



והיה אמונת עתיד
 חסן ישועת
 חכמת ודעת
 ידאת ה היא
 אוצר:

אמונת עתיד

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני
 ויישום הלכתי בארץ ישראל

143 ניסן תשפ"ד

בחזרה לעמוד התוכן



מכון התורה והארץ
 נפר דרום ת"ו - ניצן



מכון פיוני
 פוריות ורפואה על פי ההלכה



צמת
 ממשא בין ההלכה לטכנולוגיה



מכון כתב
 לכלכלה על פי התורה



מכון משפטי
 ארץ



משפט לעם
 סדרות



מכון המקדש ירושלים



כושרות
 ייעוץ והכוונה בכשרות



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



הליכות עם ישראל
 המרכז העולמי למשפט התורה



מרכז תורה ומדינה



חות
 תורה על פי התורה



מקום הקבע של מרכז 'התורה והארץ'

כבר עברו כ- 19 שנים מאז הגירוש מגוש קטיף, ובע"ה ית' זכינו בשבת פ' שקלים לקיים שבת ראשונה במתחם החדש והמפואר של מרכז 'התורה והארץ' בניצן - בבחינת גדול יהיה הבית האחרון מן הראשון. אמנם בדרשת סעודה שלישית הביע הרב גבי קדוש את הגעגועים העזים שאנו כולנו מרגישים להתיישבות בגוש קטיף ואיחל לנו שבע"ה בקרוב נפתח סניף גם בכפר דרום תובב"א. לשבת זו הוזמנו רבני המכון ומשפחותיהם ובראשם: נשיא המכון, מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א, הרב יגאל קמינצקי, הרב יהודה עמיחי, וכל מי שעסק באמונה בצדדים הטכניים ובראשם: אליעזר ברט, עמי גיאת, ישי יהודה ועוה"ד יצחק מירון.



במתחם הגדול של המכון והמדרשה יש מרכז מבקרים עם סרטים ופעילויות אינטראקטיביות, ומחוץ למבנה מתחיל לצמוח מחדש גן המצוות ע"ש הרב שמעון בירן הי"ד.



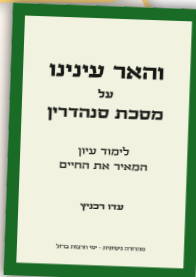
לפני כניסת שבת זכינו גם לשמחת הכנסת ספר התורה של ר' דוד דהן הי"ו לבית הכנסת שבמקום. אנו מקווים שבע"ה נשכיל בעתיד להפיץ את תורת ארץ ישראל בגדלות לכל עם ישראל ולהכניס הרבה רוח לכלים הגדולים שזכינו בהם. לפרטים: מרכז ההזמנות: 055/9844883. בע"ה עם ההשלמה הסופית של האתר נקיים בע"ה חנוכת בית ברוב עם יהדות, להלל ולשבח...



תורת חיים - מסכת סנהדרין

תורתנו עוסקת בחלקה הגדול בעולם הזה, בשור וחמור, בשומרים, בחוזים ובקניינים. לאור זאת, היה מצופה כי מי שלומד תורה בכלל, וגמרא בעיניו בפרט, יסיים את הלימוד כאשר הוא חמוש במבט תורני עמוק על המציאות שסביבו. כך שהתורה תהיה מעין מגדלור המאיר את החיים, ומאפשר למי שהולך לאורו לנווט את דרכו בבטחה. בניגוד לכך, במידה רבה הפך לימוד העיון בישיבות למעין "תיבת נח" שמטרתה להגן על התלמידים מפני העולם שבחוץ. זאת, על ידי ניתוק שלהם ממנו, ובניית שפה פנימית בישיבה שאין לה דבר עם המציאות. אין זה המקום להאריך בשאלה מדוע זה המצב, אולם די בכך שנהיה מודעים להחמצה הגדולה.

בשנים האחרונות, במסגרות תורניות שונות, נעשו צעדים חשובים כדי לגלות את אור התורה המאיר על החיים. חוברת צנועה זו מהווה צעד נוסף במאמצים אלה. המכנה המשותף של רבים מהשיעורים המובאים בחוברת הוא שהם עוסקים בין השאר בשאלות הנוגעות למציאות שהסוגיות מעוררות. נוסף על כך, ברבים מהשיעורים הפתרון לחלק מהקושיות בהבנת הגמרא נמצא בעולם המחשבתי ואף בעולם הסוד. החוברת יצאה במספר עותקים מוגבל, ובמקביל היא מפורסמת גם באתר המכון.



בעל מלחמות - מצמיח ישועות



מרכז תורה ומדינה הוציא לאור את חיבורו של מו"ר הגאון הרב יעקב אריאל שליט"א: בעל מלחמות - מצמיח ישועות. חיבור זה רואה אור בשעה שעם ישראל נמצא בעיצומה של לחימה קשה ברצועת עזה מדרום ובלבנון מצפון, בעקבות מתקפת החמאס בשבת שמחת תורה תשפ"ד. אסופת מאמרים זו כוללת תקצירים של דברי הלכה ודברי הגות של מו"ר שליט"א, מתוך ספריו ומתוך מאמריו, ומכנה משותף להם: יחסה של תורה למלחמה. דברים אלה, שהיו יפים לשעתם, מאירים גם את שעתנו.

חיבור זה הוא חלק מיוזמה מקיפה לאסוף כעמיר גורנה את משנת הרב אריאל שליט"א שבענייני הלכות מדינה והליכותיה. יוזמה זו עתידה א"ה לקרום עור וגידים לכלל ספר שלם בשלהי שנה זו. ערב השקה לספר, בנוכחות קהל רב משתתפים, נערך בירושלים עם משפחות "העוטרף" המפונות. האירוע כלל שיח שאלות ותשובות בענייני המלחמה בין הרב פרופ' נריה גוטל ובין הרב יעקב אריאל. כן נישאו דברי תורה ושיעורים מפי הרב יגאל קמינצקי - רב חבל עזה תובב"א וראש מרכז תורה ומדינה, הרב עמית קולא - רב קיבוץ עלומים, והרב דרור טוויל - רב העיר שדרות.

"רשימות שיעורים למסכת סנהדרין"

מרכז תורה ומדינה התכבד לאחרונה בביקור מיוחד של הרב צבי יוסף רייכמן שליט"א, מראשי ישיבה יוניברסיטי ומחשובי תלמידיו של הרב י"ד סולובייצ'יק זצ"ל. הביקור נערך לרגל הוצאתו לאור של כרך נוסף בסדרת ספריו "רשימות שיעורים למסכת סנהדרין", אשר כולל עיון מעמיק בהלכות מלכים ומלחמות לרמב"ם.

הרב מסר שיעור מחידושו של הגרי"ד סולובייצ'יק בהלכות אלה, וכן נשא ונתן למדנית באריכות עם רבני המרכז. הרב שמח מאוד לשמוע על פעילות מרכז תורה ומדינה, והתפעל ממפעל "שולחן מלכים" שבו כל הלכה מהלכות הרמב"ם בענייני מלוכה ומדינה זוכה להארה והרחבה לפרטי פרטים.

ראש מרכז תורה ומדינה, הרב יגאל קמינצקי, העניק לרב את הכרך הראשון של "שולחן מלכים", שדן בפרוטרוט בפרק א מהלכות מלכים ומלחמות. הרבנים הביעו תקווה שבשנה זו יראה אור הכרך השני, שעניינו פרקים ב-ג.



פעילויות לקהילות המפונים

במסגרת אירועי יום המדע, בשיתוף עם משרד המדע והטכנולוגיה, ערכו צוותי המכון פעילויות לקהילות המפונים ברחבי הארץ. הצוותים הגיעו לפעילות הפוגה במסגרת בתי הספר הזמניים או כפעילות הפוגה בשעות אחר הצהריים לכל הקהילה. הצוותים הביאו עימם ציוד מגוון והעבירו מגוון רחב של פעילויות הפוגה במימון משרד המדע והטכנולוגיה.



ממשיכים להתייעץ עם הרב אריאל גם במדים



צוות מחלקת ההלכה של מכון צומת ממשיך להיפגש עם הרב יעקב אריאל בביתו כדי להמשיך את הדיונים השוטפים בענייני הלכה וטכנולוגיה. הרב מנחם פרל, ראש המכון, הגיע ישירות ממשמרת לילה במילואים במחנה שורה. אליו הצטרף הרב מנשה צירמון, המשרת במילואים בימים אלו ברבנות הצבאית, הרב הראל דביר והרב שי סימנובסקי.

נדרשים לסוגיות הלכתיות - באתגרי השעה



הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, דן בשאלה המורכבת של קצירת זרע מהמת: "רוב חללי צה"ל, שהנסיבות הפיזיות אפשרו, מתחילת התמרון הקרקעי, עברו קצירת זרע. פעמים רבות מידי שמעתי בחודשים האחרונים מהורים שכולים שלא הבינו את משמעות הדברים, ולא הבחינו בבעיה ההלכתית והאתית הקשה שיש בכך".

ממשיך הרב: "בשנים האחרונות חייב בג' צ את צה"ל להודיע להורים שכולים, באמצעות מחלקת נפגעים, על כך שזכותם לדרוש קצירת זרע מהחלל. שאיבת זרע היא פעולה הנעשית באמצעות החדרת מחט, אך יעילה רק עד שש שעות, בממוצע, אחרי המוות. בזמן מלחמה בדרך כלל לא מתאפשר תוך פרק זמן קצר כל כך לבצע את הפרוצדורה (שממתינה לבשורה המרה למשפחה ולהבעת רצונם לפעולה הזאת), לכן כורתים אשך ומקפאים אותו, מה שנקרא 'קצירת זרע'". "שאיבת זרע מהמת ועשיית שימוש בו אינה מוסכמת על כל הפוסקים, מצד ניוול המת ומצד שימוש בגופו. יש שהתירו בתנאי שהמת הביע בחייו את הסכמתו לכך, או שיש אומדנא מוכחת לכך, ויש שאסרו בכל אופן. כריתת איבר מגופו של המת מורכבת יותר מבחינה הלכתית בגלל הסיבות הנ"ל", הוא מציין.

עוזרים לפצועי המלחמה

מכון צומת נמצא בקשר ישיר עם רבני בתי החולים וכן עם מחלקת השיקום של משרד הביטחון ודואג לתת מענה ולהתאים את המכשירים השונים והציוד האישי הניתן לפצועי המלחמה לשימוש על פי ההלכה, בעיקר סביב סוגיות השימוש בשבת ובחג. למכון הגיעה פנייה מיוחדת מלוחם ביחידה מובחרת שביקש להתאים את הקלנועית שקנתה לו אחותו לשבת. באמצעות תורם נדיב הותאמה הקלנועית לשבת, ובאמצעות מתנדבים נוספים שעזרו לשנע אותה אל המכון וחזרה אל הפצוע, הגיעה הקלנועית המותאמת ליעדה כדי לאפשר ללוחם שמירת שבת כהלכתה.

הלינרים בארץ - למרות החות'ים

בעקבות המלחמה עלה הצורך בלינרים (נרות שבת חשמליים מהודרים) ללוחמים ולמפונים במלונות. המכון יצא במהירות לסבב ייצור נוסף, אך המשלוח עוכב כחודש ימים בגלל אילוצי שיט כדי להימנע ממתקפות החות'ים על ספינות היבוא. לאחר כחודש בטיול הימי הגיעו הלינרים המיועדים לארץ למלא את משימתם החשובה בעת הזאת.



צמת
בית דין אמת
אבלים וכואבים את טיפוחו של
יאיר מאיר ז"י
רב ומנכ"ל, מראשוני עובדי מכון צומת
ת.נ.צ.ב.ה.

הרב הגאון	הרב מנחם פרל	הרב חיים
הרב יעקב אריאל	הרב משה	הרב יצחק
הרב יצחק	הרב יצחק	הרב יצחק

יאיר מוותיקי המכון, עבד למעלה מארבעים שנה במכון צומת והקים יחד עם הרב רוזן ז"ל את תחום מעליות השבת. היה תלמיד חכם, רב ומהנדס מוכשר. אנו אבלים ומשתתפים בצער המשפחה על לכתו בטרם עת.

צמת
בית דין אמת
אבלים וכואבים את טיפוחו של
רס"ל יובל חסיד לופס הי"ד
בנה של עובדת המכון יוכבד לופס תבד"א
בלו תקום לנפש נוסקה ה' אלהים נשקה מעל כל קיום וקיום ישו; כסר מעל כל ארץ
ת.נ.צ.ב.ה.

הרב הגאון	הרב מנחם פרל	הרב חיים
הרב יעקב אריאל	הרב משה	הרב יצחק
הרב יצחק	הרב יצחק	הרב יצחק

אבלים וכואבים בנפילת רס"ל יובל חסיד לופס הי"ד, בנה של עובדת המכון יוכבד לופס תבד"א.



מכון פוע"ה עם החיילים

מכון פוע"ה מתגייס לטובת החיילים - ככל עם ישראל, גם במכון פוע"ה מרגישים היטב את מצב המלחמה. שליש מרבני המכון גויסו לשירות מילואים, אולם הדבר לא מנע את המשך הפעילות של מכון פוע"ה, ואף פתיחת מיזמים לטובת המגויסים. בין המיזמים המיוחדים של מכון פוע"ה לתקופת המלחמה: הארכת ימי הטהרה לנשות המגויסים בשיתוף רופאות ורופאי נשים מומחים, בניית תוכנית להיטהרות לכלות שחתונתן נדחתה בעקבות גיוס החתן ועוד.

כנס פוע"ה



כמדי שנה, גם השנה נערך הכנס השנתי ה-24 של מכון פוע"ה לרבנים, רבניות, אנשי ונשות מקצוע ביום רביעי של שבת פרשת שמות. הכנס נערך השנה במתכונת דיגיטלית והוקדש לעילוי נשמתו של יונתן זיידמן הי"ד, בנו של ידיד המכון פרופ' דניאל זיידמן (שאף הרצה בכנס), שנהרג בטבח בשמחת תורה. בין ההרצאות בכנס שעסק ברובו במצב המלחמה שנכפה עלינו: שאיבת זרע מן המת, טיפולי פוריות בזמן שהבעל מגויס, טהרת המשפחה בזמן מלחמה ועוד. בכנס צפו קרוב לאלף איש.

התנדבות מכון פוע"ה בקטיף



רבני ועובדי מכון פוע"ה ביום התנדבות חקלאי - במהלך חודש סבת יצאו רבני ועובדי מכון פוע"ה ליום התנדבות בחממות המלפפונים של צנר חזני כדי לסייע לחקלאים שנותרו ללא ידיים עובדות. ביום ההתנדבות השתתפו כלל רבני המכון שאינם בשירות מילואים ורוב העובדים והעובדות הנוספים.

ספר פוע"ה כרך ג



ספר פוע"ה כרך ג - מהדורה חדשה. לאחר שאולה המהדורה השנייה, יצאה לאור ממש לאחרונה מהדורה חדשה של ספר פוע"ה כרך ג - הריון ולידה. במהדורה החדשה נוספו עדכונים רבים, כולל הלכות נוספות ועדכונים רפואיים חדשים. ניתן להשיג את הספר (כמו את יתר כרכי הסדרה והספרים הנוספים של מכון פוע"ה) באתר מכון פוע"ה או בטלפון 052-8881698. בקרוב מאוד צפויים לצאת הכרך החמישי והמסכם של ספר פוע"ה - אוצר המושגים ושו"ת שאגת כהן חלק ג בענייני אורח חיים, קדשים, טהרות ותורת המדינה.

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 143
ניסן 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 - חינוך, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתיד

- 7 אשרי האיש - פרשה חביבה / הרב צבי שורץ
תפילת הטל - אמצעי להכרזת אמירת מוריד הטל
15 או התעוררות לטל תחיה / הרב אברהם סוחובולסקי

תשובות קצרות

1. גידול תות שדה שתחילתו במצע מנותק והמשכו בקרקע / הרב יואל פרידמן
24 עוד על גידול תות שדה שתחילתו במצע מנותק והמשכו בקרקע
25 / הרב יהודה הלוי עמיחי
26 2. ברכת 'שהחיינו' על פדיון פטר חמור / הרב נתנאל אורבך
27 3. תשלום דמי שדכנות / הרב אריאל בראלי
4. עוד על חובת תשלום שכר דירה בשדרות בעת מלחמה / הרב אריאל בראלי
27 5. מעבר של עובדת בחברת כוח אדם למועצה מקומית / הרב אריאל בראלי
28 6. מכירת מחסן בבניין משותף בניגוד לחוק / משפטי ארץ
28 7. פיצול דירה ובניית מרפסת בניגוד לחוק / משפטי ארץ
29 8. אדם שגרר בטעות דוקרנים לכביש וכתוצאה מכך נגרם תקר לרכב / משפטי ארץ
30 9. בעלות על דירה שנרכשה מכסף האישה ונרשמה על שם שניהם / משפטי ארץ
32 10. תקלה ברכב שהתגלתה אחרי המכירה / משפטי ארץ
33 11. החזקת נפל לאחר לידה שקטה בשבת / הרב אריה כץ
35 12. הנאה מחשמל לאחר שתוקנה התקלה בשבת / הרב שי סימינובסקי
36

הארץ ומצוותיה

- 38 פרדסי רצועת עזה במלחמה / הרב יהודה הלוי עמיחי
45 תרומות ומעשרות משלל הלחימה בעזה / הרב יצחק דביר
ברכת 'שהחיינו' על הפרשת תרו"מ וחלה בפעם הראשונה /
51 הרב נתנאל אורבך
59 הנחת שתילי עצי פרי על דשא סינתטי / הרב יואל פרידמן
62 גידול הבצל / פרופ' חיים רבינוביץ וד"ר מרדכי שומרון
68 זריעת והפרשת תרומות ומעשרות בבצל לבן / הרב יהודה הלוי עמיחי
73 ברכת הריח על עלים של לימון / הרב אהוד אחיטוב

משפט התורה

- 79 ציון במשפט תפדה / הרב אריאל בראלי
85 האם מותר לחייל לחתום 'קבע'? / הרב איתאל אמיתי
88 פריצת טלפון של נרצח שייתכן שיש בו סודות / הרב שלמה אישון
94 זכאות לפיצויים למותקף ע"י כלבים שיש להם בעלים / הרב ד"ר רצון ערוסי
103 מוחזקות בשותפות עסקית / הרב הלל גפן
107 תיעדוף תקציבי להגדלת אוכלוסייה יהודית בארץ ישראל / הרב מאיר מולר

רפואה והלכה

- 117 כניסת כוהנים לבתי חולים / הרב אריה כץ

טכנולוגיה והלכה

- 129 הגבלת היתר גרמא למקום הפסד / הרב הראל דביר

כשרות והלכה

- 135 בליעה על ידי לישה / הרב יצחק דביר

מידע יישומי

- 141 הנחיות בענייני טהרה ואישות בעת מלחמה / בית ההוראה מכון פוע"ה

סקירה מדעית

- 144 'דאחמיץ במחובר' - חיטה 'כשרה לפסח' / ד"ר דוד בונפיל

סקירת ספרים

- 160 התשב"ץ ושוודדי הים / הרב יואל פרידמן

תגובות

- 163 השלמות למאמר: 'אי-ודאות כתנאי לגרמא' / הרב הראל דביר

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 איתיאל אמיתי, מרכז תורה ומדינה, batsheva661@gmail.com
הרב יעקב אריאל, לשעבר הרב הראשי לרמת גן, נשיא מכון התורה והארץ
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
ד"ר דוד בונפיל, חוקר במכון וולקאני גילת, מומחה לדגניים, bonfil@volcani.agri.gov.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלון, 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 טוביה בר אילן, ר"מ בישיבת הגולן, דיין מטעם רשת בתי הדין 'ארץ חמדה גזית',
tsbias1@gmail.com
הרב הלל גפן, מכון משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב הראל דביר, מכון צומת, harel@zomet.org
הרב יצחק דביר, כושרות, מכון התורה והארץ, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, מנהל ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswldt@gmail.com
הרב אב"י ונגרובר, עפרה, a.vengrover@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב מאיר מולר, מרכז תורה ומדינה, mollermeir@bezeqint.net
הרב אברהם סוחובולסקי, מכון התורה והארץ, h.avi@toraland.org.il
הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
הרב ד"ר 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
פרופ' חיים רבינוביץ, פרופ' אמריטוס הפקולטה לחלקאות האוניברסיטה העברית, תחום: ירקות
ובצלים, haim.rabinowitch@mail.huji.ac.il
ד"ר מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com



הרב צבי שורץ

'אשרי האיש' - 'פרשה חביבה'

הקדמה - דוד המלך - שר התורה

חג 'מתן תורה' הבא עלינו לטובה, משתלב עם דמותו של דוד המלך: ראשית, לפי המסורת דוד המלך מת בשבועות¹, ולפי המסורת, גם נולד בשבועות². אחת הסיבות שקוראים מגילת רות בשבועות שיש בה ייחוס של דוד המלך³. ועוד (ברכות ז ע"ב): 'מאי רות? שזכתה ויצא ממנה דוד שריווהו לקדוש ברוך הוא בשירות ותשבחות'. הוא עצמו כתב את ספר תהלים⁴ שמחולק לחמישה חלקים כנגד חמישה חומשי תורה⁵: 'משה נתן חמישה חומשי תורה, ודוד נתן חמישה ספרים שבתהילים לישראל'. וכוונת המדרש בהיקש שעושה בין ספר תהלים לחמישה חומשי תורה היא, שכל התורה ניתנה לנו מן השמיים, כדי שאנו ננהג בדרכה ונלמד אותה לאחרים. דוד המלך עוסק בתורה לא רק כאדם פרטי, אלא בונה את הקומה השנייה של התורה - תורת המלכות, שהיא ספר התורה השני שיש למלך, ועניינו - לכונן הנהגה מלכותית תורנית בישראל⁶. כל עניינו של המלך המשיח שיצא מזרעו, לבנות חברה שלמה של תורה כדברי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים: 'לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח... אלא כדי שיהיו פנוין בתורה וחכמתה'.

דוד המלך שקוע בעולם של תורה, לומד בענווה מפי רבו (ברכות ד ע"א):
 כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבושת רבי, ואומר לו מפבושת רבי יפה דנת?
 יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בושת... ולמה נקרא שמו מפבושת שהיה מבייש פני דוד בהלכה.

כשמעמיד אותו אחד הנערים לפני שאול ומונה את מעלותיו, הוא מרבה לתאר את גדולתו התורנית הייחודית הרחבה והעמוקה (סנהדרין צג ע"ב בדרשת הפסוק בשמ"א טז, יח):

איש מלחמה - שידוע לישא וליתן במלחמתה של תורה **איש תואר** - שמראה פנים בהלכה, **ונבון דבר** - שמבין דבר מתוך דבר, **וה' עמו** - שהלכה כמותו בכל מקום.
 הוא זכה להורות כהלכה והדברים התקבלו והתיישבו בלב השומעים, כי הוא 'גלי מסכתא' (עירובין נג ע"א), ועל זה אמר דוד 'יראיך יראו וישמחו' (תהלים קיט, עד) וברש"י (עירובין

1. ירושלמי חגיגה פ"ב ה"ג, ותוס' חגיגה יז ע"א ד"ה עצרת, אליהו כי טוב, ספר התודעה, עמ' שלא: י"ט של שבועות יום זכרונו של מלכנו הוא. ע"כ נהגו בחו"ל להתאסף בי"ט שני של שבועות ומשלמים בציבור כל ספר תהלים. ובירושלים עיה"ק נהגו ללכת ביום זה למקום המקובל כקברי בית דוד, להזכיר זכותו של דוד וצדקותיו עם ישראל, עד יבא לציון גואל בב"א'.
2. הרב בעל 'שמלה חדשה' הובא בברכי יוסף, או"ח ס' תצד ס"ק יא, שלפי הירושלמי דוד המלך מת בשבועות והקב"ה ממלא את שנותיהם של צדיקים ובוודאי נולד בשבועות.
3. ברכי יוסף, או"ח ס' תצד ס"ק יא.
4. בבא בתרא יד ע"ב.
5. מדרש תהלים (בובר), מזמור א, ב.
6. הרב קוק, מאמרי הראיה ממלכת כוהנים, עמ' 173-174.



שם ד"ה דגלו מסכתא וד"ה דוד דגלי מסכתא): 'שהיה יגע בתורה'. וכל השומעים שמחו כי שמועותיו היו מכוונות, ומסבירות את טעמו של דבר. גולת הכותרת של ספר תהלים הוא פרק קי"ט שהוא הארוך ביותר המונה 176 פסוקים לפי סדר האלף-בית, וכל כולו שיר הלל לתורה, לקיום מצוותיה, לְדַבֵּק בה וחי לפיה. ובכל פסוק ופסוק מפרק קי"ט מוזכרות התורה והמצוות בביטויים שונים. כך מרים דוד המלך את קרנה של תורה, מחבב אותה, היא עיקר חייו, בה הוא הוגה, ורואה בה את תכלית חייו וחייו עם ישראל. בעיון זה, נעסוק במזמור א בתהלים, שלדברי הגמרא⁷ פרשה זו הייתה חביבה על דוד, מתוך שפתח וסיים אותה באותן מילים. כי המזמור מתחיל במילים 'אשרי האיש' ומסיים בסוף מזמור ב' 'אשרי כל חוסי בו', ולדברי הגמרא נחשבים הפרקים א' ו-ב' כפרק אחד. נתעמק בתוכן המזמור, וננסה להבין מהי החביבות המיוחדת בעיני דוד, שבאה לידי ביטוי בפרשה זו?

א. מסכת ייסורי דוד

דוד המלך סבל כל חייו. כבר מילדותו היה דחוי ונושא ללעג,⁸ אחיו התביישו בו ושלחו אותו לרעות את הצאן. 'מוזר הייתי לאחי ונכרי לבני אמי' (סט, ט). גם כשהוא יצא ובא לפני שאול המלך, המשיך לרעות את צאן אביו, וגם כשהגיע למלחמה לפקוד את שלום אחיו, כעסו עליו, מדוע הוא נוטש את הצאן. כשזכה ועשה תשועה בישראל, עם הריגת גלית הפלישתי, החל שאול רודף אותו להמיתו מתוך קנאה, ואף זרק עליו את החנית בעודו מנגן בביתו. גם נישואיו היו מלאי תסכול וזעם: מרב שהובטחה לו על ידי שאול ניתנה לאיש אחר, וכדי לשאת את מיכל שאהב, היה צריך לתת עבורה מוהר מאה ערלות פלישתים. מיכל, אשתו האהובה בזה לו כשראתה אותו רוקד כאחד העם, ונתקללה שלא תזכה בפרי בטן. ולבסוף היה אנוס לברוח מביתו כי שאול רצה להורגו. כשנפרד מיונתן הוא מצא מקלט זמני בנוב. שם נמצא דואג האדומי וסיפר עליו לשון הרע, שבעטיה הרג שאול את כל כהני נוב. דוד נס על נפשו מפני שאול אל מקומות שונים ביהודה, אך תמיד אנשי המקום הלשינו עליו וסיכנו אותו, כשהודיעו לשאול על מקומו. כשהוא הגן על אנשי נבל ועל צאנו, במקום לומר לו תודה ולהזמין אותו לסעודת הגז, הוא זכה מנבל לחרפות וגידופים. בצקלג נלקחו נשיו בשבי, ומלך מואב הרג את הוריו ואת משפחתו. יונתן ידד נפשו נפל בהרי הגלבוע עם אחיו ועם אביו שאול המלך. גם אחרי שנמשח דוד למלך, לא פסקה סאת הייסורים. אבנר המליך את איש בושת אשר היווה מוקד של מתח, וכשהתפייס עם אבנר ואף הביא לו את מיכל, הרג יואב את אבנר. דוד נרעש מכך, כי חשש שהעם יחשוב שידו הייתה בהריגת אבנר. מלחמות רבות נלחם דוד המלך וחלקן היו קשות: המלחמה עם היבוסים יושב ירושלים; המלחמה עם פלישתים ב'עמק רפאים';

7. ברכות י ע"א.

8. במדרש ילקוט המכירי לתהלים, קיח כב, מובא שישי פרש מאשתו, כי עדיין לא פשטה ההלכה 'מואבי ולא מואבית', והחליט לקחת שפחה ולשחררה, וכך לטהר את זרעו. אך השפחה החליפה את משכבה עם אמו ונתעברה ונולד דוד: 'בקשו בניה להורגה ואת בנה דוד, אמר להם ישי: הניחו לו ויהיה לנו משועבד ורועה צאן. והיה הדבר טמון עד עשרים ושמונה שנים, כיוון שאמר הקב"ה לשמואל (שמו"א, טז, א): 'לך ואשלחך אל בית ישי הלחמי', אמר לו הקב"ה: 'קום משחהו כי זה הוא'. וישי ובניו היו עומדים ברתת ואימה. אמרו: לא בא שמואל אלא לבזותנו ולהודיע לישראל שישי לנו בן פסול. ואמו של דוד שמחה מבפנים ועצבה מבחוץ. ועליו דרשו את הפסוק: 'אבן מאסו הבונים הייתה לראש פינה'.

עם הדדעזר מלך צובה; והמערכה ב'גיא מלח' עם ארם, שבה נהרגו אלפים. כשמת מלך עמון ידידו, שלח דוד את נציגיו לנחם את חנון בנו, אך העמונים חשדו שהשליחים באו לרגל את העיר והם ביישו את שליחי דוד המלך וביזו אותם. גם כשזכה דוד המלך להעלות סוף סוף את הארון לירושלים, קרה אסון. וניגף עוזה הצדיק - מה שהאפיל על השמחה ועיכב את העלאת הארון ימים רבים. ומעל הכול, הכישלון עם בת שבע, שהעיב על חייו. אף שחזר בתשובה שלמה הוא נענש על כך: ילדו מת, ועל לקיחת בת שבע מאוריה, נאנסה תמר ע"י אמנון, וגם נשיו על ידי אבשלום, ועל הריגת אוריה נהרגו אבשלום ואמנון. כשהתפייס דוד המלך עם אבשלום, והחזיר אותו בעצת יואב, במקום שבנו יכיר לו טובה הוא מרד בו. דוד נאלץ לעזוב את ירושלים ולברוח עם אנשיו. זהו אחד הרגעים הקשים בחייו, כפי שמתאר הכתוב (שמואל ב טו, ל):

ודוד עלה במעלה הזיתים עלה ובוכה וראש לו חפוי והוא הלך יחף וכל העם אשר אתו חפו איש ראשו ועלו עלה ובכה.

בדרך, מקלל אותו שמעי בן גרא ומיידה לעברו אבנים. אחיתופל, יועצו האישי משתף פעולה עם הקושרים. בסוף ימי מלכותו, מרד בו שבע בן בכרי. דוד המלך יצא למלחמה עם בני הַרְפָּה בגת וניצחם, יצא למלחמה נגד ישבי, וכמעט נהרג. ומפקדי הצבא אסרו עליו לצאת עוד למלחמות: **'לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל'** (שמואל ב כא, יז). ה' הביא רעב שלוש שנים, ודָּבָר שהפיל שבעים אלף חללים. בימיו האחרונים איבד דוד המלך את חום גופו, וגם ברגעים קשים אלה מרד בו אדוניה, והכתיר את עצמו למלך. נאמנוי הקרובים של דוד - יואב ואביתר הצטרפו אל אדוניה. מאדם שעבר מערכת חיים כה טרגית, היינו מצפים שיהיה בעל אישיות מרירה ונרגנת. אך דוד המלך פותח את ספר התהלים, ומסכם את חייו בשתי מילים, שלא היינו מצפים לשמוע ממנו בגלל הסבל שעבר - **'אשרי האיש'** - אני המאושר באדם, שזכה לעלות ממכלאות הצאן אל כיסא המלכות בישראל, והמאורעות הקשים לא השאירו בי חותם של דיכאון ועצב.

ב. הצדיק מול הרשע

אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב. כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וילילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח. לא כן הרשעים כי אם כמץ אשר תדפנו רוח. על כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים. כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד.

נושא פרק א - **הצדיק מול הרשע**. נושא זה מודגש במבנה ההדרגתי של המזמור, גם בחלוקתו וגם בדימויו.

1. הדרגתיות במבנה המזמור

הגמרא במסכת עבודה זרה (יח ע"ב) מביעה תמיהה על הפעלים החוזרים שבמזמור: דרש רבי שמעון בן פזי מאי דכתיב אשרי האיש אשר **לא הלך** בעצת רשעים ובדרך חטאים **לא עמד** ובמושב לצים **לא ישב**. וכי מאחר שלא הלך, היכן עמד? ומאחר



שלא עמד, היכן ישב? ומאחר שלא ישב, היכן לץ? אלא לומר לך שאם הלך, סופו לעמוד, ואם עמד, סופו לישוב, ואם ישב, סופו ללון.

דוד המלך קורא בפרק זה להיזהר מהתחברות עם רשעים שתגרום להידרדרות, ולכן יש לעצור את הקשר כבר בתחילתו. הדרשן מצביע על ארבעה מצבים בסדר יורד, ממצב שלילי מתון, עד למצב חמור: הליכה, עמידה, ישיבה וליצנות. אם נעמיק בפסוקים בעקבות הדרגה זו, נזהה **במצבים** שיש להתרחק מהם,⁹ גם הדרגות **במשך המפגש**, **בסוג האנשים ובתוכן המפגש**: משך המפגש - הליכה היא **זמן קצר**; עמידה היא **ארוכה יותר** כי מתעכבים במקום אחד; הישיבה היא **ממושכת יותר ויוצרת קביעות**, ולו רק בשל הנוחות והשלווה שבישיבה עם הזולת. **סוג האנשים** - מראה גם הוא על ירידה שלילית מדורגת: **רשעים** - הם אנשים שחטאו, ועברו עבירות; **חֲטָאִים** הם אנשים שכבר השתמשו בחטא (הניקוד חֲטָא בפתח, קמץ ודגש חזק בע' הפועל, שייך למשקל בעלי מלאכה, שהם בעלי החטא, כמו צָבַע, רָפַד); המצב הירוד ביותר הוא **הלץ** - אין שום אפשרות לפתח אתו דו שיח, כי הוא לועג ומזלזל בכול, ולכן לא יחזור למוטב, כל עוד הוא מתלוצץ, וכל התוכחות יתנפצו על מגן השריון החלקלק שבנה סביב עצמו. **תוכן המפגש** - גם הוא במגמת הידרדרות: **עצה** - היא מחשבה רגעית אחת שמעביר הרשע; **דרך** - היא כבר שיטה בעלת היגיון פנימי, המשותף למספר הנהגות בלתי ראויות, ומלמדת על חשיבה וכוונה; לעומת שתי הראשונות **מושב לצים** - זו תרבות כוללת המקיפה את כל ההווה, ורחוקה מעולם של רצינות וערכים נאצלים, ובוודאי מאידיאלים ומהליכה בדרכי ה'. וכך מתואר הצדיק השלם - לא רק שהוא לא ספג תרבות שלילית בצורה קבועה ומתמשכת מן הלצים, חסרי תוכן ערכי, הוא גם לא השתהה זמן ממושך עם אנשים ששקעו בחטא, ואפילו לא החליף דעה או רעיון קצר עם אנשים שעברו 'רק' עבירות מועטות.

מפני שהצדיק שייך לעולם אחר, לעולם אידיאלי של דברי חכמה, ולדרך חיים שבונה אדם ועולם, ומקדישה כל רגע מחייה לבניית מוסר האדם ושכלו הטהור ולעידוד חסד, משפט וצדקה בארץ. דברים אלו, שכתב דוד המלך בתהלים, נכונים לכל צדיק. הרב יהושע בכרך¹⁰ מחדש שכל מה שכתב דוד המלך בשבח הצדיק, ראוי לומר זאת על עצמו.¹¹ הוא מסיק זאת מתוך הרמח"ל, שבכל פרק מפרקי 'מסילת ישרים' ציטט פסוק מתאים מספר תהלים, ללמדנו, שדוד המלך היה בעל המידות הללו. אפשר להסיק שהרמח"ל ראה בדוד המלך את הדמות החיה שעמדה לנגד עיניו בכתבו את ספרו - מ'יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה'¹² עד לדרגות של טהרה, קדושה ופרישות. לדוגמה, במידת הזהירות מביא הרמח"ל שאחד ממפסידי הזהירות הוא **החברה הרעה**, כמו שאמר דוד: **אשרי האיש אשר לא הלך וכו' ובמזמור אחר הוא עובר לדבר בגוף ראשון: 'לא ישבתי עם מתי שוא ועם נעלמים לא אבוא. שנאתי קהל מרעים ועם רשעים לא אשב'** (כו, ד-ה). הרי שדוד המלך גם כשדיבר בגוף שלישי, התכוון לעצמו.

9. גם הראב"ע לפסוק זה הולך בעקבות חז"ל: 'ומילת חֲטָאִים קשה, ובעבור זה הזכיר דרך כי הוא הרגיל ללכת בה, ומילת ישב קשה ממנה, וככה דעת הקדמונים'.

10. הרב יהושע בכרך, יפיות מלכות וזמירות, בפרק האחרון - מסילת ישרים, עמ' 235-241.

11. רש"י לפרק ב פסוק א' 'למה רגשו גוים' (שלדברי הגמרא מהווה המשך פרק א): 'רבותינו דרשו את הענין על מלך המשיח, ולפי משמעו יהיה נכון לפותרו על דוד עצמו'.

12. מסילת ישרים, פתיחת פרק א.

2. חלוקת הפרק

פרק א מונה שישה פסוקים. אפשר לחלק אותו בשני אופנים: או לחלק אותו לשני חלקים שווים - פסוקים א' ב' ג' מול ד' ה' ו', או לשלוש יחידות¹³ שבכל יחידה שני פסוקים. בשתי החלוקות הללו עומדת ההשוואה בין הצדיק לרשע: בחלוקה לשניים: חלק א - הצדיק, מול חלק ב - הרשע. ובחלוקה לשלושה חלקים: פסוק א מול פסוק ב - הרשעים מול הצדיק; פסוק ג מול פסוק ד - הצדיק מול הרשע; בפסוקים ה ו - בכל פסוק יש היגד על הצדיקים מול הרשעים.

3. דימויים

במרכז הפרק מובא הדימוי של הצדיק, המשול ל'עץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח'. לעומת הרשע הנמשל ל'מץ אשר תדפנו רוח'. דימוי זה מביע בעוצמה את עולמו הפנימי של דוד מלך ישראל. מי שמכיר את כל מסכת חייו, כפי שתיארנו לעיל, על כל צרותיו וכישלונותיו ללא מנוחה לא בילדותו, לא בבגרותו, ואף לא בשבתו על כיסא ממלכתו, היה אמור למצוא אדם מריר ומתוסכל. דווקא הוא אמור להוות נמשל לשיח המתנדנד ברוח, ולא לעץ יציב השתול על פלגי מים. אך דוד המלך מביע בדימוי זה את עמידתו היציבה ואמונתו בבורא עולם, למרות מאורעות חייו הקשים והסוערים.

ג. הנמשל של העץ והמוץ

1. המבט האישי על חברת רשעים מצליחה

בדימוי של הצדיק - עץ מול שיח תלוש, אליו נמשל הרשע, רוצה דוד ללמדנו פרק בהתמודדות אישית מול בני אדם, ובהתמודדות כללית אמונית עם אחת השאלות הקשות המנסרות בחלל העולם - כיצד מתמודד המאמין עם שאלת 'צדיק ורע לו' שנראית סותרת את הצדק האלוקי. ראשית, בחיים האישיים מגלה לנו דוד שאין להסתכל על הצד החיצוני הנוצץ של אלה שמסביבך. ייתכן, שעולמו החיצוני של הרשע הוא מוצלח, על כך שהשיג עושר והצלחה, אך עולמו הפנימי חסר מנוחה, חלול וריק, ואולי אף מלא נקיפות מצפון וחרטה על הדרך בה הוא השיג את הצלחתו. ניקח לדוגמה, אדם שטוב לו בעולם החיצוני. כיסיו מלאים ותפוחים, ומעמדו נחשב. אולם רע לו עם עצמו ועם אישיותו השלילית, כי הוא יודע כיצד השיג את הדברים - בדרכי מרמה ורשע. הוא איננו יכול 'להסתכל על עצמו בראי' בודעו שתוכן חייו הוא שלילה וזיוף, ומנוגד לדרך החיים הרצויה והנכונה. אדם זה מרגיש שאין הוא יציב, וכולו כ'מץ אשר תדפנו רוח' לעומת האדם ההגון שאיננו מזיק לאיש, והולך תמים בדרך אמת, מרגיש יציב, מלא שלווה ורוגע, כ'עץ שתול על פלגי מים'. ביטוי להרגשה זו ודימוי דומה נמצא גם בפרק נב בתהלים, המתאר את השיח הפנימי של דוד בינו לבין עצמו, ודו שיח דמיוני בינו לבין דואג, שמלשין עליו בפני שאול. דוד נמצא באחד מרגעי השפל של חייו, נס על נפשו ולא מוצא מנוח, לעומת דואג שנמצא ברום המעלה הוא 'אביר הרעים אשר לשאול' (שמואל א כא,

13. כך חלק 'דעת מקרא' בפתיחתו למזמור א.



ח) ומעמדו איתן. אך כשדוד עומד מולו, הוא מסתכל עליו לא מלמטה למעלה, אלא להיפך מלמעלה למטה: אתה דואג - 'אהבת רע מטוב שקר מדבר צדק סלה' (גב, ה) ולכן 'גם אל יתצך לנצח יחתך ויסחך מאהל ושרשך מארץ חיים' (שם, ז). ואני, אומר דוד על עצמו - 'כזית רענן בבית אלהים בטחתי בחסד אלהים עולם ועד' (שם, י). דימוי זה משקף את עולמו הפנימי; גם אם כרגע הוא ברגעי השפל וחי במנוסה, הוא מרגיש שלם, כי הוא הולך בדרך אמת, וטוב לו עם אופיו הישר ועם עולמו הפנימי המלא חוסן וביטחון עצמי.

2. בעיית 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו' - שתי תשובותיו של דוד

הבעיה

בספר תהלים מעלה דוד המלך במספר מזמורים את בעיית צדיק ורע לו אך מזמור עג מתרכז אך ורק בבעיה זו: הוא רואה את שלומם של הרשעים, ומשווה אותם לסבלו. למרות שהוא עצמו אומר (לז, א): 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעשי עולה' הוא מתקנא בהם (עג, ג): 'כי קנאתי בהוללים שלום רשעים אראה'. הוא מוצא לקנאתו הצדקה, שכן 'הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל' (שם, יב). הוא רואה את שלומם של הרשעים, את ההצלחה של ההוללים. אין להם תחלואים, הם אינם יודעים סבל, והנגעים, המחלות והמגפות אינם פוקדים אותם. הם בריאים עד יום מותם 'בעמל אנוש אינמו ועם אדם לא ינגעו' (שם, ה), עושים עושר בחמס, וממלאים את כל תאוותיהם. כל אשר הם עושים מצליח בידם, ועל כן מתחזקות אצלם הגאווה וגסות רוח. הם לועגים לטוב האנושי ולסבלם של בני האדם ומטיחים דברים כלפי שמיא 'לכן ענקתמו גאווה יעטף שית חמס למו' (שם, ו) הם כופרים בהשגחתו של הקב"ה על עולמו 'ואמרו איכה ידע אל ויש דעה בעליון' (שם, יא). לעומתם, זועק דוד: 'אך ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים' (שם, יג-יד). תורת הגמול אינה פועלת. ההבטחה שהצדיק יקבל שכר אינה מתממשת. בעיית הצלחתם של הרשעים קשה מבעיית סבלו של הצדיק. את סבלו של הצדיק והישר אפשר לתרץ בכך שחטא בשוגג, ועוד כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' (קהלת ז, כ), ואולי סבלו בא כדי לכפר על חטאיו. אולם רשעותם של הפושעים נעשית לעין כול, הם מתפארים בה ואף הצלחתם אינה נסתרת. השאלה כה מטרידה וכה כואבת לו, עד שכמעט שגרמה למשבר אמוני בחייו 'ואני כמעט נטיו רגלי כאין שפכו אשרי' (עג, ב).

תשובה א

דוד המלך מציע שני פתרונות לבעיה: פתרון אחד 'עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריהם' (עג, יז), כמו הבעיה כך גם הפתרון בא מתוך חוויתו האישיות. לא בדרך של לימוד מאחרים אמצא את דרכי, אומר דוד. אלא בבואי אל מקדש ה', כאשר ארגיש ואחוה את קרבתו של ה' אל האדם ואתבונן בעצמי, רק אז אמצא מענה לבעיותיי. הפתרון שמציג דוד הוא 'אבינה לאחריהם'. הרשעים מצליחים באופן זמני בלבד. ה' מעלה אותם מעלה מעלה, כדי להגדיל את מכת נפילתם: 'אך בחלקות תשית למו הפלתם למשואות. איך היו לשמה כרגע ספו תמו מן בלהות. כחלום מהקיץ ה' בעיר צלמם תבזה' (עג, יח-כ). תשובה דומה נמצאת בפרק צב (פסוק ח): 'בפרח רשעים כמו עשב ויציצו כל פעלי און להשמדם עדי עד'; וכאמור גם במזמור לז (פסוק ב): 'כי כחציר מהרה ימלו וכירק דשא יבולון'. דהיינו: כאשר הרשעים נראים כמצליחים בדרכם, הם פורחים כעשב

שתקופת פריחתו קצרה, ומיד הוא נובל. הצלחת הרשעים מדומה וחולפת מהר, כשם שהחלום נעלם כאשר מקיץ האדם משנתו.

תשובה ב

התשובה הקודמת נותנת מענה רק לבעיית 'רשע וטוב לו', אך היא אינה עונה על בעיית 'צדיק ורע לו'. זאת ועוד, המציאות אינה כזאת, שבכל המקרים אכן סופם של הרשעים, רע. המשורר עצמו אמר (עג, ד): **'כי אין הרצבות למותם ובריא אולם'**. רק בסוף המזמור מגיע דוד לפתרון השני והוא מקורי ועמוק יותר. פתרון המגדיר מחדש מהו טוב - **'ואני קרבת אלהים לי טוב'** (שם, כח). ה'טוב' אינו הצלחה חומרית בחיים, עושר, בריאות טובה, כוח ושלטון. הטוב לצדיק הוא היותו קרוב לה'. ואילו הרשע, מעצם היותו רשע וחוטא, רחוק מה' וממלא רחוק מן הטוב. את הרשע מכנה דוד 'רחוק' 'זונה' - **'כי הנה רחוקך יאבדו הצמתה כל זונה ממך'** (שם, כז). אם כך, הרי שהרשע, מעצם היותו רשע, רע לו. הצדיק הקרוב לה' אינו זקוק עוד לדברים נוספים: **'ואני תמיד עמך אחזת ביד ימיני כד בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני כה מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ. כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם'** (שם, כג-כו). ולכן הוא יכול לומר בסיכום דבריו **'ואני קרבת אלהים לי טוב'**. קרבת ה' היא הטוב האמיתי של ירא אלוקים, והוא אינו משתוקק לדבר בעולם מלבד הדבקות בה' והקרבה אליו.

3. הדימוי לעץ משקף את עולמו השלם של דוד - הנפשי האמוני והחברתי

הרב קוק ב'עין איה'¹⁴ מפרש שסיבת החביבות של 'אשרי' נובעת, מכך שפרשה זו מקיפה את כל מאורעות החיים ואינה מתייחסת למקרה מיוחד המתאר רק מצב חלקי: ישנן פרשות שמדברות רק על חלק עבודה ושלמות ידועה, אבל אינן מקיפות את כל השלימות האנושית, א"כ אין בהן לומר 'אשרי' בתחילה ובסוף, כי אינן מקיפות את גבול כל האושר, כי אם דבר חלקי. אבל כשהקיף בפרשה אחת את כל השלימות כולה כפרשה זו שהקיף בה שלימות הפרטית והכללית התחיל ב'אשרי' וסיים ב'אשרי'.

בפתיחת ספר תהלים מסכם דוד המלך את כל חוויותיו האישיות שכללו אכזבות, נפילות וקשיים רבים, בשתי מילים: **'אשרי האישי'**. לא רק בגלל שהצליח לעמוד בכל הניסיונות והמבחנים, אלא מפני שהוא רוצה ללמד את כל מי שיעמוד במצבים קשים, שהסוד הוא, פיתוח עולם פנימי עשיר של אמונה לוחטת, ושל עשייה ערכית ודתית. עולם זה מקנה יציבות וביטחון עצמי, שאינו מושפע ומתרשם מסביבה מאתגרת ומחוויות שליליות, סביבה שאיננה יכולה לעקור את הוודאות של אדם, ההולך רק בדרך אמת ודבוק באלוקים חיים, מתוך קרבה אינטימית. אין לו שיג ושיח עם אנשים הסוטים מדרך הישר. ולשומעי לקחו, המהססים ללכת בדרך זו, כי רואים מסביב הצלחה ואושר, דווקא למי שרחוק מעולם של צדק ואהבת אמת, מביא את הדימוי של העץ הרענן החזק והיציב, לעומת המוץ הנידף ברות. דימוי זה שאותו חצב מחוויותיו האישיות, עונה על כל התהיות. מי שעולמו רצוף עושק ומרמה, עולמו הפנימי חלול ומרוקן, אינו מוצא מנוח, ומתנוודד עם כל רוח מצויה. כמו כן אין לקנא בו, כי הצלחתו זמנית ואין תקווה לאחריה. גם ביחס

14. עין איה, ברכות ח"א פרק א אות קכב.



לשאלות האמוניות הקשות המנסרות בחלל, בתהייה על אי הצדק בעולם לנוכח מקרים רבים של 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', מלמד דוד שראייה זו היא שטחית, כי אותו צדיק **שרע לו**, זה רק בעולם החיצוני. אולי חסר לו מעמד גבוה ונכסים גשמיים, אך **טוב לו** בעולמו הפנימי, והרשע **שטוב לו** מבחינת מעמד שקנה לו נכסים רבים, **רע לו** עם אישיותו הרקובה וחסרת השורש. דוד מבשר ומבטיח לכל מי שילך בדרך זו, שיזכה לא רק להרגשות טובות ולמודעות עצמית חיובית, אלא **'אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול'** יהיה לו המשך והשפעה על סביבתו, **'וכל אשר יעשה יצליח'**. ספר תהלים מסתיים באמונה עזה, שדרך זו טובה לא רק ליחידים ואנשי סגולה, אלא לכולם. והוא מקווה שעוד בחייו יזכה לראות ש'**כל הנשמה תהלל יה הללויה'** (קנ, ו).

סיכום

דוד המלך הוא מלך יהודה וישראל, הקב"ה רואה בו את הדמות החיובית ביותר מכל המלכים, ולכן רק מזרעו יצא המלך המשיח, שיביא את העולם כולו לתיקונו השלם, שיתנהל על אדני הצדק והיושר. פרק א בתהלים נותן לנו הצצה לעולמו הפנימי של דוד, שבדרך אל המשרה הרמה בישראל היו חייו מלאים ייסורי גוף וחיבוטי נפש. אך מתוך כל אלו למד ולימד, כיצד מתמודדים עם כל הרוע והשאלות הקשות - ע"י פיתוח עולם פנימי של יושר ואמת. ופרשה קטנת הכמות הזו, חביבה כל כך בעיניו, שראה לפתוח בה את ספרו, אשר כולו תהילות ותפילות ברגעי שמחה ודמע. מסקנתו האישית הנאמרת בשקט, כיצד מגיעים לאושר, זועקת באזני כל מי שחפץ בתיקון אדם ועולם. אין ספק שהיא חביבה גם בעיני אלוקים, כי היא מציגה את דוד ואת ליבו הטהור, ומבארת לכולם, מדוע בחר בו ה' להיות מלך - גם בשל כישוריו המלכותיים ויכולת ההנהגה, וגם בשל צדקותו ויושרו, שנבנו מתוך עוצמה והתגברות על קשיים גשמיים ורוחניים, ומהווה דגם של שלמות - **'דוד מלך ישראל חי וקיים'** (ראש השנה כה ע"א).



הרב אברהם סוחובולסקי

תפילת הטל - אמצעי להכרזת אמירת מוריד הטל או התעוררות לטל תהיה

הקדמה

נהגו ישראל לומר תפילת הטל ביו"ט ראשון של פסח, מה עניינה של תפילה זו, הכרזה על תחילת הזכרת מוריד הטל או דבר אחר? תחילה נבאר האם יש כלל חובה להזכיר בימות החמה 'מוריד הטל', ומתי וכיצד מפסיקים לומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' ומתחילים לומר 'מוריד הטל'. ולאור זאת יתבאר מה עניינה של תפילה זו.

א. הזכרת מוריד הטל בימות החמה

המשנה מסכת תענית (פ"א מ"א) ציינה את זמן תחילת הזכרת גשמים ולא הוזכר בה כלל חובה וזמנה של הזכרת הטל, וכך נאמר שם:

מאימתי מזכירין גבורות גשמים? רבי אליעזר אומר: מיום טוב הראשון של חג. רבי יהושע אומר: מיום טוב האחרון של חג... רבי יהודה אומר: העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג - האחרון מזכיר, הראשון אינו מזכיר. ביום טוב ראשון של פסח - הראשון מזכיר, האחרון אינו מזכיר.

הריטב"א¹ דייק מלשון ר' יהודה במשנה שאכן אין כלל חובת הזכרת הטל, שאם הייתה חובה כזו היה לו לומר 'ביום טוב האחרון של חג - הראשון מזכיר טל, האחרון מזכיר גשמים. ביום טוב ראשון של פסח - הראשון מזכיר גשמים, האחרון מזכיר טל'. ולכן משמע שיש רק חובת הזכרת גשמים - 'מוריד הגשם', ואין כלל חובת הזכרת 'מוריד הטל'. וכן נקטה הברייתא בתענית (ג ע"א):

תנא: בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר,² ואם בא להזכיר - מזכיר. מאי טעמא? - אמר רבי חנינא: לפי שאין נעצרים.

וביארו התוספות (ד"ה בטל וברוחות):

1. חידושי הריטב"א, תענית ג ע"א.

2. רש"י, ד"ה בטל וברוחות, ביאר שהחידוש שאפילו בימות הגשמים אין חובה להזכיר - משיב הרוח ומוריד הטל לא חייבוהו חכמים להזכיר, אפילו בימות הגשמים. מכל מקום אף לדעת רש"י נראה שאין חובה להזכיר בימות החמה. התוס', ד"ה בטל, ביארו שאפילו בימות החמה אין חובה להזכיר. מכל מקום אף לדעת התוס' אין חובה להזכיר טל בימות הגשמים, וכן כתב רבנו יהונתן מלוניל, על הרי"ף מסכת תענית א ע"א בדפי הרי"ף: 'לומר בימות החמה מוריד הטל ובימות הגשמים משיב הרוח אין חובה על המתפלל להזכירם. לפי שאין נעצרים, שאלמלא הם אין העולם מתקיים'.

'לפיכך אין קפידא לומר מוריד הטל אפילו בימות החמה אך שלא יאמר מוריד הגשם והכי הלכתא'.

מלשון הירושלמי³ משמע שהיו מזכירים 'מוריד הטל' בימות החמה. כך משמע מן הטעם שנקטו בירושלמי לשיטת ר' יהודה: 'טעמא דר' יודה כדי שיצאו המועדות בטל מפני שהטל סימן יפה לעולם'. הלשון 'כדי שיצאו המועדות בטל' משמעה בפשטות שהיו שאומרים 'מוריד הטל'. אכן אין זו חובה ומי שלא אומרה אינו חוזר אך לדעת הירושלמי ראוי להזכיר ולומר 'כדי שיצאו המועדות בטל מפני שהטל סימן יפה לעולם'. הגר"א⁴ הוסיף ראייה נוספת מלשון הירושלמי בברכות (פ"ה ה"ב) 'ר' זעירא בשם ר' חנינא היה עומד בגשם והזכיר של טל אין מחזירים אותו, בטל והזכיר של גשם מחזירים אותו, משמע שרגילים להזכיר את הטל. כמנהג הירושלמי נמצא גם כן בדברי הגאונים, בסדר רב עמרם גאון בסדר התפילה: 'אתה גבור לעולם ה' מחיה מתים אתה רב להושיע מוריד הטל ובימות הגשמים אומר משיב הרוח ומוריד הגשם'.⁵ הרמב"ם (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב ה"ו) כתב שמזכירים ואומרים 'מוריד הטל' בימות החמה כפי שמשמע בירושלמי:

כל ימות הגשמים אומר בברכה שניה מוריד הגשם ובימות החמה מוריד הטל, ... ומתפלת המוספין של יום טוב הראשון של פסח אומר מוריד הטל. וכן פסק שאם לא הזכיר אינו חוזר (הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ה ה"ח): 'ואם לא הזכיר טל אין מחזירין אותו שאין הטל נעצר ואין צריך בקשה'. ה'טור'⁶ הזכיר שני מנהגים: מנהג אשכנז - כדעת הבבלי ומנהג ספרד - כדעת הירושלמי. שני המנהגים הובאו ב'שלחן ערוך' וברמ"א (או"ח סי' קיד סעי' ג):

וכן בטל, אם הזכירו בימות הגשמים, או לא הזכירו בימות החמה, אין מחזירין אותו. הגה: ואנו בני אשכנז לא מזכירין טל, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, רק אומרים בימות החמה ורב להושיע מכלכל חיים וכו'.
אף שהרמ"א נקט שאין מזכירים 'מוריד הטל', מנהג הגר"א⁷ וכן המנהג בארץ ישראל⁸ שאף האשכנזים נוהגים להזכיר 'מוריד הטל' בימות החמה כפסיקת ה'שלחן ערוך'.

3. ירושלמי, תענית פ"א ה"ב.

4. ביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' קיד סעי' ג: 'כ"מ שם תנא בטל כו' אבל בירושלמי הנ"ל היה עומד בטל כו' מ' כס' הראשונה'.

5. וכן הוזכר בספר המנהיג, דיני תפילה עמ' פח: 'ביום טוב ראשון של פסח הראשון מזכיר, האחרון אינו מזכיר גשם אלא טל. מנהגם היה בשני חזנים אחד ליוצר ואחד למוסף, ירושל' טעמ' דר' יהודה כדי שיתברכו כל המועדות בטל'.

6. טור, או"ח סי' קיד: 'תנא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר ואם בא להזכיר מזכיר... וכן בטל ונוהגין בספרד להזכיר אף בימות החמה אבל באשכנז אין נוהגין להזכירו אלא אומר רב להושיע מכלכל חיים וכו'.

7. ראה ביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' קיד סעי' ג ד"ה ואנו כו'.

8. ספר ארץ ישראל (הרב טוקצינסקי), סי' א פ"ב סעי' ו: 'ופוסקים לומר משיב הרוח ומוריד הגשם גם בארץ ישראל במוסף יום ראשון של פסח, ונוהגים בארץ ישראל לומר (במקום משיב הרוח ומוריד הגשם) מוריד הטל'.

ב. הכרזה על הזכרת גשמים – 'מוריד הגשם'

קודם שנברר האם וכיצד מכריזים בפסח על הפסקת הזכרת גשמים ותחילת הזכרת הטל, נבאר תחילה כיצד הייתה ההכרזה על תחילת הזכרת גשמים ביום טוב אחרון של חג. נאמר במשנה (תענית פ"א מ"ב):

העובר לפני התיבה ביום טוב האחרון של חג האחרון מזכיר הראשון אינו מזכיר ביום טוב הראשון של פסח הראשון מזכיר האחרון אינו מזכיר.

הירושלמי (תענית פ"א ה"א) הוסיף שני כללים להזכרת הגשם שבמשנה. האחד: 'אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור', וביארו שם שזה רק בהזכרת הגשם אך בהזכרת טל אפשר להקדים לשליח הציבור. השני: 'קמון לצלותא כמי שהזכיר שליח ציבור' - עמדו להתפלל והתחיל הציבור את תפילת הלחש, כמי שהזכיר שליח ציבור. לגבי תחילת הזכרת גשמים למעשה, הרא"ש (תענית פ"א ס"ב) כתב בשם 'סדר עמרם גאון': 'שאחר שהזכיר שליח צבור במוסף מתחילין העם להזכיר בתפלת המנחה'. וביאר הרא"ש, שדייק כן מלשון המשנה:

העובר לפני התיבה וכו' האחרון מזכיר משמע דדוקא העובר לפני התיבה דהיינו שליח צבור מדלא תני במוסף מזכירין.

וכן דייק מדברי הירושלמי (תענית פ"א ה"א): 'אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח צבור בגשם', משמע שרק לאחר הכרזת הש"ץ בחזרת הש"ץ, אם כן ההזדמנות הראשונה לציבור להזכיר גשמים היא תפילת מנחה. הרא"ש חלק על דעת 'סדר עמרם גאון', ופירש את הכתוב במשנה 'העובר לפני התיבה' היינו שהש"ץ מזכיר תחילה לפני הציבור, ועל פי זה פירש כוונת הירושלמי האומר 'אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר שליח ציבור': 'פירוש שיאמר קודם תפלת מוסף בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם', כלומר שהש"ץ מכריז לפני תפילת מוסף וכל הציבור מתחיל להזכיר 'משיב הרוח' כבר בתפילת הלחש. וכן ביאר שמה שאמרו בירושלמי 'קמון לצלותא כמי שהזכיר שליח ציבור' היינו שאם עמד להתפלל ולא שמע ההכרזה של שליח ציבור לפני מוסף יכול גם כן להתחיל ולומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' כמי ששמע משליח הציבור. המנהג שהש"ץ מזכיר את הגשם לפני התפילה הובא בספר 'המנהיג'⁹ וכן היא דעת המהרי"ל.¹⁰ אך ספר 'המנהיג' עצמו סבר שאין צורך בהכרזה כלל, לא בחזרת הש"ץ ולא לפני תפילת מוסף, אלא רק שהיחיד לא יקדים את הציבור וזו לשונו:

כיון שעומד החזן עם הציבור להתפלל בלחש, שכבר אמר קדיש אין צריך לעכב עד שהוא יתחיל להתפלל, דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

לפי זה יש לפרש את הירושלמי שאין צורך בהכרזת השליח תחילה, ובלבד שהיחיד לא יקדים את הציבור, ולכן אם עמדו להתפלל, כל הציבור מודע ומתחילים להזכיר כבר

9. ראב"ן הירחי, ספר המנהיג, דיני תפילה עמ' פט: 'דמנהג העולם להזכיר לפני תפילת הלחש משיב הרוח ומוריד הגשם להזכיר את הציבור, וכן מנהג בליל ר"ח להזכיר ר"ח ובחנוכה על הניסים, ובמוצאי שבת ל"ט ותודענו'.

10. ספר מהרי"ל (מנהגים), סדר תפילות חג הסוכות אות יג: 'בפסקים בשם ר' חננאל בשמיני עצרת לאחר קריאת התורה וקדיש מיד אומר ש"צ בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם ושוב פותחים כולם ומתפללין גשם והכי נהגינן'.

בתפילת הלחש. וכן נראה דעת הראב"ה.¹¹ נמצאנו למדים שיש שלוש דעות, כיצד מקיימים תחילת הזכרת גשמים:

(1) דעת הרב עמרם גאון: ע"י הש"ץ בהזכרתו פעם ראשונה 'מוריד הגשם' בחזרת הש"ץ, ולכן הציבור יזכיר גשמים בפעם ראשונה רק במנחה.

(2) דעת הרא"ש: הש"ץ מכריז קודם תפילת מוסף וכל הציבור מזכיר את הגשם מיד כבר בתפילת הלחש.

(3) דעת המנהיג: אין צורך בהכרזה רק שלא יקדים היחיד את הש"ץ ולכן כבר בתפילת לחש כל הציבור והש"ץ מתחילים להזכיר גשמים.

הרמב"ם¹² פסק שמזכירים במוסף ולא כתב שדווקא 'העובר לפני התיבה' מזכיר וכן לא הבדיל בין תפילת לחש לחזרת הש"ץ. כמו כן הוא לא הזכיר את דברי הירושלמי שאסור ליחיד להזכיר קודם הש"ץ. ונראה שלדעתו כל הציבור מתחיל בתפילת הלחש ואין צורך כלל להקדים להכריז ע"י שליח ציבור, כדעת הראב"ה.¹³ ה'שלחן ערוך' והרמ"א¹⁴ לא הזכירו את לשון המשנה 'העובר לפני התיבה מזכיר' אך נקטו את דברי הירושלמי שאין ליחיד להזכיר עד שיכריז הש"ץ. נראה כי לדעתם מכריז הש"ץ קודם תפילת מוסף, ומיד כבר בתפילת הלחש כולם מזכירים מוריד הגשם, כדעת הרא"ש.

ג. הכרזה על הפסקת הזכרת גשמים ותחילת הזכרת מוריד הטל

ביארנו לעיל שלכולי עלמא אין חייבים להזכיר טל בימות החמה אלא רק להפסיק מלהזכיר גשמים, ומנהג אשכנז כדעת הבבלי שלא מזכירים כלל 'מוריד הטל'. לעומת זאת מנהג ספרד כדעת הירושלמי שמזכירים 'מוריד הטל' בימות החמה. ונשאלת השאלה כיצד היו פוסקים מאמירת 'מוריד הגשם'. ונראה שיש להשוות זאת לשיטות השונות שנאמרו באופן תחילת הזכרת גשמים. לדעת 'סדר עמרם גאון', שתחילת הזכרת גשמים היא כשהש"ץ בחזרת הש"ץ מתחיל לומר 'מוריד הגשם' ולכל הציבור רק במנחה, הוא הדין לגבי הפסקת אמירת 'מוריד הגשם', השליח ציבור מפסיק לומר במוסף בחזרת הש"ץ, כשמתחיל לומר 'מוריד הטל' (כפי שכתב בסדר התפילה), וכל הציבור מפסיק לומר 'מוריד הגשם' ומתחיל לומר 'מוריד הטל' במנחה. לדעת ספר 'המנהיג' והראב"ה וכן נראה לדעת הרמב"ם, שאין צורך כלל בהכרזה, אלא הש"ץ וכל הציבור מתחילים לומר בתפילת מוסף 'מוריד הגשם', נראה שאף הפסקת אמירת 'מוריד הגשם' היא בלא הכרזה, אלא הש"ץ וכל הציבור בתפילת מוסף בתפילת הלחש פוסקים מלומר 'מוריד הגשם' ומתחילים לומר 'מוריד הטל'. לדעת הרא"ש וכן נקטו ה'שלחן ערוך' והרמ"א, שהזכרת גשמים הייתה רק לאחר הכרזת הש"ץ קודם תפילת מוסף, נראה שצריך הכרזת

11. ראב"ה, ח"ג - הלכות תענית סי' תתמד. הובא בדברי הרא"ש תענית פ"א סי' ב.

12. רמב"ם, הל' תפילה פ"ב הט"ו.

13. וכן ביאר הגהות מיימוניות, הל' תפילה ונשיאת כפים פ"ב הט"ו: 'דלא כסדר רב עמרם שכתב דש"ץ מזכיר במוסף והעם מתחילין להזכיר בתפלת מנחה דדייק לישנא דמתניתין העובר לפני התיבה ול"ג לר' ואומר דרישא מוכיח מאימתי מזכירין וכו' וכן עמא דבר כבעמוד וראב"ה ויתר הגאונים'.

14. שו"ע, או"ח סי' קיד סעי' א-ב.

הש"ץ קודם מוסף גם להפסקת אמירת 'מוריד הגשם'. ואכן למנהג הירושלמי ובני ספרד שהיו מתחילים לומר 'מוריד הטל', נראה שאכן הש"ץ היה מכריז קודם מוסף 'מוריד הטל'. וכן כתב ה'טור' (או"ח סי' קיד)¹⁵ בשם הראב"ד:

ופירשה הראב"ד דהכי פירושה אסור להזכיר עד שיכריז ש"ץ משיב הרוח ומוריד הגשם או מוריד הטל כדי שלא יהא דבר מעורב ביניהם זה מזכיר וזה אינו מזכיר. וכן כתב ה'לבוש' (או"ח סי' קיד סעי' ג): 'וכן בהפסקה ביום טוב ראשון של פסח מכריז השמש מוריד הטל'.¹⁶ אמנם לדעת הבבלי ומנהג אשכנז שבימות החמה אין מזכירים כלל 'מוריד הטל', נראה שלא שייך להכריז 'מוריד הטל' קודם מוסף שהרי אין מזכירים כלל 'מוריד הטל', ולהכריז שמפסיקים מלומר 'מוריד הגשם' אין הדבר ראוי, כדברי ה'לבוש':

אין לומר שיכריז השמש קודם תפלת מוסף אין אומרים מוריד הגשם ויפסיקו במוסף, שזה היה משמע כאילו מבזין וממאנין בגשמים שיבואו עוד, וזה אין לעשות על דרך שכבר אמרו ז"ל [תענית כג ע"א] אין מתפללין על רוב הטובה. משום כך פסק הרמ"א (או"ח סי' קיד סעי' ג) לפסוק כדעת 'סדר עמרם גאון', שהש"ץ מפסיק להזכיר 'מוריד הגשם' במוסף וכל הציבור מפסיק רק מתפילת מנחה ואילך:

ואנו בני אשכנז לא מזכירין טל, לא בימות החמה ולא בימות הגשמים, רק אומרים בימות החמה ורב להושיע מכלכל חיים וכו' (טור). 'יא שש"צ פוסק להזכיר בתפלת מוסף יום טוב הראשון של פסח, אבל הקהל מזכירין ואינן פוסקין עד מנחה, ששמעו כבר מש"צ שפסק בתפלת המוסף, וכן נוהגין.

יש להדגיש, שרק במקרה זה (ביו"ט ראשון של פסח) שאין אפשרות להכריז קודם מוסף, פסק הרמ"א כדעת רב עמרם גאון שהש"ץ במוסף מפסיק מלהזכיר 'משיב ומוריד הגשם' והציבור פוסק מלומר מנחה ואילך. מנהג נוסף היה באשכנז והובא במהרי"ל¹⁷ שכמו

15. וכן ביאר ערוך השולחן, או"ח סי' קיד סעי' ז: 'ומדברי הטור בשם הראב"ד מבואר שמכריזין שכתב אסור להזכיר עד שיכריז ש"ץ משיב הרוח ומוריד הגשם או מוריד הטל; שו"ע, או"ח סי' תפח סעי' ג, לא הזכיר הכרזה 'מוריד הטל' קודם מוסף אך כתב: 'ומתפללין תפלת מוסף ואין מזכירין גשם מכאן ואילך', וביאר המשנה ברורה, ס"ק יא: 'דעת המחבר דהוא מנהג ספרד שאפילו במוסף גופא אין מזכירין גשם'. אך הכרזה קודם מוסף כפי שכתב בהזכרת מוריד הגשם (סי' קיד סעי' ב) לא הוזכרה. וצ"ע.

16. הוסיף ה'לבוש' וכתב: 'ואין כוונת הכרזת הטל משום שהטל אסור להזכיר קודם שיזכיר הש"צ, כמו שאמרנו גבי גשם שלא יהא דבר מעורב ביניהם, אין הדבר כן, שהטל יכול כל יחיד להזכיר אימתי שירצה אפילו קודם שהכריז הש"ץ, ומה שמכריזין אותו כדי שבזה ידעו הכל שמפסיקין לומר מוריד הגשם, כלומר מתחילין לומר מוריד הטל לבדו ואין אומרים עוד גשם, לפיכך באותן מקומות מפסיקין גם הציבור בתפלת מוסף מלהזכיר הגשם, שאין הדבר מעורב ביניהם ע"י הכרזת הטל'. ה'לבוש' הדגיש שהכרזת השמש 'מוריד הטל' קודם מוסף, עניינה הכרזה להפסיק מלהזכיר גשמים - מוריד הגשם, אך אין כלל חובה להכריז על תחילת אמירת 'מוריד הטל' שהרי היחיד יכול לאומרה כל השנה: 'כלומר מתחילין לומר מוריד הטל לבדו ואין אומרים עוד גשם'. ולא כדברי הראב"ד שאסור להזכיר עד שיכריז הש"ץ 'מוריד הטל', ונראה לעניות דעתי שדגשו של ה'לבוש' מוכרח, שהרי הירושלמי הבחין בין הזכרת 'מוריד הגשם' שאין לומר אלא בימות הגשמים ובין הזכרת 'מוריד הטל' שיחיד יכול לומר כל השנה.

17. ספר מהרי"ל (מנהגים), סדר התפילות של פסח אות ד: 'אכן מהר"י סג"ל נהג כשסיים החזן חצי קדיש דלפני מוסף פתח בקול רם מכלכל חיים בחסד להבחין את העם שיפסיקו גם במוסף. וכן הפסיקו שוב מלהזכירו עד שמיני עצרת של סוכות. למוסף התחיל ג"כ בקול רם משיב הרוח ומוריד הגשם להבחין העם שיתחילו להלאה. וגם במוסף להלאה וחול המועד וכל הקיץ אח"כ אין אומרים שוב ותן טל ומטר

שבתחילת הזכרת גשמים היו מכריזים קודם מוסף 'משיב הרוח ומוריד הגשם', וכבר בתפילת מוסף כל הציבור מתחיל לומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם', גם בהפסקה היה כל הציבור מפסיק לומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם' במוסף, ומשום שאין מזכירים 'מוריד הטל' היה הש"ץ מכריז קודם מוסף 'מכלכל חיים בחדד, להבחין את העם שיפסיקו גם במוסף'.¹⁸

מוסף ליום ראשון

הָאֵן אִי הַיּוֹם יִכְרִיז נְקוּל רַס מְכַלְכַּל חַיִּים בַּחֲסֵד •
אֲרָנִי שְׂפָתַי הִכְפַּתַּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ:

מנהג נוסף הוזכר ב'תשב"ץ'¹⁹ שאף על פי שלא מזכירים בימות החמה 'מוריד הטל', היו מכריזים 'מוריד הטל' להודיע שמפסיקים מלומר 'משיב הרוח ומוריד הגשם'. אף על פי שאף אחד לא יתחיל לומר 'מוריד הטל', מכל מקום הואיל ובארץ ישראל שמתחילים שם לומר 'מוריד הטל' מכריזים כך, אף בגולה יכריזו כך.²⁰

ד. תפילת הטל – הכרזה על הפסקת אמירת משיב הרוח ומוריד הגשם

כפי שהתבאר ההכרזה הייתה ע"י הש"ץ בחזרת הש"ץ או בהכרזה לפני מוסף, ונראה שבמשך הדורות התרחב אופן ההכרזה ע"י אמירת 'תפילת הטל' כפי שכתוב במהרי"ל²¹ בשם המהרא"ק שנקט כדעת הרב עמרם גאון שההכרזה הן להתחיל לומר 'מוריד הגשם' הן להפסיק מלומר 'מוריד הגשם' היא בחזרת הש"ץ במוסף ונעשתה ע"י 'תפילת הטל'. וכן כתב ב'ערוך השלחן' (או"ח סי' תפח סעי' ג) ביחס להפסקת אמירת 'מוריד הגשם' שנעשית בחזרת הש"ץ באמירת 'תפילת הטל':

ומתפללין מוסף והצבור מזכירין את הגשם, משום דאינו נאה להכריז שלא יאמרו גשם כמו בשמיני עצרת שמכריזין שיאמרו גשם, דגשם הוא ברכה, ואין ראוי להכריז שלא לומר ולפיכך אומרים, והש"ץ פוסק מלאמרו בתפלת טל ומאז גם הצבור אין מזכירין גשם עוד במנחה.²²

בברכת השנים, אך בסתם שואלים ותן ברכה עד שיגיע זמן שאלה שהוא לעולם בחדש כסליו כמו שאפרש שם א"ה'.

18. מחזור של פסח כמנהג אשכנז פולין/מבואר בבאור מספיק/בידינגן, משה בן ישראל (מבאר), הועתק מ'אוצר החכמה'.

19. ספר תשב"ץ קטן, סי' קא (נכתב בידי ר' שמשון ב"ר צדוק, תלמידו ומשרתו של מהר"ם מרוטנבורג).

20. ראה 'השפעת ארץ ישראל על אשכנז', מנהגי ישראל (שפרבר), ח"ד עמ' רנג.

21. ספר מהרי"ל (מנהגים), סדר התפילות של פסח אות ד.

22. אך לגבי תחילת הזכרת גשמים פסק ערוך השלחן, או"ח סי' קיד סעי' ה כדעת הרמ"א שמכריזים לפני תפילת הלחש 'משיב הרוח ומוריד הגשם': 'לכך טוב יותר שהשמש יכריז אחר חצי קדיש משיב הרוח ומוריד הגשם וכן המנהג הפשוט ואין לשנות'.

בספר 'ארץ ישראל'²³ (סי' א סעי' ו) לרב טוקצ'ינסקי הזכיר גם כן שההכרזה נעשית ע"י 'תפילת הטל' בין למכריזים קודם תפילת מוסף ובין למכריזים בחזרת הש"ץ שבתפילת מוסף, וזו לשונו:

שלמנהג האשכנזים לומר מוריד הטל וההכרזה נעשית קודם מוסף ע"י אמירת **תפילת הטל**, וכן למנהג שאין אומרים מוריד הטל ההכרזה בחזרת הש"ץ כשכבר אמרו **תפילת טל** שפוסק הש"ץ מלומר משיב הרוח ומוריד הגשם והקהל פוסק במנחה.

בבית מדרשו של ה'חזון איש' תלמידיו²⁴ גם כן נקטו שתפילת הטל (וכן תפילת הגשם) עניינה הכרזה, אך נקטו כמנהג הרב עמרם גאון והמהרא"ק (ולא כהרמ"א), שההכרזה בין ל'מוריד הגשם' ובין ל'מוריד הטל' הייתה בחזרת הש"ץ והיא נעשית ע"י אמירת תפילת הגשם ותפילת הטל. ואם היו מכריזים קודם מוסף הרי אין מקום לתפילת הגשם ותפילת הטל באמצע חזרת הש"ץ.

ה. משמעות תפילת הטל

השאלה על משמעותה של תפילת הטל מתחדדת יותר לאור מנהג המהרי"ל, שהפסיק לומר 'מוריד הגשם' ע"י הכרזה של החזן לפני תפילת מוסף 'מכלכל חיים בחדש', ובכך פסק הציבור לומר 'מוריד הגשם' כבר בתפילת מוסף, בלי להזכיר כלל 'מוריד הטל בימות החמה, ועם כל זה נוהגים לומר תפילת הטל בחזרת הש"ץ של מוסף. מנהג זה צריך הסבר, מה עניינה של תפילת הטל? הרי היא אינה באה לצורך הכרזה על הפסקת אמירת 'מוריד הגשם' כי כבר פסקו לומר 'מוריד הגשם' בתפילת הלחש, ולמנהג זה אין אומרים כלל 'מוריד הטל', ואם כן אין בתפילה זו גם לא עניינו של יום!²⁵

1. תחינה מעניינו של היום שנידונים על הטל

הגר"א נהג לומר 'מוריד הטל'²⁶ והיו מכריזים 'מוריד הטל' לפני תפילת מוסף.²⁷ אך תפילת הטל הייתה נאמרת בחזרת הש"ץ, כלומר שלדעתו מגמת תפילת הטל גם כן אינה הכרזה. מהו אם כן עניינה של תפילה זו? הנצי"ב²⁸ ביאר שהגר"א היה מקפיד לא להוסיף בפיוטים

23. הובא גם בספר מנהגי ארץ ישראל (גליס), עמ' לח אות ט.

