



מכון תורה וארץ
פזריות ורפואה על פי הלכה



מכון כתיב
לכלכלה על פי התורה

מכון משפטי ארץ



מכון המקדש ירושלים

כושרות
יישון והכוונה בכשורות



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



הליכות עם ישראל
המרכז העולמי למשפט התורה



אמונת עתיך

במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל

תשרי תשפ"א 129

בחזרה לעמוד התוכן



מהנעלה באכון

משפט לעם



'כסף כשר' המהדורה האנגלית

ביישוב בית אל התקיים אירוע השקת הספר 'כסף כשר' מתורגם לאנגלית. בין המשתתפים השר הרב רפי פרץ, מנכ"ל OU ישראל הרב אבי ברמן וראש מועצת בית אל שי אלון. הספר 'כסף כשר' עוסק בשאלות מעשיות מחיי יום-יום ומוגש לקורא באופן חדשני ובסגנון השווה לכל נפש. בספר עשרה פרקים העוסקים במגוון נושאים ממוניים. כאשר כל פרק כולל הקדמה מחשבתית, הצגת הדינים ודוגמאות מעשיות.

כושרות

ייעוץ והכוונה בכשרות



מהנעלה באכון כושרות

רב הישוב אלון מורה

זכינו והרב מרדכי וולנוב מרבני כושרות, התמנה לרב הישוב אלון מורה לאחר שהרב לבנון פרש לגמלאות. הרב וולנוב פרסם דרך מכון כושרות מאמרי הלכה רבים הלכה למעשה בתחומי כשרות מגוונים. אנו מאחלים לרב וולנוב להמשיך להוסיף הפצת דבר ה' בעולם לתועלת הפרט והכלל.

שיעורים בתקופת קורונה

המציאות המיוחדת של הקורונה נכפתה על המכון בצמצום פעילות הקורסים והסדנאות צוות ההדרכה נערך להמשך הפעילות באמצעים דיגיטליים - לרבות שיעורי זום לקהילות, קורס מיוחד לבנות שירות לאומי בשיתוף מט"ח, קורס מקוון בכשרות ועוד.



הכשרת מוצרים המכילים פרי

צוות המעבדה סיים בימים אלו בדיקות נרחבות במוצרי תעשייה המכילים פירות המוחזקים כנגועים. כלל התוצאות הועברו לנותני הכשרות ולרבנות הראשית לישראל. נכרת תחילת שינוי כיוון, מעבדת כושרות ממשיכה לעקוב ולעדכן באמצעות רשימת המומלצים - כדי שהצרכן הביתי יאכל כשר!





כפר דרום ת"ו - שבי דרום

סיור משתלות

במסגרת הפיקוח על המשתלות מטעם מכון 'התורה והארץ', הרבנים יואל פרידמן ואשר מבצרי ערכו סיור במשתלות שמצויים בפיקוחן. הסיור נקבע כחודש וחצי לפני ט"ו באב שהוא התאריך הקובע במשתלות. כידוע עץ פרי שניטע לפני ט"ו באב נחשב בן שנה לאחר א' בתשרי, ולכן יש לוודא שהמשתלות מיישמות כראוי את ההנחיות, כדי שיהיה אפשר להחשיב את שנות הערלה משעת ייצור השתיל במשתלה ולא מעת הנטיעה של הנוטע בשטח. הרבנים ביקרו במשתלת תליל שמתמחה בייצור עצי זית, במשתלת אל-רום שמתמחה בייצור אוכמניות ובמשתלת ססלר (נוב) שמתמחה - בנשירים.

הרב יואל פרידמן ור' אשר מבצרי ביקרו גם במשתלת חנני בבית לחם הגלילית. יש במשתלה טכניקה חדשה המשמשת ליצור שתילים שנכנסה לאחרונה לישראל. השיטה הקרויה "שתיל גליל" משנה את אופן יצור השתילים המסורתי. מתקן גדול הנראה כעין בריכה משמש כבסיס כשבחלקו העליון ישנם תבניות המתאימות להצבת שקיות שתילה. התבנית הבסיסית הינה רב פעמית ומוחלפת רק אחת ל-5-6 שנים, ורק שקיות השתילה מוחלפות לכל שתיל. בשיטה זו, מספר הבדלים מהנהוג עד כה:

- גוש מצע הגידול מונח בתוך חומר נושם כאשר מסביבו ישנם חללי אוויר. בצורה כזאת השורשים - שאינם מסוגלים להתפתח באזור שבא במגע עם האוויר, אינם מסתלסלים מסביב לגוש. שיטה זו הקרויה "קיטום אוויר" שימשה עד כה למניעת פריצת שורשים מתחתית שקיות שתילה בעזרת הגבהת שקיות השתילה מעל הקרקע.

בשיטה הנוכחית, קיטום האוויר מונע הסתלסות שורשים גם מסביב גוש השתיל - דבר המונע פגיעה באיכות השורשים והשתיל ומאפשר פריצת שורשים מהירה לאחר השתילה.

- השימוש בשקית שתילה נושמת, מאפשר חדירת חמצן בצורה משופרת לכל בית השורשים דבר המשפר את התפתחות השתיל ואת בריאות מערכת השורשים.

- נוסף לכך, השקית בתוכה נמצא השתיל עשויה מחומר מתכלה ונושם, המאפשר לשורשים לחדור דרכו לאחר השתילה בקרקע. באופן כזה מתקצר משך השתילה והיא נעשית פשוטה יותר. דבר זה מהווה בשורה גם ברמה ההלכתית, שכן הוא מונע כמעט לחלוטין את האפשרות להתפרקות הגוש בשתילה שעשויה להצריך ספירת שנות ערלה מחדש.

קישורית מצ"ב: נא לשים לב שיש 3 סרטונים <https://www.hananinursery.com/shtilgalil>

שנת תשפ"א היא שנת מעשר עני

בשנה זו יש לכל אחד ואחת את היכולת לסייע לאנשים הזקוקים לכך, ובכך ליצור ערבות הדדית בקלות ובהידור.

אז איך עושים זאת?

'בית האוצר' של מכון התורה וארץ הינה קרן ייחודית העומדת לשירות הציבור הרחב, ומאפשרת לחברים בה לקיים את מצוות הפרשת תרומות ומעשרות כדין ובהידור, באופן של הקניית פירות מעשר עני לעניים.

בכך חברי הקרן מסייעים בצורה ישירה למשפחות במצוקה כלכלית, הכסף מחולק דרך מחלקות הרווחה במספר ישובים וערים ובשיתוף עמותות צדקה. בצורה כזו מקיים כל חבר בקרן את מצוות נתנת מעשר עני בהידור ובקלות. למנויים: 086847325



בית האוצר
קרן המעשרות

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 122
תשרי תשפ"א

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

עורך: הרב יואל פרידמן
מערכת: הרב יהודה הלוי עמיחי, הרב אריה כץ, הרב שלמה אישון,
הרב חיים בלוך, הרב אריאל בראלי, הרב תומר בן-צבי,
הרב עזריה אריאל, הרב ד"ר מרדכי הלפרין, הרב פרופ' נריה גוטל

תוכן המאמרים על דעת כותביהם

עריכת הלשון:

אפרת אורנשטיין ehovav@walla.co.il

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

טל. 08-6847325 פקס. 08-6847055

אינטרנט: www.toraland.org.il

דוא"ל: machon@toraland.org.il

דמי מנוי לשנה - חינם, טל' למנויים: 086847325

הוצאות משלוח: 50 ₪

יוצא לאור בסיוע משרד התרבות והספורט - מינהל התרבות

כל הזכויות שמורות

©

סדר ועימוד: שחרית

yosi@bsy.co.il 072-2113131

תוכן

אמונת עתין

- 7 מתנות עניים ובניין בית המקדש / הרב יעקב אפשטיין
9 קין הוא הבל - קהלת, סוכות ופרשת 'בראשית' / הרב צבי שורץ

תשובות קצרות

1. הפרשת תרומות ומעשרות מקליפות האבטיח על האבטיח / הרב יהודה הלוי עמיחי
17
2. 'ברכת האילנות' על פרחי פקאן / הרב יהודה הלוי עמיחי
18
3. על זיהוי מיני צמחים בהלכה / הרב יהודה הלוי עמיחי
19
4. מיכל סולר שנשכח פתוח / הרב אביעד תפוחי
20
5. עדות בערכאות / הרב אביעד תפוחי
21
6. סמכות 'מרא דאתרא' / הרב אביעד תפוחי
21
7. טוהר הבחינות בימי הקורונה / הרב אריאל בראלי
23
8. קניית דירה מכונס נכסים / הרב אריאל בראלי
24
9. רעש של ילדים שמפריע לשכנים / הרב אריאל בראלי
25
10. קבלת ריבית והצמדה מה'הוצאה לפועל' עבור מזונות שלא שולמו / משפטי ארץ
25
11. שאלות שונות בנוגע לסמכות ומדיניות בתי הדין לממונות במדינת ישראל / משפטי ארץ
26
12. היתר פנייה לערכאות, איום בפנייה לבית משפט / משפטי ארץ
26
13. הסתרת מידע בשידוכים, ותביעת נזיקין בעקבות כך / משפטי ארץ
27
14. זכה בדין תורה וחויב בבית משפט, האם יכול לטעון מקח טעות כלפי המוכר? / משפטי ארץ
29

הארץ ומצוותיה

- 31 רכישת פירות שאינם מעושרים / הרב יצחק דביר
41 איסור קניית טבל - תגובה / הרב יואל פרידמן
46 הפרשת חלה בשבת להצלה מאיסור אכילת טבל / הרב נתנאל אורבך
'כרם היה לידידי' - האם יהיה יין קדוש בקדושת שביעית בשמיטה תשפ"ב?
53 / ד"ר מרדכי שומרון

כשרות והלכה

- 57 בשר מבוסס תאים / הרב דוד אייגנר
כלים שנמכרו לגוי בגלל הקורונה - ברכה על הטבלתם מחדש
63 / הרב אהוד אחיטוב

משפט התורה

- 71 ייחודו של המשפט העברי / הרב עדו רכניץ
76 פיצוי כספי לנפגעי עבירות מין בבית דין לממונות / הרב יאיר פרנק*
88 נספח - הסכם בוררות לבית הדין הדין בפגיעה מינית
90 הסכם תיווך / הרב הלל גפן
100 נספח - הסכם תיווך על פי ההלכה
101 האמנם יש חיסיון והימנעות ממתן עדות / הרב רצון ערוסי
107 האם צרכים שאינם רפואיים שקולים לחיי נפש? / הרב אריאל בראלי
111 מעמדו של עובד ציבור על פי ההלכה / הרב אבישי בן דוד
העולה לדור בארץ ישראל - האם צריך לברך 'שהחיינו'?
118 / הרב יעקב זיסברג
פעילות המשטרה בשבת באירועים שאינם בגדר פיקוח נפש
126 / הרב רמי ברכיהו

רפואה והלכה

- 136 דימום בנוכחות התקן תוך רחמי / הרב אריה כץ
140 טהרת כלה לאחר דם בתולים / הרב עומר שפס

טכנולוגיה והלכה

- דיבור כמעשה - הבעיות ההלכתיות הכרוכות בהפעלת 'עוזר אישי' בשבת
144 / הרב אריאל קטן והרב פרופ' דרור פיקסלר

תגובות

- תגובה להצעה לחימום מים בבתי חולים בשבת
152 / הרב יהודה הלוי עמיחי
154 תגובה לתגובה / הרב שי סימנובסקי
'סמכות גוף שיפוטי להתערב בהחלטה שלטונית לצאת למלחמת
156 הרשות' / הרב הראל דביר
159 תגובה לתגובה / הרב אבישי בן דוד



רשימת המשתתפים בקובץ

הרב נתנאל אורבך, מכון התורה והארץ, h.natanel@toraland.org.il
הרב אהוד אחיטוב, מכון התורה והארץ, רב היישוב בני דקלים, h.ehud@toraland.org.il
הרב דוד אייגנר, מכון התורה והארץ, davideign@gmail.com
הרב שלמה אישון, מכון כת"ר, ורב שכונת מזרח העיר רעננה, rav.ishonsh@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, מכון התורה והארץ, emuna54@gmail.com
הרב עזריה אריאל, ראש כולל מכון המקדש, azar@neto.net.il
הרב מנחם בורשטיין, ראש מכון פוע"ה, menachem@puah.org.il
הרב חיים בלוך, משפטי ארץ, chaimyo@gmail.com
הרב משה בלום, ראש מחלקת אנגלית מכון התורה והארץ, h.moshe@toraland.org.il
הרב אבישי בן דוד, מרכז תורה ומדינה, noavishay@gmail.com
הרב אריאל בראלי, ראש מכון משפט לעם, ורב היישוב בית אל, arielbareli@gmail.com
הרב רמי ברכיהו, רב המשטרה
הרב פרופ' נריה גוטל, מרכז תורה ומדינה, n0526071671@gmail.com
הרב הלל גפן, משפטי ארץ, hillelgfn@gmail.com
הרב הראל דביר, ישיבת תורת החיים, יד בנימין, hareldvir21@gmail.com
הרב יצחק דביר, כושרות, itshak.slotin@gmail.com
הרב יהודה הלוי עמיחי, ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ, ביה"ד לגיור,
ester156@gmail.com
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מכון שלזינגר, rmswlt@gmail.com
הרב יהושע וייסינגר, מכון שלזינגר, yweisinger@gmail.com
הרב יעקב זיסברג, מכללת אורות – קרני שומרון, machonks.mazkira@gmail.com
הרב אריה כץ, מכון פוע"ה, adcatz@gmail.com
הרב משה כץ, כושרות, kosharot1@gmail.com
הרב שי סימינובסקי, מכון צומת, shai@zomet.org
הרב רצון ערוסי, רב העיר קרית אונו, מכון הליכות עם ישראל, halichot@zahav.net.il
הרב פרופ' דרור פיקסלר, מכון מעליות ישיבת מעלה אדומים; הפקולטה להנדסה אוניברסיטת
בר-אילן, Dror.Fixler@biu.ac.il
הרב יואל פרידמן, מכון התורה והארץ, h.yoel@toraland.org.il
הרב מנחם פרל, ראש מכון צומת, mp@zomet.org
הרב יאיר פרנק, משפטי ארץ, רב היישוב עמונה-עמיחי, yairfrank@gmail.com
הרב אריאל קטן, דוקטורנט בתכנית מדע והלכה, אוניברסיטת בר אילן,
arielyosefa@yahoo.com
הרב עדו רכניץ, מכון משפטי ארץ, idor@013.net
הרב מרדכי שומרון, מכון התורה והארץ, shomronm@gmail.com
הרב צבי שורץ, ניצן, zvibb50@gmail.com
הרב עומר שפס, מכון פועה, osheps@gmail.com





כפר דרום ת"ז - שבי דרום

הרב יעקב אפשטיין

מתנות עניים ובניין בית המקדש

הקדמה

לרגל סיום כתיבת ספר 'מתנות הארץ' (חלק א'), הדפסתו והוצאתו לאור, כתב הרב יעקב אפשטיין, עורך הספר, את הדברים דלהלן בעניין מצוות מתנות עניים (עורך: י"פ).¹

בפרשת אמור, פרשת המועדות שאנו קוראים בתורה בפסח ובסוכות, לאחר הציווי על העומר ושתי הלחם מופיע פסוק שלא שייך כלל לפרשת המועדות (ויקרא כג, כב):
ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזב אתם אני ה' אלהיכם.

מפרש רש"י:

ובקצרכם - חזר ושנה לעבור עליהם בשני לאוין. אמר רבי אבדימס ברבי יוסף מה ראה הכתוב ליתנה באמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויום הכפורים והחג מכאן, **ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב קרבנותיו בתוכו.**

המהר"ל ב'גור אריה' משווה בין הנתנה לקרבן עפ"י ציווי הקב"ה לבין הנתנה לעניים עפ"י ציווי הקב"ה. במדרשים² וב'מדרש הגדול'³ שבהם מובא מדרש זה: 'ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה...' - לא נזכר כאילו בנה את בית המקדש, אלא 'בית המקדש קיים והוא מקריב קרבנותיו לתוכו'. מדרשים אלו מתאימים לדברי המהר"ל, שהנתנה הפרטית לעניים מושווית להבאת קרבנותיו הפרטיים לבית המקדש. ניתן להסביר את פירוש רש"י באופן שונה.

מתנות עניים שנזכרו במדרש - אין בהן נתינה אלא הנחה, והעניים באים ואוספים את שלהם. וטעם הדבר הוא שבאמת איננו נותנים לעניים, אלא המניח מתנות עניים הוא כביכול המגדל בעבורם - כך ציוותה התורה שהמגדל פירות הנאכלים יניח חלקם לעניים. זה **חלקם** בפירות שגידל בעל השדה. ובהסתכלות כוללת יותר, המניח מתנות עניים בונה את הבניין החברתי של האומה. 'כי לא יחדל אביון' - היינו בכלל חברה, ואף בעם ישראל, ישנם עניים. הם חלק מהציבור, ואינם סרח עודף, אלא אבר מאברי האומה אשר צריך קיום, ובסדר זה ריבונו של עולם סידר לו את קיומו.

1. מילי דדרוש לסיום החלק הראשון של הלכות מתנות עניים, שנסתיים עש"ק פר' אמור תש"פ.
2. פסיקתא זוטריתא (לקח טוב) ויקרא דף סה עמוד ב.
3. מדרש הגדול, ויקרא כג, כב.

אף בניין בית המקדש הוא הלב המאחד את כל ישראל, ובהקרבת הקרבנות בו ניתנת ההשפעה וההזנה לכל ישראל. על כן הפעולה של בניין המקדש מתאחדת עם הנחת מתנות עניים. שתי הפעולות בונות את בית ישראל בשלמותו, זה המניח בונה את הבניין החברתי, והבונה את בית המקדש וגורם שיוקרבו עליו הקרבנות תמידין ומוספין וקרבנות יחיד מקיים את חיי כל האומה.

נאמר במנחות (קי ע"א): 'כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם'.

אנו, שעסקנו במשך כמה שנים בהלכות 'מתנות עניים', כאילו הנחנו מתנות עניים, והצטרפנו לבניין בית המקדש והקרבת הקרבנות בו.





הרב צבי שורץ

קין הוא הבל – קהלת, סוכות ופרשת 'בראשית'

הקדמה

נוהגים לקרוא מגילת קהלת בסוכות, וטעמים רבים נאמרו לכך. בעיון זה אנסה למצוא טעם נוסף לקריאת קהלת בסוכות, טעם הקשור למצוות הסוכה ולפרשת 'בראשית' שאת קריאתה מתחילים ב'שמחת תורה', אחר סיום התורה בפרשת 'וזאת הברכה'. הבנה מעמיקה את שהתרחש במפגש של שלמה המלך עם מלכת שבא, עשויה להסביר את סיבת כתיבתו של ספר קהלת, ותאיר את פרשת קין והבל מפרשת 'בראשית' באור חדש.

א. קריאת קהלת בסוכות וטעמיה

הרמ"א בהגהה ל'שלחן ערוך' (או"ח סי' תצ סעי' ט) פוסק: ונוהגין לומר שיר השירים בשבת של חוה"מ [פסח] וכן הדין בסוכות עם קהלת ונוהגין לומר רות בשבועות.

גם בהגהה לסימן תרסג (סעי' ב) מוסיף הרמ"א: ונוהגין לומר קהלת בשבת של חוה"מ [סוכות]. וכך הביא בדרכי משה הארוך (סימן תצ) את דברי ר' דוד אבודרהם: 'ובסוכות אומרים קהלת מפני שכתוב בו תן חלק לשבעה וגם לשמונה שהם ימי החג'. המקורות הקדומים לקריאת קהלת בסוכות הם 'סידור רש"י'² ו'מחזור ויטרי'³ ושם מוסיף המהדיר שבמסכת סופרים (פרק יד) מוזכרת קריאה של חמש המגילות אבל לא נזכר מתי יש לקוראן, ואילו 'מחזור ויטרי' כותב שקוראים את המגילות בשלושת הרגלים.

לקשר בין סוכות לקהלת נכתבו מספר טעמים:

1. באבודרהם, וכן הביא ה'משנה ברורה'⁵: כתוב בקהלת 'לשמחה מה זו עושה'⁶, וסוכות

1. אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, עמ' רמ
2. סידור רש"י, ברלין תרע"ב סי' רכב עמ' 104.
3. מחזור ויטרי, אוצר הפוסקים תשס"ט, סי' תתסו.
4. שם הערה 2.
5. מ"ב סי' תצ ס"ק יז.
6. קהלת ב, ג.



- הם ימי שמחה⁷ - 'ושמחת בחגך... והיית אך שמח'⁸.
2. 'תן חלק לשבעה וגם לשמונה'⁹ - ודרשו בקהלת רבה (פר' יא פיס' ב ד"ה תן): 'שבעה' אלו שבעת ימי סוכות, ו'שמונה' זה שמיני עצרת. בין הראשונים שהביאו טעם זה יש חילוקי דעות בתאריך קריאתה של המגילה. יש שאומרים שקוראים אותה בשבת חול המועד,¹⁰ ויש שאומרים¹¹ שקוראים אותה ב'שמיני עצרת'. לפי הפסוק נראה שאפשר היה לקרוא את המגילה בכל אחד משבעת ימי החג, ולא דווקא בשבת חול המועד, אולם ה'יפה ללב'¹² וה'ביכורי יעקב'¹³ לומדים מהמילה 'שבעה' שהיא נקראת דווקא בשבת, כלומר ביום השביעי בשבוע.
3. קהלת לועג להבלי העולם הזה ומחזק את עיקר השמחה שהיא שמחת התורה.¹⁴
4. שלמה המלך מזהה כ'קהלת בן דוד' שחיבר את המגילה, ונקרא בשם זה כי היו דבריו נאמרים ב'הקהל'¹⁵ שחל בסוכות בשנה השמינית לשמיטה.¹⁶
5. הנצי"ב בפירושו 'הרחב דבר'¹⁷ מביא, שכל אומות העולם באות לירושלים בחג הסוכות, ככתוב בספר זכריה פרק יד. והיו מקריבים ישראל בחג שבעים פרים כנגד שבעים אומות העולם. וחלק מחכמי אומות העולם באו לעמוד על קרבנם, כמו שאדם מישראל עומד על קרבנו:
- וכך היה המנהג בימי שלמה ומש"ה היה שלמה מגיד 'קהלת' בחול המועד סוכות לפני חכמי אומות העולם.
6. שלמה המלך חנך את בית במקדש בסוכות (מלכים א ח, סה):
- ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום.
- ומפרש רש"י (מלכים שם): שבעת ימים של חינוך המקדש **ושבעת ימים חג הסוכות**. ובפיוט ההושענות 'אום נצורה', הנאמר **בשבת חול המועד**, מזכירים חגיגה זאת:

7. ב'טעמא דקרא' לגר"ח קנייבסקי בהוספות אות ח' כתב טעם נוסף: משום דכתיב 'ושבחת אני את השמחה' ואמרינן בשבת ל ע"ב 'זו שמחה של מצוה', ולכן קוראים את מגילת קהלת בסוכות, כי זו **שמחה של מצוה**.
8. דברים טז, יג; שם, טז.
9. קהלת יא, ב.
10. ספר מנהגים דבי מהר"ם (מרוטנברג) סדר שמיני עצרת עמ' 68. ובדרכי משה, או"ח סי' תרסג ס"ק ב, ובמהרי"ל, סביונטה שט"ז, סדר תפילות חג סוכות עמ' סט.
11. ספר המנהג, לר' אברהם בן נתן הירחי, מוסד הרב קוק תשל"ח עמ' תטז; אורחות חיים, ירושלים תשט"ז, סי' מג עמ' רס - 'מנהג צרפת לקרוא בשמיני עצרת'. מנהג תימן בחו"ל - לחלק את המגילה בין שמיני עצרת ושמחת תורה, ובא"י שהם יום אחד - מחלקים לג' חלקים: א' דסוכות, שבת חוה"מ ושמיני עצרת (סידור כנסת הגדולה - תכלאל, צוביירי, תל אביב תשמ"ו, עמ' שכז).
12. יפה ללב, ח"ב סי' תרסג ס"ק ב.
13. ביכורי יעקב, הלכות סוכה סי' תרסג ס"ק ד.
14. צדקת הצדיק לר' צדוק הכהן מלובלין, סי' רב.
15. מדרש קהלת רבה פר' א פיס' כ.
16. 'מחזור ויטרי', אוצר הפוסקים עמ' תתסו; מטה משה, סי' תתקסו - ענייני שמיני עצרת.
17. חומש 'העמק דבר' בפירושו 'הרחב דבר', במדבר כט, יב.



'כהושעתה קהלת ועמו בבית עולמים. רצוך בחגגם שבעה ושבעה ימים. כן הושע נא'.
היות שמזכירים בפיוט את חנוכת הבית בסוכות ע"י **קהלת**, קוראים את **מגילת קהלת**
באותו היום שקוראים פיוט הושענא זה.¹⁸

7. מרדכי זר כבוד, ב'דעת מקרא' במבוא לקהלת (עמ' 6), כותב:

ונראה לי שיש קשר בין המנהג הזה [לומר קהלת בסוכות] לבין דברי רבי יונתן
בשיר השירים רבה פ"א שאמר על סדר הכתובים של שלמה: שיר השירים כתב
תחילה, ואחר כך משלי, ואחר כך קהלת. דרך ארץ, כשאדם נער אומר דברי זמר
[שיר השירים], הגדיל אומר דברי משלות [משלי], הזקין אומר דברי הבלים
[קהלת]. שלוש הרגלים מסמלים מחזור זה בתקופות השנה: באביב, המקביל לגיל
הנערות קורין בפסח שיר השירים [עת הזמיר הגיע]. בקציר ועונת ביכורי פירות
קורין מגילת רות, שנזכר בה קציר חטים. באסיף - תקופת הזיקנה - קורין קהלת,
המזכיר סופו של אדם, המסתיים ב'סוף דבר'.

ב. קריאת 'בראשית' ב'שמחת תורה'

הטור (או"ח סי' תרסט) מפרט את סדר קריאת התורה ב'שמחת תורה':
ומוציאין ג' ספרים וקורין בא' וזאת הברכה והמפטיר קורא בשני כמו אתמול
ומפטיר במלכים ויעמוד שלמה לפני ה' ובירושלים יש שמפטירין ויהי אחרי מות
משה והכי מנהגינו ובשלישי מתחיל בראשית וקורין אותו ש"ת לפי שמסיימין בו
התורה וראוי לשמוח בסיומה ורגילין להתחיל מיד בראשית כדי שלא יהא פתחון
פה לשטן לקטרג לומר כבר סיימו אותה ואינם רוצים לקרותה עוד.

וכך מובא ב'אבודרהם':¹⁹

ונקרא יום זה שמחת תורה לפי שמסיימין בו התורה וראוי לשמוח בסיומה. והטעם
שמתחילין מיד 'בראשית' כדי שלא יהא פתחון פה לשטן, לקטרג לומר כבר סיימו
אותה ואין רוצים לקרות עוד. או הטעם, כמו שזכינו בסיומה כך נזכה בהתחלתה.
וב'לבוש' (או"ח סי' תרסט):

מה שמסיימין ומתחילין התורה ביום אחרון דסוכות ולא בראש השנה שהוא יום
ראשון מן השנה, הוא גם כן להטעות את השטן, שלא יידע מתי יהיה ראש השנה
שהוא יום הדין ולא יקטרג על ישראל.

ג. מלכת שבא וספר 'קהלת'

ספר קהלת הוא אחד מספרי המקרא, וכולו אווירה של ייאוש וזלזול בכל ענייני החומר
שבעולם הזה, והכול הבל. האם אפשר למצוא לכך רמזים בפרקי שלמה (הוא קהלת)
בספר מלכים?

18. הרב ולדנברג, ציין אליעזר, כרך כב סי' לו.

19. אבודרהם השלם, ירושלים תשכ"ג, יום שמיני ושמחת תורה עמ' ש.



שמעתי מפי הרב שלמה מן ההר זצ"ל שגרעין הייאוש נבט בליבו של שלמה במפגש עם מלכת שבא. לשלמה המלך התגלה הקב"ה בגבעון²⁰ בחלום הלילה בעודו נער צעיר. ה' פונה אליו 'שאל מה אתן לך', ושלמה מבקש: 'לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע', והקב"ה נענה לבקשתו:

יען אשר שאלת את הדבר הזה, לא שאלת לך ימים רבים... הנה נתתי לך **לב חכם ונבון**, אשר כמוך לא היה לפניך, ואחריו לא יקום כמוך...

הפרקים הבאים במלכים א' מתארים את חוכמתו הרבה של שלמה: בפרק ג' רואים את חוכמת המשפט שלו, ששפט בין שתי נשים שילדו בן ואחד מת. כל אחת מהנשים טענה שבנה הוא זה שנשאר חי. אף שלא היו עדים, שלמה בחכמתו הצליח לגלות מי האם האמיתית, וכולם 'ראו כי **חכמת אלוקים בקרבו לעשות משפט**'.²¹ בפרק ה' ובפרקים ט'-י"ב מתוארת חוכמתו היתרה על כולם:

ויתן אלהים **חכמה לשלמה ותבונה** הרבה מאד ורחב לב כחול אשר על שפת הים.

ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים. ויחכם מכל האדם

מאיתן האזרחי והימן וכלכל ודרדע בני מחול ויהי שמו בכל הגוים סביב.

ושם בפסוק כו: '**וה' נתן חכמה** לשלמה כאשר דבר לו'. פרק י' אמור להיות השיא שאלי שאף שלמה המלך. הוא התיימר להיות מלך שכל העולם יכיר בגדלותו ובחוכמתו. לכן נשא אלף נשים, ואסף אוצרות מכל העולם. ואכן הגיעו אליו מכל העולם לשמוע את חוכמתו (שם י, כב-כה):

כי אני תרשיש למלך בים עם אני חירם אחת לשלש שנים תבוא אני תרשיש נשאת זהב וכסף שנהבים וקפים ותכיים. ויגדל המלך שלמה מכל מלכי הארץ לעשר **ולחכמה**. וכל הארץ מבקשים את פני שלמה לשמע את **חכמתו** אשר נתן אלהים בלבו. והמה מבאים איש מנחתו כלי כסף וכלי זהב ושלמות ונשק ובשמים סוסים ופרדים דבר שנה בשנה.

בתחילת הפרק מסופר על מלכת שבא, ששמעה את שמעו של שלמה ובאה לירושלים להיווכח בחוכמתו ובגדולתו. בפרק זה מתאר המקרא בפירוט את בואה של מלכת שְׁבָא כמודל של מלך שְׁבָא לראות ולשמע את חוכמת שלמה:

ומלכת שבא שמעת את שמע שלמה לשם ה'... **ותרא מלכת שבא את כל חכמת**

שלמה והבית אשר בנה. ומאכל שלחנו ומושב עבדיו ומעמד משרתו משרתיו

ומלבושיהם ומשקיו ועולתו אשר יעלה בית ה' ולא היה בה עוד רוח. ותאמר אל

המלך אמת היה הדבר אשר שמעתי בארצי על דברך ועל **חכמתך**. ולא האמנתי

לדברים עד אשר באתי ותראינה עיני והנה לא הגד לי החצי הוספת חכמה וטוב

אל השמועה אשר שמעתי. אשרי אנשיך אשרי עבדיך אלה העמדים לפניך תמיד

השמעים את **חכמתך**. יהי ה' אלהיך ברוך אשר חפץ בך לתתך על כסא ישראל

באהבת ה' את ישראל לעלם וישימך למלך לעשות משפט וצדקה.

20. מלכים א ג, ה-ד.

21. שם שם כה.



בקריאה חיצונית זהו פרק המתאר את ההצלחה הכבירה של כל מפעליו של שלמה וההערכה הרבה שזכה לה בקרב כולם. אולם בקריאה עמוקה יותר מתברר ששיא זה היה גם תחילת ההתפכחות של שלמה המלך ממפעליו הראוותניים.

המלבי"ם מתאר את התדהמה של מלכת שבא מהארמון ומהסדר והיופי שבו, **ועל זה** אומר הכתוב **'ולא היה בה עוד רוח'**:

ותרא. חוץ מזה ראתה את כל חכמת שלמה, בכל מיני החכמות: והבית. היינו הבתים שבנה: ומאכל שולחנו. שהיה נעלה משולחן כל המלכים בכמות ובאיכות: ומושב עבדיו. הם האוכלים על שולחן המלך, שהיה מושבם בסדר לפי מדרגתם איש לפי ערכו: ומעמד משרתיו. המשרתים בשולחן המלך, כל אחד היה לו מעמד מיוחד לפי שירותו, וכן מלבושיהם, כל אחד היה לו מלבוש מצוין בפ"ע כפי עבודתו, שהטבחים היה להם מעמד ומלבוש מיוחד וכן הרקחים והאופים ודומיהם, וכל אחד הכיר את מקומו והיה ניכר בלבושו: ומשקיו. שהיו ממינים רבים וממדינות מתחלפות: ועולתו. הוא המעלה שעשה מעצי אלמוגים שהוא עולה בה מביתו לבית ה' שיזכיר בפסוק י"ב שהיה יקר ונפלא מאד, אמת היה הדבר. כי כבר אמר החוקר שהעוסקים בחכמה העיונית קשה להם להשתלם גם בשכל המעשי, כי נושאי העיונים הם מושגים מופשטים מחומריים ולא ישימו לב על הנהגה המדינית (והמעשי) [והמעשית] שהוא נקשר בעניינים חומריים.

מפי הרב שלמה מן ההר זצ"ל, שהיה רבה של בית וגן בירושלים, שמעתי שנראה לו שלפי הדגש בפירוש המלבי"ם, שלמה המלך התאכזב מהמפגש עם מלכת שבא - היא באה לשמוע את חוכמתו הרבה, והוא אכן ענה לה על כל חידותיה. וכשהיא יושבה לאכול בארמון המפואר, היא התפעלה מִמְדֵי המשרתים, מהאוכל, מהמשקאות המגוונים, מהבניין, מהאדריכלות, מהסדר ומהמשמעת שהיו בארמון. התפעלותה גברה נוכח המדרגות ('עולתו') העשויות מעצי אלמוגים וכיסא המלכות, שמתואר ביתר פירוט בספר דברי הימים שהיה מיוחד במינו עם אריות מגולפים שהפליאו כל עין רואה. אכן בכל אלו מושקעת מחשבה ותכנון, אך אלו דברים חיצוניים. כל הסדר המדוקדק מראה על חוכמה של אדריכלות, של הבנה במוסיקה ('עשיתי לי שרים ושרות' - קהלת ב, ח) ושל טעם משובת. אלו שייכים ל'חוכמות חיצוניות' שבונות את הסדר בעולם. הוא ציפה שכתוצאה מההתפעלות הזאת תבואנה השאלות האמיתיות המבקשות לחדור לתכלית האדם: אם יש לו מערך מובנה של אורח חיים חדש והסתכלות אחרת על החיים. לפי המלבי"ם, כשהמלכה סוף סוף מזכירה את שם ה', היא מתפעלת כיצד אדם רוחני כשלמה יודע לרדת לעולם המעשי ולארגן אותו בפרטי פרטים. יכולת זו הינה נדירה, כי על פי רוב אדם ברוך כישרונות - או שהוא רוחני או שהוא בעל יכולת בנייה גשמית, ואצל שלמה התחברו שני הדברים. שלמה קיווה שכל מי שהוא תאב חוכמה ודעת, כשיראה את החוכמה המושקעת בצד החיצוני של החיים, יחפש לעלות לשלב פנימי יותר ולשאול ולהתעניין אם יש לו גם פשר למהותו של האדם. והמלכה החכמה הזאת לא שואלת דבר ומסתפקת בחוכמות שראו עיניה. שלמה המלך מאוכזב מאוד, וכשהפמליה עוזבת את



הארמון, הוא מוציא את הקולמוס מקסת הדיו וכותב את הגיגיו ומסקנותיו, שמאוחר יותר יהיו הפסוקים הראשונים בספר קהלת (ב, ד-ט):

הגדלתי מעשי בניתי לי בתים נטעתי לי כרמים. עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל פרי. עשיתי לי ברכות מים להשקות מהם יער צומח עצים. קניתי עבדים ושפחות ובני בית היה לי גם מקנה בקר וצאן הרבה היה לי מכל שהיו לפני בירושלם. כנסתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים והמדינות עשיתי לי שרים ושרות ותענוגות בני האדם שדה ושדות. וגדלתי והוספתי מכל שהיה לפני בירושלם אף חכמתי עמדה לי... גם זה הבל.

מכל הנ"ל יוצא ששלמה המלך נוכח לדעת שחייו בוזבזו לריק. הוא השקיע יותר מדי בצד החיצוני של החיים ובחוכמות הבניין וסידור העולם. דברים אלו הם אכן משובבי נפש ומלאים חוכמה, ויש בהם גם שאר רוח. אך שלמה המלך חשב שאחרי העניין ביופי ובבנייה המושכים את העין, המתבוננים החכמים יעשו את הצעד הבא ויבואו להתעמק גם בערכי נצח, במוסר ובשאלות של מגמה ותכלית החיים. התברר לו, להנאתו, שהיחס צריך להיות הפוך. נדרשת השקעה מעטה ביופי ובחומר, רק כדי לספק גירוי ראשוני לפאזלים, ולהראות שידי רב לו ב'חוכמות חיצוניות', ואחר כך יש להרבות בשיח על אורח חיים שלם ועל בניין האישיות הפרטית והכללית: כיצד להתגבר על חולשות, כיצד לנהל ממלכה וכיצד לעקור את הרשע מהעולם. רק בסוף חייו נוכח לדעת שכל עמלו היה לשווא. מלכת שבא, בהבעת הפליאה מן היופי והסידור החיצוני, גרמה לו להרהורים נוקבים על הטעות הגדולה של מפעלי הראווה שהשקיע בהם את רוב ימיו, שבזבזו לשווא, כי לא השיגו את המטרה שאליה התכוון - להתעמק בחוכמות פנימיות ולא להסתפק רק בידיעות מדעיות ובמאמצים להנעמת החיים.

ד. 'ואל קין ואל מנחתו לא שעה'

פירושים רבים נכתבו על פרשת קין והבל. מדוע שעה ה' אל מנחת הבל ולא אל מנחת קין? מדויק במקרא אפשר למצוא תשובה לכך.

כתוב: 'וישעה ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה'. היה צריך לכתוב רק וישעה ה' אל מנחת הבל ולא אל מנחת קין. כמו כן, מדוע היה חשוב לתורה לציין את משלח היד שלהם - שקין היה עובד אדמה והבל היה רועה צאן?²²

על פי מסקנתו של ספר קהלת אפשר להסביר גם פרשה עמומה זו - קין בחר מקצוע שמקנה לו יציבות וקביעות. הוא היה איש אדמה. הקרקע היא נכס קבוע ולא נייד, ולכן קרקעות מוגדרות 'נכסי דלא נייד'. גם שמו - קין, מתאים לאישיות שעסוקה רק בקניין. הוא איכר עשיר ורואה נחת בחייו הכלכליים. לעומתו הבל הוא רועה צאן. הרועים תלויים במקנה הצאן, והבהמות הן כמו מיטלטלין, 'נכסי דנייד', ויכולות להיאבד. אין לו יציבות

22. התשובה הפשוטה לשאלה זו היא כדי שנבין מדוע קין הביא מנחה מפרי האדמה והבל הביא מנחה מן הצאן. כל אחד הביא מפרי עמלו.



בחיי הכלכליים. שמו הבל משמעותו אֶד היוצא מן הפה, שאין בו ממשות. כמו כן, לרועים יש הרבה זמן, כשהצאן רועה בשדות הם יכולים להתעסק בענייני רוח ולהעמיק במחשבות. האבות והשבטים היו כולם רועים, מלבד יצחק, והיה להם זמן פנוי להגות ב'מושכלות' ובעולם הרוח. כך יובן המדרש על הפסוק 'ויעקב איש תם **יושב אהלים**', שלפי הפשט יושב אוהל פירושו רועה צאן²³ - 'אבי יושב אוהל ומקנה', וחז"ל דרשו שישב באוהלי תורה. מדרש זה מבין לעומק את עולמו הרוחני של הרועה - הוא איננו יציב בחיי הכלכליים ונושא עיניו לשמיים, ויש לו זמן רב לפתח את עולמו הרוחני. ההבדל המהותי לא היה רק בין מנחת הבל למנחת קין, **ההבדל היה בין קין להבל, בין אופיו היציב של קין שמרגיש שאיננו זקוק כל כך לסמוך על הקב"ה והוא סומך על הקניין והבניין, לעומת הבל שעולמו רוחני**. רבנו בחיי על התורה²⁴ מוצא יסוד זה בקשר שבין ספר קהלת לפרשת קין והבל, בשל הפעלים והתארים של קניין והבל שנמצאים בקהלת לבין השמות 'קין' ו'הבל' בבראשית:

ועל דרך השכל, קין והבל יש בשמם התעוררות ורמז לעניין הווייה והפסד, כי הם אחים סמוכים זה לזה. **וקין רמז לקניין העוה"ז, והבל רמז למי שדעתו שפלה, ומהביל אותו הקניין**, וכן היתה מנחתו - הצאן שהיא שפלה מכל בעלי חיים, וע"כ דבק בו רצון ה' יתברך. הוא שכתוב: וישע ה' אל הבל ואל מנחתו, והיתה מנחתו של קין 'מפרי האדמה', כי היה אוהב קניני העוה"ז ועבודת הגוף שאין בו קיימא ונמשך אחר התאוות הגופניות, וע"כ לא חל עליו רצון הש"י, הוא שכתוב: ואל קין ואל מנחתו לא שעה... **ולעניין הזה רמז שלמה ע"ה בס' קהלת**, הוא שאמר: קהלת הגדלתי מעשי בניתי לי בתים גו', קניתי עבדים ושפחות גו', כנסתי לי גם כסף וזהב. וזה כולל כל קניני העולם והשגתו, וזהו כנגד קין. **כי הכל דבר בטל**, והכל שב אל העפר... הרי שהתעורר על עניין קין והבל הנרמז בו הויה והפסד.

לפי דבריו, ספר 'בראשית' מספר לנו שאלוקים רואה בהבל וברוח את המעלה, וכך ראוי להתקרב אליו, ואילו קנייני העולם הזה הם צרכים, אבל אין בהם ערך של קדושה. אם אפשר לבטא רעיון זה ב'משחק מילים', **הרי קין הוא הבל והבל הוא קין** - עולם הרוח הוא הקניין החשוב יותר, ועולם הקניין והבניין הכלכלי הוא בעל חשיבות משנית, ומי שמבסס את כל עולמו עליו, ייוכח לדעת, כמו שביטא שלמה בקהלת - 'הבל הבלים הכל הבל'²⁵.

ה. הסוכה והבל הקניין

גם מצוות הסוכה באה ללמדנו על היחס הנכון שבין קנייני החומר לרוח.

23. רשב"ם, בראשית כה, כז.

24. בראשית ד, יב.

25. קהלת א, ב.



'במאמרי הראיה' במאמרו 'הסוכה' (ח"א עמ' 149) נדרש הרב קוק למצוות הסוכה שלדברי הגמרא²⁶ מגינה עלינו.

ואם ייפלא בעינינו איך תוכל דירת עראי כסוכה להגן עד שבלא היסוס נוכל עוד לקחת אותה כדוגמא להגנה ולביטחון שלנו? איך יוכל בנין של שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח ליהפך למבצר ולמגן נגד כל צר ואויב? מוכרחים אנחנו להגיד גלוי לפני כל באי עולם שאמת נצחית היא, שדווקא זאת הסוכה, שהיא נבנית דווקא בצורה כל כך קלושה עד שמצד צורתה החיצונה אינה ראויה לכאורה להיות נקראת אפילו בשם של בית דירה, היא היא הראויה להיות לנו למגדל עוז ולמבצר מפני כל אויב ומתנקם... **לא מפני החוזק החומרי שבמחיצותיה הקלושות והחלשות, אלא מפני שהחוק, דבר ד', הוא אשר גזר אומר שבימי החג הקדוש הזה חג האסיף, זאת היא בית דירתנו.**

אין מתאים יותר לקרוא את קהלת, שרואה את ההבל שבהישענות על קנייני העוה"ז, בחג הסוכות. עניינה של הסוכה לצאת מדירת הקבע ולשבת בדירת ארעי, להביט אל הכוכבים מבעד לסכך ולבנות בחג הסוכות עולם פנימי, שמחנך אותנו לא להסתמך על הבית היציב, שגורם להרגשת 'כוחי ועוצם ידי', אלא לדבר ה' בסוכה הדלה והרעועה, שכל כולה 'בנויה' על הלכות של 'גוד' ו'לבוד' ו'דופן עקומה'. שהיה זו ב'צילא דמהימנותא' היא המציאות הראויה ליהודי מישראל בחג הסוכות.

סיכום

בחג הסוכות נהוג לקרוא מגילת קהלת, שאותה כתב שלמה המלך, מתוך ניסיון חייו העשיר, ובה כתב את מסקנתו שעיסוק עיקרי בקנייני העולם הזה הוא הבל. אחד הגורמים שהביאו אותו לשינוי תפישת עולמו היה המפגש המאכזב עם מלכת שבא, שהתפעלה מהפאר וההדר של ארמונו, ולא ראתה צורך להיכנס פנימה ולספוג ממנו יסודות של חוכמה אלוקית, שהם הערובה לתיקון עולם. ראייה זו מתאימה למהותה של הסוכה, שעניינה לצאת מדירת קבע ומקנייני העוה"ז אל דירת ארעי שטובלת באור השכינה. בסיומו של החג, ב'שמחת תורה', קוראים בפרשת 'בראשית', שבתוכה פרשת קין והבל המלמדת אותנו לעבוד את ה' בדרכו של הבל, בדגש על עולם הרוח, כדי שה' ישעה אלינו, ולא בדרכו החומרית של קין.



26. ערכין לב ע"ב.

תשובות קצרות



כפר דרום ת"ו - שבי דרום

1. הפרשת תרומות ומעשרות מקליפות האבטיח על האבטיח / הרב יהודה הלוי עמיחי
שאלה | כאשר אני מפריש תרומות ומעשרות מפרי האבטיח, האם אני צריך להניח בצד קצת יותר מאחוז מן החלק האדום של הפרי, או שמא אפשר לכלול גם את הקליפה את חלקה?

