במאמר הרב עזריאל אריאל, התורה והארץ ה, עמ' 112-118; ועי' במאמר הרב יהודה הלוי עמיחי, אמונת עתיד 65 (תשס"ו) עמ' 46-54.
10. קידושין לט ע"א; רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"ה-ה"א.
11. שיעורי הרב על מסכת חלה וענייני מצוות התלויות בארץ, עמ' קכו-קכט; מועדי הרב, מאמר הרב ש"ז פיק, עמ' 226-248.
12. משנה ערלה פ"א מ"ב; וכן פסק החזו"א, הל' שביעית סי' ג ס"ק יב ושם ערלה סי' א ס"ק יא; בניגוד לדעת המשנה למלך, הל' מאכלות אסורות פ"י ה"א, עפ"י תוס', יבמות פא ע"א ד"ה מאי. לגבי מחלוקת זו אם ערלה בזמן הזה דאורייתא כי לא תלויה בכיבוש או מדרבנן כי בטלה קדושה לאחר החורבן, ראה מקורות רבים בנטע הילולים, עמ' כג, זרע גד ס"ק כ; וע"ע ספר התרומה, הל' חלה מהד' פרידמן, עמ' 110-111 הערה ו; הלכות הארץ, עמ' 125 והערה 25.
13. אמונת עתיד 53 (תשס"ג), עמ' 35; וכן כתב הרב אהרון סולוביצ'יק, 'קדושת א"י ושם א"י', בית יצחק יג (תשכ"ז) עמ' 79-83 ובפרט, עמ' 82.
14. ראה מועדי הרב שם, עמ' 227 הערה 3.
15. ארץ חמדה א' (תשמ"ח), עמ' פח-צ.
16. ולכן איסור ערלה הוא מדאורייתא בזמן הזה אף שבטלה הקדושה.

ד. איסור הנאה בערלת חו"ל

נאמר במשנה¹⁷, שאתרוג של עיר הנידחת ושל ערלה פסול, ומבואר בגמרא שאתרוג של עיר הנידחת נחשב כ'כיתותי מיכתת שיעוריה' ולגבי אתרוג של ערלה יש מחלוקת אם נפסל בגלל שאין בו היתר אכילה או בגלל שאין בו דין ממון. הרב ישעיהו מטרנאני (הראשון) בתוספות רי"ד (שם) שואל מדוע לא הסתפקה הגמרא בטעם האמור לגבי עיר הנידחת, הרי גם ערלה אסורה בהנאה ומיועדת לשריפה. ועל כך הוא מתרץ שדברי המשנה מתייחסים לערלה סתם וכוללים גם ערלה בחו"ל, וזו אינה אסורה בהנאה; וזו לשונו:

ונ"ל לתרץ דהאי ערלה סתם קתני ואפילו בחוצה לארץ שאינה אסורה אלא באכילה ולא בהנאה כדאמר' בפ"ק דקידושין **שהלכה למשה מסיני הוא** דנראה אסורה וספיקה מותרת וכדאמר' התם ספק לי ואנא איכול הילכך לאו לשריפה קיימי שהרי מוכרה לחבירו ואינו מודיעו שהיא ערלה ומותר בה להכי מפרש טעמא לפי שאין בה היתר אכילה...

וכן כתב נכדו הרי"א¹⁸ (רבינו ישעיהו בן אליה [אחרון]) בפסקיו (קידושין פ"א):¹⁸
פירות ערלה בארץ ישראל אסורין מן התורה אפילו בהנאה ואפי' הספק שלהם אסור ובחוצה לארץ וודאן אסור מדברי סופרים וספיקן מותר לכתחילה...
וכן בהמשך (סוף פ"ב):

המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת... וכן אם קידשה בערלה ובכלאי הכרם
בארץ ישראל שאיסורן איסור הנאה...

ובספר 'תורת הארץ'¹⁹ מאריך להוכיח שלדעת רוב הראשונים למדנו מהלכה למשה מסיני, שערלה בחו"ל אסורה כדין ערלה בארץ ישראל, ולכן אסורה אף בהנאה. הוא מביא לכך כמה ראיות וביניהן, שמבואר בגמרא²⁰, שבצלף של ערלה זורק את האביונות, ומדובר שם בחו"ל, ואם נאמר שערלה בחו"ל מותרת בהנאה מדוע יש לזרוק אותן, למה לא יהנה מהן כדין. ועוד מביא ראיה מן הגמרא²¹, שגבינות עכו"ם אסורות מפני שמעמידים אותן בשרף ערלה, ומכאן שאסור ליהנות מן הערלה בחו"ל. אמנם כותב הרב קליערס (תורת הארץ שם), שרי"ד ורי"א²² סוברים שערלה בחו"ל אינה אסורה מהלכה למשה מסיני אלא מדרבנן בלבד ולכן הקלו בהנאתה, אך קיי"ל כדעת רוב הראשונים שהיא אסורה מהלכה למשה מסיני.²² אמנם צ"ע כי בדברי הרי"ד שמובא לעיל, מפורש שערלת חו"ל היא הלכה למשה מסיני, ואף על פי כן הוא סובר שהנאתה מותרת.

17. משנה, סוכה לה ע"א.

18. פסקי ר' ישעיה אחרון, מכון התלמוד הישראלי, עמ' קסג אות ו; וכן הביא בשלטי הגיבורים משמו, קידושין סוף פ"א.

19. ספר תורת הארץ, פרק ט אות ו-יב.

20. ברכות לו ע"א.

21. עבודה זרה לה ע"ב.

22. וע"ע במש"כ מו"ר הגר"י אריאל, אמונת עתיך 53 (תשס"ג), עמ' 31-32.

סיכום

לגבי המסקנה לדינא - צ"ע, אך יש בהחלט סברות להתיר בנדון דידן. (1) לא ברור לגמרי שהעלים של צמח הנפוליטוס נחשבים הפרי. (2) כיוון שייעוד הצמח הוא לקוסמטיקה, ייתכן שיש להחשיב זאת כנוטע לסייג. זאת כמובן בהנחה שאכן ייעוד הצמח הוא לקוסמטיקה, אך אם כוונת הנוטע היא גם לשווק את העלים לאכילה, יש להחמיר כי בוודאי אינו כנוטע לסייג.²³ (3) אם הגידול הוא בדרום הערבה, ייתכן שחלק זה נחשב כחו"ל, וייתכן שיש לסמוך על הדעות הסוברות שאין איסור הנאה בערלת חו"ל.



23. חזו"א, דיני ערלה ס"ק יא.

הרב יואל פרידמן

ניתוק עצי פרי שהשתרשו באדמה

שאלה

קורה ששתילי עצי פרי במשתלות שנתונים בגוש אדמה קטן ובשקיות ומונחים ישירות על הקרקע, משתרשים באדמה. מכיוון שהשותלים אינם מעוניינים בהשתרשות זו, הם מרימים את העציצים לאחר חיתוך השורשים המשתרשים. פעמים רבות קורה שהעלים קמלים ומתייבשים בעקבות חיתוך השורשים. האם במקרה זה, יש למנות שנות ערלה מחדש.

תשובה

יש לברר אם קמילת העלים שנגרמה כתוצאה מחיתוך השורשים היא סימן לכך שהשורשים מצויים אמנם בגוש אדמה בעציץ או בשקית, אך גוש זה אינו מספיק למחיית העץ והוא זקוק גם ל'קרקע עולם' או לא.

נאמר במשנה (ערלה פ"א מ"ג-מ"ד):

[ג] אילן שנעקר והסלע עמו שטפו נהר והסלע עמו אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב נעקר הסלע מצדו או שזעזעתו המחרישה או שזעזעו ועשאו כעפר אם יכול לחיות פטור ואם לאו חייב. [ד] אילן שנעקר ונשתייר בו שורש פטור וכמה יהא השורש רבן גמליאל אומר משם רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא כמהט של מיתון.

במקרה הראשון האילן נעקר לגמרי, ומבואר במשנה שאם גוש האדמה שסביבו מספיק למחייתו - פטור הצמח ממניין חדש של ערלה. במקרה השני העץ לא נעקר לגמרי, ולכן מבואר במשנה שכל זמן שהצמח מחובר לאדמה על ידי שורש קטן - פטור מערלה. הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רכה) דן בשאלה מהו גוש אדמה שעץ יכול לחיות ממנו: שלוש שנים או כמה ימים? אמנם דיונו של הרשב"א הוא בערלת חו"ל, אך מן התשובה נראה שהנטייה הברורה שלו היא שדי בגוש אדמה שהעץ יכול לחיות עמו כמה ימים¹. הוא מביא שתי ראיות לדבריו:

1) מהדיון בגמרא² לגבי המקרה ששטף נהר זיתיו, והעצים הגיעו לשדה חברו והשתרשו שם. זה אומר: הפירות שלי שכן העץ שלי גידלם, וזה אומר שהפירות גדלו בעקבות השתרשות העץ באדמתו. הגמרא קובעת שבשלוש השנים הראשונות יחלוקו³. אם נאמר

1. חזו"א, ערלה סי' ב ס"ק יא-יב; מנחת שלמה, ח"א סי' סט אותיות ג-ו; ועיין עוד משפט כהן, סי' ה.

2. בבא מציעא קא ע"א.

3. ועיין תוס', בבא מציעא קא ע"א ד"ה שנעקרו, שאם לא היה גוש אדמה שעץ יכול לחיות עמו הפירות אסורים באיסור ערלה.

שצריך גוש אדמה שעץ יכול לחיות עמו שלוש שנים, מדוע בעל הקרקע (שלשם הגיעו הזיתים) מקבל חלק מן הפירות, הלא הפירות גדלים רק מכוח גוש האדמה שסביב שורשי הזיתים, והיה צריך לתת את כל הפירות לבעל הזיתים?!⁴ מכאן מוכיח הרשב"א שאף שגוש האדמה לא מספיק למחיית העץ למשך שלוש שנים, הפירות מותרים. (2) הרשב"א משווה בין שני המקרים שמובאים במשנה לעיל: בין אילן שנעקר לגמרי לבין זעזתו המחרשה. כמו שבזעזתו המחרשה די בשורש של מיתון, שהוא שורש קטן, כדי שייחשב מחובר, ודי בחיות מועטת ואפילו כזו שהצמח ניזון משורש קטן בלבד, כך בנעקר לגמרי די בחיות מועטת ודי בגוש אדמה שיכול העץ לחיות כמה ימים בלבד. וזו לשון הרשב"א (שם):

וטעמא נראה לי, דכיון שכבר היה נטוע ועברו עליו שלש שנים, ממקום פטור בא, ואע"פ שנעקר לגמרי ונטע במקום אחר, אכתי אהני ליה נטיעתו ראשונה ופטורו, כל שיכול לחיות קצת. והיינו טעמא נמי, דכי לא נעקר ממקומו לגמרי, אלא שעדיין מחובר כל דהו במקום נטיעתו, ואפילו כחוט הסרביל, אותו המועט פטור ומעמידו על היתר הראשון, אעפ"י שאינו יכול לחיות ממנו כלל. וכמו ששינונו שם: אילן שנעקר ונשתייר בו שרש, פטור; וכמה יהא השרש, רשב"ג אומר משום ר' אלעזר ן' יהודה איש ברתותא: כמחט של מיתין [מיתון]...

יש לבאר לפי הרשב"א, שכאשר נטעים עץ עם גוש אדמה שאינו מספיק למחייתו - חייב העץ בערלה - אין זה משום שהנטיעה עוזרת לעץ להתקיים ולכן נחשב בכלל 'ונטעתם' ויש גורם מחייב. שאילו היינו אומרים כך ברור שיש הבדל גדול בין המקרה שמעבירים את העץ עם גוש אדמה לבין המקרה שהעץ נעקר קצת בגלל זעזוע המחרשה. כי בהלכה השנייה סיבת הפטור היא כי העץ לא נעקר ועדיין הוא מחובר לאדמה על ידי שורש של מיתון, ולכן די בקשר קטן לאדמה. אך במקרה שמעבירים עץ עם גוש אדמה, העץ נעקר לגמרי, ובוודאי שאם גוש האדמה קטן הנטיעה בשטח תועיל לעץ ונמצא נטוע נטיעה חדשה והריהי בכלל 'ונטעתם'. לכן יש לבאר ההפך את דעת הרשב"א: מן הדין ש'זעזעתו המחרשה' למדנו שכל זמן שעדיין העץ מחובר וממשיך לחיות מכוח הנטיעה הראשונה - די לנו בכך, וממילא לא נוצר חיוב חדש. לכן כשהעץ נעקר, גם אם נעקר לגמרי, והוא בתוך גוש אדמה שיכול לחיות ממנו, גם אם הגוש קטן, מכל מקום העץ מתקיים גם מכוח הנטיעה הראשונה ולכן פטור. במילים אחרות: אין אנו בודקים אם בנטיעה החדשה התווספה חיות לעץ שנעקר, וכל תוספת חיות הריהי בכלל 'ונטעתם' - אלא להיפך אנו בודקים אם עדיין העץ מתקיים ולו מקצת חיות מכוח הנטיעה הראשונה. וכל זמן שהעץ חי אפילו במקצת מכוח הנטיעה הראשונה - אין זה נחשב שנעקר העץ, וממילא אין 'ונטעתם' ואין חיוב ערלה.

וכך נראה שסבר ה'חזון איש' (דיני ערלה ס"ק יח):

...אבל אילן שנעקר, וסלע עפר נשאר בשרשיו, ונטעו במקום אחר, וראוהו מומחין שלא נפסק חיותו, עד שהתאחה עם הקרקע במקום החדש, מונין לו מנטיעה ראשונה, וכן אם ראו מומחין את הסלע, והחליטו בו, שלא ימות קדם שיתאחה

4. אמנם אפשר לדחות שיכול להיות שצריך גוש אדמה שיכול לחיות ג' שנים, אך אין צורך שהעץ גם יתן יבול אלא די בכך שיתקיים.

במקום החדש... ה"ז סומך על המומחין ע"פ האומד שלהן, אבל אם מת האילן והתחיל לכמוש, וחזר ונשרש, מונין מנטיעה שני'...

לדעת ה'חזון איש' אנשי המקצוע צריכים לברר אם העץ מסוגל להתקיים מגוש האדמה לבדו, ואם נימנע מנטיעתו הוא לא ימות. כלומר, הכמישה והקמילה של העלים מעידות כי אילו לא ניטע העץ והיה שוהה זמן קליטה (שבועיים), הוא היה מת. רק בגלל שניטע בתוך שבועיים של קליטה, העץ התאושש, אך לא בגלל גוש האדמה שהיה מסביב לעץ, אלא בגלל נטיעתו בקרקע עולם. מבירור שערכתי עם ד"ר מרדכי שומרון הוברר שקמילה וכמישת עלים הן סימן לכך שאין לצמח מספיק מים זמינים לצורך קיום העלים, ואין הם מסוגלים לבצע את הפוטוסינתזה. יתר על כן, במצב של חיתוך שורשים, שריפה או כל דבר שמאיים על קיום הצמח, הצמח משיר את העלים לשם הגנה ולהקטנת כמות המים המתאדים. קיום הצמח תלוי בגודל גוש האדמה וכמות המים הזמינים מן ההיבט הזה שככל שגוש האדמה יותר גדול יש יותר מים זמינים לקיום הצמח. לאור הדברים הנ"ל, אם חותכים את השורשים שהשתרשו באדמה וחלק מן העלים קמלים ומתייבשים - עדיין אין זה אומר שגוש האדמה אינו מספיק למחיית העץ. אמנם אם העלים קמלים ורואים שגם העץ מתחיל להתייבש, כי אז בוודאי הוא מצוי בשלבי גסיסה וסימן הוא שגוש האדמה אינו מספיק למחייתו. כמו כן ברור שהבחינה אם גוש האדמה מספיק למחיית הצמח, צריכה להיעשות כשאין מוסיפים ומגדילים את כמות המים ממה שהיה נהוג קודם. כי אם מגדילים את כמות המים, בוודאי הצמח ימשיך להתקיים כתוצאה מתוספת המים ולא בגלל שגוש האדמה הספיק למחייתו. זאת ועוד, בנדון דידן כלל אין מדובר בעצים שנוטעים לאחר חיתוך השורשים ובשאלה אם קמילת העלים היא סימן שגוש האדמה אינו מספיק למחיית העץ, והתאוששותו נובעת מנטיעה חדשה אשר מחייבת בערלה. בנדון דידן מדובר בעצים שמנתקים את שורשיהם ומשאירים אותם במקומם, ולכן ברור שהתייבשות העלים אינה סימן לכך שגוש האדמה אינו מספיק למחיית העץ, שכן עובדה היא שלאחר קמילת העלים והטראומה של העץ, חוזר הוא לאיתנו. כמוכח הנ"ל מותנה בכך שאין מוסיפים על משטר ההשקיה שהיה נהוג בתחילה וכנאמר לעיל.⁵



5. ועיין במאמר של ד"ר מרדכי שומרון, אמונת עתק 8 (תשנ"ו), עמ' 37-39; ובמאמרי, שם, עמ' 40.

הרב אהוד אהיטוב

ביעור פירות שביעית בשבת ויום טוב

הצגת הבעיה

אדם שכח לבער יין של שביעית בערב פסח תשפ"ג. כאשר הוא נזכר בכך ביום טוב ראשון של פסח, הוא מיהר לקיים את מצוות הביעור בו ביום, הוציא את היין מחוץ לחצרו, זימן שלושה חברים והפקיר בפניהם את היין. לאחר החג שאל האם נהג כדין, או שהיה עליו להמתין עד חול המועד פסח? חשוב לציין ששאלה זו תיתכן גם עתה בפירות שמועד ביעורם יחול בתחילת חורף שנת תשפ"ד הבעל"ט? יש לדון במקרה הנידון משני היבטים: ראשית, האם מותר להפקיר בשבת ויום טוב? בנוסף לכך, האם מותר לזכות בחפצי הפקר בשבת וביום טוב גם אם הופקרו ביום אחר?

א. האם מותר להפקיר בשבת וביום טוב

מקח וממכר אסור בשבת ויו"ט מדברי קבלה, וכהמשך לכך הוסיפו חכמים ואסרו אף להקדיש חפצים בשבת, כלשון המשנה (ביצה פ"ה מ"ב):¹ 'ואלו הן משום מצוה: לא מקדישין וכו' כל אלו ביום טוב אמרו, קל וחומר בשבת'. על פי זה כתבו הרמב"ן² והריטב"א³ שגם אסור להפקיר בשבת, וכמותם פסק ה'פרי חדש'.⁴ לעומת זאת לדעת המאירי,⁵ מותר להפקיר בשבת.⁶ והביא ראיה מכך שמותר לפנות ולהוציא מהבית פירות דמאי לצורך בית המדרש או אורחים, ואין איסור מוקצה בטלטול הדמאי.⁷ והטעם הוא מכיוון שעפ"י ההלכה מותר להאכיל עניים דמאי,⁸ ואם כן האדם יכול להפקיר נכסיו, והם יהיו מותרים לו באכילה משום שעתה הוא עני.⁹ מכאן שמותר לאדם לבצע פעולת הפקר

1. ביצה לו ע"ב; רמב"ם, הל' שבת פכ"ג הי"ד; שו"ע, או"ח סי' שלט סעי' ד, סי' תקכד סעי' א.
2. רמב"ן, פסחים ד ע"ב ד"ה לפיכך; ולדעתו משום כך מבואר בגמ' פסחים ז ע"א, שמותר לבטל חמץ בשבת משום שביטול אינו הפקר, אלא מבטל אותו כעפר הארץ.
3. נדפס בחידושי הריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק), שבת קכ ע"א ד"ה ואומר לאחרים.
4. פרי חדש, או"ח סי' תלד סעי' ב ד"ה כל חמירא.
5. מאירי, מגן אבות סי' יח ד"ה ומה שהקשה הרב ברביעית, שבת קכז ע"א ד"ה ממה שאמרו.
6. לדעתו ביטול חמץ הוא 'כעין הפקר', ולמרות זאת, כשאדם נזכר בשבת שלא ביטל חמץ מותר לעשות כן אף בשבת או ביו"ט, כמפורש בגמ' פסחים ז ע"א; וכך היא דעת ר"י בתוס', פסחים ד ע"ב ד"ה מדאורייתא; וכל הסוברים שביטול הוא מטעם הפקר.
7. עפ"י משנה שבת פ"ח מ"א.
8. רמב"ם, הל' מעשר פ"י הי"א.
9. עפ"י הגמרא שבת קכז ע"ב; וכך נפסק להלכה ברמב"ם, הל' שבת פכ"ה הכ"ב.

בשבת ויו"ט.¹⁰ אמנם אסור להקדיש בשבת משום שההקדשה דומה לפעולת מקח וממכר כי בשניהם ישנה העברת בעלות, לעומת זאת המפקיר אינו מעביר בעלות אלא רק מבטל רשותו, וזה מותר בשבת.¹¹ משום כך אדם ששכח להשתתף בעירוב חצרות בשבת, יכול לבטל את רשותו אפילו בשבת ללא מעשה קניין, והדבר יאפשר לשאר בני החצר להוציא ולהכניס מהבית לחצר וכן לטלטל בתוכה.¹² ועוד, הבדל יש בין הקדש להפקר, שהפקר אינו חשוב מעשה כהקדש, ולכן אינו דומה למקח ומותר בשבת.¹³ ומכיוון שהדבר שנוי במחלוקת צריך להימנע מלהפקיר חפצים בשבתות או בימים טובים ללא סיבה מוצדקת.¹⁴ אולם בשאלה הנידונה כאן, קיימות מספר נסיבות להקל לבער פירות שביעית ביום טוב. ראשית, לאור מה שכתב 'שער המלך',¹⁵ גם לדעת האוסרים הפקר בשבת, זה דווקא אם רוצים שאחרים יזכו בהפקר כיוון שהדבר דומה למתנה האסורה בשבת, אבל במקרה שלנו הוא מפקיר את היין בכוונה בפני אוהביו על מנת לזכות בו מחדש.¹⁶ כמו כן יש להתיר להפקיר בשבת מפני שאסור לאדם להשהות ברשותו פירות שביעית בזמן הביעור.¹⁷ כפי שמותר לאדם להפקיר חפציו בשבת כדי להינצל מאיסור שביתת בהמתו כשהגוי משאירה אצלו בשבת.¹⁸ ועוד, לחלק מן האוסרים להפקיר בשבת, מותר להפקיר בשבת לצורך מצווה.¹⁹ שאלה נוספת שקיימת כאן היא, האם מותר לזכות בחפצי הפקר בשבת, או שהדבר דומה למקח. יש מתירים לזכות רק בחפצים שאדם התיימש מהם וכדו' אך אוסרים לזכות מהפקר שאדם הפקיר משום שהדבר דומה למקח.²⁰ אולם

10. וכן נקטו רבי דוד לוריא בשו"ת הרד"ל, ס' ה; ושו"ת עבודת הגרשוני סוף ס' כד ד"ה ולעניין מה.
11. כלשון המאירי מגן אבות, ענין יח ד"ה ומה שהקשה הרב ברביעית: 'שאלו כעין מכר הם שהוקצה אותם לאחרים, וכעין מה שאמרו גמ' בבא קמא ע"ו ע"א: מה לי מכר להדיוט מה לי מכר לשמים', אבל הפקר אין בו הקנאה לשום אדם והרי זה כבטול רשות שנעשה אף בשבת'. וכן דייק בשו"ת רבי עקיבא איגר, ס' קעד מדברי המגן אברהם, ס' יג ס"ק ח, שאף שלא נותנים מתנה בשבת, מותר להפקיר בשבת. כי הפקר אינו דומה למקח וממכר של העברת חפץ מבעלות אחת לבעלות אחרת.
12. עירובין כו ע"ב; רמב"ם, הל' עירובין פ"ב ה"א; שו"ע, או"ח ס' שפ סעי' א; משנה ברורה, שם ס"ק ג.
13. מחנה אפרים, שלוחין ס' ז ד"ה כתב מהרי"ט; עפ"י זה הוא מבאר שגם אם אין שליחות לבער הפקר, ניתן למנות שליח להקדיש, כלשון הגמרא תמורה ד ע"ב: 'בדיבורו עבוד מעשה'; וכפי שביאר רש"י שם: 'דמעיקרא חולין והשתא קודש'.
14. שמירת שבת כהלכתה (המהדורה החדשה), פכ"ט סעי' לב, בשם כמה אחרונים. ועיין בהרחבה ילקוט יוסף, ס' שלט סעי' יג ואות יב.
15. שער המלך, הל' לולב פ"ח ה"ב; ליישב בין דברי הריטב"א שבת קכ ע"ב ד"ה ואומר לאחרים; שאוסר להפקיר, לבין דברי הריטב"א במס' שבת קכז ע"ב ד"ה ואומר לאחרים.
16. וכן כתב הרה"ג מנחם זעמבא הי"ד בשו"ת זרע אברהם ס' כג ס"ק יד ד"ה ובגוף דברי, שאמנם קיימים שני סוגי הפקר, שיש הפקר שכוונתו שאחרים יזכו בו והוא אסור בשבת, ויש הפקר שכוונתו לסלק רשותו, והוא מותר בשבת. ועיין בהרחבה בשו"ת יביע אומר ח"ד, או"ח ס' ד, אות כד, שהביא הסבר זה גם בשם החתן סופר, שער המקנה והקנין דף סד ע"ד, ובשם שו"ת בנין שלמה, ס' יז כב ע"א.
17. עיין שבת הארץ, פ"ז ה"ג אות ב-ג; קטיף שביעית, פכ"ב עמ' 160.
18. כן כתב בברכי יוסף, או"ח ס' רמו ס"ק ד בדעת השו"ע, או"ח ס' רמו סעי' ד, שאם הנוכרי לא מחזיר את בהמת ישראל בערב שבת, ולא הספיק להפקיר אותה לפני השבת, שיכול להפקיר בשבת להינצל מאיסור, שו"ת תשובה מאהבה, ס' רלח, וכן הכריע כף החיים, או"ח ס' רמו ס"ק מז.
19. ריטב"א, עירובין עא ע"א ד"ה ואסתלוקי רשותא בשבת, שהדבר מותר משום שעירוב הוא צורך מצווה. ועיין פתחי חושן, ח"ח פכ"ג, סעי' א ובהערה א בשם שו"ת וישב משה, ח"ב ס' מ.
20. כך מפורש בחידושי הריטב"א שבת קכ ע"א ד"ה ואומר לאחרים, וכן כתב שו"ת שבט סופר, חו"מ ס' ט.

למעשה פוסקים שמותר לזכות מההפקר בשבת ויו"ט בכל מצב ובלבד שלא יהיה ניכר שהוא עושה מעשה קניין.²¹

סיכום

למעשה, אדם שלא הפקיר את פירותיו בזמן הביעור ונזכר בכך בשבת או ביום טוב, רשאי להפקירם בפני שלושה מאוהביו, ולהכניסם לביתו באופן הרגיל.



21. שו"ת עבודת הגרשוני, סוף סי' כד ד"ה ולעניין מה, עפ"י דברי הגמרא שבת קכ ע"א, שהאנשים שמצילים מהדליקה זכו מן ההפקר ואינם צריכים לעשות איתו חשבון, ואינו מחלק בין סוגי ההפקר. וכן כתבו שו"ת רעק"א, סי' קעד; שו"ת הרד"ל, סוף סי' ה ד"ה ואחרי אשר; וכן מדייק ערוך השלחן, או"ח סי' שלט סעי' כב מדברי הרא"ש בבא מציעא פ"א סי' כב, שאסרו להגביה בשבת רק מציאה שהיא מוקצה, וכן פסקו כף החיים, סי' שעא ס"ק לא; שמירת שבת כהלכתה (המהדורה החדשה) פכ"ט סעי' לב; וכן פסק דודי זקני הרה"ג שלום מזרחי זצ"ל בשו"ת דברי שלום, ח"ג סי' יז.

ד"ר מרדכי שומרון

ביעור באבוקדו

א. מהי חובת הביעור

נאמר בתורה לגבי מצוות השמיטה (ויקרא כה, ז): 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל' ודרשו חכמים בתורת כהנים (בהר פרשה א הלכה ח): כל זמן שחיה אוכלת ממין זה מן השדה, אתה אוכל ממה שבבית, כלה לחיה מן השדה - חייב אתה לבער אותו המין מן הבית. וכך גם פסק הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"א): פירות שביעית אין אוכלין מהן אלא כל זמן שאותו המין מצוי בשדה. שנאמר ולבהמתך ולחיה... וזה הוא ביעור של פירות שביעית. החובה לבער את הפירות חלה על כל הגידולים שיש בהם קדושת שביעית. נחלקו הפוסקים מהי דרך הביעור, האם על ידי הפקרת הפירות שברשותו, או על ידי כילוי הפירות ממש כלשון הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג): 'ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים או מאבד בכל דבר שמאבד', וכן נקטו פוסקים נוספים.² המנהג המקובל כיום הוא להפקיר את הפירות בזמן הביעור.

ב. מה נחשב לפירות שכלו לחיה מן השדה

חובת הביעור חלה בכל מין ממיני הפירות, לאחר שפירות אותו המין נאכלו ע"י החיות שבשדה או נרקבו ונסרחו ואין פירות לאכילת החיות שבשדה.³ מה דינם של פירות שביעית שאינם כלים מן השדה אלא רק לאחר שכבר החלו לגדול הפירות של השנה השמינית, דהיינו ישנה חפיפה באותו סוג פירות בין שתי שנים סמוכות. בשאלה זו נחלקו הפוסקים. לדעת ה'חזון איש'⁴ רק פירות הקדושים בקדושת שביעית פוטרים מביעור וכן דעת ה'קהלות יעקב',⁵ וכן נראה מדברי הרש"ס.⁶ לעומתם יש הסוברים שאם ישנם כבר

1. סמ"ג, מצוות עשה קמח; רמב"ן, ויקרא כה, ז; רש"י, פסחים נב ע"ב; מהר"י קורקוס, מובא בכס"מ הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג; ערוך השלחן העתיד, הל' שמיטה סי' כז סעי' ח; חזו"א, הל' שמיטה סי' יא ס"ק ו; ר"ש, רא"ש ורש"ס, שביעית פ"ט מ"ח.
2. רס"ג, מצוות עשה סא; ראב"ד, הל' שמיטה ויובל פ"ז ה"ג; ריטב"א עבודה זרה סב ע"ב; מדרש הגדול לויקרא כה, ו; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ט סי' מג אות ד.
3. שבת הארץ, פ"ז הל' א סי' א בתוספת שבת.
4. חזו"א, הל' שמיטה סי' טו ס"ק ג ד"ה נראה.
5. קהלות יעקב, שביעית סי' ג.
6. רש"ס, שביעית פ"ז מ"ב ד"ה וקוצה.

פירות שמינית מאותו הסוג, אין חובת ביעור שהרי לא כלה לחיה בשדה מאותו המין.⁷ ניתן להסביר את המחלוקת כך, מי שסובר שרק פירות הקדושים בקדושת שביעית קובעים לדין ביעור, סובר שכיוון שעצם דין הביעור הוא רק בפירות שביעית, לא סביר שסתם פירות שאין להם כל שייכות לנושא יקבעו את מועד הביעור. לעומת זאת מי שסובר שגם פירות שאינם של שביעית קובעים למועד הביעור, יסביר את דברי חז"ל 'כלה לחיה מן השדה' כפשוטם, כיוון שאותו המין לא כלה מן השדה והוא מצוי למאכל לפני החיה והבהמה, אין בו חובת ביעור.⁸

ג. פיתוח המטעים וטבלאות הביעור

החקלאות בישראל היא מהמתקדמות בעולם. שפע של תוצרת איכותית נמצאת על המדפים בחנויות וברשתות השיווק כל השנה בחסדי ה'. הפירות הנשירים כגון אפרסק, נקטרינה, שיזף, תפוח ומשמש מניבים יכול אחד בשנה מהאביב ועד לסתיו, כל מין וזן בעונתו, ולאחר מכן ישנה הפסקה בהנבת הפירות והעצים נכנסים לשלכת ולתדרמת החורף עד לבלוב באביב הבא. מחקרים רבים נעשים בארץ ובעולם במטרה להאריך את עונת הקטיפה של כל מין על ידי הכנסה של זנים נוספים אשר יניבו בתחילת העונה או בסופה, ואכן עונת הקטיפה של האפרסק והתפוח כיום ארוכה בהרבה לעומת מה שהיה בארץ לפני 30-40 שנה. במינים הנשירים אין חפיפה בין יכולים של שתי שנים סמוכות, אך עונת ההבשלה והקטיפה מתארכת. מסיבה זו לכל סוג פרי יש לקבוע את מועד הביעור המדויק בכל שנת שמיטה מחדש ולצורך כך מתעדכנות הטבלאות של קדושת השביעית ומועדי הביעור לפני כל שנת שמיטה. בגידול פירות נשירים כגון תפוח פותחו טכנולוגיות המאפשרות לשמר את הפרי הנקטף בקיץ ובסתיו בחדרי קירור מבוקרים במשך חודשים רבים וכך מתאפשרת למעשה אספקה רציפה במשך כל השנה. במינים נשירים אחרים כגון דובדבן, גודגדן, משמש, אפרסק ונקטרינה אין יכולת לשמר את הפרי במשך תקופות ארוכות באיכות סבירה. מבחינת חובת הביעור בפירות הקדושים בקדושת שביעית, אין משמעות הלכתית לפרי שנקטף בשמיטה ואוחסן בחדרי קירור. מועד הביעור בכל מין נקבע רק לפי הישרדות הפירות שבמטעים, כאשר 'כלה לחיה מן השדה'. ברוב סוגי הפירות הסובטרופיים שמגדלים בארץ כגון ההדרים, הבשלת הפירות היא עונתית. לדוגמה, זני התפוז השונים נקטפים מהסתיו ועד לסוף החורף, ולאחר מכן, באביב, מתחילה פריחה חדשה של העונה הבאה. המגמה כיום היא, כאמור, להרחיב את העונה ככל האפשר גם בתחילתה וגם בסופה ולשאוף למצב בו ניתן יהיה לקטוף פירות במהלך כל השנה.

7. בית רידב"ז, ס' ח סעי' יג וס' ה סעי' יח בהג"ה לפאת השולחן; הרב קוק בשבת הארץ, פ"ד הט"ז אות ג וכן קונטרס אחרון ס' כד; הגר"ש"ז אורבך במנחת שלמה, ס' נא אות טו, וכן במעדני ארץ, קובץ הערות ס' ח אות טז, חידושים וביאורים ס' ו אות א.

8. הגר"מ אליהו זצ"ל פסק (קטיף שביעית, עמ' 158 הערה 20) שבאתרוג התימני אין ביעור מפני שכל הזמן יש אתרוגים על העץ. יש לעיין בדבריו האם הסיבה שאין באתרוג התימני ביעור היא מפני שבאותו העץ עצמו יש תמיד פירות ולא מתקיים בו 'כלה לחיה מן השדה', אולם כאשר מדובר בזנים שונים של אותו סוג פרי המניבים פירות כל השנה, כן יהיה ביעור, כיוון שבכל עץ כלים הפירות מן השדה.

ד. גידול אבוקדו בישראל

גידול האבוקדו בארץ אינו חדש והוא קיים כבר עשרות שנים. האבוקדו הובא לארץ מדרום אמריקה ומרכז וטופח ע"י המטפחים בישראל באופן משמעותי. הענף עבר גלגולים שונים מבחינת היקפי הנטיעות ואזורי הנטיעות ואף עבר תקופות של משברים קשים. כיום הענף מתרחב והיקף הנטיעות גדל. עיקר גידול האבוקדו בישראל מיועד כיום ליצוא והשוק המקומי מסוגל לקלוט רק חלק מהתוצרת בגלל ההיקפים ההולכים וגדלים. במהלך השנים שוכללו שיטות העיבוד והגידול של המטעים. לפני שנים גודלו עצי האבוקדו כעצים גדולים וגבוהים ואילו כיום ניטעים בחלקות מספר גדול של עצים בצפיפות רבה. העצים אמנם קטנים, אך היכול לדונם גדל וכך גם כלכליותו של הענף. במקביל לפיתוחים האגרוטכניים טופחו בישראל ובעולם זנים רבים של אבוקדו והחשובים שבהם: ארדיט, אטינגר, גליל, פוארטה, האס, פינקרטון, נבאל וריד. בטיפוח הושם דגש על מספר תכונות רצויות: טעם, מראה, הקטנת נפח הגלעין ומשך ההשתמרות של הפרי הבשל. בנוסף לתכונות אלו של הפרי נעשה טיפוח לטובת הארכת משך ההנבה של הזנים השונים. עד לפני שנים לא רבות קטיף האבוקדו היה עונתי ואולם כיום נקטף האבוקדו בישראל במשך כל השנה. בכל מספר שבועות מתחיל קטיף של זן מסוים באזור מסוים בארץ. ריבוי הזנים והרחבת הגידול לאזורים שונים מהגליל המערבי ועד לנגב המערבי ולעמקים, מאפשר לקטוף פרי טרי במשך כל השנה וזהו חידוש משמעותי בענף, היות ומשך ההשתמרות של הפרי הקטוף מוגבלת.

ה. המשמעות ההלכתית של השינוי בגידול

עד לשמיטה האחרונה (תשפ"ב) ועד בכלל, קבענו בטבלאות קדושת שביעית וביעור לאבוקדו את אמצע אב של השנה השמינית. לפי המגמה החדשה במטעי האבוקדו, נמשך הקטיף של הזנים השונים למעשה במשך כל השנה. כאשר מסתיים הקטיף של הזנים המאוחרים, מתחיל כבר הקטיף של הזנים המוקדמים. האם יש לכך השלכה הלכתית? כפי שצוין לעיל ישנה מחלוקת בין הפוסקים לגבי המשמעות ההלכתית של חפיפה בין פירות משתי שנים סמוכות, שביעית ושמינית, לגבי חובת הביעור. למי שסובר (חזון איש, קהלות יעקב, רש"ס) שמועד הביעור נקבע רק לפי הפירות הקדושים בקדושת שביעית, אין משמעות לכך שהאבוקדו נקטף כיום במשך כל השנה ועל כן הוא חייב בביעור. אולם לפוסקים הסוברים שכל עוד קיימים פירות מאותו המין בשדה, לא חלה חובת ביעור (בית רידב"ז, הרב קוק, הגרש"ז אוירבך ועוד), הרי שבאבוקדו הנקטף כיום בארץ כל השנה - אין חובת ביעור.

מגמת ההרחבה של עונת הקטיף במינים השונים קימת גם בעצי פרי סובטרופיים נוספים. ייתכן שכאשר יעודכנו טבלאות הביעור לקראת השמיטה הבאה בשנת תשפ"ט, יהיו מינים נוספים אשר, אליבא דאותם פוסקים, יהיו פטורים מחובת ביעור.





הרב ד"ר רצון ערוסי

יחס ההלכה לשביתת עובדים בכלל ולהשבתת המשק בכללותו בפרט

שאלה

מהו יחסה של ההלכה לשביתת עובדים, כנשק במאבקם למען זכויותיהם, ובפרט כשהם מאיימים להשבית את המשק הישראלי בכללותו. כי מצד אחד מנהג המדינה הוא שהשביתה של העובדים היא זכות לגיטימית, ואפילו קדושה, במאבק למען זכויותיהם. ומן הצד האחר, יש בני אדם רבים שנפגעים, ואפילו קשות, מן השביתות: חולים, תלמידים, צרכנים ועוד. כמו כן, המצב הכלכלי בארץ קשה למדי. ונזקי השביתה, במיוחד הכללית, נאמדים במיליארדי שקלים, נזקים שלכל הדעות יפגעו באופן קשה למדי, בכלכלה בישראל, באופן שאפילו ישיגו העובדים את דרישותיהם, לא יהיה ערך מעשי להישגיהם, כשהכלכלה בישראל היא אינפלציונית, וחולה אנושות. זאת ועוד, הממשלה טוענת שהמאבק של העובדים אינו מאבק נקי, רק לטובת זכויותיהם האישיות של העובדים. אלא מאבקם למעשה, נועד להגן על גופים מונופוליסטיים שיש במשק הישראלי, ושהממשלה שנבחרה ע"י העם רוצה לשרת את העם ולשנות שינויים מבניים במשק, באופן שיבוטלו המונופולים, ותהיה תחרות חופשית, שהיא לטובת אזרחי ישראל. הממשלה טוענת, שוועדי העובדים שהם שמחליטים על השביתות, ולא העובדים בעצמם, הם אינטרסנטים. כי ברצונם להגן על עצמם, משום שיש להם משכורות עתק. הממשלה הוסיפה וטענה שהסתדרות העובדים מונהגת ע"י גורמים שיש להם מטרות פוליטיות. והשביתות נועדו לנגח את הממשלה ולהחלישה מבחינה פוליטית, ולקדם את יריביה הפוליטיים של הממשלה. לדברי הממשלה, ההסתדרות ניהלה באופן כושל את קרן הפנסיות, באופן כזה שהפנסיה של העובדים הפכה לשיק בלי כסוי. והממשלה ביוזמתה מתכוונת להציל את הפנסיות, אף שהיא מקצצת אותן. כי היא דואגת שהן יהיו ריאליות. ולפיכך היא חוקקה את אשר חוקקה בהקשר לכך. וההסתדרות במאבקה, לדברי הממשלה, חורגת ממאבק מקצועי טהור, ורוצה באמצעות הכוח, להכריח את הממשלה שקיבלה מנדט מן העם לשלוט ולנהל ולחוקק, לבטל חקיקה. ובכך יש פגיעה מהותית בדמוקרטיה, שגורם כוחני מכתיב לממשלה איך לנהל את המדינה, ואיך לחוקק חוקים. ואפילו לבטל חוקים. ולדעת הממשלה, נשתנו הנסיבות, והמנהג שהכיר בשביתה כזכות לגיטימית וקדושה, אינו מתאים לשביתות אדירות ורבות היקף כאלה. ובוודאי לא עם הסתדרות מגמתית כזו, ולא עם ועדי עובדים מגמתיים כאלה.

לאור דברים אלו, מהי עמדת ההלכה?



א. תקנות בעניי העיר

שנינו בתוספתא (בבא מציעא פ"א הכ"ג):

כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת, ולקנות להן ספר תורה ונביאים. ורשאין בני העיר להתנות על השערים, ועל המדות, ועל שכר הפועלין. רשאין לעשות קיצתם. רשאין כל בני העיר לומר, כל מי שיראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך. וכל מי שיראה אצל מלכות, יהא נותן כך וכך...

לפי התוספתא, בני העיר אינם רק בבחינת שותפים שהקשר החוזי הוא המחבר ביניהם, והוא הבסיס לסמכויותיהם. כי חוזה שותפות הוא הסכם בין בני אדם, והוא אינו יכול להעניק לשותפות סמכויות של **ריבון**. בעוד שלבני העיר, לפי התוספתא, יש סמכויות של **ריבון**, כוח כפייה ואכיפה. הם מוסמכים לכפות זה על זה לבנות בית כנסת, ולקנות ספר תורה, כי אלה מן הדברים הבסיסיים ביותר של קהילה יהודית. כמו כן, בני העיר מוסמכים לקבוע את המחירים של המצרכים, ואת המידות, ואת שכר הפועלים, והם **רשאים לעשות קיצתם, כלומר לאכוף, גם בכוח קנסות ביצוע התקנות שלהם**.¹ והם מוסמכים למנוע מגורמים פרטיים מלנהל משא ומתן עם המלכות, כלומר עם השלטון המרכזי. בהמשך מתייחסת התוספתא לאיגודים מקצועיים כמו צמרין, צבעין, נחתומין, וקובעת שיש להן כוח לפעול כדי שכל חבר איגוד יסתייע באיגוד, אם אבד לו כלי עבודתו. זו לשון התוספתא (שם, הכ"ד-הכ"ו):

ורשאין הצמרין והצבעין לומר, כל מקח שיבוא לעיר נהא כולנו שותפין בו. רשאין נחתומין לעשות רגיעה ביניהן. רשאין החמרין לומר כל שתמות חמורו נעמיד לו חמור אחר... רשאין הספנין לומר, כל מי שתאבד ספינתו נעמיד לו ספינה אחרת....

ב. תקנות איגודים מקצועיים

הברייתא בעניין בני העיר הובאה בגמרא,² ואחרי כן הובא מעשה על אנשים שהתנו ביניהם תנאי, והטילו קנס על מי שיעבור על התנאי, וזו לשון הגמרא (בבא בתרא ט ע"א): הנהו בי תרי טבחי³ דעבדי עניינא בהדי הדדי. דכל מאן דעביד ביומא דחבריה נקרעוה למשכיה. אזל חד מינייהו עבד ביומא דחבריה. קרעו למשכיה. אתו לקמיה דרבא. חייבינהו רבא לשלומי. אתיביה רב יימר בר שלמיא לרבא, ולהסיע על קיצתן. לא אהדרי ליה רבא. אמר רב פפא שפיר עבד דלא אהדר ליה. ה"מ היכא דליכא אדם חשוב. אבל היכא דאיכא אדם חשוב, לאו כל כמינייהו דמתנו.

איגוד מקצועי של טבחים, דהיינו בעלי איטליזים, משווקי בשר, התנו ביניהם, והועידו יום שחיטה לכל אחד. ואסרו שאחד יתחרה בחברו וישחט ביום של חברו. וקבעו קנס לכל

1. עיין רבנו גרשום, בבא בתרא ח ע"א, שפירש להסיע, לקנס על מי שעובר על תנאי שקצבו. וכן הוא במאירי, שם, וכן הוא בשו"ת הרשב"א, ח"ה סי' קכה.

2. בבא בתרא ח ע"ב.

3. עיין הגהות הב"ח, לגמרא שם, ס"ק א, שיש למחוק את המילים 'בי תרי'. כי אין מדובר בשני טבחים בלבד אלא באיגוד מקצועי של טבחים.

השוחט ביום של חברו, שיקרעו את עור בהמתו. ונמצא אחד ששחט ביום של חברו, וקרעו את עור בהמתו. הוא תבע אותם לדין בפני רבא, ורבא חייב אותם לשלם לו דמי עורו. רב ימר בר שלמיא הקשה על רבא, מדוע הוא חייב את הטבחים לשלם עבור העור שקרעו, הרי מן הברייתא משמע שהייתה לאיגוד מקצועי של הטבחים סמכות להסיע על קיצתו. כלומר לקנוס כל מי שעובר על התנאי שהתנו. ואם כן, הללו שקרעו את העור, נהגו כדין, ואין לחייבם לשלם פיצוי לבעל העור, ורבא לא השיב לרב ימר. רב פפא אמר שיפה עשה רבא שלא השיב לרב ימר, משום שהסמכות שניתנה לבני האיגוד המקצועי להתנות תנאים ביניהם, ולקבוע קנסות, למי שיפר את התנאי, היא דווקא כשאין באותו מקום אדם חשוב. אבל כשיש אדם חשוב, עליהם להתייעץ עמו. ומשלא עשו כן, אין תוקף להחלטתם. ולכן רבא דן אותם לפי עיקר הדין. ואם כן, מקושייתו של רב ימר בר שלמיא, ומתשובתו של רב פפא אנו למדים, **שלחברי איגוד מקצועי יש סמכות להסיע על קיצתו, כלומר לקנוס כל העובר על דבריהם. ודבר זה תמוה. הרי סמכות זו נזכרה בברייתא אצל בני העיר ולא לגבי האיגודים המקצועיים.** וכבר העיר על כך הריטב"א בחידושו (בבא בתרא ח ע"ב):

אע"ג דמהאי [ברייתא] בבני העיר תניא. הא כל בעלי אומניות, בענין אומנותו, כבני העיר בעסק העיר חשובי.

כלומר, פשוט היה לחז"ל, שגם חברי האיגוד המקצועי, הם כבני עיר, וחברי האיגוד, וגם להם יש סמכות לקנוס כל מי שעובר על דבריהם. וכן כתב הרא"ש⁴, וכן כתב בשו"ת הריב"ש⁵. על רקע זה נבין מדוע הרמב"ם⁶ סבר שסמכות זו, **שיש לחברי האיגוד המקצועי, קיימת רק כשהתנו כולם, ואין די בשניים מהם**, ובשו"ת המהרי"ק⁷, תלה הדבר בגרסה בגמרא. אם גורסים בגמרא את המילים 'הנהו בי תרי טבחי', או 'הנהו טבחי'.