24. מנהגי בית הכנסת חזון איש לדרמן, עמ' 59, 68 ע"פ הרב חיים קנייבסקי זצ"ל: 'ואין ראוי שיכריז הגבאי קודם תפילת לחש דא"כ אין מקום לומר תפילת טל באמצע חזרת הש"ץ. ואין ראוי שיכריז הגבאי קודם תפילת לחש, דא"כ אין מקום לומר תפילת גשם באמצע חזרת הש"ץ'. אך בספר תקון תפילה, ח"א עמ' לט כתב הרב שריה דבליצקי: 'שבמקום שאומרים בקיץ מוריד הטל כמו בא"י מכריזים לפני התפילה בלחש מוריד הטל גם אצל אלא שעתידים לומר תפילת טל בתוך חזרת הש"ץ ואין שום סברא ושום נימוק שלא להכריז, וכן נהגו בפשיטות בפני החזן א זצ"ל דאף שאמרו שם התפילה בתוך חזרת הש"ץ מ"מ הכריזו לפני הלחש. וזה ברור כי הייתי נוכח שם'. וראה להלן במאמר אות ה שיטת הגר"א

25. ראה להלן ביאור הנצי"ב את דעת הגר"א.

26. ביאור הגר"א לספר יצירה, פ"ג מ"ה, וכן משמע בביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' קיד סעי' ג ד"ה ואנו, סידור אזור אליהו-ע"פ דעת הגר"א (וינוגרד), עמ' מג, אבל במעשה רב לא נמצא כן. וצ"ע.

27. סידור אזור אליהו-ע"פ דעת הגר"א (וינוגרד), עמ' שנג.

28. שו"ת משיב דבר, ח"א סי' יג: 'הגר"א הנהיג שלא לומר אף קרוב"ץ שבתוך התפלה זולת בר"ה ויו"כ אומרים גם יוצרות וכן טל וגשם וכן המנהג בישיבה דפ"ק וולאזין... אבל בג' ראשונות ואחרונות לא

בחזרת הש"ץ אלא רק בראש השנה, יום הכיפורים, תפילת הגשם והטל, הואיל והם עוסקים בענייניו של יום שהם ימי דין. ותפילת הטל היא תחינה על הטל שנידונים עליו.²⁹

2. תפילת הטל - כנגד 'ויתן לך מטל השמים ומשמני הארץ'

בספר 'מטה משה'³⁰ ובמחזור 'רב פנינים' לפסח³¹ הובא טעם אחר לאמירת תפילת הטל, על פי המובא ב'פרקי דרבי אליעזר' (פל"ב) שביום זה, יום ראשון של פסח, אוצרות טללים נפתחים, ולכן ביום זה בירך יצחק את יעקב 'ויתן לך אלוקים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירוש' (בראשית כז, כח) וזו לשונו:

הגיע ליל יום הפסח וקרא יצחק לעשו בנו הגדול ואמר לו, בני זה הלילה כל העולם כלו אומרים בו הלל ואוצרות טללים נפתחים בזו הלילה, עשה לי מטעמים עד שאני בעודי אברכך. ורוח הקדש משיבה ואמרת אל תלחם את לחם רע עין (משלי כג ו) הלך להביא ונתעכב שם. אמרה רבקה ליעקב בני הלילה הזה אוצרות טללים נפתחים בו, העליונים אומרים שירה הלילה הזה עתידים בניך להיגאל מיד שעבוד, הלילה הזה עתידין לומר שירה, עשה מטעמים לאביך עד שהוא בעודו יברכך... הלך והביא שני גדיי עזים. וכי שני גדיי עזים היה מאכלו של יצחק והלא די לו באחד שנאמר (משלי יג כה) צדיק אוכל לשובע נפשו, אלא אחד כנגד הפסח ואחד לעשות לו מטעמים לאכול דתנין הפסח אינו בא אלא על השובע... רבי יהודה אומר עשר ברכות ברך יצחק ליעקב על טללי שמים ועל דגן הארץ, כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם, שנאמר (שם כח) ויתן לך האלקים מטל השמים וגו. וכשיצא יעקב מאת פני יצחק אביו, יצא מעוטר כחתן וככלה בקשוריה, וירד עליו תחיית טל מן השמים ונדשנו עצמותיו ונעשה גם הוא גבור חיל וכת. לכך נאמר (בראשית מט כד) מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל.

רש"י (בראשית כז, כח) כבר רמז על כך בפירושו: 'מטל השמים - כמשמעו, ומדרש אגדה יש להרבה פנים'. ובמדרש רבה (בראשית רבה פרשת תולדות פרשה סו ס"ג) מתבאר ש'טל שמים' הוא שפע היורד לעולם הזה: המן שירד מהשמיים, תוספת בנים ובנות ושפע בעבודת ה' במקדש וכל העבודות שמתקיימות שם, ושפע בידיעת התורה שבכתב וכל התורה בכללה:

מטל השמים, זה המן שנאמר (שמות טז) ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ומשמני הארץ, זה הבאר שהיתה מעלה להם מיני דגים שמנים יותר מדאי, ומשמני הארץ אלו הקרבנות כדכתיב (תהלים סו) עולות מחים אעלה לך,

מצינו ורק בקושי התירו לומר זכרנו ואין למדין כמש"כ לעיל וא"כ בר"ה ויה"כ וכדומה להו שהוא תפלת טל וגשם ביומא דדינא דידהו שר"י.

29. וצ"ע מניין שנידונים על טל בפסח.

30. מטה משה, דיני הלכות סדר של פסח סעי' תרסב: 'למחר נכנסים לב"ה ומתפללין והקהל מתפללין במוסף משיב הרוח ומוריד הגשם רק במנחה מפסיקים. וא"א עד מוסף שמיני עצרת כן מסיק במנהגים. ומה שנהגו להתפלל טל בי"ט ראשון של פסח כי אז אוצרות טללים נפתחים וכן מוכח בפרקי ר"א בפ' ל"ב'.

31. וכן כתב הרב זאב וולף מהורודנא בפירושו לפרקי דרבי אליעזר, פל"ב עמ' שטו: 'ואוצרות טללים, מכאן פשט מנהיגו שאנו מברכים על הטל ביום ראשון של פסח טוב ומאריכין בפיוטים'.

32. ראה פירוש מזרחי על רש"י.

ורב דגן, אלו הבחורים דכתיב (זכריה ט) כי מה טובו ומה יפיו דגן בחורים, ותירוש, אלו הבתולות, דכתיב (זכריה ט) ותירוש ינובב בתולות, ד"א מטל השמים זו ציון שנאמר (תהלים קלג) כטל חרמון שיורד על הררי ציון, ומשמני הארץ אלו הקרבנות, דגן אלו הבכורים, תירוש אלו הנסכים, ד"א מטל השמים זו מקרא, ומשמני הארץ זו משנה, דגן זו תלמוד, תירוש זה אגדה.

אם כן נראה לומר למנהג המהרי"ל, שלא מזכירים כלל טל בימות החמה ופוסקים כבר בתפילת הלחש מלומר 'מוריד הגשם', תפילת הטל בחזרת הש"ץ עניינה אינו התופעה הטבעית של טל הנראה בבקרים, אלא תפילה ובקשה לשפע ברכה שיורד מדי שנה ביו"ט ראשון של פסח. נמצאנו למדים שתפילת הטל יש בה מספר צדדים: אמצעי להכרזה על תחילת הזכרת מוריד הטל, וגם תחינה בעניינינו של יום שנידונים על הטל, וגם כנגד 'ויתן לך האלוקים מטל השמים ומשמני הארץ' - תפילה לברכת שמיים ובקשת לקבלת שפע של ברכה שיורד מדי שנה ביו"ט ראשון של פסח.



תשובות קצרות



כפר דרום ת"ז - שבי דרום

1. גידול תות שדה שתחילתו במצע מנותק והמשכו בקרקע / הרב יואל פרידמן

שאלה | יש לי כמה עציצים של תות שדה שנמצאים בתוך חממה קטנה שבניתי להם. בתוך החממה הם מונחים על מצע מנותק. כאשר מתחמם הייתי מעוניין להוציא אותם החוצה. בתוך החממה הם בעציץ שאינו נקוב ומחוץ לחממה העציצים עומדים ישירות על האדמה (עציץ נקוב). השאלה היא: תותים שהתחילו לגדול בתוך החממה וממשיכים לגדול מחוץ לחממה איך מחשיבים אותם, כפירות של עציץ נקוב או שאינו נקוב? האם יש פרק זמן קבוע או כמות גידול מסוימת שמשנה את המעמד של הפרי?

תשובה | המשמעות ההלכתית היא בהקשר להפרשת תרומות ומעשרות. אם נצא מנקודת מוצא שגידול במצע מנותק בחממה פטור מתרומות ומעשרות נמצא שחלקו הראשון של הגידול היה בפטור וחלקו השני היה בחיוב. הגמרא¹ מביאה מחלוקת בין ר' יוחנן לרבה לגבי גבי בצלים שתיקנם שהפריש מהם תרומות ומעשרות ושוב זרע אותם, אם מתעשרים לפי הכמות שזרע או שיש לחייב רק את הגידולים שגדלו לאחר הזריעה. בפשטות המחלוקת היא אם הגידולים שהם הרוב מבטלים את העיקר אם לאו. לפי ר' יוחנן, וכן ההלכה, הגידולים מבטלים את העיקר, ולכן יש להפריש לפי כולה, וכן פסק הרמב"ם.² אמנם יש מחלוקת אם צריך שיהיה רוב מן הגידולים כדי לבטל את העיקר,³ ומכל מקום בנדון דידן ברור שהתותים חייבים בתרומות ומעשרות ויש להפריש מיניה וביה. כל זה על פי ההנחה שגידול במצע מנותק - פטור מתרומות ומעשרות, אך לדעת הרמב"ם גם פירות שגדלים במצע מנותק בבית או בכל מקום מקורה - חייבים בתרומות ומעשרות בברכה, כי עציץ שאינו נקוב חייב מדרבנן⁴ ואף בית חייב כדין חצר.⁵ אמנם אנחנו נוקטים בעקבות הגרש"ז אוירבך, שבמקרה זה אין לברך, בשל החשש לשיטת הראב"ד שסובר שהגדל בבית פטור מתרומות ומעשרות.⁶ ולפי זה בוודאי חייבים התותים

1. נדרים נט ע"א.

2. רמב"ם, הל' מעשר פ"ו הד.

3. לפי הקרן אורה, נדרים נט ע"ב ד"ה ועתה נבוא, אין צורך ברוב גידולים ובכל מקרה כיוון שזרע התחייב הכול במעשר: 'דמעשר ודאי בטיל העיקר דרך זריעתו והיינו נמי כדילפינן הכא מקרא דעשר תעשר את כל תבואת זרעך...! לפי ערוך השלחן העתידי, סי' קד, לחומרא אמרינן דהגידולין מעלין את העיקר, אך לדעתו ייתכן שזהו דין מיוחד בבצלים.

4. רמב"ם, הל' תרומות פ"ה ה"ד-ה"ט"ז; שם פ"ג ה"ג.

5. ראה רמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"י.

6. הלכות הארץ, עמ' 39 סעי' ב על פי מנחת שלמה א, עמ' קצז.

בתרומות ומעשרות. **ולמעשה**, יש להפריש תרומות ומעשרות רק מיניה וביה, כלומר מן התותים שהעבירו ממצע מנותק לגידול על האדמה ולא מתותים אלו על תותים ממקום אחר ולא מאלו הגדלים במקום אחר עליהם.

עוד על גידול תות שדה שתחילתו במצע מנותק והמשכו בקרקע

/ הרב יהודה הלוי עמיחי

נאמר במשנה (מעשרות פ"ה מ"ב):

בצלים משהשרישו בעליה טהרו מלטמא, נפלה עליהם מפולת והם מגולים הרי אלו כנטועים בשדה.

דין זה פסק הרמב"ם (הל' מעשר פ"א ה"א):

בצלים שהשרישו זה בצד זה אפילו השרישו בקרקע עליה פטורין מן המעשרות, נפלה עליהן מפולת והרי הן מגולין הרי אלו כנטועין בשדה וחייבין במעשרות. נראה שהגדל בעלייה לדעת הרמב"ם נחשב חיבור לענין טומאת אוכלים ולכן הוא טהור ממגע טומאת אוכלים, אבל לענין מעשרות יש חיוב מדבריהם בעלייה, כפי שכתב הרמב"ם.⁷ אבל בנידון הבצלים פטור ממעשרות בעלייה, אולי מכיוון שהנידון הוא בירק, וכפי שכתב המהר"י קורקוס (על רמב"ם הל' מעשר פ"א ה"י) שמה שפטרו בירושלמי בעלייה היינו בזרעים ומה שחייב הרמב"ם בבית מדבריהם הוא בתרומות ומעשרות באילנות ולא בזרעים. לפי פירוש זה הירק שגדל בעלייה פטור אבל אם נפל הגג הרי זה כשדה רגילה וכעת חייב במעשרות. וב'אור שמח' (על רמב"ם הל' מעשר פ"א ה"א) כתב שהפטור הוא מטעם אחר:

ומדברי רבינו נראה דפטורים ממעשר, משום דהא הם בעליה, והוי כנטועים בבית, ובזה דמן התורה פטור ורק מדבריהם חייבין לכן לא חייבו חכמים כאן, כיון דאינו רוצה בהשרשתן, ולכן בנפלה מפולת אפילו בעליה והן מגולין ה"ה כנטועין בשדה וחייבים, ופשוט. ועיין ביאורי הגר"א (יו"ד) סימן רצ"ד, ואכמ"ל ודוק.

לפי דברי ה'אור שמח' הפטור בבצלים בעלייה הוא משום שאינו רוצה בהשרשתם. אבל לכולי עלמא אם נפל הגג של הבית, דין העלייה הוא כשדה וחייבים העלים הגלויים בשביעית ובמעשרות. אנו לומדים מכאן שהוצאה ממקום פטור ממעשרות (מעלייה) למקום חיוב (כשנפל הגג) מחייבת את העלים הגלויים ולכן התות כאן יתחייב בתרומות ומעשרות. נראה שההוצאה צריכה להיות לפני 'הבאת שלישי' או 'עונת המעשרות', כפי שפסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"ה ה"טו) לענין אינו נקוב שעבר לנקוב שצריך להיות שלישי בזמן העברה ואז מתחייב, וזו לשונו:

עציץ נקוב הרי הוא כארץ, וכמה יהא בנקב כדי שרש קטן והוא פחות מכזית, זרע תבואה בעציץ שאינו נקוב והביאה שלישי ואח"כ נקבו ונגמרה התבואה והוא נקוב הרי הוא כצומח בשאינו נקוב עד שיקבנו קודם שיביא שלישי.

למסקנה, התותים שהועברו לפני 'עונת המעשרות' בוודאי חייבים לגמרי בתרומות ומעשרות. בנוסף ראוי לציין שגידול התותים שנשאלנו עליו הוא לצרכים ביתיים, והוא מצוי בתחילה במנהרה ולא בחממה (שדינה כבית לכל דבר). נראה שמנהרה שאינה

7. רמב"ם, הל' מעשר פ"א ה"י.

גבוהה לפחות 1 מטר אין דינה כבית ולכן כל הגידול כולו הוא בחיוב, אמנם חלקו במנותק מן הקרקע וחלקו במחובר, ולכן למעשה יפריש רק מיניה וביה.

2. ברכת 'שהחינו' על פדיון פטר חמור / הרב נתנאל אוירבך

שאלה | זכיתי לקיים מצוות 'פדיון פטר חמור' בפעם הראשונה בחיי, האם אני צריך לברך 'שהחינו' על מצווה זו?

תשובה | הראשונים נחלקו האם יש לברך 'שהחינו' על מצוות פדיון פטר חמור - יש שחייבו לברך⁸ והשוו זאת לפדיון בכור אדם, כך כתב למשל ה'יראים' (סי' שנד): 'שהרי מצווה לפדותו בכור אדם'.⁹ אך ה'טור'¹⁰ כתב בשם אביו הרא"ש שאין לברך.¹¹ ה'בית יוסף' (יו"ד סי' שכא) העיר על דברי ה'טור': 'עיינ לעיל בסימן רס"ה'. כוונתו להלכות מילה, שם הביא את דעת הרמב"ם, שיש לברך 'שהחינו' על מצוות מילה וזו לשונו (הל' ברכות פי"א ה"ט):

מצווה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצווה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחינו.¹² אמנם, ציין ה'בית יוסף' (יו"ד סי' רסה) שיש פוסקים שהתנגדו לברכה זו בעת ברית המילה, אך סיים שנוהגים כדעת הרמב"ם: 'ובכל ארץ ישראל וסוריא וסביבותיה נוהגים לומר שהחינו לפי שהם סומכים בהוראותיהם על פי הרמב"ם ז"ל'. וכן פסק ב'שלחן ערוך'.¹³ אף שנראה שכוונת ה'בית יוסף' בהערותו, להשוות, לדעת הרמב"ם, בין מילה לפדיון פטר חמור ובשתי מצוות אלו יש לברך 'שהחינו',¹⁴ העיר הרב שלום משה חי גאגין, שאף שבמצוות מילה פסק ה'שלחן ערוך' לברך 'שהחינו', בהלכות פדיון פטר חמור לא כתב מאומה, ואם כן נראה שהוא עצמו סובר כדעת הרא"ש שאין לברך.¹⁵ 'ערוך השלחן' (יו"ד סי' שכא סעי' טו) כתב את טעם ההבחנה: 'ולא דמי לפדיון הבן שיש בזה שמחה'. אולם כפי שראינו, לדעת הרמב"ם יש לברך 'שהחינו' על פדיון פטר חמור, בנוסף לכך שישנם קריטריונים שונים נוספים לברכת 'שהחינו',¹⁶ שעל פיהם אפשר לברך, כגון: קיום המצווה בפעם הראשונה¹⁷ וברכה על שמחת הלב.¹⁸

8. סמ"ג, עשין סי' קמה ד"ה ובשעת; סמ"ק, מצווה רמג; יראים, סי' שנד; ספר הפרנס, סי' רצט. דעה זו הובאה בטור, יו"ד סי' שכא, בשם 'ספר המצוות'.
9. כעין זה כתב הסמ"ג, עשין סי' קמה ד"ה ובשעת. על הצורך בהשוואה זו, כתב הרב יחיאל מיכל פיינשטיין, בתוך: ישורון יד (תשס"ד), עמ' תקפח, שאף שהיה נראה שפדיון פטר חמור אינו מעשה מצווה אלא הפקעת איסור בלבד, שלא כפדיון הבן, 'דפדיון הבן לא שייכא כלל הפקעת איסורא ורק מעשה מצווה לחוד', בא הלימוד מפדיון הבן, להורות שלא כן, אלא אף בפדיון פטר חמור יש מצווה.
10. טור, יו"ד סי' שכא.
11. הרא"ש, בכורות פ"א סי' יד, לא כתב מפורש שאין לברך 'שהחינו' אלא כתב רק לברך את ברכת המצוות.
12. השווה לדבריו בתשובות הרמב"ם (פאר הדור, סי' מט; בלאו, סי' קמא; פריימן, סי' יא).
13. שו"ע, יו"ד סי' רסה סעי' ז.
14. כ"כ גר"א, או"ח סי' כב סעי' א.
15. ישמח לב, יו"ד סי' טז ד"ה אתאן.
16. ראה בהרחבה במאמרי בגליון זה, בנושא: 'ברכת שהחינו על הפרשת תרו"מ וחלה בפעם הראשונה'.
17. בעניין זה, ראה במאמרי בגליון זה בנושא: 'ברכת שהחינו על הפרשת תרו"מ וחלה בפעם הראשונה'; ראה עוד: שו"ת מהרש"ג, ח"א יו"ד סי' ז אות ג.
18. ראה: שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' לא.

למעשה: אין לברך 'שהחיינו' על מצוות פדיון פטר חמור, אך 'מנהג יפה' ללבוש בגד חדש או לקחת פרי חדש ולברך 'שהחיינו'.¹⁹



3. תשלום דמי שדכנות / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם ישנה חובה הלכתית לשלם דמי שדכנות? במקרה שלי חבר הציע את אחותו אבל מי שליווה אותי ועזר לי להחליט זה אברך מהישיבה, האם יש לשלם לו?
תשובה | באופן כללי כדאי לסכם מראש על התשלום כדי למנוע חוסר הבנה ומתחים מיותרים. היסוד ההלכתי המחייב לשלם לשדכן, גם כשלא התנו על כך מראש, נלמד מסוגיית יורד לשדה חברו שם נאמר שמי שמהנה את חברו הנאה שרגילים לשלם עליה שכר יכול לתבוע אותה גם אם לא דובר על תשלום ביניהם.²⁰ ועל כן כתב הרשב"א (נדרים לג עב ע"ב) כי מי שמזמין את חברו לאכול, יכול לתבוע ממנו את דמי סעודתו אפילו אם לא דיברו על כך בפירוש. כי 'סתמא דמילתא לא הזמין אותו על מנת להאכילו חנם'.²¹ לכן בחברה שבה מקובל לשלם על הצעת שידוכין ישנה חובה הלכתית לעשות כן. בדרך כלל בחברה הדתית לאומית אין נורמה המחייבת לשלם על שדכנות, ועל כן זה נשאר לשיקול דעתו של הזוג. יש להדגיש שגם במקום שמקובל לשלם, מדובר רק על מי שהציע את ההצעה ולא למי שתמך נפשית או ייעץ לאחד מהצדדים.

4. עוד על חובת תשלום שכר דירה בשדרות בעת מלחמה / הרב אריאל בראלי

שאלה | האם עדיין שוכר דירה בעיר שדרות פטור מתשלום מלא?²²
תשובה | הפסיקה התבססה על דין 'מכת מדינה' המוגדר על פי יציאה מהעיר של רוב התושבים.²³ לכאורה יש לבדוק האם רוב תושבי העיר חזרו להתגורר בבתיהם, אולם נראה שהכול תלוי בשאלה האם תנאי החיים בעיר מאפשרים לגור בה כגון חנויות ומוסדות חינוך מתפקדים.²⁴ ועל כן ברגע שהעירייה תפתח את מוסדות החינוך באופן רשמי ישנה חובה לשלם שכירות באופן מלא גם למי שמפחד לחזור לגור בעיר (אלא אם כן הוא מודיע שלאור המצב הוא מסיים את חוזה השכירות).

19. ישמח לב (גאגין), יו"ד סי' טז ד"ה אתאן; נהר מצרים, ח"א הל' פדיון פטר חמור סעי' ז; ברית כהונה, השלם ח"א יו"ד עמ' שטו סעי' ו; שו"ת יביע אומר, ח"י יו"ד סי' לא.

20. בבא מציעא קא ע"א ועיין רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' א.

21. וכן פסק הרמ"א, חו"מ סי' קמו סעי' יז. אך עיין שו"ע, חו"מ סי' שסג סעי' י, ובב"ש, אה"ע סי' ע ס"ק כח.

22. עיין אמונת עתיך 142, עמ' 32.

23. רמ"א, חו"מ סי' שיב סעי' יז.

24. ישיבת שדרות חזרה למקומה, ועל כן אברך צעיר שאין לו ילדים צריך לשלם שכירות מלאה גם אם הוא בוחר שלא לחזור לעיר.

5. מעבר של עובדת בחברת כוח אדם למועצה מקומית / הרב אריאל בראלי
שאלה | אני עובדת דרך חברת כוח אדם במועצה מקומית. על פי הסכם העבודה, החברה מקבלת מהמועצה 15% מהשכר החודשי שלי. כעת מציעים לי לעבור לתפקיד אחר ולחתום חוזה אישי עם המועצה, האם זה מותר?
תשובה | יש לבדוק היטב את החוזה שלך עם חברת כוח האדם כי לפעמים ישנו סעיף מפורש שאין אפשרות לעבור לחוזה עצמאי עם אותו מעסיק. אם אין לכך התייחסות בחוזה ומדובר בתפקיד אחר אז הכלל הבסיסי אומר ש'המוציא מחברו עליו הראיה', ולכן עליהם להוכיח שאת מחויבת להם גם במקרה זה.



6. מכירת מחסן בבניין משותף בניגוד לחוק / משפטי ארץ
שאלה | האם יש תוקף ע"פ דין תורה לחוזה שנעשה בין שני אנשים כשאנו תקף חוקית? לדוגמה: מכירת מחסן לאדם שאינו גר בבניין, ומה קורה אם נכתב במפורש בחוזה שהוא חל למרות שחוקית אין בו ממש.
תשובה | לא ניתן להשיב תשובה אחת עבור כל החוקים הקיימים במדינת ישראל. ישנה מחלוקת בין הפוסקים ביחס לתוקפם ההלכתי של חוקי המדינה.²⁵ לפוסקים הסבורים שיש לחלק מחוקי המדינה תוקף הלכתי, יש להבחין בין חוקים שונים: ישנם חוקים שלא מחייבים בכלל, ישנם המחייבים גם מדין תורה, וישנם חוקים שמחייבים כמנהג.²⁶ חוקים שלא מחייבים כלל - אינם מחייבים גם אם הצדדים להסכם לא סיכמו אחרת. חוקים המחייבים כמנהג - מחייבים אלא אם כן הצדדים להסכם סיכמו אחרת, וחוקים המחייבים כדין תורה והוגדרו בחוק ככאלו שלא ניתן לשנותם (חוקים קוגנטים), גם לפי דין תורה לא ניתן לשנותם. בנוגע לסוגיה של מכירת שטחים המוצמדים לדירה, יש מקום להבחין בין מכירת מחסן או חנייה ובין מכירת חלק בחדר מדרגות. ההנחה היא שבעלי דירות מקבלים על עצמם את חוק המקרקעין בהסכם מול הקבלן,²⁷ (ובמקרה שלא קיבלו אותו על עצמם הוא מחייב לדעת הפוסקים הסבורים שהוא בגדר 'דינא דמלכותא' או לדעת הפוסקים הרואים בו מנהג²⁸). לכן, מכירת חלק מחדר מדרגות המכירה לא תקפה על פי כל הגישות כלפי חוקי המדינה, בגלל שכל הדיירים מחויבים לסעיף 55(ג) לחוק המקרקעין, הקובע שלא ניתן לחלק חלקים מסוימים מהשטח המשותף, ובכלל זה, את חדר המדרגות. לעומת זאת מכירת מחסן או מקום חנייה (הנחשבים כנכסים המוצמדים לדירות) הנמצאים בבעלות פרטית, ניתן למכור לאחד מבעלי הדירה בבניין

25. ראה לדוגמה בשו"ת משפטי ארץ, ח"ב, עמ' 320-340; הרב אורי סדן, אורות החושן - עבודה וקבלנות, עמ' 46-47.

26. ראה רון קליינמן, 'יחס הדיינים לחוק ולפסיקה האזרחיים ובפרט לבנייה בלתי חוקית', תחומין לו, עמ' 346-359; הרב אורי סדן, אורות החושן - עבודה וקבלנות, פ"ב; וראה אתר 'דין תורה', הרב עדו רכניץ, נייר עמדה מס' 17, 'מעמד של חוקי המדינה ושל פסיקת בתי המשפט'.

27. ראה הרב קורנגוט, דיני הבית המשותף, עמ' 228 הערה טז.

28. ראה לדוגמה שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' סט.

בלי צורך בהסכמת שאר הדיירים. אולם, לא ניתן למכור נכסים מוצמדים למי שאינו בעל דירה בבניין. במקרה שבוצעה מכירה כזו היא תקפה (במובן מסוים גם על פי החוק²⁹) אולם לא ניתן לרשום את הקונה כבעלים בטאבו.³⁰ אולם, אם מטרת הקנייה של המחסן היא הכנסת דיירים חדשים למחסן ולא שימוש רגיל במחסן כמחסן, עלולה להיות בכך פגיעה בשכנים, ואז יהיה אסור להכניס דיירים נוספים.³¹

7. פיצול דירה ובניית מרפסת בניגוד לחוק / משפטי ארץ

שאלה | אני גר בבניין בפרויקט שאמור להיות בוטיק ויוקרתי, 4 דירות בכל בניין. שכני שגר מתחתיי קנה דירה, ופיצל אותה ל-3 יחידות דיור, בלי ידיעתי והסכמתי. גיליתי זאת להפתעתי הרבה אחרי שהשיפוצים הסתיימו. לאחר זמן גיליתי שהשכן בנה מרפסת, גם זה ללא הסכמתי. מיד דרשתי ממנו לעצור את העבודות. מה הדין בשני מקרים אלו?

תשובה | א) הוצאת מרפסת ללא אישור

על דיירים הגרים בבית משותף חל חוק המקרקעין העוסק בבית המשותף. סעיף 52 לחוק המקרקעין, קובע ש'רכוש משותף - כל חלקי הבית המשותף חוץ מן החלקים הרשומים כדירות, ולרבות הקרקע, הגגות, הקירות החיצוניים...' אם כן כל מעטפת הבניין היא רכוש משותף. בסעיף 55 (א) נקבע כי: 'לכל דירה בבית משותף צמוד חלק בלתי מסוים ברכוש המשותף של אותו בית משותף'. כלומר, כל הרכוש המשותף שייך לכלל הדיירים. מכאן נובע ששכן המוציא מרפסת ללא אישור של שאר הדיירים עושה שימוש ברכוש של אחרים, ואסור לו לעשות כך.³² אלא אם כן הקבלן החתים אתכם על הסכמה לבניית מרפסות על ידי השכנים.

ב) פיצול דירה אחת לכמה דירות

במשנה (בבא בתרא פ"ג מ"ז) מובא:

בנה עלייה על גבי ביתו לא יפתחנה לחצר השותפין. אלא אם רצה בונה את החדר

לפנים מביתו ובונה עלייה על גבי ביתו ופותחה לתוך ביתו.

הראשונים נחלקו בביאור הסוגיה: לדעת רשב"ם,³³ התירה המשנה לפצל חלל דירה אחת לשתי דירות, והתירה להכניס לשם דיירים נוספים, אך אסרה תוספת בנייה. לפי דעה זו, מותר לפצל דירה אחת לשתיים ולהכניס לתוכה משפחה נוספת אם אינו בונה שטח נוסף, אלא מחלק אחרת את חלל הדירה הקיימת.³⁴ דעת הרמב"ם³⁵ הפוכה: תוספת בנייה מותרת הוספת דיירים, ופתיחת פתח חדש לחצר אסורות. לפי דעה זו אסור לפצל דירות ולהכניס משפחה אחרת. טעם האיסור במשנה הוסבר בגמרא בגמרא (בבא בתרא ס ע"א) והוא: 'משום שמרבה עליהם את הדרך', והכוונה שמחמת ריבוי הדיירים מתרבה הרעש והלכלוך. בזמננו ניתן לטעון, שמחמת הדיירים החדשים יפחתו מקומות החנייה

29. לקונה יהיו זכויות חוזיות ולא זכויות קנייניות.

30. ראה דיני הבית המשותף, עמ' 229.

31. שו"ע, חו"מ סי' קנד.

32. ראה רון קליינמן, 'יחס הדיינים לחוק ולפסיקה האזרחיים ובפרט לבנייה בלתי חוקית', תחומין לו, עמ'

354-355, וראה כתב עת, אוצר המשפט א, תשע"ט עמ' שצד-תב.

33. רשב"ם, בבא בתרא נט ע"ב ד"ה ופותחה לתוך ביתו.

34. כך ביאר החזו"א, חו"מ סי' יב ס"ק ה ד"ה מיהו.

35. רמב"ם, הל' שכנים פ"ה ה"ח.

סמוך לבניין, והמעלית תהיה עמוסה, וכדומה. להלכה נפסק שמותר להוסיף על הבניין אם לא פותחים פתח חדש לחצר או לחדר המדרגות, ונחלקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א האם מותר לבעל דירה להוסיף דיירים **בתוך דירתו שלו**. ואולם אם הוא מגדיל את הדירה או מפצל אותה ומוסיף דיירים - הרמ"א אסר.³⁶ יש שהעלו טענה להתיר לפצל דירה בימינו. להבנתם, רק בחצרות שהיו קיימות בזמן הגמרא והראשונים ניתן היה למחות במי שמרבה דיורין, כיוון שהיו משתמשים בחצר לכביסה ובישול וכדומה, וריבוי הדיירים מפריע לשימוש הזה. אבל בחדרי המדרגות בזמננו לא משתמשים באופן זה, ולכן הם דומים יותר למבוי, בו אין טענת ריבוי בדיורין.³⁷ אמנם רוב הפוסקים סוברים שאף על פי שישנו הבדל בין חדר מדרגות וחצר, לעניין זה של ריבוי בדיורין - חדר מדרגות דומה לחצר ולא למבוי.³⁸

ג) מקום שנוהגים לפצל בו דירות ולבנות מרפסות

כאשר אדם עובר על החוק יש בכך משום איסור בעצם המעשה, וכן לעיתים יש בכך משום פגיעה באזרחים האחרים. החוק אוסר פיצול דירות ללא הסכמת שאר דיירי הבניין. אמנם יש מהפוסקים שכתבו שחוק שבפועל אינו מיושם, אינו מחייב מבחינה הלכתית.³⁹ כמו כן גם מצד המנהג, כאשר המנהג שונה מהוראת החוק, יש למנהג תוקף הלכתי. אשר על כן, אם מדובר באזור מגורים שנוהג בו לפצל דירות (בצורה סבירה) אין בכך איסור הלכתי, שכן זהו המנהג באותו המקום ועל דעת כן קנו הדיירים את הדירה ולכן בוודאי שאין בכך משום פגיעה בשכנים. אמנם היו פוסקים שראו במנהג זה מנהג גרוע שראוי למנוע אותו,⁴⁰ אולם, הם חזרו בהם משום מצוקת הדיור של הזוגות הצעירים ושל הסטודנטים, שלא יכולים להרשות לעצמם לשלם שכר דירה על דירה שלמה.⁴¹ לכן למסקנה הדבר תלוי, אם מדובר בבניין בוטיק כמו שכתבת אזי הפיצול אסור, כיוון שבבניין כזה לא מקובל לפצל דירות, ועל השכן להחזיר את המצב לקדמותו. אולם, אם מדובר באזור שבו המנהג לפצל, איננו חייב להרוס. גם בנוגע לבניית מרפסת בניגוד לחוק, נראה שיש הבדל בין מקום בו מקובל לעשות זאת לבין מקום שלא מקובל לעשות זאת (אף שקשה להצדיק את המנהג הזה, שהרי אינו מסייע למעוטי יכולת כאמור, וממילא הדבר יכול להיחשב כ'מנהג גרוע').

8. אדם שגרר בטעות דוקרנים לכביש וכתוצאה מכך נגרם תקר לרכב / משפטי ארץ

שאלה | בתפקידי כגון באחד היישובים גררתי לפינת הגזם 3 עצים גדומים כך שבכל פעם אני צריך לעבור דרך שער היישוב. הודעתי לשומר, שבכל פעם פתח לי את השער וראה

36. שו"ע, חו"מ סי' קנד סעי' ב, ובספר עמק המשפט, ח"ג סעי' ח.

37. ראה בכתב עת פעמי יעקב נה, תשס"ד עמ' פו, ובכתב עת מבית לוי יח, תשס"ה עמ' רד.

38. פעמי יעקב, שם בשם ספר משכן שלום.

39. ראה לדוגמה הרב אריאל בראלי, אמונת עתיך 113 (תשע"ז), 'האם אי ציות לחוק נחשב לאיסור הלכתי?' עמ' 63 הערה 33, בשם הרב דב ליאור.

40. ראה רון קליינמן, 'יחס הדיינים לחוק ולפסיקה האזרחיים ובפרט לבנייה בלתי חוקית', תחומין לו, עמ' 355-356.

41. אף הרב אשר וייס שליט"א שהובא במאמר הנ"ל בתחומין, שינה את גישתו בנוגע לפיצול דירות בשל מצוקת הדיור של הזוגות הצעירים ראה אתר 'קול הלשון' נזקי שכנים, ריבוי דיורים, וציין לדברי המאירי, בבא בתרא נט ע"ב שאף בימיו לא נהגו להקפיד על כך.

אותי גורר. בפעם השנייה במהלך הגרירה נתפס חבל שהיה פרוס לאורך הכביש, אליו היה מחובר מתקן דוקרנים לגלגלים שהוצב שם בעקבות המלחמה. כתוצאה מכך המתקן נגרר אל תוך הכביש. הן אני והן השומר לא שמנו לב לכך. לאחר כמה דקות עבר במקום רכב, וכשעלה על המתקן, ניזוקו הצמיגים הימניים הקדמי והאחורי. לא היה ניתן לתקן את הצמיגים, ועלות החלפת 2 צמיגים חדשים הייתה 900 ש"ח. שאלותיי הן:

(א) האם אני אחראי לתשלום הנזק?

(ב) אם כן, האם רק על הקדמי או גם על האחורי?

(ג) אם כן, האם הנזק הוא עלות 2 צמיגים חדשים או עלות 2 משומשים שזה מה שהנזק?

תשובה | א) הגדרת הנזק

אנו יוצאים מנקודת הנחה שהרבש"ץ נהג כראוי בהניחו את הדוקרנים בצד הכביש שכן אלו צורכי הביטחון. כיוון שהדוקרנים הונחו בצורה שהונחו ברשות, הרי שהגנן פטור וכפי שכתב ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תיב סעי' ב):

הניח הכד במקום **שיש לו רשות להניחו**, כמו במקום פנוי שלפני בית הבד, ובא אחר ונתקל בו ושברו, חייב. ואם הוזק בו המהלך, בעל הכד פטור, מפני שהיה לו להסתכל.⁴²

והגנן חייב בחלק מהמקרים, כפי שפסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תיא סעי' ג):

אם הניחם ברשות הרבים, ולא הזיקו במקומם, אלא נתגלגלו למקום אחר על ידי רגלי אדם או רגלי בהמה, אם הזיקו דרך הלוכן על ידי רגלי אדם חייב המגלגל הכל, שהוא פושע בהזיק זה, ובעל התקלה פטור.

ב) נזקי כלים בבור

במקרה זה, הנזק לא נגרם לאדם אלא לרכב. רכב נחשב לכלי ובנוגע לנזקים שנגרמו לכלים בבור קבעה הגמרא (בבא קמא כח ע"ב): 'שור ולא אדם חמור ולא כלים', והמזיק פטור על נזקים שנגרמו ע"י בור לכלים [=רכב] של חברו. לפי זה אף אם פעל ברשלנות גמורה פטור מתשלום. יש פוסקים הסוברים שאדם חייב לצאת ידי שמיים ולשלם על נזקים שנגרמו לכלים על ידי בור,⁴³ ולפי הפוסקים הללו על הגנן שיצר את ה'בור' מוטל לשלם לניזק.

ג) הניזק יכול היה להקטין את הנזק

אם הניזק לא היה יכול לעצור לפני הפגיעה בגלגל השני - אין מקום לחלק בין הפגיעה בגלגל הראשון ובין הפגיעה בגלגל השני. אם הניזק היה יכול לעצור וברשלנות המשך בנסיעה (דבר שצריך להתברר), ישנם מקרים בהם אין לחייב על הנזק שניתן היה למנוע. 'פתחי חושן'⁴⁴ מציין כמה מקרים בהם כאשר הניזק יכול היה למנוע את הנזק, אין לחייב

42. ואף שפוסקים רבים כתבו שהכלל 'אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים' לא נאמר על נסיעה בכביש, כיוון ששם דרכם של בני אדם להתבונן הרבה בדרכים, ולכאורה היינו יכולים לחייב את הנהג להסתכל היטב ולפטור את מניח הדוקרנים, אולם נראה שבמקרה זה חוזר הכלל הנקוט בידינו שאין דרך בני אדם להתבונן בדרכים ולהיזהר מפני דוקרנים, ומה שכתבו הפוסקים שדרכם של אנשים להתבונן בימינו היינו רק מדברים שמצויים להיות בכביש אבל לא מדברים שאינם מצויים.

43. ראה פתחי חושן, נזיקין פ"א הערה א, ולא כשיטת החזו"א, בבא קמא סי' ב ס"ק ז, וראה מאמרו של הרב חיים בלוך 'גביית נזקי כלים שנגרמו מהנחת מכשול', אמונת עתיך 98 (תשע"ג), עמ' 127-121.

44. פתחי חושן, הל' נזיקין פ"א הערה מה ומז.

את המזיק בתשלום. לדוגמה כאשר הנזק נעשה בשוגג.⁴⁵ אולם נראה שאם הניזק יכול היה לעצור והוא הביא על עצמו את הנזק בידיים, אין לחייב את המזיק בכך כיוון שהניזק עשה מעשה בידיים שמזיק לעצמו, וזה שונה מהמקרים שהביאו הפוסקים לכך שאין לחייב את הניזק במקרה שהיה יכול להקטין את הנזק.

ד) שומת הנזק

כתב השולחן ערוך (חו"מ סי' שפז סעי' א):

הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור, כדרך שנתבאר בשורו שהזיק.

כלומר המזיק צריך לשלם לניזק את דמי החפץ כפי שהיה שווה בשעת הנזק, ולא חפץ חדש. בנוסף, השברים שייכים לניזק, והמזיק רק משלים את הערך הכספי שנחסר. לכן אם יש 'שוק' לגלגלים משומשים צריך לשלם לניזק כפי ששווה גלגל משומש. אם אין שוק לצמיגים משומשים, והדרך היא לקנות רק צמיגים חדשים, הפוסקים כתבו כמה דרכים כיצד לשום את ההבדל בין חפץ משומש וחפץ חדש. הדרך הפשוטה ביותר היא לשום את הנזק לפי משך השימוש הצפוי: אם ניתן להשתמש בצמיג במשך ארבע שנים בממוצע, ומחירו 400 ₪, אזי על נזק לצמיג שהיה בשימוש במשך שנתיים, יש לשלם 200 ₪. דרך זו נאמרה ע"י הרב קרליץ⁴⁶ והיא מאוד פשוטה לחישוב, אבל היא דורשת הסכמה של הצדדים להתפשר כך, כי לפי הדין, השומא בדרך זו אינה כל כך מדויקת.⁴⁷

סיכום

- 1) אדם שברשלנותו נגררו דוקרנים לכביש חייב לשלם מדין 'בור'.
- 2) אם ניזוקו כלי רכב המזיק פטור מלשלם בדיני אדם, ויש פוסקים המחייבים לשלם בדיני שמיים.
- 3) המזיק חייב לשלם את שווי החפץ שניזוק, ובמקרה זה צמיג משומש. אם לא ניתן לקנות צמיגים משומשים אלא רק חדשים, יש לנהוג בדרך פשרה ולפצות את הניזק בהתאם למשך הזמן שהצמיג שניזוק היה אמור להיות תקין.

9. בעלות על דירה שנרכשה מכסף האישה ונרשמה על שם שניהם / משפטי ארץ

שאלה | התגרשתי מאשתי לפני כמה חודשים בהסכמה (ללא הסכם ממון). לפני החתונה רכשנו דירה. את כל התמורה על הדירה כולל המשכנתא, שילמה גרושתי, לא שילמתי עבור הדירה שום דבר, אולם הדירה רשומה על שמי. האם לפי דין תורה יש לי חלק בדירה?

45. ע"פ דברי ערוך השולחן, חו"מ סי' תיח סעי' לה. וצ"ע מה הדין ברשלנות של המזיק, האם נחשב למזיד או לשוגג.

46. דעת הרב קרליץ הובאה בספר שמו משפט, ח"א סי' קי עמ' שצ, וראה שם את שיטת הרב אורבך ועוד שיטות נוספות.

47. בגלל שבשנה הראשונה הערך יורד בצורה משמעותית ואין לומר שבכל שנה נפחת סכום דומה. וראה בספר משפט המזיק, ח"א פל"ב סעי' ג הערה יג.

תשובה | הסוגיה של דירה שנרשמה על שם הבעל והמימון הגיע כולו מידי האישה מעסיקה את בתי הדין הרבניים זמן רב. ונכתוב בקצרה את השיטות השונות: לדעת הרא"ש,⁴⁸ רישום הנכסים על שם האיש מהווה העברת בעלות, ואילו לדעת הרשב"א⁴⁹ רישום על שם האיש נעשה רק למראית עין, והבעלות נשארת בידי מי שקנה את הדירה מכספו. הרמ"א (ח"מ סי' סב סעי' א) פסק (בנוגע למקרה הפוך, בו נרשמו שטרות על שם האישה למרות שהכסף היה שייך לבעל): 'לא היתה נושאת ונותנת תוך הבית, והיו שטרות כתובים על שמה, הם שלה'. כלומר, הלכה כרא"ש, שהרישום מהווה העברת בעלות. הש"ך⁵⁰ פסק כדעת הרשב"א, שהרישום איננו בגדר העברת בעלות. דיינים רבים הכריעו כדעת 'ערוך השלחן'⁵¹ שיש לבחון כל מקרה לגופו: באופן עקרוני הרישום נחשב כהעברת בעלות אך אם יש ראיות חזקות שהרישום נעשה לשם כבוד או מסיבות אחרות, הרישום אינו מהווה ראייה להעברת בעלות.⁵² במקרה זה, העובדה שגרשותך שילמה על הדירה ורשמה אותה על שמך ללא שום סיבה צדדית, נראה שכוונתה הייתה להעביר חצי מהדירה לבעלותך.

10. תקלה ברכב שהתגלתה אחרי המכירה / משפטי ארץ

שאלה | מכרתי למישהו רכב, וזמן קצר אחרי המכירה התגלתה תקלה גדולה ברכב. לפני המכירה אני לא ידעתי על התקלה, אבל מישהו אחר שהתעניין בקניית הרכב אמר לי שהוא רואה שחסר שמן, וזה היה רמז לתקלה (אמנם אחרי כן לקחתי את הרכב למוסך, ושם לא מצאו כל בעיה). הקונה לא רצה לקחת את הרכב למכון בדיקה ובדק אותו בעצמו (אני לא נסעתי איתו ולא אמרתי לו איך לבדוק). התקלה הגדולה שהתגלתה ברכב אחרי המכירה, כבר קרתה בעבר, היא הייתה קשורה למחסור בשמן, ותיקנו אותה (שנתיים לפני מכירת הרכב), ועלות התיקון הייתה 3000. הקונה ביקש שאוריד 7000 מהמחיר (למרות שלא ידע על התקלה) שביקשתי על הרכב, והסכמתי. הנחתי שאם תופיע התקלה הזו שוב, אז סכום זה יכסה את עלות התיקון של הקונה (כאמור, לנו התיקון עלה 3000). שלושה שבועות אחרי הקנייה התקלה התגלתה, האם אני צריכה לפצות אותו?

תשובה | א) מום במקח שלא היה ידוע למוכר בעת המכירה

מדובר במום במקח שהיה ברכב לפני המכירה, והמוכר חשד שישנה בעיה, ולמפרע הסתבר שאכן יש מום במקח בזמן המכירה. מום במקח הוא כל פגם שבני המקום והתקופה מקפידים עליו ואם היו יודעים על הבעיה לא היו קונים את המוצר.⁵³ במקרה כזה, מדובר במקח טעות, ואין זה משנה אם המוכר ידע על המום או לא ידע,⁵⁴ כל שכן במקרה בו המוכר חשד שישנה בעיה ולא אמר דבר.

48. שו"ת הרא"ש, כלל צו סעי' ד.

49. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תתקנז.

50. ש"ך, חו"מ סי' סב ס"ק ז.

51. ערוך השלחן, חו"מ סי' סב סעי' ו, וסי' ס סעי' כא.

52. ראה פד"ר, חט"ז עמ' 217; פד"ר, ח"ז עמ' 323.

53. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ו.

54. כתובות עו"ע"א; שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ג-ד.

(ב) מה התרופות (הפיצוי) במקרה של מום במקח?

במקרה של מקח טעות יש שתי אפשרויות: האחת, ביטול, כלומר להחזיר את הרכב למוכר ואת הכסף לקונה, והשנייה, פיצוי - לפצות את הקונה בכסף. אם מדובר על פגם במוצר שניתן לתקנו, והפגם אינו מהותי למוצר, ניתן לדרוש רק פיצוי כספי.⁵⁵ אם מדובר על פגם במוצר שלא ניתן לתקנו או פגם מהותי למוצר, הצד הנפגע רשאי לדרוש רק ביטול, קרי החזרת המצב לקדמותו ולא פיצוי כספי.⁵⁶ או פיצוי כספי בהסכמת שני הצדדים. דוגמה שהפוסקים נותנים לפגם מהותי - בית שנמכר עם קיר רעוע. במקרה כזה, המוכר לא רשאי להציע שיבנה קיר חדש וטוב כיוון שמדובר במוצר חדש ולא באותו המוצר כי קירות הם דבר מהותי לבית. במקרה זה, נראה שהנזילה איננה בגדר פגם מהותי, ולכן הסעד לקונה הוא פיצוי.

(ג) קונה שלא בדק את המוצר למרות שיכול היה לבדוק

הסמ"ע⁵⁷ פסק כשיטת המגיד משנה⁵⁸ שאם הייתה לקונה אפשרות לבדוק בקלות והוא לא ניצל את האפשרות הזאת, אין לו זכות לטעון 'מקח טעות', והמכירה קיימת. כמה פוסקים חולקים על המגיד משנה.⁵⁹ ה'פתחי תשובה'⁶⁰ הביא את דברי ה'שבות יעקב' ו'נתיבות המשפט' שהגבילו את דברי הסמ"ע וה'מגיד משנה' למקרים מסוימים, אך שניהם מודים שאם הלקוח יכול היה לבדוק ולא בדק והשתמש במוצר, אין לו זכות לטעון 'מקח טעות'. ה'חכמת שלמה'⁶¹ טוען שה'מגיד משנה' אמר כן רק במום שכיח, ורק אז חייב הקונה לבדוק, אך לא חייב לבדוק אם קיים מום לא שכיח. מהרש"ם⁶² בשם 'קרית מלך רב' כתב שה'מגיד משנה' אמר כן רק בבדיקה ללא טורח ובדיקה שלא לוקחת זמן רב (והסמ"ע רמז לזה בכותבו שניתן לבדוקו 'לא לתר'). נוסיף על דבריו שאם הבדיקה עולה כסף, בוודאי שאי אפשר לטעון כנגד הקונה מדוע לא בדק.⁶³ לסיכום, במקרה שלפנינו אף שהיה יכול לבדוק, פוסקים רבים שדבריהם מסתברים בשיטת המגיד משנה, יסברו שיכול הקונה לטעון 'מקח טעות' אף שהיה יכול לבדוק.

(ד) האם הוזלת המחיר מהווה פיצוי לקונה

מוכר שמוזיל את המחיר מממשא ומתן לא יכול לומר שההוזלה נועדה לפצות על מומים במקח, כי ההוזלה יכולה לנבוע מדברים רבים מאוד, ולכן אם הדבר לא נאמר במפורש ללקוח (וגם אם נאמר, ישנן צורות מסוימות של רמיזה שעדיין יכול הלקוח לטעון 'מקח טעות' ואין כאן המקום להאריך) אין המוכר יכול לטעון שההוזלה נעשתה

55. שו"ע ורמ"א, חו"מ סי' רלב, סעי' ה בשם תשובת הרא"ש, והמרדכי, כתובות רמז רצב.

56. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ד.

57. סמ"ע, חו"מ סי' רלב ס"ק י.

58. מגיד משנה, על הרמב"ם הל' מכירה פט"ו ה"ג.

59. שו"ת מהרשד"ם, סי' שפה; שו"ת מהריט"ן, סי' רכה; ערוך השלחן, חו"מ סי' רלב סעי' ה.

60. פתחי תשובה, חו"מ סי' רלב ס"ק יא.

61. חכמת שלמה, על שו"ע חו"מ סי' רלב סעי' ג.

62. משפט שלום, סי' רלב סעי' ג.

63. אולם ראה בספר כתר, ח"ג עמ' 122, שכתב שמוצרים שבדרך כלל רגילים לבדקם קודם הקנייה כמו מכוניות, אי הבדיקה מהווה מחילה. ולענ"ד לא נראה כן כיוון שמכל המקורות שהעלינו לעיל עולה שאין לחלק.

עבור זה.⁶⁴ אולם, כאשר הפער בין התמורה ששולמה למחיר השוק גדול, ניתן לומר שהמחיר מלמד על כך שההפחתה נעשתה בגלל החשש לתקלה (בלשון חז"ל: 'הדמים מודיעים'), ואז אין צורך לתת לקונה פיצוי נוסף.



11. החזקת נפל לאחר לידה שקטה בשבת / הרב אריה כץ

שאלה | בתקופה האחרונה אנו עוסקים בסיוע לזוגות שעברו 'לידה שקטה', דהיינו לידה של ולד מת בשלב יחסית מתקדם של ההיריון. ראינו שלחלק מהזוגות מאוד חשוב, כחלק מתהליך העיבוד של האובדן, 'להיפרד' מהנפל המת על ידי החזקתו. לעיתים, תהליך הלידה מתרחש בשבת, ונשאלת השאלה האם גם אז הדבר מותר, על אף שמת, ובכלל זה גם נפל, נחשב למוקצה?

תשובה | לפני שנענה לשאלה נציין שמדובר בסוגיה רגישה וכואבת עד מאוד, שכן אנו עוסקים בהורים שציפו לילד ועברו שלב משמעותי לקראתו, ולבסוף עומדים בפני שוקת שבורה ויוצאים בידיים ריקות. אין ספק שמדובר בטרגדיה אנושית מורכבת מאוד, ולא משנה כרגע הנסיבות (האם לקח זמן עד שהושג ההיריון, וכן האם יש ילדים בריאים בבית או שלא. ודאי שדברים אלו משפיעים על עוצמת הכאב והקושי, אבל תמיד מדובר בקושי ובכאב). עד לפני זמן לא רב, היה מקובל שלא לתת אופציה להיפרדות כלל, ורק בשנים האחרונות האפשרות הזאת הולכת ותופסת מקום מועדף מבחינת ההתמודדות והריפוי ממנה. יש מקום לתהות האם באמת כך היה נכון לעשות מאז ומעולם, או שאולי זהו חלק מהשינוי התרבותי של התקופה האחרונה. כאשר הלידה השקטה אירעה בשבת, לכאורה טלטול הנפל אסור משום שהוא מוקצה. ב'שלחן ערוך'⁶⁵ מבואר, שאין היתר לטלטל את המת אלא במקום ביזיון (של המת או של החיים שנמצאים בקרבתו). וכשהתירו לטלטלו בחלק מהמקרים התירו רק באמצעות דבר אחר ולא בטלטול ישיר, ובחלק מהמקרים מותר לטלטלו באופן ישיר, אם אין אפשרות לטלטלו באמצעות דבר אחר. במקרה שלפנינו, לכאורה מותר לצוות הרפואי להוציא את הנפל לחדר הפתולוגיה בשבת כדי שאפשר יהיה להמשיך ולהשתמש בחדר הלידה, אולם להורים אין תפקיד מקצועי, וממילא ההיתר אינו מיועד להם. אף על פי כן, נראה שיש מקום להקל בתנאים מסוימים: יש מחקרים שמראים שכאשר מופיע דיכאון קליני בעקבות לידה שקטה, היכולת להיפרד מהעובר המת יכולה לעזור להפחית את הדיכאון ואת עוצמתו. לכן, במצבים שאכן יש חשש כזה, נראה שאפשר להגדיר את ההורים לכל הפחות כחולים שאין בהם סכנה. בנוסף, גם אם לא ברורה מידת החשש לדיכאון קליני מאובחן, יש הורים שהצער שלהם באותו רגע גדול כל כך, שגם הם יכולים להיות מוגדרים כחולים שאין בהם סכנה. לצורך חולה שאין בו סכנה התירו חז"ל איסורי דרבנן מסוימים⁶⁶ (ראה אורח

64. ראה לדוגמה בדיני פועלים בבא מציעא עז ע"א שהוזלה יכולה להינתן ממגוון סיבות.

65. שו"ע, או"ח סי' שיא.

66. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

חיים סימן שכח), וכאשר הם נעשים בשינוי, אז ודאי שהם מותרים (ויש כאלו שיתירו איסור דרבנן בתוספת שינוי אפילו במקום שאין הגדרה ברורה של חולה שאין בו סכנה אלא אפילו במקום צורך גדול גרידה, כגון מקצת חולי וכדומה).⁶⁷ לכן נראה שאם בני הזוג מרגישים צורך גדול מאוד בהחזקת העובר בשבת, יש מקום להתיר זאת באופן שלא יגעו ישירות בגופו, אלא דרך בגד או משהו אחר (אם רוצים ללטף את העובר ישירות, יש אפשרות לעשות זאת בלי לטלטל אותו, ולאחר מכן יחזיקו אותו דרך בגד). אפשרות נוספת (שרלוונטית יותר לבעל, שכן האישה אחרי תהליך של לידה, וסביר להניח שאין לה כוח להסתובב ברחבי בית החולים) היא שהבעל ייקח על עצמו (בתיאום עם הצוות הרפואי כמובן) לקחת את הנפל לפתולוגיה, ואז הוא מטלטל אותו בהיתר, וכפי שכתבנו לעיל.

יהי רצון שנזכה שתתקיים בנו תפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים: 'שנה שלא תפיל אישה פרי בטנה'.



12. הנאה מחשמל לאחר שתוקנה התקלה בשבת / הרב שי סימינובסקי

שאלה | בשבת האחרונה, באזור קטן בשכונת מגורי קרתה תקלה בחשמל ביום שישי סמוך לשבת. התקלה גרמה להפסקה חלקית של החשמל בבתי ספורים. בלי ששמנו לב לכך. חברת החשמל הגיע בליל שבת בסביבות השעה 22:00. טכנאים יהודים תיקנו את החשמל. הספק שעלה הוא האם יש להודיע לדיירים שלא ישתמשו בחשמל מחמת חילול שבת של יהודי שלא במקום פיקוח נפש, או שמא יש כאן מתעסק בהנאת מעשה שבת.

תשובה | א) ראשית - לגבי המקרה המתואר - לא פשוט בכלל שיש להגדירו כחילול שבת גמור. הטעם לכך - הוא על פי ההיתר היסודי לשימוש בחשמל המיוצר בתחנות הכוח השונות באיסורי שבת - שישנם הרבה מאוד צרכים חיוניים (כגון בתי חולים, תחנות מד"א, מוקדי ביטחון ועוד) התלויים באספקת חשמל סדירה ואילו היו מושבתות תחנות הכוח, הדבר היה גורם לסכנת נפשות ח"ו במקרים רבים. כמו כן, אין שום אפשרות מעשית לספק חשמל רק לגופים אלו בלבד, ולכן, יש הכרח לייצר ולהוליך את החשמל כרגיל.⁶⁸ אמנם יש שחלקו על היתר זה, אך שומרי שבת רבים מסתמכים עליו בפועל.

ב) מכאן גם לגבי תיקון תקלה המשביתה שכונה או מספר רחובות - כיום, בבתי רבים מאוד נמצאים חולים, קשישים, נכים, תינוקות, הזקוקים באופן שוטף ורצוף למכשור רפואי המופעל בחשמל (סיפאפ, קנגורו, אינהלציה ועוד). ממילא גם כאשר אין בית חולים או תחנת משטרה, יש לכל הפחות ספק סכנת נפשות בהשאת התקלה כמות שהיא, ובפרט שלא ניתן באופן מעשי לברר בכל בית מה הערכת המצב, וכל שכן שלא ניתן באופן מעשי לחבר לחשמל רק את המקומות החיוניים משום פיקוח נפש. להלכה

67. ראה בהרחבה בספרי שו"ת שאגת כהן, ח"ג סי' לט (יצא לאור בחודשים הקרובים בע"ה).

68. ראה באורך, מנחת שלמה, ח"ב סי' טו אות ו-ז.

נפסק שמחללים שבת על ספק פיקוח נפש,⁶⁹ ולכן תיקון תקלת החשמל בשבת מותר על פי יסוד ההיתר הנ"ל. אכן, תיקון תקלה במקום קטן שבו ידוע שהדבר אינו נצרך משום פיקוח נפש אסור בשבת, ואסור ליהנות מהשימוש בזרם החשמל שהוחזר.⁷⁰ מכל מקום נראה שבמציאות כיום שיותר ויותר מטופלים נמצאים בביתם עם מכשור רפואי מגוון, ולכן מידי ספק, לכל הפחות לא יצאנו.

ג) לגבי איסור הנאה מחילול שבת - כתבו הפוסקים שאסור ליהנות מחשמל שיוצר בחילול שבת, כאשר ההיתר דלעיל אינו מתקיים, או לדעת הפוסקים שאינם מקבלים אותו.⁷¹ בכלל איסור זה גם הנאה ושימוש בתאורה, חימום אוכל וכיוצא בזה. עם זאת, כאשר הנהנה אינו מודע לעצם האיסור הרי הוא בגדר מתעסק, כדבריך. ישנה מחלוקת אחרונים, האם 'מתעסק' הינו בגדר חוטא הפטור מעונש⁷² או שאינו חוטא כלל. נפקא מינה האם יש להודיע למשתמש להימנע מראש מן האיסור, לדעת ר' עקיבא איגר יש להודיע לאדם על האיסור שלפניו כדי שיימנע מלעשותו.⁷³ אולם, מסתבר שדין זה שייך כאשר ה'מתעסק' עתיד לעשות את גוף האיסור,⁷⁴ מה שאין כן בנידונו שהדין הוא רק על ההנאה ממעשה שבת שהיא גזירת חכמים,⁷⁵ ויש לעיין בכך. מכל מקום נראה, שמכיוון שיש המתירים את ייצור החשמל בשבת משום פיקוח נפש, ובכלל זה גם את התיקונים, אין לראות את מי שמתקן בפועל את החשמל כמחלל שבת במזיד,⁷⁶ שלגביו קנסו חכמים שלא ליהנות ממעשיו, גם לדעת הסוברים שיש להחמיר בדבר מעיקר הדין. לסיכום: מי שסומך בכל שבתות השנה על ההיתר לשימוש בחשמל המיוצר בתחנות הכוח - יכול להתייחס באותו אופן לתיקון תקלה בהפסקת חשמל בשבת, ונראה שגם לדעת המחמירים מעיקר הדין לא שייך לאסור את השימוש בחשמל שתוקן משום הנאה ממעשה שבת, ואין צורך להודיע על כך לאחרים.



69. עיין שו"ע, או"ח סי' שכט סעי' ג.

70. מנחת שלמה, ח"ב סי' טו אות ז וכן שמירת שבת כהלכתה, סי' לב הערה קפב.

71. מנחת שלמה, ח"ב סי' טו אות ז; מאמר מרדכי, ח"ה סי' קכב (7); חזו"א, או"ח סי' לח ס"ק ד ד"ה וככל.

72. שו"ת ר' עקיבא איגר, סי' ח.

73. את הנפקא מינה הזו שמענו, חברי מכון צומת, מפי הרב יעקב אריאל שליט"א, ביחס למקרה דומה.

74. גם לגבי מתעסק בחלבים ועריות שחייב קרבן משום שנהנה - מדובר שעשה בעצמו את עצם האיסור - אכילה או ביאה.

75. עיין שו"ע, או"ח סי' שיח סעי' א.

76. גם אם העובד המתקן אינו שומר שבת ואינו מכוון מצידו לתיקון לצורך פיקוח נפש דווקא - עצם התועלת שיש בכך לצורך טיפול רפואי חיוני, מחשיבה את פעולתו כשוגג ולא כמזיד. עיין רמב"ם, הל' שבת פ"ב הט"ז.

הרב יהודה הלוי עמיהי

פרדסי רצועת עזה במלחמה

הקדמה

במלחמת 'חרבות ברזל' כבש צה"ל את רצועת עזה, שבתוכה גם שטחים חקלאיים, פרדסים, מקשאות וכדו', ונשאלה השאלה האם היכול שייך למדינת ישראל או לבעלים החוקיים או שהוא הפקר. לשאלה זו השלכות הלכתיות בתחומים שונים.

א. כיבוש מלחמה

הגמרא (גיטין לח ע"א) אומרת:

מתני'. עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד - ישתעבד, אם לשום בן חורין - לא ישתעבד; רשב"ג אומר: בין כך ובין כך ישתעבד.

ולרבא, דאמר: לאחר יאוש [בעל העבד הראשון], ולרבו שני [העבד נקנה לאדון השני], רבו שני ממאן קני ליה? משבאי, שבאי גופיה מי קני ליה? אין, קני ליה למעשה ידיו, דאמר ריש לקיש: מנין לעובד כוכבים שקנה את העובד כוכבים למעשה ידיו? שנאמר: וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו, אתם קונים מהם, ולא הם קונים מכם ולא הם קונים זה מזה; יכול לא יקנו זה את זה? יכול לא יקנו זה את זה? האמרת: לא הם קונים זה מזה! ה"ק: ולא הם קונים זה מזה לגופו; יכול לא יקנו זה את זה למעשה ידיו? אמרת ק"ו: עובד כוכבים ישראל קונה, עובד כוכבים עובד כוכבים לא כ"ש. ואימא: הני מילי בכספא, אבל בחזקה לא! אמר רב פפא: עמון ומואב טהרו בסיחון. אשכחן עובד כוכבים עובד כוכבים, עובד כוכבים ישראל מנלן? דכתיב: וישב ממנו שבי.

על כך פירש רש"י:

ולא הם קונים - את אחד מכם. לגופו - שיהא צריך הימנו גט או אם יברח ממנו ויתגייר מותר בבת ישראל שאין גופו קנוי לחברו. **עובד כוכבים קונה ישראל** - למעשה ידיו שנאמר וכי תשיג יד גר וגו' או לעקר משפחת גר (ויקרא כה). ה"מ - דעובד כוכבים קונה חברו. בכספא - דומיא דעובד כוכבים קונה ישראל בכסף דכתיב מכסף מקנתו בעברי הנמכר לעובד כוכבים, וקניית עובד כוכבים בעובד כוכבים הא ילפת ליה מקניית עובד כוכבים בישראל. **בחזקה** - כגון שבאי שהחזיק בו וקנאו בחזקת יאוש כשהפקירו רבו כשנתייאש הימנו (ולא בכסף) חזקה שעבד כנעני נקנה בו היינו חזקה של עבדות הלבישו הנעילו הרחיצו לרבו כדתני' בהאשה נקנית (קדושין כב): **עמון ומואב טהרו בסיחון** - אלמא עובד כוכבים קונה מחבירו קרקע בחזקה והאי עבד נמי כיון דאפקריה ישראל ביאוש קנה ליה עובד כוכבים בחזקה. **טהרו בסיחון** - דכתיב (דברים ב) אל תצר את מואב וכן בבני עמון אל

תצורם (דברים ב) וכתוב (במדבר כא) כי חשבון עיר סיחון וגו' אלמא טהר מואב בסיחון. ובני עמון אשכחן ביפתח (שופטים יא) שאמרו לו מלאכי בני עמון כי לקח ישראל את ארצי בעלותו ממצרים מארנון ועד היבוק ואשכחן כשכבשו את ארץ סיחון ויירש את ארצו מארנון עד יבוק וגו' אלמא מבני עמון כבשה והדור ישראל וכבשו מיניה וטהרה להם על ידו אלמא קנייה בחזקה. **עובד כוכבים מישראל מנלן** - כגון עבד זה דשייך במצות. וישב ממנו שבי - מדקרי ליה שבי דידיה ש"מ קנייה בחזקה.

מדברי רש"י אנו לומדים שעבד נקנה על ידי הגוי בגלל שבעל העבד התיימש ממנו, והגוי השני החזיק בו ברחיצה והלבשה, וממילא היהודי נקנה כעבד לגוי. הגמרא מבינה שיש כאן קניין חזקה ואף שגוי לא קונה קרקע בחזקה ולכאורה עבד בוודאי שלא יקנה, הביאה הגמרא ראייה שיש קניין חזקה אצל גויים, וזה נלמד מעמון ומואב שטוהרו בסיחון, ומתוך שעמון ומואב כעת הם מוגדרים סיחון, וישראל יכלו לכבוש אותם, מכאן שיש מושג של קניין חזקה אצל הגויים. לפי לימוד זה למדנו שגוי יכול לשבות עבד מגוי אחר והוא זוכה בו. כל זה בדיני גויים. לאחר מכן הגמרא דנה על גוי ששובה עבד כנעני של ישראל מניין למדנו שקונה בחזקה. הגמרא מביאה את הפסוק 'וישב ממנו שבי', שמדבר על מלך ערד שכבש שפחה אחת, ולומדת ממנו ששפחה קנויה לגוי. לפי הסבר זה למדנו שגוי יכול לכבוש ולקנות גם עבד כנעני של ישראל והוא כעת של הגוי. דוגמה נוספת לכיבוש מלחמה אנו לומדים בסנהדרין (צד ע"ב):

ואספך שללכם אסף החסיל, אמר להם נביא לישראל: אספו שללכם. אמרו לו: לבזוז או לחלוק? אמר להם: כאסף החסיל, מה אסף החסיל - כל אחד ואחד לעצמו, אף שללכם - כל אחד ואחד לעצמו. אמרו לו: והלא ממון עשרת השבטים מעורב בו! - אמר להם: כמשק גבים שקק בו, מה גבים הללו מעלין את האדם מטומאה לטהרה - אף ממנום של ישראל, כיון שנפל ביד גוים מיד טיהר, (כדבר פפא. דאמר רב פפא: עמון ומואב טהרו בסיחון).

בסוגיה זו אנו לומדים שיש קניין כיבוש במלחמה, ואף ממון שלקח גוי מישראל (מעשרת השבטים) במלחמה נחשב כממון של הגוי, ולכן כאשר חזקה אסף משלל סנחריב הוא קנה גם את ממון עשרת השבטים שנבזז על ידי ארם. על פעולת הקניין של המלכות נראה מדברי רש"י שאין קניין מלחמה קניין מחודש אלא קניין מדיני הקנינים, יש כאן ייאוש של הבעלים וחזקה של הכובש, שהעבד עובד עבורו, וכך קונה הגוי את העבד הכנעני של ישראל. נראה שגם בקרקעות אנו צריכים לייאוש וחזקה ובלא ייאוש וחזקה אין הגוי קונה. בשעת מלחמה נראה שהייאוש כל כך גדול ולכן אפילו אם יאמר הבעלים שלא מתיימש אין מתחשבים בזה והכובש קונה. ב"ד דוד¹ הסביר שכאשר יש פחד גדול של הנכבש הוא מתיימש ממנו. דעת ר"ת² היא שהחזקה שדנו עליה בגמ' בגיטין היא חזקת כיבוש. כלומר אין זו חזקה רגילה המוכרת מדיני קניינים אלא חזקה של הכיבוש עצמו, לפי ר"ת כל כיבוש קונה גם ללא ייאוש וללא פעולת קניין מיוחדת. וכך כתב הריטב"א (גיטין לח ע"א):

1. יד דוד, פסקי הלכות ח"ב עמ' מ.
2. תוס', גיטין לח ע"א ד"ה אבל בחזקה לא.

הא דאמרין דעמון ומואב טיהרו בסיחון. אף על גב דקרקע אינה נגזלת, חזקת מלחמה שאני וחזקה גמורה היא וישראל שלקחוהו מסיחון זכו ביה דסיחון קנאה קנין גמור בחזקה שהחזיק בה ע"י מלחמה.

העולה לפי זה, שלרש"י צריך ייאוש וחזקה כדי לקנות גוי מגוי, וכן מעמון ומואב אנו לומדים שכיבוש מלחמה קונה בין גויים, ולפי ר"ת במלחמה אין צורך בקניינים רגילים, כי כיבוש מלחמה קונה, ולכן אפילו אם לא יהיה ייאוש הוא קונה. אולם גם בדברי רש"י יש שלמדו שהייאוש הוא הסיבה שקונים בקניין מלחמה ואין צורך בייאוש מוגדר, שבכל מלחמה המנצח קונה את הקרקעות והמטלטלין בכיבוש מלחמה.³

לפי הדברים הללו, לכאורה לרש"י ולתוס' אם הבעלים מתייאשים מהפירות ומדינת ישראל כובשת את המקום, הרי זה נחשב לקניין מלך ישראל שכובש, והקרקעות הם של עם ישראל. וממילא הקוטף מהם גזלן, ואם המדינה נותנת רשות צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות. כמו כן למדנו ממעשה סנחריב וחזקיה שכיבוש לזמן מהווה קניין גמור והנכסים הם של הכובש. וכן למדנו במעשה עמון ומואב שטהרו בסיחון, כלומר סיחון קנו את הקרקעות בגלל כיבוש מלחמה, וישראל כבשו מסיחון.

ב. הגדרת הכיבוש בימינו

אמנם בנידון מלחמת שמיני עצרת תשפ"ד ('חרבות ברזל'), ייתכן שאם אין הצבא והמדינה רוצים לכבוש את המקום עצמו אלא להעבירו לשלטון אחר (לא מוגדר, אבל בוודאי לא ישראלי) אין כאן כלל גדר של כיבוש מלחמה שהרי היא לא באה אלא להכות בגויים. יש לדון מתי חל כיבוש מלחמה, האם כבר במהלך המלחמה או שרק בסוף המלחמה ואולי צריך החלטה של כיבוש. ב"ד דוד⁴ כתב שדין כיבוש מלחמה איננו דווקא מלחמה של אומה באומה אלא אפילו לגדוד של גזלנים שזו אומנותם והם מפורסמים כגזלנים והגזלים מתייאשים יש כוח של כיבוש מלחמה, מכאן שמשעה שאדם מתייאש מרכושו, נכנס הרכוש לרשות הכובש, מדין כיבוש מלחמה. משמע מדבריו שמשעת הייאוש הרכוש שייך לכובש. נראה שהרב רגנשבורג חולק על כך. הרמב"ם (הל' מלכים פ"ח ה"ג) כתב בעניין יפת תואר: 'ומנין שלא ילחצנה במלחמה שנאמר והבאת אל תוך ביתך. יכניסנה למקום ואח"כ יבעול'. וקשה, הרי התורה התירה ביאה ראשונה אפילו בגיורתה ולמה צריך שיכניסנה לביתו. על כך כתב הרב רגנשבורג,⁵ שה'מתיר' של יפת תואר הוא דין הכיבוש, והוא חל כשהכיבוש הוא סופי, אבל במהלך המלחמה אין מקום לדון על כיבוש מלחמה, ועל כן כדי להתיר צריך להכניסה לביתו שזה מוכיח על כך שהוא בטוח בכיבוש. מסתבר שאמנם לא סוף הכיבוש קובע אלא משעה שהאנשים עוזבים את רכושם לידי הכובשים, כבר חל שם של כיבוש מלחמה. משום כך נראה שבשלב זה של המלחמה, אף שלא הסתיימה, יש מקום לומר שיש כאן כיבוש מלחמה והעצים והפירות שייכים לישראל. אלא שבנידון דידן לכאורה המדינה מודיעה שהיא לא רוצה לכבוש את

3. דבר אברהם, ח"א ס' יא.

4. יד דוד, פסקי הלכות ח"ב עמ' מ-מב.

5. משפט הצבא בישראל, עמ' קכ.

השטחים אלא מעמידה אותם לפתרונות אחרים (כוח רב-לאומי וכדו') ואם כן יש מקום לומר שלא חל כיבוש ישראל.

ג. נכסי נטושים תש"ח

מצב דומה היה בהקמת המדינה (תש"ח). בספר 'הר צבי'⁶ מובאת שאלה שנשאל אז הרב צבי פסח פראנק בעניין תרומות ומעשרות:

כידוע שבשעה שהוכרזה ארץ ישראל למדינה יהודית, פשטו צבאות הערבים כנחל שוטף והתנפלו על עמנו וארצנו בכוונה זדונית להרוג ולאבד את עם ד', אבל השי"ת ברחמיו הפיר עצת גויים שנפלו לפני חרב צבא ההגנה לישראל ועין בעין נראה יד ד' ונפלאותיו שנפלו רבים ביד מעטים וטמאים ביד טהורים, ואחוזי פחד ובהלה ברחו על נפשם לארצות ערב, וצבא ישראל מצא שדות זרועים תבואה וכרמים ופרדסים והרבה אילני דמלבלבי וכל עץ פרי עושה פרי למינהו, והנה עלתה על הפרק שאלת תרומות ומעשרות מהפירות הללו, וכן היין והשמן שנעשו ע"י ישראל מגידולי כרמי הערבים ומזיתיהם וכן הענבים והזיתים שנבצרו ונמסקו ע"י פועלים ערבים שכרי יום מהצבא הישראלי, מהו דינם לגבי חיוב תרומות ומעשרות.

בתוך התשובות בנושא הביא את המשא ומתן שהיה לו עם הגרב"צ עוזיאל, וזו לשון הרב עוזיאל:

דבר ברור הוא שרכוש זה אינו כהפקר אלא עומד הוא ברשות בעליהם הערבים שהרי יש עונש ממשלתי לכל הפושט יד ברכוש האויב.

לפי דברי הרב עוזיאל אם הפירות אסורים ליהודי בגלל חוק הממשלה שאוסר לקחת ביזה, אין כאן כיבוש עדיין, והוא מגדיר את הפירות כפירות גויים שאפילו אם ישראל מרח אותם הם פטורים מתרומות ומעשרות. הרב פראנק חלק על הרב עוזיאל (בשתיים. א) הקביעה שהפירות של נכרים. ב) הקביעה שאף מרוח של יהודי בפירות של גוי אינו מחייב את הפירות בתרומות ומעשרות. וכך כתב ב'הר צבי':

והנה אלה הם מן ההלכות שהורה שם (הגרב"צ עוזיאל זצ"ל) הלכה למעשה: א) דאין נפקא מינה אי מסיק גוי בשביל ישראל או שהישראל הוא המסיק. מכיון דבשעת המסיקה והבצירה הפירות קנויים להערבים פטורים הם מתרו"מ, ע"כ. לדעתי זה לא נכון, דמה שכתב לדבר ברור שרכוש זה עומד ברשות הערבים וטעמא יהיב שהרי יש עונש ממשלתי לכל הפושט יד ברכוש האויב, זה אינו ממין הטענה, כי חק הממשלה הוא רק לעכב שלא יהא כל אחד ואחד הולך וחוטף לעצמו אבל לא שהממשלה שומרת על הרכוש בעד הערבים, וכנראה שאיזה פקיד מאלה הממונים על רכוש האויב אמר כן, אבל לא מפיו אנו חיים, כי המציאות סוטרו על פיו, שהרי אי אפשר להערבים לחזור לרכושם, והפירות נלקטים בפקוח הממשלה כדי לחלקם לתושבים והרי כל אדם יודע וגם הערבים יודעים שהם יצאו נקיים מנכסיהם המטלטלים, ולא יהיה להם הנאה מגוף הפירות כלום, וא"כ הפירות בחזקת ישראל הן עומדין ופירות ישראל חייבין בתרו"מ, ולא כמו שפסק בתשובה

6. הר צבי, זרעים ח"א ס' יז.