תשובה | הפרשה מקליפות פרי על הפרי תיתכן רק אם הקליפה אכילה בשעת הדחק, אפילו אם איננה טעימה כפרי עצמו. ההפרשה מהקליפה היא ככל ההפרשות שמפרישים מהרע על היפה בזמן הזה?

שאלה זו כבר נידונה בהקשר לפרי התפוז, אם אפשר להפריש גם מקליפות התפוז מכיוון שהן מאכל אדם. נראה פשוט שהחלק הלבן של התפוז והאשכולית נאכל, ואכן אנשים רבים אוכלים את החלק הלבן שבקליפות פירות הדר. לכן אפשר להחשיבו כחלק מהפרי. הדיון היה על החלק שלא נאכל - הקליפה הכתומה, שהיא נאכלת רק לאחר עיבודים מלאכותיים. בכך היו רבים שסברו שכיוון שניטע לצורך אכילה (לאחר עיבוד), יש לחלק הזה חשיבות של פרי, אפילו שלא נאכל באופן טבעי.³ באבטיח נראה שלכו"ע החלק הקרוב לפרי נאכל לפעמים ואף לעיתים קרובות. וכל דבר שנאכל, הרי זה אוכל, ואפשר להפריש ממנו על האבטיח, אפילו שאין רבים אוכלים אותו אלא בשעת הדחק, ודינו כהפרשה מהרע על הטוב.⁴ אבל ברור שהחלק הירוק החיצוני הוא בלתי אכיל; אין עושים ממנו מאכל, והחקלאי לא מחשיב אותו כחלק מהפרי. לכן אין להפריש ממנו. אומנם ייתכן שיש מעט אנשים שאוכלים את הקליפה הירוקה ג"כ. מדברי התוספתא (תרומות פ"י) למדנו שיש תרומה בקליפי אתרוג, כיוון שבני אותו המקום אכלו את הקליפה. אבל אם יש מספר מועט של אנשים שאוכלים, אין זה נחשב מנהג של מקום. כן מצאנו בהקשר לאיסור כלאי הכרם בקוצים, שבערביא נהגו להשתמש בקוצים, ולכן באותו מקום נקבע איסור כלאי הכרם בקוצים.⁵ כך אם יהיה מקום שבו בני אדם אוכלים את הקליפה הירוקה של האבטיח, אפשר יהיה באותו מקום להפריש מהקליפה על הפרי,

1. ר' רמב"ם הל' תרומות פ"ב ה"ב.

2. שו"ע סי' שלא סעי' נב.

3. ר' שו"ת ציץ אליעזר ח"א סי' א; המעשר והתרומה, בית האוצר פ"ג ס"ק לח.

4. ר' שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' נב.

5. בבא בתרא קנו ע"ב; רמב"ם, הל' כלאיים פ"ה הי"ה; שו"ע יו"ד סי' רצו סעי' יד.

אבל כל זמן שאין לנו מקום כזה, אין להפריש מהקליפה הירוקה של האבטיח, אבל אפשר להפריש מהחלק הבהיר.
ברור שאין אנו יכולים לדייק מה נאכל ומה אינו נאכל, ועל כן אדם יכול לקחת בחשבון רק חלק מהקליפה של האבטיח, וידאג שבסה"כ יהיה לו בוודאי יותר מ-1% מהירק שאפשר לאכול אותו.

2. 'ברכת האילנות' על פרחי פקאן / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | עץ הפקאן הוא 'חד בית', ויש בו פרחי זכר ונקבה באותו העץ. הפרחים הזכריים מופיעים באפריל על פקעים של השנה שעברה, ופרחים נקביים, שהם בקצה הצימוח החדש, מופיעים כעשרה ימים קודם האבקת הזכר. מכיוון שרואים יותר את הפריחה הזכרית, האם אפשר לברך על פריחת עץ הפקאן 'ברכת האילנות'?

תשובה | א. עץ סרק

נחלקו הפוסקים אם אומרים ברכת אילנות רק על עצי מאכל או גם על עצי סרק. בעל 'הלכות קטנות'⁶, 'משנה ברורה'⁷ ו'כף החיים'⁸ כתבו שמברכים 'ברכת האילנות' רק על עצי פרי. בשו"ת 'להורות נתן'⁹ כתב בתגובה למי שאמר שרק על עץ נקבה מברכים 'ברכת האילנות' שמלשון הגמרא (ברכות מג ע"ב) 'האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר...' - משמע שיש לברך על כל אילן המלבלב, ואפילו הוא אילן סרק, וכן כתב הרמב"ם (הל' ברכת פ"י הי"ג) בסתמא שמברכים על כל עץ המלבלב ולא הצריך דווקא הנאת מאכל; וזו לשונו: 'היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות פורחות וניצנים עולים מברך...'. יש להוסיף שיש פוסקים שאמרו לברך 'ברכת הראיה' על עצי ריח שיש לאדם הנאה מריחם.¹⁰ ברור שלשיטות אלו אפשר לברך על עצים ממין זכר שאדם נהנה מהם בראייתם וכן נהנה שהם נותנים את האפשרות לפירות להניב. אבל הלכה למעשה נראה שמברכים רק על אילן פרי ואם יש עץ שיש בו רק פירות זכריים אין לברך עליו.

ב. חד-ביתי

בפקאן ובאגוז מלך הם עצים דו מיניים אבל חד-ביתיים. בכל עץ יש גם פרחים זכריים¹¹ וגם פרחים נקביים, ובתקופת ההפריה הפרחים משני המינים זמינים על העץ, ובעץ יהיו פירות. לכן, אפילו אם אדם רואה את הפרחים הזכריים אבל הוא יודע שבעץ זה יש גם פרחים נקביים, ואפילו במקרה שהפרחים הזכריים קודמים, מכל מקום פרחים אלו מוגדרים כפרחי אכילה כיוון שהם גדלים ביחד עם הנקביים, ובעץ הזה יהיו פירות מאכל. אם כן הקב"ה 'ברא בו אילנות טובות להנות בהם בני אדם'. ואפילו אם נסביר שיש מחלוקת בעניין עצים דו-ביתיים, דהיינו שיש עץ זכרי ועץ נקבי (כגון תמר, וחרוב), בעץ

6. הלכות קטנות, ח"ב סי' כח.

7. משנ"ב סי' רכו ס"ק ב.

8. כפה"ח, סי' רכו ס"ק ב.

9. שו"ת להורות נתן, ח"ה סי' ח אות ה.

10. עיין בספר הפרנס סי' שצו, ובעבודת הקודש לחיד"א אות קצט.

11. פרח זכרי.



חד-ביתי, שיש בו בה בעת פרחיים זכריים ונקביים והוא עצמו מניב, מה לי אם מניב במקום הפריחה של הזכר או בפריחת פרחי הנקבה. בכל אופן האילן הזה נברא 'ליהנות בהם בני אדם'. לכן בנידון זה אין ספק שאפשר לברך עליו ברכת האילנות אם רואים את הפריחה, ואין נפק"מ אם ראה פריחת זכר או נקבה.

3. על זיהוי מיני צמחים בהלכה / הרב יהודה הלוי עמיחי

שאלה | נתעוררה אצלי שאלה באשר להלכה מעשית וזיהוי הצמחים במשנה. במשנה (כלאים פ"א מ"ד) נאמר: 'ובאילן - האגסים והקרוסטמלין, הפרישין והעוזרין - אינם כלאיים זה בזה'. מכאן, לכאורה, מותר לישראל להרכיב ענף מעץ האגס על סדן של עץ קרוסטמלין, וכן להרכיב ענף מעצי הפרישין (חבושים) על סדן של עץ עוזרין (עוזרר), והפירות שייצאו מהם יהיו מותרים באכילה. הבעיה נובעת מזיהויים שונים שאנו מוצאים בפירושי רבותינו ז"ל על אותם העצים. הרמב"ם ז"ל פירש אגס 'אלאג'אץ', שהוא הפרי שאנו קוראים היום בשם 'שזיף' (*Prunus domestica*), ואילו ר' האיי גאון ז"ל פירש אגס 'קומותרי', שהוא האגס המפורסם בימינו, דהיינו *Pyrus communis*, או מין דומה - *Pyrus syriaca*. וכן פירש הריב"מ"ץ (ר' יצחק בן מלכי צדק מסיפונט). ופירוש זה דומה יותר להסבר של אגסים והפירות הנאכלים בשלמותם, כפי שמובא בספר אלפא-ביתא לבן סירא. והנה המשנה אומרת שאינו כלאיים עם העץ קרוסטמלין, שגם הוא נתון במחלוקת מפרשים, כגון הריב"מ"ץ שפירש שהוא כמין אגס הנקרא אצלם בשם 'קלפריצי' (*Calaprice pear*).¹² לעומת זאת, ר' שלמה סיריליו פירש שהקרוסטמלין הוא מין תפוח קטן. מאחר שמחלוקת זו היא מחלוקת דאורייתא, וה'חזון איש' היה מחמיר ואוסר על הרכבת כל העצים הנזכרים במשנה כלאיים, ברצוני לשאול: האם נוכל להכריע כאן ולהתיר את הרכבת עץ אגס לפי זיהויו כ-*Pyrus communis* עם ה"קלפריצי" שהזכיר ריב"מ"ץ? (באופן שאני סבור בעניין זה שלא כדעת הרמב"ם).

תשובה | מכיוון שהזיהויים הם חלקם לפי המציאות, דהיינו פרשנים פירשו את המשנה כיוון שהיו להם הכללים ההלכתיים של טעם העץ ושל צורת הפרי והעלים, (כמבואר בדברי הרמב"ם הל' כלאיים פ"ג), לא שהם מפרשים לפי מסורת העוברת מדור לדור. מכאן שבאופן מעשי אין ללמוד הלכה למעשה מדברי הפרשנים, אלא צריך לבחון כל עץ לפי הכללים ההלכתיים. אם הוא עומד בכללים ההלכתיים, אפשר להרכיב, ואם לא - אין להרכיב, אע"פ שלפי תרגומים או פרשנים מסוימים זאת הרכבה מותרת. אומנם יש מקום גדול לחפש ולמצוא את הפרשנויות השונות, אבל רק כדוגמה והבנה, וכאמור להלכה אין משמעות לפרשנויות השונות אלא א"כ זה עומד בתנאי ההלכה של הגדרת המין בכלאיים (טעם, צורת פרי וצורת עלים). נכון שגם בכללים אלו יש דעות שונות להסביר מי דומיננטי יותר ומי פחות, ונחלקו¹³ בזה הרמב"ם (שם) והר"ש.¹⁴

12. על פרי זה ראה <https://saporidelsalento.wordpress.com/2016/10/23/pere-calaprice-frutti-dimenticati>.

13. ר' אמונת עתיך 99 (תשע"ג), 'פסיקה במצוות התלויות בארץ', עמ' 52-62.

14. ר"ש, כלאים פ"א ה"ה.

לשאלתך יש לראות את שני העצים שאתה מציע, לבחון אם הם דומים לפי ההגדרות ההלכתיות ולהכריע. גם בימינו אפשר להחליט אילו עצים אפשר להרכיב,¹⁵ שהרי התורה ניתנה לבני אדם.



4. מיכל סולר שנשכה פתוח / הרב אביעד תפוחי

שאלה | אדם קיבל רשות לקחת מעט סולר מהגנרטור היישובי. הוא שכח לסגור את הברז, וכל הסולר דלף. עלות הסולר שנשפך נאמדת בכ- 6,000 ש"ח. האם הוא חייב לשלם?

תשובה | לכאורה היה מקום לומר שזה דומה למי שפרץ גדר בפני בהמת חברו ויצאה והזיקה, שנחלקו בזה הראשונים. לדעת הרבה ראשונים פטור על הבהמה אם אבדה או אם הזיקה, כיוון שזה גרמא, שהרי הוא רק שחרר אותה והיא פעלה בעצמה, ואין לו כל אחריות עליה. אך הרמב"ם¹⁶ חידש שחייב על הבהמה אם הזיקה וכ"ש אם אבדה. וביאר הרמב"ם בתשובה¹⁷ לחכמי לונל ש'גרמא' - פטור רק כאשר לא התכוון להזיק, אך אם התכוון להזיק - חייב. ויש להוכיח בדעת הרמב"ם שהוא מחייב אף אם הזיק ברשלנות, שהרי כאשר ישנה גדר בין כרם לזרעים ונפרצה הגדר ובעל הכרם התיישב מלגדור, הוא חייב לשלם.¹⁸ ה'שלחן ערוך' העתיק¹⁹ את לשון הרמב"ם, ואילו הרמ"א פסק כדעת שאר הראשונים. לכאורה גם נידון דידן תלוי במחלוקת זו, שהרי אדם זה לא שפך את הסולר אלא רק גרם ברשלנותו לסולר לצאת. לדעת התוספות הוא פטור מדיני אדם כיוון שזה גרמא, ואילו לרמב"ם חייב כיוון שגרמא ברשלנות חייב.

אך נראה שיש לחייב בנידון דידן לכולי עלמא, כיוון שהסולר נמצא על הדופן של המכל, וכאשר פותח את הפתח במכל הרי זה כאילו הוא עושה פעולה בסולר עצמו, ואינו דומה לבהמה שלא נמצאת על הגדר ופתיחת הגדר אינה מוציאה אותה אלא רק מאפשרת לה לצאת.²⁰

15. עיין חוקות שדה, לגר"ח גרוסברג, תלמי שדה אות יז.

16. רמב"ם, הל' נזקי ממון פ"ד ה"ב.

17. שו"ת הרמב"ם, סי' תלב.

18. אומנם הרמב"ם, הל' כלאיים פ"ז הי"ז, לא כתב שחייב לשלם, אך ביארו האחרונים (מרכבת המשנה ועוד) שזה משום שהוא סובר שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. אך נשאל, איך ר"מ שסובר שאדם מקדיש דבר שאינו שלו מחייב בדינא דגרמי? הרי לא הייתה כוונה להזיק. אלא ע"כ שחייב אף ברשלנות. ועיין שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' קיד, שהביא ראיה אחרת לדין זה בדעת הרמב"ם ממי שביטל אירוסין, שצריך לשלם על כל ההוצאות. דין זה הובא בשו"ע, סימן נ סעיף ג ועיי"ש בביאור הגר"א.

19. כתבתי 'העתיק' כיוון שבב"י הוא כתב שהרמב"ם יחיד בזה ולא נקטינן כוותיה בהא, ולמרות זאת בשו"ע הוא העתיק את לשון הרמב"ם.

20. מאורי אש לגרש"ז אורעבאך, פרק שלישי ענף ח; אומנם עי' חידושי הר צבי על הש"ס, שהביא בשם הרב מטעפליק בשם הגר"ל שפירא האב"ד דקובנא, שכתב לחייב רק על השפיכה הראשונה. אך גם

5. עדות בערכאות / הרב אביעד תפוחי

שאלה | אדם היה עד לתאונת דרכים שבה ניזוק רכבו של אביו. האב הוא אדם דתי, וכן התובע והנתבע. האב הגיש תביעה בבית משפט אזרחי על נזק בתאונת דרכים. האם יש להתיר לבן לסייע לאביו ולהעיד בבית משפט?

תשובה | מפורש בשו"ת הרמ"א²¹ לאסור להעיד בערכאות משום 'מסייע'²², וא"כ אין מקום להתיר. ומכל מקום יש לדון מכמה צדדים:

א. בספר 'שער משפט'²³ כתב שאסור לדון אך מותר להעיד, כי האיסור נעשה כבר בתביעה, וא"כ אין תועלת בעדות שהיא רק מסייעת להוציא ממון אבל לא נוגעת לעצם האיסור. אלא שהרמ"א להדיא חלק ע"ז, ורבים האחרונים שחלקו עליו, שכן כל השתתפות בהליך השיפוטי הזה יש בה משום חיזוק בתי משפט שאינם פועלים על פי התורה.

ב. בנידון דידן מדובר שהתובע שלח שני מכתבים ע"י עו"ד והנתבע לא הגיב, משמע שהוא לא 'ציית דינא' אפילו של הערכאות והוא מנסה להתעלם. א"כ ניתן להחשיב את הנתבע כ'לא ציית דינא' לבי"ד, ובכל מקרה הוא לא ייענה להזמנת בית הדין. ואין זה מסתבר שהוא אינו מוכן להיענות להזמנת בית המשפט ואילו היה זה בית דין הוא היה נשמע להזמנתו, כי המציאות מורה שמי שבא לבי"ד אלו אנשים יראי שמיים בתכלית, ואנשים כאלו כבר היו מציעים בעצמם לבוא לביה"ד לדון ולא היו מתעלמים לחלוטין ממכתבי עורך הדין. ומצאנו ב'כסף הקדשים'²⁴ שאם ידוע שלא יבוא לבי"ד, לא צריך אפילו לבקש רשות מבית הדין.

ג. לאב יש גם עדים אחרים, וא"כ אין כאן איסור של 'לפני עור' אלא רק של 'מסייע'. יתר על כן איסור 'מסייע' הוא כאשר יש אפשרות אחרת להגיע לאותה תוצאה, ולכן אין איסור 'לפני עור', אך בסופו של דבר אדם זה סייע להגיע לתוצאה. אבל כאשר יש כמה עדים, ייתכן שאין שום תועלת ממשית בעדותו, ולכן אפילו איסור 'מסייע' אין כאן. לכן נראה שבשעת דחק, כגון שאביו יכעס אם יסרב הבן להעיד, יש מקום להקל אם הבן לא יצליח לשכנע את אביו שאין צורך בעדותו ולהשתמש מעדות זו.

6. סמכות 'מרא דאתרא' / הרב אביעד תפוחי

שאלה | האם יש סמכות למרא דאתרא לאסור על אדם לנהוג בחצר שלו באופן שהוא רוצה, כגון לייסד שם מניין ולקרוא בתורה כאשר זה לא פוגע בציבור, כיוון שבעוה"ר מחמת מגפת הקורונה בטל התמיד ואין מניין בבתי הכנסת?

ההר צבי תמה עליו, ועוד שניתן לומר שאין למדים הלכה מפי מעשה, וייתכן שהיה שם באונס גמור, והיה ראוי לפטור מעיקר הדין, ולכן עשה פשרה וחייב רק על השפיכה הראשונה. ועוד צ"ב.

21. שו"ת הרמ"א, סי' נב.

22. עיין הלכה פסוקה, סימן כו סעיף א, אות ב.

23. שער משפט, סי' כו ס"ק א.

24. כסף הקדשים, סי' כו.

תשובה | יש לדון מהי סמכות ה'מרא דאתרא'. על כך כתב הרמ"א (יו"ד סי' רמה סעי' כב):

הגה: רב היושב בעירו ולומד לרבים, יכול חכם אחר לבא וללמוד גם כן שם, אפילו מקפח קצת פרנסת הראשון, כגון שהקהל קבלו הראשון עליהם לרב ונטל פרס מהם על זה, אפילו הכי יכול השני לבא לדור שם ולהחזיק רבנות בכל דבר, כמו הראשון, אם הוא גדול וראוי לכך.²⁵

ובעקבות כך פסק ה'חתם סופר'²⁶ כדבר פשוט לחלק בין עניינים ציבוריים ובין עניינים פרטיים, וכיוון שדבריו הם בבחינת 'קילורין לעיניים', אעתיק את דבריו בהרחבה:

זה אני אומר דבר פשוט הוא אצלי דלענין לדון בין איש לחבירו ולהורות באיסור והיתר לא תליא כלל בקבלת שום קהלה כיון שנתנו רבנים מהודם עליו והוא ראוי לכך הרי הוא לכל דבריו כאחד הרבנים... איברא בעניינים הנוגעים לכללת הציבור כגון הטלת מסים וארנוניות וס"ת ובהכ"נ ומרחץ וצדקו' והקדשות שלהם שמעיקר הדין כל דייני אותו העיר פסולי' לזה שכולם נוגעי' בדבר אלא שכבר נהגו כמבואר בש"ע ח"מ סוף סי' ז' ועיין שם סי' ל"ז סעי' כ"ב א"כ פשיטא אם יש רב בעיר שאינו נושא בעול ואין לו שייכות עם שום אחד מהם רק נוטל פרנסתו מקופת הקהלה שוה בשוה פשיטא שהוא כשר לדברי' כאלה מדין תורה יותר מן ת"ח האחר הדר שם.

דהיינו ה'חתם סופר' כותב שתלמיד חכם אחר שדר בעיר יכול להורות למעשה בכל שאלה פרטית, ורק בדברים הנוגעים לכללות העיר יש עדיפות לרב העיר.²⁷ אומנם לעיתים יש במעשיו של היחיד בביתו השפעה על המרחב הציבורי, ואז יש סמכות לנבחרי הציבור לפעול להסיר תקלה מהמרחב הציבורי. ומעתה בנידון דידן, אם היה במניין חצרות עבירה על הוראות משרד הבריאות, הרי יש לנבחרי הציבור סמכות לכונן את היחידים שלא ינהגו כן, כי בזה הם מסכנים את שאר הציבור. אבל בניד"ד כיוון שאין בזה עבירה על הוראות משרד הבריאות, אין סמכות לכונן על היחיד כיצד לנהוג ברשות שלו. אומנם אם מרא דאתרא סובר שמניין כזה עלול לגרום גם לאחרים לפתוח מניינים ושיש סבירות גבוהה שבמניינים הנוספים לא ישמרו על הנחיות משרד הבריאות, ולכן לדעתו יש לאסור לגמרי את כל המניינים, אזי נמצא שהוא סובר שהמניין הזה יש בו סכנה עקיפה לציבור, ונמצא שזה בכלל ענייני ציבור הנמצאים בסמכותו של ה'מרא דאתרא'.

25. אומנם חת"ס סי' ר"ל (והעתיקו להלכה בפת"ש, יו"ד סי' רמה ס"ק יא, ובערוך השולחן, יו"ד שם סעי' כט, כתב שכיום אסור לרב אחר לבוא בתחומו ולהפחית מפרנסתו שנוטל עבור עריכת חופות וכדומה, אך זה דווקא ביחס לקיפוח פרנסה, ואין לזה שייכות לנידון דידן.

26. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' קסג.

27. יש עוד לעיין ביישום דבריו למעשה, שכן הוא נותן עדיפות לרב העיר מצד שהוא לא נוגע מבחינה ממונית, משא"כ שאר ת"ח שבעיר, וצ"ע אם זה שייך כיום.



7. טוהר הבחינות בימי הקורונה / הרב אריאל בראלי

שאלה | אני סטודנט, ועקב הקורונה הבחינות מתקיימות בבית. האם אני חייב להמשיך ולשמור על **טוהר הבחינות**? ברור לי שהמרצה יודע את האמת, שזו עבודה משותפת, ולכן הוא חיבר שאלות קשות יותר. כשהעליתי את ההתלבטות הזו בקבוצה של הסטודנטים, הם לא הבינו מה אני רוצה, וסברו שברור שאפשר להיעזר בכל חומר.

תשובה | השאלה נובעת מהפער שיש בין הנורמות הקיימות לבין המחויבות שלנו ללכת בדרכי ה'. שאלה זו קיימת בעוד תחומים שבהם המציאות עקומה, ומי שלא מתאים עצמו אליה, פשוט לא מגיע אפילו לנקודת הפתיחה. למשל כיום מקובל שספקים מעניקים מתנות לקניין של בית מלון (אחראי על הרכש) כדי לשמור איתו על יחסים טובים. זה מתחיל במתנות ליום ההולדת וממשיך במימון בתי מלון וכדומה, ומי שלא 'פנק' את הקניין, פשוט לא יספק סחורה, והחווה ייחתם עם המתחרה שלו. מובן שמבחינת הגדרת התפקיד הקניין אמור לקבל את ההחלטה הטובה ביותר לעסק. ברם, לצערנו התופעה של קבלת מתנות הפכה לנחלת הכלל, וכנראה גם הממונה על הקניין ער לתופעה, אך הוא לא ינקוט צעדים נגדה. על כן מתעוררת השאלה: האם יש בכך הסכמה?

לצערנו הרב דוגמאות כאלו יש למכביר (זכייה במכרז ועוד), ובכל המקרים הללו אפשר לטעון שמבחינה הלכתית אין בכך 'גנבת דעת'. בוודאי המרצה משער שהסטודנטים ייעזרו בחומרים כתובים והמנהל יודע שמעניקים מתנות. כן ניתן להסביר שאף מבחינת מידות הנפש הדבר אפשרי, כי פעמים שאין ברירה אלא לפעול באופן עקמומי, וכפי שענה יעקב אבינו לרחל (מגילה יג ע"ב):

אבא רמאה הוא ולא יכלת ליה! אמר לה אחיו **אנא ברמאות**. אמרה ליה - ומי שרי

לצדיקי לסגויי ברמיותא? אמר לה אין, עם גבר תתבר ועם עקש תתפל.

אולם נראה שסברות אלו אינן רצויות בעיני ה', כי מבחינת 'גנבת דעת' ניתן לומר שהמרצה עדיין מצפה לשמור על טוהר הבחינות, ומי שמעתיק מפר את האמון שניתן בו. כמו כן האיסור קיים גם כלפי מי שיסמוך על התואר שלך ויקבל אותך לעבודה בהנחה שעברת את הבחינות, וכבר כתב על כך בספר 'אגרות משה' (ח"מ ח"ב סי' ל):

הנה בדבר שאלתו על מה ששמע שבישיבות מתירין להתלמידים לגנוב את התשובות להשאלות במבחני הסיום שעושה המדינה (רידזענס) כדי להונות ולקבל את התעודות שגמרו בטוב, הנה דבר זה אסור לא רק מדינא דמלכותא אלא מדין התורה, ואין זה רק גניבת דעת שג"כ אסור כדאמר שמואל בחולין דף צ"ד ע"א שאסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עכו"ם וכ"ש הכא שהוא

גניבת דעת לכולי עלמא אף לישראל, אלא דהוא גם גניבת דבר ממש דהא כשירצה לפרנסתו במשך הזמן להשכיר עצמו אצל אחד לעבוד בעסקיו ורוצים ברוב הפעמים במי שגמר היטב למודיו דחול והוא יראה לו התעודה איך שגמר בטוב ועל סמך זה קבלוהו שזהו גניבת ממון ממש...

כמו כן אנו מצווים ללכת בדרכיו של הקב"ה ולהידבק במידותיו, שנאמר (דברים כח, ט): 'והלכת בדרכיו', ואחת המידות המרכזיות היא 'אמת', ואף חותמו של הקב"ה 'אמת' (שבת נה ע"א). התורה ציוותה עלינו **להתרחק** מכל דבר שקר, שנאמר 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג, ז). גם יעקב אבינו, דרכו המרכזית הייתה עמידה על האמת, כפי שהפסוק אומר: **'תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם'** (מיכה ז, כ). הוא נאלץ לשנות מדרכו **רק כאשר התמודד עם לבן הרמאי** (וכן עם עשיו שהתנכר למכירת הבכורה).

לסיכום, עליך לשמור על טוהר הבחינה, ואף שיש מחיר לעמידתך בניסיון, עם כל זה התועלת הרוחנית שתצמח היא גוברת, בכך אתה מעדיף את ההתקדמות הרוחנית שלך על פני הלחץ הזמני להגיע להישגים גבוהים תוך כדי רמיסת ערכי היסוד שלנו. בהצלחה רבה!

8. קניית דירה מכונס נכסים / הרב אריאל בראלי

שאלה | הציעו לי דירה מכונס נכסים לטובת בנק. מדובר על זוג צעיר שרכש דירה ב'מחיר למשתכן' ועקב הקורונה בני הזוג אינם עומדים בהחזר המשכנתא. האם ישנה בעיה הלכתית בקניית הדירה?

תשובה | יש פוסקים הסוברים שישנה בעיה הלכתית לקנות מכונס נכסים²⁸ משתי סיבות: א) מחשש שמדובר בפסק דין של בית משפט שמחייב את בעלי הדירה לשלם שלא כדין, ואז יש בעיה של חשש גזל.²⁹ ב) המחיר והעמלה שנגבית אינם על דעת בעלי הדירה, ואפשר שיכלו להגיע למחיר גבוה יותר.³⁰ נראה כי טעמים אלו אינם קיימים במקרה המדובר, ומותר לקנות מכונס הנכסים. כאן אין מדובר על פסיקת בית משפט אלא על מימוש המשכון המוטל על הבית. כמו כן המחיר והעמלה היו ידועים מראש לחייבים מכורח זה שקיבלו הלוואה, והוסבר להם מהם תנאי התשלום והמשכון של הבנק, ועל דעת כן הם לקחו את הלוואה.

28. משפטי התורה חלק ב (סימן כה), פסקי דין ירושלים כרך ח' (עמוד רצ).

29. לעניות דעתי אין זו טענה, כי לצערנו, ברוב המקרים מדובר על בעלי הדין הרואים בבית המשפט את הכתובת הטבעית להכרעה בסכסוכים, וממילא מקבלים על עצמם את החוק. ע"י על כך במאמרי, 'מעמדו ההלכתי של שופט דתי', אמונת עתיך 114 (תשע"ז), עמ' 49-54; וכן נראה בשו"ת מהרש"ם, ח"א סי' פט: 'אם כבר זכה בדינו ושם פסקו לו הוצאות, הרי דינם דין, שהרי שניהם סמכו א"ע על דיניהם, וגם הנתבע אדעתא דהכי נכנס אם לנצח אם להנצח. דאל"כ, הו"ל להזמין מיד בהשיגו תביעה הראשונה שבערכאות, לב"ד ישראל'.

30. יש להעיר גם על טענה זו שההליך של כינוס נכסים הוא ארוך, והחייבים יכלו למכור את הדירה בעצמם עוד לפני שתגיע לכונס נכסים. ועוד נראה שאף בית דין רבני היה נאלץ לקבוע את העמלות הללו כדי שיהיה גוף ציבורי שישתלם לו למכור את הנכסים.

לסיכום, מותר לקנות את הדירה.³¹

9. רעש של ילדים שמפריע לשכנים / הרב אריאל בראלי

שאלה | יש לי ילדים מתבגרים, והם נוהגים לשוחח בפלאפון בחצר הבית (לא בקול רם), לפעמים גם בשעות מאוחרות של הלילה. מעלינו גר יהודי מבוגר, וחלון חדר השינה שלו פתוח לחצר שלנו. לדבריו של השכן, הוא צריך לישון דווקא עם חלון פתוח, והוא מתלונן על הרעש. האם אני מחויבת למנוע מהילדים לדבר בחצר?

תשובה | במקרה זה של יחסים ארוכי טווח עם שכנים, מומלץ לפנות למגשר כדי שתגיעו להבנות משותפות, בייחוד שחז"ל לימדו אותנו כי חברה המשתיתה את יחסיה הפנימיים רק על דין - סופה להיחרב (בבא מציעא ל ע"א): 'לא נחרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה' ולא נהגו זה עם זה לפנים משורת הדין. מצד הדין - אדם רשאי להשתמש **שימוש סביר** בביתו גם אם הרעש מפריע לחברו. זה המחיר של מגורים בבית משותף, ומי שרגיש מאוד יחפש מקום מבודד יותר לגור בו. וכך כתב ה'חזון איש' (ב"ב סימן יג אות יא):

אם עושה דברים שרוב בני אדם עושים, ולפעמים תשמישם ודיבורם משמיע קול שמפריע את החולה - אינו יכול למחות אף אם החולה קדם. רשאי אדם להכניס את העוללים והיונקים על אף שצועקים בלילה, ואין החולה יכול לעכב עליו, דהרי אינו חייב לצאת מדירתו.

לסיכום, כל עוד מדובר על שעות סבירות - עד 11 בלילה - ניתן להשתמש בחצר. כמובן יש עניין לנהוג לפנים משורת הדין ולהתחשב בצרכים של יהודי מבוגר.



10. קבלת ריבית והצמדה מה'הוצאה לפועל' עבור מזונות שלא שולמו / משפטי ארץ

שאלה | האם מותר לאישה לגבות ריבית והצמדה על חוב מזונות שהיא גובה מהבעל ע"י תביעה בהוצאה לפועל?

תשובה | יש לחלק בין שני מקרים:

א. בעל שלא משלם כי באמת אין לו כסף לשלם, והוא רוצה פריסת חובות רחבה יותר, וההוצאה לפועל אינה מאפשרת לו. במקרה כזה, אסור לאישה לגבות עם ריבית והצמדה, כמו כל איסור ריבית.

ב. בעל שלא משלם בגלל רצון להתחמק ולא בגלל שאין לו. במקרה כזה ניתן לראות בריבית קנס שההוצאה לפועל מחייבת בו, ולכן היא אינה כלולה באיסור ריבית.³² אז

31. הערת עורך: י"פ. ראה עוד בתשובת הרב שלמה אישון, אמונת עתיך 112 (תשע"ו) עמ' 29-30.

32. הדברים הוסברו בנייר עמדה מספר 6 של משפטי ארץ, עמו' 12-13.

ייתכן ואסור לאישה לגבות חובות עם ריבית והצמדה, ובין מקרה שהוא לא משלם לא בגלל שאין לו ממש כלום.
 על בית הדין לברר ע"פ ראיות מה הסיבה האמיתית לאי התשלום מצד הבעל, ולא להסתמך רק על דבריו של הבעל.

11. שאלות שונות בנוגע לסמכות ומדיניות בתי הדין לממונות במדינת ישראל / משפטי ארץ

שאלה | א. מה קורה אם נתבע איננו מגיע לדיון, אף שהסכים להתדיין בפני בית הדין?
ב. האם פסק דין שקובע הפסקת תשלומים מכובד ע"י חברות האשראי?
ג. האם החוק הישראלי שמאפשר חרטה מהסכם בתוך שבועיים מקובל גם בבית דין רבני?

תשובה

א. בהתדיינות בפני בית דין לדיני ממונות יש כמה שלבים:
שלב א' - הגשת התביעה וזימון הנתבע.
שלב ב' - חתימה על שטר בוררות. לפני החתימה הנתבע לא מחויב להתייצב לפני בית הדין לפי החוק, וגם לפי דין תורה הוא יכול לומר שרצונו להתדיין בפני בית דין אחר באותה העיר.³³
 מהרגע שהנתבע חתם על שטר בוררות, הוא חייב להתדיין בפני בית הדין הנוכחי. במקרה שבו הנתבע חתם אך לא התייצב לדיון, עומדות כמה אפשרויות בפני בית הדין והן תלויות מאוד במקרה. בדרך כלל יחייבו אותו בהוצאות משפט,³⁴ במקרים קיצוניים מאוד ידונו בתביעה ללא נוכחותו של אחד הצדדים.³⁵
ב. אם חתמו על שטר בוררות וקיבלו פסק דין, יש לאשררו בבית המשפט (הליך טכני), ולאחר מכן זהו פסק דין מחייב כמו של כל בית משפט, וחברות האשראי מכבדות את פסק הדין.
ג. יש לקבל את התקנה הזאת, משום שמדובר על מנהג מקובל במדינה.³⁶

12. היתר פנייה לערכאות, איום בפנייה לבית משפט / משפטי ארץ
שאלה | אדם חייב לי כסף. הוא טוען טענות שונות כדי להיפטר מתשלום (מהתייעצות עם שני דיינים הבנתי למעלה מכל ספק שאין בטענותיו כלל כדי לפוטרו מתשלום). שאלתיו היכן הוא רוצה לדון, והוא נקב בשם של רב מסוים. לאחר ניסיונות רבים לדבר עם הרב ולקבוע מועד לדיון, הרב הציע זמן לדיון, אך הזמן לא התאים לנתבע (לדבריו). שאלתי היא:

33. שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' א ברמ"א.

34. שו"ע, חו"מ סי' יד סעי' ה.

35. ראו בתקנות הדיון בבתי הדין הרבניים תקנה נז, וראו דוגמה בפסקי דין - ירושלים דיני ממונות ובירורי יוחסין יב, עמ' לה.

36. ראו כאן <http://dintora.org/article/256> בהרחבה.



א. האם במצב כזה ניתן לומר לנתבע (ולהתכוון לכך) שאני מקציב לו שבוע לקבוע דיון אצל דיין כרצונו, ואם לא יקבע דיון כזה, איאלץ לצערי לפנות לבית משפט?
ב. האם ניתן לומר לו כך, לכל הפחות בתורת איום בלי כוונה לבצע?
תשובה | א. אנו ממליצים לך לפנות לבית דין מוכר ומסודר לדיני ממונות. בבית דין כזה, כאשר מגישים תביעה, בית הדין פונה לנתבע לתגובה. אם הנתבע אומר שהוא רוצה בית דין אחר או רב אחר, נותנים לו ארכה של שבועיים לשלוח להם שטר ברורות חתום על ידי בית הדין השני. אם הנתבע לא עושה כך, התובע מקבל היתר פנייה לערכאות. לאיים בפנייה לערכאות **ולהתכוון** לכך - אסור. הרמ"א (חו"מ סי' שפח סעי' ח) כתב: אפילו לא מסרו עדיין, רק שאומר: אלך ואמסור, אם אומר כך בפרהסיא נפסל לעדות, ולא אמרינן בכה"ג עביד אינש דגזים ולא עביד. ויש חולקין א"כ מוחזק בכך. הרב סילמן³⁷ למד מדברים אלו שאסור לאיים בפנייה לערכאות, ופסול העדות תלוי בפרהסיא, אך עצם האיסור קיים אף ללא זה.
ב. לאיים בפנייה לערכאות **כדי לגרום** לשני לבוא לדין תורה - מותר. אבל **להגיש את התביעה כבר בבית המשפט** - אסור. כך למד הרב אשר וייס מדברי הרמב"ן³⁸ שכתב: ...אבל לפני הגוים אסורין הם לבא לפניו שידון להם בדיניהם לעולם, ואפילו היו דיניהם כדינו באותו ענין.
מכאן שעצם הגשת התביעה בפני הערכאות יש בה ייקור וכבוד לערכאות, ועל כן היא אסורה.

13. הסתרת מידע בשידוכים, ותביעת נזיקין בעקבות כך / משפטי ארץ שאלה | זוג צעירים חרדים התחתנו ונולד להם בן. הזוג נקלע למשבר, ואז התגלה לבעל כי לפני הנישואין עברה האישה התעללות מינית, וזו הוסתרה מהרשויות וגם מהבעל. יש לציין כי מחקירת הנושא התברר כי הוריה ידעו על ההתעללות, המשדכת ידעה וגם רב הקהילה ידע, ואיש לא טרח ליידע את הבעל בטרם הנישואין. האישה רוצה להתגרש, והבעל דורש מכל מי שהסתיר ממנו את המידע לתת את הדין, לרבות האישה שהסתירה את עברה. לדבריו סביר להניח שלו היה נחשף למידע זה, היה נמנע מלהתחתן עם האישה, או שהוא היה דורש שזוגתו תעבור טיפול פסיכולוגי. מה הדין בתביעה זו?

א. **האם על כל דבר צריך לדווח למשודך?**
תשובה | כיוון שהתיק נדון בבית דין רבני, הרי הדיינים יכריעו אם יש פה עילה לתביעת נזיקין מהאישה. אנו נפרוס פה את התמונה באופן כללי.
במאמר ב'תחומין'³⁹ סקרו הרב יואל וד"ר חנה קטן מגוון של מחלות ובעיות רפואיות שעלולות להשפיע על חיי בני הזוג, ודנו בשאלה אם מותר להסתיר את מידע כזה

37. כתב עת 'הישר והטוב' ח"ד עמ' נד; הוא הציע שאם התובע רוצה לאיים על השני במכתב של עו"ד, יכתוב את המכתב בנוסח הבא: 'אפעל בכל הכוחות והאפשרויות העומדים לרשותי'. נוסח זה מותר, כיוון שפנייה לערכאות אינה אפשרות העומדת בפניו.

38. שמות כא, א.

מהמשודך. הסתרת המידע עלולה לפגוע בבן הזוג פגיעה קשה ועלולה להיות עבירה של אונאה⁴⁰ וגנבת דעת. לא רק על החולה עצמו מוטלת החובה לספר ולא להונות את בן הזוג, אלא גם על מי שעומד מהצד יש חובה כזאת - 'לפני עור לא תתן מכשול'. גם מצד הלכות 'לשון הרע' אין להימנע מלספר על פרטים בעייתיים.⁴¹ אולם בשידוכים יש שיקול נוסף. פעמים אנשים נמנעים מפגישה עם משודכת בגלל טעמים פעוטים, ולפעמים אם יגלו את המידע, המשודך לא יוכל להתחתן. מטעמים אלו ועוד נחלקו הפוסקים אם יש איסור גנבת דעת בהסתרת מידע בשידוכים (במקרה שלא יביא למקח טעות). יש פוסקים⁴² שמתירים להעלים כמעט כל מידע אם לא יוכל להתחתן אם יגלה את המום, ויש פוסקים⁴³ שמחייבים לדווח על כל בעיה רפואית או אחרת שאינה רגילה, ויש פוסקים⁴⁴ שמחלקים בין סוגים שונים של מומים ומידע.

בנוגע לפגיעה מינית חילקו הכותבים במאמר הנ"ל בין פגיעה מינית קשה, אפילו אם לא היה אונס, ובין פגיעה מינית קלה יותר, שעליה אין חובה לספר, אך כמובן קשה לקבוע לכך מסמרות - מה נקרא קל ומה נקרא קשה - והדבר גם משתנה מנפגעת לנפגעת. חשוב לזכור שהמידע המוסתר שמדובר עליו במאמר הנ"ל הוא מידע שמוסתר לפני החתונה, ואין פה אמירה כל שהיא בנוגע להגדרת הנישואין כמקח טעות. **לעומת זאת אחרי החתונה** המצב הוא אחר, ונדיר מאוד לומר שמדובר על מקח טעות.⁴⁵

ב. תביעת נזיקין

לא ניתן לחייב את האישה, ההורים והרב בתשלום אפילו לשיטות האוסרות להסתיר כל מידע. ראשית, בפגיעה המינית יש גדר ספק אם האישה תתגבר על הפגיעה, ואם היא תעבור טיפול מועיל. שנית, הסתרת המידע גרמה נזקים בגרמא, ולא באופן ישיר. ראיה לדבר ניתן ללמוד משתי תשובות:

מתשובת ה'חתם סופר'⁴⁶ עולה שאין תביעת נזיקין על נישואין ברמאות, אלא מותר רק לא לשלם לבעל את רכושו שנמצא בידי אבי הכלה, עד שיתרצה לגרש. גם בתשובת הרב משה פיינשטיין,⁴⁷ כתב על אישה שיש ספק אם העובדה שאין לה וסת בגיל 20 מהווה מניעה לכניסה להריון:

39. 'הסתרת מידע בשידוכין', תחומין כה, עמ' 47-57.
 40. ב"מ ס ע"א ואפילו אם אין אונאה באדם ואז המקח לא בטל, הרי יש איסור אונאה (סמ"ע חו"מ סי' רכז, ס"ק נא).
 41. חפץ חיים, כלל ט, ציור שלישי, ובכפוף לתנאים שמונה שם החפץ חיים.
 42. קהילות יעקב, יבמות סי' מד להלכה ולא למעשה; עי' שם בטעם הדבר מדוע אין איסור גניבת דעת בשידוכין. ועיין גם בספר נשמת אברהם, ח"ה על שו"ע אבה"ע סי' ה סעי' ז, בשם הגרש"ז אויערבאך ובשו"ת אגרות משה, אהע"ז ח"ג סי' כז.
 43. נשמת אברהם, ח"ה אבה"ע סי' ה ס"ק ב, בשם הגר"ש אלישיב; שו"ת קנה בושם, ח"א סי' קכא.
 44. לדוגמה תשובות והנהגות, ח"א סי' תתעט.
 45. עיינו חת"ס, אה"ע ח"א סי' קטז.
 46. הערה 15.
 47. אג"מ, אה"ע ח"ג סי' כז.

ולרווחא דמילתא יחליטו האב והבת שאם יעבור זמן של ארבע שנים ולא תתעבר וגם לא יבא לה אורח כנשים, תקבל ממנו גט בלא קושי ובלא שום תביעות ממנו, שלהחלטה זו שוב לא יהיה להנושאה כמעט שום הפסד, שודאי לא יצטרכו לגלות אף לא ממדת חסידות.

מכאן שאין תביעת נזיקין על דבר כזה, עד כדי כך שהוא מגדירו כאין לו שום הפסד. אם כן מקרה שבו הגירושין מתנהלים בלי שום טענות מצד האישה וללא גרימת הפסדים לבעל, כמו בתיאור שתיאר הרב פיינשטיין, אלא הנזק היחיד הוא נישואין שנגמרו, אין הצד הנפגע יכול לתבוע פיצויי נזיקין מהצד הפוגע.

ג. תשלומי בושת לבעל

יש פוסקים שחייבו תשלום שנקרא 'פיצויי גירושין'. מדובר על תשלום לאישה כתוספת לכתובה שלה בגין התעללויות שעברה מצד הבעל. היו פוסקים שראו בתשלום הזה דמי בושת שמגיעים לאישה.⁴⁸ אם כן לכאורה היה מקום לדון על בושת גם לבעל. אלא שנראה שהבושת קיימת דווקא אצל האישה שהתורה קבעה שבעלה מגרשה וההחלטה בידיה, אבל הבעל, שבסוף הכול נעשה בהסכמתו, אין לו לתבוע בושת.⁴⁹

ד. דמי השידוכים

תפקיד השדכנית הוא להיות **לטובת שני הצדדים**, ואם היא לא מילאה את תפקידה כראוי ושירתה צד אחד בלבד, יש מקום לתבוע את דמי השידוכים בחזרה במקרים מסוימים.⁵⁰

14. **זכה בדין תורה וחויב בבית משפט, האם יכול לטעון מקה טעות כלפי המוכר? / משפטי ארץ**

שאלה

קניתי דירה ונודע לי בדיעבד שיש במרפסת בעיית איטום קשה (בעיה שקיימת מאז מסירת הדירה ע"י הקבלן), ומי גשמים מטפטפים לדירה שתחתיה. המוכר הסתיר את הבעיה ממני. לטענת המוכר, הוא זוכה בבי"ד מול הדייר התחתון, ולכן לא ראה צורך לעדכן אותי. עכשיו, הדייר התחתון תבע אותי בערכאות וחויבתי בתיקון האיטום במרפסת (השופטת לא קיבלה את הטענה שהעליון זוכה בבי"ד, מכמה סיבות שאכמ"ל). לטענת המוכר הוא פטור, מכיוון שע"פ דין תורה הוא יצא זכאי, ונפסק שעל התחתון לתקן, וא"כ הוא מכר לי דירה שע"פ דין תורה היא בלי מום.