ג. סמכות בני העיר גדולה מזו של איגודים מקצועיים

ראינו בעליל שסמכות זו שניתנה לאיגוד המקצועי, היא דווקא במקום שאין באותו מקום 'אדם חשוב', שהוא תלמיד חכם הממונה על הציבור, ומבין בעניין הנדון.⁸ אבל אם יש אדם חשוב, והחלטות חברי האיגוד לא הועברו לביקורתו, אין לחברי האיגוד יכולת לקנוס על העובר על החלטותיהם. על עניין זה נחלקו המפרשים ופוסקי ההלכה. יש שאמרו שהתניה זו שאם יש 'אדם חשוב' במקום, יש להעביר את החלטות לביקורתו, מתייחסת רק לחברי האיגוד המקצועי, ולא לבני העיר.⁹ ויש אומרים, שגם את התקנות של בני העיר, יש להעביר לביקורתו של אדם חשוב, שנמצא באותו מקום. ואם לא עושים כן, אין לבני העיר סמכות אכיפה ע"י קנס.¹⁰ למרות כל האמור לעיל, אין ספק שמעמד בני העיר

4. רא"ש, בבא בתרא פ"א ס' לג.

5. שו"ת הריב"ש, ס' שצט.

6. רמב"ן, בבא בתרא ט ע"א.

7. שו"ת מהרי"ק, שורש קפא.

8. שו"ת הרמ"ה, ס' קג.

9. המאירי, בבא בתרא ח ע"ב - ט ע"א; שו"ת הריב"ש, ס' שצט.

10. הרי"מ, מיגאש, בבא בתרא ט ע"א; הרא"ש, בבא בתרא פ"א ס' לג; הטור, חו"מ ס' רלא.



עולה על מעמד האיגוד המקצועי. ובני העיר הם שקובעים את שכר הפועלים, ולא האיגוד המקצועי. האיגוד המקצועי יכול לדרוש שכר מסוים, אבל הגורם המוסמך לקבוע את שכר הפועלים, הוא 'בני העיר'. כך עולה מן הברייתות אותן הבאנו לעיל, ומדברי פוסקי ההלכה. כך כתב הרמב"ם (הל' מכירה פי"ד ה"ט-ה"א):

רשאי בני העיר לקצוץ להן שער לכל דבר שירצו ואפילו לבשר וללחם. ולהתנות ביניהן לכל מי שיעבור, יענשו אותו כך וכך. וכן רשאי אנשי אומניות, לפסוק ביניהן שלא יעשה אחד ביום שיעשה חברו, וכיוצא בזה. וכל מי שיעבור על התנאי, יענשו אותו כך וכך. במה דברים אמורים, במדינה שאין בה חכם חשוב לתקן מעשה המדינה ולהצליח דרכי יושביה. אבל אם יש בה חכם חשוב, אין התנאי שלהן מועיל כלום. ואין יכולין לענוש ולהפסיד על מי שלא קיבל התנאי. אלא אם כן התנה עמהן, ועשו מדעת החכם. וכל מי שהפסיד לפי התנאי, שאינו מדעת החכם, משלם.

יש לשים לב שהרמב"ם מתייחס באופן שונה לסמכויות של בני העיר מאלה שיש לאיגוד מקצועי. לבני העיר יש סמכויות: 'לקוץ להן שער, לכל דבר שירצו, ואפילו לבשר וללחם. ולהתנות ביניהן, לכל מי שיעבור, יענשו אותו כך וכך'. לעומת זאת, בעניין סמכויות האיגודים המקצועיים, כתב: 'לפסוק ביניהן שלא יעשה אחד ביום שיעשה חברו, וכיוצא בזה. וכל מי שיעברו על התנאי יענשו אותו כך וכך'. ניסוחו זה של הרמב"ם, דומה לסמכויות שהוסדרו בתוספתא, אותה הבאנו לעיל. לבד מעניין הסמכות לענוש שיש לאיגוד המקצועי, שלא נזכרה בתוספתא, אותה כתב הרמב"ם על פי הסוגיה בגמרא, בענין 'הנהו טבחי'. אמנם בתוספתא נאמר, שבני העיר רשאים להתנות על המידות, על השערים ועל שכר הפועלים. ובהלכה הנו"ל הרמב"ם ציין רק את השער. אבל לא הזכיר את המידות ושכר הפועלים, כי לענין המידות, הרמב"ם התייחס בהלכות גניבה, פרקים ז-ח. ולענין שכר הפועלים, כבר תמהו עליו שלא זכרו במפורש. אבל אי אפשר לומר שהוא התעלם ממנו. שהרי הרמב"ם כתב: 'לקוץ להן שער, לכל דבר שירצו'. ואם כן מה לי שערי המצרכים, מה לי שכר הפועלים. זאת ועוד, לדעת הריב"ש¹¹ מדברי הרמב"ם משמע, שרק איגוד מקצועי צריך להעביר החלטותיו לביקורתו של אדם חשוב. לא כן בני העיר. ושכן דעתו של הרמב"ן. כיוצא בזה, עולה מדברי השולחן ערוך' (חו"מ סי' רלא סעי' כז-כח) שכך כתב:

רשאים בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו, ולהתנות ביניהם שכל שיעבור קונסים אותו כך וכך. רשאים בעלי אומנות לעשות תקנות בעניין מלאכתם כגון לפסוק ביניהם שלא יעשה א' ביום שיעשה חברו. וכיוצא בזה, וכל מי שיעבור על התנאי יענישו אותו כך וכך. בד"א במדינה שאין בה חכם חשוב ממונה על הציבור. אבל אם ישנו, אין התנאי שלהם מועיל כלום. ואין יכולים לענוש ולהפסיד למי שלא קיים התנאי, אלא א"כ עשו מדעת החכם.

מין הר"י קארו העתיק לשון הרמב"ם, ונראה שאימץ את דרכו. בוודאי לענין הסמכות לקבוע שכר הפועלים. אף שגם הוא לא זכר עניין זה במפורש, אמנם 'ערוך השולחן'¹²,

11. שו"ת הריב"ש, ש.ם.

12. ערוך השולחן, חו"מ סי' רלא סעי' כז.

כתב במפורש שעניין זה מסור לבני העיר ולא לאיגוד המקצועי, כמו כן כתב ה'שלחן ערוך' כרמב"ם שיש צורך בהסכמת אדם חשוב, אף שב'שו"ת אבקת רוכל'¹³ כתב שדיוקן של הריב"ש בשיטת הרמב"ם בעניין הצורך באדם חשוב, שהוא רק לאיגוד מקצועי, אינו מוכרח, ואף שראה את דברי הטור שכתב במפורש, שהצורך באדם חשוב הוא גם לבני העיר. הרמ"א הוסיף את דברי הטור שגם בשביל תקנת העיר יש צורך בהסכמת אדם חשוב בתוך דברי ה'שלחן ערוך', וכן הוסיף הרמ"א שתי הגהות, 'דהא דבני אומנות יכולים לתקן ביניהם תקנות, היינו כולם ביחד. אבל שניים ושלושה מהם לא מהני'. ו'מיהו אם ליכא הפסד לאחרני יכולין לתקן ביניהם מה שירצו'. ודברים אלו הביא ה'בית יוסף' בשם הר"ן. כך יוצא אפוא: בני העיר או בני המדינה הם המוסמכים לקבוע שכר הפועלים. לא האיגוד המקצועי. האיגוד המקצועי יכול לדרוש, אם דרישתו תתקבל. נחלקו הדעות אם גם בני העיר בהחלטותיהם זקוקים לביקורת אדם חשוב. מוסכם על הכול שהחלטות איגוד מקצועי זקוקות לביקורת אדם חשוב. כמו כן אין סמכות לאיגוד מקצועי להחליט החלטות שיש בהן הפסד לאחרים.

ד. זכות השביתה

יש לציין שאין בהלכה זכר לנשק השביתה, כפי שהוא נוהג בימינו. כי באמצעות השביתה דורשים העובדים מן המעבידים זכויות מסוימות, ומאיימים עליהם, שלא להעסיק זרים במקומם כשהם שובתים, ומאיימים על הזרים לבל יעבדו אצל המעבידים, כשהעובדים שובתים. אמנם מצאנו בגמרא,¹⁴ ברייתא בה נאמר, שבית גרמו היו בקיין במעשה לחם הפנים במקדש, ולא רצו ללמד אחרים את מלאכתם זו, ושבתו ממלאכתם, עד שכפלו את שכרם. אבל בית גרמו לא מנעו מחכמים, כשהביאו אומנים מאלכסנדריא, כדי שיאפו את לחם הפנים. אלא שאותם אומנים מאלכסנדריא לא הצליחו. וכן נאמר שבית אבטינס היו בקיין במעשה הקטורת, ולא רצו ללמד אחרים את מלאכתם, ושבתו עד שכפלו שכרם. אבל בית אבטינס, לא מנעו מחכמים מלהביא במקומם אומנים מאלכסנדריא, אלא שאותם אומנים לא הצליחו במעשה הקטורת.

אמנם, על פי ההלכה פועל יכול לחזור בו מהסכמתו לעבוד אצל המעביד, אפילו בחצי היום. כלומר, שאין המעביד יכול לכפות על הפועל להמשיך לעבוד, מכוח הסכמתו הראשונה. וזאת בשביל שהפועל לא ייחשב ע"י אותה כפיייה כעבדו של המעביד. והתורה אמרה, 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים. אולם הלכה מופלאה זו, אינה מתייחסת לנשק השביתה, אלא רק לפועל שהחליט להפסיק לעבוד אצל מעבידו, אפילו בחצי היום. ואין הלכה זו קובעת שיש רשות לפועל להפסיק לעבוד באמצע היום. ושאותו פועל רשאי גם למנוע מן המעביד שלא ייקח עובד אחר במקומו, ושהמעביד חייב לשלם לעובד השובת את שכרו גם על זמן השביתה, ושהעובד רשאי להפסיק עבודתו, גם כדי להכניע את המעביד שייענה לדרישותיו. כל זה לא נאמר בהלכה זו. נהפוך הוא. בהלכה זו נקבעה זכותו העקרונית של הפועל לחרות, ושבגין כך הוא זכאי להפסיק עבודתו באמצע

13. שו"ת אבקת רוכל, סי קפו.

14. יומא לח ע"א.



היום. אך מעבידו מתחשבן איתו על שכרו. והעובד חייב לשלם למעביד נזקים, אם אירעו בגין הפסקתו את העבודה בחצי היום.¹⁵ יתרה מזו, מצינו בתוספתא (בבא מציעא פ"א הכ"ז), שהגבילו את חופשותיהם של עובדים שמשרתים את הציבור, בגלל צורך הציבור, וכך נאמר בתוספתא:

מה שהיה בלן לרבים, ספר לרבים, נחתום לרבים, שולחן לרבים, ואין שם אחר אלא הוא, והגיע שעת הרגל ומבקש לילך לתוך ביתו, יכולין לעכב על ידיו, עד שיעמיד אחר תחתיו. ואם התנה עמהן בבית דין, או שעבר עליו את הדרך, הרשות בידו. ואם כן, על פי הלכה זו, כיצד יעלה על הדעת שההלכה תתיר לפועלים להשבית שירותים ציבוריים, בזמן שהפועלים חייבים לשרת את הציבור. וכבר השיב ב'שו"ת שם אריה',¹⁶ שאין שוחטים רשאים לדרוש תוספת שכר מן המעסיק, רק בגלל שהם יודעים שבני העיר רוצים רק אותם, ושהמעסיק רשאי להעסיק שוחטים אחרים. אולם ב'שו"ת אגרות משה' (ח"ב חו"מ סי' נט), כתב שנראה שאיגוד מקצועי שקיבל החלטה ברוב קולות של חבריו, לשבות, יכול לכפות על המיעוט שישבות. אך אינו יכול לכפות על פועלים שאינם חברים באיגוד, שישבתו, וזו לשונו:

אבל מ"מ מסתבר שיכולין לכופן מדין קא פסקת לחיותי, ומדין מערופיא שברמ"א, חו"מ, סי' קנו, סעיף ה, ובהרבה דברים יש גם ענין החזקות שנוהגין בישראל. וגם מצד שהסכימו כבר כל בני המדינה שהוא עוולה גדולה למי שנשכר לעבוד במקומם. יש להם רשות ג"כ לכופן. וכמו שהוא מעשים בכל יום במדינה הזאת. מדבריו נראה שמדין מנהג נגע בדבר. שהרי בדיני העבודה הרבו חכמים להשתמש בכלל, 'הכל כמנהג המדינה'. ואפשר שלענין דיני ממונות אמרו חז"ל בירושלמי (יבמות פ"ב ה"א): 'מנהג מבטל ההלכה', שהרי לגבי איסור, נחלקו הדעות: לדעת הראב"ד,¹⁷ מנהג מבטל רק איסור דרבנן, ולדעת רבי שלמה בן שמעון דוראן,¹⁸ בענייני איסורים, אין מנהג מבטל גם לא איסורים מדרבנן, וזו גם דעת הרמב"ם.¹⁹

1. מטרת השביתה להטבת תנאי העבודה

גם אם נאמר שהשביתה כנשק במאבק של העובדים למען זכויותיהם כשרה מבחינה הלכתית מכוח המנהג, כבר פסק הרב קוק (בטאון הנתיבה, א' ניסן תרצ"ג) וזו לשונו:

שביתה מותרת לשם כפיית נותן העבודה להיזקק לבית דין או לקיים פסק דין בקשר עם הסכסוך שמתפרץ. הן לשמירת תנאי העבודה, והן להטבת תנאי העבודה.

כלומר יעדו של נשק השביתה הוא להכריח את המעביד להתדיין בבוררות חובה, לברר את הסכסוך. אבל אין יעד השביתה שהמעביד ייכנע לדרישות של העובדים. על אחת כמה וכמה, שהשביתה מכוונת נגד הממשלה שהוסמכה ע"י העם לנהל ענייני המדינה, והיא אשר מוסמכת לקבוע את השערים, ואת שכר הפועלים, שאין רשאים לשבות כדי

15. שו"ע, חו"מ סי' שלג סעי' ג-ה.

16. שו"ת שם אריה, חו"מ סי' לז.

17. עיין ראב"ד, הל' מעשר עני ונטע רבעי פ"א ה"ג.

18. עיין שו"ת הרשב"ש, סי' תקסב.

19. רמב"ם, הל' שביתת עשור פ"ג ה"ג.

להכניע את הממשלה לתכתיבים של העובדים. אלא כדי לברר בבוררות חובה את הסכסוך. וכשהשביתה המקיפה גורמת נזקים לרבים, בוודאי שאין לה צד היתר כלל. כפי שכבר ראינו שלהחלטות כאלה של איגוד מקצועי אין תוקף כשהן גורמות הפסד לאחרים. או מפני שלא נבדקו ע"י 'אדם חשוב'. ולכן אין להן תוקף. ובמיוחד שבביתות בהיקף של כלל המשק פוגעות במשק באופן אנוש, ומיליארדי שקלים הולכים לאיבוד כל יום, בעידן שהמצב הכלכלי קשה, ואין די כספים לחינוך, ולא לרווחה, ואפילו לא לביטחון, בוודאי אין היתר הלכתי לשביתות כאלה. כמו כן, פוסקים רבים אסרו שביתה בתחום הרפואה, בגלל חשש סכנת חיים,²⁰ וכן בתחום הביטחון ובתחום תלמוד תורה, וכיו"ב. ולכן נראה, שהדרך הטובה ביותר לפתרון סכסוכי עבודה, היא שחקיקה בכנסת בדיני עבודה, וכן החלטות ההסתדרות, יעברו ביקורת של 'אדם חשוב', תלמיד חכם שמבין בעניינים אלו, כדי שהחוקים וההחלטות שיתקבלו יהיו שקולים והגונים, וימנעו סכסוכים, או שיוקם מנגנון של בני אדם בלתי פוליטיים, ושאינם קשורים לשום לובי, חכמים בהלכה ובענייני כלכלה, מופת ליושרם, ומנגנון זה יפקח מראש על החקיקה בענייני עבודה בכנסת, ובהחלטות של ועדי העובדים של ההסתדרות. אפשר שבדרך זו נשמור על כבוד העובדים וזכויותיהם, וגם על מעמד הממשלה והכנסת, ועל יציבות המשק הישראלי. ובכל מקרה, נשק השביתה צריך להיות מצומצם בהיקפו, וישמש רק כדי להביא את הצדדים לבוררות חובה.



20. עיין בספר הרפואה כהלכה לפרופ' שטיינברג, כרך ו' ח"ח ס' ג, עמ' 35-36.

הרב שלמה אישון

כיצד ממנים שופטים בישראל

הקדמה

כחלק מהשינויים המתוכננים במערכת המשפט עומדת על הפרק ההצעה לשנות את הרכב הוועדה למינוי שופטים באופן שיגדיל את השפעתה של הממשלה והכנסת על בחירת השופטים ובמקביל יקטין את משקלם של השופטים בוועדה. כנגד זה נשמעת הטענה כי יש לשמר את כוחם של השופטים במינוי השופטים באשר הגדלת כוחה של הממשלה תביא לבחירתם של 'שופטים מטעם' - מה שיפגע באופן משמעותי בעצמאותה של מערכת המשפט ובאיכותה. יש שטענו שממקורות ההלכה עולה שאכן יש להשאיר את בחירת השופטים בידי השופטים מחשש שבחירתם על ידי הציבור תיצור תלות הרסנית בין השופטים לבין הציבור.¹ להלן נסתור קביעה זו, ונראה שעל פי ההלכה דווקא הציבור הוא זה הבוחר את השופטים, אם כי, לא באופן בלעדי.

א. מינוי השופטים ע"י המלך

מצווה מן התורה למנות שופטים שנאמר (דברים טז, יח):
שופטים ושטרים תתן לך בכל־שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק.

מצווה זו מוטלת על הציבור, כלשונו של ספר החינוך (מצווה תצא):
וזאת אחת מן המצוות המוטלות על הצבור כולן שבכל מקום ומקום, וצבור הראוי לקבוע ביניהם בית דין כמו שמבואר במסכת סנהדרין [ב' ע"ב] ולא קבעו להם ביטלו עשה זה, וענשן גדול מאד כי המצוה הזאת עמוד חזק בקיום הדת. ויש לנו ללמוד מזה שאף על פי שאין לנו היום בעוונותינו סמוכים, שיש לכל קהל וקהל שבכל מקום למנות ביניהם קצת מן הטובים שבהם שיהיה להם כח על כולם להכריחם בכל מיני הכרח שיראה בעיניהם בממון או אפילו בגוף על עשית מצוות התורה ולמנוע מקרבם כל דבר מגונה וכל הדומה לו.

יודגש שעפ"י החינוך נוהגת המצווה גם כיום, זאת בניגוד לדעת הרמב"ן הסובר שכיום, היות שאין לנו דיינים סמוכים, אין מצווה מן התורה למנות שופטים.² היות שהמצווה מוטלת על הציבור, סביר שמי שיקיים אותה בפועל הוא המלך שמקור סמכותו הוא הציבור, ואכן מהמסופר על יהושפט (דברי הימים ב יט, ד-ז) נראה שהתפקיד מוטל בעיקר על המלך:

1. ראה: <https://www.idi.org.il/articles/49509>

2. רמב"ן, דברים טז, יח.

וישב יהושפט בירושלם... ויעמד שפטים בארץ בכל ערי יהודה הבצרות לעיר ועיר. ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלהינו עולה ומשא פנים ומקח שחד.³

וכך כותב הטור (חו"מ סי' א):

וגם יהושפט שהלך בדרכי אביו וגבה ליבו בדרכי ה' נתחזק בדבר המשפט והעמיד שופטים בכל עיר ועיר.

אמנם כאשר יתרו מציע את הצעתו למנות שופטים, הוא מציע שמשה רבנו הוא זה שיבחר אותם (שמות יח, כא):

ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע ושמת עליהם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת.

ומשה מקבל את ההצעה (שם, כד-כה):

וישמע משה לקול חתנו ויעש כל אשר אמר. ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אתם ראשים על העם שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרת.

אך כל זה אינו סותר בהכרח את ההנחה שהתפקיד מוטל על המלך, שהרי משה רבנו שימש לא רק כנביא המביא את דבר ה' אלא גם כמלך,⁴ וייתכן שמכוח תפקידו כמלך מציע יתרו שמשה הוא זה שיבחר את השופטים. וכן כותב האברבנאל (לפרשת שופטים), שבחירת השופטים בסנהדרין הגדולה נעשתה ע"י המלך, ורק בהיעדר מלך - נעשתה הבחירה ע"י השופטים עצמם:

הפרשה הזאת תדבר מהמדרגה הב' מההנהגה האנושית והיא בב"ד הגדול אשר בירושלים הנקראים סנהדרין, ואמנם מננים אם היה לשבטים כמו מנוי השופטים הראשונים אשר זכרתי, או אם היה מיוחד למלך או לנביא הנה זה לא נתפרש בכתו', ואחשוב אני שבזמן שהיה מלך הוא היה ממנה אותם. וכאשר לא היה שם מלך השופט הגדול היה ממנה את כל א' מהסנהדרין עם עצתם, כי כאשר היה מת א' מהם אותו השופט הגדול עם עצת שאר הסנהדרין היו ממנים אחר תחתיו, ובמות השופט הגדול היו כלל הסנהדרין ממנים אחד מהם לראש ולשופט עליהם.

שונה המצב, לדעת האברבנאל, בבחירת השופטים לבתי הדין, שהיו מעמידים בכל שבט ושבת - שם, כפי שיובא להלן, נעשתה הבחירה ע"י העם.

ב. מקומו של העם בבחירת השופטים

כפי שהבאנו לעיל, יתרו הציע שמשה רבנו הוא זה שיבחר את השופטים. בטעם הדבר כותב המלבי"ם (שמות יח, כא):

ושמת עליהם ר"ל וגם קביעות הדיינים לא יהיה ע"י בחירת העם שאז יחנפו תמיד את העם הבוחרים אותם.

3. וגם שמו יהושפט מרמז לפעילותו זו.

4. ראה רש"י, שבועות טו ע"א ד"ה וכן תעשו; רמב"ם, הל' בית הבחירה פ"ו ה"א.

מכאן יש שרצו להוכיח שאין זה נכון שהעם יהיה שותף בבחירת השופטים.⁵ אך נראה שאין מכאן כל ראיה. בפועל משה משלב גם את העם בבחירת השופטים כפי שנאמר בספר דברים (א, יג-יד):

הבו לכם אנשים חכמים ונבנים וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם. ותענו אתי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות.
ומבאר המלבי"ם (שמות יח, כה) שאין סתירה בין הדברים:

לישראל צוה שיזמינו לו אנשים חכמים וידועים אצלם, שזה יכלו המה לדעת מי חכם ונבון ומי פתי וסכל, אולם יתר המעלות שיהיו יראי אלהים ואנשי אמת שונאי בצע, זאת לא יכלו העם לדעת רק משה יכול להכיר זה ברוה"ק כמ"ש ואתה תחזה, ולכן מן האנשים החכמים והידועים שהזמינו העם, בחר משה ברוה"ק מהם מי שיש לו המעלות הנעלמים מעין אדם ורק משה צפה ברוה"ק, וז"ש ואקח ואתן אותם ראשים עליכם, היינו שמן החכמים והידועים שהזמנתם לקחתי ברוה"ק אנשי חיל שיש להם יתר המעלות, וז"ש בכאן ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל, שכבר כתבתי שאנשי חיל מציין פה מי שיש לו הג' מעלות הנצרכות, וא"כ עיקר הבחירה בחר משה כמ"ש לו יתרו שהוא יבחר.

מכאן שבחירת השופטים נעשתה קודם כל ע"י העם. רק לאחר שהעם בחר את מי שראוי בעיניו לשמש כשופט, בחר משה מתוכם את מי שראה ברוח הקודש שלו שהם יראי אלוקים, אנשי אמת ושונאי בצע. הרי לנו שמשה לא מנע את מעורבות העם בבחירת השופטים מחשש שאם העם הוא שיבחר את השופטים הם יחנפו את העם, נהפוך הוא, משה לימדנו שלא ייתכן מינוי של שופט בלא שקודם כל יבחר ע"י העם.⁶ גם האברבנאל כותב שעיקר הבחירה של השופטים, ככל שמדובר בבתי הדין שהועמדו לשבטים, היא ע"י העם:

בסדר אלה הדברים זכר מרע"ה שהוא צוה לישראל שימנו השופטים כמו שאמר הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וגו' הנה ישראל לא רצו אז למנותם. אבל רצו שהוא עליו השלום ימנה אותם. כמו שאמר ותענו אותי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות כלומר טוב הוא שהדבר שדברת כן תעשה אותו אתה כי לך יאות למנותם לא לנו כמו שפירשתי. והוצרך מרע"ה למנותם כמו שנאמר ואקח את ראשי שבטיכם ואתן אותם ראשים על העם וגו'. ואצוה את שופטיכם וגו'. ולפי שלא יחשבו ישראל שכן יהיה תמיד. רוצה לומר שהנביא הוא אשר בכל דור ודור ימנה את השופטים אשר בכל עיר ועיר. כי הוא אשר ידע בנבואתו מי הוא הראוי לשפוט. לכן הודיעם שלא יהיה כן אבל יהיו בעצמם שהם ימנו את שופטיהם. לפי שמנוי השופטים מסר הש"י לשבטים לא לנביא הדור... וזהו אמרו

5. ראה במצוין לעיל הערה 1.

6. ושמו גם בזה היה הבדל בין הצעתו של יתרו לבין הביצוע בפועל ע"י משה רבנו, שיתרו סבר שאין לשתף את העם בבחירה מחשש להחנפה לעם, אך משה חלק עליו וסבר שהעם חייב להיות מעורב בבחירה. הבדל זה מצטרף להבדלים נוספים בין הצעת יתרו לבין הביצוע בפועל ע"י משה רבנו, ראה העמק דבר, שמות יח, כד-כה.

אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך. יחזור למינוי הנזכר שכל שבט ימנה השופטים היותר חכמים ויראי אלהים שיהיו בשבטים בכל עיר ועיר מאותו שבט. הרי שמשה רבנו רצה שהעם ימנה את השופטים, ורק משסירב העם למנות ומסר את הסמכות למשה - משה רבנו הוא זה שמינה. עם זאת הדגיש משה רבנו כי סמכות המינוי לדורות מצויה בידי העם ולא בידי של הנביא, אף שלכאורה הנביא יכול לעמוד טוב יותר על התאמתו של השופט לתפקידו.

ג. יהס בין בהירת המלך להסכמת העם

ראינו שמינוי השופטים יכול להיעשות הן ע"י המלך הן ע"י העם. אכן מדברי הפוסקים עולה שגם מינוי שנעשה על ידי המלך דורש את הסכמת העם, ובלא הסכמת העם אין תוקף למינוי. כך כותב המהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג סי' אלף כב). וזו לשונו:

ועוד גזרנו ונדינו והחרמנו בשמתא ובשם מיתה שלא יהא אדם רשאי ליטול שררה על חבירו לא ע"י מלך ולא ע"י שר ושופט כדי לענוש ולקנוס ולכוף חבירו לא בדברי הבאי ולא בדברי שמים כי יש עושים עצמם פירושים /פרושים/ ואפי' צנועים אינם אם לא שימנו אותם רוב הקהל מפני חשיבותם. תקנה זו הדורשת את הסכמת רוב העם למינוי הובאה גם ע"י ה'חתם סופר' (שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' כא), אך הוא מדייק מלשונה שנוסף על הסכמת רוב הציבור למינוי, צריך גם שהשופט יהיה ראוי לתפקיד מצד עצמו, ואם רוב הציבור יסכימו על דין בור - אין תוקף לבחירתם:

דמשו"ה דייקו בתקנותם והתנו שיהי' ברצון רוב הקהל ומפני חשיבותם. משום שפעמים מסכימים רוב הקהל על דייני בור ומי שמקיל להם מגיז להם ואומרים לעץ אבי אתה. ע"כ בעי ג"כ מפני חשיבותם ולא תהי' אחרי רבים לרעות. ולפעמים איכא אדם חשוב וגדול אלא שאין הציבור חפצים בו גם זה לא יתכן. דלא עדיף מבצלאל בן אורי בן חור שהקב"ה נמלך במרע"ה ומרע"ה נמלך בישראל אם הגון לפניהם בצלאל כמבואר במס' ברכות נ"ה ע"א. ע"כ היה תנאי בתקנה הנ"ל שיהי' צירוף שניהם רוב הציבור חפצים בו גם שיהי' חשוב והגון. וכן כותב הרשב"ץ (שו"ת תשב"ץ, ח"א סי' קנח) שמי שמינה דין על הציבור על פי מינוי של המלך, אך לא בהסכמת הציבור, אף אם הדיין הוא מופלא וסמוך והממנה הוא אדם גדול בדורו - נהג שלא כדין, וזו לשונו:

אני אומר שנטה מעט מהדרך הנכונה דרך המוס' ממה שלא נמלך עם הציבור ואף על פי שהדיין המתמנה על הציבור היה מופלא וסמוך והממנה אותו היה אדם גדול בדורו ראוי הוא שימלך עם הציבור קודם מנותו אותו שהקב"ה אינו ממנה פרנס על הציבור אא"כ נמלך בהם כדאמרי' בפ' הרואה (נ"ה ע"א) א"ר יצחק אין מעמידין פרנס על הציבור אא"כ נמלך בצבור שנא' ראה קראתי בשם בצלאל א"ל הקדוש ברוך הוא למשה משה הגון עליך בצלאל אמר לפניו רבש"ע אם לפניך הגון עלי לכ"ש א"ל אעפ"כ לך אמור לישראל הלך וא"ל הגון עליכם בצלאל שנאמר ויאמר

משה ראו קרא וכו' א"ל משה אם לפני הקדוש ברוך הוא ועליך הגון עלינו לא כל שכן.

יש לציין שדברים אלו של הרשב"ץ נכתבו בהקשר למינויו של הריב"ש לדיין יחיד באלג'יר על ידי המלך תלמאסן. לאחר פטירתו של הריב"ש מינו את הרשב"ץ לדיין עליהם, והם ביקשו ממנו שלא יבקש מהמלך שייתן תוקף גם מצידו למינוי. הרשב"ץ הסכים לכך, והאריך לנמק מדוע אין למנות דיין ע"י המלך שלא בהסכמת העם.⁷ יש לציין שגם הריב"ש עצמו (שו"ת הריב"ש, סי' רעא), אף שסבר שיש למלך סמכות למנות שופטים, התנה זאת בכך שהמינוי יעשה ברצון הקהילות. וזו לשונו:

ובודאי מחקי המלוכה הוא למלכי האומות למנות שופטים בארץ. ואיברא שאין לאדם ליטול רשות מן המלך שלא ברצון הקהלות. ומי שעושה כן הוא מצער את הצבור ועתיד ליתן את הדין.

הרי שמינוי השופטים, גם אם נעשה ע"י המלך, וגם כאשר מדובר בדיינים מומחים, צריך להיות בהסכמת העם. כפי שראינו בדברי המהר"ם מרוטנבורג וה'חתם סופר' די לשם כך בהסכמת הרוב.

ד. פסק הרמב"ם

הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ב ה"ח) פוסק שבית הדין הוא הבוחר את הדיינים, ומכאן לכאורה שאינו מקבל את האמור לעיל על פיו בחירת הדיינים צריכה להיעשות ע"י המלך או ע"י העם. וזו לשונו:

אמרו חכמים שמבית דין הגדול היו שולחים בכל ארץ ישראל ובודקין כל מי שימצאוהו חכם וירא חטא ועניו ושפוי ופרקו נאה ורוח הבריות נוחה הימנו, עושין אותו דיין בעירו, ומשם מעלין אותו לפתח הר הבית ומשם מעלין אותו לפתח העזרה, ומשם מעלין אותו לבית דין הגדול.

אלא שבפרק שלישי מהלכות סנהדרין (הלכה ח) הזכיר הרמב"ם שגם המלך או ראש הגולה, ולא רק הסנהדרין, ממנים את הדיינים:

כל סנהדרין או מלך או ראש גולה שהעמידו להן לישראל דיין שאינו הגון ואינו חכם בחכמת התורה וראוי להיות דיין, אף על פי שהוא כולו מחמדים ויש בו טובות אחרות הרי זה שהעמידו עובר בלא תעשה, שנאמר לא תכירו פנים במשפט.

ולכאורה מוכרחים לומר שלדעת הרמב"ם גם המלך יכול למנות דיינים, שהרי, כפי שהבאנו לעיל, מפורש בכתוב שיהושפט המלך מינה דיינים.⁸ ומכל מקום נראה לומר, שאף שהרמב"ם לא ציין זאת במפורש, גם לדעתו מינוי השופטים חייב להיות מותנה גם בהסכמת העם. שהרי הרמב"ם ציין שאחד מהתנאים לבחירת השופטים הוא ש'רוח הבריות נוחה הימנו', ומסתבר שבכלל זה שהבריות רואות בו מי שראוי להיות שופט. עוד

7. להרחבה בעניין זה ראה מאמרו של הרב מנשה מלכה, 'רב נבחר מטעם המלכות ולא ע"י ציבור או טובי העיר - סמכויותיו', קובץ שערי צדק כג, עמ' 46.

8. ואמנם יעוין בדבריו של הרב ראובן מרגליות בקונטרס טל תחיה - חקרי הלכה על בתי המשפט בארץ ישראל, שכתב שהשופטים שמינה המלך אינם אותם שופטים שמינו הסנהדרין, והם לא היו מחויבים לשפוט על פי דיני התורה, ועליהם צעקו הנביאים שאינם שופטים צדק.

נראה לומר שלדעת הרמב"ם בחירת השופטים נעשית באותו אופן בו נעשה בחירת השופטים עפ"י עצת יתרו, וכפי שביאר את הדברים המלבי"ם שהובא לעיל, דהיינו שהעם מציע את המועמדים ומתוכם בוחרים השופטים את המועמדים הראויים, שהרי מקור דבריו של הרמב"ם הוא הברייתא המובאת במסכת סנהדרין (פח ע"ב). שם נאמר:

משם כותבין ושולחין בכל מקומות: כל מי שהוא חכם ושפל ברוך ודעת הבריות נוחה הימנו - יהא דיין בעירו. משם מעלין אותו להר הבית, משם לעזרה, משם ללשכת הגזית.

יש לשים לב להבדל בין לשון הרמב"ם ללשון הברייתא, בעוד שהרמב"ם כתב: 'שולחים בכל ארץ ישראל ובודקין...'. בברייתא נאמר: 'כותבין ושולחין', כלומר, לא דייני בית הדין הגדול היו בוחרים את הדיינים בכל מקום, אלא שהם היו שולחים כתבים לכל המקומות ובהם הקריטריונים למינוי דיין, והציבור באותו מקום הוא זה שהיה בוחר בדיינים - בהתאם לקריטריונים שבית הגדול קבע.⁹ לעומת זאת, לפי הרמב"ם דייני בית דין הגדול לא הסתפקו בשליחת הקריטריונים, אלא היו בודקים את המועמדים האם יש בהם אותם תכונות, אך מסתבר שהרמב"ם אינו חולק על הברייתא בכך שהמועמדים עצמם נבחרו על ידי הציבור באותו מקום. יש לציין שגם מהפך המעשי סביר יותר שכך הדבר נעשה, שהרי ברור שדייני בית הדין הגדול אינם יכולים לבדוק את כל התושבים בכל מקום ומקום על מנת למצוא את הראויים לתפקיד הדיין, ועל כן סביר שהמועמדים נבחרו ע"י הציבור באותו מקום המכיר את מי שלדעתו ראוי להיות דיין, ומתוך אותם מועמדים נבחרו הדיינים ע"י בית דין הגדול. בהתאם לכך, מציע הרב אליעזר וולדינגברג (הלכות מדינה, ח"א, עמ' נו) שתי אפשרויות לבחירת השופטים כיום, על מנת לוודא מחד, שמדובר בשופטים ראויים, ומאידך שיתמנו רק אלו שרוב הציבור חפץ בהם. וזו לשונו:

כדי שנפיק התועלת הכפולה שהמתמנה יהיה אדם חשוב וגדול וגם שהמינוי יהא במי שהציבור חפצים בו, מן הראוי שבחירת ומינוי השופטים לא תעשה כשאר בחירות לעניינים ציבוריים הנעשים ע"י המון כל קהל ציבור הבוחרים, כי אם שהבחירה תעשה על ידי הנשיא המורם מעם, גדול התודה והיראה, או נשיא התורה אשר יתייפו לכך בתוקף כח בחירתם על ידי קהל בוחריהם או ע"י מוסד עליון שיושבים בו נבחרים קהל אשר יד ושם להם בתורת חוקי התורה ומשפטיה לדעת בינה לעתים להבחין במי מאישי ההוראה לבחור בכדי למנותם לדיינים ושופטים בפועל, או שכל קהל הבוחרים יבחרו ברשימה שלימה כמועמדים לשופטים והנשיא או המוסד העליון יבחרו מבין המועמדים האלה את היותר מתאימים.

סיכום

מהאמור לעיל עולה בבירור כי תנאי יסודי למינוי שופטים הינו הסכמת העם לזהות השופטים. חשיבותה של הסכמת העם היא כפולה: האחת - הסכמה זו היא המעניקה לשופטים את סמכותם, והשנייה - ההסכמה היא תנאי ליצירת אמון מצד העם במערכת

9. בעניין הגרסאות השונות ומשמעותן ראה הרב ח. ד. הלוי, דבר המשפט, הל' סנהדרין פרק ד.

המשפט. הרכב הוועדה לבחירת שופטים כיום הוא כזה שאינו מאפשר לציבור להביע את הסכמתו או התנגדותו לבחירת השופטים,¹⁰ והרכב בית המשפט העליון מעיד על כך. היות שהשופטים שבמינויים עוסקת הוועדה למינוי שופטים אינם השופטים עליהם מדובר במקורות ההלכה, לא ניתן לקבוע הלכה מוחלטת בעניין אופן בחירת השופטים הללו, עם זאת ניתן לומר שממקורות ההלכה עולה באופן ברור שנכון לערוך שינוי משמעותי באופן בחירת השופטים באופן שיוודא שבצד התאמתם המקצועית, הם גם מקובלים על רוב הציבור.



10. עפ"י החוק הקיים הוועדה כוללת 9 חברים: נשיא בית המשפט העליון, שני שופטים אחרים של בית המשפט העליון שיבחר חבר שופטיו, שר המשפטים ושר אחר שתקבע הממשלה, שני חברי הכנסת שתבחר הכנסת ושני נציגים של לשכת עורכי הדין שתבחר המועצה הארצית של הלשכה. הרי שרק שניים מתוך חברי הוועדה הם חברי כנסת שהם נציגי הציבור. גם אם נוסיף להם את שני השרים ונראה גם אותם כנציגי הציבור עדיין הם מהווים מיעוט בין חברי הוועדה. ואמנם יש צורך בהסכמה של 7 חברים לפחות למינוי, אך עדיין ניתן יהיה למנות שופטים בלא שרוב נציגי הציבור יתנו לכך את הסכמתם.

הרב אריאל בראלי

יהסי מרות - מפותה או אנוסה?

הקדמה

בתורה מופיעות שתי פרשיות העוסקות בקשרים אסורים, באחת מדובר במעשה שנעשה בעל כורחה של האישה והיא אנוסה ובשנייה המעשה נעשה בהסכמתה והיא מפותה.¹ בפרשיות אלו מופיע העונש של אונס ומפתה כאשר ברור מה קרה ואם המעשה נעשה באונס או ברצון. אולם לא תמיד הדברים ברורים, ועל כן הפרשנים למדו מתוך תיאור התורה את ההבדל בין אונס לרצון גם כאשר הנתונים אינם מספיק ברורים ויש ויכוח בין הצדדים. הרמב"ן בפירושו על התורה² קובע כי במקרה שלא ברור האם הייתה הסכמה יש לבדוק האם זה הוא מקום שיש בו סיכוי סביר לעזרה.³ ועל כן, באופן כללי כל הנבעלת בשדה, הרי היא בחזקת אנוסה אף אם לא צעקה, וכל הנבעלת בעיר, הרי היא בחזקת מפותה. בעיר יש אנשים בקרבת מקום אשר יכולים לעזור לאישה, ולכן אם לא צעקה לעזרה יש להניח שהסכימה למעשה.⁴ קביעה זו עוזרת לבית הדין יכולה לשפוך אור על מהות המעשה ולסייע לבית הדין לקבוע עמדה כאשר המציאות אינה ברורה. לפעמים הספק מתעורר מכיוון אחר, כאשר אין ויכוח שהאישה הסכימה, אלא שלא ברור האם ההסכמה ניתנה מתוך בחירה או מתוך אילוץ שעשוי להחשיב את המעשה לאונס. אז יש לדון האם ההסכמה ניתנה מתוך בחירה או מתוך אילוץ שעשוי להחשיב את המעשה לאונס?

א. הסכמה תחת לחץ

לבית דין לממונות הוגשה תביעה לפיצוי על ידי עובדת אשר לטענתה נוצלה על ידי מעביד שהוא אדם דתי.⁵ היא מתארת בפרוטרוט את הדרכים המתוחכמות אשר נקט כדי להשיג את אמונה עד כדי הרגשת תלות רגשית וכלכלית וכל זאת כאשר הייתה במשבר

1. דברים כב, כו-כט. יש להעיר כי התורה מתמקדת בהבדל המשפטי שיש בין המקרים השונים (ואף לומדת ממקרה אחד למשנהו בקביעת שיעור הקנס המוטל על המפתה) אך אינה מתייחסת להבדל המהותי והמוסרי שיש בין אונס לבין זנות, מצד האישה.
2. רמב"ן, דברים כב, כג.
3. והוסיף ביאור כי סתם שדה אין בו מושיעים שיוכלו להצילה, כמו שנאמר: 'צעקה הנערה המארשה ואין מושיע לה', וסתם עיר יש שם מושיעים.
4. וכן כתב הרמב"ם, הל' נערה בתולה פ"א ה"ב: 'ואיזה הוא מפתה ואיזה הוא אונס, מפתה לרצונה ואונס שבא עליה בעל כרחה. כל הנבעלת בשדה הרי זו בחזקת אנוסה ודנין בו דין אונס עד שיעידו העדים שברצונה נבעלה, וכל הנבעלת בעיר הרי זו בחזקת מפותה מפני שלא זעקה עד שיעידו העדים שהיא אנוסה כגון ששלף חרב ואמר לה אם תזעקי אהרוג אותך'. אולם, הראב"ד השיג שם, שלעניין ממון אומרים 'המוציא מחברו עליו הראיה'.
5. במאמר זה הדיון מתמקד רק בהיבט הממוני ואינו עוסק בתחום האיסורי כגון איסור אישה לבעלה.



נפשי⁶ עמוק. מבחינתה לא הייתה אפשרות אחרת מלבד להיענות לחיזוריו כאשר שכנע אותה שזה יחזק אותה ועוד אמר שיש לכך היתר הלכתי.⁷ לדבריה, הסכמתה לא נבעה מבחירה אלא מתוך תלות רגשית וניצול המצב הנפשי הקשה שבו הייתה. היא מטופלת על ידי פסיכולוג כבר תקופה ארוכה והוא אף כתב דו"ח מקצועי אשר בו הוא מאבחן שהיא נמצאת בפוסט טראומה מהאירוע הזה, מבחינתה מדובר על פגיעה לכל דבר, כולל כל הסימפטומים - מחשבות אובדנות, דיכאון וחוסר תפקוד. התביעה כוללת שלושה דברים: פיצוי על נזק נפשי, החזר הוצאות הטיפול, והחזר ימי המחלה הרבים שנאלצה לקחת ממקום עבודתה עקב מצבה הנפשי (נזק, ריפוי, שבת). המעסיק מודה בעובדות אלא שטוען שהוא אכן סייע לה ומצטער שהגיעו למקום הזה אך אין לו אחריות ממונית על ההשלכות של המעשה היות שהיא רצתה בכך, ולפנים משורת הדין הוא מוכן להשתתף בטיפולים.

ב. פיתוי קטנה אונס

ישנה מחלוקת האם מי שמפתה קטנה (נשואה, כשקיבל אביה קידושין) אוסר אותה על בעלה. הרמב"ם⁸ פסק שנאסרת על בעלה והראב"ד סבר שאינה נאסרת, וציטט את דברי הגמרא (יבמות סא ע"ב) 'פיתוי קטנה אונס הוא'. בספר 'מנחת חינוך'⁹ כתב שמחלוקת זו נוגעת גם לחיובי הממון של אונס ומפתה,¹⁰ דהיינו, לפי הרמב"ם יש לה דין מפותה (קנס, פגם, בושת) ולראב"ד דין אונס (קנס, פגם, בושת וזעור).¹¹ הרמב"ם נותן משקל להסכמה של ילדה קטנה ואוסר אותה על בעלה, ואם הסכמה של קטנה נחשבת כרצון ולכן נאסרת אף שאין לה דעת שלמה, בוגרת אשר הנסיבות הביאו אותה לפתח תלות במעסיק שלה, הסכמתה בוודאי נחשבת פיתוי ולא אונס.¹² בתשובת מהרי"ק¹³ מובא עיקרון נוסף שיש לקחת בחשבון, והוא 'המוציא מחברו עליו הראיה'. כבכל תביעה ממונית גם כאן כשיש

-
6. הפוסקים דנו בשאלה זו לגבי היתר אשה לבעלה כאשר קיימה יחסים עם מתחזה לרב שהסביר לה ברוב רשעותו שהקשר שלה איתו יגרום לתיקון ומכך תצמח גאולה. להרחבה בנושא זה עיין שו"ת בנין ציון, סי' קנד; שו"ת שואל ומשיב, קמא ח"ג סי' מח; שו"ת שרידי אש, ח"ג סי' קכד.
 7. ואף שכנע אותה לטבול.
 8. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ב.
 9. מנחת חינוך, מצווה סא.
 10. וכן נראה מדברי הרשב"א, שבועות לג ע"ב, שלקטנה אין דין מפותה משום פיתוי קטנה אונס הוא.
 11. מסברה היה ניתן לחלק ולומר שדברי הראשונים נאמרו דווקא לעניין איסור אישה לבעלה ולא לגבי ממונות. יסוד מחלוקתם הוא: האם ההסכמה שלה מתוך רצון גמור היא הסיבה שתיאסר על בעלה (ראב"ד), או שמא מעשה הבעילה אוסר מצד עצמו (מהרי"ק, סי' קסז) ורק כשיש אונס גמור אינה נאסרת (רמב"ם) ולכן נחלקו בקטנה שיש לה דעת קלושה (מהרש"א, שבת קנג ע"ב) ואין כאן רצון גמור.
 12. וכן נראה מהדין של 'תחילתה באונס וסופה ברצון' ונימק זאת הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"א ה"ט): 'שמשהתחיל לבעול באונס - אין בידה שלא תרצה, שיצר האדם וטבעו כופה אותה לרצות', משמע דווקא בגלל שהתחיל באונס ההמשך אינו נחשב לרצון. אולם אפשר שזו סברה מקומית רק לעניין איסור אישה לבעלה. ומכל מקום לדעת המהרי"ק, סי' קכט, גם לעניין ממון נאמר כלל זה וזו לשונו: 'יצרה אלבשה, ואם אמרו כן לענין אסור חמור כ"ש לענין ממון הקל'.
 13. שו"ת מהרי"ק, סי' קכט.