הנז' דבין כשהמסיק גוי ובין כשהוא ישראל פטורין מתרו"מ, אלא אדרבה לא מיבעיא כשהמסיק הוא ישראל ודאי דחייב בתרו"מ דהא הבעלים הם ישראל וגם הגמר מלאכה הוא ביד ישראל.

הרב עוזיאל הוסיף והשיג, וב'הר צבי'⁷ כתב והציג שוב את שתי התפיסות:

ולמען יתלבנו הדברים בדבר הלכה למעשה יום יום, אמרתי אערכה נא לעיני המעיינים שני סוגי המציאות שלנו, היינו שלי ושלו מקבילות אחת אל אחת ואז כל מעיין ישר יראה ויבחין למי המציאות. המציאות שלי: הקרקעות שהיה להם בעלים ערבים נכבשו על ידי הממשלה והזתים והענבים וכן שאר הפירות נמכרים ליהודים, שעושים מהם שמן ויין, מרגע שהיהודים מקבלים את הפירות לרשותם אין רשות ביד מי שהוא ליגע בהם וכל אשר יטול מהם בלי רשות בעליהם היהודים יענש ויהא נידון כגנב וכגזלן, היהודים המה בעלים הגמורים על הפירות בין על פי התורה ובין במשפט הגוים, זהו המציאות שלי, והמציאות של הרב המשיב הנני מציגם כמו שהן סדורים לפני באותיות שבמכתבו: א) אין נכסים אלה נקראים אלא בשם רכוש נטוש או רכוש האויב, ב) קיימת מחלקה ממשלתית במשרד האוצר שנקראת בשם אפוטרופוס לנכסי נפקדים שיש בה מנגנון שלם לסדור החשבונות של כל הנכסים האלה מהכנסות בתי דירה ופירות היבול, ג) כל איש ואשה יודעים שהערבים השליטים צווחים ככרוכיא ותובעים החזרתם לבתיהם ורכושם, ד) כל העולם יודעים כי שאלה זו עומדת לדין בפני או"ם ואין ספק שיחייבו את ישראל לפצות אותם, ושוב כותב אלי, ובמטותא מיניה אשאל ויודיעני, במה זכתה הממשלה בקרקעות ובפירות אלו, כי לא מצינו שמוציאין רכוש של אדם כשהוא צווח ואומר שלי הוא, עכ"ד בקצור. ולמען יתלבנו הדברים אעתיק כאן מאמרו של הגאון רבי דוד מקארלין ז"ל, וזה לשונו בספרו 'פסקי הלכות' (חלק ב דף לח ע"א): מצינו ממונו של אדם יוצא מרשותו לרשות חברו בעל כרחו על כמה דרכים, הדרך האחד והוא היותר גדול מכולם, הוא ע"י כיבוש מלחמה, וזה הוא הקנין הגדול, שהנרכש במלחמה נקנה להכובש ואף קרקע שאינה נגזלת ולא מהני לה שום יאוש לענין שיקנה אותה הגזלן, עכ"ז נקנית היא בכיבוש מלחמה. הרי לפנינו דברים ברורים, דאה"נ דשפיר נמצא שלפעמים מוציאין רכוש של אדם וחבירו נוטלה וזוכה בה בעל כרחו ושלא בטובתו של בעל החפץ, ואף על פי שבעל החפץ עומד וצווח שלי הוא לא משגיחין בו, וענין זה מפוזר בש"ס ופוסקים לדבר פשוט דכיבוש מלחמה הוא אחד מקניני התורה.

העולה מדברי הרב פראנק שהוא סבור שהפירות הם של המדינה והיא נותנת רשות, וממילא חייבים הם בתרומות ומעשרות, ואילו הרב עוזיאל סבר שהפירות הם של נכרים. יש להעיר שהנכסים בתש"ח היו שייכים למדינה והיא חילקה לאנשים את זכות השימוש בהם, ולא הייתה הוה אמינא שהגויים יקחו את הפירות, ולכן הרב פראנק החליט שהם כבר נקראו בשם ישראל, אבל בנידון דידן ברצועת עזה עדיין לא ידוע כלל מה יהיה עתיד המקומות, והמדינה לא הכריזה דבר מה בדעתה לעשות, על כן לכאורה עדיין לא פועל

7. שם סי' יח.

כאן קניין של כבוש מלחמה, וגם לדעת הרב פראנק אין כיבוש מלחמה כל זמן שאין כוונה לכבוש או הודעת כיבוש. מסקנת הדברים, אין מי שידון בנידון דידן בכיבוש מלחמה ואין לנו לדון אלא מדין הפקר פרטי.

ד. הפקר הגוי

הרמב"ם (הל' תרומות פ"ב הי"א) פסק: 'וכן ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות, ואפילו הפקירו העכו"ם'.
על כך כתב ה'כסף משנה':

משנה וירושלמי פ"ק דחלה ופרק קמא דמעשרות. ומה שכתב ואפילו הפקירו העכו"ם כך הוא הגירסא בספר מוגה והיא הנכונה וכן משנה בפ"ד דפאה (משנה ט) הלקט והשכחה והפאה של נכרי חייב במעשרות א"כ הפקיר ומה שכתבו רבינו בלשון אפילו משום דהוה אפשר למיסק אדעתין דכיון דעכו"ם אין לו קנין בא"י להפקיע ממעשר לא יהא לו כח להפקיעו ממעשר ע"י הפקר שלו.
העולה שאם הגוי הפקיר, אפילו אם היה זוכה בכרם בחזרה אין חיוב מעשרות, וכפי שכתב הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ו):

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

דין זה מבואר גם בהלכות תרומות לרמב"ם⁸ שהפטור בהפקר הוא משום שאין זו 'תבואת זרעך', - כל יבול שידך ויד הלוי שווים בו פטור מתרומות ומעשרות, על כן בכל הפקר אפילו של הפירות בלבד הרי זה פטור מתרומות ומעשרות. הדברים שכתב ה'כסף משנה' שאף למאן דאמר 'אין קניין לגוי להפקיע קדושה' יכול הגוי להפקיר, הוסברו על ידי הגר"א,⁹ 'צפנת פענח',¹⁰ ועוד אחרונים¹¹ שאין לגוי קניין להפקיע קדושה ביחס לקניין הקרקע, אבל יש לו קניין פירות בגידול ולכן יכול להפקיר. אמנם הרש"ס¹² חולק על הרמב"ם, וסובר שגוי לא יכול להפקיר את פירותיו מכיון שאין לו כל נגיעה במושגי הקדושה, ולכן אמנם יכול להפקיר ממונית אבל לא קדושתית. דברים אלו תמוהים מאוד, שהרי אם הירק הוא הפקר ממונית ממילא אין בו קדושה, ואין הגידול בא"י מחייב בהפקר. לכן נראה שבנידון דידן חל ההפקר והיאווש של הגוי שגידל והפירות הללו הם הפקר גמור. ברור שאכילת החיילים אינה מוגדרת כמעשה גורן, שהיו שהחמירו¹³ במקום שאוספים הרבה פירות הפקר ומכניסים למקום אחד לחייב במעשרות, שהרי הם אוכלים לצורכם, ואין כאן מושג של גורן. לכן ההפקר הוא גמור.

8. רמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"א.

9. גר"א, שנות אליהו הארוך, פאה פ"ד מ"ט ד"ה הלקט.

10. צפנת פענח, על הרמב"ם הל' מתנות עניים פ"ה הכ"ו.

11. עיין תרומות הארץ, פ"א ה"י אות ג הערה 16.

12. רש"ס, פאה פ"ג מ"ט.

13. ראב"ד, הל' תרומות פ"ב הי"ב ובכס"מ.

ה. תקנות הצבא

יש לדון שמא אין כאן הפקר ברור מכיוון שהגוי לא נמצא כאן (הועברו ממקום למקום), אלא שנראה שלא גריעה מ'זוטו של ים' שאפילו אם עומד וצועק שאיננו מסכים ואיננו מתייאש הרי זה ייאוש מוחלט, ובייחוד לעניין פירות שהם נעזבים וכעבור זמן נפסדים, וברור שבעל הפירות לא יגיע כל זמן שהפירות על העץ, על כן הרי זה הפקר גמור. אמנם בפקודת מטכ"ל (50.0303) נאמר בסעיף 30 שהכיבוש לא מקנה למדינת ישראל או צה"ל, כל זכויות בעלות במטלטלין.¹⁴ אבל בנידון דידן לא מדובר על תפיסה אלא אכילה לצורך פעילות וכדומה. אפילו אם נסביר שהדבר אסור על פי החוק הצה"לי ברור שהבעלים מתייאשים מפירות אלו מכיוון שיודעים שלא יקבלו את הפירות או תשלום עבורם, לכן הפירות הם הפקר אף שלפי פקודת הצבא אין לתפוס נכסי נפקדים, אבל כאן שהפירות כבר מוגדרים כהפקר הלכתי אין בהם חיוב של תרומות ומעשרות. ייתכן שהחייל עובר באיסור מסוים כשפועל נגד ההנחיות אבל אין לזה שייכות לפירות עצמם שהם אבודים מהבעלים שהתייאשו מהם. גם על החייל עצמו לא נראה שיש כאן איסור ממש מכיוון שכולם אוכלים לצורך, אם כן הרי זה כהותר, ולא שמענו שצה"ל ערער על אכילה קטנה לצורך. אבל בוודאי שאין לפקודה צבאית תוקף מבחינה הלכתית לגבי מעמד הפירות. הפקודה הצבאית היא על האדם שלא יעשה מעשה מסוים, אבל אין לה כל יחס עם הפרי עצמו. על כן הפירות הם הפקר ואין צורך להפריש תרומות ומעשרות.

סיכום

למלחמת שמחת תורה תשפ"ד ('חרבות ברזל') אין הגדרה של כיבוש מלחמה, אבל כיוון שבעלי הקרקעות ברחו והפקירו פירותיהם, חייל הקוטף פירות משל נכרים בעזה אינו צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות. כמו כן יכול לקטוף כמה פירות שירצה לאכילתו מכיוון שאינו אוכל ב'חצר' שאין לאכול בה בקביעות, אלא שטח הפקר. השאלה הצבאית מצריכה דיון בפני עצמו, אבל הפירות הם בוודאי הפקר. כמו כן אם חייל מצא תוצרת חקלאית בבתי גויים הוא פטור מלהפריש שהרי גדלו ביד גוי וגם המירוח נעשה בידו ובוודאי אין בהם חיוב תרומות ומעשרות.



14. פקודת המטכ"ל: 30. הכיבוש אינו מקנה למדינת ישראל או צה"ל, כל זכויות בעלות או חזקה במטלטלין, שהם רכוש הפרט. אלא בהתאם לאמור בסעי' 31. 31. ציוד מלחמה - נשק אמצעים להעברת ידיעות ואמצעי תחבורה, כגון: טלפונים, ציוד טלגרפי, כל רכב, כלי שיט, מותר לתפוס את רכוש הפרט רק אם הוא ציוד מלחמה הנחוץ במישרין לניהול מלחמה. מטלטלין כאמור יוחזרו עם גמר הפעולות הצבאיות או ישולמו בעבורם פיצויים. 32. מותר לתפוס מטלטלין שהם רכוש הפרט, שאינם מיועדים במישרין לשימוש צבאי, אולם נחוצים לכוחות צה"ל השוהים בשטח הכיבוש, לשימוש על ידם בתנאי מפורש שצרכיה של האוכלוסיה האזרחית בשטח, הובאו בחשבון תחילה. מטלטלין מסוג זה כוללים לדוגמא: - מזון, דלק, בגדים טבק ותרופות.

הרב יצחק דביר

תרומות ומעשרות משלל הלהימה בעזה

במהלך הלהימה בעזה מתאכסנים החיילים באופן זמני בבתים של תושבים מקומיים. למרות שבאופן עקרוני החיילים מקבלים אספקת מזון מצה"ל, למעשה פעמים רבות עושים שימוש (בידיעת מפקדי צה"ל והסכמתם) במזון המצוי בבתים אלה. בין השאלות העולות מחמת שימוש זה התעוררה שאלת החיוב בתרומות ומעשרות, אותה נבקש לברר במאמר שלפנינו.

א. חיוב תרומות ומעשרות בקניין מלחמה

ראשיתו של מענה לשאלה זו במקורו של קניין המלחמה. הגמרא במסכת גיטין¹ לומדת מכך שכיבוש סיחון את מואב הפקיע את האיסור לכבוש את ארץ מואב, ש'גוי קונה את חבירו הגוי בקניין חזקה'. הראשונים נחלקו מה משמעות הדברים:

(1) לדעת רש"י (שם) אין מדובר בקניין מיוחד ומחודש, אלא שהמלחמה גורמת לתושבים שארצם נכבשה להתיימש מרכושם, כך הוא מופקר וכל הקודם זכה בו.²

(2) התוספות (שם) סברו שכוונת הגמרא ל'חזקה של כיבוש מלחמה', וביאר הרשב"א (שם) שמדובר בקניין מיוחד 'שהתורה זיכתה לו'.³

(3) הרדב"ז⁴ סבר שקניין מלחמה נובע מ'דינא דמלכותא' המקובל בין המדינות, שכך הוא 'חוק המלכים כשלוכדים המדינה בכח המלחמה'.⁵

בין השיטות הללו ישנו הבדל משמעותי לעניין ההלכה בנידוננו, שכן לדעת רש"י קניין שלל המלחמה עובר דרך פעולת 'הפקר', וממילא הפירות נפטרו מתרומות ומעשרות כפירות הפקר. ייתכן שזהו גם יסוד כוחה של המלכות לדעת הרדב"ז, מדין 'הפקר בית דין

1. גיטין לח ע"א.

2. כך פשט רש"י, אמנם ראה במרגליות הים, סנהדרין עב ע"א שביאר את השימוש במילה 'יאוש' באופן מושאל: 'ענין "יאוש קונה" דכל שאדם מסיח דעתו ומתיאש מאיזה דבר שלו היאוש הוא פועל שנפקע זכותו, ולעומת זה אם מוסר נפשו על איזה דבר בדמים קנהו, וכיון שמסר נפשו על הדבר נקרא על שמו, וזה ענין היתר שלל מלחמה דכיון שמסרו נפשם במלחמתם לכבוש בדמים קנינהו'.
3. בשו"ת עמודי אור (הלר), סי' קיב אות טז, ביאר שקניין שלל המלחמה הוא כעין ירושה. וראה בפסקי הלכות (לר"ד מקרלין), ח"ב לח ע"א שכתב שקניין מלחמה זהו הקניין הגדול מכולם, שקונה אף ללא דעת מקנה.

4. רדב"ז, ח"ג סי' תקלג.

5. כשיטה זו פסקו שלחן ערוך הרב, חו"מ הפקר ג ובמחנה אפרים, הלכות עבדים סי' ג. ייתכן שזו גם כוונת הרמב"ם, שו"ת הרמב"ם סי' רט, שתלה את הדין האם הייתה הביזה במצוות המלך. אך ייתכן שאין מדובר שם במלחמה אלא ב'ביזה' ולכן אין בה קניין מלחמה אלא רק דינא דמלכותא.

הפקר'. אולם לפי התוספות והרשב"א השלל נקנה על ידי קניין מלחמה, וממילא הפירות עברו ישירות מבעלות הגוי לבעלות מדינת ישראל ולא היו הפקר. אלא שלמעשה בנדון דידן ישנן כמה סיבות לטעון שגם לדעת התוספות והרשב"א ייפטרו הפירות מתרומות ומעשרות:

1. בריחה לפני הכיבוש

רוב התושבים הדרים בשטחי הלחימה ברצועת עזה הונחו לעזוב את בתיהם עוד לפני שצה"ל פלש לאזור מגוריהם, וכך אכן נהגו רובם. הרב צבי פסח פרנק⁶ הסתפק האם במקרה זה לכל הדעות ייחשבו הפירות להפקר, שכן הם הופקרו על ידי בעליהם עוד לפני שנקנו בקניין המלחמה. הרב הרצוג⁷ דחה טענה זו משום ש'תחילת נפילה - ניסה' וממילא קניין הכיבוש חל עם בריחתם מן המקום.

2. אי כוונה לקניין

בפקודות מטכ"ל (50.0303 סעיף 30) נקבע ש'הכיבוש אינו מקנה למדינת ישראל או לצה"ל, כל זכויות בעלות או חזקה במטלטלין, שהם רכוש הפרט', הסעיפים הבאים אכן מתירים להשתמש בציד שנצרך ללחימה ובתוכו מזון,⁸ אך זאת בתנאי שכל שימוש יתועד וישולם בעבורו 'מחיר מלא והוגן'.⁹ נמצא שספק אם מדינת ישראל מתכוונת לקנות את השלל בכיבוש מלחמה. הרב ישראלי (ארץ חמדה, עמ' קלו) כתב בפשטות ש'נראה שכיבוש מלחמה אינו שונה מכל קניין אחר שאינו קונה אלא אם כן הקונה רוצה לקנות'. וכן נקט הרב הרצוג (שם) ביחס לנכסים שנכבשו במלחמת השחרור, ולדעתו כל עוד המדינה אינה מעוניינת לקנות את השלל לא מתרחש הקניין. מטעם זה פסק הרב אלישיב¹⁰ שהאמריקנים שנלחמו במלחמת העולם השנייה לא קנו את השלל שבארצות ששוחררו על ידם מן הגרמנים, משום שהיה בדעתם להשיבו לבעליו. מנגד, הרב פרנק¹¹ סבר שאין כל משמעות לכוונת הכובש, ובשעת הכיבוש נקנה השלל מאליה, וכך כתב בשו"ת 'משנה הלכות'.¹² לשיטת הרב ישראלי והרב הרצוג, שלא חל בנדון דידן קניין כיבוש, נראה שמכיוון שבפועל בעלי הבית בעזה רואים שטחים נרחבים שנחרבים על ידי צה"ל, הרי הם מתייחסים ממטלטליהם וחל כאן דין הפקר. וכעין זה כתב בשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"א סי' רטז) כשהתייחס לרכוש שנכבש במלחמה שאינה עומדת בגדרי כיבוש מלחמה: 'ואם נזדמן מלחמה שלא ע"פ מלך מסתבר שהיה הפקר'. עלינו לסייג את הדברים מעט. עד כה יצאנו מנקודת הנחה שצה"ל אינו מתכוון לקנות את השלל, אך מעדויות מן השטח עולה שצה"ל מתיר לחייליו להשתמש במזון ללא הגבלה ולא נערך על כך מעקב, וממילא ייתכן שהמציאות מוכיחה שצה"ל מתכוון לקנות למרות החוק המפורש.

6. הר צבי, זרעים ח"א סי' יז.
7. פסקים וכתבים, ח"ג סי' לז.
8. סעיף 32 לפקודה.
9. סעיף 33 לפקודה.
10. קובץ תשובות, ח"א סי' ריז.
11. שו"ת הר צבי, יו"ד סי' קט.
12. שו"ת משנה הלכות, ח"ז סי' קמ.

3. אי כוונה לכיבוש

הרב יעקב אריאל¹³ התייחס לשאלת השלל במבצע 'חומת מגן', והבדיל בין 'כיבוש' שמטרתו לכבוש שטח, ובין 'מבצע' שמטרתו להשיג מטרת מסוימת, שאין בו דין כיבוש כלל, וממילא גם לא חל בו קניין כיבוש על השלל. סברה דומה כתב בשו"ת 'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' שיז):

בזמנם הכל שייך למלך וכשבא מלך אחר וכבש נעשה קנין ממון שלו וזהו מעיקר מטרת המלחמה לזכות בארץ נוספת שתהיה שלו, אבל כאן (במלחמה בשחורים בארה"ב) לא באו לזכות בקנין ממון שהקרקות יהיו שלהם, אלא רצו לכפוף אותם תחת ידם. וכה"ג אולי לא שייך שהממונות שלהם.¹⁴

בעת הלחימה ברצועת עזה מדינת ישראל לא הכריזה שברצונה לכבוש את השטח, ממילא ספק אם ניתן להחיל על כך דין 'כיבוש'. כאמור לעיל, אם אין קניין 'כיבוש' השלל שנותר מוגדר כ'הפקר' ופטור מתרומות ומעשרות.

4. בהיעדר דינא דמלכותא

כאמור, לדעת הרדב"ז קניין כיבוש נובע מ'דינא דמלכותא': 'דחוק המלכים הוא כשלוכדים המדינה בכח המלחמה כל הבתים והשדות והכרמים הם שלו'. אולם הסכמה בין לאומית זו השתנתה במהלך השנים, באמנת האג (סעיף 28) נקבע ש'אסורה ביזת עיר או מקום', וגם באמנת ז'נבה (סעיף 33) נקבע ש'הביזה אסורה'. לפי זה ייתכן שאין קניין כיבוש, וממילא הפירות נותרים הפקר. אולם הרב פרנק¹⁵ סבר שחוקים אלו לא באו להפקיע מידי המדינה את השלל, אלא רק למנוע מחיילים פרטיים לשלול בעצמם. וכך אכן נראה מסיום המשפט באמנת ז'נבה שם 'אין דבר הפוגע במורל או המזיק למשמעת יותר מאשר ביזה וגניבה'. ואכן גם במלחמה זו מדינת ישראל החרימה כסף ותחמושת כשלל.

ב. תרומות ומעשרות בגידולי גוי

התנאים נחלקו אם יש חיוב תרומות ומעשרות ביבול שגדל בשדות גויים: לדעת רבי אלעזר¹⁶ גידולי גוי פטורים מתרומות ומעשרות. ולדעת רבי יוסי ורבי שמעון (מנחות סו ע"ב) 'אין קנין לגוי להפקיע מיד מעשרות', כלומר בעלותו של הגוי על הקרקע אינה פוטרת מתרומות ומעשרות. לשיטתם השלב הקובע הוא שלב ה'מירוח', בסיום מלאכות העיבוד והאריזה בשדה, ורק אם בשלב זה היו הפירות בבעלות גוי הם פטורים מתרומות ומעשרות.¹⁷ נמצא, שביחס לפירות שמוצאים החיילים בבית ונקטפו על ידי גוי אין כל

13. הרב אריאל, 'גזל הגוי במלחמה', תחומין כג, עמ' 11-17.

14. בדומה לכך בשו"ת ציץ אליעזר, ח"ו סי' כז, כתב שהשוד בגרמניה לא היה נחשב כיבוש אלא 'דרך לסטיות', וכעין זה כתב הרב אלישיב בקובץ תשובות, ח"א סי' ריז.

15. שו"ת הר צבי, זרעים ח"א סי' יז.

16. גיטין מז ע"א.

17. יש מן הראשונים הסוברים שגם כאשר גוי עשה את פעולת המירוח הפירות חייבים מדרבנן: כך כתב הראב"ד, הל' תרומות פ"א ה"ג. עיין בבית יוסף, יו"ד סי' שלא ובשו"ת רבי בצלאל אשכנזי, סי' א

ספק שהם פטורים מתרומות ומעשרות, שהרי גם הגידול וגם ה'מירוח' נעשו על ידי הגוי. השאלה ההלכתית מתמקדת רק בפירות וירקות שהחילים קוטפים בעצמם מגידולי הגוי. למעשה נקטו הרמב"ם¹⁸ וה'שלחן ערוך'¹⁹ כדעת הסוברים שגידולי גוי שנגמרה מלאכתם על ידי יהודי חייבים בתרומות ומעשרות. אמנם למרות זאת ישנן כמה סברות להקל בפירות שנקטפו על ידי החיילים:

(א) המב"ט²⁰ סובר שחייב פירות גוי שנגמרה מלאכתם על ידי יהודי בתרומות ומעשרות הוא מדרבנן,²¹ לכן בזמן הזה שחייב התרומות והמעשרות בכללו מדרבנן, יש להפריש רק מ'דגן, תירוש ויצהר', שעיקר חיובם מן התורה, ומשאר הפירות והירקות שעיקר חיובם מדרבנן אין צורך להפריש (תלת דרבנן).

(ב) בשו"ת 'מנחת שלמה'²² דייק מדברי הגר"א²³ שדווקא פעולת גמר מלאכה משמעותית (כגון סחיטה ליין ושמן) שנעשתה על ידי יהודי מחייבת את הפירות בתרומות ומעשרות, אך פירות שרק נקטפו על ידי יהודי אינם חייבים (הגרש"ז עצמו לא סמך למעשה על סברה זו, משום שאין משמע כן מדעת ראשונים רבים).

(ג) יש סוברים שבזמן הזה, שחייב התרומות והמעשרות מדרבנן, 'יש קנין לגוי להפקיע מן המעשרות', ובעלותו על הקרקע פוטרת גם פירות שנקטפו על ידי יהודי.²⁴ מחמת כל הספקות הללו, מקובל להלכה שלא לברך על הפרשת פירות גוי שנקטפו על ידי יהודי.²⁵ בנדון דידן ישנו צד היתר נוסף, משום ששטח רצועת עזה, שבו מתנהלת הלחימה, מצוי בגבול עולי מצרים, ויש סוברים שבגבולות אלה בעלות הגוי מפקיעה את חיוב התרומות והמעשרות מן הפירות.²⁶ מדברי הרב יעקב אריאל²⁷ משמע שהיה די

- שנחלקו במקורו. כסברה זו הביא גם בכפתור ופרח, פ"ד, בשם הירושלמי, ובבית יוסף (שם) הביא בשם הסמ"ג שבזמן הזה שחייב תרומות ומעשרות מדרבנן אין להחמיר בזה.
18. רמב"ם, הל' תרומות פ"א הל' י-יא. הרמב"ם בפירוש המשניות סותר את דבריו בכמה מקומות, בתשובותיו, ס"י קכט, הוא מסביר שהוא התלבט בדבר, אך למעשה הכריע שבעלות הגוי על הקרקע אינה מפקיעה את חיוב המעשר.
 19. שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' ד.
 20. שו"ת המב"ט, ח"ב סי' קצו.
 21. אולם בבית יוסף, יו"ד סי' שלא, הוכיח מהגמרא במסכת בכורות יא ע"ב שנוזקה ללימוד מן הפסוק כדי לפטור נתינת תרומת מעשר בפירות שנתמרחו ע"י ישראל - שהחייב הוא מן התורה, וכן הוכיח בברכי יוסף, יו"ד סי' שלא ס"ק ד מספר חרדים ומהרשד"ם, ומתשובת הרב בצלאל אשכנזי, וכתב שאין לסמוך על המב"ט בזה. וכן כתב במעדני ארץ, הל' תרומות פ"א הי"ג אות ה. וכן החמיר במשפט כהן, סי' לא.
 22. שו"ת מנחת שלמה, ח"א סי' נו.
 23. ביאור הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק כט.
 24. ביאור הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק כח, ושם הסביר שזו כוונת הרמ"א בסעיף ב שכתב על הסוברים שבזמן הזה מדאורייתא 'ולא נהגו כן'. ועיין בזה בשו"ת הר צבי, זרעים סי' טו.
 25. כך כבר כתב המב"ט עצמו שם, והביא דבריו הברכי יוסף, יו"ד סי' שלא ס"ק כג, כהסבר לכך שלא נהגו בדורו לברך על תרומות ומעשרות כלל, וכן כתב בארץ חיים (סיתהון), יו"ד סי' שלא, סעי' עה, ובחזו"א, הל' מעשרות סי' ה ס"ק ב, חשש לדעת הגר"א שבזמן הזה יש קניין לנכרי ולכן יש להפריש בלא ברכה, וכן הסכימו בכרם ציון, ב ח, ובאור לציון, שביעית עמ' נח. לעומתם, סבור הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ה יו"ד סי' כח שעל הפרשת פירות האילן יש לברך. ובספר באר בשדה, פ"ד ה"ב, האריך להוכיח שיש לברך על הפרשה זו גם בזמן הזה.
 26. ר"י קורקוס, הל' תרומות פ"א ה"ה; מור וקציעה, או"ח סי' שו; מעדני ארץ, שביעית פ"ח הי"ג.
 27. שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' מב.

בסברה זו כדי לפטור פירות כאלו מתרומות ומעשרות, אילולא הספק בקשר למעמד כיבושי צה"ל כמבואר להלן.

ג. תרומות ומעשרות בגבולות עולי מצרים

כאמור, לדעת רוב הפוסקים רצועת עזה מצויה מחוץ לגבולות עולי בבל.²⁸ לדעת רבנו גרשום²⁹ והסמ"ג³⁰ אזורים אלו פטורים מתרומות ומעשרות לחלוטין. לעומתם, הרמב"ם סבור³¹ שחכמים חייבו בתרומות ומעשרות גם פירות וירקות הגדלים בגבולות עולי מצרים. הכפתור ופרח³² מעיד שלמעשה נהגו באזורים אלו כדעת רש"י - להפריש בברכה רק מדגן, תירוש ויצהר, אך 'מדרכי החסידות' החמירו להפריש בלא ברכה גם משאר מיני הפירות והירקות. וכך גם הורה למעשה הרב ישראל³³. לאור כל צדדי ההיתר שנאמרו עד כה, ספק אם מידת החסידות נוהגת גם בנדון דידן.

הרב יעקב אריאל³⁴ דן באריכות בחיוב תרומות ומעשרות ברצועת עזה, והורה למעשה להחמיר מחמת הספק שמא כיבושי צה"ל במלחמת ששת הימים חידשו את הקדושה על אזורים אלו וכעת חיובם מעיקר הדין. אין כאן המקום לדון במחלוקת האחרונים בקשר לחידוש הקדושה על ידי כיבושי צה"ל, משום שגם אם נניח שכיבושי צה"ל חידשו את הקדושה ברצועת עזה, עלינו לדון האם גם לאחר הגירוש מגוש קטיף ונסיגת כוחות צה"ל מן האזור נותרה הקדושה עליהם. כדי להכריע שאלה זו עלינו להבין מדוע קדושת עולי בבל לא בטלה בעת הגלות לעומת קדושת עולי מצרים שבטלה בגלות. הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו) כתב:

וכיון שעלה עזרא וקדשה לא קדשה בכיבוש אלא בחזקה שהחזיקו בה ולפיכך כל מקום שהחזיקו בה עולי בבל ונתקדש בקדושת עזרא השנייה הוא מקודש היום ואף על פי שנלקח הארץ ממנו.

משמע מדבריו שקדושת עזרא לא בטלה משום שהיא כללה התיישבות, ולפי זה יש מקום לדון גם בקדושת חבל עזה שהייתה בו התיישבות. אלא שהקשה הכסף משנה (שם) שהרי גם כיבוש יהושע כלל התיישבות ולמרות זאת קדושתו בטלה בזמן הגלות.

28. ראה בשו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' מב שמנה את הדעות השונות בנושא זה, וסיכם שרק דעת יחיד סוברת שהמקום כלול בגבולות עולי בבל.

29. רבנו גרשום, חולין ז ע"א.

30. סמ"ג, עשין קלג. הר"י קורקוס, הל' תרומות פ"א ה"ה, כתב שגם הרמב"ם סבר כן. לדעת רש"י, חולין ז ע"א, החיוב בגבול עולי מצרים כדן חיוב בחו"ל, וכך כתבו גם התוספות (שם), והר"ן (שם). וכן הבין גם ערוך השלחן, זרעים סי' נג סעי' כ. בפשטות לשיטה זו בימינו שהתבטל המנהג להפריש תרו"מ בחו"ל יתבטל גם החיוב באזורים אלו. וצ"ע למעשה.

31. רמב"ם, הל' תרומות פ"א ה"ה. כך הוא בגרסת הרמב"ם שלפנינו, וכך גם גרסו הרשב"א, חולין ו ע"ב, הרמב"ן (שם), החינוך, מצווה תקז, והרדב"ז, ח"ד סי' ל.

32. כפתור ופרח, פ"ה.

33. התורה והארץ, ח"ב עמ' 120. עיין שם עמ' 78 שהביאו בשם הגר"מ אליהו שהכריע כרמב"ם להפריש מכל מיני הפירות בברכה, אולם בהלכות שכתב בקובץ התורה, ח"ה עמ' 19 כתב שלא לברך על גידולים שגדלו בגבולות עולי מצרים. וראה בחוט שני, תרומות א סעיף ה אות יב שנתר בצ"ע אם לחשוש ולהימנע מלברך.

34. שו"ת באהלה של תורה, ח"ד סי' מב.

לפיכך ביארו הרב ישראל³⁵ והרב אויערבך³⁶ שהדברים נכונים דווקא להיאחזות בארץ שבאה ללא כיבוש, אך שטחים שנכבשו במלחמה, גם אם התיישבו בהם לאחר מכן, קדושתם בטלה בזמן הגלות. והרב³⁷ כתב שבימי עזרא בנוסף לחזקה קידשו את שטחי הארץ באמירה, ולכן קדושתם לא בטלה.

לאור האמור נראה שגם אם חלה קדושה על השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים, לכל הדעות עם נסיגת צה"ל משטחי עזה בטלה הקדושה מהם. נראה שעל ידי פעולת צה"ל ברצועת עזה כעת, אין כל ספק שלא חלה קדושה מחודשת, משום שלעת עתה אין כל כוונה לכבוש את המקום אלא לטהרו מטרור. אם בעז"ה תשנה המדינה את כוונותיה, ישוב שנית הספק אם התחדשה הקדושה על מקומות אלה.

סיכום

פירות שנמצאים בבתי הערבים ברצועת עזה ונקטפו על ידם פטורים מתרומות ומעשרות. גם חיובם של פירות שנקטפו על ידי יהודים במקומות אלו איננו מבוסס, מכמה סיבות:

1. ספק אם קניין מלחמה נחשב כהפקר ובכך נפטרו מתרומות ומעשרות.
 2. גם לשיטת הסוברים שקניין המלחמה אינו כהפקר, ספק אם חל קניין מלחמה במציאות הנוכחית, ואם הקניין לא חל יש להגדיר את הפירות כהפקר.
 3. יש סוברים שבזמן הזה בעלות הגוי על הקרקע מפקיעה את החיוב מן הפירות שגדלו בה.
 4. יש סוברים שבגבולות עולי מצרים בעלות הגוי על הקרקע מפקיעה את החיוב.
 5. החיוב בגבולות עולי מצרים בגידולים שאינם דגן, תירוש ויצהר מוגדר כ'דרך חסידות', וספק אם יש להחמיר בכך בנדון דידן שמדובר בקרקעות של נכרים.
- לאור כל זאת, נראה שאין לחייב פירות אלה בתרומות ומעשרות, והמבקש להחמיר כדי לצאת ידי כל הדעות יעשר ללא ברכה.



35. ארץ חמדה, ח"א שער ג סי' ז.

36. מעדני ארץ, תרומות פ"א ה"ה.

37. רדב"ז, הל' תרומות פ"א ה"ה.

הרב נתנאל אוירבך

ברכת 'שהחיינו' על הפרשת תרו"מ והלה בפעם הראשונה

מנהג רווח הוא שנערה שהגיעה לגיל מצוות מקבלת את המצוות בטכס¹ המשולב בו הפרשת חלה, שכן זו הפעם הראשונה שהיא יכולה לקיים מצווה זו. האם עליה לברך ברכת 'שהחיינו' על קיום המצווה בפעם הראשונה?

א. ברכת 'שהחיינו' על עשיית מצווה בפעם הראשונה

כתב ה'רוקח' (הל' ברכות סי' שעא) בשם רבי יהודה בן קלונימוס משפירא: 'כל מצווה שעל האדם לעשות ולא עשאה ומתחנך לכתחילה - צריך לברך שהחיינו'. ראייתו היא מדברי הבבלי (ברכות לז ע"ב; מנחות עה ע"ב): 'היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו', ולדבריו מדובר בכהן שלא הקריב מנחה מימיו² ועתה הוא 'אומר שהחיינו שנתחנך לעבודת הזמן'. לדבריו, על כל מצווה הנעשית בפעם הראשונה יש לברך 'שהחיינו'.

הרמ"א (יו"ד סי' כה סעי' ב) פסק כן להלכה: 'מי ששחט פעם הראשון מברך שהחיינו על הכיסוי, אבל לא על השחיטה דמזיק לברייה'³. בטעמו כתב הש"ך⁴ שסובר כדברי ה'רוקח' הנ"ל, שעל מצווה הנעשית בפעם הראשונה יש לברך 'שהחיינו'. אולם, המשיך (שם) וכתב בדעת עצמו שאין לברך 'שהחיינו' אלא על מצווה שזמנה קבוע ובאה מזמן לזמן, 'דאפילו

1. על טכסי בת מצווה, ראה: בן איש חי, שנה ראשונה פרשת ראה: 'וגם הבת ביום שתיכנס בחיוב מצווה אע"פ שלא נהגו לעשות לה סעודה, עם כל זה תהיה שמחה אותו היום ותלבוש בגדי שבת, ואם יש לאל ידה תלבש בגד חדש ותברך שהחיינו, ותכוון גם על כניסתה בעול מצוות'; כף החיים, או"ח סי' רכה ס"ק יב, בשם החיד"א; הרב יצחק נסים, נועם, ח"ז עמ' ד-ה, בעניין ברכת שברוך שפטרני לאב ביחס לבתו שהגיעה לגיל מצוות, והביא מדברי מהר"א מוסאפיא שסעודת בת-מצווה היא סעודת מצווה; שו"ת יביע אומר, ח"ו או"ח סי' כט. על אופי חגיגת בת מצווה לנערות ביחס ל'חוקות הגויים', ראה: שו"ת זקן אהרן, ח"א סי' ו; שו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קד; או"ח ח"ב סי' צז; או"ח ח"ד סי' לו); שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' לט אות כו-כט.
2. כפירושו הראשון של רש"י, מנחות עה ע"ב ד"ה היה. השווה לרש"י (ברכות לז ע"ב ד"ה היה; שם ד"ה אומר), שביאר את הסוגיה באופן אחר. על השינויים בפירושי רש"י, ראה: פני יהושע, ברכות לז ע"ב ד"ה בפרש"י בד"ה.
3. ראה עוד בדבריו בדרכי משה, יו"ד סי' כה אות יא, שכתב כן בשם הרב ידידיה משפירא; הובאו הדברים בב"ח, יו"ד סוף סי' כה, בשם המרדכי הארוך. בביאור דברי הרמ"א, ראה: שו"ת בנין עולם, יו"ד סי' ט.
4. ש"ך, יו"ד סי' כה ס"ק ה.



במצווה שמתחנכים בה אין מברכין שהחיינו כל שאין זמנה קבוע⁵, ולדבריו אין לברך 'שהחיינו' על מצוות כיסוי הדם כשנעשית בפעם הראשונה.⁶ בדבריו בהמשך⁷ הסביר שהסיבה שאין מברכים 'שהחיינו' על שחיטה בפעם הראשונה, אינה משום 'דמזיק לבריה' כדברי הרמ"א, אלא 'משום דשחיטה היא בידו ואינו מצווה לשחוט, דהא יכול להיות לעולם בלא בשר או שישחוט אחר'. לדבריו, אין לברך 'שהחיינו' אלא על מצווה המוטלת חובה על האדם לקיימה ובכך זמן חיובה הוא קבוע ובא מזמן לזמן ואינו נקבע בידי האדם.⁸ נמצאנו למדים, לדעת ה'רוקח' והרמ"א יש לברך 'שהחיינו' על כל מצווה הנעשית בפעם הראשונה ללא קשר להגדרתה,⁹ אלא אם כן ישנה סיבה 'חיצונית' המהווה מניעה לברכה, כגון בשחיטה 'דמזיק לבריה'. ואילו לדעת הש"ך ברכת 'שהחיינו' על מצווה הנעשית בפעם הראשונה תלויה בהגדרת המצווה - אם היא מצווה הקבועה בזמן וחובה על האדם לקיימה, עליו לברך 'שהחיינו'. אך אם היא מצווה שאינה תלויה בזמן מסוים ומחמת כן ניתנת האפשרות לאדם ליזום את קיומה, אין לברך עליה 'שהחיינו' בעת קיומה הראשוני.¹⁰ כשנבחן את השאלה אותה הצבנו בראש דברינו, האם יש לברך 'שהחיינו' על קיום מצוות הפרשת תרומות ומעשרות וחלה בפעם הראשונה, תלוי הדבר במחלוקת זו - לדעת ה'רוקח' והרמ"א יש לברך, כפי שמברכים על כל מצווה הנעשית בפעם הראשונה.¹¹ ואכן, דין זה מצוי בתוספתא (ברכות פ"ו ה"ד) לגבי הפרשת תרומות

5. ראה שפירש את הבבלי מנחות עפ"י שיטת תוספות (מנחות עה ע"ב ד"ה היה; ברכות לז ע"ב ד"ה היה); רשב"א, ברכות לז ע"ב; תוספות הרא"ש, שם. בבאור המחלוקת בין פירוש רש"י לפירוש התוספות ובגדרי ברכת 'שהחיינו', ראה: עינים למשפט, ברכות לז ע"ב אות ב.
6. ראה תבואות שור, יו"ד סי' כח ס"ק ד, שכתב על דברי הש"ך: 'והש"ך הניחו בצ"ע, שלא מלאו ליבו לחלוק להדיא, אבל הפרי חדש החליט שלא לברך'.
7. ש"ך, יו"ד סי' כח ס"ק ו.
8. ראה: מצוות ראייה, יו"ד סי' כח: 'כיון שאין הבחירה בידו להשיגה הוי כמזמן למזמן'.
9. כן סוברים: לבוש, יו"ד סי' כח סעי' ג; אליה רבה, או"ח סי' כב ס"ק א-ב; ט"ז, או"ח סי' כב ס"ק א. לגבי ברכת 'שהחיינו' לאישה בהדלקת נרות שבת בפעם הראשונה, ראה: סידור בית יעקב, הל' הדלקת נרות בערב שבת אות לא; פתח הדביר, סי' רסג ס"ק י; בשם היעב"ץ בספרו לחם שמים; תורת יקותיאל (רזנברגר), סי' ס. לגבי ברכת 'שהחיינו' לאישה הטובלת בפעם הראשונה, ראה: יד שאול, הגהות ליו"ד סי' ר; שו"ת חתם סופר, או"ח סי' נה; שו"ת ברכה, יו"ד סי' ר ס"ק א.
10. לגבי דין כיסוי הדם בפעם הראשונה, כן סוברים: פרי חדש, יו"ד סי' כח ס"ק ה; ערוך השלחן (יו"ד סי' כח סעי' י; או"ח סי' כב סעי' ג); הרב ישראל יהושע טרונק, יבין דעת, סי' כח ס"ק ג; שו"ת בעי חיי, יו"ד סי' כב, כתב שזהו מנהג העולם לא לברך על הכיסוי הראשון 'שהחיינו'; זבחי צדק, יו"ד סי' כח סעי' ג אות יב, כתב שכן הוא מנהג בגדד שלא לברך. לגבי ברכת 'שהחיינו' לאישה בהדלקת נרות שבת בפעם הראשונה, ראה: שו"ת תשובה מאהבה, ח"ב סי' לט; ברכי יוסף, יו"ד סי' ר ס"ק א; שו"ת אז נדברו, ח"ז סי' ג; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' כד. לגבי ברכת 'שהחיינו' לאישה הטובלת בפעם הראשונה, ראה: דעת תורה, או"ח סי' כב סעי' א; ציון לנפש חיה, סי' מה אות ה; שו"ת טוב טעם ודעת, תליתאה סי' צח; ברכי יוסף, יו"ד סי' ר ס"ק א; שו"ת דברי יציב, יו"ד ח"א סי' קי-קיא; שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג סי' כד. לגבי ברכת 'שהחיינו' על הנחת תפילין בפעם הראשונה, ראה: שו"ת זכרון יהודה (גרינוולד), ח"א או"ח סי' ג; צבי לצדיק, על הש"ך יו"ד סי' כח ס"ק ה; כף החיים, או"ח סי' כב אות ב; הליכות שלמה, הל' תפילה פ"ד סעי' יד. לגבי ברכת 'שהחיינו' על הפרשת חלה בפעם הראשונה, ראה: שו"ת אז נדברו, ח"ז סי' ג.
11. ניתן לומר שגם לדעת ה'רוקח' המחייב לברך 'שהחיינו' על קיום מצווה בפעם הראשונה, מכל מקום אין לברך על קיום ראשוני של הפרשת תרומות ומעשרות וחלה, ולאור דברי תפארת למשה, יו"ד סי' כח ד"ה בש"ך סי' כח ד ע"א (הובאו דבריו בדרכי תשובה, יו"ד סי' כח ס"ק כ): 'דדווקא על מצווה שצריך לימוד ואימון ידיים מברך שהחיינו כשנתחנך בו, דומיא דעבודה בכהנים דהיה צריך אומנות ולימוד

ומעשרות בפעם הראשונה: 'היה הולך להפריש תרומה ומעשרות, אומר ברוך שהגיענו לזמן הזה'.¹² כמו כן ביחס להפרשת חלה בפעם הראשונה, כתב הרב שמחה יואל רובינשטיין (חלת לחם, סי' ז סעי' א):

ויראה לי, דהמפריש חלה בפעם הראשון מברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, כדרך שמברך בכל המצוות.¹³

ברם, לדעת הש"ך עלינו לבחון את גדר המצווה, שכן נראה שהפרשת תרומות ומעשרות וחלה דומה למצוות שחיטה שאינה מצווה חיובית הקבועה ובאה מזמן לזמן וחובה על האדם לקיימה, אלא האדם הוא זה שקובע את עיתויה. לפיכך, אין לברך 'שהחיינו' על ההפרשה הראשונה. אולם ייתכן לטעון אחרת, שיש להבחין בין שחיטה להפרשת תרומות ומעשרות וחלה, ובעוד השחיטה אינה מצווה חיובית על האדם הרי שההפרשה מחויבת היא, כפי שיתבאר.

ב. גדר הפרשת תרומות ומעשרות וחלה

נחלקו הפוסקים האם מצוות הפרשת תרומות ומעשרות וחלה היא מצווה חיובית או מצווה קיומית.¹⁴ לדעת הט"ז (יו"ד סי' א ס"ק יז), עיקר ההפרשה הוא לצורך הנתנה ולא לשם תיקון המאכל מאיסור טבל שבו, ולכן אדם חייב להפריש אף אם אינו מעוניין לאכול.¹⁵

בהפרשת תרומה הוה עיקר הברכה על מצוות הפרשה לא על איסור אכילת טבל, שהרי מצוות ההפרשה חיוב עליו אפילו אם אינו רוצה לאכול מן התבואה עדיין. לדבריו, מצוות שחיטה מטרתה להתיר את הבהמה באכילה ולכן היא מצווה קיומית, אבל הפרשת תרומות ומעשרות וחלה הן מצוות חיוביות. לעומתו סובר ה'מגן אברהם' (או"ח

סדר עבודה דלאו כל אדם יכול לעבוד, לכך מברך שהחיינו שזיכהו ה' לזה'. סברה זו מצויה גם אצל הרא"ה קוק, מצוות ראיה, יו"ד סי' כח: 'דעיקר חינוך היינו מצווה שאי-אפשר לעשותה כי אם ע"י לימוד והוי כמזמן לזמן, שאם לא יעלה בידו תלמודו לא יזכה במצווה'. לאור סברה זו ייתכן שאין לברך 'שהחיינו' על הפרשת תרומות ומעשרות וחלה בפעם הראשונה, מחמת שאין קיום מצוות אלו מצריך אומנות יתרה.

12. ראה: תוספתא כפשוטה, ברכות עמ' 115, שישנן גרסאות שנוסח זה בתוספתא לא נמצא. אולם, דברי תוספתא אלו נזכרו בכפתור ופרח, פכ"ה. יש שכתבו לברך בפעם הראשונה על הפרשת תרומות ומעשרות כשיטת הרוקח והרמ"א, ראה: חכמת אדם, שערי צדק שער משפטי הארץ פי"א הערה ו; האדר"ת, הר המוריה, עמ' יג אות כ; הרא"ה קוק, מועדי הרא"ה, הוצאת מכון התורה והארץ עמ' 206; משנת הגר, סי' מט. ראה בהמשך שציינו לעוד מקורות, אך יש שוני בטעמים לחובת הברכה שונה.

13. הביא דבריו הרב ישראל מתתיהו אוירבך, נזר ישראל, סי' מח הערה יד. בטעם הדבר כתב שירי ברכה, סי' ז ס"ק ה, שכל מצווה שאדם מתחיל לעשותה בפעם הראשונה בחייו מברך עליה 'שהחיינו', כדברי הרוקח והרמ"א.

14. ראה גם במאמרי 'עשיית עיסות ששיעורן פחות משיעור חיוב', אמונת עתיך 120 (תמוז תשע"ח) אות ה, עמ' 71-73.

15. כ"כ: שפת אמת, פסחים ט ע"א ד"ה תוד"ה כדי; גר"א, או"ח סי' ח סעי' א; עמודי אש, סי' ז אות ד, כתב להוכיח כן בדעת הב"ח, יו"ד סי' שכו; שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' שצו אות ה, כתב להוכיח כן בדעת הרמב"ם מלשון הברכה; גיליוני הש"ס, זרעים כ"א אות נב, הוכיח מהירושלמי; תורת הארץ (ח"א פ"ב אות עח-עט; שם, קונטרס אחרון פ"ג לאות ו); עמק ברכה (פומרנצ'יק), ברכת המצוות אות א; אבי עזרי, הל' מעשר פ"ו ה"ב; האחרונים הוכיחו כן מדברי תוספות, ראש השנה ד ע"א ד"ה ומעשרות, ראה: שו"ת מהר"י אסאד, סי' רמא סוד"ה העולה; חזו"א, דמאי סי' ד ס"ק ב.

סי' ח ס"ק ב) שההפרשה נועדה לתקן את היבול מאיסור טבל המצוי בו. לכן אין בהפרשה תכלית עצמית, אלא היא אמצעי להכשרת היבול לאכילה, ואינה מוגדרת כמצווה חיובית, כדבריו: 'הפרשת חלה אינו מצווה כל-כך, דאינו עושה אלא לתקן מאכלו, דומיא דשחיטה'.¹⁶ כאמור, לדעת הש"ך סיבת חיוב ברכת 'שהחיינו' תלויה בגדר המצווה, ורק במצווה חיובית יש לברך 'שהחיינו' בעשייתה הראשונה. אם כן נמצא שברכת 'שהחיינו' על הפרשת תרומות ומעשרות וחלה בפעם הראשונה תלויה בגדר ההפרשה - אם היא מצווה שהאדם מחויב בה ואינה תלויה ברצונו, שהרי חייב להפריש גם כשאין ברצונו לאכול, בפעם הראשונה שמפריש יוכל לברך 'שהחיינו' על המצווה החיובית. אך אם ההפרשה דומה לשחיטה, בה האדם קובע את עיתוי קיומה, לא יוכל לברך 'שהחיינו' בפעם הראשונה שאינה אלא מצווה קיומית שמטרתה היא תיקון המאכל כשחיטה.¹⁷

ג. שמה בהתרת האיסור

ייתכן שאף אם נגדיר הפרשת תרומות ומעשרות וחלה כשחיטה, ניתן יהיה לברך על ההפרשה בפעם הראשונה, לאור הדברים הבאים. כאמור, לדעת התוספתא¹⁸ המפריש תרומות ומעשרות בפעם הראשונה מברך 'שהחיינו', ובטעם הדבר כתב אבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהם): 'נראה מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו'.¹⁹ וכתב על כך הרב אלכסנדר סנדר שור (תבואות שור, יו"ד סי' כח ס"ק ד):

16. ראה: רש"י, גיטין מז ע"ב ד"ה מדאורייתא: 'ולאו מצווה דרמיא עליה אא"כ אוכלין; ר"א בן הרמב"ם, ברכת אברהם סי' יד (דבריו הובאו גם באנציקלופדיה תלמודית, כרך י ערך 'הפרשת תרומות ומעשרות', עמ' קצט); פתחי תשובה, יו"ד סי' שכח ס"ק ב; פרי מגדים, או"ח אשל אברהם סי' ח ס"ק ב, שהפרשת חלה כעין ברכת הנהנין; רבי עקיבא איגר, הגהות לשו"ע יו"ד סי' א סעי' ז ד"ה שהרי, העיר על דברי הט"ז: 'לא מצאתי זה, דבפשיטות היא דרק כשרוצה לאכול אסור עד שיפריש תרומה'; פרי חדש, יו"ד סי' א ס"ק לג; יד אפרים, או"ח סי' תלב, על המג"א ס"ק ו; שו"ת טוב טעם ודעת, ח"א סי' יא; ערוך השלחן, יו"ד סי' שכח סעי' ה; שו"ע הרב, יו"ד סי' שכח סעי' ג. ביחס לדברי רש"י שבתחילת ההערה, ראה: הרב חיים ברלין, נשמת חיים סי' קיב אות א, שביאר שהכוונה קודם מירוח, אך לאחר מירוח חלה חובת הפרשה.

17. הערת עורך: י"פ. גם אם מפרישים חלה ללא כוונת אכילה וכדברי הט"ז, הוא אינו חייב ללוש ולכן דמי לשחיטה ואינו כמצוות שבאות מזמן לזמן - שהזמן יבוא בע"כ!

18. תוספתא, ברכות פ"ו ה"ד.

19. ראה: ארץ חפץ (נתיב ד סעי' כו; שם, לא ע"ב 'עוד הערה וד"ת'), שיש לברך 'שהחיינו' על קיום מצוות הפרשת תרו"מ בפעם הראשונה, וכתב 'וכן המנהג פה עיר הקודש' (=ירושלים), והוסיף בטעם הדבר: 'למה יגרע מצווה זו שהיא מצווה שיש בה שמחה שזיכהו השי"ת להפריש תרו"מ משדה שלו'. על דבריו העיר בשו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' סו, שיש סיוע לכך מדברי התוספתא שהבאנו בדברינו. נראה שהסיוע הוא גם בטעם הדבר לאור ביאור האבודרהם שהברכה על השמחה; ראה גם מועדי הרא"ה, הוצאת מכון התורה והארץ, עמ' 206-207, שהרא"ה קוק הורה לאדמו"ר מגור הרב אברהם מרדכי אלטר, בבואו לארץ שעליו לברך 'שהחיינו' על הפרשת תרו"מ כשיטת הרוקח והרמ"א. אך כשהרב אלטר טען שיש חולקים על פסיקה זו, הפרי חדש והש"ך, אמר לו הרא"ה 'כי שמחת בואו לארץ ישראל אף היא מצטרפת לשמחת קיום המצווה בפעם הראשונה'; השווה לדברי הרב אברהם מרדכי אלטר, אוסף מכתבים ודברים מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מגור, מכתב נח. יש לציין, שהרב שמואל סלנט הגיד כי שאכל ענבי רחובות בירך שהחיינו על הפירות ועל שזכה לאכול מפרי מושבה יהודית, ראה: בועז הוטרר, ובשנה השביעית ח"ב (הר ברכה, תשפ"א) עמ' 388. הקושי בשיטה זו, שהתנאי לברכת 'שהחיינו' הוא מדד השמחה האישי. אכן, יש שכתבו שמשום כך לא ניתן ללמוד מהן המקריב מנחות בפעם הראשונה שיש לו שמחה יתרה, לכל המצוות, ראה: פתח הדביר, או"ח סי' רסג אות ז ד"ה

ולכאורה קשה, מה עניין הנאת אסיפת פירותיו להפרשת תרומות ומעשרות. וצריך לומר, כיון דכל זמן שאינו מפריש אסור לו לאכול מהן דהוי ליה טבל, לכן מקרי הנאה.²⁰

לאור זאת, גם לסברת ה'מגן אברהם' המשווה בין הפרשת תרומות ומעשרות לשחיטה, שהן מצוות שהאדם קובע את עיתוי קיומן, מכל מקום יש לברך 'שהחיינו' על קיומן הראשוני, מחמת השמחה שבעצם התרת האיסור,²¹ כאמור.²²

ד. הפרשת תרומות ומעשרות וחלה לקטן וקטנה שהגדילו

על האמור לעיל (אות ג), שניתן לברך 'שהחיינו' על ההפרשה הראשונה מחמת השמחה שבהתרת האיסור ותיקון המאכל, ניתן להוסיף את הייחודיות שיש בהפרשה ראשונה של נער או נערה המתחייבים במצוות ועתה הם מעוניינים להפריש תרומות ומעשרות וחלה. כתב הרב חיים בן עטר (פרי תואר, סי' כח ס"ק ד):

מצווה שנתחנך לעשותה, פירוש - שלא היה ראוי לעשותה מקודם זמן זה והגיע זמן שהוכשר העושה לעשות המצווה, פירוש שלא הייתה המניעה לצד המצווה אלא לצד עושיה דהיינו כשהגיע לחניכות המצוות ולבש תפילין יברך שהחיינו על המצווה. אבל אם קנה אח"כ תפילין אחר לא יברך שהחיינו שאין זה מלבוש אלא מעשה מצווה ואינו מברך שהחיינו פעם ראשונה על התפילין אלא על שהגיעו ה' לגבול זה גדר שבו הוא ראוי לקיים המצוות ולא מת קודם באפס תקוות קיום המצוות.

-
- אלא דלא: 'איכא חביבות ושמחה לאותו הכהן כשלא הקריב מעולם כשבא לעבוד ובדין הוא שיברך שהחיינו, מה שאין כן ציצית ותפילין'; נצי"ב, העמק שאלה, שאילתא קעא (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' שלח עמודה ראשונה למעלה): 'דשאני יום הקרבת קרבן דהוי שמחה'.
20. ראה שו"ת מראה ריאה, סי' קיט, שכתב שדברי התבואות שור הללו נאמרו רק כדי ליישב את קושיית הש"ך על הרמ"א, אך עיקר טעמו להצריך ברכת 'שהחיינו' על כיסוי הדם בפעם הראשונה היא מדברי הרוקח וכביאור שיטת רש"י בסוגיה בברכות ובמנחות כהוכחת הרוקח.
21. אמנם, סברה זו לא תתיר לברך 'שהחיינו' על שחיטה בפעם הראשונה, כפי שביאר הרמ"א 'דמזיק לבריה'. בכך יש להעיר על דברי שו"ת אז נדברו, ח"ז סי' ג, שכתב: 'גם על הפרשת חלה אינה מברכת שהחיינו... דהא האיסור לאכול בלא הפרשת חלה מקיימת גם קודם'. לדבריו, אין בפעם הראשונה דבר חדש, שהרי האיסור היה מכבר. אולם, לדבריו הגדרת ההפרשה היא תיקון המאכל מאיסור טבל, והשמחה היא על התרת האיסור בתיקון המאכל; ראה: דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב ציון ההלכה ס"ק תלה, שהבין בדברי התוספתא שהברכה היא 'על שמחת הכרי ולא על המצווה'. אך נראה שהביאור כנ"ל, הברכה היא על מצוות ההפרשה המסיבה לאדם שמחה בעצם התרת האיסור.
22. ראה: חכמת אדם, שערי צדק שער משפטי הארץ פי"א הערה ו: 'אם אזכה לעלות לארץ הקודש ולקיים שם מצוות תרומות ומעשרות, בפעם ראשונה שאפריש אברך שהחיינו'. והביא ראייה לכך מדברי הרב יהונתן אייבשיץ, כרתי יו"ד סי' כח ס"ק ג, שכתב ליישב את דברי הרמ"א שיש לברך 'שהחיינו' על כיסוי הדם בפעם הראשונה: 'אין מחויב להמציא עצמו לשחוט ולכסות... ולכך, אם בא מצווה כזו לידו יברך עליו בשמחה, כן נראה ל'. היינו, שדווקא מחמת היות מצוות כיסוי הדם מצווה שאינה חובה קבועה על האדם בזמן מסוים אלא חובה נקבע בידי האדם, אזי בפעם הראשונה שמקיימה יברך 'שהחיינו', ומכאן להפרשת תרו"מ שדווקא מחמת שחיבה נקבע ע"י האדם אזי יברך 'שהחיינו' בפעם הראשונה.

לדבריו, כל מצווה שאדם היה מנוע מלקיימה מסיבה מהותית, כגון בשל היותו קטן שאינו חייב בקיום מצוות, לאחר שיגדל ויקיים את המצווה בפעם הראשונה יברך ברכת 'שהחיינו'. אבל מצווה שהאדם היה מנוע מלקיימה מצד עצמה ולא מצד עצמו, אינו מברך 'שהחיינו' בעת קיומה. לאור דבריו נראה לומר, שישנן שני סוגי מצוות בקיומן ע"י קטן - ישנן מצוות שאינן שייכות בקטן, משום שהן דורשות דעת ומחויבות לקיום ע"י איש גדול, וישנן מצוות שגם קטן יכול לעשותן, משום שעיקר קיומן הוא בתוצאתן. לכן, מצוות כאלו שמעשיו של הקטן מועילים, כגון מצוות כיסוי הדם,²³ אין לו לברך 'שהחיינו' על קיומה הראשון לאחר שגדל. אך מצווה שהייתה לו מניעה מהותית לקיימה בהיותו קטן, יוכל לברך עליה 'שהחיינו' בפעם הראשונה שעושה אותה לאחר שגדל.²⁴ על פי הבחנה זו ביאר הרב ישראל יהושע טרונק (יבין דעת, סי' כח ס"ק ג) את דברי הבבלי: 'היה עומד ומקריב מנחות בירושלים, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו',²⁵ וכך כתב מדוע ציינה הגמרא כאן דווקא את עבודת המנחות:

כיון דעבודת קטן פסולה, לכן אחר שנתגדל מברך שהחיינו. משא"כ גבי כיסוי, דקטן שכיסה אע"פ שחזר ונתגלה אינו מכסה... לכן אינו מברך שהחיינו. לאור דברים אלו נראה, כיון שקטן וקטנה אינם יכולים להפריש תרומות ומעשרות וחלה, לכן בפעם הראשונה שהם מפרישים בהיותם גדולים יוכלו לברך 'שהחיינו' על השמחה בהתרת האיסור ותיקון המאכל, שנמנעו מהם בהיותם קטנים. אולם, הרב אלעזר פלקס (שו"ת תשובה מאהבה, ח"ב סי' רלט) שלל מכול וכול את קיום ברכת 'שהחיינו' על עשיית מצווה בפעם הראשונה, ובתוך דבריו אף שלל זאת מנער בר-מצווה: 'וכי שמע מעולם שהנער בן י"ג שנים ויום אחד שנעשה בר חיוב מכל המצוות שבירך שהחיינו?!'.

ה. דעת הרמב"ם

כאמור, לדעת ה'רוקח' והרמ"א יש לברך 'שהחיינו' על כל המצוות הנעשות בפעם הראשונה, ולכן ייתכן שלדבריהם יש לברך על הפרשת תרומות ומעשרות וחלה. אולם,

23. מאירי, חולין פה ע"א ד"ה חרש; שו"ת בשמים ראש, סי' יח. ראה עוד: אנציקלופדיה תלמודית, כרך לא, ערך 'כסוי הדם', אות ז.

24. ראה גם שו"ת חתם סופר, או"ח סי' נה: 'נראה לי הכרעת ספר פרי תואר, שכל מי שמתחנך תחילה לחיוב מצווה יברך, לא כמו"ש רוקח שעל כל מצווה מברך בחינוכה אלא הנכנס לחיוב מצוות. ועל כן יברך כל בר-מצווה בתחילת הנחת תפילין על כל מצוות שעתידי לעשות כל ימיו, אע"ג שאותן שקבוע להן זמן יברך על כל אחת בהגעתו'. לאור דברים אלו, שהמתחנך במערכת מצוות חדשה מברך 'שהחיינו', יש שביארו את דברי שו"ת הרדב"ז, ח"א סי' תלד (הובאו דבריו בפתחי תשובה, יו"ד סי' רסח ס"ק א), שהמתגייר יברך 'שהחיינו' לאחר הטבילה מאחר שנכנס לקהל ישראל, כלשונו: 'ואם על מצווה פרטית חייב לברך שהחיינו... על כל התורה כולה שיקבל עליו לא כ"ש שיברך, ופשוט הוא'. היינו, כשם שנער בר-מצווה מברך 'שהחיינו' על מצוות שנמנעו ממנו לקיימן בהיותו קטן, כך גם המתגייר. ראה כן: שו"ת מנחת יצחק, ח"א סי' קכט אות ה; משנת הגר (פ"ו סעי' טו הערה כב; שם סי' מט). אולם, יש להעיר על הדמיון בין מתגייר שכל גופו השתנה לבין נער ונערה המתחייבים במצוות שלא חל שינוי בגוף אלא בחיוב.

25. ברכות לז ע"ב; מנחות עה ע"ב.

הרמב"ם²⁶ כתב שיש ג' כללים במצוות שהעושה אותן מברך 'שהחיינו':
 (1) מצווה התלויה בזמן - כסוכה, שופר, לולב, נר חנוכה ומקרא מגילה.
 (2) 'כל מצווה שהיא קניין האדם ורכישת דבר, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, גם עליה יברך תחילת עשיתן שהחיינו, לא תהי זו פחותה מקונה כלים חדשים או בונה בית חדש'.
 (3) 'כל מצווה שאינה תדירה ואין האדם מתמיד בעשייתה בכל עת'.
 לאור זאת מסיים הרמב"ם:

ולא הבאנו אלו הג' חלקים אלא להוציא האחרים, לפי שמי שהפריש חלה או תרומה או מעשרות או טמא שטבל,²⁷ לא יברך שהחיינו על עשיית אלו המצוות ודומיהן, הואיל ואינן בכלל חלק מן החלקים שביארנו.
 דברים אלו הביא גם במשנה תורה (הל' ברכות פי"א ה"ט):
 כל מצווה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצווה ומצווה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן מצווה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצווה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו.
 מאחר שכתב הרמב"ם כללים ברורים מתי מברכים ברכה זו, נמצא שלדעתו, אין לברך 'שהחיינו' על מצווה הנעשית בפעם הראשונה.²⁸ לדבריו, מצוות הפרשת תרומות ומעשרות וחלה אינה עומדת בקריטריונים לברכת 'שהחיינו', ולכן אין לברך עליה בקיומה בפעם הראשונה.²⁹

מסקנה

כיוון שנחלקו הפוסקים האם יש לברך ברכת 'שהחיינו' על קיום מצוות הפרשה המתקיימת בפעם הראשונה, נשאלת השאלה האם שייך בברכה זו הכלל 'ספק ברכות להקל' ולא לברך?

26. תשובות הרמב"ם (פאר הדור, סי' מט; בלאו, סי' קמא; פריימן, סי' יא). הציטוטים בגוף המאמר נלקחו מהוצאת בלאו.

27. ראה: דעת תורה (או"ח סי' כב סעי' א; שם סי' רסג סעי' ה ד"ה ועי' סידור); הרב נתן נטע לייטער, ציון לנפש חיה, סי' מה אות ח, שהקשו מדברי הרמב"ם הללו על שו"ת חתם סופר, או"ח סי' נה, שחזק את המנהג שעל כלה הטובלת פעם ראשונה לברך 'שהחיינו'. ביישוב דעת החתם סופר, ראה: שו"ת להורות נתן, ח"ב סי' ט אות ז, שהרמב"ם מדבר על אדם פרטי שאינו מברך על טבילה לטהרתו, אך החתם סופר מדבר על מנהג שהיו הנשים מברכות 'שהחיינו' על הטבילה ובכך פוטרות את כל המצוות שתנהגה בעתיד, כהפרשת חלה, הדלקת הנר וכדו'.

28. כן סוברים: שו"ת הרדב"ז, מכתב יד ח"ח סימן ה; מג"א, או"ח סי' כב ס"ק א, בדעת השו"ע, שם.
 29. כ"כ בדעתו, דעת תורה, או"ח סי' רסג סעי' ה ד"ה ועי' סידור. אולם, ראה: הרב צבי יהודה קוק, אורח משפט, עמ' רסח, שכתב לבאר את דעת אביו, הרא"ה קוק, הסובר שיש לברך 'שהחיינו' על הפרשת תרומות ומעשרות בפעם הראשונה, וצירף לכך את דעת הרמב"ם שיש לברך גם על מצווה תדירה שמקיימה בפעם הראשונה. אולם, הוא מציין לתשובות הרמב"ם 'פאר הדור סי' נה', וכנראה שהכוונה לסי' מט, מה עוד ששם מפורש כתוב: 'נראה כי בודאי המפריש חלה ותרומה ומעשר וכן טמא שטבל, לא יברך שהחיינו על מצווה זו ואינה בכלל השלושה חילוקים שאמרנו'. הרב משה צבי נריה, מועדי הרא"ה, הוצאת מכון התורה והארץ עמ' 207 הערה 15, כתב בביאור שיטת הרמב"ם בתשובה: 'שהוא מחלק בין הפרשה שנתית רגילה להפרשה בפעם הראשונה', ולכן ניתן לברך 'שהחיינו' בקיום הפרשת תרומות ומעשרות בפעם הראשונה.

בשאלה זו נחלקו הפוסקים -³⁰ יש אומרים, שאין אומרים בברכה זו 'ספק ברכות להקל' ולכן יוכל לברך על שמחת ליבו.³¹ ויש אומרים, שיש להחיל כלל זה גם בברכה זו ולא יברך מספק.³² למעשה, המקיים הפרשת תרומות ומעשרות והפרשת חלה בפעם הראשונה בחייו ייקח פרי³³ או בגד חדש ויברך עליו 'שהחיינו' ויכוון בה גם על ההפרשה.³⁴



-
30. ראה: שדי חמד, ח"ו מערכת ברכות סי' א אות יח ס"ק ה; שו"ת יביע אומר, ח"ד או"ח סי' נ.
31. שו"ת הריב"ש, סי' תקה; הגהות אשרי, עירובין פ"ג סי' י; ב"ח, או"ח סי' כט; אליה רבה, או"ח סי' כב ס"ק ב; שו"ת חתם סופר, או"ח סי' נה; צל"ח, ברכות ס' ע"א ד"ה כח דהתירא; תבואות שור, סי' כח סוף ס"ק ד.
32. שו"ת מהרי"ק, סוף סי' מט; פרי חדש, (יו"ד סי' כח ס"ק ה; או"ח סי' תלב סעי' א); פרי מגדים, או"ח סי' רכה אשל אברהם ס"ק ט; פתח הדביר, ח"א סי' כב אות ב; שו"ת חתם סופר, או"ח סי' נג; משנה ברורה, סי' רכג ס"ק יב; ערוך השלחן, יו"ד סי' כח סעי' י. ראה גם: דרך אמונה, הל' תרומות פ"ב הט"ז ביאור ההלכה ד"ה מברך: 'ונראה, שבזמננו שהיו קוצרין התבואה פעם בשנה ואז כשאוסף הכרי מברך שהחיינו כמו כל דבר שבא מזמן לזמן וכמו פרי חדש, אבל בזמנינו אין לברך שהחיינו. אך יש קצת פוסקים שכל מצווה שאדם עושה בפעם ראשונה בחייו יברך שהחיינו, אבל לא נהגו כן'.
33. אולם, ראה: שו"ת משנה הלכות, ח"ו סי' מג, שהביא מנהג האדמו"ר מצאנז לא לברך 'שהחיינו' על פרי חדש, עיי"ש בטעמו.
34. שו"ת הריב"ש, סי' תקה; חיד"א (ברכי יוסף, יו"ד סי' רע אות ח; שירי ברכה, קו"א או"ח סי' רכג אות א); ביאור הלכה, סי' כב ד"ה קנה; כף החיים, או"ח סי' כב ס"ק ב; מורה לזובחים, הל' שחיטה סי' ז סעי' יח. ראה עוד: שו"ת כתב סופר, או"ח סי' כו.

הרב יואל פרידמן

הנחת שתילי עצי פרי על דשא סינתטי

שאלה

(א) אדם פרטי הביא שתילים של עצי פרי מן המשתלה והניח אותם למשך זמן על דשא סינתטי ואחר כך נטע אותם בגינתו - האם צריך לספור שנות ערלה מחדש?
(ב) כמו כן נשאלנו שאלה דומה על ידי משתלה שמשווקת עצי פרי ללקוחות פרטיים. הבעלים רוצה שהמשתלה תיראה יפה ולכן הוא ציפה את שטח המשתלה בדשא סינתטי - האם אפשר להניח את השתילים על הדשא הסינתטי.
השאלה האם דשא סינתטי נחשב כמנתק וכשמניחים עליו שתילים יש למנות שנות ערלה מחדש או שמא נחשב כמחובר.

תשובה



כדי שיהיה אפשר למנות שנות ערלה מן המשתלה צריך שהעצים יהיו בשקיות או בכלים בעלי נקבים של 2.5 ס"מ קוטר, ושיהיו מונחים כל העת על הקרקע או על משטח באופן שהנקב / נקבים עומדים מול הקרקע. לכן צריך גם פיקוח והשגחה על המשתלה, שכן יש לוודא שהשתילים עמדו כל הזמן מתחילת ייצור השתיל על הקרקע. אם מעבירים את השתיל ומניחים אותו על יריעה מנתקת נפסק מניין שנות

הערלה ויש למנות מניין חדש מעת ההנחה האחרונה על הקרקע. בדשא סינתטי יש שני חלקים מרכזיים: הבסיס שעשוי מיריעה שמכילה חומרים פלסטיים שונים והסיבים של הדשא אף הם מחומרים פלסטיים, ודשא באיכות גבוהה הוא דשא בעל צפיפות סיבים גבוהה. הבסיס הוא יריעה תלת שכבתית מחומרים פלסטיים כגון פלריג ולטקס. ביריעה זו עושים פתחי ניקוז בקוטר 0.5 ס"מ כדי למנוע משקעים במקרה של גשמים עזים וכדי לעזור בספיחת המים באדמה. כמו כן לאורך היריעה יש שורות של תפירה לצורך חיבור הדשא הסינתטי ליריעה. המים מחלחים גם דרך שורות תפירה אלו (ראה תמונה). יריעה

זו דומה מאוד ליריעת פלריג שגם היא אינה אטומה לגמרי,¹ ומים יכולים לחלחל דרכה. דין יריעת פלריג נידון בעבר, והרה"ר לישראל מנחה להחמיר ולהחשיב יריעה זו כמנתקת לעניין ערלה, אך לעניין שמיטה אין אנו מחשיבים אותה כיריעה מנתקת. הרב יהודה הלוי עמיחי כתב² בנידון זה שהיריעה אינה מנתקת, ויש להחשיב צמחים שמונחים עליה כמחוברים לקרקע, ואני כתבתי³ שיש להחשיב את הצמחים כמחוברים כאשר השורשים, ואפילו הם קטנים, חודרים לקרקע. הרא"ש⁴ בתשובה דן על כרם שנטוע על הגג והוא קובע שהכרם חייב בערלה והפירות חייבים בתרומות ומעשרות. הטעמים בגינם מחשיב הרא"ש את הגג כחלק מן הקרקע הם: (א) דין הגג כמחובר בגלל שהוא קבוע. (ב) יונק מן הארץ. (ג) האוויר אינו מחשיב כתלוש. (ד) רגילים לזרוע כך. במקום אחר⁵ הסברתי שה'חזון איש' והגרש"ז אורבך נחלקו מהי משמעות הניקה של צמח שמצוי בעציץ. לפי הגרש"ז אורבך הניקה היא סימן שאין חציצה אבל באמת הצמח גדל מהאדמה שבעציץ. לדעת ה'חזון איש'⁶ לעומת זאת, הניקה אינה רק סימן אלא היא סיבה לקשר שבין הצמח לבין קרקע עולם. ואמנם הצמח גדל בעיקר מהאדמה שבעציץ, אך יש על כל פנים יניקה מועטה ממקום חיוב דהיינו קרקע עולם. לכן לפי ה'חזון איש' עציץ שמונח על רצפה של אבן נחשב מנותק אם אינו יונק מקרקע עולם, ואילו הגרש"ז אורבך⁷ סובר שעציץ שמונח על רצפת הבית נחשב כמונח על הקרקע ודינו כנקוב.



דשא סינתטי הנדון כאן, שונה מיריעה של פלריג כדלהלן, ולענ"ד יש להחשיבו כחלק מן הקרקע. מו"ר הגר"י אריאל הביא בשו"ת 'באהלה של תורה'⁸ את הקריטריונים של ה'חלקת יואב'⁹ לדין 'תלוש ולבסוף חיברו' ועל פי זה קבע באלו מקרים נחשיב יריעה או כל דבר המיטלטל לקבוע ולחלק מן הקרקע: (1) כשנעשה מתחילה על מנת לקובעו בקרקע (2) כשממש עם הקרקע (3) כשאינו ניכר אם הוא תלוש ולבסוף חיברו (4) כשנתחבר אל הקרקע בשני חיבורים (5) כשהכלי בטל מתשמישו ע"י חיבורו. ולאור הקריטריונים הנ"ל קבע הגר"י אריאל שיריעה של פוליאטילן לא נחשבת כחלק מן הקרקע. כאמור, נראה שדשא סינתטי שונה מיריעה של פוליאטילן ואף שונה מיריעה של פלריג. יריעה של פוליאטילן היא אטומה, אין המים מחלחלים דרכה וצמחים שמונחים עליה אינם יונקים מן הקרקע. יריעה של פלריג, בדרך

1. אומנם יש סוגים שונים של יריעות פלריג, וישנן יריעות שמוסיפים להן ציפוי פלסטי אטום, אך בדרך כלל הן אינן אטומות לגמרי.
2. הרב יהודה עמיחי, 'ערלה בשתילים המונחים על יריעת פלריג', התורה והארץ ה, עמ' 88-96.
3. התורה והארץ, שם, עמ' 97-103.
4. שו"ת הרא"ש, כלל ב אות ד.
5. התורה והארץ ו, עמ' 349-354.
6. חזו"א, שביעית סי' כב ס"ק א ד"ה ובין.
7. מנחת שלמה א, סי' מא אות ב; שם, ח"ג עמ' רכב אות ב; שם, עמ' רכג אות ב.
8. באהלה של תורה ג, סי' יא, עמ' 137.
9. חלקת יואב, יו"ד סי' לא.