תשובה

48. ראו במאמרו של הרב זרח ורהפטיג, סיני גיליון צח, בשם ספר 'פדה את אברהם', ועבודת הגירשוני ועוד.

49. עיין על כך בפסק דין של בית הדין הגדול בפני הדיינים שרמן, איזירר ואלגברלי, תיק מספר 8860-1-21, שפסקו פיצויי גירושין לבעל רק בגלל הסכמת האישה והעובדה שעשתה קניין על כך, אך לא בגלל המנהג לפסוק פיצויי גירושין שהם רק מהבעל לאישה כתוספת על הכתובה.

50. ראו בקובץ הישר והטוב, ח"י עמ' קמד את פרטי הדינים.

בדיני ממונות אין אפשרות להשיב ללא שמיעת שני הצדדים. נברר רק את עקרונות ההלכה בדין זה.

א. טענת מקח טעות בשל התביעה המשפטית

יש לדון אם תביעה משפטית על הדירה מהווה מקח טעות ומבטלת את כל הקנייה. טענת מום במקח תלויה בכמה דברים, ומום שאינו מחייב החלפת המקח אינו עילה לטענת מקח טעות.⁵¹ בנוסף לכך הדבר תלוי במנהג המדינה,⁵² ואם הסכום שבתביעה אינו גורם בדרך כלל לביטול העסקה, אין כאן טענת ביטול מקח. ואפילו אם ערך הבית ירד בעקבות כך - אין בקרקעות טענת אונאה. לכן נראה שתביעה משפטית אינה סיבה לביטול המקח לגמרי, אלא לכל היותר מהווה פגם שדורש פיצוי.

ב. דרישת פיצוי כספי

אע"פ שהתביעה אינה מוצדקת על פי דין תורה, נראה שעצם העובדה שיש תביעה משפטית עלולה להיות פגם במקח שעל המוכר לתקנו.

ה'שלחן ערוך' פסק (חו"מ סי' רכו סעי' ה):

המוכר קרקע לחבירו, ואחר שקנה הלוקח באחד מהדרכים שקונים בהם, קודם שישתמש בה, יצאו עליו מערערי, ה"ז יכול לחזור בו, שאין לך מום גדול מזה, שעדיין לא נהנה בו ובאו התובעים. לפיכך יבטל המקח ויחזיר המוכר את הדמים, ויעשה דין עם המערערים. ואם נשתמש בה הלוקח כל שהוא, ואפילו דש המצר שלה ועירבו עם הארץ, אינו יכול לחזור בו, אלא עושה דין עם המערער, ואם הוציאה מידו בדין יחזור על המוכר, כדין כל הנטרפין.

כלומר, עצם העובדה שיצא ערעור על השדה, די בה כדי להוות מום במקח רק אם עדיין לא נהנה וכבר באו תובעים, כי בוודאי על דעת כן לא ירד למקח, אע"פ שעדיין לא התברר אם התביעה מוצדקת. אבל אם כבר השתמש במקח, אז עצם התביעה המשפטית אינה עילה לביטול מקח, ואז דנים ככל דיני אחריות של מוכר כלפי לוקח ('כדין כל הנטרפין'). משמע מכאן שלא די בעובדה שיש תביעות משפטיות על הנכס כדי לטעון כנגד המוכר, ואע"פ שהקונה הפסיד במשפט האזרחי שהתנהל כנגדו, אין לחייב את המוכר בנזק שנגרם לו על ידי השכן או ע"י בית המשפט, אלא אם יש סעיף שמחייב זאת בהסכם המכירה.

מסקנה

נזק שנגרם לקונה בגלל תביעה משפטית העומדת על הנכס כשאינה מוצדקת, אינו מהווה סיבה לביטול מקח או לדרישת פיצוי, אלא אם הוסכם מראש שהמוכר יישא בעלות של תביעות משפטיות על הנכס.

51. שו"ע, חו"מ סי' רלב סעי' ה, שעקירת דלתות בבית אינה הופכת את המקח למקח טעות, אלא המוכר יכול לתקן את הנזק והמקח קיים, בניגוד לכותל רעוע שמחייב בנייה מחודשת.

52. שו"ע, שם סעי' ו.



הרב יצחק דביר

רכישת פירות שאינם מעושרים

הקדמה

בפירות שאינם מעושרים למכירה אנו נפגשים בשלשה אופנים:
1. דוכני מכירה בשווקים ומרכולים ללא פיקוח כשרותי.
2. רכישה ישירות מן החקלאי - בשיווק ישיר, בקטיף עצמי או בדוכני ממכר שבצידי הדרכים.
3. חברות ובתי אריזה שרוכשים פירות מן החקלאי.
נאמר במשנה במסכת דמאי (פ"ה מ"ח): 'אין אדם רשאי למכור טבל...'¹ וכן פסקו הרמב"ם (הל' מעשר פ"ו ה"ח) וה'שלחן ערוך' (יו"ד שלא סעי' קיז). הרמב"ם (שם) מציין שהחשש הוא שיסמוך הקונה על המוכר ויאכל בלא לעשר.² לפי טעם זה לכאורה אין מקום לדיון על איסורו של הקונה, שכן כשהוא יודע שהפירות אינם מעושרים ממילא אין חשש שלא יעשר,³ אך בירושלמי⁴ מפורש שאיסור המכירה שייך אפילו כשהמוכר מודיע לקונה בפירוש שאלו פירות טבל,⁵ על כן עלינו לברר: האם כאשר הקונה יודע שמדובר בפירות טבל מותר לו לרכוש מהם כשכוונתו לעשרם בהמשך?

א. האם ישנו איסור על הקונה?

מן הלשון 'אין אדם רשאי למכור...' משמע שהאיסור על המוכר. בשל כך יש שכתבו שלקונה אין איסור לקנות את הפירות כשבכוונתו להפריש מהם.⁶ מנגד, מההקשר הכללי במשנה משמע שגם הקונה שותף לאיסור: 'הלוקח טבל משני מקומות - מעשר מזה על זה, אף על פי שאמרו אין אדם רשאי למכור טבל...!' את ההקשר בין שני חלקי המשנה

1. עיין בחסדי דוד, על התוספתא מעשר שני פ"ג ה"ז, שכתב 'דאין זה איסור גמור למכור טבל'. מאידך גיסא, באמונת יוסף, מעשרות פ"ה ה"ב, הוכיח מדברי רש"י שהאיסור למכור פירות טבל הינו מדאורייתא.
2. כעין זה בתוספות יום טוב, דמאי פ"ה מ"ח; ועיין בצפנת פענח, הל' תרומות פ"ב ה"א, שהוכיח מלשון הרמב"ם, הל' תרומות פ"ב ה"ט, שכתב 'אין פורעין חוב מן הטבל, מפני שהוא כמוכרו' שישנו טעם נוסף לאיסור המכירה, גם כאשר אינו מכשיל את הקונה.
3. וכך סובר רבי יוסי במשנה דמאי פ"ג מ"ג. אך בירושלמי להלן מסופר שלא סמך על דעתו למעשה.
4. דמאי פ"ג ה"ג.
5. וכן פסקו ערוך השלחן, זרעים ס' קה סעי' ב, חזון איש, דמאי ס' ו ס"ק י, חזון עובדיה, תרומות, עמ' קלא (אכן בעמ' קלד כתב שם שהשולח פירות שאינם מעושרים למשלוח מנות יציין עליהם בפתק שאינם מעושרים, וצ"ע).
6. לחם שמים, דמאי פ"ה מ"ח; ועיין בגינת ראובן, דמאי ס' קלח שהסתפק בזה.

ביאר ב'תוספות יום טוב'⁷ כך: לאחר שעסקה המשנה בדינו של הקונה טבל, מיהרה המשנה להעיר שהדבר מותר רק לצורך, על מנת שלא נקבל בטעות לגיטימציה לרכישת פירות שאינם מעושרים.⁸ 'ערוך השלחן'⁹ הוסיף שהלשון 'אף על פי' שבמשנה מבטאת מורת רוח מן הקונה, עד כדי כך שהיה עולה על דעתנו לקונסו להפריש מכל סחורה בנפרד.¹⁰

בדבריהם של כמה מן האחרונים אנו מוצאים התייחסות לאיסורו של הקונה לרכוש פירות טבל.¹¹

ב. תוקף האיסור על הקונה

לשיטת הסוברים שגם הקונה שותף באיסור, ייתכן להגדיר זאת כ'לפני ענר' כלפי המוכר, שברכישתו הוא מעמיד בפניו את האפשרות למכור ולעבור על דברי חכמים. אם זהו שורש האיסור, יש לדון בתוקפו במקרים של ספק,¹² כאשר האיסור יכול להיעשות בלעדיו,¹³ וכאשר ברכישתו הוא מצילו מאיסור חמור יותר למכור למי שלא יעשר.¹⁴ ייתכן להגדיר זאת כאיסור מדרבנן של 'מסייע לדבר עבירה'.¹⁵ אם זה מקור האיסור, יש מקום לדון כאשר מדובר במומר, שיש סוברים שאין חיוב להימנע מלסייע לו.¹⁶ מנגד, ייתכן שמדובר באיסור חמור יותר - 'שותפות לדבר עבירה', שכן ברכישתו הלוקח לא רק מציב בפני המוכר את האפשרות לעבור עבירה או מסייע לו בה, אלא ממש

7. על המשנה שם.
8. עיין בלחם שמים, דמאי פ"ה מ"ח, שהבין מדברי התוספות יום טוב שהאיסור חל גם על הקונה. וכן גם ביאר התוספות יום טוב, דמאי פ"ז מ"ד, את לשון המשנה: 'הלוקח יין מבין הכותים', מפני שמישראל אסור לקנות שאינו מעושר (וע"ע בשו"ת גבעת הלבונה סי' מג. אכן בפשטות מדובר דווקא בכותים שדינם כישראל וינם חייב במעשר, וא"כ לכאורה יש לדקדק להיפך, שאין איסור לקנות ממנו. וצ"ע).
9. ערוך השלחן, זרעים סי' קה סעי' ז.
10. אך עיין בפירוש גפי אש למשנה זו, שכתב שהמשנה באה להשמיענו שאין קונסים את הלוקח מפני שלא חטא בכך, ויש להבין אם כוונתו שאין בקנייה איסור, או רק חטא וקנס אין כאן.
11. הרב קנייבסקי, דרך אמונה, בה"ל ה' מעשר שני פ"ה, ביאר את המקרה המובא בתוספתא, מעשר שני פ"ד ה"ט: 'מפרישין תרומת מעשר על פירות עם הארץ' - 'דמיירי שעם הארץ מבקש לו שיעשר לו פירות כדי שיוכל למכור לו, שאין החבר רוצה לקנות טבל לפי שמכשיל את עם הארץ באיסור מכירת טבל. ולכן מעשר לו עליו'. בדומה לכך גם בחוט שני, ה' מעשר פ"ו ה"ו, דן באיסור המוטל על הקונה לרכוש פירות טבל. להלן נראה ששני הפוסקים הללו הביאו צדדים שונים להיתר.
12. עיין שדי חמד, מערכת ו כלל כו.
13. עבודה זרה ו ע"א: 'בתרי עברי דנהרא'. במקרה שבידו אפשרות למכור לישראל אחר, ראה: משנה למלך, ה' הלואה פ"ד ה"ב; מנחת חינוך, מצווה רלב אות ג; תורת חסד (לובלין) או"ח סי' ה, אות ז; בני חיי, חו"מ סי' לד ס"ק ז; כנסת הגדולה, י"ד סי' קנט; הגהות הטור יג, כתב סופר, י"ד סי' פג.
14. אילו היה מדובר כאן באיסור 'לפני ענר', היה מקום להתיר לקנות מן הפירות, כדי להצילו מאיסור חמור יותר - שימכור למי שבוודאי לא יעשרו וייכשלו בכך, ראה: מנחת שלמה, ח"א סי' לה.
15. כך כתב בדרך אמונה, בה"ל מעשר פ"ו ה"ו ד"ה אין מוכרין.
16. ש"ך, י"ד סי' קנא ס"ק ו; דגול מרבבה שם, וראה במשנה ברורה, סי' שמז ס"ק ז, שהכריע שיש איסור מסייע גם במומר.



מבצע את העבירה יחד עימו, וכעין דברי המאירי¹⁷ לענין איסור מכירת פירות שביעית המוטל על המוכר: 'והוא נעשה על ידינו סוחר בהם'. דבר זה כלול באיסור שלא להעביר אחר איסור בפועל ('ספי בידים') שבמקורו נלמד מן הפסוקים אפילו כלפי קטנים¹⁸: 'לא תאכלום כי שקץ הם - לא תאכילום, להזהיר הגדולים על הקטנים... דלא ליספו ליה בידים'. ושמה יש לייחס איסור זה, שלא היה נעשה כעת אילולא הקונה, לדבריו של ה'אגרות משה'¹⁹:

גרוע מאיסור לפני עיור שהרי הוא עוד באיסור מסית. ואף שאיסור מסית לחיוב סקילה הוא רק מסית לעבוד עכו"ם, מ"מ לענין האיסור ועונש כלפי שמיא בכל החומר שאין טוענין למסית יש בכל האיסורים.

אם אלו מקורות האיסור, נוכל להבין את המשניות הרבות העוסקות בפירות שנרכשו ממי שאינו נאמן על המעשרות. ולכאורה קשה, וכי ברשיעי עסקינן שרכשו את הפירות שלא כדין? המשניות הללו עוסקות במצב שבו המוכר טוען שפירותיו מעושרים, אלא שאנו איננו מאמינים לו. במקרה זה לא שייך לטעון שברכישת הפירות הוא מכשיל אותנו, שכן הוא טוען שהוא עישר, ואין דבר שהוא יכול לעשות כדי שנוכל להאמין לו. על כן אין בזה סיוע לדבר עבירה, אף אם על מנת לאכול מן הפירות הקונה לא יסתמך על דבריו ויעשר מהם שנית.²⁰

17. סוכה לט ע"א.

18. יבמות קיד ע"א; רמב"ם, הל' מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז; הפוסקים דנו באיסור 'ספי בידים' גם כלפי איסורי דרבנן, ובקטנים התיירו לצורכם בלבד, ככל איסור דרבנן. השתמשתי בלשון 'ייתכן' כלפי ייחוס איסור 'ספי בידים' לסוגייתנו, מפני שיש שסברו שאיסור ספי בידים שייך כלפי קטנים בלבד, וכלפי גדולים שייך רק איסור 'לפני עור', ראה: פרמ"ג, או"ח סי' שמג משב"ז ס"ק א; שו"ת אחיעזר, ח"ג סי' פא; עמודי אש (אייזנשטיין), סי' ד כלל ו (אך שם הרחיב את האיסור לכל מי שאינו בן דעת). מנגד, מלשון הספרא, שמיני ג, ה אות א - 'לחייב את המאכיל כאוכלו', הבינו רבים שאיסור זה שייך גם כלפי גדולים. ראה: קרבן אהרון, שם אות א; אמרי בינה, דיני שבת סי' ח; מלבי"ם, התורה והמצוה שמיני יא ס"ק קסב; מהרי"ט אלגאזי, בספר קדושת יו"ט סי' נז; קובץ ביאורים, לר"א וסרמן, על שב שמעתתא אות יג; שד"ח, מערכת ו כו, סוף אות טו; ובשו"ת תורת חסד, או"ח סי' ה. יש שדקדקו כן מדברי הרמב"ם בענין נזיר (הל' נזירות פ"ה ה"כ) 'ולמה לא ילקה המטמא את הנזיר, לפי שנאמר וטמא את ראש נזרו אינו לוקה עד שיטמא עצמו מדעתו, משמע שבלא לימוד מן הפסוקים היה עלינו לחייב מסברה את מטמא הנזיר, ראה: מכתם לדוד, על הרמב"ם שם. ויש שדקדקו כך מהלכות כלאיים פ"י הל"א - 'ואם לא ידע הלוש שהבגד הוא כלאים והיה המלביש מזיד המלביש לוקה', ראה רדב"ז שם, ואמרי בינה שם. יש אומרים שגם הסוברים שרק בקטן יש איסור לספות בידיים, מודים שהאיסור כולל כל מי שאינו יודע שישנו איסור בכך, כולל גדול ששוגג בהלכה זו, ראה: שו"ת זית רענן, ח"א או"ח ה"ב סי' ב; מלבושי יו"ט, ח"ב יו"ד יט; לדבריהם לכל הדעות יהיה איסור 'ספי בידים' בקניית טבל ממי שאינו יודע שיש איסור בכך. אכן יש לעיין: מדוע כשמונו חכמים (בבא מציעא עה ע"ב; רמב"ם, הל' מלוה ולוה פ"ד ה"ב) את האיסורים שעובר עליהם הלווה בריבית, לא הזכירו את איסור ספי בידים?

19. אגרות משה, או"ח ח"א סי' צא.

20. תירוצו נוסף לשאלה זו העלה בדרך אמונה, כפי שיובא להלן.

ג. צדדי היתר

1. כשברור לכול שאינם מעושרים

המשנה במסכת מעשרות (פ"ה מ"ג) כותבת: 'לא ימכור אדם את פירותיו משבאו לעונת המעשרות למי שאינו נאמן על המעשרות'. בשונה מפירות טבל תלושים, שאסור למוכרם לכל אדם, ואפילו כשמודיעו וברור לו שיעשר, בעוד הפירות מחוברים לקרקע מותר למוכרם למי שיעשר בוודאי, כגון מפעל או יקב שיש לו השגחת כשרות מסודרת. מסתבר שהסיבה לכך היא שכאשר הקונה רכש את הפירות כשעדיין לא היה אפשר להפריש מהם תרומות ומעשרות, הוא אינו עלול לטעות שהם מעושרים. משום כך נראה שגם כשהמכר אינו מתבצע אלא בסיום הקטיף, אך הקונה מְלִיָּה את הפירות כבר מעת הקטיף (כגון: מערכת כשרות של יקב שמפקחת על בציר הענבים, או חברת ירק עלים שבוחרת את החממות המאושרות), והוא יודע שהפירות אינם מעושרים - המכירה מותרת. דוגמה נוספת לכך היא 'קטיף תיירותי' שבסופו משלמים על כל הפירות שאספו ורוצים לקחת הביתה, וגם במקרה זה נראה להתיר לקנות בלא מעשר, אף שבפועל מדובר במכירת פירות תלושים.

לאור עיקרון זה יש שטענו שהדבר נכון לכל פרי שלא 'נגמרה מלאכתו' עדיין, שהרי לכתחילה אסור להפריש לפני גמר המלאכה. כך כתבו 'תוספות אנשי שם';²¹ 'חסד לאברהם';²² חידושי הגרמ"ז;²³ 'אמונת יוסף';²⁴ וב'תורת הארץ'.²⁵ לשיטתם יקבים או בתי בד הרוכשים פירות מן החקלאי אינם צריכים להקפיד לרוכשם בעודם מחוברים. לעומת זאת דעת ה'משנה ראשונה';²⁶ ה'מקדש דוד';²⁷ וה'חזון איש';²⁸ שלא התירו אלא פירות מחוברים שאין אפשרות כלל לעשר מהם, אבל פירות שלא נגמרה מלאכתם, שבדיעבד ההפרשה מהם מועילה - אסור למוכרם בלא מעשר.

מעיקרון זה אנו למדים שכאשר מן המציאות ברור בשעת רכישת הפירות שהם אינם מעושרים, אין בכך איסור מכירת טבל. החזון איש הסביר לפי זה שבירושלמי²⁹ התירו

21. תוספות אנשי שם, דמאי פ"ה מ"ח בתירוצו הראשון.

22. חסד לאברהם, מעשרות ה, ג; דמאי ו, ו.

23. חידושי הגרמ"ז, סי' ג.

24. אמונת יוסף, לירושלמי מעשרות פ"ה ה"ב; כך מסביר את לשון המשנה שם: 'לא ימכור אדם את תבנו ואת גפתו ואת זגיו למי שאינו נאמן על המעשרות להוציא מהן משקין', לדבריו התירו למוכרם טבל מפני שלא נגמרה מלאכתם. החזו"א, דמאי סי' יב ס"ק יח, ביקש גם הוא להביא משם ראיה, אך דחה שאפשר שגפת קל יותר.

25. תורת הארץ, ח"א פרק ב אות לט.

26. משנה ראשונה, דמאי פ"ו מ"ו; המשנה שם דנה במכירת זיתי שמן, שבוודאות לא נגמרה מלאכתם, ולמרות זאת הוא מתקשה מדוע הותרה מכירת הטבל.

27. מקדש דוד, תרומות סי' יח; שם, מעשרות סי' יא; מוכיח מדברי הרמב"ם, הל' מעשר פ"ו ה"ט, שאסר לפועלים לאכול לפני גמר מלאכה, מפני שפורע חוב ונחשב כמוכר.

28. בחזו"א, דמאי סי' יב ס"ק יח, מסתפק בכך, אך בדרך אמונה, הל' מעשר פ"ו סי' סו הבין שלמעשה הכריע לחומרא. ובדרך אמונה, תרומות פ"ה סי' רט, חילק בין יבול שמותר לעשר לפני גמר מלאכה לבין יבול שאסור לעשר לפני גמר מלאכה.

29. מעשרות פ"ה ה"א.



לשלוח שתילים לחברו מפני שכך היה מקובל לשלוח, ללא מעשר.³⁰ נראה שזהו מקור חידושו של הרב קנייבסקי ב'דרך אמונה':³¹ לוקחין מע"ה אף על פי שהוא חשש טבל, וגם מצינו שקונים מהחשוד, והטעם כיון שהקונה יודע שקונה מחשוד יזכור לעשר כמו כשקונה מגוי.³² לדבריו כאשר מן המציאות ברור לכול שהמוכר לא עישר את הפירות, וישנה חובה על הקונה לעשר, אין בכך איסור של מכירת טבל וקנייתו.³³

2. לצורך הלכתי

'אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך'. בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ז) מבואר שמכירה לצורך הותרה ל'חבר' שברור שיפריש תרומות ומעשרות. כדוגמה ל'צורך' מובא בירושלמי מקרה של פירות טבל שהתערבו בפירות מעושרים, וכדי לתקנם זקוק הקונה לפירות 'טבל' נוספים.³⁴ האחרונים כתבו שדין זה נכון לכל קונה המעוניין לזכות במצווה ולהפריש תרומות ומעשרות בעצמו.³⁵

יש לעיין, אם בעת הקנייה יכוון הקונה שברצונו לזכות לעשר בעצמו, האם בכך תותר המכירה אף שהמוכר ודאי אינו מכוון לכך (שהרי הוא מוכר גם לאחרים שאינם שומרי מצוות כלל)?

יש שהתירו למכור בסיטונאות למקום שבו יש משגיח שמעשר אותם, משום שאם החקלאי יפריש לפני המכירה, המשגיח עלול לעשר בטעות מפירות אלו הפטורים ממעשרות ולפטור פירות טבל אחרים.³⁶ מאידך גיסא רבים התנגדו למכור טבל גם במקרה זה, והורו להתנות שאם בעתיד יפרישו מפירות אלו - תופקע ההפרשה הראשונה.³⁷

30. חזון איש, דמאי סי' ז ס"ק כה. אכן בסיום דבריו התקשה כיצד נוצר מנהג למכור ללא מעשר.

31. דרך אמונה, הל' מעשר פ"ו ה"ו, ביאור הלכה ד"ה אין מוכרין.

32. יש לעיין מהי השוואתו לקנייה מגוי, שהרי פירות הגוי אינם חייבים במעשר, ואילו כוונתו לפירות יהודי ביד גוי - הלוא ברמב"ם, הל' מעשר פי"ג ה"ט"ו, מפורש שאסור ליהודי למכור לגוי פירות טבל, שמא יחזור וימכרם לישראל, ואין סומכים על כך שבוודאי הקונה יעשר?

33. צ"ע אם הדבר נכון בימינו, שרבים סבורים שפירות השוק מעושרים.

34. בספר חוף ימים, לרבי יחיאל מיכל חרל"פ, ח"ב סי' עב, האריך להוכיח שגם במקרה זה לא התירו למכור טבל ממש.

35. במגן האלף, סי' תנז ס"ק ה ביאר שהפוסקים (ביו"ד סי' שכו) שדנו בעניין נחתום המוכר בלא הפרשת חלה, עסקו במקרה שהנשים רוצות להפריש בעצמן, ולכן נחשב כמכירה לצורך. וכן כתב בגידולי הקדש (שכו, ב), בחזון עובדיה, תרומות עמ' קלא; וכן בשם הגרש"ז אויערבך בקובץ הפרשת תרומות במערכה הציבורית (עמ' 44).

36. התורה והארץ, ח"ד עמ' 380; הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית, עמ' 44; מכתבו של הגרש"ז אויערבך, ישורון טו (תשס"ה) עמ' קכח; וכן משמע משו"ת ישועת משה, ח"ד סי' ז.

37. מנחת יצחק, ח"ו סי' קיט (וסייג שאין להתנות כך כשמאכילים התרומה לבעלי חיים, שמא יתברר למפרע שהאכילום טבל). וכן הסכים גם הגר"ח גריינמן (מכתבו הובא בישורון, שם, עמ' קכז).

3. למניעת הפסד

מהיתר 'לצורך' היה ניתן לכאורה לפתוח פתחים רבים, אולם כמעט כל מפרשי המשנה והרמב"ם וספרי ההלכה נצמדו לדוגמה המובאת בירושלמי 'לצורך' - תיקון המעשר בהידור. נראה שהדבר נובע מכך שהטלת המעשרות על המוכר ממילא כרוכה בהפסד מסוים, ומכאן שההפסד אינו סיבה להיתר.³⁸ בשונה מרוב הפוסקים, ה'חזון איש'³⁹ התבטא ש'התירו מדוחק', משמע שלא דווקא תיקון הלכתי כלול בהיתר זה, אלא כל מה שנחשב לדוחק גדול.

נוכל לבחון מחלוקת זו בעזרת כמה מקורות:

(1) **מכירה סיטונאית** - המשנה (דמאי פ"ב מ"ד) כותבת שלסיטונאים התירו למכור פירות דמאי. רבי אילא בירושלמי (שם) מסביר שמכיוון שהם מוכרים במחיר מוזל, לא רצו להטיל עליהם את המעשר. לדעת ה'תפארת ישראל'⁴⁰ יש ללמוד מכך שבכל הפסד ממוני משמעותי מותר למכור טבל, אך רוב המפרשים סברו שההיתר נאמר דווקא לגבי פירות דמאי, שייתכן שהם מעושרים, אך אינו שייך בפירות טבל, ומשום כך אינו רלוונטי לימינו.⁴¹

(2) **מכירה בזול** - בירושלמי (דמאי פ"ב ה"א):

שהיה אגרונים גדול ודחוק עליו להיות מוכר בזול (שר העיר מכריח את כולם למכור בזול) והתירו לו להיות מוכר טבלים והלוקח יחוש לעצמו.
הר"ש סירלאו (על הירושלמי שם) כתב שבמקרה המדובר קיבל המוכר היתר מיוחד מבית דין למכור טבל, משמע שאין זה כלול בכלל ההיתר המקורי 'לצורך', ולא בכל מקום שבו המכירה כרוכה בהפסד מותר למכור טבל.⁴² לעומת זאת מלשון הגר"א⁴³ משמע שבמקרה כזה מותר למכור טבל לכתחילה; הרב משה קלירעס⁴⁴ הוכיח מכך שכאשר ההפרשה כרוכה בהפסד מותר לו למכור טבל, וכן נראה גם מפירוש הגר"י קנייבסקי לירושלמי שם. לדבריהם יש להסביר שכאשר חכמים הטילו את המעשר על המוכרים, הם שיערו שהשוק יתאזן ומחירי הפירות יעלו בהתאם, כך שהלקוחות יהיו שותפים במחיר המעשר. אולם כאשר כוח שוק חיצוני מכריח את המוכרים למכור בזול, המעשרות המוטלים עליהם בהכרח יביאו להפסד, ולא לכך כיוונו חכמים.
לפי זה, יש מקום לחשב מחדש את המסלול בימינו כשהנחת חז"ל שהשוק יתאזן לפי הוראתם אינה מתאימה, שהרי רבים מהמוכרים אינם סרים למרותם, ועל כך נוסף ייבוא

38. אחד המקרים שבהם ישנו הפסד ניכר הוא כשמוכר את הפירות לגוי, שוודאי יכול למוכרם במחיר נמוך יותר, ולמרות זאת חייבוהו לעשר (רמב"ם, הל' מעשר פי"ג הט"ו). יתרה מכך, אם נתן את השדה לגוי או לעם הארץ, חייבוהו לעשר מפירותיו על שלהם (רמב"ם, הל' מעשר פ"ו הכ"ב).

39. חזו"א, דמאי סי' ס"ק ב.

40. תפארת ישראל, בועז דמאי פ"ה מ"א.

41. תפארת ישראל, שם, בשם רבו; פני משה, על הירושלמי דמאי פ"ב ה"ד; שנות אליהו, דמאי פ"ב מ"ה; תוספות רע"א דמאי פ"ב מ"ד; ערוך השלחן זרעים סי' קיא סעי' ז; חזו"א דמאי סי' ו ס"ק ב.

42. ייתכן שכך יש להבין גם מלשון הפני משה והר"א פולדא על הירושלמי שם.

43. ביאור הגר"א לירושלמי, פ"ב ה"א כת"י ב.

44. מורשת משה, יו"ד סי' נב ס"ק ח.



הפירות מחו"ל שאינם חייבים במעשרות, ועל המוכרים להתאים את מחירם למחיר השוק. במקרה זה הטלת המעשר עליהם תייקר את מחיר הפירות עד ל-20% יותר מפירות המתחרים (אם יתנו את המעשרות לבעליהם כדין), ובכך ייגרם בוודאי הפסד מרובה שלפי השיטות המתירות הוא סיבה מספיקה כדי להתיר למכור טבל למי שרגיל לעשר.

3) **לצורך יתומים** - יש שלמדו היתר למכירת טבל לצורך גדול מדברי הרמב"ם (הל' נחלות פי"א ה"ט): 'האפוטרופין... לא יעשרו ולא יתרומו כדי להניח פירות מתוקנין, אלא ימכרו אותן טבל'. בחידושי ה'צמח צדק'⁴⁵ כתב שהסיבה להיתר היא שהפסד היתומים נחשב 'צורך'. כ"כ גם הרב קלירעס (שם), וכן נראה מפירושו של 'אבן האזל'⁴⁶ אומנם בפירוש 'מרכבת המשנה' (הל' נחלות שם) נתן טעם אחר:

וזהו צורך גדול, שהרי אם יתרום האפוטרופא כדי למכור לאחרים, כיון שאין זה זכות ליתומים לא עשה ולא כלום ונמצא הלוקח אוכלו בטבלו, ומוכרח למכור לחבר בטבלו ולהודיעו.

מדבריו אנו למדים שלא התירו למכור טבל משום הפסד היתומים, אלא רק לצורך הלכתי הפוגע בהפרשת המעשרות עצמה⁴⁷

4) **הפסד הפירות** - בירושלמי (דמאי פי"א ה"ג) מסופר:

רבי ירמיה שלח לרבי זעירא חדא מסאנא דתאנים דלא מתקנא [סלסלת תאנים טבל] והוה רבי ירמיה סבר מימר מה ר' זעירא מיכול דלא מתקנא [משום שסבר שבוודאי ר' זעירא יעשר]? והוה רבי זעירא סבר מימר מה אפשר דרבי ירמיה משלח לי מילא דלא מתקנא [בוודאי הפירות ששלח מעושרים] בין דין לדין איתאכלת טבל...

ה'חזון איש'⁴⁸ מתקשה, כיצד ייתכן שרבי ירמיה עבר על איסור חכמים ושלח פירות שאינם מעושרים? הוא משיב בסיפור נוסף מהירושלמי (דמאי פי"ג ה"ג):

אמר רבן שמעון בן גמליאל: שלח לי רבי יוסי בי רבי אתרוג, ואמר לי: זה בא בידו מקיסרין ולמדתי בו ג' דברים - שהוא ודאי [שהוא טבל], שהוא טמא, שלא בא בידו אחר [שלא היה לו אתרוג נוסף]... שאילו בא בידו אחר היה מעשר מזה על זה. ויעשר ממנו עליו [מדוע צריך אתרוג אחר, הלוא יכול לחתוך מהאתרוג עצמו ולעשר]? - דבר קפרא אמר אין דרך בני אדם להיות משלחין לחביריהן דברים חסירין.

ה'חזון איש' מסביר שהעיקרון שהוביל את רבי יוסי הוא זה שבגיננו שלח רבי ירמיה (במקור הקודם) את סלסלת התאנים לרבי זעירא כשהיא אינה מעושרת, והוא מפני שלא

45. צמח צדק (לובאוויטש, חידושים לש"ס), גיטין ה, ד.

46. אבן האזל, הל' נחלות פי"א ה"ט.

47. כעין זה נראה מפרשנים שהבינו שלאפוטרופוס כלל אין סמכות לעשר (למשל: שו"ת חכם צבי, סי' לג, ובפירוש יד פשוטה על הרמב"ם שם).

48. חזו"א, דמאי סי' ו ס"ק י.

רצה לעשר ולשלוח סלסלה חסרה. לאור זאת התיר ב'דרך אמונה'⁴⁹ לשלוח במשלוח מנות פירות טבל או מאפים שלא הופרשה מהם חלה, כאשר אינו רוצה להחסיר את המעשר. וב'חוט שני'⁵⁰ התיר במקרה שאינו רוצה לפתוח את האריזה כדי שלא תתקלקל (כגון בקבוק יין, או מאפה שיאבד מטרייותו).⁵¹

אכן, אין הכרח ללמוד היתר מהמקורות הללו, מפני שלרבי יוסי ישנה שיטה מיוחדת בדין שליחת טבל.⁵² בנוסף לכך שרבי ירמיה שלח טבל נתנו המפרשים טעמים שונים,⁵³ ורבים העירו שאין ללמוד היתר מרבי ירמיה, שכן הדבר הביא מכשול, ויתרה מכך ייתכן שמסיפור זה למדו את האיסור לשלוח פירות שאינם מעושרים.⁵⁴

4. צרכים נוספים

לשיטת הסוברים שמכירת טבל הותרה גם לצורך הפסד ושלמות המוצר, יש מקום להתיר גם כשהסירוב לקנות או לקבל פירות מאדם מסוים תגרום אי נעימות. לדעת הרב קרליץ (חוט שני שם) לא גזרו חכמים אלא על המוכר שיכול לעשר ולמכור, אבל הקונה ייאלץ בשל כך לוותר על הקנייה במקום זה, ולכן תמיד קניית פירות טבל תיחשב ל'צורך'. סברתו יוצאת מהנחה שלא ייתכן שדינו של הקונה חמור יותר משל המוכר, ואם הותרה מכירה לצורך, אזי גם קנייה לצורך מותרת. הנחה זו אינה מוכרחת, מפני שנראה שהאיסור לקנות טבל נובע מהשותפות של הקונה בעבירתו של המוכר, וא"כ כל עוד למוכר הדבר אסור, גם הלוקח שותף לדבר עבירה.

5. כשיש חשש להפרשה כפולה

ה'חזון איש'⁵⁵ המרחיב את גדר 'צורך' שהותר, התיר למכור טבל כשברור שמקבל הפירות לא יסמוך על הפרשתו ויעשר שוב, וממילא אם יעשר הנותן יופסדו הפירות בהפרשה כפולה.

לפי זה ייתכן שלאדם שאינו שומר מצוות מותר למכור טבל, שהרי ממילא לקונה אסור לסמוך על הצהרתו שעושר. ואפילו במוכר שומר מצוות יש לדון, שהרי לפי ההלכה מוכר

49. דרך אמונה, בה"ל מעשר פ"ו ה"ו.

50. חוט שני, הל' מעשר פ"ו ה"ו.

51. כעין זה ייתכן לד"ק מדברי הגרש"א, מנחת שלמה, ח"א סי' סה, שהציע להפקיר קופסאות שימורים טבל כדי לא להפסידן בשעת הביעור, ולכאורה כשם שאסור למכור טבל כך אסור להפקירו? וייתכן שמחשיב זאת כצורך שלא יתקלקלו (כך הבין מדבריו במנחת יצחק, ח"ט סי' ק"ז).

52. הראיה מדברי רבי יוסי ניתנת להידחות משני טעמים: א) הר"א פולדא שם ביאר שלא אסרו חכמים כשאין לו אפשרות לתקן. ב) רבי יוסי סובר שמותר לשלח טבל כשמודיעו. ואומנם בירושלמי מבואר שלא סמך על דבריו, אולם ייתכן שכשאי אפשר אחרת התיר, ולא ברור שיוזו לו חכמים. ג. בפשטות מדובר באתרוג לסוכות, וא"כ יש בזה צורך מצווה שישאר שלם.

53. בעלי תמר על הירושלמי שם כתב שרצה רבי ירמיה לזכות את רבי זעירא להפריש בעצמו, וזהו 'צורך' כדלעיל. ובחידושי הגרמ"ז סי' ג, ואמונת יוסף על הירושלמי שם כתבו שמדובר בפירות לפני גמר מלאכה שמותר לשולחם.

54. הר"י קורקוס והרדב"ז, הל' מעשר פ"ו ה"ו, כתבו שזהו מקורו של הרמב"ם לאסור לשלוח טבל שאינו מעושר. וכ"כ הגר"א, יו"ד סי' שלא ס"ק קעט, ובספר תבונה על הירושלמי שם.

55. חזו"א, שם.



אינו נאמן על מרכולתו אלא אם מוחזק כ'נאמן',⁵⁶ וממילא כשמוכר במקום שנאמנותו אינה מוכרת - לפי ההלכה הקונה חייב להפריש שנית, ולא מצינו שחייב המוכר לשלם למשגיח כשרות וכדו' כדי שיאמינו לו שבאמת הפריש. וצ"ע.⁵⁷

ד. פירות השוק

תשעים אחוזים מהפירות בחנויות ובשווקים מגיעים מספקים שלהם מרכז לוגיסטי שבו משגיח אחראי לעשר את הפירות, או מהשווקים הסיטונאים שבכולם קיים משגיח כשרות שמעשר למי שמבקש תעודת הכשר (למעט מקרים חריגים, רוב ככל בעלי הדוכנים מזמינים פיקוח זה). עשרת האחוזים האחרים מגיעים משיווק פרטי שעליו אין כל פיקוח הלכתי. ב'דרך אמונה'⁵⁸ הביא בשם הגר"ש אלישיב שמכיוון שלא כל פירות השוק מעושרים, חל אסור למכור פירות השווקים בימינו בלא תעודת כשרות.⁵⁹ מנגד לדעת הגר"ע יוסף⁶⁰ מן הדין כלל אין חובה להפריש מפירות השוק, משום שרוב הפירות מעושרים.⁶¹ לאור זאת נראה שיש מקום להקל ברכישת פירות בשוק, גם בדוכנים ללא תעודת כשרות. עיקרון זה אנו למדים מדברי המב"ט⁶² שהתיר לקנות פירות גויים בשמיטה, גם למי שבעצמו סובר שיש בהם קדושת שביעית, מפני שכאשר יש למוכר על מי לסמוך, הוא אינו נחשב כמכשילו באיסור. מטעם זה התיר גם הגר"ש⁶³ אורבך לקנות פירות היתר מכירה גם למי שאינו סומך על היתר מכירה. לכך יש להוסיף שיתכן שמוכרי השוק יכולים לסמוך גם על הסברות השונות שהזכרנו לעיל ולפיהן ייתכן שכיום מוגדרת מכירת טבל כ'צורך'.

ה. הישר והטוב

בהתאם לרצונם של חכמים למנוע מכשול מהקונים, ב"ה הוסדר הנושא בארץ ישראל, כך שרובם של הפירות מעושרים לפני שהם מגיעים אל הצרכן. בשנים אחרונות ישנם

56. שו"ע יו"ד סי' קיט סעי' א.

57. בדרך אמונה, הל' מעשר פ"ו ה"ו, ביאור הלכה ד"ה אין מוכרין, סיים 'ולפמש"כ בסקס"ט בשם מרן [שמותר למכור טבל כשהקונה יפריש ממילא שוב] יש לדחות הראיות וצ"ע, ונראה שכונתו להצעה שהעלינו, שכאשר ממילא הקונה יפריש שוב, מותר לו לקנות ממנו.

58. דרך אמונה, הל' מעשר פ"ו ס"ק סו.

59. דבריו מתאימים לסוברים שאין לסמוך על כך שהרוב מעושרים (על דעתו ראה בשו"ת קב ונקי, סי' שעה, וכן במכתב בספר משפטי ארץ, תרומות עמ' 289). כך גם נראה מפוסקים שנטו לעשר אפילו פירות מושגחים מחמת התקלות המצויות: הגר"ש אורבך, מנחת שלמה ח"א סי' סב אות ג; שו"ת מנחת יצחק, ח"ט סי' קט; הגר"י קנייבסקי, דרך אמונה, הל' מעשר, פי"ד בה"ל ס"ק א; והגר"מ שטרנבוך, תשובות והנהגות ג, סי' שמ.

60. חזון עובדיה, תרומות, עמ' קלה.

61. לכך מצרף הגר"ע שבזמן הזה חיוב המעשרות מדרבנן, ו'ספק דרבנן לקולא'. וספק שמא בכלל הפירות של גויים, ויש שהוסיפו ספק - שמא מקורם של הפירות מאזורים שאינם חייבים במעשר.

62. שו"ת המב"ט, ח"א סי' כא.

63. מנחת שלמה ח"א סי' מד.

ניסיונות של חקלאים לעקוף את מערכת השיווק המסודרת, שגזרת קופון מהרווחים, ולשווק את מרכולתם באופן ישיר. בניסיון זה כשלעצמו אין כל פגם, אלא שלרוב חקלאים אלו מנסים לחסוך גם את מחיר הכשרות. בכך הם מפרים את רצונם של חכמים, וגורמים בפועל מכשלה גדולה לרבים שאוכלים מפירותיהם בלא מעשר. דבר זה נכון גם כלפי דוכנים בשוק שחוסכים את מחיר ההשגחה ובשל כך יכולים למכור את הפירות במחיר נמוך יותר מהמתחרים שבחרו שלא להכשיל את הרבים ולשלם על פיקוח כשרות.

לאור האמור, גם אם תימצאנה פרצות הלכתיות שדרךן אפשר להתיר את רכישת הפירות הללו, עלינו לשאול את עצמינו: האם לא שווה להוסיף כמה שקלים ולתמוך דווקא באלו שבחרו לנהוג באחריות ולוודא שהם אינם מכשילים את הרבים?

סיכום

- א. אסור למכור פירות שאינם מעושרים. ויש שאסרו לרוכשם כדי שלא להיות שותפים לדבר עבירה.
- מותר לקנות פירות טבל בעודם מחוברים לקרקע. עצה זו מהווה פתרון למפעלים הרוכשים מן החקלאי, והיא גם מתירה קטיף תיירותי.
- ב. מרוב הפרשנים והפוסקים משמע שלא התירו למכור טבל לצורך חיסכון או הפסד, אלא רק לצורך תיקון המעשרות.
- ג. יש מהאחרונים שהבינו שגם הפסד משמעותי ייחשב כ'צורך' שבגינו מותר למכור פירות טבל.
- ד. לשיטתם יש מקום להתיר את הדבר בימינו, כאשר כוחות השוק אינם מתחשבים במוכרים המעשרים.
- ה. בפירות השוק יש מקום להקל ולקנות מהם גם ללא הכשר, ולסמוך לעניין זה על כך שרוב פירות השוק מעושרים.
- ו. קניית פירות בשיווק ישיר מן החקלאי היא בעייתית יותר, מפני שהוא אינו מתמודד עם מתחרים בשוק כעת, ופירותיו בוודאי אינם מעושרים.
- ז. אין ספק שגם בשוק - נכון וראוי לקנות דווקא מאלו שנוהגים כדין ומזמינים פיקוח כשרות כדי שלא להכשיל את כלל הציבור בפירות טבל.





הרב יואל פרידמן

איסור קניית טבל – תגובה¹

נקודת המוצא במאמרו של הרב יצחק דביר היא שכמו שיש איסור על המוכר למכור פירות טבל, כך גם יש איסור על הקונה. לכן הוא מברר מהו ההיתר שעליו הסתמכו אלה שקנו פירות בשוק, כשהקונה יודע שיש חובה להפריש תרומות ומעשרות בבית. הרב דביר מסתמך על שני מקורות, האחד - 'ערוך השלחן', והשני - פירוש המאירי למסכת סוכה, כדי לבסס את איסור קניית פירות טבל. וניחזי אם אכן הם אמרו שיש איסור על הקונה לקנות טבל.

א. 'ערוך השלחן' (סי' קה ס"ק ז) מתייחס לדברי המשנה (דמאי פ"ה מ"ח):
הלוקח טבל משני מקומות מעשר מזה על זה אף על פי שאמרו אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך.

ב'ערוך השלחן', שם נאמר כך:

תנן בדמאי פ"ה מ"ח הלוקח טבל משני מקומות מעשרין מזה על זה אע"פ שאמרו אין אדם רשאי למכור טבל וכו' כלומר אע"פ שעשה איסור [מי עשה איסור? - המוכר!] מ"מ מעשרין מזה על זה ואיני יודע מאי רבותא יש בזה ולמה לא יעשרו מזה על זה וצ"ל דקמ"ל דלא קנסין ליה שיעשר מכל אחד בפ"ע ויראה לי דזהו דווקא דבגמר המכר כשקבל התבואה א"ל המוכר שהוא טבל אבל אם קודם גמר המכר א"ל שימכור טבל אין מעשרין אלא מיניה וביה ולא מטבל אחר דשמא חזר בו המוכר מהעבירה...