ויכוח האם המעשה היה באונס או בהסכמה, יש להשאיר את הממון ביד המחזיק בו עד שיוכח אחרת. וזו לשונו:

האשה הטוענת על איש שבעלה **בשעת שהייתה מתעלפת**¹⁴ ותובעת ממנו בושתה ופגמה והוא כופר ואומר שלא בא עליה כלל לע"ד נראה דבר פשוט דאם היה לה עדי' שיעידו כדבריה שבא עליה בשעת עלופ' דפשיטא שזה חשיב אונס דאין לך אונס גדול מזה ובזה לא ידעתי להפיל בו שום ספק להחשיבו כרצון אם כן הוא כדבריה. ומאחר שהאיש כופר לא מבעיא היכא דטוען להד"ם אלא **אפילו טעון שברצון בא עליה פשיטא שהוא נאמן** דכלל גדול בדין דהמע"ה... שהרי כל האמתלות שכתבת להאמינה מעידות על הרצון ולא האונס ומאיזה צד נאמר שתהא אשה נאמנת לומר אנסת אותי בלא שום ראיה ומנין ובלא שום אמתלא לדבריה... ופשיטא דאין ליפות כחה מטעם תעמידנה בחזקת צדקת ונימא דלא נבעלה לרצונה שהרי יצתה מחזקת בנות ישראל הצנועות.¹⁵ אם כן, כאשר ישנו ספק ממוני אין האישה נאמנת לומר שהמעשה היה באונס.¹⁶

ג. מחילה

הגמרא¹⁷ פוטרת מכל תשלום מי שפיתה אישה בוגרת, והטעם הוא משום מחילה. ההסכמה למעשה כמוה כמחילה על כל החיובים הממוניים שנובעים ממנו.¹⁸ אם כן

14. עיין בתשובת הרש"ז אורבך, אסיא, ח"ח, עמ' 203-204, בענין חולת נפש שפותרת בבית החולים שפסק שהיא מותרת לבעלה. וכן במאמרו של הרב שלמה גרינץ, 'אשה שזינתה תחת השפעת סמים - האם מותרת לבעלה', תחומין לד, עמ' 385.

15. עיין שו"ת נודע ביהודה, תניינא סוף סי' כ; ועיין שו"ת בנימין זאב, סי' קלב, שהכריע כי לפי הנסיבות של המקרה, מדובר באונס, וזו לשונו: 'על אודות האיש ראונון אשר קם על בת רעהו וקרובו בהיותה יחידה יושבת לבטח בביתה ובא אליה לאונסה בחיבוק ובנישוק. כיון דיחידה היתה בביתה דצעקה הנערה ואין מושיע לה, ואפי' שלא נשמע קולה רק שאמה מצאה בוכה ונאנחה כשהיה מחזיק אותה ההוא נבל, ולא היה בבית אחר זולתו. והנערה דנין לה כאלו שלף חרב עליה ואמר לה אם תזעקי אהרוג אותך ולפ"ז נרא' לע"ד לדונה כאנוסה אפילו שהיה הפועל ההוא בעיר כיון דאם היתה זועקת לא היה מי שיושיענה וכ"ש שהיתה צנועה שלא יצא עליה מעולם שם רע'.

16. לעומת החוק הישראלי והפסיקה בבית המשפט אשר יוצאים מתוך נקודת הנחה שככל שמתקיימים יחסי מרות, יש להניח שההסכמה אינה תקפה. בפסיקה הוזכרו מספר מבחנים שנועדו להכריע אם מערכת היחסים נבעה מניצול יחסי מרות: **פערי כוח** - ככל שפערי הכוח גדולים יותר, כך תתחזק המסקנה שמדובר בניצול יחסי מרות. **הפרש גילים** - ככל שהפרש הגילים בין הצדדים גדול יותר, כך תתחזק המסקנה שמדובר בניצול יחסי מרות. **מי יזם את הקשר**. ובפסק דין כתבה השופטת ורדה וירט-ליבנה: 'כל עוד היחסים אינם גלויים, ידועים ומוסכמים, עלולים מעשים הנעשים מצידו של בעל מרות להתפרש, בשעת אמת, כמעשים לא רצויים, ולא יהיה די בטענה, לפיה ניתנה להם הסכמה, או שנעשו מבלי הבעת חוסר עניין. זאת, בהתחשב במרקם היחסים העדין והמורכב הקיים במערכת בו מצויים בעלי מרות והכפופים להם'. <http://www.glima.info/verdicts/27406.pdf>

17. כתובות כט ע"א.

18. כתבו התוס', כתובות לט ע"ב ד"ה קרע, שאף שאין מחילה מועילה על נזקי גוף אם לא אומר במפורש את המילים 'על מנת לפטור' מכל מקום כאן הדבר נחשב למחילה משום 'איכא למימר דמחמת הנאת בעילה מחלה לגמרי'.



מאחר שהתברר שגם במקרה שהתקיימו יחסי מרות נחשב המעשה לפיתוי ולא לאונס, אם כן יש לראות את ההסכמה של האישה כמחילה על כל חיובי הממון.

ד. תשלומי אונס ומפתה ונזק נפשי

המשנה במסכת כתובות (פ"ג מ"ד) מפרטת את התשלומים המוטלים על האונס והמפתה, חלק אחד מוגדר כקנס והחלק השני - פגם, בושת, צער, הוא מדין תשלומים של חובל.¹⁹ זו לשון המשנה: 'המפתה נותן בושת ופגם וקנס, מוסף עליו אונס שנותן את הצער'. המשנה עוסקת בתשלומים הנובעים מהמעשה עצמו, פיצוי על הפיחות שחל במעמדה של האישה,²⁰ כאשר באונס מתווסף לכך גם תשלום צער על הכאב הפיזי. המשנה אינה מזכירה תשלום על נזק נפשי, ייתכן שהסיבה לכך היא כי בימי חז"ל מעשה האונס לא נתפס אצל הנשים כפגיעה נפשית, לחלופין ייתכן שגם אז היה במעשה פגיעה נפשית, אלא שחכמים לא חייבו בתשלום על כך מפני שהוא נחשב נזק עקיף אשר אין להטילו על האנס. מדברי הרב שפרן (הישר והטוב, כג עמ' לט) מתבאר שהוא פוסק שהנזק הנפשי הוא נזק ישיר ונחשב לנזק לכל דבר, וזו לשונו:

הגורם לחברו נזק נפשי פשוט וברור שחייב לשלם עליו שמחלה נפשית נזק הוא לכל דבר וכשם ששנינו 'חרשו נותן לו דמי כולו' משום שאינו ראוי לכלום. ואע"פ שלא נפל למשכב רק נעשה חרש נזק בכל הגוף הוא. לכן אם עשאו בגדר שוטה או כל סיבוך נפשי אחר שמשלם את נזקו.²¹

עוד הוסיף שם שהפוגע צריך לשלם גם על הוצאות הטיפול הנפשי שהן נחשבות כהוצאות ריפוי. לאור זאת, יש לשוב ולדון האם מפותה מוחלת גם על נזק נפשי? נראה שמוחלת רק על החיובים שעולים מעצם המעשה - כגון הקנס 'כמהר הבתולת' וכן על הצער הגופני או הבושת, אבל קשה להעלות על הדעת שהתרתה למחול על הפגיעה הנפשית, וממילא כאשר מתקבלת חוות דעת מקצועית על פגיעה נפשית יש לחייב את האיש גם בריפוי וגם בפיצוי על הנזק הנפשי שהסב לה. ויש להביא ראייה ממסכת בבא בתרא (מא ע"א) שגם כאשר יש אומדן שהנפגע מחל אין זה כולל את כל המשמעויות שיש באותו מעשה.

הגמרא מתארת שם שרוב ענן הציב כותל חדש בתוך חלקו של חברו, והשכן אף בא לסייע לו. בדרך כלל מייחסים לפעולה כזו כוונה של השכן למחול על חלקו בחצר ולכן הוא מסכים לסייע בבניית הכותל החדש. הגמרא אומרת שהיות שגם רב ענן עצמו לא ידע שמדובר על חלקו של חברו ממילא גם השכן לא התכוון למחול לו על חלקו, כי הוא לא היה מודע לכך. וזו לשון הגמרא (בבא בתרא מא ע"א): 'א"ל: והא אחיל, דאתא וסייע בגודא בהדאי! אמר ליה: מחילה בטעות היא'. אף כאן האישה עשתה אמנם מעשה שמבטא מחילה, אבל אפשר לומר שהיות שלא הייתה מודעת למשמעות הנפשית של

19. עיין חזו"א, אה"ע סי' יט ס"ק ד, אשר מביא מחלוקת ראשונים האם עבר על איסור חובל.

20. בעולה לעומת בתולה.

21. עוד הוסיף שם כי יש לחייב את הפוגע בתשלומים רק כאשר **פגע פיזית** בחברו, אך אם רק הפחיד את חברו וכדומה, פטור מתשלומים משום גרמא.

אותו מעשה, לא התכוונה למחול על כך, שכן נתכוונה למחול על חיובי הממון הנובעים ישירות מהמעשה ולא על התוצאות החמורות שלו לטווח ארוך.²²

ה. בית דין עונשין שלא מהדין

יש להוסיף כי לצערנו הרב בימינו קיימת תופעה של ניצול יחסי מרות, ולכן ראוי להעניש את הפוגע גם שלא מהדין.²³ על כן יש לחייב פוגע אשר הודה במעשה אלא שטוען שהייתה הסכמה. יסוד הדברים הוא ב'שלחן ערוך',²⁴ שם מובא שיש לבית הדין להעניש לצורך השעה. בדומה לכך מובא ב'טור' (אה"ע, ס' קעז) שיש לחייב אנס לשלם קנס גם בזמן הזה שאין דינים סמוכים וזו לשונו:

נשאל מרב צמח גאון קנס מהו לגבותו כדי שלא יהא חוטא נשכר ושלא יהו ישראל פרוצים בנזקין והשיב כבר אמרו חכמים אין גובין קנס בבבל אבל כדי שלא יהא חוטא נשכר ושלא יהו ישראל פרוצים בנזקין נהגו חכמים האחרונים לנדותו עד שיפייסו בממון.²⁵

ובתשובת 'בית יהודה' (מנהגים דף קיג ע"ב) הטיל קנס על המפתה 'משום מגדר מילתא... יתן הנטען קנס... להיות לה כסות עינים ולסיוע כדי שתמצא שישאנה'.

סיכום

- א. כאשר הדיון הוא על חיוב ממוני וישנו ספק האם המעשה היה בהסכמה או מתוך אילוץ הכלל הוא 'המוציא מחברו עליו הראיה'.
- ב. אישה בוגרת שנתנה את הסכמתה הרי טמון בכך מחילה על כל חיובי התורה שיש למפותה.
- ג. נזק נפשי נחשב כנזק לכל דבר ועל כן יש לשלם את הריפוי ממנו כולל תשלומים לטיפול פסיכולוגי.

22. יש ללמוד מדברי המהרי"ק כי הפירוש של הסכמת האישה נדון על פי גדר הממון. מהרי"ק, ס' קכט, דן בטענה של אישה שהתרצתה לגבר רק מפני שהבטיח לשאת אותה וכעת חזר בו. ועל כך כתב: 'ואשר היא טוענת שהבטיחה לישאנה ועל מנת כן מחלה לו ונפתתה, לעניות דעתי נראה דאף אם נאמר דבכי האי גוונא לא תועיל המחילה דחשיב כמחילה בטעות, מכל מקום היינו דוקא היכא שהתנה כן עמו בשעת בעילה ממש אבל אם קודם לכן הבטיחה כן ולאחר זמן בא עליה סתם ולא הזכירה לו באותו שעה שישאנה בכי האי גוונא לא אמרינן דאדעתא דהכא מחלה'. אם כן, גדר המחילה הנובעים מהסכמת האישה, ומתפרשים על פי דיני התנאים.

23. חוק העונשין מחשיב זאת לעבירה פלילית אשר דינה עד שלוש שנים מאסר.

24. שו"ע, חו"מ ס' ב.

25. וכן כתב בשו"ת בנימין זאב, ס' קלב: 'ונחזור לדינינו ואומר אני ואין ספק אצלי דאפילו שלא היה לנו כ"כ ראייה מענין הפועל המגונה שעשה הנבל הזה שהיה שם אונס או פיתוי עכ"ז בשביל שפעל עמה שלא כהוגן וחרש על בת קרובו פועל כזה ראוי לעונש... דבדורות הללו דלא אכשור דרי ראוי להטיל עליו על כל דבר פשע לעונשו כראוי לפי ראות עיני שבעה טובי העיר וביותר למיגדר מילתא להסיר מכשול מעמינו וכדי שלא יהיו בנות ישראל להפקר'.

ד. כאשר ישנם יחסי מרות אין להחשיב את ההסכמה של האישה למחילה על תוצאות המעשה ועל כן יש לחייב את הפוגע לשלם על ה'נכות הנפשית' שגרם לה (בהתאם לחוות דעת מקצועית) וכן על הטיפולים הנפשיים, הן מצד הדין והן מצד התקנה.



הרב נתן חי

היוב בגין נשיכת כלב בהלכה

פתיחה

במדינת ישראל דווחו בשנת 2020 כאלפיים נשיכות של כלבים,¹ חוץ מנשיכות שלא הגיעו לדיווח רשמי. חלק קטן מהנשיכות בוצע על ידי כלבי תקיפה שהשתחררו. בישראל יש כחצי מיליון בעלי כלבים רשומים² ומספר רב יותר של כלבים שאינם רשומים, לכן לא פלא שמדי שבוע ננשכים לא מעט ילדים ומבוגרים. חוץ מהנזק שנגרם מעצם הנשיכה, יש גם סכנה בהעברת זיהומים, ובעיקר את נגיפי מחלת הכלבת העלולה לגרום למוות.³ ריבוי מקרי הנשיכה ונזקייהם מהווים אתגר למערכת אכיפת החוק. ואכן בשנת תשנ"ב (1992), נוסף תיקון לחוק פקודת הנזיקין (סעי' 41א-41ג), המטיל את אחריות הנשיכה על הבעלים, גם כשלא הייתה רשלנות מצידם, בסייגים מסוימים. בנוסף, בשנת תשס"ג (2002) חוקק החוק להסדרת הפיקוח על הכלבים שמסדיר את חובת השמירה המוטלת על הבעלים. בחוק זה נקבעו מגבלות בתנאי החזקת הכלבים, אורך הרצועה כשיוצאים עמם לרשות הרבים, וכן הוגדרו בחוק שמונה זני כלבים מסוכנים שהוגבלו ביבוא, אחזקה וריבוי. כמו כן, נקבע כי על הפרת חלק מסעיפי החוק, יוטלו עונשי קנס ומאסר. ריבוי העיסוק התקשורתי והמשפטי בתקיפות כלבים, גרם לגידול במספר עורכי דין העוסקים בהגשת תביעות כנגד בעל כלב שתקף, או מתמחים בהגנה על בעל הכלב המואשם בכל מקרה שכלבו נשך. גובה הפיצויים הנקבעים בבית משפט או בתהליכי גישור נע פעמים רבות סביב מאות אלפי שקלים.⁴ במקביל, מתרבות התביעות בתחום נשיכות הכלבים המגיעות לפתחם של בתי הדין לממונות. תביעות אלו מהוות אתגר הלכתי, היות שיש קושי בחיוב פיצוי מלא על נזק בגין נשיכת כלב. נזק זה כלול בדין 'נזקי קרן' שכולל נזקים חריגים ולא-שכיחים,⁵ המחייבים בפיצוי בשיעור חצי נזק בלבד, כיוון שהוא בגדר קנס שאינו משורת הדין.⁶ זאת ועוד, בזמן הזה בתי הדין לא מוסמכים לדון בדיני קנסות, משום שבטלה הסמיכה, ודיינים שאינם סמוכים דנים רק בנזקים שכיחים שחיובם מהדין:

בזמן הזה, דנים הדיינים... דברים המצויים תמיד ויש בהם חסרון כיס. אבל דברים שאינם מצויים, אף על פי שיש בהם חסרון כיס... או דברים שאין בהם חסרון כיס

1. ברוך הלוי, 'נתונים סטטיסטיים במרכז רישום הכלבים Center Dog שנקלטו עד ליום 31/12/20', אתר משרד החקלאות ופיתוח הכפר.
2. שם.
3. 'פצעי נשיכה', אתר בית החולים הווטרינרי בכפר הירוק.
4. עו"ד יפי אורנשטיין, 'הפיצוי שניתן בגין נשיכות כלבים ואחריות בעלי הכלבים', אתר משפטי zap, 25.12.20.
5. שו"ע, חו"מ סי' שפט סעי' ב, יט.
6. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' א.

אף על פי שהם מצויים... וכן כל הקנסות שקנסו חכמים... או שמשלם חצי נזק, אין דנין אותו אלא מומחים הסמוכים בארץ ישראל.⁷

יתרה מזו, כל עוד בית הדין לא פסק חיוב קנס על המזיק, גם לא מוטל עליו שום חיוב תשלום ממוני, כי הקנס אינו תוצאה של הנזק אלא מותנה בהחלטת בית הדין.⁸ למרות חוסר הסמכות של בית הדין להשית קנסות מזה למעלה מאלף שנים, מצאנו כי במשך הדורות שקדו חכמי ישראל על תקנת הניזק והציבור, להטיל חיוב תשלום קנס על מזיק. מגמה זו נועדה, הן כדי לפצות את הניזק על לא עוול בכפו, והן כדי למנוע נזקים עתידיים. כך כתב למשל הרא"ש (בבא קמא פ"ח סי' ג) בשם רב שרירא גאון:

ורב שרירא ז"ל אומר... וסמכו חכמים אחרונים וראשי ישיבות, כי ראו הפסד גדול משום דאין דנין דיני קנסות, ועשו תקנה.

וכן כתבו בבית הדין לממונות ירושלים (פסקי דין ירושלים, ח"ד, עמ' רנא), ביחס לנזקי נשיכת כלב:

בנידון דידן, נראה דמילתא דשכיחא הוא דהכלבים נושכים, ויש חשש דאם לא יגדרו הפירצה, יזלזלו האנשים.

במאמר זה נדון בגישות הלכתיות שונות ביחס למצב מורכב זה, של ריבוי נשיכות מחד, וחוסר סמכות להטיל חיוב המוגדר כקנס מאידך. בתי הדין לממונות נדרשים אפוא לתת מענה הלכתי הולם לעניין זה, מעבר לתקנת הניזק והציבור, גם כדי להראות כי יש מענה לכך בבתי דין של תורה ולא רק בערכאות אזרחיות.

א. חוסר סמכות ופתרונה

למרות ריבוי אירועי הנשיכה והתקיפה ע"י כלבים, חלק מבתי הדין נצמדים להגדרה שהזכרנו לעיל, שנשיכת כלב היא דבר חריג ולא-שכיח. אם כך, נזק הנשיכה דינו כ'נזקי קרן', שבתי הדין הקיימים בימינו אינם מוסמכים לדון ולחייב בגינו, כך קבע למשל הרב שלמה זעפרני (שמרו משפט, ח"א סי' קי, עמ' שפח):

קיימא לן דהיזק של קרן נחשב כקנס. מבואר בגמרא בבא קמא (טו:) בכלב שאכל כבשים גדולים, וכן חמור שלעס סל (שם יט:) הוי ליה נזק של קרן, כיון שפעולת ההיזק משונה ואינה בכוונת אכילה אלא בכוונת היזק... בנידון דידן שנשך הכלב את המכנסיים, אין זו פעולת אכילת שן אלא נשיכה בכוונת היזק הלכך הוי ליה קרן... כיון שאין לנו דיינים מומחים אין דנים בזמן הזה דיני קנסות.

וכן פסקו הרב הלל יצחק הלוי,⁹ הרב ברוך שרגא,¹⁰ והרב יעקב שוורצברט.¹¹ פוסקים אלה נדרשו להציע דרכים כדי לחייב את המזיק.

7. שם.

8. קצות החושן, סי' א ס"ק ז; ר' עקיבא איגר, מכות ה ע"ב ד"ה תוד"ה וכן.

9. משפטי הלוי, ח"ג סי' יח, עמ' קנו.

10. שו"ת והיה העולם, חו"מ סי' טז, עמ' קסה.

11. שיח משפט, סי' מד סעי' ב, עמ' קפב.

1. תפיסת רכוש המזיק על ידי הניזק

כל הפוסקים הנ"ל העלו את האפשרות שהניזק יכול לתפוס מנכסי המזיק, כשווי הנזק שנגרם לו, כפי שנפסק להלכה ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' א סעי' ה):
 אף על פי שדיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל אינן מגבין קנסות... אם תפס הניזק שיעור מה שראוי לו ליטול, אין מוציאין מידו.
 אולם היתר זה מותנה בקבלת אישור מבית הדין להחזיק בממון שתפס, על פי שומה שתפס רק כפי שיעור הנזק.¹² כמו כן, לדעת חלק מהפוסקים, היתר זה מותנה בהבאת עדים על מקרה הנזק.¹³

2. נידוי המזיק

הרי"ף¹⁴ הביא תקנת גאונים ביחס לדיני קנסות, לפיה בית הדין מנדים את המזיק עד שישלם את דמי הנזק, וכן נפסק ברמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה ה"ז):
 מנהג הישיבות בחוצה לארץ, אף על פי שאין גובין שם קנס, מנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו... וכיון שיתן לו שיעור הראוי לו - מתירין נידויו, בין שנתפייס בעל דינו בין שלא נתפייס.

הרא"ש (בבא קמא פ"ח סי' ג) ציטט בהרחבה את דעת הגאונים וטעם תקנה זו:
 בתשובת הגאונים נשאל ממר צמח גאון ז"ל... כלל אמרו, אין מגבין קנסות בבבל וכו', אלא משום שלא יהא חוטא נשכר, ושלא יהו ישראל פרוצים בנזקים שכיון שיודעים שאין גובין קנסות בבבל שולחים יד זה בזה, נהגו חכמים אחרונים לנדותם עד שיפייסו בממון, או עד שירבה עליו ריעים ויפייסו בדברים. ונשאל ממר רב נטרונאי ז"ל, אי אין דנין דיני קנסות בבבל... והשיב כך מנהג בשתי ישיבות... אף על פי שאין פוסקין דין עליו לשלם... ודאי מנדין אותו עד שיפייס אותו בין במועט בין בהרבה. ורב שרירא ז"ל אומר, דלא מצינו בגמרא לנדות... וסמכו חכמים אחרונים וראשי ישיבות, כי ראו הפסד גדול משום דאין דנין דיני קנסות, ועשו תקנה לנדות החובל עד שיפייס הנחבל בקרוב. כי אין דרך לדקדק ולומר לזה כן קצבנו לתת כך וכך גם לזה קצבנו עליך למחול כך וכך, כי זה היה דיני קנסות. אלא משערים בליבם שיעור קרוב עד כמה מגיע לתת לו, ואין מגלין אותו. ומנדין החובל עד שיפייס הנחבל ורואין כמה מגיע לתת לו.

גם הרשב"א¹⁵ פסק כמנהג הגאונים, וכן נפסק ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' א סעי' ה):
 אף על פי שדיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל אינם דנים דיני קנסות, מנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו, וכיון שיתן לו שיעור הראוי לו, מתירין לו.
 וכן כתבו בבית הדין לממונות ירושלים (פסקי דין ירושלים, ח"ד, עמ' רנא), ביחס לנזקי נשיכת כלב:

12. רמ"א, חו"מ סי' א סעי' ה.

13. ש"ך, חו"מ סי' א ס"ק יח, בניגוד לדעת הסמ"ע, שם ס"ק יט. ראו גם קצות החושן, שם ס"ק ח; נתיבות המשפט, שם ס"ק ה; שער משפט, שם ס"ק ה. נוסף לציין שעל פי חוקי המדינה אסור לעשות כן, והתופס עלול להיות מואשם בגנבה.

14. רי"ף, בבא קמא ל ע"ב.

15. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תתקמח.

בנידון דידן נראה דמילתא דשכיחא הוא דהכלבים נושכים, ויש חשש דאם לא יגדרו הפירצה, יזלזלו האנשים, ובעובדא דידן לכולי עלמא מנדינן ליה.

3. היתר פנייה לערכאות כנגד מזיק שאינו מפצה את הניזק

כמה פוסקים בדורנו הרחיבו את תקנת הגאונים, עד כדי היתר תביעה בערכאות. כך כתב הרב צבי יהודה בן יעקב (משפטיך ליעקב, ח"ב סי' לב, עמ' תה):

בית הדין דנים ומחייבים אותו כמנהג הגאונים, דהיינו שמנדין אותו עד שישלם לניזק כשיעור הנראה לבית דין. וכאשר אין המזיק משלם לניזק כשיעור שנראה לבית הדין. ובית הדין מטיל נידוי על המזיק, נראה דדינו כמי שאינו צאית דינא, שהרי אינו שומע לבית הדין לשלם או לפייס הניזק כשיעור הראוי, ואם כן בית הדין רשאי להתיר לניזק לתבוע את המזיק בערכאות. דכיון שהוא מנודה ואינו שומע לפסק בית הדין, דינו כסרבן ומותר לתובעו בערכאות.

לדעת הרב יצחק זילברשטיין¹⁶ אף אין צורך בהגשת תביעה בבית הדין כאשר הנתבע מתעלם מהוראות בית הדין. הוא סבור, כי הגשת תלונה במשטרה כנגד בעל הכלב, דינה בימינו כנידוי של הגאונים. וגם אם יתגלגל הדבר אחר כך לערכאות, מותר לקבל שם את הפיצוי שייפסק, מכיוון שבעל הכלב לא היה מוכן לשמוע מלכתחילה לבית הדין. והוסיף שכך פסק גם הרב יחזקאל אברמסקי בזמנו, במקרה של נזק מנשיכת כלב.

ב. קניית סמכות מכוה בעלי הדין

מעבר לאמור לעיל, ניתן להציע דרך שתסמיך את בית הדין לדון בנזקי נשיכת כלב בימינו, והיא על ידי הסכמה מפורשת או מכללא של הצדדים.

1. הסכמה מכללא של הצדדים לדון

בימינו, בית הדין לממונות דן לאחר הסכמת הצדדים. הצדדים חותמים על הסכם בוררות, שבו הם מקבלים את סמכות בית הדין. כיוון שכך, נראה שבית הדין רשאי לחייב את המזיק גם בתשלום קנס, אף שהדיינים אינם סמוכים, מכיוון שהצורך בדיינים סמוכים בדיני קנסות הוא דווקא כדי לדון בכפייה, אך לאחר הסכמת הצדדים, רשאים אף דיינים פסולים לדון ('קיבלו עלייהו').¹⁷ כך הסביר ב'שיטה מקובצת' (בבא קמא, פד ע"ב ד"ה וגדולי המחברים) כיצד דנו בתלמוד דיינים שאינם סמוכים, בדיני גניבות וגזילות:

יש מתרצים בכל אותם המעשים שהוזכרו בתלמוד שדנים אותם בבבל, ענינם כשבאו לפנינו לדון. והואיל ומקבלים עליהם את הדין, דנין בכל מה שיבואו לפנינו עליו.

כך פסק גם 'ערוך השלחן' (ח"מ סי' א סעי' ג):

אף על פי שאין דנין דיני קנסות בזמן הזה... אם קיבלו בעלי הדין עליהם דיינים שידונו להם דין הקנס, מהני הקבלה כמו בקבלת קרוב או פסול... ואף שיש מי

16. חשוקי חמד, כתובות מא ע"ב ד"ה תבע את חברו.

17. שו"ע, ח"מ סי' כב סעי' א.

שמסתפק בזה, מכל מקום נראה לי שכן עיקר לדינא, ולא גרע דיין שאינו סמוך מקרוב או פסול.

כן פסקו הרב יהודה עייאש¹⁸ והרב אליעזר וולדינברג.¹⁹ אמנם יש מן הפוסקים שסברו שאין לבית הדין סמכות לחייב קנסות אף מכוח הסכמת הצדדים. אולם גם לדעתם, הגבלה זו אמורה לגבי חיוב קנס גמור, שאינו משורת הדין בשיעור פיצוי הנזק, כגון חיוב כפל על גניבה, כיוון שחיוב זה נוצר מכוח פסיקת בית הדין. אולם גם לדעתם בחיוב על נזק שאינו שכיח בזמן הזה, תועיל הסכמת הצדדים, כיוון שחיוב זה בעיקרו הוא משורת הדין.²⁰ לפי זה, על נזקי נשיכת כלב שהוגדרה בהלכה כנזק שאינו מצוי, תועיל הסכמת הצדדים לחיוב של בית הדין.²¹

2. הסכמת הצדדים לפשרה

יש פוסקים שכתבו כי סמכות בית הדין מכוח הסכמת הצדדים נובעת מחמת הסכמה לפסיקה בדרך פשרה. בכל בתי הדין הצדדים חותמים על הסכם בורות, שבו הם מקבלים את סמכות בית הדין 'בין לדין בין לפשר'. על בסיס הסכמה זו נראה כי בית הדין יכול לחייב גם על נזקים שאינם שכיחים, וכך כתבו הרב צבי יהודה בן יעקב²² והרב יועזר אריאל.²³ בדומה לכך, קובע הרב זלמן נחמיה גולדברג ('שבחי הפשרה', משפטי ארץ א: דין דיין ודיון, עמ' 78), כי במסגרת הפשרה יכול בית הדין לתת ביטוי לחיוב לצאת ידי שמיים:

בדברים שחייבים עליהם בדיני שמיים... כמו גרמא בנזיקין... נראה שהפשרה היא בעצם תשלום על מחילת התובע כדי שלא יענש הנתבע בידי שמיים. ואכן, לדעת קצות החושן,²⁴ בחיוב נזיקין שאינו שכיח, אף שאינו נידון בימינו כי הדיינים אינם סמוכים, רובץ על המזיק חיוב לצאת ידי שמיים. אולם בקנס גמור, כגון חיוב כפל בגניבה, אין חיוב לצאת ידי שמיים, כיוון שחיובו אינו נובע מעצם גרימת הנזק אלא רק מכוח החלטת בית הדין. וכך כתב בפירוש הרב יוסף נתנזון,²⁵ כי בנזק שהביא לחסרון ממון, חייב לצאת ידי שמיים, אף שחיובו מוגדר קנס, כגון נזקי קרן של שור תם.

ג. סמכות לצורך תיקון החברה

1. בית דין שקיבלוהו רבים עליהם

דרך נוספת למתן סמכות לבית הדין לחייב בקנסות, היא לשם תיקון החברה. אם בית הדין סבור שהנזק הוא תופעה שכיחה המסכנת את המרקם החברתי, יש לו את הסמכות

18. שו"ת בית יהודה, סי' א.

19. הלכות מדינה, א שער א פרק ה, עמ' לו.

20. שער משפט, סי' א ס"ק א. הביאו הפתחי תשובה, חו"מ סי' א ס"ק ג.

21. אמנם בשו"ת משפטיך ליעקב, ח"ב סי' לב, חלק על כך, כיוון שחיוב על נזקי נשיכה הוא בגדר קנס וממילא אינו חיוב משורת הדין.

22. שו"ת משפטיך ליעקב, ח"ב סי' לב, עמ' תה.

23. דיני בורות, עמ' קפז.

24. קצות החושן, סי' א ס"ק ז.

25. שו"ת שואל ומשיב, רביעאה ח"ב סי' קפח.

לקנוס את העבריינים מחוץ לשורת הדין, כדי להענישם ולהרתיעם, כלשון הגמרא (סנהדרין מו ע"א): 'בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה... כדי לעשות סייג לתורה', וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.²⁶ על סמכות זו, ביחס לחיוב קנסות, עמד הרשב"א (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רעט):

על קהל שמינו ברורים לבער העבירות, וכתוב בתיקוני ההסכמה שיוכלו לייסר ולענוש ממון לפי ראות עיניהם... שנראה להם שהעניין אמת, שיכולים לדון ולקנוס... מי שעובר על תיקוני המדינה, צריך לעשות לפי צורך השעה. שאם אין אתה אומר כן, אף הם לא קנסו דיני קנסות.

בית הדין מוסמך אפוא לקנוס את המזיק, ולהעביר את תשלום הקנס לידי הניזק. סמכות זו נתונה לכל גוף שיפוטי שקיבלוהו הרבים עליהם, גם אם לא יושבים בו גדולי הדור.²⁷

2. חיוב מכוח דינא דמלכותא דינא

הצורך לתיקון החברה בא לידי ביטוי בדרך נוספת. מלבד הרחבת סמכויות בית הדין, הוא גם מעניק תוקף הלכתי לחוק הנוהג. כך קבע הרב אשר וייס (גדרי היתר לפנות לערכאות, תחומין, ל, עמ' 275-281), שמכיוון שחייב בית הדין להגן על הנפגעים מבעלי זרוע, יש לחייב על רשלנות רפואית על בסיס 'דינא דמלכותא דינא' שקבע כללים בתחום זה:

ולעניות דעתי גם בנידון דידן הוי כתקנה גדולה, דאטו יעלה על הדעת שרופא יתרשל במילוי תפקידו ואדם יפגע בכל אבריו ולא יתן את הדין?! והלא גם בזמננו מצווים אנו לעמוד על משמר הצדק ולהגן על החלשים מפני בעלי הזרוע. וכבר כתב מהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ו סימן יד), דכל כהאי גוונא הוי דינא דמלכותא דינא, דאם לא כן, לא תעמוד הארץ ותהרס.

הרב וייס הסתמך גם על דברי ה'חתם סופר' שכל שהוא לתקנת בני המדינה מהני דינא דמלכותא, 'דאילו באו בפנינו היינו גם מתקנים כן'.²⁸ לפי הכיוון שהתווה הרב וייס, כתב הרב אריאל בראלי ('חיוב ממוני בגין נשיכת כלב בזמן הזה', אמונת עתך 120 תשע"ה, עמ' 106-109):

לאור דבריו, כאשר הדיין מתרשם שנעשה עוול וישנה פגיעה גדולה, ניתן לאמץ את חוק המדינה המחייב פיצוי כספי במקרה של נשיכת כלב.

הרב בראלי הסתמך גם על פסק הרמ"א,²⁹ שכל שיש בו משום תקנת בני המדינה, חל לגביו הכלל 'דינא דמלכותא דינא'.

26. שו"ע, חו"מ סי' ב סעי' א.

27. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' ב סעי' א; סמ"ע, שם ס"ק ט; שו"ת בית יהודה, סי' א; הלכה פסוקה, חו"מ סי' ב אותיות יג-יד, והערה 57-58.

28. שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' מד.

29. רמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא.

ד. נזק שגרם כלב תקיפה

1. חיוב מדין 'מועד מתחילתו'

בימינו התרחב השימוש בכלבי תקיפה הן לצורך שמירה על הבית והמשפחה הפרטיים, או על מפעלים ואתרים ביטחוניים; הן לצורך תקיפה במשטרה ובצבא. לדוגמה, כלב רועים בלגי הוא בעל תכונות תוקפניות, אם הוא יחשוב שמישהו מתנכל לבעליו, הוא מסוגל לקרוע את השרשרת שקשור בה ולקפוץ מעל הגדר כדי לתקוף אותו בחירוף נפש.³⁰ בעניין כלב תקיפה שנשך, סבור הרב צבי יהודה בן יעקב (שו"ת משפטיך ליעקב, ח"ב סי' לב, עמ' תד), שאף דיינים שאינם סמוכים יכולים לחייב מן הדין, כשאר נזקים שכיחים ומצויים, וזו לשונו:

יש לומר בכלבי תקיפה שמתחילת ברייתן נועדו לתקוף באמצעות נשיכה, שמועדים הם מתחילתן (עיין בסוגיא בבא קמא טו,ב ובשולחן ערוך חו"מ שפט, ה), ובמועד מתחילתו מבואר בסוגיא (בבא קמא פד,ב) דדנים בזמן הזה כיון דשכיחי, וכדאיתא בגמרא לענין שן ורגל. והוי בנידון זה נזק קרן, דכוונתו להזיק, ומועד מתחילתו... כלבי תקיפה וכלבים שהם מגזע תוקפני ביותר, דלא הוי שינוי וחייב בנשיכה ראשונה נזק שלם... ועל כן אם מדובר בכלב תקיפה או מגזע תוקפני שנשך, בית הדין מוסמך לדון ולחייב את המזיק בחיוב גמור.

לפי הרב צבי יהודה בן יעקב נזקי כלבים אלה הם בגדר נזק שכיח שחיובו מהדין, שגם דיינים שאינם סמוכים דנים בו בזמן הזה.³¹ אמנם לדעת הרב ברוך שרגא,³² כלבי תקיפה לא יוגדרו כמועדים, עד שיועדו בפני בית דין ובו דיינים סמוכים שלוש פעמים על תקיפה. ומכיוון שכיום אין דיינים סמוכים, הרי שלא ניתן להגדיר אותם כמועדים. הרב הלל יצחק הלוי,³³ הבחין בין שני סוגי כלבים: כלבים התוקפים באופן טבעי הם בגדר 'מועדין מתחילתן', וכל בית דין יכול לדון בתביעה בגין נזק שגרמו. אולם כלבים שאילפו אותם לתקוף, דינם כ'נזקי קרן', שלא ניתן לדון בימינו.

2. פטור משום 'שור שהגיחוהו'

הרב ברוך שרגא³⁴ דן בעניין כלב תקיפה, שמא דינו כ'שור האיצטדין', המופיע במשנה, כלומר שור שאימנו אותו לנגוח במלחמות שוורים, שפטור אף אם המית אדם, 'שנאמר כי יגח'³⁵ ולא שיגיחוהו'.³⁶ אך יש לעיין בהשוואה זו, מפאת סתירה לכאורה הקיימת בדין שור שהגיחוהו. מחד, נקבע במשנה³⁷ ששור האיצטדין, אינו חייב מיתה על הריגת אדם, כי הוא לא נגח מיוזמתו אלא גירו אותו כדי שייגח. מאידך, נקבע בגמרא,³⁸ שאם אדם שיסה את

30. מיכל סימוני, 'כלב רועים בלגי', אתר מגן המרכז הישראלי לכלבנות.

31. שו"ע, חו"מ סי' א סעי' א.

32. שו"ת והיה העולם, חו"מ סי' טז, עמ' קסה.

33. משפטי הלוי, ח"ג סי' יח, עמ' קנו.

34. שו"ת והיה העולם, חו"מ סי' טז, עמ' קסה.

35. שמות כא, כח.

36. משנה, בבא קמא לט ע"א.

37. שם.

38. בבא קמא כד ע"ב.

כלבו לנשוק, הוא חייב לשלם עבור הנזק, אף שהכלב לא תקף מיוזמתו אלא לאחר שגירו אותו לכך. ביישוב סתירה זו, יש שתי שיטות בראשונים:

שיטה ראשונה היא שיטת התוספות³⁹ שקבעו שיש הבדל בין שיסוי כלב לבין שור האיצטדין, 'שהאדם נלחם עימו להורג'. כלומר שרמת הגירוי של שור האיצטדין היא גבוהה מאוד, עד שהוא נלחם עם האדם בזירה עד שיהרוג או עד שיהרג, ולכן הריגתו את האדם מוגדרת כאונס ביחס לבעליו. אבל כלב הנושך מחמת שיסוי, הגירוי שלו קל יותר, ולכן יש לחייב את בעל הכלב על הנזק. בדומה לכך מחלק הרא"ה⁴⁰ כי לשור האיצטדין אין דעת כלל אלא הוא הורגל לנגוח בעת שמשסים אותו. אבל כלב ששיסוהו אינו מוגדר כאונס, כי אין הכרח שיגיב לשיסוי ויישך, ולעיתים אינו נושך אף כשמשסים אותו. לפי זה, אין מקום לדמות כלב תקיפה לשור האיצטדין, אלא לכלב ששיסוהו, שיש על בעליו חיוב נזיקין.

שיטה שנייה היא שיטת הרמב"ם. בדברי הרמב"ם לגבי כלב ששיסו אותו, ישנה סתירה לכאורה: מחד הוא פסק, שבעל הכלב חייב לשלם עבור הנזק,⁴¹ ומאידך הוא פסק שאם הרג אינו חייב מיתה.⁴² ביאר הנחלת דוד,⁴³ שלדעת הרמב"ם אין הבדל בין שור האיצטדין לכלב ששיסוהו, אלא יש הבדל בין חיוב מיתה לבין חיוב תשלום. חיוב מיתה הוא חיוב על החיה שהרגה, ואילו חיוב תשלום מוטל על בעליה של החיה שלא שמרו עליה. לכן שור האיצטדין שהרג או כלב ששיסו אותו והרג אינם חייבים מיתה, כיוון שהם לא הרגו מיוזמם אלא עשו זאת עקב הגירוי והשיסוי. אך כיוון שהבעלים יודעים שהחיה שבבעלותם ניתנת לשיסוי, מוטלת עליהם חובה לשמור שאף אחד לא ישסה אותה. לכן אם הבעלים לא שמרו כראוי, הם חייבים לשלם עבור הנזק. לפי הרמב"ם, אין מקום לפטור בעלים של כלב תקיפה מתשלום על נזק מדין 'שור האיצטדין', מכיוון שהפטור הוא רק מחיוב מיתה ולא מחיוב נזיקין. אדרבה, על בעל כלב תקיפה מוטלת חובה יותר גדולה לשומרו שלא יזיק, ואם הזיק חובת התשלום רובצת עליו (לדעת הרמב"ם חצי נזק בלבד).

ה. הבדלים בין גידול כלבים בימי חז"ל ובימינו ומשמעותם

כל הפוסקים שדנו בחיוב על נזקי נשיכת כלב בימינו הניחו שגידול כלב בימינו הוא כגידול כלב בימי חז"ל. אולם, כפי שנראה ישנו שינוי גדול מאוד בין התקופות. ביישוב היהודי בתקופת התלמוד השתמשו בכלבים בעיקר לשמירת יישובים וליווי של עדרי הצאן.⁴⁴ זן הכלב שהיה מצוי בארץ ישראל מכונה 'כלב כנעני', ומשמש עד היום את רועי

39. תוספות, בבא קמא כד ע"ב ד"ה המשסה.

40. הובא בנימוקי יוסף, בבא קמא יא ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ואת"ל.

41. רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"ב הי"ט.

42. רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"י ה"ח.

43. נחלת דוד, בבא קמא כד ע"ב ד"ה אך הרמב"ם.

44. יהושע שוורץ, 'על כלבים בחברה היהודית בתקופת הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד', על אתר, יב, עמ' 47-82.

הצאן הבדואים בארץ. כלב זה הוא בעל יכולת שרידות גבוהה בשטח הפתוח, באקלים חם ויבש, ובקור המדבר בלילה. בטבע החופשי חי הכלב הכנעני בלהקות פראיות הניזונות מפגרים או מהתנפלות על גדיים או עגלים צעירים, כדי לשבור את רעבונם. הכלב הכנעני נוח לאילוף, ושימש בעבר וגם בהווה לשמירה על מקומות יישוב או עדרי צאן, בהיותו כלב ערני, חשדן ומגן בקנאות על הטריטוריה או העדר שבאחריותו.⁴⁵ כך מתארת הגמרא (בבא קמא פג ע"א) את חשיבות הכלב בשמירה על הספר: לא יגדל אדם את הכלב, אלא אם כן קשור בשלשלת. אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר, וקושרו ביום ומתירו בלילה.

וכן קובע רב, שאין לגור בעיר שלא נובחים בה כלבים,⁴⁶ כלומר שאינה נשמרת כראוי. באותה תקופה, שבה מזון רוב בני האדם לא היה בשפע, הכלבים היו רעבים רוב הזמן ועסקו באינטנסיביות בחיפוש מזון, ואכלו מכל הבא לפה. כך מופיע במסכת גיטין (נו ע"א) הביטוי 'רעב ככלב', כדימוי למי שרעב מאוד וסובל ייסורי רעב. כלב רעב היה מסוגל לחטוף פת הנאפית על גבי הגחלים לשבירת רעבוננו, ולפי המשנה⁴⁷ זה נחשב נזק מצוי היות ודרכו של הכלב לעשות כך. כן מביאה הגמרא⁴⁸ מעשה בכלב שטרף ואכל כבשים מרוב רעב. לעומת זאת, בהתאם לשפע המזון המצוי בימינו, הכלבים לא סובלים מרעב תמידי ולכן מספר האירועים בהם הם גורמים נזק לרכוש ירד. ביישוב היהודי לא החזיקו כלבי ציד,⁴⁹ מכיוון שצידה על ידי כלב מטריפה את בעל החיים הניצוד וכך הוא נפסל לאכילה. לכן תקיפה על ידי כלבים, לא הייתה מצויה בזמננו. כמו כן, נראה שבתקופת המשנה והתלמוד לא הייתה נפוצה אחזקת כלבים בתוך הבית ובסביבת המגורים כחיית מחמד.⁵⁰ כך עולה בין השאר מדברי חכמינו (בבא קמא פג ע"א): 'המגדל כלבים כמגדל חזירים', 'לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן קשור בשלשלת'. עוד נראה, שהיישובים אז היו בדרך כלל קטנים ולא צפופים כבימינו. לכן, גם אם גידלו כלבים, הם היו מעטים יחסית למציאות הכלבים בצפיפות העירונית של ימינו. לעומת זאת, מראה מצוי ברחובות הערים בימינו, הוא אדם המהלך עם שני כלבים, ולכן בימינו החיכוך עם הכלבים יותר גדול. בנוסף, בעבר האווירה ביישובים הייתה כפרית ופסטורלית, וחוף מהרעב של הכלבים, הם לא סבלו מגירויים חיצוניים כמו שקיימים היום לכלב שחי בעיר, שיש בה רעשים רבים של כלי רכב וכן גירויי ריח שונים, אשר גורמים להם למעשי תוקפנות. בימינו יש גם תעשייה שלמה 'המייצרת' כלבי תקיפה שיש להם ביקוש רב, לא רק למערכת הביטחון וכדומה, אלא גם למשפחות המחזיקות אותן בבית ובחצר. כך שבמרחב העירוני הצפוף נמצאים הרבה כלבי תקיפה דרוכים הנכנסים לפעילות עקב גירויים שונים. כך מתרבות הנשיכות של כלבי תקיפה שהרגישו מאוימים או שהרגישו שמאיימים על בני המשפחה שהם מלווים.

45. 'הכלב הכנעני - כלב תנ"כי בעידן מודרני', אתר ההתאחדות הישראלית לכלבנות.

46. פסחים ק"ג ע"א.

47. משנה, בבא קמא כא ע"ב.

48. בבא קמא טו ע"ב.

49. יהושע שוורץ, לעיל הערה 44, עמ' 60-61.

50. שם, עמ' 71.

לאור הסקירה שהעלינו נוכל לסכם, כי בתקופת המשנה והתלמוד הנזקים השכיחים שגרמו הכלבים היו קשורים להשגת מזון, ובהם יש סמכות לבית הדין לדון (נזקי שן). לעומת זאת, נשיכה נחשבה כדבר חריג והחייב עליה הוגדר כקנס, שבו אין סמכות לדיינים לחייב. אולם בזמננו, שמזונם של הכלבים מצוי בשפע, מעטות תביעות הנזיקין בתחום זה, ורוב התביעות על אירועי נזקי כלבים הן על תקיפות ונשיכות של ממש לבני אדם. משינוי הנסיבות האמור עולה שכיום ייתכן שניתן להגדיר מבחינה הלכתית את התופעה של תקיפת ונשיכת כלבים, כנזק שכיח ומצוי, בשונה מההגדרה המקורית בזמן חז"ל ובתקופות קודמות. ולכן גם לדיינים בזמן הזה, נתונה סמכות מן הדין לחייב על נזקים אלו. שינוי זה מחזק את התוקף של החוקים המאפשרים לחייב ממון על תקיפה, כיוון ששינוי המציאות יוצר צורך בתקנה שלא היה קיים בעבר.

סיכום

נשיכות כלבים הן תופעה במצויה בימינו, אולם על פי שורת הדין אין לבתי הדין בימינו סמכות לעסוק בתביעות לפיצוי בגין אירועים אלה. כבר מימי הגאונים ראו חכמי ישראל הכרח למצוא דרך להתגבר על בעיית הסמכות, כדי למנוע התרחבות של תופעה זו. במאמר זה ראינו שורה של כלים שהעמידו הפוסקים לרשות בתי הדין, ובכלל זה: היתר לניזק לתפוס את רכושו של המזיק, ניזוי, היתר פנייה לערכאות שניתן במקרה שהמזיק מסרב לפצות את הניזק, הענקת סמכות מכלל לבית הדין על ידי הצדדים לדון בתביעה שכזו, הן בעצם קבלת הדין והן בהסכמת הצדדים לפשרה. בנוסף, ראינו כי לבית דין שרבים קיבלו אותו עליהם יש סמכות לדון בתביעה על נזקי כלב, וכן ניתן לחייב ממון על בסיס חוק המדינה שיש לו מעמד של 'דינא דמלכותא'. בהמשך בחנו את מעמדו של כלב תקיפה, מחד, ראינו שיש אומרים שדינו כ'מועד מתחילתו' ולכן בית הדין רשאי לדון בנזקים שגרם גם בימינו. מאידך, הצגנו את השיטה שבעלים של כלב כזה פטור כיוון שהוא בגדר 'שור שהגיחוהו', ודחינו אותה. סיימנו בטענה כי דרכי הגידול של כלבים בימינו שונות מאוד מאלה שהיו נהוגות בימי חז"ל. שוני זה גורם לכך שייתכן שיש להגדיר כל כלב בימינו כ'מועד מתחילתו'. לחילופין, שוני זה מסביר את הצורך בחוק המדינה המהווה תקנה בעלת תוקף הלכתי.