כלל, אינה אטומה ומים מחלחלים דרכה, וכך הוא גם בדשא סינתטי, בשביל לאפשר ניקוז של מי הגשמים כאמור לעיל. עם זאת, קיים הבדל בין יריעה של פלריג לדשא סינתטי, ביריעה של פלריג מטרת פרישתה היא כדי לנתק את השתילים מן האדמה. המגדלים אינם רוצים ששתילי העצים ישתרשו באדמה והם אינם רוצים גם שיגדלו עשבים בשטח. בדשא סינתטי בוודאי מתקיימים חלק מן הקריטריונים שהזכיר ה'חלקת יואב'. הדשא הסינתטי נעשה מתחילה על מנת לקובעו באדמה. הוא משמש עם הקרקע והופך לחלק אינטגרלי ממנו. הוא מחובר אל הקרקע ביותר משני חיבורים. יתר על כן, כל מטרת פרישת הדשא הסינתטי היא תחליף לשתילת דשא טבעי, הוא קבוע במקומו והוא חלק מ'צמחי הגינה'. לכן נראה שלפי הגרש"ז אורבך, יש לומר ששתיל שמונח על דשא סינתטי לא גריעא מעציץ שמונח על צונמא (סלע) שדינו לדעתו כמונח על הקרקע. והוא הדין בעציץ שמונח על דשא סינתטי, שכן כאמור נחשב הדשא הסינתטי כחלק מן האדמה. ולדעת ה'חזון איש' שהזכרנו לעיל יש להחשיב את העצים שמונחים על דשא סינתטי כמונחים על הקרקע, כי אם המים מחלחלים דרך הדשא הסינתטי, השתיל גם מסוגל לינוק דרכו. ולא גריעא מעץ שמונח על כלי חרס אטום¹⁰ שחייב בערלה.¹¹

מסקנה

בהקשר ליריעה של פלריג כתבנו בספר 'הלכות הארץ' (עמ' 143) כך:
 יב. יריעת 'פלריג' מחוררת בנקבים קטנים (שעשויה רק משכבה אחת, ואינה מצופה בשכבת פוליאטילן, והמים מחלחלים דרכה) - אינה מנתקת, ואין צורך למנות מניין חדש של שנות ערלה...

ובהערה 123:

ראוי לציין שבהוראות הרבנות הראשית לישראל (בנטיעות מסחריות) נחשבת יריעת 'פלריג' ליריעה מנתקת, ואין להשתמש בה כדי להניח עליה שתילים. לאור האמור לעיל נראה שגם אם מחשיבים יריעת פלריג כיריעה מנתקת - מותר להניח שתילים של עצי פרי על דשא סינתטי, והקונה שתילים שהיו מונחים שם ונוטע אותם בגינתו אינו צריך למנות שנות ערלה מחדש.
 (1) לכן למעשה לגבי אדם פרטי שהניח את השתילים על הדשא הסינתטי - אין צורך למנות מניין חדש של ערלה.
 (2) לגבי משתלה שמשווקת עצי פרי לאנשים פרטיים, כיוון שיש כאן גם שאלה של מדיניות וכאמור מדיניות הרה"ר היא להחמיר בפלריג, לכן בע"ה נפנה את השאלה לרבנים הראשיים ולגדולי הפוסקים.



10. מזה הוכיח הגרש"ז אורבך, מנחת שלמה א, סי' עמ' שצח, שיש לצרף נקבים, כי בכלי חרס יש נקבים קטנטנים, וצמח יונק דרכו.

11. שו"ע, יו"ד סי' רצד סעי' כו, ירושלמי ערלה פ"א ה"ב.

פרופ' חיים רבינוביץ וד"ר מרדכי שומרון

גידול הבצל

א. הבצל הקיצי והבצל הסתוי

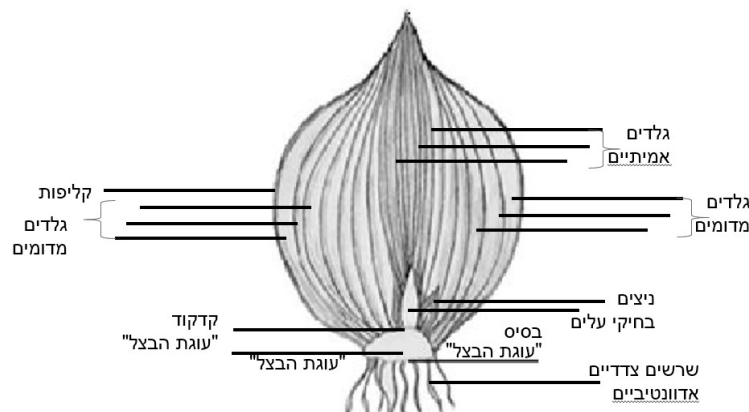
נתברכה ארץ ישראל בתנאי אקלים וקרקעות ייחודיים. תנאי האקלים המגוונים בישראל ומגוון הזנים הרחב שחלקו טופח כאן וחלקו מיבוא, מאפשרים גידול ואיסוף בצל מהסתיו המאוחר ועד אמצע הקיץ. הבצל היבש 'הרגיל' שצבע גלדיו לבן-צהבהב, או אדום וקליפתו חומה או אדומה וצורתו מעוגלת או סביבונית משווק ברוב ימות השנה. ראשיתו (מסוף הסתיו ועד ראשית הקיץ) בשיווק מהשדה לצרכן וחלקו (בחודשי הקיץ והסתיו) מאחסן. בשלהי הסתיו וראשית החורף אוספים ומשווקים בצל שלא השלים את הבשלתו ('חצי יבש'), בדרך כלל הוא בעל קליפה צהבהבה-חומה וצורתו מוארכת (תמונה 1). בצל זה לא השלים את הסעת חומרי התשמורת לגלדים, הטרפים טרם התייבשו כליל וצוואר הבצל אינו 'סגור' בראשו כמו הבצל היבש שנאסף לאחר הבשלתו. הבצל שנועד להיאסף באביב נזרע בשטחי הגידול בחודשים חשון-טבת ע"י זרעים והוא גדל ומתפתח כבצל ירוק בעל עלים צינוריים ארוכים במהלך החורף והאביב. כשהימים מתארכים והטמפרטורות עולות חלה ההתבצלות, העלים הירוקים מתייבשים וקמלים, והגלדים שבחלק התחתון מתעבים ומתכסים בקליפת הגנה, והבצל נכנס לתרדמה, ונאסף לאחר מכן בחודשי האביב והקיץ. בשיטת גידול זו הזרע מתכלה לגמרי בדומה לזרעים של חיטה ושעורה המורכבים מעובר וחומרי תשמורת המספקים את כל צרכי הנבט עד להיתו חי הנושא את עצמו. קיימת גם אפשרות לאחסן בצל יבש בתנאים מבוקרים ולשווק אותו במשך החורף. בחירת הזנים ומועדי הזריעה נעשית בהתאם לאזורי הגידול השונים. יכול הבצל בארץ מיועד בעיקר לשוק המקומי.

חלק מהבצל הסתוי 'חצי יבש' מגודל בשיטה שונה. למעשה, מדובר בגידול המורכב משני שלבים עוקבים והפסקה ביניהם: בשלב הראשון זרעים זרעי בצל (כמו בגידול בצל יבש רגיל) בצפיפות רבה ומגדלים אותם עד לקבלת בצלצולים קטנים. לאחר שהבצל מגיע לקוטר של כ-2 ס"מ הוא מבשיל בדומה לבצל יבש רגיל כשהוא עטוי בקליפות חומות, אולם גודלו כגודל זית. הבצלצולים הקטנים נלקטים בשדה ומאוחסנים למשך מספר חודשים בחדרי אחסון. השלב השני הוא שתילת הבצלצולים הקטנים בסתיו בשדה באופן ידני (נעיצה בקרקע) או באמצעות מיכון. השתילה מתבצעת במרווחים מתאימים והם מגודלים במשך מספר חודשים, ונלקטים כאשר הם מגיעים לגודל הרצוי לשיווק. הם מתאפיינים בקליפה צהבהבה וראש בצל שאינו סגור כמקובל בבצל היבש הרגיל. הבצלצול הנשתל בקרקע משמש למעשה כאיבר אגירה לצורך תחילת הבלבול של ניצני הצימוח החדשים של הבצל, בדומה לחומרי התשמורת הנמצאים בגרעין החיטה המשמשים מקור אנרגיה לצורך גידול הצמח החדש. בשני המקרים האיברים מתכלים תוך כדי התהליך של צמיחת הצמח החדש.

להלן חומר מקצועי מדעי המתאר את התהליכים המתרחשים בגידול הבצל מאת פרופ' (אמריטוס) חיים רבינוביץ מהפקולטה לחקלאות.

ב. בצל הגינה – צמה דו-שנתי / פרופ' חיים רבינוביץ

בצל הגינה (*Allium cepa* L, Amaryllidaceae) הינו צמה חד פסיגי דו שנתי. גידולו מתחיל בזרע אמיתי, השורש השיפודי מתנוון במהרה ואת מקומו תופשים שורשים צדדיים (adventitious roots). הצמח גדל כבצל ירוק עד לחשיפה לפוטופריודה (תגובת הצמח להתארכות היום) ארוכה וחום שיגרמו לו לפתח איבר אגירה תת-קרקעי (בעיקרו), הוא הבצל. אפשר שהבצל יתפתח סמוך לפני הקרקע (תלוי בזן ובממשק החקלאי - כגון: עומק הזריעה, תילול וכד'). בסיום התהליך הבצל ישהה בתרדמה שמשכה תלוי בתכונותיו המורשות ובתנאי המחסן (בעיקר הטמפרטורה). עומק התרדמה פוחת עם הזמן, ובסיומה ילבלב הבצל גם בתנאי מחסן. בטבע, בצלים 'מאוחסנים' בקרקע. הבצל בוית כנראה ממין אחר הגדל במרכז אסיה ולא ידועים צמחי בר של בצל הגינה. במעשה החקלאי מרבית הבצלים ייחספו, ויישמרו במחסן מפולש ומקורה, או בחדרי קור. הבצלים שיישתלו לקראת עונת הגידול השנייה - ילבלבו. צמחים שייחשפו לקור הדרוש להיווצרות פריחה - יפרחו, יחנטו פירות וזרעים ויסיימו את חייהם. אם לאו, יתבצלו שנית ושלישית ורביעית - עד שיתנוונו כתוצאה מהצטברות גורמי מחלה. מבנה הבצל מתואר לפרטיו באיור



איור 1. חתך אורך של הבצל של בצל הגינה, וציון איבריו.

האיור מתוך: <https://d3i71xaburhd42.cloudfront.net/b91071bb77b64cd9f915ed6c79d57dc41bcc9439/500px/2-Figure1-1.png>

השורש השיפודי של נבט הבצל מתנוון במהירות ואת מקומו תופשים שורשים צדדיים, קצרים ובלתי מסועפים (לכך משמעות לגבי שמירה על לחות שכבת הקרקע העליונה במהלך הגידול) המתפתחים בבסיס הגבעול הדחוס. גובהו של הגבעול הוא מילימטרים אחדים ובראשו מנצים ניצני עלים. העלים הצינוריים מתפתחים זה בחובו של קודמו (לכן

בחתך נראה טבעות מקיפות זו את זו. בסיסי העלים (נדנים) מקיפים זה את זה ויוצרים גבעול מדומה (לבן בעיקרו) ובראש כל נדן מצוי הטרף הירוק המטמיע. העלה הצעיר פורץ דרך חריר בנקודת המפגש של הנדן והטרף של קודמו.

אזור המוצא של הבצל - במרכז אסיה (קזחסטן / אוזבקיסטן / ועד גבולה של סין) שם חרבוני הקיץ אינם מאפשרים המשך הגידול (מערכת שורשים שטחית) ולכן, קיים מנגנון התחמקות מהחום והיובש שאינם מאפשרים צמיחה ואפילו לא שמירה על הקיים של הצמח הירוק. לבצל הגינה (וכך גם השום ומינים רבים אחרים) יש איבר אגירה תת-קרקעי, אליו מוזרמים המוטמעים שנוצרו שעה שהסביבה הייתה נוחה לגידול. איבר האגירה עטוי בקליפה גילדנית לצמצום נידוף נוזלים והגנה מפני חדירת מזיקים וגורמי מחלות. בשלב זה הצמח עובר למצב תרדמה, בו קיימת רק פעילות חיים מינימלית וצריכה מזערית של אנרגיה (חלוקות איטיות של תאים, גדילה איטית של תאים) כדי למנוע אפשרות שהרטבה מקרית תגרום לפרץ צמיחה שאחריה תימשך החשיפה לחום וליובש שסופם כיליון. המעבר הזה, מצמח ירוק לבצל, מתרחש ע"י קליטת השינויים באורך היום (פוטופריודה), שהרי הימים המתארכים באביב מבשרים את בוא הקיץ, החום והיובש. צריך לציין שהאדם בירר צמחים מתאימים למקום מגוריו, שכן ימי הקיץ בצפון אירופה ארוכים הרבה מאלה שבמזרח התיכון ואלה ארוכים מימי הקיץ באפריקה. לכן זני בצל מותאמים לאזורים גיאוגרפיים.

תהליך ההתבצלות מתחיל בהפסקת התארכותם של ניצני עלים קיימים, חדילה של יצירתם של ניצני עלים חדשים, והתחלת הזרמה של מרבית המוטמעים מהטרפים אל הנדנים, ומהם דרך החיבור של הגבעול אל ניצני העלים שכבר נוצרו אך טרם פרצו דרכם החוצה. תהליך ההתרוקנות מתקדם מהחוף פנימה, כלומר מהעלה הזקן אל הצעיר. הטרפים מתרוקנים מתוכנם, מתייבשים ומתים זה אחרי זה עד האחרון שבהם. הנדנים של העלים החיצוניים מתרוקנים לחלוטין והופכים לקליפות שעיקרן דפנות תאים, צרורות הובלה (עצה ושיפה) ורקמות תמיכה (סקלרנכימה, קולנכימה). הנדנים של העלים הפנימיים מתמלאים בחומרי תשמורת (בעיקר פרוקטנים - פולימרים של פרוקטוז) - הופכים לגלדים הקרויים מדומים. במקביל מוזרמים חומרי תשמורת אל ניצני העלים שטרם הגיחו שהופכים לגלדים הקרויים אמיתיים. **מרגע שעברו את ההתמרה הזו, מעלים לגלדים - יאבדו איברים אלה את יכולתם לצמוח** (בתנאים רגילים) ותפקידם יסתיים באספקה של אנרגיה וחומרי מזון לניצני ההתחדשות בחיקיהם. הגלדים מתמקמקים ולא יהוו חלק מהבצל של עונת הגידול השנייה, שכולו גלדים שנוצרו מניצני עלים חדשים, שהראשונים בהם התפתחו במהלך תרדמת הקיץ ויתרם במהלך הגידול הראשוני עד לחשיפה לימים ארוכים. **כלומר, אף לא אחד מהגלדים (עלים וניצני העלים של עונת הגידול הראשונה) יתפתח לעלה חדש ו/או יהווה מרכיב של הבצל של עונת הגידול השנייה.** במהלך ההתבצלות, נצברת חומצה אבסיסית - הורמון התרדמה, שמונע צמיחה בטרם עת, גם אם תיגרם הרטבה זמנית של הבצלים. ההורמון הזה מתפרק בהדרגה, בסינכרון מלא עם השינויים החלים בטבע, כך שבהגיע הסתיו, יוכל הצמח לבלבל ולהתחיל מחזור חיים שני. במהלך התרדמה (מבחינת האדם: אחסון) חלים באיטיות תהליכי חיים, חלוקות תאים והתמיינותם לניצני עלים. נוצרים מרכזי צמיחה

חדשים (במקום הקודקוד המרכזי) ולכן נראה בהרבה מקרים התפצלות של הבצל בעונה השנייה, כלומר יצירת פצלים אחדים, שכולם מחוברים לעוגת הבצל (הגבעול האמיתי) של הצמח המקורי. הפצלים יוצרים מערכת שורשים משלהם, והחיבור מכני בעיקרו. אכן ניתן להפרידם בקלות (לעיתים נפרדים במהלך גידולם), לבצלים בודדים. כשהתהליך חל באיחור, נראה את תופעת ההתפצלות בחיתוך אופקי של הבצל. במקום מעגלים קונצנטריים, נראה שניים או יותר מרכזים בתוכו.

ג. האם גידול בצל מבצלצולים מוגדר כגידול שאין זרעו כלה / ד"ר מרדכי שומרון

על פי ההסבר המדעי של פרופ' חיים רבינוביץ העוסק בתחום עשרות שנים, הבצלצול של העונה הקודמת (שלב א) משמש כאיבר אגירה לצורך תחילת הגידול של השלב הבא, ובתהליך הנביטה הוא מתכלה. כלומר בבצל הסתווי המשווק בחודשי החורף אין חלקים מהבצלצול שממנו הוא החל את חייו. למעשה ניתן להתייחס אל הבצלצול כאל זרע של חיטה או כל דגן וקטנית אחרים. הזרע מורכב מהעובר ולצידו חומרי התשמורת המאפשרים לו להתחיל את חייו, עד שיצמיח עלים אשר יבצעו פוטוסינתזה וייצרו סוכרים ושאר חומרים מהם מורכב הצמח. הבצלצול הוא איבר אגירה שתפקידו לספק לניצנים הנמצאים על עוגת הבצל (שהיא למעשה גבעול מקוצר מאוד, ראה איור מס' 1 לעיל) את החומרים והאנרגיה הנדרשים כדי להתחיל מהלך חיים חדש באמצעות העלים הירוקים הנוצרים. דומה הדבר למצבר חשמלי המספק את האנרגיה להנעת הרכב עד שהמערכת מתחילה לייצר חשמל בעצמה באמצעות האלטרנטור. לפי הבנה מדעית-בוטנית זו, גידול בצל מבצלצולים אינו מוגדר כמקרה של 'אין זרעו כלה' (ראה ליד הערה 1).

ד. גידול בצלצולים לאכילה

בישראל מגדלים גם בצלצולים למאכל ובעיקר להחמצה. זורעים באביב זן מיוחד שקליפתו וציפתו לבנים בערוגות בצפיפות רבה (200-400 צמחים למ"ר). הגידול נמשך כחודשיים ואז מתקבלים בצלצולים קטנים ולבנים המשווקים למאכל ולתעשייה. זהו גידול ייחודי שאינו קשור לגידול הבצלצולים למטרת ייצור בצל סתווי 'חצי יבש' דלעיל.

ה. גידול שום

גידול השום דומה בעיקרו לגידול בצל מבצלצולים. טומנים בשדה את שיני השום. השננה (שן השום) מספקת את האנרגיה והחומרים לנביטת והתארכות הניצן החיקי עד שהוא גדל ומצמיח עלים ירוקים, ומתחיל לבצע פוטוסינתזה בעצמו. תוך כדי הגידול החדש השננה מתרוקנת לגמרי והצמח החדש שהולך וגדל אינו מכיל חלקים מהשננה שייצרה אותו, בדומה לתהליך שתואר לעיל לגבי גידול בצל מבצלצולים.

לפי האמור לעיל יש להסביר את המשנה¹ העוסקת בצמחים 'שאינן זרעם כלה' כגון הלוף, השום והבצל, שאם זרע אותם בעודם טבל, אסורים. נראה שההסבר הוא שכאשר שותלים בצל שלא נכנס לתהליך של תרדמה, כדוגמת הבצל הסתווי הנמצא בתהליך של צמיחה (ניתן להבחין בעלים הירוקים בראש הבצל לעומת הבצל היבש הסגור), המשך הגידול של הבצל יכול בתוכו גם את הבצל שנטמן באדמה, ומכאן הגדרתו כצמח 'שאינן זרעו כלה'. זאת בניגוד, כאמור לעיל, לבצלולים המתכלים לגמרי.

סיכום

גידול בצל יבש בישראל מתבצע בשתי שיטות. בשיטה אחת זורעים זרעי בצל ומגדלים את הצמח עד לקבלת בצל יבש העטוי בקליפות יבשות ונמצא בתרדמה. בצל זה משווק ברוב חודשי השנה וגם ניתן לאחסון ממושך. בשיטה השנייה הגידול מתבצע בשני שלבים. בשלב הראשון זורעים זרעי בצל בצפיפות רבה ומתקבלים בצלצולים קטנים הנתונים בתרדמה. לאחר שלב האחסון נשתלים הבצלצולים בשדה ומגודלים עד להיותם בצל 'חצי יבש', ואז מפסיקים את הגידול, אוספים את הבצל ומשווקים אותו בחודשי החורף ובתחילת האביב (תמונות 2, 3). בבצל זה אין חלק מהבצלצול ממנו הוא נוצר.

תמונה 1

בצד שמאל: בצל יבש קייצי 'רגיל' בעל קליפה חומה, צורה מעוגלת וראש סגור
בצד ימין: בצל 'חצי יבש' המגודל מבצלצולים. הקליפה בהירה והצוואר מאורך ואינו סגור



תמונה 2

גידול בצל 'חצי יבש' בערבה (חורף תשפ"ד)

1. משנה, תרומות פ"ט מ"ו.



תמונה 3
גידול בצל 'חצי יבש' מזן סגול לפני איסופו מהשדה
(ערבה, חורף תשפ"ד)



הרב יהודה הלוי עמיהי

זריעת והפרשת תרומות ומעשרות בבצל לבן

הקדמה

בצל גדל בשתי שיטות גידול: א) זריעת זרעים. ב) זריעת בצלצולים. השיטה הראשונה היא להשאיר בסוף הגידול מספר בצלים שיוציאו גבעול שבראשו יהיו הזרעים, שימור הזרעים ושתילתם בסוף הקיץ וההנבה תהיה באזור ניסן. אלה הבצלים החומים והסגורים. השיטה השנייה מתבצעת במשתלה כשזרעים בצפיפות זרעי בצל, נותנים להם להתפתח, בתקופה קצרה הם נסגרים כבצל רגיל אבל גודלם רק כ-2 ס"מ קוטר. לאחר מכן עוקרים אותם, יש לציין שבשלב זה אלו בצלים קטנים מאוד, אבל אפשר לאוכלם. לאחר זמן מוכרים לשתלנים את הבצלצולים הללו והם מניחים אותם (עוגת הבצל) בקרקע (לא עושים חפירה חדשה). הבצל משתרש באדמה וגדלים בצלים חדשים בתקופה קצרה, 4-5 חודשים, וזה בצל לבן שקליפתו דקה מאוד, בארץ מופיע בתקופת החורף. בבצלים שנוצרים מזרעים אין שאלות הלכתיות, כיוון שהם גדלים ככל זרע של ירק, שמפרישים ממנו תרומות ומעשרות לפי שעת הלקיטה. אולם בבצל הלבן שמגדלים היום מבצלצולים שנעשו (בדרך כלל במשתלה) נשאלו מספר שאלות:

א) האם בעל המשתלה בהוצאתו את הבצלצולים חייב להפריש מהם תרומות ומעשרות מכיוון שהם ראויים לאכילה.
ב) האם לשתלן מותר לזרוע בצלצולים אלו או שהוא עובר על איסור שתילת טבל.
ג) כיצד יפריש השתלן תרומות ומעשרות מהבצל הלבן, מכיוון שיש בו לכאורה מהבצלצול שנלקט בשנה אחת משנות המעשר ואילו הבצל הלבן נלקט בשנה אחרת, ויש כאן לכאורה הפרשה משנה על חברתה.

א. דין העוקר בצל קטן כדי שיתפה ויגדל

המשנה (מעשרות פ"ה מ"א-מ"ב) אומרת ארבעה דינים בסוגיה זו:
א) העוקר שתלים מתוך שלו ונטע לתוך שלו פטור.
ב) לקח במחובר לקרקע פטור.
ג) לקט (יש גורסים - לקח) לשלוח לחברו פטור. ר' אלעזר בן עזריה אומר אם יש כיוצא בהם נמכרים בשוק הרי אלו חייבין.
ד) העוקר לפת וצננות מתוך שלו ונטע לתוך שלו לזרע - חייב מפני שהוא גורנן.
הר"ש (מעשרות פ"ה מ"א) מסביר את המציאות והדין בעוקר שתילים, וזו לשונו:

העוקר שתלים. דרך הגננים כשזורעין בצלים וכרשין כשצומחין מעט תולשים אותן ונוטעים אותן במקום אחר ומתעבים וגדלין יותר ופטור דעדיין לא נגמרה מלאכתן, ואפי' ראה פני הבית.

לפי דברי הר"ש, העקירה של הבצלצולים הקטנים נעשית כדי שיוכלו להתרחב ולגדול יותר, מגדל הבצלצולים פטור מתרומות ומעשרות, אף שהם ראויים כבר לאכילה, ואפילו ראיית פני הבית שבדרך כלל קובעת למעשר, אינה מחייבת, כיוון שרוצה לחזור ולזרעם שיגדלו עוד לא נגמרה מלאכתם. בירושלמי (מעשרות פ"ה ה"א) מופיעה שאלה על קביעה זו, וכך נאמר שם:

העוקר שתלים מתוך שלו כו'. רבי אבהו בשם רבי שמעון בן לקיש רבי עקיבה היא דתנינן תמן נוטל מן הגורן וזורע ופטור מן המעשרות עד שימרח דברי רבי עקיבה. רבי חייא בשם רבי יוחנן דברי הכל היא. מודין חכמים לרבי עקיבה בשתלים. מה בין חיטים מה בין שתלים? חיטים גמר מלאכה שתלים אינן גמר מלאכה. מודה רבי עקיבה לחכמים בלפת וצנונות שהן פסידין. וחיטין אינן פסידין? חיטין יש להן גורן אחרת אילין אין להן גורן אחרת.

הירושלמי הביא תחילה סברה שהמשנה הפוטרת את הבצלצולים ממעשרות היא לשיטת רבי עקיבא הסובר שחיטים שנגמרה מלאכתם בשדה אלא שעדיין לא מירחו והחליקו פניהם בגורן פטורים, ולכן העוקר שתלים פטור. אבל לדעת חכמים הסוברים שאם נגמרה מלאכתם צריך לעשר, אסור לקחת מגורן זה חיטים לזריעה. אחר כך אומר הירושלמי שבדין עקירת השתלים גם חכמים מודים לרבי עקיבא, וסוברים שאין חיוב תרומות ומעשרות על השתלים, ונחלקו רק בחיטים מכיוון שגידולם כבר נגמר ולכן הם מחשיבים את החיטה אפילו לפני מירוח כגמר מלאכה ואסור להפריש, אבל בשתלים שצריכים לחזור ולשתול אותם אין כלל גמר מלאכה, כיוון שרוצה לחזור ולשתול שיגדלו יותר, ועל כן גם לדעת חכמים פטור מלהפריש תרומות ומעשרות מהשתלים. ישנה מחלוקת בין רבי מאיר וחכמים האם מקח קובע בדבר שלא נגמרה מלאכתו. לדעת רבי מאיר המקח קובע ואילו חכמים פוטרים.¹ ה'משנה ראשונה' (מעשרות פ"ה מ"א) אומר שהעוקר שתלים פטור אף לרבי מאיר, וכך הסביר זאת:

אפי' לר"מ דקובע היינו לאכילה, אבל לזריעה לא שייך קביעות כלל דזורע פטור מן התורה אלא דרבנן גזור ובלא נגמרו לא גזור.

ה'משנה ראשונה' מסביר שהפטור בזורע על מנת להגדיל את השתלים נובע מכך שכל הפרשה מדבר המיועד לזריעה היא רק מדברי חכמים כיוון שאין כאן מקח לאכילה אלא לזריעה, ומכיוון שזה גזרת חכמים הם אמרו שגזרתם לא חלה בדבר שלא נגמרה מלאכתו. לפי ה'משנה ראשונה' יסוד ההיתר הוא מכיוון שלא נגמרה מלאכתם, לכן אם יש חשש שנגמרה מלאכתם, למשל כשקונה שתילים מאחרים ויש בהם שתילים שנגמרה מלאכתם אסור לזרוע ללא הפרשה. ומאיך אפילו משלו לאחרים, שעושה כדי להרוויח כסף, אנו חוששים שמא נגמרה מלאכתם, ולכן חייב להפריש מהטבל ואסור לשתול. הרמב"ם (הל' מעשרות פ"ו ה"ג) הביא את דין העקירה של השתילים להלכה, וזו לשונו:

1. עיין משנה, מעשרות פ"ב מ"ח.

אין מחפין בטבל ואין זורעין את הטבל ואפילו פירות שלא נגמרה מלאכתן אסור לזרוע מהן עד שיעשר. במה דברים אמורים בתבואה וקטניות וכיוצא בהן, אבל העוקר שתילים שיש בהן פירות ממקום למקום בתוך שדהו הרי זה מותר ואינו כזורע טבל שהרי לא אסף הפירות, וכן העוקר לפת וצנונות ושתלם במקום אחר אם נתכוון להוסיף בגופן מותר, ואם שתלן כדי שיקשו ויקח הזרע שלהן אסור מפני שהוא כזורע חטים או שעורים של טבל.

הרמב"ם חיבר את דין עקירת השתילים לדין העוקר את הלפת והצנון² כדי להדגיש שהפטור בעקירת השתילים נובע מכך שמגדל הבצלצולים רוצה שיוסיפו גלדים, אבל אם לא רוצה תוספת גלדים אלא רוצה זרעים הרי זה זריעה חדשה, וחייב להפריש כדין זורע חטים של טבל.

ב. דין קניין בשתילים

לגבי קביעות למעשרות, המקח קובע למעשרות, אולם הרמב"ם לומד מדברי המשנה (אותיות ב, ג) שבלוקח במחובר או כדי לשלוח לחברו אין קביעות למעשרות וכפי שהסביר בפירוש המשנה:

וכבר ביארנו בפרק שלפני זה שהמקח קובע למעשרות, וכאן באר שאין כל מקח קובע למעשרות אלא מי שלוקח תלוש מן הקרקע לאכילה בלבד, אבל מי שלקח במחובר או מי שלקח תלוש לשלוח לחברו לא נקבע למעשרות, ומותר לאכול עראי קודם שיעשר.

לפי דברי הרמב"ם המקח קובע רק בשני תנאים: (א) תלוש (ב) לאכילה. אבל הלוקח במחובר או הלוקח לשלוח לחברו פטור. מכאן שכל לקיחה שאיננה לאכילה איננה קובעת למעשר. מדברי הרמב"ם נראה שאפילו לוקח דבר שנגמרה מלאכתו, אם זה לא לאכילה מיידיית אלא לשליחה, אין כאן קביעות למעשר ויכול לאכול ארעי. לפי דברי הרמב"ם, הדינים של המשנה בעניין הלוקח אינם שייכים לדין הזורע כלל אלא לדין קביעות מעשרות, ואכן הרמב"ם לא הביא את דיני הלוקח בהלכותיו בדין זריעת טבל אלא בפרק ה שבו הוא דן על קביעות למעשר. וזו לשונו (הל' מעשר פ"ה ה"ב): 'הלוקח במחובר לקרקע או שלקח תלוש לשלוח לחברו לא נקבעו ויש לו לאכול מהן עראי'. הר"ש חולק על דברי הרמב"ם, ואומר שדין הלוקט ושולח לחברו לא עוסק בדין מקח כלל, אלא בדין שתילים שלא נגמרה מלאכתם ולכן הוא פטור כששולח לחברו שהרי לא נגמרה מלאכתו. אף שלדעת הר"ש (הרא"ש והריב"מ³) אין כאן פטור משום מקח, אבל גם הוא מסכים שמקח לא קובע אלא לאחר גמר מלאכה.³ ואם כן ברור שהלוקח שתילים שלא נגמרה מלאכתם אין כאן פעולת מקח שמחייבת גם לדעת הר"ש.

2. משנה, מעשרות פ"ה תחילת משנה ב.

3. עיין רמב"ם, הל' מעשר פ"ג ה"ג.

ג. שדה אחר

ברישא של משנה א משמע שדין העוקר שתילים הוא רק כשחוזר ונוטע בתוך שלו וכן ברישא של משנה ב - העוקר לפת וצנון, משמע שרק נוטע לתוך שלו התיירו. מכאן נראה שאסור למכור את השתילים כדי שיישתלו אצל אדם אחר, ונראה שכאן יש דין מקח. וכן כתב הרדב"ז (הל' מעשר פ"ו ה"ג):

אבל העוקר שתילים וכו'. פ"ה דמעשרות העוקר שתילים מתוך שלו ונתן לתוך שלו פטור ... ודוקא ששתלן בתוך שדהו אבל בשדה חבירו אסור ונ"ל טעמו בששתלן בתוך שלו ועדיין לא לקט הפירות מותר, אבל בששתלן בתוך שדה של חבירו הרי הוא כאילו לקט את הפירות ואסור.

סברת הרדב"ז היא שבשעה שהוא שותל אצל חברו הרי זה כלוקט את הפירות וחייב במעשר. אלא שקשה על כך מה בין נוטע שתלים בשלו שאין זה גמר מלאכה ואילו כשנוטע אצל אחר הרי זה כלקיטת הפירות! מדוע המעבר לרשות השני נחשב לקיטת פירות, בעוד העוקר שתילים ושולח לחברו הרי זה כלוקט פירות, אם כן מדוע לא גזרו גם בשותל בשלו אטו שולח לחברו. ה'משנה ראשונה' (מעשרות פ"ה מ"א ד"ה מתוך שלו) דן בשאלת הרדב"ז מדוע במשנה ובהלכה כתוב שהעוקר שתילים פטור רק בדין שהוא שותל בשלו ולא הזכירו שגם שותל אצל חברו פטור. וזו לשונו:

מתוך שלו ונטע לתוך שלו. הא דצריך למיתני שהכל בתוך שלו, לגלויי טעמא דמשום שלא נגמר מלאכתן מותר, וכיון שהכל בתוך שלו אין דרך לעקור ולחזור וליטע אם לא להשביחן כשלא נגמרו, אבל אם קנה שתילין ממקום אחר ליטע בשדהו פעמים שאפי' נגמרו מלאכתן עושה להרבות את שדהו בנטיעות, וכן במוכר מתוך שדהו לאחרים משום רווחא דממון עביד אפי' נגמרו, אבל מתוך שלו לתוך שלו ע"כ שלא נגמרו, והיינו דאמר בירושלמי דההיא דספ"ק דפאה דאסור לזרוע בחטים שנגמרו ושתילים לא נגמרו.

לפי דברי ה'משנה ראשונה' נראה שאם שולח לחברו או חברו שולח לו יש כאן חשש שמא יהיו שתילים שנגמרה מלאכתם ואז הם חייבים, לכן הקל הרמב"ם בשדהו ששם בוודאי לא נגמרה מלאכתם ולכן פטור. נראה שלפי ה'משנה ראשונה' נאמר במשנה שהשתלים חזרו ונשתלו 'בשלו' כדי לוודא שלא היה בשתלים גמר מלאכה. אבל בדבר שברור שאין בו גמר מלאכה והוא גידול שנועד להרחבת הבצל וגם הקונה קונה לצורך שתילה, אין במעבר שבין המשתלה והשתלן כל חיוב ויכול לזרוע ואין כאן זריעת טבל כלל, והמעשר יהיה רק בסופו כפי שהיה אם היה שותל בעצמו. יש להוסיף כפי שאמרנו שכל חיוב לעשר את העומד להיזרע הוא מדרבנן בלבד, מדאורייתא רק הנאכל חייב במעשרות, אבל כאן שאין גמר מלאכה חכמים לא גזרו, אם כן אף אם נקבל את הרדב"ז הרי זה ספק בדין מעשר ירקות, שחיובם מדרבנן,⁴ בעומד לזריעה ובדבר שלא נגמרה מלאכתו, ובייחוד שדברי ה'משנה ראשונה' נראים בסברה, ועל כן המעבר בין המשתלה

4. הערת עורך: י"פ. ואפשר להוסיף שדין הרדב"ז ש'נותן לתוך של חברו' אינו מפורש במשנה או בתלמוד אלא רק נובע מדיוק. לכן בהחלט אפשר לומר שבנד"ד שכל הגידול במשתלה הוא רק לצורך העברת השתילים הקטנים לחקלאי וכולם גם יודעים זאת, כי זו דרך הגידול היחידה בחורף - גם הרדב"ז מודה שאין כאן גמר מלאכה ודין 'נותן לתוך של חברו' ה"ה כדין 'נותן לתוך שלו'.

והמגדל כשברור שלא נגמרה מלאכתו לא מחיל שם טבל ואיננו מחייב בתרומות ומעשרות, ונראה שאם יפריש מהשתילים אין בזה גמר מלאכה כלל, ולכן עדיף לא להפריש במשתלה, ויפרישו את הבצלים בסוף הבשלת הבצל הלבן.

ד. גידולי טבל

המשנה (תרומות פ"ט מ"ו) אומרת:

הטבל גדוליו מותרין בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה גדולי גדולין אסורין איזהו דבר שאין זרעו כלה כגון הלוף והשום והבצלים, ר' יהודה אומר השום כשעורים.

לפי דברי המשנה (הובאה בנדרים ס ע"א) עולה שטבל של בצל שנזרע והוסיף גידול עדיין יש בו חיוב ממה שהיה בטבל הראשון, וכן פסק הרמב"ם.⁵ אלא שיש לחלק בין הדברים, הדין שם הוא על התרומה גדולה ותרומ"מ שבבצל הטבל, כיצד מתבטל או שלא מתבטל. אבל כל זה לא שייך לנידון דידן כלל מכיוון שבנידון דידן הבצלולים שמהם גדל הבצל הלבן אינם טבל כלל שלא נגמרה מלאכתו בשעת העקירה והוא מייעד אותם לשתילה כדי שיהיו ראויים לאכילה, לכן אין דיון על גידולי היתר מעלים את האיסור שאין כאן איסור טבל כלל.⁶

סיכום

לדעת ר' אלעזר בן עזריה במשנה (מעשרות פ"ה מ"א) מכיוון שיש שאוכלים בצלצולים אלו יש כאן קביעות למעשרות, אבל אנו פוסקים כחכמים שלא מסתכלים על המציאות האם דבר זה נאכל או לא אלא על המגדלים שזרעו כדי שיגדלו בעתיד, ולאפשרות שיש מי שאוכל בצלצולים אין נפקא מינה לדינא. העולה מכאן, בצל לבן הגדל במשתלה מבצלצולים שנזרעו בצורה מיוחדת שלא יגיעו לגמר מלאכה ומיועדים לשתילה נוספת בזמן אחר אין בהם חיוב תרומות ומעשרות. גם אחרי שעברו הבצלים לרשות השתלן הוא יכול לשתול אותם ואין בכך זריעת טבל. כשהבצל יבשיל ויהיה ראוי לאכילה יפרישו ממנו מעשר לפי שעת הלקיטה, ואין לחוש מתי נעשו הבצלצולים הללו ומתי נשתלו אצל השתלן, בכל אופן אין בהם טבל החייב בתרומות ומעשרות, והחיוב חל בשעה שנגמר הבצל הלבן ונלקט וכך היא שעת הפרשתם.



5. רמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ו. עיין שם.
6. עיין הליכות שדה, 221 (כסלו תשפ"ג).

הרב אהוד אהיטוב

ברכת הריח על עלים של לימון

הצגת הבעיה

אנשים הסתפקו בשאלה אם יש לברך 'בורא עצי בשמים' על הריח היוצא מהעלים של עץ לימון?

א. ברכת הבשמים על צמחים במצביהם השונים

בגמרא (ברכות מג ע"א-מג ע"ב) מובאות מספר דוגמאות לצמחים במצבים שונים שמברכים עליהם 'בורא עצי בשמים', ולצמחים שמברכים עליהם 'בורא עשבי בשמים', וכן לבשמים שאינם ממין הצומח שמברכים עליהם 'בורא מיני בשמים'. וזו לשון הגמרא: אמר רבי חייא בריה דאבא בר נחמני אמר רב חסדא אמר רב, ואמרי לה אמר רב חסדא אמר זעירי: כל המוגמרות מברכין עליהן בורא עצי בשמים, חוץ ממושק שמן חיה הוא, שמברכין עליו בורא מיני בשמים.

הפוסקים נחלקו לגבי ברכת המוגמר - העשן העולה משרפת העצים הריחניים, יש שפירשו שלפי המשך הסוגיה אין מברכים עליו 'בורא עצי בשמים', אולם על העצים עצמם לדעת כולם מברכים 'בורא עצי בשמים' בכל מצב צבירה שהוא. על פי מסקנת הגמרא בהמשך דבריה:

אמר רב אדא בר אהבה: האי כשרתא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, אבל משחא כבישא - לא; ורב כהנא אמר: אפילו משחא כבישא, אבל משחא טחינא - לא; נהרדעי אמרי: אפילו משחא טחינא.

רש"י (ברכות מג ע"א ד"ה כשרתא) ביאר, שהמחלוקת היא האם רק על כשרתא, הוא הקושט, מברכים 'עצי בשמים' או גם על קושט ששרוי בתוך שמן, ואולי אף על קושט טחון בתוך שמן. וזו לשון רש"י:

משחא כבישא - שמן שבו טמון הקושט והשמן מריח מן הבושם שבתוכו. לא - הואיל ואין נראה לעינינו אלא השמן. משחא טחינא - שטחנו בו כשרתא.

הרמב"ם (הל' ברכות פ"ט ה"ג) פסק כדעה האחרונה, שאפילו על קושט טחון שניתן בתוך שמן מברכים 'בורא עצי בשמים', וזו לשונו: 'שמן זית שכבשו או שטחנו עד שחזר ריחו נודף מברך עליו בורא עצי בשמים'. וכן פסק גם ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רטז סעי' ה):

1. לדעת רש"י, ד"ה ועל ההדס הגמרא דחתה את דין ברכת המוגמר, אולם לדעת התוס', ד"ה הדס גם למסקנת הסוגיה לא נשתנה דין ברכת המוגמר. וכמותם פסקו הרמב"ם, הל' ברכות פ"ט ה"ב, והשו"ע, או"ח סי' רטז סעי' יג, שמברכים על המוגמר את ברכת הצמח ממנו עישנו את המוגמר, כלשונם: 'המוגמר, אם הוא של עץ מברך בורא עצי בשמים; ואם של עשב, בורא עשבי בשמים; ואם של שאר מינים, בורא מיני בשמים'. אך אין לכך נפקא מינה לעניין ברכת הריח של עלי עץ פרי.



'שמן זית שכתשו או טחנו עד שחזר ריחו נודף, מברך עליו: בורא עצי בשמים'. בהמשך הסוגיה מובאות דוגמאות נוספות של צמחים וברכתם:

אמר רב גידל אמר רב: האי סמלק מברכין עלויה בורא עצי בשמים. אמר רב חננאל אמר רב: הני חלפי דימא מברכין עלייהו בורא עצי בשמים. אמר מר זוטרא: מאי קראה - והיא העלתם הגגה ותטמנם בפשתי העץ. אמר רב משרשיא² האי נרקום דגיננותא מברכין עלויה בורא עצי בשמים, דדברא - בורא עשבי בשמים. אמר רב ששת: הני סיגלי מברכין עלייהו בורא עשבי בשמים. אמר מר זוטרא: האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא אומר ברוך שנתן ריח טוב בפירות. מכאן המקור להלכה המוכרת שישנם ארבעה סוגים של ברכות הריח, 'בורא עצי בשמים', 'בורא עשבי בשמים' שנתן ריח טוב בפירות³ ו'בורא מיני בשמים'. וכפי שפסק הרמב"ם (הל' ברכות פ"ט ה"א):

כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה, וכיצד מברך על ריח טוב, אם היה זה שיש להריח עץ או מין עץ מברך בורא עצי בשמים, ואם היה עשב או מין עשב מברך בורא עשבי בשמים, ואם לא היה מן העץ ולא מן האדמה כגון המור שהוא מן החיה מברך בורא מיני בשמים, ואם היה פרי הראוי לאכילה כגון אתרוג או תפוח מברך שנתן ריח טוב בפירות, ועל הכל אם אמר בורא מיני בשמים יצא. וכך פסק גם השלחן ערוך⁴.

ב. ברכת הריח על חלקים טפלים של עצי הבשמים

מלשון הרמב"ם והשלחן ערוך שכתבו 'או מין עץ' מדייק המגן אברהם (או"ח סי' רטז ס"ק ב), שכוונתם לכלול גם חלקים נוספים של העץ, וכלשונו: 'ואפילו אינו עיקר הפרי'. וכן פסק הפרי מגדים⁵, והביא לכך ראיה מהשלחן ערוך⁶ שפסק שגם על מי ורדים מברכים 'בורא עצי בשמים', למרות שהם רק מים שקלטו לתוכם את ריח הוורדים. מכאן ניתן לכאורה ללמוד בקל וחומר, שעל עלים של עצי פרי צריך לברך 'בורא עצי בשמים', למרות שהפרי הוא העיקר והעלים אינם עיקר העץ. אלא שיש מקום לומר שאף שברכת 'עצי בשמים' יכולה להיאמר על החלקים הפחות חשובים של העץ, ואף על המים המפיקים מהם, ייתכן שזה דווקא בעצים המיועדים לריח, היות שעל החלקים העיקריים של העץ מברכים ברכת 'עצי בשמים', ולכן פסקו הרמב"ם והשלחן ערוך שם מברכים 'בורא עצי בשמים', על הקושט שטחנו בתוך שמן וכן גם על הריח של מי ורדים. אך אין להביא מכאן ראיה לברכת הריח על עלים של עצי פרי כגון עלי לימון ועלי אתרוג. שכן

2. כך היא הגרסה עפ"י מסורת הש"ס בגמרא ברכות מג ע"ב.
3. כך הוא הנוסח בגמרא ברכות מג ע"ב; ויש הסוברים שהנוסח הוא 'הנותן ריח טוב בפירות', לסיכום השיטות השונות עי' ספר ברכת ה', ח"ג סעי' טו והע' 67.
4. שו"ע, או"ח סי' רטז סעי' ב.
5. פמ"ג, או"ח סי' רטז אשל אברהם ס"ק ב.
6. שו"ע, או"ח סי' רטז סעי' ג.

בעצים אלו החלק העיקרי של העץ הוא הפרי, שכאשר נוטלים אותו להריחו⁷ מברכים עליו 'הנותן ריח טוב בפירות'.⁸ ואם כן ייתכן שלא מברכים על החלקים הטפלים שלו 'בורא עצי בשמים', כיוון שאין זו הברכה שמברכים על הריח העיקרי של העץ שהוא הפרי. אמנם, ברור שגם לא ניתן לברך על החלקים הפחות חשובים של עץ הפרי ברכת 'הנותן ריח טוב בפירות', כי עלי הלימון אינם כלל פרי ואף לא תוצרת של פרי. ואולי נברך עליהם 'בורא מיני בשמים' מחמת הספק, כפי שפסק השלחן ערוך (או"ח סי' רטז סעי' ב) שזהו כלל בספק ברכות הריח:
על כולם, אם אמר: בורא מיני בשמים, יצא; הילכך על כל דבר שהוא מסופק בו, מברך בורא מיני בשמים.

ג. ברכת הריח על פרחי הדר ריחניים

1. דעת הסוברים שמברכים עליהם 'בורא עצי בשמים'

מצאנו בפוסקים דיון דומה בנוגע לברכת הריח של פרחים של עצי הדר שכידוע מפיצים ריח טוב, ובפשטות ניתן ללמוד מכך לנידון שלנו. לשאלה זו התייחס מהריק"ש (רבי יעקב קאשטרו) בספרו 'ערך לחם' (הגהות ערך לחם על שו"ע, סי' ריו ד"ה ס"ב פרי), וזו לשונו:

הריח פרחי הפירות קודם שיגדילו, כמו אזה"ר של אתרוג ונארנג' (תפוז)⁹ וזולתם, נראה שמברך בורא עצי בשמים, דעדיין לאו פרי נינהו ולריחא עבידא שאין האילן יכול לסובלם אם יגדלו כולם עליו.
בפשטות כוונתו לומר, שלמרות שעל ריח פירות ההדר מברכים 'הנותן ריח טוב בפירות' על ריח הפרחים מברכים 'בורא עצי בשמים'.¹⁰ בעקבותיו פסק גם החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' רטז ס"ק ג ד"ה ואם היה פרי וכו'):
על אזה"ר¹¹ אתרוג ונאראנגד וזולתם מברך עצי בשמים. מהריק"ש. וכ"כ מהר"י צמח בהגהותיו כ"י משם הרב מהר"ר זרחיה גוטה.

-
7. אבל אם נוטל הפרי לאכילה ודרך אגב גם רוצה להריח אותו, ספק אם מברכים עליו ברכת הריח. עיין שו"ת רב פעלים, ח"ב סוף סי' לה ד"ה ברם.
 8. שו"ע, או"ח סי' רטז סעי' ב; אף על פי שהנוסח המובא בברכות מג ע"ב הוא: 'ברוך שנתן ריח טוב בפירות'; וכן כתבו כמה מהראשונים להלכה שנוסח הברכה הוא 'שנתן ריח טוב בפירות', וכפי שכתב בחידושי הרשב"א, ברכות מג ע"ב ד"ה אמר מר זוטרא; שיטה מקובצת, ברכות מג ע"ב ד"ה דדברא וד"ה האי מאן; מאירי, ברכות מג ע"ב ד"ה ריח טוב; פסקי רי"ד, ברכות מג ע"ב ד"ה אמר מר זוטרא; וכן כתב רבי דוד אבודרהם, השער השביעי ברכת הריח סוף ד"ה כתב ה"ר מאיר; וכן פסק הרמב"ם, הל' ברכות פ"ט ה"א; ועיין עוד בדברי רבנו יוסף חיים, בן איש חי, ואתחנן שנה ראשונה אות טו; וכן בספרו שו"ת רב פעלים, ח"ב סוף סי' לה ד"ה ברם; שיש נמנעים מלברך ברכה זו כיוון שלדעת חלק מהראשונים הנוסח הוא: 'שנתן ריח טוב בפירות'.
 9. כך הוא נקרא בלשון ערבית בדומה לאורנג', להלן שם זה מופיע בפוסקים בצורות קצת שונות.
 10. אלא שתוך כדי דבריו הוא מחדש שבעצם על פרחים של עץ פרי, היה צריך לברך 'הנותן ריח טוב בפירות', והטעם שלא נוהגים כך, הוא משום שלא כל הפרחים יהיו פירות אכילים, אם כן עיקר ייעודם הוא לריח. ואין כאן מקום להאריך כיוון שאין זה הנידון בו אנו עוסקים.
 11. בפשטות הכוונה לריח הפרחים של עצי הדר. ואף שראיתי שהמהדיר לברכי יוסף מהדורת תש"ס, או"ח סי' רטז הערה ד, כתב ש'אזה"ר' הוא מי ריח, מבישול פירות ורדים, או שאר פירות, ואף שהוא

וכן כתב החיד"א גם בספרו 'מחזיק ברכה' (מחזיק ברכה, או"ח סי' רטז ס"ק ג): 'על הפרח נאראנא"ס ולימוניס, כבר כתב מהריק"ש דיברך עצי והביאו בספר יד אהרן'. וכן פסק רבי אליעזר פאפו בעל ה'פלא יועץ' בספרו 'חסד לאלפים' (על שו"ע או"ח סי' רטז ס"ק ז) וזו לשונו:

אלו דברים שנמצא מפורש בספרים שמברך עליהם בורא עצי בשמים, הדס...
איזהר שהוא פרחי אילן הנאראנז"א.

כוונתם לומר, שאפילו אותו פרח שכאשר יתהווה ממנו פרי ברכתו תהיה 'הנותן ריח טוב בפירות', מכל מקום בשלב הפריחה ברכתו 'בורא עצי בשמים'.

2. דעת הסוברים שמברכים עליהם 'בורא עשבי בשמים'

רבי אליקים גאטניו בספר 'אגורה באהלך' (יז ע"ב ד"ה ועל הפרח) פירש אחרת את דברי המהריק"ש על פרחי הדר, וזו לשונו:¹²

ועל הפרח היוצא מאלו האילנות שהם פלור' מנאראגאנ'ש וכיוצא, כתב מהריק"ש שיברכו בריחם ב"ע¹³ בשמים הביאו הרב יד אהרן בהגה"ט. ועי' להרב מג"א בסי' רי"ו ס"ק ו, חולק בזה שכתב על הרוזא"ש¹⁴ שאף שאין עיקרן לאכילה אלא להריח בהן לא יברך 'עשבי בשמים' דאיך יברך ע"ב ולא הוא עשב יעו"ש.

כלומר, מהר"י גאטניו למד מדברי המהריק"ש שעל פרחי הדר מברכים 'עשבי בשמים'¹⁵ לכן פשוט היה לו שדבריו הם שלא כדברי ה'מגן אברהם'¹⁶ אשר כתב במפורש שהטעם שעל ריח הוורדים מברכים 'בורא עצי בשמים' ולא 'הנותן ריח טוב בפירות' הוא משום שאינם ראויים לאכילה אלא לריח, אך גם לא ניתן לברך עליהם 'בורא עשבי בשמים' היות והם אינם עשבוניים אלא עציים.¹⁷ לעומת זאת לפי הבנת מהר"י גאטניו בדעת המהריק"ש

מציין לדברי המחזיק ברכה, סי' רטז ס"ק ז, כפי הנראה שגגת קולמוס היא. כי בלשון הערבית המילה 'אזהר' פירושה פרח או פרחים, כן מפורש בדברי המהריק"ש שכתב: 'הריח פרחי הפירות קודם שיגדילו, כמו אזהר של אתרוג...'. כי למים שמופקים מבישול פרחי ורד או מבישול שאר פרחים ריחניים במים, קוראים 'מי זהאר' וכפי שעד היום מכנים היהודים יוצאים ארצות ערב את 'מי הוורד'. וכפי שכתב המחזיק ברכה שם, כלשונו: 'ועל מי הורד וכו' וכן על מי אזהר שמוציאין באלנביק מברך עצי בשמים וכל שכן הוא ממי הורד שפסק מרן'. אך לכך אין נפקא מינה למעשה, כיוון שהן על הפרחים והן על מימיהן מברכים 'בורא עצי בשמים'.

12. וכפי הנראה לא היה תחת ידו ספרו של המהריק"ש ערך לחם, כפי שיתבאר להלן.
13. ראשי התיבות הם במקור, והשארנו אותם כפי שהם כי הם חלק מהדין ההלכתי, למה התכוון המהר"ק, כפי שיתבאר.

14. בתרגום המילולי זהו צמח השושנה, שהוא שיח הוורדים.
15. כך הוא פירש את ראשי התיבות 'בורא ע"ב', וכפי שמסופר בספר יד אהרן ממנו למד המהר"י גאטניו את דברי המהריק"ש, וכפי שגם כתב החיד"א.

16. מג"א, סי' רטז ס"ק ו.
17. וביאר דבריו במחצית השקל, או"ח סי' רטז ס"ק ו, שלעומת ברכות הנהנין בהן ירידה בדרגת חשיבות פרי העץ, גורמת לירידה בברכת 'בורא פרי האדמה', בברכת הריח אין ניתן לעשות כן. משום כך, למרות שעלי הוורד ירדו בדרגה ומברכים על אכילתם 'בורא פרי האדמה' אך כאשר מריחים אותם לא שייך לברך 'עשבי בשמים' במקום 'עצי בשמים' כיוון שלא ניתן לברך 'עשבי בשמים' על עלי הוורד שאינם עשבוניים אלא עציים.

על פרחי הדר צריך לברך 'בורא עשבי בשמים'¹⁸ וכך גם כתב רבי יעקב כולי בספרו 'מעם לועז'¹⁹ שעל פרחי הדר מברכים 'בורא עשבי בשמים'.²⁰

3. הסוברים שמברכים על פרחי הדר 'בורא מיני בשמים'

אולם מהר"י גאטניו (אגורה באהלך, יח ע"א סוף ד"ה ולע"ד) הכריע שעל מרקחת של ורדים יברך מחמת הספק 'בורא מיני בשמים', מכיוון שלדעתו הדבר נתון במחלוקת, בין מהריק"ש לבין המגן אברהם וזו לשונו:

ואיך שיהיה הדין יוצא למרקחת הפלור' שברכתו היא **ומכל מקום לעניין ברכת הריח ליבי מהסס שיברך 'בורא מיני בשמים'** שבזה יוצאים אנו ידי חובה מטענת המגן אברהם.²¹

אולם החיד"א בספרו 'מחזיק ברכה'²² דחה את הכרעת מהר"י גאטניו, שעל פרחי הדר יברך מחמת הספק 'מיני בשמים', כיוון שלדעתו אין כאן ספק הלכתי, כי אין כלל מחלוקת בין המגן אברהם למהריק"ש,²³ ולדעת שניהם מברכים על פרחי הדר 'בורא עצי בשמים'.²⁴ כך גם הבין בשו"ת 'גינת ורדים' (ח"א כלל א ס' מב) וכפי שהוא דייק בדברי המהריק"ש אודות ברכת הריח של פרחי האתרוג והתפוזים, שכתב: 'המריח בריח זהר של אתרוג ונארנ"ג דמברך עצי בשמים דעדין לא פירי ניהו...'. ומהמילים 'דעדין לא פירי ניהו' מדדיק הגינת ורדים: 'דמשמע דאי הוה גמיר בישוליהו שיהיו נקראין פירי שמברכים עליהם נותן ריח טוב בפירות'.²⁵ כלומר, לדעתם מברכים על פרחי הדר ריחניים,

18. יש לציין שבהמשך דבריו הוא השווה זאת לברכת הנהנין שלגביה כתב המג"א שמברכים על מרקחת של ורדים 'שהכל נהיה בדברו' למרות שלדעתו צריך לברך עליהם 'בורא פרי האדמה', הוא הכריע שעל ריח של פרחי הדר יברך 'מיני בשמים' כמו בכל מקרה שיש ספק הלכתי בברכות הריח.

19. ילקוט מעם לועז בראשית, ב פרשת תולדות עמ' תקמג ד"ה מי ורדים.
20. אמנם בספר ברכת ה', ח"ב פי"ב הע' 59, לאחר שהביא דבריו ציין שזו 'טעות סופר', כיוון שבילקוט מעם לועז שם פסק שעל ריח של מי-ורדים מברכים בורא 'עצי בשמים'. קשה להבין כיצד לדעתו על המים שמפיקים מפרחי הוורדים מברכים 'עצי בשמים' ועל פרחי הוורד עצמם בורא עשבי בשמים?!

21. כוונתו לנימוק שנתן המג"א, ס' רד ס"ק כג, מדוע פסק השו"ע, ס' רד סע"י יא שעל מרקחת הנועשית מעלי הוורדים, מברכים 'בורא פרי האדמה' ולא 'בורא פרי העץ' למרות שזהו עץ גמור - כיוון שעלי הוורד טפלים לזרעים, ולכן הם יורדים בברכתם. מי שאוכל מרקחת של ורדים מברך 'שהכל נהיה בדברו' שהיא ברכה שמברכים אותה כשיש ספק הלכתי, לכן כתב בעל אגורה באהלך שגם לעניין ברכות הריח יברך 'בורא מיני בשמים' שמברכים אותה כשיש ספק הלכתי, כפי שפסק השו"ע, ס' רטז סע"י ב.

22. מחזיק ברכה, או"ח ס' רטז ס"ק ג.

23. כיוון שהחיד"א פשיטא לו שגם לדעת המהריק"ש מברכים על עלים אלו 'בורא עצי בשמים', כפי שהוא ראה במפורש את דבריו וממילא אין כאן כלל מחלוקת. ולדעתו מה שכתב מהר"י גאטניו בספרו אגורה באהלך בדעת מהריק"ש שסובר שצריך לברך עליהם 'בורא עשבי בשמים' זהו משום שהוא ראה את הציטוט מהספר יד אהרן ושם הדברים מובאים בראשי תיבות, כפי שראינו לעיל: 'כתב מהריק"ש שיברכו בריחם ב"ע בשמים הביאו הרב יד אהרן בהגה"ט'.

24. חשוב לציין שלאור השוואה זאת בין ברכת עלי הוורד לברכת הריח של עלי הדר ריחניים, פסק החיד"א במחזיק ברכה, או"ח ס' רטז ס"ק ג, שגם על תמצית המופקת מפרחי הדר צריך לברך 'בורא עצי בשמים', כלשונו: 'ועל מי הוורד וכו' וכן על מי אזהאר שמוציאין באלנביק מפרחי נאראנגא יברך עצי בשמים וכל שכן הוא ממימי הוורד שכתב מרן. הרב בית דוד א"ח סימן צ"א, וכ"כ הרב נאמן שמואל סימן ד'.

25. דברי הגינת ורדים שם, נאמרו כחלק מהדיון בשאלה האם ניתן לברך על לימון הנותן ריח טוב בפירות, או שמכיוון שלפרי הנאכל אין ריח טוב אלא רק לקליפה החיצונית, לא ניתן לברך עליו הנותן

'בורא עצי בשמים', כי כל עוד לא נעשו פרי ברכתם 'בורא עצי בשמים', ולא 'הנותן ריח טוב בפירות', למרות שמפרחים אלו עתידים לצאת פירות ריחניים שעליהם כבר יוכלו לברך ברכת 'הנותן ריח טוב בפירות'. ניתן לדייק זאת גם בדברי התוספות,²⁶ וכפי שפסקו גם הרמב"ם וה'שלחן ערוך'. שלמדו ממסקנת הגמרא שאף על תוצרת של עצי פרי עם ריח טוב,²⁷ מברכים 'בורא עצי בשמים' ורק כשיוציאו פרי הם יקבעו ברכה לעצמם שהיא ברכת 'הנותן ריח טוב בפירות'.²⁸ מכל שכן על עלים של עצי פרי, שאינם עתידים להוציא פירות, שצריך לברך עליהם 'בורא עצי בשמים'. וכן פסק ה'בן איש חי' (שנה ראשונה פרשת ואתחנן אות ז): 'על הזא"ר שקורין בערבי קדא"ח הן של אתרוג הן של לימיני"ם הן של נארינ"ג יברך עצי'. וכן פסק 'כף החיים'.²⁹

סיכום

נראה שלדעת רוב הפוסקים כאשר מריחים עלים של עץ לימון צריך לברך 'בורא עצי בשמים'. וכן פסק הרב משה לוי בספרו 'ברכת ה',³⁰ וכן השיב בקצרה הרב בן ציון מוצפי,³¹ וכן כתב בספר 'ברכת הריח'.³² יתרה מכך, ניתן לומר שאף לדעת מהר"י גאטניו על פרחי הדר מברכים 'בורא מיני בשמים' מחמת הספק האם ברכתם 'עצי בשמים' או ברכתם 'עשבי בשמים' היות שהם רכים כמו עשב. אך על עלים של עצי ההדר ייתכן שאף הוא יודה שברכתם 'עצי בשמים'. לכן למעשה נראה, שהנוטל עלים של עץ לימון כדי להריח אותם, צריך לברך לפני כן 'בורא עצי בשמים'.³³



-
- ריח טוב בפירות' אף כאשר קליפתו מחוברת לפרי, ולכן צריך לברך עליו 'בורא מיני בשמים', כפי שכתב החיד"א בספרו מחזיק ברכה, או"ח סי' רטז אות ד; ועיין קיצור שלחן ערוך עם הוספות דרכי הלכה להגר"מ אליהו, סי' נח ס"ק ג, שהמנהג הוא לברך 'הנותן ריח טוב בפירות', ובספר ברכת ה', ח"ג פרק יב סעי' טו, אף שכתב שראוי להחמיר, הסכים שכן המנהג ומשום כך אין למחות ביד הנוהג כן. וכן פסק בילקוט יוסף, סי' רטז סעי' ז: 'מנהגינו לברך על לימון חמוץ ברכת הנותן ריח טוב בפירות אף אם הוא חמוץ הרבה ואינו ראוי לאכילה בפני עצמו, דסוף סוף שם פרי עליו'.
26. תוס', ברכות מג ע"ב ד"ה הדס.
27. אמנם, הרמב"ם, הל' ברכות פ"ט ה"ב, והשו"ע, או"ח סי' רטז סעי' יג, פסקו כדעת התוס': 'המוגמר, אם הוא של עץ מברך בורא עצי בשמים; ואם של עשב, בורא עשבי בשמים; ואם של שאר מינים, בורא מיני בשמים'.
28. וכאמור ניתן לומר זאת אף לשיטת רש"י, ברכות מג ע"א ד"ה הדס, שמסקנת הגמרא שם, שעל המוגמר מברכים 'בורא מיני בשמים' כיוון שהריח נשרף, שלא כהוה אמינא של הגמרא.
29. כף החיים, או"ח סי' רטז ס"ק כה.
30. ברכת ה', ח"ג סעי' יב ושם בהע' 59.
31. תשובת הרב בן ציון מוצפי באתר התשובות של מוסדות 'בנין ציון'.
32. נדפס עם הסכמות, אך בעילום שם המחבר.
33. יש לציין שלדעת המשנ"ב, סי' רצז ס"ק א, כאשר מריחים בשמים להבדלה מברכים על הכול 'בורא מיני בשמים' הוא הדין במקרה זה, אלא שלדעתו ראוי ליטול דברים שבכל מקרה ברכתם 'בורא מיני בשמים'.

הרב אריאל בראלי

ציון במשפט תפדה

א. והיה מהניך קדוש

בזמן מלחמה כולנו רוצים להוסיף זכויות לעם ישראל ולקבל על עצמנו קבלות טובות - אמירת תהלים, עשיית חסד, שמירת הלשון, ועוד. ברצוני להציע תיקון בתחום הציבורי - הקמת בתי דין קהילתיים אשר ייתנו מענה לתופעות של רמאות ונוכלות ולמקרים שיש בהם פגיעה במוסר התורה.

אחד הלקחים החשובים שעלו מתוך ההתמודדות עם התקפת חמאס בשמחת תורה הוא שדווקא הכוחות המקומיים הם שנתנו את המענה הראשוני ומנעו אסון כבד יותר. בהתאמה לכך מקימים היום כיתות כוננות במקומות רבים בארץ ומשדרגים את מערך החירום המקומי. רצוי ליישם תוכנה זו גם בתחום המשפט ולהקים בתי דין מקומיים אשר ישמשו כמגן מקומי מפני עבריינים. מדובר על רמאים ונוכלים מקומיים אשר מצליחים שוב ושוב להפיל ברשתם אנשים תמימים אשר מאבדים את מיטב כספם, הם אנשים מתוחכמים אשר דואגים לכך שמבחינה משפטית לא תהיה עילה להגשת כתב אישום, ובאמצעות לשון חלקלקה מצליחים להוציא כספים רבים אשר לבסוף הולכים לטמיון. בנוסף ישנם מקרים של ניצול נשים באופן שאין בפגיעה עבירה פלילית אך היא בוודאי אסורה על פי התורה כגון ניצול מיני של נשים הזקוקות לתמיכה נפשית או כלכלית. ההצעה היא שניציגי ציבור מהקהילות השונות יבחרו בשם הציבור שלושה רבנים מקומיים אשר תוענק להם סמכות של בית דין לנושאים אלו.¹ הדרך היא להקים בכל אזור בארץ בית דין מקומי אשר יקבל גושפנקה ציבורית לטיפול במקרים מעין אלו. יש היום רבנים אשר הוכיחו את עצמם שהם נלחמים ללא מורא בתופעות פסולות כאלו וניתן לסמוך על ניסיונם שיטפלו ברגישות ומתוך אחריות ציבורית. או אז יעמדו לרשות בית דין דרכים חדשות אשר ירחיבו את האפשרויות להתמודד עם נוכלים אלו באופן נמרץ ועקבי. המידע על מעשיהם המקולקלים לא יישאר רק אצל הנפגע אלא יגיע למקום אחד, וניתן יהיה להבין שמדובר על תופעה ולא על אירוע בודד. בית הדין יוכל להזהיר את הציבור ואף לדרוש מאדם לגשת לטיפול מקצועי או להטיל עליו מגבלות כדי למעט את הסיכוי שיצליח לעשות עוולה, ובשעת הצורך אף ניתן להפעיל עליו לחץ בבית הכנסת שבו הוא מתפלל וכדומה.

ב. ובערת הרע מקרבך

כדי להבין יותר את הצורך, אציג כמה מקרים שנחשפתי אליהם אשר לפי ניסיוני הם

1. אמנם, גם כיום חלק מהמקרים מובאים לידיעת רבני הקהילות אשר מנסים לעשות מה שניתן בידם, אולם 'ארגז הכלים' שלהם מצומצם.



מדגם מייצג למקרים רבים נוספים, ברצוני להבהיר שהם אינם קשורים למקום שבו אני מכהן כרב היישוב. אדם הגיע לבית כנסת והציג עצמו כתלמיד חכם ובעל משפחה ברוכת ילדים אשר נקלע לקשיים כלכליים, הוא ביקש לשאת דברים, ואכן דבריו נגעו ללב וחברי הקהילה החליטו לאמץ את המקרה הזה ולסייע לו. לאחר זמן נאסף סכום כסף גדול והועבר לו צ'ק על ידי הגבאים, אחד המתפללים אשר ראה את התמונה עם אותו אדם, זיהה אותו כמי שסיפר את אותו סיפור לפני שנתיים בבית כנסת באזור אחר בארץ. הגבאים ביררו ואז התברר שהם לא הקהילה הראשונה אשר נוכל זה 'עקץ', וכבר פנו אליהם כמה קהילות שהתפתו לתרום לאותו אדם בדיוק באותו אופן. בעבר הוגשה תלונה נגדו במשטרה והוא נעצר לכמה שעות. לאחר חקירה קצרה הוא שוחרר ללא מגבלות מכיוון שלא עבר עבירה פלילית כי הכסף ניתן מרצונם החופשי של התורמים. נוכל זה מנצל את הפרצות בחוק ואת התמימות והרצון הטוב של אנשים, וממשיך בלא מפריע לרמות את הציבור. אם באתו אזור היה בית דין מוכר שמתעסק בנושאים כאלו היה אפשר למנוע ממנו את המשך ההונאה על ידי פרסום שמו בציבור אחרי אזהרה שתישלח לו. מקרה נוסף - אישה בעלת חזות דתית ויראת שמיים ביקשה הלוואות גדולות מגורמים שונים בקהילה ולבסוף לא החזירה אותן. כל אחד מהמלווים לא ידע על כך שהיא במקביל לווה גם מחברו ועל כן ניסה לפתור את הבעיה בכוחות עצמו ובינתיים עוד ועוד חברי קהילה נפלו בפת. ² אם הייתה כתובת ברורה למקרים מעין אלו, המידע היה עובר ולא היו מלווים לה. מקרה נוסף - מוכר תשמישי קדושה אשר רימה לקוחות בצורה מתוחכמת אשר מונעת הגשת תלונה, הוא התחייב בעל פה לכלול בעסקה מספר פרטים ולאחר התשלום הוא התכחש לכך, ובאופן זה רימה לקוחות וגם את סופר הסת"ם שעבד איתו וספקים נוספים. גם נוכל זה ניצל את העובדה שאין גוף אחד המתכלל את כל המקרים ומזהיר אחרים מפניו, ובינתיים כל מקרה מסתיים בעוגמת נפש כשלעצמו. ³ ישנם מקרים גם מתחום הצניעות שיש בהם עבירה על ציווי ומוסר התורה אך אין בהם עבירה פלילית, למשל מורה בתיכון שמחבק תלמידים בצורה ממושכת הגורמת להם להרגיש שלא בנוח, וחמור מכך מקרה של גבר שחיזר אחר נשים נשואות וגרם לפירוק של משפחות. המשותף למקרים אלו שאם אין גוף ידוע בעל סמכות ציבורית, לא יהיה מעצור בפני עבריינים אלו והציבור ימשיך להיפגע. הגיע הזמן שמקרים אלו לא יישארו בלא מענה ציבורי, עלינו להפנים את המצב שברוך ה' הציבור הדתי הולך וגדל אך במקביל התופעות הללו שהיו פעם בקצה המחנה הולכות וצוברות תאוצה כאשר 'רבים חללים הפילה'.

2. מקרה מעין זה, אדם בעל חזות דתית הצליח לשכנע חברי קהילה להשקיע כספים בכל מיני פרויקטים כלכליים, לבסוף התחמק, וטען שהיו הפסדים ועל כן הכסף ירד לטמיון. לאחר בירור משפטי נקבע שלא ניתן להגיש נגדו תלונה במשטרה. במקרה זה מדובר באדם שידוע היכן הוא מתפלל ובשיתוף עם רב בית הכנסת היה ניתן ללחוץ עליו לגלות היכן הכספים או לדאוג להשבתם מהחשש שיפורסם שמו. מקרה נוסף עוסק באדם בעל חזות דתית אשר חתם על חוזה שכירות דירה וצבר חובות רבים, ורק לאחר הרבה מאמצים ועוגמת נפש יצא מהדירה, הוא הצליח להפיל בפח משכיר אחר מהקהילה אשר לא שמע על המקרה הראשון.

3. מקרה מעין זה, שיפוצניק בעל חזות דתית התחייב לעבודה והתחיל לעבוד, אחרי שקיבל סכום מכובד הוא נעלם וכשחזר דרש תוספת תשלום. בדרך זו הוא פגע בלא מעט אנשים אשר נתנו בו אמון ולא העלו בדעתם שמדובר בנוכל.

סיכום

אנו אמונים על תפיסת עולם ממלכתית הנותנת משמעות רוחנית למוסדות המדינה כשלב חשוב לקראת מלכות בית דוד, ועל כן ההדרכה המקובלת היא שיש להגיש תלונה במשטרה (אף שהענישה אינה תואמת את משפט התורה).⁴ אין ספק שזו הדרך המרכזית להתמודדות עם הפשיעה. אולם אין בכך לתת מזור לכלל התופעות הפסולות שסובל מהן הציבור, ומשום כך עלינו להתארגן ולתת מענה לעבירות שאין להן מענה חוקי, לא מדובר על תחליף אלא על השלמה הכרחית.⁵ כשם שיש למוסדות מקצועיים 'ועדת אתיקה' הנותנת מענה לאירועים שאין בהם עבירה פלילית אך הם לא מקובלים באותו מוסד, כך ניתן להקים בתי דין קהילתיים אשר יתנו מענה מעשי על פי תורה למקרים אלו שלצערנו הרב הולכים ומתרבים. כדאי שבכל אזור, רכזי קהילה יפנו לרבנים המקומיים ויחד יקימו בית דין קהילתי, ובנוסף יוקם גוף רבני ארצי המורכב מתלמידי חכמים גדולים,⁶ בעלי ניסיון אשר ישמשו כתובת להתייעצות בעניינים מורכבים אלו.

נספח הלכתי

1. מצוות מינוי דינים

ברמב"ם מובא בכמה מקומות שתפקיד בית הדין לתת מענה לתופעות של מרמה ופריצות. בהלכה הראשונה בהלכות סנהדרין מגדיר הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"א ה"א) את מצוות מינוי שופטים אשר מכוונת בעיקר לצורך זה, וזו לשונו:

מצוות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך שנאמר שופטים ושוטרים תתן לך בכל שערך. שופטים אלו הדיינים הקבועין בבית דין ובעלי דינין באים לפנייהם. השוטרים אלו בעלי מקל ורצועה, והם העומדים לפני הדיינין המסבבין בשווקים ועל החניות, לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות. וכל שיראו בו ערות דבר מביאין אותו לבית דין ודנין אותו כפי רשעו.

ובהמשך (הל' סנהדרין פכ"ד ה"ה) כתב הרמב"ם:

וכן יש לו לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות לאדם ששמועתו רעה והעם מרננין אחריו שהוא עובר על העריות, והוא שיהיה קול שאינו פוסק כמו שביארנו, ולא יהיו לו אויבים ידועים שמוציאין עליו שמועה רעה. וכן מבזין את זה ששמועתו רעה ומחרפין את יולדתו בפניו.

ובהלכות יום טוב (פ"ו הכ"א) כתב שאף מוטל עליהם ליזום פעילות כדי למנוע פריצות:

חייבין בית דין להעמיד שוטרים ברגלים שיהיו מסבבין ומחפשין בגנות ובפרדסים ועל הנהרות כדי שלא יתקבצו לאכול ולשתות שם אנשים ונשים ויבואו לידי

4. עיין במאמרי 'המשפט הפלילי במדינת ישראל', תחומין לז.

5. לא מדובר כלל על דרכי פעולה של 'משמרת הצניעות', אין זו דרכנו והפעלת כוח ואלימות רק תקבע את הנורמה של כוחנות.

6. אפשר להיעזר בדיינים אשר יצאו לפנסיה.



עבירה. וכן יזהירו בדבר זה לכל העם כדי שלא יתערבו אנשים ונשים בבתייהם לשמחה. ולא ימשכו ביין שמא יבואו לידי עבירה.
 ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' רלא סעי' ב) מובא שתפקיד בית הדין לשמור על הגינות במסחר, וזו לשונו:
 חייבים ב"ד להעמיד ממונים שיהיו מחזרים על החניות, וכל מי שנמצא אתו מדה חסרה או משקל חסר או מאזנים מקולקלים רשאים להכותו ולקנסו כאשר יראה לבית דין.⁷
 אם כן, מכול מקורות אלו מוכח שמוטל על הציבור לדאוג לקיומו של בית דין, שמגן על המרחב הציבורי מפני עוולות.

2. סמכות בית הדין אשר קיבלו אותו ציבור עליהם

נפסק ב'שלחן ערוך' כי ישנן סמכויות מיוחדות לבית דין אשר נבחר על ידי ציבור להתמודד עם עוולות אשר פוגעות בציבור. לבית דין זה מסורה הסמכות להסתמך על ראיות שבדרך כלל אינן קבילות ואף להעניש באופן השונה מדין תורה, וזו לשון ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' ב סעי' א):

כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בא"י, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (ושהוא צורך שעה) (טור), היו דנין בין מיתה בין ממון, בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה. ואם הוא אלם, חובטים אותו על ידי עובדי כוכבים. (ויש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו כפי מה שרואים לגדור פרצת הדור) (טור בשם הרמב"ם בפרק כ"ד מסנהדרין). וכל מעשיהם יהיו לשם שמים; ודוקא גדול הדור, או טובי העיר שהמחום ב"ד עליהם.⁸

רבי יהודה עייאש (שו"ת בית יהודה, חו"מ סי' א) בירר באריכות לאיזה בית דין מסורה סמכות מיוחדת זו, שהרי פתח המחבר ב'כל בית דין' וסיים: 'ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחום רבים עליהם'. בתחילה רצה לחלק בין הטלת עונש כדי לתת מענה למעשה שכבר התרחש ואז צריך בית דין מיוחד שהמחום טובי העיר, לעומת זאת אם מדובר על ענישה שבאה להרתיע ולמנוע עבירות בעתיד, זה מסור לכל בית דין הקבוע בעירו, וזו לשונו:

7. ובספר דברות משה, בבא קמא ענף ב אות ג כתב: 'מצות ב"ד הוא לראות שיתקיים הדין בעולם גם לראות מתחלה שלא יעותו המדות, וממילא מעמידין אגרדמין (פקחים) גם להכות להאין שומעין ככל דין ב"ד מדין שוטרים... שדבר שנוגע לרבים מחוייבין ב"ד לראות שלא יוכלו לעות ולאנות אף קודם שעברו, לכן גם לפקח על הפקעת שערים שהוא ג"כ צורך רבים נמי יש להיות חיוב על ב"ד'.
 8. אולם הבית יוסף, חו"מ סי' א, הביא שבשו"ת מהרי"ק, שורש קפח, הביא שיש חולקים על הרי"ף וסוברים שסמכות 'למיגדר מילתא' נתונה גם לבית דין של הדיוטות, אך להלכה פסק כדעת הרי"ף והרא"ש. כתב הסמ"ע, חו"מ סי' א ס"ק ג, שמסמכותם גם להעניש את היחיד ולקנסו שלא מן הדין כפי ראות עיניהם. אך בפתחי תשובה, סי' א ס"ק א, הביא מחלוקת בכך, כי האורים, סי' ב ס"ק א, ושו"ת שער אפרים, סי' עב, סוברים שכל זה דווקא אם יש חשש שאחרים ילמדו ממנו, אך אם אין חשש שכזה, אסור להענישו שלא כדין תורה. לעומת זאת, השבות יעקב, ח"א סי' קמה, ומהר"ם מלובלין, סי' קלח, כתבו שניתן להעניש ולמיגדר מילתא כל יחיד שפרוץ בעבירה או שעשה את העבירה בפרסום 'במידי דשכיח'.