'ערוך השלחן' מסתפק אם מעשרין מזע"ז דווקא כשהמוכר הודיע לו לאחר גמר המכירה או לפני גמר המכירה, ומכריע שדווקא לאחר גמר המכירה, אך אם לפני, ייתכן שחזר בו והפריש, ונמצא מפריש מן החיוב על הפטור.² וכיוון שמדובר לפני גמר המכר ועדיין יכול הקונה לחזור בו - אם אכן אסור היה לקנות פירות שהם טבל, האם לא היה מצופה ש'ערוך השלחן' יכתוב שאסור לו לקנות את הפירות?! ואיך כתב רק שהוא צריך להפריש מיניה וביה?! ועל כורחך יש לומר שאין איסור ברור על הקונה, ואולי היה אפשר לבוא אליו בטענות, והוא אמינא שיקנסו אותו לעשר מכל אחד בפנ"ע, וקמ"ל שגם זה לא.

1. כיוון שהעברתי לרב דביר את תגובתי, הוא התייחס במאמרו לחלק מטענותיי ושילב כמה מן המקורות במאמר, ומכל מקום מאמרו נותר בעיקרו כמות שהיה. לכן להלן תגובתי כמות שהייתה בתחילה.

2. יש חולקים על הבנה זו, ר' דרך אמונה, הל' מעשר פ"ו, ציון ההלכה ס"ק רט.

ב. המאירי (סוכה לט ע"א) כותב בהקשר לאיסור סחורה בפירות שביעית, שלא רק המוכר עובר על האיסור אלא אף הקונה, מפני שהוא הגורם הראשי לכך שהמוכר עובר על האיסור:

...ועמי הארץ חשודים בכל אלו ומתוך כך אסור ליקח פירות שביעית מעם הארץ שמה שביעית הם והוא נעשה על ידינו סוחר בהם או שמה שביעית מאותם הדמים אחר שעת הביעור ואפי' בכל שהוא אסור.

אך אין לדמות כלל איסור סחורה בפירות שביעית לאיסור מכירת טבל. אדרבה, משם ראייה להפך, מפני שלגבי איסור סחורה בפירות שביעית מוזכר בחז"ל שאסור לקנות פירות שביעית מחשוד,³ ואילו לגבי איסור טבל לא מוזכר באף מקום שיש איסור על הקונה לקנות פירות מעם הארץ או מחשוד. איסור סחורה הוא לדעת הרבה מן הראשונים איסור דאורייתא שנלמד מן הפסוק 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'. ואף אלו הסוברים שהוא איסור דרבנן מודים שהוא איסור גמור, שהוא חלק מן ההגבלות שיש ביחס לקדושת פירות שביעית, או משום חשש שלא יקיימו בו איסור ביעור.⁴ לעומת זאת, עיקר הטעם של איסור מכירת טבל אינו אלא שבכך מכשיל את הקונה באכילת פירות טבל וכדלהלן. וכיוון שכך, אם הקונה יודע שהפירות הם אסורים באיסור טבל והוא מתכוון לעשר, אין כאן מכשול, ובוודאי לא חל איסור על הקונה, כי גם על המוכר האיסור אינו אלא מפני הכשלת הקונה, ולא מצאנו שיש איסור להכשיל את מי שמכשיל. אדרבה, מצאנו מקורות רבים שהתירו לקנות פירות מעם הארץ או מחשוד על המעשר, ולא הוזכר שיש איסור בדבר.

(1) במשנה (דמאי פ"ד מ"א) וכן הוא בתוספתא (דמאי פ"ה ה"א) נאמר: הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ושואלו בשבת יאכל על פיו חשכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר...

והסיבה שאנו מאמינים למוכר בשבת היא שאימת שבת עליו, ובוודאי אינו משקר. ויש לשאול אעיקרא דמילתא, איך התירו לקנות ממי שאינו נאמן על המעשרות, הרי לדעתו של הרב דביר, לקונה עצמו אסור לקנות אלא פירות מעושרים!?

(2) נאמר בתוספתא (מע"ש פ"ג ה"ז): המוכר פירות לחבירו והמוכר או' טבלים מכרתי לך והלוקח או' מתוקנין מכרת לי כופין את המוכר לתקן את שלו...

היה ויכוח בין הקונה למוכר: המוכר אומר טבלים מכרתי לך, והקונה אומר שהוא קנה פירות מעושרים. הדין הוא שכופין את המוכר לתקן את פירותיו, מפני שקונסים את המוכר שמכר טבל. בפירוש 'חסדי דוד' על התוספתא כותב מה הדין במקרה שאין ויכוח בין הקונה למוכר:

כופין את המוכר וכו' מסיים הרמב"ם בפ' הנז' דין ח' קנס הוא לו מפני שמכר טבל ע"ש ונראה שאם יודע הלוקח דהמוכר לא צאית דינא מחייב לתקן הוא ודאי דהא

3. סוכה לט ע"א; בכורות כט ע"ב.
4. בעניין המחלוקת לגבי תוקף וטעמי איסור סחורה, עי' שבת הארץ, ח"ב עמ' 541-543.



עד א' נאמן באיסורים אפי' להקל כ"ש להחמיר ולא שייך בהא אין אדם משים עצמו רשע דאין זה איסור גמור למכור טבל...

איך כתב סתם שהוא רק חייב להפריש תרו"מ משום שהוא קיבל על עצמו, הרי הוא עובר על איסור בכך שהוא קונה פירות ממי שלא צאית דינא! אלא שפשיטא לו ל'חסדי דוד' שמותר לקנות את הפירות גם אם ברור לו שהמוכר לא הפריש תרומות ומעשרות, אלא שמוטלת עליו החובה להפריש בעצמו. וברוח זו כתב גם ב'דרך אמונה' (הל' מעשר פ"ו ה"ח ס"ק עח):

המוכר פירות לחבירו. והם טבלים ואם הי' מודיע לו בהדיא שהן טבלים והלוקח הסכים לזה אף על גב שהמוכר עשה איסור שאין מוכרין טבל אפי' לחבר שלא לצורך כנ"ל ה"ו מ"מ אין ללוקח עליו כלום כיון שהסכים אבל כאן הם דנים אם הסכים או לא ומיירי אפי' בטבל ודאי.

'אין ללוקח עליו כלום כיון שהסכים' - ואם אכן היה איסור בדבר, היה צריך להודיענו שאסור לקנות פירות אלו!

וכאמור הטעם המרכזי לאיסור מכירת פירות טבל הוא שבמכירה הוא גורם לתקלה שבגינה עלול הקונה לאכול פירות שאינם מעושרים. בירושלמי (דמאי פ"ה ה"ז) נאמר: 'אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך - ובלבד לחבר', ומכאן יש להסיק כנ"ל, שהאיסור למכור טבל הוא שבמכירתו עלול לגרום תקלה לקונה שיאכל טבל. לכן מבואר שאם יש לו צורך במכירה, והוא מוכר לתלמיד חכם, לא חוששים לתקלה. והוא אשר כתב ה'לבוש' (סי' שלא סעי' קיז): 'שמא יבא הלוקח לידי מכשול שלא ידע שטבל הוא; וכן כתב הש"ך⁵; וכן כתב ב'תוספות יום טוב' בפירוש המשנה (דמאי פ"ה מ"ח): 'דשמא לא יודיע ללוקח; וכ"כ ב'חלת לחם'⁶ וב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' שלא סעי' קלה) כתב:

אין מוכרין טבל אלא לצורך, ולחבר. ואסור לשלוח טבל, ואפילו חבר לחבר, שמא יסמכו זה על זה ויאכל טבל.

ובביאור הגר"א⁷ מציין לסיפור שמובא בירושלמי שר' ירמיה שלח סלסלה של תאנים לר' זירא ובסוף קרתה תקלה ור' זירא אכל פירות שאינם מעושרים. מכאן שהבעיה המרכזית במכירת פירות טבל היא הכשלת הקונה.⁸ וכ"כ ב'תוספות יום טוב' למשנה הנ"ל: 'שאי

5. ש"ך, יו"ד סי' שלא ס"ק קלה.

6. חלת לחם, סי' ה ס"ק לה ד"ה והנה כפי הנראה.

7. ביאור הגר"א, לשו"ע סי' שלא ס"ק קעט, מציין עוד שהאיסור לשלוח טבל לחבר הוא בניגוד לדעתו של ר' יוסי, שעליו מסופר בירושלמי ששלח אתרוג לרשב"ג והודיע לו שהוא מקיסרי עי"ש.

8. ואומנם הוזכרו כמה טעמים אחרים לאיסור מכירת פירות טבל על ידי ראשונים ואחרונים, אך טעמים אלו לא התקבלו להלכה על ידי הפוסקים, אם מפני שהם דעות יחידות, ואם מפני שהם תלויים במחלוקת. ועכ"פ אין ספק שהטעם המרכזי לאיסור הוא תקלה והכשלת הקונה. (1) בתוספות חדשים, למשנה דמאי פ"ה מ"ח, כתב שהמוכר טבל מפקיע חיוב דאורייתא שמוטל עליו, וחובת הלוקח בהפרשת תרו"מ אינה אלא מדרבנן. אלא שלדעת הרמב"ם הגומר פירותיו ע"מ למכור אינו חייב אלא מדרבנן, ונמצא שאין הוא מפקיע חיוב דאורייתא. ובימינו, שכל הגידול החקלאי הוא רק למטרת מסחר, בוודאי בטל איסור מכירת טבל. ועוד ב'זמן הזה', שבין כך כל חיוב הפרשת תרו"מ הוא מדרבנן בלבד, ובין כך אין המוכר טבל מפקיע את חיוב ההפרשה מדאורייתא, שוב בטל איסור מכירת הטבל.

רשאי להוציא מידו בלתי מתוקן. דשמה לא יודיע ללוקח'. וכן מבואר בפירוש הראשונים למשנה ט': 'מעשרים משל ישראל על של כותים', ובוודאי פירות שנקנו מן הכותים אינם מעושרים, ונמצא מפריש מן החיוב על החיוב, כיוון שהכותים אינם חוששים לאיסור 'לפני עיוור' שיש במכירת פירות טבל.⁹

לאור הנ"ל יש לומר שמצאנו איסור להכשיל שהוא לתא של 'לפני עיוור' או של 'מסייע', אך איסור להכשיל את המכשיל - לא מצאנו, שא"כ אין לדבר סוף. וכעין זה לגבי איסור 'לפני עיוור' מצאנו הרבה הגבלות וסייגים לאיסור, והמכנה המשותף להם שעוברים על איסור 'לפני עיוור' רק כאשר האיסור הוא ברור הן מבחינת סוג האיסור, הן מבחינת הוודאות שהנעזר יעבור על האיסור והן מבחינת האדם שעובר את העבירה. כמה דוגמאות לכך: יש מחלוקת הפוסקים אם יש איסור 'לפני עיוור' בספק איסור, וב'שדי חמד'¹⁰ מראה פנים שספק מכשול - אינו מכשול. איסור 'לפני עיוור' הוא רק כאשר נותן האיסור למי שעובר העבירה, אך אם נתן למישהו אחר או שלא נתן חפצא של איסור נחשב כ'לפני דלפני'.¹¹ יש גם מחלוקת הפוסקים אם יש מצווה להפריש מי שעובר איסור דרבנן שהוא משום קנס או גזרה.¹²

לאור הנ"ל מובן שיש אומנם איסור מכירת פירות טבל, אך אין איסור לקנות אותם אף מן החשוד על המעשר. ובאמת כך כתבו בפירוש כמה וכמה פוסקים:

ועוד יש להקשות מן הירושלמי שהזכרנו לעיל שהתירו למכור לצורך ולחבר - ואם אכן היסוד הוא בגלל הפקעת האיסור של המגדל, איך התירו במקום צורך וכשהקונה הוא חבר? ועי' בתוספות ר' עקיבא איגר למשנה שם, כתב שבאמת דברי התוספות חדשים תמוהים. (2) יש מי שאמר שהמוכר טבל עובר על איסור גזל - שגוזל את הכהן, הלוי וכו'. אך עי' תוספות (גיטין כה ע"א ד"ה שני לוגין; תוס', יומא נה ע"ב ד"ה הלוקח) שכתבו שאין בכך איסור גזל, אם מפני שזהו ממון שאין לו תובעים (ואומנם עי' תוספות רא"ש כתבו ש'אינו נראה להם גזל'), ואם מפני שחובת הנתינה חלה רק לאחר הפרשה (ובתוספות רא"ש: 'דלאו גזל גמור'). (3) יש מי שרצה ללמוד מדברי רש"י שיש איסור מדאורייתא למכור פירות טבל, כיוון שנהנה מהם. רש"י מבחין בין הפרשת תרו"מ לבין ביכורים, ולכן אם סוברים 'יש קניין לגוי להפקיע', מחייבים את מי שמכר שדה לגוי לקנות ממנו את הפירות כדי לקיים מצוות ביכורים, אך פשיטא שלא נחייב אותו לקנות אותם כדי להפריש תרו"מ; וזו לשונו: 'ולאו מצוה דרמיה עליה היא אלא אם כן אוכלן או מוכרן דקא משתרשי ליה [נהנה מרוויח מן המכירה] אבל ביכורים מצוה דרמיה עליה היא'. אך לא רק שזה נלמד מדיוק בדברי רש"י ושלא קיי"ל כדעה שיש קניין, מסקנה זו מדבריו צ"ע, שכן באיסור טבל נחלקו הראשונים אם הנאה של כילוי היא איסור דאורייתא או איסור דרבנן (עי' משנה למלך, הל' תרומות פ"ב הי"ד), ובהנאה שאינה של כילוי בוודאי אין בה איסור מדאורייתא. (4) יש מי שרצה לומר שבמכירת פירות טבל לחשוד מפקיע עצמו מחיוב תרו"מ, וכפי שנאמר בגמ' ע"ז כא ע"א שהמשכיר שדה לגוי מפקיע מן המעשר. אך ההשוואה בין מכירת פירות לגוי או השכרת שדות לגוי לבין מכירת טבל לעם הארץ צ"ע, כי בעם הארץ עדיין חיוב הפרשת תרו"מ בעינו עומד, גם אם בפועל עם הארץ לא יבצע ולא יפריש. לעומת זאת בגוי - המכירה עצמה מפקיעה את החיוב, שכן בגוי אין כלל חיוב הפרשת תרו"מ. ועי' חזו"א, דמאי סי' יב ס"ק יח; דרך אמונה, הל' מעשר פ"ו ס"ק סו וציון ההלכה ס"ק קנב.

9. כי לומדים את המקרא 'לפני עור לא תתן מכשול' כפשוטו; כ"כ ר"ש, רא"ש, רע"ב לשנה דמאי פ"ה מ"ט וכן תוס', גיטין כה ע"א ד"ה שני לוגין.

10. שדי חמד, מערכת ואו כלל כו, ח"ב אות י, מעמ' 105.

11. כגון מקרה שנתן לגוי כסף והלה קונה עם הכסף חפץ של ע"ז; ר' שם, אות כד.

12. שדי חמד, שם, פאת שדה כללים מערכת הא' אות ב, ח"ז מעמ' 317.



(1) במשנה דמאי פ"ה מ"ח, נאמר 'אף על פי שאמרו אין אדם רשאי למכור טבל אלא לצורך', וב'תוספות יום טוב' פירש שני פירושים. בפ"י השני כתב שאומנם אין אדם רשאי, אך אם המוכר עבר ומכר, אעפ"כ מעשרים מזע"ז. בס' לחם שמים לר' יעקב עמדין הבין מתו"ט בפ"י הראשון שיש איסור גם על הקונה (ועי' בתו"ט שדבריו אינם ברורים...), וע"כ כתב ר' יעקב עמדין:

וא"כ הכי ה"ל למיתני אע"פ שאמרו אין אדם רשאי ליקח וכו' **ועוד היכן מצינו שאסור ליקח את הטבל שלא חששו אלא במוכר שמא ישכח ולא יודיעוהו שהוא טבל אבל הלוקח בחזקת טבל הוא לוקח לא שייך לאסור** והכי מוכח בכמה דוכתי דשרי...¹³

(2) בס' 'דרך אמונה' (באור הלכה, הל' מעשר פ"ו ה"ו ד"ה אין מוכרין) כתב כך:
אין מוכרין את הטבל - **נראה דהאיסור אינו אלא על המוכר**, אבל אם המוכר מוכר טבל, אין איסור על הלוקח ליקח ממנו, שהרי לוקחים מעם הארץ אף על פי שהוא חשש טבל, וגם מצינו שקונים מהחשוד, והטעם כיוון שהקונה יודע שקונה מחשוד, יזכור לעשר כמו כשקונה מגוי. מיהו לוקח מחבר שהמוכר טבל אולי אסור משום מסייע ידי עוברי עברה, וצ"ע.
(3) וגם בס' 'חוט שני'¹³ לגר"ן קרליץ כתב שאין איסור על הקונה אלא רק על המוכר טבל; וזו לשונו:

על כן מותר לקנות פירות מעם הארץ **כיוון דהאיסור בעצם של מכירה הותר באופן שאי אפשר בעניין אחר**, והכא נמי הרי יבטל מן הקניה, ואין איסור דהלוקח חמור משל המוכר **ועל כן כיוון שלוקח על דעת לעשר שפיר דמי...** אם מותר לקנות טבל - אין איסור אפילו לעם הארץ לקנות פירות אצל מי שמוכר טבל משום לפני עור שמכשיל המוכר באיסור מכירה של פירות טבל, **ויש לומר טעמא הוא משום דאין איסור מכירה הוא אסור בעצם כיוון דחזינן דלצורך מותר, ואם כן לא אסרו חז"ל את עצם המכירה של פירות אלו אלא חייבו לעשר קודם שלוקח** ואם כן אין האיסור על הלוקח יכול להיות יותר גדול מעל המוכר. י"ל [עוד] דהא אם לא יותר החבר לקנות חזר להיות לצורך ומותר למכור לחבר לצורך...
(4) וכן כתב 'גינת ראובן'¹⁴ שהאיסור אינו אלא על המוכר ולא על הקונה.

סיכום

- א. אסור למכור פירות טבל בלא להפריש מהם תרומות ומעשרות, מלבד מקרים שיש בהם צורך מיוחד, ובתנאי שהקונה מקפיד על חובת הפרשה ולאחר הודעה שהפירות טבל.
- ב. אין איסור לקנות פירות טבל, ובלבד שיפריש תרומות ומעשרות מייד לאחר קנייתם.



13. חוט השני, תרומות ומעשרות א, בני ברק תשע"ד, עמ' תעג-תעד.

14. גינת ראובן, דמאי סס"י קלט.

הרב נתנאל אוירבך

הפרשת חלה בשבת להצלה מאיסור אכילת טבל

שאלה

אישה אפתה חלות לכבוד שבת משיעור קמח שיש בו כדי חיוב הפרשת חלה, וחילקה את החלות לילדיה הגרים במקומות מרוחקים.¹ מייד לאחר כניסת השבת, קודם שעת הסעודה,² נזכרה האישה ששכחה להפריש חלה מהעיסה. האם יש לה אפשרות לתקן את מעשיה כדי שלא ייכשלו ילדיה באיסור אכילת חלה שלא הופרשה ממנה חלה?

הקדמה

האפשרות המוצעת לפנינו היא שהאישה תפריש חלה בשבת מהחלות שאצלה על יתר החלות שנמצאות אצל ילדיה, ובכך היא תימנע מהם אכילת חלה שלא הופרשה ממנה חלה.³

אולם אפשרות זו מצד האישה כרוכה בשני איסורים - הפרשת חלה בשבת, והפרשה שאינה 'מן המוקף'. האם למרות שני איסורים אלו מוצדקת אפשרות זו כדי למנוע מילדיה לעבור על איסור אכילה ללא הפרשת חלה?

1. אחד הדינים בהלכות חלה הוא שהעושה עיסה שיש בה שיעור הפרשת חלה ע"מ לחלקה בעודה בצק לעיסות נפרדות שאין בכל אחת מהן כדי שיעור הפרשת חלה, פטור מהפרשת חלה, ראה: חלה, פ"א מ"ז; רמב"ם, הל' ביכורים פ"ו הי"ט; שו"ע, יו"ד סי' שכו סעי' ב. לעומת זאת, העושה עיסה ע"מ לחלק לאחר אפייה, חייב בהפרשת חלה, ראה: ט"ז, יו"ד סי' שכו ס"ק ב; ש"ך, שם ס"ק ה. אולם בשו"ת ארץ צבי (פרומר), ח"א סי' מט ד"ה ובההוא, הסתפק אם כאשר מראש ישנה כוונה לחלק לאחר אפייה, נחשב הדבר כעושה עיסה ע"מ לחלק ופטור, או כיוון שבפועל החלוקה מתבצעת לאחר האפייה, אינו נחשב הדבר כעושה עיסה ע"מ לחלק. המקרה שלפנינו, שבו האישה עשתה כמות בצק שיש בו שיעור קמח להפרשת חלה בברכה, אך מטרתה לחלק את הלחמים לאחר אפייה לילדיה, מבטא היטב את ספקו. לדבריו, במקרה המתואר לפנינו יש להפריש חלה ללא ברכה. כ"כ שו"ת מנחת יצחק, ח"י סי' קב. אולם בקונטרס דרך ימה, סי' ג, בסוף שו"ת מהר"ם שיק יו"ד, כתב שאין להפריש חלה כלל במקרה כזה.

2. אם נזכרה האישה שלא הפרישה חלה אחרי שהדליקה נרות שבת וקיבלה את השבת בכך, תוכל להפריש ללא ברכה, אם אין מישהו אחר שעדיין לא קיבל שבת. ראה: שו"ת שואל ומשיב, מהדו"ת ח"ב סי' כג; שו"ת באר משה (שטרן), ח"ג סי' צה אות ד, מה שלמד מכך לעירוב תבשילין לאחר הדלקת נרות. ביחס לברכה, ראה: ט"ז, או"ח סי' תר ס"ק ב; משנה ברורה, סי' תר ס"ק ז.

3. לאפשרות נוספת, ראה: שו"ת הר צבי, או"ח ח"ב סי' א, שהציע לבצע את ההפרשה ע"י קטן והוא מופלא הסמוך לאיש'.



א. הפרשה 'מן המוקף'

אדם המפריש תרומה גדולה וחלה, עליו להפרישן כאשר החלק שהוא מפריש לתרומה או לחלה נמצא בסמיכות לפירות או העיסה שהוא מעוניין לתקן, כדברי המשנה (חלה פ"א מ"ט): 'החלה והתרומה... ואין ניטלין... אלא מן המוקף'.⁴ וכן נפסק ברמב"ם⁵ וב'שלחן ערוך'⁶ ביחס לתרומה גדולה ולהפרשת חלה. הראשונים נחלקו⁷ אם דין זה מהתורה או מדברי חכמים, אך מ"מ הפרשה שאינה 'מן המוקף' אינה מהווה עיכוב בעצם ההפרשה, והעיסה והיבול יצאו מכלל טבל.⁸

במקרה של שעת הדחק מותר לכתחילה להפריש שלא מהמוקף, כדברי הריטב"א (בבא מציעא יא ד"ה עישור)⁹ המסביר את התנהלות רבן גמליאל ששהה בספינה:

שעת הדחק הייתה... ולא היה אפשר לתרום מן המוקף ובשעת הדחק תורמין ומעשרין שלא מן המוקף.

המקרה שלפנינו מוגדר כשעת הדחק, וניתן להפריש שלא מ'המוקף' אף לכתחילה.¹⁰

ב. איסור הפרשת תרומות ומעשרות וחלה בשבת

בשבת אסור להפריש תרומות ומעשרות,¹¹ וכן אסור להפריש חלה.¹² ישנם כמה טעמים לאיסור זה:¹³ בפעולה זו נראה האדם כמתקן את הפירות בכך שמתיר אותם לאכילה;¹⁴ פעולה זו דומה להקדשה, שהרי בהפרשה הוא קורא שם תרומה, ויש בכך סרך איסור של

4. ירושלמי, תרומות פ"א ה"ב, הביא דין זה לגבי תרומה גדולה.
5. רמב"ם, הל' תרומות פ"ג הי"ז, ביחס לתרומה גדולה; רמב"ם, הל' ביכורים פ"ה הי"ג, ביחס לחלה.
6. שו"ע, יו"ד סי' שכא סעי' כה, ביחס לתרומה גדולה; שו"ע, יו"ד סי' שכג סעי' א, ביחס לחלה.
7. ראה: התורה והארץ, ח"ב עמ' 167-184.
8. ר"ת, ספר הישר חלק התשובות סי' עו אות ה; רמב"ם, הל' תרומות פ"ג הי"ז; רשב"א, פסקי חלה שער ב ד"ה ומכל מקום (מהדו' מוסד הרב קוק עמודה עה); שו"ע, יו"ד סי' שלא סעי' כה; קרית ספר, הל' תרומות פ"ג ד"ה מצות פב; שו"ע הרב, או"ח סי' תנז סעי' יג; כף החיים, סי' תנז ס"ק לז; שער הציון, סי' תנז ס"ק יג. בטעם הדבר, ראה: תוספות אנשי שם, תרומות פ"ב מ"א ד"ה אין, משום שלא שנה עליו הכתוב לעכב. ראה תמיהת דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג הי"ז, ציון ההלכה ס"ק רפב; ישועת משה, ח"ד סי' ג אות ג ד"ה ונראה, הטעים שדין מוקף אינו חלק מגוף חלות ההפרשה, אלא רק צורה חיצונית של ההפרשה, עיי"ש.
9. כ"כ שטמ"ק, בבא מציעא יא ע"א, בשם הריטב"א; מאירי, חלה פ"ג ד"ה המשנה הרביעית; חזון עובדיה, תרומות ומעשרות עמ' רא הערה ט; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג הי"ז, ציון ההלכה ס"ק רצ, במעשה מהחזו"א.
10. וראה מה שכתב הגר"ש ישראלי, התורה והארץ, ח"ב עמ' 167-169.
11. שו"ע, או"ח סי' שלט סעי' ד.
12. משנה ברורה, סי' שלט ס"ק כו.
13. ראה: שו"ת שבט הלוי, ח"ד סי' לח; כרם ציון השלם, ח"ג הלכות פסוקות פכ"ח סעי' א.
14. רש"י, ביצה ט ע"א ד"ה אוכל; תוספות (חגיגה ח ע"א ד"ה משום; גיטין לא ע"א ד"ה במחשבה; מנחות נה ע"א ד"ה במחשבה; חולין ז ע"א ד"ה ודילמא); רמב"ם, הל' שבת פכ"ג ה"ט; מג"א, או"ח סי' שלט ס"ק ז; ערוך השלחן, או"ח סי' שלט סעי' ז.

מקח וממכר,¹⁵ וטעם נוסף לאיסור - 'דנראה כבורר שמפריש חלק גבוה מחלק הדיוט'.¹⁶ כפי הנראה, איסור זה הוא איסור קל, משום שלא מדובר על תיקון מעשי בגוף הפירות אלא תיקון דיני המתיר אותם באכילה,¹⁷ וכן לא מדובר על מקח וממכר ומלאכת בורר בהגדרתם ההלכתית.¹⁸ מנגד לאיסורים אלו עומד איסור חמור של אכילת טבל¹⁹ ממאפה שלא הופרשה ממנו חלה. אומנם בהצעה שהעלינו לעיל, האישה עוברת על איסור הפרשת חלה בשבת, המוגדר איסור קל, אך בכך היא מצילה את ילדיה מאיסור חמור של אכילת טבל, דבר שיש לו בסיס הלכתי כפי שיתבאר.

ג. 'וכי אומרים לאדם הטא כדי שיזכה חבירך'

1. סתירת הסוגיות

בעירובין (לב ע"א-ע"ב) מובאת דעת רבי יהודה הנשיא הסובר שראוי לאדם לעבור עבירה קלה כדי להציל את חברו מעבירה חמורה. בדבריו הוא מתייחס למקרה שבו בעל-בית הנאמן על הפרשת תרומות ומעשרות (חבר) אמר לעם-הארץ לקטוף לעצמו פירות מפירותיו. במקום היה אדם אחר, הנאמן אף הוא על הפרשת תרומות ומעשרות, ששמע דברים אלו, והלך וקטף לעצמו את הפירות בהרשאת בעל הבית.²⁰ לדעת רבי, אותו חבר ששמע וקטף לעצמו אינו צריך לעשר את הפירות שקטף, משום שבוודאי בעל הפירות עישר כדי שעם-הארץ לא יעבור על איסור אכילת טבל.

אף שבכך בעל הבית עובר על איסור של הפרשה שאינה מן המוקף, איסור זה מוגדר איסור קל ביחס לאיסור החמור של אכילת טבל, כדברי הגמרא: 'ניחא ליה לחבר דלעביד

הוא איסורא קלילא, ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה', וכן נפסק ברמב"ם.²¹

דברים אלו עומדים בניגוד גמור לדברי הבבלי שבת (ד ע"א): 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך?', שם מתואר מקרה שבו אדם הכניס פת לתנור בשבת, וכאשר תאפה הפת הוא יעבור על איסור חמור של מלאכת בישול בשבת. האפשרות למנוע את האיסור הממשמש ובא היא לרדות את הפת ולהוציאה מהתנור קודם שתיאפה. אחת ההבנות בגמרא היא שהאדם הכניס את הפת בשוגג לתנור, וישנה אפשרות לאדם אחר לרדות

15. רמב"ם, הל' שבת פכ"ג הי"ד; אגודה, גיטין פ"ג סי' מה ד"ה ניטלת; אליה רבה, או"ח סי' שלט ס"ק ג; משנה ברורה, סי' שלט ס"ק כה. על הצורך בב' הטעמים שהזכיר הרמב"ם, ראה: שו"ת מהרלב"ח, סי' טז; צל"ח, ביצה י ע"ב ד"ה שנים.

16. שו"ת אבני נזר, או"ח סי' תיח ס"ק טז. יש לסייעו מהמאירי, ביצה ג ע"ב ד"ה כל דבר: 'מפני שמא מתוך המעשר יבוא לברור והברירה היא איסור תורה'.

17. שו"ת ציץ אליעזר, ח"א סי' יב אות ג.

18. ראה: שו"ת אחיעזר, ח"ב סי' מט אות ד.

19. אף שהפרשת חלה ותרומות ומעשרות בזמן הזה היא דרבנן, מ"מ אכילת דבר שלא הופרשו ממנו חלה או תרומות ומעשרות היא איסור חמור ככל איסור אכילת דבר האסור מדרבנן, וכן משום שיש אומרים שגם בזמן הזה עיקר חיוב הפרשה הוא מהתורה.

20. ראה: ריטב"א, עירובין לב ע"א ד"ה וחבר.

21. רמב"ם, הל' מעשר פ"י ה"י.



את הפת ולעבור על איסור דרבנן קל,²² ובכך למנוע מאותו אדם איסור חמור מהתורה של אחד מל"ט אבות מלאכה. על הבנה זו תמה רב ששת: 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו?' ולדבריו לא ניתנה האפשרות להציל אדם מאיסור חמור, אף כאשר 'מחיר ההצלה' הוא עבירה קלה. לעימות זה בין הסוגיות נדרשו התוספות ויישבו את הסתירה בארבעה אופנים שונים, שיש להם השלכות למקרה שאנו דנים בו.

2. הקשר האיסורי

התירוץ הראשון עורך הבחנה בין הסוגיות בשאלה מי גורם את האיסור.²³ בסוגיה בעירובין מדובר שאם החבר לא יפריש מפירותיו על מה שליפט עם-הארץ, ייגרם בכך איסור על ידו ובסיבתו שהוציא דבר שאינו מתוקן תחת ידו והכשיל את חברו,²⁴ כדברי התוספות (עירובין לב ע"ב ד"ה ולא): 'שהוא גורם לו לעבור שהוא אומר לו לקוט וסבור שעשרן'. לכן ראוי לאדם לעבור עבירה קלה במטרה למנוע מחברו איסור שנגרם על ידו. לעומת זאת בסוגיה בשבת אין קשר סיבתי בין העבירה של האדם שהכניס פת לתנור לבין אדם אחר המעוניין להצילו מהעבירה. בשל כך, כיוון שהאדם 'המציל' לא גרם לאיסור של חברו, לא מוטל עליו כל חיוב לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסורו החמור שלא נגרם בסיבתו, כדברי התוספות (שבת ד ע"א ד"ה וכי): '**שלא נעשה האיסור על ידו** אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור'.

3. האם בוצע האיסור?

התירוץ השני של התוספות בשם ריב"א²⁵ עורך הבחנה בין הסוגיות בשאלה אם האיסור כבר בוצע או לא. בסוגיה בעירובין עדיין **לא נעשה האיסור**, שהרי עם הארץ עדיין לא אכל מהפירות, לפיכך ראוי לחבר לעשות מצידו איסור קל להצלת עם הארץ שלא יחטא. מנגד בסוגיה בשבת מדובר **שכבר נעשה האיסור** בהנחת הפת בתנור, לפיכך אין לעבור עבירה ואפילו קלה.

4. פשיעה

התירוץ השלישי של התוספות בשם ר"י²⁶ עורך הבחנה בין הסוגיות בשאלה אם עובר

22. איסור רדייה הוא איסור דרבנן, ואין זו מלאכה מל"ט אבות מלאכה, ראה: ראש השנה, כט ע"ב: 'רדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה'; והסבירו הראשונים שהיא גזרת חכמים משום שבות, ראה: רש"י, שבת ג ע"ב ד"ה בשוגג; רי"ף, שבת א ע"ב מדפיו; רמב"ן, מלחמות ה' שם. יש שהסבירו שאינו איסור שבות אלא איסור קל מדברי חכמים, ראה: המאור הקטן, שם.

23. ראה כן ר"ת, ספר הישר חלק החידושים סי' קצח. יש להעיר שביאור זה המצוי בדברי התוספות שלפנינו אינו נאמר בשם ר"ת; כפתור ופרח, פי"ז ד"ה על מאי, הביא רק תירוץ זה על סתירת הסוגיות בשם ר"ת.

24. ראה מאירי, שבת ד ע"א ד"ה שגג והדביק: 'וחכמי הדורות מוסיפין בתירוץ זה, שאף החבר אילו חטא עם הארץ, נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה'.

25. תוספות, שבת ד ע"א ד"ה וכי.

26. תוספות, עירובין לב ע"ב ד"ה ולא. השווה כן לתוספות, שבת ד ע"א ד"ה וכי, שהביא תירוץ זה ללא אזכור ר"י.

העבירה פשע או לא. בסוגיה בעירובין עם הארץ לא פשע כלל באי-הפרשת תרומות ומעשרות, לכן ראוי לחבר להצילו כאשר הוא עובר עבירה. לעומת זאת, בסוגיה בשבת מדובר **שהמדביק פת בתנור פשע** באיסור שבת, ולכן אין אומרים לחברו 'חטא כדי שיזכה חבירך'.

5. שיקולי מצוות

בתוך דבריו מעלה התוספות הגדרה נוספת בשאלה מתי אומרים 'חטא כדי שיזכה חבירך', הגדרה שאינה עונה על היחס שבין הסוגיות בשבת ובעירובין אלא על היחס בין הסוגיה בשבת, שממנה עולה שלא ראוי לעבור על איסור קל להצלת חברו, לבין הסוגיה בגיטין²⁷ הנותנת לגיטימציה לשחרור חציו עבד וחציו בן חורין למטרת קיום פרייה ורבייה, או שחרור עבד למטרת השלמת מניין. כמענה לעימות זה עורך התוספות²⁸ הבחנה בשיקולי מצוות. כאשר מדובר על מצווה בעלת משמעות גדולה, 'מצווה רבה', יש להתיר בעבורה עשיית עבירה, כגון שחרור עבד כנעני למטרת קיום מצוות פרייה ורבייה, או כאשר מדובר על 'מצווה דרבים' להשלמת מניין לדבר שבקדושה. ברם, כשלא מדובר על מצווה בעלת משמעויות כאלו, אין להתיר בעבורה אפילו איסור קל, כדברי הסוגיה בשבת.

ד. דעת ה'שלחן ערוך'

הרמב"ם וה'שלחן ערוך' אינם מתייחסים במפורש לשאלה אם מותר לאדם לעבור על איסור רדיית הפת כדי להציל את חברו מאיסור בישול ואפייה בשבת, אולם מדברי ה'שלחן ערוך' במקום אחר ניתן ללמוד על מקרה זה. הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ז סי' רסז) נשאל:

באישה שהוציאה מביתה בשבת בחזקה על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל - אם מותר לשלוח בעד אביה שהוא בעיר אחרת בשבת ואפילו חוץ לשלש פרסאות, למאן דסבירא ליה דתחום שלוש פרסאות דאורייתא, ואפילו להביא בידו חותם מצד המלכות, מי הוי כספק נפשות ולהקל או לא?
הרשב"א ממאן להתיר חילול שבת בעבור הצלת האישה משמד רוחני, בטענה שכל ההיתר בסוגיה בעירובין להפריש תרומות ומעשרות שלא מן המוקף כדי להציל את עם הארץ מאיסור אכילת טבל הוא רק משום שיש קשר סיבתי-איסורי בין החבר לבין עם הארץ. לפיכך, מכיוון שאיסורו של עם הארץ נגרם בעקבות חוסר מעשיו של החבר, אזי מותר לו להצילו מאיסור שיש לו חלק בו. אולם במקרה שבו עוסק הרשב"א, כיוון שאין כל קשר סיבתי-איסורי בין האישה לבין מציליה, שהרי לא הם גרמו לה איסור, אין להם לעבור עבירה אפילו קלה בשבת כדי להצילה. ה'בית יוסף' (או"ח סי' שו אות יד) הביא את דברי הרשב"א, אך לא קיבלם להלכה. טענתו היא שאומנם הגדרה זו נכתבה ע"י

27. גיטין מא ע"ב.

28. תוספות, שבת ד ע"א ד"ה וכו'. השווה כן לתוספות, עירובין לב ע"ב ד"ה ולא.



התוספות בתחילת דבריו, אך לאחר מכן הובאו הגדרות נוספות, כפי שראינו. כאן מצטט ה'בית יוסף' שתי הגדרות הנותנות מענה חיובי לשאלת הרשב"א - במקום שבו מדובר על 'מצווה רבה' ניתן לעבור על איסור כדי להציל את חברו מאיסור, וכן במקרה שחברו לא פשע באיסורו ניתן להצילו.

לאור צירופן של שתי הגדרות אלו הסיק ה'בית יוסף':

והשתא, אם לתירוצא דמצווה רבה הדבר ברור שאין לך מצווה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתשתמד. ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה והילכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצווה נמי איכא.

דברי ה'בית יוסף' השתקעו להלכה בשולחנו (שו"ע או"ח סי' שו סעי' יד):

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

וביאר הפוסקים²⁹ שמדובר במקרה שהבת לא פשעה אלא הוציאה באונס, ולכן יש לעבור על איסור ההצלה, בהתאם לדבריו ב'בית יוסף', אבל במקרה ופשעה והלכה מרצונה להמיר דתה, אין לחלל שבת בעבורה.³⁰ הגדרה זו בדעת ה'שלחן ערוך', שניתן לאדם לעבור על איסור כדי להציל את חברו מאיסור שלא פשע בו, מתבארת גם מדבריו ביחס להצלת אדם מאיסור בישול ואפייה בשבת.

לדבריו, 'אם נתנו בשבת אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה'.³¹ וכתבו הפוסקים³² שדווקא לו עצמו מותר לרדות קודם שיאפה, אך אין לאחרים לרדות בעבורו,³³ משום שהוא פשע בהדבקות הפת לתנור, ואין אומרים לאדם 'חטא כדי שיזכה חברך' כשהוא פשע בעבירה.³⁴

29. מג"א, או"ח סי' שו ס"ק כח; פמ"ג, שם משבצות זהב ס"ק ה; גר"א, שם סעי' יד; עולת שבת, שם ס"ק יז; שו"ע הרב, שם סעי' כט; ברכי יוסף, שם דין יד; משנה ברורה, שם ס"ק נו.

30. יש להעיר שבמקרה זה קיבלו הפוסקים, לעיל הערה 29, את טעם הפשיעה כטעם מרכזי, אך שיש 'מצווה רבה' בהצלה משמד רוחני, טעם שהביא הבית יוסף. אכן, מדברי ערוך השלחן, או"ח סי' שו סעי' כה, נראה שהוא מתלבט בכך: 'ואם היא בעצמה פושעת, בזה צ"ע (ועיין בית יוסף) ויש לעשות בזה לפי הבנת העניין'. נוסף על כך יש שהכריעו כטעם 'מצווה רבה' גם במקום פשיעה, ראה: נחלת שבעה, סי' פג. וראה: מערכי לב (צירלסון), אבהע"ז סי' עב, שהסתמך על דברי הנחלת שבעה להתיר עריכת חופה וקידושין לכהן וגירות, כשהחתן מאיים בהשתמדות. על החריגה שבתשובה זו, ראה: שו"ת להורות נתן, ח"ח סי' צ אות כא.

31. שו"ע, או"ח סי' רנד סעי' ו.

32. מג"א, סי' רנד ס"ק כא; שו"ע הרב, שם סעי' יב; ערוך השלחן, שם סעי' יט; משנה ברורה, שם ס"ק מ.

33. הרב אליהו שפירא (אליה רבה, סי' רנד ס"ק יז; אליה זוטא, שם ס"ק ח).

34. יש לציין לפוסקים נוספים שהכריעו במקרים שונים כהגדרה זו: שו"ת שבות יעקב, ח"א סי' טז, בעניין חילול שבת בעבור מניעת אדם למסור את חברו; אור גדול, סי' א ד"ה הנה נתבאר, ה ע"ב בדפיו; שו"ת עזרת כהן, סי' לא, בעניין ייחוד; שו"ת אבן פינה, יו"ד ח"א סי' קכב, בדחיית ברית מילה שחלה בשבת כדי למנוע ממוזמנים חילול שבת; שו"ת מנחת אשר, ח"א סי' כב, בעניין חילול שבת במניעת אנשי הצלה לבוא לאירוע שאין בו עוד צורך בהם.

מדברים אלו ניתן ללמוד שה'שלחן ערוך' קיבל את ההגדרה השלישית של התוספות, שבמקרה שהאדם לא פשע, ראוי לחברו לעבור איסור קל כדי למנוע ממנו לעבור איסור חמור.

ה. סיכום

הצעת הפתרון שהעלינו הייתה שהאישה תפריש חלה ממה שלפניה על יתר החלות שחילקה לילדיה.

אומנם באופן כזה האישה עוברת על איסור קל של הפרשת חלה בשבת, אך כפי שראינו ה'שלחן ערוך' קיבל את ההגדרה השלישית של התוספות, שבמקרה והאדם לא פשע, ראוי לחברו לעבור איסור קל כדי למנוע ממנו לעבור איסור חמור. בשל כך, כיוון שילדיה לא פשעו כלל בסיטואציה שנוצרה, על האישה להפריש חלה בשבת במטרה למנוע מהם את האיסור. נוסף על כך, גם לפי ההגדרה הראשונה של התוספות, שניתן לעבור על איסור קל במקרה שהאדם עצמו גרם לסיטואציה, וממילא עליו למנוע את העבירה של חברו שיש לו חלק בה, אזי האישה יכולה להפריש חלה בשבת כדי למנוע את האיסור מילדיה, איסור שהיא גרמה לו ויש לה חלק בו. זאת ועוד, גם לפי ההגדרה השנייה של התוספות, שניתן לעבור על איסור קל כל עוד לא נעשתה העבירה מצד חברו, כיוון שהאישה נזכרה בטעותה לאחר כניסת שבת וקודם הסעודה, היא יכולה להפריש חלה בשבת כדי למנוע את האיסור מילדיה שעדיין לא אכלו את החלות. לאור דברים אלו, שהאישה יכולה להפריש בשבת מהחלה שלפניה על החלות שאצל ילדיה מדין 'חטא כדי שיזכה חבריך', אף שיש בכך איסור קל של הפרשת חלה בשבת, ייתכן אף שאין כלל בעיית הפרשה שלא מהמוקף, כדברי הבבלי עירובין (לב ע"א-ע"ב) שחבר הנאמן על הפרשת תרומות ומעשרות יכול להפריש שלא מהמוקף כדי למנוע איסור אכילת טבל מעם-הארץ.³⁵

ז. מסקנה

אישה שהכינה עיסה לכבוד שבת וחילקה את החלות לילדיה הגרים בריחוק מקום, ולאחר כניסת שבת לפני הארוחה נזכרה שלא הפרישה חלה, יכולה להפריש חלה בשבת מהחלות שלפניה כדי למנוע מילדיה איסור אכילת חלות שלא הופרשה מהן חלה.



35. ראה: חלת לחם, סי' ד סעי' י; שם ס"ק לד; דרך אמונה, הל' תרומות פ"ג הי"ז ציון ההלכה ס"ק רפט; שם, הל' מעשר פ"ט ה"ז ציון ההלכה אות פט, במעשים מהחזו"א.



ד"ר מרדכי שומרון

כרם היה לידידי' – האם יהיה יין קדוש בקדושת שביעית בשמיטה תשפ"ב?

מבוא

ייצור יין ומיץ ענבים הקדושים בקדושת שביעית הוא אחד האתגרים המקצועיים וההלכתיים הקשים ביותר בשנת השמיטה. בזני גפן היין המגודלים בארץ ובעולם כיום, מקובל לבצע זמירה יסודית ומדוקדקת בכל שנה בתקופת השלכת. הסיבה לכך היא שפקעי הפריחה מתפתחים על השריגים החד-שנתיים, וללא פעולת זמירה לפני התעוררות הפקעים מתקבל יכול באיכות נמוכה ובעל ערך כלכלי ירוד. ישנם זנים שבהם אי ביצוע הזמירה עלול לגרום נזק לכרם לא רק בשנה הנוכחית אלא גם בשנים הבאות.

א. איסור הזמירה בכרם

מלאכת הזמירה בשמיטה נאסרה בתורה במפורש (ויקרא כה, ד): 'ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור'. כורמים המסתמכים על היתר מכירת הקרקעות לנכרי בשמיטה, מבצעים את הזמירה ע"י גוי, היות ומלאכה שאיסורה מדאורייתא, אין לבצעה ע"י יהודי, גם לאחר ביצוע מכירת הקרקע.¹ כורמים שאינם מסתמכים על 'היתר המכירה', או שמעוניינים לייצר יין ומיץ ענבים במסגרת אוצרות בתי הדין, מחויבים למצוא פתרונות הלופיים.