עו"ד וטוען רבני אברהם קלמנזון

הגנה מפני עיקול של כספי סיוע ממשלתיים

מבוא

מטרתו של מאמר זה להביא את עמדת המשפט העברי בנוגע להצעת החוק 'הצעת חוק ההוצאה לפועל (תיקון מס' 72) (הגנה מפני עיקול של כספי סיוע להורה עצמאי), התשפ"ב-2022'. בהצעת החוק הנידונה מוצע כי כספים שהגיעו לידי חייב במסגרת תוכנית ממשלתית שייעודם סיוע להורה עצמאי (קרי, להורה יחיד), יהיו מוגנים מפני עיקול.¹ זאת בדומה להגנה הקבועה בסעיף 50 (א) לחוק ההוצאה לפועל, תשכ"ז-1967, על כספים אשר נמצאים בידי צדדים שלישיים ושהחייב זכאי להם לצורכי קיום בסיסיים. בדינוי ועדת החוקה של הכנסת חלה התפתחות, ונידונה האפשרות שהצעת החוק לא תתייחס מעתה לאוכלוסייה ספציפית כמו הורים עצמאיים, אלא תורחב ותיתן מענה רחב לשאלה באילו מקרים ותכליות ראוי להגן על כספי סיוע מפני עיקול. לשם בחינה של עמדת המשפט העברי בנושא יש להקדים ולהבחין בין השאלה האם ומדוע **רשאים** המדינה לפגוע בזכות הגבייה של הנושים ולקבוע שכספי סיוע שהיא מעניקה יהיו מוגנים מפני עיקול, לבין השאלה מתי ולשם אילו תכליות מוצדק **וראוי** לעשות כן. התשתית להגנה על כספי סיוע לנזקקים בשל כך שהמדינה העניקה אותה למטרה מוגדרת מצויה בהלכה בדינוי מתנה, ואילו התשתית להגנה על כספים של חייבים משום שהם משמשים לתכלית ראויה מצויה בדין 'מסדרין לבעל חוב'.²

א. זכות המעניק כספי צדקה ליתנם על דעת כן שיהיו מוגנים מפני עיקול

ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רנג סעי' יב) נפסק כי צדקה שהוענקה לנזקקים על דעת כן שלא ניתן יהיה לעקל אותה, מוגנת מפני עיקול:

1. הרציונל שעמד מאחורי ההצעה המקורית, היה שלהורים עצמאיים במצב כלכלי קשה ישנו מאפיין ייחודי, והוא המחסור בזמן לצאת לעבוד מכיוון שמלוא הטיפול בילדים מוטל עליהם. מטרת כספי הסיוע שאליהם התייחסה ההצעה המקורית הייתה לפנות להורים העצמאיים זמן יקר כדי שיוכלו לצאת להתפרנס. כך למשל דובר על סיוע במימון מעונות לילדים שיאפשרו להורים לצאת לעבוד, החזר על מסגרות חינוך בלתי פורמליות כקייטנות וכן לעבור הכשרות מקצועיות שיאפשרו לחייבים לחזור ולעבוד.

2. ראוי לציין שדין 'מסדרין לבעל חוב' אף היווה במידה רבה תשתית והצדקה ערכית ומשפטית לקביעת החוק הישראלי בעניין, ראה אצל נחום רקובר, 'המשפט העברי בחקיקת הכנסת', כרך א (תשמ"ט), עמ' 478-475, 468.

מי שצריך לבריות ושט אחר פרנסתו ונתנו לו צדקה, אין בעלי חובות יכולים להפרע ממה שגבה בצדקה. הגה: אם לא שכתוב בקבוצו שחייב לאחרים, דאז נתנו לו אדעתא דהכי שישלם.

ההצדקה לפגיעה בזכות הנושים לגבות את חובם נעוצה בכך שיש לראות בכספי הצדקה כספים שניתנו ב'מתנה על תנאי', אשר אם התנאי לא מתקיים, המתנה חוזרת אל הנותן.³ בהתאם לכך, הרמ"א הבהיר כי כאשר כספי הצדקה ניתנו מתוך מודעות לכך שלנזקק יש חובות והמעניקים לא הוסיפו כל תנאי מפורש בנתינה, הרי שהכספים אינם מוגנים מפני עיקול.⁴ מדברים אלו יש להסיק שככל שמדובר בכספי סיוע של המדינה לנזקקים⁵ הניתנים על דעת כן שיהיו מוגנים מפני עיקול, הרי שעל פי המשפט העברי הכספים אכן מוגנים מפני עיקול.⁶ ומכאן, שכאשר החייב קיבל כספי סיוע מהמדינה על מנת שישמשו להוצאה ספציפית ומוגדרת, יש למנוע מהנושים לגבות אותם. לעומת זאת, כאשר לכספי הסיוע אין מטרה ספציפית ומוגדרת, אלא מטרתם להצטרף לסך הכנסותיו הכולל של המקבל, הרי אין הכרח להניח שניתנו על דעת שיהיו מוגנים מפני עיקול ויש לבחון כל מקרה לגופו.

ב. הנכסים שתכליתם מצדיקה הגנה מפני עיקול – דין 'מסדרין לבעל חוב'

המשפט העברי הינו מערכת משפט המושתתת לא רק על זכויות העומדות לאדם, אלא אף ובעיקר על חובות מוסריות המוטלות עליו.⁷ כך, החובה על אדם לשלם את חובותיו איננה רק נגזרת של זכות הקניין של הנושה, אלא אף מושתתת על חובתו המוסרית של החייב כלפי נושיו להשיב להם את כספם, כפי שנאמר בגמרא (כתובות פו ע"א) 'פריעת בעל חוב - מצווה', וכפי שביאר זאת ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, ה'חפץ חיים' (אהבת חסד, חלק ב פרק כד):

3. ראה סמ"ע, סי' קיא ס"ק ה. וכמוסבר בספר אור זרוע, הלכות צדקה אות יא. וראה בחוות דעתו של מיכאל ויגודה, 'עיקול כספי סיוע לדיור לאור מקורות המשפט העברי', באתר היחידה למשפט עברי במשרד המשפטים, אשר עמד על כך שאף שהכרעת השלחן ערוך הייתה נתונה במחלוקת הפוסקים, כאשר ברור שהכסף ניתן לצדקה על דעת כן שלא ייגבה על ידי הנושים, הרי שלכל הדעות הכסף מוגן, ראה שם בהערות שוליים 11.
4. ראה בהגהת הרמ"א לשלחן ערוך, שם.
5. יצוין כי מכיוון שאנו עוסקים בכספי סיוע של המדינה לנזקקים, אין הכרח להתייחס בנייר עמדה זה לשאלה האם דין זה הוא ייחודי לכספי צדקה, או שמא המדינה רשאית לקבוע כן גם כאשר אין מדובר בנזקקים.
6. אמנם צריך עיון בשאלה, האם גם נכסים שאינם כספי צדקה, מוגנים מפני עיקול אם ניתנו במתנה על תנאי שלא יגבו מהם. ברם, התשובה לשאלה זו סבוכה ואין מקום להאריך בה במאמר זה, וראה פתחי חושן, חלק א פרק ב הערה ע: 'יש להסתפק אם מתנה זו נכללת בחשבון כסות ומזונות שמשאירים לו, ונ"מ אם יבא לידו ממון אחר שלא בתנאי זה אם צריך להשאיר מאותו ממון שיעור מזון וכסות, או דילמא כיון שיש לו ממון שקיבל בתנאי שלא לפרוע, הרי אינו פורע מממון זה'.
7. כטענתו של משה זילברג בספרו 'כך דרכו של תלמוד', עמ' 73. וראה הרב עדו רכניץ, 'ייחודו של המשפט העברי', אמונת עתיך 129 בעמ' 73 (תשפ"א); מיכאל ויגודה, 'בין זכויות חברתיות לחובות חברתיות במשפט העברי' בתוך: זכויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות בישראל עמ' 233.

ועתה נבאר את גודל החיוב שמוטל על הלוח לפרוע חובו. אמרו חז"ל (כתובות פו ע"א) פריעת חוב מצוה היא, ולא יוכל להשתמט עצמו מזה כמו שאינו יוכל לפטור עצמו מסוכה ושופר ותפילין.

אמנם, גם על הנושה חלות חובות מוסריות כלפי החייב, והמשפט העברי מטיל הגבלות שונות על זכות הגבייה שלו ואופניה.⁸ בין היתר, הנושה מצווה בעת הגבייה להשאיר בידי החייב צורכי קיום בסיסיים שונים, כלשון הגמרא (ערכין כג ע"ב): 'ואם מך הוא מערכך - החייהו מערכך'.⁹ דין זה מכונה בהלכה 'מסדרין לבעל חוב',¹⁰ והוא כולל מערכת כללים המגדירים והתוחמים את יכולת הנושה לגבות מנכסי החייב, באופן המבקש לאזן בין שני הערכים המוסריים: חובת החייב לעשות ככל יכולתו כדי לשלם את חובותיו מחד גיסא, וחובת הנושה להימנע מגביית נכסים שתסב פגיעה חמורה ולא מידתית לחייבים מאידך גיסא.

ג. הגנה על כספי סיוע שתכליתם לאפשר צורכי מהיה בסיסיים

אף שבעבר גדולי הפוסקים נחלקו בכך, להלכה הוכרע שדין 'מסדרין לבעל חוב' תקף ויש נכסים מינימליים המוגנים מפני עיקול.¹¹ כלשון הרמב"ם: מסדרין לבעל חוב כדרך שמסדרין בערכין, כיצד?... ונותנין לו מן הכל מזון ל' יום וכסות י"ב חדש מכסות הראויה לו, ולא שילבש בגדי משי או מצנפת זהובה אלא מעבירין אותה ממנו ונותנין לו כסות הראויה לו ל"ב חדש, ומטה לישב עליה ומטה ומצע הראויין לו לישן עליהם, ואם היה עני מטה ומפץ לישן עליו, ואין נותנין כלים כאלו לאשתו ובניו אף על פי שהוא חייב במזונותיהם, ונותנין לו סנדליו ותפיליו, היה אומן נותנין לו שני כלי אומנות מכל מין ומין.¹² מדברים אלו עולה שמרבית הנכסים הראויים להגנה מפני עיקול הם נכסים הנדרשים לצורך צורכי הקיום הפיזיים המינימליים ביותר של החייב - מזון, מיטה וביגוד. מכאן, שכספי סיוע שתכליתם לאפשר לנזקקים לחיות בכבוד באופן מינימלי, ראויים להיות מוגנים מפני עיקול על אף הפגיעה בזכויות הנושים.

8. להרחבה על מנגנונים והגבלות אלו ראה במאמרו של הרב הלל גפן, 'הסתייעות בהוצאה לפועל', משפטי ארץ, ה, עמ' 77.
9. דין זה נאמר אמנם לעניין הקדשות וערכין, אך נלמד ממנו אף לשאר חובות, ראה במאמרים המובאים להלן בהערה 10.
10. להרחבה ראה במאמרו של הרב הלל גפן, 'השוואה בין חוק ההוצאה לפועל לדין מסדרין לבעל חוב', אמונת עתיד 102 (תשע"ד), עמ' 105-113; הרב אליעזר הלל, 'מסדרין לבעל חוב' - הגבלות על גביית חובות, פרשת השבוע, גיליון מס' 444.
11. רבנו תם, ספר הישר לרבנו תם (חלק החידושים), סי' תרב; תוספות, בבא מציעא קיד ע"א ד"ה מהו, סברו כי דין זה לא נפסק להלכה, אך מרבית הפוסקים חלקו על כך, וראה שו"ע, חו"מ סי' צז סעי' כג. להרחבה ראה במאמרים המובאים לעיל הערה 10.
12. רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"א ה"ז.

יצוין, כי עיקרון זה כבר התממש במידת מה באמצעות הוראת סעיף 50 (א) לחוק ההוצאה לפועל, תשכ"ז-1967, אשר מנה מספר סוגי נכסים המוגנים מפני עיקול במטרה להגן על יכולת החייבים לחיות בכבוד מינימלי.¹³

ד. הגנה על כספי סיוע שתכליתם לאפשר יציאה לשוק העבודה

במשפט העברי הוכרע כי במסגרת דין 'מסדרין', על הנושים להשאיר בידי החייב גם את האמצעים הנדרשים כדי להמשיך להתפרנס בכוחות עצמו. כך למשל יש להשאיר בידי האומן 'שני כלי אומנות מכל מין ומין'.¹⁴ ההלכה מגינה על נכסיו המינימליים של החייב מתוך רצון לעודד אותו להמשיך להתפרנס, ולא להגיע למצב בו הוא חי מחודש לחודש על כספי צדקה. ברם, ב'שולחן ערוך' (חו"מ סי' צז סעי' כג) נפסק כי לפעמים גובים חוב אף מנכסים המשמשים לצורך פרנסתו של החייב:

היה אכר או חמר, אין נותנין לו לא צמדו ולא חמורו. וכן אם היה ספן, אין נותנין לו ספינתו. אף על פי שאין לו מזונות (אלא) מאלו, אין אלו כלים, אלא נכסים, וימכרו עם שאר המטלטלים בבית דין, וינתנו לבעל חובו.

פוסקי ההלכה לא ביארו מפורשות מהי ההבחנה בין 'כלי אומנות' שאין גובים מהם, לבין 'נכסים' המשמשים לעבודת החייב שכן גובים מהם 'אף על פי שאין לו מזונות אלא מאלו'.¹⁵ אך היו שהציעו לכך הסבר ודומה שניתן לחלק הסברים אלו לשתי סיעות. לסיעה הראשונה, ההבחנה בין סוגי הכלים נעוצה בשאלה האם **עיקר התועלת** מנכסים אלו היא כאשר החייב עושה בהם מלאכה, או שמא עיקר התועלת היא כאשר משכירים או מוכרים אותם. כך, אף הרב שמריהו קרליץ כתב כי בפוסקים 'לא מצאתי טעם נכון בחילוק זה'.¹⁶ הוא הציע כי ההבחנה היא בין כלי עבודה שגם יכולים לעמוד להשכרת אדם אחר, שנחשבים כ'נכסים' וגובים מהם, לבין 'כלי שעושה בהם מלאכה בעצמו' אשר נחשבים כ'כלי אומנות' שאין גובים מהם. ברוח זו, הרב יעקב בלוי הציע הסבר אחר. לדבריו, ההבחנה נעוצה בכך שכלי אומנות הם כלים **שעיקר ערכם נעוץ בשימוש שעושה בהם החייב**, ומהם אין לגבות. לעומת זאת כאשר מדובר בכלים, כאוניה וחמור, שערכם העיקרי אינו נובע מהמלאכה שהחייב עושה בהם אלא 'עיקרם הוא החפץ עצמו',¹⁷ הרי שניתן לגבות מהם. לסיעה השנייה, ההבחנה בין סוגי הכלים נעוצה ב**יכולת החייב להתפרנס בלעדיהם**. כך, הרב הלל גפן,¹⁸ הציע כי ההבחנה בין המקרים היא שכאשר גם אם יגבו מכלי עבודה של החייב הוא עוד יוכל להתפרנס בצורה כלשהי, הרי שכלים אלו נחשבים כ'נכסים' וניתן לגבות מהם, אך אם יגבו מכלי עבודה אלו **תימנע יכולתו של**

13. וראה לעיל הערה 2.

14. משנה, ערכין פ"א מ"ג.

15. כדברי הרב יששכר דוב כהנא: 'בראשונים וקדמונים מרוב הפשיטות להם לא פירשו גדר החילוק בין כלי אומנות ונכסים' (הדין ונימוקו, הל' גביית מלווה סעיף כג, עמ' קלה).

16. פתחי חושן, הלוואה פ"ב הערה נב.

17. חוט השני, יו"ד חלק ג, עמ' תצד; כעין כך אף נטען בקובץ הישר והטוב, ח (תשס"ט), שאלה ד.

18. ראה לעיל בהערה 10.

החייב להתפרנס, הרי שמדובר ב'כלי אומנות' שאין גובים מהם. באופן דומה, היו שהציעו שההבחנה בין מקרים נעוצה בשאלה האם החייב יוכל לעבוד כשכיר גם ללא נכסיו, כגון ספן ששיט ספינה שאינה שלו, ועל כן ניתן לגבות מנכסים אלו, או שמא לא מקובל לעשות כן, ואזי לא ניתן לגבות מכלי המלאכה של החייב **משום שאיש לא ישכור את שירותיו**.¹⁹ דומה שלמרות ההבדלים בין הסיעות, יש להן מכה משותפת. לדעת שתי הסיעות אין לגבות מנכסי החייב אשר מאפשרים את יכולתו של החייב לצאת ולהתפרנס בהתאם ליכולותיו הייחודיות. בין אם בשל **חוסר יכולתו של החייב** להתפרנס בלעדיתם, ובין אם משום שיש **תועלת ייחודית במלאכתו** של החייב בכלים אלו. הערך הרב שבכספי סיוע לנזקקים שתכליתם לאפשר להם לצאת ולעבוד בכוחות עצמם, הוא ערך יסוד בדיני הצדקה. מצוות הצדקה אינה רק לסייע לנזקקים לשרוד, אלא כוללת אף מעלה ייחודית וגבוהה יותר, לנסות לסייע להם להחליץ ממעגל העוני ולשוב ולהשתלב בשוק העבודה, כלשון הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י ה"ז):

שמונה מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה, כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול. ועל זה נאמר 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך', כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך. מהדוגמאות המתוארות בדברי ההסבר להצעת החוק המקורית עולה, שכספי הסיוע להורים העצמאיים בהם עסקה הצעת החוק מטרתם היא לאפשר את **עצם היכולת** של החייבים לצאת ולהתפרנס, כגון, סיוע במימון מעונות לילדים שיאפשרו להורים לצאת לעבוד, החזר על מסגרות חינוך בלתי פורמליות, כקייטנות, וכן מימון הכשרות מקצועיות שיאפשרו לחייבים לחזור ולעבוד. אם כן ייעודם הייחודי של כספים אלו, הוא לאפשר את יציאת החייבים לעבודה. מטרה זו לא תתממש אם הכספים יעברו לידי הנושים. על כן, מסתבר שיש לדמות כספי סיוע אלו לכלי אומנות של החייבים, ולא לנכסים, ועל כן ראוי להגן עליהם מפני עיקול. העולה מדברינו, שתכלית כספי סיוע **לאפשר לחייבים להשתלב בעצמם בשוק העבודה**, מצדיקה את הפגיעה בזכויות הנושים וראוי שכספי סיוע מסוג זה יהיו מוגנים מפני עיקול.

ה. כספי סיוע שתכליתם ערכים ציבוריים או הגנה על כבודו של החייב

מעניין לציין כי המשפט העברי קובע שגם ספרי קודש, ואפילו כאלה המשמשים תלמידי חכמים, אינם מוגנים מפני עיקול. למרות שבדין עיקולם יפגע בלימוד התורה של תלמידי החכמים, ולמרות הערך הרב של לימוד תורה. המצווה המוטלת על הציבור כולו להחזיק בקרבו תלמידי חכמים, אינה מצדיקה את הפגיעה בזכותם האישית הנושים לגבות את חובם. כפסיקת ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' צז סעי' כג):

19. ראה בדברי הרב יששכר דוב כהנא, לעיל בהערה 15.

ואפילו אם הוא תלמיד חכם ותורתו אומנותו, אין מניחים לו ספרי, ואפילו ספר תורה, לפי שהם כשאר נכסים שבעל חוב גובה מהם. והוא הדין למקומות בית הכנסת שהם בכלל נכסים, ובעל חוב גובה מהם חובו. מנגד, ראוי להביא את דברי הרב יחיאל אפשטיין (ערוך השלחן, חו"מ סי' צג סעי' כו), אשר פסק שאם העיקול יגרום לחייב ביזיון גדול, כגון עיקול מקום ישיבתו בבית הכנסת, יש להגן על נכסים אלו מפני עיקול:

אם יהיה לו ביזיון גדול כאשר יסור ממקומו שבבית הכנסת, יראה לי שאין לכופו למכור אותו, והוא הדין כל כהאי גוונא שהבזיון יוגדל מאד אין לכופו למכור. מדברי ה'שלחן ערוך' ו'ערוך השלחן' יש להסיק שתי מסקנות החשובות לדיון זה. **הראשונה**, ערכים ציבוריים וחברתיים, ראויים ומבורכים ככל שיהיו, לא בהכרח מצדיקים פגיעה בזכויות הגבייה של הנושים. רק אם עיקול הנכסים כרוך בפגיעה עמוקה בכבודו של החייב הקונקרטי, מוצדק יהיה להגן עליהם מפני עיקול. **השנייה**, גם שיוכו של החייב למעמד חברתי והמקצועי שהמשפט העברי רואה ערך עליון לשומרו, לא מהווה כשלעצמו עילה להגן על נכסיו מפני עיקול, ומכאן שהגנה על כספי סיוע צריכה להיות נגזרת של **תכלית** כספי הסיוע, ולא של **סוג האוכלוסייה** של מקבלי הסיוע.

1. סיכום ומסקנות

המשפט העברי מגן על זכותם של מעניקי כספי סיוע או צדקה לקבוע שהכספים ישמשו לתכלית ומטרה מוגדרת ולא יגיעו לידי הנושים. מכאן שמדינת ישראל רשאית לקבוע אלו כספים שהיא מעניקה יהיו מוגנים מפני עיקול. השאלה האם ראוי להעניק את הכספים על דעת כן היא שאלה נפרדת שיש לבחונה על פי הנסיבות המפורטות מטה. ההלכה מבקשת לאזן בין החובות המוסריות המוטלות על בעלי חוב להשיב את חובותיהם, לבין חובותיהם המוסריות של הנושים להימנע מפגיעה חמורה ולא מידתית בצורכי המחיה המינימליים של החייבים. בין היתר, ההלכה קובעת שיש נכסים מינימליים המוגנים מפני עיקול, גדרם של נכסים אלו והיקפם נקבע בדין 'מסדרין לבעל חוב'. בנייר עמדה זה עמדנו על כך שהמשפט העברי מגן על נכסי המחיה המינימליים של החייבים בהתאם לצורכי הקיום של החייב. העובדה שהנכסים משמשים להגשמת ערכים ציבוריים וחברתיים כלליים, אינה מצדיקה כשלעצמה הגנה מפני עיקול ופגיעה בזכות הגבייה של הנושים. בוודאי שהשתייכות למעמד חברתי או מקצועי כזה או אחר, אינה מצדיקה זאת. חלק מהנכסים המוגנים מפני עיקול הם נכסים שייעודם לאפשר את המשך פרנסתם של החייבים. למרות שלא כל הנכסים המיועדים לפרנסת החייב מוגנים מפני עיקול, דומה שכאשר לחייב יש **תועלת ייחודית** בשימוש בכלי מלאכה אלו, או כאשר אין לחייב **יכולת להתפרנס בעצמו בלעדיהם**, הרי שהנכסים המיועדים לפרנסת החייב מוגנים מפני עיקול. על כן, כאשר תכלית כספי הסיוע הינה **לאפשר לחייבים להשתלב בעצמם בשוק העבודה**, הרי שעל פי המשפט העברי תכלית זאת מצדיקה את הפגיעה בזכויות הנושים וראוי שכספי סיוע מסוג זה יהיו מוגנים מפני עיקול. בהתאם לכל האמור - על פי המשפט העברי המדינה **רשאית** לקבוע שכספי סיוע שהיא מעניקה יהיו מוגנים מפני עיקול, וניתן להניח שזאת הייתה כוונתה כאשר הכספים ניתנו לשם הוצאה ספציפית

ומוגדרת. ובאשר לשאלה מתי ראוי שהמדינה תפגע בזכות הגבייה של הנושים ותגן על תשלומים שהיא מעבירה מפני עיקול, ניתן ללמוד ממקורות המשפט העברי שראוי לקבוע כן כאשר תכלית הסיוע היא:

1. לאפשר לחייבים תנאי מחייה מינימליים.
2. למנוע פגיעה חמורה בכבודם.
3. לאפשר ולעודד את החייבים להשתלב בשוק העבודה ולהתפרנס מעצמם.



הרב פרופ' נריה גוטל

הילול שבת ל'פיקוח' נפש רוחני של 'תינוקות שנשבו'

הקדמה

הלכה היא בידוע:² פיקוח נפש דוחה שבת. אלא ש'נפש' זו, לאמיתו של דבר, כוונתה העיקרית אינה אלא גוף האדם: פיקוח [גל אבנים]³ בשל חשש סכנה לגוף האדם. לעומת זאת, בכל הנוגע ל'פיקוח' נפשו הרוחנית של האדם, הרי שזו נתונה במחלוקת - האם גם עליה מחללים שבת. עם זאת, להלן יובהר שרוב הפוסקים נמנו וגמרו להכריע שמחללים, וכך הלכה פסוקה. מהכרעות אלה נגזרות שתי שאלות: א) האם מחללים שבת לפיקוח נפש גופני של מי שאינו שומר תורה ומצוות?⁴ ב. האם מחללים שבת על 'פיקוח' נפשו הרוחנית של מי שאינו שומר תורה ומצוות? בשל העובדה שהשאלה הראשונה נדונה לא מעט אצל הפוסקים, עיקר ענייננו להלן יתמקד בשאלה השנייה, ועם זאת ניזקק לשאלה הראשונה כ'בית אב' ביחס לשנייה.

א. ניצול שעת כושר

שאלה כזו התעוררה לדוגמה בתחילת שנות ה-70 של המאה ה-20 (למניינם), שעה ש'הונמך' - אך לא בוטל - 'מסך הברזל' אשר מנע משך עשרות שנים מיהודי ברית המועצות (לשעבר) להגר ממנה. תחושת רבים הייתה שמדובר בשעת-כושר שעלולה לא לחזור, והשאלה הייתה אם מותר לחלל שבת (נסיעות וטיסות, הנפקת מסמכים והחתמתם וכו') עבור יהודים שרחוקים מהקפדה דתית כלשהי ומבקשים להגר. יודגש, כי הדיון שלפנינו אינו עוסק במצב בו מדובר בפיקוח נפש גופני של אותם מבקשי-הגירה, אלא מדובר בפיקוח נפש רוחני בלבד, היינו חשש שהישארות במקום זה עלולה להוביל לטמיעה והתבוללות וביטול זהות יהודית וכו'.

1. תמצית ממאמר מקיף אשר עתיד אי"ה להתפרסם בספר 'יושביה עליה', הוצאת מרכז תורה ומדינה.
2. כדי כך צריכה הלכה זו להיות ידועה, שאמרו עליה בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה): 'הזריז משובח, והנשאל מגונה, והשואל הרי זה שופך דמים'; וראה שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' ב, ומשנ"ב (שם ס"ק ו): '... הנשאל הרי זה מגונה - שהת"ח היה לו לדרוש כדי שידעו כולם ולא יצטרכו לשואלו עוד'.
3. ראה משנה, יומא פ"ח מ"ז, ומשם בהשאלה לטיפול מציל חיים ככלל - ראה תוספתא (ליברמן), שבת פט"ו הי"א.
4. קיימות 'הסתעפויות' נוספות, כדוגמת השאלות אם שונה דינו של קטן מדינו של גדול, אם שונה דין פושע מדינו של זה שאינו פושע, אם יש להבחין בין הצלת יחיד להצלת רבים, ועוד, ולכל זה ראה בנושאי כלי השו"ע, או"ח סי' שו סעי' יד ושם סי' שכח סעי' י, ואינם מעיקר ענייננו שכאן.

עוצמת הזילמה תוארה בפרוטרוט ובחדות על ידי מו"ר הרב שאול ישראלי (חוות בנימין, א, סי' יד):⁵

עם סילוק מסך הברזל מברית המועצות וגרורותיה, נפתח פתח לעליה של היהודים מרוסיה ומשאר המדינות שהיה אטום וסגור זה עשרות בשנים. התחיל זרם עליה בלחץ חזק, בעוד שאמצעי התחבורה התקשו לענות על מלוא הצרכים. כבר עם הגעת ראשוני העולים נתגלה מה גדול החורבן הרוחני אשר עולל המשטר הסובייטי ליהדות רוסיה, במשך שבעים שנות שלטון דיכוי של כל מה שנוסף ממנו ריח של יהדות. מגיעים יהודים שחוץ מזה שידועים שהם שייכים לעם ישראל אינם יודעים כלום מה זה יהדות ומה ההשתייכות לעם ישראל מחייבת אותם. קיים גם אחוז מדהים של נישואי תערובת, ונוכחים לדעת מה גודל הנס שהתרחש לנו בהיווצר האפשרות להציל את השארית הנשארה מטמיעה מוחלטת. בהיות השינוי במהלך הפוליטי הוא עצום, ומורגשת התרוצצות לא מבוטלת של זרמים שונים ומנוגדים באותה מעצמה, אין בטחון שהמדיניות של פתיחת השערים להגירת היהודים תחזיק מעמד, וקיימת הרגשה שיש לנצל את המצב הנוכחי הקיים בכדי להעלות את הכמהים לעליה במדה המקסימלית האפשרית. ונתעוררה שאלה אם מצב זה מחייב גם חילול שבת בהפקת רשיונות העליה וניצול אמצעי התחבורה גם ביום השבת - האם ניתן להשוות את הצורך בעליה שהיא בגדר פיקוח נפש רוחני, לגדרי פיקוח נפש רגיל, שאין לך דבר שעומד בפניו חוץ משלושת עבירות החמורות שבהם נאמר יהרג ואל יעבור...

את דיונו המסועף בנושא חתם הרב ישראלי - באופן נדיר למדי - ב'צ"ע', ואולם גישתו הובנה כמצדדת בהיתר חילול השבת למטרות אלה ובנסיבות אלה.⁶ לא נצרכה הלשון הזהירה אלא - כנראה - למניעת היסחפות והפרזה.

נגד הכרעה זו יצא חוצץ רבה של הקהילה היהודית-ליטאית במוסקבה, הרב פנחס גולדשמידט (שו"ת זכרון בספר, סי' טז),⁷ שטען כי:

במציאות של ימינו רוב מנין ובנין של יהודי ברית המועצות רחוקים משמירת המצוות ואינם עומדים לשמור מצוות ה' ובתוכן מצוות שבת קודש גם אח"כ, בצאתם לארצות אחרות וגם בעלותם ארצה - מי יימר שאפשר לכלול יציאה זו בתור הצלה רוחנית שדוחה את השבת.

ולא נחה דעתו עד שחלק על הרב ישראלי וקבע כי:

5. במקורו: תורה שבעל פה, לב (תשנ"א), עמ' כו-לא. יצוין שהרב ישראלי שב לעיקרה של סוגיה זו פעמים רבות, הן במאמרים והן בשיעורים. ראה 'פיקוח נפש בסכנה רוחנית', תחומין, ב (תשמ"א), עמ' 34-27; 'שערי שאול - שבת, סי' ט, ועוד; וראה גם עמוד הימיני, סי' יא. לחשיבות עריכתה של השוואה בין מכלול התייחסויות הרב ישראלי לנושא מסוים, הן ככלל והן גם בנדון זה, ראה מאמרי 'קוים למשנתו השלימה של רבנו', גאון בתורה ובמידות, עמ' 197-221.

6. לדוגמה, ראה הרב פנחס גולדשמידט, שלהלן: 'הגאון הרב שאול ישראלי שליט"א... דן בשאלת העלאתם של יהודי רוסיה בשבת... ומבין שיטותיו בוקעת ועולה דעת הרב הנ"ל... יש מקום להתיר את העליה בשבת משום פיקוח נפש...'; וראה ר"ז רונס, 'חילול שבת לצורך "פיקוח נשמה"', מחניך, א, עמ' 141.

7. וראה הרב אשר סבג, 'פיקוח נפש רוחני', צהר, לט (תשע"ו), עמ' 55-75, ושם עמ' 72; הרב משה בארי, 'הזמנת חילונו ללימוד תורה בליל שבועות', צהר, לח (תשע"ה), עמ' 29-33.

ישראלים שאינם שומרי שבת ושאר מצוות, אין לנו היתר לחלל שבת עבורם משום פיקוח נפש רוחני כדי להוציאם מברית המועצות... על כן לענ"ד אין מקום להתיר עלייתם של יהודי ברית המועצות בשבת מצד פיקוח נפש רוחני, כמ"ש דאין סברא של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

האמור להלן ידחה טענה זו, ויבהיר שהיתר חילול השבת בנסיבות כאלה, נשען על אדני הלכה פסוקה ומסורת יצוקה. יצוין שבשנים האחרונות שבה ומתעוררת לא פעם שאלה דומה, זאת על רקע מבצעים לחילוף נשים יהודיות שנישאו לגויים. במקרים לא מעטים, הזמן המועדף לביצוע החילוף הוא דווקא שבת, שכן מועד זה פחות צפוי להגעת מחלצים. דא עקא, לעיתים האישה מעוניינת אמנם לשוב לביתה, אך אין כל ערובה לכך שבדעתה להקפיד מעתה על קלה, אף לא על חמורה. ובכן, כאשר ישנה אפשרות לעריכת מבצע כזה דווקא בשבת, וזאת בנסיבות של 'פיקוח נפש רוחני' שאינו כרוך בפיקוח נפש גופני, האם הדבר מותר?

ב. פיקוח נפש גופני של 'תינוק שנשבה'

דין ודברים חוזר ונשנה התקיים בין רבי עקיבא איגר ובין רבי מאיר פוזנר - ה'בית מאיר'⁸ בשאלת חילול שבת על מי שאינו שומר תורה ומצוות. שורש מחלוקתם נעוץ בפרשנות סוגיית יומא (פה ע"א-ע"ב), שם נחלקו תנאים בשאלה 'מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת':

נענה רבי ישמעאל ואמר, אם במחתרת ימצא הגנב... נענה רבי עקיבא ואמר, וכי זיד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות... נענה רבי אלעזר ואמר, ומה מילה... רבי יוסי ברבי יהודה ואמר, את שבתתי תשמרו... רבי יונתן בן יוסף ואמר, כי קדש היא לכם... רבי שמעון בן מנסיא ואמר, ושמרו בני ישראל את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחת, כדי שישמור שבתות הרבה.⁹ אמר רב יהודה אמר שמואל, אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, וחי בהם ולא שימות בהם. אמר רבא, לכולהו אית להו פירכא, בר מדשמואל דלית ליה פרכא. דרבי

8. בית מאיר על שו"ע, או"ח סי' של.

9. מדברי 'ראשונים' ו'אחרונים' עולה שאין הכוונה דווקא לשמירת שבת עתידית, אלא די בכך שהוא עתיד לקיים מצוות, ולו רק תשובה. ראה בית הבחירה (מאירי) יומא פה ע"א: '...התחילו לפקח ובדקו בחוטמו ומצאוהו חי משלימין בפקוחו אף על פי שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפי' שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה...'. (וראה להלן הערה 12); רבנו יהונתן מלוניל על הרי"ף יומא ה ע"א (בדפי הרי"ף): 'לחיי שעה, שאע"פ שפשיט' לן שימות לסוף שעה אחר שנחלל עליו את השבת, מהו דתימא משום חיי שעה לא נחלל עליו את השבת, קמ"ל דמחללי משום דבהיית שעתא יכיר בוראו ויתודה על חטאתו בפה או בלב'. וראה ביאור הלכה, סי' שכט סע"ד: 'אלא לפי שעה - ואף על גב דלא שייך הכא הטעם חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, משום דלא דוקא שבת ה"ה שאר מצוות, כמו שכתב המאירי ביומא וז"ל ואעפ"י שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה עכ"ל. אמנם...! לעומת זאת, ראה אור החיים, שמות לא, טז, שבמהלך פרשנותו לתורה כתב שתנאי שמירת השבת הוא כפשוטו, והותר לחלל רק אם ידוע לנו שאכן יחיה לשבת הבאה, ותמהו עליו ביותר - ראה שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו, משיבת נפש, פ"ג; עיטורי חיים, לר"מ שוורץ, עמ' רלה-רלט; וראה ילקוט יוסף, שבת - ד, הערות סי' שכט - על מי מחללין את השבת, אותיות א-ג; שו"ת משנה הלכות, ח"ה סי' שו; שו"ת באהלה של תורה, ח"ב סי' מו, עמ' 169-170.

ישמעאל... דרבי עקיבא נמי... ודשמואל ודאי לית ליה פירכא. אמר רבינא ואיתימא רב נחמן בר יצחק, טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי. מסוגיה זו עולה, לכאורה, שכל אחד מהנימוקים עומד לעצמו, כדעה תנאית או אמוראית נפרדת, ועל כל אחד מהם יש פירכה, להוציא נימוק 'וחי בהם', שהוא היחיד עליו אין פירכה. עם זאת, יצוין שהטיעון 'חלל עליו שבת אחת כדי ששמור שבתות הרבה', שבסוגיית יומא הובא כאחד מני טעמים רבים, ויוחס לר"ש בן מנסיא, בסוגיית שבת (קנא ע"ב) הוא נשנה כהנמקה סתמית לפסיקת רשב"ג: תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה. דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו, כיון שמת אדם בטל מן המצוות.¹⁰ דומה שבכך מוקנה לו משקל-יתר.

ובכן, רעק"א ור"מ פוזנר נחלקו בשאלת היחס בין הנמקת 'וחי בהם' ובין הנמקת 'חלל עליו... כדי...!'. הדיון נסב על מקרה בו חילול השבת נדרש עבור קראי - אדם שמחד גיסא הוא יהודי ומאידך גיסא הוא מחלל שבת עתה וכנראה גם בעתיד. רעק"א טען שיש לחלל עליו שבת, לפי שנימוק 'וחי בהם' מכריע לחלל שבת עבור כל יהודי, גם זה שאינו עתיד לשמור שבתות הרבה בעתיד:

הא הקראים מקרי ישראל מומר, ולהרמב"ם נקראים תינוק שנשבה... הוי ישראל מעלי' לחלל עליו שבת, וכן בכל מומרת מעוברת לכאורה הדין כן כיון דנכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר...

כנגדו טען ה'בית מאיר':

מה דפשיטא למר מיבעי לי טובא, ואף איפכא מסתברא... -

כיון דכל עיקר היתר חילול הוא כדי שישמור שבתות הרבה, ותינוק שנשבה תיתי מהי תיתי הוא בחזקת שלא ישמור שבת כיון שנשבה בקטנותו וסובר שגוי הוא. ואף ששמואל למד ההיתר מן הפסוק וחי בהם, מ"מ מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מן ושמרו, ומודה שעל מי שהוא בחזקת ודאי שלא ישמור שאין לחלל עליו. וכן מומרת מעוברת, מה"ת לחלל על העובר אם הוא בחזקת שיטומע ביניהם ע"י אמו... תינוק שנשבה וכן המומרת, היכי שאין ידינו תקיפה ובודאי ישאר מטומע ביניהם ולא ישמור שבת, מה בכך שאין דינו כגוי מ"מ מה"ת לחלל עליו אחרי שידוע קרוב לודאי שלא ישמור שבת, וכי מפני הספק רחוק שאולי לכשיתגדל ויתוודע לו שהוא יהודי יסכן בעצמו לברוח ולקבל דת יהודית אנחנו נחלל שבת, זה לא מסתבר לענ"ד. אמנם היכי שידינו תקיפה ליקח בן המומרת לגבולינו אז תלי' בפלוגתא כדכתב מר...¹¹

על כך חזר והשיב רעק"א: 'מה שכבודו משיג עלי... לבי מהסס בזה הרבה', הן משום שמסוגיית הש"ס משתמע שהנימוקים השונים חלוקים זה על זה, והן משום שעיקר הציווי להחיות לא הותנה בשמירת תורה ומצוות. ומכאן ש'התורה חסה על נפש מזרע ישראל... והדבר בעיני קשה למאוד להחליט כדעת כבודו נ"י...!'. ואולם ה'בית מאיר' נותר יציב בדעתו:

10. כן ראה מכילתא דר' ישמעאל - כי תשא, א; ירושלמי יומא פ"ח ה"ה. 11. וראה תשובות והנהגות, ח"ו סי' צ, עמ' קצב-קצד, ודבריו שלהלן.

חלילה תינוק כזה שידעינן שישראל מטומע בין הגוים לחלל עליו שבת... במוחזקים בו שיצא לתרבות רעה אסור למולו בשבת... קיצורו של דבר, לרעק"א 'וחי בהם' הוא הנימוק המכריע הלכתית ובלעדית,¹² בעוד של'בית מאיר' הנימוק 'חלל עליו... כדי שישמור...' מגדיר את גבולות 'וחי בהם'.¹³ הלכה למעשה: רבים הפוסקים אשר צידדו בגישת רעק"א, ש'וחי בהם' מכריע, ומהם שלמצער סברו שיש לחוש הן ל'וחי בהם' לחוד והן ל'חלל עליו' לחוד.¹⁴ בין כך ובין כך יש להציל כל יהודי שנמצא בחשש פיקוח נפש גופני, ולו גם כאשר מדובר בתינוק שנשבה.

ג. חילול שבת על פיקוח נפש רוחני

תשובת הרשב"א (ח"ז סי' רסז) היא כנראה הראשונה שדנה במפורש ובממוקד בשאלה אם לחלל שבת בפיקוח נפש רוחני:

עוד נשאל באשה שהוציאה מביתה בשבת בחזקה על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל, אם מותר לשלוח בעד אביה שהוא בעיר אחרת בשבת ואפילו חוץ לשלש פרסאות למאן דסבירא ליה דתחום שלש פרסאות דאורייתא, ואפילו להביא בידו חותם מצד המלכות, מי הוי כספק נפשות ולהקל או לא. והשיב שהדבר צריך תלמוד, ומכל מקום כך דעתי נוטה שאסור, לפי שאין דוחין את השבת על הצלה מן העבירות, שאין אומרים לאדם עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך, ואפי' איסורא זוטא לא שרי כדי להציל את חברו מאיסורא רבה, כדמוכח בפ"ק

12. ראה גם מהרש"א (חידושי אגדות שבת ל ע"ב): 'ולענין שאלה כו'... אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה... צ"ל דסמך אדרשה דוחי בהם ולא שימות בהם... דהוא טעמא כדי שישמור שבתות הרבה אידחי בפי"ה ע"ש ודו"ק'. וראה תורה תמימה - הערות, שמות לא, לו.

13. בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קמ) כתב, ששאלת ההתחשבות בנימוק 'חלל עליו', נתונה במחלוקת המחבר והרמ"א (אה"ע ד, לד) בדין של אסופי שנמצא בעיר שרובה עובדי כוכבים, שלמחבר אין מפקחין עליו את הגל בשבת, בעוד שלרמ"א מפקחין (למרות שאין מצווין להחיותו). בהתאם, ביחס לנדון דנן סבור מהר"ם שיק, כי '...הא דפקוח נפש דוחה שבת, אי הטעם משום מוטב שיחלל שבת אחת וכו', תליא בפלוגתא דהמחבר ורמ"א...'; וכן שנה שוב (סי' קמא שם): '...דבזה פליגי המחבר והרמ"א'.

14. ראה רמב"ן (תורת האדם, שער המיחוש - ענין הסכנה): '...אמרה תורה חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה. הלכך אפי' בהצלת עובר פחות מכן ארבעים יום שאין לו חיות כלל מחללין עליו כדעת בעל הלכות'. וראה נצי"ב, בדעת השאלות (העמק שאלה, בראשית שאילתה א ס"ק ח): '...הא מיהא למדנו מדהביא רבינו [השאלות] דרשא זו [אמרה תורה חלל שבת אחת עליו כדי שישמור שבתות הרבה] ש"מ דס"ל להלכה. ואע"ג דאנן קיי"ל כרבא דקלסי' לדרשא דשמואל ביומא שם... מכ"מ נ"מ בדרשה זו לענין עובר דאינו בכלל אדם... ומכ"מ מחללין עליו אה"ש...'; וראה ברכת הנצי"ב על המכילתא, כי תשא פרשה א ד"ה ושמרו. וראה שו"ת ברכת רצ"ה (סי' צד): '...והנה כ"ת הביא ממרחק לחמו מהא דאיתא בש"ס ביומא דף פ"ה מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת, ר"ש בן מנסיא אומר... חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. ולא קלע אל המטרה, דבאמת אין זה הטעם דבשביל שישמור שבתות הרבה הותרה חילול שבת, דבמתים חפשי כתיב חפשי ממצוות, ורק דהעיקר משום דפ"נ דוחה, ורק דהתורה גלתה זאת בפסוק זה דמי שנוטר שבת מותר לחלל שבת בשביל פקוח נפשו, דפ"נ דוחה את השבת, וזה ברור'. וראה שו"ת חת"ס, או"ח סי' פג וסי' פה; פמ"ג - אשל אברהם, או"ח סי' שכט, ד, ד"ה שנפלה; ביה"ל, סי' שכט סעי' ד; תשובות והנהגות, ח"ו סי' צא; שו"ת שבט הלוי, ח"ג סי' לו, וח"ח סי' סז; ר"א שרמן, 'מעמד עולים המנותקים מהתורה והמצוות - לאור ההלכה', תורה שבעל פה, לב (תשנ"א), עמ' סב-סו. וראה להלן הערה 24.

דשבת (ד ע"א) בבעיא דהדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא וכו', אמר רב ששת לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחר, וכי אומרין לו לאדם עמוד וחטוא כדי שיזכה חברך, וההיא דניחא ליה למעבד חברו איסורא זוטא ולא ליעבד איסורא רבה עם הארץ על ידו קאמר.

לרשב"א, שונה אפוא פיקוח נפש רוחני מפיקוח נפש גופני. בעוד שיש לחלל את השבת על השני, אין לחלל את השבת על הראשון. רוב ככל¹⁵ הפוסקים חלקו על הרשב"א, וקבעו שיש לחלל את השבת גם על פיקוח נפש רוחני. כך ניסח זאת ה'בית יוסף' (או"ח סי' שו [יד]):

נשאל הרשב"א... והשיב הדבר צריך תלמוד, ומכל מקום כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות... עכ"ל. והתוספות כתבו בפ"ק דשבת (שם ד"ה וכי) בתחילה כדברי הרשב"א, ואחר כך הקשו... ותירצו... והוכיחו כן... והשתא... הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה, שלא יפחידו עד שתשתמד... והלכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי איכא. ואי לא בעי למיעבד כייפין ליה... ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי... בהתאם, כך פסק מרן ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שו סעי' יד):

מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל,¹⁶ מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה; ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי כייפין ליה.

הרמ"א הסכים עם הכרעת ה'שלחן ערוך'. אמנם, הרמ"א עצמו פסק (או"ח סי' שכח סעי' י) כי 'מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו, מה שעלול להיראות כסתירה.¹⁷ ברם, ברור שלא בסתירה עסקינן, שכן הרמ"א עצמו הוא שמפנה בסי' שו לפסיקתו שבסי' שכח, ובסי' שכח לפסיקתו שבסי' שו.¹⁸ פרשני ה'טור' וה'שלחן ערוך' - ב"ח, מג"א, ט"ז, לבוש ועוד, על אתר - נתנו דעתם ליישוב הסתירה, וזאת בהצעת מגוון דרכים: הבחנה בין עבירה באונס וכפייה ובין עבירה (שעלולה להיות) מרצון; הבחנה בין עבירה חד-פעמית ובין חשש לעבירות רבות; הבחנה בין סוגי עבירות, ועוד. וכך הלכה רווחת בישראל, כתוספות וסייעתם וכמרן והרמ"א, ושלא כרשב"א: מחללים שבת גם על פיקוח נפש רוחני.