ומה שהצריך הטור ז"ל גדול הדור וטובי העיר היינו דוקא כגון הך עובדא דרב נחמן דקנסיה לההוא גזלן דכוונת רב נחמן היתה לקנוס על העבר ולא על העתיד בשביל צורך שעה ובכי הך גוונא דלשעבר הוא דבעינן גדול דור וטובי העיר דוקא. אולם מסקנתו היא שהכול תלוי בסמכות שקיבלו מהציבור, ואם נציגי הציבור פנו אליהם שיתנו מענה לנושאים אלו הרי די בכך ויש להם סמכות לענוש שלא על פי הדין, וזו לשונו:

ולכן נלע"ד לומר דלא שללו הרא"ש והטור ז"ל דייני דעלמא אלא סתם דיינים שאין להם מבוא בדבר הנוגע לכללות הציבור כי אם להורות ולדון בין איש ובין רעהו. דיינים כאלו כשיהיה נקרה להם לפעמים לתקן מה שאינו לפי הדין כי אם לצורך שעה אינן רשאים דלא נחתי מעיקרא אדעתא דהכי ולא קבלום הציבור עליהם במנויים אלא לדון דיני ממונות ודיני איסור והיתר ושאר דיני התורה ולא לרדות ולייסר מי שאינו חייב לפי דין תורה, דזאת השלטנות לא ניתנה אלא לגדול הדור שיש בידו כח והממשלה והוא הממונה על תיקוני הדור וכן הוא הדין טובי העיר שהמחום רבים עליהם ר"ל שקבלום עליהם בני העיר על ענייני הנהגת המדינה ועל תיקוניה.

אם כן לדבריו כל בית דין קבוע בעיר אשר קיבל סמכות מהציבור לעסוק בעניינים אלו הרי הוא מקביל לגדול הדור, ועל כן סמכויותיו רחבות, למעט בית דין שבדרך כלל מטפל בנושאים ממוניים, שאינו יכול להשתמש בסמכויות מיוחדות אלו אלא אם כן קיבל את הרשאת הציבור.⁹

3. אפרושי מאיסורא

מעיקר הדין מוטל על כל יהודי להציל את חברו ממי שבא לעשוק אותו, אלא שזה מוגבל לאותה שעה שיכול למנוע ממנו את הפגיעה ולא לענישה לאחר מעשה. וכך פסק ה'שלחן ערוך' (חו"מ סי' תכא סעי' יג):

וכן הדין באדם הרואה אחד מישראל מכה חבירו ואינו יכול להצילו, אם לא שיכה המכה יכול להכותו כדי לאפרושי מאיסורא. הגה, וכן מי שהוא תחת רשותו ורואה בו שהוא עושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מאיסור, ואין צריך להביאו לבית דין.

אמנם המהרש"ל (ים של שלמה, בבא קמא פ"ג סי' ט) כתב שבפועל לא כל אדם יכול לעשות כן, וזו לשונו:

ודוקא באדם מוחזק לכשרות, שידוע שלשם שמים עשה, והוא אדם חשוב ומופלא. אבל בסתמא דאינשי לאו כל כמיניה, דא"כ לא שבקת חי לכל בריה, וכל אדם ריק ילך ויכה חבירו על דבר הוכחה, כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. והתורה לא נתנה רשות ומקל ורצועה אלא לדיין, או לאדם חשוב, שראוי להיות דבריו נשמעים. ג"כ לפי שעה מותר להכות חבירו, ולהפרישו מאיסורא. והכל לפי

9. הרב וולדינברג בספרו הלכות מדינה, ח"א שער ו פרק א, כתב כי כל פרנס המנהיג את הציבור, ב'כח של ממשל במה שהקהל קיבל אותו לדיין עליהם, וממילא יש כח הזה גם לראשי הקהל ועדה בכח שלטונם שבא להם על ידי מניית הקהל אותם לראשים עליהם ולנהל אותם כפי אשר ימצא לן בעיניהם לטובת הקהל והציבור'.



ראות עיני הדיין. ודוקא לאפרושי משארי איסורא דבינו לשמים. אבל מה שבין אדם לחבירו, כגון אחד שהכה חבירו, שמותר לכל אדם, אפי' איש פשוט, להציל אחיו, ויכול להכות המכה, כדי להציל המוכה.¹⁰

ובשו"ת 'חתם סופר' (חו"מ סי' קעז) הוסיף שבדרך כלל מי שלוקח אחריות בשם הציבור הוא בית הדין, כי צריך שהדבר ייעשה ובפועל לא כל אדם נרתם לעניין, וזו לשונו:

אמת נכון שאין בין ב"ד ובין כל שום איש מישראל שיכול למחות ולפגוע בעוברי עבירה ולא כלום, ואפילו תלמיד לפני רבו לא מיקרי אפקרותא לפגוע בהם ולהכות באגרוף רשע עד שתצא נפשו. וב"ד שהזכירו בכל מקום לישנא בעלמא הוא ואורחא דמלתא שיש כח בידם, כמו קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו, וכמו במילה ב"ד מצווי' למולו. ודבר זה מוטל על כל ישראל, וב"ד שליחותיהו דכל ישראל עבדי, שנתמנו שלוחא דישראל ועי"ז נפטרו כל אחד ואחד מלהשגיח כי העמידו גברי רברבי בחריקייהו.

מכל המקורות הללו מתברר שעיקר הסמכות נובעת מתוך הציבור שמינו את בית הדין לכך.



10. וכעין זה כתב הסמ"ע, חו"מ סי' תכא ס"ק כח, שאין רשות להכות ולייסר את אותו אדם גם שלא בבית דין, למי שרואה במקרים אחרים איסורים נוספים שנעשים ומתעלם מהם, שהרי זה אות וסימן שעושה זאת לא משום שחפץ להפריש את אותו אדם מאיסור אלא רק משנאתו אותו, והט"ז השיג על הסמ"ע וכתב: 'ואיני יודע טעם לזה החילוק דכיוון דדינא הוא שיכול להציל ע"י הכאה את המוכה, מה לי בזה שיש לו שנאה על המכה מ"מ הוא עושה מצווה להציל את המוכה, וכי בכוונת הלב תליא מילתא? ואף אין דרכו כן לפעמים אחרים, הרי לא יפה עשה באותן הפעמים, אמנם בהאי מעשה שפיר קעביד ומצווה קעביד'.

הרב איתיאל אמיתי

האם מותר להייל להתום 'קבע'?

א. איסור שכירות יותר מג' שנים

כתב 'הגהות מרדכי' (בבא מציעא פ"ו סי' תנט-תס):

יש ליזהר לסופר או מלמד או שאר בעלי מלאכות להשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית בקבע וסמוך על שלחנו שלוש שנים משום כי לי בני ישראל עבדים (ויקרא כה, נה).

וביתר ביאור כתב מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג, סי' עב):

דעד ג' שנים נקרא שכיר ולא עבד... הלכך יכול להשכיר עצמו שנה או שתיים או שלוש רצופים, יותר - לא מצי להשכיר עצמו.

והרמ"א (חו"מ סי' שלג סעי' ג) פסק כן להלכה:

אסור לפועל, אפילו מלמד או סופר, להשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית בקבע שלוש שנים.

והש"ך הביא את הטעם הנ"ל מהמרדכי ומתשובת המהר"ם.

מן הדברים הנ"ל משמע שדווקא שכירות פועל שהיא 'להיות בבית בעל הבית בקבע וסמוך על שולחנו' אסורה יותר משלוש שנים. לפי זה, בימינו, שאפילו במשרות עבודה תובעניות ביותר, העובד 'משועבד' לעבודת השכירות שלו בשעות העבודה בלבד, ובשאר הזמן הוא חופשי לעשות כרצונו, לא יהיה איסור בשכירות שאינה מוגבלת בזמן, אף שיכולה היא להימשך מעל שלוש שנים, וגם מעבר לשש שנים.² עוד אפשר ללמוד, שאף ב'עבודת קודש' אין לאדם להשכיר עצמו ליותר משלוש שנים. וייתכן שלזה כיוון הרמ"א כשכתב: 'אפילו מלמד או סופר', להשמיענו שאף שעבודתם של מלמד או סופר היא בלימוד תורה, אין הם פטורים ממגבלה זו. ולכן גם בשכירות 'רב', דנו הפוסקים, כיצד העסקתו ע"י הקהילה תהא מותרת על אף המגבלה האמורה.³ ודומה שעל אחת כמה וכמה, בשכירות בעבודה שהיא צורך מצווה, שתהיה מוגבלת במגבלה הלכתית זו, שהרי בעלי תפקידים רבים מקור פרנסתם הוא מעיסוק שהוא בוודאי מצווה, כגון: רופאים, וכל צוותי הרפואה, וכן עובדים של עמותות חסד וצדקה, ולא שמענו שעל כל אלו לא תחול המגבלה של 'עבדי הם ולא עבדים לעבדים'.

1. ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק יז.

2. וכך כתב כדבר פשוט בשו"ת לחם רב, לבעל הלחם משנה, סוף סי' פא: 'דלא הוי כעבד אלא כשהוא בקבע עמו וסמוך על שולחנו, אבל בנתחייב לשבת בחנות בלבד ואינו סמוך על שולחנו, לא דמי ממש לעבד', והביא דבריו שו"ת בצל החכמה, ח"ב סי' פז, אות ב. ובשו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' קו, אות ג, עמ' 507, במסוגר בסוגריים, העלה סברה זו מעצמו, וכתב עליה שזו סברה מחודשת וצ"ע אם ניתן לאומרה בדעת הרמ"א. כאמור, הלחם רב, הניח זאת כדבר פשוט.

3. עיין שו"ת חת"ס, חו"מ סי' קעב, המובא בפת"ש, חו"מ סי' שלג ס"ק ט, ובשו"ת בצל החכמה הנ"ל.

ב. שירות קבע בצבא

מתוך האמור לעיל, יש לדון ב'שכירות' אנשי צבא קבע במצבים מסוימים. לכאורה, צדדי ההיתר הנ"ל, שהעלו הפוסקים במקרים אחרים, אינם שייכים בהם.⁴ כאמור לעיל, אף שחיילים עוסקים במצווה, שוודאי ניתן להגדירה כמצווה גדולה, אין בכך בכדי להתיר את העסקתם לתקופה העולה על שלוש שנים.⁵ ההיתר המרווח ביותר לחלק ניכר מאנשי צבא הקבע, הוא העובדה, שלמעשה אף שהם 'לובשי מדים' אין הבדל בינם לבין אזרחים רבים שאף הם עובדים בשירותו של צה"ל, לכל הפחות באשר לרוב המקצועות העורפיים בצבא. לאחר יום עבודתם, או אפילו כמה ימים ברציפות, הם נוסעים לביתם, פושטים את המדים, והרי הם אזרחים רגילים, שאין הצבא קובע את סדר יומם. השאלה ההלכתית, אותה העלינו בראשית הדברים, נותרה באשר לקבוצה של בעלי תפקידים קרביים בצבא, שה'שעבוד' שלהם לתפקידם הצבאי מוחלט. גם כאשר הם בחופשה, בכל רגע נתון, ניתן לזמנם ללא דיחוי למשימה קרואה, ולמעשה למשך תקופה מסוימת בחייהם הם 'משועבדים' לגמרי לתפקידם. על אף האמור, מתוך בירור המציאות שבצבא, גם כאשר חייל מוחתם לקבע, לא תמיד ברור שתקופה כזו תימשך יותר משלוש שנים, ולכן, לא ברור האיסור ההלכתי שב'שכירות' כזו. אולם, במקרים מסוימים, בעיקר בדרג פיקודי בכיר יותר, או בתפקידים ייחודיים, כגון טייסים, השירות הצבאי ב'קבע' מותנה, או לעיתים מתועדף, ע"י מגורים בתוך מחנה צבאי.⁶ כלומר, זו מציאות הלכתית שבה 'איש קבע', כחלק מתפקידו, נמצא 'סמוך על שולחן' הצבא. דומה שמציאות כזו, סוגרת לכאורה את השער על כל ההיתרים השונים הקיימים בנושא, שכן במקרים כגון אלו, 'איש קבע' 'שכור' לצבא לתפקיד צבאי המחייב ביטול כל לוח הזמנים האישי שלו לצורכי הצבא, והוא מתגורר בבית השייך לצבא, בתוך מתחם צבאי.

ג. צדדי היתר לשירות קבע ארוך

ישנן שתי דרכים הלכתיות להתיר מציאות כזו: האחת, שדין זה שהביאו הרמ"א, נתון במחלוקת להלכה, ולדעת השלחן ערוך שלא הביא את דברי ה'הגהות מרדכי', אין כלל

4. לצורך בירור המציאות קיים כותב השורות שיחות טלפוניות עם שני אנשי צבא קבע בעבר, שהיו 'חתומים' בצבא למשך שנים רבות.
5. וראה שו"ת באהלה של תורה, ח"א סי' קו, אות ג, בסיום התשובה, שרצה לדמות את דינו של חייל, לעניין היתר שכירות לתקופה של יותר משלוש שנים, לדין אפוטרופוס של יתומים, על סמך דברי קצוה"ח, סי' רצ"ק ה שכתב: 'וכיוון דאפוטרופוס מצוה קא עביד הוה ליה עבד ד', כלומר, ולכן לא חל עליו דין השו"ע שם שפועל יכול לחזור בו, מן הטעם ש'עבדיי הם - ולא עבדים לעבדים', שכן אם עבודתו היא מצווה, עבד ד' הוא, ואין מניעה שיעבוד ברציפות שנים רבות בכך. אכן, דברי קצוה"ח הם לכאורה דלא כהגהות מרדכי ומהר"ם מרוטנבורג שהם המקור להלכה זו, שכתבו להדיא שמלמד וסופר, אף שעבודתם מצווה, לא יוכלו להשכיר עצמם ליותר משלוש שנים. כדי ליישב את דברי קצוה"ח כתב הרב אריאל שיש לחלק בין אפוטרופוס, לאומנים אחרים העוסקים במצווה, ואולם התקשה בסברה זו.
6. במחנות צבא רבים, מתגוררות משפחות של אנשי צבא קבע. המגורים בבתי של הצבא, נחשבים גם כהטבה כלכלית שמאפשר הצבא לאנשים בתפקידים צבאיים מסוימים, בדומה למוסדות חינוכיים המאפשרים מגורים לעובדי המוסד במתחם המוסד. אולם, זה גם אינטרס של הצבא, כדי שמחנות צבא יהיו מאוישים תמיד ע"י בעלי מקצוע הנדרשים לו.

איסור בשכירות של יותר משלוש שנים. ובוודאי במציאות של צורך גדול מאוד, כמו צורכי הצבא, ניתן לסמוך על שיטת ה'שלחן ערוך'.⁷ השנייה, שצורכי הצבא נחשבים כ'דין המלך' וכפי שכתב הרמב"ם (הל' מלכים ומלחמות פ"ד ה"ב):

ושולח בכל גבול ישראל ולוקח מן העם הגיבורים ואנשי החיל, ועושה מהם חיל למרכבתו ובפרשיו.

יש שכתבו שהלכה זו היא המקור ההלכתי להקמת צבא בדברי הרמב"ם.⁸ ועל מלך, לא חלה כלל מגבלת שנות השכירות המובאת ברמ"א.⁹ וכבר נמנו פוסקים רבים להכריע כדעת הראי"ה,¹⁰ שהליכות מדינת ישראל וצבא ההגנה לישראל נשענות בתשתיתן על הלכות המלך והמלוכה.¹¹



7. וראה שו"ת בצל החכמה, ח"ב סי' פז אות א, שכתב על סמך מקרים שונים שמופיעים בתשובות האחרונים 'שלא דקדקו בכך אפילו קהילות קדושות אשכנזיות'.
8. הלכות מדינה, ח"ב שער א פ"ב אות ז; משפט המלוכה לר"י גרשוני ואמרות מלך לר"א אבידן על הלכה זו ברמב"ם. וכן נראה מהמאירי, סנהדרין כ ע"ב (עמ' 70, במהדורת בית הבחירה של ר"א סופר).
9. ומכאן יש לדחות את הדברים שכתבנו באמונת עתיך 139 (תשפ"ג) במאמר 'ואתם תהיו לו לעבדים?! - מעמד האזרח תחת שלטון המלך', אות ד (בסמוך להפניה להערה 24), שייתכן שהרמב"ם לא רצה לסמוך על הפסוק המפורש שבמשפט המלך בספר שמואל א ח, יז: 'ואתם תהיו לעבדים' כמקור לזכות השעבוד שלו על גופם של נתיניו, שהרי 'עבדיי הן ולא עבדים לעבדים'. וכאמור, דברים אלו בטעות יסודם, שהרי ברור הדבר שזו זכות המלך לשעבד את נתיניו לצרכיו, במגבלות ההלכה, אך אין הוא מוגבל במשך זמן השעבוד שלהם כלפינו, אם יש לו צורך בעבודתם.
10. משפט כהן, סי' קמד-קמד. וכמו שכתב בהלכות מדינה, ח"ב שער א פ"ב סוף אות ט.
11. **הערת עורך: הרב נריה גוטל.** ברשות הכותב, יורשה לי להעיר שלענ"ד קושיה מעיקרא ליתא. בהליכות ימינו - העת החדשה והמודרנה, כלל לא קיים מושג של 'שעבוד'. כשם שלכל מעביד יש זכות פיטורים, כך לכל עובד - כולל חייל ואיש צבא קבע - יש אפשרות להתפטרות. לכל היותר יישא בקנס, לכל היותר הדבר יגיע לבית דין לדיני עבודה, ואולם עולמנו שונה בתכלית מזה של הקדמונים, וסמי 'שעבוד' מהכא. יתרה מזאת, הדבר אפילו כרוך בחוק יסוד חופש העיסוק, שגובר ומנתץ כל 'שעבוד'. דבר זה, שנכון ביחס לכל עובד, נכון גם ביחס לחייל ואף 'איש קבע'. יתרה מזאת, עניין זה מעוגן מפורשות בהוראות הפיקוד העליון - שירות הקבע בצה"ל 3.0501, סעיף 29: 'חייל בשירות קבע המשרת בתנאי התחייבות פתוחה, כמפורט בפקודות הצבא, יוכל לבקש להפסיק את שירותו לפני תום תקופת השירות, כמפורט להלן...', ושם סעיף 42: 'חייל יוכל לבקש להתיר את התחייבותו הקשיחה לפני תום תקופת השירות מכל סיבה שהיא, כמפורט להלן...'. בהתאם לכך, כאמור, קושיה מעיקרא ליתא. כנלענ"ד.

תגובת הכותב: לשון החוק ומשמעותו המעשית אינה מעקרת לחלוטין את שעבודו של 'איש צבא קבע', אלא מהווה נתון מציאותי נוסף שיש להתחשב בו בפסיקת ההלכה, במקרה העומד לפנינו. ובלשון אחרת, אף ש'דה יורה' יכול 'איש קבע' לבקש להפסיק את שירותו לפני תום תקופת השירות, כלשון החוק (ובדומה לכך יעוין במסקנת תשובת בצל החכמה שם, אות ג, שהשאיר הדבר בצ"ע). 'דה פקטו', בתנאים מסוימים, שפורטו בגוף המאמר, הוא משעבד עצמו לחלוטין לשלטונות הצבא, ולכן מנקודת מבט הלכתית מחייב הדבר, לכל הפחות, בירור איסורו או היתרו של הדבר. ודומה הדבר למחלוקת ההלכתית רבת השנים בין דיניי בתי הדין בארץ אודות המשקל שיש לתת לרישום בטאבו, לעניין בעלות על דירה.

הרב שלמה אישון

פריצת טלפון של נרצה שייתכן שיש בו סודות

הצגת הבעיה

משפחתו של אחד הנרצחים פנתה אל טכנאי מחשבים בבקשה שיפרוץ את הטלפון הנייד של הנרצח כדי שהמשפחה תוכל לצפות בתיעוד דקות חייו האחרונות המצוי במכשיר הטלפון. טכנאי המחשבים חשש שיש במכשיר הטלפון סודות שהנרצח רצה להסתיר ממשפחתו, ועל כן פנה בשאלה, האם מותר לו לפרוץ את הטלפון ולהעבירו למשפחה, או שמא אסור לו לעשות זאת מחשש שיתגלו סודות שהנרצח רצה להסתיר.

א. האיסור לגלות סוד

נאמר במסכת סנהדרין (לא ע"א):

תנו רבנן: מניין לכשיצא לא יאמר הריני מזכה וחבירי מחייבין אבל מה אעשה שחבירי רבו עלי - תלמוד לומר לא תלך רכיל בעמך ואומר הולך רכיל מגלה סוד. הוא תלמידא דנפיק עליה קלא, דגלי מילתא דאיתמר בי מדרשא בתר עשרין ותרתין שנין, אפקיה רב אמי מבי מדרשא, אמר: דין גלי רזיא.

וביאר ה'תוספות יום טוב' שהברייתא לא הסתפקה בפסוק מהתורה 'לא תלך רכיל בעמך' והביאה גם את הפסוק מספר משלי 'הולך רכיל מגלה סוד' משום שמהפסוק בתורה כשלעצמו היה מקום לומר שהאיסור הוא רק כאשר כוונתו לגרות ריב ומדון, אך אם עושה זאת כדי לזכות את עצמו שלא ישנאוהו יהיה מותר, ועל כן הובא גם הפסוק מספר משלי, ללמדנו שהמגלה סוד נחשב הולך רכיל אף כאשר אינו עושה זאת כדי לגרות ריב ומדון. רש"י² שם כתב שמדובר היה בדבר לשון הרע, ומשמע שסוד שאין בו משום לשון הרע מותר לגלות, אולם הרמב"ם לא הגביל זאת לדבר לשון הרע, וזו לשונו (הל' סנהדרין פכ"ב ה"ז):

אסור לאחד מן הדיינים כשיצא מבית דין לומר אני הוא המזכה או המחייב וחבירי חולקין עלי אבל מה אעשה שהם רבו עלי ואם אמר כן הרי הוא בכלל הולך רכיל מגלה סוד, ומעשה בתלמיד אחד שהוציא דברים שנאמרו בבית המדרש לאחר שתים ועשרים שנה והוציאוהו בית דין מבית המדרש והכריזו עליו זה מגלה סוד הוא.

1. תוס' יו"ט, סנהדרין פ"ג מ"ז.

2. רש"י, סנהדרין לא ע"א ד"ה בתר עשרין ותרתין שנין.

וכן נפסק ב'שלחן ערוך'.³ היה מקום לומר שזהו דין מיוחד בבית הדין ואין ללמוד ממנו איסור גורף של גילוי סוד, אך בביאור הגר"א על הפסוק במשלי שם כתב: 'המגלה סוד הוא דומה להולך רכיל ועוונם שווה', ומשמע שיש כאן איסור גורף של גילוי סוד ואין זה נוגע רק לסדרי בית הדין. רבנו יונה הוסיף שעצם גילוי הסוד, וזו לשונו (שערי תשובה, שער ג אות רכה):

והייב האדם להסתיר הסוד אשר יגלה אליו חברו דרך סתר אף על פי שאין בגלוי הסוד ההוא ענין רכילות, כי יש בגלוי הסוד נזק לבעליו וסבה להפך מחשבתו, כמו שנאמר (משלי טו, כב): הפר מחשבות באין סוד, והשנית - כי מגלה הסוד אך יצא מדרך הצניעות והנה הוא מעביר על דעת בעל הסוד, ואמר שלמה עליו השלום (שם כ, יט): גולה סוד הולך רכיל, רצונו לומר: אם תראה איש שאיננו מושל ברוחו לשמור לשונו מגלוי הסוד, אף על פי שאין במחשופו הסוד ההוא ענין רכילות בין אדם לחברו, תביאהו המדה הזאת להיות הולך רכיל שהוא מארבע כתות הרעות, אחרי אשר אין שפתיו ברשותו לשמרן.⁴

מדברי רבנו יונה עולה שמלבד איסור רכילות, ישנן עוד שני טעמים לאיסור גילוי סוד: האחד - משום שגורם נזק לבעל הסוד, והשני - משום שמעביר על דעתו של בעל הסוד ובכך מעיד על עצמו שאיננו שולט ברוחו. יש לדון האם איסורים אלו קיימים גם כלפי נפטרים. לשם כך נדון תחילה בשאלה האם איסור מוציא שם רע ולשון הרע ורכילות קיימים כלפי נפטרים.

ב. איסור לשון הרע ומוציא שם רע כלפי נפטר

בירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"א) נאמר: 'המבזה זקן אפילו לאחר מיתה צריך נידוי'. וכתב הראב"ה (ח"ג מו"ק סי' תתמ) שאף שמלשון הירושלמי משמע שהאיסור בחיים גדול יותר מהאיסור לאחר מיתה - באמת עונש ביזוי המתים גדול יותר:

ואף על גב דקאמר הכא אפילו לאחר מיתה דמשמע דכל שכן בחייהם. ובמדרש <רבי> תנחומא בפרשת ואתחנן משמע שנענש על שאמר לישראל תרבות (במדבר ל"ב י"ד) אנשים חטאים, ומסיק התם אמר ליה ממך למדתי וכו', אמר ליה אני אמרתי להם ואתה אמרת לאבותיהם, משמע דעונש חירוף מתים גדול יותר מן החיים. **וכן נהגו הקדמונים** לומר חרם שלא להזכיר לרעה את שוכני עפר. ואמרינן גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהם.

את **תקנת הקדמונים** שהזכיר הראב"ה הביא המרדכי בשם המהר"ם מרוטנבורג שפסק כי מי שחירף את המת, עליו לקחת מניין ולילך על קברו ולבקש מחילה.⁵ עוד כתב המרדכי (מסכת בבא קמא פרק החובל רמז קו):

נהגו אבותינו ואמרו שהיתה תקנת קדמונינו וחרם שלא להוציא לעז ושם רע על המתים שהם שוכני עפר.

3. שו"ע, חו"מ סי' יט סעי' א.

4. הביא דבריו בספר חפץ חיים, רכילות כלל ח סעי' ה.

5. הובא במרדכי, בבא קמא פרק ח רמז פב. וראה באריכות בעניין זה בספרו של פרופ' נחום רקובר, ההגנה על צנעת הפרט, עמ' 75.

והובאו הדברים להלכה ב'שלחן ערוך'.⁶ וכתב על כך ב'גשר החיים'⁷ שמסתבר שגדול כבוד הבריות וצערם ועלבונם של החיים יותר משל מתים, ואף שהראב"ה הביא ראייה ממדרש תנחומא שכבוד המתים גדול יותר, אין מכך ראייה, שאפשר לומר שכבוד האבות גדול מחמת שהם האבות ולא מחמת שאינם כבר בין החיים. 'גשר החיים' מבאר שלדעת הראב"ה יש לומר שהחמירו יותר בביזוי מת משום שאין בכוחו למחות ויש בו יותר משום 'לועג לרש', וכפי שמצאנו בהלכות אחרות שיש בהן הקפדה על שמירת כבודו של הנפטר - שלא להיות כלפיו בבחינת 'לועג לרש'.⁸ המרדכי דיבר על הוצאת לעז ושם רע, כלומר על לשון הרע על המת בדברי שקר, ומשמע, לכאורה, שאין איסור באמירת אמת בדברים שיש בהם משום לשון הרע, ואף הוצאת שם רע אסורה רק מחמת התקנה והחרם. אלא שהדבר תלוי בשאלה לשם מה נועדה תקנת הקדמונים והחרם על הוצאת לעז ושם רע על המתים, האם מטרתה לחזק את איסור מוציא שם רע הקיים בכל מקרה כלפי נפטרים כפי שקיים כלפי החיים, או שמא הצורך בתקנה ובחרם נובע מכך שמעיקר הדין חל איסור מוציא שם רע כלפי החיים בלבד ולא כלפי נפטרים, ונחלקו בעניין זה הדעות. יש שכתבו שכל האיסורים שבין אדם לחברו, כיון שנפטר האדם לבית עולמו - שוב אין בהם איסור. גם גניבה וגזילה אסורים רק משום שהממון שייך ליורשים, וכן לעבור על דעתו אסור אם נוגע ליורשים. ועל כן אינו בכלל חרם רבנו גרשום שלא להסתכל בכתב חברו, ואף הוצאת שם רע אסורה רק מחרם הקדמונים. ואף שבגמרא⁹ נאמר שהמתים יודעים בביזיונם, מכל מקום אינם בכלל 'עמך' ולא שייך בהם איסור 'לא תלך רכיל בעמך' והוא הדין שאינם בכלל 'ואהבת לרעך כמוך'. על פי זה אין איסור לשון הרע כלפי מתים ורק הוצאת שם רע אסורה מחמת התקנה והחרם.¹⁰ אולם בשו"ת 'אז נדברו'¹¹ חולק על כך וסובר שאיסור לשון הרע נהוג במתים כמו בחיים, בין באמת ובין בשקר. ואין לומר שאינם בכלל 'עמך', דרק מי שחייב ועובר על המצוות לא הוי בכלל 'עמיתך' ו'אחריך', אך אם אינו חייב במצוות נחשב עדיין בכל 'עמך' ו'עמיתך'. על פי דבריו תקנת הקדמונים והחרם נועדו לחזק את איסור הוצאת שם רע הקיים כלפי הנפטרים כמו כלפי החיים. ואמנם תקנת הקדמונים והחרם לא תוקנו על לשון הרע ורכילות אך מכל מקום גם איסורים אלו קיימים כלפי הנפטרים כשם שהם קיימים כלפי החיים. גם משו"ת 'אור לציון' (ח"ד - הערות פרק ט - דיני פיוס חבירו בערב יום הכיפורים הערה ג) מוכח שהאיסור כלפי הנפטרים הוא גם באמירת אמת. לאחר שהביא את דברי ה'שלחן ערוך' בעניין התקנה והחרם כתב:

ונראה שאף על מת רשע אין להוציא שם רע, שכן אף שבעוד הרשע חי מותר לדבר עליו כדי שלא ילמדו ממנו, (וראה בזה בספר חפץ חיים כלל ח' סעיף ה')

6. שו"ע, או"ח סי' תרו סעי' ג.

7. גשר החיים, ח"א פ"ה סעי' ג.

8. כגון האיסור ללכת בבית הקברות עם תפילין או ציצית גלויים משום 'לועג לרש' (שו"ע, יו"ד סי' שסז סעי' ב). ראה בכל זה בספרו של הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, צנעת אדם, פי"ב סעי' י.

9. ברכות יח ע"א.

10. הרב אברהם צבי כהן, 'גילויי סוד של אחר', בקש שלום, עמ' צט. וכן כתב הרב אברהם וינפלד, תורת האדם לאדם ה, תשס"ד.

11. שו"ת אז נדברו, ח"ד סי' סח.

וסעיף ו' וסעיף ז', וראה שם בסעיף ט'), אך לאחר מיתה, מה נפקא מינה בזה. אלא אם כן השאיר אותו אחד ספרים וכדו', ואחרים לומדים מהן, שאז מפרסם עליו כדי שלא ילמדו ממנו.

ההיתר לדבר לשון הרע על רשע כדי שלא ילמדו ממעשיו הוא רק בדבר אמת, ואם כן אף זה אסור כאשר מדובר לאחר מיתה. וכן כתב המהר"ל (נתיבות עולם נתיב הלשון פ"ט) וזו לשונו:

הרחקת לשון הרע, צריך שיהיה מרחיק מאוד לגודל החומר שלו. ויש עוד לשון הרע שהוא חמור יותר מי שהוא מדבר לשון הרע על המתים אשר כבר מתו ובפרט בת"ח.

והרמ"א (ח"מ סי' תכ סעי' לח) פסק:

המדבר רע על שוכני עפר, צריך לקבל עליו תעניות ותשובה ועונש ממון כפי ראות בית דין (מרדכי פרק החובל).

ג. גילוי סודו של נפטר

לסוברים שהמצוות שבין אדם לחברו כגון איסור לשון הרע ורכילות חלות גם כלפי נפטרים, מסתבר שיחול כלפיהם גם האיסור לגלות סוד, וכן הובא בספר 'דרך שיחה'¹² בשם הר"ח קנייבסקי שאם הקפיד שלא לגלות את הסוד - אסור לגלותו גם לאחר מיתתו. אולם, אם נאמר שהאיסורים שבין אדם לחברו אינם חלים כלפי נפטרים, ורק הפגיעה בכבודו אסורה, הרי שלא שייך לאסור לגלות סודו של נפטר לא משום איסור 'לא תלך רכיל' ולא משום מצוות 'ואהבת לרעך כמוך', ויש לאסור זאת רק אם יש בכך משום לשון הרע או דבר גנות על הנפטר או על אחרים.¹³ וכן כתב הרב אשר וייס וזו לשונו:

לכאורה נראה דכל שאין בדברים גנאי ובזיון אלא סוד בעלמא אין בו איסור במת דכיון שמת עבר ובטל מן העולם ומה שנשאר אינו אלא שמו וכבודו וכל שיש בו גנאי ובזיון למת יש בו איסור אבל מה שאין בו אלא הפרת אימון וכדו' אין בו איסור כן נראה לכאורה ובאמת כן עמא דבר דמעשים בכל יום שצדיקים אסרו על בני ביתם לגלות הנהגתם בקודש ולאחר מותם התירו פרושים את הדבר אך אפשר דבכהאי גוונא שאני דאמדינן דעתם שכל כוונתם שלא להגיע לידי גאוות הלב ולאחר מותם בטל חשש זה ודוק.¹⁴

והרב דוד הלוי במברגר כתב בספרו 'נחלי דבש' (הל' לשון הרע כלל ה סעי' ט) שכאשר הלשון הרע לא יגרום למת שום נזק או בושה, ויש בסיפור הדברים תועלת, אולי יש מקום להקל, וזו לשונו:

מעשה באיש אחד ששבק חיים לחיי עלמא והניח ליורשיו סכום גדול של ממון וכעבור חודש או חדשיים אחר פטירת אביהם באו המוכסים לבית היורשים בתביעה שמזה הממון לא הפרישו מנת המלך ולא ידעו המוכסים האם העול היתה

12. דרך שיחה, עמ' תכט.

13. בקש שלום, עמ' צט.

14. הרב אשר וייס במכתב לפרופ' נחום רקובר, מובא בספרו ההגנה על צנעת הפרט, עמ' 78.

של האב או של הבנים ובקשו הבנים לידע דעת תורתנו הקדושה האם הם רשאים לגלות את האמת שאביהם הוא שאשם ובזה יפטרו מלשם א"נ י"ל שהם מחויבין לשתוק ולישא עול הבושת והקנסות על גביהם בכדי שלא להוציא שם ביש על אביהם. והנה כבר הארכנו בפנים להוכיח דעל פי פשטות המבזה ומחרף את המת עובר על איסור דאורייתא חוץ ממה שהוא גורם קטרוגים לנשמתו ע"ש אמנם לכאורה כל זה אינו שייך לנידון דידן היכא שהגילוי לא תהא אלא לפני משרד המכס שמנהלים תשלומי המדינה ורובה דרובה של הפועלים הם עכו"ם שאינם יודעים מיהו זה ואיזה הוא האיש אשר נתגלה שמם לפניהם ואף אם יש מיעוטא דמיעוטא של פועלים ישראלים עכ"ז לית בה משום לישנא בישא מאחר שהם אינם מכירים שמות אחב"י ממקומות אחרים.

אכן בדבריו שם מוסיף נימוק נוסף להיתר, שייתכן שמה שאביהם לא פרע את המס אינו מוכרח להיות עולה, שיכול להיות שמחמת חוליו לא יכול היה לעשות זאת, או שערער על הסכום שהמוכסים תבעו ממנו ונפטר באמצע בירור הדברים ואם כן בכך שמגלים שאביהם לא פרע את המס אין משום סרך של דיבור גנאי.

ד. פריצת מכשיר הטלפון

בנידון דידן אין מדובר בפרסום סודותיו של הנרצח, שהרי המשפחה בכל מקרה אינה מתכוונת לפרסם ברבים את סודותיו של בעל הסוד. אין מדובר כאן גם בחשיפה לרבים של מידע אותו ביקש הנרצח מן המשפחה לשמור בסוד. החשש הוא רק שמא בשעה שיחפשו חומרים המתעדים את רגעי חייו האחרונים תיחשף המשפחה לסודות שהתכוון להסתיר. על כן ברור שאין כאן איסור רכילות וכמו כן לא שייך כאן הנימוק השני שהביא רבנו יונה - הפרת האמון כלפי בעל הסוד. אכן, אם מדובר במידע שעלול לפגוע בכבודו של הנפטר שייך הנימוק הראשון שהביא רבנו יונה - החשש מגרימת נזק לבעל הסוד, ויותר מזה, הדבר עלול להיכלל בתקנה ובחרם שלא להזכיר לרעה את המתים. על כן נראה שאם קיים חשש שבמכשיר הטלפון ישנם חומרים שחשיפתם בפני המשפחה תפגע בכבודו של הנפטר - אין לפרוץ את המכשיר אף שע"כ המשפחה לא תוכל לצפות ברגעים האחרונים של הנפטר. אכן אם פרוץ הטלפון אינו מכיר כלל את בעל המכשיר ואין סיכוי שיכיר אותו, נראה שיש מקום להתיר לו לפרוץ את המכשיר, ואם יראה מידע שיש בו משום פגיעה בבעל המכשיר ימחוק אותו מהמכשיר לפני שייתן אותו למשפחה. הטעם לכך הוא שהיות שאינו מכיר את בעל המכשיר אין בחשיפת הסודות הללו משום פגיעה בכבודו של הנרצח, כפי שאין איסור לשון הרע כאשר השומע אינו מכיר כלל את האדם עליו נאמרים הדברים, ואין סיכוי שיכיר במי מדובר.¹⁵

וכן כתב בספר 'בקש שלום' (עמ' קד) בנוגע לעיון ביומנו האישי של נפטר, וזו לשונו:

15. ראה חפץ חיים, לשון הרע כלל ג סעיף ד שכתב: 'איסור סיפור לשון הרע הוא אפילו אם אינו מבאר בעת הסיפור את האיש שהוא מדבר עליו, רק הוא מספר סתם, ומתוך ענין הסיפור נשמע להשומע על איזה איש כוון המספר הזה, בכלל לשון הרע הוא'. הרי שאם אין סיכוי שיכיר על מי נאמר הלשון הרע - אין איסור.

כל זמן שלא נתברר תוכנו של היומן אם יש בו מדברים האסורים לפרסום אסור אף לבני המשפחה לקרוא בו שלא להיכנס לספק איסור דאורייתא. עצה היעוצה להם היא לתת היומן למתרגם שאינו מכיר כלל את בני המשפחה וממילא אין בקריאת היומן משום לה"ר לגביו ולהורות לו להשמיט מן היומן כל פרט שיש בו משום גנות הנפטר או אחרים, וכן להשמיט כל דבר סתר הנוגע לאנשים אחרים הנזכרים. ואם אפשר להם יהדרו אחר מתרגם יר"ש הבקי בהל לה"ר ויודע לברור הסולת מן הבר ובזה יצאו מחשש איסור ביומן.

ועדיין צ"ע שמא אין להשוות יומן אישי למכשיר טלפון נייד שם יש מידע רב הרבה יותר וממילא הסיכוי שהפורץ יכיר במי מדובר גדול יותר.





הרב ד"ר רצון ערוסי

זכאות לפיצויים למותקף ע"י כלבים שיש להם בעלים¹

הקדמה

נער הלך ברחובה של עיר ואם בישראל. לפתע התנפלו עליו שלושה כלבים, נבחו כנגדו והתנפלו עליו. שניים מהם נשכו אותו ברגלו, וכלב אחד רק התנפל עליו. ב"ה הנשיכות לא היו עמוקות והוא טופל וב"ה החלים, כך שהנזק מסתכם בפציעה שגרמו לו ברגלו, בקריעת המכנסיים ובבהלה שגרמו לו. שני כלבים היו של אדם אחד, וכלב אחד היה של אדם אחר. והוא אינו יודע בדיוק איזה כלב רק התנפל עליו ולא נשכו. לאיזה פיצוי הוא זכאי לפי ההלכה, וממ"י?

א. אדם המזיק וממונו של אדם שמזיק

בהלכה יש הבחנה בין אדם שמזיק אדם, ובין ממונו של אדם שמזיק אדם. ובעלי חיים של אדם שמזיקים אדם הם ברוב המקרים ממונו של אדם שמזיק אדם. אולם בתורה מצאנו התייחסות מפורשת רק לאדם שחובל באדם. ולשורו של אדם שהורג אדם. אך לא מצאנו התייחסות מפורשת לשורו של אדם שמזיק אדם. על נזקי אדם באדם נאמר בתורה (שמות כא, יח-יט):

וכי יריבן אנשים והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות ונפל למשכב. אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו ונקה המכה רק שבתו יתן ורפא ירפא. כלומר, החובל בחברו משלם לנחבל דמי שבת, ביטול מלאכה מחמת החולי ודמי ריפוי. ובמשנה (בבא קמא פ"ח מ"א) אמרו: 'החובל בחברו חייב עליו משום חמשה דברים, בנזק בצער ברפוי בשבת ובבושת'. ואף על פי שבפסוקים שהבאנו לעיל נאמר רק שבת וריפוי, הרי מפסוקים אחרים למדו חז"ל, שהחובל צריך לשלם נזק והוא דמי נכות, שהרי התורה כתבה, שאם אדם חבל בחברו ועשה בו מום, כאשר עשה כן יעשה לו.² וקיבלו חז"ל שמדובר בתשלום ממונו ולא בקטיעת איבר.³ וכן לגבי חיוב תשלום בושת למדו מדין אישה שהחזיקה במבושיו של איש שמכה את בעלה.⁴ ודין הצער למדו מדין האונס

1. הערת עורך: י"פ. ראה עוד הרב נתן חי 'חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה', אמונת עתיך 141 (תשפ"ד) עמ' 80-90; שם, גיליון 142, עמ' 159-160, ובגיליון זה עמ' 162.

2. ויקרא כד, יט-כ.

3. בבא קמא פג ע"ב.

4. בבא קמא כח ע"א על פי הפסוקים בדברים כה, יא-יב.

שהתורה חייבה אותו לשלם לאנוסה גם דמי צער, 'תחת אשר ענה' (דברים, כב, כט).⁵ כל התשלומים הללו מהווים את המרכיבים של פיצויי נזיקין כשאדם חבל אדם. לעומת זאת כשממון אדם הזיק ממון הזולת, בעל הממון משלם רק את דמי הנזק לניזק. ויש שהוא משלם רק חצי נזק, אם שורו נגח שור זולתו, והשור שנגח הוא תם ולא מועד. אולם, כאמור, התורה לא פירשה דין שור אדם שמזיק אדם לעניין התשלומים. אבל חכמים מצאו רמז לדבר. בדין שור של אדם שהרג אדם, שדין השור להריגה, נאמר (שמות כא, לא): 'או בן יגח או בת יגח, כמשפט הזה יעשה לו'. ופסוק זה על פניו, נראה מיותר. כי הוא מלמד, שאם השור נגח והרג בן או בת, כלומר, כשהם ילדים קטנים, שיש לדון כדין שור שהרג גדולים, שדינו של השור להריגה, כמשפט הזה של שור שהרג אדם גדול, ייעשה לשור שהרג אדם קטן. ודין זה לכאורה מובן מאליו. אמנם, חכמים למדו מפסוק זה, לעניין אם הבן או הבת בלתי מושלמים, כגון: טומטום ואנדריגנס. אבל חכמים גם דרשו מן המילים 'כמשפט הזה יעשה לו', לעניין שור שהזיק אדם. בגמרא (בבא קמא לג ע"א) הובאה ברייתא שמתייחסת לעניין זה:

ת"ר כמשפט הזה יעשה לו. כמשפט שור בשור, כך משפט שור באדם. מה שור בשור, תם משלם חצי נזק, ומועד נזק שלם, אף שור באדם, תם משלם חצי נזק, ומועד נזק שלם. ר' עקיבא אומר, כמשפט הזה. כתחתון ולא כעליון. יכול משלם מן העלייה. ת"ל ייעשה לו - מגופו, משלם, ואינו משלם מן העלייה. ורבנן, זה, למה לי? לפוטרו מארבעה דברים. ורבי עקיבא לפוטרו מארבעה דברים, מנא ליה? נפקא ליה, מאיש כי יתן מום בעמיתו. איש בעמיתו, ולא שור בעמיתו. ורבנן, אי מההיא, הוה אמינא, צער לחודיה. אבל ריפוי ושבת אימא ליתן ליה, קמ"ל.

מדברי ברייתא זו למדנו, שגם חכמים וגם ר' עקיבא מסכימים ששור שהזיק אדם אין בעליו חייב לשלם חמשה דברים, אלא רק דמי נזק. הם נחלקו בשאלה אם שור תם שהזיק אדם משלם חצי נזק כדין שור תם שהזיק שור, או שהוא משלם נזק שלם, כדין שור מועד שהזיק שור. חכמים סוברים ששור שהזיק אדם, דינו כדין שור שהזיק שור, שאם הוא שור מועד, בעליו משלם נזק שלם. ואם השור הוא תם בעליו משלם חצי נזק. ולדעת ר' עקיבא, גם שור תם שהזיק אדם, בעליו משלם נזק שלם, אבל לא מן העלייה כדין שור מועד, אלא מגופו של השור, כדין שור תם. והנפקא מינה, שאם אין בדמי גוף השור תם כדי הנזק, שנותן לניזק את השור שנגח, ודיו בכך. והלכה כחכמים.⁶ על רקע זה שנינו במשנה (בבא קמא פ"ח מ"ב):

זה חומר באדם מבשור. וחומר שור מבאדם. באדם מבשור, שהאדם משלם את הנזק ודמי ולדות. ושור אינו משלם אלא הנזק.

ובדפוס וילנא הגרסה היא:

זה חומר באדם מבשור. שהאדם משלם נזק צער ריפוי שבת ובושת, דמי ולדות. ושור אינו משלם אלא נזק ופטור מדמי ולדות.

כלומר, אדם שמזיק אדם חייב בחמשה דברים, ושור שמזיק אדם חייב רק בדמי נזק. ובמשנה (בבא קמא פ"ג מ"ח) נאמר:

5. רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"א ה"ז.

6. רמב"ם בפיהמ"ש, בבא קמא פ"ג מ"ח.

וכן שני אנשים שחבלו זה בזה, משלמין במותר נזק שלם. אדם במועד, ומועד באדם, משלם במותר נזק שלם. אדם בתם, ותם באדם, משלם במותר נזק שלם. ותם באדם משלם במותר חצי נזק. ר' עקיבא אומר אף תם שחבל באדם משלם במותר נזק שלם.

הרמב"ם (הל' נזיקי ממון פ"ז ה"ג) פסק להלכה:

בהמה שחבלה באדם, בין בכוונה בין שלא בכוונה, אם תמה היא משלם חצי נזק מגופה. ואם מועדת היא, משלם נזק שלם. ופטור מן השבת, ומן הבושת, ומן הצער, ומן הריפוי, שארבעה דברים אלו לא חייבה תורה בהן, אלא לאדם שחבל בחברו. אבל בהמתו שחבלה בחברו, הרי זה כמי שהזיקה ממונו, שאינו חייב אלא נזק שלם. לפיכך שורו שבייש - פטור. ואם בייש הוא, חייב כמו שיתבאר.

דברי הרמב"ם הועתקו להלכה ב'שלחן ערוך'.

ב. דין כלב שנשך

לאור הנ"ל כלב שנשך אדם, בעליו צריכים לשלם רק חצי נזק, אם הכלב נחשב תם. או נזק שלם אם הוא נחשב מועד.

והנה במשנה (בבא קמא פ"א מ"ד) שנינו:

הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס והנחש, הרי אלו מועדין. ר' אליעזר אומר, בזמן שהן בני תרבות, אינן מועדין. והנחש מועד לעולם.

ובתוספתא (בבא קמא פ"א ה"ד) שנינו:

ר' מאיר אומר אף הצבוע. ר' לעזר אומר אף הנחש. במה דברים אמורים, בזמן שבאו מן המדבר. אבל היו בני תרבות, מועד משלם נזק שלם, ותם משלם חצי נזק. והנחש בין כך ובין כך מועד לשלם.

ובירושלמי (בבא קמא פ"א ה"ד) נאמר:

תני ר' מאיר אומר אף הצבוע. א"ר יוסי בי רבי אבין, לא אמר ר' מאיר אלא בצבוע זכר, שיש לו שעה שהוא קשה כארי.

הרמב"ם (הל' נזיקי ממון פ"א ה"ו) פסק:

חמשה מיני בהמה מועדין מתחילת ברייתן להזיק, ואפילו הן בני תרבות. לפיכך אם הזיקו או המיתו בנגיחה או בנשיכה ודריסה וכיוצא בהן חייב נזק שלם. ואלו הם, הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס. וכן הנחש שנשך. הרי זה מועד, ואפילו היה בן תרבות.

וה'שלחן ערוך' (ח"מ סי' שפט סעי' ח) פסק כך:

חמשה מיני חיה מועדים מתחילת ברייתן להזיק, אפילו אם הם בני תרבות. לפיכך אם הזיקו, או המיתו בנגיחה או בנשיכה ודריסה וכיוצא בהן חייב נזק שלם. ואלו הם: הזאב והארי והדוב והברדלס. וכן הנחש שנשך ה"ז מועד. ואפילו היה בן תרבות (וי"א דוקא נחש מועד לכל מיני היזק, אבל האחרים אינן מועדין, אלא מה שדרכן בכך. כגון ארי לדרוס. וזאב לטרוף. אבל לא איפכא).

7. שו"ע, ח"מ סי' תה סעי' א.

הכלב לא נמנה בין החיות שמועדות מתחילתן לנשוך אדם. כך **שכלב שנשך נחשב תם, ובעליו משלם חצי נזק. אלא אם כן הועד בבית דין שלוש פעמים.** ואמנם מצאנו בגמרא,⁸ מעשה שהיה בבבל, בכלב שאכל כבשים, וחתול שאכל תרנגול, ודייניי בבל פסקו שנזק זה הוא משונה. כלומר כדין קרן שמשלם רק חצי נזק מדין קנס. כלומר, כדין תם. ומאחר שאין דיני קנסות בבבל, דייניי בבל פסקו, שאם הניזק תפס מן המזיק, אין מוציאים מן הניזק מה שתפס. ואם הניזק דרש מן הנתבע, שיבוא עמו לארץ ישראל, לבית דין שדנים דיני קנסות, בית הדין שבבבל מחייבים את הנתבע ללכת להתדיין בארץ ישראל. ואם הנתבע מסרב, בית דין משמתים אותו, עד שמסלק את הנזק. שהרי אסור לאדם לגדל כלב רע בתוך ביתו, משום 'לא תשים דמים בביתך'. ובגמרא אמרו שהנזק משונה כל זמן שאכל גדולים, אבל אם אכל קטנים, דרכו הוא. ולכאורה, אם כלב דרכו לאכול כבשים קטנים, אם כן, דרכו לנשוך בני אדם. וכפי שעולה מפירוש רש"י.⁹ אולם, הרמב"ם (הל' נזיקי ממון פ"ג ה"ז) פסק את ההלכה כך:

חיה שנכנסה לרשות הניזק וטרפה ואכלה בהמה או בשר, משלם נזק שלם, שזה הוא דרכה. אבל כלב שאכל כבשים קטנים, או חתול שאכל תרנגולים גדולים, הרי זה שנוי ומשלם חצי נזק.

יוצא, שרק לגבי חתול שאוכל תרנגולים גדולים, אין זה דרכו. אבל כלב אין דרכו לאכול כבשים, ואפילו קטנים.¹⁰ ובדרכו הלך ה'שלחן ערוך'.¹¹ וכבר העיר על כך הגר"א.¹² יוצא לפי הרמב"ם וה'שלחן ערוך', **שכלב לא נחשב מועד לנשוך.** ואפילו לפי רש"י, אפשר שדרכו לאכול כבש קטן, אבל אין דרכו לנשוך.

1. תשלום חצי נזק בזמן הזה

כאמור, אין דרכו של כלב לנשוך, ולכן חייבים בעליו לשלם חצי נזק, ומאחר שנפסק להלכה, כמאן דאמר 'פלגא נזקא קנסא' (בבא קמא טו ע"ב), ואין דנים דיני קנסות בזמן הזה, ואפילו בארץ ישראל, בגלל שאין לנו דיינים סמוכים, וגם אין בית דין שדייניו סמוכים בשביל לקבל עדות שעושה את המזיק מועד, יוצא שבעל הכלב לא ישלם, גם לא חצי נזק. ורק אם הניזק תפס את תשלומי הניזק מיד המזיק לא יוציאו ממנו. אולם לפי רבנו תם, לא התירו לתפוס, אלא את המזיק עצמו ולא נכסים אחרים של בעל המזיק, ודווקא בשעת ההיזק,¹³ כלומר לפני שהמזיק חזר לבעליו.¹⁴ כי לדעת רבנו תם אם יתירו לניזק לתפוס נכסים אחרים, אפשר שיתפוס יותר ממה שמגיע לו. ובית הדין לא יוציא ממנו, משום שבית הדין לא דן ולא מתעסק בדיני קנסות. אך, הרא"ש¹⁵ חלק על רבנו תם בטענה שאם הניזק תפס יותר מן המגיע לו, בית הדין יחייבו אותו להחזיר את העודף. ואין זה נקרא דיני קנסות. מאחר שהניזק כבר נפרע בדרך של תפיסה, שהיא תקנת

8. בבא קמא טו ע"ב.

9. רש"י שם, ד"ה ברברבי.

10. כך מפרש הלח"מ, הל' נזיקי ממון פ"ג ה"ז.

11. שו"ע, חו"מ, סי' שצא סעי' ו.

12. גר"א על השו"ע, שם, ס"ק ט.

13. תוס', בבא קמא טו ע"ב ד"ה ואי תפס.

14. פלפולתא חריפתא על הרא"ש, פ"א סי' כ ס"ק ח.

15. רא"ש, בבא קמא פ"א סי' כ.



חכמים. והחזרת העודף לא נקראת קנס. ולכן לדעת הרא"ש, יכול הניזק לתפוס כל נכס, ובית הדין ישומו הנזק ויחייבו אותו להחזיר את העודף, אם אכן תפס יותר מן המגיע לו. הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ה הט"ז) כתב:

מנהג הישיבות בחוץ לארץ, אף על פי שאין גובין שם קנס, מנדין אותו, עד שיפייס לבעל דינו, או יעלה עמו לדין לארץ ישראל. וכיוון שייתן לו שעור הראוי לו מתירין נדויו. בין שנתפייס בעל דינו, בין שלא נתפייס. וכן אם תפס הניזק שעור מה שראוי לו ליטול. אין מוציאין אותו מידו.

מדברי הרמב"ם למדנו שני דברים: א) לא הגבילו את התפיסה רק למזיק בלבד, ובלבד שהניזק יתפוס רק כשיעור הראוי לו. ב) שנהגו בישיבות בבבל לנדות את המזיק כדי שיפייס את הניזק. ואין פלא שנהגו כך. שהרי בזמן התלמוד, שהיו בתי דין עם דיינים סמוכים בארץ ישראל, נידו בבבל את המזיק שילך להתדיין בא"י. ועכשיו, שאין דיינים סמוכים גם בא"י, אי אפשר להשאיר את העולם הפקר. ולהפקיר את הבריות בידי בעלי כלבים פושעים שמגדלים כלבים רעים בבתיהם. ולכן נהגו לנדות את המזיק, עד שיפייס את הניזק. אבל הרמב"ם כתב שמנדים אותו עד שיפייס לבעל דינו, או שיעלה עמו לדון לארץ ישראל. כלומר שאפילו בזמן שהיו דיינים סמוכים בא"י, ניתן היה לנדות את המזיק כדי שיפייס את הניזק. אף שיש אפשרות של התדיינות בבית דין בא"י. וב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' א סעי' ה) כתוב:

אע"פ שדיינים שאינם סמוכים בארץ ישראל אינן מגבין קנסות, מנדין אותו עד שיפייס לבעל דינו. וכיון שיתן לו שיעור הראוי לו, מתירין לו (בין נתפייס בעל דינו, בין לא נתפייס). וכן אם תפס הניזק שיעור מה שראוי לו ליטול, אין מוציאין מידו. הגה, ואם יאמר הניזק שומו לי נזקי, שאדע עד כמה אתפוס, אין שומעין לו. אלא אם כבר תפס, שמין לו, ואומרים לו כך וכך תחזיר.

מדברי ה'שלחן ערוך' למדנו, שגם הוא לא הגביל את הניזק לתפוס רק את המזיק עצמו. אלא גם שאר נכסים מנכסי המזיק, אבל כשיעור הראוי לניזק. כמו כן למדנו מדבריו, שגם דיינים בא"י שאינם סמוכים כמו בימינו, שאינם גובים קנסות, יכולים לנדות את המזיק, עד שיפייס את הניזק. וששיעור הפיוס הוא, שהמזיק ייתן לניזק שיעור הראוי לו. ואז מתירים לו את הנידוי. אלא שיש צורך לדעת, מהו שיעור הראוי לו בקנסות. האם כנגד גובה הקנס, או כנגד אומדן הנזק. ונפקא מינה לפלגא נזקא קנסא, כלומר לבעל שור תם שצריך לשלם קנס רק חצי נזק. האם ינדהו בא"י, כדי שישלם חצי הנזק, שהוא גובה הקנס, או אומדן הנזק. כי אם נאמר כפי אומדן הנזק, יוצא שדווקא בדיינים שאינם סמוכים, יוכל הניזק לקבל בדרך של נידוי, יותר מחצי הנזק. אולם, צריכים לברר את המקור לדין זה שמנדים את המזיק, עד שיפייס את הניזק. ומקורו הוא מנהג הישיבות בבבל. והרמב"ם הביא מנהג זה בהלכות סנהדרין סוף פרק חמישי, לאחר שפירט באותו פרק כל הקנסות השונים ודיניהם, ומשמע מדבריו, לכאורה, שמנהג הישיבות לנדות המזיק, עד שיפייס את הניזק, הוא גם בפלגא נזקא קנסא. ולא רק בקנסות הקשורים לאדם שחבל אדם, כפי שנראה להלן מפרשים שפירשו כן. ואמנם, הרמב"ם, בפירושו למשנה (בבא קמא פ"ח מ"א), פרס את היריעה, בעניין גביית קנסות בזמן הזה:

ודע, שכלל הוא מכלל תורתנו, אין גובין קנסות בבבל. וכן בכל העולם, זולתי בארץ ישראל בלבד. שהרי אמר יתעלה, עד האלהים. ואין אצלנו דיינים שהונח עליהם שם אלהים, אלא דיינים הסמוכין בארץ ישראל... וכן כל קנס אין גובין אותו, אלא בבית דין בארץ ישראל... והחובל בחברו אומדין כל מה שהוא חייב, שבת ובושת וריפוי וצער וקנס, וכוללין הכל. וגובין מן החובל בפעם אחת ויפטר, אם היה הדין בארץ ישראל. ואם חוצה לארץ, מנדין החובל עד שישלם מה שנתחייב בדרך פשרה. או שיעלה עם בעל דינו לארץ ישראל. וכאשר ישלם מה שיאמזוהו, מתירין לו נידויו. ואפילו לא רצה הנחבל בכך. וממה שאני צריך להזכיר כאן, שהחצי נזק אשר התם חייב, קנס הוא. ואין גובין אותו בחוצה לארץ, **אלא על דרך שהזכרתי.**

הנה כי כן, לפי הרמב"ם, השיטה שבה מנדים את המזיק עד שיפייס לניזק, בזמן שאין דיינים סמוכים, היא גם בדיני חובל ונחבל, וגם בדין חצי נזק שמשלם בעל השור תם, כששורו הזיק. והרי"ף (בבא קמא ל ע"ב בדפי הרי"ף) הביא מנהג שתי הישיבות בתמציתיות:

מנהג שתי ישיבות, שאע"פ שאין גובין קנס בבבל, מנדין אותו עד דמפייס ליה לבעל דיניה. וכך יהיה ליה שיעור מאי דחזי, למיתב ליה, שרו ליה לאלתר. בין איפייס מארי דיניה, בין לא איפייס.

וקשה לדעת מדבריו, אם נתכוון לכל קנס, אפילו לפלגא נזקא קנסא, או רק לחובל ונחבל, כפי שמשמע בסוף דבריו, כשיעור הראוי לו. וגם בגלל שהביא מנהג הישיבות, גם בפרק החובל. והרא"ש¹⁶ האריך בעניין זה, ומשמע מדבריו שמנהג הגאונים הוא בעניין חובל ונחבל. וכן משמע מדברי בנו ה'טור'¹⁷. ומהרש"ל¹⁸ כתב במפורש שמנהג הגאונים הוא רק בדיני חבלות, ולא בכפל, שלא חיסרו ממון, ולא בחצי נזק שמצד הדין הוא פטור, כי סתם שוורים בחזקת שמורים הם. כך יוצא, שלגבי כלב שנשך אדם, הואיל ובעל הכלב חייב רק חצי נזק מדין קנס. והואיל ובזמן הזה, אין דנים דיני קנסות, משום שאין לנו דיינים סמוכים, הרי שלכאורה הנער שננשך, שיתבע את בעלי הכלבים שנשכוהו, לא יזכה בדין, לפי דין תורה.

ג. האם כלב נחשב 'מועד מתחילתו'

בית הדין לממונות בירושלים, דן בתביעת אישה שנשכה ע"י כלב. ובפסק הדין (פסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יהדות, כרך ד עמ' רנא) נאמר:

אין בעל הכלב חייב בתשלומי פיצויים לתובעת, אך מצוה עליו לסלק את הכלב המזיק, בכל דרך אפשרית.

אולם נכתבו שם שני פסקי דין של הרב לוין, ושל הרב ברוך שרגא. הרב לוין כתב שהכלב לא נמנה בין המועדים מתחילתם. ולכן, מצד הדין בעליו חייב רק בחצי נזק מדין קנס. ואף על פי שיש להסתפק הואיל ומאלפים אותו לנשוך לצורך שמירה, יש אומרים

16. רא"ש, בבא קמא פ"ח ס' ב-ג.

17. טור, חו"מ ס' א.

18. ים של שלמה, בבא קמא פ"ח ס' ו.

שנשיכה כזו, שהיא לא על מנת לטרוף, היא טבעית לו. בכל זאת לדעתו, מן הספק אין להוציא מן המוחזק ממון. ולכן, לדעתו, ניתן רק לנדות את הנתבע עד שיסלק המזיק. וזה היה הפסק דין של בית הדין. והרב ברוך שרגא, כתב שיש לדון שמא יש לאותו כלב דין שור האיצטדין. הואיל ואילפו את הכלב לנשוך לצורך שמירה. אולם, לדעתו אין לכך נפקא מינה, כיוון שהכלב לא יהיה מועד, אלא אם כן העידו עליו בבית דין סמוכים. ואין לנו בית דין סמוכים. ולכן, לפי דבריו, אליבא דדין תורה, בניגוד לחוק המדינה, אותו הוא ציטט, אין לחייב את בעל הכלב. בעוד שלפי החוק יש לחייב את בעל הכלב כשכלבו נשך אדם, גם כשבעל הכלב לא התרשל. ונראה מדברי הרב ברוך שרגא, שאם הניזק תפס מנכסי המזיק, כדעת רוב הפוסקים, בניגוד לרבנו תם שהתיר לתפוס רק את בעל החיים שהזיק, יוכל לקבל דמי נזק. אך לא ביאר דבריו, אם רק חצי הנזק, או כל הנזק, כפי שהחוק קובע. כמו כן, הרב ברוך שרגא דן בדבר האפשרות לנדות את המזיק עד שיפייס לניזק. אבל הוא לא דן בדעות הפוסקים שסוברים שמנהג זה של הגאונים הוגבל רק לדיני חבלות, ולא לחצי נזק. והוא התבסס על דברי מר צמח גאון, שהובא ברא"ש¹⁹ שמנדים המזיק, גם לצורך דיני קנסות. כדי שלא יהיו ישראל פרוצים בנזקים, ולדברי הרב ברוך שרגא, דין זה חל על תביעת האישה שננשכה ע"י כלב, משום 'דהכלבים נושכים, ויש חשש דאם לא יגדרו הפירצה יזלזלו האנשים'. ובאמת, שיש להעריך את גישתו של הרב ברוך שרגא, משום שהוא השתדל למצוא דרך שבית הדין שדן לפי דין תורה, לא יהיה חדל אונים, בכך שיאמר לבעלי הדין, שמאחר שאין אנו דנים בימינו דיני קנסות, אין אנו יכולים לעשות דבר וחצי דבר, מלבד לנדות את הנתבע עד שיסלק את המזיק, כי תוצאה כזו תגרום לכך שהתובע יפנה לערכאות, אלא שיש צורך לבסס את שיטתו ולהרחיבה, באופן שיהיה ניתן ליישמה הלכה למעשה.

ד. סמכות בית הדין בימינו ומשמעותה לנד"ד

נראים הדברים, שאין לבית הדין סמכות מכוח החוק לכופ בעל דין שיתדיין בפניו בדיני ממונות, רק במסגרת בוררות, הרי שיש להבחין במצבים דלקמן: (א) ניזק שתבע את בעל הכלב, ובעל הכלב הסכים להתדיין בפני בית דין, לפי חוק הבוררות, וחתם על שטר הבוררות והסמיך את בית הדין לדון. במקרה זה יש לדאוג לכך שבשטר הבוררות יהיה כתוב שבעלי הדין הסמיכו את בית הדין לדון, בין לפשר ובין לדין. ויקבלו בקניין על כך. ואם כך ינהגו, הרי שתהיה לבית הדין סמכות לדון בעניין, אף שמדובר בדיני קנסות. כי בית הדין ידון בעניין כמפשר. ואכן המאירי (בבא קמא פד ע"ב) כתב:

ויש מתרצין בכל אותן המעשים שהוזכרו בתלמוד שדנין אותם בבבל, עינים
**דשבאו לפנינו לדין, הואיל ומקבלים עליהם את הדין, דנין בכל מה שיבואו לפנינו
עליו.** אבל כל שאין שניהם באין לפנינו, אין דנין את האחד, אע"פ שחברו קובל
עליו מתורת דין.

19. רא"ש, בבא קמא פ"ח ס' ג.

כלומר, הדיינים שאין דנים בבבל, לא דנים אותם מכוח כפייה. כשהתובע תובע הנתבע ובית דין מחייב הנתבע לבוא ולהתדיין בפניו. לא כן כששני הצדדים מסכימים להתדיין בפני בית הדין. שבמקרה זה בית הדין דן גם בדברים שצריכים בית דין סמוכים. וב'פתחי תשובה'²⁰ הביא ש'שער המשפט' נסתפק אם דיינים יכולים לדון בדינים שאין דנים באמצעות קבלה. איני יודע גדרי ספקותיו, אך אני מניח שהוא מתכוון שהסתפק אם מכוח הסכמת בעלי הדין, יכולים הדיינים לדון דיני קנסות. אולם נראים הדברים, שאם בית הדין ידון בדרך של פשרה, מכוח הסכמה, גם לדעת 'שער משפט', ההסכמה תועיל. ובוודאי אפשר לומר כן על פי דברי המאירי.

ב) נראה שאפילו טרם חתמו על שטר בוררות, יכול בית הדין לחייב אדם דתי להתדיין בפניו בעניין זה. מדין מה נפשך. שהרי יש חוק המחייב בעל כלב לשלם על הנזקים שכלבו גרם כשנשך. ואם כן, ניתן לומר שחוק זה הוא הסכמה של החברה בישראל שבעלי כלבים ישלמו על הנזקים שכלביהם גורמים בנשיכותיהם. וזה אינו שונה מיכולת החמרים, או הספנים, או כל האיגודים המקצועיים להסיע על קיצתם.²¹ ואם הנתבע יסרב, אפשר שבעניין זה, בית הדין ייתן לתובע רשות לתובעו בערכאות. אבל תוך התחייבות מראש בבית הדין, שאם יזכה בית המשפט בסכום שהוא מעל מה שההלכה מכירה בו, שלא יגבה מן הנתבע יותר משההלכה מתירה לו. כיוצא בדבר, אם הנתבע אינו דתי, והוא אינו מוכן להתדיין בבית הדין, בית הדין יוכל לתת רשות לתובע לתובעו בערכאות, כפוף להתחייבות הנ"ל.

ג) אם התובע תפס נכס של המזיק, אפשר שבית דין יכול לדון בעניין. ועל כל פנים יכול בית הדין לומר למזיק, שכל עוד לא יפייס את התובע, בית הדין לא יורה להחזיר את הנכס שתפס, כפי שהדבר עולה מדברי הרמב"ם. וכפי שהרב ברוך שרגא סבר שיש לפעול בדרכו של מר צמח גאון. ואף על פי שלדעת 'קצות החושן'²² אין חובה לצאת ידי שמיים, בתשלום קנס. כי קנס נוצר רק כשבית דין סמוך מרשיע. ולכן אין הניזק יכול לתפוס, אך אפשר שבנסיבות שיש חוק שתכליתו להגן על בני אדם מפני המזיקים, גם 'קצות החושן' יודה שהתפיסה מועילה. ועוד, שאם הניזק תפס נכסי המזיק, והפך להיות מוחזק, אפשר שהוא יוכל לטעון שקים לו כדעת הפוסקים, שסוברים שניזק יכול לתפוס נכסי מזיק, גם לצורך פלגא נזקא קנסא.

אשר לעובדה שאין הניזק יודע אילו כלבים נשכוהו ואיזה כלב רק התנפל עליו, לכאורה הניזק לא יוכל לתבוע את בעל הכלב האחד, כי המוציא מחברו עליו הראיה. בעוד שמבעל שני הכלבים בוודאי יכול הוא לתפוס, שהרי כלב אחד משני כלביו, בוודאי נשך. ורק כלפי הכלב השני יש ספק. וכנראה, חייב לשלם חצי הנזק, כדין שכתב ב'שלחן ערוך' (חו"מ סי' שפג סעי' ג): 'שנים שהמיתו כאחד או שברו את הכלי כאחד, משלמים ביניהם'. כלומר כל אחד חצי. ולא כל אחד הכול.²³

20. פת"ש, חו"מ סי' א ס"ק ג.

21. בבא בתרא ח ע"ב.

22. קצות החושן, חו"מ סי' א ס"ק ז.

23. עיין סמ"ע, סי' שפג ס"ק ט.

סיכום

אף שבעוונותינו המרובים, טרם זכינו לחידוש הסנהדרין ולחידוש הסמיכה, ולכן בית הדין בימינו חסר הרבה סמכויות, אסור שבית הדין יפעל כחסר סמכויות, וידחף את בעלי הדין לערכאות. אלא על בית הדין למצוא דרכים מעשיות, כדי להשלים באופן מעשי את הסמכויות שהוא חסר. כמו שמסופר בגמרא²⁴ שהיה כלב שאכל כבש, וחתול אוכל תרנגול, ומעשים אלו אירעו בבבל, שאינם דנים דיני קנסות, ואפילו לא דיני נזיקין, בלתי שכיחים. והורו בבבל שאם הניזק תפס, אין מוציאים מידו. וכן שמנדים את המזיק כדי שיעלה עם התובע לבית דין בארץ ישראל להתדיין שם. והגע בעצמך. כמה שווה כבש באותם ימים, או כמה שווה תרנגול באותם ימים, ובית הדין מחייב את הנתבע ללכת לא"י, מרחק רגלי, במשך של כשבועיים ימים ומעלה (כשהרי רק בשבעה במרחשוון מבקשים את הגשמים, עד שהבבליים שעלו לרגל יגיעו מן המקדש, לביתם) תקופת זמן שיש בה הרבה אבדן ימי עבודה והרבה הוצאות הדרך, בשביל לדון בתביעה של ערך חצי תרנגול או חצי כבש. ואין ספק שבדברים אלו, דיניי בבל לימדו אותנו, שכל בית דין בימינו צריך למצוא דרכים עקיפיות כדי לאלץ את הנתבע להתדיין בדין תורה, או כדי שיפייס מבחינה כספית את התובע. וכך עלינו לעשות. כפי שהצענו את הדרכים הנ"ל. כי כמוהם נראה, וכן נעשה, וה' יהא בעזרנו וישיב שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה.



24. בבא קמא טו ע"ב.

הרב הלל גפן

מוחזקות בשותפות עסקית

בכל תחום הלכתי ישנה חשיבות רבה לשאלה מי המוחזק בממון, וממילא נטל הראיה מוטל על מי שכנגדו. בנוגע לשותפות עסקית התשובה לשאלת המוחזקות איננה פשוטה, כיוון שלא ברור האם השותפות מוחזקת או כל אחד מהשותפים מוחזק, ולשאלה זו יש חשיבות רבה בניהול השותפות. במאמר נדון בשאלה זו ובמורכבויות נוספות.

א. מוחזקות של נכסים הידועים כשייכים לשותפות

נכסים הידועים כנכסים של השותפות, אף שנמצאים ביד אחד מן השותפים והוא טוען לבעלות בלעדית עליהם, הרי הם בחזקת השותפות,¹ ואפילו שהו ביד שותף זה זמן רב.² הטעם לכך הוא משום ששותפים אינם מקפידים זה על זה. באחרונים מבואר שלא די בידיעה כללית שהם שותפים, אלא צריך ראייה לגבי כל נכס ונכס שהוא שייך לשותפות. וזו לשון המבי"ט (ח"ב סי' עג):

דהא דקי"ל דשותפין אין להם חזקה היינו בדבר הידוע לב' השותפי' ושהם שותפין עדין בו ושחברו השותף מכחיש טענת המחזיק אבל אי בציר חד מהני יש להם חזקה זה על זה והכא בני"ד אעפ"י שיש עדים שהיו שותפים האב ובנו בחנות אינו ידוע לעד' כי כל מה שיש בחנות הוא בשותפו' דאיפשר שיש לא' מהם בחנות אי זה דבר שהוא שלו לבד ואינו בשותפות כי כן מנהג השותפין לפעמים מניחים מה שאינו בשותפות בחנות שניהם ואם אח"כ הוציאו מהחנות והניחו בביתו וטוען שהוא שלו אפי' ששותפו מכחישו יש לו חזקה כיון שאינו ידוע לעד' דבר זה שהחזיק בו א' מן השותפין אם היה בכלל נכסי השותפו' כי מה שהיתה קודם בחנות השותפות אינו ראייה כדפרי' כיון שעתה ביד האחר.³

על פי זה כתב מהר"א ששון בשו"ת 'תורת אמת' (סי' קיג), שכאשר יש ספק בפרטי דיני שותפים, ואחד הצדדים מוחזק בממון, לא יוכל לטעון 'קים לי' כאחת הדעות, כיוון שהממון ידוע כשייך לשותפות. לדעת 'אורחות המשפטים' (סוף כלל יט, אות ח) גם בסחורה שאינה ידועה כשייכת לשותפות אם היא נמצאת בחנות השייכת לשותפות, לאף אחד מהשותפים אין חזקה בה, כיוון ששניהם מוחזקים בחנות זו בשווה. אמנם לאחר

1. שו"ע, חו"מ סי' קעט סעי' א.

2. שו"ע שם, ודלא כהתוס', בבא בתרא ב ע"א ד"ה לפיכך, אלא כשאר ראשונים, וכמו שכתב הטור, חו"מ סי' קעט. אמנם הש"ך, חו"מ סי' קעט ס"ק ב, ניסה ליישב את דברי הטור עם התוספות, ולומר שהתוספות עסקו בזמן כה רב שגם שותפים רגילים להקפיד בו, אך אחרונים אחרים (נתיבות המשפט, סי' קעט ס"ק ב; ביאור הגר"א, סי' קעט ס"ק ב) טענו שהדברים דחוקים, ולדעתם הטור חלק על התוספות.

3. כן מבואר בשו"ת התשב"ץ, ח"ד סי' כד.

שחילקו את השותפות, אם טוען אחד מהשותפים על נכס שהיה בשותפות ועתה נמצא בידו שהוא שלו, הרי הוא נאמן,⁴ כיוון שעתה חזר דינם להיות ככל אדם, וכמו שבעניין שבועת השותפים אין שותף משביע את חברו לאחר שחלקו.⁵ לפי דעת ה'בית יוסף' גם כאשר אחד מחזיק נכס הידוע כשייך לשותפות, הוא יכול לטעון 'כבר חילקנו את השותפות ונכס זה עלה לחלקי'. לפי זה, לשותף אין חזקה רק כאשר יש עדים שהם עדיין שותפים ולא חילקו.

ב. מוחזקות בממון שאינו ידוע כשייך לשותפות

נחלקו הראשונים האם שותף יכול לדרוש את פירוק השותפות בשותפות לזמן קצוב. לשיטת הרמב"ם⁶ השותף אינו יכול לפרוש, ואילו לפי ר' ישעיהו⁷ וה'נימוקי יוסף'⁸ השותף יכול לפרוש כיוון שדינו כפועל שיכול לחזור בו בחצי היום.⁹ נחלקו האחרונים כיצד יש להבין את דעת התוספות, אם הם סבורים כ'נימוקי יוסף' או כרמב"ם. מתוך כך נשאלה השאלה איך להכריע במקרה כזה. שו"ת 'לחם רב'¹⁰ דן בשני שותפים שיצרו שותפות לזמן קצוב, וקודם שנגמר הזמן הסכימו ביניהם לחלק את השותפות. הם התחילו לגבות חובות ולשלם חובות שהם חייבים, ובינתיים יהיה כל אחד מהם נושא ונותן לעצמו. ראובן טען שעדיין הם צריכים לחלק את הרווחים בין שניהם, כי עדיין לא גמרו את תהליך החלוקה, ושמעון טען שרווחי כל אחד מהם לעצמו. מחמת הספק, המחבר פסק לטובת שמעון אם הוא מוחזק בממון שהרוויח לעצמו. מדבריו עולה ש'מוחזקות' פירושה מוחזקות ממשית (פיזית) בממון, ולא במצב משפטי תיאורטי. אין אומרים שראובן מוחזק במצב השותפות שספק אם בטל, אלא שמעון מוחזק כיוון שהממון בידו.

ג. מוחזקות בחובת השותף לעבוד עבור השותפות

לדעת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' שותפים לזמן קצוב אינם יכולים לחזור בהם תוך הזמן, אולם הטור הביא גם את דעת ר' ישעיהו וה'נימוקי יוסף' שיכולים לחזור בהם, כדין פועל. רבי עקיבא איגר¹¹ כתב שאי אפשר לכופף שותף לעסוק ולטרוח בעסק השותפות כיוון שהוא יכול לומר 'קים לי' כר' ישעיהו וה'נימוקי יוסף'. מצד שני אם השותף המעוניין בהמשך השותפות מוחזק בממון המשותף הוא יכול לומר 'קים לי' כרמב"ם ולהמשיך ולהרוויח (לאמצע!) בממון המשותף.