ב. זני הגפן בעבר וכיום

זני הגפן אשר מגדלים כיום בישראל מיובאים מהעולם הרחב, והם אינם הזנים אשר גידלו אבותינו בארץ, בעת היות ישראל על אדמתם. ייתכן שהאגרוטכניקה המקובלת לגידול הזנים כיום שונה במהותה משיטות גידול הגפן בעת העתיקה. בשנים האחרונות נערך מחקר מקיף ויסודי לאיתור זני הגפן העתיקים ואולי האנדמיים שגדלו בארץ ישראל. המטרה היא להתחקות אחר העושר הגנטי הגלום בטיפוסים אלו, ולחדש את השימוש בתכונות רצויות אשר אינן בידינו כיום, כגון עמידות למחלות, לשינויי מזג אוויר

1. ר' יצחק אלחנן ספקטור, מובא בשו"ת בית הלוי ח"ג ס' א ענף ה; שו"ת ישועות מלכו, יו"ד ס' נג, נה; שבת הארץ פ"ח ה"ח אות ה; משפט כהן, ס' עא אות ב-ג; ספר השמיטה עמ' צד; בצאת השנה עמ' לח סעי' א.

ולבעיות קרקע. את המחקר המתקדם מוביל ד"ר אלישיב דרורי מאוניברסיטת אריאל שבשומרון. יש להניח שטיפוסי גפן היין שגידלו בארץ בעת העתיקה היו חזקים ועמידים ויכלו לצלוח בשלום דילוג על הזמירה בשנת השמיטה, ללא כל נזק ניכר. גם הזנים הללו היו זקוקים לזמירה קבועה, שהרי נאמר בתורה: 'שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמר כרמך', אולם נראה שטיפוסי הגפן בעבר גילו סבילות גבוהה גם לאי זמירה של שנה ואף שנתיים, כאשר נהג היובל.

ג. מצוות אכילת פירות שביעית

אף שהרמב"ם אינו מונה את אכילת פירות שביעית כמצווה, משתמע מדברי הרמב"ן² שישנה מצווה מן התורה לאכול פירות שביעית³ וכן נראית דעת הרב קוק.⁴ הלימוד הוא מהנאמר בתורה (ויקרא כה, ו): 'לכם לאכלה', וכן מהפסוק (שמות כג, יא): 'ואכלו אביוני עמך'.

ד. הידוש גידול הגפן בארץ

במשך הגלות הארוכה, יהודים כמעט ולא עסקו בחקלאות בארץ ישראל. גידול הכרמים הלך והתדלדל, ובשנות השלטון המוסלמי והתורכי כמעט וחדל לגמרי. בתחילת שיבת ציון המחודשת נבנו המושבות הראשונות, והחלוצים, שהיו ברובם שומרי מצוות, נטעו כרמים בסיוע הברון רוטשילד. זני גפן היין שהובאו לארץ, בעיקר מצרפת, היוו את הבסיס לחידוש ענף היין והיקבים בישראל. טכניקות הגידול של זנים אלו מבוססות על זמירה קפדנית בכל שנה. האתגר שניצב בפני הכורמים החדשים בארץ ישראל בשמיטה היה קשה. על רקע זה התנהל פולמוס השמיטה המפורסם בין תומכי 'היתר המכירה' לבין המתנגדים לו. למעשה, פולמוס הלכתי זה נמשך גם כיום, אף שחלפו כבר 140 שנה מאז החל, ואכמ"ל.

בעשרות השנים האחרונות נעשו עבודות ומחקרים, במטרה למצוא דרכים הכשרות מבחינה הלכתית לגידול ענבי יין בשמיטה. רוב הפתרונות שהוצעו ויושמו בשטח היו עפ"י שיטת ה'חזון איש' השוללת את 'היתר המכירה' מחד גיסא, ומאידך גיסא מתירה מלאכות מסוימות אשר באמצעותן ניתן לקבל יבול סביר של ענבי יין במסגרת 'אוצר בית דין'. על נושא זה כבר נכתב רבות בעבר.⁵

ה. המצב כיום

אנו עומדים כעת כשנה ורבע לפני שמיטה תשפ"ב. מתוך שיחות עם כורמים ברחבי הארץ באשר להיערכותם לשמיטה, מתקבלת תמונה מורכבת. ישנם חקלאים אשר

2. רמב"ן, סהמ"צ לרמב"ם, נוספות מ"ע ג.
 3. עי' מגילת אסתר, ספר המצוות לרמב"ם, השגה ג של הרמב"ן.
 4. דעת כהן סי' רמ; משפט כהן סי' פה; שבת הארץ פ"ו ה"א אות ב; שם, קונ"א סי' כא.
 5. ד"ר משה זקס, המעיין, תמוז תשע"ד (נד, ד), 210, עמ' 63-72; הנ"ל, הליכות שדה 183 (חשוון תשע"ד), עמ' 16-22.



מתכוונים להסתמך על 'היתר המכירה' ולגדל כמעט כרגיל. מובן שהתוצרת לא תקבל את אישורם של ועדי הכשרות המתנגדים ל'היתר המכירה'. ישנם חקלאים אשר בדעתם 'לדלג' על ייצור יין ומיץ ענבים בשנת השמיטה, להשבית את הכרמים או לבצע גרדום של הגפנים בשמיטה.⁶ בשתי דרכים אלו, הימנעות מוחלטת מזמירה או ביצוע גרדום, לא צפוי להתקבל יכול איכותי ומשמעותי, אם בכלל. אומנם בכמה מקרים בעבר היו גם הפתעות לחיוב. חקלאי הנוקט בדרכים אלו מוותר למעשה על היבול וממילא על ההכנסה הצפויה ממנו. במקרים אלו המדינה אמורה לתת לחקלאי פיצוי מסוים כדי למזער את נזקו. בחירה בדרך של השבתה מוחלטת של הכרם והימנעות מביצוע זמירה עלולה אף לגרום לנזק ארוך טווח לגפנים, ואכן היו חקלאים שניזוקו מכך בעבר באופן ניכר.

הדרך השלישית היא גידול הענבים בשמיטה במסגרת 'אוצרות בתי הדין'. ישנן שיטות מספר כדי להגיע למטרה זו. חלקן קשות לביצוע מבחינה מקצועית ומעשית, וחלקן מורכבות פחות. לכל שיטה ישנם יתרונות וחסרונות. מאמר זה אינו עוסק בטכניקות אלו. בעבר נוסו שיטות שונות, חלקן הצליחו יותר וחלקן פחות. יש להניח כי ניתן לשפר עוד את הדרכים והאמצעים לייצור יין בקדושת שביעית, באמצעות הרחבת המחקרים ושכלול של הפתרונות הקיימים.

1. הכורם והצרן

הבעיה הניצבת בפנינו כיום, כשנה בלבד לפני שנת השמיטה, היא שכמעט ואין מוטיבציה מצד הכורמים לייצר יין הקדוש בקדושת שביעית בעבור אוצרות בתי הדין השונים. השאלה הנשאלת היא כיצד קורה שדווקא כיום, כאשר החקלאות בישראל כה מפותחת, והחקלאים מגיעים להישגים מרשימים בכל קנה מידה בינלאומי, דווקא תוצרת של קדושת שביעית מוטלת בקרן זווית. ישנן כמה סיבות שבעטיין החקלאים אינם רוצים לייצר יין ומיץ ענבים הקדושים בקדושת שביעית:

1. קשיים טכניים - צריך להתמודד עם טכניקות מורכבות ויקרות לביצוע.
2. רווחיות נמוכה - חלק מהציבור הדתי מוכן לשלם תמורת יין ומיץ ענבים מחיר נמוך בלבד, בטענה שהמחיר אמור לכסות רק את הוצאות הייצור והחלוקה. ציבור זה אינו מתחשב בכך שגם החקלאי ומשפחתו אמורים לשרוד מבחינה כלכלית בשנת השמיטה ואחריה. ייצור יין בקדושת שביעית עשוי להיות יקר יותר מהייצור הרגיל, עקב הדרישות ההלכתיות המיוחדות, המכבידות על ההתנהלות המשקית ודורשות מהחקלאי הקצאת משאבים נוספת.

6. גרדום היא פעולה של כריתת נוף הצמח והשארית הגזע בלבד לצורך חידוש הכרם. מלאכה זו אינה מוגדרת כמלאכת זמירה האסורה מן התורה, והיא מותרת בדרכים מסוימות; שבת הארץ, פ"א ה"ג אות א; קונ"א סי' יא; משפט כהן סי' סז; בצאת השנה עמ' לא סעי' ה, עמ' לג הערה 10, עמ' נ חוזר יג; הליכות שדה 47 עמ' 10-27.

3. היעדר ביקוש לתוצרת הקדושה בקדושת שביעית - חלק מהציבור שומר המצוות חושש מלצרוך תוצרת של קדושת שביעית. ישנו חשש שאנשים ייכשלו בשאריות שיוותרו בסוף הסעודה, ובכלל - מדוע להיכנס לנושא מורכב אם אפשר לקדש על יין רגיל, ללא קדושה? כבר הורגלנו לראות תווית 'ללא חשש טבל ושביעית' על בקבוקי היין שאנו צורכים. 'ללא חשש טבל' - זה מובן, אך 'ללא חשש שביעית'?? אדרבה, יהודי צריך לטרוח ולחפש יין הקדוש בקדושת שביעית, כדי לקדש עליו בשבת ובחג ובשאר שמחות. והנה לדאבון ליבנו, במקום שהביקוש לתוצרת קדושה ילך ויגדל, הביקוש דווקא הולך וקטן. גופי מסחר וכשרות מייבאים בשמיטה (ולא רק בה) מיץ ענבים ויין מחו"ל במחירים מוזלים 'ללא חשש שביעית'. בחוגים מסוימים אף רואים 'הידור' בשימוש ביין תוצרת חו"ל בשמיטה, והדבר בבחינת 'עליונים למטה ותחתונים למעלה'. מי יתבע את עלבונה של ארץ ישראל?

4. חיוב ביעור ביין ומיץ ענבים - סיבה נוספת לצריכה המועטת של הציבור היא החיוב לבער את היין. ישנם צרכנים שחוששים מהצורך לבער את היין במועדו, ומעדיפים תוצרת ללא קדושת שביעית. המצב הנכון היה צריך להיות הפוך. דווקא יין המשתמר זמן ארוך ניתן לצריכה כמעט ללא קשיים ומגבלות במטבח (בניגוד לשמן הקדוש בקדושת שביעית). לאחר הביעור, ההפקרה והזכייה בו מחדש ע"י הבעלים וחבריהם, ניתן להמשיך וליהנות מהשימוש ביין הקדוש לאורך זמן.

ז. משימות לתיקון המצב

מתוך שיחות עם כורמים שייצרו בעבר יין ומיץ ענבים בקדושת שביעית בעבור 'אוצר בית דין', מסתבר שהם נקלעו לקשיים כלכליים גדולים, ולחלקם אף נגרמו נזקים בכרמים. אין פלא אפוא שהכורמים אינם מוכנים להמשיך ולשאת את משא השמיטה על גבם לבדם. רוב הציבור שבעבורו הם מתאמצים לגדל תוצרת בקדושת שביעית, למעשה, עומד מנגד וכלל אינו מעוניין בתוצרת. שומה עלינו כציבור השואף להתקדש בקדושת הארץ והזמן להתחיל לפעול כעת לתיקון המצב.

ישנם שלושה מישורים שצריך לפעול בהם:

1. מחקר חקלאי יישומי - שיפור טכניקות הגידול המותרות עפ"י הפוסקים מבחינה הלכתית, וחיפוש דרכים מקצועיות להוזלת הגידול ככל הניתן.
2. חשיבה מחודשת על דרכי ההפצה והחלוקה של התוצרת, כדי להוזיל את ההפצה ולהגיע לציבור צרכנים שומרי שביעית רחב יותר.
3. המהלך העיקרי הנדרש הוא הגברת המודעות לצריכה של תוצרת הקדושה בקדושת שביעית. יש לערוך מסע הסברה נרחב בהשתתפות רבנים ומחנכים מכל המגזרים. שיתוף פעולה בהאדרת הנושא בין המגזרים השונים עשוי להועיל לחקלאים 'גיבורי כח' - עושי דברו' וגם להגביר אהבת ישראל וקירוב לבבות בעם. מכון התורה והארץ משתדל לפעול להצלחת הנושא, אך האחריות והערבות ההדדית הינה של כל הציבור שאהבת העם וקדושת הארץ בראשו ובלבו.



בשר מבוסס תאים

מבוא

אספקת מזון בכמות מספקת ובאיכות טובה מעסיקה את העולם כולו מאז ומעולם. על המזון להיות בעל ערכים תזונתיים וערב לחיך. בין המזונות המרכזיים בתזונתו של האדם ישנו בשר בעלי חיים. בשל צרכים שונים,¹ הולכת ומתפתחת בשנים האחרונות מגמה של ייצור בשר שמבוסס על בעלי חיים, אך עיקר גידולו אינו כחלק מבעלי חיים. די בכמות קטנה של בעלי חיים על מנת לייצר מהם כמות רבה של מזון. לאחרונה פורסם מחקר של פרופ' שולמית לבנברג ונוספים² על פיתוח שיטה שתסייע לתאי השריר להתפתח בצורה מסוימת לכדי מבנה שדומה לרקמת שריר. במחקר זה הוכנו מעין 'פיגומים' מבוססי סויה,³ שעל גביהם תאי השריר יתפתחו.

כמה מאמרים נתפרסמו כבר בעבר על מעמדו ההלכתי של בשר זה, לדוגמה מאמריהם של הרב צבי רייזמן שליט"א,⁴ מחבר הספר 'רץ כצבי', שעסק בסוגיה זו,⁵ ותגובתם של הרב יהודה בצלאל שפיץ ושל הרה"ג יעקב אריאל שליט"א. טענות רבות נשמעו בעד הגדרתו של הבשר כמאכל סתמי, שאינו בשר.⁵ בין הטענות שנשמעו: (1) התא הראשוני שממנו מייצרים את הבשר הוא מיקרוסקופי ולא נאסר באכילה. (2) הדבר דומה ליצירת בשר על ידי נס. (3) החומרים שמוסיפים לתאים נחשבים כמעמיד, ועוד. מאידך גיסא, הטענות שכנגד הן שמדובר בתהליך טבעי שנעשה מחוץ לבעלי החיים, וכי לא ניתן להתייחס לחומרים המוספים כמעמיד, ועוד.

מטרת מאמר זה היא לבחון את התהליך באופן מפורט ככל הנצרך, כפי שפורסם במאמר שהוזכר, ולדון בהשלכות ההלכתיות לכך. לדעת מחבר המאמר, מדובר למעשה ברקמה לכל דבר שממשיכה להתפתח מחוץ לגוף בעל החיים והיא נחשבת כבשר לכל דבר, כפי שסובר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א.

1. בין הצרכים ניתן למצוא עלייה ניכרת בגודל האוכלוסייה, ברמת החיים, ועוד. ראה סקירות שונות באתר FAO (ארגון המזון והחקלאות של האו"ם) תחת הכותרת: *The future of food and agriculture*.
2. Ben-Arye, T. Shandalov, Y. Ben-Shaul, S. et al. Textured soy protein scaffolds enable the generation of three-dimensional bovine skeletal muscle tissue for cell-based meat. *Nat Food* 1, 210–220 (2020). להלן: Ben-Arye, Textured.
3. החוקרים השתמשו בסויה מכיוון שהיא ראויה למאכל אדם.
4. הרב צבי רייזמן, 'בשר מתאי גזע', תחומין לד, עמ' 99-112.
5. ראה מאמרו של הרב רייזמן, וכך נטו ב'צהר לאתיקה', 'בשר מתאי גזע'. לדעתם, המוצר הסופי אינו בשר, 'בשל תהליכי הייצור והעיבוד שהוא עובר, ומשום שלא מתקיימים בו היסודות הבסיסיים ביותר של החיים', ועוד.

א. רקע מדעי

בשר מבוסס תאים - (CBM) cell based meat - הוא רקמת בשר שמבוססת על תאי גזע, שממשיכים להתפתח (להתחלק) גם לאחר הוצאתם מבעל החיים. עיקרו של התהליך הוא הנדסת רקמות, תחום שהולך ומתפתח בשנים האחרונות, ומטרתו היא ליצור רקמה שמבוססת על תאים של האדם עצמו שעוברים תהליך של התרבות מחוץ לאדם, ולאחר מכן מוחזרים לאדם.⁶

CBM מבוסס על תאי גזע שנלקחים מרקמת שריר של בעלי חיים.⁷ יתרונם של תאי הגזע הוא שיכולת החלוקה שלהם גבוהה ביחס לסוגי התאים שקיימים בגוף, וכן שאין להם מנגנון שגורם למותם של התאים. התא הוא יצור חי שזקוק לחמצן, אנרגיה ומזון באופן רציף על מנת להתפתח. בגוף, התא מקבל את מזונו בעיקר דרך מערכת הדם. תא ללא אספקת רכיבי הזנה דרך הדם - מת. המטרה היא ליצור מצב שבו תאי השריר שנלקחו ימשיכו לבצע את תהליך החלוקה גם כשהם אינם מקבלים הזנה מבעל החיים. דבר זה נעשה על ידי יצירת 'מערכת תומכת' שכוללת חומרי הזנה מתאימים כגון גלוקוז, נוזל סרום שנלקח מעובר של בקר ומטרתו היא לספק הורמונים, פקטורי גידול, ועוד.⁸ מטרתם היא לדמות לתאים את תנאי הגידול הטבעיים שלהם. בנוסף לתנאי הגידול יש צורך ליצור מעין מבנה בסיסי ('פיגום' - scaffold) שעל גביו יתפתחו התאים וייצרו את צורת הרקמה המבוקשת. ישנם אתגרים רבים עד לייצור מסחרי של בשר זה. אחד האתגרים שיש לפתור הוא ייצור מבנה שידמה רקמת שריר וכן טיפוח טעמה של הרקמה.

ב. שיטת העבודה במחקר בקצרה

במחקר זה נלקחו כמה סוגים של תאי גזע מבקר בן שנה, בגיל שבו חלוקת התאים והגדילה של בעל החיים נעשית בצורה נמרצת. תאים אלו עורבבו בארבעה תמהילים שונים.⁹ התמהיל (בצורת נוזל) הונח (נזרע) על גבי ה'פיגומים'. ב'פיגומים' אלו היו נקבים בקוטר של 200-600 מיקרומטר (מיקרו מטר = 10^{-6} מטר) שנועדו לזריעת התאים. הפיגומים חולקו לריבועים שרוחבם ואורכם הוא 6 מ"מ, והונחו בתוך צלחות גידול. תוצאות הניסוי הן: התאים התפתחו כראוי על 'הפיגומים', וכיסו מהם שטח נרחב בצפיפות מתאימה;¹⁰ הרקמה נטעמה על ידי שני מתנדבים, והם ציינו כי היא ראויה למאכל. חשוב לציין כי בתחום זה, של ייצור בשר מבוסס תאים, עוסקות כמה חברות, וייתכן הבדל בשיטות העבודה בין החברות השונות. יש לבחון כל שיטה לגופה, אם כי תאי הגזע מהווים את השיטה העיקרית לפיתוח בשר זה.

6. ישנן שיטות להשלמת עצמות, תיקון שרירי לב, ועוד.

7. שיטה זו מבוססת על טכניקת הנדסת רקמות.

8. ר' Ben-Arye, Textured, עמ' 218, Cell culture protocols, בין החומרים יש זרזי גדול וצמיחה, אנטיביוטיקה ועוד.

9. Cell seeding on TSP scaffolds: Four different cell combinations

10. Ben-Arye, Textured, עמ' 211.



ג. דיון הלכתי

כאמור בסקירה, התהליך של חלוקת התאים וגידול הרקמה הוא טבעי, אלא שהוא נעשה מחוץ לבעל החיים. מטרת המחקרים היא ליצור המשכיות בתהליך חלוקה זה, ושהרקמה תיווצר במבנה הרצוי. כלומר אין הדבר דומה כלל ל'בשר מן השמים' או 'לבשר שנוצר על ידי ספר יצירה' שיצירתו היא בדרכים שאינן טבעיות. מדובר ברקמת בשר לכל דבר שהמשיכה להתפתח באופן שמשמר את תנאי מחייתה גם לאחר הוצאתה מבעל החיים. אין חולק שפעולה זו היא מורכבת ביותר מבחינה מעשית, אך מהותו של התהליך היא המשך מצב טבעי. אם כן השאלה שצריכה להתברר היא אם רקמת בשר שנלקחה מבעל חיים והמשיכה להתפתח מחוצה לו, נשארת מוגדרת כבשר.

1. בשר שתפח

לענ"ד ניתן לדמות דין זה לדין בשר שתפח. במשנה¹¹ הובא: 'בשר העגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין בכמות שהן', דהיינו בשר של בעל חיים צעיר מתמלא במים בשעת הבישול (נתפח), ואילו בשר של בעל חיים מבוגר מתכווץ בשעת הבישול (נתמעט). חז"ל דנו בשיעור של הבשר במקרה שבו בשר העגל היה פחות משיעור קבלת טומאה לפני הבישול והתנפח לכדי שיעור קבלת טומאה בשל הבישול, וכן בשר של בהמה מבוגרת שהיה בשיעור קבלת טומאה לפני הבישול והתכווץ לפחות מכשיעור לאחר הבישול. במשנה נאמר שהדין הוא: 'משתערין בכמות שהן'. נחלקו התנאים בגמרא במנחות¹² מהו הסבר דברי המשנה ב'כמות שהן' - האם כמו שהם היו לפני הבישול, כדעת ריש לקיש, או כפי שהם כעת לאחר הבישול, כדעת רבי יוחנן. בהמשך, הגמרא מבארת שמחלוקתם נסובה סביב השאלה אם איסורים נדחים אם לאו. מה הדין במקרה של בשר שהיה בו כשיעור, והוא הצטמק וחזר ותפח? לדעה שיש דחייה באיסורים, כשהוא הצטמק בטל ממנו שם האיסור, ועכשיו הוא תפח בשל המים ואין כאן איסור. לעומת זאת לדעה שאיסורים אינם נדחים, כעת הוא בשיעור האסור, ומתייחסים אליו כאל איסור, אף שהמים גרמו לו לתפוח.

לכל הדעות, במקרה שבו הבשר היה בשיעור האסור והוא הצטמק, וכעת אין בו שיעור אסור, הבשר אינו מקבל טומאה. מאידך גיסא, כשבתחילה לא היה בו כשיעור וכעת, בשל הבישול, יש בו שיעור, הבשר מקבל טומאה מדרבנן, וכך פוסק הרמב"ם¹³ - שבשר שתפח איסורו הוא מדרבנן. כן פוסק הרמב"ם כדעת רבי יוחנן בגמרא במנחות, שיש להתייחס למצב הנוכחי של הבשר. אי לכך, בשר שהמשיך להתפתח מחוץ לבעל החיים, הוא חלק אינטגרלי מהבשר עצמו, ודינו ממשיך להיות כדין הבשר.

2. אבר מן החי

אחת הטענות שנשמעו היא שכיוון שמדובר בתאים מיקרוסקופיים, לא חל עליהם איסור

11. עוקצין פ"ב מ"ח.

12. מנחות נד ע"א.

13. רמב"ם, הל' טומאת אוכלין פ"ד ה"ט; ראה שם, הל' שאר אבות הטומאה פ"ד הי"ג.

של אבר מן החי - בשר הפורש מן החי.¹⁴ איסור אכילת אבר מן החי הוא גם בפחות מכזית, אף שאומנם חיוב המלקות הוא רק מכזית. דין זה נזכר רק בטור (יו"ד סי' סב) ולא הוזכר ב'שלחן ערוך'. הט"ז (לשו"ע שם) כותב שאין צורך להזכיר דין זה בפני עצמו, כיוון שזה פשיטא, שהרי גם חצי שיעור אסור מהתורה. לכן גם אם הכמות שמוציאים בכל פעם מבעל החיים היא קטנה והיא פחותה מכזית, עדיין חל עליה שם איסור של אבר מן החי.

במקרה זה 'זורעים' את התאים על ה'פיגום' שאורכו 6 מ"מ, רוחבו 6 מ"מ וגובהו 1 מ"מ, סה"כ 36 מ"מ³. שיעור זה הוא קטן מכזית ובכל זאת, מכיוון שהוא ניתן לראיה בעין, חל עליו שם איסור אבר מן החי מהתורה.¹⁵ התאים שנזרעים מצויים בתוך נוזל שמכיל רבבות תאים. יוצקים את הנוזל על גבי הפיגום, התאים נכנסים לתוך החורים, שקוטרם כאמור נע בין 200 ל-600 מיקרומטר, והם מתפתחים בחורים אלו. אם נדון כל תא בפני עצמו, הרי שהתאים מיקרוסקופיים, ולא ניתן להבחין בהם. אלא שמכיוון שמדובר בסופו של דבר בנוזל שמצויים בו כל התאים, יש לדון את כל התאים כיחידה אחת הנראית לעין, וגם אם הם נזרעים על שטח קטן, יש בו לכל הפחות דין חצי שיעור שאסור מהתורה.

3. מעמיד

מעמיד הוא רכיב שמוסיפים אותו לחומרי הגלם במהלך הכנת המזון. רכיב זה גורם לחומרי הגלם לעבור תהליך שבסופו נוצר מהם מזון. הדוגמה המוכרת היא תהליך הכנת הגבינה. האנזים¹⁶ רנין / כימוזין (rennin / chymosin),¹⁷ שנמצא באופן טבעי בתוך קיבת בעלי חיים, גורם לפירוק המעטפת של כדורי החלבון המצויים בחלב. האנזים 'חותך' את המעטפת, וכך כדורי החלבון 'נפגשים' זה עם זה ויוצרים את הגבינה. להלכה,¹⁸ אם הרכיב שגורם לתהליך - מקורו הוא באיסור, והוא היחיד שגורם לכך, אזי המאכל אסור, גם אם שיעורו הוא כל שהוא. אך אם ישנם שני מרכיבים הגורמים לייצור המזון, ואחד מהם הוא מותר, אזי מדובר ב'זה וזה גורם', והמזון מותר באכילה. דיני מעמיד נידונים במקרה שבו יש חומר גלם שלא מתבצע בו שום תהליך משמעותי, ובא האנזים ויוצר בו תהליך. אז נשאלת השאלה אם מדובר במעמיד אחד שאסור, או בכמה מעמידים שאחד הוא היתר ואחד הוא איסור. בנידון דידן, התאים נלקחים מבעל החיים בעודו בחיים, והם ימשיכו

14. חולין קכא ע"ב.

15. בנוסף לכך יש לדון: הרי ברור הוא שאדם מכניס לגופו בכל יום יצורים רבים שהוא לא רואה או מרגיש אותם, ובשר שלא נראה בעין אינו אסור באכילה, ולא נדרש מהאדם להסתובב עם מיקרוסקופ לפיו. מאידך גיסא, אם באופן מודע אדם חותך חלק מבהמה בעודה בחיים ואוכל חלק זה, גם אם לא ניתן לראות אותו בעין, ייתכן שזה נכנס לגדר של חצי שיעור אסור מהתורה, וצ"ע.

16. אנזים הינו חלבון המזרז תהליכים ביצורים חיים. רנין הינו אנזים פרוטאוליטי - בעל יכולת לחתוך חלבון אחר.

17. רנט - מינוח מקובל נוסף. רנט הינה תערובת אנזימים פרוטאוליטיים המופקים בקיבה. הרנין הינו האנזים העיקרי בהם.

18. שו"ע, יו"ד סי' פז סעי' יא.



להתחלק כל עוד הם יקבלו די חמצן ואנרגיה, סביבה תומכת וכו', כך שהתהליך קיים.¹⁹ התפקיד של 'המערכת התומכת' היא לשמר את מצב חיותם של התאים ולגרום להם להמשיך להתחלק. הסביבה התומכת אינה יכולה להיות מוגדרת כמעמיד, משום שכאמור אינה יוצרת את התהליך, אלא רק משמרת תהליך קיים.

4. 'פנים חדשות באו לכאן'

יש הסוברים שמכיוון שהתפתחות הרקמה נעשתה מחוץ לבעל החיים ונתמכה על ידי אמצעים שונים, יש בכך משום דין 'פנים חדשות באו לכאן'. דין זה עוסק במקרה שבו חפץ או אוכל מסוים עברו שינוי מהותי עד שלא ניתן להכיר את החפץ או האוכל המקורי, והוא נחשב כ'פנים חדשות באו לכאן', דהיינו נחשב כחפץ²⁰ או אוכל חדש, שבטלו ממנו דינו הקודמים. יש לכך השלכה למשל בדיני טומאה וטהרה: זרע טמא שנזרע באדמה, ויצאו ממנו גידולים חדשים, הגידולים החדשים טהורים מצד עצמם, אלא שחכמים גזרו עליהם שיהיו אסורים בהנאה.²¹ הרדב"ז²² מבאר שאפרוח שנולד נחשב כ'פנים חדשות', כיוון שהביצה נפסדת לגמרי ונוצר יצור חדש. בתשובתו המפורסמת המתירה את הג'לטין כותב האגרות משה²³ שבשל כל התהליכים הנעשים בעצמות - טחינה, בישול, הוספת חומרים וכו' - הג'לטין נחשב כ'פנים חדשות', לא חל עליו שם בשר והוא נחשב כסתמי. הצד השווה בכל אלו הוא שהחפץ הקודם כבר אינו קיים; הזרע נזרע באדמה, השורשון והנצרון לקחו את כל האנרגיה הטמונה בו, והוא עצמו כבר אינו קיים. הביצה כבר לא קיימת, והעורות שמהם יצרו את הג'לטין כבר אינם קיימים בצורתם המקורית. אולם התהליך שבו אנו עוסקים אינו כזה, אלא להיפך: המטרה היא לקחת תאים חיים, לשמר אותם במצבם הנוכחי ככל האפשר, ולאפשר להם להמשיך ולהתפתח, כך שבוודאי אין כאן פנים חדשות אלא אותם פנים שממשיכות ומתפתחות.

5. סרום

כאמור בסקירה, הסרום מהווה חלק מהותי מהמצע שעליו מגדלים את הרקמה. הסרום הוא נוזל שניתן להפיק אותו מהדם, ובמקרה זה הוא הופק מדם של עובר בקר. דם העובר אסור ככל דם אחר, ואפילו דם השליל, שניתר בשחיטת אימו ואין צורך לשחטו, אסור גם כן ככל דם אחר.²⁴ אומנם ישנה חלוקה בחומרת האיסור: דם שהנפש

19. כפי שהשערות והציפורניים של האדם ממשיכים להתפתח גם אחרי מותו של האדם.
20. ראה למשל ר"י מיגאש סי' נא, שדן במקרה שהרקיבו חלק מקירות הבית, והוחלפו על ידי השוכר, שיש לבית דין פנים חדשות, ועוד.
21. ראה רמב"ם, הל' תרומות פי"א הכ"א; וכך כותב בשו"ת הרי"ד, סי' קיא, שכיוון שנזרעו הזרעים והשרישו בקרקע הם בטלו, 'פקע האיסור מעליהם מדין תורה, מפני שאין כאן אוכל הראשון ופנים חדשות באו לכאן'.
22. שו"ת רדב"ז ב, סי' תרצט.
23. שו"ת אג"מ, יו"ד ב סי' כז.
24. שו"ע, יו"ד סי' סו סעי' א.

יוצאת בו אסור בכרת, ודם הבלוע באיברים הוא דם שאסור בלאו; רק דם שלא פירש מהאיברים ולא נצרר, אלא נשאר בלוע באיבר, מותר בהנאה. הסרום הוא לכל הפחות דם שפרש והוא אסור באכילה. תפקידו הוא לשמש מצע שעל גביו גדלה הרקמה. מכיוון שמדובר באיסור אכילה ולא באיסור הנאה, אם הוא אינו נבלע ברקמה אלא רק רכיבים ממנו מסייעים לרקמה לבצע את התהליך - ייתכן שיש יותר מקום להקל בעניין.

סיכום ומסקנות

אין חולק על כך שרקמה שניטלת מבעל חיים, בין מדובר ברקמה שלמה ובין מדובר בתאים שמעורבים כנוזל, מוגדרת כאבר מן החי ואין לאכלה אם היא נלקחה מבעל החיים בעודו בחייו, ללא שחיטתו כהלכה. על מנת להגדיר רקמה זו כמאכל סתמי (פרווה), יש להעביר אותה תהליכי שינוי ועיבוד משמעותיים, לפחות כפי שנעשה בייצור ג'לטין (וגם אז הדבר נתון במחלוקת). כפי שהובהר במאמר, המטרה המרכזית ברקמה זו היא המשך המצב ההתחלתי שלה, ובשל כך יש להגדירה כבשר לכל דבר. כמו כן יש לוודא כי כל המרכיבים שניתן לייצר עימם את רקמת הבשר גם הם כשרים, ובייחוד לתת את הדעת לנוזל הסרום שמהווה חלק מהותי מהמצע שעליו גדלה הרקמה.

שתי הערות בשולי הדברים

א. עדיין לא פורסמו הערכים התזונתיים של בשר זה, ועל מנת שבשר זה אכן יהיה תחליף לבשר רגיל מן החי, יש לוודא שערכיו התזונתיים והנעכלות שלו יתאימו לאדם.
ב. **טענות אתיות בפסיקת ההלכה:** בדף העמדה שהוצא מטעם 'צהר לחקיקה' ועוסק בתאי גזע, הועלתה הטענה שמכיוון שיש צער בעלי חיים בגידול נוכחי של בעלי החיים, יש להקל גם בצדדי ההיתר ולהגדיר את הבשר כסתמי.
בלא להיכנס לשאלה אם אכן יש צער בעלי חיים במשקים חקלאיים,²⁵ יש לזכור כי הדיון בשאלת הבשר צריך לעסוק בראש ובראשונה בשאלה ההלכתית עצמה - מה מעמדה של הרקמה, בלא כל קשר להשלכות מעמד זה, ורק כשמגדירים את מעמדה ניתן לדון גם כן בשיקולים נוספים.²⁶



25. ראה הרחבה בחוברת 'על בשר ומוסר' בהוצאת המכון.
26. כפי שהיתר הפסד מרובה הוזכר לא מעט פעמים בהלכה, אך הוא נלקח בחשבון רק אחרי שהוגדר האיסור, ואז נכלל בחשבון גם היתר הפסד מרובה.



מכון התורה והארץ
כפר דרום ת"ז - שבי דרום

הרב אהוד אחיטוב

כלים שנמכרו לגוי בגלל הקורונה – ברכה על הטבלתם מחדש

שאלה

במקומות שבהם לא היה ניתן להטביל כלים לפני פסח עקב מגפת הקורונה, היו אנשים שהקנו את הכלים החדשים שלהם לנכרי, כדי לאפשר שימוש בכלים אלו ללא טבילה. עתה כבר ניתן להשתמש במקווה כלים. האם עליהם לחזור ולהטביל? האם צריכים לברך על הטבילה?

הקדמה¹

עקב הבעיה התברואתית בשימוש במקוואות של הכלים לפני הפסח וסגירת רבים ממקוואות הכלים, פסקו הרבנים הראשיים לישראל שבמקום שלא ניתן להטביל כלים, אפשר להקנות את הכלים לגוי, כדי שהוא ישאיל אותם בחזרה לבעליהם הקודמים, ובמצב כזה הם יהיו פטורים מטבילה. כמו כן הורו הרבנים הראשיים לאותם אנשים שמכרו כלים לנכרי באמצעותם, שכאשר הדבר יתאפשר יצטרכו להטביל את הכלים, אך ללא ברכה. השאלה היא: מדוע כשהמקווה נפתח חלה חובת טבילה על כלים אלו? ואם היא חלה, מדוע שלא לברך על הטבילה? האם ישנם מצבים שבהם אכן ניתן לברך על הטבילה?

א. העברת הכלים לבעלות נכרים כשלא הספיקו לטבול לפני שבת

האפשרות לתת כלים לגוי במקום לטבול אותם במקווה הובאה בפוסקים בנידון השאלה אם מותר להטביל כלים חדשים בשבת ויום טוב. זאת בעקבות דברי המשנה במסכת ביצה (פ"ב מ"ב) שנאמר בה שאסור להטביל כלים או חפצים טמאים בערב יום טוב שחל בשבת, וכלשונה:

1. שאלה זו יחד עם שאלות ייחודיות נוספות שהזמן גרמן הועלו ונתבררו בשיחות טלפון עם רבותיי מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א, רב העיר רמת גן ונשיא מכון התורה והארץ, והרב יהודה הלוי עמיחי שליט"א, ראש מכון התורה והארץ. ברצוני להודות להם על האוון הקשובה ועל הקדשת הזמן.

חל להיות אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכול מלפני השבת ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת.
 המשנה עוסקת בטבילת כלים מטומאה לטהרה, ובגמרא (ביצה יז ע"ב) הובאו כמה טעמים לאיסור טבילת כלים או חפצים בשבת:
 (1) שמא יוליך ארבע אמות ברשות הרבים (כשמדובר בשבת).
 (2) שמא יסחט (כשמדובר בבגדים).
 (3) טבילה שמכשירה את הדבר לשימוש נראית כתיקון הכלי, ובלשון הגמרא: 'מיחזי כמתקן'.
 (4) קיים חשש שאם יהיה מותר לטבול כלים וחפצים בשבת או ביום טוב, אנשים ידחו את הטבילה לימים אלו שבהם בטלים ממלאכה, ובינתיים עלולים להשתמש בכלים אלו בתרומה טהורה ולטמא אותה בטעות במגעה עם הכלי הטמא.²
 ונחלקו המפרשים אם האיסור להטביל כלים בשבת ויו"ט הוא דווקא בכלים טמאים או אפילו בכלים שנקנו מגוי. יש הסוברים שאיסור זה אינו כולל כלים שנקנו מנכרי,³ וכמותם פסק ה'שלחן ערוך' באופן עקרוני.⁴ אולם חלק מהראשונים סוברים שאיסור זה כולל הן טבילת כלים טמאים הן טבילת כלים חדשים שנקנו מנכרי,⁵ וכמותם פסק הרמ"א.⁶

2. עפ"י רש"י, ביצה יח ע"א, שפירש: 'שמא ישהא - אי שרית ליה לאטבולינהו ביום טוב - משהי להו עד יום טוב שהוא פנוי, ואתי בהו בתוך כך לידי תקלה להשתמש בהן תרומה'.
3. כפשט לשון הרמב"ם, בפירושו למשנה, ביצה פ"ב מ"ב: 'שאם היו הכלים טמאין אסור להטבילין ביום טוב ולא בשבת, שהרי לפני הטבילה לא היו ראויין להשתמש בהן בדבר שמשתמש בהן בו אחרי הטבילה, ונראה כמתקן מנא ביום טוב...'. לעומת זאת 'אם היה אדם טמא באחת הטומאות מותר לו לטבול בשבת לפי שנראה כמתכוין להקר גופו בלבד'. וכן משמע מלשון הרמב"ם, הל' שבת פרק כג ה"ח: 'אסור להטביל כלים טמאין בשבת מפני שהוא כמתקן כלי, אבל אדם טמא מותר לטבול מפני שנראה כמיקר'. וכך גם פסק בפרק ד מהל' יום טוב הלכה יז: 'כלי שנטמא מערב יום טוב אין מטבילין אותו ביום טוב גזירה שמא ישהא אותו בטומאתו'. וראה תוס' יו"ט, ביצה פ"ב מ"ב ד"ה ואדם בשבת, שהעיר על כך שבהל' שבת הרמב"ם נימק זאת בכך שנראה כמתקן, ואילו בהל' יום טוב נקט את הטעם שמא ישהא, ואע"פ שבגמ' ביצה י"ז ע"ב הובאו כמה טעמים, כפי שצינו למעלה, הרמב"ם נקט להלכה גם את שני הטעמים האחרונים שהובאו בגמ', אך אינו חולק על החששות הקודמים.
4. כפי שתבאר דעתו לקמן.
5. כן דעת הרשב"א, ספר עבודת הקודש שער ג סעי' ד, שכתב 'אין מטבילין ביום טוב כלי תשמיש הניקחין מן הגוים הצריכין טבילה', ולדעתו ייתכן שזו גם דעת הרמב"ם; והעיר על כך מרן הבית יוסף, או"ח סי' שכג אות ז ד"ה תנן: 'והוא ז"ל כתב דאף על פי שיש מקום לומר דלהרמב"ם שרי, עם כל זה אפשר שגם הוא מודה בכך'. וכן דעת ה'כל בו' כתב בהלכות יום טוב (כא ע"ג): 'כלים הלקוחים מן הגוים כיון שהן צריכים טבילה נראה לומר שאסור להטבילין ביום טוב ויש מתירין; וכן דעת הטור או"ח סי' תקיא הפוסק שבכל מקרה אסור להטביל כלים, שכתב: 'אבל אסור להטביל כלים חדשים או טמאים לטהרם'.
6. רמ"א, הל' שבת או"ח סי' שכג סעי' ז בהגה. לדעתו האפשרות להטביל כלים בשבת היא רק כשניתן לחשוב שכוונתו לשאוב מים לשתייה בשבת, כמו שהפוסקים מתירים טבילת אדם בשבת משום ש'אדם נראה כמיקר', ומקורה בירושלמי ביצה פ"ב ה"ב: 'תני רבי הושעיא ממלא אדם כלי טמא מן הבור ומערים עליו ומטבילו תני נפלו דליו לתוך הבור מערים עליהם ומטבילין; ונפסקה ע"י הרשב"א בספרו עבודת הקודש שער ג; הובאו דבריו בבית יוסף, או"ח סי' שכג אות ז. ייתכן שמרן לא פסק



אולם מרן ב'בית יוסף' חידש שאף שדעתו היא שאין איסור להטביל כלים חדשים בשבת,⁷ הוא סבור שראוי לחוש לדעת האוסרים, כיוון שקיימת אפשרות להשתמש בכלי בשבת ויו"ט גם מבלי להטביל אותו. הוא מביא את הצעת המרדכי לתת את הכלי במתנה לנכרי, ולהשתמש בו רק בהשאלה ולא כבעלים.⁸ וכך הוא פסק ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שכג סעי' ז) שיש להעדיף את נתינת הכלים החדשים לנכרי על האפשרות להטביל אותם בשבת, וזו לשונו:

וירא שמים יצא את כולם ויתן הכלי לאינו יהודי במתנה⁹ ויחזור וישאלנו ממנו, ואין צריך טבילה.¹⁰

יתרה מכך, בהלכות טבילת כלים (שו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' טז) הוא פוסק רק את האפשרות של נתינת הכלים לגוי, למי שלא הספיק להטביל כלים לפני שבת או יום טוב: אם שכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב, יתנו לעובד כוכבים במתנה ואחר כך ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו.¹¹

ב. נתינת כלים לנכרי כשאינן מקווה במקום מגוריו

מקרה נוסף שבו מציע ה'בית יוסף' את האפשרות של נתינת הכלי במתנה לנכרי הוא כשאדם רוצה להשתמש בכלי חדש שרכש מגוי, ואין מקווה מצוי במקומו, וכפי שכתב בהל' טבילת כלים:¹² 'ותיקון זה אפשר לעשות אפילו בחול במקום שאין מצוי מקווה מים להטביל בו'. וכך פסק גם הרמ"א:¹³ 'וכן יעשה אפילו בחול, במקום שאין לו מקווה'.¹⁴

אותה להלכה בשו"ע, משום שהיא אינה מעשית במקרים רבים שבהם לא ניתן לחשוב שכוונתו לשאיבת מים, כפי שכתב ערוה"ט, או"ח סי' שכג סעי' יא; ובפרט בימינו שאף אדם לא משתמש במים של מקווה הכלים.

7. כך כתב במפורש הבית יוסף, או"ח סי' שכג אות ז ד"ה תנן: 'ולענין הלכה כיון דלהרי"ף והרמב"ם משמע דשרי להטביל כלים חדשים ביום טוב הכי נקיטין מיהו כיון דאפשר בתיקון שכתב המרדכי שאכתוב בסמוך נכון לחוש לדברי האוסר ושלא להתיר כי אם על ידי אותו תיקון היכא דאפשר'. וכך הוא פסק גם בשו"ע, בהלכות שבת או"ח סי' שכג סעי' ז, כשהביא את דעת המתירים בלשון סתמית: 'מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה', ואת דעת האוסרים כתב בלשון 'ויש אוסרים'. מוכח שלדעתו הדבר מותר מעיקר הדין. זאת לעומת דעת הרמ"א בהגה שם, שסובר שטבילת כלים חדשים בשבת אסורה מעיקר הדין.

8. בית יוסף, או"ח סי' שכג סוף אות ז ד"ה כתב המרדכי.

9. ואע"פ שלכתחילה נמנעים מלתת מתנה בשבת, כדברי המג"א, או"ח סי' שו ס"ק טו, מכל מקום כשהדבר הוא לצורך שבת מותר, כפי שכתב המג"א, סי' שכג ס"ק יב בהסבר דברי השו"ע. הובאו דבריו גם בכף החיים, סי' שכג ס"ק מט.

10. ואף הרמ"א אינו חולק על דרך זו, כפי שמשמע מלשונו בהגהתו לשו"ע בהל' טבילת כלים יו"ד סי' קכ סעי' טז, וכפי שיתבאר להלן.

11. ייתכן להסביר שכיוון שבהלכות שבת כבר כתב הב"י, או"ח סי' שכג אות ז, שדעתו העקרונית שטבילת כלים חדשים מותרת בשבת, אך ראוי להימנע מכך כשיש פתרון אחר. לכן בהלכות טבילת כלים הוא הביא למעשה רק את הפתרון של הקניית הכלים לנכרי.

12. בית יוסף יו"ד סי' קכ אות טז (ב) ד"ה כתב.

13. בהגהתו לשו"ע יו"ד סי' קכ סעי' טז.