ד. פיקוח נפש רוחני לתינוק שנשבה

אלא שעיקרי דברים אלה נכתבו ביחס למי שמוכר כיהודי כשר, וההנחה היא שאי"ה כאשר יושב לכור מחצבתו, ישוב וישמור תורה ומצוות. השאלה סבוכה הרבה יותר כאשר

15. ראה שו"ת ברכת רצ"ה (סי' צד): '...כל הפוסקים חולקין עליו [על הרשב"א...].'
 16. הרב ב"צ אבא שאול כתב שהלכה זו אינה נוהגת רק בחשש השתמדות, אלא גם בחשש היגררות אחר חינוך חילוני. ראה שו"ת אור לציון, ח"ב - הערות פרק מה, הלכות תפילה הערה יד.
 17. סתירה-לכאורית זו אינה קיימת אלא רק ביחס לרמ"א ולא ביחס לר"י קארו, שכן מרן דן בעניין זה אך ורק בסי' שו וכלל לא בסי' שכח. לדידו, אפוא שרירה וקיימת ההכרעה החד-משמעית: '... מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה...', בלא הסתייגות כלשהי.
 18. ראה ב"ח (או"ח סי' שו סעי' ג): 'ומאחר שמראה מקום בשלחן ערוך מסימן ש"ו לסימן שכ"ח ומסימן שכ"ח לסימן ש"ו, משמע דתרווייהו הילכתא.'

מדובר בחילול שבת עבור פיקוח נפש רוחני (שאינו מלווה בחשש גופני) של אדם אשר ההנחה היא שלא ישתנה אצלו דבר אמוני-מצוותי עם ההצלה. לשון אחר, אדם שסביר להניח שגם אחר שיינצל לא יקפיד לא על קלה ואף לא על חמורה, האם בכל זאת מותר לחלל שבת להצלתו הרוחנית. בנושא זה נחלקו הפוסקים. בספר 'נחלת שבעה' (חלק השו"ת, סי' פג) התייחס למקרה בו 'נאבד לו בנו והוגד לו ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית, והוא לא הגיד כי בורח הוא'. השאלה הייתה, אם מותר לחלל עליו שבת, הגם שהבן יצא מרצונו לביצוע ההמרה; הגם שאין מדובר בסכנת נפשות גופנית; והגם שסיכויי חזרת הבן בתשובה עמומים. למרות כל זאת, ה'נחלת שבעה' הורה לחלל עליו את השבת:

...מדברי הב"י נשמע שלא התיר רק בנדון הנ"ל היכא שלא פשע, אבל היכא שפשע כגון בנדון דידו הוי אסור. ולי נראה דגם היכא שפשע כמו בנדון דידן, נמי שרי לכתחילה, ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה. וגם הרשב"א לא החליט לאיסור רק סיים שהדבר צריך תלמוד... ואין לומר דמיתה שאני, אם כן כ"ש הוא להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא כ"ש... ועוד אף אם פשע, האי פשיעה דומה לאונס הוא ע"י הסתה, ואחר השעה הרעה יתחרט, ואם כן למה לא יצילוהו מן דת ישמעאלית, בודאי האי חילול שבת איסורא זוטא הוי.

מאחר שהצלת הרוח משמעותית אף יותר מהצלת הגוף - כדברי חז"ל (ספרי, כי תצא רנב) ש'המחטיא את האדם קשה לו מן ההורגו';¹⁹ ומאחר שאין לראות בהיגררות אחרי הסתה פשיעה אלא אונס;²⁰ ומאחר שיש לקוות שבסופו של דבר יחזור בו ויתחרט, לכן סבור ה'נחלת שבעה', כי יש לחלל שבת על הצלתו.²¹ אף בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קמ) כתב שדי במיעוט החוזרים בתשובה כדי להתיר את החילול:

כיון דקיימא לן דגם ספק פקוח נפש דוחה שבת, ואפילו רק מיעוט אין הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב משום דכתיב 'וחי בהם', אם כן הכא נמי אפילו נימא דאוקי אחזקה או רובא דלא חזר בתשובה, מכל מקום מיעוט יש החוזרין ומהרהרין בתשובה כשמגיעין לסכנה, ואם כן כיון דאין הולכין בפקוח נפשות אחר הרוב, רשאין לפקח עבורו.²²

כך הורה גם בשו"ת מהרש"ג (או"ח סי' נג):

19. ראה גם תנחומא, פנחס ד; וראה של"ה, ח"ג - תורה שבכתב, דרך חיים תוכחת מוסר, קדושים, ס; מנחת חינוך, מצווה רלט.

20. ראה אגרות הראיה, ח"א איגרת קלח, עמ' קעא, ביחס ל'שפחה בישא' של 'הזמן הזה'.

21. ראה גם שו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' רד): '... אם להציל דם חברו חייב לטרוח בין בגופו בין בממונו להצילו, להציל נפשו מני שחת עאכ"ו שחייב...'

22. עוד המשך, שם: '...במחלל שבת בפרהסיא לתאבון לענין חילול שבת בפקוח נפשות עבורו, אין לדיין בזה אלא מה שענינו רואות, אם נראה שמהרהר בתשובה רשאין לחלל שבת עבורו'; ושם, בס' קמא: '...מומר שמחלל שבת בפרהסיא... שמסתמא ישוב... רשאין לחלל שבת עבורו...'; ושם בס' קמג: '...ובגוף הנידון שלנו כבר כתבתי במכתב הראשון דאין לדיין בזה אלא מה שענינו רואות, אם המסוכן קרוב לתשובה ונראה מתחרט, כי בלאו הכי צריך בחינה לזה אם היה רשעו רק לתיאבון דהיינו דלא שביק התירא, ובאופן כזה אמרתי דנראה לי להתיר'. וראה שו"ת עטרת משה (למברגר), או"ח ח"ב סי' קפה, ועוד.

...מותר לחלל שבת גם על אדם שהוא מחלל שבת, אף שלא שייך הטעם המבואר בש"ס לחד תנא יחלל שבת אחת כדי שלא יתחללו שבתות הרבה... בטעמה של הכרעתו זו מהרש"ג הרחיק-לכת בקביעה שהנימוק 'כדי שישמור שבתות הרבה' כלל אינו הלכתי: עכ"ח [על כרחך] דהטעם ההוא [חלל עליו] הוא לאו דווקא, והוא כשאר דברי אגדה שאמרו חכמז"ל, ולכן באמת בכל ענין מותר לחלל שבת עבור פקו"נ של אדם מישראל...

נכון הוא, וזאת יש להדגיש ביושר, שבעוד הנחלת שבעה דיבר מפורשות על פיקוח נפש רוחני, הרי שהשאלות שעמדו לפני מהר"ם שיק ומהרש"ג עסקו בפיקוח נפש גופני. ועם זאת, דומה שאם (למהר"ם שיק) די ב'מיעוט החוזרין ומהרהרין בתשובה' כדי להתיר חילול שבת, ואם (למהרש"ג) מחלל שבת שווה לשומר מצוות וכלל אין להתחשב בשיקול 'חלל כדי שישמור', אזי מוכח שהם מתייחסים אליהם כלכל יהודי, ואם כן אין כל סיבה להניח שההיתר לא יחול גם בפיקוח נפש רוחני. לעומתם, ב'שו"ת גינת ורדים' (או"ח כלל ג סי' א) דחה על הסף כל הוה-אמינא של חילול שבת עבור מי שאינו עתיד לשמור שבת, כתינוק שנשבה:

...הנה אע"פ שהדיבור עוד בזה נר' להג הרבה בדברים פשוטים, מ"מ להפיס דעת החולקים עלינו נאריך עוד בפרט זה, שלא ניתנו המצוות לידחות מפני פיקוח נפש רק בישראל גמור לא בשביל תינוק שנשבה לבין הגוים ואע"פי שידוע שהוא מזרע ישראל עודינו מחזיק בנימוסיהן ולא ישוב לדת האמ', ולא זה בלבד אלא אף על פי שנתגדל בין הגוים מקטנות ועד גדלות ואין מי שיגלה את אזנו שהוא מישראל ולכן עודנו מחזיק בנימוסיהן, אף על פי שהוא כאנוס, לא ניתנו לידחות המצוות בשביל פיקוח נפשו. ויש להביא ראיה לזה דבפ' יה"כ דף פ"ה... ר"ש בן מנסיא או'... אמרה תורה חללו שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה... והנה ממשמעות התלמוד מוכח להדיא שאין דין פיקוח נפש נוהג אלא כשיהיה שם לעתיד לבוא שמירת שבת בודאי, וכן נמי קרא כאשר יעשה אותם האדם מוכח דדוקא באדם העושה את המצוות הוא דאמרי' ולא שימות בהם, וא"כ כד ידעין באדם שאינו משמר את השבת ואינו עושה את המצוות, הצדוקים הללו אע"פי שהם טועים בדעתם, כיון שהם מחללין שבתות ואינם עושים את המצוות, א"כ ליתנהו כדין פיקו' נפש לחלל עליהם את התור', וגם נשותיהן כיון דסירכיי' דבעליהו נקיטי ואזלי... הנהו נמי ליתנהו בכלל פיקוח נפש... לא אמרו כן אלא במי שהוא ודאי ישראל שמשמר את התורה, לא במי שהשליכה אחרי גוו והולך בשרירות לבו. ואין זה בכלל ספק גוי ספק ישראל שאמרו שמחללין עליו את השבת, דהכא הוי בודאי גוי. ואע"פי שיהיה שם ספק שמא ברוב הימים ישוב לאיתן התורה, מ"מ אין דנין ב"ד של מטה את האדם רק באשר הוא שם...

גם ב'שו"ת שבות יעקב' (ח"א סי' טז) נקט גישה דומה. אגב עיסוקו בשאלת חילול שבת על הצלת ממון ישראל, ובמהלך ביקורתו על 'מורה [הוראה]' שהתיר חילול שבת למטרה זו, הוא מתייחס לפסיקת הנחלת שבעה הנ"ל, אותה הוא דוחה בתקיפות:

...ואולי דעת המורה שהורה כך לפי שראה כן בתשובת נחלת שבעה... שמדד במדה גדושה להכריע... בלי ראי' מספק' רק מסברת הכרס... כל מה שכתב בזה ממילא מופרכים... לכן נראה לי שהמורה שהורה להקל עליו יקרא כמו שקרא ר"ת שהמורה יורה כבן סורר ומורה ועלינו רוח הבורא יערה.²³

אין לכחד שהן 'גינת ורדים' והן 'שבות יעקב' כתבו את דבריהם ביחס לפיקוח נפש גופני, ובוודאי - ומכל שכן - שזו דעתם - לשלילה - ביחס לפיקוח נפש רוחני. עם זאת, ניתן לראות שבביקורת ה'שבות יעקב' על ה'נחלת שבעה', הוא כורך זה עם זה פיקוח נפש גופני ופיקוח נפש רוחני.

בכל אופן, סיכומו של דבר מורה על מחלוקת פוסקים בשאלה אם מותר לחלל שבת עבור פיקוח נפש גופני ורוחני של מי שאינו שומר תורה ומצוות. יכולה אפוא הכרעת הרב ישראלי בעניין העולים מבריה"מ (לשעבר), להסתמך סמיכה של ממש על דעת אותם פוסקים שהכריעו לחלל שבת על פיקוח נפש רוחני גם של זה שעלול לא לקיים תורה ומצוות אחר הצלתו. זאת ועוד, הכרעה מתירה זו יכולה להיאמר גם בדעת אותם שלא התירו לחלל, שכן דבריהם אינם אמורים אלא רק כאשר קיימת ודאות שהניצול לא יקיים תורה ומצוות. לא כן כאשר קיים ספק, שכן די בכך שיש ספק בשאלה זו כדי להתיר לחלל.²⁴ זאת למדנו מהרש"ז מלאדי, שכתב ב'שלחן ערוך רש"ז' (או"ח סי' שו סעי' כט):

מי שנודע לו בשבת שהוציאו נכרים את בתו מביתו להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל להצלתה... ואפילו אם הוא ספק אם יצילנה, מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחלין השבת אפילו בספק הצלה, שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה, ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה, שמטעם זה ג"כ מחללין שבת בשביל פיקוח נפש, שאמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה (ולפיכך אף אם הבת היא קטנה שאינה מחוייבת עדיין במצוות יחלל עליה להצילה, שלא תחלל שבתות הרבה כשתגדיל, שמטעם זה מחללין שבת לפיקוח נפש הקטנים).²⁵

מעין זה הייתה גם הדגשתו של ה'חיי אדם' (ח"ב כלל סח סעי' יב):

23. השווה תוס', עבודה זרה לד ע"א ד"ה דורדיא (בניסוח מעט שונה). וראה: שו"ת נודע ביהודה, תנינא יו"ד סי' קעז; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' טו - קונטרס משיבת נפש פרק ה, ועוד.

24. נכון הוא שה'ספק' אצל הרש"ז, ולהלן אצל החיי אדם, הוא ספק-הצלחת-ההצלה, בעוד שה'ספק' אצלנו הוא ספק-חזרה-בתשובה, ואולם נראה ש'סדנא דספקא חד הם'.

25. וראה קונטרס אחרון שם (א): 'הוא ספק כו'... ומכל מקום הכא בהצלת עבירה (צ"ע) אם מחללין מספק, דהא אמרינן בגמרא פרק בתרא דיומא דדוקא מוחי בהם מוכח דמחללין מספיקא, אבל משום שאמרה תורה חלל עליו כו' לא ידעינן בספיקא, עיין שם. ומיהו בר"ן פרק יום הכיפורים מבואר בהדיא דמחללין אפילו בעובר מהאי טעמא. ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק גבי פיקוח נפש, אם כן הוא הדין בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפיקוח נפש. ומיהו בר"ן דוחק לומר כן, שהרי מותר להרגו. וצ"ע.'

... ואפילו הוא ספק שמא לא יועיל בהשתדלותו, כמו ספק פיקוח נפש, דכמו שמחללין שבת על חולה דאמרינן מוטב שיחלל שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה, הוא הדין הכא.²⁶
וכי בנידון דידן קיימת חלילה ודאות שלא ישובו בתשובה?

ה. אכשור דרא

יתרה מזו, ואדרבה: יש מפוסקי הדור האחרון שהדגישו כי גם אם בעבר היה מקום שלא לחלל שבת עבור 'תינוק שנשבה', הרי שבדורנו זה השתנה המצב וגם עליו יש לחלל את השבת. כך כתב הר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות, ח"ו סי' צ, עמ' קצב-קצד):
ואני נבוך, שבזמנינו שהטיב השי"ת עמנו וישנם ארגונים שפועלים להחזיר הפושעים בתשובה ומצליחים, ותלוי באיזה מקום נמצא ומהו מעמדו וכמה הוא רחוק מהדת וכו', א"כ י"ל דאף אי נימא דתינוק שנשבה אינו בכלל אחיך ואין מצווין להחיותו ואסור לחלל שבת להצילם, מ"מ לחפשי שלפי מצבו כעת נראה לנו שאולי בסופו יחזור בתשובה, ראוי להצילו אפי' במקום חילול שבת, דאף שכיון שעכשיו אינו בכלל אחיך לא נאמר בו דין וחי בהם... מ"מ עדיין יש להתיר לחלל עליו שבת מטעם אחר, והיינו משום דכיון שאם נצילו אולי יזכה בסופו לחזור בתשובה אמרינן בזה חלל עליו שבת אחת כדי ששמא ישמור שבתות הרבה... כנד"ד שאלפים זכו לחזור בתשובה בזמנינו, שפיר שייך הטעם שמותר לחלל שבת כדי דישמור שבתות הרבה. ואף שלא מצאתי באחרונים שהזכירו כן, היינו משום שבזמננו לא היה נפוץ החזרה בתשובה, ומי שחינכוהו אבותיו בדרכי המינות היה נשאר כן לכל חייו רחמ"ל, אבל היום דאכשר דרא²⁷ ונתרבו הארגונים שפועלים ומצליחים להחזיר אלפים בתשובה, אפשר דאפי' לדעת האחרונים דתינוק שנשבה אין מצווין להחיותו מ"מ אם לפי מקומו ומצבו יש סיכויים שבסופו יחזור בתשובה, וכ"ש אם כבר פועלים אצלו להחזירו בתשובה... אף שכעת הוא עדיין חפשי גמור יש לצדד דלכו"ע שרי לחלל שבת בשבילו...

דברים דומים כתב גם ב'שו"ת שבט הלוי' (ח"ח סי' סז):

...במחללי שבת בא"י וכיו"ב, די ש מיעוט השכיח דהבנים יחזרו לדת ישראל,²⁸ וגם ידינו תקיפה לעשות בעלי תשובה, אין לנו טעם מספיק לאסור חילול שבת עליהם...

26. כן ראה נפש הרב (עמ' פח הערה 29): '...אמר רבנו, עפ"י דעת הגר"ח, שצריכים לחלל את השבת אפילו במקום ספק עיי"ש'.

27. ראה שם הערה א': 'וכן מצאתי בספר נתיב מצוותיך להגה"ק מקאמרנא... וז"ל, וכל הרשעים שבמדינה הזאת ובפרט במדינת אשכנז, נשבע אני בחיי עולם שכולם אנוסים כתינוק שנשבה לבין הנכרים ובלי דעת ידברו וכולם מוכנים ברגע אחת לשפוך דמם כמים על קדושת שם הגדול באהבה ובשמחה ובלב שמה ובמחולות'. וראה ערוה"ש (או"ח סי' שו סעי' כה): '...אם היא בעצמה פושעת - בזה צ"ע, ויש לעשות בזה לפי הבנת הענין'.

28. ראה גם שו"ת תשובות והנהגות, ח"ג סי' תעו, מעשה עם הגאון מטשעבין, ודעת החזו"א; וראה שו"ת באהלה של תורה, ח"ב סי' מו, עמ' 172, ובספרי, ממשפטי המלוכה, עמ' 206-212.

נכון הוא שעיקר התייחסותם הייתה לפיקוח נפש גופני, ברם, דומה כי אחר שהם קבעו כי די ב'סיכויים שבסופו יחזור בתשובה... אף שכעת הוא עדיין חפשי גמור...' (תשובות והנהגות), ודי ב'מיעוט השכיח דהבנים יחזרו לדת ישראל' (שבט הלוי) כדי להתיר חילול שבת, אזי מוכח שמתייחסים אליהם כלכל יהודי, ואם כן אין כל סיבה להניח שההיתר לא יחול גם על פיקוח נפש רוחני.

סיכום

אמור מעתה: א. יש מהפוסקים שסברו שיש לחלל שבת עבור הצלה רוחנית של כל אדם מישראל, היא מצבו הדתי הנוכחי אשר יהא. גם אם מדובר בהצלת מי שעתה אינו שומר תורה ומצוות, ואפילו אם אין צפי ריאלי שהדבר ישתנה - יחללו עליו את השבת, לא רק להצלה גופנית אלא גם להצלה רוחנית. ב. יש שכתבו כי אף אותם פוסקים שהכריעו בעבר שאין לחלל שבת עבור פיקוח נפש רוחני של מי שאינו מקיים תורה ומצוות, גם הם יסכימו שבימינו המצב השתנה. העובדה שאנחנו רואים לנגד עינינו לא מעט מקרים של חזרה בתשובה, די בה כדי לחייב חילול שבת עבור כל יהודי, היא מצבו הרוחני עתה אשר יהיה. 'ועמך כלם צדיקים' (ישעיהו ס, כא).

בשל כך, מותר היה לחלל את השבת עבור העולים, והיתר זה בעינו עומד ותקף גם ביחס לחילוץ הנשים, וכיו"ב,²⁹ ובלבד שאכן נצרכים המעשים להיעשות דווקא בשבת.

29. ראה הרב חיים סבתו, מבקשי פניך - שיחות עם הרב אהרן ליכטנשטיין, עמ' 225: 'כשקסטרו, מנהיג קובה, עלה לשלטון, הוא נתן רשות ליהודים לעזוב את קובה ביום אחד. ואיזה יום בחר הרשע לתת להם? - את יום הכיפורים! השאלה הגיעה לר' אהרן קוטלר, האם על היהודים לעזוב את קובה תוך כדי עשיית מלאכות מהתורה ביום הכיפורים. תשובתו הייתה - הוא צריך להתיעץ עם ר' ישע בער סולובייצ'יק, הוא התייעץ, ושניהם בעצה אחת פסקו: לעזוב! ביום הכיפורים!'. ביחס להנמקה, ראה מגל, טו (תשס"ז), עמ' 203: '...יהודי קובה שאלו את הרב קוטלר האם מותר להם לצאת מהמדינה, משום שקיים חשש גדול לשמך בשלטון קומוניסטי. הרב קוטלר והרב סולובייצ'יק פסקו שיש בגזרת שמך גם ספק פיקוח נפש ולכן יש לצאת ביום הכיפורים'. ראה גם הרב צבי שכטר, 'מפני רבינו', בית יצחק, מה (תשע"ד), עמ' 42; ר' דוד אברהם מנדלבוים, גבורי החיל, א, עמ' 263; הרב אהרן יהודה ליב שטיינמן, כאיל תערוג - עובדות על גדולי הדורות, עמ' קפא; הפרדס, נו [א], עמ' 25; הרב אלהן פופקו, חכמת חינוך, עמ' 7.

הרב זאב שמע

יישוב הומוגני או הטרוגני?¹

הקדמה

במדינת ישראל יש גידול מתמיד באוכלוסייה, משנה לשנה.² אחד האמצעים בהם משתמשת המדינה לפתרון מצוקת הדיור הוא הקמת יישובים חדשים או שכונות חדשות בערים קיימות. אחת ההתלבטויות העולות היא, האם עדיף להקים יישובים או שכונות נפרדים, או מקומות יישוב המאוכלסים בציבורים שונים.³ מחקר זה נועד לעסוק בשאלות ההלכתיות-חברתיות הקשורות להקמת יישובים מעורבים או דתיים, שכונות הומוגניות או הטרוגניות מבחינה כלכלית.⁴ המאמר שלפנינו יעסוק בשאלה, אם לפי ההלכה נכון להקים יישוב הטרוגני? שאלה זו מתפרטת למספר שאלות משנה:

- (א) האם מבחינה הלכתית יש תוקף לדרישה לקיים יישוב הומוגני בגלל חששות שונים, כדוגמת 'הרחק משכן רע' ו'שמה ילמד ממעשיו'?
- (ב) האם יש ערך מוסף במגורים ביישוב הטרוגני בהיבטים חברתיים (סוציו-אקונומיים)?
- (ג) האם נכון או ראוי לקיים מערכת חינוך שהיא דתית והטרוגנית בכך שהיא מאפשרת קליטת ילדים מספקטרום רחוב מאוד של בתים?
- (ד) לאור הדיונים ההלכתיים-חברתיים של המאמר, מהם הפרמטרים שלאורם ראוי ונכון שיפעלו ועדות קבלה ביישובים?

א. 'הרחק משכן רע'

נתאי הארבלי (אבות פ"א מ"ז) מדריך את האדם: 'הרחק משכן רע'. הרמב"ם (הל' אישות פ"ג הט"ו) פוסק על סמך דברים אלו:

1. תמצית מאמר אשר אמור להתפרסם בספר 'יושביה עליה' - בהוצאת מרכז תורה ומדינה. הנושאים הנדונים במאמר זה מקבילים במספר מאפיינים לשאלת השתלבותו של גרעין תורני בשכונה או בעיר, וכן להצדקת ועדות קבלה של יישובים.
2. על פי הנתונים של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה בשנת 2021 (פרסום של הלשכה מכ"ז טבת התשפ"ב, 30.12.21, 447/2021), היה גידול של האוכלוסייה ב-1.7% בהשוואה לשנה שלפניה, ובשנת 2022 האוכלוסייה גדלה ב-2.2% (פרסום ה' טבת התשפ"ג, 29.12.22, 426/2022).
3. תוכנית אסטרטגית לדיור לאוכלוסייה החרדית 2016-2035, בהוצאת משרד הבינוי והשיכון והמכון החרדי למחקרי מדיניות, אדר א' תשע"ו - פברואר 2016, עמ' 18: 'על רקע טעמים אלו, מסכימים חוקרי החברה ומתכנני הערים בישראל כי נכון להמציא לקהילה החרדית פתרונות דיור ייעודיים ומובחנים. עם זאת, קיימת מחלוקת באשר לאופי הפתרונות המוצעים: יש הסבורים כי נכון להקים ערים חרדיות הומוגניות, ויש הסבורים כי נכון לפעול להקמתן של ערי פסיפס, תוך כינון שכונות חרדיות בתוך יישוב כללי'.
4. על התקנות הקיימות בחוק המאפשרות להקים יישובים על סמך מאפיינים ייחודיים (ועדות קבלה). ראה הצעת חוק לתיקון פקודת האגודות השיתופיות (מס' 8) התשע"א, (2011). החוק הוטמע בסעיפים 36-66 לפקודת האגודות השיתופיות.

האיש שאמר איני דר במדור זה מפני שבני אדם רעים או פרוצים או גוים בשכונתי ואני מתירא מהם שומעים לו... שכך צוו חכמים הרחק משכן רע. ואפילו היה המדור שלה, מוציאה ממנו ושוכן בין בני אדם כשרים...⁵

באחרונים יש שתי גישות כיצד להבין את ההנחיה שלא לגור ליד שכן רע: הרב מנחם מנדל שניאורסון⁶ מסביר את כוונת הרמב"ם באומרו 'צוו חכמים' כהדרכה כללית, להישמר משכנים רעים, ולא כהלכה פסוקה.⁷ ההחלטה בצד מי לגור הינה החלטה אישית שבה אדם צריך לשקול האם ואיזה נזק רוחני ייגרם לו כתוצאה מיחסי שכנות אלו.⁸ ברם, יש מי שרואה את דברי הרמב"ם כהלכה פסוקה.⁹ ה'מחנה חיים' (מהדורה תליתא חו"מ סי' כד) נשאל על יהודי שיש לו אפשרות להשכיר דירה לגוי או לישראל מומר והוא פוסק על פי דברי הרמב"ם הנ"ל:

'שצריך ירא השם להתרחק מן הרשע... אסור לישראל ירא א-לוקים לקבל שכן רע...'¹⁰

ב. מגורים ליד מחללי שבת

יהודים שגרים בצד גוי נדרשים לשכור את מקומו של הגוי כדי שיוכלו לטלטל בחצר.¹¹ מטרתה של גזירה זו היא להרחיק את היהודי מהגוי על מנת שלא ילמד ממעשיו.¹² הלכה זו נפסקה גם ביחס ליהודי מחלל שבת כמבואר ב'שלחן ערוך'.¹³ הדיון על מעמדם של יהודים שאינם שומרי שבת כיום מורכב יותר מהדיון על מעמדו של יהודי כזה בדורות הקודמים. מורכבות זו באה לידי ביטוי במה שנפסק (שו"ע, או"ח סי' שפה סעי' א): 'צדוקי הרי הוא כישראל ומבטל רשות...'. ה'משנה ברורה' (שם, סי"ק א), מסביר שלדעת ה'שלחן ערוך' דין הצדוקי כישראל אף על פי שהוא בוודאי מחלל שבת בפרהסיא באיסורי דרבנן, 'שמוחזק כך מימי אבותיו ומנהג אבותיו בידו'. כלומר, מכיוון שהוא אינו מחלל שבת

-
5. וכן עיין רמב"ם, הל' דעות פ"ו ה"א שכתב: 'דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחביריו ונוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים... ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם...'
 6. קובץ הערות וביאורים, גל' ז, עמ' 112.
 7. עיין דברי פרופ' אביעד הכהן במאמרו 'הרחק משכן רע' - על בחירת מקום מגורים בדלניים, הלכה והכלה, משפט וחברה, עמ' 107, ז, בהוצאת מכללת אורות תשע"ה, וראה גם אביעד הכהן, 'ציוו חכמים - פרק בלשונו הרמב"ם בספר משנה תורה', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113-120.
 8. על הקושי שבבחירת מקום מגורים שמתאים לאדם מבחינה דתית, עיין הרב דוד שפרבר, שו"ת אפרקסתא דעניא, ח"א סי' צח.
 9. הרב נתן גשטטנר, שו"ת להורות נתן, ח"ב סי' קטז, לכאורה גם נוקט שיש חובה להתרחק משכן רע: 'וכן אמרו (אבות א' ז') הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע עיין שם. ואמרו (כתובות עב א) אין אדם דר עם נחש בכפיה'. ברם, השאלה שבה הוא דן היא באדם שקנה דירה והקבלן התחייב שכל השכנים יהיו דתיים והתברר שחלקם אינם דתיים והעילה לביטול המכירה היא מקח טעות. בנידון דידן מדובר על אדם שידוע מי יהיו שכניו וייתכן שבכאפי גוונא ההרחקה משכן רע היא הדרכה בלבד ואין לראות בה איסור גמור.
 10. וכן הביא מדבריו שו"ת שיח יצחק, סי' מד.
 11. שו"ע, או"ח סי' שפב סעי' א.
 12. עירובין סב ע"א.
 13. שו"ע, או"ח סי' שפה סעי' ג.

במזיד, ועושה זאת מתוך הרגל, דינו כאנוס. אמנם ה'משנה ברורה' עצמו פוסק שאין דינו כישראל ואין מועיל ביטול רשותו, 'כדי שלא ילמד ממעשיו' (שער הציון ס"ק ב).¹⁴ אחרונים אחרים חלקו על ה'משנה ברורה'.¹⁵ ב'הגהות רבי עקיבא איגר' (שם, סעיף ג) הביא:

בחינושי אבן העוזר... דמ"מ להחמיר דינו כישראל, דיחיד במקום מומר אוסר, דאף על פי שחטא ישראל הוא. ובזה מהני ביטול כיון דהאיסור רק מכח דדנין אותו כישראל.

'אבן העוזר' סובר שההלכה הקובעת שישראל מומר 'הרי הוא כעכו"ם' נאמרה רק להחמיר (כגון במקרה שיש שני מומרים, שיש להשכיר כמו בגויים) אך לא להקל, ולכן שכנות של ישראל יחידי שהוא מומר אוסרת בלא עירוב, ובמקרה זה מועיל ביטול (כמו בישראל) ואין צורך בשכירות כמו גוי. גם ה'חזון איש' (הל' עירובין סי' פז ס"ק יד) חלק על ה'משנה ברורה':

ותינוק שנשבה בין העכו"ם דינו כישראל ושחיתתו מותרת שהוא בחזקת שאם יודיעוהו וישתדלו עמו כשיעור השתדלות שהיה ראוי לשוב לא יזיד לבלתי שוב... [ובמ"ב סי' שפה... כתב דדעת כל הפוסקים, דגם צדוקי מחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לענין ביטול רשות, ותמה על הב"י והט"ז והמ"א שהקלו... ומה שטען שסוף סוף שייך שלא ילמוד ממעשיהם אין זו טענה, דלא אמרו חכמים אלא במי שדינו כעכו"ם ולא בכל מתנהג בדרך עקש...] וכמו כן אותן שאבותיו פירשו מדרכי ציבור והוא נתגדל ללא תורה דינו כישראל לכל דבר...

ה'חזון איש' סבור שבאופן עקרוני גזירת 'שמא ילמד ממעשיו' נאמרה בעיקרה על גויים, ולא על ישראל שמוגדר 'תינוק שנשבה'. גם הרב קוק¹⁶ נשאל אודות חצר שבה דרים שני ישראלים ואחד מהם מחלל שבת, אם במצב כזה יש צורך לערב עירובי חצרות. מקורו של הספק הוא, האם מכיוון שרק אחד משני הדיירים מחלל שבת דינו כעכו"ם יחיד שאינו אוסר על הישראל,¹⁷ או שמא מכיוון שהוא ישראל אז 'דירתו דירה' וממילא אין אפשרות לערב. מסקנתו של הרב קוק היא לדון את היהודי המחלל שבת כישראלי בגלל שחילול שבת לא נראה כעבירה בעיניו של אותו יהודי, ולכן 'ראוי להקנותו עירוב בלא ברכה'.¹⁸ דבריו של הרב יעקב עטלינגר (שו"ת בנין ציון החדשות, סי' כג) מצוטטים על ידי רבים כשינוי ביחסה של ההלכה למחללי שבת בדורות האחרונים:

14. ברם, יש לעיין בדעת המשנה ברורה הלכה למעשה לאור דבריו שם בביאור הלכה ד"ה או לחלל שבתות שכתב: 'היינו כשעשה זה בפריקת עול, אבל אם הוא מוטעה בדבר שחשב שמותר לו לעשות כן מסתברא שאין זה בכלל מומר'.

15. ישנם דיונים רבים באחרונים סביב שאלה זו. עיין שו"ת משיב דבר, ח"א סי' כו; שו"ת חלקת יעקב, או"ח סי' קפב; שו"ת בצל החכמה, ח"ב סי' כב, שאכן דנו מחלל שבת כגוי, אך מנגד יש שחלקו על פסיקה זו - שו"ת משנה שכיר, או"ח סי' קלג, והדעות שהבאנו לעיל.

16. שו"ת אורח משפט, סי' פב.

17. רמב"ם, הל' עירובין פ"ב ה"ט.

18. ועיין שו"ת עזרת כהן, סי' מד, עמ' קעז, ביחס ליהודי אמריקה שמחללים שבת, וכן ראה דבריו באגרות ראייה, ח"א אגרת קלת. וכן ראה מאמרו של הרב נריה גוטל 'הדור בהלכות הראייה', סידרא, יז בהוצאת בר אילן, תשס"א-תשס"ב, עמ' 23-61.

לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם... עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר... ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן. והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י תפילה וקידוש. ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין... והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים...

רבים מהאחרונים טוענים שכיום בשאלות רבות אין מקום להתייחס ליהודים שהם מחללי שבתות כעכו"ם.¹⁹ ברם, יש אחרונים שמתייחסים למחללי שבת גם בזמן הזה כעובדי עבודה זרה כמו שו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' עד) שכתב:

וא"כ כשמחלל במלאכה במזיד בפרהסיא הרי הוא כופר בשביתת הקדוש ברוך הוא בשבת ששביתת הקדוש ברוך הוא היה כל הלילה וכל היום יום השביעי ומה אהני בקידוש שעושה וכי יש שביתה לחצי שבת ישתקעו הדברים ולא יאמרו להקל עי"ז ביינו.²⁰

מחלוקת זו משליכה על השאלה האם ראוי להתרחק משכנות עם מחללי שבת. אם כי נראה שגם לסוברים שאין לראות מחלל שבת כעובד עבודה זרה, לא יצאנו מידי חשש 'שמא ילמוד ממעשיו'. המחלוקת בין ה'משנה ברורה' שהחמיר, ל'חזון איש' ואחרונים נוספים שהקלו בכך, נוגעת בשאלה יסודית, וכפי שניסח את הדברים הרב ישראל ויגמן (תינוק שנשבה בימינו, מרפא לשון ח"ח, עמ' סה-סו):

ונלע"ד דנמצינו למדים דיש מחלוקת ביסוד הדבר בין המשנ"ב והחזו"א... החזו"א סובר דאע"פ כן אין להרחיק אותם אפילו אם זה מסכן את עצמנו. ודעת המשנ"ב דקודם צריך לחוש לעצמנו ולגזור עליהם... שמא ילמד ממעשיהם... וצריך לומר דדעת החזו"א הוא שלא יתקנו חכמים ע"פ הלכה דבר שבעצם מרחיק יהודי מהמחנה שלנו ומקשה עליו עוד יותר הסיכוי לחזור בתשובה, אע"פ שאצלנו קיים החשש שמא ילמד ממעשיו.

לדעת ה'חזון איש' החובה לשכור מיהודי מחלל שבת את רשותו, תגרום לכך שיהודים שומרי תורה ומצוות לא יגורו ליד יהודים אלו, ריחוק זה יפגע במערכת היחסים שבין שומרי תורה ומצוות וכאלו שאינם ובכך יתרחקו יותר מהתורה. ולכן אין להעדיף את הרחקתו של היהודי שומר תורה ומצוות ממחלל השבת, כי בכך בפועל גם גורמים להרחקת המחלל שבת מהציבור ששומר תורה ומצוות.

ג. הפרדת הקהילות בעת החדשה

שני הנידונים הקודמים עסקו בעיקר ביחסי שכנות בין אנשים פרטיים. 'הפרדת הקהילות' בעת החדשה הציפה את השאלה האם יש איסור בהתאגדות קהילתית רחבת היקף עם

19. עיין שו"ת יהודה יעלה, יו"ד נ; שו"ת מלמד להועיל, ח"א סי' כט; שו"ת יביע אומר, ח"א יו"ד סי' יא; ח"ז או"ח סי' טו; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ח סי' יח; מנחת אשר, ח"א סי' י, ועיין מאמרו של הרב דוד בן זון 'יינו של מחלל שבת', תחומין כה, עמ' 381-391.

20. פרי מגדים, יו"ד סי' קכח משבצות זהב ס"ק לט; שו"ע הרב, יו"ד סי' קכח סעי' נב, וכן שו"ת רב פעלים, ח"ב או"ח סי' יח, ועוד.

יהודים שחדלו להאמין ביסודות היהדות.²¹ הנצי"ב (שו"ת משיב דבר, סי' מד) התנגד להפרדה זו וכינה אותה 'קשה כחרבות לגוף האומה וקיומה'. גם הרב יצחק דב במברגר שהיה הרב הראשי במדינת וירצבורג התנגד לרעיון זה.²² בעקבותיהם הלכו גם הרב אברהם יצחק הכהן קוק שהתנגד,²³ וגם בנו הרב צבי יהודה.²⁴ אולם מנגד היו שתמכו בהפרדה כמו הרש"ר הירש,²⁵ וה'חתם סופר'.²⁶ הקמת יישובים נפרדים שמקבלים אליהם תושבים על בסיס הגדרה דתית, היא לכאורה 'הפרדת הקהילות' שאותה שלל הנצי"ב מוולאז'ין, מפני שהיא יוצרת קהילות סגורות ומונעת שותפות של עם ישראל בקהילה אחת.²⁷ ברם, נראה שיש לחלק בין הנידונים: המחלוקת ביחס ל'הפרדת הקהילות' נוגעת להוצאת ציבורים וקהילות מכלל ישראל בגלל פגיעה עקרונית בתורה, ולאיסור לקיים עימם יחסי גומלין בנושאים ציבוריים, כגון סירוב להקמת מועצת קהילות משותפת. הקמת קהילות על בסיס חברתי ורוחני כמו ביישובים ושכונות המיועדות לציבורים מסוימים אין בה משום 'הפרדת הקהילות' משום שההפרדה היא רק על בסיס חברתי ומחשש להתדרדרות רוחנית, ואינה מיועדת למנוע שיתופי פעולה בתחומים אחרים כמו הקמת מועצה דתית משותפת עם יישובים סמוכים.²⁸ גם לדברי המצדדים ב'הפרדת

21. 'הפרדת הקהילות' הוא כינוי למהלך שאירע בחלק מיהדות אירופה במחצית השנייה של המאה ה-19, ובו התפצלו הקהילות היהודיות לפי זרמים דתיים. חלקים ביהדות האורתודוקסית סברו שהפיצול הוא חובה הלכתית, בשל איסור להשתייך למוסד קהילתי משותף יחד עם רשעים (בפועל אירעו פיצולים כאלו בהונגריה וגרמניה).

22. על הפרדת הקהילות, ראה 'מחלוקת שסופה להתקיים - הוויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877): חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב הלוי (זליגמן בער) במברגר'. תרגום, הקדמה והערות - ד"ר מאיר סיידלר, עורך - פרופ' שלמה שפיצר, אוניברסיטת בר-אילן (2005); פרופ' יעקב כ"ץ, 'הקרע שלא נתאחה - פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה', מרכז זלמן שזר, ירושלים 1995.

23. מאמרי הראיה, ח"א קונטרס ישוב משפט, עמ' 55-61 וכן באורות התחיה, פרק כ. יש להעיר שהרב קוק ב'פרק בהלכות ציבור' (מאמרי הראיה, ח"א, עמ' 58) משבח את מאבקם של התומכים בהפרדת הקהילות, ייתכן שלדעתו יש להבחין בין מאבק ברפורמה (המאבקים שהתחוללו בהונגריה ו בגרמניה במאה ה-19), לבין מאבק ביהודים שתומכים בציונות (על רקע פיצול קהילות בקלויזנברג שבהונגריה בגין תמיכת הרב שמואל גלזנר בתנועה הציונית בשנת 1920).

24. לנתיבות ישראל, ח"ב, עמ' פג-פד.

25. שמש ומרפא, סי' מו.

26. שו"ת חתם סופר, ח"ו סי' פט.

27. ראה שיחות הרב צבי יהודה, חוברת 'בענייני התיישבות', עמ' 25, שדן בשאלות שונות בקבלת אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות ליישובים. ועיין במאמר המלא (לעיל הערה 1) שם הרחבנו אודות תשובות אלו.

28. הדברים מבוססים על הנאמר בספר תורת הנצי"ב, עמ' מא, שם הרב צבי אלימלך נויגרשל מסכם את יחסו של הנצי"ב כלפי פורקי עול: 'את היחס הנכון כלפי עוברי עבירה קובע הנצי"ב על פי דרשת הפסוק במשלי א טו: 'בני אל תלך בדרך אתם מנע רגלך מנתיבתם' פירוש 'דרך' היא כבושה לרבים 'נתיב' הוא דרך ליחיד, והזהיר הכתוב אשר בדרך הרבים אע"ג שאי אפשר למנוע דרך מאותו דרך רבים מ"מ אל תלך אתם אחוזי יד מה שאין כן בנתיבה שלהם שהוא דרך מיוחד להם מנע רגלך ממש'. בתחומים כלליים יש מקום לשיתוף פעולה תוך הסתייגות משיתוף פעולה חברתי מחשש של השפעה רעה. אבל יש להימנע משיתוף פעולה עם פורקי עול בתחומי הדת והרוח. כאשר הם קובעים דפוסים ודרכים חדשים... אבל גם כאן מזהיר הנצי"ב 'ואם כי אין להתקוטט עמם וכמו דכתיב אל תתחר במרעים' כלומר, אין להחזיק במחלוקת חריפה 'אבל יש להזהר שלא להכשל בחברתם'. תפיסת

הקהילות' כמו הרש"ר הירש, מסתבר שיש הבחנה בין יחסי חברות ושכנות תקינים בין יהודים שומרי תורה ומצוות לבין כאלו שאינם, ובין 'הפרדת הקהילות'. וכך הוא כותב במכתב המובא בספר 'מחלוקת שסופה להתקיים - הוויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877): חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב הלוי (זליגמן בער) במברגר' (עמ' 8):

הפרישה העומדת כאן לדיון הינה פרישה מהשיתוף עם מינות ואפיקורסות, מהחיבור לשיטה הדוגלת בכפירה עקרונית באמונה ובהלכה היהודית. לא מדובר בפרישה מהקשרים החברתיים עם מינין ואפיקורוסין, עם המשתייכים לשיטת הכפירה באמונה ובהלכה היהודית...²⁹

לדידו, בשותפות בקהילה ישנה לגיטימציה לעקרונות שהם נגד התורה, ולכן היא אסורה מצד החזקת ידי עוברי עבירה. עם זאת, אפשר לקיים ידידות אישית סביב נושאים נייטרליים, וקל וחומר שכנות, שאין בהן מתן לגיטימציה למעשיהם של השכנים.³⁰ לסיכום פרק זה עולה שסוגיית 'הפרדת הקהילות' אינה נוגעת לשאלת הפרדת יישובים על בסיס דתי. לסוברים שיש להתנגד ל'הפרדת הקהילות' הדבר מותר מפני שההפרדה אינה יוצרת ציבורים נפרדים ואוסרת שיתופי פעולה, אלא רק שמירה על מסגרת של אורח חיים יהודי.

גם למי שמצדד ב'הפרדת הקהילות', הפרדה זו אמורה רק כאשר ההתאגדות יוצרת מצב של החזקת ידי עוברי עבירה, אך לא כאשר מדובר על יחסי שכנות, או שיתופי פעולה בנושאים נייטרליים.

ד. שכנות כגורם להשפעה חיובית

הרב יהושע משה אהרונסון (שו"ת ישועת משה, ח"א סי' כא) מעלה שיקול נוסף למגורים משותפים והוא יכולת ההשפעה של האדם או הקבוצה על אנשים המתגוררים בסביבתם: ברם, העולים לערי ישראל, אעפ"י שלעת עתה רוב הנהלת העיר ויושביה הם חילוניים, מותר ומצוה לעלות ולהתיישב בתוכה ולייסד בתוכה שכונה ושיכון דתי חרדי, בכדי להוסיף כוח, להגיע בעזה"י במשך הזמן לרוב דתי ולהשפיע עד אז בכל הדרכים לטובת הענינים הדתיים שבעיר... לקרב לב אנשים שטרם נתערו מאבק ארץ העמים, לא יודעים דרכי השי"ת מפני שנתגדלו בין הגוים כתינוקות שנשבו, ואולי בכה"ג אין חשש שמא ילמדו ממעשיהם.

מגורים בצד אנשים שאינם שומרי תורה ומצוות הם דווקא הזדמנות לקרב אנשים ולסייע להם מבחינה רוחנית. ברוח דברים אלו כותב גם הרב יעקב אריאל (הערות לספר 'רעך כמוך' לר"א וסרמן, עמ' 249), בהקשרם של דברי ה'חזון איש' שהבאנו לעיל (פרק ב):

היסוד בדבר אחדות ישראל קובעת כי אין להביא להרחקה מוחלטת של אותם שאינם שומרי תורה ומצוות עמדה זו אינה נובעת מרפיון רוח כי אם מתוך אחריות לשמירת אחדות ישראל.

29. ועיין שם עמ' 79.

30. וראה הרב יהושע פולק, 'בעיות תכנון ובנייה בימינו', שערי צדק, ח"ו, עמ' 225: 'ר"ח קנייבסקי נשאל האם עדיף לקנות דירה יקרה באזור דתי שאין בו חילול שבת או דירה זולה יותר באזור שבו יש חילול שבת? והשיב שיקנה את הדירה הזולה וישים וילון'.

לדעת החזו"א לא גזרו על מגורים משותפים עם ישראל... למרות שלכאורה בישראל החשש ללימוד מדרכיו גדול יותר מאשר בגוי. ואולי טמון כאן רעיון, שאדרבה במגורים משותפים יש אחריות וסיכוי להשפעה חיובית, יותר משיש חשש להשפעה שלילית... מי שמתגורר בסביבה חילונית מתוך תודעה של שליחות דומה לשלוחי מצוה שאינם ניזוקין.³¹

לסיכום, ניתן לומר שכאשר ישנה הערכה שמגורים בסביבה הטרוגנית ישפיעו בצורה שלילית, ישנם פוסקים שאוסרים לגור במקום כזה. גם לסוברים שאין כאן הכרעה הלכתית, מודים שישנה הדרכה של חז"ל להתרחק מסביבה כזו. כאשר ישנה הערכה הפוכה (דהיינו שהשכנות יכולה להשפיע לטובה) נראה שמותר לגור במקום כזה.³²

ה. 'ויהיו עניים בני ביתך'

מלבד ההטרוגניות הדתית שנידונה בפרקים הקודמים, יש מקום לברר אם יש משמעות וערך בהטרוגניות חברתית-כלכלית:

יצירת אינטגרציה חברתית יכולה להתרחש בשכונה או יישוב שנבנים בדגמים שונים של דירות שיגרמו לאוכלוסיות מגוונות לגור אחת ליד השנייה,³³ או עידוד של גרעינים משימתיים. ההטרוגניות הסוציו-אקונומית אמורה לשפר מדדים שונים של השכבות היותר חלשות.³⁴ 'וסי בן יוחנן איש ירושלים אומר יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך...' (אבות פ"א מ"ה). כדי לממש את הנחייתו של יוסי בן יוחנן מסתבר שאדם צריך לגור בקרבת עניים. מגורים במקום שכזה מביאים לידי ביטוי את רצונו של הפרט לתרום לחברה.³⁵ מגורים המבדילים בין שכבות סוציו-אקונומיות מצמצמים באופן משמעותי את היכולת לעשות חסד ולהיטיב עם הנזקקים.³⁶ בנוסף לכך, היכרות קרובה מאפשרת נתינה

31. ועיין גם הרב מ"מ שניאורסון, ליקוטי שיחות, חלק כג, עמ' 465 המדריך כיצד ראוי לאדם לבחור מקום מגורים.