4. רמ"א, חו"מ סי' קעט סעי' א.

5. שבועות מה ע"א.

6. רמב"ם, הל' שלוחין ושותפין פ"ד ה"ד.

7. מובא בטור, חו"מ סי' קעו.

8. נימוקי יוסף, בבא מציעא סג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ואמר רבא.

9. וראה בהרחבה במאמרי 'הסכם שותפות עסקית על פי ההלכה', אמונת עתיד 142 (תשפ"ד), עמ' 109-108.

10. שו"ת לחם רב, סי' ק.

11. שו"ת רבי עקיבא איגר החדשות, סי' לז.

ד. ספק בשאלה מהם תנאי השותפות

כאשר הסכם השותפות כולל תנאים שונים, שתקפים על פי הכלל 'כל תנאי שבממון קיים', ונתגלע ויכוח בין השותפים בפירוש אחד התנאים, מכיוון שהתנאי בא לשנות מן המקובל - 'יד בעל השטר על התחונה'. כלומר שמי שרוצה להוציא באמצעותו, עליו חובת ההוכחה, על פי הכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה'. המהרי"ט¹² עסק בשותפים לג' שנים שסיכמו שמי שיפרד בתוך הזמן אין לו חלק ברווחים, אך לאחד השותפים יש זכות להיפרד לאחר ב' שנים, ונפל ספק בלשון השטר כיצד לחלק ביניהם את הרווחים במקרה כזה. הוא למד מדברי המהרי"ק¹³ שהואיל ואותו שותף (שהורשה להיפרד) מסתמך על לשון השטר כנגד התנאי המחייב את שאר השותפים, הרי הוא בא להוציא מן המוחזק שכן 'יד בעל השטר על התחונה' כנגד שאר השותפים שנחשבים מוחזקים בממון השותפות (גם אם אותו שותף מוחזק פיזית בממון).¹⁴

ה. מוחזקות ברווחים הבאים מהמת השותפות

דין מוחזקות ברווחי השותפות מתברר מתוך המקרה הבא. ראובן ושמעון היו שותפים. ראובן מכר סחורה לגוי, והגוי שילם בטעות יותר משווי הסחורה. למי שייך הסכום המיותר? נחלקו הראשונים לעניין שליח שנשלח להביא מעות מן הנכרי, והנכרי נתן לו בטעות יותר ממה שנתחייב, ואחר כך לא מצאוהו. התוספות¹⁵ כתבו שלדעת רבנו תם חולקים את המעות, ולדעת ר"י הכול לשליח. לדעת מהר"י בן לב¹⁶ שאלתנו תלויה במחלוקת זו, ולכן ראובן יכול לומר 'קים לי' כדעת ר"י שהכול לשליח, ולהשאיר את הרווחים בידו. מכאן ניתן להסיק שרווחים הבאים על ידי מכירת סחורה של השותפות אינם בחזקת השותפות, ואם יש ספק למי שייך רווח מסוים, מי שרוצה להוציא מן המוחזק צריך להביא ראיה. כלומר שהספק לגבי הרווח התעורר ברגע שבא לידו, ולכן הרווח אינו בגדר ממון הידוע כשייך לשותפות. כך כתב גם בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"א סי' קסב):

בנדון זה א"צ לפנים דמצי המוחזק לומר קים לי שאין זה דבר ידוע לשותפות שהרי הרווח אתי לאחר מכאן ולא הניח אותו הדבר לתוך השותפות רק הוא ריוח דאתיא מעלמא.

12. שו"ת מהרי"ט, חו"מ סי' קח.

13. שו"ת מהרי"ק, שורש ז.

14. האחרונים דנו בדברי המהרי"ק, האם הם סותרים את הדין הפסוק בשו"ע, חו"מ סי' מב סעי' ח: 'בכל הני דאמרינן לעיל שיד בעל השטר על התחונה, אי תפס מטלטלים, לא מפקינן מיניה. הגה: וכל שכן שאומרים בשובר יד בעל השטר על העליונה, הואיל והוא מוחזק'. יש אומרים שהמהרי"ק חולק, ואליו מתכוון הרמ"א בהמשך דבריו שם: 'דלא כיש חולקין ואומרים דאפילו בשובר אמרינן ידו על התחונה', ויש שחילקו בין הדברים (ראה ש"ך, שם ס"ק יח, תומים, שם ס"ק יא). המהרי"ט הביא ראיה מדברי מהרי"ק עצמו (שורש צד) שדין 'יד בעל השטר על התחונה' הוא משום 'המוציא מחברו עליו הראיה', ולכן יש ללכת אחר המוחזק, אלא שהדין של המהרי"ק היה על חלוקת גביית המיסים בין בני העיר, שממון כולם משועבד לכך בשווה, ולכן אין להתחשב במוחזק. בדומה לכך גם בשותפים שקבעו שותפות לג' שנים אין הלשון המסופק שבשטר מוציא מידי ודאי.

15. תוס', כתובות צח ע"ב ד"ה כאן שנה.

16. שו"ת מהרי"ב בן לב, ח"א סי' צג.

מהר"י בן לב המשיך ואמר שאם ראובן נתן לשמעון מחצה ברווחים, כולל בטעותו של הנכרי, הוא אינו יכול לדרוש את הממון בחזרה ולומר שניתן בטעות, כיוון שמן הסתם נתן לו במתנה גמורה. בספר 'פתחי חושן'¹⁷ מעיר שמהר"י בן לב היה יכול לנמק זאת בכך ששמעון (שעכשיו הוא מוחזק) יכול לומר 'קים לי' כדעת רבנו תם שחולק על תוספות, ואומר שחולקים את המעות בין שניהם. ייתכן שיש ללמוד מכך שנתנה לאחר אינה משנה את המוחזקות.

1. מוחזקות בהלוקת הפסדים

שותף ששינה מתנאי השותפות, או מדעת חברו, ונגרם הפסד - חייב בכל ההפסד, כיוון שאילו לא היה משנה לא היה מפסיד. משמע דווקא הפסד שבא מחמת השינוי.¹⁸ כתב המהרי"ק¹⁹ שאין צריך להוכיח שאילולא השינוי לא היה הפסד, אלא כיון שאפשר לתלות שההפסד נגרם מהשינוי די בכך כדי לחייבו, כמו בדין שומר שכר. נראה שכוונתו לדמות זאת למבואר בדין תחילתו בפשיעה וסופו באונס (רמ"א, חו"מ סי' שט סעי' ב):

שינה מהר לבקעה ומבקעה להר ונתייגעה ומתה, חייב. וכן אם שכרה להוליכה למקום אחד, והוליכה למקום אחר, ואויר הדרך משונה מבמקום אחר, חייב; וכן כל כיוצא בזה.

דהיינו, אף שאין ראייה שהשינוי גרם לנזק, המשנה חייב, כיוון שתולים שהשינוי שעשה גרם לנזק. הוא הדין בשותפים שהם כשומרי שכר זה לזה. אבל, כתב המשפט שלום,²⁰ שאם השותף המשנה מוחזק בממון השותפות, והספק הוא כיצד לחלקו, הוא יכול לטעון שההפסד לא היה מחמת השינוי.

סיכום

- א. כל השותפים נחשבים מוחזקים בממון הידוע כשייך לשותפות, גם אם פיזית הוא ברשות אחד מהם.
- ב. לאחר חלוקת השותפות חזר דינם להיות ככל אדם, והשותף המוחזק בממון רשאי לטעון שממון זה עלה לחלקו.
- ג. כאשר יש ספק אם התבטל מצב השותפות יש ללכת אחר המוחזק פיזית.
- ד. רווחים שבאו על ידי מכירת סחורת השותפות אינם נחשבים כממון הידוע כשייך לשותפות, והולכים בהם אחר המוחזק.



17. פתחי חושן, שותפים ומצרנות פ"א הערה לט.

18. סמ"ע קעו, לז.

19. שו"ת מהרי"ק, שורש טו, מובא בב"י, חו"מ סי' קעו.

20. משפט שלום, סי' קעו הערה כא.

תיעדוף תקציבי להגדלת אוכלוסייה יהודית בארץ ישראל

הקדמה

מדינת ישראל משקיעה לא מעט משאבים כדי לעודד עלייה ארצה. להלן תיבחן שאלת יחסה של תורה לדבר: האם השקעת משאבים לעידוד העלייה מחויבת או רק רצויה, והאם נכון שייעשה גם על חשבון תמיכה באוכלוסייה מוחלשת כלכלית שכבר גרה בארץ. כמו כן יש לבחון עידוד עלייה שעלולה להביא בתוכה לא יהודים לארץ?

א. האם צדקה כוללת מימון לקיום מצווה?

אחרונים דנו בשאלה, האם מצוות צדקה כוללת רק סיוע חומרי על מנת להתקיים כלכלית ברמה זו או אחרת, או שמא כוללת גם תמיכה חומרית לשם קיום מצוות? הבסיס לדיון הוא סוגיית הגמרא (כתובות סז ע"ב):

ת"ר, יתום שבא לישא, שוכרין לו בית, ומציעין לו מיטה וכל כלי תשמישו, ואחר כך משיאין לו אשה. שנאמר: די מחסורו אשר יחסר לו (דברים טו ח). די מחסורו - זה הבית. אשר יחסר - זה מטה ושלחן. לו - זו אשה, וכן הוא אומר אעשה לו עזר כנגדו (בראשית ב יח).

בספרו 'משנת יעב"ץ'¹ רצה הרב ז'ולטי להוכיח מברייטא זו, שאין חובת צדקה על סיוע לקיים מצוות. שאם היה חיוב שכזה, לא הייתה הברייטא נזקקת לפסוק להוכיח שיש לתת צדקה עבור נישואין, שהרי יש בהם מצווה. מכיוון שנצרכה הגמרא להוכיח את החיוב מפסוק משמע שיש לסייע לעני לשאת אישה משום שזה מצורכי גופו. לכאורה ניתן להקשות על דבריו, היכן נאמר בלימוד זה שהתורה חייבה להשיאו משום 'צרכי גופו', אולי חייבה בכך תורה משום שיש כאן קיום מצוות פריה ורבייה? ואם כן, אפשר שדווקא מכאן נלמד החיוב לסייע לקיים גם שאר מצוות, כגון לקנות עבורו תפילין וכדומה? כך אכן כתב בשו"ת 'חתן סופר' (סי' צב) וזו לשונו:

וזה ודאי רק משום מצוה דפו"ר, דלולא המצוה לא שייך ע"ז צרכי הגוף, וגם הובא בש"ע סי' רנ"ג בהלכות צדקה דמחוייבין להשיאו אשה, וגם מהא דקיי"ל פדיון שבויים קודם לכל הצדקות. והנה מפדיון שבויים דבש"ס אפשר דזה גרע משאר צרכי אכילה, דאמרו חכמז"ל שבויי כולהו אית ביה. אבל מסתימת הפוסקים משמע כל שבויי קודם - דאינו אלא למצוה - שלא יצטרך לחלל שבת וכדומה.

1. משנת יעב"ץ, הלכות פסח סי' ז.

אמנם, יש לציין, טעם החיוב 'להשיאו אשה', כדי לאפשר לו קיום מצוות פריה ורביה, אינו נראה. שהרי מצאנו שיש חיוב לא רק להשיא איש אלא גם להשיא אישה. וכך מובא בגמרא (כתובות סז ע"א-ע"ב):

ת"ר, יתום ויתומה שבאו להתפרנס, מפרנסין את היתומה, ואחר כך מפרנסין את היתום, מפני שהאיש דרכו לחזור על הפתחים, ואין אשה דרכה לחזור. יתום ויתומה שבאו לינשא, משיאין את היתומה ואחר כך משיאין את היתום, מפני שבושטה של אשה מרובה משל איש.

יתומה אינה חייבת במצוות פריה ורביה, שהרי מצווה זו מוטלת על האיש!² ולפי זה יוצא, שחיוב השאתה של אישה אינו כדי לסייעה לקיים מצוות, אלא בשביל צורכי גופה, וכך כתב גם בשו"ת 'לב אריה'.³ יש להוכיח כן גם מפירושו של רש"י למילים 'יתום ויתומה שבאו לינשא' שכך כתב: 'משל צדקה. דאמרינן לקמן אשר יחסר לו' - זו אשה'. כלומר הברייתא משווה את העזרה לאיש עם העזרה לאישה, לא רק ב'מטה וכל כלי תשמישו', אלא בעצם הסיוע לאפשרות הנישואין. וכאמור באישה אין זו עזרה לקיום מצווה, אלא מילוי צרכיה בעניין זה! ומכיוון שלפי רש"י, סיוע לנישואי האיש והאישה נלמדים מאותו מקור - משמע בבירור שלומדים ממנו שהחיוב הוא רק לגבי צורכי הגוף, ולא ביחס למצווה. מן המילה 'לו' למדה הברייתא שיש לסייע לעני לא רק בצרכים היומיומיים הבסיסיים, אלא שגם עצם הנישואין - שהם עניין רחב וגדול מבחינה כלכלית - כלולים בחיוב צדקה, אף שמדובר בהרחבה שמעבר לסיוע בסיסי לצורכי הגוף. ואדרבה, יש להקדים סיוע לאישה לפני צורכי האיש, מפני שבושטה של אישה מרובה מבושטו של איש, וזה דווקא משום שעושים חסד עם האישה לספק לה את צורכי הגוף, ו**בזה** היא אכן קודמת לאיש. אלא אם כן נאמר, שמדובר כאן בחיוב לעזור לאישה בקיום מצווה כמי שאינה מצווה ועושה, אבל זה דוחק. ואכן בסוף דבריו כתב ה'חתן סופר', שאולי דין 'להשיאו אשה' הוא כדי להצילו מעבירה, ולהציל מעבירה הוא יותר מאשר לקיים מצוות עשה, שהרי על עשה אין לו לבזבז יותר מחומש, ואילו על לא תעשה חייב לבזבז את כל הונו.⁴ ולבסוף הסתפק האם יש להכניס עניין זה לחיוב צדקה כי אולי הוא רק בכלל גמילות חסד. בכל אופן מסקנתו היא שסיוע לקיום מצוות עשה בוודאי אינו בכלל צדקה, ופחות ממנה. לעומת זאת, בשו"ת 'בית שלמה' (או"ח ח"ב סי' צה, ד"ה ואשר שאל) כתב שלפעמים כופים לתת צדקה לצורך קיום מצווה, מפני שחיי עולם עדיפים על חיי שעה: אבל לקנות תפילין וכיוצא, אף דמוטל על האב לחנכו כשהוא קטן כמבואר סוף פרק לולב הגזול, אבל בגדולתו אינו מוטל על האב. אומנם, אם האב אמוד, בוודאי כופין אותו מתורת צדקה דקרוב קרוב, כדאיתא בטוש"ע יו"ד סימן רכא. ואם

2. יבמות סה ע"ב; רמב"ם, הל' אישות פט"ו ה"ב; שו"ע, אה"ע ס' א סעי' יג.

3. שו"ת לב אריה, ח"ב ס' כד.

4. וכעין זה כתב בשו"ת לב אריה, שם, שהצלה מעבירה כאכילת מאכלות אסורות היא הצלה מנזק לנפש, וגם חלק על שו"ת דברי מלכיאל, ח"א ס' כח, אות כב, שסבר שאם אדם אנוס אז הוא פטור לגמרי מהמצווה, ואין מה לעזור לו בזה, עיין שם.

לחיי שעה כופין, כ"ש לחיי עולם לקנות לו תפילין ושאר מצוות המוטלות עליו. ועיין תשובות חכם צבי סוף סי' ע.⁵

1. לרוב הפוסקים, צורכי הגוף קודמים לצורכי מצווה

מדברי ה'בית שלמה עולה שאם כופים צדקה על הוצאת ממון לצורכי הגוף, כל שכן על ענייני הרוח שבקיום מצוות. אולם מפוסקים אחרים משתמע, שעזרה לקיום מצוות דווקא נמצאת בעדיפות שנייה ביחס לעזרה בעניינים גשמיים: בשו"ת 'אבקת רוכל' (סי' ג) מסדר את הדרגות השונות בחלוקת מעשר כספים:

א"כ אנו רואים אפילו שהנותן הצדקה נתנה לחלקה ליתומים ולא למנה - חלקה רבי חייא לחכמים (עניים) שלא מדעת הנותן, א"כ שכרו גדול, וזהו הראשון! השני, פדיון שבויים, דכולהו איתנהו ביה. הג', ב"ח/ בח' (אולי ר"ל בחשיבות) הצדקה (והגדולה שבכולם - כשנותן לעני והוא אינו יודע). הד', להשיא יתומות או עניות. הה', לקנות ספרים לבני עניים. הו', ליתן קצתו לקרוביו, כי כלו לא יתכן וכו'.

רואים מדבריו, שקניית ספרים לבני עניים נמצאת בעדיפות נמוכה יחסית, ומסתבר שהסיבה לכך היא שזוהי עזרה לקיום מצווה ולא מצורכי הגוף. מוכח אם כן שאין ללמוד כאן קל וחומר מעניינים גשמיים לרוחניים. כמו כן, כתב ה'חת"ם סופר' (קובץ תשובות סי' מו) על עניים הרוצים לעלות לארץ ישראל ולהתפרנס שם מן הצדקה, וזו לשונו:

ועוד אני אומר, עניי ארץ ישראל - הם הדרים בה מעולם או המתיישבים שם בעשרה והענו שם, אז מחוייבים להקדים פרנסתם לעניי מדינה אחרת. אבל עניים הנוסעים מחו"ל להתיישב שם ויודעים שאין להם כדי חיותם, רק סומכים על הצדקות המובאים שם ממקומות אחרים, אין אנחנו מחוייבים להקדימם לעניי חו"ל, כי אף על פי ששיבת ארץ ישראל מצוה ושקולה כנגד כל המצוות (ספרי

5. בשו"ת חכם צבי, סי' ע, דן בשאלה האם הקרוב קודם בזכות למול את קרובו, כאשר הנדון שם הוא בזכות של אח בוגר למול את אחיו מאביו לאחר מות האב, ועדיפותו על פני האפוסטרופוס של הרך הנימול. והחכם צבי מכריע שהאח עדיף, וזאת על פי הגמרא בבבא בתרא מג ע"א, הקובעת שמי שאמר תנו מנה לעניי עירי שאין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראייה מאנשי אותה העיר, כי אנשי העיר נוגעים בדבר ופסולים לעדות. ושאלה הגמרא מדוע, והרי לא כל אנשי העיר עניים? ולבסוף תירצה הגמרא, שמדובר שאמר תנו מנה לעירי לקנות ספר תורה, וכולם פסולים לדון ולהעיד לפי שכולם שומעים את קריאת התורה. על כך שאלה הגמרא: 'ואמאי קרי להו עניים?' ותירצה: 'דהכל אצל ספר תורה עניים הם!', ומזה רצה החכם צבי להוכיח שהאח הקרוב קודם לכל אדם למול את אחיו. וזו לשון החכם צבי: 'ממילא משמע, דבכל מצות שיכול לזכות את קרובו או אחרים - קרוביו קודמין, וכאותה שאמרו פרק חזקת דף מג, הכל אצל ספר תורה עניים הן. וכי היכי דלענין עוני ממון הקרוב קרוב קודם, ה"ה לענין עוני מעשים טובים הקרוב קודם. ורואה אני הדברים ק"ו. מה אם לחיי שעה הקרוב קודם, לחיי עולם לא כ"ש'. ברם, נראה לעניות דעתי, שאין משם ראייה שאדם חייב להוציא ממון על חברו על מנת שיוכל לקיים מצוות - כי חיוב מוחלט להוצאת ממון הוא בלעדי לצדקה לצורכי הגוף - שכן הנושא הנדון ע"י החכם צבי שם, הוא לאפשר למי שקודם, לקיים מצוות מילה לפני מישהו אחר ולא בתשלום ממון על זה. והוכיח זאת מלשון הגמרא 'הכל אצל ס"ת עניים הן', שיש מושג של 'עניים במעשים' ויש עניין לזכותם, אבל לא שיש חיוב בנתינת צדקה ממונית עבור זה (למרות שבפועל כופים על הוצאה ממונית עבור ספר תורה לציבור, כפי שמובא בשו"ע, או"ח סי' קנ סעי' א, וחו"מ סי' קסג סעי' א, אבל לא מוכרח שכפייה זו היא מדין צדקה, אלא מדין מצווה ציבורית כבניית בית כנסת, וראה להלן), ויש לומר, שחידושו של החכם צבי הוא רק, שיש גם צדקה רוחנית גרידא ללא הוצאה מכיסו כלל, כמו בזיכוי למול את הבן, שהקרוב קודם.

ראה יב כט), מ"מ הגע עצמך אם לפנינו עניי מחוסרי לחם וכסות, ועני אחד רוצה לזכות במצווה ואפילו תפילין וציצית ולולב וכדומה, פשוט שהחסירי לחם קודם למצוותו של זה. והכי נמי, עניי חו"ל הצריכים פרנסה - למה נקדים את זה כדי שיוכל לקיים מצוות ישיבת ארץ ישראל, וכי על עניי חו"ל מוטל לעזור ולסייע לקיים מצוות ישיבת ארץ ישראל?

גם מדבריו מבואר אם כן, שאין סברה של קל וחומר לזכות לחיי עולם יותר מחיי שעה. בשל כך, פרנסת עניי חו"ל קודמת לסיוע ממנוי לאלה המעוניינים לקיים את מצוות ישוב ארץ ישראל. כך כתב גם בשו"ת 'אגרות משה' (חיו"ד סוף סי' קמא):

ופירוש המדרש רבה נשא⁶ דאמר רבי תנחום ב"ר אבא, מי שאין לו בית ועושה מזוזה, (שעל זה אמר הקב"ה: 'זה הקדים וקיים מצוותי עד שלא נתתי לו לקיימן, צריך אני לשלם' וכו'), נראה פשוט שהוא הדר בפונדקאות בכל פונדק רק איזה ימים ועושה מזוזה לזכר המצווה כדעשו מונבז ובית מליון, וכן הוא בעושה ציצית ואין לו טלית אלא שהולך בטלית שאולה פחות משלושים יום, דאם דר שלושים יום בבית, וכן בטלית אחר ל' יום, הרי חייב מדרבנן! דלא מסתבר לפרש בעושה מזוזה וציצית בבתי אחרים ובטליתות אחרים, שלא שייך כלל למצוות המזוזה והציצית! וגם מצד מצוות צדקה, הא אין עיקר מצוות צדקה אלא בענייני אכילה ושתיה ומלבושים, ולא בקניית דברים הצריך למצווה, חוץ מד' כוסות בלילי פסחים ונר חנוכה, וכן לשלם שכר למלמד לבני עניים, חולה, וליתן מעות לעני לקנות תפילין ומזוזה וציצית - אינו עניין צדקה, אלא דבר גדול הוא במה שעושה - שיוכל העני לקיים מצוות ה'. ונמצא שגמ"ח דנקט תחילה הוא יותר עדיף מגמ"ח דנותן לאחרים שיקיימו המצוות, לכן יש לפרש שהוא כשעושה מזוזה וציצית אף כשפטור כדי שיהיה לו זכר למצווה. ול"ד למוהל בנים של אחרים שיש לו מצוה גם כשמל בנים של אחרים, וכן משאיל ספרים לאחרים ללמד בהן, הוא מצוות צדקה כדאיתא בכתובות דף נ'. אבל למצוות אחרות - אף החמורות כתפילין, הוא ודאי גמ"ח, אבל לא כגמ"ח לצרכי הגוף.

2. ראיות מן התלמוד אם יש חובת צדקה לקיום מצווה של העני

ראיה נוספת לכך שחוב צדקה הוא דווקא בדברים הנוגעים לצורכי הגוף, הביא הרב ז'ולטי מההשוואה בין מצוות כיבוד אב ואם למצוות אחרות, כפי שמובא בירושלמי (פאה פ"א ה"א):

תני רשב"י, גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה יותר מכיבודו. נאמר 'כבד את אביך ואת אמך', ונאמר 'כבד את ה' מהונך' וכו', מה אתה מכבדו ממה שיחונך - מפריש לקט שכחה ופאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב שופר תפילין וציצית ומאכיל את העניים ואת הרעבים ומשקה את הצמאים, אם יש לך - אתה חייב בכל אלה. ואם אין לך - אין אתה חייב באחת

6. מדרש רבה, נשא פ"ד פסקא ו.

מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם - בין שיש לך הון בין שאין לך הון - כבוד את אביך ואת אמך, ואפילו את מסבב על הפתחים.⁷

מבואר, שלצורך קיום מצוות אחרות כמו קניית לולב שופר תפילין וציצית - אין אדם חייב לחזור על הפתחים לשם קיומן, וממילא גם משמע שאין חיוב לתת צדקה עבור קיום מצוות אלו. ה'ביאור הלכה'⁸ תמה על דברי הירושלמי הנ"ל שאינו מחויב לחזור על הפתחים לשם קיום מצוות ממה ש'קיימא לך' שעל נר חנוכה וארבע כוסות חייב לשאול על הפתחים כדי לקיימם אף שהם רק מצוות מדרבנן. ואם כן לכאורה כל שכן שיש לחייבו לחזור על הפתחים עבור מצווה מדאורייתא כגון תפילין? ואפילו אם תאמר שזה משום פרסומי ניסא, מה נענה על החיוב לחזור על הפתחים כדי לקנות שמן עבור הדלקת נרות שבת וכפי שפסק הרמב"ם⁹ ומובא ב'שלחן ערוך'¹⁰ שאין בכך משום פרסומי ניסא, ולכאורה יש סתירה בזה לדברי הירושלמי הנ"ל.¹¹ הרב זולטי הציע להבחין בין דברים הנוגעים לצורכי הגוף ובכלל זה מצוות הדלקת נרות בשבת שהיא 'עיקר סעודת שבת'¹² ולכן על האדם להיות מוכן לחזור על הפתחים, מפני שחייבים לספק לו צורך זה מדין צדקה, ובדומה למה שנאמר בעניין ארבע כוסות במשנה פסחים (פ"י מ"א), על גבאי צדקה:¹³ 'ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי'¹⁴ כיוון שגם הם שייכים לקטגוריה של צורכי הגוף. אולם באמת בנרות חנוכה, אין שום עניין לקחת מן הצדקה, כיוון שהם לא מצורכי הגוף. אלא שעדיין יש להבין את מה שפסק ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תרעא סעי' א): 'צריך ליזהר מאד בהדלקת נרות חנוכה. ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק'. כי לכאורה משמעות הביטוי 'שואל' היא שואל על הפתחים, וכך אמנם הבין הגר"א¹⁵ שלמד זאת ממה שהבין בארבע כוסות, וכן סבר ה'משנה ברורה'¹⁶. אלא שהרב זולטי ביאר את המילה 'שואל' לא במובן שאילה על הפתחים, אלא במובן שהוא לווה כסף על מנת לקנות שמן לנרות חנוכה או את השמן עצמו, אבל לא נאמר כלל שחוזר על הפתחים.¹⁷ מאידך גיסא מן הגמרא בכתובות (ג ע"א) לכאורה נראה שיש חובת צדקה גם לסיפוק צרכים רוחניים:¹⁸

7. ועיין בפירוש הר"ש, על המשנה פאה פ"א מ"א, ד"ה כבוד אב ואם, כיצד יישב חיוב זה עם ההלכה שמכבד את האב משל אב ולא משל בן (קידושין לב ע"א ושם בתוס' ד"ה אורו), וכן ברא"ש, קידושין פ"א סוף סי' ג, ואכ"מ.
8. ביאור הלכה, סי' תרנו ד"ה אפילו מצוה עוברת.
9. רמב"ם, הל' שבת פ"ה ה"א.
10. שו"ע, או"ח סי' רסג סעי' ב.
11. וראה בביאור הלכה מה שכתב ליישב את הירושלמי.
12. ראה מגן אברהם, סי' רסג ס"ק ה.
13. וראה ברשב"ם, פסחים צט ע"ב שכתב: 'ולא יפחתו לו - גבאי צדקה המפרנסין את העניים'.
14. וראה משנה ברורה, סי' תעב ס"ק מב.
15. ביאור הגר"א, על שו"ע או"ח סי' תרעא סעי' א.
16. משנה ברורה, סי' תרעא ס"ק ג.
17. והביא דוגמה לכך ש'שואל' משמעו 'לווה', ממצוות מחצית השקל, וזו לשונו: 'וכך נראה מדברי הרמב"ם דכתב בפ"א מהלכות שקלים ה"א: מצוות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים, או מוכר כסותו שעל כתיפו, ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר העשיר לא ירבה והדל לא ימעט וגו'. הרי כתב ושואל מאחרים, והיינו שלוה ונותן מחצית השקל, והחידוש הוא דאע"פ שבכל מצווה אינו חייב לבזבז יותר

אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים קו ג); וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת? דרשו רבותינו שביבנה, ואמרי לה רבי אליעזר, זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים. רבי שמואל בר נחמני אמר, זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו ומשיאן. הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד (שם ק"ב, ג): רב הונא ורב חסדא, חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה, וחד אמר זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאלין לאחרים.

בסוגיה זו מצאנו כמה מיני צדקה, כשחלק מהם הוא זיכוי אחרים במצוות, כגון מי שמלמד תורה, ומי שמשאל תורה נביאים וכתובים לאחרים. יתרה מזו, הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"י הט"ז), בפרשו את ענין הזן את בניו ואת בנותיו הקטנים - שם דגש על הערך הרוחני שיש בו, יותר מהערך החומרי:

הנותן מזונות לבניו ולבנותיו הגדולים שאינו חייב במזונותיהן כדי ללמד הזכרים תורה ולהנהיג הבנות בדרך ישרה ולא יהיו מבוזות. וכן הנותן מזונות לאביו ולאמו הרי זה בכלל הצדקה, וצדקה גדולה היא שהקרוב קודם. וכל המאכיל ומשקה עניים ויתומים על שלחנו הרי זה קורא אל ה' ויענהו ומתענג שנאמר 'אז תקרא וה' יענה'.

3. נתינת צדקה לקיום מצווה אינה חובה גמורה

נראה, שאין חיוב גמור לסייע לקיום מצוות מדין צדקה כמו סיוע לצורכי גופו, אלא שיש בעניין זה של סיוע למצוות משום מעלה גדולה¹⁹ (וכמו שהבינו ה'אבקת רוכל', ה'חת"ם סופר' והרב משה פיינשטיין שהבאנו לעיל). הא ראייה, שהוא לא נלמד מן הפסוק בתורה, אלא מפסוקים בתהלים. בהקשר זה יש לציין, שה'ביאור הלכה' (סי' לז ד"ה קטן) פסק שיש לתת צדקה לשם קניית תפילין למי שאין לו: 'אם איש עני הוא - כל ישראל חייבים בזה וכמו שכתב בפרי מגדים ס"ק ד' דהיינו לקנות לו תפילין'. וב'פרי מגדים' כתב: 'אם הוא י"ג שנה, איזה חיוב יש על אביו, דאיש בפני עצמו הוא. ואם הוא עני - כל ישראל מצויין (מצוויין?) להחיותו'. אמנם קיצר ה'פרי מגדים' בלשונו, אבל אפשר לדקדק שכאן מדובר במצווה שקיומה 'מחיה' את העושה. ואכן יש צער גדול למי שאין לו תפילין ונאלץ להתפלל ללא תפילין או לשאול מאחרים. ואפילו אם נאמר שתפילין הן בגדר 'מחסרו

מחומש, אבל במחצית השקל דכתיב והדל לא ימעט, הוא חייב גם למכור כסותו כדי לקיים מצוות מחצית השקל. וא"כ ה"ה הא דכתב הרמב"ם גבי נר חנוכה, 'שואל' - היינו שלוה מאחרים. אבל לא נאמר כלל שחוזר על הפתחים בשביל נר חנוכה, שהרי אין חיוב מדין צדקה לתת לעני כדי לקיים מצוות, וכו'. אומנם, בשו"ת להורות נתן, ח"ו סי' פט אות ד, כתב שכן חוזר על הפתחים בשביל נר חנוכה וכן למחצית השקל, ומדובר במי שאין לו מאתיים זוז וממילא חוזר על הפתחים אפילו נותנים לו אלף זוז בבת אחת הרי זה ייטול, ומזה ייקח גם לעניינים אלו, ודוחק. מכל מקום, אפילו אם נאמר שאין חיוב לחזר על הפתחים עבור נרות חנוכה, עדיין יש לבאר מה מיוחד בהם שמוכר כסותו מה שלא מצאנו בשאר מצוות? ולכאורה צריך לומר שזה משום פרסומי ניסא, ובכל זאת הם עדיפים משאר מצוות למרות שהן מדאורייתא ונרות חנוכה הם רק מדרבנן, ואכמ"ל.

18. וכאמור, אף הרב פיינשטיין הביא ראייה מגמרא זו, שיש דברים אחרים ששם צדקה עליהם, למרות שאין הם במעלתם כצדקה לצורכי הגוף.

19. ואומנם הרב פיינשטיין כלל תלמוד תורה למשל במושג 'צדקה', אבל יש לומר שזהו שיתוף השם בלבד, שהרי הוא עצמו כתב: 'אין עיקר מצות צדקה אלא בענייני אכילה ושתייה ומלבושים, ולא בקניית דברים הצריך למצווה'.

אשר יחסר לו, הרי בגמרא (כתובות סז ע"ב) הובאו שתי דרשות מפסוק זה: (א) 'לו - זו אשה'. (ב) 'אשר יחסר לו - אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו'. אז האפשרות לשאת אישה, היא מילוי חיסרון בצורכי גופו. ואילו חיסרון תפילין דומה יותר לעניין השני, שיש בו חיסרון בכבודו.²⁰ עם זאת, פסק ה'משנה ברורה' (סי' כה ס"ק ב) שאין אדם מחויב לחזור על הפתחים לשם כך, וזו לשונו:

מי שאין ידו משגת לקנות ציצית ותפילין - אין מחוייב לחזור על הפתחים כדי לקנותן. אבל מי שידו משגת אך סומך על מה ששואל מאחרים אחר שיצאו בהן, כתב הב"ח דעגשו גדול.²¹

וכתב ב'שער הציון'²² שבספר 'עולת תמיד' למד שאין מחוייב לחזור על הפתחים עבור ציצית ותפילין, מהירושלמי.²³ ראה זו גם הביא בשו"ת 'לב אריה'.²⁴ ונראה מכל הנ"ל, שכמעט לכל הדעות,²⁵ צדקה לשם קיום מצוות אינה כצדקה לצורכי גופו, ומשום כך לא מצינו חיוב על גבאי צדקה לדאוג לכך, ולכן אפילו אם נאמר שיש בזה חיוב כלשהו, מכיוון שאינו חיוב גמור כצדקה רגילה - אין מוטל על אדם לחזור על הפתחים לשם קיום המצווה, כי אין לו זכות בסיסית לצדקה בזה, אלא שאם מישהו נותן לו, מקיים הנותן מצווה. מסתבר שזה דומה לכך שלא יבזבז אדם יותר מחומש שמא יצטרך לבריות לקיום מצווה.²⁶ אף שבשביל צורך הגוף אין מגבלות בהוצאות שאדם מוציא, כי זה מזכותו הבסיסית של אדם, לקיום מצוות הוא מוגבל בהוצאות שמעבר לחומש מנכסיו. באחרונים נאמרו עוד טעמים נוספים לשוני בין דין צדקה לצורכי הגוף ובין צדקה לצורך קיום מצווה. בספר 'אהבת צדקה' לרב א"מ אבידן כתב, שבצדקה לקיום מצווה, מקיים רק מצוות עשה, כי יש לומר שזה בכלל 'די מחסרו'. אבל איננו נכלל במצוות לא תעשה של 'לא תאמץ את לבבך'.²⁷ לכן אין כופים לצדקה על קיום מצוות, ואין זה אומר דבר על החיוב עצמו, או אם חייב העני לחזור על הפתחים בשביל כך. ובשו"ת 'לב אריה',²⁸ וכן בספר 'נקדש בצדקה' לרב נפתלי צ"י בר אילן כתבו, שהטעם שלא חוזר על הפתחים לשם קיום מצווה, הוא משום שלא הצריכוהו להתבזות עד כדי כך, כמו שלא הצריכוהו להוציא יותר מחמישית מממונו לשם קיום מצווה. אבל, לדעת הרב בר אילן בספרו 'נקדש בצדקה', על האדם לבקש מגבאי צדקה סיוע, שהרי אין בזה אותה השפלה שיש בחזרה על הפתחים.²⁹

20. ויש להסתפק האם בכגון אלו, כופים על הצדקה, או לא.

21. הערת המשנה ברורה שם: 'גם מצוי שאינו מקיים מצוות תפילין כדין וגם מברך לבטלה ועובר על לא תשא, כי לפעמים הקשר קטן או גדול לפי מדת ראשו והוא מתעצל לתקנו, או שחברו מקפיד על זה. וכבר כתב הפרי מגדים, דתפילין שמונחין שלא במקומן הם כמונחין בכיסן'.

22. שער הציון, סי' כה ס"ק ב.

23. ירושלמי, פאה פ"א ה"א.

24. שו"ת לב אריה, ח"ב סי' כד.

25. וכן מצדד בשו"ת דברי מלכאל, ח"ד סי' טו בסוף הקטע הראשון.

26. כתובות נ ע"א.

27. אהבת צדקה, פ"ו סעי' ד הערות 43, 46. ואולי משום כך הוא בעדיפות משנית.

28. שו"ת לב אריה, ח"ב סי' כד.

29. אבל מלשון הירושלמי, פאה פ"א ה"א, 'אם יש לך - את חייב בכל אלו, ואם אין לך - אין את חייב באחת מהן', משמע שאינו חייב כלל אם אין לו, ואפילו אם לא נצרך לחזור על הפתחים.

ב. מצווה ציבורית עדיפה מצדקה וממצוות אחרות

ככלל, ראינו, שאינה דומה המצווה לסייע לשמור מצוות, לחיוב הסיוע לצורכי הגוף. למרות שבוודאי יש בזה משום גמילות חסד, ולכן לעניין חובת הסיוע להעלות יהודים לארץ על מנת לקיים את מצוות יישוב ארץ ישראל נראה שהיא אינה חשובה כצדקה לתושבי הארץ, מה גם שביושבי הארץ יש משום 'עניי עירך קודמים'.³⁰ אולם, מן ההלכה שלהלן נראה שאם מדובר בקיום מצווה ציבורית - המשוואה משתנה מן הקצה אל הקצה! כך פסק השלחן ערוך (יו"ד סי' רמט סעי' טז):

יש מי שאומר, שמצוות בית הכנסת עדיפה ממצוות צדקה. ומצוות צדקה לנערים ללמוד תורה, או לחולים עניים עדיף ממצוות בית כנסת.

הלכה זו מבוססת על הירושלמי (פאה פ"א ה"ט ט ושקלים סוף פ"ה):³¹

רב מחוי לרב תרעא לבי כנישתא דקא בני. אמר, כמה ממון שקעו אבותי במקום הזה! אמר ליה, אדרבא, כמה נפשות שקעו אבותיך במקום הזה. וכי לא הוה תמן בר אנש דיליף באורייתא, או חולים המוטלים באשפה?

ודייק המהרי"ק,³² שדווקא תלמידי חכמים עניים וחולים עזובים הנצרכים ביותר - עדיפים מבית הכנסת. אבל צדקה רגילה נדחית מפני בניין בית הכנסת. אמנם הגר"א³³ כתב שלפי גרסת הירושלמי שבידינו, שאין בה את המילים האחרונות על 'חולים המוטלים באשפה', אין מוכח שבניין בית הכנסת קודם למצוות צדקה, והוסיף שגם לגרסת התשב"ץ שהביא המהרי"ק יש לומר כך. וכן סבר הגר"א להוכיח מדברי התוספות,³⁴ שצדקה עדיפה מבניין בית הכנסת. אולם מכל מקום ברור, שיש בבניין בית הכנסת משום מצווה ציבורית, וגם לשיטתו יש לומר שאמנם אינם מחויבים במצווה הציבורית יותר מצדקה, אך מכל מקום, יש רשות לאנשי העיר להעדיף את בניין בית הכנסת על פני צדקה, ואפילו אם יהיה בזה משום הפסד לעניים. ויש ללמוד כן מן הברייתא (בבא בתרא ח ע"ב) שכך נאמר בה:

תמחוי לעניי עולם, קופה לעניי העיר. ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו.

אמנם לדעת הר"י מיגש,³⁵ ולדעת ה"ד רמה,³⁶ מותר לשנות רק לצורך עניים, אבל שלא לצורך עניים אסור מפני 'גזל עניים', אולם לדעת ר"ת מותר לשנות לכל צורך הרבים וכך כתבו התוספות (בבא בתרא ח ע"ב ד"ה ד"ה ולשנות לכל מה שירצו) בשמו:

30. בבא מציעא ע"א ע"א; ספרי, ראה פסקא סג; טור ושו"ע, יו"ד סי' רנא סעי' ג.
31. גרסת תשב"ץ קטן, אות תקלג. אומנם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג), סי' תרצב מופיעים בציטוט הירושלמי רק המילים 'מה נפשות אבדו אבותיכם', ומזה אולי דייק המהר"ם שמדובר בחולים, שעדיפים על בניין בית הכנסת. וכך הסביר חקרי לב, ח"ג יו"ד סי' קיד. וראה דברי פירוש נחמד למראה, לרבי נסים אברהם אשכנזי בסוף ירושלמי פאה מה שכתב על עניין זה.

32. שו"ת מהרי"ק, סי' קכח.

33. ביאור הגר"א, יו"ד סי' רמט ס"ק כ.

34. תוס', בבא בתרא ט ע"א ד"ה שנאמר.

35. ר"י מיגש, בבא בתרא ח ע"ב.

36. יד רמה, בבא בתרא ח ע"ב.

הכא שבני העיר [ולא רק גבאי] משנים אותה - שאני. לפיכך, מותר לשנותה אפילו לדבר הרשות, ואפילו באה ליד הגבאי. וכן היה רבינו תם נוהג לתת מעות הקופה לשומרי העיר, לפי שעל דעת בני העיר נותנים אותם. וכך נפסק להלכה ב'טור' וב'שלחן ערוך'.³⁷ והרא"ש³⁸ קבע שמשבאה הצדקה ליד גבאי, אמנם אסור ללוותה לדבר הרשות, אבל לדבר מצווה מותר 'אפילו לא יפרענה עוד', כך שלדבר מצווה, אין שום מגבלה על העברת הכסף למטרה אחרת.³⁹ ובהמשך דבריו כתב, שאין ראייה שאסור לשנות את מטרת הצדקה ממשנת שקלים (פ"ב מ"ה) האומרת: 'מותר עניים לעניים, מותר שבויים לשבויים. מותר עני לאותו עני, מותר שבוי לאותו שבוי, שכן במשנה זו מדובר על מטרה נקודתית:

דהתם לא איירי במעות של קופה, אלא על ידי מקרה שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים כגון מלבושים, או שבאו שם עניים הרבה דומיא דשבויים. ובהא הוא דאמר דמה שהגבו לשמם, לא ישנוה ליתנו לעניים אחרים. אבל בני העיר שעשו קופה בסתם - לדעתם עשאוה, ולשנותן לכל מה שירצו, ולכשיצטרכו מעות לעניי עירם, יגבו פעם אחרת.

וכל שכן כאשר מדובר בקופה ציבורית של עיר שמראש לא נקבעה למטרה מסוימת, או במקרה דנן - של מדינה - שאין להגביל אותה בהוצאותיה, ובוודאי כשמדובר בקיום מצווה. ואף שכאן יש סיכון לפגיעה בעניים הזקוקים לצדקה, יש רשות למדינה לעשות כן, ואף יש בזה מצווה רבה הנוגעת לעצם קיומו.

ג. העלאת יהודים הכרוכה בהעלאת נכרים

ברור שבבניית בית כנסת יש משום צורך מצווה לציבור, אלא כפי שראינו יש שאלה האם מצווה ציבורית עדיפה מצדקה. בדומה לזה מצאנו את תקנת רבי יהושע בן גמלא, שהיא תקנה של מימון מצווה ציבורית, הבאה אף על חשבון עדיפות מצוותית, וכך הובא בגמרא (בבא בתרא כא ע"א):

סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך. דאמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה למד תורה. מאי דרוש? ולמדתם אותם (דברים יא, יט), ולמדתם אתם! התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש? כי מציון תצא תורה (ישעיהו ב, ג). ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך, ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה

37. טור וש"ע, יו"ד סי' רנו סעי' ד.

38. רא"ש, בבא בתרא פ"א סי' כט.

39. וראה במהרי"ק, שורש ה', שכתב שגם לדעת הרא"ש, מותר להוציא מקופת צדקה גם לדבר הרשות בלי להחזיר לעניים, אם מדובר בתקציב לטווח ארוך ולא להוצאה מיידית לעניים מסוימים, וכן כתב, שאם מדובר על מי שנותנים לו על מנת שיוציא כראות עיניו, אז מותר על פי דברי הרמב"ם להוציא אפילו לדבר הרשות. בענייננו - הרשות השלטונית מחלקת את התקציב כראות עיניה.

רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר.

המצווה הבסיסית היא שהאב ילמד את בנו, וגם 'מצוה בו יותר מבשלוחו'. אלא שיש גם צורך ללמד יתומים שאין להם אב. ומשום כך התקינו להושיב מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר, ואז החלו האבות לשלוח אליהם את בניהם, ואגב בניהם ילמדו גם יתומים שאין להם אב.⁴⁰ ומתוך אינטרס ציבורי של מצוות תלמוד תורה לכולם, שינו את כל מנגנון הלימוד לציבורי גם על חשבון המצווה העיקרית שהאב עצמו ילמד את בנו, והאבות של אלו שאינם יתומים מממנים אף את לימודי היתומים. וכולם מחויבים בקיום מצווה זו.⁴¹ אי לכך, יש מקום לומר בענייננו שיש עדיפות להעלות עולים יהודים אפילו אם הדבר כרוך גם בהעלאת נכרים (אם כי בוודאי שיש למעט בזה ככל הניתן).

מסקנה

לכן, לענייננו, נראה שבהגדלת האוכלוסייה היהודית בארץ ישראל - לא רק העולים עצמם, אלא גם הציבור כולו מקיים ומחזק את מצוות יישוב ארץ ישראל. ואם כן, יש לתת למצווה זו עדיפות תקציבית. נראה אם כן, כי בשל האינטרס הציבורי הכללי, מוטל על הציבור כולו - לדאוג לקיום המצווה הציבורית של יישוב ארץ ישראל ביהודים, גם אם יש בקיומה ויתור על רכיב מסוים. ובוודאי שהדבר מחייב, אם יש פיקוח נפש גשמי או רוחני.⁴² כמו כן, לרוב, עלייה מועילה לכלל החברה לטווח הארוך גם מבחינה כלכלית.



40. לכאורה, מפשט דברי הגמרא נראה שלפני התקנה היו האבות מקפידים ללמד את בניהם בעצמם, וכך מבואר ברש"י, שם ד"ה ולמדתם אתם וזו לשונו: 'האב עצמו מצוה ללמדו', וכן גם הבינו התוס', שם ד"ה ולמדתם. ע"ש. ובשיטה מקובצת הביא בשם תוס' הרא"ש, וזו לשונו: 'ולמדתם אותם - ולמדתם אתם, לא בעי למימר אל תקרי אותם אלא אתם, אלא פשטיה דקרא קדריש **ולמדתם** אותם - אאב קאי'. כלומר, שעיקר החיוב באמת חל על האב, ולא שדרשו כך בטעות. אלא שבתחילת התקנה, האבות היו מעלים את בניהם לירושלים כדי ללמוד אצל המלמד, וכפי המבואר בסוגיה - תיקנו זאת עבור אלו שאין להם אב. ולבסוף תיקנו, שיהיו מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, מאותה סיבה עצמה.

41. ראה ירושלמי, כתובות פ"ח הי"א: שמעון בן שטח תיקן 'שהיו התינוקות הולכין לבית הספר; וראה מאמרו של הרב רועי הכהן זק' מימון מערכות חינוך מכספי ציבור ותקנת רבי יהושע בן גמלא', אמונת עתיך 100 (תשע"ג), עמ' 86, שהביא דעות שונות באשר לשאלה על מי בעיקר מוטלת החובה לשכור מלמד תינוקות אחרי התקנה; על האבות, ורק אם אין ביכולתם לממן את כל ההוצאות הכרוכות, אז חייבים לדאוג לכך גם שאר אנשי העיר, או שלכתחילה היא מוטלת על אנשי העיר בכללם, ואף על אלו שאין להם ילדים. וע"ע במאמרו של הרב פרופ' נריה גוטל, 'מחינוך מסורתי למסורת חינוכית', זמנים בחינוך, סיון תשנ"ו עמ' 57 אות ה.

42. ראה בזה בשו"ע, או"ח סי' שו סעי' יד, ובמשנה ברורה, שם ס"ק נז, שמצווה לחלל שבת בשביל פיקוח נפש רוחני.

הרב אריה כץ

כניסת כוהנים לבתי הוליים

א. רקע הלכתי – איסור טומאת כוהנים ופרטיו

האיסור לכוהן זכר להיטמא למת מופיע בתורה בתחילת פרשת אמור (ויקרא כא, א): 'ויאמר ה' אל משה אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו. איסור זה נוהג גם בזמן שאין בית המקדש קיים, ונפסק להלכה ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שסט סעי' א): 'הכוהן מוזהר שלא ליטמא במת'. טומאת מת כוללת בתוכה לא רק מגע ישיר עם מת, אלא גם שהות עם מת תחת קורת גג אחת, וכפי שפסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שעא סעי' א): 'אסור לכוהן ליכנס תחת אהל שהמת תחתיו, אפילו הוא גדול הרבה'. יתר על כן, גם הימצאות שלא באותו חדר ממש אסורה, כל עוד החדרים מחוברים ופתוחים זה לזה בפתח שגודלו לפחות טפח על טפח (שו"ע שם):

ואפילו לבית אחר או לעלייה אחרת הפתוחים לאותו בית בנקב שיש בו טפח על טפח, ובית לאותו בית, עד עולם; ואם סתם הנקב, מותר לו ליכנס לבית אחר שהסתימה חוצצת.¹

גם כאשר הפתח שבין שני חדרים סגור, כל מקום שבו המת עשוי לעבור כשמפנים אותו ממקום הימצאו, נטמא בטומאת מת אפילו קודם הפינוי בפועל, כי 'סוף טומאה לצאת', וממילא אסור לכוהן לשהות בו. כך פסקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א (שם סעי' ד):

חצר המוקפת זיזין ואכסדראות, וטומאה באחד מהבתים, אם כל פתחי הבתים והחלונות נעולים, טומאה יוצאת לתחת הזיזין והאכסדראות; (והטעם, משום דהואיל וסוף הטומאה לצאת דרך שם, רואין כאילו יצאה).²

בנוסף, האיסור על כוהן להיטמא למת כולל בתוכו גם איסור להיטמא לאיבר מן החי.³ האיסור לכוהן להיות תחת קורת גג אחת עם מת מתייחס למת יהודי. כשמדובר במת גוי, נחלקו תנאים אם חל בו איסור טומאת מת. הגמרא במסכת יבמות (סא ע"א) מביאה את דברי רבי שמעון בר יוחאי:

1. ראה שם, שאם סתם את כל הנקב מועיל אפילו אם מדובר בסתימה זמנית, ובסתימה קבועה די לסתום באופן שהנקב יהיה פחות מטפח על טפח.
2. ראה רמ"א שם, בשם תרומת הדשן, ח"ב סי' כד, שהביא מחלוקת אם דין 'סוף טומאה לצאת' נאמר גם במקום מקורה שאינו מחובר למקום שהמת נמצא בו, ויש ביניהם הפסק אוויר. הדוגמה המעשית שהובאה שם היא כשיש מת בעיר מוקפת חומה, וברור שיוציאוהו לקבורה דרך שער העיר, אם מותר לכוהנים לעבור בשער. למעשה, כתב הרמ"א, שבמקום שלא נהגו להחמיר, המקל לא הפסיד, וכך גם הכריעו להלכה ביאור הגר"א והדגול מרובה שם.
3. ראה שו"ע, יו"ד סי' שסט.

קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באוהל, שנאמר (יחזקאל לד, לא): ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, אתם קרויין אדם, ואין העובדי כוכבים קרויין אדם.⁴ לעומת זאת, התוספות⁵ דקדקו מדברי המשנה באהלות,⁶ שאמרה שמדורות העובדי כוכבים טמאות, שכן הם קוברים שם את נפליהם, שדעתו של רבי שמעון בר יוחאי אינה מוסכמת על הכול.⁷ גם בפסיקת ההלכה נחלקו הראשונים: לדעת הרמב"ם,⁸ גוי אינו מטמא באוהל, ואין איסור לכוהן ללכת מעל קברו. לעומת זאת, לדעת תוספות (שם) והמהר"ם מרוטנבורג,⁹ גוי מטמא באוהל. הלכה למעשה, פסקו ה'שלחן ערוך' והרמ"א (יו"ד סי' שעב סעי' ב):

קברי עובדי כוכבים, נכון ליזהר הכהן מלילך עליהם; (מהר"ם ותוספות פרק המקבל) (אף על פי שיש מקילין (רמב"ם והגהות מיימוניות בשם ספר יראים). ונכון להחמיר).

מלשון דבריהם משמע, שרק לכתחילה יש להחמיר, אולם במקום צורך, יש מקום להקל בדבר. עוד הלכה שבה הקלו באופנים מסוימים היא כאשר מדובר בסוג של טומאת כוהנים שאיסורה מדרבנן ולא מן התורה. וכך פסק ה'שלחן ערוך' (שם סעי' א):

אף על פי שהכהן אסור ליכנס לבית הפרס, (פירוש: שדה שנאבד בה קבר, ושנחרש בה קבר, ושיעורה מאה אמה) או לארץ העמים, אם היה צריך לילך שם לישא אישה או ללמוד תורה, ואין לו דרך אחרת, יכול לעבור דרך שם, אפילו אם מוצא ללמוד במקום אחר. וכן אבל העובר דרך שם, יכול לילך אחריו לנחמו. וכן מטמא בטומאה של דבריהם, לדון עם עובדי כוכבים ולערער עמהם, מפני שהוא כמציל מידם, וכן כל כיוצא בזה.

טעמו של ההיתר מתבאר בכותרתו של סימן זה: 'היתר טומאה במקום מצווה', וכפי שמתבאר בתוך דברי ה'שלחן ערוך', שהתירו דווקא 'טומאה של דבריהם', דהיינו איסור טומאת כוהנים דרבנן, וכמו בדוגמאות שהובאו קודם לכן (בית הפרס וטומאת ארץ העמים, שהן טומאות שנאסרו רק מדרבנן). אמנם בדרך כלל אין מקום להתיר איסור דרבנן לצורך מצווה,¹⁰ אך לגבי טומאת כוהנים הקלו חז"ל בפירוש, וכפי שנאמר בגמרא עבודה זרה (יג ע"א):

ואם היה כוהן - מטמא בחוצה לארץ לדון ולערער עמהם; וכשם שמטמא בחוצה לארץ, כך מטמא בבית הקברות. בבית הקברות סלקא דעתך? טומאה דאורייתא היא! אלא בית הפרס דרבנן. ומטמא ללמוד תורה ולישא אישה.

-
4. ראה שם בגמרא, שהלימוד הוא מכך שלגבי טומאת אוהל נאמר בתורה (במדבר יט, יד): 'אדם כי ימות באהל'.
 5. תוס', בבא מציעא קיד ע"ב ד"ה הראשון.
 6. משנה, אהלות פ"ח מ"ז.
 7. אך ראה תפארת ישראל למשנה שם (יכין אות ס), שדחה זאת, שכן ייתכן שהחשש שם הוא מפני טומאת מגע או היסט.
 8. רמב"ם, הל' אבל פ"ג ה"ג והל' טומאת מת פ"א ה"ב.
 9. הובאה דעתו בשו"ת הרא"ש, כלל ל סי' א.
 10. ראה לדוגמה שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ה, שהתירו לצורך מצווה להגיד לנוכרי בשבת (שהוא איסור דרבנן) רק לעשות דבר שאסור לישראל מדרבנן, אך לא דבר שאסור לישראל מן התורה.

ב. רקע מציאותי – השש טומאת מת בבתי חולים

בבתי חולים יש מקרים רבים באופן יחסי של טומאת מת, הן עקב פטירות של חולים הן כתוצאה מניתוחים שבהם חותכים איברים שונים שמטמאים משום איבר מן החי. אמנם במרבית בתי החולים בארץ מקפידים להפריד את החדרים שבהם יש טומאה קבועה (מכון פתולוגי וחדר נפטרים) משאר אגפי בית החולים באמצעות דלתות כפולות ויציאות נפרדות, אך עדיין קיים חשש של הימצאות נפטרים במחלקות השונות של בית החולים עד לפינויים. בנוסף קיים חשש של הימצאות איברים שמטמאים טומאת מת ונפלים בחדרי הניתוח של בית החולים. אמנם שו"ת 'תשורת ש"י'¹¹ כתב, שכאשר לא ניתן לברר אם יש מת בבית החולים, ניתן לסמוך על חזקת חיים, ואפילו בבית חולים שבכל יום נפטרים בו יהודים, שכן יש לחולים חזקת חיים, ורוב חולים לחיים. אף שתמיד יש שם פטירות, אין להחזיק מאדם לאדם, ואין להחמיר. שו"ת 'ציץ אליעזר'¹² הביא את דברי התשורת ש"י וסמך עליהם (ביחד עם צדדים נוספים) להקל. למעשה נראה שכיום קשה להסתמך על דברי התשורת ש"י, שכן ברוב בתי החולים בארץ יש פטירות בכל יום, ויש אף בתי חולים שבשטחם מצויים נפטרים במשך רוב שעות היממה. גם מדברי שו"ת 'אגרות משה'¹³ עולה, שלא ניתן לסמוך על חזקת חיים בבית חולים שרוב המאושפזים בו הם יהודים. יש בתי חולים שבהם יש הפרדה בין המבנים השונים. בבתי חולים כאלו ניתן לסמוך על החזקה באגפים שבהם לא שכיחות פטירות, וכוהן יכול להיכנס אליהם ללא חשש. אולם רוב בתי החולים מחוברים תחת קורת גג אחת ללא הפרדה טובה מבחינה הלכתית. גם אם נאמר שלרוב חדרי המחלקות סגורים, ולכן הטומאה לא אמורה לעבור ממחלקה אחת למחלקה אחרת, עדיין קיימות שלוש בעיות:

(א) מדי פעם נפתחות הדלתות של חדרי המחלקה. כיוון שלא מדובר בדלתות כפולות, אם יש שם טומאת מת, היא מתפשטת באופן מיידי.

(ב) לעיתים יש פתחים שונים כדוגמת פתחי אוורור, שפתוחים מעבר לגודל של טפח על טפח, והם מחברים בין החללים השונים של בית החולים.

(ג) בנוסף, במעבר במסדרונות (אפילו אם באותו רגע דלת המחלקה שיש בה נפטר סגורה) קיימת טומאה מדין 'סוף טומאה לצאת'.

יש בארץ כמה בתי חולים שבהם יש מסכים בכניסות השונות לבית החולים, ועליהם מופיעה אזהרה לכוהנים בזמן שיש בבית החולים טומאת מת. אולם 'אזהרת הכוהנים' היא פתרון חלקי בלבד, שכן היא אינה מסייעת למי שנמצא כבר בתוך בית החולים, אלא רק למי שמבקש להיכנס לתוכו. בבית חולים בחוץ לארץ, שבו רוב מוחלט של המאושפזים אינם יהודים, דין הכניסה של כוהנים קל יותר, וכפי שכתב בשו"ת 'אגרות משה'¹⁴ אמנם מן הסתם אין הפרדה בין החדרים שיש בהם טומאת מת קבועה לבין שאר אגפי בית החולים, אך כפי שראינו לעיל, דין טומאת אוהל במתים שאינם יהודים שנוי במחלוקת, ומלשון ה'שלחן ערוך' והרמ"א שראינו לעיל, משמע שאף שלכתחילה יש

11. שו"ת תשורת ש"י, ח"א סי' תקנט.

12. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' לג.

13. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' רמח.

14. שו"ת אגרות משה, שם.

להחמיר, במקום צורך אפשר להקל במקום שהחשש הוא למת שאינו יהודי. מעתה עלינו לברר, האם ובאילו תנאים מותר לכוהנים להיכנס לבית חולים בארץ.

ג. כניסת כוהן לבית חולים לצורך פיקוח נפש

כניסת כוהן לצורך פיקוח נפש, בוודאי מותרת, שהרי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש מלבד שלוש העבירות החמורות. גם כאשר החולה עצמו אינו כוהן, אולם הוא נזקק לליווי של כוהן, כגון אישה שמגיעה ללידה ורוצה שבעלה יהיה עימה, נראה פשוט שאם יש צורך דווקא בו, הדבר מותר, שכן יש חשיבות בנוכחות של מלווה בן משפחה שידאג לצורכי החולה.¹⁵ מכיוון שמדובר במצב של פיקוח נפש, כניסת הכוהן מותרת אפילו כאשר ידוע שיש כרגע טומאת מת בבית החולים, כגון בבית חולים שיש בו 'אזהרת כוהנים' פעילה.

ד. כניסת כוהן לבית חולים לצורך רפואי שאינו פיקוח נפש

פעמים רבות, הצורך בכניסה לבית חולים, אפילו למטרה רפואית, אינו צורך של פיקוח נפש. כך לדוגמה הביקור במרפאות חוץ או ביחידה להפריה חוץ גופית ודאי שאינו יכול להיות מוגדר כפיקוח נפש, אולם אפילו ביקור במיון אינו תמיד צורך של פיקוח נפש. לכן, אם בכניסה לבית החולים עובר הכוהן על איסור תורה ברור, ודאי אסור לו להיכנס לצרכים אלו. אולם אם מדובר רק בספק איסור, או שמדובר באיסור דרבנן, אפשר להעלות כמה סברות כדי להתיר לו להיכנס לבית החולים לצרכים אלו. היתר זה (אם נגיע למסקנה שלא מדובר באיסור תורה) מתבסס על שני צדדים:

א) ה'שלחן ערוך'¹⁶ פסק, שלצורך חולה שאין בו סכנה¹⁷ מותר לעבור על איסורי דרבנן מסוימים. אמנם יש שם מחלוקת על אילו איסורי דרבנן ניתן לעבור, ובשו"ת 'אגרות משה'¹⁸ כתב שלא התירו לעבור על כל איסור דרבנן לצורך חולה שאין בו סכנה, אך כבר ראינו לעיל שחז"ל הקלו בפירוש בטומאת כוהנים דרבנן מעבר לאיסורי דרבנן אחרים.

ב) גם אם לא ניתן להגדיר את כל מי שצריך להגיע לבית חולים לצורך רפואי כחולה שאין בו סכנה, נראה שיש מקום להקל בטומאת כוהנים דרבנן, שכן ראינו לעיל שהתירו לעבור על טומאת כוהנים דרבנן לצורך מצווה. בהלכות שבת¹⁹ הושוו ההיתרים לצורך מצווה להיתרים במקום של 'מקצת חולי'. בנוסף, נראה שצורך רפואי של הגוף יהיה עדיף

15. ראה שו"ת שבט הלוי, ח"ח סי' סה. וראה רפואה, מציאות והלכה, סי' ז, שהביא את דבריו, וכתב שהדבר מתאשר מניסיונו האישי, הן כבן משפחה של חולה הן כרופא, שהימצאותו של בן משפחה ליד החולה מהווה תמריץ לסגל הרפואי להקדיש יותר מאמצים לרפואת החולה. וראה שם, שכן דעת הגרי"י נויבירט והגר"א נבנצל.

16. שו"ע, או"ח סי' שכח סעי' יז.

17. ראה ספר פוע"ה, כרך שני - פוריות פמ"ב ה"ב, שלדעת רוב הפוסקים יש להחשיב אי פריון כ'חולה שאין בו סכנה', וממילא מה שאנו מתירים לצורך חולה כזה, נתיר גם לצורך ביצוע הפריה חוץ גופית.

18. שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"ג סי' יב.

19. שו"ע, או"ח סי' שז סעי' ה.

מהפסד ממון לגוי, שגם בשבילו התירו לעבור על איסור טומאת כוהנים דרבנן, וכפי שראינו לעיל.

נראה שבמצב רגיל, ניתן לצרף כמה שיטות כדי לומר שהחשש באופן רגיל לטומאת כוהנים בבתי חולים הוא חשש של איסור דרבנן בלבד, ובכך להתיר לחולים ולמלוויהם להיכנס לבית חולים גם לצורך רפואי שאינו נחשב לפיקוח נפש. מכיוון שחלק מההיתרים שנראה להלן מבוססים על הפן המציאותי שלא ברור שאכן יש טומאת מת באותו רגע בשטח בית החולים, יש לסייג את ההיתר בשלושה תנאים:

(א) רצוי שלא להאריך בשהייה בשטח בית החולים, ולצאת ממנו מיד כשמסתיים הצורך הרפואי (כגון התור הרפואי או כשמשתחררים מאשפוז יום וכדומה).

(ב) כאשר יש 'אזהרת כוהנים' פעילה (בבתי חולים שבהם יש אזהרה כזאת), אין להיכנס לשטח בית החולים.

(ג) כאשר נמצאים בתוך חדר וכדומה, יש להשתדל שהדלת תהיה סגורה. להלן הצדדים שניתן לצרף להיתר:

(א) ראשית, אין לנו ידיעה ברורה שבזמן שהייה יש טומאת מת בבית החולים, אלא רק חשש כזה. כבר ראינו לעיל את דברי ה'תשורת ש"י', שגם בבית חולים יש חזקת חיים. במקום שבו יש 'אזהרת כוהנים', והיא אינה פעילה בשעה שנכנסים לבית החולים, הרי שחזקה זו קיימת לכאורה בפועל (כפי שראינו לעיל, גם ה'תשורת ש"י' כתב שלכתחילה יש לברר בשעת הכניסה לבית החולים, אם יש בו מת).

(ב) גם אם נאמר שאין בבית חולים חזקת חיים, כל עוד לא ידוע שבאותו רגע יש נפטר בבית החולים, גם אין בו חזקת מתים.²⁰ דהיינו מדובר בספק טומאת מת. אמנם אם מדובר באיסור תורה, גם ספיקא דאורייתא לחומרה, אלא שנחלקו הדעות האם ספיקא דאורייתא לחומרה מן התורה או מדרבנן: לדעת הרמב"ם²¹ והראב"ד²², האיסור הוא מדרבנן. לעומת זאת, לדעת הרשב"א²³ והר"ן²⁴, האיסור הוא מן התורה. הלכה למעשה, כמה מגדולי האחרונים, ביניהם שו"ת מהר"ט²⁵, ה'פרי חדש'²⁶ וה'שב שמעתתא'²⁷, הכריעו כרמב"ם, שהספיקות אסורים מדרבנן בלבד, וממילא יש מקום להקל בספק טומאת כוהנים במקום חולי.

20. אמנם בבתי חולים גדולים שבהם יש פטירות מרובות, ייתכן שרוב שעות היממה יש טומאת מת בבית החולים, ואז עלול להיות כאן דין של רוב לאיסור. אולם לא ברור שזהו המצב. רב של בית חולים גדול הראה לי פעם את ההתראות שהגיעו אליו במשך יממה של פטירות חולים, והיה מדובר בשלוש התראות. בהתחשב בכך שפינוי הנפטרים באותו בית חולים לוקח עד שעתיים, נמצא שבאותה יממה היו פחות משש שעות של טומאת מת באותו בית חולים, דהיינו פחות מרבע מהזמן (למען האמת היה פחות, שכן בית החולים שוכן בשני קמפוסים נפרדים, וגם אחת מהפטירות באותה יממה הייתה של חולה שאינו יהודי).

21. רמב"ם, הל' טומאת מת פ"ט הי"ב, הל' איסורי ביאה פי"ח הי"ז, הל' כלאיים פ"י הכ"ז ובמקומות נוספים.

22. ראב"ד, הל' כלאיים פ"י הכ"ז.

23. רשב"א, קידושין עג ע"א; תורת הבית, בית רביעי שער ראשון.

24. ר"ן, קידושין טו ע"ב מדפי הרי"ף.

25. שו"ת מהר"ט, ח"ב יו"ד סי' א.

26. פרי חדש, יו"ד סי' קי תחילת כללי ספק ספיקא.

27. שב שמעתתא, שמעתא א פרקים ד-ה.

ג) מעבר לכך, אם מדובר בספק, הרי הספק הוא אם יש כאן טומאה, וכך יש לנהוג על פי הכלל שקבעו חז"ל (פסחים יט ע"ב, נזיר נז ע"א ועוד, ומקורם במשנה, טהרות פ"ו): 'ספק טומאה ברשות הרבים - ספקו טהור'. דין זה קיים אפילו במקום שבו אין חזקת טהרה,²⁸ ולכן אפילו לחולקים על ה'תשורת ש"י' וסוברים שאין בבית חולים חזקת טהרה, נוכל להקל. אמנם בית החולים מוקף מחיצות, ולעניין שבת הוא נחשב לרשות היחיד, אך הגדרת מקום כרשות הרבים לעניין טומאה שונה מהגדרתו בשבת, כמבואר במשנה,²⁹ וכל מקום ששכיחים בו רבים (ובכלל זה בית חולים) נחשב לרשות היחיד. אלא שכאן הדיון אינו במישור של טומאה וטהרה - האם הכוהן טמא וצריך להיטהר, אלא במישור של איסור והיתר - האם מותר לכוהן להיכנס לאותו מקום. ה'שב שמעתתא'³⁰ כתב, שכל דין ספק טומאה ברשות הרבים, שספקו טהור, נאמר לגבי טומאה וטהרה, אבל לגבי איסורים, גם אם הם נובעים מדיני טומאה וטהרה, חלים כללי הספקות הרגילים. כך לשיטתו, יש לחלק ספק גידה לשני חלקים: לעניין שמטמאה טהרות, יש ללכת אחרי כללי ספק טומאה, אבל לגבי איסור אישה לבעלה, יש ללכת אחרי כללי ספק איסור. לפי זה, אין מקום להקל מדין 'ספק טומאה ברשות הרבים'.³¹ אלא שדברי ה'שב שמעתתא' אינם מוסכמים, וה'שערי יושר'³² חלק על דבריו. בנוסף, ייתכן שכוונת ה'שב שמעתתא' הייתה לחלק דווקא לגבי איסור גידה, שבו יש לומר שאיסורה לבעלה אינו חלק מדיני טומאה וטהרה כלל, אלא דין של איסור. לעומת זאת, האיסור לכוהן להיטמא למת הוא איסור שקשור במהותו לדיני טומאה וטהרה, וייתכן שגם השב שמעתתא יודה שיש לדון בו בגדרי ספק טומאה ברשות הרבים, שספקו טהור. מנגד, שו"ת 'מנחת שלמה'³³ כתב, שכיוון שהשאלה אם יש מת בבית החולים באותו זמן ידועה, ורק הכוהן עצמו שרוצה להיכנס לא יודע זאת, ממילא לא ברור שאפשר להקל מכוח הספק, כיוון שאפשר לברר אותו.

ד) גם אם נחשוש להימצאות נפטר בבית החולים, ואף שכאמור לעיל במרבית בתי החולים בארץ אגפי בית החולים מחוברים זה לזה, סובר הש"ך שכאשר הנפטר אינו נמצא באותו חדר ממש עם הכוהן, איסור הטומאה הוא מדרבנן ולא מן התורה. על דברי הרמ"א,³⁴ שכוהן שנמצא באותו אוהל עם המת עובר על איסור טומאה מדאורייתא, כתב הש"ך (יו"ד סי' שעב ס"ק ב):

נראה דווקא נקט באוהל המת, אבל אם בבתים הסמוכים לבית שהמת בתוכו, אף על פי שהן גם כן טמאים כדלעיל סימן שעא סעיף ד, מכל מקום יש לומר דאינו אלא טומאה דרבנן.

28. ראה תוס', חולין ט ע"ב ד"ה התם ונידה ב ע"א ד"ה והלל.

29. משנה, טהרות פ"ו משניות ו-י.

30. שב שמעתתא, שמעתא א פי"ב.

31. באופן קצת אחר, ראה שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' ק אות ח, שכתב בשם המרחשת, ח"א סי' ב אות ג ס"ק יז, שאף שהכוהן אינו נטמא, שכן ספק טומאה ברשות הרבים טהור, וממילא אינו עובר על האיסור להיטמא למת, חל על הכוהן איסור נוסף של ביאה באוהל המת, ועל איסור זה הוא עובר מספק, שכן זה אינו איסור 'להיטמא' אלא איסור 'להיכנס'.

32. שערי יושר, שער הספיקות פי"ג.

33. שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' ק אות ח.

34. רמ"א, יו"ד סי' שעב סעי' א.

מהמשך דברי הש"ך שם משמע, שמדובר בדין דרבנן אפילו אם הבתים הסמוכים לאותו בית פתוחים אליו, וכן כתב ה'מגן אברהם'³⁵ בדעתו. כך גם כתב ה'פני יהושע'³⁶ בדעת רש"י, ומדבריו נראה שזוהי גם מסקנתו להלכה. לפי זה, וכיוון שכאמור לעיל ראינו שיש להתיר טומאת מת מדרבנן לצורך רפואי מובהק, יהיה מקום לסמוך על שיטת הש"ך ולהתיר כניסה לבית חולים גם ללא צירוף הסעיפים הקודמים (ולכאורה אפילו כשיש 'אזהרת כוהנים'). אלא שאחרונים רבים חלקו על הש"ך: ה'מגן אברהם'³⁷ וה'חכמת אדם'³⁸ דייקו מדברי הרמב"ם (הל' אבל פ"ג ה"ג, הובאו גם בבית יוסף, יו"ד סי' שסט), שגם כשהמת בבית אחר שפתוח לבית שבו שוהה הכוהן, יש בכך איסור דאורייתא, זו לשונו המפורשת:

וכן אם נכנס לאוהל טמא שנכנסה לו הטומאה - לוקה, אף על פי שעצמה של טומאה בבית אחר.

שו"ת 'חתם סופר'³⁹ ושו"ת 'אבני נזר'⁴⁰ דחו אף הם את דברי הש"ך, והביאו ראיות רבות מראשונים נוספים כנגדו. עקב חומר הקושיות על דברי הש"ך, כתבו ה'חכמת אדם'⁴¹ וה'חתם סופר'⁴² שיש לדחוק בכוונתו, שהתכוון להקל רק כשהמעבר בין הבתים סתום, ויש רק איסור מדין 'סוף טומאה לצאת', שהוא מדרבנן.⁴³ ובשו"ת אגרות משה⁴⁴ כתב, שהש"ך הקל רק כשיש פתח של טפח על טפח, אולם בפתח שיש בו שלושה טפחים על שלושה טפחים או יותר, גם הוא יודה שמדובר באיסור תורה.

אף על פי כן, שו"ת 'טוב טעם ודעת'⁴⁵ כתב שניתן לצרף את שיטת הש"ך לספק נוסף כדי לעשות ספק ספקא להקל. גם אם לא נקבל את דבריו (ולכן לא נתיר להיכנס לצרכים כאלו כשיש 'אזהרת כוהנים' פעילה), נראה שלכל הפחות ניתן לצרף את שיטת הש"ך לסניף לצדדים הנוספים שהעלינו להקל. וכך הסיק שו"ת 'ציץ אליעזר'⁴⁶ שיש לצרף את שיטת הש"ך לצדדים נוספים להקל לכוהן מאושפז לצאת מחדרו לצורך תפילה וכדומה.⁴⁷ (ה לעיל ראינו, שגם החולקים על הש"ך מודים שדין 'סוף טומאה לצאת' הוא איסור דרבנן ולא איסור תורה. מכיוון שבדרך כלל מתים נפטרים במחלקות שבהן הדלתות סגורות ברוב הזמן (מלבד המקרים שבהן הדלתות נפתחות, וכן הזמן שמעבירים את המת במסדרונות בית החולים) שבו יש טומאת מת, החשש הוא רק של 'סוף טומאה

35. מג"א, או"ח סי' שמג ס"ק ב.

36. פני יהושע, סוכה י ע"א, שם יח ע"א ועוד.

37. מג"א, או"ח סי' שמג ס"ק ב.

38. חכמת אדם, כלל קנט סעי' ה.

39. שו"ת חתם סופר, ח"ב סי' שמ.

40. שו"ת אבני נזר, יו"ד סי' תסח.

41. חכמת אדם, כלל קנט סעי' ה.

42. שו"ת חתם סופר, ח"ב סי' שמ.

43. ראה גם פתחי תשובה, יו"ד סי' שעב ס"ק ג, שהביא את דברי האחרונים הנ"ל ואחרונים נוספים שחלקו על הש"ך.

44. שו"ת אגרות משה, יו"ד ח"א סי' רמח.

45. שו"ת טוב טעם ודעת, מהדורה תליתאה ח"ב סי' ריב.

46. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' לג.

47. ראה גם שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' ק אות ה, שהזכיר בקצרה שיטה זו כדי לצרפה לשיטות נוספות ולהתיר לכוהן להיכנס לבית חולים לצורך קיום מצוות ביקור חולים.

לצאת, ולכן יש עוד מקום להקל במקרים שבהם הקלו להתיר טומאת כוהנים דרבנן. טעם זה אינו יכול לעמוד בפני עצמו בלבד, שכן כל פעם שמישהו נכנס למחלקה הוא פותח את הדלת, וכאמור לעיל גם מעבירים את הנפטר במסדרונות. בנוסף לכך, גם הטענה שדין 'סוף טומאה לצאת' הוא מדרבנן, אינה מוסכמת, שכן הרדב"ז⁴⁸ סבור שדין זה הוא הלכה למשה מסיני ותוקפו מדאורייתא. בכל אופן, יש כאן חיזוק לצד ההיתר שנכתב לעיל לסמוך על חזקת חיים, שכן אם רוב הזמן שבו יש טומאת מת היא אינה טומאה גמורה, אלא רק טומאה מדין 'סוף טומאה לצאת', שלפחות לדעת חלק מהפוסקים היא מדרבנן, ממילא החזקה שאין טומאה גמורה ברורה יותר. כאשר מקפידים שלא לשהות בשטח בית החולים מעבר לזמן הנדרש, ושלא להסתובב שלא לצורך במסדרונות בית החולים, הסמיכה על היתר זה מתחזקת. בנוסף, היתר זה מועיל גם לבתי חולים שבהם סידרו הפרדה בין המקומות שבהם יש טומאה קבועה לשאר שטחי בית החולים, אך הוצאת הטומאה הקבועה נעשית דרך החלל הרגיל של בית החולים, כך שתמיד יש במקום טומאה מדין 'סוף טומאה לצאת'.