ג. דעת הסוברים שהקנאת כלים לנכרי אינה מועילה

אולם בשו"ת הרשב"ש¹⁵ מביא מקרה כזה שבו חכם אחד התיר לאדם להקנות את הכלי שלו לשפחתו הנכרית, כיוון שהוא לא הספיק להטביל את הכלי מערב יום טוב. הוא מבין שההצעה הזאת מבוססת על הלכה אחרת שנפסקה ברמב"ם¹⁶, שאם אדם שכח לעשות עירוב תבשילין לפני יום טוב שחל בערב שבת, מותר לו להקנות את הקמח שלו לאחרים, שהם יאפו בעבורו ביום טוב לצורך השבת על סמך עירוב התבשילין שהם עשו. אולם הרשב"ש סובר שאין להשוות בין המקרים, כיוון שיש כלל - 'כל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת, אינה מתנה'¹⁷. כלומר במקרה שאילו הנותן היה יודע שמקבל המתנה יקדיש אותה, הוא לא היה נותן לו - מתנתו אינה מתנה. לכן במקרה של עירוב תבשילין, אף אם האדם שזיכו לו את הקמח יחליט להקדיש אותו, עדיין המתנה בתוקף, כי מן הסתם הוא יפצה אותו ויאפה בעבורו מקמח אחר. לעומת זאת כשאדם מקנה לנכרי כלי חדש במקום להטבילו, הוא לא יסכים שהנכרי יקדיש את הכלי, כי אינו רוצה לעבור על 'לא תחנם', והוא נותן לו אותו רק מתוך מטרה שהוא ישאיל לו אותו בחזרה. וזו לשונו:

...מה שאין כן בנדון הזה דהדבר מוכרע מעצמו דשלא במתנה גמורה נתנם לגויה זו דהיכי הוה עבר ת"ו על לא תחונם. ודרשי ליה בגמרא לא תיתן להם מתנת חנם. אלא ודאי דלא נתנם לה אלא כדי שתחזור ותשאילם לו וקיימא לן התם בנדרים דכל שמתנתו מוכחת עליו דבהערמה נעשית אינה כלום... מסקנת הרשב"ש היא שעדיף להטביל כלים חדשים בשבת או ביו"ט¹⁸, משום שלפי הבנתו דעת הרמב"ם שכל דין טבילת כלים חדשים הנקנים מהנכרים הוא חיוב מדרבנן¹⁹, וכיוון שמהתורה השימוש בכלי חדש שנקנה מגוי מותר גם ללא טבילה, אין הטבילה

-
14. ואף שבהל' שבת או"ח סי' שכג סעי' ז בהגה, הרמ"א לא העלה אפשרות זאת של נתינת הכלים לנכרי, אלא רק את האפשרות להטביל את הכלי באופן שהדבר נראה כמילוי מים. מכל מקום, מלשונו בהל' טבילת כלים, שכתב 'וכן יעשה אפילו בחול', משמע שגם בשבת הוא סובר שהדבר משמש תחליף לטבילה בשעת הצורך.
15. שו"ת הרשב"ש, סי' תסח ד"ה תשובה; הובאה בפתחי תשובה יו"ד סי' קכ ס"ק טו.
16. רמב"ם, הל' יום טוב פ"ו ה"ט.
17. עפ"י מעשה שמובא במשנה נדרים פ"ה מ"ו: 'מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו מודר הימנו הנאה והיה משיא את בנו ואמר לחברו חצר וסעודה נתונים לך במתנה ואינן לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו בסעודה... וכשבא דבר לפני חכמים אמרו כל מתנה שאינה שאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה'; גמ' נדרים מח ע"א; בבא בתרא קלד ע"א.
18. עי' רמב"ם, הל' שבת פרק כג ה"ה; רמב"ם, הל' יום טוב פרק ד הלכה יז.
19. וכך גם הבין הכס"מ, הל' מאכא"ס פי"ז ה"ה, בדעת הרמב"ם שם. אך יש חולקים על הבנה זו ברמב"ם, ראה שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רנה; וראה עוד: לחם משנה, הל' מאכא"ס פי"ז ה"ה ד"ה טבילה זו; ערוה"ש, יו"ד סי' קכ סעי' ד, שכתב: 'כל רבותינו הסכימו דטבילה זו מן התורה, ויש שכתבו דהרמב"ם ס"ל דהוא מדרבנן; גם הפרי חדש, יו"ד סי' קכ ס"ק ו, הוכיח מדברי השו"ע שטבילת כלים חיובה מן התורה.



נראית 'כמתקן'. זאת בשונה מטבילת כלים טמאים שנטמאו בטומאה דאורייתא, שאסור להטבילם בשבת וביו"ט כי 'מיחזי כמתקן'.

ייתכן שה'שולחן ערוך' מעדיף לפסוק כדברי המרדכי לתת את הכלי לנכרי בשבת ולשאול ממנו חזרה, מאשר להכריע כרשב"ש להטביל את הכלי בשבת. זאת כיוון שהוא סובר שאין חשש של הערמה גמורה אם הוא נותן לנכרי את הכלי במתנה, אע"פ שהוא משאירו בידו בתורת שאילה,²⁰ כמו כן גם ביחס לדברי הרשב"ש שאין כלל בעיה של 'מיחזי כמתקן' בהטבלת כלים חדשים בשבת, דעת ה'שולחן ערוך' אינה כן. אף שהוא מסכים שבאופן עקרוני טבילת כלים חדשים מותרת בשבת, מתוך לשונו שכתב 'וירא שמים יצא ידי כולם' מוכח שהוא סובר שראוי לחוש לסוברים שזה 'מיחזי כמתקן', ולכן מעדיף להקנות את הכלים לגוי במקום להטבילם.²¹

לסיכום, ישנם שני מקרים עקרוניים שבהם ניתן להשתמש בהיתר ההקנייה לגוי במקום טבילת כלים: (1) כאשר יש מניעה הלכתית מלהטביל את הכלי בשבת. (2) כשאין מקווה, או בנד"ד שיש מקווה אך הוא סגור מטעמי בריאות.

ג. הצורך להטביל את הכלים – בהזדמנות הראשונה שניתן

אף שה'שולחן ערוך' מתיר להסתמך על הקנאה לגוי, ומסתימת דבריו משמע שהיתר זה אינו מוגבל, מכל מקום כתבו האחרונים שלמעשה אין להסתמך על הקניית הכלים לגוי שנעשתה לצורך שבת גם בימים שלאחר מכן. כך פסק הט"ז,²² ולדבריו בהזדמנות הראשונה האפשרית יטביל את הכלים ללא ברכה; וזו לשונו:

נראה לי דהאי תיקונא אינו אלא לפי שעה דהיינו לאותו שבת או בחול כל זמן שאין לו מקווה אבל לאחר השבת או שיזדמן לו מקווה **כיון שישתקע עולמית ביד ישראל ודאי הוי כלקוח בידו** ולא עדיף ממשכן עובד כוכבים ביד ישראל ודעתו לשקוע דצריך טבילה.²³ ותו דגבי טלית שאולה מצינו ג"כ שפטורה מציצית כל שלושים יום ואח"כ חייב דנראה כשלו על כרחך הכי נמי נראה דצריך טבילה אחר שאפשר לו לטבול.

הט"ז סובר שהסתמכות על הקניית הכלים לנכרי במקום טבילת הכלים היא פתרון של שעת הדחק, לא רק מפני שמפסידים מצוות טבילת כלים, אלא גם מפני שאסור

20. וכפי שנראה מדברי כף החיים, או"ח סי' שג ס"ק מח, שגם רשב"ש היה פוסק כן אם היה רואה את דברי המרדכי, וכלשון כף החיים: 'עי' בשו"ת מהר"ש בן הרשב"ץ בס' תסת, מה שערער על מורה אחד שהורה כן יעויין שם באורך, ואישתמיט ליה שכן כתב להדיא המרדכי ופסקו מרן ז"ל גם ביו"ד סי' קכ'. ולדעתו אין להוכיח שיש הערמה בנתינה לגוי מכך שאין בכה"ג איסור לא תחנם, כי בלאו הכי אין איסור לא תחנם, עי' שולחן ערוך יו"ד סי' קנא סעיף יא ועי' ט"ז לשו"ע שם ס"ק ח.

21. ניתן לבאר זאת עפ"י הוכחתו של הפרי חדש, יו"ד סי' קכ ס"ק ו, שדעת השו"ע שחייב הטבילה הוא מן התורה, כיוון שכך הוא חשש יותר שטבילה בשבת היא 'מיחזי כמתקן'.

22. ט"ז, או"ח סי' שג ס"ק י; שם, יו"ד סי' קכ ס"ק יח.

23. עפ"י שו"ע, יו"ד סי' קכ.

להשתמש בכלי של גוי כשהוא בקביעות מצוי אצל הישראל. הסיבה לכך היא שאף שהכלי בבעלות גוי, כיוון שהוא בקביעות אצל הישראל נחשב למעשה ככלי של ישראל. הט"ז מביא לכך שתי ראיות: 1) מצאנו שכלי של נכרי שממושכן אצל ישראל חייב בטבילה, ואף אם הוא מסופק אם זה לצמיתות, צריך להטביל בלא ברכה.²⁴ 2) כאשר אדם משאיל חפץ לחברו ליותר משלושים יום, השאלה זו היא סוג של העברת בעלות, והראיה שטלית שאולה ליותר משלושים יום חייבים להטיל בה ציצית.²⁵ ויש לשאול על ראייה זו, שכן אין נדוננו דומה לדין טלית שאולה. בטלית שאולה לאחר שלושים יום חייבו בציצית, כי היא נראית כשלו, ורבים יתמהו מדוע הוא אינו מטיל בה ציציות. אך בנד"ד, כאשר החפץ הוא של גוי והוא לא הטביל אותו – אין הדבר ניכר שהוא לא משתמש בכלי שאינו טבול.

ה. האם ניתן לברך על הטבילה כשיתאפשר לו להטביל את הכלים?

לגבי ברכה על הטבילה כתב הט"ז²⁶ שמעיקר הדין היה צריך לברך על הטבילה, אבל כיוון שאף אחד לא כתב על כך במפורש, הוא הציע שאם יש אפשרות להטביל יחד איתו כלי נוסף שוודאי חייב בטבילה – יברך על הטבילה, ואם לאו – לא יברך. בעיקרון סובר הט"ז שיש לברך על הכלים שהקנה לגוי,²⁷ אלא שהוא לא רצה לפסוק שיברך, כי הוא לא ראה אחרים שכתבו להשוות בין המקרה של כלי של גוי שנשתקע אצל הישראל לבין דנד"ד שהקנה בכוונה את הכלים לגוי. אומנם ה'פרי חדש'²⁸ כתב שאכן יברך על הטבילה בהזדמנות הראשונה שיוכל להטביל את הכלים, אך למעשה הרבה מן האחרונים חששו לדעת הט"ז ופסקו שאין לברך על טבילה זו.²⁹ מאידך גיסא 'כנסת הגדולה'³⁰ כותב במפורש שדעת המרדכי אינה כהבנת הט"ז, ואין צריך כלל להטביל את הכלים, גם כשמתאפשר לו. וכתב 'כף החיים'³¹ שכדעת 'כנסת הגדולה' כך גם דעת ספר 'בית לחם יהודה'. ולדעתם יש לומר שהקנאת כלים לגוי שונה מדין טלית שאולה, כי כל עניין ההקנאה הוא לפטור מטבילה, ולכן אין גמירות דעת של הישראל לזכות בכלי חזרה מן הגוי. ויש להביא ראייה שלא כולם קיבלו את דעת הט"ז

24. שו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' יד.

25. מנחות מד ע"א; שו"ע או"ח סי' יד סעי' ג.

26. ט"ז שם ס"ק יח.

27. כפי שמוכח מלשון השו"ע, יו"ד סי' קכ סעי' יד: 'משכן עובד כוכבים כלי לישראל, אם נראה בדעת העובד כוכבים שרוצה לשקעו בידו, טעון טבילה. ואם לאו, יטבילנו בלא ברכה או יקנה כלי אחר ויטבילנו עמו'.

28. פרי חדש, יו"ד סי' קכ ס"ק מב.

29. ערוך השלחן, יו"ד סי' קכ סעי' ס; משנ"ב סי' שכג ס"ק לה.

30. כנסת הגדולה, הגהות לבית יוסף יו"ד סי' קכ אות סב.

31. כף החיים, או"ח סי' שכג ס"ק נ.



וה'פרי חדש', שהרי רבנו יוסף חיים פסק בספרו 'בן איש חי'³² שאם יש לאדם כלי גדול שלא ניתן להטביל אותו, רשאי להקנות אותו לגוי ולהשתמש בו באופן קבוע, אף שלא תהיה לאחר מכן שום אפשרות להטביל את הכלי.

על פי עצה זו פסק הראשל"צ הגר"מ אליהו זצ"ל³³ לגבי כלי חשמל שקשה להטבילם:

מכשירים חשמליים - קומקום חשמלי וכן מכונת טחינה חשמלית וכדו', צריכים טבילה, ויתיעץ עם מומחה כיצד ניתן לפרקם ולהטבילם. ואם אי אפשר לפרקם, יש שני פתרונות הלכתיים לכך: א) ייגש לחשמלאי יהודי שיפרק לו את המכשיר לחלקים עד שלא יהיה ראוי לשימוש, ויחזור וירכיב אותו, ויוצא שיהודי הכין את המכשיר ואין צורך להטבילו. ב) שיקנה ע"י אדם אחר את הכלי במתנה לגוי על מנת שישאיל לו את הכלי, ובאופן זה לא התחייב הכלי בטבילה שכן הוא של הגוי. פתרון זה הביא בעל הבא"ח לענין כלים גדולים שאין אפשרות להטבילם. בזמנם היו שומרים את היין בתוך חביות גדולות מאד וכבדות העשויות מזכוכית, ולא היתה אפשרות להטבילם מחמת גודלם, על כן אמר בעל הבא"ח שיתנו את הכלים במתנה לגוי ואח"כ יחזרו ושאלו ממנו. ומיהו, כל זה בדיעבד, אבל לכתחילה בודאי שחייבים להטביל כל כלי שניתן להטבילו (עיין לבא"ח ש"ש מטות אות יא).

לאור זאת מתחזקים דברי הט"ז שאין לברך על הטבילה ולא מטעמיה, אלא כי אכן יש פוסקים הסוברים שאין צורך להטביל את הכלים שהקנו לגוי אף שהם נשארים בידי הישראל לצמיתות. לכן גם אם חוששים לדעת הסוברים שצריך להטבילם, אין לברך על הטבילה מחשש ברכה לבטלה.

אומנם בספר 'קצות השולחן'³⁴ הציע שאחרי שבת יבקש מהגוי שייתן לו חזרה את הכלי במתנה. ואם הגוי לא יסכים, ישלם לו תמורת הכלי, ואז בוודאי יוכל להטביל את הכלי בברכה. לאור הנ"ל באותם מקרים שבהם אנשים הקנו את הכלים לזמן מוגבל, פשוט וברור שלאחר שנפתחו המקוואות - הם יכולים להטביל את הכלים בברכה, כמו במקרה שבו אדם מכר כלי לנכרי וחזר וקנאו ממנו, שחובה להטבילו מחדש.

מסקנה

כלים חדשים שנמכרו לגוי לפני הפסח בשל סגירת מקווה הכלים מטעמי בריאות - חובה להטבילם לאחר שנפתחו מחדש המקוואות לטבילת כלים. לגבי הברכה על הטבילה, הדבר תלוי כיצד הקנו את הכלים לנכרי, כלדלהלן:

א. מי שמכר את הכלים לפני פסח באמצעות הרשאה במרשתת לרבנים הראשיים לישראל - עליו להטביל את הכלים לפני השימוש בהזדמנות הראשונה שהדבר ניתן. זאת לאור מה שכתבו הפוסקים שההסתמכות על מכירת הכלים לרשות הגוי אינה יכולה

32. בן איש חי, שנה שנייה פרשת מטות אות יא.

33. גיליונות קול צופיך 380, טבילת כלים שונים סעי' ב.

34. קצות השולחן, סי' קמו בבדי השולחן אות ו.

להיות תחליף קבוע להטבלתם, כיוון שאם הכלים מושאלים לצמיתות לשימוש של אדם ישראל, זהו סוג של בעלות של ישראל. מאידך גיסא לא ניתן לברך על הטבילה, כיוון שיש הסוברים שגם במצב כזה אינם חייבים טבילה, כך שלא ניתן לומר בצורה מוחלטת שהם חזרו לבעלות ישראל, ועל כן יש להטבילם ללא ברכה.

ב. במקרים שבהם נעשתה מכירה גמורה שתפקע אחר שלושים יום, או אם ייפתחו המקוואות קודם לכן, במקרים אלו פשוט וברור שלאחר שנפתחו המקוואות צריך לטבול את הכלים בברכה לפני השימוש, אם הם מסוג הכלים שצריך לברך כשמטבילים אותם. זאת משום שמעמדם הוא ככלים של נכרי שהגיעו לידי ישראל, שלא ניתן להשתמש בהם ללא טבילה.





ייחודו של המשפט העברי

הקדמה

משפט התורה, המכונה כיום המשפט העברי, אפיין במשך דורות את אורח חייהם של עם ישראל ושימש סימן היכר להיותם אומה המבקשת צדקה ומשפט. השאיפה לגאולה בכל הדורות כללה גם תקווה לחידוש של מערכת משפט שפועלת על פי התורה – המשפט העברי. הדבר בא לידי ביטוי בדברי הנביאים ובתפילות שתקנו חז"ל. כיום מותקף המשפט העברי בשתי טענות עיקריות: הראשונה, שהוא בלתי ניתן ליישום, והשנייה, שגם אם הוא ניתן ליישום, הרי שאין בו חידוש ביחס למשפט הנוהג במדינת ישראל. במסגרת זו ברצוני לעסוק בקיצור בטענה השנייה ולהציג כמה הבדלים בולטים בין המשפט הקיים למשפט העברי. אולם טרם הירידה לפרטים יש להעיר הערה חשובה: לעיתים יש ציפייה שהמשפט העברי יהיה יוצא דופן וללא דמיון לשום מערכת משפט אנושית בעולם. לי אין ציפייה כזו, כפי שאין לי ציפייה שבגיאומטריה יהודית יהיה משולש עם ארבע צלעות. משפט עוסק בבני אדם, ומשפט אזרחי (כלומר בענייני ממון) עוסק בחיובים ובקניינים שהם מושגים אנושיים. ממילא המשפט העברי כולל בתוכו אמירות אלוקיות על תופעות אנושיות, ולכן סביר שנמצא לו מקבילות במערכות משפט בעולם.

ייחודו של המשפט העברי בא לידי ביטוי בשני רבדים, שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. הראשון, במקורו האלוקי ובהתפתחותו על ידי חכמי ישראל לדורותיהם. השני עניינו שגם בעין אנושית ניתן לראות שבצירוף של כלל ההכרעות למערכת משפט אחת נוצרת תמונה ייחודית. כעת ניגש לפרטים ונבקש לעמוד על המאפיינים הייחודיים של משפט התורה.

א. צדק מול יעילות

כל מערכת משפט הגונה בעולם עוסקת בדילמה שבין צדק ובין יעילות. רוצה לומר, מצד אחד ישנה שאיפה לעשות צדק, ומצד שני יש הכרח לקבוע כללים לניהול מערכת משפט יעילה, כללים שבמידה מסוימת מגבילים את האפשרות להשיג צדק. בהקשר זה בולטת לעין נטייתו הגדולה יותר של המשפט העברי לצדק בהשוואה למשפט הישראלי, ולכך כמה דוגמאות. המשפט העברי לא מכיר בהתיישנות ומאפשר להגיש תביעות ללא הגבלת זמן לאחר מועד האירוע שהביא לתביעה.¹ המשפט העברי אינו מכיר בסופיות

1. שו"ע, חו"מ ס' צח סעי' א-ב.

הדיון, ומאפשר לפתוח מחדש תיק גם לאחר מתן פסק דין, במקרה שהתגלו ראיות חדשות,² ובכלל, היקף סדר הדין האזרחי במשפט העברי מצומצם באופן ניכר ביחס למשפט הישראלי, וככל שסדרי הדין מצומצמים יותר, כך יש פחות מקום לתמרונים פרוצדורליים ויותר מקום לחתירה לאמת כפי שהיא. חשוב לומר, להכרעה האלוקית של המשפט העברי יש מחיר, כמו כל הכרעה בדילמה עמוקה. ובכל זאת, יש בהכרעה של המשפט העברי אמירה ערכית ברורה, גם אם יש מחיר בצידה.

ב. תפקיד השופט והנגישות לצדק

ישנו הבדל משמעותי בין המשפט הישראלי למשפט העברי. המשפט הישראלי, בהשפעת המשפט הבריטי, הוא אדברסרי ביסודו (אף שכיום ישנה מגמה של שינוי). כלומר, תפקידו של בית המשפט להכריע לאחר ששמע את הצדדים באופן פסיבי, בבחינת 'שחקו הנערים לפנינו'. לעומת זאת, על פי המשפט העברי האחריות להגיע לחקר האמת מוטלת על בית הדין, ולפיכך בית הדין אקטיבי בהליך בירור האמת - חוקר את העדים והצדדים. גישה זו מכונה הגישה האינקוויזיטורית. אומנם גם מערכות המשפט האירופיות נוטות לגישה זו, אולם נטייתו של המשפט העברי לגישה זו מובהקת יותר.

באופן מעשי הדבר בא לידי ביטוי בולט באופן התנהלות הדיונים. בבית המשפט עורכי הדין מנהלים את הדיונים, הם מציגים את טענות התביעה וההגנה, הם חוקרים את בעלי הדין (המוגדרים 'עדים') בחקירה ראשית ונגדית, ובית המשפט מסתפק בהערות אחדות בלבד. לעומת זאת, בבית דין של תורה הדיינים הם שמנהלים את הדיון וחוקרים את בעלי הדין ואת העדים.³ בשלב הראשון יציג בעל הדין את העובדות ולא עורך דינו. הדיינים הם שחוקרים את בעלי הדין, והם יכולים אף ליזום הבאת ראיות כדי להביא לחקר האמת.⁴ התנהלות זו מקילה על בית דין של תורה להגיע לחקר האמת, ומתוך כך היא מטילה על הדיין אחריות כבדה ביותר. תוצאה משמעותית של ההתנהלות התורנית, האינקוויזיטורית, היא ירידה של ממש בהשפעתם של עורכי הדין על התוצאה המשפטית. משמעות הדברים היא שבעל דין מחוסר אמצעים אמור לקבל צדק במידה דומה לזו שיקבל בעל דין בעל אמצעים אשר לרשותו עומדים עורכי דין ממולחים. ממילא יש כאן הנמכה של מחסום הנגישות אל הצדק. חשוב לומר שלמרות הבדל זה, עדיין קשה להגיע לשוויון מלא בין בעלי דין בעלי כישורים ואמצעים שונים, ועדיין יש כאן ניסיון לצמצם באופן ניכר את השפעת הפערים הכלכליים והמעמדיים.

2. שו"ע, חו"מ סי' כ סעי' א.

3. טור חו"מ, סי' ל; שו"ע, חו"מ סי' סא סעי' ט.

4. שו"ת חתם סופר, קובץ תשובות, סי' צב ד"ה ואודות.



ג. חובות וזכויות

עד כה עסקתי בעיקר בענייני נוהל, כעת ניגע בכמה ענייני מהות. ידועה מאוד טענתו של השופט משה זילברג ז"ל⁵ שהמשפט העברי שונה משיטות משפט רבות בכך שהוא משפט של חובות ולא של זכויות. זילברג מודה שאכן ישנן גם זכויות במשפט העברי, אלא שהן טפלות לחובות. אני סבור שזילברג עמד על נקודה חשובה מאוד, אף שיש למתן את הדברים. המשפט העברי כולל גם זכויות וגם חובות, ואכן במקרים רבים שבהם בעל הזכות מוותר על זכותו, כגון שהוא מוחל על החוב המגיע לו או מפקיר את קניינו, בטלים גם החיובים הנגזרים מהזכויות האלה. אולם שונה המשפט העברי בכך שיש בו חובות שאינן תלויות בזכויות, כגון: חובתו של אדם לשמור על חייו, חובה שהאדם אינו יכול לוותר עליה ולהתאבד;⁶ חובתו של אדם לשמור על פרטיותו וצניעותו, שאינה ניתנת לוותר; חובתו של אדם לתת צדקה לעני, אשר העני אינו יכול לוותר עליה, ולכן יש לתת לו למרות הוויתור;⁷ חובתו של אדם להיות בן חורין ולא להשתעבד לאדם אחר אלא לבורא עולם בלבד, ולכן אינו יכול להתחייב שלא יתפטר מעבודתו.⁸ חובות אלה קובעות נורמות שאינן תלויות ברצונו של האדם, ומחייבות אותו לשמור על צלם האלוקים שלו, גם אם אינו מבין את הסיבה לכך.

ד. משפט וחסד

במערב ישנם שני דגמים להעברת הון מעשירים לעניים: הדגם האחד הוא הדגם הוולונטרי, מתן צדקה על פי שיקול דעתו הבלעדי של הנותן, כפי שמקובל יותר בארה"ב. הדגם האחר הוא גביית מיסים וחלוקת קצבאות ושירותים, כפי שמקובל במשטרים אירופיים שהם יותר סוציאליסטיים. היתרון של הדגם הוולונטרי באיכות **התהליך** של עשיית החסד וביצירת מרחב של יצירתיות מתוך חמלה, כלומר שכל אדם יכול ליזום פעולות של צדקה באופן יצירתי וללא צורך באישור ממשלתי כלשהו. לעומת זאת, היתרון בדגם הסוציאליסטי הוא במבחן **התוצאה** וביכולת לספק צרכים בסיסיים באופן שוטף.

למשפט העברי יש דגם שלישי וייחודי, כפי שנפסק ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רמח סעי' א): כל אדם חייב ליתן צדקה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן ממה שיתנו לו. ומי שנותן פחות ממה שראוי ליתן, בית דין היו כופין אותו ומכין אותו מכת מרדות עד שיתן מה שאמדוהו ליתן.

בהלכה זו הצליח המשפט העברי 'לרבע את המעגל' ולהפוך את עשיית החסד לחובה הניתנת לכפייה אך משמרת גם מרכיבים וולונטריים. דהיינו חובתו של אדם לתת צדקה

5. משה זילברג, כך דרכו של תלמוד, תשכ"ד, עמ' 73.

6. רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש, פ"ב הל' ב-ג.

7. שו"ע, יו"ד סי' רנג סעי' ט.

8. ש"ך, חו"מ סי' שלג ס"ק יד.

למי שירצה, אולם אם לא יעשה זאת מרצונו, בית הדין יכפה זאת עליו בכוח. חשוב לציין שלצד הכפייה על הצדקה הפרטית, מאז ימי המשנה ישנה גם מערכת ציבורית של גביית מיסים וחלוקת קצבאות⁹ המקבילה במידת מה למדינת הרווחה המודרנית. בהקשר זה כדאי לציין הבדל בנושא נוסף. המשפט העברי לא מקבל את עקרון 'הכיס עמוק' על פיו יש להטיל בכל מקרה על הצד העשיר והחזק אחריות לנזקיו של הצד החלש. בהקשר זה ההלכה אינה רואה עצמה כ'רובין הוד' שמטרתו להעביר את כספם של העשירים לעניים, אלא לפסוק דין אמת ללא קשר למצבם הכלכלי של הצדדים למחלוקת - בלשון התורה (שמות כג, ג): 'ודל לא תהדר בריבו'.

ה. הגנה על המשפחה

אין צורך להרחיב בכך שההלכה רואה לעצמה מטרה להגן על מוסד המשפחה היהודית. ואכן מעבר להלכות הקבועות תיקנו חכמים תקנות נוספות 'כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה'¹⁰. בהקשר זה מעניין מאוד לציין כי רובם המוחלט של דייני בית הדין הרבני הממלכתי קיבלו את חוק יחסי ממון הקובע כי בני זוג הם שותפים, ולא ראו בכך פגיעה בקודשי ישראל. לעומת זאת, בית הדין הרבני מתקשה מאוד לקבל את הנחיית בג"ץ שלא 'להעניש' בן זוג על בגידה, ומחפש את הדרכים לממש הלכה מוסרית זו. בשולי הדברים עליו להביע תמיהה על מי שרואה בפסיקה הקיימת בבתי המשפט בהקשר זה סימן לנאורות ולקדמה. להבנתי, דווקא ההלכה, התומכת בנאמנות בין בני הזוג ובקדושת הקשר הזוגי היא זו המתקדמת.

ו. 'דינא דמלכותא'

לקראת סיום יש להתייחס לשאלה נפוצה נוספת: כיוון שההלכה מקבלת את החוק הנוהג במסגרת הכלל 'דינא דמלכותא - דינא', לכאורה החוק שיחול הוא חוק המדינה ולא חוק התורה. אם כן, מה המקום שנותר למשפט העברי לאחר קבלת חוקי המדינה? התשובה לכך היא שיש הסכמה כמעט גורפת בין פוסקי ההלכה לאורך הדורות ש'דינא דמלכותא' אינו נותן תוקף הלכתי לכל חוקי המדינה כך שהם יחליפו את חוקי התורה, כפי שנימק בשו"ת הרשב"א (ח"ו סי' רנד):

שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא טועה וגזלן הוא וגזלה ישיב... ובכלל עוקר כל דיני התורה השלמה. ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינא ורב אשי, ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים. חלילה! לא תהיה כזאת בישראל ח"ו שמא תחגור התורה עליה שק.

9. משנה פאה פ"ח מ"ח.

10. כתובות נה ע"ב.



תפקידם של חוקי המדינה לעסוק בענייני השלטון וכן לתת מענה לאתגרי השעה בלבד, כדברי הרמ"א (חו"מ סי' שסט סעי' יא) שהכלל חל 'בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עובדי כוכבים, דאם כן בטלו כל דיני ישראל'. לפיכך בבתי דין רבים מקבלים חוק זכויות יוצרים שנותן מענה לצורך שנוצר לפני 400 שנה עם המצאת הדפוס, וכן לחלקים בחוק המקרקעין שעוסקים במרשם המקרקעין (טאבו) ובבית המשותף, כמו גם לחוקי המגן על העובדים שחוקקו החל מראשית המאה השמונה-עשרה בעקבות המהפכה התעשייתית. לעומת זאת, החוקים העוסקים בנושאים הבסיסיים אינם מתקבלים כמכלול, ובהם בית הדין פוסק על פי דין תורה.¹¹ חוקי החוזים, המכר, השליחות, השומרים, והדומים להם נועדו לתת מענה כולל לסוגיות אשר ניתן להן מענה הולם במשפט התורה, ולפיכך אין לקבלם על פי ההלכה, למעט פרטים חריגים. אחד הסימנים לתקפות חוק על פי ההלכה הוא מידת הספציפיות שלו. רוצה לומר, ככל שחוק ספציפי יותר, כך הדבר מלמד על היותו מענה לבעיה נקודתית ויש לו מעמד של תקנה מחייבת (ראו לדוגמה באתר ארץ חמדה ריכוז של חוקי המדינה שהתקבלו בבית דין זה). נמצא אם כן שהכלל 'דינא דמלכותא' אינו מאפשר חלילה את החלפת המשפט העברי בחוקי המדינה, אלא להיפך, נותן כלים נוספים ביד המשפט העברי כדי להתמודד עם אתגרי השעה טוב יותר.

אחרית דבר

להבנתי חובתנו ליישום משפט התורה איננה תלויה בכך שהוא ימצא חן בעינינו, אלא נובעת ממקורו האלוקי וממסורת הפסיקה. הבחינה והקבלה הסלקטיבית של חלק מחוקי המדינה כ'דינא דמלכותא' ודחיית חוקים אחרים הן שלב נוסף במסורת הפסיקה. לפיכך מטרת מאמר זה איננה להסביר מדוע המשפט העברי טוב מהמשפט הנוהג. להבנתי, חובתנו למימוש המשפט העברי אינה שונה מחובתנו להקפיד על כשרות, ללא תלות בהבנתנו. ובכל זאת, יש טעם בהדגמת כמה מההבדלים העקרוניים בין המשפט העברי למשפט הישראלי, כדי להראות שאכן ישנו הבדל ערכי משמעותי ביניהם. בהמשך לכך אני סבור שלפתחם של אנשי משפט התורה מוטלים שני אתגרים עיקריים: האתגר הראשון הוא אכן להציג לציבור את העקרונות המסתתרים מאחורי פרטי ההלכות של המשפט העברי, כפי שנעשה כאן בהיקף מצומצם מאוד. האתגר השני הוא לדון באופן גלוי ושיטתי בשאלה אילו דפוסים מהסביבה המשפט העברי מקבל (כגון שותפות ממונית בין בני זוג, זכויות יוצרים וחברה בע"מ) ובאילו תחומים הוא נאבק כדי לשמר את האמירה הייחודית שלו.¹²



11. הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני סי' ט אות ח.

12. הערת עורך: י.פ. ראה עוד במאמר הרב יעקב אריאל, 'משפטים מסיני', מאהלי תורה (תשע"ח), עמ' 226-221

הרב יאיר פרנק*

פיצוי כספי לנפגעי עבירות מין בבית דין לממונות

א. מבוא

1. כללי

הטיפול בנושא הפגיעות וההטרדות המיניות הוא חשוב ביותר, הן מכוח חובתנו להעניק צדק ותמיכה לנפגעים, והן מכוח חובתנו לתיקון כלל החברה, בענישת הפוגעים ומיגור רעה חולה זו מקרבנו. מאמר זה נועד להתוות את הדרך לדיון בבית דין לדיני ממונות בתביעות לפיצוי כספי בגין פגיעה מינית.¹

ישנם שני מסלולים להתמודד עם עבריינות מין: **ההליך הפלילי**, המתמקד בענישת העבריין בהתאם לדיני העונשין של מדינת ישראל, **וההליך הממוני-אזרחי**, המתמקד בפיצוי הנפגע על הנזק שנגרם לו.² במדינת ישראל, ההליך הפלילי מתנהל בבתי המשפט, המוסמכים לנהל הליך זה הן על פי החוק והן על פי ההלכה.³ לפיכך הדיון

*. תודה לרב ד"ר ירון אונגר, שעבר על המאמר ביסודיות והעיר הערות חשובות ומחכימות, הן ברובד ההלכתי והן ברובד החוקי.

1. במאמר מוסגר יוער שיש ערך רב בכך שדיינים העוסקים בעניינים אלו יעברו השתלמות מקצועית מתאימה, ובכלל זה גם בהיבטים הנפשיים הכרוכים בנושאים אלו (המגבלות החוקיות הקשורות בנושא זה יפורטו להלן סעיף 0). היבטים אלו יבואו לידי ביטוי, בין השאר, בהפגנת רגישות מיוחדת לנפגע הן בסדרי הדיון והן בצורת השיחה עם הנפגע. במקרים מסוימים יש לשקול גם מתן פטור לנפגע מן הצורך לקיים את הדיון במעמד שני הצדדים (עיינו רמ"א חו"מ סי' כח סעי' טו; וכל שכן כאן, שהרי כוחו של בית הדין הוא מדין 'קיבלו עליהו'), כמקובל גם בבתי המשפט האזרחיים.

2. או במסגרת תביעה נזיקית רגילה, או כתביעה אזרחית נגררת לפלילים.

3. משפט המלך כולל גם דין שלא על פי דיני הראיות הרגילים בתורה, וגם אפשרויות ענישה לפי הצורך והשעה, עיינו: רמב"ם, הל' מלכים פ"ג ה"י; שם, הל' רוצח פ"ב ה"ד-ה"ה; הל' סנהדרין פ"ח ה"ו; מורה נבוכים, ח"ג פרק מ; ריטב"א, בבא מציעא פג ע"ב; מאירי, סנהדרין מט ע"א; דרשות הר"ן, יא; אור שמח, הל' מלכים פ"ג ה"י; שם, הל' רוצח פ"ב ה"ד (ראו עוד סוגיית הגמרא על דייני גזרות, כתובות קד ע"ב, והראשונים שם); המהר"ץ חיות, תורת הנביאים, יז - דין מלך בישראל. על המשפט הפלילי כיישום למשפט המלך, ראה: הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, שער ט; הרב אליעזר יהודה וולדנברג, הלכות מדינה (ירושלים תשי"ב) א, ג, ה (עמ' קנט ואילך); שם א, ד (עמ' קצד ואילך); שם א, ו (מעמד רנב); הנ"ל, ציץ אליעזר, חי"ט סי' נב; הרב איסר יהודה אונטרמן, 'ציון במשפט תפדה - לשאלת המשפט במדינת ישראל', בית הכנסת ג, עמ' 320; הרב יצחק הרצוג, תחוקה לישראל ע"פ התורה, פרק שלישי, סעיפים ז-ט; הרב יהודה זולדן, מלכות יהודה וישראל, עמ' 87-98; אליאב שוחטמן, 'מעמדים ההלכתי של בתי המשפט בישראל', תחומין יג, עמ' 338; הרב ליפא קמינר, עונש המאסר בישראל; תחומין כד עמ' 134 ואילך; הרב יעקב אריאל, באהלה של תורה ד, סי' טו - הדיון הפלילי במדינת



שלהלן יתמקד אך ורק בהליך הממוני-אזרחי, שניתן לקיימו בפני בית דין לממונות, בהתאם להוראות חוק הבוררות.⁴ כאן המקום להדגיש שכבר בפתחו של ההליך בפני בית הדין לממונות, יש לחדד בפני הצדדים שההליך בפני בית הדין אינו תחליף להליך הפלילי, ואסור לו שיהיה כזה, לא במפורש ולא במשתמע.⁵

2. נסיבות הגשת התביעה לבית הדין לממונות

התביעה עשויה להגיע לפתחו של בית הדין בנסיבות שונות ומגוונות. יש שבמסגרת התביעה מודה הפוגע בעובדות הנוגעות לתביעה, ומקבל עליו את בית הדין כדי שיטת עליו פיצוי כספי לנפגע. המניעים שעשויים לגרום לנתבע לקבל עליו את בית הדין כבורר הם מגוונים. יש והוא יסכים לקבל עליו את פסיקת בית הדין לשם שמיים, מתוך רצון לתקן את חטאו ולשוב בתשובה, יש שיסכים לכך כדי לקצר את ההליך ביחס להליך האזרחי בהשוואה לזה הצפוי לו בבית המשפט, או לחסוך בעלויות ניהול ההליך, ויש שיבכר את ההליך בפני בית הדין לממונות בשל רצונו לשמור על דיסקרטיות מרבית. כך או אחרת, בנסיבות אלו בית הדין נדרש אך לקבוע את גובה הפיצוי, ואין הוא נדרש להתעמק בבירור העובדות.⁶ אבל יש שהנתבע כופר בעובדות המבססות את התביעה, באופן מלא או חלקי, ומעדיף שהעניין יתברר בפני בית הדין לממונות, שידון בעניין מכוח חוק הבוררות, כדי להימנע מהליך אזרחי בפני בית המשפט. במקרה זה, בית הדין יידרש להיכנס לעובי הקורה ולברר את העובדות הנוגעות לתביעה לפני שידון בגובה הפיצוי הכספי.⁷

3. מסגרת הדיון

כאמור, חוק הבוררות מאפשר לבית הדין לממונות להכריע כבורר בעניינים ממוניים. עניינים אלו נחלקים לשניים: **פיצוי הנפגע**,⁸ שתכליתו העיקרית היא - לתקן את הנזק שנגרם לנפגע, ככל שהדבר אפשרי, ו**פיצויים עונשיים או מוגברים**⁹ - שנועדו להרתיע את

ישראל, עמ' 129-135; הרב עדו רכניץ, מדינה כהלכה, עמ' 36-39 (סמכויות המלך בשמירת הסדר הציבורי), עמ' 86 (דינא דמלכותא דינא בדין הפלילי), שם, עמ' 221-228.

4. חוק הבוררות ה'תשכ"ח-1968 (להלן חוק הבוררות). סעיף 3 לחוק הבוררות קובע: 'אין תוקף להסכם בורות בעניין שאינו יכול לשמש נושא להסכם בין הצדדים'. לפיכך כל עניין חוקתי, עניין שההכרעה או הסמכות בעניינו שמורה למדינה, אינו בר-בוררות. לכן ענייני מעמד אישי, אזרחות ועניינים פליליים אינם יכולים להיות נושא להסכם בורות. כאמור, ההליך המתקיים בפני בית הדין אינו מהווה מקבילה להליך הפלילי, ואינו תחליף לו בשום צורה, אלא אך ורק מקבילה להליך האזרחי.

5. על כך ראו להלן, סעיף ח.

6. יש שהתביעה תגיע לאחר סיומו של ההליך הפלילי, שבמסגרתו נקבעו כבר מסקנות עובדתיות, לכל הפחות לעיני בית המשפט, ויש שתגיע לפני מיצוי של ההליך הפלילי או אף לפני שנפתח הליך שכזה.

7. ראו להלן סעיף ו.

8. על מרכיבי הפיצוי הממוני יורחב להלן בסעיפים ג-ה. לכך יש להוסיף שיש במרכיב זה גם ביטוי שיקומי לנפגע, בהכרה בעוול שנעשה לו, ובהחזרת תחושת הצדק והאמון.

9. הערת הרב ד"ר ירון אונגר: פיצויים עונשיים הם פיצויים שנועדו גם להעניש את הפוגע בשל מעשה עוול שנעשה בכוונת זדון אגב הפגיעה בקרבן, והם אינם קשורים לנזק שנגרם לניזוק (עמית אשכנזי,

העברין על מנת שלא ישוב ויפגע באחרים, ואף לייצר הרתעה בכלל החברה, לבל ילכו אחרים בדרכו של העברין, בבחינת "ובערת הרע מקרבך", ובפרט באיסורי עריות.¹⁰ בשפתה של ההלכה, שני סוגי הפיצוי האמורים מכונים בשם 'קנס'. אומנם בחוק הישראלי המונח 'קנס' משמש לשם תיאור ענישה כלכלית, שהיא עניין פלילי לחלוטין שאינו בסמכות הבורר. אף על פי כן, להלן ניצמד למונח ההלכתי, אך נדגיש שכוונתנו אך ורק לפיצויים עונשיים או מוגברים, ולא לקנס הפלילי.

במאמר זה לא נעסוק בדרכי התשובה שעל בית הדין להורות לפוגע, אלא אך ורק בסעדים ממוניים שיש בכוחו של בית הדין להשית על הפוגע. עם זאת, יוער באופן כללי כי בית הדין צריך לשקול האם ובאיזה אופן לחייב את הפוגע להתנצל ולבקש מחילה מהנפגע,¹¹ וכן להמליץ לפוגע על סייגים שעליו לקבל עליו לבל יוסיף לחטוא,¹² הן כלפי הנפגע והן כלפי אחרים, ובפרט על תוכנית שיקום בליווי איש מקצוע ובטיפולו.

ב. סמכות בית הדין להטיל קנסות

מעיקר הדין, אין סמכות לבית דין כיום לפסוק בדיני קנסות הכתובים בתורה.¹³ אומנם יש כוח ביד בית הדין להטיל קנסות, כאשר הוא רואה לנכון לעשות כן לפי צורך השעה, מדין 'הפקר בית דין הפקר'.¹⁴ אומנם ההלכה מדובר דווקא בבית דין של העיר, שקיבלו

-
- 'פיצויים ללא הוכחת נזק, יוצרים זכויות' (תשס"ט) 573, 577, הערה 16). על פי פסיקת בית המשפט העליון, פסיקה של פיצויים מסוג זה היא 'עניין חריג, במקרים מקוממים ומסלידים במיוחד, ובפרט כאלה שיש עמם מעין כוונה' (ע"א 9656/03 עיזבון מירציאנו נ' יהורם פסקה לד לפסק דינו של השופט רובינשטיין). פיצויים מוגברים הם פיצויים המבקשים לתת משקל גם להחמרת הנזק עקב התנהגות הפוגע. על מרכיבי הפיצוי הממוני יורחב להלן בסעיפים ג-ה. לכך יש להוסיף שיש במרכיב זה גם ביטוי שיקומי לנפגע, בהכרה בעוול שנעשה לו, ובהחזרת תחושת הצדק והאמון.
9. הערת הרב ז"ר ירון אונגר: פיצויים עונשיים הם פיצויים שנועדו גם להעניש את הפוגע בשל מעשה עוול שנעשה בכוונת זדון אגב הפגיעה בקרבן, והם אינם קשורים לנזק שנגרם לניזוק (עמית אשכנזי, 'פיצויים ללא הוכחת נזק', יוצרים זכויות (תשס"ט) 573, 577, הערה 16). על פי פסיקת בית המשפט העליון, פסיקה של פיצויים מסוג זה היא 'עניין חריג, במקרים מקוממים ומסלידים במיוחד, ובפרט כאלה שיש עמם מעין כוונה' (ע"א 9656/03 עיזבון מירציאנו נ' יהורם פסקה לד לפסק דינו). ראו למשל, ע"א 4576/08 ליה עטרה בן-צבי נ' פרופ' יהודה היס (בניגוד לפיצויים עונשיים, מטרתם של הפיצויים המוגברים היא לרפא נזק ממשי שנגרם לניזוק, מקום בו הנזק הבלתי ממוני הוחמר עקב התנהגותו של המזיק. הפיצויים המוגברים מבטאים 'הערכה כנה של הנזק שנגרם [לניזוק], כאשר נזק זה הוגבר על ידי התנהגותו הבלתי ראויה של המזיק'). וראו יצחק אנגלרד, אהרן ברק ומישאל חשין, דיני הנזיקין: תורת הנזיקין הכללית 579 (מהדורה שנייה, 1976, בעריכת גד טדסקי). לדין בקווי מדיניות לפסיקת פיצויים עונשיים על פי ההלכה, ראו אצל יובל סיני, 'קווי מדיניות בקביעת פיצויים עונשיים במשפט העברי', נייר עמדה לחברי ועדת חוקה, חוק ומשפט של הכנסת, אב תשס"ח.
10. גם אם לא מפרסמים את פרטי המקרה, אפשר לפרסם את קיומו בקווים כלליים, ללא שמות, ואת גובה הפיצוי שנקבע בבית הדין.
11. רמב"ם, הל' תשובה פ"ב ה"ט; משנה בבא קמא פ"ח מ"ז; שלחן ערוך, חו"מ סי' תכב סעי' א.
12. רמב"ם, שם ה"ד: 'ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו'.
13. שלחן ערוך, חו"מ סי' א סעי' א-ב; אחד מהם הוא הקנס על אונס (דברים כב, כט). עיינו רמב"ם, הל' נערה בתולה פ"א ה"א.
14. שלחן ערוך, חו"מ סי' ב; עיינו בבא קמא כז ע"א; שם צו ע"א: 'דאמר הונא חברין עלאי: אנא ושבור



אותו כל בני העיר עליהם.¹⁵ מכך ניתן להסיק שלא כל בתי הדין לממונות אינם מוסמכים להטיל קנסות. אולם נראה שכאשר בית הדין מקבל את סמכותו כבורר מכוח הסכמת הפוגע לכך שבית הדין יטיל עליו כל חיוב שייראה בעיניו, ובכלל זה גם 'קנס',¹⁶ הרי שיש בכוח בית דין להטיל עליו את הקנס. אומנם ב'פתחי תשובה'¹⁷ הביא שבספר 'שער משפט' הסתפק אם מועילה הסכמת הצדדים ('קיבלו עליהו') כדי להסמיך את בית הדין לדון בדיני קנסות.¹⁸ ב'שער משפט'¹⁹ מבואר שעיקר ספקו הוא ביחס לחיוב קנסות המפורשים בתורה, כגון חיוב במלקות, אם הם בסמכות דיינים שאינם סמוכים, אף אם קיבלו אותם בעלי הדין.²⁰ אולם בהקשר הנדון כאן איננו עוסקים בקנסות של תורה, אלא בפיצויים עונשיים או מוגברים (כאמור לעיל), ועל כן מסתבר שלכולי עלמא בית הדין יוכל לדון אם הצדדים יקבלו אותו במפורש ובהסכמה רחבה, כלשון 'ערוך השלחן':

וכן בשארי דברים בכל מה שמקבל עליו בעל דין אף שלא כדן דבריו קיימים, דכל תנאי שבממון קיים.²¹

למעשה, כדי שתועיל הקבלה לכל הדעות, יש לכתוב במפורש בהסכם הבוררות שהצדדים מקבלים עליהם את הכרעת הדיינים, 'הן לדין והן לפשרה', וכן שהם מקבלים עליהם גם חיובי ממון על מעשים שיש בהם חיוב בדיני שמיים, ועל מעשים שהם בגדר גרמא, וכן חיובים הנוהגים כיום בעבירות מין במשפט האזרחי.²² הצעה של הסכם בוררות ייעודי למקרים אלו מצורפת בסוף המאמר.