32. במחקר 'זהות דתית בבגרות' (המחקר נערך עבור ערוץ 7 ע"י ד"ר עידו ליברמן - סוציולוג, והרב יעקב כהן - פסיכולוג), ישנה התייחסות נרחבת לשאלת ההשפעה של מקום המגורים על מצבו הדתי של המתבגר שבית הוריו היה דתי. מסקנות המחקר (עמ' 59) מלמדות שסביבת המגורים משפיעה באופנים שונים על סוג האוכלוסייה, ולפעמים היא אפילו מביאה לתוצאות שונות מהמצופה. קישור לתוצאות המחקר הנוגע למקום המגורים באתר: <https://www.inn.co.il/news/501240>

33. תיקון 120 בחוק התכנון והבנייה שנחקק בשנת 2018 נועד להרחיב את הסמכויות של מוסדות התכנון לכלול בתוך מיזמי בניה יחידות דיור מוזלות, וכן הוספת בניות יחידות דיור שנועדו להשכרה במחיר מופחת ממחיר השוק.

(מתוך אתר הכנסת). https://fs.knesset.gov.il/20/law/20_isr_489235.pdf.

34. ישנן כיום תיאוריות מבוססות התומכות ביצירת תמהיל חברתי על סמך ניסויים שנעשו במקומות שונים, ראה 'דיוור בר השגה כלים של תכנון סטטוטורי ומדיניות מקומית' - רחל אלטרמן, אמילי סילברמן, חיים פיאלקוף, 2012, בהוצאת הטכניון.

35. נימוק זה תואם את הטעם הראשון שמביא שו"ת להורות נתן, ח"ג סי' עב, להלכה ש'עניי עירך קודמין' וזאת בגלל 'דאין מעבירין על המצוות... והכי נמי כשיש עני בעירו נמצא דהמצוה לפניו'.

36. בשולי הדברים כדאי להזכיר את תוכחתו של הנביא יחזקאל (טז, מט) על הדמיון שבין חטאי עם ישראל לחטאת סדום ועמורה: 'הנה זה היה עון סדם אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה'. הנביא מוכיח את עם ישראל על רצונם להקים חברה שאינה תומכת בעניים.

יעילה ומדויקת יותר בהתאם לצורכי הזמן והמקום.³⁷ אדם שאינו חי בסביבה שלה הוא תורם, לא יצליח לדייק את תרומתו (דוגמה לדבר תורם לגופים ומוסדות שפחות צריכים) ובמקרים גרועים יותר ייתכן שאף יזיק בתרומתו (כגון שתורם כסף לאנשים, שיעשו איתו דברים מזיקים במקום לתרום סל מזון).

1. מערכת הינוך – הומוגנית או הטרוגנית?

דילמה נוספת בהקמת יישוב הומוגני או הטרוגני, היא שאלת אופייה של מערכת הינוך.³⁸ התיישבות הומוגנית מאפשרת פתיחת מוסד חינוכי עם תנאי סף ידועים מראש, בעל אופי חינוכי מסוים. קבוצות הטרוגניות שונות מצריכות הקמת מוסד חינוכי עם תנאי סף גמישים יותר,³⁹ פתיחות חינוכית רבה יותר, וכן מענה לאתגרים רחבים יותר מבחינה לימודית וחינוכית. הרב שלמה גורן (שו"ת תרומת הגורן, ח"ב סי' לב), מסביר את תקנת יהושע בן גמלא (בבא בתרא כא ע"א) שביססה את מערכת הינוך בתקופת בית שני: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל... שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.

הרב גורן טוען שהגמרא בברכות,⁴⁰ הדנה בסילוק השומר מפתח בית המדרש לאחר העברת רבן גמליאל מנשיאותו, ומחלוקת בית שמאי ובית הלל,⁴¹ בשאלה איזה תלמיד ראוי לקבל, עוסקים בחינוך בוגרים ושם יש מחלוקת האם צריך לקבל כל תלמיד או שניתן לעשות מיון בין התלמידים. אבל תקנת יהושע בן גמלא עוסקת בחינוך ילדים וממנה לדעתנו עולה הוראה חד משמעית שיש לקבל את כל הילדים:

אין לנו רמז לכך שבבתי ספר לילדים בגיל הרך... היתה נהוגה סלקציה מכל סוג שהוא בין התלמידים, לא סלקציה כלכלית, לא סלקציה של רמה כשרונית, ולא סלקציה דתית.

הרב גורן טוען שההבדל בין שתי מערכות הינוך הוא, שמערכת הינוך היסודית היא מערכת ממלכתית - תקנת חכמים, שמקיפה את כולם, ולכן אין לעשות בה הבחנות.⁴² לעומת זאת, מוסדות חינוך לתלמידים בוגרים, אינם פועלים מכוח תקנת חכמים, ולכן היו שהציבו בהם תנאי קבלה. בעקבות דברים אלו הרב גורן (שם) מסיק:

ולכן מן הדין הוא לכפות את האינטגרציה על ההורים ולא להרשות שום אפליה ביחס לחינוך בבתי הספר היסודיים בין ילד לילד, בין שכבה לשכבה, בין עדה

37. הצדקה יכולה להתבצע בשני רבדים, ברובד הגשמי וברובד הנפשי, ברובד הגשמי כמו בפתיחת גמ"חים שונים, יצירת מקורות תעסוקה, פתיחת בתי תמחוי, ועוד. וברובד הנפשי כפתיחת חוגים להנחיית הורים, סיוע לאנשים הזקוקים לתמיכה נפשית, ועוד.

38. ועיין במאמרו של הרב משה מונק 'דרכים להעלאת רמת הכיתה', ספר אוצרות של חינוך מעשי, ח"א ב, עמ' תתמו, על האסכולות השונות בארצות אירופה.

39. פתרון נוסף יכול להיות פתיחת מספר מוסדות, הצעה זו יש לשקול גם מבחינה תקציבית, ושיקולים מעין אלו חורגים מעניינו של מאמר זה.

40. ברכות כח ע"ב.

41. אבות דרבי נתן, ב מט.

42. וראה שם דבריו ביחס לקושי להגדיר ילדים בגילאי בית ספר יסודי כ'תלמידים שאינם הגונים'.

לעדה, ובין מעמד למעמד. תקנת יהושע בן גמלא נובעת מהחשש שיהיו הבדלים משמעותיים בחינוך היסודי שאותם מקבלים ילדי ישראל, וכדי למנוע פערים אלו, התקנה נועדה לאפשר לכל ילד ללמוד תורה. פסיקות דומות מצאנו אצל הרב אברהם שפירא,⁴³ וכן אצל הרב מרדכי אליהו.⁴⁴ ולכן נראה שמסקנת הדברים היא שמסורת החינוך היסודית הנהוגה בעם ישראל היא מערכת חינוך הטרוגנית הפותחת את שעריה לכל החפצים ללמוד תורה.⁴⁵

סיכום ומסקנות

באופן כללי ניתן לומר שהמסקנה המרכזית של המאמר היא שכשם שהחברה בכללה היא חברה הטרוגנית, המורכבת מאנשים שונים, כך גם חברות מצומצמות יותר כקהילה, יישוב קהילתי, שכונה, יכולות להיות הטרוגניות באותה מידה. כמו כן הטרוגניות סוציאל-אקונומית טומנת בתוכה ברכה לחברה והיא מאפשרת ליישם את ערכי הצדקה בעם ישראל.

ומכאן למסקנות היותר ספציפיות של מחקר זה:

(א) 'הרחק משכן רע' - יש שהבינו שהיא הנחיה ועצה טובה, ויש שראו אותה כהלכה פסוקה.

(ב) חז"ל החשיבו מחללי שבת כ'עובדי עבודה זרה' שראוי שלא לגור במחיצתם. בדורות האחרונים רבים מגדולי ישראל רואים בהם 'תינוקות שנשבו' שאין איסור לגור בשכונתם.

(ג) לדעות הרואות בהם 'תינוקות שנשבו' הרחקה כיום ממקום מגורים של מחללי שבת עלולה להרחיק את מחללי השבת מן השבת ומן התורה בכללה עוד יותר.

(ד) הקמת יישוב דתי אינה דומה ל'הפרדת הקהילות' (למי שהתנגד לה) משום שההפרדה אינה מיועדת להפרשת ציבור מכלל ישראל ולאסור עמו שיתופי פעולה אלא כדי לשמור על אורח חיים יהודי נאות. למי שתמך ב'הפרדת קהילות', יישוב מעורב אינו מצריך הפרדה מפני שבדרך כלל אין בהתאגדות משום החזקת ידי עוברי עבירה אלא רק יחסי שכנות.

(ה) מרכיב חשוב בהחלטה אם לגור ביישוב הטרוגני הוא האינטראקציה וההשפעות ההדדיות שקיימת בין התושבים. במקום שבו ההשפעה ההדדית היא נמוכה (כמו שבדרך כלל מצוי בערים) קהילה דתית יכולה לשמש כעוגן חברתי. במקום שבו ההשפעות ההדדיות הם גדולות (כמו ביישובים ומקומות קטנים) יש לשקול מה יהיו תוצאות ההשפעה החברתית. כאשר ישנה הערכה שהמגורים ישפיעו בצורה שלילית, ישנם פוסקים שאוסרים לגור במקום כזה. גם הסוברים שאין כאן איסור הלכתי, בוודאי מודים שישנה הדרכה של חז"ל להתרחק מסביבה כזו.

43. הרב יהודה זולדן, 'צדקות יהודה וישראל', עמ' 456, הנידון שם הוא שליחת ילדי לבתי ספר יסודיים של רשת נועם.

44. הרבנות הראשית לישראל, שבעים שנה ליסודה, עמ' 636.

45. יש מקום גם לעסוק בשאלת הרווחים החינוכיים בהשוואה לקשיים שעלולה לגרום מערכת הטרוגנית, לשאלות אלו יש התייחסות במאמר המלא (ראה לעיל הערה 1).

- (ו) הטרוגניות סוציו-אקונומית, היא אופן התיישבות מבורך:
(1) בחברה הטרוגנית נוצרות הזדמנויות רבות לתרומה.
(2) המגורים במקום מאפשרים שהתרומה תהיה טבעית וזמינה.
- (ז) רבים מהפוסקים סבורים שמוסדות החינוך (לפחות עד גיל מצוות) צריכים להיות פתוחים לקליטה רחבה של ילדים הרוצים להתחנך לתורה ויראת שמיים, בלא הבחנה מה היא רמתם הדתית והלימודית של הילדים.
- (ח) המסקנות שעולות ממאמר זה ביחס לוועדות קבלה של יישובים דתיים הן:
(1) המנעד הדתי של תושבים שיכולים להתקבל ליישוב אמור להיות רחב, ובתנאי שהמתקבלים מכבדים את אופיו של המקום ואינם באים מתוך רצון לשנות אותו.
(2) יש לשאוף לקבל כמה שיותר משפחות מרקע סוציו-אקונומי נמוך וזאת בהתאם לכוחה וגודלה של הקהילה.



הרב אריה כץ

תסמונת קליינפלטור ופסול פצוע דכא

רקע כללי

אדם שמוחזק ככהן פנה לבית הדין בבקשה לשאת גיורת. אחת מטענותיו העיקריות היא שהוא נשא לתסמונת קליינפלטור, ולכן יש להגדיר אותו כפצוע דכא, שאסור לבוא בקהל, אך מותר לו לשאת גיורת. שכן לשיטת הרמב"ם¹, כהן פצוע דכא מותר לשאת גיורת, אף שכהן רגיל אסור בגיורת. אמנם בעל 'המאור'² פסק שלכתחילה אין לכהן פצוע דכא לשאת גיורת, אך רוב הראשונים סוברים כרמב"ם, וכן פסק ה'שלחן ערוך'³. לכן, אם אכן נוכל להגדיר את אותו כהן כפצוע דכא, נוכל להתיר לו לשאת את הגיורת. לשם כך, יש לברר מבחינה רפואית מהי תסמונת קליינפלטור, לברר מבחינה הלכתית מה מגדיר אדם כפצוע דכא, ואז לברר האם יש מקום לומר שהתופעות הקליניות (רפואיות - שמתבטאות בפועל) של תסמונת קליינפלטור מתאימות להגדרות ההלכתיות של פצוע דכא. בחוות דעת זו לא אדון כלל בנושאים אחרים שבהם יש מקום לדון כדי להתיר את המבקש לשאת גיורת, כגון ניסיונות לערער את חזקת הכהונה שלו, דינם של כהני חזקה בזמן הזה ועוד.

א. רקע רפואי – תסמונת קליינפלטור⁴

הגרעין של כל תא בגוף אדם מכיל ארבעים ושישה כרומוזומים, שהם מבנים מוארכים שמכילים את המידע הגנטי בצורה של מולקולת DNA דחוסה. עשרים ושלושה מהכרומוזומים מקורם באב, ועשרים ושלושה מקורם באם, כשהם מסודרים בעשרים ושלושה זוגות. עשרים ושניים מזוגות הכרומוזומים קיימים גם אצל גברים וגם אצל נשים, והזוג העשרים ושלושה שונה בין גברים ונשים, ולפיכך מכנים את הכרומוזומים שבו 'כרומוזומי המין'. אחד מכרומוזומי המין נקרא כרומוזום X, והשני נקרא כרומוזום Y.

1. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פט"ז ה"א.

2. המאור, יבמות כד ע"ב מדפי הרי"ף.

3. שו"ע, אה"ע ס' ה סעי' א.

4. על שם ד"ר הארי קליינפלטור, שהיה הראשון לתאר את התסמונת הזו בשנת 1942. בכתבת חוות הדעת הרפואית נעזרתי באוצר המושגים של ספר פוע"ה (שנמצא בהכנה לדפוס), השתתפו בכתיבתו מלבד החתום מטה גם הרה"ג מנחם בורשטין שליט"א, ראש מכון פוע"ה, והרה"ג גבריאל גולדמן שליט"א, רבה של כפר אדומים, וכן הרופאים פרופ' שמחה יגל, לשעבר מנהל האגף למיילדות וגינקולוגיה במרכזים הרפואיים הדסה וד"ר חגית דאום, מומחית במיילדות, גינקולוגיה וגנטיקה במרכזים הרפואיים הדסה), בערכים 'כרומוזום' ותסמונת קליינפלטור.

כשיש שני כרומוזומי X נולדת נקבה, וכשיש כרומוזום X אחד וכרומוזום Y אחד נולד זכר. תסמונת קליינפלטור היא פגם גנטי שבו נוצר עובר ממין זכר עם שני עותקים של כרומוזום X במקום עותק אחד. דהיינו במקום 46 כרומוזומים, יש למי שסובל מהתסמונת 47 כרומוזומים, כשבמקום כרומוזום X אחד וכרומוזום Y אחד, יש שני כרומוזומי X וכרומוזום Y אחד. לכן התסמונת נקראת גם תסמונת XXY (או 47XXY). שכיחות התסמונת היא 1:500 עד 1:1,000 לידות זכרים. הגברים שסובלים מפגם כזה הם בדרך כלל גבוהים ורזים, עם אשכים קטנים, חוסר בייצור זרע, שדיים מוגדלים ומיעוט שיער על הגוף והפנים.

ב. רקע הלכתי – הגדרת פצוע דכא

כאמור לעיל, הסובלים מתסמונת קליינפלטור הם בדרך כלל עקרים מלידה.⁵ אולם בכל אופן, לכאורה עקרות אינה יכולה להוות סיבה מספקת כדי להחשיב מי שסובל מתסמונת זו כפצוע דכא, וזאת משני טעמים:

1) הגדרת פצוע דכא אינה עקרות אלא פגיעה באיברי ההולדה. כך פסקו הרמב"ם (הל' איסורי ביאה פט"ז ה"ג) וה'שלחן ערוך' (אה"ע סי' ה סעי' ב):

ואי זהו פצוע דכא? כל שנפצעו הביצים שלו, וכרות שפכה? כל שנכרת הגיד שלו, ובשלישה איברין אפשר שייפסל הזכר: בגיד ובביצים ובשבילין שבהן תתבשל שכבת זרע, והן הנקראין חוטי ביצים, וכיוון שנפצע אחד מג' איברין אלו או נידך - הרי זה פסול.

אם כן, הגדרת הפסול אינה חוסר יכולת להוליד אלא פגיעה פיזית באחד מאיברי ההולדה.

2) התסמונת אינה נרכשת אלא היא מולדת. הגמרא ביבמות (עה ע"ב) אומרת:

אמר רב יהודה אמר שמואל: פצוע דכא בידי שמים - כשר. אמר רבא: היינו דקרינן 'פצוע' ולא קרינן 'הפצוע'. במתניתא תנא: נאמר: 'לא יבא פצוע', ונאמר: 'לא יבא ממזר' מה להלן בידי אדם, אף כאן בידי אדם.

אם כן, גם אם היינו מגדירים את מי שנולד עם תסמונת קליינפלטור כפצוע דכא, פצוע דכא מלידה כשר לבוא בקהל, וממילא אסור לו לשאת גיורת.

ג. סברות להקל

על אף מה שכתבנו לעיל, המבקש העלה סברות להקל בכל אופן, ויש לדון בהן:

1) מעבר לכך שאין ייצור זרע באשכים, כפי שכתבנו לעיל, מי שסובל מתסמונת קליינפלטור סובל לרוב מאשכים קטנים ומצומקים. המסמכים הרפואיים שהוצגו בתיק מראים שאכן נפח האשכים של המבקש קטן בצורה משמעותית מנפח האשכים

5. במהלך השנים התברר, שכאשר מבצעים ניתוח שמטרתו לנסות ולמצוא זרע בתוך האשכים, ניתן למצוא זרע אצל כמחצית הגברים שסובלים מהתסמונת. זרע זה הוא לרוב מועט מאוד, ויכול לשמש להפריה חוץ גופית בלבד.

הממוצע. אם כן ייתכן שיש להחשיב את המבקש כמי ש'נמוק האשך', שהוא מוגדר כפצוע דכא, כפי שכתבו הרמב"ם⁶ ו'שלחן ערוך'⁷.

(2) אמנם התסמונת היא מלידה, אולם בזמן הלידה התינוק אינו ניכר כמי שסובל כלפי חוץ מהתסמונת, ורק במשך השנים, עם התפתחותו, ניכרים השינויים. אם כן, ייתכן שאין להגדירו כפצוע דכא מלידה אלא כפצוע דכא מחמת חולי שקרה בהמשך החיים. ואמנם לדעת הרמב"ם⁸ גם פצוע דכא עקב חולי נחשב לפצוע דכא בידי שמיים שמותר לבוא בקהל, אך לדעת הרא"ש⁹ הוא נחשב פצוע דכא בידי אדם, שפסול לבוא בקהל, ולדבריו כן מוכח בירושלמי¹⁰ וברש"י¹¹. ה'שלחן ערוך'¹² הביא את שתי הדעות, ואם כן במקום עיגון כמו המקרה שלפנינו, יש לסמוך על כך שהמבקש נחשב פצוע דכא ולהתירו בבת זוגו הגיורת. כדי להקל, יש צורך לקבל את שתי הסברות, דהיינו שהאשכים הקטנים מחשיבים את המבקש כ'פצוע דכא', ושהעובדה שמדובר בבעיה שמחמירה עם השנים ושאינה נצפית בלידה, יכולה להחשיב את המקרה כ'פצוע דכא עקב חולי', שלדעת הרא"ש דינו כפצוע דכא. להלן נביא ארבעה טעמים מדוע עם כל הקושי שבדבר, אי אפשר לקבל את דברי המבקש ולהתירו בגיורת על סמך הגדרתו כפצוע דכא. נדגיש, שכל אחד מהטעמים עומד **לעצמו**, דהיינו שדי באחד מהטעמים שלהלן כדי לאסור את המבקש בגיורת, ואילו כדי להתירו, יש צורך לפרוך את כל הטעמים.

הטעמים הם:

- (1) אדם בעל אשכים קטנים אינו מוגדר כפצוע דכא.
- (2) האשכים אינם קטנים מאליהם עם השנים, ולכן אין כאן 'חולי נרכש' אלא מציאות מלידה.
- (3) הלכה כרמב"ם שפצוע דכא עקב חולי מותר לבוא בקהל.
- (4) גם אם היה כאן ספיקא דדינא, אי אפשר להתיר כהן שהוא ספק פצוע דכא בגיורת. נפרט את הדברים כסדרם:

ד. האם אדם שאשכיו קטנו מוגדר כפצוע דכא?

המשנה ביבמות (עה ע"א) מגדירה מיהו פצוע דכא:

איזהו פצוע דכא? כל שנפצעו ביצים שלו, ואפילו אחת מהן, ואפילו ניקבו, ואפילו נימוקו, ואפילו חסרו.

רש"י (שם) פירש:

נפצעו - כמו פצע (שמות כא) מכת חרב וסכין. נמקו - מחמת מכה נמקו והוקטנו מאליהן. ואפילו חסרו - כל שהוא.

6. רמב"ם, שם ה"ז.

7. שו"ע, שם סעי' ז.

8. רמב"ם, שם ה"ט.

9. רא"ש, יבמות פ"ח סי' ב.

10. ירושלמי, יבמות פ"ח ה"ב.

11. רש"י, יבמות עה ע"ב ד"ה בידי שמיים.

12. שו"ע, שם סעי' י.

מדבריו נראה שפציעת האשך היא סוג של חתך באשך וחסרון באשך הוא שניטל חלק ממנו. אמנם בהגדרת 'נמקו' כתב רש"י שהם קטנו מאליהם, דהיינו ללא פצע חיצוני או חלק מהאשך שניטל, אלא שרש"י הוסיף שהדבר קרה 'מחמת מכה', ויש להבין מהי בדיוק כוונתו. לכאורה נראה שדבריו: 'מחמת מכה נמקו' הכוונה שאין כאן סתם 'הקטנה' של האשכים אלא 'מעיקה' שלהם. חשוב לציין שלדעת תוספות הרא"ש,¹³ 'חסרו' מוסב על 'נמקו', דהיינו שדווקא חיסרון של האשך פוסל לבוא בקהל, אלא שדי לו בחיסרון 'כל שהוא'.¹⁴ אמנם ה"ם של שלמה (יבמות פ"ח ס"ח) פירש 'נמקו' אחרת, וזו לשונו:

יש לומר, משום הכי הפסיקו בנימוקו, לאשמעינן, דפסול נמוקו אינה אלא כשחסרו, כלומר, דומיא דחסרו, רק שחסרו הוא מבחוץ מצד אחד, על ידי סיבת חולי, ונמוקו, צמקו כלו, והקטינו בעיגולם, כמו שהן.

נראה מדבריו שאם האשכים קטנו כמו שהם, אפילו ללא מיעוץ, יש כאן פסול של 'פצוע דכא'. אמנם ב'אוצר הפוסקים'¹⁵ הביא כמה תשובות של פוסקים, שמדבריהם עולה ש'נמקו' פסול דווקא כשהייתה מעיקה של האשכים. גם אם נאמר שהקטנה של האשכים פוסלת בפני עצמה אף ללא מיעוץ, הרי שמפורש בדברי רש"י שהפסול הוא דווקא אם הדבר אירע בעקבות מכה. גם אם נאמר שחולי בידי שמיים הוא כמכה וכדלעיל, הרי שצריך לקרות מקרה שיגרום לאשכים לקטון, וכאן לא קרה שום מקרה, אלא שמכיוון שהאדם נולד כך, האשכים אינם גדלים כמו אצל אדם רגיל (דהיינו אפילו אם האשכים קטנים עם השנים, אין זה בעקבות מקרה שקרה או חולי שאירע, אלא זהו הצפי הרגיל להתפתחותו של אדם כזה). יתר על כן, אפילו במקרה של מיעוץ ממש, כתב שו"ת 'נודע ביהודה',¹⁶ שדווקא פציעת האשך פוסלת במיעוטו, אבל מיעוץ האשך פוסל רק ברובו.

ה. האם הייתה הקטנה של האשכים?

אפילו אם היינו אומרים שמי שקטנו אשכיו הרי הוא פצוע דכא, ואפילו אם היינו אומרים שגם אם הם קטנו מאליהם (ללא מקרה שקרה או חולי מסוים שאירע) הרי הוא פצוע דכא (מה שלא מסתבר לומר כלל וכדלעיל), כל זה הוא דווקא אם האשכים קטנו ממה שהיו קודם לכן. אולם במקרה של תסמונת קליינפלטר, אין הקטנה של האשכים, אלא שמלכתחילה הם לא גדלו כמו שצריך, וממילא לא שייך לדון האם יש כאן 'נמקו'. במסמכים שנשלחו יש שתי בדיקות אולטרסאונד של האשכים בהפרש של חצי שנה זו מזו, ללא שום שינוי של גודל האשך. יתר על כן, התייעצתי בעניין עם ד"ר איתי גת, מנהל היחידה לפיריון הגבר במרכז הרפואי שמיר (אסף הרופא), שכתב לי כדברים הללו על הלוקים בתסמונת קליינפלטר: 'לגבי נפח אשכים ותפקוד מיני, לא מכיר ספרות שמתארת ירידה עם הגיל'. גם אנחנו במכון פוע"ה לא מכירים דבר כזה של הקטנת האשכים יותר ממה שהיו קודם לכן אצל הלוקים בתסמונת קליינפלטר. בעניין זה התייעצתי עם חבריי הרבנים במכון פוע"ה, שאף הם לא הכירו תופעה כזאת. אמנם יש

13. תוס' הרא"ש, יבמות עה ע"א, הובא גם בנימוקי יוסף על הרי"ף, יבמות כד ע"א מדפי הרי"ף.

14. ה"ם של שלמה (יבמות פרק ח סימן ח) כתב כן בשם הריטב"א, ולא מצאתיו בריטב"א שלפנינו.

15. אוצר הפוסקים, ס"ה סעי' ז ס"ק לח וס"ק לט.

16. שו"ת נודע ביהודה, קמא אה"ע ס"ו, הובא גם בפתחי תשובה, אה"ע ס"ה ס"ק ג.

סברה שטוענת שהסיכוי למצוא זרע באשכים עם הגיל הולך ופוחת,¹⁷ אך אין זה משפיע על הנראות החיצונית של האשך, ובוודאי שאין זה יכול להגדיר את האדם כפצוע דכא עקב ירידה זו. לכן למעשה, אין כאן כלל מקום להגדיר את הלוקה בתסמונת קליינפלטור כפצוע דכא, שכן אין שינוי לרעה בגודל האשכים או במרקמם עם הגיל.

1. דינו של פצוע דכא עקב חולי

כאמור לעיל, אין מקום להגדיר את הלוקה בתסמונת קליינפלטור כפצוע דכא, אך גם אם היינו מוצאים שהיה שינוי לרעה עם השנים, כזה שניתן להחשיבו כפגיעה באשכים שמגדירה את האדם כפצוע דכא, אפשר היה להגדיר את אותו אדם כפצוע דכא בידי אדם רק לשיטת הרא"ש שהובאה לעיל. כאמור לעיל, הרמב"ם חלק על שיטת הרא"ש הנ"ל. ה'בית חדש'¹⁸ טען ששיטת הרא"ש היא דעת יחיד, הביא ראייה שרש"י סובר כרמב"ם, שלא כדברי הרא"ש, וסיים להלכה שפצוע דכא עקב חולי נחשב פצוע דכא בידי שמיים ולא בידי אדם. מדברי ה'חלקת מחוקק'¹⁹ וה'בית שמואל'²⁰ נראה שגם הם פסקו כרמב"ם, וכן כתב שו"ת 'משכנות יעקב',²¹ שכל האחרונים פסקו כרמב"ם. כך גם הכריעו הלכה למעשה גדולי הפוסקים בדור האחרון, ביניהם שו"ת 'אגרות משה'²² ושו"ת 'ביע אומר'.²³ יתר על כן, ה'בית מאיר'²⁴ כתב שטעמו של הרא"ש הוא שרוב החוליים באים על האדם עקב פשיעתו, ולכן פצוע דכא עקב חולי נחשב לפצוע דכא בידי אדם, אבל במקרה שבו ברור שהחולי הגיע לאדם שלא באשמתו, גם הרא"ש יודה שמדובר בפצוע דכא בידי שמיים. במקרה שלפנינו, אפילו אם היינו אומרים שמדובר בפגיעה שאירעה לאחר הלידה, מקורה הוא ביצירת העובר, ובוודאי שאין זה אשמתו של אותו אדם, ולכן גם לדעת הרא"ש הוא ייחשב פצוע דכא בידי שמיים.²⁵ ואם באיסור תורה הכריעו לקולא ולא חששו לדעת הרא"ש, קל וחומר שלא נוכל לנקוט כרא"ש כדי להקל. אולי כסניף לצדדים נוספים היה מקום לצדד להקל, אך כאמור לעיל, לא די שאין לנו צדדים נוספים להקל, אלא שבנידון שלנו כבר הוכחנו שאפילו לדעת הרא"ש (אפילו אם לא נסביר אותו כ'בית מאיר') אין מקום להקל, שכן אין כאן כלל נידון של פצוע דכא, לא בידי אדם ולא בידי שמיים.

17. ד"ר גת כתב לי על כך שכשעושים בדיקות מעבדה למקרים שבהם לוקחים ביופסיה מהאשך, נראה שיש בתוך האשך תהליך של ניוון הרקמות שבהן מיוצר הזרע, אך למעשה נראה שבכל אופן אחוז מציאת הזרע אינו יורד עם הגיל.

18. ב"ח, אה"ע סי' ה אות ג.

19. חלקת מחוקק, אה"ע סי' ה ס"ק ה.

20. בית שמואל, אה"ע סי' ה ס"ק יב.

21. שו"ת משכנות יעקב, סי' ג.

22. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ד סי' כז.

23. שו"ת יביע אומר, ח"ז אה"ע סי' ח. ראה גם ספר פוע"ה כרך שלישי (עמ' 433 הערה 32) וכרך רביעי (עמ' 109 הערה 37), שם הובאו פוסקים רבים שפסקו שפצוע דכא עקב חולי נחשב לפצוע דכא בידי שמיים, ואפילו אם בעקבות החולי הוצרכו לכרות לו את האשך בידי אדם (קל וחומר כשיד אדם לא נגעה באשך).

24. בית מאיר, אה"ע סי' ה סעי' י.

25. ראה שו"ת יביע אומר (שם), שהביא אחרונים רבים שהסבירו כן בדעת הרא"ש והסכים עמהם.

ז. דינו של ספק פצוע דכא

נראה, שאפילו היינו מגלים במציאות שיש כאן פצוע דכא עקב חולי, ואפילו אם היינו סוברים שמדובר במחלוקת שקולה, אי אפשר היה להקל כאן, שכן מדובר באיסור תורה,²⁶ וספיקא דאורייתא לחומרא. כידוע, נחלקו הראשונים אם דין זה של ספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה או מדרבנן. אולם לכל הדעות, איסורו של ספק ממזר לבוא בקהל הוא מדרבנן בלבד, וכדברי הגמרא.²⁷ שו"ת 'נודע ביהודה'²⁸ הביא את חידושו של הרב מראדויל, שלא רק ספק ממזר מותר מן התורה, אלא כל מקום שנאמר בו 'לא יבא... בקהל ה' אנו דורשים שדווקא מי שהוא ודאי לא יבוא, אבל ספק יבוא, וכיון שגם בפצוע דכא נאמרו מילים אלו (ראה דברים כג, ב), הרי שגם ספק פצוע דכא מותר מן התורה. ואמנם ספק ממזר נאסר לבוא בקהל, אך זה משום מעלה עשו ביוחסין, ואילו בספק פצוע דכא, שאינו פגם ביוחסין, ונאסר מפני שאינו ראוי להוליד, אין צורך לעשות מעלה, ומותר לבוא בקהל. הנודע ביהודה עצמו (שם) האריך לדחות את דברי הרב מראדויל, אולם ישנם אחרונים שקיבלו את דעתו להלכה, ביניהם שו"ת 'עין יצחק'²⁹ שו"ת 'אבני נזר',³⁰ ועוד, וכן כתב הלכה למעשה שו"ת 'ביע אומר',³¹ שספק פצוע דכא מותר, ולא רק כשהספק הוא במציאות, אלא גם כשהספק הוא בדין, כלומר כשהמציאות ידועה, ויש ספק מה ההלכה. אלא שכל האמור לעיל אינו רלוונטי בנידון שלפנינו - הנידון כאן הוא לא לומר שהמבקש אינו פצוע דכא, ובכך להכשירו לבוא בקהל, אלא לפסוק שהוא אינו בקדושת כהונתו, ובכך להתיר לו לשאת גיורת אף שכהן אסור בגיורת. על פי מה שראינו לעיל, בספק איסור גיורת לכהן גם הרב מראדויל יודה לאיסור, שכן האיסור אינו נכלל בתוך איסורי 'לא יבא... בקהל ה' אלא הוא חלק מאיסורי כהונה. ואמנם איסור גיורת לכהן אף הוא שנוי במחלוקת ראשונים: הרמב"ם³² פסק שגיורת אסורה לכהן מדין זונה, שאסורה לכהן מן התורה. אך הראב"ד (בהשגותיו לרמב"ם שם) כתב: 'אינה משום זונה, אלא משום דכתיב: 'בתולות מזרע בית ישראל', והכי איתא בקידושין'. הפסוק אותו הביא הראב"ד נמצא בספר יחזקאל, ואם כן יש לנו איסור מדברי קבלה, שאנו מתייחסים אליו כאל איסור דרבנן. אם כן, אם אכן היה מדובר בספק, היה מקום להקל בו לדעת הראב"ד, שכן ספק דרבנן לקולא.³³ ואמנם כאמור לדעת הרמב"ם מדובר בספק של תורה, אך השפתי כהן' כתב בכללי ספק ספיקא,³⁴ שכאשר יש ספק אחד אם מדובר

26. לכל הפחות לדעת הרמב"ם שכהן אסור בגיורת מן התורה, וכדלהלן.

27. קידושין עג ע"א.

28. שו"ת נודע ביהודה, קמא אה"ע סי' נ.

29. שו"ת עין יצחק, אה"ע סי' י, סי' יא.

30. שו"ת אבני נזר, אה"ע סי' יז.

31. שו"ת יביע אומר, ח"ז אה"ע סי' ח.

32. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ח ה"ג.

33. וראה תוספות, סנהדרין פב ע"א ד"ה ואידך, שכתבו אף הם שגיורת אינה נחשבת לזונה שאסורה מן התורה, אלא אם כן נבעלה בגיורתה. לפי זה, כל הדיון שלמעלה שייך רק אם אותה גיורת התגיירה כשהיא בתולה, אולם אם נבעלה בגיורתה, לכולי עלמא מדובר באיסור תורה. וראה עוד ערוך השלחן, אה"ע סי' ו סעי' כב, שלמד בדעת רש"י שדווקא גיורת שהתגיירה פחותה מבת שלוש שנים אינה אסורה מן התורה, אולם אם התגיירה מעל גיל זה היא אסורה מן התורה.

34. שפתי כהן, יו"ד סי' קי דיני ספק ספיקא אות טז.

באיסור תורה או באיסור דרבנן, וספק נוסף אולי בכלל יש כאן היתר גמור, אומרים ספק ספקא להקל. אלא שמצד שני יש לנו ספק נוסף להחמיר, שכן הבאנו לעיל את דעת בעל 'המאור' שכהן פצוע דכא אסור לשאת גיורת. בכל אופן, אם היה כאן ספק, היה מקום לצרף את דעת הראב"ד לצדדים נוספים כדי להקל לאותו כהן לשאת את הגיורת (אם אכן לא נבעלה בגיורתה), אך כאמור לעיל, אין כאן כלל ספק.

סיכום

1. מי שנולד עם תסמונת קליינפלטר, אף שהוא נחשב עקר, אין הוא נחשב פצוע דכא, ומותר לו לבוא בקהל, ואם הוא כהן אסור הוא בכל איסורי כהונה, גם כאלו שכהן פצוע דכא מותר בהם.
2. הטעמים שאי אפשר להחשיב אותו כפצוע דכא הם מכיוון שאין לו פגיעה נראית לעין באיברי ההולדה, וכן שמדובר בעקרות מלידה, ומי שנולד כשהוא פצוע דכא, כשר לבוא בקהל.
3. עצם המציאות של אשכים קטנים אינה מוגדרת כפגיעה באיברי ההולדה, שכן אין הקטנה של האשכים עם השנים, אלא שמלכתחילה הם אינם גדלים כמו אצל אדם רגיל.
4. גם במקרה של הקטנה בנפח האשכים, הדעה המקובלת אצל הפוסקים היא שהקטנה לבד, ללא חיסרון נראה לעין או מעיכה, אינה נחשבת לפגיעה שעליה נאמר שהאדם הוא פצוע דכא.
5. אפילו במקרה של פגיעה, להלכה אם הפגיעה נגרמה עקב חולי ולא עקב מעשה של אדם או בעל חיים, האדם נחשב לפצוע דכא בידי שמיים שמותר לבוא בקהל.
6. אפילו לדעות שחולקות וסוברות שפגיעה עקב חולי פוסלת מלבוא בקהל, יש שכתבו שמדובר בחולי שאדם הביא על עצמו במעשיו הרעים או כתוצאה מחוסר זהירות, אך לא בחולי שאינו אשם בו כלל.
7. ספק באיסורי כהונה דינו ככל ספק תורה שהולכים בו להחמיר. אמנם כשמדובר בספק איסור גיורת לכהן, צריך עיון אם יש לומר שכיוון שלדעת הראב"ד וראשונים נוספים מדובר באיסור מדברי קבלה, אפשר ללכת בו להקל. ונראה שבמקרים שבהם אכן יש ספק שקול (שלא כמקרה שלפנינו שבו אין כלל ספק), יש מקום להקל.
8. מעבר לכל האמור לעיל, חשוב לציין שיש מאות ואלפים של אנשים שנולדו עם תסמונת קליינפלטר, ומעולם לא שמענו ערעור ופקפוק על כשרותם לבוא בקהל. לכן להחלה של דין פצוע דכא על מי שנולד עם תסמונת קליינפלטר, גם אם במקרה שלפנינו זה להקל, עלולות להיות השלכות חמורות ביותר על אנשים רבים מאוד.³⁵

35. יתר על כן, כאמור לעיל, הדרך היחידה (שהתבררה כלא נכונה מבחינה מציאותית) לנסות ולהחיל עליו שם של פצוע דכא, הייתה לקבוע שפגיעה בנפח האשכים ללא פגיעה או מיעור, גורמת לאדם להיחשב כפצוע דכא. יש תופעה נפוצה מאוד (עד כ-15% מכלל הגברים) של הרחבת ורידים על האשכים, שנקראת וריקוצלה. במקרים לא מעטים של תופעה כזאת, נגרמת גם פגיעה ממשית בנפח האשכים. אם נטען שפגיעה כזאת מחשיבה את האדם כפצוע דכא, אנו עלולים לפסול עשרות אלפי גברים מלבוא בקהל, כשמעולם לא שמענו שהפוסקים דנו באפשרות כזאת.

לסיכום, מכל האמור לעיל, ועל אף הקושי האנושי הגדול שיש במקרה שלפנינו, איני רואה שום פתח להקל בו מצד איסור פצוע דכא, והצעתי לבית הדין הנכבד, שאם הם חושבים שיש לעשות כל מאמץ להקל, לנסות וללכת בכיוונים אחרים, כגון ערעור חזקת הכהונה של המבקש וכדומה. אף אם המבקש לא ישמע לנו, וימשיך לחיות עם הגיורת באיסור, הרי שדעת הרמב"ם³⁶, שאין מלקות בביאה על איסורי כהונה ללא קידושין, ולכן מוטב שימשיך לחיות איתה ללא נישואין,³⁷ ולא יישא אותה לאישה ובכך יעבור לדעת הרמב"ם על לאו מפורש מן התורה בכל ביאה וביאה.



36. רמב"ם, הל' איסורי ביאה פי"ז ה"ב.

37. ואף שדעת הרמב"ם שהבא על הפנויה עובר בלאו, יש פוסקים שסוברים שמדובר באיסור דרבנן, ומן הראשונים עוד יש שכתבו שאם היא מיוחדת לו, אין בכך אפילו איסור דרבנן.

הרב אביעד משה

מחקר על פסיקה במראות דרך מסך - תוצאות וסיכום

מבוא

במאמר הקודם סקרתי את הבעיות הטכנולוגיות שיש בפסיקה במראות דרך מסך, בסיכום המאמר עמדתי על הצורך לערוך מחקר שיבחן באילו תנאים אפשר לפסוק דרך מסך. במאמר זה ברצוני להרחיב בעניין פתרונות שונים לבעיות שהוצגו במאמר הקודם, ולהציג תוצאות של מחקר שנעשה בתחום המראות.

1. הקדמה

מאז שנפתחה האפשרות של סיווג תמונה (image classification) בעזרת תוכנה, נפתחה גם האפשרות לבניית אלגוריתמים שיעזרו לפוסקים לבחון שאלות הלכתיות התלויות בראייה.¹ המאמר הנוכחי יעסוק באפשרויות המשך מחקר המראות לאור המחקר שנעשה על פסיקה במראות דרך מסך. התוכנה נועדה להבחין בין תמונות של מראות שניתן לפסוק על פיהן דרך מסך (למרות שנעשה בהן שינוי צבע מסוים בהפיכתם לתמונה דיגיטלית) לתמונות שאי אפשר לפסוק על פיהן דרך מסך. באופן כללי תוכנה שמזהה עצמים בתמונה נעזרת בשני מאפיינים עיקריים: צבע הפיקסלים והצורה שהצבעים השונים יוצרים. ככל שיש יותר מאפיינים לאובייקט שאותו רוצים לזהות יותר קל לתוכנה לזהות אותו בתמונה. אם נבחן את נושא הפסיקה על עדים לעומת שאר פסיקות התלויות בראייה, נמצא כי בעוד שבזיהוי אותיות סת"ם יש את שני המאפיינים של צבע וצורה, בפסיקה בעדים יש רק את הצבע כמאפיין את סוג המראה.² עובדה זאת מקשה על המחקר בנושא פסיקה דרך מסך ומצריכה תמונות באיכות גבוהה עם תאורה מתאימה, מה שקשה לפעמים להשיג במצלמה של טלפון חכם. כמו כן חשוב לציין שמכיוון שמאפיין הצבע הוא סובייקטיבי יותר ממאפיין הצורה, פסיקה בעדים היא יותר

1. חשוב לציין שאין בשילוב תוכנה בתהליך הפסיקה חשיבות בפני עצמה, אלא רק כשיש בעיות שלא ניתן לפותרן בקלות על ידי בני אדם. בכך שונה שימוש תוכנה לצורך הלכתי לבין שימוש בתוכנה בשוק הכללי, שלמעט לצורכי רפואה ואולי בטחון, רוב השימוש בתוכנה בעולם הוא לצורך אוטומציה ואיכות חיים גרידא ללא ערך מהותי ואמיתי.

2. אמנם ישנם גם בהלכת סת"ם הלכות לגבי צבע הדיו, וכמו כן צבע לא רגיל בבדיקת העופות והבקר עלול להראות על טריפה, אולם בדיקות אלו הינם פחות שכיחות, ואינם בדיקות של יום יום כמו בדיקות טהרה.

סובייקטיבית מפסיקה בסת"ם.³ משכך עולה השאלה האם הפתרון לבעיית הפסיקה דרך מסך צריך להיות סובייקטיבי או שמא גם פתרון אובייקטיבי מתאים.

2. שני כיוונים במחקר בפסיקה במראות

לפתרון הבעיה יש שתי גישות - הגישה האובייקטיבית והגישה הסובייקטיבית. הגישה האובייקטיבית אומרת שצריך ליצור חומרה שתנטרל את שינוי הצבע בתמונה דיגיטלית, בהנחה שמדובר על תאורה מתאימה ואחידה, ואילו הגישה הסובייקטיבית אינה מתיימרת לפתור את בעיית שינוי הצבע על ידי חומרה, אלא מנסה לבדוק האם אכן יש הבדל בין פסיקה של הרב במציאות לפסיקה שלו על פי תמונה, ואם כן להסיק מתי היה שינוי ומה גרם לשינוי, ולנסות לנטרל כמה שניתן את הגורמים לשינוי בפסק.

טענותיי הן:

- (1) אין אפשרות לנטרל לגמרי את שינוי הצבע בתמונה כשלא עובדים בתנאי מעבדה.
 - (2) גם אם היינו מצליחים להגיע לתנאי מעבדה ולנטרל לגמרי את שינוי הצבע, עדיין לא היינו פותרים את הבעיה מכיוון שפסיקת הלכה במראות היא סובייקטיבית ועד שלא נוכיח שלגבי רב פלוני אין שינוי בפסיקה, לא פתרנו את הבעיה.
 - (3) ראוי לבחון האם פתרון מחקרי על בסיס מדגם של רבנים יועיל לרבנים שלא היו שותפים למחקר. או שמא כל רב צריך לעבור תהליך מזורז של בדיקת התאמה לפסיקה דרך מסך.
- המאמר הנ"ל בנוי על הנחת היסוד ששיטת המחקר היא סובייקטיבית.

א. שיטת המחקר הרצויה

תחילה יש להגדיר כהנחת יסוד שיש אחוז מסוים של טעות שנובעת מפסיקה דרך מסך, הנחה זו נוגעת לשני צדדים, הצד ההלכתי והצד המחקרי. מהצד ההלכתי צריך להיות מודעים לכך שפסיקה בעדים דרך מסך מסתמכת על סטטיסטיקה של אחוז טעות בתמונה כעין זו.⁴ מהצד המחקרי צריך להבין שתוצאות המחקר יהיו סטטיסטיקות של אחוזי טעות במצלמות ומסכים של יצרנים שונים. עוד יש לדעת כי יהיו פחות אחוזי טעות בעדים פשוטים לפסיקה ויותר בעדים מסובכים לפסיקה. ככל שהמחקר יתקדם נדע יותר טוב לנבא (על בסיס השוואת העד החדש לעדים שכבר השתתפו במחקר) באיזה סוגי עדים יהיו יותר טעויות ובאילו סוגי עדים יהיו פחות טעויות. כמו כן ראוי לחלק את המחקר הסובייקטיבי לשני חלקים נוספים: מה שלא נתון לשליטתנו ומה שכן נתון לשליטתנו. ההנחה הבסיסית היא שאם בסופו של דבר תתאפשר פסיקה במראות דרך מסכים, לא נוכל לדרוש לצלם את המראות במצלמה מיוחדת, וכמו כן לא נוכל לצפות מהרבנים הפוסקים לפסוק מתוך מסך מיוחד. אי לכך סוג המצלמה וסוג המסך

3. גם בהלכות סת"ם יכולות להיות שאלות בצורת האות שהן נוטות לפסיקה סובייקטיבית אמנם שם ההלכה נתנה פתרון של שאלת תינוק.

4. לדוגמה, אם בשלב המחקר התברר שבעדים בעלי טווח צבע מסוים שיעור הטעות הוא 5% מתוך 100 אזי הפסיקה על עד כזה בתמונה דיגיטלית מתבססת על כך שברוב המוחלט של המקרים בתמונה כזו לא היה שינוי בעייתי בצבעו של המראה. דהיינו שיש כאן שימוש בכלל ההלכתי של רוב ומיעוט.

אינם נתונים לשליטתנו. לעומת זאת בעניינים של תאורה, רקע, סוג תמונה וכדו' נוכל לתת וגם לאכוף הנחיות. אי לכך עניינים אלו הם נתונים לשליטתנו. בהתאם להגדרות אלו מטרת המחקר הן:

(א) לדמות כמה שיותר את המציאות בשטח בעניינים שלא נתונים לשליטתנו (דהיינו לצלם את העדים בטלפון חכם, רצוי לנסות טלפונים מיצרנים שונים, וכן לפסוק במראות מתוך סוגי מסכים שונים).