(ו) טעם נוסף להקל כאשר עיקר החשש הוא מדין 'סוף טומאה לצאת', על פי הראשונים הסוברים שאין הכוהנים אסורים ב'סוף טומאה לצאת'. כך כתב ה'כלבו' (סי' קיד, הובאו דבריו בבית יוסף, יו"ד סי' שעא):

ר"י מאיור"א הראה להרב רבי נתנאל, שאין כוהן מוזהר⁴⁹ על סוף הטומאה לצאת ואפילו תחת הזיזין, ועל אסקופת פתח יכול לעמוד, ובלבד שלא יהיה שם חור פותח טפח להביא הטומאה.

גם 'תרומת הדשן'⁵⁰ הביא שיש הסוברים שאין כוהנים מוזהרים על 'סוף טומאה לצאת'. אמנם בסופו של דבר 'תרומת הדשן' החמיר בזה, וגם מדברי ה'שלחן ערוך' והרמ"א⁵¹ עולה שיש להחמיר, אולם בכל אופן ניתן לצרף שיטה זו במקום צורך לסניף לטעמים שהעלינו לעיל להקל.

(ז) עוד טעם להקל בדין 'סוף טומאה לצאת' הובא בשו"ת 'שבט הלוי'⁵² בשם ה'שיטה מקובצת'.⁵³ ה'שיטה מקובצת' כתב בשם הרדב"ז, שדין 'סוף טומאה לצאת' אמור רק במי שעומד בפתח הבית שהמת בתוכו, אבל אם הוא נמצא בפתחים של בתים אחרים, אף שסופו של המת לצאת דרך שם, אין אומרים בזה 'סוף טומאה לצאת'. 'שבט הלוי', ביאר שכוונת ה'שיטה מקובצת' היא לחדרים שונים ולא לבתים נפרדים. יוצא לפי זה, שאם הכוהן אינו נמצא ממש בחדר הסמוך לנפטר אלא במקום יותר רחוק, אין כל חשש של 'סוף טומאה לצאת'.⁵⁴ אמנם מדברי 'שבט הלוי' משמע שהוא לא מקבל סברה זאת

48. דברי הרדב"ז הובאו בשיטה מקובצת, ביצה י ע"א.

49. כך היא הגרסה בבית יוסף. אמנם בכלבו הגרסה היא 'מותר', אך נראה שמדובר בטעות סופר.

50. שו"ת תרומת הדשן, ח"ב סי' כד.

51. שו"ע, יו"ד סי' שעא סעי' ד.

52. שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' קפד.

53. שיטה מקובצת, ביצה י ע"א.

54. גם ערוך השלחן, יו"ד סי' שעא מסעי' ח ואילך, מבלי לראות את דברי השיטה מקובצת, העלה סברה כזאת להקל, והביא כמה הוכחות לסברה זו, אלא שלאחר מכן הביא תוספתא ממנה עולה לכאורה, שיש להחמיר גם בפתחים חיצוניים יותר. וראה שם, שתירץ שני תירוצים ליישב את הסתירה, והשאלה אם יש דין 'סוף טומאה לצאת' בפתחים רחוקים תלויה בשני התירוצים הללו, עיין שם.

להלכה, אך בכל אופן הוא ביאר שגם לסוברים שדין 'סוף טומאה לצאת' הוא מדאורייתא, כשמדובר בפתחים רחוקים יותר, הם מודים שהטומאה היא מדרבנן בלבד. (ח) הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (הל' נזירות פ"ה הט"ו) כתב, שכוהן שהוא כבר טמא מת, אינו מוזהר מלהיטמא למת נוסף.⁵⁵ על פי זה, סיים הראב"ד: והכוהנים בזמן הזה טמאי מת הן, ועוד אין עליהן חיוב טומאה, והמחייב אותם - עליו להביא ראיה.

אמנם דעת הראב"ד בעניין זה היא דעת יחיד, וגם ה'שלחן ערוך'⁵⁶ פסק באופן פשוט את כל דיני טומאת כוהנים בזמן הזה. משום כך, ה'משנה למלך'⁵⁷ כתב שאין לצרף את שיטת הראב"ד לספק ספקא להקל, במקום שבו גם הצד השני להקל הוא דעת יחיד. אולם לא ביאר בפירושו את דעתו, מה יהיה במקום שבו הצד הנוסף להקל הוא בגדר 'ספק שקול'.⁵⁸ לעומתו, ה'דגול מרובה' (על השו"ע יו"ד סי' שעב סעי' ב, הובאו דבריו גם בפתחי תשובה שם ס"ק ט) כתב שניתן לצרף את שיטת הראב"ד לספק אחר (שבו המקילים אינם דעת יחיד), וזו לשונו:

ולדעת הראב"ד (פרק ה מנזירות הלכה יז), דהיכא שכבר טמא שוב אינו מוזהר על הטומאה, אם כן כוהנים בזמן הזה אינם מוזהרין על הטומאה. ואף דלא קיימא לן כהראב"ד, מכל מקום במת עובד כוכבים איכא ספק ספיקא כו'.⁵⁹ ולכן נראה לעניות דעתי, דמי שרוצה לסמוך בזה להקל לעניין טומאת אוהל, אין מוחין בידו. אלא שבסופו של דבר ה'דגול מרובה' חזר בו, שכן ייתכן שלשיטת הראב"ד אין איסור תורה בטומאת כוהן למת בזמן הזה, אולם אין בדבריו רמז שמותר לכוהן טמא להיטמא **לכתחילה** למת נוסף:

כל מה שכתבתי נמשכתי אחר דברי המשנה למלך (פרק ג מאבל), דלדעתו סובר הראב"ד שאין איסור כלל לכוהן שכבר נטמא לטמא עצמו. אבל עכשיו נתתי אל ליבי, שאולי לא אמר הראב"ד אלא לעניין חיוב מלקות כו', ולכן הדרנא בו מלהתיר לכהן לילך על קברי כו'.

בכל אופן, גם לאחר חזרתו של ה'דגול מרובה', נראה שבמקרה שלנו, שבו מדובר במקום צורך של חולי (שבו כאמור לעיל אפשר להתיר טומאת כוהנים דרבנן), הוא יודה שניתן

55. ראה שם, שהראב"ד פירש שזוהי מחלוקת רבה ורב יוסף במסכת נזיר מב ע"ב, ושהלכה כרבה שהקל במחלוקת זו (זאת על פי שיטתו הכללית, שדברי הגמרא בבבא בתרא קיד ע"ב ועוד, שהלכה כרב יוסף בכמה מחלוקות עם רבה, מלמדים אותנו שבשאר המחלוקות שלהם הלכה כרבה). המשנה למלך, על הרמב"ם הל' אבל פ"ג ה"א, הקשה על שיטת הראב"ד, כיצד ייתכן שכוהנים אינם מוזהרים בזמן הזה על טומאת מת, הרי ראינו שבתקופת הגמרא אמוראים שונים הקפידו לציין קברים כדי למנוע תקלה מכוהנים. ותירץ שיש כמה ראיות שבתקופת האמוראים עדיין היה אפר פרה אדומה, ואפילו בחוץ לארץ, כך שעדיין היו כוהנים טהורים והיה צורך לדאוג שלא ייכשלו בטומאת מת.

56. שו"ע, יו"ד סימנים שסט-שעד.

57. משנה למלך, על הרמב"ם הל' אבל פ"ג ה"א.

58. בעניין זה ראה בהרחבה גם שו"ת יביע אומר, ח"ז או"ח סי' מד, שהביא אחרונים רבים שדנו בכך, ונראה שדעת רוב האחרונים שהביא שם היא שניתן לצרף שיטת מיעוט לספק שקול לעשות ספק ספקא לקולא, אך לא ניתן לצרף שתי שיטות מיעוט כדי לעשות ספק ספקא. וראה עוד תגובתי לרב שאול דוד בוצ'קו על שאיבת חלב בשבת (טרם פורסם).

59. על פי הדעה שמת עובדי כוכבים אינם מטמאים טומאת אוהל, ראה לעיל.

לצרף את דברי הראב"ד לספקות נוספים להקל. אלא שבשו"ת חתם סופר⁶⁰ כתב, שה'דגול מרבבה' לא לקח בחשבון ראשונים רבים שפסקו בפירוש שלא כשיטת הראב"ד, וגם הראב"ד בעצמו בהשגותיו על הרי"ף בסוף מסכת מכות⁶¹ פסק בפירוש שכוהן טמא מת מוזהר שלא להיטמא למת נוסף.⁶² לכן לדבריו, אין להתחשב כלל בשיטת הראב"ד בהשגות. מכל מקום, נראה שכסניף בלבד לכל הצדדים הנוספים שהעלינו לעיל כדי להקל, ניתן לצרף את שיטת הראב"ד, וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר.⁶³

ט) צד נוסף לכאורה להקל הוא שיטתם של חלק מהאחרונים, שכיוון שהכוהנים בימינו הם 'כוהני חזקה', ואין עדות ברורה על כהונתם, יש מקום להקל בקדושת כהונתם במקרי ספק, או לכל הפחות לצרף זאת לצדדים נוספים להקל. כך כתב שו"ת ציץ אליעזר⁶⁴ בסוף תשובתו, שיש לצרף עניין זה כסניף לכל צדדי ההיתר האחרים. אלא שמחמת שאני כוהן, אין ברצוני להזדקק לשיטה זו כלל, ואפילו לא לצרף אותה. גם הרב ליאור, בתשובתו אליי בעניין אחר,⁶⁵ כתב שאין לצרף שיטה זאת כלל, וכפי שנפסק ב'פתחי תשובה'.⁶⁶

בכל אופן, מכיוון שיש צדדים רבים (חלקם מוצקים יותר וחלקם פחות) לומר שאין חשש איסור בכניסת כוהן לבית חולים, או שמדובר באיסור דרבנן ולא באיסור תורה, יש מקום רב להקל לכוהן להיכנס לבית חולים לצורך רפואי או ללוות את הנכנס לצורך רפואי ונזקק לו, בתנאים הבאים:

א) במקום שיש 'אזהרת כוהנים', לא ייכנס בשעה שהאזהרה פעילה.

ב) ישתדל לשהות בבית החולים רק כפי הנצרך ולא מעבר לכך, ולא יסתובב ללא צורך במסדרונות בית החולים.

ג) ככל שהדבר מתאפשר, ישתדל לשהות כמה שיותר מאחורי דלתות סגורות.

ה. כניסת כוהן לבית חולים לצורך ביקור חולים

עד כאן עסקנו בכניסת כוהן לבית חולים לצורך רפואי. נשאלת השאלה, האם מותר לכוהן להיכנס לבית חולים לצורך קיום מצוות ביקור חולים. כאמור לעיל, כאשר הכוהן הוא המלווה היחיד של החולה, הדבר נחשב צורך רפואי מובהק של החולה. עתה נברר את הדין כאשר מסתבר שביקורו של הכוהן יועיל לחולה, אך אין בביקור צורך רפואי מובהק. ראינו לעיל, שהותר לכוהן להיטמא בטומאת מת דרבנן לצורך קיום מצווה. מכיוון שביקור חולים הוא מצווה, לכאורה ניתן לצרף את כל הצדדים שמנינו לעיל להתיר כניסה לצורך רפואי גם כדי להתיר כניסה לצורך קיום מצוות ביקור חולים. אלא ששו"ת 'שבט הלוי'⁶⁷ העלה כמה פקפוקים בהיתר להיכנס לצורך ביקור חולים:

60. שו"ת חתם סופר, יו"ד סי' שלט, הובאו דבריו בפתחי תשובה, יו"ד סי' שעב ס"ק ט.
61. דבריו הובאו גם בשו"ת תמים דעים, סי' רלו.
62. החתם סופר כתב כן בשם התמים דעים, גם בתשובה נוספת (סי' שלח).
63. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' לג.
64. שם.
65. נדפסה בספרי שו"ת שאגת כהן, ח"א סי' לז.
66. פתחי תשובה, אה"ע סי' ו ס"ק א.
67. שו"ת שבט הלוי, ח"ה סי' קפד.

א) הרמב"ן⁶⁸ כתב, שהמבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים, לא קיים את המצווה. המציאות היא שבפועל רוב המבקרים בבתי חולים לא מבקשים רחמים על החולה בשעת הביקור. הרמ"א⁶⁹ הביא את דברי הרמב"ן להלכה.

ב) פעמים רבות הביקור לא נועד לצורך מצווה אלא לצורכו של המבקר, כגון ביקור יולדת אחרי הלידה, שמטרתו בעיקר היא לראות את התינוק החדש ולא לצורך מצווה. לכן, בסופו של דבר סייג 'שבט הלוי' את ההיתר רק למקום שבו יש צורך ממשי בביקור כדי לחזק את רוחו של החולה, והביקור הוא לזמן קצר ומוגבל. לעומת זאת, שו"ת 'מנחת שלמה'⁷⁰, אף שבתחילת דבריו רצה להחמיר ולאסור על כוהן להיכנס לבית חולים כדי לקיים מצוות ביקור חולים, בסופו של דבר צירף כמה צדדים להקל (שחלקם הובאו לעיל בצדדי ההיתר) כדי להתיר ביקור חולים כשאי אפשר לברר אם יש במקום נפטר. גם שו"ת 'ציץ אליעזר'⁷¹ התיר בצורה ברורה לכוהן להיכנס לבית חולים לצורך מצוות ביקור חולים. בכל אופן, מכיוון שלעיתים לא ברור הצורך הממשי בביקור חולים, יש להגביל את היתר הביקור (כשעניינו ביקור בלבד ולא שימוש החולה) רק למי שברור שהמאושפז ישמח מאוד בביקורו באופן שהדבר יביא לו תועלת (כגון ילדיה של יולדת וכדומה) ולזמן קצר. בבית חולים שבו מצויה 'אזהרת כוהנים', נראה שניתן להרחיב מעט יותר את ההיתר (אם הביקור הוא לזמן קצר), אך כמוכן בתנאי שבשעה שהכוהן מבקש להיכנס לבית החולים, 'אזהרת הכוהנים' אינה מופעלת.

1. כניסת כוהן לבית חולים שלא לצורך רפואי

כל צדדי ההיתר שמנינו לעיל, נועדו למצוא פתח לכוהנים להיכנס לבית חולים במקום צורך גדול, כגון צורך רפואי או ביקור חולים, אולם כאשר אין צורך כזה, ומטרת הכניסה היא כנס רפואי, פגישה וכדומה, נראה שיש להחמיר שלא להיכנס לבית החולים. הסיבה לכך היא שחלק מצדדי ההיתר שמנינו לעיל קלושים, וצדדים אחרים מועילים רק כדי שהאיסור יחשב איסור דרבנן. כאמור לעיל, ניתן להתיר טומאת כוהנים דרבנן לצורך מצווה או לצורך רפואי, אך לא לצרכים אחרים שאינם כאלה. גם במקום שבו יש 'אזהרת כוהנים' ובשעה שהכוהן מבקש להיכנס היא אינה פעילה, ראוי שלא להיכנס למטרות כאלו, שכן כפי שכבר כתבנו, 'אזהרת הכוהנים' מועילה למי שרוצה להיכנס ולא למי שכבר נמצא בשטח בית החולים. אמנם אם הכוהן מברר מראש את מצב בית החולים, ורואה שהסבירות לטומאת מת בזמן הביקור קלושה, אין מקום לחשש שמא בכל זאת ימות שם מת באותו זמן, כפי שאין חוששים בבית רגיל, והכוהן יכול להיכנס. להלן כמה דוגמאות לבירור כזה:

- א) מקום הכינוס או הפגישה הוא בבניין נפרד שבו אין חשש לטומאת כוהנים.
 ב) מדובר בבית חולים שבו לא שכיחים נפטרים או נפלים (וגם לא איברים מן החי).

68. רמב"ן, תורת האדם שער המיחוש אות א.

69. רמ"א, יו"ד סי' שלה סעי' ד.

70. שו"ת מנחת שלמה, תניינא סי' ק אות ח.

71. שו"ת ציץ אליעזר, חט"ז סי' לג.

ג) הוא בדק **היטב** את המצב מבחינה מעשית, ונודע לו שאין כרגע בבית החולים מאושפזים שנמצאים בסכנת פטירה, וגם לא צפויים ניתוחים של כריתת איברים וכדומה באותו זמן.

סיכום מעשי

1. האמור להלן מתייחס למצב ברוב בתי החולים בארץ, שבהם מצד אחד אין חשש לטומאה קבועה, שכן יש הפרדה קבילה על פי ההלכה בין המכון הפתולוגי לבין שאר בית החולים, אך מצד שני יש חשש לטומאה מזדמנת, שכן אין הפרדה קבילה על פי ההלכה בין חלקי בית החולים, ובכללם המקומות שבהם יש יותר חשש לטומאת מת, כגון המחלקות הפנימיות, טיפול נמרץ וחדרי הניתוחים.
2. כניסת כוהן לבית חולים לצורך פיקוח נפש, כגון טיפול רפואי מציל חיים מותרת בכל מצב. ההיתר כולל גם היתר לכניסת מלווה כוהן שהוא בן משפחה מדרגה ראשונה, כאשר יש עניין דווקא בו. אין חילוק בסעיף זה בין בית חולים שבו יש 'אזהרת כוהנים' לבין בית חולים אחר, והכניסה מותרת גם כשיש 'אזהרת כוהנים'.
3. כניסת כוהן לבית חולים לצורך רפואי מובהק שאינו פיקוח נפש, ובכלל זה לצורך הפריה חוץ גופית, מותרת אף היא. ההיתר כולל גם היתר לכניסת מלווה כוהן שהוא בן משפחה מדרגה ראשונה, כאשר יש עניין דווקא בו (כגון בעל כוהן המלווה את אשתו להפריה חוץ גופית). בכניסה לצורך כזה יש עדיפות לבית חולים שבו יש 'אזהרת כוהנים', אולם אין להיכנס לבית החולים במצב כזה כש'אזהרת הכוהנים' מופעלת.
4. מותר לכוהן להיכנס לבית חולים כדי לבקר מטופל שמאושפז שם, כשיש תועלת ברורה למאושפז בעצם הביקור (כגון ילדים לבקר את אימם היולדת). במקום שבו יש אזהרת כוהנים, אין להיכנס לצורך זה כשהאזהרה מופעלת.
5. בכל מקום שבו מותרת הכניסה, רצוי במידת האפשר בכל מקום שבו נמצאים בתוך חדר או מחלקה, להשאיר את הדלת סגורה כמה שיותר. כמו כן, רצוי לצמצם את זמן השהות בבית החולים, ולא להישאר בו מעבר לנדרש.
6. אין לכוהן להיכנס לבית חולים שלא לצורך רפואי ממשי, כגון לשם כנס, סיוע, פגישה וכדומה, אלא אם כן הוא מברר מראש שאין חשש סביר לטומאת כוהנים בזמן שהייתו (כגון שהכנס נמצא בבניין נפרד, שבו בדרך כלל אין חשש לטומאת כוהנים, או שהוא מברר סמוך לכניסתו את מצב המאושפזים והניתוחים המתוכננים, באופן שמתברר שהחשש לטומאת כוהנים בשעות הקרובות נמוך ביותר).



הרב הראל דביר

הגבלת היתר גרמא למקום הפסד

א. דברי חז"ל

הדוגמה המפורשת והעיקרית המובאת במשנה ובגרמא¹ להיתר עשיית מלאכה בגרמא, היא כיבוי אש בבית מגורים על ידי הנחת מחסום מכלים מלאים מים, או מניעת התפשטות האש על ידי פריסת עור גדי (שאינו דליק) על גבי רהיטים. היתר זה נאמר בפרק העוסק בדברים שמותר לאדם להציל מביתו הבווער, למרות גזירת חז"ל האוסרת להציל את כל רכושו, משום שאדם בהול על ממונו, ומתוך כך הוא עלול לכבות את השריפה. אם כן, החידוש של המשנה הוא כפול: א) כיבוי האש בגרמא מותר. ב) אין חוששים שמתוך כך יבוא לכבות כיבוי ישיר. בדברי חז"ל במשנה ובגרמא לא נאמר במפורש שהיתר גרמא מוגבל למקום הפסד. עם זאת, גם לא נאמר במפורש שלא כך. ואין ללמוד זאת מעצם ההקשר של שריפה, הן משום שייתכן שדיברה המשנה בהווה, שהצורך בגרמא הוא במקרה של שריפה, הן משום שההקשר נצרך כדי להשמיע שגזירת חז"ל האוסרת הצלת רכוש אינה שייכת במקרה זה.

ב. דברי הראשונים

הרמב"ם² וראשונים נוספים לא הזכירו מקום הפסד כתנאי להיתר גרמא: ה'עיתים'³, 'מחזור ויטרי'⁴, 'ספר האורה'⁵, ראב"ן⁶, 'התרומה'⁷, ראב"ה⁸, פסקי הרי"ד⁹, רא"ש¹⁰, ריא"ז¹¹, סמ"ק¹².

1. שבת קכ ע"א-ע"ב.
2. רמב"ם, הל' שבת פי"ב ה"ד. כן כתבו אחרונים רבים בדעת הרמב"ם, ובכללם: חזון עובדיה, שבת ח"ו עמ' קמא. בפירושו שם טוב על הרמב"ם (שם) כתב שהרמב"ם מסייג את ההיתר רק לדליקה, אך יש לדחות, שהרמב"ם העתיק את דברי הגמרא.
3. ספר העיתים סי' קס: 'ולית הלכתא כר' יוסי, דקסבר גרם כיבוי אסור; אלא הלכתא כרבנן, דקא שרו גרם כיבוי'.
4. מחזור ויטרי סי' קיג: 'גרסיל בשבת פ' כל כתבי טלית שאחז בה האור מצד אחד נותנים עליה מים מצד אחד. מכאן מוכח ר' שמואל לתת מים מערב שבת בתוך אותם כלי זכוכית שאנו מדליקין בהן שקורי' לנפש. וכי תימ' גרם כיבוי הוא ואסור. בעיניין זה לא אמרנו גרם כיבוי. שמתחילה כשנתן המים בתוך הכלי והשמן למעלה מן המים אין המים מכבין את הנר עד שתכלה השמן. והא לא דמי למתניתין דכירה דא' ולא יתן לתוכו מים מפני שהוא מכבה. דהתם מיד כשנופלין הניצוצות בתוך הכלי מיד המים מכבין. וזהו ודאי גרם כיבוי. אבל הכא ליכא גרם כיבוי. כדפרי'. ודומיא היא דטלית שאחז בה האור. דבאותו צד שאחז בה האור אינו נותן המים ואינו גרם כיבוי גמור'.
5. ספר האורה, ח"א אות סט: 'וגורם לכיבוי - הלכתא כרבנן, דאמרי מותר בשבת וביום טוב'.
6. ראב"ן, סי' שמד: 'וכשמניחו תחת הנר, אסור ליתן בו מים או כלי שהוא מוכשר; שהוא מקרב את כיבוי, דתנן: לא יתן לתוכו מים, מפני שהן מכבין; ואוקמינן אפילו לרבנן, דאמרו גרם כיבוי מותר, וטעמא, מפני שמקרב את כיבוי'.
7. ספר התרומה, סי' רמה: 'עושין מחיצה בכלים, בין מלאים מים ואפילו חדשים הראוין להתבקע, ועל ידי כן תכבה האש, דגרם כבוי מותר'.

יש אחרונים שהסיקו מסתימת דברי הראשונים הללו או חלקם, שגרמא הותרה אף שלא במקום הפסד.¹³ נראה שזה היסוד למה שכתב הט"ז¹⁴ שלא מצאנו חבר לרבנו יואל דלהלן, שהגביל את ההיתר למקום הפסד. לעומתם, יש שכתבו שהראשונים הללו אמנם לא כתבו במפורש שההיתר מוגבל למקום הפסד, אך הם גם לא כתבו ככלל שמותר לעשות מלאכה בגרמא, אלא העתיקו את דברי הגמרא שעוסקים בכיבוי שריפה שבמהותה היא מקום הפסד, ולכן, למרות שהראשונים סתמו, ניתן להבין שהם מסייגים את ההיתר למקום הפסד.¹⁵ לעומת זאת, ראשונים רבים סייגו את ההיתר למקום הפסד: רבנו יהונתן,¹⁶ ריב"א המובא ב'אור זרוע',¹⁷ וכן כתב ה'אור זרוע' עצמו,¹⁸ ה'ערוך',¹⁹

8. ראב"ה ח"א סי' רנד: 'ועושיין מחיצה בכל הכלים, בין מלאים בין ריקנין, בשביל שלא תעבור הדליקה; ואפילו הן חדשים, דגרם כיבוי שרי. והכי הילכתא, ולא כרבי יוסי'.
9. פסקי הרי"ד, שבת קכ ע"א-ע"ב: 'ועושיין מחיצה בכל הכלים, ואפילו בכלי חרש חדשים ומליאין, דקסבר גרם כיבוי מותר... גרם כיבוי מותר, דמדקתני [סיפא]: ר' יוסי אוסר בכלי חרש חדשים מליאין מים, שאין יכולין לקבל בהן את האור והן מתבקעין ומכבין את הדליקה - מכלל דתנא קמא שרי. והל' כתנא קמא, דסבר רב יהודה כוותיה'.
10. רא"ש ביצה פ"ב סי' יז, דברי הרא"ש הובאו על ידי האחרונים כמקור שמתיר גרמא גם שלא במקום הפסד (מג"א, סי' תקיד ס"ק ז; קרבן נתנאל, שם אות ס; ארחות שבת, פכ"ט הערה מד). בהגהות רע"א לשו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כב דחה את דברי המג"א, וכתב שאין מהרא"ש ראייה להתיר אף ללא הפסד (וכעין זה כתב בשו"ת תפלה למשה [לוי], ח"ב סי' כג), אך גם הוא לא חלק על כך שהרא"ש לא הזכיר הפסד.
11. פסקי ריא"ז, שבת פט"ז הל' ג ס"ק א: 'ועושיין מחיצה בכל הכלים, ואפ"ל בכלי חרש חדשים מלאים מים, בשביל שלא תעבור הדליקה, ואין חוששין שמא יבקעו ויכבו הדליקה, לפי שגרם כיבוי מותר'.
12. סמ"ק, מצווה רפב ד"ה המכבה וד"ה המחיתה.
13. שו"ת יביע אומר, ח"י, או"ח סי' כו אות ב; ובחזון עובדיה, שבת ח"ו עמ' קמא, ואחרונים נוספים שהובאו בדבריו.
14. ט"ז, או"ח סי' תקיד ס"ק ו: 'נראה דבצורך קצת, אף שאינו צורך גדול, יש להקל אפילו במים, כי לא מצוינו חבר לרבנו יואל בזה'. להלן יובאו דברי הרמ"א, שקיבל להלכה את מגבלתו של רבנו יואל. בעקבות דברי הט"ז, כתב על הגהת הרמ"א, בעל המשנה ברורה בשער הצינן, סי' תקיד ס"ק לא: 'באמת אותה הג"ה אין לה מקור, ודבריו בניסוח זה אינם ברורים כל כך, שכן רבנו יואל הוא המקור לרמ"א. ולהלן יובאו דברי ראשונים רבים שהסכימו לרבנו יואל, ורובם לא היו מצויים בדורות הקודמים ולא הוזכרו על ידי האחרונים'.
15. הרב עמנואל מולקנדוב, 'גדר גרמא בשבת וביו"ט והאם מותרת לכתחילה', האוצר מט (שבט תשפ"א), עמ' קל.
16. שבת מה ע"א בדפי הרי"ף: 'גורם לכיבוי מותר משום הפסד ממונו', וראה בהערות המהדיר (מהד' מכון התלמוד הישראלי השלם, הערה 186, ובדליות דוד סי' ע).
17. אור זרוע, ח"ב סי' כח: 'ואינו מכבה ממש, אלא כגרם כבוי הוא. מיהו לכתחילה ודאי אסור, בין בשבת בין ביום טוב'.
18. שם: 'ונראה בעיני דהא דפליגי רשב"נ ור' יוסי בגרם כבוי היינו דוקא להציל מפני הדליקה אבל גרם כבוי שלא להציל מודו כ"ע דאסור והיינו שמשמע מדברי ריב"א ומדברי ערוך דגרם כבוי אסור, היינו בגרם כבוי שאינו להציל. [וקשה] לי על סברתי מהא דפריך פ' כירה לימא תנן סתמא כר' יוסי דאמר גרם כבוי אסור דהוה לי' למימר אפי' תימא רשב"נ, עד כאן לא שרי ר' שמעון בן ננס אלא בגורם הכבוי להציל מן הדליקה, אבל שלא להציל, אפילו ר"ש מודה. ונראה בעיני דהתם נמי להציל מיירי, בדנותן מים בכלי להגן מפני הנצוצות'.
19. הערוך, ערך 'נר' (א): 'שאיין גרם כיבוי אלא כמו ששינוי בסוף 'כירה' בשבת: אין נותנין כלי תחת הנר לקבל ניצוצות, ולא יתן לתוכו מים וכו', וכי דקתני ביכל כתבי הקדש' בשבת: רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים וכו', אבל נרות של זכוכית - מותר להדליק בהן'. נראה שאין להסיק מדברים אלה שהערוך פוסק כר' יוסי, אך יש להסיק מהם שהוא אינו מתיר גרמא לכתחילה.

מרדכי²⁰ בשם רבנו יואל, 'המנהיג'²¹, מהר"ח או"ז²², המיוחס לר"ן²³, 'ספר המאורות'²⁴, המאירי²⁵, 'האגודה'²⁶, 'אורחות חיים'²⁷, 'צרוור החיים'²⁸, 'אהל מועד'²⁹, מהר"ל³⁰ בשם מהר"ם, ר' מנדל קלויזנר.³¹ יש ראשונים שכתבו דברים שאינם חד משמעיים בעניין זה:

20. מרדכי, שבת ס' שצט: 'רבינו יואל פירש, דאפילו ביום טוב לא שרינן גרם כיבוי לכתחלה, אלא במקום היזק דוקא. והכי קאמר בביצה: אין (*מבקעין) [*מכבין] הבקעת כדי לחוס עליה, [*ואם בשביל שלא יתעשן הבית או הקדירה מותר]; וכן רב יהודה לא שרי הכא אלא במקום היזק'. במשנת אברהם, על הסמ"ג, ס' סה ס"ק ז' עמ' רצא, דייק מדברי רבנו יואל, שבשבת גרמא אסורה אפילו במקום הפסד, אך ברור שאין לדייק כן, וההיתר בשבת במקום הפסד מפורש במשנה ובגרמא ובכל הראשונים והאחרונים. ופשוט שלא החמיר רבנו יואל אלא בשבת וביו"ט שלא במקום הפסד, ואין לדייק ממנו שבשבת אסור אפילו במקום הפסד. דעת המרדכי עצמו אינה מוכרעת, שכן לפני דברי רבנו יואל, הביא את דברי ה"ר קלונימוס בשם ה"ר יו"ט, שהתיר גרמא ביו"ט, וייתכן שגם בשבת. אף האגור, הל' יו"ט ס' תרכט הביא את דברי ה"ר קלונימוס בשם ה"ר יו"ט לצד דברי רבינו יואל (ולשונו היא 'רבינו יחיאל'). אמנם גם במקום נוסף במרדכי נראה שגרמא הותרה רק במקום הפסד, הגהות מרדכי, סוף פ"ג על שבת מז ע"ב, פ ע"א באמצע העמודה השמאלית: 'ותימה, מאי שנא דאסרין קרובי כיבוי אפילו מערב שבת, ובפרק כל כתבי, אמר רב יהודה: טלית שאחז בו האור, נותן עליהם מים מצד אחר. (ותירץ הר"ר ישראל בה"ר אורי שרגא) [ויש לומר] דהתם טעמא, כיון שכבר הודלק הטלית, אי לא שרית ליה על ידי שינוי, אתי לכבוי'. ראה גם מרדכי, ביצה ס' תרפג.
21. המנהיג, הל' יו"ט הצריכות עמ' תקיח: 'דלענין כיבוי וגורם לכיבוי, י"ט ושבת שווין, כי לא הותרה ב"ט אלא הבערה שהוא צריך אוכל נפש, אבל הכיבוי שאינו לצורך אוכל נפש - לא. ואם יש פתילה אחת בנר, מותר לתת בו כמה פתילות שירצה, ואף על פי שימהר ויכלה השמן במהרה ויותר, אין זה גורם לכבוי... שאין מתכווין לאותו הגורם... ומשום גורם לכבוי, נאסרה הדלקת רבוי הפתילות שהיא צורך הדלקה. וגם מה שנהגו בכל מקום לתת שמן ומים בעששית... אין זה גורם לכיבוי... ואין גורם לכיבוי אלא כאותה ששינו... וזהו גורם לכיבוי, דאסור דפסיק רישיה ולא ימות, דאי אפשר שלא יכבה, אבל גורם לכיבוי דשמה לא יכבה מותר, כדתנן בפרק כל כתבי: ועושים מחיצה בכל הכלים, בין מליאים בין ריקנים, בשביל שלא תעבור הדליקה'.
22. מהר"ח או"ז, דרשות ס' לב: 'ואפילו גרם כיבוי אסור ביו"ט, כגון להדביק עד חצי הנר בכותל, כדי שתיפול ותכבה'.
23. המיוחס לר"ן, שבת קכ ע"א ד"ה פורסין: 'גורם לכבוי שרי משום הפסד ממונו'.
24. ספר המאורות, שבת קכ ע"א: 'כי היכי דגורם לכבוי שרי, הכי נמי גורם להבערה במקום הצלה... ובמקום פסידא, שרו רבנן האי גורם לכבוי, ואפילו לכתחלה'.
25. המאירי, שבת קכ ע"א ד"ה המשנה השלישית: 'ור' יוסי סבר, גרם לכבוי אסור אפילו בשעת נפילת האש, ואינה הלכה... כל גורם לכבוי - במקום דליקה, מותר... ואף על פי שגורם להבעיר - אף גורם להבערה, במקום פסידא התירו'. וכן כתב המאירי במסכת ביצה כב ע"א ד"ה אע"פ וד"ה אבוקה, ושם אסר גרמא גם ביו"ט.
26. האגודה, שבת ס' קמב: 'ולית הילכתא אלא כרבי שמעון, דאמר גרם כיבוי שרי, אבל קרובי כיבוי אסור, כדאמרין לעיל סוף פרק כירה. ורבינו יואל אסר גרם כיבוי אפילו ביום טוב, אי לא משום היזק'.
27. אורחות חיים, שבת אות רז: 'והמכבה משום איבוד ממון חייב, אבל מותר לגרום לכבות להציל, כגון לעשות מחיצה בכלי חרס חדשים מלאים מים, שודאי הן מתבקעין ומכבין', וראה גם את לשונו בסוף אות רז: 'ומשום גורם כבוי לא ניחוש בהן לפי שזה הגורם נעשה מבע"י ועוד שאין זה גורם לכבוי, ונראה שיש לדון עליה כעין הדיון בשיטת הרשב"א דלהלן. ראה עוד הל' יו"ט אות נד.
28. צרוור החיים, דרך ג, סעיף יא.
29. אהל מועד, שער השבת דרך ז נתיב ח: 'ואף על פי שבכל מקום, גורם לכבוי אסור - בדליקה התירו, משום שאם לא נתיר לו, שמה יבא לעשות בידים'. ראה גם שער יו"ט דרך ה נתיב ג.
30. שו"ת מהר"ל, ס' לב: 'וגרם כיבוי, נמי פסקין כרבי יוסי דשרי; מיהו, כתב מהר"ם: דוקא משום הפסד דליקה, הא לאו הכי - אפילו ביום טוב אסור'.
31. פסקי ר' מנדל קלויזנר, שבת קכ ע"ב ד"ה כתב: 'כתב רבינו יואל, לא שרינן גרם כיבוי אלא במקום היזק'.

רב נטרונאי גאון,³² רשב"א,³³ רבנו ירוחם³⁴ בשם הרמ"ה. ראשונים אלו נקטו לשון 'גרם כיבוי' או 'גורם לכיבוי', בפירושם לאיסור לתת כלי עם מים לקבל ניצוצות של נר,³⁵ וכמה אחרונים הבינו מכך שגרמא אסורה שלא במקום הפסד.³⁶ אחרונים אחרים³⁷ כתבו שאין בדבר הכרח, שכן ייתכן שהכוונה לאסור רק את הסוג הזה של גרמא, ולא לכלול כלל, שכל גרמא אינה מותרת אלא במקום הפסד, שכן הגמרא עצמה³⁸ חילקה בין הנחת כלי עם מים לקבל ניצוצות שמוגדרת כ'מקרב כיבוי' ואסורה ובין גרם כיבוי שמותר, ולכן נקטו שאין להוכיח ממקורות אלו שההיתר מוגבל למקום הפסד. וכן נראה עיקר.

ג. הכרעת ה'שלחן ערוך', הרמ"א והאחרונים

כתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שלד סעי' כב):

תיבה שאחז בה האור, יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחר שלא תשרף; ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כיבוי מותר.

על כך הוסיף הרמ"א: 'הגה: במקום פסידא'.

בעוד שדעת הרמ"א מבוארת, ואף מוסכמת על האחרונים האשכנזים,³⁹ בדעת ה'שלחן ערוך' נחלקו האחרונים, ומעין המחלוקת בדעת הראשונים הנ"ל: יש שהסיקו מסתימת דברי ה'שלחן ערוך', שהוא מתיר גרמא גם שלא במקום הפסד: כן משמעות שו"ת 'זרע אמת',⁴⁰ משמעות שו"ת 'קרית חנה דוד',⁴¹ שו"ת 'ימי יוסף',⁴² הרב עובדיה יוסף בכמה

32. תשובות רב נטרונאי גאון (מהד' מכון אופק), סי' פב-פג: 'וששאלתם: מנהג שלנו, נרות של בית הכנסת, נותנין מים בעששית ושמן צף על פני המים, ודולק שמן והולך עד שמגיע למים וכובה. בנר של שבת, מהו לעשות כן, יש בו משום גרם כבוי או לא. כך ראינו: שאין בו משום גרם כבוי, ומותר לעשות כך'. דברים דומים נכתבו בתשובת גאון שבספר העיתים, סי' יב.

33. עבודת הקודש, בית מועד שער ג סי' ג אות יט: 'ולרבות בפתילות בנר אחד שהוא דולק - אם לרבות באורה, יראה לי שהוא מותר, שזה לצורך, וכמרבה עצים במדורה; ואף על פי שימהר לכבות את הנר ואת המדורה. ואם לקרב כבוי, הרי זה אסור שגם זה גורם לכבוי שלא לצורך אוכל נפש'.

34. רבנו ירוחם, נתיב יב ח"ב סז ע"ג: 'מותר לתת מים מבעוד יום בנר, כי כל מה שנעשה מבעוד יום - אין בו משום גורם כבוי. כך כתב הרמ"ה'.

35. ראה כעין זה גם בשו"ת הגאונים, שערי תשובה סי' קפג, צרור החיים (יו [דיני יו"ט] עמ' קמז ד"ה וכן אסור; וראה גם צרור החיים דרך ג, סעיף יא [דיני רפואה בשבת] עמ' סה).

36. ארחות שבת, פכ"ט הערה מד; שו"ת תפלה למשה (לוי), פ"ב סי' כג; הרב מולקנדוב, האוצר מט עמ' קלא.

37. חזון עובדיה, שבת ח"ו עמ' קמא, וחיזק זאת מדברי הרא"ש (ביצה פ"ב סי' יז) שהגדיר פעולה זו כחמורה מגרמא, וכלשונו של הרשב"א עצמו: 'לקרב כבוי'. יש להרחיב בעניין 'קירוב כיבוי' ויחסו לגרמא, ואין כאן המקום לכך.

38. שבת מז ע"ב.

39. בכללם: לבוש, סי' שלד סעי' כב; אליה רבה, סי' שלד סעי' כ; שו"ע הרב, או"ח סי' שלד סעי' כב; ערוה"ש, או"ח סי' שלד סעי' לט; ביאור הלכה, סי' רסה סעי' ד ד"ה גרם; וראה משנ"ב, סי' תקיד ס"ק כה ושעה"צ, שם ס"ק לא.

40. שו"ת זרע אמת, ח"א סי' מד ד"ה ומעתה.

41. שו"ת קרית חנה דוד, ח"ב סי' נו ד"ה ולכאורה נראה.

42. שו"ת ימי יוסף בתרא, או"ח סי' יב, ובמיוחד עמ' מה ד"ה איך.

מקומות,⁴³ הרב אביגדר בנצל,⁴⁴ שו"ת 'שמו ינון',⁴⁵ (וכתב כן גם בשם הר"ש משאש⁴⁶), שו"ת 'אורחותיך למדני'.⁴⁷ לעומת זאת, בשו"ת 'דעה חכמה'⁴⁸ כתב שאין לקבוע שה'שלחן ערוך' מתיר גרמא לכתחילה, שכן ההקשר שבו כתב את ההיתר הוא מקום הפסד. אף ב'מנוחת אהבה'⁴⁹ כתב שה'שלחן ערוך' אוסר גרמא לכתחילה, וכן כתב גם הרב עובדיה יוסף במקום אחר,⁵⁰ ובשונה מדבריו הנ"ל.⁵¹ וכן כתב למעשה ב'ילקוט יוסף'.⁵² וכן נכתב בדעת הרב יצחק יוסף במקומות נוספים.⁵³

פוסקים ספרדים נוספים אסרו גרמא לכתחילה, אף שלא כתבו במפורש שזו דעת ה'שלחן ערוך': הרב מרדכי אליהו במקומות רבים⁵⁴ החמיר בגרמא שלא במקום הפסד.

-
43. שו"ת יביע אומר, ח"י, אר"ח סי' כו אות ב (ואף שהזכיר בסמוך את שו"ת ימי יוסף, ההבנה בדעת השו"ע אינה בשם ימי יוסף אלא דברי עצמו), חזון עובדיה, שבת ח"ד עמ' שנא; וכ"כ שם שבת ח"ו עמ' קמא.
44. מובא בשמו בקדושת השבת, פ"א סעי' יז הערה כ, עמ' קכה.
45. שו"ת שמו ינון, סי' כז אות יט ד"ה ומעתה.
46. בדעת הר"ש משאש, ראה גם קדושת השבת, פ"א סעי' יז הערה כ ענף 5 עמ' קכה; ומכתב הר"ש משאש, שם נספח ז עמ' שי.
47. שו"ת אורחותיך למדני, ח"א סי' סה; ח"ב סי' כח; ח"ז סי' עט.
48. שו"ת דעה חכמה (כדורי), סי' ט אות ט.
49. מנוחת אהבה, ח"ב פ"א, עמ' יג-יד והערות 46-48; והסתמך בפרט על דברי השו"ע, אר"ח סי' רנז סעי' ד, בעניין קדירה עם מאכלים: 'אם אינה מבושלת כל צרכה - אפילו להוסיף על הכיסי אסור; שתוספת זה גורם לה להתבשל'. כמדומה שדברי השו"ע לא הובאו כמקור לאסור גרמא בתשובתו הארוכה בשו"ת תפלה למשה, ח"ב סי' כג, ובה אין התייחסות נרחבת לשאלת דעת השו"ע עצמו. עוד יצוין כי במנוחת אהבה ובתפלה למשה, אין התייחסות מפורשת לשאלה האם מדברי השו"ע בס' שלד נראה שהתיר אף שלא במקום הפסד. על הוכחת המנוחת אהבה מהשו"ע, ראה מה שכתב בילקוט יוסף, דינים לאשה ולבת, פל"א הערה ג.
50. שו"ת יחווה דעת, ח"א סי' לד: 'מרן השלחן ערוך (סי' תקי"ד סעיף ג') כתב: נר של שעה שרוצה להדליק אותו ביום טוב וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול לתת סביבו קודם שידליקו דבר המונע מלהשרף, בענין שיכבה כשיגיע שם. מבואר שאין להתיר גרם כיבוי לאחר הדלקתו, וכאן הרי הגרמא נעשית כשהגאז דולק. אולם המגן אברהם שם הקשה על זה ממה שפסק מרן השלחן ערוך (בסי' של"ד סעיף כ"ד), טלית שאחז בה האור, מותר לתת עליה משקים לגרום לה כיבוי כשיגיע האור לשם. ועיין בספר נהר שלום ובספר מאמר מרדכי שם שתייצו, שלא התיר מרן בסימן של"ד גרם כיבוי אלא משום הפסד, אבל שלא במקום הפסד, כגון נר, אסור. וכמו שכתב בבית יוסף סי' תקי"ד לחלק כן בשם המרדכי. ולפי זה יש מקום לומר שבנידונו שיש חשש הפסד, שאם ישאיר הגאז דולק, ללא בישול, יבוא לידי דליקה, (וכמ"ש בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג סימן נ"ה), גם למרן השלחן ערוך יש להתיר; וכן משמע ממה שכתב הרב עובדיה יוסף במכתבו לרב ישראל רוזן בעניין 'שבתפון', אסיא, כג (שבט תשל"ט) עמ' 39, שיש לחשוש לדברי הרמ"א, ואולי יש לדחות, ששם בא להתיר גם לנוהגים כשיטת הרמ"א, וצ"ע; ראה גם שו"ת יחווה דעת, ח"ג סי' מט סד"ה ועינא.
51. ואולי חזר בו, שכן בין המקורות השונים מפרידים כמה עשורים: שו"ת יחווה דעת ח"א נדפס בתשל"ז, ואילו שו"ת יביע אומר ח"י נדפס בתשס"ד, וחזון עובדיה שבת ח"ד בתשע"ב, וח"ו בתשע"ד. וצ"ע.
52. שבת ה (גרמא בשבת, אות טז-כא, ובפרט אות טז: 'לא אסרה תורה אלא עשיית מלאכה ממש, אבל גרמא אינה אסורה מן התורה, אלא מדרבנן בעלמא').
53. שו"ת שאל יעקב (נסיר; בלאו, עמ' שעד-שעה).
54. מאמר מרדכי (הל' שבת ח"ד צעז עמ' תכב; קא, יג עמ' תרלד; ח"ה קו, עג-עה עמ' קפב-קפד; קח, כג עמ' רלד; קיא, מא והערה מג עמ' שמט; קיח, ע עמ' תמד), וכן הובא בשמו בקדושת השבת (ח"א סעיף יז הערה כ עמ' קכד-קכו; סעיף כ הערה כה עמ' קפב-קפג).

אף בשו"ת 'בנין אב',⁵⁵ התנגד לשימוש לכתחילה בגרמא, שהותר 'רק במקום שצריך הדבר מטעמי רפואה ובטחון'. גם בשו"ת 'אור לציון',⁵⁶ אסר גרמא לכתחילה.

סיכום

הרמ"א הגביל את ההיתר למקום הפסד, וכן פסקו בעקבותיו כל אחרוני אשכנז, ואף בקרב הפוסקים הספרדים אין מסורת פסיקה שונה מכך, ולהיפך: פוסקים ספרדים רבים הסכימו למעשה לדברי הרמ"א המסייגים את ההיתר למקום הפסד, או למקום שבו מצטרפים צדדי היתר חזקים נוספים; ובכללם הרב עובדיה יוסף והרב מרדכי אליהו, בכמה מקומות והקשרים. ולכן הלכה למעשה, אין להתיר גרמא אלא במקום הפסד, או לצורכי רפואה וביטחון השקולים כהפסד.



55. שו"ת בנין אב, ח"ד יז, עמ' פו ד"ה כעקרון.

56. שו"ת אור לציון, ח"ב מא הערה ב.

הרב יצחק דביר

בליעה על ידי לישה

הקדמה

מאכל צונן אינו מבליע את טעמו בכלי שבו הוא מצוי, אך בהלכות פסח נפסק שכלי הלישה בולעים מטעם החמץ, האם מכך יש ללמוד לכל דיני איסור והיתר? לכך כמה משמעויות:

1) האם מיקסר שלשו בו בצק חלבי בולע את טעמו? ומה הדין של קערת הלישה והמערון?

2) האם מי שקונה שולחן משומש מאנשים שאינם שומרי מצוות צריך לחשוש שמא לשו עליו עיסה שאינה כשרה? שאלה דומה נשאלת ביחס לשיש ומשטחי העבודה בדירה שכורה.

מקורו של דין זה בגמרא במסכת פסחים (ל ע"ב):

כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן - משתמש בהן מצה, חוץ מן בית שאור, הואיל שחימוצו קשה. אמר רב אשי: ובית הרוסת כבית שאור שחימוצו קשה דמי. אמר רבא: הני אגני דמחוזא, הואיל ותדירי למילש בהו חמירא, ומשהו בהו חמירא - כבית שאור שחימוצו קשה דמי.

א. מדוע הכלי בולע מטעם השאור?

עלינו להבין מדוע טעם השאור נבלע בכלי שבו הוא מונח ('בית שאור'), הרי מדובר בעיסה יבשה וצוננת, ומאכל יבש המונח בכלי אינו מבליע בו את טעמו? לשאלה זו ניתנו בראשונים תשובות שונות:

1. דעת רש"י - כבוש

רש"י (פסחים שם) ביאר:

בית שאור - כלי שהאשה שורה ומנחת בו את השאור, ונותנתו בעיסה, ופעמים שהוא שוהה שם בלילה.

נראה שרש"י השתמש במילה 'שורה' כדי לבאר שמדובר בעיסה השרויה בנוזלים והיא נבלעת בכלי כדין 'כבוש', ולכן הוסיף 'פעמים שהוא שוהה שם בלילה', כדעת הסוברים שדי בשהיית לילה להגדירו ככבוש.¹

1. אפשר אמנם להבין את המילה 'שורה' מלשון 'שהייה', אך הנימוקי יוסף ור"י מלונל (שם) שהעתיקו את דבריו גרסו 'שורה וממחה', ומוכח שמדובר בשרייה בנוזלים של השאור. כך הבין גם במנחת יצחק, ח"א סי' קלה. יש להעיר שביאור זה מיישב רק את דין 'בית שאור', אך נותר ליישב את סיום דברי הגמרא בקשר ל'אגני דמחוזא', שם מדובר על כלים ש'תדירי למילש בהו', ולא בהשריה בנוזלים.

2. חומרת כלי חרס

כמה ראשונים כתבו שכלי חרס בולע יותר מכלים רגילים, ואפילו בצונן.² בספר 'המכתם' (פסחים שם) כתב שדין 'בית שאור' נאמר דווקא לגבי כלי חרס 'דהא אמרינן דחרס בולע אפילו בצונן'.³

3. חריף

לפי השיטות שהוזכרו עד כה, בליעת הטעם בבית השאור אינה מיוחדת, והיא עומדת בגדרים המקובלים בדיני איסור והיתר. לשיטות אלה, המשפט 'הואיל שחימוצו קשה' לא בא להסביר מדוע בית השאור בולע, אלא מדוע לאחר שבלע אסור להשתמש בו אפילו בצונן. מנגד, ראשונים רבים הבינו שבמשפט זה מנמקת הגמרא מדוע בלע הכלי למרות שמדובר בצונן. ראש וראשון לכך הוא 'הערוך' (ערך 'בית שאור'): 'כיון דחריף הוא כרותח הוא ובלע', וכן כתבו ראשונים רבים נוספים.⁴ ביאור זה זקוק להבהרה, שהרי חריף צונן המונח בכלי אינו בולע ממנו, וכפסק ה'שלחן ערוך' (יו"ד סי' קה סעי' יג): 'מלח או תבלין שהם בקערה של בשר, מותר ליתנם בחלב':

(א) הר"ן (פסחים ט ע"א) כתב: 'הני שאני דמשום דחריפי ותקיפי אפילו בצונן בלעי כלים מינייהו', כלומר, מדובר בחריפות מיוחדת שמבליעה את טעמה גם בצונן וללא דוחקא. וכך כתב הרשב"ץ.⁵

(ב) הרמב"ן⁶ כתב שדין החמץ דומה ליין נסך, שכאשר מכניסו לאחסון ארוך הוא נבלע בכלי מיד,⁷ וכך הדין בבית שאור 'משום שהאשה שוהה עליהן החמץ'.⁸

4. פסק ההלכה

ה'שלחן ערוך'⁹ כתב שבית שאור אסור בפסח, אך לא פירט מדוע הוא בולע. ה'לבוש'¹⁰ העתיק את טעם הגמרא 'חימוצן קשה' כסיבה לכך שהכלי בלע, וכך כתבו למעשה אחרונים רבים.¹¹ ה'פרי מגדים' (או"ח סי' תנא משב"ז ס"ק כו) ביאר שהדבר נובע מחריפותו החריגה של החמץ: 'הוא הדין שאר איסורין, כשאור תרומה או עבודה זרה

1. הנימוקי יוסף (שם) כתב שכלים אלה בולעים משום 'שלשין בהן בני מחוזא תדיר. ומרוב תשמיש בולעין העריבות מטעם השאור'. בגדר זה נרחיב להלן.
2. ראה שו"ע, יו"ד סי' קלה סעי' ד. ובבית יוסף, יו"ד סי' סט סעי' טז בקשר לפליטת כלי חרס בצונן.
3. גם הר"ח שם כתב שמדובר בכלי חרס, אך לא פירש שבזה הדבר תלוי. ועיין עוד בשו"ת משנה שכיר, או"ח סי' קנא שדייק שכך גם הבין הפרישה בדעת הרא"ש.
4. רבנו ירוחם, נתיב ה' ח"ב; מהר"ם חלאווה, פסחים ל ע"ב, מאירי שם, שלטי גיבורים פסחים ט ע"א; רמב"ן, מלחמות השם שם; ר"ן, שם; ספר התרומה, סי' נג; רשב"ץ, מאמר חמץ אות ע.
5. מאמר חמץ, אות ע.
6. מלחמות ה', פסחים ט ע"א.
7. שו"ע, יו"ד סי' קלה סעי' ז.
8. הדברים מפורשים יותר בלשון תלמיד הרמב"ן, שנדפס בקובץ שיטות קמאי, פסחים ל ע"ב. וכך כתב באור זרוע, ח"ד סי' רצח: 'שהשאור משתהא שם ונקלט טעמו בכלי, ובמעשה רוקח, סי' ז (נדפס בקובץ שיטות קמאי שם): 'לפעמים שוהה בהם העיסה שם בלילה ובלעת מהעיסה'.
9. שו"ע, או"ח סי' תנא סעי' כב.
10. לבוש, על השו"ע שם.
11. עטרת צבי, סי' תנא ס"ק לב; עולת שבת, סי' תנא ס"ק כ; פרמ"ג, סי' תנא משב"ז ס"ק כו.

וכדומה בולע בצונן.¹² משמע שאפילו בשהייה מועטת בולע הכלי מן השאור. ואילו מלשון 'שלחן ערוך הרב'¹³ וה'משנה ברורה' (סי' תנא ס"ק קכו) משמע שהבליעה מתקיימת מחמת זמן האחסון הארוך, ש'פעמים שהשאור שוהה הרבה באותו כלי ומחמת שחימוצו קשה נבלע טעמו באותו כלי אפילו בצונן.

ב. מתי הכלי בולע עיסה

מאחר שהתברר שהבליעה נגרמת בשל החריפות המיוחדת של המאכל, היה מצופה שהיא תתרחש רק במחמצת ('שאור') ולא בעיסת לחם רגילה, שאינה חריפה במיוחד.¹⁴ אך הגמרא כותבת שגם 'אגני דמחוזא' בולעים מטעם העיסה, למרות שבהם היו לשים עיסה ולא 'שאור'. הטעם לכך מפורש בגמרא: 'הואיל ותדירי למילש בהו חמירא, ומשהו בהו חמירא', נראה שיש כאן שני אלמנטים שגורמים לבליעת העיסה: תדירות הלישה והשהייתה.

1. תדירות הלישה

כפשט הגמרא שהבליעה מתרחשת 'הואיל ותדירי למילש בהו חמירא', כתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תנא סעי' יז): 'הדף שעורכים עליו כל השנה, וכן עריבה שלשין בה, צריכים הגעלה'. ב'בית יוסף' מובא שמקורו של פסק זה מדברי רבנו ירוחם המצוטטים בדבריו: 'דלא בעו הגעלה אלא הרגילין תדיר וכן כתב הרשב"א'. רבנו ירוחם אינו מציין את דברי הרשב"א המדויקים שאליהם כוונתו, אך סביר להניח שמדובר בשיטת הרשב"א המקל להכשיר את הכלי על פי רוב תשמישו,¹⁵ וממילא הבליעה אינה קשורה בתדירות השימוש בכלי, אלא ביחס לשאר השימושים בכלי, כלומר, אם רוב השימושים בכלי היו ללישת עיסה - הכלי בולע, גם אם לא לשו פעמים רבות. אלא, שכמה מהפוסקים האחרונים, שלא הקלו להגעיל לפי מיעוט תשמישו, התירו גם הם כלים שלא נעשה בהם שימוש קבוע, כך כתב 'שלחן ערוך הרב' (סי' תנא סעי' מז): 'אבל השולחנות שאין עורכין עליהם חמץ בתדירות אלא לפרקים אין דינם כבית שאור', וכן כתב ה'משנה ברורה'.¹⁶ נראה שאחרונים אלו הבינו שיש מקור אחר להיתר כלי שלשו בו 'לפרקים', מדברי ה'אור זרוע' (ח"ד פסקי עבודה זרה סי' רצח):¹⁷

12. וראה גם בהערות הגרי"ש אלישיב פסחים ל ע"ב שכתב שדין זה אינו מיוחד לחמץ, וכן בשו"ת שרגא המאיר, ח"ו סי' קז. אכן בפרמ"ג, סי' תנא א"א ס"ק מא כתב: 'ולא דמי לשאר איסורים יבישים חריפים דאין מפליט ומבליע, דחמץ שאני'. וכדי שלא יסתרו דבריו אלו את אלו יש לומר שכוונתו שעיסה מחומצת חריפה יותר ומבליעה.

13. שו"ע הרב, או"ח סי' תנא סעי' מג.

14. ראה בפרמ"ג, א"א סי' תנא ס"ק מא שכתב שלישית עיסה אינה נחשבת חריף (בשונה מדבריו לגבי בית שאור), וכן באשל אברהם (בוטשאטש), סי' תנא ס"ק ו, כתב שעיסה אינה נחשבת חריף למרות שיש בה שאור משום ש'השאור שבו בטל מסגנון שאור המחמץ', וכן כתב בשו"ת שרגא המאיר, ח"ו סי' קז.

15. וכך בטור הוצאת שירת דבורה שם ציין העורך לדברי הרשב"א הללו.

16. משנ"ב, סי' תנא ס"ק צב.

17. דבריו הועתקו גם במרדכי, פסחים סי' תקסה, וברוקח, סי' רנ.

שבני מחוזא עשירים היו והיו אופים בכל יום פת חמה והיתה עיסה תמוצה באגני. הילכך כבית שאור ממש דמי ואסור. מכלל דאגני דשאר מקומות שאין מחמיצין אלא פעם אחת בשבוע כמו שאנו עושים שיכול להשתמש בהם. מדברי ה'אור זרוע' עולה שתדירות השימוש היא זו שגורמת לבליעת הטעם בכלים, וכלים שלשים בהם לעיתים רחוקות אינם בולעים אפילו אם זהו השימוש היחיד בהם. 'ערוך השלחן' (או"ח סי' תנא ס"ק ל) מבאר שלדעה זו הבליעה בכלי מתרחשת 'מפני הלישה והעריכה התמידית והשאור נבלע הרבה', וכך כתב בשו"ת 'משנה שכיר' (או"ח סי' קנא): 'ע"י ריבוי הלישה והשיהוי בו נכנס בהכלי כח גדול של חימוץ כמו בבית שאור בזמן קצר'. מדברי האחרונים עולה שהצורך בשימוש תדיר, נובע מכך שהעיסה אינה חריפה דיה כ'שאור', ובפשטות נראה שתנאי זה אינו אמור גם ביחס ל'בית שאור' שבו מונח שאור חריף, והוא בולע גם לאחר שימוש אחד, ואכן האחרונים (על השו"ע או"ח סי' תנא סעי' כב) לא הזכירו ביחס לבית שאור תנאי זה שמשמשים בו תדיר. אלא שעל הבנה זו קשה מדברי הגמרא (פסחים ל ע"ב) שתממה מה החידוש בדין 'אגני דמחוזא' - 'פשיטא! - מהו דתימא: כיון דרויחא - שליט בהו אוריא ולא בלעי, קא משמע לן, משמע שמסברה היינו אומרים שדין אגני דמחוזא זהה לבית שאור, ואילו לפי ההבנה לעיל היה לגמרא להשיב שיש בכך חידוש שגם עיסה רגילה, שאינה חריפה, נבלעת בכלי על ידי תשיש תדיר. לפיכך בשו"ת 'מחזה אליהו' (ח"ב סי' לג) חידש ש'בין בית שאור ובין כלי של עיסה נאסרים רק ע"י שימוש תמידי במשך זמן ארוך ביותר'. נציין ביושר, שלמרות שהביאור שהבאנו כאן נראה כפשט הפוסקים, יש מהאחרונים שכנראה לא דייקו מלשון ה'שלחן ערוך' שדווקא כלים שעורכים עליהם בקביעות בולעים, ודנו גם על מקרים בודדים שבהם נותר בצק על הכלי: 18 שו"ת מהרש"ם, 19 שו"ת 'אבני נזר', 20 וכן הרב מרדכי אליהו²¹ הורה להגעיל שולחן שערכו עליו חמץ.

2. השהייה בכלי

למרות שהגמרא נימקה את הבליעה במשטחי הלישה בכך ש'משהו בהו חמירא', ה'שלחן ערוך' אסר את 'הדף שעורכים עליו כל השנה', ולא התנה זאת בכך שנוהגים להשהות את הבצק על גביו. אך לעיל הבאנו את שיטת הרמב"ן וסיעתו שאפילו בליעת בית השאור היא רק על ידי שהייה מרובה, וכן ה'לבוש' (סי' תנא סעי' יז) כתב: 'אף על גב שלשין בהן בצונן מניחין העיסה עליהם עד שיחמיץ', וכן כתב ב'משנה ברורה' (סי' תנא ס"ק צג): 'דמשהין העיסות עליהן עד שיחמיץ ודמי לבית שאור'.²²

18. כעין זה גם באשל אברהם בוטשאש, סי' תנא סעי' א ד"ה והחזירן לכבשן, אלא שכתב על כך 'מעין בית שאור'.

19. שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' צח.

20. שו"ת אבני נזר, או"ח סי' שעא.

21. הלכות חגים, פ"ה סעי' סא.

22. וכן כתבו בשו"ת מחזה אליהו, ח"ב סי' לג, ושו"ת שרגא המאיר, ח"ו סי' קז. אכן, יש להעיר ש'ערוך השלחן' (או"ח סי' תנא סעי' ל) לא הזכיר כלל את השהייה על הכלי, וכתב שהבליעה מתרחשת 'מפני הלישה והעריכה התמידית'.

3. בליעה ופליטה בלישה חד פעמית

מן האמור עד כה נראה שדווקא לישה קבועה ותדירה גורמת לכלי לבלוע מטעם העיסה, אך לישה חד פעמית אינה מבליעה טעם בכלי ואף לא נפלט על ידה מטעם הכלי לעיסה, וכן משמע מדברי ה'ארחות חיים'²³ שדן בעיסה שנילושה בכלי שבלוע מחמץ: 'מסתברא שהפת מותרת... דכיון דבצונן הוא משתמש בו מותר'.²⁴ וגם מלשון ה'לבוש'²⁵ שכתב שלישה בבית שאור עלולה להחמיץ את העיסה, משמע שאין איסור מחמת טעם החמץ הנפלט, אלא רק מפני שכוח החימוץ משפיע על העיסה, וכ"כ ב'עולת שבת'²⁶ וה'פרי חדש'²⁷ בשם הרא"ם, וב'פרי מגדים' (משב"ז סי' תנא ס"ק כו) כתב בפירושו:

אף על גב בשאר איסורין אם לש בכלי איסור אין מפליט בלא חורפא דוחק הלישה לחוד, חמץ כח החימוץ שבכלי ממהר להחמיץ העיסה שלש בה.²⁸
לכאורה ניתן להביא ראיה לכך מכמה ראשונים²⁹ שדנו במצה שנמצאה בה חיטה מבוקעת, ואסרו רק את מקום מגעה בעת האפייה, בלא שהתייחסו כלל לכך שבשעת הלישה החיטה נילושה בתוך הבצק, משמע שלא די בלישה זו להבליע בה את טעמה. ואמנם הרשב"א³⁰ אכן אסר את כל העיסה מחמת הלישה המשותפת, אך ה'שלחן ערוך'³¹ פסק כ'סתם' כדעת שאר הראשונים, ואת דעת הרשב"א הביא רק כיש אומרים, ואפשר שגם הרשב"א מודה שבליעה אינה מתרחשת בשימוש חד פעמי, ולא אמר דבריו אלא ביחס לכוח החימוץ, שמשפיע גם בשימוש חד פעמי כמובא לעיל. אלא שמלשון הגר"א (על השו"ע או"ח סי' תסז סעי' יא) שכתב: 'לפי מ"ש הרא"ש גבי בית שאור דלישה הוי כחמין, הוי כחמין עם רוטב דאוסר בכלה', משמע שמדובר בהתפשטות של בליעה על ידי הלישה, וכן ב'משנה ברורה' (סי' תסז ס"ק מז) כתב:

דע"י הלישה מתחממת קצת והמים שבעיסה מוליכין את פליטת החטה שנפלט ע"י דוחק הלישה בכל העיסה.
משני המקורות הללו משמע לכאורה שיש מקום להבין שמתקיימת בליעה ופליטה בלישה גם כשהיא חד פעמית. וצ"ע.

ג. הדין בעיסה בימינו

מהשוואת הגמרא בין לישת עיסה ובית שאור נראה בפשטות שחומרת הבליעה אינה נובעת מפעולת הלישה אלא מכך שיש בה שאור שנחשב לחריף, וכלשון 'ערוך השלחן' (או"ח סי' תנא סעי' ל): 'מפני הלישה והעריכה התמידית והשאור נבלע הרבה'. בימינו

23. ארחות חיים, ח"א הל' חמץ ומצה אות מב.

24. וכך כתבו פוסקים רבים: שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' צח; שו"ת אבני נזר, או"ח סי' שעא; שו"ת משנה שכיר, או"ח סי' קנא.

25. לבוש, סי' תנא סעי' כב.

26. עולת שבת, סי' תנא ס"ק כ.

27. פרי חדש, או"ח סי' תנא סעי' כב.

28. וכן באשל אברהם, סי' תנא ס"ק מא.

29. רא"ש פסחים פ"ב סי' כה; מהר"ם מרוטנבורג (לבוב), סי' קעט; מרדכי, פסחים סי' תקנו.

30. שו"ת הרשב"א, ח"א סי' קעו.

31. שו"ע, או"ח סי' תסז סעי' יא.

מקובל יותר להחמיץ את העיסות בעזרת שמרים המבוססים על פטריות שאין סיבה להגדירן כחריפות או חמוצות, וממילא יש מקום לומר שבכלים שנילושה בהם עיסה כזו לא יחולו כלל הדינים האמורים עד כה. למרות שכך מסתבר לומר, כמה אחרונים בני ימינו לא עמדו על חילוק זה, ודרשו להגעיל כלים שעורכים בהם עיסה בת ימינו. ראה: הרב מרדכי אליהו,³² הרב יעקב אריאל,³³ הרב צבי כהן,³⁴ הרב פוקס.³⁵

סיכום למעשה

בליעת כלים מבצק מתרחשת רק כאשר מתקיימים שני תנאים:
 א. עורכים בהם את הבצק בתדירות גבוהה (יותר מפעם בשבוע).
 ב. הבצק שוהה בכלים זמן רב.
 לפיכך, הכלי היחיד שיש לדון לגביו הוא קערת לישה, במטבחים שאופים מספר פעמים בשבוע, וספק אם הדבר נכון גם לגבי עיסות שאין בהן מחמצת. בכל המקרים שתנאים אלה לא מתקיימים אין בליעה ופליטה מהבצק אל הכלי ומהכלי לבצק. ולכן:
 א. מיקסר שלשים בו ולא משהים בו את הבצק אינו בולע ממנו, וגם אם לשו בו חלבי מותר ללוש בו בשרי.³⁶
 ב. שולחן שלשו עליו עיסות אינו בולע מטעמן, ולפיכך הקונה שולחנות אינו צריך לחשוש שמא נבלע בהן טעם על ידי הלישה,³⁷ והוא הדין למשטחי עבודה במטבח.
 ג. עיסה שנילושה בכלי בשרי או טרף, אינה מקבלת ממנו את טעמו.



32. הלכות חגים, פ"ה סעי' סא.
 33. באהלה של תורה, ח"ב סי' סו. בהתכתבות שהייתה לי עם הרב יעקב אריאל שליט"א אמר שאכן צ"ע אם גם בעיסות כאלה מתרחשת בליעה.
 34. ספר הגעלת כלים, פי"ג הערה קמו.
 35. ספר הכשרות, פ"ב סעי' כה.
 36. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר, ח"ו סי' קז. אך לא כך כתב בספר הכשרות, פ"ב סעי' כה.
 37. ולא כך כתב בספר הגעלת כלים, פי"ג הערה קמו.

בית ההוראה מכון פוע"ה

הנחיות בענייני טהרה ואישות בעת מלחמה

הקדמה

בימי מלחמה אלו נתחזק ונרבה בתפילה לישועת ה' לעמו ולהכרעת האויב. הרבנים היועצים במכון פוע"ה עונים בימים אלו לשאלות רבות בענייני טהרה וקדושת הבית שנובעות מהמצב הנוכחי. לפניכם הנחיות שיכוונו ויסייעו לשמירת הטהרה וקדושת חיי המשפחה בימים אלו:

א. הפסק טהרה ושבעה נקיים

1. ראוי וחשוב לשמור על סדר הטהרה והטבילה גם בעת הזאת.
2. עקב טרדת הנפש בימים אלו, עלולות להישכח בדיקות הפסק הטהרה וימי ז' נקיים. לכן, מומלץ שביום בו אמורה האישה לבצע הפסק טהרה - תבצע שטיפה ובדיקה פנימית בבוקר, ללא מוץ דחוק. בכל אופן, אם האישה נזכרת סמוך לשקיעה, עליה לבצע הפסק טהרה כרגיל ולא לסמוך על הפסק שעשתה בבוקר. כמו כן, כדאי שתיעזר באמצעים (שעון מעורר/טלפון נייד וכד'), שיזכירו לה לבדוק עצמה בימי ז' הנקיים. אישה שקיבלה היתר מרב לבצע רק בדיקה אחת ביום, עדיף שתעשה אותה בשעות הבוקר כדי שלא תשכח.
3. במקרה שקיים קושי לבצע את כל הבדיקות, מומלץ לשאול רב כמה בדיקות יש לבצע.
4. חשוב להקפיד להשלים את רציפות השבעה נקיים ולא להפסיק אותם באמצע, אפילו אם לאישה ברור שהבעל ממילא לא יגיע במועד הטבילה. אם מתעורר ספק בבדיקות, יש לשמור אותן לשאלת רב, אך לא להפסיק את הספירה.

ב. טבילה והכנותיה

1. לכתחילה תטבול האישה בזמן הרגיל, כלומר בזמן 'צאת הכוכבים' של מוצאי היום השביעי לנקיים. נוסף על חשיבות ההשתדלות לטבול בזמן, יש להקפיד על הנחיות מערכת הביטחון. מומלץ לברר על מרחב מוגן במקווה או בסמוך לו.
2. יש להשתדל לבצע את ההכנות לטבילה בנחת וביסודיות. דברים שניתן לעשות גם שלא בסמוך לטבילה (כגון גזיזת ציפורניים והסרת שיער), עדיף לעשות כבר ביום שלפני הטבילה. ביום הטבילה יש לבצע חפיפה ורחצה במים חמים, סירוק השיער והסרת חציצות שונות.

3. לכתחילה יש להסיר חציצות כפי שמסירים לקראת כל טבילה. אם עקב המצב יש הכנות שונות שאינן מתאפשרות (כגון אישה שרגילה ללכת לקוסמטיקאית קודם טבילתה, וכרגע הדבר אינו מתאפשר), כדאי מאוד שתתייעץ עם רב מקומי או עם אחד מהרבנים והיועצות של מכון פוע"ה מה עליה לעשות. חשוב להדגיש שיש חציצות שאמנם לכתחילה צריך להורידן, אך כשהדבר אינו מתאפשר הן אינן מעכבות את הטבילה, ולכן לא כדאי לדחות את הטבילה מבלי לשאול רב מה נכון לעשות.
4. במקום בו לא ניתן לצאת לטבול בלילה עקב מצב ביטחוני בעייתי והנחיות גורמי הביטחון, או שהאישה חוששת מאוד לצאת מהבית לאחר שעות החשכה, ניתן לשקול את דחיית הטבילה לשעות היום של היום השמיני לנקיים, בתיאום עם הבלנית או עם הרב המקומי.
5. אישה שטובלת ביום השמיני כדלעיל, לכתחילה תימנע עד הלילה מלשהות עם בעלה ביחד בחדר סגור ללא נוכחות של אנשים אחרים או ילדיהם. אם הדבר אינו מתאפשר, ניתן להקל בכך.
6. אישה שטובלת ביום השמיני (או לאחר מכן), אינה צריכה לבצע בדיקה נוספת לאחר תום שבעת הימים הנקיים וגם אינה צריכה ללבוש בגד תחתון לבן. כמובן על בני הזוג להמשיך ולנהוג בכל דיני ההרחקות, עד לטבילה.
7. גם כאשר אין אפשרות בינתיים לחיי אישות - כדאי ורצוי שהאישה תטבול כדי לאפשר מגע וקרבה בין בני הזוג.
8. גם אישה שבעלה גויס למלחמה והגיעה עת טבילתה - כדאי שתשתדל לטבול ולא תדחה את טבילתה, כדי שאם בעלה ישוב באופן בלתי צפוי, הם יהיו מותרים (אם היא חוששת מבחינה סגולית, היא יכולה לישון עם ספר תהילים ליד הכרית). מכל מקום, אם קשה לה עקב חשש ביטחוני או עקב הטיפול בילדיה - אינה חייבת בכך, ותוכל לטבול כשבעלה יגיע.
9. אם מועד טבילתה של האישה חל בליל שבת, ובעלה אינו בבית - לא תטבול, אלא תמתין למוצאי שבת. אולם אם יש סיכוי, אפילו קטן, שבעלה יגיע לביתו במהלך השבת (כגון שהוא נמצא במקום שבו משחררים מדי פעם חלק מהחיילים לכמה שעות, והרב הצבאי המקומי נתן היתר במקרים כאלו לחזרה הביתה אפילו במהלך השבת), תטבול אפילו בשבת. במצב כזה עדיף שתטבול בערב שבת בשקיעה, גם אם היא מהנוהגות לטבול בדרך כלל בליל שבת רק בצאת הכוכבים.

ג. אישות

1. ככלל, אין להימנע מחיי אישות בתקופה זו. אדרבה, מבחינה נפשית וזוגית בעת קושי וטלטלה כזו, קרבה בין בני הזוג עשויה להוסיף כוח ולהרבות בריאות ויציבות, והיא טובה ונכונה. עם זאת, כאשר אחד מבני הזוג מרגיש שהוא אינו מסוגל לקיים יחסי אישות במצב כזה, ראוי שבן הזוג השני יבין את מצבו, והם יכולים להימנע מכך, בהסכמה משותפת. מאידך, ראוי גם לשים לב לצורך הנפשי של בן הזוג השני, ולהבין שזה לא נובע מהתעלמות או אדישות אלא מרצון לשמור על איזון ובריאות נפשית, והעיקר שהכול יעשה לבסוף בהסכמה מלאה כאיש אחד בלב אחד.

2. כאשר הבעל מגויס למילואים בזמן שבני הזוג אסורים, עם כל הקושי והכאב שבדבר, אסור להם לעבור על איסורי קרבה (כגון חיבוק ונישוק) לצורך הפרידה, ויחשבו בליבם שבע"ה זכותם הגדולה בכך שהם מקפידים על הלכות טהרת המשפחה תעמוד לבעל ולכל עם ישראל שילך לשלום ויחזור לשלום. את הקרבה והחיזוק ההדדי ראוי לבטא במילים ודברי חיבה.
3. למרות הקושי הגדול, וההקרבה האין סופית של נשות חיילים - אין אפשרות הלכתית לטבול לפני סיום שבעה נקיים. בזמנים אלו אנו נדרשים לגבורה עילאית ובעז"ה השמירה על מצוות טהרת המשפחה תוסיף עוז ותעצמות ללוחמים ולעם ישראל.
4. עם זאת, אם התברר שבזמן שהבעל מגיע כבר עברו שבעה ימים מסיום הווסת, ומסיבות כלשהן הטבילה אמורה להידחות (כגון שהאישה עשתה הפסק טהרה יום קודם, וראתה מראה לא ברור בבדיקה והחליטה להחמיר על עצמה), כדאי מאוד לשאול רב אם בכל זאת יש אפשרות הלכתית לטבול קודם לכן.
5. בנוסף, אישה שבעלה במילואים, גם אם היא נוהגת בדרך כלל להמתין חמישה ימים עד הפסק הטהרה (כמנהג האשכנזים וחלק מהספרדים), יכולה (אם הווסת הסתיים) לעשות הפסק טהרה כבר ביום הרביעי מקבלת הווסת ולספור שבעה נקיים מהיום שלאחר מכן, כדי שאם בעלה יגיע מהמילואים ביום האחד עשר, תוכל לטבול באותו לילה (אם בעלה לא יגיע ביום זה, והיא מהנוהגות להמתין עוד יום עד תחילת השבעה נקיים, תמתין לטבילה ללילה שלאחר מכן).
6. יש דרכים רפואיות לעכב את קבלת הווסת ולהאריך את ימי הטהרה. כאשר הבעל מגויס ומגיע לביתו לגיחות קצרות, רצוי לדאוג שבני הזוג יהיו מותרים כמה שיותר. מכון פוע"ה מפעיל מיזם מיוחד בשיתוף עם רופאות ורופאי נשים לצורך הארכת ימי הטהרה. מתוך ההקפדה בימים אלו על טהרת הבית ועל 'והיה מחניך קדוש', נתפלל לתשועת ה' בקרוב.





ד"ר דוד בונפיל

לעילוי נשמות הללי מלחמת 'חרבות ברזל'
בהם רס"ר (במיל') זכריה פסח הבר הי"ד
אשר חיבר את עולמות בית המדרש ומחקר החיטה.