ג. פיצוי ממוני בחוק

החוק במדינת ישראל מאפשר לבתי המשפט לפסוק לטובת הנפגע פיצויים בשל נזקים ממוניים שנגרמו לו בשל הפגיעה בו, ובשל נזקים לא ממוניים שנגרמו לו בשל כך. נזקים ממוניים כוללים בעיקר:

-
- מלכא אחי בדינא, האי אינש גזלנא עתיקא הוא ובעינא דאי קנסייה; רי"ף, בבא קמא דף לד ע"א; רמב"ם, הל' גזלה ואבידה פ"ג ה"ו; ע"ע רמ"א חו"מ סי' תכה סעי' א; שו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן) סי' רעט; ציץ אליעזר חי"ט סי' נא; ממד הענישה בקנס כספי הוא גם תחליף למלקות שהיו בתי הדין פוסקים במקרים אלו.
15. שלחן ערוך, חו"מ סי' ב סעי' א.
 16. ע"פ ההלכה - מדין קיבלו עליהו, וע"פ החוק - מכוח חוק הבוררות.
 17. פתחי תשובה, חו"מ סי' א ס"ק ג.
 18. בסוף דבריו הביא הפתחי תשובה שבבית יהודה הביא ראייה שהקבלה מועילה.
 19. שער המשפט, סי' א ס"ק א.
 20. בהמשך דבריו הוא דן אם יש חיוב בידי שמיים על המזיק לשלם קנסות של תורה. בהקשר לכך יש לציין את פסק השלחן ערוך, חו"מ סי' א סעי' ה, שאע"פ שלא דנים בדיני קנסות, בית הדין רשאי לנדות את הנתבע, עד שיפייס את בעל דינו, 'וכיוון שיתן לו שיעור הראוי לו - מתירין לו' (ומקורו ברא"ש בבבא קמא פ"ח סי' ב, ע"פ מנהג הגאונים).
 21. ערוך השלחן, חו"מ סי' כב סעי' ט.
 22. הסעיפים הראשונים מקובלים ממילא בהסכם הבוררות של רשת בתי הדין 'ארץ חמדה - גזית', ואת הסעיף האחרון יש להוסיף במקרים אלו.

1) הפסד השתכרות - כאשר הנפגע הפסיד שכר כתוצאה מהקושי לעבוד או להתקדם בעבודה, או שהוא עתיד להפסיד שכר בשל כך, ניתן לפסוק לטובתו פיצוי על הפסד השתכרות, בעבר ובעתיד.²³

2) טיפולים נפשיים ושיקום - כאשר בשל הפגיעה נאלץ הנפגע לעבור טיפולים נפשיים והליך של שיקום, הוא זכאי לפיצוי בגין טיפולים אלו, בעבר ובעתיד. במסגרת זו ניתן לכלול עלויות של תרופות, טיפולים אלטרנטיביים, עזרה בלימודים וכדומה.

3) עזרת צד ג' - לעיתים, בשל הפגיעה, ייאלץ הנפגע להסתייע בזולת לשם ביצוע פעולות שגרתיות, לשם התניידות ממקום למקום וכדומה. בית המשפט מוסמך לפסוק לנפגע פיצוי בשל הצורך להסתייע בזולת, בעבר או בעתיד.

נזקים לא ממוניים עשויים לכלול: **כאב וסבל** שנגרמו לנפגע או שהוא עתיד לסבול מהם, אבדן הנאות חיים,²⁴ פגיעות רגשיות,²⁵ נפשויות, קושי להינשא, פגיעה בשם הטוב ועוד. כמו כן, נקבע בסעיף 6(ב) לחוק למניעת הטרדה מינית²⁶ שהנפגע יוכל לקבל פיצוי של עד 120,000 ₪ ללא הוכחת נזק.²⁷ מקובל גם כי ניתן לתבוע את הפיצוי האמור עבור כל אירוע ואירוע של פגיעה, אף כאשר כל האירועים הם חלק ממסכת אחת ארוכה של הטרדות מיניות.²⁸

להלן נבחן אם לפי דין התורה מוסמך בית הדין לחייב את הפוגע בפיצוי בהתאם לעקרונות אלו.

ד. פיצוי על נזקים בדין תורה כתוצאה מהפגיעה

חלק מראשי הנזק הנזכרים לעיל הם חיובים ישירים של החובל בחברו המקובלים בדין התורה,²⁹ כחיובי שבת וריפוי,³⁰ וחלקם הם נזקים עקיפים, 'גרמא', שמעיקר הדין אין בית

23. הערת הרב ד"ר ירון אונגר: פקודת הנזיקין מגדירה 'נזק' באופן כללי כ'אבדן חיים, אבדן נכס, נוחות, רווחה גופנית או שם-טוב, או חיסור מהם, וכל אבדן או חיסור כיוצאים באלה' (סעיף 1). על אבדן כושר ההשתכרות במשפט הישראלי, ראו אליעזר ריבלין, תאונות דרכים: סדרי דין וחישוב הפיצויים, חלק רביעי עמ' 900-901. לדרכו של המשפט העברי בחישוב ראש נזק זה, ראו מנחם קליין, 'ההתמודדות עם אי הוודאות בחישוב הפסד השתכרות לעתיד במשפט העברי', עלון השופטים (מקוון) מהדורת 2011-11; הרב יוסי שרעבי ופרופ' יובל סיני, 'הפסד השתכרות במשפט העברי', המרכז ליישומי משפט עברי, המכללה האקדמית נתניה.

24. בכלל, ובפרט - יחסי אישות.

25. חוסר אמון, דימוי עצמי נמוך.

26. חוק למניעת הטרדה מינית התשנ"ח-1998 (להלן: חוק למניעת הטרדה מינית), תיקון מס' 8, תשע"ג.

27. יש לציין שבמסגרת ההליך הפלילי, בית המשפט מוסמך לפסוק לנפגע פיצוי ללא הוכחת נזק.

הערת הרב ד"ר ירון אונגר: ככל שהטרדה קשורה ליחסי עבודה, סכום התקרה עבור הפיצוי במסגרת ההליך האזרחי הוא 50,000 ₪ (סעיף 15(3) לחוק למניעת הטרדה מינית). יש לציין שעל פי פסיקת בית הדין לעבודה, זכות זו אינה שוללת מן הנפגע את הזכות לתבוע פיצוי שערך רב יותר, אם יוכיח את נזקו, ולא זו בלבד, אלא שהנפגע רשאי גם לתבוע הן את פיצוי ללא הוכחת נזק והן פיצוי נוסף, על יסוד הוכחת נזקים שנגרמו לו ושיש בידו להוכיחם (ע"ע (ארצי) 697/09 פלונית נ' אלמוני).

28. ע"ע (ארצי) 178/06 פלונית נ' אלמוני. ע"ע (ארצי) 697/09 פלונית נ' אלמוני.

29. נפגעי מין נכללים בכלל החובל בחברו (חו"מ סימן תכ), ואע"פ שיש מחלוקת אם גובים כיום שבת



הדין מוסמך לפסוק פיצוי עבורם. אולם נראה שאין צורך להאריך בעניין זה, שהרי סמכות בית הדין מבוססת על הסכם הבוררות שבמסגרתו מסכימים הצדדים להעניק לבית הדין את הסמכות לחייב פיצוי גם על נזקים שהם בגדר 'גרמא'.³¹ עם זאת, חשוב להדגיש כי גם בנזקים שהם בגדר 'גרמא', הגמרא בכמה מקומות קובעת שאף שפטור מדיני אדם, חייב מדיני שמיים,³² ואינו יוצא ידי שמיים עד שישלם לו הזיקו.³³ במובן הזה, בית הדין המחייב את הנתבע מציל אותו מדיני שמיים, על כל המשתמע,³⁴ וכשנעשה דין למטה לא נעשה למעלה.³⁵ יתרה מזו, לדעת הרב זלמן נחמיה גולדברג, כיוון שכל מזיק בגרמא חייב לצאת ידי שמיים, 'אפשר שהולכים בכך אחר דינא דמלכותא',³⁶ ומעין זה כתב גם הרב דב ליאור.³⁷ למעשה, לשם אומדן העלויות השונות, ובפרט עלויות הטיפול הנפשי ואבדן כושר ההשתכרות, על בית הדין להתייעץ עם מומחים בתחום: פסיכיאטריים, פסיכולוגים, מומחים מקצועיים לירידה בכושר עבודה וכיוצא באלו. חשוב להדגיש שהשאיפה היא לקבוע תשלום חד-פעמי, בתום הליך הבוררות, תוך הערכה כספית גם ביחס להוצאות עתידיות, ולמונע קשר ממוני ארוך בין הצדדים. עוד יש להדגיש כי בית הדין ידון כל מקרה לגופו, ויפסוק את גובה הפיצוי הכספי לפי רמת חומרת הפגיעה שהייתה בו.

בשולי הדברים חשוב להאיר כי ישנם מקרים שבהם אין כל פיצוי כספי על פי ההלכה, כגון בפגיעה לא-ממונית, למשל קושי להינשא, שהוא לעיתים חמור מכל נזק ממוני. מענה למקרה זה קיים בחוק, וכפי שיבואר להלן.

ה. פיצוי ללא הוכחת נזק

כאמור, החוק מאפשר לנפגע לתבוע פיצוי ללא הוכחת נזק שעשוי להגיע עד כדי 120,000 ₪. בהתחשב בכך שמסתבר שהכוונה לפיצוי בשיעור זה על כל מעשה בנפרד, וכך מקובל לפסוק בבתי המשפט,³⁸ וככל שמדובר בסדרה של מספר מעשים נבדלים,

ורפיו בחבלות (מחלוקת שולחן ערוך ורמ"א בחו"מ סי' א סעי' ב, ומקורה במחלוקת הרמב"ם, הל' סנהדרין פ"ה ה"י; והרא"ש, המובא בטור שם), גם אליבא דהרמ"א 'כופין את החובל לפייס את הנחבל ולקנסו כפי הנראה להם'. ולמעשה: בית דין שסמכותו מכוח הסכם בורות, ומפורשים בו גם חיובים אלו, יכול לחייב לכולי עלמא. ביחס לחיוב צער ובושת עיינו לקמן הערה 45. על עצם הגדרת פגיעה מינית כחבלה, עיין: תוספות כתובות לב ע"א: 'אטו לאו חובל הוא?'.
30. עיינו שלחן ערוך ורמ"א, חו"מ סי' א סעי' ב; ש"ך, חו"מ סי' א ס"ק ז.

31. עיינו עוד: הרב יעזר אריאל, דיני בורות, עמ' קפח-קצג. ומה שכתב שם עמ' רסז, בשם הרב זלמן נחמיה גולדברג.

32. עיינו בבא קמא נה ע"א - נו ע"א.

33. ש"ך, חו"מ סי' לב סעי' ב.

34. עיינו ספר חסידים סי' תקל.

35. דברים רבה פר' ה פיס' ה; תנחומא, משפטים פר' ד.

36. חוק לישראל: נזיקין, עמ' 378.

37. תחומין ג עמ' 248. ע"ע מאמרו של הרב עדו רכניץ, 'פיצוי על גרימת נזק', שערי צדק ח.

38. ראו לעיל, ליד הציון להערה 28. אומנם לאור דברינו לקמן, יש לדון אם פסיקת בתי המשפט נכללת

סכום הפיצוי עשוי להיות גבוה ביותר. פיצוי כספי זה בא לתת בראש ובראשונה מענה מוסרי למעשים מקולקלים שהחברה רוצה להוקיע מתוכה, בענישה היוצרת הרתעה, אצל הפוגע המסוים ואצל החברה בכלל.³⁹ כידוע, ה'חתם סופר' כתב שיש תוקף לחוקי המלכות כאשר גם לדעת חכמי ישראל הם לטובת תיקון החברה, ובלשונו: 'אלו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן'.⁴⁰ ובלשון הרמ"א, דבר 'שהוא לתקנת בני המדינה'.⁴¹ לפיכך נראה שגם פיצוי מסוג זה הוא בגדר 'דינא דמלכותא',⁴² ובית הדין רשאי לפסוק בהתאם לו. אומנם כאן לא מדובר בחיובים של מיסים או בהסכמות ממוניות הקשורות למנהג המדינה, שבהם בדרך כלל דנים בהקשר של דיני המלכות. אך נראה שגם במקרה זה יש תוקף למשפט המלכות, ואדרבה בייחוד בכך, שהרי הסדר הפיצוי ללא הוכחת נזק נועד גם כדי להרתיע את העבריינים, והרתעת עבריינים היא מתפקידו החשובים של המלך, 'להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם'.⁴³ כך עולה מלשון הר"ן בדרשותיו, ביחס למשפט המלך:

ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני... והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחויב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה... ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים הא- ל תיקונו במצות המלך.⁴⁴

מעבר לצורך הציבורי הכללי להעניש את הפוגע, יש להוסיף טעם נוסף ועיקרי לחיוב זה, והוא - פיצוי כספי על **הצער, הכאב והסבל** של הנפגעים, באירוע עצמו ולאחריו, אשר קשה מאוד לכמת אותו.⁴⁵

גם בגדרי 'דינא דמלכותא דינא'.

39. בדברינו כאן העלינו על נס את כוונת החוק לתקן את החברה בכלל, ביצירת הרתעה. טעם נוסף, ויש אומרים עיקרי, שהחוק בא להתמודד עם קשיים בהוכחת נזק, וכן לנזקים שאינם ממוניים באופיים. נתייחס לכך בהמשך בסוף הסעיף.

40. שו"ת חתם סופר, ח"ה (חו"מ) סי' מד.

41. רמ"א, חו"מ סי' ססט סעי' יא.

42. על עצם החיוב של 'דינא דמלכותא דינא' ביחס לחלק מחוקי הכנסת, עיינו: הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת ח"ה סי' סד; הרב עובדיה הדאיה, שו"ת ישכיל עבדי חו"מ סי' כח אות ב; הרב מרדכי אליהו, תחומין ג עמ' 242; הרב דב ליאור, שם עמ' 247; הגרש"ז אויערבך, שו"ת מנחת שלמה א, סי' פז; ע' מאמרו של הרב עדו רכניץ, 'תוקפם החוקי של חוקי המדינה בדיני ממונות', שערי צדק ט.

43. לשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"י, באשר לסמכות המלך ביחס לרוצחים, ודון מינה ואוקי באתרא, ביחס לנידון דידן, שהרי 'כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה' (דברים כב, כו. כידוע, התורה שם קבעה קנס כספי קבוע על אונס. אומנם, עיקר כוונת התורה שם הוא ביחס לחוסר האונים של הנאנסת, ואין הכוונה לשוויון גמור בין המקרים). וראה לעיל הערה 14, ביחס לסמכות בית דין קבוע בהקשר הזה, ולשון השולחן ערוך שם: 'כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בארץ ישראל, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (ושהוא צורך שעה), 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)'.⁴⁴

44. דרשות הר"ן, דרוש יא; ע"ע עמוד הימני סי' ט אות י.

45. פיצוי על כאב וסבל שנגרמו לנפגע, הן בזמן האירוע והן לאחריו, מקביל במידה מסוימת, אם כי לא



סיכומו של דבר: בית הדין רשאי, מכוח עקרון 'דינא דמלכותא דינא', ובוודאי על בסיס הסכם הבוררות המורחב כאמור לעיל, לפסוק סכום של פיצוי ללא הוכחת נזק לנפגע, כאמור בחוק, גם מעבר לחיובי הנזקים הכספיים שנתבארו לעיל. יודגש שסכום הפיצוי הנקוב בחוק הוא מרבי, ובפועל בית הדין אמור לקבוע את הסכום לפי חומרת כל מקרה ומקרה והקשרו.⁴⁶

1. דיני ראיות

כאמור לעיל, אנו עוסקים בשני סוגי מקרים השונים במהותם. בסוג הראשון הפוגע מודה בכל העובדות, וההגעה לבית הדין היא בעיקר בשביל לקבוע את סך הפיצוי הכספי. בסוג השני הפוגע מכחיש את העובדות, או את חלקן, או את פרשנותן (לדוגמה: אם המעשה נעשה מאונס או ברצון).⁴⁷ במקרה זה, בית הדין מחויב יהיה לדון לעומקם של דברים, ולהכריע בהם. השאלה העומדת לפתחנו היא: על פי אילו דיני ראיות ידון בית הדין במקרים מעין אלו? הרי מטבעם של דברים פגיעות מהסוג הזה מתקיימות בסתר, כמעט ללא סימנים ועדי ראיה, כאשר מול דברי הנפגע עומדים דברי הנתבע. השאלה העקרונית היא אם חיוב פיצוי על פי החוק כולל גם את קבלת דיני הראיות הנהוגים בבתי המשפט, או שמא יש לפסוק על פי דיני הראיות של התורה. מסתבר שקבלת חוק בהיותו 'דינא דמלכותא' אינה כוללת את מכלול החוקים הכלליים, ולכן יש לפסוק על פי דיני ראיות של תורה. לפיכך נדון בראיות השונות שיכולות לעלות בדיון:

1. הודאת הפוגע

גם אם הפוגע מודה, לכאורה על פי דין תורה: 'אין אדם משים עצמו רשע',⁴⁸ ואין תוקף

זהה (כפי שיבואר להלן), לחיוב צער שחייבה התורה את האנס. עיינו משנה כתובות פ"ג מ"ד: 'המפתה נותן שלשה דברים והאונס ארבעה, המפתה נותן בושת ופגם וקנס, מוסף עליו אונס שנותן את הצער'. גמרא כתובות לט ע"א-ע"ב, ובראשונים שם, ביחס להגדרת הצער (בפרט צער המעשה עצמו, או הבא לאחריו, האם מוגדר כגרמא, עיינו בתוס' שם, ובראשונים שדנו בדבריו). וברמב"ם, הל' נערה בתולה פ"ב הל' א-ב: 'יתר עליו האונס שהוא נותן את הצער, שהנבעלת ברצונה אין לה צער, ואנוסה יש לה צער, וכן הוא אומר באנוסה (דברים כב, כט) תחת אשר ענה', שם הלכה ו: 'צער לפי קטנותה ובנין גופה ולפי שניו וגופו'. טור, אבה"ע סי' קעז: 'צער רואין לפי קטנו וקטנותה ולפי בריאותה כמה נצטערה'; שו"ע אבה"ע סי' קעז סעי' א: 'ואם אנסה, משלם עוד צער'. שם סעיף ב: 'והאידינא שאין סמוכים, מנדין אותו עד שפייס את חברו, וכד יהיב ליה שיעור מאי דחזי למיהב, שרינן ליה'. אומנם חיוב זה במקורו בתורה הוא בכלל חיובי אונס בתולה, ובצער פיזי. אומנם נראה שיש מקום לדון להרחיב ולחייב חיובי צער ובושת בכל נפגעי עבירות מין (והדבר תלוי בביאורי הסוגיה בכתובות שם, על שלביה השונים, ואכמ"ל), וכדין החובל בחברו (לעיל הערה 29). עיינו: שו"ת בנימין זאב, סי' קלב. למעשה כללנו סעיף זה בחיוב הפיצוי הכללי, המעוגן כאמור לעיל גם בדינא דמלכותא דינא.

46. להלן, סעיף ז, נדון בשאלת ההתיישנות.

47. יש לציין שבמידה וכבר היה הליך פלילי והנתבע נמצא אשם, הרי שההרשעה בו היא רק כאשר הייתה בו הוכחה 'מעבר לספק סביר'. מאידך גיסא, מושג זה אינו הלכתי, וכאמור להלן, בית הדין צריך לבחון את הדברים לגופם, מתוך דיני הראיות הנהוגים על פי התורה, השונים לעיתים מדיני הראיות במשפט האזרחי.

48. סנהדרין ט ע"א; רמב"ם, הל' סנהדרין פ"ח ה"ו.

להודאה זו. אולם כלל זה נאמר ביחס לעונשים של תורה (מיתה או מלקות או לפוסלו מעדות וכיו"ב), אך אפשר לחייבו על פי הודאתו זו בחיוב ממון הנובע מן ההודאה.⁴⁹ מאחר שבית הדין דן במסגרת ההליך שלפניו רק בסוגיה הממונית, ניתן לחייב את הפוגע בממון על פי הודאתו. משכך, גם במקרים שבהם בשלב ראשון של הדיון הפוגע מכחיש את טענות התובע, בית הדין אמור לחקור אותו היטב, בשום שכל ובתבונה ובתקיפות הראויה,⁵⁰ כדי להביא את הנתבע לכך שיפרוס בפני את בית הדין את העובדות כהווייתן. יתרה מזו, יש מקרים שבהם הנתבע מכחיש את הטענות, אולם מכלל דבריו עולה שהוא מודה בטענות התובע, ודי בכך כדי לחייבו.

2. אומדן דעת

כאשר יש סתירה בין טענותיו של התובע לאלו של הנתבע, יש מקום להכריע לפי אומדן דעתו של בית הדין, כאשר האמת התבררה להם מתוך חקירתם, ואין להם ספק בדבר⁵¹ ('אומדנא דמוכח'), בפרט כאשר בעלי הדין קיבלו את בית הדין עליהם.⁵² לפיכך ראוי שבהסכם הבוררות יכתב במפורש שהצדדים מסמיכים את בית הדין להכריע על בסיס 'אומדנא דמוכח'.

במסגרת ההכרעה על פי אומדן הדעת, בית הדין יכול להיעזר במכלול נתונים שיוצגו לפניו, כגון הקלטות, צילומים, התכתבויות (דוא"ל, מסרונים, וואטסאפ וכד'). במקרים מסוימים יכול בית הדין לשקול אם לשלוח את הנוגעים בדבר לבדיקת פוליגרף,⁵³ כחיזוק לראיות נסיבתיות ואומדן דעת.

49. רמב"ם, הל' עדות פי"ב ה"ב; שו"ת הרשב"א ב, סי' רלא; רדב"ז, הל' סנהדרין פי"ח ה"ו; ריטב"א, מכות ג ע"א; רמ"א, חו"מ סי' שפח סעי' ח; שו"ע, חו"מ סי' מו סעי' לז.
50. עיינו בבא מציעא כד ע"א: '...כפתיה ואודי'; שיטה מקובצת שם: 'ויש מפרשים כפתיה בדברים, שנדוהו אם לא יודה האמת', וכן, בבא בתרא קסז ע"א; שו"ע חו"מ סי' מב סעי' ג; שו"ת פנים מאירות ב סי' קנה; שו"ת תשב"ץ ג, סי' קסח.
51. רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ד הל' א-ב; שו"ע, חו"מ סי' טו סעי' ה; סמ"ע, לשו"ע שם ס"ק טו; ש"ך, לשו"ע שם ס"ק ו, ע"פ מהרי"ק, שורש קיח סי' א; שם ז; שם סז; שו"ת הרשב"א א, סי' אלף קמו; שם ב, עג-עד; שו"ת הרא"ש כלל לד סי' א; שם כלל סח סי' כג; שם כלל פו סי' א; שם כלל קז סי' ו; שו"ע, חו"מ סי' יב סעי' ה; שו"ת מהר"ם אלשיך, סי' מ; שו"ת שבות יעקב, סי' קמב; שו"ת עזרת כהן, סי' כט; שם, סי' מא; הרב עוזיאל, 'אומדנות הדיינים', תלפיות ג-ד עמ' 319. הרב אברהם דוד כ"ץ, 'אומדן בדיני הראיות', משפטי ארץ ב: טענות וראיות, עמ' 107-165; הרב אורי רותם, 'הכרעת דין ללא עדות: על השימוש באומדן ובראיות מודרניות בבית הדין הרבני', שם, עמ' 69-108.
52. שו"ת משפטיך ליעקב ג, סי' לב ס"ק ג.
53. עיינו מאמרו של הרב שלמה קורח 'הפוליגרף כראיה בדין', תחומין ה, עמ' 315; ומאידיך גיסא, שו"ת יביע אומר ז, חו"מ סי' ח אות ב-ד; ע"ע פד"ר כ עמ' 121; פסקי דין ירושלים ו, עמ' 13; הרב אורי רותם, 'הכרעת דין ללא עדות: על השימוש באומדן ובראיות מודרניות בבית הדין הרבני', משפטי ארץ ב: טענות וראיות, עמ' 102.



3. עדים פסולים

היה ויש עדות על המקרה, גם אם מדובר בעדים פסולים על פי דין תורה, כגון אישה, קרוב או קטן, יש לשמוע עדותם ולחקור דבריהם היטב, ולחייב את הפוגע ע"פ תקנת הקדמונים,⁵⁴ או על בסיס אומדן דעת בית הדין, כאמור לעיל.

ז. התיישנות

פעמים שההליך מתקיים בבית הדין שנים רבות לאחר הפגיעה. בהליך של תביעה אזרחית לפי החוק חלה התיישנות⁵⁵ בעבירות אלו לאחר שבע שנים,⁵⁶ ובמקרה של פגיעה מינית בילדים - שבע שנים לאחר גיל 18 (קרי, עד גיל 25), ובמקרה של פגיעה מינית של ילדים בתוך המשפחה, או ע"י אדם אחר שאחראי על הילד - שבע שנים מגיל 28 (קרי, עד גיל 35). באופן כללי אין להתיישנות כשלעצמה תוקף הלכתי,⁵⁷ אלא אם השיהוי בהגשת התביעה מלמד שהתביעה היא תביעת סרק,⁵⁸ או כשהשיהוי מעיד על מחילה.⁵⁹ במקרים של פגיעות מין, יש חשיבות מיוחדת לאפשר תביעה גם לאחר שנים רבות, מכיוון שפעמים רבות הנפגע אזור אומץ לתבוע רק זמן רב לאחר המקרה.⁶⁰

54. רמ"א, חו"מ סי' לה סעי' יד, ובפרט: 'בעניין הכאה ובזיון תלמיד חכם או שאר קטטה ומסירות' (שם). שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רעט: 'עוד השיב בקהל שמנו ברורים לבער העבירות. וכתוב בתקוני ההסכמה שיוכלו ליסר ולענוש בממון לפי ראות עיניהם. ויש להם עדים קרובים או עד מפי עד וכיוצא בהם שנראה להם שהענין אמת שיכולים לדון ולקנוס. שלא הצריכו עדים גמורים אלא בדיני תורה כסנהדרין וכיוצא בהם. אבל מי שעובר על תקוני המדינה צריך לעשות כפי צורך השעה וכו'. ע"ע שו"ת שואל ומשיב קמא, ח"א סי' קפה.

55. יש לציין כי גם לפי החוק, התיישנות היא טענת הגנה. דהיינו, מי שמבקש להתגונן בטענת התיישנות נדרש להעלות טענה זו מיוזמתו, בהזדמנות הראשונה (סעיף 3 לחוק התיישנות). אם הנתבע לא העלה טענת התיישנות בהזדמנות הראשונה, בכל מקרה אין תחולה לדיני התיישנות. כל הדין שלהלן נוגע אם כן רק למצב שבו הנתבע העלה מיוזמתו טענה זו, בהזדמנות הראשונה. בהקשר זה, יש מקום לטענה שאם בהסכם הבוררות נכתב שבית הדין מוסמך לדון בפיצויים וכו', ובעת החתימה על ההסכם לא העלה הנתבע טענת התיישנות, ייחשב הדבר כאיבוד ההזדמנות לטעון כך גם מצד החוק, בפרט כאשר כל ההגעה לבית הדין וחתימה על הסכם בוררות נעשית לאחר תקופת התיישנות. וראו עוד להלן בהערה 63.

56. כך כאמור ביחס לתביעה האזרחית בלבד. יש לציין כי חוק התיישנות בתביעה אזרחית אינו זהה לחוק התיישנות בהליך הפלילי. ביחס לתביעה פלילית, ע"פ תיקון מס' 72 לחוק העונשין סעיף 354, התיישנות היא ארוכה יותר: בדרך כלל עשר שנים מהפגיעה. הנ"ל הוא לרוב עבירות המין, כמו אונס ומעשה סדום, המוגדרים 'פשע' (ושבהם העונש הוא מעל שלוש שנים). על עבירה מסוג 'עוון' (מאסר עד שלוש שנים), כמו הטרדה מינית, נקבעה התיישנות של חמש שנים. ביחס לקטינים, תקופת התיישנות (שהיא כאמור בדרך כלל עשר שנים) מתחילה מגיל 18, ובמקרה של פגיעה ע"י קרובי משפחה, או אחראי אחר על הילד, מגיל 28.

57. עיינו שלחן ערוך, חו"מ סי' צח סעי' א; שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' עח; משפטי עוזיאל, חו"מ סי' כח אות ח.

58. עיינו סנהדרין לא ע"א; שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' נט: 'ותקנו זה לפי שראו שיש בזה תיקון המדינה להרחיק הערמות מבעלי ערמה; שו"ת הרא"ש, כלל פה סי' י; שו"ע, חו"מ סי' צח סעי' ב.

59. עיינו לדוגמה: כתובות קד ע"א; שולחן ערוך, אבן העזר סי' קא, סעי' א-ד.

60. עיינו לדוגמה שו"ת הריב"ש, סי' רס.

לעיתים הנפגע אף מדחיק שנים רבות את הפגיעה, ומסוגל להתמודד איתה, ולהביך ולעבד את מה שאירע רק כעבור זמן.⁶¹ גם כאן עולה השאלה העקרונית, והיא האם בחיובים שבחלקם מקורם בדין המלכות (כמבואר לעיל), יש לקבל את סדרי הדין ואת ההתיישנות הקיימת בחוק, או שמא בית הדין אמור לפסוק לפי החוק ללא מכלול החוקים המלווים אותו, וממילא לא יהיה פטור של התיישנות בבית הדין. המשפט הנוהג מבחין בין התיישנות מהותית, הקובעת שלאחר פרק זמן מסוים החוב 'פוקע', ובין התיישנות דיונית, הקובעת שהחוב לא פקע, אלא שבית המשפט אינו נזקק לדון בו. במדינת ישראל נקבעה טענת התיישנות כטענה פרוצדורלית-דיונית בלבד.⁶² משכך, חוק ההתיישנות הוא לאמיתו של דבר הוראה לבית המשפט, ועל כן אין הוא מחייב את בתי הדין.⁶³ כאמור, גם אילו היה מדובר על התיישנות מהותית, לפי דעת רוב הפוסקים - אין היא מחייבת את בית הדין.⁶⁴ למעשה, מומלץ להוסיף להסכם הבוררות שבסמכות בית הדין לחייב ללא התחשבות בהתיישנות באשר היא. להצעה זו חשיבות ציבורית כאמור לעיל, כיוון שפעמים רבות הנפגע אזור אומץ לתבוע את הפוגע רק זמן רב לאחר המקרה. מובן שעל בית הדין לבחון היטב את פרק הזמן שעבר, כשיקול ראייתי במסגרת בירור העובדות.

ה. המגבלות החוקיות על הליך ממוני בבית הדין

קיום הליך בוררות ממוני בסוגיה רגישה של פגיעה מחייב הקפדה על הוראות החוק שנועדו למנוע פגיעה בהליך הפלילי, או ביצוע עבירה פלילית:⁶⁵

61. יש לציין בהקשר לזה כי ברוב המדינות בארצות הברית בוטלה ההתיישנות בעבירות של פגיעה מינית המוגדרות חמורות, ובחלקן בעבירות מין בכלל. כך גם החוק באנגליה. יש לקוות כי גם מדינת ישראל תלך בכיוון זה.
62. סעיף 2 לחוק קובע: 'אין בהתיישנות בלבד כדי לבטל את הזכות גופה'. וראו לעיל הערה 55.
63. סעיף 1 לחוק ההתיישנות, התשי"ח-1958 קובע שההתיישנות אינה מחייבת 'בית דין דתי'. אולם יש לסייג את הדברים: בסעיף זה נקבע שהיא כן מחייבת בורר, ומאחר שבתי דין לממונות שואבים את סמכותם מחוק הבוררות, הרי שדיני ההתיישנות לכאורה חלים עליהם. אלא שמדובר במקרה שאין בהסכם הבוררות התייחסות מפורשת לנושא. כאמור לקמן, אנו ממליצים שיהיה כתוב בפירוש בהסכם הבוררות כי בעלי הדין מקבלים את הכרעת בית הדין ע"פ דין תורה, ללא שיקולי התיישנות באשר הם. כמו כן, בהמשך למה שנכתב לעיל הערה 55, שהתיישנות היא טענת הגנה, במקרה שהנתבע חתם על הסכם בוררות, שאף מתייחס לנושא בפירוש, הוא איבד את זכות הטענה להתיישנות, גם מצד חוק ההתיישנות עצמו.
64. שו"ת במראה הבזק כרך ז שאלה קיא, עמ' 329-332. שאלה זו קשורה לשאלה מכוח מה אנו דנים ע"פ חוקי המדינה - מצד דינא דמלכותא דינא, מצד תקנות הקהל או מצד מנהג המדינה (ע' שם הערה 5 שדנו בזה באריכות). בפרט למ"ד שכל הסמכות היא מכוח המנהג, יש מקום לומר שאין לחייב אלא ע"פ מה שנהגו, ע"פ שו"ת הריב"ש, ס' תעז; ראו עוד: דברי הרב שמואל בן שמעון, קובץ בית הלל א עמ' כד-כו. מאידך גיסא, אם תוקף החוקים הוא מדינא דמלכותא דינא או מכוח תקנות הקהל, יש לומר שבמקרה כזה חוק ההתיישנות אינו עומד בפני דין תורה. ע"ע בסוף דברי הרב עוזיאל שהובאו לעיל הערה 57.
65. כך ע"פ ייעוץ משפטי שקיבלנו.



- 1) הפוגע איננו יכול להתנות את התשלום לנפגע בשלילת האפשרות לתלונה בהליך פלילי בעתיד.⁶⁶
- 2) הנפגע אינו יכול לכרוך את שתי הסוגיות, קרי - תביעת תשלום כדי להימנע מתלונה בהליך פלילי, דבר שעשוי להתפרש כסחיטה.
- 3) הנפגע אינו רשאי לאיים שאם לא תיענה דרישתו הכספית - יפרסם את המקרה ברבים. גם מקרה זה יכול להתפרש כסחיטה.⁶⁷
- 4) במקרה של פגיעה בחסר ישע, על בית הדין יש חובת דיווח, כפי המפורט בחוק.⁶⁸

סיכום

הענקת צדק ותמיכה לנפגעי עבירות מין והרתעת עברייני מין הינן חלק מתפקידי בתי הדין בעם ישראל לאורך הדורות. במאמר זה הראינו את הדרך ליישומה של מטרה זו, במסגרת החיים במדינת ישראל וחוקיה, באמצעות בתי הדין לדיני ממונות. במסגרת זו התמקדנו בעיקר בפיצוי הכספי לנפגעים, שיש בו גם מרכיב של ענישה והרתעה ביחס לפוגעים. פיצוי זה באופן כללי מחולק לשניים. הראשון: פיצוי על **נזקים** שנגרמו לנפגע, ובכלל זה - עלות הטיפולים הנפשיים והשיקום, אובדן השתכרות, וכיוצא בזה. השני: **פיצוי ללא הוכחת נזק** על בסיס החוק למניעת הטרדות מיניות, שמטרתו (בעיני בית הדין) לפצות את הנפגע על הכאב והסבל שנגרם לו, וכן לשמש ענישה לשם תיקון החברה, כחלק מתפקידי המלכות. יהי רצון שיערה עלינו ה' ממרום רוח טהרה וקדושה, ונסיר חרפה מעל ישראל.

66. חוק העונשין סעיף 244-246. אם יהיה הסכם לפיו הנתבע לא יעיד במשפט או לא יתייצב לחקירה וכדומה, יהיה בכך שיבוש והדחה ואף הדחה בעדות.

67. סעיף 428 לחוק העונשין. חובת הדיווח חלה אם יש יסוד סביר להניח שנעברה כלפי הקטין עבירה 'זה מקרוב'. על חובת הדיווח על פי ההלכה, ראו: בנימין שמואלי, 'על החובה לדווח על אלימות כלפי קטינים או חסרי ישע', גיליונות פרשת השבוע מספר 280 (פרשת ויקרא תשס"ז).

68. חוק העונשין סעיף 368ד.

נספח – הסכם בוררות לבית הדין הדן בפגיעה מינית

להלן, הצעה לתוספת (של סעיף 7) להסכם הבוררות של 'ארץ חמדה - גזית' המומלץ במקרה של תביעה בגין פגיעה מינית.

הסכם בוררות

נערך ונחתם ב _____ ביום _____ בחודש _____ שנת התש _____ (____ / ____ / ____ למניינם)	
לבין:	לבין:
ת.ז./ח.פ.	ת.ז./ח.פ.
מרחוב	מרחוב
עיר _____ מיקוד _____	עיר _____ מיקוד _____
טל:	טל:
פקס:	פקס:
דוא"ל:	דוא"ל:

הואיל: ובין הצדדים נתגלעו חילוקי דעות כמפורט ו/או יפורט בכתבי בית הדין. והואיל: וברצון הצדדים למסור את הסכסוך האמור לבוררות.

אי לזאת הסכימו הצדדים כדלקמן:

1. הצדדים חוזרים ומאשרים את האמור במבוא דלעיל.

הצדדים ממנים בזה את _____ להלן בית הדין.

בית הדין ידון ויפסוק בסכסוך שבין הצדדים ובכל הטענות והתביעות שיש לצדדים זה כלפי זה כמפורט ו/או יפורט בכתבי בית הדין אשר יגישו הצדדים וכן בכל נושא אחר הקשור לנושא הבוררות אשר יועלה ע"י הצדדים במהלך הבוררות. בית הדין יפסוק בסכסוך, על פי דין או לפשרה, לפי שיקול דעתו ומיטב שפיטתו, עפ"י החומר שבפניו, בהתאם למדיניות ההלכתית של בית הדין, הכוללת הכרעה על פי אומדן הדעת.

בית הדין יהיה רשאי לתת פסק הצהרתי, צו עשה או לא תעשה, צו ביצוע בעין, צווי ביניים, סעדים זמניים, החלטות ביניים אחרות וכל סעד אחר שבית משפט מוסמך לתת. כן רשאי הוא לתת פסק ביניים המכריע בנושא הבוררות חלקים חלקים. סמכותו האמורה לעיל של בית הדין תופעל בהתאם לסדרי הדין של בית הדין. כל הצדדים הנוגעים לבוררות זו מתחייבים בזה לציית לכל הוראותיו והכרעותיו של בית הדין בנידונים הנ"ל.



הצדדים מתחייבים לשלם בגין נזקי גרמא והפסדים של מניעת רווח בהתאם לנסיבות, וכפי שייקבע על ידי בית הדין ולפי שיקול דעתו.

הצדדים מקבלים עליהם כי בית הדין יפסוק פיצויים על פי סעיף 6(ב) לחוק למניעת הטרדה מינית. יודגש כי בית הדין אינו כפוף לחוקי ההתיישנות שבחוק הישראלי, לא בכלל, ולא בפרט ביחס לחיובים שמקורם בסעיף זה.

הצדדים מתחייבים לשלם הוצאות משפט ושכר טרחת עורך דין כפי שייקבע על ידי בית הדין, לפי שיקול דעתו.

הצדדים מסכימים שגם אם יוכרע הדין בפשרה, ההחלטה תיקבע על פי רוב דעות. בית הדין לא יהיה כבול למועדים המופיעים בסעיף טו לתוספת הראשונה לחוק הבוררות, התשכ"ח-1968. עם זאת בעלי הדין ובית הדין ישתפו פעולה כדי לסיים את הבוררות במהירות האפשרית.

א. הצדדים מכירים בעקרון שלפיו תאגיד משפטי הוא בעל זכויות וחובות ובכוחו לתבוע ולהיתבע.

ב. הצדדים מכירים בעקרון הגבלת האחריות של תאגידים, ועל כן תביעותיהם מופנות כלפי נכסי התאגיד ולא כלפי נציגי התאגיד הפועלים בשמו ולא כלפי בעלי מניותיו, אלא אם כן בית הדין סבור כי מנהלי התאגיד או נציגיו או בעלי מניותיו אחראיים אישית.

ג. בכפוף לאמור בסעיף ב דלעיל, הצדדים מוחלים על האפשרות לתבוע את הנכסים שמעבר לרכוש התאגיד.

הצדדים מצהירים כי קראו את סדרי הדין של בית הדין וכי הם מקבלים אותם עליהם ומתחייבים לנהוג על פיהם.

הצדדים מצהירים ומודים בזה כי הם קיבלו קניין מועיל כדין עפ"י דין תורה בבית דין חשוב, על כל התחייבויותיהם בכל סעיף וסעיף שבהסכם זה, וכחומר כל התנאים וכחומר כל השטרות.

ולראיה באו הצדדים על החתום:

_____	_____	_____	_____
לחודש _____	היום _____	לחודש _____	היום _____
	תש _____		תש _____
_____ / _____ / _____		_____ / _____ / _____	
_____		_____	
צד ב'		צד א'	



הרב הלל גפן

הסכם תיווך

מבוא

מטרת התיווך היא להפגיש בין שני צדדים לעסקה ולהביא להוצאתה אל הפועל. המתווך גובה שכר בעבור התיווך, על פי ההסכם שבינו לבין הצד המזמין את התיווך. בתחומים מסוימים אין צורך בהסכם בכתב, אולם לגבי עסקות מקרקעין, סעיף 9 לחוק המתווכים תשנ"ו-1996 קובע שמתווך לא יזכה בדמי תיווך בעסקת מקרקעין (ובכלל זה מכירת מקרקעין והשכרתו) אלא אם כן חתם הלקוח על הזמנה בכתב לביצוע פעולת תיווך במקרקעין. כמו כן החוק (שם) מאפשר מתן עסקה מסוימת לטיפולו הבלעדי של המתווך, בכפוף להוראות מסוימות, ובלבד שמתן הבלעדיות ותקופתה יאושרו בחתימת הלקוח על גבי מסמך נפרד.

א. יסודות החיוב בדמי תיווך על פי ההלכה

מקובל שהחובה לשלם דמי תיווך נוצרת רק כאשר העסקה נגמרת, אבל אם המתווך עסק בעניין ולא הצליח להביא את העסקה בין הצדדים לידי גמר, הוא אינו מקבל שכר. כלומר דין המתווך כ'קבלן' המקבל שכר רק בעבור גמר המלאכה.¹ על פי ההלכה, ישנם שני יסודות לחיוב בדמי תיווך. האחד, הסכם - כאשר אחד הצדדים הזמין את שירותי המתווך, הוא חייב בתשלום דמי תיווך כפי שחייבים לשלם לכל מבצע עבודה,² ומצד הדין אין צורך בהזמנה בכתב ודי בסיכום בעל פה. היסוד השני לחיוב דמי תיווך הוא דין 'נהנה' (המכונה כיום 'עושר ולא במשפט'), שעיקרו שאדם צריך לשלם על הנאה כלכלית שבאה לו על ידי פעולה של חברו.³ כך גם אדם המעוניין למכור נכס, והמתווך מצא בעבורו קונה - המוכר צריך לשלם על ההנאה הממונית שהמתווך גרם לו. יסוד זה קיים גם אם המתווך לא התבקש על ידי מי מן הצדדים לתווך ביניהם, כיוון שבסופו של דבר הם נהנו מתיווכו. על פי שני היסודות הללו המתווך זכאי לקבל שכר גם אם לא נעשה הסכם בכתב, וגם אם לא נעשה הסכם כלל. וכך מבואר בתשובת הרשב"א:

שאלת: ראובן הביא כותים אוהביו לחנותו של שמעון. וקנו ממנו בגדים. ותבע ראובן את שמעון ליתן לו מנה בשכירותו: שכן מנהג בעלי חנויות ליתן שכר למביאי הקונים לחנותם. השיב שמעון: שאינו חייב בכלום, לפי שלא התנה לו

1. פתחי חושן, שכירות פי"ד סעי' ז.
2. ראו פתחי חושן שם סעי' א.
3. בבא מציעא קא ע"א.