(ב) לנטרל כמה שיותר גורמים לשינוי צבע בעניינים שנתונים לשליטתנו, למשל להצריך הפעלה של הפנס של הטלפון במרחק קבוע של 20 סנטימטר מהעד בכל תמונה (על מנת שהתאורה תהיה כמה שיותר אחידה), לצלם כל מראה על גבי רקע לבן אחיד, במידת הצורך להוסיף לרקע של התמונה טבלת צבעים אחידה⁵ שתעזור לאבחן בצורה יותר מדויקת את כמות האור בזמן צילום התמונה.

(ג) לאסוף כמה שיותר דוגמאות של פסיקה כפולה (של רבנים הפוסקים בעדים): הראשונה הפסיקה הרגילה במציאות, והשנייה הפסיקה דרך מסך. כצורך משני רצוי לאסוף במידת האפשר פסיקה כפולה של יותר מרב אחד על כל מראה.

(ד) לאסוף כמה שיותר נתונים בעניינים שנתונים לשליטתנו על כל מראה. דהיינו נתוני RGB⁶, תאורה סביבתית. על מנת לבחון את רמת הקורלציה בין טעות בפסיקה לבין הצבע והתאורה.

ב. סיכום מחקר מראות בשיתוף מכון פוע"ה

1. הקדמה

בשנה האחרונה נערך מחקר קטן בסיוע מכון פוע"ה על מנת לבחון היתכנות של פסיקה במראות כשהמראה נשלח כתמונה שנלקחה מטלפון חכם. שיטת המחקר הייתה לצלם את העד, לאחר מכן לתת לרב לפסוק על העד בראייה רגילה, לחכות כמה ימים על מנת לאפשר לרב לשכוח את המראה ואת הפסיקה הראשונה, ואז לתת לרב לפסוק על פי התמונה או לחילופין לתת לרב אחר לפסוק על פיה. לצורך המחקר נבנתה תוכנה מיוחדת (בענן וירטואלי) שדרכה היה ניתן להעלות תמונות של עדים יחד עם הפסיקה הראשונה שלהם (התוכנה הוציאה את נתוני הצבע מהתמונה בעצמה), לאחר פרק זמן קבוע מראש התוכנה שלחה את התמונה לטלפון של הרב וקיבלה בהודעה חוזרת פסיקה שנעה בין המספרים 1-5. לרבנים היו 5 אפשרויות לפסיקה על העדים: 'טהור ברור', 'טהור מסובך', 'טמא מסובך', 'טמא ברור'⁷ ו'פצע'⁸. למרות הקושי למצוא רבנים שיש להם

5. מדובר על צבעים מיוחדים שאינם משתנים עם הזמן.

6. הכוונה לערכי הצבעים אדום, ירוק וכחול של כל פיקסל בתמונה - שיטה להגדרת צבעים בתוכנות.
7. פסיקת 'פצע' הוכנסה על בסיס המקובל במכון פוע"ה שכאשר ישנו צבע אדום שאינו המראה העיקרי בעד (ולרוב בקצוות של העד) והמראה העיקרי נראה טהור, יש מקום לטענה שזהו פצע ולא דם מהרחם בצירוף שמיעת הסיפור של העד.

8. באופן עקרוני רב במכון פוע"ה אינו פוסק 'פצע' אך ורק על בסיס המראה אלא 'חשד לפצע', ואז שומע את הסיפור ולפי זה פוסק - הרב אריה כץ רב במכון פוע"ה.

זמן להשתתף במחקר הצלחנו לאסוף בפועל 74 זוגות של פסיקות על מראות (חלק של רבני מכון פועיה וחלק של רבנים אחרים פוסקים בעדים שהתגייסו לטובת המחקר).

2. תוצאות המחקר

(א) 43 מהפסיקות היו זהות לגמרי (25 מתוכן בפסיקות של רבנים שונים ו-18 של אותו רב) 12 פסיקות היו 'טמא' בעוד ש-31 היו 'טהור' (4 מתוכן פסיקות של פצע).
 (ב) 31 מהפסיקות היו שונות (מתוכן 21 פסיקות של רבנים שונים ו-10 של אותו רב).
 (ג) בכ-25% מהמקרים הפסיקה הייתה דומה, וההבדלים היו בין 'טהור ברור' ו'טהור מסובך' או בין 'טמא ברור' ל'טמא מסובך' (8 מקרים).
 (ד) בכ-22% (7 מקרים) הפסיקה השתנתה בין 'טמא' ל'טהור' (לקולא), מתוכם ב-12% השינוי היה קיצוני (בין 'טמא ברור' ל'טהור ברור').
 (ה) בכ-22% (7 מקרים) הפסיקה השתנתה בין 'טהור' ל'טמא' (לחומרא) מתוכם בכ-10% השינוי היה קיצוני (בין 'טהור ברור' ל'טמא ברור').
 (ו) ב-25% מהמקרים השינוי בין הפסיקות כלל בתוכו פסיקה אחת של 'פצע'. ברובם (7 מקרים) השינוי היה בין 'פצע' לבין 'טהור', מה שמלמד פעם נוספת על שינוי בזיהוי, שכן פצע הוא צבע אדום ואינו אמור להיחשב כ'טהור'.
 לסיכום, אם נחשב רק פסיקות שבהן לא היה שינוי כלל נגיע ל-58% הצלחה. אם נחשב כהצלחה גם פסיקות שבהן הפסיקה המהותית לא השתנתה (אמנם ללא פסיקת 'פצע') נגיע לכ-69% הצלחה (51 מקרים).

3. היחס בין הפסיקות השונות לצבע המראה

כל העדים והמידע שקשור אליהם נשמר באופן מסודר בתוכנה ייעודית. בתחילה היה מתוכנן בחלק ב של המחקר לבדוק את הקורלציה בין ההתאמה או אי ההתאמה בין הפסיקות הראשונות והשניות לבין הצבע או מידת האדום/שחור בתמונה. החלק הזה נכון לעכשיו לא יצא לפועל בגלל המספר הקטן יחסית של עדים שנאספו וכן בגלל חוסר בתקציב. בלי שהדבר נבדק לגבי כל עד בנפרד קשה לשייך צבעים מסוימים לקבוצה שבה היו שינויים בין הפסיקות או לחילופין לקבוצה שלא היו בה שינויים בין הפסיקות. כמו כן בחלק מהתמונות הרקע אינו לבן לחלוטין והעובדה הזאת מקשה על הבדיקה של הקורלציה בין הצבעים לפסיקה.

ג. מסקנה

למרות הציפייה להגיע למספר רב יותר של עדים, וכן לאפיון מדויק יותר של הקורלציה בין אופי/צבע המראה לבין אי ההתאמה של הפסיקה במציאות לפסיקה על פי התמונה, עדיין ניתן להגיע למסקנות חשובות מתוך המידע שנאסף:
 (1) קיים חשש מוכח (עד כה הועלו חששות כאלו ואחרים אך הם לא הוכחו) שיש שינוי בפסיקות של רבנים פוסקים בעדים בין פסיקה בראייה בעיניים לבין פסיקה על פי תמונה.

(2) השינויים בפסיקות שיקפו את המצב כיום שבו ישנן סיבות טכניות וטכנולוגיות שגורמות לשינויי צבע בתמונות דיגיטליות, כמו כן בעיית התאורה המשתנה גם היא באה

לידי ביטוי בתמונות שנאספו. סיבות אלו תוארו במאמר קודם שלי 'פסיקה במראות דרך מסך - סקירה טכנולוגית' אמונת עתיך 139 (תשפ"ג), עמ' 125.

(3) יש מקום לבחון עד כמה המשך המחקר נחוץ לציבור ששומר טהרה בעם ישראל ועד כמה הוא יכול לתרום לשמירת טהרה בקרב נשים שמתקשות לגשת לרבנים פוסקים על בסיס קבוע.

(4) לאחר המלצת אנשי מקצוע יש מקום להמשיך לחקור את הנושא במחקר מקיף ומעמיק יותר שמשתמש בטכנולוגיות שונות פתרון לבעיות של שינוי צבע ותאורה בתמונות דיגיטליות (כפי שקיים היום בשוק בבדיקת שתן 'סטיק' מרחוק, למשל על ידי טבלה של צבעים שמוצמדת למראה שתוכל לתת אינדיקציה על תנאי התמונה), למרות שהמחקר הראה שיש עדיין מרחק גדול בין פסיקה במציאות לבין פסיקה על פי תמונה, עדיין לעניות דעתי הנתונים מראים שיש בסיס להצלחה כאשר משתמשים בשיטות לפתירת הבעיות הקיימות. דוגמה למחקר המשך עתידי שניתן לעשות:

מספר המשתתפים: 10 רבנים שעברו הכשרה לפסיקה בעדים.

(1) האחראי על המחקר נותן לרב לפסוק על העד בפועל ומתעד את תשובתו, התשובה יכולה להיות אחת משתי אפשרויות (טהור, טמא) אך רצוי שהיא תהיה אחת מארבע אפשרויות (טהור פשוט, טהור מסובך, טמא פשוט, טמא מסובך).

(2) מצלמים את המראה ושומרים את סוג הטלפון והמצלמה, ביחד עם התמונה הדיגיטלית יחד עם ערכי הצבע שבה. ככל שניתן, שומרים את מידת האור הסביבתי בחדר.

(3) לאחר כשבוע (או פרק זמן מספיק ארוך שלאחריו הרב לא יזכור את פרטי העד שקיבל בפועל) שולחים לרב שפסק על המראה בפועל את התמונה.

(4) הרב פוסק שוב ומתעדים את תשובתו ואת סוג המסך שדרכו הוא ראה את התמונה (האפשרויות של הפסיקה השנייה צריכות להתאים לאפשרויות של הפסיקה הראשונה).

(5) מחלקים את המידע שנאסף לשניים - תמונות שהפסיקה עליהן הייתה תואמת לפסיקה הראשונה, ותמונות שלא. בודקים את הקורלציה לערכי ה-RGB, רמת התאורה, סוג מצלמה, סוג מסך. אם יש קורלציה גבוהה בין אחוז הטעות בפסיקה לבין הערכים של התמונה, ניתן להסיק שאלו גורמים שבהיעדרם הפסיקה לא תהיה שונה בין המראה האמיתי לבין התמונה.

עד לשלב הזה אנו אמורים לקבל נוסחה (אלגוריתם) שבהינתן תמונה דיגיטלית חדשה תדע להשוותה לתמונות דיגיטליות (שכבר היו במחקר) בעלות ערכי צבע דומה ולהסיק מכך מה הסיכוי שהפסיקה עליה תהיה דומה לפסיקה במציאות. ולכן השלב החשוב ביותר והאחרון יהיה לבדוק את מהימנות האלגוריתם. כלומר, נמשיך את המחקר, אבל הפעם על כל תמונה נקבל פסיקה של רב ובנוסף את אחוזי הטעות לפי האלגוריתם שלנו. אם הפסיקה של הרב תאמה את אחוזי הטעות של האלגוריתם, יש לנו הוכחה שהאלגוריתם מדויק. כמובן יצטרכו לקבל החלטה מהם אחוזי הטעות שאנו מוכנים לקבל על מנת להחשיב את האלגוריתם ראוי לשימוש בפועל.

ד. פתרון בעיית התאורה המשתנה

על מנת להתגבר על בעיית התאורה שמשנה את צבע המראה בתמונה, ניתן לנקוט אחת מהדרכים הבאות:

- 1) לצלם במרחק קבוע ובפנס דלוק. כך נקבל תאורה כמעט אחידה (אולם צריך לשים לב שמרכז האור של הפנס לא יעמוד על המראה שבעד שכן הוא עלול לצאת בהיר מדי).
- 2) לצלם סרטון קצר במקום תמונה, בסרטון ניתן לראות את המראה מצדדים שונים ובתאורות שונות, כך שהרב יוכל להבחין בצבע המדובר.
- 3) להשתמש ברקע לבן אחיד בכל התמונות (למשל דף הדפסה לבן) מה שמאפשר להסיק משינוי הגוון של הרקע על רמת התאורה בזמן צילום התמונה (רמת התאורה תיקבע כהפרש ה-RGB שבין הלבן בתמונה לבין הלבן התיאורטי שערכו ב-RGB הוא ⁹(255,255,255).

כמובן הדרך שבה מחליטים לפתור את בעיית התאורה המשתנה, תשנה בהתאם את צורת עריכת המחקר ולכן ראוי לתת את הדעת לבחור עוד לפני תחילת המחקר את השיטה הרצויה, לעניות דעתי שימוש ברקע לבן אחיד הוא דרישה הכרחית שאין לוותר עליה. לכאורה ניתן לבחור בפתרון 'הלכת' כדי להתגבר על בעיית התאורה המשתנה: להנחות את מצלם התמונה לאשר שאין הבדל מהותי (בין צבע שאינו נוטה לאדום לצבע הנוטה לאדום) בין המראה שהוא רואה בעיניו לבין התמונה שצולמה - כתנאי לשליחת התמונה. לעניות דעתי הנחיה כזאת לא תעזור למחקר ואף עלולה להפריע שכן הגדרת נוטה לאדום או אדום היא סובייקטיבית, כמו כן אדם מן השורה אינו יודע מהו הצבע אותו מחפש הרב הפוסק בעד ולכן לא תהיה משמעות אמיתית לאישור שכזה. בעניין הצורך שרבנים פוסקים בעדים ישתתפו במחקר, הצורך הזה אינו נובע מכך שרבנים שפוסקים בעדים מיומנים יותר להבחין בין גווני צבע שונים.¹⁰ הצורך נובע מכך שאין בעצם אפשרות להתייחס לצבע האדום או השחור המוזכר בהלכה ללא צירוף של מסורת שמגיעה לאחר שימוש בפסיקה בעדים.¹¹ לסתם צבע אדום אין שום משמעות מכיוון שכל אחד תופס אחרת את הצבע האדום, רק צבע שזוהה כאדום במשך זמן ממושך של הבחנה שבין טמא לטהור הוא הצבע שעליו אנחנו מדברים. לבסוף נראה לכאורה שמחקר שנעשה על ידי קבוצת רבנים מסוימת לא יהיה תקף אוטומטית לכל רב אחר, ועל כן רב שלא השתתף במחקר יצטרך לעבור תהליך של למידה על מנת לפסוק בעדים דרך מסך גם אם הוא כבר למד לפסוק על עדים במציאות. במשך תהליך הלמידה הוא יבחן האם ההבחנה שלו תואמת את ההבחנה של הרבנים שהשתתפו במחקר ורק לאחר מכן הוא יוכל להשתמש בתוכנה שפותחה על בסיס ההבחנה בזמן המחקר.

9. ניתן להשתמש בטבלת צבעים שמיועדת לגילוי רמת צבע, כפי שקיים באפליקציות לזיהוי צבע כיום, אולם החיסרון בגישה זאת הוא שטבלת צבעים כזאת קשה להשגה ולחלוקה.

10. יש השערה שאומרת שרבנים פוסקים בעדים מיומנים יותר מכיוון שהם התאמנו בפסיקה. במחקר עם מכון לב אמור להיבדק גם העניין הזה (יש נתון מספרי המגדיר כמה העין האנושית מסוגלת להבחין בהבדלים בין צבעים, ידוע מה הממוצע ורוצים לבדוק מה הנתון הזה אצל פוסקים במראות) - הרב כץ.

11. ההלכה כפשוטה אינה דורשת שדווקא רבנים ששימשו בפסיקה בעדים יפסקו, דהיינו לעניין ההבחנה בין גווני צבע, אין צורך ברב, אולם כדי לדעת את המסורת של המותר והאסור בזה יש צורך בשימוש בעדים.

סיכום

במאמר זה הבאתי פתרונות אפשריים למחקר בנושא פסיקה בעדים דרך מסך, כל הפתרונות שהוצגו מאפשרים לפתח אלגוריתם שידע לסווג תמונות של עדים לפי אחוזי הטעות שיש בפסיקה עליהם. נעשה מחקר ראשוני בנושא אשר הצלחתו הייתה תלויה ברמת השיתוף פעולה של רבנים שפוסקים בעדים. אמנם המחקר הראה שישנה בעייתיות גדולה בפסיקה במראות דרך מסך, אולם ברור שככל שיעשה יותר מחקר בעניין נוכל להבין יותר טוב, מהן המגבלות וכיצד ניתן להעלות את אחוזי המראות שניתן לפסוק עליהם דרך מסך. כפי שציינתי לעיל התנאים במחקר מראות קשים במיוחד לאור העובדה שיש רק את הצבע שאפשר לסמוך עליו והצבע עצמו לא ברור ומאוד סובייקטיבי. קשיים אלו אינם קיימים כמעט בתחומים אחרים כגון פסיקה בסת"ם או בדיקת מציאות של תולעים כשלרוב הצבעים ידועים מראש, הצורה ברורה, תנאי הצילום לרוב קבועים ותנאי התאורה קבועים. ההצלחה החלקית במחקר בתנאים קשים של פסיקה במראות נותנת בסיס לטענה שמחקרים שייעשו כאשר התנאים אינם קשים יניבו תוצאות טובות. לעניות דעתי נכון להיום ישנו מחסור ניכר של שימוש במחקרים על בסיס תוכנה במכונים הלכתיים, התחום עדיין אינו מפותח דיו, וחסרים גם מוטיבציה וידע בעניין. בטוחני שהעמקה בתחום של מחקר בעזרת תוכנה, כשתיעשה בצורה זהירה ושמרנית, תהיה בסיס טוב לפיתוחים שיעזרו לעולם ההלכה והיהדות במשך הזמן. לעניות דעתי אפשר ללמוד על חשיבות העניין¹² מדברי הרב קוק (אגרות הראיה, ח"ג איגרת תשמג)¹³ וזו לשונו:

ובשכבר הימים אמרתי שיעקב תיקן מטבע שוקים ומרחצאות בשכם דוקא,¹⁴ שצפה ברוה"ק שהוא מקום המוכן לפורענות של חלוקת מלכות בי"ד, ויסוד מאסן במלכות ב"ד האמור במדרש, שהוא משלושת החטאים שצריכים להתקן, שנאמר ואחר ישובו ב"י, הוא מפני שנחסרה האמונה שמלך עוסק בתורה וחכמה כדוד ושלמה יוכל לעסוק יפה בעסקי העולם של הנהגת המלכות, ובא יעקב איש יושב האלים ונתן סימן שהוא מתקן גם מטבע שוקים ומרחצאות וה"ה רשב"י הצווח כ"כ על הנחת חיי עולם בשביל חיי שעה, חתר לתקן תיקון חומרי להסיר הטורח מרבים דלא ליקפו.



12. אמנם באיגרת לא מוזכר במפורש הצורך בשילוב של תוכנה, אך ניתן ללמוד מהדברים שיש צורך שדווקא אנשי תורה יעסקו בפיתוחים טכנולוגיים, ושבימינו שילוב של תוכנה במחקר וטכנולוגיה הכרחי. אמנם לא צריך להגזים בחשיבות השימוש בתוכנה, ומצד שני ראוי לתת את הדעת איך לשלב תוכנה במחקר במיוחד במכונים תורניים.

13. איגרת תשמג היא תשובה לגביר זלמן פינס בעניין הצעתו לייסד שבועון, מתוכן האיגרת ניכר שהכוונה הייתה לפרסם מאמרים בתחומים תורניים ומדעיים.

14. על הפסוק 'ויחן את פני העיר' דרשו חז"ל (שבת לג ע"ב): 'אמר רב מטבע תיקן להם ושמואל אמר שווקים תיקן להם ור' יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם'.

הרב הראל דביר

הקדמת כיבוי מכשיר השמלי באמצעות שעון שבת לפני הפעלתו

רקע

מזה עשרות שנים, התפשט והתקבל השימוש ב'שעון שבת' לצורך הפעלה וכיבוי אוטומטיים של מכשירי חשמל בשבת. בנוגע לביצוע שינויים בשעון שבת במהלך השבת, ההוראה המקובלת על רוב הפוסקים, והנהוגה בפועל ברוב בתי ישראל, היא לאסור הקדמה של שינוי מצב חשמלי (הפעלה או כיבוי) על ידי הכנסתם או הוצאתם של זיזי של שעון שבת במהלך השבת, ולהתיר איחור של שינוי מצב.¹ לאור זאת, יש לדון בשאלה, האם מותר להקדים כיבוי מכשיר חשמלי באמצעות שעון שבת, לפני התחלת פעילותו של המכשיר, או להקדים את הדלקתו הבאה עוד לפני שכבה. לדוגמה: תאורה עתידה להידלק מהשעה 16:00 עד 17:00. האם מותר לגשת לשעון השבת בשעה 14:00, לפני שהתאורה נדלקה, ולהקדים את הכיבוי מ-17:00 ל-16:30? האם יש בעובדה שכעת המכשיר כבוי, כדי להשפיע להיתר על הקדמה של כיבוי? הרש"ז אויערבך נדרש לשאלה זו, ופשט אותה להיתר, מכוח סברה ומספר ראיות. במאמר זה ייבחנו הראיות והיסודות להיתר זה.

א. דברי הרש"ז אויערבך

להלן דברי הרש"ז אויערבך (מנחת שלמה, ח"א סי' י אות ג),² בתוספת הערותיי. הרש"ז א" התייחס להורדת הטמפרטורה ברגולטור של מקרר, באופן שיגרום בין היתר להקדמת ההפעלה הבאה של המקרר:

נראה דבשעה שהמנוע עובד, מותר שפיר להוריד את הטמפרטורה של המקרר ע"י הרעגולאטור המיועד לכך, כיון שבפעולתו זו הוא רק מקטין את המרחק שבין המפוח והחלק הנגדי של המפסק וגורם בכך המשכת העבודה, ואין לחוש בזה לתיקון מנא, כיון שהכפתור מיועד לכך, ורגילים תמיד לשנותו, דשפיר שרי בכה"ג דאין לחשוש לשמא יתקע, ולפי האמור להלן נראה שהוא הדין שמותר גם להעלות הטמפרטורה אעפ"י שגורם בכך להקדים הפסקת העבודה - ואף שבהורדה זו הוא גורם למעט את הזמן שהמנוע נח ואינו עובד, ונמצא שבמשך היום יעבוד מספר

1. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' יג; שו"ת יביע אומר, ח"ג או"ח סי' יח; שמירת שבת כהלכתה, פי"ג סעי' כה; ארחות שבת, ח"ג פכ"ט סעי' ט, ועוד. ישנן דעות נוספות, לחומרא ולקולא, ואין כאן המקום להביאן ולדון בהן.

2. תשובה זו נדפסה לראשונה בספר זיכרון לרב הרצוג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 74-89.

פעמים יותר, מ"מ נראה כיון דבההיא שעתא אין האדם עושה שום מעשה ואינו גורם שום מלאכה זולת המשכת העבודה לא אכפת לנו כלל במה שגורם להקדים אח"כ את הפעלת המנוע אחר שישבות, וכמו"ש במקום אחר³ שמותר לגרום כבוי לפני ההדלקה, כגון לנעוץ בורג בשעון אוטומטי לכבות את החשמל שהשעון עתיד אח"כ להדליקו, ומוכח הוא מכמה מקומות שמותר בכה"ג גם בגרם מלאכה דאורייתא ולא רק בגרם הפעלת מנוע שאינו עושה שום מלאכה.

ולדוגמה אציין: א) מעולם לא שמענו שיהא אסור להחזיר קדירה בשבת אף באופן שיש לחוש שהמים שבתוך הקדירה יתאדו מחמת האש והבשר יטונג אז בצלי קדר, לסוברים שגם זה נחשב כצלי אחר בישול שאסור מהתורה, והיינו משום שהקדירה כמו שהיא עכשיו לא שייך בה צלי אלא בישול, וגם אפשר⁴ שמותר להחזיר בשבת מים רותחין ע"ג תנור חשמלי קטום, אף באופן שהתנור יכבה אח"כ ע"י שעון המיועד לכך, ולאחר שהמים יצטננו יודלק שוב התנור והמים יתחממו ואין חוששים כלל להא דבלח וכ"ש במים יש בישול אחר בישול בנצטנן לגמרי, (אי לאו דאפשר שהואיל ומצטנן לגמרי יש לחוש לשמא יחתה אפי' בגרופה וקטומה) וכע"ז מצאתי בהגהות רעק"א בס"י שי"ח במג"א ס"ק י"א; ב) מבואר שמשמרת שנתן בה שמרים מע"ש מותר ליתן עליהם מים כדי שיחזרו צלולים לזוב (צ"ע טובא כיון שהשמרים מתחילים תיכף לזוב ולהסתנן למה אינו חשיב כמסנן ממש בידים וכעושה מלאכה דאורייתא בידים), ועיין במשנ"ב ס"י שי"ט ס"ק ל"ג שאע"פ שהמים המתערבין ע"י השמרים אינם ראויים לשתיה בלי סינון, ונמצא שגם בסינון המים יש איסור, בכ"ז אנו אומרים שכיון שבשעה שהוא נותן את המים לתוך המסננת הרי הם צלולין ולא אסורין בסינון, שוב לא אכפת לנו במה שנפסלים אח"כ משתיה ע"י תערובת השמרים וחוזרים ומסתננים, ועי' חזו"א לשבת ס"י נ"ג. וגם לא נזכר כלל בשום מקום שהמבעיר אש בשבת ויו"ט יחשב גם כגורם כיבוי ועשיית פחם לאחר ההדלקה, (גם פסק הרמ"א בס"י תקי"ד שמותר להוסיף פתילות לנר דולק ביום טוב כדי שיבעיר הרבה ויכבה במהרה אף על גב דיש אוסרים גרם כיבוי ביום טוב שלא במקום הפסד) ואינו דומה לזורק אבן מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, שאסור גם משום הכנסה, דשאני התם שהאבן והרשויות כבר ישנן בעולם וזורק את האבן בידים והכל נעשה ממש בכוחו, משא"כ בנידון שלנו שכפי מה שהוא עכשיו לא שייכת בו כלל המלאכה שלאח"כ. וחושבני שזהו טעמו של המג"א בס"י שי"ח סק"מ, שכתב דהא דביבש אין בשול אחר בשול היינו אפילו אם יהיה נימוח לפני שיגיע לשיעור שהיד סולדת בו, משום דאזלינן בתר השתא, ובשעה שמעמיד על האש הריהו יבש ולא שייך בו בישול.

ב. הערות על דברי הרש"ז אויערבך

א) הרש"ז א כתב להקל משום שבזמן עשיית המעשה האנושית, עדיין לא מתרחשת

3. לעת עתה, לא הצלחתי לאתר את המקום האחר המוזכר כאן.

4. 'אפשר', אבל לא הובא כאן מקור לכך.

פעילות חשמלית. לכאורה בכל גרמא, האדם אינו עושה שום מעשה 'בההיא שעתא' של הזאת הזיזים של השעון. ולא ברור לי מה ההבדל, לעניין זה, בין הקדמת כיבוי כשהשעון כבר דולק, להקדמת כיבוי לפני שהשעון החל לדלוק. הערתי זו מתייחסת גם לחלק מהראיות לקמן, שלכאורה אם נקבל אותן, נוכל להתיר כל גרמא לכתחילה, ולדחות את השיטה המחמירה בגרמא שלא במקום הפסד, וזה ודאי אינו עומד על הפרק.

(ב) הרשז"א הביא ראיה מכך שלא מצאנו איסור להחזיר קדירה אל מקום חום כשהמים שבה עומדים להיגמר ולהתאדות. לכאורה מדובר במקרה רחוק, שאינו רצוי מבחינה מעשית-קולינירית, ואינו המקרה הרגיל, ולכן צ"ע אם יש מקום לומר שחז"ל גזרו על כך, שהרי האדם תמיד יימנע מלהגיע למצב כזה, וממילא צ"ע אם ניתן להצביע בביורור על אותם המחברים שבדבריהם היינו מצפים לשמוע התייחסות אליו. בנוסף, ה'חזון איש'⁵, צידד לומר שצלי קדר דינו כבישול לעניין בישול אחר בישול, ולא כצלייה.

(ג) הרשז"א הזכיר את מה שדן ר' עקיבא איגר להתיר הנחת מים רותחים על מקור חום שעתידי לכבות ולאחר מכן להידלק. ראשית, רע"א סיים בצ"ע לדינא, ולא התיר זאת. שנית, ר' עקיבא איגר עוסק במקרה שבו בן אדם בעל בחירה מגיע ומדליק את האש מאוחר יותר, ולא תנור אוטומטי. הווי אומר: במקרה של ר' עקיבא איגר, לא מדובר בגרמא עם לתא דמלאכה, אלא בגזירה בעלמא ללא לתא דמלאכה. ומדברי הרב יחיאל פאוסט⁶, משמע קצת שהבין שדברי ר' עקיבא איגר אינם שייכים כלל לנידונו, ומושתתים אך ורק על הדעה שאין בישול אחר בישול. ואולם נראה פשוט שאין כוונת רע"א להשתית את דבריו על דעה זו, שאינה מקובלת להלכה⁷, וגם מלשון רע"א לא נראה כן. לפיכך, נראה שאף הרב פאוסט לא התכוון לייחס לו הבנה כזו.

(ד) הרשז"א הביא ראיה מהיתר נתינת מים על משמרת, אף שהמים נפסלים משתייה לפני שיצאו מהמשמרת. לכאורה, ההיתר בעניין זה מבוסס על התעלמות משלב-הביניים שבו המים נפסלים משתייה, והתעלמות זו מאפשרת לומר שאין כאן סינון של המים, ולחבר את המצב בהתחלה (ראוי לשתייה) למצב בסוף (ראוי לשתייה), ובדומה לסחיטת לימון לתוך מאכל, שמותרת בגלל התעלמות ממצב הביניים הנוזלי, המאפשרת לדון את המשקה הנסחט כאוכל ולא כמשקה, מה שלא היה מתאפשר אם המשקה היה נסחט לכלי ריק, אף אם לבסוף יימזג מאותו כלי לתוך אוכל. ואין זה דומה לנידון דידן, שבו היה פרק זמן חשוב שבו המכשיר פעל. ואף במסגרת המים כיום, שיש מהם שאוצרים בתוכם מים מלוכלכים זמן ממושך, והמים מתנגקים ומסתנגנים עם פתיחת הברז - דעת חלק מהמתירים היא שהאדם אינו מתכוון לסינון, ואם אמנם יתכוון לסננם, יש בזה איסור.⁸

(ה) הרשז"א הביא ראיה מכך שלא נאמר שיש בהדלקת אש שעתידה להיכבות ולייצר פחם משום גרם כיבוי. ראשית, הכיבוי לכל היותר נעשה בגרמא, ולכאורה זו הסיבה הפשוטה לכך שלא מצאנו שהתייחסו לכך, בדיון על איסור תורה במעשה בידיים של

5. חזו"א, או"ח סי' לז סעי' יד ד"ה סט"ו. דבריו הובאו בשמירת שבת כהלכתה, פ"א הערה ריא, ובעוד מקורות רבים בני זמננו.

6. תחומין, יא, עמ' 156 ד"ה לפי"ז.

7. שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' ד.

8. ראה במאמרו של הרב אשר וייס, אם יש איסור בורר בשבת במסגרת המים החדשים, אור ישראל (מאנסי), סח (ניסן תשע"ד) עמ' מח-ג; וכן מאמרים נוספים באותו גיליון, ואכמ"ל.

הדלקה. שנית, נראה שבסתמא דמילתא אין אומרים שבמעשה אחד עוברים על שתי מלאכות שבת, אלא אם כן יש שתי כוונות מפורשות, שונות זו מזו, ודבר זה מתורת הרשז"א עצמו למדנו, שכן הובא בשמו ב'נשמת אברהם'⁹ וכן הובא יסוד זה בהסכמה בשו"ת 'ציץ אליעזר'¹⁰ וב'שמירת שבת כהלכתה'¹¹ שלישית, ליבי ממאן לומר שיש בהדלקה איסור כיבוי, שהרי הדלקה במהותה היא ההיפך הגמור מכיבוי. וכמו שלא עלה על לב איש לאסור להוליד בני אדם משום שבסופו של דבר הם ימותו, ולא עלה על הדעת כלל לומר שההולדה היא גרם רציחה. וכפי שכתב ב'שלחן ערוך הרב' (או"ח סי' תקיד סעי' ח):¹²

נר של שמן שהוא דולק יפה, מותר להניח בתוכו עוד פתילות הרבה ולהדליקם, כדי שיכלה השמן במהרה. ואין זה דומה לגרם כיבוי שהוא אסור, כמו שיתבאר, **כיון שהוא עושה כן ע"י ריבוי הבערה**... וכן מותר להטות נר דולק של שעוה או של חלב, להתיק השעוה או החלב, כדי שיכלה הנר במהרה, אף על פי שעל ידי זה גורם למהר כיבוי, מכל מקום, **כיון שהוא עושה זה ע"י ריבוי הבערה**, הרי זה מותר... אבל אסור לקצרו ע"י שיחתכנו מלמטה בסכין... מפני שהוא גורם למהר כיבוי הנר **שלא ע"י ריבוי הבערה**.

וכל זה, בשונה מנידון דידן, שבו ההדלקה עתידה להתרחש בכל מקרה ואינה תלויה כלל בפעולת האדם המדוברת והעומדת לדיון, שהיא אינה אלא פעולה מובהקת של הקדמת כיבוי. ומשום כך נראה שאין לסייע לשיטת הרשז"א מההיתר לשים חול סביב נר שעדיין לא הודלק,¹³ שכן מלבד מה שיש לחלק בין גרמא בשבת לגרמא ביו"ט,¹⁴ נתינת החול היא חסרת ערך כל עוד לא הדליקו את הנר, והמעשה שגורם אפוא לכיבוי הוא מעשה ההדלקה של הנר. מלבד זאת, ה'ביאור הלכה'¹⁵ החמיר בנידון ה'שלחן ערוך'.

(ו) הרשז"א הביא ראיה מהיתר הרמ"א להרבות נרות באותה קערת שמן ביו"ט. והנה, מלבד האמור בהערה הקודמת, שרובו או כולו שייך גם כאן, יש להעיר שכאן לא ברור שגורמים כיבוי, שכן ייתכן להבין שגרם כיבוי היינו דווקא גריעה מחומרי הבעירה שעתידים לבעור, ולא זירוז בעירתם. כלומר, גרם כיבוי הוא הקדמת כיבוי לא רק בממד הזמן אלא גם בממד החומר המתכלה.¹⁶ בשולי הדברים, יצוין כי ראשונים רבים אסרו להוסיף פתילות ביו"ט לנר דולק משום מכבה.¹⁷

(ז) הרשז"א הביא ראיה מההיתר להניח מאכל יבש מבושל כל צורכו על מקור חום אף שהוא עתיד להימס ולהפוך לנוזל. נראה שגם על ראיה זו יש מקום לדון: ראשית, כבר

9. נשמת אברהם, או"ח סי' שמ ס"ק ו הערה 11, עמ' תרא-תרג, יעו"ש באורך.

10. ציץ אליעזר, ח"כ סי' יח סעי' ג.

11. שמירת שבת כהלכתה, מבוא פ"א סעי' יח והערה כ.

12. דברי הובא באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'מכבה' הערה 142.

13. שו"ע, או"ח סי' תקיד סעי' ג.

14. ראה שעה"צ, סי' תקיד ס"ק לא, ואכמ"ל.

15. ביאור הלכה, סי' תקלד סעי' ג ד"ה דבר.

16. יעוין ברבנו פרחיה, שבת מב ע"א ד"ה ודע, שחילק בין מתכת לעץ על סמך הגדרה זו; הובא באנציקלופדיה תלמודית, ערך 'מכבה' הערה 91, יעו"ש; ויעוין עוד באבני נזר, או"ח סי' רלח.

17. ציונו באנציקלופדיה תלמודית, שם הערה 219.

כתב הרמ"א,¹⁸ שיש להחמיר שלא במקום צורך, כך שדברי ה'מגן אברהם' אינם אליבא דכו"ע, אלא רק לשיטת השלחן ערוך' שם. ואף שהרמ"א החמיר משום נולד ולא משום בישול, די בזה כדי לערער על ההסתמכות על ה'מגן אברהם'. שנית, ייתכן שטעם ה'מגן אברהם' הוא שאין כאן אלא גרמא, ויש להקל בצירוף שיטת הרמב"ם והרשב"א שאף בלח אין בישול אחר בישול. שלישי, יש לעיין, האם בכהאי גוונא שהמאכל התחמם בעודו יבש, ורק כשהתחמם הותך לנוזל, יש איסור בישול אחר בישול, או שהדבר מותר לשיטת אותם ראשונים שנקטו שבנוזל שעודנו חם אין איסור בישול אחר בישול, והובאו בהסכמה ב'בית יוסף' וברמ"א (ואף שמקובל לראות בדברי הרמ"א דעה החולקת על השלחן ערוך, סוף סוף ה'בית יוסף' עצמו הביא את הדברים בהסכמה).¹⁹

ג. תשובת הרש"ז אויערבך להשגות הרב אברהם ברינקמן

ב'מאורי אש השלם' (ח"ב, עמ' תרנד²⁰), נדפס מכתב של הרש"ז א לרב אברהם ברינקמן,²¹ שבו התייחס הרש"ז א להשגות על ראיותיו ב'מנחת שלמה' מהיתר חימום צלי שבקדירה ללא חשש שיהפוך לצלי קדר, ומהיתר נתינת מים במשמרת; ובכלל דבריו כתב: דבריו נכונים, דאפשר שפיר לדחות ראיות אלו,²² אבל לענ"ד נראה הדבר מסבירא גם בלא שום ראיה, כיון שלהדיא אמרו בגמרא "גרמא שרי", ולכן אף שהפוסקים הצריכו דוקא מקום פסידא, מ"מ בכה"ג שהגרם הוא בשעה דליתא בצלי²³ וליתא במלאכת בורר,²⁴ בכה"ג גרמא שרי, שהרי גם לרבנן דאסרי גרם כיבוי, מ"מ מדליקין נר ביו"ט ואין חוששין לזה שגם יכבה אח"כ, ומצד גרמא היה ראוי לאסור אף אם אח"כ הדבר נעשה מאליו. שמה יש להוסיף, בביאור סברת הרש"ז א, שסבר שגרמא אסורה משום חשש לעשייה בידיים, ולכן אין לאסור במצב שבו אין אפשרות מיידית לעשייה בידיים, כגון גרמא להקדמת כיבוי של נורה שאינה דלוקה. ומכל מקום, צ"ע אם ניתן לחדש דין כזה מסברה.

ד. הבחנה בין שעון שבת לחץ המכבה אש

במקום נוסף (שולחן שלמה, הל' יו"ט סי' תקיד הערה יד) נדפס מכתב נוסף של הרש"ז א העוסק בנידונו,²⁵ ושם כתב:

-
18. רמ"א, או"ח סי' שיח סעי' טז.
 19. וראה טל חיים, שבת ח"ב, עמ' רפ-רפב.
 20. וכן מובא בשולחן שלמה, הל' יו"ט סי' תקיד הערה טז.
 21. דברי הרב ברינקמן עצמו נדפסו בספרו ברכת אביב, עמ' עח-פא.
 22. הכוונה לראיות מהקדירה ומהמשמרת.
 23. הכוונה לקדירה שהמים שבה עוד לא התייבשו, והבשר עוד לא הפך לצלי קדר. ואולי יש כאן גם מליצה ע"פ הגמרא בפסחים מא ע"ב: 'בשעה שאינו בקום אכול צלי'.
 24. הכוונה למים הניתנים במשמרת.
 25. ייתכן שגם מכתב זה נשלח לרב ברינקמן, או ששני המכתבים הם חלקים ממכתב אחד ארוך, שכן הרב ברינקמן בספרו שם אכן הקשה על הרש"ז א מאיסור נתינת מים בשמן.

במה שכתב לתמוה על דברי, דשרי לגרום לכבוי לפני ההדלקה, כגון לנעוץ בורג בשעון אוטומטי, לכבות את החשמל שהשעון עתיד אחר זמן להדליקו, ממה שדנו האחרונים²⁶ סוף פרק כירה, אודות נתינת מים בלאמפ"א [כלי תחת הנר] מערב שבת, ועל גביהם נותן שמן, ומבואר דשייך כיבוי אף קודם ההדלקה. הנה ההיא דסוף פרק כירה, הוא רק גזירה שמא יבא לעשות כן בשבת, ויהיה אז כמכבה ממש, לפירוש הראשון שבתוס' (מזב, ד"ה מפני), ודבר זה לא שייך בנדון דידן, שהרי הבורג, דרכו תמיד לכבות על ידי גרמא, ורק לשם כך הכל נעשה. ובכחאי גונא, מסתבר שלפני ההדלקה שפיר שרי, וכמו שכתב המגן אברהם ס"ק י' בשם האור זרוע. ומכל מקום, במעשה גמור, כזריקת חץ לכבות אש קודם הדלקה, שכתב כת"ר, חמור מאוד לעשותו בשבת, אפילו בכה"ג דגרמא שרי, כיון שנעשה ממש בכוחו.

בדבריו הקצרים, מחדש הרשז"א שני חילוקים: (א) חילוק בין שעון שבת למים שמתחת לאש: שעון שבת דרכו רק בגרמא ולכן חל בו ההיתר. לעומת זאת, כיבוי אש יכול להיעשות גם במישרין, ואין דרכו רק בגרמא, ולכן ההיתר אינו חל בו. (ב) חילוק בין שעון שבת לזריקת חץ: הזזת זיזים של שעון שבת מהווה גרמא, ולכן היא מותרת כשנעשית לפני התחלת המצב שאותו באים לשנות. לעומת זאת, זריקת חץ מהווה פעולה ישירה, ולכן היא אסורה אף אם תתחיל לפני היווצרות האש, וכגון שהחץ יזרק לפני הבערת האש, וינחת לאחר הבערתה ויכבה אותה. לאור הדברים הללו, ייתכן שהיה מקום להגביל את היתרו של הרשז"א לשעון שבת מסוים, מסוג שכבר אינו בנמצא, שפעל באמצעות נעיצת בורג, כמוזכר בדבריו.²⁷ בשעון שבת זה, לא הייתה שום אפשרות לביצוע שינוי מייד, אלא רק שינוי עתידי, שנעשה באמצעות נעיצת הבורג בנקודת זמן **עתידי**, שבה בלבד יחול השינוי במצב החשמלי - מכיבוי להפעלה או להיפך. לעומת זאת, בשעוני השבת המצויים כיום (תשפ"ב), ניתן להפעיל או לכבות מיידית את המכשיר המחובר לשעון השבת, באמצעות סיבוב השעון כולו, ובכך לשנות את המצב כבר **בהווה**. ייתכן אפוא שבשעוני השבת הנוכחיים, גם הרשז"א היה מודה שאין להתיר. ואולם, יד הדוחה נטויה, שכן לשון הרשז"א היא 'הבורג דרכו תמיד לכבות על ידי גרמא', והיינו שזו רגילותו, ולא הצריך שזו תהיה הדרך היחידה לשנות את המצב, ואכן, היתר נשנה בכל מהדורותיו של ספר 'שמירת שבת כהלכתה', ועד אחרון, בשנת תש"ע, כשכבר נפוצו מאוד שעוני השבת המצויים כיום, ומוכח שלפחות הרי"י נויבירט לא סבר שיש להחמיר בשעוני השבת המצויים כיום.

סיכום

הרש"ז אויערבך חילק בין סתם גרמא, שאסורה בשבת, ובין גרמא שבה מעשה האדם נעשה לפני שנוצרה המציאות שבה עתיד להתבצע שינוי, שמותרת. חילוק זה נשען על

26. לכאורה זוהי ט"ס, וצ"ל הראשונים (תוס' מז ע"ב ד"ה מפני; תוס' הרא"ש מז ע"ב ד"ה מפני; מרדכי, שבת סי' שיז; מהרי"ח, שבת מז ע"ב ד"ה נותנין; אגודה, שבת סי' סט; ועוד).

27. תיאור בסיסי ותמונה של שעון שבת זה, נמצאים בכתובת: <http://www.nostal.co.il> - שעון שבת.

מספר ראיות, וכן על סברה. בכל אחת מהראיות יש מקום לדון, ואכן הרשז"א עצמו קיבל את השגותיו של הרב אברהם ברינקמן על רוב הראיות מדברי חז"ל. עם זאת, הוא נשאר איתן בדעתו, מכוח הסברה, מכוח הראיה מההיתר להדליק ביו"ט, מבלי לחשוש לכך שכל דבר שנדלק - סופו שייכבה, ומכוח הראיות מדברי הרמ"א, ה'מגן אברהם' ור' עקיבא איגר. על פי המתבאר במאמר, יש מקום לחלק בין שני מצבים: האחד, איסור על מעשה הדלקה משום מכבה, שהוא בבחינת דבר והיפוכו ולכן אינו קיים. השני, מעשה גרמא שההבדל היחיד בינו ובין סתם גרמא הוא העיתוי, שהמעשה קדם להתחלת הפעולה שעליה הוא ישפיע. מעשה גרמא מהסוג השני אינו דבר והיפוכו, הוא מתיישב על הלב, ויש מקום להבין שהוא כלול בפשטות בפסק הרמ"א לאסור גרמא בשבת.



הרב שי סימינובסקי

שימוש במסנן מים בשבת

פתיחה

בבתים רבים מותקן מסנן מים לצורך שיפור איכות מי השתייה. מסננים אלו מותקנים כמערכת עצמאית על צנרת המים, או כחלק ממתקן מיני-בר המשמש גם לאספקת מים קרים או חמים. לפני מספר שנים פרסמו כמה מרבני זמננו¹ כי השימוש במסננים אלו בשבת אסור משום איסור ברירה. לפסיקה זו השלכות מרחיקות לכת על אורח החיים וצריכת המים בבתים רבים מאוד. להלן, נברר את אופן סינון המים, ומתוך כך את דין השימוש במים העוברים במערכת הסינון בשבת.

אופן פעולת המסנן

א) מסנן פחם פעיל: המים עוברים דרך גרגירי פחם (המופקים מקליפת עץ שרוף). גרגירי הפחם מלאים נקבוביות המגדילות את שטח הפנים הבא במגע עם המים, וסופח אליו חלקיקים שונים המצויים במים (חלודה, מתכות וכיו"ב). המים המסוננים איכותיים ונקיים יותר. במערכות הביתיות, חוזרים על תהליך הסינון בשלושה מסננים, כאשר בכל מסנן נוסף, דרגת הסינון צפופה יותר² ומעלה את איכות המים.

ב) בחלק מהמערכות, נעשה סינון בעזרת טכנולוגיית אוסמוזה הפוכה, הכוללת הפעלת לחץ על המים המסתננים ומביאה לסינון איכותי עוד יותר. במערכת זו, המים עוברים דרך קרום דק וצפוף, המסנן חלקיקים דקים ביותר.

ג) במתקני 'מיני-בר' הסינון נעשה בדרך כלל באמצעות קרינת אולטרה סגול. בטכנולוגיה זו לא נעשה סינון באמצעות מסנן פיזי, אלא ע"י נטרול של חלקיקים זרים המצויים במים באמצעות הקרינה. במערכת זו לא נדון במאמר זה.

כאשר פותחים את ברז המים, גורמים למים חדשים להיכנס לצנרת ולעבור דרך מערכת המסננים, המנקים את המים מחלקיקי פסולת. ניקוי זה נעשה באמצעות מעבר בתוך גרגירי הפחם וכן ברשת צפופה, ולכאורה זוהי ברירה בשבת שאסורה מן התורה.³ לאחר שימוש של מספר שבועות, מצטברת כמות פסולת משמעותית בתחתית המסנן, והמים השוהים בתוכו נעשים עכורים מאוד. כאשר נכנסים מים חדשים למערכת, הם דוחפים

1. הספר מסנני המים בשבת, מאת הרב ישראל מורגנשטרן, עוסק כולו בנושא זה, ומסקנתו לאסור את השימוש במסנני המים המצויים במיני-ברים ובמטהרי מים (ראה למשל עמ' 12-25); הרב יצחק מרדכי רובין, 'שימוש במסנני מים עם פילטרים בשבת וביום טוב', היכלא, ג (תשע"ג), עמ' קמא-קנב, הרב אופיר מלכא ורבנים נוספים (שם, לאורך הספר).