'דאחמיץ במחובר' – היטה 'כשרה לפסח'

א. מצוות מצה - המשת מיני דגן

החיטה מהווה את הגידול המרכזי של השטחים הפתוחים בישראל, ומדי שנה נזרעים בישראל כמיליון דונם למטרות שונות. רובה המכריע של החיטה המגודלת כיום בישראל הינה חיטת לחם המשמשת לאפיית לחם, וכמו כן לאפיית מצות כשרות לפסח. בכך, החיטה מהווה מקור אנרגיה לאנושות מחד, ובסיס לקיום מצוות המבוססות על חמשת מיני דגן בכלל וחיטה בפרט. ברכות הנהנין על לחם, הפרשת חלה וכדומה ניתן לקיים רק בחמשת מיני דגן, חיטה, שעורה, שיבולת שועל, שיפון, וכוסמין. הגורם המשותף של הגרגרים בחמשת מיני דגן והקמח המופק מהם הוא נוכחות רכיבי הגלוטן. רכיבי הגלוטן, גלוטלינים ופרולמינים, קיימים רק בדגניים מחמשת מיני דגן כפי שמזוהים היום ועל פי המסורת,¹ כך שסביר שלגלוטן חלק חשוב בהחמצה. החיטה היוותה ברבות השנים בסיס פורה למחקרים ולימודים הלכתיים רבים, אולם יש עדיין פערי ידע הדורשים עיון ומחקר, ואחד מהם הוא חמץ. ברור לכול, כי בתנאים מושלמים של הכנת בצק, קמח חיטה בהוספת מים, לישה והעמדה מחמיץ ואסור, אך מנגד אכילת מצה העשויה מקמח ומים הינה מצוות עשה שחובה בפסח. אם כך, החיטה בבואה במגע במים לעיתים נאסרת עקב החמצה ולעיתים מאפשרת קיום מצוות מצה. יש מקרים ובהם החיטה מורטבת בשלבים מוקדמים יותר, למשל בשדה עקב אירוע גשם מאוחר לפני קציר. איך יש להגדיר חיטה זו, כחמץ או חשש חמץ, או כחיטה כשרה לפסח? מאמר זה מאיר נקודה נוספת של בחינה והגדרה מה הוא חמץ, ומציע אפשרות היאך ניתן להעלות את ההסתברות לכך שמצה זו שאנו אוכלים כשרה לפסח היות שנאפתה מקמח שאין חשש כלל שהחמיץ.

ב. איסור חמץ ושאור – איסור כרת

1. חמץ שבעיסה

חמץ: בצק שהחמיץ הוא חמץ מדאורייתא שאסרה תורה בפסח באכילה ובהנאה וכן ב'בל יראה' ו'בל ימצא'. במקרא אין תיאור מדויק של חמץ, וכתוב: 'וישא העם את בצקו טרם יחמץ' (שמות יב, לד), וכן: 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגת מצות כי לא חמץ

1. ז' עמר, תשע"א, חמשת מיני דגן, מכון הר ברכה, עמ' 252.

(שמות יב, לט). ההגדרה המדעית וההלכתית של חמץ אינה ברורה, במיוחד לא ברור מאיזה רגע או איזה תהליך הופך בצק לחמץ.² בפשטות, גרגרי חיטה שנטחנו לקמח, נוספו מים לקמח, הקמח נילוש לבצק (נוצר גלוטן), הבצק עמד ותפח (אצירת גז מהתסיסה עקב פעילות שאור או שמרים), מהבצק נאפה לחם, הבצק והלחם הינם חמץ! האנדוספרם, החלק הפנימי של גרגר הדגן ומקור הקמח הלבן המשמש לאפייה, מורכב בעיקר מעמילן וחלבוני תשמורת.³ באנדוספרם מצויות שתי קבוצות של חלבוני תשמורת, הגלוטנינים (גלוטלינים) והגליאדינים (פרולמינים). צבירת גופי החלבון בתאי האנדוספרם מתרחשת בו זמנית ללא תלות במרחק משכבת האלאורון, שכבת התאים המפרידה בין האנדוספרם וקליפת הזרע.⁴ אולם יש הבדל בריכוז כתלות במקום.⁵ לאחר הוספת מים לקמח ולישה נוצר (מתפתח) הגלוטן מחיבור חלבונים משתי הקבוצות בקשרים די-סולפדיים וקשרי מימן. ברור לחלוטין כי נוכחות הגלוטן ותפקידו בעיסה ובבצק הוא המייחד את הדגנים הראויים לחימוץ. במקביל לבניית הגלוטן, הוספת מים לקמח גורמת תהליך התססה אשר מואץ ע"י תוספת שמרים או שאור (הפרשת חומצת חלב/חומץ, ירידה בערך הגבה וגרימה לטעם חמוץ). תהליך זה מתואר באופן מפורט ע"י רענן ועמיטל⁶ אשר חיברו את עולם ההלכה לעולם המעשה בהחמצת בצק. הכללים והסימנים שניתנו לקביעה האם הבצק חמוץ קשורים לתהליך ההחמצה הרגיל אחרי לישת קמח לבצק.⁷ אם כן, **ניתן להעריך כי תהליך ההחמצה של העיסה הינו תהליך משולב של בניית הגלוטן (קשירת הגלוטנינים והגליאדינים), פירוק העמילן בתהליך התסיסה תוך שחרור פחמן דו חמצני, ואצירתו ע"י הגלוטן (תפיחה).** רק תהליך שלם המכיל את כל הרכיבים יגרום להחמצת העיסה. אני מבקש לחלוק על דרך אפיון תהליך ההחמצה המתבסס על רכיב בודד או מספר רכיבים בלבד. להלן שתי דוגמאות למחלוקת:

(א) הרב אייזנברג טוען שיש להגדיר חמץ על פי ההתנגדות הבצק למתיחה בלבד.⁸ זאת כיוון שההתנגדות נקבעת על ידי חלבוני הגלוטן בעת תהליך בניית הגלוטן, בעוד שהרכב וכמות החלבונים (רכיבי הגלוטן) תלויים בזן ובתנאי הגידול. כלומר יש דגן שההתנגדות

2. אנציקלופדיה תלמודית כרך טז, ערך 'חמץ'.
3. העמילן הוא תערובת של שתי פחמימות פולימריות רב-סוכריות הבנויות מגלוקוז, עמילוז ($\alpha 1,4$) ועמילופקטין ($\alpha 1,4 + \alpha 1,6$), בדגניים כ-75% מהעמילן מופיע בצורת עמילופקטין. גרנולות העמילן מתנפחות כאשר מחוממות במים (ג'לטיניזציה), או שעוברות פירוק אנזימטי. β -עמילאז מפרק עמילן שעבר ג'לטיניזציה או עמילן ניזוק (בטחינה) ועמילוז לדו-סוכר (מאלטוז). α -עמילאז מפרק עמילן לסוכרים מורכבים (למשל דקסטרין) ונותן חומר ל β -עמילאז עד פירוק למלטוז. בגרגר המתפתח שני האנזימים קיימים, אך באנדוספרם של גרגר-בשל רמת ה α -עמילאז זניחה אלא אם כן התרחשה תקלה כמו 'נביטה'.
4. Moore, K. L., Tosi, P., Palmer, R., Hawkesford, M. J., Grovenor, C. R. M., and Shewry, P. R. (2016). The dynamics of protein body formation in developing wheat grain. *Plant Biotechnology Journal* 14, 1876-1882.
5. Tosi, P., Gritsch, C. S., He, J., and Shewry, P. R. (2011). Distribution of gluten proteins in bread wheat (*Triticum aestivum*) grain. *Annals of Botany* 108, 23-35.
6. מ' רענן, י' עמיטל, תשע"ה, 'היבטים ביולוגיים בהלכות חמץ ומצה', בתוך: בחג המצות-קובץ מאמרים על חג הפסח, הוצאת מכללת הרצוג - תבונות, אלון שבות, עמ' 219-256.
7. רענן ועמיטל שם; י"א שרשבסקי, תשנ"ד, למהותו של תהליך החמצת העיסה, מהדרין ה, עמ' 7-10.
8. מ"מ אייזנברג, תשס"ו, 'החששות במצות מכונה של ימינו', תחומין כו, עמ' 123-133.



למתיחה תהיה בו רבה ביותר ולשני התנגדות נמוכה מאוד, ועדיין משניהם יוכן בצק חמץ (גם תהליך התפיחה המתואר ע"י אייזנברג לוקה בחוסר דיוק כמפורט להלן).
(ב) יש המבססים את תהליך ההחמצה על התסיסה ופירוק הסוכרים שבקמח (ראה הערה 4) וזאת על פי נוכחות האנזים β -עמילאז, אשר מעורב בתהליך התסיסה ופירוק הסוכרים.⁹ לטענת מונק, אנזים זה חסר בדגניים כמו דוחן ואורז, ומשום כך לדעתו נוצר סרחון במקום החמצה. אולם אנזים זה נמצא ברמה זו או אחרת באנדוספרם של כל הדגניים,¹⁰ כולל אורז ודוחן, למרות שתיתכן רמה נמוכה בזנים ספציפיים.¹¹ לכן לא ניתן לבסס החמצה על פי נוכחות האנזים.

2. מהו שאור

במקביל לאיסור חמץ, קיים גם איסור שאור. השאור מתקבל בתהליך תסיסה טבעי עקב עירוב קמח עם מים והעמדה למספר ימים. בזמן זה מעט שמרים וחיידיקים (לקטובצילוס וחיידיקי חומצת חומץ) אשר מצויים על קליפת הגרגרים ו/או באויר מתרבים ומעכלים את העמילן שנמצא בקמח בתהליך תסיסה.¹²

3. הגדרת חמץ

לסיכום הגדרת חימוץ, אני מסכים עם הסברו של רענן¹³ שחימוץ אינו תוצאה של גדרים כמו זמן או טמפרטורה אלא תהליך המתרחש באופן טבעי ומעורבים בו מספר משתנים, וכלשונו:

מכלול ההלכות הנוגעות לחימוץ מצביע על היותו, בעיקר, תהליך ביולוגי (ייתכן ומעורבים בו גם גזירות) ולא מונח הלכתי מופשט כמו למשל עצם השהייה בין הכנת העיסה ואפייתה.

4. קמח מן השוק ללא שמירה

מצאנו כי בשעת הדחק ניתן לאפות מצות מקמח שלא ידוע עליו דבר, כך כותב השלחן ערוך (או"ח סי' תנג סעי' ד):
החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת קצירה ולפחות משעת טחינה ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.
למרות איסור הכרת שבאכילת חמץ, בשעת הדחק ניתן לאכול מצה האפויה מקמח שנקנה בשוק ללא שום ידיעה האם נרטב, האם הגרגרים הורטבו ועוד. לאור זאת יש לשאול, האם וכיצד חכמים יכלו להקל בחשש איסור כרת? אפשר כי ההיתר מסתמך על

9. ב"פ מונק, תש"ם, 'ההבדל בין חימוץ וסרחון', תחומין א, עמ' 97-102.

10. Tsujii, Y., Nagafuku, N., Miyake, A., Uchino, M., Takano, K. (2013). Presence and activity of various amylases in rice: effect on texture and leached sugar composition during cooking. Food Science and Technology Research 19, 81-87.

11. Characterization of β -Yamaguchi, J., Itoh, S., Saitoh, T., Ikeda, A., Tashiro, T., Nagato, Y. 1999. Amylase and its deficiency in various rice cultivars. Theoretical and Applied Genetics 98, 32-38.

12. מ' רענן, 'עמיטל, תשע"ה, 'היבטים ביולוגיים בהלכות חמץ ומצה', בתוך: בחג המצות-קובץ מאמרים על חג הפסח, הוצאת מכללת הרצוג - תבונות, אלון שבות, עמ' 219-256.

13. מ' רענן, 2014, 'תגובה לשיעורו של הרב שבת רפפורט, מהו חימוץ? הגדרת החימוץ - חלק ב' (בלוג רב צעיר)'. <http://www.daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=23376>.

רוב או חזקה כמו באיסורי כרת של חֶלֶב, ודם. אולם, עדיין יש לשאול מהיכן ההיתר במקרה שכל החיטה הורטבה בגשם ולכן גם מוחזקת שכזו.¹⁴

ג. טכנולוגיה של אפייה

1. מצה אינה חמץ

אין חולק כי תהליך הכנת בצק בדרך הרגילה לאפיית לחם הוא המביא להחמצה מדאורייתא, זאת ללא תלות בסוג התנור (דרך האפייה). תהליך זה מושפע מגורמים רבים כמו טמפרטורה, זמן ורכיבים הנוספים לבלייה, אולם, בעיקרו של דבר, תהליך זה אמור להיות זהה גם בעת אפיית לחם עוני - מצה. אשר על כן יש סעיפי הלכה רבים המתייחסים לדרך הנכונה והמתאימה לאפיית מצות. ברבות מהלכות אלו¹⁵ ניתן למצוא מקור או סיבה טכנולוגיים, שיכול להאט או למנוע את אחד מהרכיבים החיוניים לחימוץ. ביניהם ניתן למנות:

- (א) טחינה מבעוד יום: הורדת טמפרטורת הקמח ועיכוב תסיסה.
 - (ב) אי הוספת מלח לבלייה (מנהג): פגיעה בייצור הגלוטן.
 - (ג) נפח קטן ועבודה רציפה: מאפשר עיבוד רצוף של כל העיסה ומניעת אצירת פחמן דו חמצני ותפיחת הבצק.
 - (ד) מים 'שלנו' ועבודה בצל: הורדת הטמפרטורה ועיכוב התסיסה.
- הלכות אלו אשר קיומן משפיע על תהליך יצירת הגלוטן, התסיסה והתפיחה, רומזות על כך שתהליך החימוץ הוא שילוב של שלושה רכיבים: ייצור גלוטן, פירוק עמילן ואצירת הגז הגורם להתנפחות הבצק. גם הלכות נוספות שאינן קשורות לתהליך הכנת המצות עצמו אלא לקמח, לגרגרים או לאופן הבישול, מתכתבות היטב עם הגדרה זו של חימוץ. זאת כיוון שהמקרים הבאים, שמתרחש בהם מפגש של גרגרים או קמח עם מים אך ללא שילוב כל שלושת הרכיבים, מוגדרים באופן ברור בכך שאינם חמץ או שהינם חמץ מדברי סופרים.

2. מוצרים שאינם חמץ או שהם חמץ מדרבנן

(א) הקמח לכשעצמו אינו חמץ ואף לתיתה (הרטבה מועטה של הגרעינים לפני הטחינה, תהליך שעוזר להפריד את הסובין מהאנדוספרם להפקת קמח לבן) מותרת, אם כי הרמב"ם וה'שלחן ערוך' אוסרים אותה בזמן הזה,¹⁶ לעניות דעתי הדבר נובע מכך שאין כאן לישה ובניית גלוטן ושאר שלבי ההחמצה.

14. רוב החיטה המיובאת לישראל כיום מגיעה מאזורי גידול שבהם גשם לאחר הבשלה שכיח ביותר. לכן באופן מעשי ניתן להגיד כי גרגרי החיטה מן הסתם נרטבו או לכל הפחות, רוב הגרגרים נרטבו. בעולם, היכן שהגרגרים נקצרים 'רטובים' הגרגרים מיובשים באופן אקטיבי לאחר הקציר. בישראל נותנים לשמש לייבש את הגרגרים ומתבצע קציר גרגרים 'יבשים'.

15. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה הי"ג; שו"ע, או"ח סי' תנה.

16. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה הי"ז; שו"ע, או"ח סי' תנג סעי' ה; פ' פרידמן, קמח שנטחן לפני הפסח, כושרות, עמ' 25-29.



ב) גרגרים שהורטבו והתייבשו יכולים להיכנס תחת הגדרות שונות המופיעות בתלמוד ועד אחרוני הפוסקים. הרטבת הגרגרים יכולה לגרום להחמצה. בתלמוד מובא רק סימן אחד להחמצה של הגרגרים והוא בקיעה או שעומד לבקוע.¹⁷ כלומר, שינוי מראה, או ליתר דיוק חוסר שינוי מראה, הוא סימן לכך שאין חימוץ. אולם, במקרה של דגן שטבע בנהר,¹⁸ למרות שאין שינוי מראה,¹⁹ רבא אוסר את החיטה. על פי השלחן ערוך²⁰ נקבעו סימנים נוספים להחמצת גרגרים, ביניהם שינוי מראה, חיטים שמעלים צמחים (נביטה) וגרגרים מבוקעים. במקרים 'דגן שטבע בנהר', 'דגן שנרטב' (דלף עליו מים), 'חיטה שנמצאה בתרנגולת' וכדומה,²¹ כל התהליכים שמביאים לסימנים אלו שפורטו ע"י השלחן ערוך' חסרים את שלבי החמצה שתיארנו לעיל בהחמצת בצק ובמיוחד אין תהליך לישה ובניית גלוטן, הוא הגלוטן שמבדיל את חמשת מיני דגן.

ג) קמח שהוכנס למים רותחים, מותר בפסח ואינו חמץ,²² נראה שהסיבה לכך היא שהטמפרטורה הגבוהה מונעת את האפשרות לייצור גלוטן עקב דנטורציה (שינוי מרחבי) של החלבונים.

ד) באופן דומה לישה עם מי פירות אינה מחמיצה עקב תנאי תסיסה ויצירת גלוטן שונים, ובצק זה יגיע להגדרת 'סרחון'.²³

ה) ובאופן מפורש מובא ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ח): 'אין הדגן שנבלל או שנתבשל ולא נתבקע חמץ גמור שלתורה ואינו אלא מדברי סופרים'. על פי הדברים הללו נפתרת השאלה של איסור כרת, אין מדובר באיסור חמץ מדאורייתא ולכן חכמים יכלו להקל באיסור מדברי סופרים. כך הם דברי הרמב"ם כפשוטם, אך ניתן להבין משיטות ראשונים שונים כמו הרי"ף כי מקור האיסור הוא בכל זאת מדאורייתא. אמנם אם נתבקעו לגמרי יש פוסקים שדין הגרגרים כחמץ גמור דאורייתא. לענ"ד במקרה שלא נתבקעו איסור החמץ מגיע מטעם איסור שאור (ולא חמץ שבעיסה) שאינו מצריך לישה, אלא תסיסה בלבד עקב פעילות אנזימטית וחיידקית שהתאפשרה עקב ההרטבה הממושכת אף ללא ערבוב כלל.

ד. גשם לאחר הבשלה

1. מצה שמורה

ניתן להגדיר שלושה סוגי 'שמירות': משעת קצירה, משעת טחינה, משעת לישה. בתקופות התנאים, האמוראים והגאונים דובר על שמירה משעת הלישה.²⁴ על פי זה ניתן

17. שיטת מר עוקבא בפסחים מ ע"א.

18. פסחים מ ע"ב.

19. רש"י, שם ד"ה אבל עושה אותו תכריכין למת.

20. שו"ע, או"ח סי' תסז סעי' ג-ו.

21. מקרים אלו מובאים בשו"ע, בהמשך סי' תסז.

22. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ג.

23. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה ה"א. וראה ב"פ מונק, תש"ם, 'ההבדל בין חימוץ וסרחון', תחומין א, עמ' 102-97.

24. ד' שפרבר, תשנ"ב, 'על מצה השמורה משעת קצירה', בתוך: מנהגי ישראל מקורות ותולדות ח"א, עמ' צב-צז.

להסביר שבשעת הדחק המובאת ב'שלחן ערוך'²⁵ אפשר לקנות קמח בלתי משומר מן השוק והשמירה מתחילה משעת לישה ואילך,²⁶ אולם אין בדברי ה'שלחן ערוך' התייחסות לבעיה שאולי הקמח עצמו חמץ או חשש חמץ. מדבריו של 'ערוך השלחן' (או"ח סי' תסז סעי' י) ניתן ללמוד כי היו מנהגים, הלכה למעשה, שניסו להתגבר על בעיית הרטבת החיטה הבשלה לקציר, ע"י קציר מוקדם של חיטה שלא סיימה את תהליך ההבשלה, כיוון שחיטה יונקת אינה מחמיצה, וזו לשונו:

ולכן נהגו לקצור שמורה בעוד שלא נגמר עדיין כל הגידול. אך אותם הקוצרין ירוקים ממש - נראה לי דלא יפה הם עושים, כי הם קשים לטחינה וללישה, וגם יש בהם ליחות הרבה, ויותר נוחים לבוא לידי חימוץ. אלא לא יקצרו עד שיגמורו ויהיו לבנים. אך לא ימתינו על התייבשותם לגמרי, ואחר הקצירה לאספם תיכף לגורן. אמנם הקציר המוקדם מונע החמצה בזמן היניקה, אך הקציר קוטע את תהליך היניקה, ומרגע זה החיטה הינה כחיטה קצורה לאחר הבשלה מלאה. היות שצבירת החלבון (רכיבי הגלוטן) והעמילן בגרגר המתפתח מתרחשת לאורך כל תקופת מילוי הגרגר, ככל שהקציר מוקדם יותר כך יש פחות רכיבי גלוטן ועמילן, דבר אשר גורם לנפח מאפה קטן יותר. ייתכן שעקב נפח מאפה קטן יותר חשבו שבעיית ההחמצה קטנה, אולם, גם בהנחה כי הגרגרים מיובשים מיד לאחר הקציר המוקדם, היות שהחלבון מצטבר בגרגר לפני העמילן, אין שינוי מהותי מבחינת הרכיבים להחמצה בגרגר וכולם נוכחים בקמח. הקדמת הקציר במספר ימים מועט תגרום להפקת קמח שמאפשר היוצרות גלוטן, יש בו גם מספיק עמילן לתסיסה, לפיכך כל התנאים להחמצה יישארו כמו שהם.

ה. האם תיתכן החמצה של חיטה במחבר לקרקע

אחת התופעות המתרחשת לעיתים הינה אירוע גשם שלא בעיתו (מאוחר), תרחיש שאירע גם בשנים האחרונות וייתכן כי השכיחות אף תעלה עקב שינויי אקלים. דוגמה קיצונית התרחשה בשנת תשע"ח, 2018, שבה בכל חודש היה אירוע גשם משמעותי בישראל. יתר על כן, שדות חיטה בשלים לקציר רבים בארץ קיבלו מנות גשם משמעותיות אשר גרמו לתפיחת הגרגרים, לאחר מספר ימים הם התייבשו שוב ולאחר מכן נקצרו. תהליך זה מוכר בעולם, במיוחד בארצות שבהן הגשם יורד בשלב ההבשלה. במקרים קיצוניים, גשם זה מתחיל תהליך נביטה של הגרגרים עוד בתוך השיבולית (sprouting) הפוגע באיכות החיטה. לעיתים גם ללא נביטה איכות החיטה נפגעת עקב תחילת פעילות אנזימטית (α -עמילאז).²⁷ האם אירועי הגשם המתוארים לעיל יכולים להביא לידי החמצה לפני קצירה? או לחילופין ניתן לשאול, האם חיטה כזו כשרה לפסח וניתן לאפות ממנה מצות, או שמא חיטה זו עברה החמצה או לפחות חשש חמץ ותהיה אסורה לשימוש בפסח?

25. שו"ע, או"ח סי' תנג סעי' ד.

26. מאמרו של שפרבר שם.

27. Lunn, Major, B.J., Kettlewell, P.S., Scott, R.K. (2001). Mechanisms leading to excess alpha -amylase activity in wheat (*Triticum aestivum*, L) grain in the U.K. *Journal of Cereal Science* 33, 313-329.



1. התמודדות הפוסקים עם בעיית ההחמצה במחובר

השאלה האם גרגרים יכולים להחמיץ עוד בשדה נידונה רבות בשיח ההלכתי שסוקר לאחרונה.²⁸ המקור הראשוני לכך דן בנושא אחר, הפרשת חמץ כתרומה, והגמרא (פסחים לג ע"א) אומרת שאם לא הייתה לתרומה 'שעת הכושר' לפני שהחמיצה אין זו תרומה, ואיזו היא תרומה שלא הייתה לה שעת הכושר? 'כגון דאחמיץ במחובר'. רש"י שם מפרש ומחדד: 'דקודם שחל הפסח היה מחובר והחמיץ במחובר וכל זמן חיבורו לא היה ראוי לקבל שם תרומה עליו', כלומר פשוט לרש"י שחיטה יכולה להחמיץ גם כאשר היא מחוברת לקרקע. אולם כאשר ירדו גשמים בשלבי גידול מאוחרים ו/או לפני האיסוף מהשדה כתב הרשב"א:

שאלת השנה שעברה רבו הגשמים ונפלו על הערימות שבשדות עד שהיו קצת מהשבילים שעל הערימות מעלים צמחים היש לחוש בפסח משום חמץ בחטים של קציר זה תשובה מסתברא שאין לחוש לחטים סתם של אותה שנה שאם אי אתה אומר כן לחם לא נאכל בפסח כי אין שנה שלא ירדו גשמים על הערימות אלא שד"ת הולכין בכל מקום אחר הרוב ואין הרוב מחמיצין ואף אותן ערימות שראינו שנפלו עליהם גשמים תולין להקל שמא לא נכנסו בהם מים אלא בשבילים העליונים אבל לא בבטן הערימה וכן הדבר ניכר לעין ואף את"ל שנכנסו שמא לא הספיקו להחמיץ שלא כל שבא במים מחמיץ ויעיד עליו הדעת ולתיתה נמי תעיד דשריא לכתחלה הלכך הוי ספק ספיקא ולקולא ולא דמי לארבא בחישתא שהכל טבעו במים וכל שטובע במים מן הסתם שוהא בו ויש בו להחמיץ ע"כ כתב עוד בתשובה דהא דאמרין בפרק כל שעה (לג.) ה"ד כגון דאחמיץ במחובר כשנתבשל לגמרי במחובר ואינה צריכה כלל ליניקה וכל שנתייבש לגמרי במחובר כמאן דמנחא בכדא דמיא ומקבלת חימוץ אם ירדו עליה גשמים.

הרשב"א מתיר את החיטה ומאפשר להכין ממנה מצה, אולם הוא מקבל את ההבנה הפשוטה של רש"י כי חיטה יכולה להחמיץ גם כאשר היא עדיין לא נקצרה אך אינה יונקת עוד מהקרקע. גם ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' תסז סעי' ה) שילב זאת בהלכות חמץ, וזו לשונו: 'דגן שבמחובר שנתייבש לגמרי ואינו צריך ליניקה כמאן דמנח בכדא דמי ומקבל חימוץ אם ירדו עליו גשמים'. אבל, מקרה זה לא מופיע בהלכות חמץ ומצה של הרמב"ם. אם כך יש לשאול: האם חכמים קבעו גדר והגדירו גרגרים אלו כחמץ עקב האיסור החמור של חמץ בפסח ובגרגרים אלו יש חשש חמץ או חמץ גמור? אם כן, מדוע הרמב"ם משמיט הלכה זו? האם ייתכן כי גרגרים אלו הם 'רק' חמץ מדרבנן? לית מאן דפליג שכאשר יש אפשרות אחרת אין סיבה לטחון גרגרים אלו שיש עליהם שאלה עבור פסח והם יישארו בגדר חמץ, מדאורייתא או מדרבנן.

2. האם ובאילו מקרים יש החמצה של גרגרי חיטה במחובר

כאמור לעיל, סימנים להחמצת גרגרים הם שינוי מראה, חיטים שמעלים צמחים

28. מ' שומרון, תשע"ט, 'החמצת חיטים לפני קצירה', אמונת עתיך (122), עמ' 77-84.

(נביטה)²⁹ וגרגרים מבוקעים.³⁰ באופן מעשי תפחת הזרעים עקב הרטבה כוללת שני שלבים: א) קליטה פסיבית של מים (גם גרגר שאינו חי יקלוט מים עקב תכונות הרכב הגרגרים אשר סופחים מים), תהליך זה מהיר; ב) תחילת תהליכים אנזימטיים כימיים ופיסיולוגיים, וקליטת מים אקטיבית המתרחשת בעקבות תחילת הנביטה. לצורך התחלת תהליכי הנביטה, קולט זרע החיטה מים בשיעור של 40%-50 ממשקלו היבש. שינויים חזותיים אפשריים הם: נפיחות, איבוד/שינוי צבע, בקיעת קליפת הזרע, הגחת קצה שורשון או נצרון. אולם, פרט למקרי קיצון, לרוב קשה מאוד לזהות חזותית שינויים בגרגר.³¹ תהליך 'נביטה' המתרחש בשיבולים לפני קציר מושפע מכמות המשקעים ומהטמפרטורה.³² צריך לפחות 10-15 מ"מ גשם שירדו מספר שעות ולחות במשך יומיים לפחות.³³ יש הבדל ברגישות זנים שונים להרטבה אשר תגרום לנביטה בשיבולת, אחת הסיבות לכך יכולה לנבוע ממבנה/הרכב הגלומות והמוצים אשר משפיעים על קצב מעבר מי גשם לגרגר.³⁴ זני החיטה נבדלים בין השאר גם בצבע הגרגר, גרגר לבן עד אדום, בישראל, רוב הזנים היום הם בעלי צבע גרגר אדום, אך יש גם זנים בעלי צבע גרגר לבן. באופן היסטורי קשרו נביטה מוקדמת בשיבולת לגרגרים 'אדומים', אך כיום ידוע כי התהליך מתרחש גם ב'לבנים'.³² יכולת האבחנה ברגישות הזן לנביטה, גבוהה יותר כאשר טיפול ההרטבה מבוצע על שיבולים,³⁵ ויש עבודות שמראות יכולת טובה יותר לניסוי מדמה גשם.³⁶ המים צריכים לחדור לזרע. בגרגרים מנותקים, החדירה היא דרך נקודת

29. **הערת עורך: ד"ר מרדכי שומרון:** הביטוי 'העלה צמחים' בחיטה הנמצאת בערמות מוסבר על ידי חלק מנושאי הכלים שמדובר בנביטה. לענ"ד זה לא סביר כי זה שלב מאוחר מאוד ובוודאי לאחר שלב הביקוע ואם כן מה החידוש? בגמרא בבא קמא פה ע"א, לגבי ריפוי המכה נאמר: 'עלו בו צמחים מחמת המכה' ושם וודאי הכוונה לפטרייה וכד'. לענ"ד יש להסביר גם לגבי החמצה שהכוונה לאיזשהו תהליך של נביטת פטריות/עיפוש על פני הגרגר כתוצאה מלחות ממושכת. **תגובת המחבר:** סברתך מקובלת עליי, אם כי אני נוטה לחשוב שזה גם וגם. אין ספק שעייפוש ופטריות שונות שכיחות יותר בערמות גרעינים שהורטבו. אך במקביל, הרי אנו מדברים על אדם שהגיע אל ערימת/שק הגרעינים שלו ומצא בהם כאלו שנבטו. הוא לא מסתכל עליהם מדי שעה/יום, ולכן לא זיהה את הבקיעה. הוא פשוט מזהה נביטה. עולה שאלה נוספת, האם נביטה לכשעצמה היא חמץ דאורייתא. לענ"ד - לא. ובמילים אחרות, נבטי חיטה אינם חמץ דאורייתא, ואם יוגדרו כחמץ יהיה זה חמץ מדרבנן מחשש שאור.

30. שו"ע, או"ח סי' תסז סעי' ג-ו.

Mares, D.J., Mrva, K. (2014). Wheat grain preharvest sprouting and late maturity alpha-amylase. *Planta* 240, 1167-1178. 31

Mares, D. (1993). Pre-harvest sprouting in wheat. I. Influence of cultivar, rainfall and temperature during grain ripening. *Australian Journal of Agricultural Research* 44, 1259-1272. 32

Mares, D.J., Mrva, K. (2014). Wheat grain preharvest sprouting and late maturity alpha-amylase. *Planta* 240, 1167-1178. 33

שם. 34

Gavazza, M.I.A., Bassoi, M.C., Carvalho, T.C.d., Bessalho Filho, J.C., Panobianco, M. (2012). Methods for assessment of pre-harvest sprouting in wheat cultivars. *Pesquisa Agropecuária Brasileira* 47, 928-933. 35

Mares, D.J., Mrva, K. (2014). Wheat grain preharvest sprouting and late maturity alpha-amylase. *Planta* 240, 1167-1178. 36



החיבור של הזרע לציר השיבולית, המיקרופילה,³⁷ אך בשיבולת מעבר זה חסום ע"י חיבור לציר השיבולת ולא ברור מהיכן חודרים המים³⁸ אך בעבודות שונות נראה כי המים חודרים מהיקף כל שטח הפנים של הגרגר דרך קליפות הגרגר. כאמור, מבחינה מדעית עיקר המחקר שבוצע כוון להבנת ומניעת הנביטה המוקדמת של הגרגרים בשיבולת לפני הקציר. אולם מבחינה הלכתית, יש להבין, מה השינוי שחל בגרגרים שהורטבו? האם היו תנאים לחימוץ? ועבור מקרים שבהם רק בחלק מהשדות גשם מרטיב חיטה שאינה יונקת עוד מהקרעק, היאך נוכל לזהות ולמיין את הגרגרים? כדי לתת מענה לשאלות אלו חקרנו את הנושא בשנים האחרונות, עיקרי הממצאים מפורטים בפרק הבא ובפרסום לחקלאים.³⁹

1. ניסויי הרטבה בגרגרי חיטה

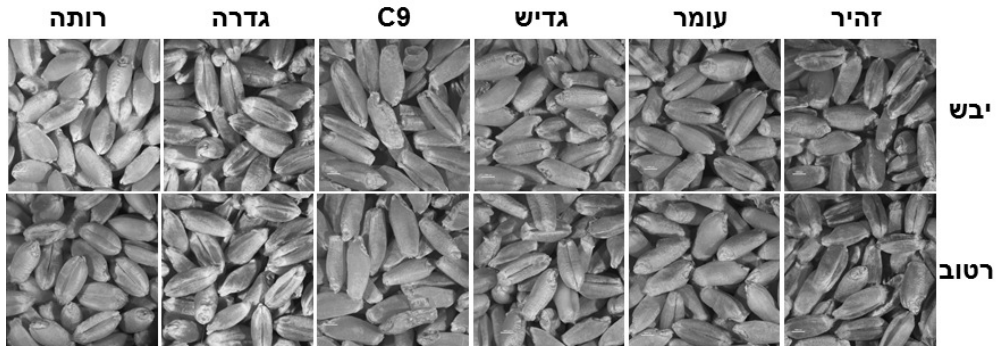
המחקר שילב בחינת זנים שונים המגודלים בשדות ישראל, חיטת לחם וחיטת דורום. זני חיטה שנבחנו בניסויים המבוקרים, מייצגים את מרב הזנים שבמזרע בהם חיטת לחם גרגר לבן - רותה וגדיש; חיטת לחם גרגר אדום - זהיר, עומר, גדרה, רגב, יובל, עמית; חיטת דורום - C9. חיטים אלו נצרכים כיום בתעשיית המצות, כל יצרן מצות ובחירתו הוא על פי שיקוליו. המחקר התבסס בעיקר על ניסויים מבוקרים בעזרת הדמית גשם בשדה, ובנוסף על ניסויים בהרטבת גרגרים או שיבולים ואיסוף דוגמאות משדות מסחריים. באופן כללי חלקות במרכז מחקר גילת נקצרו באופן רגיל, לאחר הקציר הניסוי הועמדה מערכת הרטבה לדימוי גשם מאוחר לאחר קציר, המטרה או התזה, תתי החלקות הצמודות לתתי החלקות שנקצרו הורטבו. בניסוי אחד בוצעה המטרה בשלב מאוחר אך טרם הבשלה לקציר, ובניסוי נוסף בוצעה השקיה בטפטוף לפני הקציר לאחר שהחיטה הייתה מוכנה לקציר אך ללא הרטבת השיבולים. לפחות שבוע, לרוב שבועיים, מהשקיה אחרונה ולאחר ייבוש אוויר, החלקות נקצרו. אופן ההרטבה יצרה סימולציה למערכות גשם שונות בנוסף להיקש יבש. ללא תלות במערכת דימוי הגשם בכל ניסויי השדה שבהם השיבולים הורטבו, הגרגרים חזרו להיות רכים בדומה לאמצע שלב דוג. רכות הגרגר מיד לאחר ההרטבה התבטלה זמן קצר לאחר מכן וכעבור מספר ימים הגרגרים התייבשו שוב לרמת לחות המתאימה לקציר כפי שהיה טרום ההרטבה. במקורות ההלכתיים לא דנים בזמן שבו הגרגר היה רטוב, כנראה מתוך הנחה שאלו גרגרים (הלחים) שישמשו מיד לטחינה בפסח או ערב פסח. לכן לעניות דעתי לא ניתן לקבוע שהגרגרים בניסויי ההרטבה הוחמצו רק מפני שהם התרככו בשעת ההרטבה. ביקוע גרגר או תחילת נביטה לא נצפו באף אחד מהניסויים ולכן גם הם לא יכולים להוות סימן להחמצה בניסויים אלו. לאור זאת נשאר רק הסימן של שינוי מראה. יכולות להיות סיבות

37. Rathjen, J.R., Mares, D.J., Strounina, E.V. (2009) Water movement into dormant and non-dormant wheat (*Triticum aestivum* L.) grains. *Journal of Experimental Botany* 60, 1619-1631.

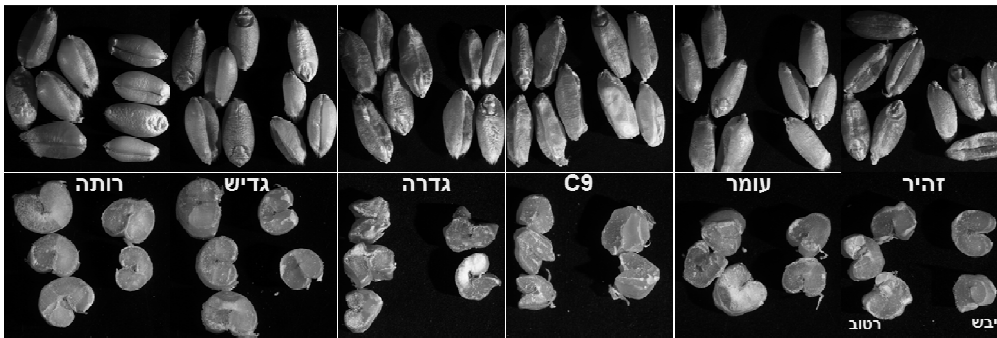
38. Mares, D.J., Mrva, K. (2014). Wheat grain preharvest sprouting and late maturity alpha-amylase. *Planta* 240, 1167-1178.

39. דו"ח מדעי מפורט יותר <https://falcha.co.il/field-crops/climate-change-and-kosher-wheat-for-passover>. זמין לקורא המבקש להעמיק: <https://agriscience.co.il>

רבות, הקשורות למה שהתרחש בשדה, בקציר או בגרגר, לשינוי מראה של הגרגר. ההשערה שהגרגרים מאפירים ומאבדים את הברק בעקבות ההרטבה מתקיימת רק במספר מקרים ולרוב לא ניתן לראות כל שינוי (איור 1, כדי להגיע לאחידות מרבית הצילום בוצע ע"י סטריאוסקופ עם שליטה על מקור האור⁴⁰).



איור 1. צילום גרגרים ע"י סטריאוסקופ עם מקור אור אחיד.



איור 2. צילום גרגרים RGB מניסויי ההרטבה כחצי שעה לאחר תום ההשקיה.

צילמנו בסטריאוסקופ גרגרים שלמים (איור 2) וחתכים רבים של גרגרים יבשים ומורטבים (מניסויי השדה) ולא הצלחנו לזהות הבדלים משמעותיים, על אחת כמה וכמה שינויים עקביים. יתר על כן, גם בעוד הגרגרים רכים ורטובים עקב ה'גשם' קשה לזהות את חדירת המים ושונות בברק ובגוון של תמונה עקב ההרטבה. בנוסף לקושי של העין לזהות שינוי מראה, גם עיבוד תמונה כגורם ממיין הן בדרך קלאסית הן בכלים של בינה מלאכותית לא הצליחו להניב מודל ממיין, כלומר לא ניתן להגדיר זאת כשינוי מראה.

40. ניתן לראות את התמונות באיכות צבע טובה בדו"ח המחקר. המתעניין שרוצה להעמיק ולנסות ולבחון 'שינויי מראה', מוזמן לפנות למחבר כדי לתאם בחינה בעיניו של דוגמאות גרגרים מהניסויים השמורות במרכז מחקר גילת.



1. שינויים פנימיים בגרגר שספח מים

השפעת הרטבה נמדדת בעולם הרחב ע"י שיטת falling number⁴¹ ולפי בדיקה זו ניתן לומר כי הרטבת החיטה בניסויים אלו לא גרמה לפעילות אנזימטית, כלומר לא החל תהליך התסיסה ופירוק העמילן הדרושים להחמצה. להרטבה הייתה השפעה מובהקת על מספר מדדים מצומצם של איכות החיטה. ההרטבה הפחיתה את המדדים: משקל נפחי של הגרגרים, אלסטיות הבצק, ספיחת מים של הבצק. במקביל, ההרטבה הגדילה את המדדים: falling number וחוזק הבצק. נתוני האיכות מראים כי ההרטבה העלתה את החוזק והורידה את האלסטיות של הבצק. שינויים אלו בתכונות הבצק הם בתוך תחום יחסית מצומצם, אשר בשיווק מסחרי מתעלמים מערכים אלו פרט למשקל הנפחי. אך חשוב מכך, כל המדדים הללו לא מוזכרים כמדדים של החמצה. הפרדה של חלבונים שמוצו מהגרגרים⁴² הראתה כי ההפרדה אחידה ללא השפעה של טיפול הרטבת הקמה ואין שינוי בפרופיל החלבונים. אולם ניתן לזהות שוני בפרופיל החלבונים עקב טיפול שביצענו באופן יזום הן בהרטבת הקמח הן בהפיכתו לבצק טרום מיצוי והפרדה. תהליך זה לא קרה בשדה, אלא רק לאחר הרטבת הקמח, כלומר ניתן להסיק כי הרטבת הגרגר לא גרמה לתהליך האנזימטי של פירוק חלבון שמפורק עקב הרטבת קמח (דקות ספורות). עם זאת בהפרדת חלבוני התשמורת בשיטה אחרת נמצאו שינויים שניתן לזהות עקב טיפולי ההרטבה אשר יכולים לגבוע משינוי בפולריות (קוטביות, דרך חלוקת המטען החשמלי) של החלבונים, או משינוי במבנה המרחבי עקב שינוי במצב חמצון/חזור של החלבון. בנוסף, לחלבונים ולעמילן בגרגר ובקמח יש כושר לספוח מים, דבר אשר גרם בסופו של דבר לקבל מטחינה זהה קמח בעל גרגרים גדולים יותר בעקבות הרטבת הקמה. ראוי לציין כי גם בקמח מחיטה שהושקתה בטפטוף לאחר הבשלה ללא הרטבת הגרגרים גודל החלקיקים היה גדול יותר. אשר על כן שינויים אלו לא יכולים להיכלל כשינויים שגרמו להחמצה.

2. פיתוח כלי אבחון לזיהוי גרגרים שספחו מים ואה"כ התייבשו

למרות האמור לעיל שגשם מאוחר בישראל אינו גורם להופעת סימני החמצה, נכון להיום

41. ניתן למדוד פגיעה באיכות החיטה בגלל תחילת פעילות אנזימטית עקב הרטבת חיטה בשיטה המודדת את צמיגות תרחיף הקמח במים לאחר חימום ונקראת falling number (ראה מאמר דו"ח המחקר, הערה 27 בעמ' 147). הפגיעה מתבטאת בירידה בערכי falling number אל מתחת לרמת סף מקובלת לערך הנמוך מ-250 שניות. השיטה מבוצעת בפועל בטחנות קמח בישראל היות שרוב החיטה מיובאת וחשופה להרטבה לאחר הבשלה. לחילופין, בגלל נדירות אירועי גשם בישראל לאחר הבשלה לקציר, מדד זה אינו משמש לאבחון איכות חיטה ישראלית.

42. כל חיטה מייצרת מספר רב של חלבוני תשמורת מסוג גליאדינים וגלוטנינים שמהם מתפתח הגלוטן בזמן הלישה. בזן אחד יש אף כ-50-100 חלבונים השונים זה מזה. הזן, הגנוטיפ, קובע את ההרכב אילו חלבונים מסונתזים. שיטות שונות מאפשרות לקבוע את פרופיל החלבונים של הזן. במחקר זה נעשה ניסיון לזהות על פי ההרכב האם עקב הרטבת הקמה חל שינוי כלשהו בפרופיל. שינוי בפרופיל בו חלבון מסוים חסר מעיד למשל על פירוק חלבון עקב תהליך אנזימטי או לחילופין על קשירתו לחלבון אחר כפי שמתרחש בעת פיתוח הגלוטן. במקרה ושני חלבונים נקשרים הפרופיל יזהה חלבון בגודל של שניהם יחד.

מרבית צרכני החיטה עבור אפיית מצה שמורה מחפשים יכול חיטה משדה שלא ירד עליו גשם מאוחר. לאור זאת ובמיוחד אם סברתנו אינה נכונה והחיטה אכן מחמיצה (אך אנו לא רואים זאת), יש חשיבות בפיתוח כלי אבחון לזיהוי בלתי תלוי של גרגרים שספחו מים ואח"כ התייבשו. מיון וזיהוי גרגרים שהורטבו יכול להתבסס על כמה שיטות.

1. הסתכלות חזותית ו/או בחינת הצבע של הגרגר⁴³

כפי שפורט לעיל שיטה זו לא יעילה למיון של גרגרים שהורטבו והתייבשו. לחילופין, אפשר לנסות להגדיר שינוי מראה כשינוי בגודל הגרגר. כדי לבחון האם חל שינוי בצורת הגרגר, גרגרים הונחו על נייר כאשר השנץ בתחתית, הגרגרים צולמו בעזרת טלפון חכם וישום ייעודי. היישום מחשב אומדנים רבים של הגרגר, והראה כי גרגרים שהורטבו אכן גדולים יותר. אולם, לא נמצאה כל השפעה עקבית באף אחד מהמדדים ובמיוחד לא בפשוטים שבהם (אורך ורוחב), זאת בסבירות גבוהה עקב השונות הטבעית בגודל הגרגרים אף באותה שיבולית.⁴⁴ אשר על כן לא ניתן להיעזר באומדנים אלו ככלי באפיון ומיון הגרגרים.

2. חתימה ספקטראלית⁴⁵ של הגרגרים⁴⁶

גרגרים נסרקו בשתי שיטות ניטור מהירות ולא הרסניות המודדות חתימה ספקטראלית ופלווארוסנציה מבוקרת. החתימה הספקטראלית רגישה לשינויים הפנימיים שחלו בגרגרים שהורטבו בגשם. על בסיס הנתונים שהתקבלו פותח אלגוריתם מיון המאפשר לזהות דוגמאות גרגרים שהורטבו לאחר הבשלה ברמת מהימנות גבוהה ולמנוע שימוש בגרגרים אלו בפסח, מספק שמא החמיצו.

3. היחס משקל גרגר ומשקל נפחי⁴⁷

בניסויי ההרטבה המבוקרים בגילת התקבלה ירידה במשקל הנפחי, זאת ללא השפעה על משקל הגרגר. משקל גרגר נמצא בקשר עם משקל נפחי, ועקב הירידה במשקל הנפחי דוגמאות החורגות מקשר זה (מעל רווח בר סמך לנקודה יחידנית) חשודות ככאלו

43. Groos, C., Gay, G., Perretant, M.R., Gervais, L., Bernard, M., Dedryver, F., Charmet, G. (2002). Study of the relationship between pre-harvest sprouting and grain color by quantitative trait loci analysis in a whiteXred grain bread-wheat cross. *Theoretical and Applied Genetics* 104, 39-47.

44. מ' פינטהוס, תשמ"ג, 'גודל הגרגר בחיטה: מהותו, חשיבותו והגורמים המשפיעים עליו', השדה ס"ג (י"ב), 2538-2541.

45. לכל עצם על פי הרכבו יש תכונה שכאשר קרינה אלקטרומגנטית תפגע בו חלק מהקרינה תעבור, חלק תבלע וחלק תוחזר. לדוגמה, הסיבה שצמח נראה ירוק הינה כי הפיגמנטים קולטים בעיקר את האור הכחול והאדום, בעוד שבתחום האלקטרומגנטי הנראה לעין החוזר באורך גל של הצבע הירוק הוא הגבוה ביותר. אשר על כן, לגופים שונים חתימה ספקטראלית שונה. פלווארוסנציה מבוקרת הינה החזר של אור באורך גל ספציפי בעקבות חשיפה לאורך גל אחר. השיטה מאפשרת לזהות ולכמת גם רכיבים בתוך הגרגר מבלי צורך לטחון אותם. באופן מעשי משתמשים בשיטה זו כשיטה עיקרית לקביעת רמת החלבון בגרגרים.

46. Jones, O.A.H. (2017). Assessing pre-harvest sprouting in cereals using near-infrared spectroscopy-based metabolomics. *NIR news* 28, 15-19.

47. Ji, T., Penning, B., Baik, B.-K. (2018). Pre-harvest sprouting resistance of soft winter wheat varieties and associated grain characteristics. *Journal of Cereal Science* 83, 110-115.



שהורטבו. דוגמאות בולטות הן דוגמאות גרגרים במשקל גרגר של כ-45 מ"ג אשר המשקל הנפחי שלהן הוא רק כ-74-76 במקום כ-82-83 ק"ג\מאה ליטר. כך, ניתן לזהות בשלושה אתרים (בחוות עדן, עמק יזרעאל ומולדת, עונת תש"ף) שהורטבו ע"י גשם משמעותי לאחר הבשלה כי המשקל הנפחי בגרגרי זנים שונים נמצא נמוך מהצפוי לפי משקל הגרגר. חשוב להדגיש כי לכל זן יש קשר שונה ורווח בר סמך שונה, לכן, רצוי לבחון כל דוגמת גרגרים בהתאם לזן החיטה המסוים.⁴⁸ זיהינו כי בעשור האחרון קיימים מקרים נוספים של חריגה בזנים שונים, דבר המצביע על היתכנות להרטבה עקב משקעים מאוחרים.

כלי המיון ואבחנה אלו המבוססים על בחינת משקל נפחי, משקל גרגר וחתימה ספקטראלית של הגרגרים מאפשרים לזהות גרגרים שהורטבו, מסייעים לאבחון 'שינוי מראה' שאינו נראה בעין, אך אינם מאבחנים החמצה.

ה. האם השינויים שנמצאו עקב גשם מאוחר יכולים להיות בסיס להחמצה?

סימולציית הגשם המאוחר הצליחה להרטיב את הגרגרים ללא תלות בזן, במין ובצבע הגרגר בכל הזנים המשמשים כיום בתעשיית המצות. גשם מאוחר מצליח להיקלט על ידי הגרגר וגורם להגדלת נפחו, אשר אינו חוזר לגודל המקורי גם לאחר ההתייבשות. במחקר שביצענו ניתנה כמות מים גדולה מזו המצוטטת בספרות, זאת עקב התנאים האקלימיים השוררים בקיץ בגילת והרצון להבטיח ספיחת מים ע"י הגרגרים ובכך ליצור את המצב הבעייתי ביותר. בדומה להבחנה מבטיחה מוקדמת,⁴⁹ ניתן לאבחן באופן ראשוני חשש לאירוע הרטבה על בסיס היחס משקל גרגר ומשקל נפחי. בניגוד למקובל שבגרגרים בלתי מצומקים אין כל מתאם משמעותי בין משקל הגרגר למשקל נפחי,⁵⁰ אנו מראים קשר ברור אך קשר זה הינו תלוי זן, זאת בדומה למחקרים אחרים.⁵¹ ניתן אף למיין גרגרים 'יבשים' או שהורטבו גם במעבדה על סמך חתימה ספקטראלית המתקבלת מסריקת הגרגרים ע"י שני מכשירים.⁵² אם כך הצלחנו במחקר זה לבצע סימולציה של המצב הבעייתי ביותר, גרגרים סופחים מים, תופחים, אך אין ביקוע של קליפת הזרע, ובוודאי שאין נביטה. אלו הגרגרים המעלים את השאלה ההלכתית, האם החיטה ראויה או

-
48. משוואות הקשרים והאיורים זמינים בקישור <https://israel-wheat.wixsite.com/mizam/>
49. Ji, T., Penning, B., Baik, B.-K. (2018). Pre-harvest sprouting resistance of soft winter wheat varieties and associated grain characteristics. *Journal of Cereal Science* 83, 110-115
50. מ' פינטהוס, תשמ"ג, 'גודל הגרגר בחיטה: מהותו, חשיבותו והגורמים המשפיעים עליו', השדה ס"ג (י"ב) 2538-2541.
51. Wang, K., and Fu, B. X. (2020). Inter-relationships between test weight, thousand kernel weight, kernel size distribution and their effects on durum wheat milling, semolina composition and pasta processing quality. *Foods* 9(9):1308.
52. המכשירים NIR ו Multiplex, וראה המקור בהערה 47, ומקור נוסף:
- Curzon, A. Y., Chandrasekhar, K., Nashef, Y. K., Abbo, S., Bonfil, D. J., Reifen, R., Bar-el, S., Avneri, A., and Ben-David, R. (2019). Distinguishing between bread wheat and spelt grains using molecular markers and spectroscopy. *Journal of Agricultural and Food Chemistry* 67, 3837-3841

פסולה, היות שהיא חמץ או חשש חמץ. אין ספק כי בגרגר היו שינויים אך שינויים אלו היו מוגבלים בעיקר לשינוי מבני ולתפיסת נפח גדול יותר. לשם כך ננסה לחזור להבין את תהליך החימוץ.

1. חימוץ גרגרים?

הסימנים שהובאו להחמצה הם רכות הגרגר מלחות, שינוי מראה, תחילת נביטת השורשון והתבקעות הגרגר.⁵³ אין ספק כי קל לזהות גרגרים מבוקעים או שבהם החל השורשון להתארך אך אין זה המקרה השכיח (אם בכלל) עקב גשמים מאוחרים בישראל. לא ניתן להסתמך על רכות הגרגר שכן ימים ספורים לאחר הגשם הגרגרים מתייבשים מתקשים ומגיעים למצבם טרום הרטבה. זיהוי נוכחות גלוטן ורכיביו, במיוחד בכמויות זעירות עבור ענף המזון נטול גלוטן, מבוסס בעיקר על שיטות אימונולוגיות ואליזה,⁵⁴ על בסיס הכרת מעקובות (רצף חומצות אמינו) קצרות.⁵⁵ אשר על כן זיהוי של רכיב גלוטן אפשרי אך לא של הגלוטן המפותח. לכן לא ניתן לבסס מיון על בסיס זיהוי הגלוטן, מה גם שלא התרחש שום תהליך לישה לבניית הגלוטן. לחילופין, ברור כי השינוי המהותי שחל בגרגרים שהורטבו הוא שינוי בגודל. יש מי שינסה לקשור זאת לתפיחת הבצק וכיכר הלחם. נקודה זו של עלייה בנפח לא נדונה עד עתה כראוי, וגם הניסיון⁵⁶ להבדיל בין ניפוח להתפחה אינו מברר זאת כראוי. בתהליך הכנת הבצק והאפייה יש שלושה שלבים עיקריים שונים שבהם נפח העיסה/הכיכר גדל והגורם לעלייה בנפח בהם שונה. הראשון: ספיחת מים ע"י הקמה, בשלב זה חלקיקי העמילן והחלבונים סופחים מים ונפחם גדל. בשלב זה יש משמעות לגודל החלקיקים ולרמת העמילן הניזוק (גרנולת עמילן פצועה עקב הטחינה) ולתכולת החלבון. ככל שרמתם עולה כך ספיחת המים עולה. מבחינה מעשית, שלב זה 'מקביל' לספיחת המים בגרגר היבש כפי שהתרחש בניסויי הדמיית הגשם המאוחר, אשר גרם לספיחה נמוכה יותר אך בהיעדר עמילן ניזוק (בהיעדר טחינה). השני: כמתואר לעיל בחימוץ עיסה, בתהליך התסיסה ופירוק העמילן משתחרר פחמן דו-חמצני, והגז נאצר ע"י הגלוטן. היות שגלוטן שבנוי היטב יוצר רשת אלסטית, כעין ספוג, הגז מנפח את הרשת (בדומה לניפוח בלון) ולכן נפח הבצק עולה. השלישי: שלב זה הינו שלב ג'לטיניזציה המתרחש עקב החום בתנור, גרנולות העמילן מתנפחות וה'עמילן' גדל בנפחו. בשלב זה קשרי המימן בעמילן נשברים ומים חודרים לגרנולת העמילן ומנפחים אותו, תהליך זה מתרחש באופן רגיל בכחמש הדקות הראשונות של אפיית לחם. תהליך זה הינו נגזרת של העמילן עצמו ולכן יתרחש גם בבצק שהוכן מקמה ללא גלוטן. סביר

53. שו"ע, או"ח סי' תסז.

54. שיטות אימונולוגיות משמשות בעיקר בבדיקות מערכת החיסון, וזיהוי תגובה חיסונית לפתוגן. בדיקת ELISA נועדה לגלות חומר כלשהו בדוגמה באמצעות קשירה של נוגדן ספציפי לאותו חומר. בבדיקת נוכחות גלוטן לרוב השיטה מזהה רצף של חומצות אמינו בעלות התגובה החריפה ביותר בחולי כרסת.

55. Haraszi, R., Chassaing, H., Maquet, A., and Ulberth, F. (2011). Analytical methods for detection of gluten in food-method developments in support of food labeling legislation. *Journal of AOAC International* 94, 1006-25.

56. מ' רענן, 2014, 'תגובה לשיעורו של הרב שבתי רפפורט מהו חימוץ? הגדרת החימוץ - חלק ב' (בלוג 'רב צעיר'). <http://www.daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=23376>.



שזו גם התפיחה בתיאור התפיחה במצות מכונה.⁵⁷ לעניות דעתי השלב הראשון כיוון שאין בו בניית גלוטן לא יכול לגרום לחימוץ, אם כי יכול הוא להביא ל'סירחון' בדומה למי פירות.⁵⁸ גם השלב השלישי אינו קשור לחימוץ, ומדגיש כי תפיחה בלבד אינה חימוץ. אם כך, התפיחה בשלב השני היא זו שקשורה לחימוץ. תפיחה זו מושפעת מאוד מהתנאים ששוררים בזמן התפיחה ומרכיבי הבלילה. הוספת מלח מאפשרת בשלב זה "פתיחה" של חלבוני תשמורת שאינם נמסים במים עבור פיתוח הגלוטן, וייתכן שזו הסיבה לאיסור להוסיפו לבצק עבור מצות. תחת תנאים לא טובים בשלב זה הבצק אינו תופח כמצופה וכאן מתאימות כל ההגדרות ההלכתיות של 'בצק החרש' וסימני זיהוי החמצת הבצק/העיסה. אם כך, בשלב 'דאחמיץ במחובר' מתקיים רק שלב התפיחה הראשון, בהרטבה זו, פרט לגדילה בנפח הן של החלבונים הן של העמילנים, עולה גם פעילות אנזימים שונים. אולם לעניות דעתי כיוון שלא נבנה גלוטן אין בפעילות אנזימים אלו ובעלייה בנפח תנאים מספיקים להבאה להגדרת 'חמץ'. גם לאיסור חמץ מטעם שאור חיטה זו אינה מגיעה עקב ההתייבשות תוך יומיים שלושה, התייבשות שמונעת את פעילות החיידקים ויצירת שאור. אשר על כן ייתכן שהראשונים והאחרונים שאסרו חיטה זו, רש"י רשב"א ועוד,⁵⁹ עשו זאת בגלל החשש להחמצה ולא עקב ידיעה ברורה שחיטה זו החמיצה. לחילופין ניתן להגיד בזהירות רבה שלקביעה של הרשב"א 'מסתברא שאין לחוש לחיטים סתם של אותה שנה, שאם אי אתה אומר כן, לחם לא נאכל בפסח' יש על מה לסמוך, כיוון שתהליך החמצה מלא לא מתרחש. מבחינה זו אין הבדל בין גרגרים מחוברים, על הארץ או בכד, כמו גם אין הבדל בין גרגרים שנדושו או עוד בהיותם בתוך השיבולת. יתר על כן, בשעת הדחק ניתן לסמוך על היתר המבוסס על טחינה לפני הפסח וביטול ברוב לפני הפסח.⁶⁰ דרך זו תאפשר אף בשנה חריגה שבה כל יבול החיטה הורטב לאחר הבשלה לאפות מצות מחיטה שגדלה בארץ חמדה. זאת, גם כיוון שבהיעדר עדות אמינה, רוב החיטה המיובאת מוחזקת כחיטה שירדו עליה גשמים ולכן אינה עדיפה על חיטה ישראלית. אולם, חשוב להדגיש כי אלו הטוענים כי החיטה אכן עוברת תהליך החמצה מגשם מאוחר צריכים לתת את דעתם לכך שהבעיה יכולה להיות קשה יותר. דוגמה מאלפת לכך היא שנת תשפ"ג, בשנה זו ירד גשם משמעותי בכל שדות החיטה בישראל במהלך חול המועד פסח. במועד ירידת הגשמים היו שדות שבהם החיטה הייתה בשלב בשל לקציר וגם כלי האבחון שפותחו בעבודה זו זיהו את ההרטבה. אם כך, לשיטתם חיטה זו החמיצה במהלך הפסח והתבואה שנאספה הינה חמץ שעבר הפסח. חמץ שעבר עליו הפסח נאסר באכילה והנאה, בין לו ובין לאחרים. אולם חיטה זו נקצרה ונקלטה לשימוש ישראל ללא כל הגבלה. עדיין, חשוב לחזור ולהדגיש כי גם לדעתי למרות שיש ספק רב האם גרגרים אלו החמיצו 'אמרו חכמים: צריך אדם ליזהר בדגן

57. מ"מ אייזנברג, תשס"ו, 'החששות במצות מכונה של ימינו', תחומין כו, עמ' 123-133; בצ"י וואזנר, תשס"ו, 'תהליכים בעייתיים במצות מכונה', תחומין כו, עמ' 134-142.

58. רמב"ם, הל' חמץ ומצה פ"ה ה"ב.

59. מ' שומרון, תשע"ט, 'החמצת חיטים לפני קצירה', אמונת עתיך (122), עמ' 77-84.

60. ערוך השלחן, או"ח סי' תסז סעי' ו-ט.

שאוכל ממנו בפסח, שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא יהיה בו שום חמוץ' (רמב"ם, הל' חמוץ ומצה פ"ה ה"ט).

סיכום

קטונתי מפוסקי ההלכה ואין בדברים המובאים במאמר זה פסק הלכה, אך עבודה זו שביצענו יכולה לסייע לפוסקים בבואם להשיב ולהכריע. אין ספק כי איסור חמוץ דאורייתא מצוי בעיסה ובשאר. איסור חמוץ או סייג מדרבנן מצוי במקרים שונים כגון לתיתה ובישול. לגבי גרגרים שנרטבו והתייבשו נקבעו שלושה סימני החמצה: שינוי מראה, חיטים שמעלים צמחים (נביטה) וגרגרים מבוקעים. חיטים נובטים ומבוקעים קלים לזיהוי בעוד ששינוי מראה אינו מוגדר בבירור. בשדות שונים ברחבי ישראל ובניסויים מבוקרים נביטה ו/או ביקוע לא התרחשו עקב גשם לאחר הבשלה, ונשאר רק הסימן שינוי מראה לאבחון החמצה. הראינו כי גם גרגרים אלו שהורטבו מגשם חל בהם שינוי ולעיתים אף שינוי מראה אך שינוי זה ניתן לאבחון רק באמצעות מכשור למדידת חתימה ספקטראלית ומדידות משקל נפחי ומשקל גרגר ואינו נראה בעין. יתר על כן, שילוב שלושת מאפייני החימוץ בניית גלוטן + אצירת גז + תפיחה חסרים, לכן לא ניתן להגדיר גרגרים אלו כחמוץ דאורייתא אם בכלל. לאור זאת חיטה שירד עליה גשם לאחר הבשלה ולפני קציר - 'דאחמיץ במחובר' (פסחים לג ע"א), שהינו חמוץ על פי רש"י ועוד, לעניות דעתי הינו לדבריהם חמוץ מדברי סופרים עקב חשש להחמצה. כיוון שאיסור חמוץ הינו איסור חמור ביותר ואנו שואפים להדר ולשמור את המצות, כלי האבחון שפותח מנגיש בפעם הראשונה כלי החלטה בלתי מוטה לקביעה האם הגרגרים הורטבו אם לאו, בכך נפתחת הדרך להימנעות מטחינת גרגרים אלו עבור אפיית מצות ולשמירת הפסח כהלכתו. תודה שלוחה למסייעים במחקר זה, גב' יסמין שמחון, ד"ר ציפורה טייטל וד"ר שרה מלמד (UPLC-FLD); ד"ר לירון קליפצאן וגב' דיקלה אקשטין (SDS-PAGE), ד"ר יעל סירקיס (גודל חלקיקים) וגב' טניה פרקר (שטיבל, FN) ולרבנים שהיו שותפים בלימוד. המחקר מומן ע"י המדען הראשי של משרד החקלאות ופיתוח הכפר - חקלאות לפי התורה, תוכנית מחקר מספר 20-01-0213.



הרב יואל פרידמן

סקירת ספר - התשב"ץ ושוודדי הים

בכותרת המשנה של הספר 'סיפורים אמיתיים מתקופת הראשונים עם איורים צבעוניים מאת הרב בועז מרדכי, 126 עמ', ובמעלה הכריכה מצוין שהספר מיועד לגילאי 9-99. הספר יצא לאור בהוצאת מכון שלמה אומן שגם הוציאו בזמנו את שו"ת 'התשב"ץ', עם ההדרה, מקורות וצינונים. עד עתה ידענו, על פי מאמרו המפורסם של פרופ' חיים סולוביצ'יק¹, שאפשר ללמוד היסטוריה מספרי שאלות ותשובות, אך לא ידענו שאפשר לחבר ספרי ילדים לאורם. הרעיון מבריק והספר מרתק, מוסיף יראת שמיים וידע על עם ישראל ומנהיגיו, על ההתמודדות שלהם מול הפרעות של הגויים לאורך דורות בגלות אדום וישמעאל. הרשב"ץ - ר' שמעון בן צמח דוראן (1361-1444) היה מאחרוני הראשונים, חי באי מיורקה שהייתה חלק מספרד הנוצרית, ונאלץ לברוח בגלל גזירות האינקוויזיציה לאלג'יר המוסלמית. ההפלגה בספינה בים התיכון הייתה מסוכנת ולא רק בגלל תנאי מזג האוויר אלא גם בגלל שוודדי הים המרובים - שוודדים נוצרים כנגד מוסלמים וכן להיפך. תשובות רבות בשו"ת 'התשב"ץ' עוסקות בהרפתקאות שונות ומשונות של יהודים שהפליגו במימי הים התיכון עם השוודדים הנ"ל. קניתי את הספר בשביל הנכדים, וקראתי מכריכה לכריכה. אחד מן הסיפורים אף שימש כדבר תורה וכדיון מסביב לשולחן שבת, ויש בו אף ממד עכשווי בעקבות המלחמה שעם ישראל נתון בה כעת. מדובר בשוודדים שגזלו כתב יד עתיק (של הסמ"ג) מיהודי שהפליג בספינה ואלו מכרו אותו ליהודי עשיר באלג'יר. זה האחרון עשה סעודת הודיה לקהילה ואחד מן האורחים שהזדמן לשם גילה שבעצם זהו כתב יד שלו שנגנב ממנו חודשים לפני כן על ידי שוודדים. ר' שמעון בן צמח נשאל כיצד יש לנהוג במקרה זה?² והוא הכריע שכתב היד שייך לקונה התמים כיוון שהבעלים התייאש כבר מזמן מהשגתו. הרבה יש לדון בתשובה זו ובתשובות דומות שעוסקות בקנייני גזלה ובקניין מלחמה. ואמנם אם שאלה זו הייתה מגיעה לבית דינו של הגרי"ש אלישיב התשובה הייתה שונה, שכן עניין דומה מאוד הגיע לבית הדין, ומעשה שהיה כך היה³ - יהודי מהונגריה החזיק כתר תורה עשוי כסף וההונגרים הנאצים גנבו ממנו את הכתר יחד עם שאר רכוש היהודים. לאחר שנים הוא ראה את הכתר שלו בבית הכנסת של הר ציון בירושלים, והוא דרש אותו כדי

-
1. חיים סולוביצ'יק, 'היכולו חיבורים הלכתיים לדבר היסטוריה', נטועים; ביטאון לענייני תורה שבעל-פה ט (תש"ס).
 2. שו"ת התשב"ץ, ח"ב סי' קלו-קלז.
 3. קובץ תשובות, ח"א סי' ריז.

שיוכל לעטר את ספר התורה שהכניס לזכר הוריו בבית כנסת בחיפה. הגרי"ש אלישיב פסק על פי הרמ"א⁴ שהמנהג הוא שבכל מקרה מחזירים את החפץ לנגזל. כאמור, האקטואליות והרלוונטיות של התשובה באה לידי ביטוי בעת הזאת גם במאמריהם של הרב יהודה הלוי עמיחי והרב יצחק דביר בגיליון זה שעוסקות בחיוב תרומות ומעשרות בפירות שלל שמצאו חיילים בעזה לאחר נטישת האזרחים הערבים משם. י"ש כוח לרב יואל קטן ולרב בועז מרדכי על הרעיון, על היוזמה ועל הביצוע.



4. רמ"א, חו"מ סי' שסח סעי' א; ועל' שם סי' שנו סעי' ג.

תגובות

חיוב ממון על נשיכת כלב / הרב טוביה בר אילן

ב'אמונת עתיך' 142 (תשפ"ד), עמ' 159-160, מובאת התייחסותו של העורך, הרב יואל פרידמן למאמרו של הרב נתן חי ביחס ל'חיוב בגין נשיכת כלב בהלכה'. הרב יואל פרידמן מציין שלאור דברי הרב נתן חי, הסובר שיש לדון את נזקי נשיכת כלבים כ'רגל', הרי שיש לפטור אותם ברשות הרבים. עוד מציין הרב יואל פרידמן לדברי ה'ים של שלמה' ו'אבן האזל' שלמרות שחמשת בעלי החיים שהוזכרו במשנה - אינם רשאים לילך ברשות הרבים - הרי שחכמים לא שינו את דיניהם וכלשון ה'ים של שלמה' (ב"ק פ"א ס' מז):

התורה לא חלקה בנזקי שן ורגל, ולעולם פטורים ברשות הרבים. ואף אם התורה חלקה. חכמים לא חלקו בדיניה. מאחר שאינו מצוי בישוב. ואדרבה אסור לגדלם, כאשר אוכיח.

הרב נתן חי הגיב מה שהגיב, אולם לעניות דעתי טענתו של הרב פרידמן מעיקרא אינה טענה. אמנם התורה לא חילקה בין נזקי שן ורגל של בהמות ובין נזקי שן ורגל של שאר חיות, אבל נפסק להלכה בפירוש (שו"ע, חו"מ ס' שפט סעי' יב) שבמקום שאין רשות לשוורים להלך - הרי שחייב על נזקי שן ורגל:

היה החצר של שניהם מיוחדת לפירות ולא להכניס בה בהמה, והכניס שם אחד מהשותפים בהמה, והזיקה, חייב אפילו על השן ועל הרגל.

החוק במדינת ישראל (חוק להסדרת הפיקוח על כלבים תשס"ג) קובע:

11 (א) המחזיק בכלב לא יאפשר את יציאתו מתחומי חצריו (להלן - החצרים), אלא אם כן הכלב מוחזק בידי אדם המסוגל לשלוט בו, באמצעות רצועה שאת אורכה וטיבה יקבע השר.

נראה ברור, שאף ללא גדרי 'דינא דמלכותא דינא', הרי שיש בחוק זה הסכמת הציבור שללא רצועה כזו, אסור לכלב ללכת ברשות הרבים. כיוון שכך, בהנחה שהכלב נשך משום שהוא לא הוחזק ברצועה כראוי, הרי שהרחוב נחשב כחצר שאינה מיוחדת להכניס בה בהמה וממילא חייב בה על נזקי שן ורגל.

תגובה לתגובה / הרב יואל פרידמן

ראשית אני מודה לרב בר אילן על תגובתו. אמנם הרב נתן חי בהקדמה התייחס גם למקרים שאין רשלנות מצד בעל הכלב, לאמור שהבעלים תופס את הכלב ברצועה: ריבוי מקרי הנשיכה ונזקיהם מהווים אתגר למערכת אכיפת החוק, ואכן בשנת תשנ"ב (1992), נוסף תיקון לחוק פקודת הנזיקין (סעי' 41-44א), המטיל את אחריות הנשיכה על הבעלים, גם כשלא הייתה רשלנות מצידם...

ולאור מה שכתב הרב בר אילן יש להבחין בין מקרה שהכלב נושך כשהוא הולך ברשות הרבים לבדו לבין מקרה שהוא נושך כשהוא תפוס ברצועה על ידי בעליו.



הרב הראל דביר

השלמות למאמר: 'אי-ודאות כתנאי לגרמא'

במאמרי 'אי-ודאות כתנאי לגרמא'¹ ביססתי את הקביעה שהיתר גרמא בשבת (מדאורייתא, ובמקום הפסד או חולי גם מדרבנן) חל גם כשתוצאת המעשה היא ודאית. להלן שתי השלמות למאמר:

א. שיטת הרי"ד

בביאור האיסור לקרב כיבוי, כתב הרי"ד (פסקים שבת מז ע"ב ד"ה פיס' ולא יתן): שאני הכא, מפני שמקרב את כיבוי. פי' הנה **בעיקר הוא מכבה**, כיון שמשים מים בכלי, ואף על פי שבלא המים הם כבין, הוא מקרב את כיבויין; אבל שם, בכלים, **ספק יכבו ספק לא יכבו**.

במאמרי התקשיתי שבעוד שמתחילת דברי הרי"ד משמע שהגורם המכריע הוא מיקום ואופן הפעולה (בעיקר - אסור, וזו המציאות בכלי עם מים המקבל ניצוצות; שלא בעיקר - מותר, וזו המציאות בהנחת כלים מלאים מים ליד אש בוערת), מסוף דבריו נראה שהגורם המכריע הוא מידת הוודאות. העירני הרב אליעזר טויק שהמילה 'ודאי' מופיעה בכתבי הרי"ד במקומות נוספים שבהם ההקשר שלה אינו מובן. מבחינת לשונות הרי"ד במקומות אחרים, עולה האפשרות שפירוש המילה 'בעיקר' הוא: בוודאות.² נראה שאפשרות זו מתאימה לדבריו כאן, ויש בה כדי להבהיר את כוונתו.

ב. שיטת הרי"ש אלישיב

במאמרי כתבתי שההנחה שהיתר גרמא אינו מותנה בחוסר ודאות בתוצאה היא הנחה שמוסכמת גם על הפוסקים שאסרו שימוש במכשירי גרמא, וצינתי מקורות לדברי פוסקים אלו,³ שבהם הם לא העלו כלל את טענת הצורך בחוסר ודאות כנימוק לעמדתם.

1. אמונת עתיך 142 (שבט תשפ"ד), עמ' 148-158.
 2. כתובות כג ע"א: 'אי אמרי בעיקר לא נתקדשה'; בבא קמא נו ע"א: 'דבעיקר נפקא ואזלא... כיון דבעיקר נפקא' (ועמד על כך המהדיר שם, הערה *21); בבא בתרא קעה ע"א: 'שבעיקר הוא אומר'; חולין (מהדורה קמא) סב ע"א: 'בעיקר הוא טמא'; נידה מח ע"א: 'שבעיקר באו ונשרו' (אמנם המהדיר בהערה 4 ציין שבאחד מכתבי היד ליתא); שו"ת הרי"ד, סי' קי: 'דבעיקר ימות ולא יחיה' (המהדיר בהערה 10 כתב שצ"ל 'דבוודאי', ולפי האמור אין צורך בהגהה זו).
 3. הרי"ש אלישיב, קובץ תשובות, ח"ה סי' כא תשובה ב; וכן בתשובתו שנדפסה בשו"ת ישא יוסף, או"ח ח"ב סי' פח; ויעו"ש סי' פז וסי' קכד; וכן הובא בשמו בספר שבות יצחק - בדיני מיקרוגול, דוד שמש, גרמא, חשמל; פט"ו עמ' קלח-קלט; ובמאמרו של הרב שלום יוסף גלבר בקובץ ישורון, כ עמ' קיג. וכן משמע מדברי הר"ן קרליץ, חוט שני, שבת ח"א עמ' רו-רז; ומדברי הרש"י גלבר (שם).

הרב משה הררי⁴ מסר בשם הרי"ש אלישיב שהחמיר מסיבה אחרת בגרמא במכשירי חשמל, והיא שאף שהיתר גרמא נאמר גם בתוצאה ודאית, מכל מקום, יש צורך באפשרות למנוע את התוצאה במרווח הזמן שבין הפעולה האנושית ובין התוצאה. לכאורה לא ברור מה המקור לתנאי זה, ויותר מכך לא ברור, מדוע להחמיר בגללו בכלל מכשירי הגרמא החשמליים, שברבים מהם (דומני שרובם), ניתן למנוע את התוצאה לאחר הלחיצה, על ידי לחיצה חוזרת. הרב משה קוטקס⁵ הציע להבין בדעת הרי"ש אלישיב שאמנם אין צורך בחוסר ודאות, אך יש צורך בריבוי גורמים באופן שיגרע מהכרחיות התוצאה. לכאורה בהגדרה זו, קשיא רישא אסיפא, שכן לכאורה אין הבדל בין חוסר ודאות ובין גריעה מהכרחיות. מחומר הקושי בהבנות אלו, אולי יש לפרש בדעת הרי"ש אלישיב, שריבוי הגורמים במקרה של גרם כיבוי על ידי הנחת כדי מים אינו מלמד על התניית היתר גרמא ביכולת למנוע את התוצאה, וגם לא על צורך לגרוע מהכרחיות התוצאה, ולא התכוון הרי"ש אלישיב לחדש תנאי בהגדרה היסודית של גרמא, אלא רק לבטא ולהמחיש את התנגדותו העקרונית למכשירים שמתוכננים לפעול תמיד בגרמא, התנגדות שהובאה בכל המקורות שבהם הובאה דעתו על מכשירים אלה (לעיל הערה 3). בהנחת כדי מים אין מדובר במכשיר שמתוכנן לפעול תמיד בגרמא, וניתן להמחיש זאת על ידי הדגשת ריבוי הגורמים וכן היכולת למנוע כיבוי על ידי הזזת הכדים לאחר הנחתם ולפני שיכבו את האש, אבל המחשה זו אינה חלק מהותי מהגדרת גרמא או מהגדרת הסיבה להתנגדות הרי"ש אלישיב לשימוש במכשירים שמתוכננים לפעול תמיד בגרמא. לפי כל זה, גם הרי"ש אלישיב סבור שאין צורך באי-ודאות כתנאי לגרמא, והדברים מתאימים להסתייגות שהביא הרב קוטקס⁶ בשם הרב דוד מורגנשטרן מהוספת תנאי זה של חוסר ודאות בדעת הרי"ש אלישיב.



4. קדושת השבת א, סעי' יז הערה כ עמ' קכג-קכד, וכן עמ' רט ועמ' רו.
5. הרב משה קוטקס, 'גרם מלאכה כשהתוצאה ודאית', בית אהרן וישראל, רכח (אב תשפ"ג), עמ' קטז-קכז.
6. שם.



Halichot Am Israel Organization
Universal Center of Mishpat haTorah



Emunat Itecha

The platform for articles combining Torah study and its practical application in the Land of Israel

Nissan 5784

143

בחזרה לעמוד התוכן