2. ישנם סוגים שונים של מסננים - מסנן גרגירי פחם ומסנן פחם גושי.

3. שבת עד ע"א וכך נפסק להלכה בשו"ע, או"ח סי' שיט סעי' א.

את המים שהצטברו מקודם, והם מסתננים וממשיכים בדרכם אל הברז - גם בפעולה זו יש לכאורה איסור בורר.

סינון משקים ראויים לשתייה

נאמר במשנה (שבת קלט ע"ב):

נותנים מים על גבי השמרים בשביל שיצולו, ומסננין את היין בסודרים, ובכפיפה מצרית.

ופירש רש"י (שם ד"ה נותנין):

נותנין מים - בשבת, על גבי שמרים הנתונים במשמרת מבעוד יום. נראה שרש"י פירש את המשנה, שלא הזכירה במפורש משמרת,⁴ על פי דברי זעירי בגמרא (שם):

אמר זעירי: נותן אדם יין צלול ומים צלולים לתוך המשמרת, ואינו חושש אבל עכורין, לא.

מפשטות דברי זעירי נראה שמכיוון שהמים צלולים וראויים לשתייה כמות שהם, הרי אין איסור בנתינתם לתוך המשמרת, ואף אם יסתננו עוד יותר. אמנם אם המשקים עכורים, הדבר אסור משום בורר, כפי שנאסר במשנה⁵ לתת שמרים במשמרת בשבת על מנת שיסתנו מהם היין המצוי בהם, משום שסינונם במשמרת מתקנם לשתייה. יסוד זה מבואר עוד בהמשך הגמרא:⁶ אין איסור בסינון משקה עכור, אם אינו מתקן את המשקה לשתייה, משום ששותים אותו כמות שהוא עכור. ולכן מותר לסנן יין בשעת הגתות, שכן רגילים לשתותו גם ללא סינון. נמצא שאין איסור ברירה בסינון משקה, אלא אם כן המשקה הנברר נעשה מתוקן לשתייה על ידי סינון זה - אבל אם היה ראוי לשתייה מלכתחילה, מותר להעבירו במסננת, בין אם היה צלול ונצטלל עוד יותר, ובין אם היה עכור ונצטלל, ובלבד שהיה ראוי לשתייה מלכתחילה, וכן כתב רש"י (שם ד"ה בין הגתות):

בין הגתות שנו - שכל היינות עכורין, ושותין אותם בשמריהם, הלכך אין כאן תיקון, דבלאו הכי משתתי.

בכך מתבאר חידוש נוסף בדין המשנה שפתחנו בו, כאשר נותנים מים על שמרים על מנת שהמים יספחו לתוכם מטעם היין הבלוע השמרים, לאחר מכן יסתננו מחדש ויפרדו מהשמרים, אין בדבר כל איסור, מכיוון שמלכתחילה היו המים ראויים לשתייה, ואם כן נמצא שהסינון לא תיקן בהם דבר, אף על פי שבשלב האמצעי כשהיו מעורבים עם השמרים, בוודאי לא היו ראויים לשתייה עד שיסתננו מחדש. אם כן, למדנו מדברי המשנה והגמרא שני יסודות בדיני בורר במשקים:

4. ואמנם כמה מהראשונים פירשו שמדובר בחבית או בכלי ללא מסננת (המאירי, רבנו יהונתן, הובא בחידושי הר"ן על אתר, ונראה שכך הבין גם הרמב"ם שהביא בהלכותיו רק היתר מים ויין בסודרין ולא במשמרת). ואולם מסתימת דברי הרא"ש, הר"ח והרי"ף שהעתיקו את המשנה כצורתה וסמוך לה את דברי זעירי נראה שלמדו שמקור דברי זעירי במשנה וכפירוש רש"י, וכן כתב במפורש הטור וכן בבית יוסף, ונפסק להלכה בשו"ע וכדלקמן.

5. שבת קלו ע"א, לדעת חכמים, ובגמרא שם מבואר שהאיסור הוא מן התורה.

6. שבת קלט ע"ב.

(1) מותר לסנן משקה בכלי, אם אין בכך תיקון, והוא ראוי לשתייה גם לפני הסינון.
 (2) מותר לסנן משקה ראוי לשתייה, גם אם בשלב הסינון עצמו הוא נעשה אינו ראוי לשתייה, ואף כשהאדם מעוניין באותו סינון, שעל ידו משתבח המשקה.
 שני יסודות אלו נפסקו להלכה ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שיט סעי' ט-י):
 [ט] משמרת, אפילו תלויה מערב שבת, אסור ליתן בה שמרים. אבל אם נתן בה שמרים מערב שבת, מותר ליתן עליהם מים כדי שיחזרו צלולים לזוב.
 [י] יין או מים שהם צלולים, מותר לסנן במשמרת. הגה: ואף על פי שיש בו קסמין דקין, הואיל וראוין לשתות בלאו הכי (סמ"ג)... ואם הם עכורים, בין מים בין יין, אסור לסננם. ולהרמב"ם, במשמרת אסור ואפילו מים ויין צלולים; ואפילו בסודרים לא התירו אלא בצלולין אבל לא בעכורים.

השלכות לעניין מסננים

על פי יסודות אלו, יש לבחון את פעולת הסינון במסננים הביתיים. לפי המתבאר לעיל יש לבחון את שלבי התהליך:

(א) האם הסינון נעשה במים הראויים לשתייה כמות שהם?
 (ב) האם פעולת הסינון הנעשית במים המצויים במסנן, שלעיתים הם עכורים מאוד, ואינם ראויים לשתייה, נחשבת כבריירה האסורה בשבת?

מים הראויים לשתייה לפני הסינון - ברור שההיתר להשתמש במסננים ייתכן רק כאשר המים ראויים לשתייה, ומקובל לפחות על רוב המשתמשים באותו מקום, לשתותם כמות שהם. אם במקום מסוים מקפידים שלא לשתות מי ברז ללא סינון, אין היתר להשתמש במסנני מים בשבת.⁷ כיום ברוב המקומות אין מקפידים שלא לשתות ישירות מברזי המים. אמנם לדעת הרמב"ם שהובאה ב'שלחן ערוך',⁸ גם משקה ראוי לשתייה, אסור לסנן כדרכו (כגון במשמרת או כל פילטר המיועד לכך), אך ה'משנה ברורה'⁹ כתב שהלכה כדעה הראשונה שב'שלחן ערוך'.

מים הנעכרים ואינם ראויים לשתייה לפני הסינון - לאחר שעברו במסנן כ-200-300 ליטר, מצטבר משקע של הפסולת במסנן, המעורב בכמות המים הממלאת את נפח המסנן. מים אלו אינם ראויים לשתייה במצב זה. כאשר תתחדש הזרימה בצינור, יידחפו המים המלוכלכים שהצטברו במסנן, ימשיכו ויעברו את תהליך הסינון, עד שיזרמו מן הברז כמים נקיים. בסינון מים אלו, ישנו איסור מלאכה של בורר לדעת כמה ממחברי זמננו,¹⁰ שכן עד רגע הסינון היו בלתי ראויים לשתייה, ועם חידוש הזרם עברו סינון גמור המתקן

7. כתבנו בני אותו מקום, על פי המבואר בראשונים (סמ"ג, לאוין סה, עמ' קיה; רשב"א ור"ן, שבת קלט ע"ב), שהזכירו דרך בני אדם באופן כללי וכן כתב המשנה ברורה, סי' שיט ס"ק לה. ואולם עיין ביאור הלכה, סי' שיט סעי' י ד"ה הואיל בשם הפמ"ג, שמשמע שגם אם בני אותו הבית, או אפילו אדם אחד, מקפידים שלא לשתות ממי הברז, אפשר שלא בטלה דעתם, ולגביהם ייחשב כבורר. ומי שהדבר מעשי עבורו, יתייעץ עם רבו למעשה.

8. שו"ע, או"ח סי' שיט סעי' י.

9. משנה ברורה, סי' שיט ס"ק מא.

10. ראה לעיל הערה 1.

אותם לשתייה. אף שבמבט ראשוני נראה שיש צדק בסברה זו, נראה כי יש מספר נימוקים להתיר את הדבר:

א) מצד המציאות, המים המעורבים עם הפסולת אינם מסתננים מתוכה בפני עצמם, אלא רק כאשר מתחילה זרימת מים חדשים, יסתננו גם המים המצויים במסנן. תהליך זה דומה מאוד למקרה שבמשנה, שבו שופכים מים על השמרים על מנת שיצא מהם מעט מהיין הבלוע בהם, ויתערב עם המים הנשפכים עליהם, ואז יסתננו יחד מים צלולים עם היין שיצא מן השמרים, ללא גופם של השמרים. ואף שלכאורה יש בכך ברירה באמצעות המשמרת, שכן רק המים עם היין שבשמרים יעברו במשמרת ללא השמרים עצמם - הדבר מותר, משום שהאדם שפך למשמרת מים ראויים לשתייה, ונמצא שלא תיקן אותם מן הפסולת, אף על פי שבוודאי השביח את המים בעזרת הסינון. לכן, גם אם כתוצאה מהזרמת המים, הסתננו המים העכורים, אין בכך איסור, כיון שפעולת האדם הייתה במים הראויים לשתייה, ונמצא שדין המים העכורים שהסתננו עתה, אינו שונה מדין מעט היין שהיה בלוע בשמרים ונשטף החוצה עם המים ששפך עליהם. כעין הדברים הללו כתב ה'חזון איש' (או"ח סי' נג):

ואם משמרת שעל הברזא תלויה בשביל לסנן המים מן החול - אם רוב בני האדם אינם נמנעים מלשתות המים בלא סינון, מותר, וכדאיתא בשו"ע (שי"ט). אבל אם החול מרובה, שאין הרוב שותין מהן בלא סינון, אסור. ואפילו כשכבר נתקבץ הרבה חול במשמרת, נראה דמותר, ואע"ג דכשבאין המים במשמרת, כבר יש שם חול מרובה, מכל מקום - כיון שהמים הנקלחין על ידי האדם בפתיחת הברזא, הם מים צלולים, אע"ג שאחר כך מתערבים עם החול, וחוזרים ומסתננים, אין זה מלאכת בורה, וכדתנן (קלטב) בנותן מים על גבי המשמרת התלויה מערב שבת, כדי שיחזרו השמרים צלולים, ואע"ג דהמים המתערבים עם השמרים וחוזרים ומסתננים, כיון דנתן צלולים, לית לן בה, וכמו שכתב במשנ"ב שם ס"ק ל"ג בשם הלבוש. ואפשר שאין חול מתערב כלל עם המים, אלא החול נכבש ועומד במקומו, ואינו מתערב.

יש ממחברי זמננו¹¹ שטענו שדברי ה'חזון איש' אינם שייכים לדיון בשארית המים שבמסננים, מכיוון שהסינון בפייט הברז מתרחש בבת אחת, דהיינו, המים מגיעים אל המסננת המלאה בכללן וחול, מתערבים בהם, ומיד מסתננים מחדש, אך במסנני הפחם שיש להם כלי קיבול המים נעצרים מזמן לזמן ואח"כ מסתננים מחדש ולכן דינם חמור וחשוב כבורר. בפשטות אף שמדובר בחילוק נכון עובדתית, קשה להביא ממנו ראיה לאיסור, שהרי גם בשפיכת המים על השמרים יוצאים מהם טיפות עם טעם היין מתוכם (שהרי זו מטרת פעולתו) וטיפות אלו בלועות בשמרים זמן רב קודם, וזה גופא מתירה המשנה. ועוד הביאו ראיה שיש להחמיר בברירת אוכלים ששהו בתערובת מדברי שו"ת 'מנחת יצחק'¹² שהתיר לשפוך מים על שקיק תה אף שנכנסים ויוצאים מן השקיק ומסתננים מן התמצית, ע"פ דין המשמרת ופסק ה'חזון איש', ואף על פי כן נטה לאסור את הוצאת שקיק התמצית מן הכוס, משום שבכך גורם לסינון המים המצויים בתמצית

11. ספר מסנני המים בשבת, עמ' 19.

12. שו"ת מנחת יצחק, ח"ד סי' צט.

התה שנשפכים חזרה אל כוס התה, כיוון שכאן הסתלק מעשה הראשון ובא מעשה חדש. ואולם, נראה שיש לחלק בין הוצאת שקיק התמצית לנידון דיין: ה'מנחת יצחק' החמיר כאשר מושך את שקיק התה בעצמו ועושה מעשה בתערובת - מה שאין כן בנידונו שהברירה נעשית מכוח שפיכת מים צלולים למסנן. ופשוט שאילו היה מרים את השמרים מן המשמרת וע"י כך היו מסתננות טיפות יין כלפי מטה, היה מקום לאסור משום בורר וכיו"ב, אילו היה מרוקן את המסנן מתוך טיפות המים שבו, היה מקום לאסור כנ"ל, אבל כאשר תהליך הסינון נעשה אך ורק ע"י הכנסת מים צלולים לתוך המסנן, אין כאן מעשה ברירה כלל, וכפי שכתב ה'חזון איש הנ"ל' 'וכיון שנתן צלולים לית לן בה'.

ב) המים העכורים המצויים במשקע אינם חלק מהותי מתהליך הסינון, אדרבה, ההמלצה של חברות המסננים היא להחליף את המסנן כאשר מתחיל להצטבר משקע משמעותי בדפנות המסנן,¹³ העכירות מתחילה להצטבר רק לאחר סינון משמעותי של כמה מאות ליטרים. ממילא, אין דעתו של המשתמש עליהם אלא על המים החדשים שנכנסים למערכת, והרי זה כמתעסק בעלמא,¹⁴ וגם לסוברים שסינון המים העכורים נחשב כבורר, אין מקום להחשיבו כפסיק רישא, משום שכאמור לעיל, סינון זה אינו חלק הכרחי ומהותי מפעולת סינון המים הצלולים אלא פעולת לוואי שמתרחשת רק לאחר סינון ליטרים רבים של מים הגורמים לריכוז גבוה של פסולת במסנן. ממילא, מזיגת המים נעשית על מנת לשתות את המים הזורמים שנכנסו כרגע למערכת ולא בשביל לסנן את המים העכורים.¹⁵

ג) הגרש"ז אויערבך הסביר את ההיתר להשתמש במעלית שבת גם כאשר כתוצאה מהשימוש במעלית נוצרת אנרגיה חשמלית המשמשת למכשירי חשמל המצויים בקרבת מקום, ע"פ היסוד 'מלאכת מחשבת אסרה תורה'. לפיו, אם התוצאה המתקבלת עם או בלי פעולת האיסור זהה לחלוטין, נמצא שלא הועיל מעשה האיסור ליצירת התוצאה, כיוון שהייתה נעשית בכל מקרה, ועל כן מלכתחילה אין כל איסור במעשה זה - אע"פ שבפועל הוא גורם לתוצאה האסורה.¹⁶ לפי יסוד זה, גם אם נסבור שיש איסור בורר בסינון המים העכורים, הרי שע"פ גדרי 'מלאכת מחשבת', אין כל איסור בפתיחת הברז כיוון שבין כך ובין כך, היו מגיעים לפי הברז מים צלולים, באותה כמות ובאותה עוצמה, ולא הועיל כלום מעשה הברירה כביכול שנעשה מחמתו.

13. כך נאמר לי בשיחה עם אחד המשווקים של מסננים ומערכות טיהור למים.

14. אמנם, יש לעיין האם היתר משום 'מתעסק', מועיל כדי להתיר לכתחילה. יעוין בשו"ת רבי עקיבא איגר, סי' ח, שחידש ש'מתעסק' דינו כעושה עבירה בשוגג אך פטור מחטאת, וראה מה שכתב בעניין פטור משום שלא נעשתה מחשבתו ולא הווי מלאכת מחשבת, שהוא פטור מקיף יותר, ועוד צ"ע. ומכל מקום אין בזה נפקא מינה לעניין הלכה למעשה משום שיש להתיר מן הנימוקים האחרים שציינו, וכפי שהורה לנו למעשה הרב יעקב אריאל.

15. מעין זה כתב הרב יעקב אריאל בתשובה שפורסמה באתר ישיבה:

<https://www.yeshiva.org.il/ask/99789>

16. ראה בהרחבה שמירת שבת כהלכתה, פכ"ג סעי' נח ושם הערה קסו בשם הרש"ז אויערבך שהביא ראיות רבות לדבריו.

מסקנה

במקום שבו נוהגים לשתות ממי הברז גם ללא סינון, ניתן מעיקר הדין להשתמש במים שסוננו במסנני מים מסוג פחם פעיל או אוסמוזה הפוכה. כך הורה לנו למעשה הרב יעקב אריאל שליט"א,¹⁷ ועל פי הוראתו אנו מאשרים במכון צומת, מסנני מים, הפועלים באופן המתואר לעיל.



17. בפגישה עם צוות מכון בראשות הרב מנחם פרל ביום י"ב באלול תשפ"ב - סיכום והקלטת דברי הרב אריאל שמורים במכון צומת. הרב הזכיר בקיצור את הנימוקים שהוזכרו לעיל.

הרב מנחם פרל

כיוון שעון בערב שבת להפעלת בוילר בשבת לרחיצה במוצאי שבת

הקדמה

ישראל היא מדינת דודי השמש, כאן הם פותחו ויוצרו לראשונה בעולם, והם מותקנים במרבית הבתים. במגדלי מגורים גבוהים לא ניתן להתקנם (מלבד הדירות בקומות הסמוכות לגג הבניין), שכן טמפרטורת המים צונחת עם צניחת המים מקומת הגג אל בית המשפחה, וחומם נמוך. במקרים כאלה, כמו בימות החורף, רובנו משתמשים במתקנים אחרים המחממים את המים, החל מדוד חשמלי פשוט (בוילר) ועד למשאבות חום מודרניות. בכל המתקנים הללו אם רוצים מים חמים לאמבטיות לילדים הקטנים מיד עם צאת השבת, יש לכוון את שעון השבת שיתחיל לחמם את המים בתוך השבת, לקראת סיומה - האם הדבר מותר? בעלון השבת 'בסוד שיח' פרשת ויגש תשפ"ב, פרסם הרב שבתי יגל תשובה האוסרת לכוון את הבוילר ביום שישי, כך שיחמם את המים בדוד במהלך השבת. לתשובתו זו שלושה נימוקים:

(א) כמה פוסקים אסרו שימוש בשעון שבת, אלא לצורכי שבת ומצוותיה.

(ב) הכנה משבת לחול, בדומה למה שכתב הרמ"א בהלכות יום הכיפורים.

(ג) גזרת 'שהייה'.

להלן, אבקש לדחות את שלושת נימוקיו ולהתיר פעולה זו.

א. הגבלת השימוש בשעון שבת

ההגבלה העיקרית בשימוש בשעון שבת הוטלה ע"י אחד מגדולי פוסקי הדור הקודם, הרב משה פיינשטיין. הרב פיינשטיין נשאל, בשנת תשל"ז, ע"י נכדו אם מותר לכוון שעון שבת המחובר לכירה חשמלית, כך שיתחיל לבשל כשעה לפני זמן הסעודה. בתשובתו (שו"ת אגרות משה, או"ח ח"ד סי' ס) כתב:

פשוט שאסור... דהרי ע"י מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת

ובכל בתי החרושת ואין לך זלזול גדול לשבת מזה, וברור שאם היה זה בזמן

התנאים והאמורים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם מטעם זה.

בהמשך הוסיף: 'וכיון שברור שאיכא זילותא דשבת, הוא בכלל איסור זה ממילא אף שלא אסרו זה ביחוד'. והשאר פתח צר להתיר את מה שנהגו להשתמש בשעון שבת לצורכי תאורה, מטעם צדדי. מיהו זה, אפוא, שהתיר את השימוש בשעון שבת, אך הגביל את ההיתר רק 'לצרכים שנזקקים להם בשבת, לצורך השבת ומצוותיה (כגון חימום הבית, קירור הבית, תאורת הבית, פלטה וכדומה)' - כלשון הרב יגל בתשובתו? מאחר שדברי

הרב פיינשטיין הללו לא התקבלו בציבור, ואיננו רואים את השימוש בשעון שבת כזלזול בשבת, מניין לנו לאסור? אמנם, אפשר להבין את האיסור להפעיל כירה חשמלית ע"י שעון שבת לבישול הארוחה תוך כדי השבת, מפני שהדבר נעשה בעסק רב ובטרח, אך הבוילר נמצא במקום נסתר, איש לא שומע את המים מתחממים, גם נורת הסימון המורה על פעולה של חימום המים בדרך כלל לא נמצאת במקום בולט במיוחד.

ב. הכנה מקודש לחול

כתב ה'שלחן ערוך' בהלכות יום הכיפורים (או"ח סי' תרט סעי' א):
מתר להטמין חמין מערב יום הכפורים למוצאי יום הכפורים. הגה: ויש אומרים שאין להטמין ביום הכפורים (עיין בטור), וכן המנהג במדינות אלו.
אכן, הרמ"א כתב שיש האוסרים להטמין מערב יום הכיפורים למוצאי היום, אך האם מטעם הכנה אסר כן? הדעה האוסרת הובאה בטור ללא נימוק, וכנגדה ציין הטור רשימה של ראשונים שהתירו להטמין בערב היום הכיפורים, ובסיום דבריו כתב שם הטור:
ואיני יודע מה חשש איסור יש בדבר, שהוצרכו גאוני עולם לדבר בו, ואדרכה נראה יותר טוב שיטמין כדי שימצא סעודתו מוכנת במוצאי יום הכפורים, גדולה מזו התירו קניבת ירק מן המנחה ולמעלה כדי להכין סעודתו כ"ש הטמנת חמין שמותר.

עם זאת, ציין הרמ"א, שבמדינות אשכנז נהגו לאסור. הב"ח נתן טעם לדברי האוסרים, על פי דברי הגמרא (פסחים נ ע"ב): 'העושה מלאכה בערבי שבתות וימים טובים, מן המנחה ולמעלה - אינו רואה סימן ברכה לעולם'.

ואם כן, אם יטמין בערב יום הכפורים לאחר חצות, כמו שעושין בערב שבת, יהא נראה כמכין מיום טוב לחול, שהרי בערב שבת אסור כל מלאכה מחצות ולמעלה, אלא אם כן שהוא לצורך שבת כהטמנה.

ממתי אין לעשות מלאכה בערבי שבתות וימים טובים? ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רנא סעי' א) כתב: 'יש מפרשים: מנחה גדולה, ויש מפרשים: מנחה קטנה'. הב"ח כתב (שם):
דלא כשלחן ערוך (ס"א) דכתב יש מפרשים מנחה גדולה ויש מפרשים מנחה קטנה, דהניח מקום למאן דנהג להקל עד מנחה קטנה, ולפע"ד נראה עיקר כדפירשת.

אך ה'מגן אברהם'¹ פסק ממנחה קטנה, והט"ז כתב (שם ס"ק א): ש'כיון דאין כאן איסור, אלא להיות דאין בו סימן ברכה, הסומך על רש"י לא הפסיד הברכה ח"ו, וכך הכריע ה'משנה ברורה'.² אם כן גם למחמירים, יש מקום להחמיר רק ממנחה קטנה, ובכל אופן אין כאן איסור אלא היעדר סימן ברכה, כך שיש מקום להקל כשיש צורך ממשי בכך. ומסתבר שכיוון שמדובר בפעולה רגעית, גם הב"ח יודה שמותר. ועוד, רוב הפוסקים נימקו את האיסור שנהגו באשכנז, בטעמים אחרים מהב"ח, שאינם רלוונטיים כלל

1. מגן אברהם, סי' רנא ס"ק ד.

2. משנה ברורה, סי' רנא ס"ק ג.

לענייננו. ב'עטרת זקנים'³ כתב, בדרך אפשר, שהטעם הוא 'כדי שיהא נפשו עגומה עליו'. ולא הזכיר את טעמו של הב"ח, אלא את טעמו של הלבוש שהקשה על הב"ח שלא שייך כאן הכנה שהרי עשה בהיתר. 'מאמר מרדכי' (סי' תרט ס"ק א) אחר שהביא את דברי הב"ח העיר עליהם:

ואחר הקי"דה חמש מאות אין טעם זה נכון לע"ד. חדא, דאפי' במלאכה גמורה ליכא איסורא אלא אמרו ז"ל שאינו רואה סי' ברכה מאותה מלאכה... וכאן בהטמנה לית בה שום מלאכה אלא נראה כמכין מי"ט לחול. ועוד, דלפי דברי הרב ז"ל כ"ש וק"ו שיהא אסור לבשל בעיה"כ אחר חצות צרכי סעודת עיה"כ והיה להם להגאונים להשמיענו זה האיסור שהוא דבר ההוה ושכיח טפי. אלא ודאי טעם הגאונים ז"ל לא היה רק מצד מה שהתבטל שומר חומו ביה"כ לצורך הלילה שהוא חול ולכן שפיר קא מתמה רבינו הטו' ויפה כיון מרן ז"ל שהסכים עמו. וראיתי ישוב אחר לדברי הגאונים ז"ל בס' קרבן נתנאל שרצה להליץ בעדם ולישב בדריהם... שמא יחתה ע"כ. ואגב ריהטא לא דק, דהא מבואר בדברי הגאונים שאסור הטמנה המותרת בע"ש והיינו בדבר שאינו מוסיף הבל דלא שייך ביה כלל גזירה דשמא יחתה...

ב'משנה ברורה' (סי' תרט ס"ק ב) אמנם כתב את טעם המנהג: 'שנראה דביוה"כ מתבטל בתנור לצורך חול וזה אין נכון'. אך ב'שער הציון' שם (ס"ק א) העיר שאולי המנהג כך: משום דבעשרת ימי תשובה יש להחמיר אפילו בדבר המותר מדינא. ועוד כתבו הפוסקים טעם, משום דמחזי כרעבתנותא.

אם כן, יש אכן מי שאומר שיש כאן משום הכנה, אלא שאף שיש מנהג המזכיר זאת ביום הכיפורים, מנהג זה נהגו רק ההולכים בשיטת הרמ"א ולא ההולכים אחר מרן המחבר. בנוסף לכך, מרבית הנימוקים למנהג לא רלוונטיים לענייננו. כאן אין חשש שמא יחתה, אין אפשרות כזאת, אינו נראה כרעבתנות וכו'. גם להסבר הב"ח שיש מקום לאסור משום עשיית מלאכה בערב שבת - מדובר דווקא במלאכה הדורשת זמן,⁴ ולא כזו של סידור הבוילר למוצ"ש.⁵

ג. גזרת 'שהייה'

חז"ל אסרו להשהות קדירה על גבי כירה מערב שבת, אם לא נתבטלה כל צורכה מחשש 'שמא יחתה בגחלים'.⁶ בגוף חימום חשמלי, אין חשש לחיתוי בגחלים,⁷ אף על פי כן ה'חזון איש' (או"ח סי' לח ס"ק ב) כתב:

3. עטרת זקנים, שם ס"ק א, תלמיד הב"ח.
4. ראה רמ"א, או"ח סי' רנא סעי' א.
5. כמו כן יש להעיר שהרמ"א, או"ח סי' רנד סעי' ה בסוף, התיר להדיא מצב של תבטיל שנאפה בשבת לצורך מוצאי שבת: 'שאינו אופה לצורך שבת רק למו"ש, דיש לו זמן לאפותו, מותר דלא גזרינן בכה"ג שמא יחתה (כל בו)'.
6. שו"ע, או"ח סי' רנג סעי' א ועוד.
7. פוסקים רבים התירו השהיה בגוף חימום חשמלי שאין אפשרות בפועל לשנות בו את הטמפרטורה: שו"ת הר צבי, ח"א סי' קלו; שו"ת ישכיל עבדי, ח"ז או"ח סי' כח אות ח; שו"ת יביע אומר, ח"ו או"ח סי' לב אות ה, שו"ת אגרות משה, או"ח סי' א אות צג, סי' ד אות עד, בישול, לה, שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי'

כשיש לו תנור הניסק ע"י חשמל, והכין מע"ש שעון לפתוח החשמל בשעה ידועה, אסור להעמיד הקדירה ע"ג תנור קודם שנפתח החשמל משום דין שהיה ע"ג כירה ותנור בשבת... ואין האיסור תלוי במעשה העמדה של הקדירה, אלא במציאות הקדירה על הכירה בשבת...

עם זאת הפוסקים מסכימים שאם התנור סגור בטיט, אין חשש שיחתה בגחלים ולכן הכול מותר.⁸ אך גם כאן מציין ה'חזון איש':

אף אם התנור סגור, אין כאן היתר טח בטיט, המבואר ברמ"א סי' רנד ס"א, רק בנותן מע"ש, אבל לא מצינו היתר זה ליתן בשבת.

אם כן, ל'חזון איש' שמחמיר בדיני שהייה על גבי תנור חשמלי שאין בו אפשרות חיתוי, ואולי אף אין בו כפתורים לשינוי הטמפרטורה, ייתכן שגם בהפעלת בוילר לפני שבת, אף שלא ישתמשו במימיו בשבת, יש איסור שהייה. אלא שאף ה'חזון איש' חותם את דבריו שם: 'ומיהו בע"ש מותר ליתן בתנור סגור כמו שמותר ליתן לאינו גרוף בהיתר של שריק' - היינו כל האיסור הוא דווקא אם עושה פעולה בשבת גופה, לא כאשר מכין הכול מערב שבת.

סיכום

חששותיו של האוסר נדחו כולם:

- א. השימוש בשעון שבת, לכל צורך שהוא, התקבע בעם ישראל, ואינו רואים בו זלזול בשבת (להוציא מלאכות עם עסק רב סביבן במהלך השבת).
- ב. הכנה מקודש לחול שייכת רק במקום שאדם עושה פעולות בשבת, ולא מערב שבת. אף שאשכנזים נהגו להחמיר בדבר מסוים, אינו מצד הדין וטעמו כלל לא ברור לפוסקים. אם כן, אין ללמוד ממנו למקום אחר.
- ג. איסור השהיה לא שייך בכלי סגור שאין גישה לשינוי הטמפרטורה וכל המלאכה נעשית בערב שבת.



ל, שמירת שבת כהלכתה, פ"א סעי' ל, ובהערה פג בשם הרש"ז אוירבך; מנוחת אהבה, ח"א פ"ג יב; ארחות שבת, ח"א סי' ב סעי' יג, ועוד רבים. אמנם בארחות רבנו (מהד' תשע"ד עמ' קצו) למד בדעת החזון איש שהחמיר. וכן כתב בשם הרי"ש אלישיב, שבות יצחק - בדיני שהיה וחזרה, עמ' צו; הערות הריש"א על מסכת שבת לז, א הערה ב.

8. שו"ע ורמ"א, או"ח סי' רנד סעי' א.



סקירת ספר – 'כלי למעשה'

'כלי למעשה', הלכות ובירורים בבליעת, פליטת והגעלת כלים, והמסתעף. ישי ורד, 623 עמ', הוצאה עצמית, ירושלים התשפ"ג.

הספר 'כלי למעשה' הוא ספר עיוני-הלכתי, שנראה כמכוון בעיקר ללומדי הלכות איסור והיתר ממקורן, כשהכשרת כלים היא כעין 'סוגיית מבחן' שההכרעה בה היא צומת של נושאים רבים באיסור והיתר בכלל (למשל בליעה בכלים או נ"ט בר נ"ט) והכשרת כלים בפרט. לאחר שהורגלנו בספרי קיצורים וסיכומים, ברכה גדולה בכלי למעשה אשר העמיק והרחיב חקר ביסודות הלכות איסור והיתר והתאמת המציאות בימינו לסוגיות ההלכתיות במקורן, וטוב עשה המחבר שפתח את הספר בהלכות למעשה בתמצות, ולאחר מכן מרחיב את הדיון בהן ומתוך כך עובר לדון ביסודותיהן באריכות. בספר מנסה המחבר במספר מקומות לבחון את כלי המטבח שלנו - במובן הטכני וההלכתי ואת ההשלכות העולות לדינא, למשל מכשיר לבישול איטי 'סו-ויד', כיריים אינדוקציה ועוד. כמו כן עוסק המחבר בהגדרת הלכות ידועות. דוגמה מרכזית היא הניסיון להגדיר במעלות צלזיס את המושג הידוע 'ליבון חמור'. ידועה השמועה בשם בעל האגרות משה, שליבון חמור הוא ב-371 מעלות צלזיס, אך שמועה זו אינה מנומקת. ה'בית יוסף' מצטט ירושלמי שקושר ליבון ל'ניצוצות ניתזים', ומחבר הספר מציין שלושה פירושים שונים בראשונים למושג זה (גיצים, האדמת הכלי, האדמת מקור החום), ומנסה להסביר את המשמעות המעשית של גדרים אלו, ומתוך כך מגדיר טמפרטורת ליבון חמור, ודן בהכשר תנור פירוליטי. למשל, נידונת השאלה הידועה מדוע לא רואים גיצים בימינו, ומכוח תשובת מהרש"ם, המחבר מתקשה בהנחה שהגיצים הם תולדת שריפת לכלוך האופיינית רק לכלים ישנים. החלק האחרון של הספר עוסק בשאלת הבליעה בכלים מודרניים, שאלה שכבר דשו בה רבים, אלא שכאן מופיעה תשובה חדשה שכתב הגאון הרב אשר וייס שליט"א למחבר הספר. לאחר דברי הרב אשר וייס שליט"א, מוסיף המחבר דברים משלו, ובניגוד לראשית הספר, הדברים כתובים בשפה קלה יותר, ומכוונים אף למי שלא עיין בסוגיות במקורן, כהצהרת המחבר. בגלל היקף המקורות והנושאים שמובאים בספר נראה שהמפתח בסופו נחוץ ויהיה לברכה למעיינים.



כּוּשְׁרוֹת

בדיקות מעבדה לגילוי חרקים בירקות עליים

בשנים האחרונות התפתחה מאוד תעשיית ירק העלים המפוקח מחרקים, אם בעבר הייתה חברת 'חסלט' החברה היחידה בתחום, כיום ישנן עשרות חברות המשווקות זאת, ובפי רבים הפכה המילה 'חסלט' או 'ירקות גוש קטיף' לביטוי כולל של כל חברות ירק העלים המפוקחות.

מאחר שישנו קושי גדול לשווק ירק בו אין חרקים כלל, התנתה הרבנות הראשית את סימון האריזה כנקייה מחרקים בכך שלאחר השרייה במי סבון ושטיפה ביתית לא יישארו חרקים על הירק. לשם כך נקבעו בנוהלי הרבנות הראשית קריטריונים ברורים מהי כמות החרקים המאושרת לשיווק בכל אחד מסוגי ירק העלים. בשנים הראשונות פיקחה הרבנות הראשית על תחום זה, ופרסמה לציבור אילו חברות עומדות בתקנים הנדרשים ואילו אינן עומדות בכך. בעקבות תביעות משפטיות מטעם בעלי החברות התחייבה הרבנות לבית המשפט לחדול מפרסום הממצאים, ומאז נותר העניין לוט בערפל. לתועלת הציבור החלטנו לעקוב בעצמנו אחר מצבן של החברות השונות. את הבדיקות אנו מבצעים קרוב ל-10 שנים, ומהן עולה שישנן מספר חברות שמצליחות לעמוד באופן עקבי בכל עונות השנה ברמת הניקיון הנדרשת, לעומת חברות רבות אחרות שאינן מצליחות לעמוד בניקיון הנדרש בקביעות. לאור הבדיקות אנו מפרסמים באתר האינטרנט שלנו את רשימת החברות המומלצות שעומדות בקביעות בדרישות הרבנות הראשית ומשווקות אך ורק ירק שנקי לחלוטין לאחר השרייה במי סבון ושטיפה אחת. ההבדלים בין החברות אינם מקריים, ישנן חברות שמלוות את הגידול מתחילתו, עוקבות אחר כל ממצא חריג, ומטפלות בירק בעודו בחממה כך שבסופו של דבר הן יודעות היטב את מצב הירק בחממות וניקיונו מחרקים. מנגד, חלק מהחברות קונות ירק רק בסיום הגידול, ובודקות את ניקיונו בבדיקות מדגמיות שכמובן אינן מעידות באופן מלא על ניקיונו מחרקים. חלק מהחברות אף מקבלות סחורה שנפסלה לשיווק על ידי חברות אחרות מחמת נגיעות גבוהה (חלק קטן מהמותגים אף מבוססים על כך וכל הסחורה שלהם היא כזו שנפסלה על ידי אחרים). הקושי לקבל את העובדה שחברות רבות, שעל חלקן חתומות מספר כשרויות שבראשן עומדים תלמידי חכמים חשובים, אינן עומדות בתקן הנדרש - מובן, אך מניסיונו עלה שכדי לגדל ירק עלים נקי לא מספיק רצון טוב, ואף לא מספיקה מומחיות בזיהוי החרקים, אלא נצרכת לכך מומחיות רבה במעקב אחר הירק, מציאת פתרונות נכונים, בידוד התקלות וטיפול בהן. כדי לשתף את הציבור בנחיצות של רשימת המומלצים שלנו אנו מפרסמים כאן חלק מתוצאות הבדיקות מחברות שאינן ברשימת המומלצים, בתקווה להעלות המודעות בציבור להבדלים בין

החברות השונות, להשבת פרסום הבדיקות של הרבנות הראשית לישראל, ולתיקון המצב בעז"ה.

הנחיות להבנת הממצאים:

ראשית נציין שכפי שהכריעו פוסקי הדורות, בממצאים שלפנינו לא נמנו כלל חרקים שאינם נראים בלא אמצעי עזר. כמו כן לא נספרו חלקי חרקים, בהנחה שיייתכן שהם בטלים ברוב. לשם הנוחות והיסודיות, בדיקת החרקים אינה מתקיימת על גבי הירק, אלא משרים אותו במים וסבון, שוטפים אותו ביסודיות, ובודקים אילו חרקים מצויים במי השטיפה. כך התוצאות בשטיפה הראשונה מעידות על החרקים שהיו על הירק כשהגיע לבית, והיו יורדים בהשריה ושטיפה ביתית. אם בשטיפה השנייה ואילך נמצאו חרקים, אות היא שלא די בהוראות השטיפה הביתית כדי לנקות את הירק. כלומר, הימצאות של חרקים בודדים בשטיפה שנייה היא תקלה בייצור. אך גם תוצאות השטיפה הראשונה חשובות, משום שישנם סוגי חרקים שאינם יורדים בשטיפה, והימצאותם בירק היא תקלה. בנוסף, הרבנות הראשית הגבילה את מספר החרקים המותר על הירק בהנחה שכמות גדולה לא תרד בשטיפה, כך שהימצאות כמות גדולה מן המותר גם היא תקלה בייצור. לשם השוואה, נוהלי הרבנות הראשית לישראל מתירים לשווק ירק עלים כמפוקח רק אם הוא עומד בתנאים הבאים:

* אין בו כלל חרקים מסוג אקריות או כנימות למיניהן (שפעמים רבות אינן יורדות בשטיפה), אלא רק חרקים שיוורדים בשטיפה כגון: זבובים, תריפסים, פסוקים, עכבישים.

* כמות החרקים שנשטפים המאושרים על הירק קטנה מאוד:

ראש חסה - לא יותר מ-5 חרקים.

בזיליקום, כוסברה, עלי בייבי, פטרוזיליה, שמיר, תרד - לא יותר מ-5 חרקים לקילו.

סלרי, עלי סלק - לא יותר מ-2 חרקים באריזה.

בצל ירוק, לוף, כרובית וברוקולי - אסור שיהיה שום חרק באריזה.

תוצאות בדיקות המעבדה

שטיפה ראשונה	שטיפה שנייה	שטיפה שלישית	שטיפה רביעית
18 תריפסים, 35 עכבישונים, 13 זבובונים, 30 כנימות עלה, 2 פסוקים, אחר - 3. סה"כ: 101 חרקים	5 תריפסים, 1 אקרית שקופה, עכבישון 1. סה"כ: 7 חרקים	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת
6 תריפסים, 3 עכבישונים, זבובון 1. סה"כ: 10 חרקים	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת

**חסה -
2 חבילות**

**כוסברה -
3 חבילות**

לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (יתכן שנותרו על העלה)	2 תריפסים, 7 עכבישונים, 3 זבובונים. סה"כ: 12 חרקים	חסה - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	5 תריפסים	למעלה מ-70 תריפסים, זבובון 1. סה"כ: למעלה מ-71 חרקים	שמיר - 3 חבילות
עכבישון 1	תריפס 1, 2 אקריות אדומות, 5 עכבישונים. סה"כ: 8 חרקים	3 תריפסים, 6 אקריות אדומות, 7 עכבישונים. סה"כ: 16 חרקים	38 תריפסים, 22 עכבישונים, זבובון 1, 2 כנימות עלה, פסוק 1, רימה צהובה 1. סה"כ: 65 חרקים	תרד נוזילנדי - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (יתכן שנותרו על העלה)	39 תריפסים	שמיר - חבילה 1
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (יתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1, אקרית אדומה 1, 5 עכבישונים, 2 זבובונים, פסוק 1. סה"כ: 10 חרקים	עלי סלק - 2 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (יתכן שנותרו על העלה)	זבובון 1	4 עכבישונים, 5 זבובונים. סה"כ: 9 חרקים	חסה - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (יתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1, אקרית שקופה 1, 2 עכבישונים, 2 זבובונים, חיפושית 1. סה"כ: 7 חרקים	פטרוזיליה - 3 חבילות

לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	זבובן 1	2 אקריות שקופות, 5 עכבישונים, זבובן 1. סה"כ: 8 חרקים	נענע - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1, עכבישון 1, 6 זבובונים, כנימת עלה 1, אחר 1. סה"כ: 10 חרקים	חסה - 3 חבילות
לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1	אקרית אדומה 1	6 תריפסים, 2 אקריות אדומות, עכבישון 1, פסוק 1. סה"כ: 10 חרקים	פטרוזיליה - 3 חבילות
1 אקרית אדומה	2 אקריות אדומות	4 אקריות אדומות	3 תריפסים, אקרית שקופה 1, 12 אקריות אדומות, 3 עכבישונים. סה"כ: 19 חרקים	סלרי - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	חרק 1	24 תריפסים, 4 אקריות שקופות, 4 עכבישונים, 3 זבובונים, אחר 1. סה"כ: 36 חרקים	חסה - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	אקרית אדומה 1	6 אקריות אדומות	נענע - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1, אקרית אדומה 1, 6 עכבישונים, סה"כ: 8 חרקים	נענע - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	5 זבובונים, 3 פסוקים. סה"כ: 8 חרקים	חסה - 3 חבילות

לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שגותרו על העלה)	זחל 1	פסוק 1	עכבישון 1	סלרי - 2 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	46 אקריות אדומות, עכבישון 1, כנימת עלה 1, אחר 1. סה"כ: 49 חרקים	2 אקריות שקופות, 108 אקריות אדומות, עכבישון 1, 3 זבובונים, 2 כנימות עלה, אחר 1. סה"כ: 117 חרקים	נענע - 2 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שגותרו על העלה)	6 תריפסים, אקרית אדומה 1, 2 זבובונים, 3 ג'וקים. סה"כ: 12 חרקים	עלי סלק - 1 חבילה
לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שגותרו על העלה)	פסוק 1	לא נמצאו חרקים	3 תריפסים, 1 אקרית שקופה, עכבישון 1. סה"כ: 5 חרקים	נענע - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שגותרו על העלה)	עכבישון 1, פסוק 1. סה"כ: 2 חרקים	תריפס 1, עכבישון 1. סה"כ: 2 חרקים	חסה - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שגותרו על העלה)	כנימת עלה 1	2 כנימות עלה, פסוק 1. סה"כ: 3 חרקים	עלי מנגולד - 2 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שגותרו על העלה)	5 תריפסים, זבובון 1, חילזון 1, רימה 1. סה"כ: 8 חרקים	חסה רומית - 3 חבילות

תריפס 1, כנימת עש הטבק 1. סה"כ: 2 חרקים	2 תריפסים, 1 ביצת עש הטבק. סה"כ: 2 חרקים	44 תריפסים, זבובון 1, 2 כנימות עש הטבק, 2 ביצי עש הטבק. סה"כ: 47 חרקים	1 אקרית שקופה, כנימת עש הטבק 1, 2 ביצי עש הטבק. סה"כ: 2 חרקים	כוסברה - 3 חבילות
לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1	אקרית אדומה 1	29 תריפסים, 3 עכבישוניים. סה"כ: 32 חרקים	עלי סלק - חבילה 1
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	אקרית שקופה 1, אקרית אדומה 1. סה"כ: 2 חרקים	2 אקריות שקופות. סה"כ: 2 חרקים	בצל ירוק - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	12 אקריות שקופות, 2 אקריות אדומות, 2 עכבישוניים. סה"כ: 16 חרקים	נענע - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	5 עכבישוניים, זבובון 1, 3 רימות. סה"כ: 9 חרקים	פטרוזיליה - 3 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	3 תריפסים, 1 אקרית שקופה, 4 עכבישוניים, 4 זבובון, 2 פסוקים, 3 רימות. סה"כ: 17 חרקים	חסה - 2 חבילות
לא התבצעה בדיקה נוספת	לא ירדו חרקים נוספים בשטיפה זו (ייתכן שנותרו על העלה)	תריפס 1	2 תריפסים, 1 אקרית שקופה, 1 עכבישון. סה"כ: 4 חרקים	נענע - חבילה 1

	השריה ושטיפה עם שפשוף בידיים: נקי.	אקרית אדומה 1, זבוב 1, פסוקאי 1. סה"כ: 3 חרקים.	5 תריפסים, אקרית אדומה 1, 5 קרדיות, עכביש 1, זבוב 1/2, פסוקאי 1, רימה 1, חרק מים 1, זחל 1. סה"כ: 16 חרקים	סלרי - תבילה 1
השריה ושטיפה עם שפשוף בידיים: תריפס 1, כנימת עלה 1. סה"כ: 2 חרקים	השריה ושטיפה עם שפשוף בידיים: 4 תריפסים, זבוב 1 מעוך, כנימת עלה 1. סה"כ: 6 חרקים	תריפס 1, כנימת עלה 1. סה"כ: 2 חרקים	17 תריפסים, אק"ש 1, זבוב 1, 6 כנימות עלה, חביון 1. סה"כ: 26 חרקים	עלי רוקט - תבילה 1
		נקי	5 תריפסים, קרדית 1, 9 עכבישים, זבוב 1, 7 כנימות עלה, אחר 1, רימה 1. סה"כ: 20 חרקים.	חסה - תבילה 1
	הבדיקה הופסקה	השריה ושטיפה פנימית: 8 תריפסים, 2 אקריות אדומות. סה"כ: 10 חרקים	23 תריפסים, 2 אק"ש, 2 אקריות אדומות, זבוב 1. סה"כ: 28 חרקים	בצל ירוק - תבילה 1
5 אקריות אדומות.	אקרית 1, 32 אקריות אדומות. סה"כ: 33 חרקים	למעלה מ-150 אקריות אדומות בגדלים שונים	למעלה מ-250 אקריות אדומות בגדלים שונים	נענע - 3 תבילות
5 תריפסים	תריפס 1	6 תריפסים	19 תריפסים, אק"ש 1, 3 זבובים, 2 פסוקאים, אחר 1. סה"כ: 23 חרקים	כוסברה - 3 תבילות

		הבדיקה הופסקה	למעלה מ- 100 אקריות אדומות	נענע - 3 חבילות
			55 תריפסים, עכביש 1, 2 זבובים, פסוקאי 1. סה"כ: 59 חרקים	כוסברה - 3 חבילות
	הבדיקה הופסקה -	39 תריפסים וזחלי תריפס	למעלה מ-100 תריפסים (רובם זחלי תריפס)	שמיר - 3 חבילות
הבדיקה הופסקה	חרק 1 לא מזוהה	פסוקאי 1, 2 חלקי חרקים. סה"כ: חרק 1	4 תריפסים, עכביש 1, רימה 1. סה"כ: 6 חרקים	כוסברה - 3 חבילות

חברות ירק העלים המומלצות כיום על ידינו (לפי סדר א"ב):
הוד והדר, חסלט, חסעלה, ירוק למהדרין, ירוק מן הטבע, עלי גלאט, עלים ירוקים, קטיף
כהלכה, דא עלים, שטופים כהלכה.