כלום. ואף על פי שנהגו בעלי חנויות. הדין עם מי? **תשובה:** הדין עם ראובן התובע. שכל שנהגו בעלי החנויות בכך, כל שמביא קונים לחנות, סתמן כפירושן, שעל דעת כן מתעסק זה במלאכת בעל החנות. ומביא לו ריוח ומשביח מקחו. וכל דברים מה שנהגו בהם הרבים סתם, הרי הוא כתנאי מפורש... ועוד: מה בין יורד לתוך שדה חבירו שלא ברשות, ונטעה והשביחה, ליורד לחנותו והשביח מקחו, במקום שנהגו ליתן שכר על זה?⁴

עולים מדברי הרשב"א שני נימוקים לחיוב בעל החנות בדמי תיווך. הנימוק הראשון הוא שהואיל וכך הוא מנהג בעלי החנויות, הרי זה כאילו נעשה הסכם, 'וכל דברים מה שנהגו בהם הרבים סתם, הרי הוא כתנאי מפורש'. נימוק זה מסתמך על הגמרא במסכת בבא מציעא⁵ האומרת 'רבי מאיר היה דורש לשון הדין דתניא רבי מאיר אומר אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא', ופירש שם הרשב"א:

רבי מאיר היה חוקר אחר לשון ההדיטות... כלומר התנאים שהם רגילים להתנות ביניהן ולפסוק הדין עליהן כאלו הן תנאי בית דין, לפי שהן מורגלין להתנות כולן כן.⁶

הנימוק השני הוא שבעל החנות נהנה ממה שעשה בעבורו המתווך, ועליו לשלם על ההנאה שקיבל. זאת בדומה לאדם שנטע בשדה של חברו שזכאי לקבל על כך תשלום כיוון שגרם הנאה ממונית לבעל השדה.⁷

ב. מעמדו של הוק המתווכים

טרם בחינת תוקפו ההלכתי של חוק המתווכים, יש להקדים כמה מילים ביחס לחוקי המדינה בכלל, לאור הכלל הידוע 'דינא דמלכותא - דינא'. יש מהראשונים הסוברים שכלל זה חל על חוקים שהם לתועלת המלך או השלטון, כגון בענייני מיסים, אבל לא בנוגע לחוקים שבין אדם לחברו,⁸ ויש חולקים וסוברים שאף בדברים שאין שום הנאה ותועלת למלך - דינו דין,⁹ וכן יכול לעשות חוקים בארצו כדי שלא יבואו העם לידי 'הכחשות וקטטות'.¹⁰ הרמ"א¹¹ פסק כדעה השנייה: 'דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה', ואילו הש"ך¹² כתב שאין לקבל חוק הנוגד דין

4. שו"ת הרשב"א, ח"ד סי' קכה.

5. בבא מציעא קד ע"א.

6. רשב"א, בבא מציעא שם.

7. בבא מציעא קא, ע"א.

8. מגיד משנה, בדעת הרמב"ם הל' מלווה ולווה פכ"ז ה"א; וכן כתב שו"ת ריב"ש סי' רג בדעתו; חידושי הרמב"ן בבא בתרא נה ע"א, בשם דברי האומרים; ר"ן על הרי"ף גיטין ד ע"א, בשם יש מי שפירש; רשב"א גיטין י ע"ב, בשם יש דוחין; מהרי"ק שורש קפז, בדינים שבין אדם לחברו פשיטא ופשיטא דלא. וראו ש"ך חו"מ סי' עג ס"ק לט.

9. רמב"ן בבא בתרא נה ע"א; רשב"א גיטין י ע"ב; ר"ן על הרי"ף גיטין ד ע"א.

10. שו"ת הרשב"א, ח"ב סי' שנו.

11. רמ"א, חו"מ סי' שסט סעי' יא.

12. ש"ך, חו"מ סי' עג ס"ק לט.

תורה. בנוסף לכך קבע ה'חתם סופר'¹³ שחוק המלכות שראוי היה לחכמי ישראל לתקן כמוהו יש לו תוקף מכוח 'דינא דמלכותא דינא'. כאמור, חוק המתווכים קובע שמתווך לא יזכה בדמי תיווך בעסקת מקרקעין אלא אם כן חתם הלקוח על הזמנה בכתב לביצוע פעולת תיווך במקרקעין.¹⁴ בתי המשפט עסקו בשאלה עד כמה יש לנהוג באופן דווקני על פי החוק, או שמא יש לחייב בתשלום גם במקרים שבהם לא נחתם הסכם תיווך על פי כל הדרישות.¹⁵ על פי דין תורה אין דרישה להסכם בכתב, ואפשר לחייב בדמי תיווך גם ללא הזמנת התיווך כלל מדין 'נהנה'. מטרת החוק היא למנוע מצבים של אי בהירות והכחשות בין הצדדים, כיוון שהניסיון מוכיח שמצבים כאלו שכיחים מאוד ובאים תכופות לפתחיהם של בתי הדין, ומשום כך מסתבר שהיה ראוי לתקן חוק כזה.

על פי זה נקבע בכמה פסקי דין של רשת 'ארץ חמדה גזית', שבמקרה שבו הלקוח לא היה אמור לדעת שיחויב בדמי תיווך ולא נעשה הסכם בכתב - הוא יהיה פטור מרוב מוחלט של דמי התיווך.¹⁶ לעומת זאת, כאשר סוכם במפורש על תשלום דמי תיווך או שהיה על הלקוח להבין שכך יהיה (כגון במקרה שהוא פנה בעצמו למשרד תיווך), הוא יהיה חייב בתשלום דמי תיווך אף שלא נחתם הסכם בכתב.¹⁷ כמו כן קובע החוק שרק מתווך מורשה זכאי לדמי תיווך.¹⁸ דרישת הרישוי נועדה לוודא ששירות התיווך יינתן על ידי גורם העונה לדרישות מינימליות של התאמה וכשירות, ובעל ידע ורמה מקצועית נאותה בתחום הנדל"ן. כמו כן, הוא נועד לאכוף סטנדרטים של מקצועיות והגינות על מנת להגן על רוכשי הדירות. פירוש הדבר הוא שבית המשפט לא יעניק סיוע למתווך שאינו מורשה, גם אם נחתם עימו הסכם מפורש. הנימוק לכך הוא שהסכם תיווך במקרקעין, שנערך על ידי אדם שאינו בעל רישיון תיווך כדין, מהווה 'חוזה פסול' שדינו להתבטל.¹⁹ לפי זה מבצע התיווך אינו זכאי לתשלום דמי תיווך - גם אם עמד בכל שאר דרישות חוק המתווכים במקרקעין, כולל היותו הגורם היעיל להתקשרות בעסקה.

13. שו"ת חתם סופר, ח"ה סי' מד.
14. סעיף 9 (א) לחוק המתווכים (התשנ"ו 1996): מתווך במקרקעין לא יהא זכאי לדמי תיווך, אלא אם כן חתם הלקוח על הזמנה בכתב לביצוע פעולת תיווך במקרקעין, שבה נכללו כל הפרטים שקבע השר, באישור ועדת הכלכלה. בהמשך לכך נקבעו תקנות המתווכים במקרקעין (פרטי הזמנה בכתב), תשנ"ז-1997, ובהן נקבעו הפרטים שצריך לכלול הסכם התיווך.
15. ראו למשל: ע"א 13-03-36998, ובו סקירה של פסקי דין קודמים.
16. הרב יוסף כרמל, פסק דין ארץ חמדה גזית 70003; הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 73042; הרב שלמה אישון, הרב אהרן כ"ץ, הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 73131, סעיף ח.
17. הרב סיני לוי, פסק דין ארץ חמדה גזית 72059.
18. חוק המתווכים סעיף 2: (א) לא יעסוק אדם בתיווך במקרקעין, אלא אם כן הוא בעל רישיון בתוקף ובהתאם להוראות חוק זה. (ב) לא יפרסם אדם ברבים הודעה כי הוא מתווך במקרקעין, לא יציג עצמו כמתווך במקרקעין ולא ישתמש בכל תואר או כינוי העשויים ליצור רושם שהוא מתווך במקרקעין בישראל, אלא אם כן הוא בעל רישיון בתוקף לפי חוק זה. סעיף 14: (א) מתווך במקרקעין יהיה זכאי לדמי תיווך מאת לקוח אם נתקיימו כל אלה: (1) הוא היה בעל רישיון בתוקף לפי חוק זה בעת שעסק בתיווך או שחל עליו, באותה עת, פטור זמני בהתאם לאמור בסעיף 20; (2) הוא מילא אחר הוראות סעיף 9; (3) הוא היה הגורם היעיל שהביא להתקשרות הצדדים בהסכם מחייב.
19. חוק החוזים סעיף 30: חוזה שכריתתו, תכנו או מטרתו הם בלתי חוקיים, בלתי מוסריים או סותרים את תקנת הציבור - בטל.

יש לדון על תוקפה של דרישת הרישיון לפי ההלכה, הן מצד השאלה אם המטרה היא כזו שהיה ראוי לחכמי ישראל לתקן כך, והן מצד היחס לחוזה פסול, כיוון שההלכה אינה פוסלת על הסף חוזה, אף אם תוכנו מנוגד להלכה.²⁰ אף על פי כן נפסק בבית המשפט המחוזי בתל אביב²¹ שעסקת תיווך אקראית מזכה בדמי תיווך גם אם המתווך אינו מורשה. על פסק דין זה הוגש ערעור, ולא ידוע סופו. כיוון שהדבר אינו מפורש בחוק, נראה שאין לפסול על הסף תביעה כזו, והדבר נתון לשיקול דעתו של בית הדין.

ג. מתווך שהתהיל ואחר סיים

לפעמים אין העסקה נגמרת בתיווך מתווך אחד, אלא לאחר התערבות של מתווך נוסף. הפוסקים דנו גם באפשרות זו, ונתאר כאן בקצרה את השתלשלות ההלכה בנדון. הרא"ש בתשובה התייחס למתווך שלא גמר את העסקה:

וששאלתם: על שמעון שהיה סרסור של ראובן למכור ביתו, והלך אצל לוי ונתרצה לקנותו, ושוב לא רצה ראובן למכור ללוי, כי אמר כי היה שונאו, ומכרו לאחר; ועתה תובע שמעון, הסרסור, דמי סרסורו מראובן. לא ידענא במה נתחייב ראובן לו מעות... ודאי אם אחר שראה הסרסור, אמר שלוי שונאו ולא רצה למכרו לו, ואחר כך מכרו ללוי, זה היה רמאות, וצריך ליתן לו שכרו. אבל בנדון זה, אינו חייב ליתן לו כלום...²²

ראובן רצה למכור את ביתו, ושמעון תיווך בעבורו והציע את לוי כקונה. ראובן סירב למכור ללוי בטענה שלוי שונא אותו. הרא"ש כותב שאם אכן ראובן מכר לאדם אחר, ודאי שלא מגיע לשמעון לקבל דמי תיווך, כיוון שדינו כקבלן ששכרו תלוי בהשלמת העסקה, וזו לא הושלמה. הרא"ש מתייחס למקרה נוסף שבו ראובן החליט בסופו של דבר למכור ללוי, והוא מחייב את ראובן בתשלום דמי תיווך לשמעון, משום שסירובו הראשוני למכור ללוי היה ברמאות. בעקבות הרא"ש פסק הרמ"א:

ראובן היה לו בית למכור, ובא שמעון וסרסר למכרו ללוי, ואמר ראובן שלוי שונאו ואינו רוצה למכור לו, ואחר כן מכרו ללוי ע"י אחר, חייב ליתן לשמעון סרסורו.²³ בשו"ת 'נודע ביהודה'²⁴ עמד על כך שהמקרה שהביא הרמ"א אינו זהה למקרה שבו עסק הרא"ש, שהרי הרמ"א כתב שראובן מכר את הבית ללוי 'על ידי אחר', כלומר מדובר על מעורבות של מתווך נוסף. כעת השאלה המרכזית היא מה גרם לראובן לחזור בו מסירובו למכור ללוי. הרא"ש עסק במקרה שלא נראה שום גורם לשינוי, ולכן הרא"ש הניח שוודאי הסירוב הראשון היה ברמאות, ועל ראובן לשלם את מלוא דמי התיווך לשמעון.²⁵

20. ראה בהרחבה בספרו של פרופ' אליאב שוחטמן 'מעשה הבא בעברה', עמ' 172 ואילך.

21. ע"א (מחוזי - ת"א) 3252/05 טרכטנברג נ' אפריקה ישראל מגורים.

22. שו"ת הרא"ש, כלל קה אות א.

23. רמ"א, חו"מ סי' קפה סעי' ו.

24. שו"ת נודע ביהודה, תניינא, חו"מ סי' לו.

25. אומנם נראה מדבריו שהדברים אמורים רק אם דובר כבר על מחיר, ובסוף ראובן מכר ללוי באותו

לעומת זאת הרמ"א עסק במקרה שהיה מתווך נוסף, ויש להניח שהוא שכנע את ראובן לשנות את דעתו וכך תרם להבשלת העסקה. למרות זאת פסק הרמ"א שיש לשלם דמי תיווך למתווך הראשון, אולם הדעת נותנת שגם למתווך השני מגיעים דמי תיווך. לפי זה הראשון לא יקבל את כל הדמים המוסכמים, אלא לפי חלקו המגיע לו בלבד, והמתווך השני יקבל את יתרת הסכום. במקום שבו נותרה למתווך השני עבודה לסגירת פרטי העסקה, ברור שדמי התיווך מתחלקים בין שני המתווכים. אך גם במקרה שהמתווך הראשון הביא את הצדדים להסכמה על גובה התמורה לעסקה, והיה חסר רק מעשה קניין, ואז עירב המוכר את המתווך השני וזה הביא לכריתת העסקה, דמי התיווך מתחלקים בין שניהם. ה'נודע ביהודה' מתלבט אם המתווך הראשון יוכל במקרה כזה לתבוע מהמוכר את הפסדו (נראה לי שכוונתו היא להפרש שבין דמי התיווך המלאים לבין הסכום המופחת שקיבל בסוף) בטענה שגרם לו הפסד ברמאות. למסקנה נראה לו שהלקוח פטור מלשלם למתווך הראשון את הפסדו, משום שמדובר בהפסד על ידי גרמא בעלמא. ה'פתחי תשובה'²⁶ כותב בשם ספר 'עטרת צבי' (לרב צבי הירש ב"ר עזריאל מוילנה) שבפנקס ארצות נקבעה תקנה שהמתחיל והגומר יחלקו בשווה את דמי התיווך. כדי להיקרא 'מתחיל' לא די בהצעת העסקה, אלא יש צורך בתיווך ממשי בנוגע למחיר העסקה. אחר כך כתב שנוהגים לחלק את דמי התיווך לשלושה חלקים: שלישי למתחיל, שלישי לאמצעי ושלישי לגומר.

בתשובת 'שב יעקב'²⁷ כתב שזכותו של המתחיל נובעת מהיותו בעל הרעיון של השידוך או העסקה המדוברים, והגומרים רק המשיכו את פעולתו, ולכן מגיע לו חלק המתחיל. אולם אם הגומרים התעוררו מעצמם לאותה עסקה, הם לא הסתייעו כלל בפעולתו של המתחיל ולכן אין לו שום חלק, ככל מצווה שנקראת על שם גומרה.²⁸

בשו"ת 'אגרות משה' הסביר שתשובת הרא"ש עוסקת במוכר שטוען שהמתווך לא הועיל לו, כי הוא ידע גם קודם שלוי רוצה לקנות, אלא שלא רצה למכור לו מפני השנאה שביניהם. לכן הרא"ש הוזקק לומר שזו טענת רמאות. אבל אם טענת המוכר הייתה שאומנם נודע לו על לוי מפי המתווך, אלא שלא רצה למכור לו מפני השנאה, ואח"כ התחרט, הוא חייב בתשלום דמי תיווך אפילו לפי טענתו, משום שבסופו של דבר התיווך הועיל לו. לדבריו, הרמ"א דיבר על מתווך שבא מעצמו, ולאחר שנפסק המו"מ נגמרה העסקה על ידי מתווך שני. במקרה כזה, אם נודע למוכר שלוי רוצה לקנות ע"י המתווך הראשון, והמתווך השני שכנע את המוכר למכור ללוי למרות השנאה, צריך לשלם גם לראשון את חלקו, כי בלעדיו לא היו יודעים שלוי רוצה לקנות. לעומת זאת אם המתווך השני ידע מעצמו שלוי רוצה לקנות, יש לחלק: אם המתווך הראשון פעל מיוזמתו להציע

מחיר. אם היה שינוי במחיר, ניתן לומר שלא הייתה רמאות אלא השתנו התנאים.

26. פתחי תשובה, חו"מ סי' קפה ס"ק ג, בשם עטרת צבי, חו"מ סי' קפה ס"ק יז.

27. שו"ת שב יעקב, חו"מ סי' יג, מובא בפתחי תשובה שם.

28. כמו שאמרו חז"ל על הפסוק 'ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם', שאע"פ שמשה התחיל במצווה, אין היא נקראת אלא על שם בני ישראל שגמרוהו, והוא משום שגם אם משה לא היה מתחיל, המצווה הייתה מתקיימת על ידם.

למכור ללוי - ממילא חייבים לשלם לו רק לפי ההנאה הממונית שגרם, וכאן לא גרם כל הנאה, כי גם המתווך השני ידע שלוי מעוניין לקנות. אבל אם הראשון פעל בשליחות המוכר, מגיע לו שכר כפועל על עבודתו.

למעשה, הצדדים צריכים לדעת שיש הבדל בנושא זה בין החוק לבין ההלכה. לפי החוק מגיעים למתווך דמי תיווך רק אם הוא היה הגורם היעיל בביצוע העסקה,²⁹ ולכן יש לכאורה רק מתווך אחד שמגיע לו דמי תיווך, ובדרך כלל אין מחלקים את דמי התיווך בין כמה מתווכים. לעומת זאת לפי ההלכה מתווך שמעשיו הועילו מקבל לפחות חלק מדמי התיווך, גם אם העסקה לא נגמרה על ידו.

ד. מתווך שהתחיל והצדדים סיימו את העסקה בלעדיו

הרב ישראל גרוסמן³⁰ כתב שאם המתווך הציג דירה למוכר או לקונה, והצדדים גמרו את העסקה בעצמם, יש לשלם למתווך דמי תיווך מלאים (ולא רק כמתחיל). ראייתו היא מתשובת הרא"ש, לפיה אם המוכר מכר לקונה שהוצע ע"י המתווך, הוא צריך לשלם לו את מלוא שכרו. אומנם הרב גרוסמן מציין שיש מי שחלק עליו וטען שבתשובת הרא"ש משלם למתווך את מלוא דמי התיווך מכיוון שנהג ברמאות, אבל במקרה שמקבל ההצעה נהג בתום לב וגמר את העסקה בעצמו, אין מקור לכך שישלם את מלוא דמי התיווך (אלא רק כמתחיל).

בשאלה זו נחלקו גם דייני בית הדין 'ארץ חמדה' בפסק דין 76102. לדעת הרוב יש לשלם למתווך את מלוא דמי התיווך. לדעת המיעוט, כיוון שיש מחלוקת בין האחרונים בשאלה זו, המתווך זכאי לקבל את חלק המתחיל בלבד. דעה זו סוברת שהרא"ש חייב במלוא דמי התיווך רק במקרה שהמוכר דחה בתחילה את המתווך ברמאות ואז גמר לבדו את העסקה, אבל כאשר העסקה נכשלה ואח"כ הצדדים לבדם התגברו על המחלוקות שביניהם וגמרו את העסקה, אין למתווך שכר אלא כמתחיל בלבד.

ה. אם עבר זמן רב בין התיווך לבין השלמת העסקה

הרב משה פיינשטיין³¹ דן במקרה שניסיון תיווך ראשון נכשל משום שהצדדים לא השתוו במחיר, עבר זמן רב שבו המוכר ניסה למכור לאחר וגם ניסיון זה נכשל, ואח"כ התבצעה העסקה עם הקונה הראשון במחיר נמוך ממה שדרש המוכר בתחילה. לדעת הרב פיינשטיין, אם הקונה בא לברר אם הבית עדיין עומד למכירה כתוצאה מפעולתו של המתווך הראשון, מגיעים למתווך דמי תיווך גם אם עבר זמן רב בינתיים:

29. סעיף 14 (א)(3) לחוק המתווכים.

30. שו"ת נצח ישראל, סי' כה.

31. אגרות משה, חו"מ ח"א סי' מט.

דאף שבפעם הראשונה לא נגמרה המכירה ונפסק הרבה זמן כיון שעכ"פ אחר זמן בא לקנות בשביל מה שהסרסור הביאו בראשונה הרי יש למוכר עכ"פ הנאה מהפעולה ההיא דמכבר שיש לחייבו.

אומנם אם דרכו של הקונה לחפש מודעות בעיתונים ועל ידי כך ראה את המודעה של המוכר, ולא היה זה כתוצאה מפעילות המתווך, אין המוכר נהנה מעבודת המתווך, ואינו צריך לשלם לו. הקונה נאמן על כך כעד אחד, אא"כ הוא נוגע בדבר, כגון שהוא עצמו יצטרך לשלם למתווך.

למעשה, לאור ריבוי הפרטים והדעות השונות בעניין עסקה שלא הושלמה על ידי המתווך הראשון, הוספנו להסכם התיווך המוצע על ידי מכון 'משפטי ארץ' סעיף המזהיר את הצדדים כי גם אם העסקה לא הושלמה בעזרת המתווך הראשון, ייתכן והוא יהיה זכאי לחלק מדמי התיווך. זאת כדי למנוע מצב שבו ישלמו למתווך השני את מלוא דמי התיווך, ואז ייתבעו על ידי המתווך הראשון לשלם גם לו את חלקו.

1. הסכם בלעדיות

אחד מאופני התיווך הוא מסירת הנכס לטיפולו הבלעדי של מתווך. המוכר מתחייב שלא לפנות למתווכים נוספים, ולא למכור באופן עצמאי אלא על ידי המתווך. מצד שני המתווך מתחייב לנקוט לפחות שתי פעולות שיווקיות מתוך רשימה מוגדרת בחוק. ההגיון הכלכלי העומד מאחורי עקרון הבלעדיות הוא שפרסום עולה כסף, ומתווך חושש להוציא הוצאות אם בסופו של דבר הנכס עשוי להימכר שלא על ידו, שהרי אם המתווך לא יהיה הגורם היעיל במכירה, הוא לא יזכה בדמי התיווך. לעומת זאת כאשר המתווך יודע שהוא יהיה הזוכה בדמי התיווך, הוא יהיה מוכן להשקיע יותר בפרסום הנכס העומד למכירה, ולהתאמץ כדי להביא את העסקה לידי גמר, ללא חשש שמתווך אחר יאכל את פרי מאמציו שלו. חוק המתווכים קובע ביחס להסכם בלעדיות בתיווך כמה קביעות:

(א) יש לחתום על הסכם בלעדיות נפרד (סעיף 9[ב]).

(ב) הגבלת משך תקופת הבלעדיות המקסימלי בדירה - עד חצי שנה (סעיף 9[ב1]).

(ג) הגדרת פעולות השיווק שהמתווך חייב לנקוט בתקופת הבלעדיות (סעיף 9[ד]).

הקביעה המוגדרת בחוק שתקופת הבלעדיות לא תעלה על שישה חודשים למכירת דירה תורמת לכך שהמתווך יידע שהוא מוגבל בזמן, והדבר ימריץ אותו להתאמץ ולהשקיע כדי למכור את הנכס.

בנוסף, קובע סעיף 14(ב) לחוק כך:

מתווך במקרקעין שביצע בתקופת הבלעדיות את פעולות השיווק שנקבעו לפי

סעיף 9(ד) - חזקה שהיה הגורם היעיל כאמור בסעיף קטן (א)(3) לגבי עסקה

שנכרתה בתקופת הבלעדיות.

מה יהיה הדין במקרה שהנכס נמסר לטיפולו הבלעדי של מתווך, ובסופו של דבר היו גורמים אחרים שהביאו לביצוע העסקה? עניין זה נתון במחלוקת בבתי המשפט.

לפי גישה אחת החוק קובע אך ורק שמן הסתם המתווך בבלעדיות היה הגורם היעיל, והוא אינו צריך להוכיח זאת על מנת לגבות את דמי התיווך. על פי גישה זו, אם הלקוח יצליח להוכיח שהקונה הגיע אליו שלא באמצעות המתווך, הוא יהיה פטור מדמי התיווך.³² לעומת זאת קיימים כמה פסקי דין שבהם נקבע כי 'כל אימת שצד מתקשר עם מתווך בהסכם בלעדיות, הוא יהיה זכאי - בהתאם לתנאי החוזה - לדמי תיווך, גם אם לא היה הגורם היעיל להתקשרות, שכן זכותו נובעת מכוח הנורמה החוזית המקנה לו את הבלעדיות'.³³

לגבי משמעותו ותוקפו ההלכתי של הסכם בלעדיות פסק בית הדין בירושלים³⁴ שיש בו בעיית 'אסמכתא', כיוון שהמוכר מתחייב שאם ימכור את הדירה ישלם למתווך אף שלא נהנה משירותיו. כמו כן הוא פטור כיוון שיכול לטעון שלא הבין את משמעותה של הבלעדיות.³⁵ אומנם במקום שהמוכר חתם על הסכם מפורש לתשלום במקרה שמתווך אחר מכר את הדירה - ההתחייבות חלה מדין 'סיטומתא', כיוון שכך הוא מנהג המדינה, וב'סיטומתא' אין חסרון 'אסמכתא'.³⁶ לעומת זאת בספר 'הלכות מתווכים'³⁷ כתב שבהסכם בלעדיות צריך לשלם עפ"י מנהג המדינה, ומאחר שזה הפירוש של בלעדיות, הרי שזה ככל תנאי שבממון שתנאו קיים. אפשר להסביר שהטעם לכך שאין חסרון 'אסמכתא' הוא שמשמעות הבלעדיות היא שהמתווך גובה שכר על עבודתו וטרחתו, גם אם לא נגמרה העסקה על ידו, ובלבד שהדירה נמכרה. כמו כן, אם פנו למתווך אחר וגמרו את העסקה על ידו, אפשר לחייב את המוכר לשלם למתווך הבלעדי משום מניעת רווח. לאור כל האמור חשוב מאוד להגדיר בהסכם הבלעדיות במה מתחייב המוכר אם הדירה נמכרה על ידי מתווך אחר (למשל, בנוסח המומלץ של איגוד המתווכים, כתוב שבמקרה שהדירה תימכר על ידי מתווך אחר ישלם המוכר למתווך הבלעדי 3% מהתמורה לעסקה). לכך יש להוסיף סעיף תוקף הלכתי שיחסן את ההסכם מפני טענת 'אסמכתא', וכן סעיף בוררות.

-
32. השופט אלשיך, בשבתה כדנה יחידה בבר"ע על פס"ד שניתן בת"ק (בר"ע 2905/00 מיום 25.6.01). בהחלטה קבעה כי חוק המתווכים הינו קוגנטי (לא ניתן להתנאה) בהיותו חוק צרכני. לגישה זו הצטרפה גם השופטת אוהד (פ"ת) בקביעה דומה (ת"ק 515/02).
33. פס"ד תיווך יהלום (ע"א [י-ם] 2543/01). וכן בעניין כורש (ת.ק. [י-ם] 4103/02). וראה גם השופט הראל (ת.ק. ת"א 9048/02).
34. פסקי דין - ירושלים דיני ממונות חי"ג עמ' שלו ועמ' ססד.
35. ראו רמב"ם, הל' מכירה פי"א ה"ו; ושלחן ערוך, חו"מ סי' רז סעי' יג: 'כל התנאין שמתנין בני אדם ביניהן אף על פי שהן בעדים ובשטר אם יהיה כך או אם תעשה כך אתן לך מנה, ואם לא יהיה או אם לא תעשה לא אקנה לך ולא אתן לך, אף על פי שעשה או שהיה הדבר לא קנה, שכל האומר אם יהיה או אם לא יהיה לא גמר והקנה, שהרי דעתו סומכת שמא יהיה או שמא לא יהיה'.
36. ראו שו"ת חתם סופר, חו"מ סי' סו.
37. הלכות מתווכים, פכ"ד סעי' יט.

ז. התניית תשלום דמי תיווך במכירת הנכס במחיר מינימום

במקרים רבים מתנה המוכר את תשלום דמי התיווך בכך שהנכס יימכר במחיר מינימום. מה הדין אם בסופו של דבר מכר את הנכס במחיר נמוך יותר? לכאורה במקרה כזה אין לחייב בדמי תיווך מדין קבלן, שהרי התחייב לו רק אם תושג המטרה והיא מכירת הנכס בסכום המוסכם. אולם הרב משה פיינשטיין³⁸ כתב שתנאי כזה מועיל רק במקרה שכדי למכור בפחות אין צורך במתווך, והמוכר היה יכול למצוא קונה בעצמו. אם המוכר מודה שלא היה מוצא קונה, והמתווך הועיל לו בכך שמצא את הקונה, מגיעים לו דמי תיווך, כיוון שבסופו של דבר המוכר סבר וקיבל למכור במחיר שהוסכם לבסוף. הנימוק הוא שדינו כנוטע שדה שאינו ראוי ליטע שזכאי לקבל את החזר הוצאותיו, ולפי התוספות³⁹ גם שכר טרחתו של העוסק נכלל בהוצאותיו. במקרה זה, בדרך כלל שכר טרחתו של המתווך הם דמי התיווך, משום שבכל מלאכה דמי הטרחה הם כפי שאנשים באותה עיר רגילים לשלם בעבור טרחה זו. אולם מסתבר שאם נעשה תנאי כזה באופן מפורש הוא מועיל, וגם האגרות משה' יודה בכך, שהרי אדם רשאי למחול על ממון המגיע לו, ואם המתווך מוחל על דמי התיווך במקרה שהנכס נמכר בפחות ממחיר מסוים, המחילה מועילה. נראה לי שה'אגרות משה' דן באופן שלא הייתה מחילה מפורשת.

סיכום

א. יסודות החיוב בדמי תיווך על פי ההלכה הם: (1) ככל מבצע עבודה בקבלנות, על פי ההסכם בין מזמין העבודה לבין המבצע. (2) תשלום על הנאה כלכלית שבאה לו על ידי עבודת המתווך, גם אם לא הזמין ממנו עבודה זו.

ב. במקרה שבו הלקוח לא היה אמור לדעת שיחויב בדמי תיווך ולא נעשה הסכם בכתב - הוא יהיה פטור מרוב מוחלט של דמי התיווך, על פי קביעת חוק המתווכים. לעומת זאת, כאשר סוכם במפורש על תשלום דמי תיווך או שהיה על הלקוח להבין שכך יהיה (כגון, במקרה שהוא פנה בעצמו למשרד תיווך), הוא יהיה חייב בתשלום דמי תיווך, אף שלא נחתם הסכם בכתב.

ג. לפי חוק המתווכים, רק מתווך מורשה זכאי לדמי תיווך. תוקפה של דרישה זו לפי ההלכה אינו ברור, הן מצד השאלה אם המטרה היא כזו שהיה ראוי לחכמי ישראל לתקן כך, והן מצד היחס לחוזה פסול, כיוון שההלכה אינה פוסלת על הסף חוזה אף אם תוכנו מנוגד להלכה. משום כך הדבר יהיה נתון לשיקולו של בית הדין בכל מקרה לגופו.

38. אגרות משה, חו"מ ח"א ס' מט.
39. תוספות, בבא קמא ק ע"ב, ד"ה אם.

- ד. דמי התיווך עשויים להתחלק בין כמה מתווכים, כל אחד לפי תרומתו להשלמת העסקה.
- ה. נחלקו הדעות כאשר המתווך הציע את העסקה לצדדים, אך הם השלימו אותה בעצמם והגיעו להסכם ביניהם. יש המחייבים את הצדדים במלוא דמי התיווך, ויש מי שאמר שאין למתווך שכר אלא כמתחיל בלבד.
- ו. המתווך זכאי לדמי תיווך גם אם העסקה בין הצדדים הושלמה זמן רב לאחר שהוא הציע אותה לצדדים.
- ז. תנאי הסכם בלעדיות בתיווך מוגדרים בחוק. מבחינה הלכתית כדאי לעמוד בדרישות החוק ולהחתים את הלקוח על הסכם בלעדיות נפרד שתוגדר בו התחייבות הלקוח במקרה שהנכס ימכר על ידי מתווך אחר. להסכם הבלעדיות של איגוד המתווכים יש להוסיף סעיף תוקף הלכתי וסעיף בוררות (ניתן להעתיק אותם מהסכם התיווך המוצע כאן).

נספח - הסכם תיווך על פי ההלכה

(מבוסס על הסכם התיווך של איגוד המתווכים בתוספת כמה סעיפים המסומנים בכוכבית - *)

שם הסוכן _____ ת.ז. _____ מ.ר. _____

הזמנת שירותי תיווך נכס מס' _____ מוכר/משכיר

סוג הנכס:

דירה/ דירת גג/ דופלקס/ פנטהאוז/ וילה/ קוטג' / מגרש/ אחר _____

פרטי המזמין/נה:

שם מלא _____ ת.ז. _____

כתובת _____ טלפון _____

1. אני הח"מ מבקש בזה כי תפעלו בשמי ובעבורי למציאת רוכש/ שוכר לנכס המצוין מטה (להלן "הנכס"). בתמורה אני מתחייב לשלם דמי תיווך בסכום המצוין בסעיף 3 להלן, מייד לאחר חתימת הסכם מחייב לרכישת/ שכירת הנכס.

2. הנני מצהיר כי התחייבות זו מתייחסת למתן שירותי תיווך ללא בלעדיות.

3. מוסכם כי שכר טרחתכם יעמוד על 2% מעסקת מכירת הנכס בצירוף מע"מ, או יהיה בגובה דמי שכירות של חודש אחד בצירוף מע"מ בגין הסכם שכירות.

4. ההתקשרות בינינו תהיה במסגרת הסכם בלעדיות, יחולו על התחייבותי זו הוראות נספח הבלעדיות, ויגברו על האמור בהתחייבות זו, במידה ותהא סתירה בין שתי ההתחייבויות.

5. *הנני מצהיר כי ידוע לי שיתכן ואהיה חייב בתשלום דמי התיווך או חלקם גם אם העסקה תיגמר על ידי מתווך אחר או ישירות בין הצדדים.

6. *הסכם בוררות - בכל מחלוקת הנוגעת לחוזה זה הצדדים קיבלו על עצמם את _____ כבורר מוסכם (להלן "הבורר"). חתימה

על החוזה דינה כחתימה על הסכם בוררות כמשמעה על פי דין תורה וחוק המדינה. הצדדים קיבלו על עצמם את הבורר, בין לדין תורה בין לפשרה, במקרה שיש לבורר שטר בוררות - כפי שמפורט באותו שטר בוררות.

7. *תוקף הלכתי - הצדדים מקבלים על עצמם את דעת הפוסק המקיים הסכם זה ומתחייבים על פי דעתו. הצדדים מודים שכל ההתחייבויות וההקנאות נעשו על פי "היתר עסקא" כתיקון חכמים, ושכל התנאים נעשו על פי דיני התנאים כתקנת חכמים. כל הקניינים, החיובים ותנאי הסכם זה נעשו בקניין היותר מועיל על פי דין תורה בכלי הכשר לקנות בו בבית דין חשוב מעכשיו באופן שאין בו אסמכתא, כתקנת חכמים.

להלן פרטי הנכס:

חדרים _____ עיר _____ רחוב _____ מס' בית _____ מס' דירה _____ מחיר _____



הרב רצון ערוסי

האמנם יש היסיון והימנעות ממתן עדות

שאלה

האם יש בהלכה היסיון לבני אדם מסוימים שלא יעידו, כפי שקיים בחוק? לפי החוק, עו"ד שמייצג לקוח מנוע מלהעיד במשפט המתנהל נגד לקוחו, אם לקוחו מתנגד לכך, כי העו"ד מחויב לשמור על סודיות מקצועית. גם רופא מנוע מלהעיד במשפט שמתנהל נגד חולה שמטופל אצלו, אלא אם כן ביהמ"ש קבע שיש צורך בעדותו. כך גם עובד סוציאלי ופסיכולוג, ואפילו לגבי כהן דת התייחס החוק בסעיף 15 לפקודת הראיות, לאמור: כהן דת אינו חייב למסור עדות על דבר שנאמר לו בוודאי, ואשר גילויו אסור לפי דיני דתו.

תשובה

בבית הדין בקריית אונו התברר סכסוך בין שני בעלי דין. אחד מבעלי הדין ביקש להזמין לעדות רב, שבזמנו הוא ובעל דינו התייעצו עימו ייעוץ אישי וסודי, כלומר שני בעלי הדין נתנו בו אמון ושפכו את ליבם לפניו. והנה בעל הדין שכנגד עם בא כוחו התנגדו להזמנתו של אותו עד, בטענה שאותו רב ששימש יועץ בין הצדדים מחויב לשמור על סודיות מקצועית. לטענתם הזמנתו תפגע באמון הבסיסי שהצדדים נתנו בו ובאינטרס הציבורי שבני אדם שנוקטים ליועצים יהיו סמוכים ובטוחים שהם נמצאים בידיים נאמנות ושענייניהם הסודיים והאישיים לא ייחשפו ע"י היועץ.

א. פסק הדין ונימוקו

בית הדין דחה את ההתנגדות של בעל הדין ובא כוחו והתיר להזמין את אותו רב לעדות, כי מבחינת ההלכה חובת מסירת העדות גוברת על חובת שמירתה של הסודיות המקצועית, מבלי לגרוע בחובה העקרונית בשמירת הסודיות המקצועית. ראשית לכול עלינו לדעת שיש מצוות עשה מן התורה על אדם שיודע עדות לחברו שחייב הוא לבוא לביה"ד ולהעיד, שכן בחומש ויקרא (ה, א) נאמר: 'ונפש כי תחטא, ושמעא קול אלה, והוא עד, או ראה, או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו'. וכתב הרמב"ם (ספר המצוות, עשה, קעח):

שנצטוינו למסור את העדות לפני הדיינין בכל מה שאנו יודעים, בין שהיה בכך משום אבוד המועד עליו או הצלת המועד לו בממונו או בנפשו. חייבים להעיד בכל זה, ולהודיע לדיינים כמו שראינו או ששמענו. וכבר הביאו ראיתם על חיוב

העדת העדות ממה שאמר יתעלה, והוא עד או ראה או ידע. והעובר על מצוה זו, כלומר שיכבש את העדות - חטא גדול. והוא אמרו יתעלה, אם לא יגיד ונשא עונו, וזה דבר באופן כללי. ואם היתה העדות שכבשה עדות ממון ונשבע עליה העד עם כבישתה חייב קרבן עולה ויורד.

כלומר חייב כל אדם למסור עדות שהוא יודע לבי"ד, ואם לא עשה כן - עונו גדול. זאת ועוד, אם השביעוהו ונשבע שאינו יודע עדות ממון למאן דהוא, ושבועתו הייתה שבועת שקר, משום שרצה לכבש את העדות ולא להעיד, הוא חייב להביא קרבן חטאת. וכתב הרמב"ם (הל' עדות פ"א ה"א):

העד מצווה להעיד בכל עדות שיודע בין בעדות שיחייב בה חברו, בין בעדות שיזכה בו. והוא שיתבענו להעיד בדיני ממונות שנאמר, והוא עד או ראה או ידע, אם לא יגיד ונשא עונו.

1. חובת עדות בעד אחד

אבל יש לברר: האם חובה זו קיימת גם כשמדובר בעד אחד ולא בשניים? יכול להיות שחובת העדות היא דווקא כשיש שני עדים כשרים, מאחר שעדות כזו היא אפקטיבית, כי על פי שני עדים יקום דבר, לא כן כשיש רק עד אחד. ועל כך כותב ר' יעקב בן הרא"ש (טור, חו"מ סי' כח אות א):

כל מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו ויש לחבירו תועלת בעדותו, חייב להעיד לו, **בין אם הוא לבדו יודע בעדותו**. בין אם יש אחר עמו. שכשם ששני העדים מחייבין ממון כך האדם מחייבו שבועה. ואולי ישלם ולא ישבע, ונמצא מרויח זה בעדותו.

וכן נפסקה ההלכה ב'שלחן ערוך' עם תוספת הבהרות שהוסיף הרמ"א בהגהתו (שו"ע, חו"מ סי' כח סעי' א):

כל מי שיודע עדות לחבירו וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת בעדותו חייב להעיד אם יתבענו שיעיד לו (בבית דין) בין שיש עד אחר עמו, **בין שהוא לבדו**. ואם כבש עדותו, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. **הגה**, ועד אחד לא יעיד אלא בדבר ממון שמביא אחד לידי שבועה, או בדבר איסור לאפרושי מאיסורא. אבל אם כבר נעשה האיסור לא יעיד, דאינו אלא כמוציא שם רע על חברו.

יוצא אפוא שגם עד אחד שיודע עדות בעניין מסוים, שמהותו סכסוך שבממון, חייב לבוא לביה"ד ולהעיד, שהרי אם יוכח שעדותו נכונה, הרי שבגין עדותו בי"ד יכול לחייב את החייב שבועה, ואולי החייב ישלם ולא יישבע. ואפילו בענייני איסור העד חייב להעיד בבי"ד, אם יש בעדותו לאפרושי מאיסורא. אבל אם האיסור כבר נעשה, הרי שאסור לו לבוא לבי"ד ולהעיד, כי זה מוציא שם רע, שהרי בלי עד שני, בי"ד לא יוכל לעשות מאומה כנגד הנאשם שהעד האחד מעיד עליו שעשה איסור. כאמור חובה זו המוטלת על אדם שיודע עדות בעניין מסוים, שעליו להעיד באותו עניין בבית הדין, היא מצוות עשה מן התורה. ובסכסוכים ממוניים, יש בעדותו גם משום מצוות 'השבת אבדה', שהרי



ב'נתיבות המשפט' (ביאורים, חו"מ, כת, ס"ק א) כתב שחובת עד אחד להעיד היא מדרבנן, ויש נפקא מינה אם נשבע שלא להעיד, ולענייננו כתב 'נתיבות המשפט' (שם):
ונראה דדוקא בעד אחד, דאין מחייב רק שבועה, אינו חייב מדאורייתא להעיד. אבל במקום שמחייב ממון, כגון בהכשירו לקרוב כשני עדים, נהי דאינו עובר באם לא יגיד, מ"מ חייב מדאורייתא משום השבת אבידה לבעלים.
נמצא שגם לפי 'נתיבות המשפט', גם במקרה שאין על העד האחד חיוב הגדת עדות, יש עליו חובה להעיד מדין מצוות 'השבת אבדה', וכן כתב ב'קצות החושן'.¹

2. חובת עדות כשאינו רשאי להעיד

עתה נוכל לדון בדבר עד אשר מסרב להעיד בטענה שיש דין האוסר עליו להעיד, גם מקרה זה כבר נידון לעולמים. הרמ"א ב'דרכי משה' (חו"מ, ס"ק א) כתב בשם מהר"י ווייל:

כתב מהרי"ו, סימן מב, באם שום עד, שאינו רשאי להגיד עדותו, מחמת שקיבל עליו בסוד שלא לגלות הדבר, אז, שלושה בעלי דינים יתירו לאותו עד לגלות הדבר.

והסמ"ע (שם, סי' כח, ס"ק א) הביא את דברי ה'דרכי משה' שהביא את דברי מהרי"ו עם קצת שוני:

כתב מהרי"ו סי' מב, דאם שום עד יאמר שאין רשאי להעיד מחמת שקבל עליו בסוד שלא לגלות הדבר אז בעל דין יתיר לו (אותו בעל דין שאמר לו בסוד שלא לגלות, הוא עצמו יתיר לו. וכן הוא שם במהרי"ו) לגלות הדבר...

כלומר לפי המובא בסמ"ע לא שלושה בעלי דין יתירו לאותו עד לגלות, אלא בעל הדין שמעוניין בשמירת הסוד יתיר לעד לגלות את הסוד לבית הדין. וכן הובאו הדברים בש"ך,² אלא שהש"ך הוסיף שיש לעיין בסמ"ע,³ ושם נאמר שאם אדם הכריז אבדה לפי תקנת ר"ג, ומישהו מסרב לגלות בטענה שהוא הושבע שלא לגלות את הסוד, יש לנדות את האדם שאינו מגלה, והסמ"ע שם השווה דין זה לדין עד שנמנע מלהעיד, משום שאסור לו לגלות את הסוד.

כדי להבין את העניין נקדים ונאמר שהסמ"ע וה'בית יוסף'⁴ הביאו תמצית תשובתו של מהר"י קולון.⁵ באותה תשובה התייחס מהרי"ק לתקנת רגמ"ה בעניין השבת אבדה. כידוע כל מוצא אבדה חייב להכריז עליה בימינו בבתי כנסת. במאמר מוסגר נזכיר שבימינו גם ההכרזה בבית הכנסת אין בה די, בשל הניידות הגדולה של בני האדם, ולכן ההכרזה ההולמת את העידן המודרני היא זו שנעשית בכלי התקשורת, וראוי לציין את ערוצי הרדיו שאפשרו לציבור הרחב לפרסם בעניין האבדה. לכן יש להזדרז בקיום מצוות

1. קצות החושן, סי' כח ס"ק ג.

2. ש"ך, חו"מ סי' כח ס"ק א.

3. סמ"ע, חו"מ סי' רסז ס"ק ב.

4. בית יוסף, חו"מ סוף סי' רסז.

5. מהר"י קולון, שורש קי.

'השבת אבדה', במיוחד שהדין הוא שאבדה שיש בה סימנים היא של בעליה לעולם עד שיבוא אליהו, ורבים אינם יודעים דין זה ונכשלים בדבר. לכן כל המזדרז בהכרזה מתאימה על מציאת האבדה - בזכותו אפשר שהמאבד ימצא והאבדה תושב לבעליה, והמוצא קיים מצווה ונמנע מעבירה. מבחינת הדין חובת המוצא להכריז שמצא את המציאה, ורבנו גרשום תיקן שגם המאבד יוכל להכריז בבית הכנסת שנאבדה לו אבדה, וכל מי שיודע דבר עליה, שיודיענו. והיו בני אדם ערמומיים שהיו נמנעים מלגלות את הידוע להם בעניין האבדה, בטענה שהדבר נמסר להם בסוד. מהרי"ק השיג שאם מדובר במערימים, יש באמת להחמיר כנגדם יותר מן המזידים. אבל גם אם לא היה מדובר במערימים אלא בבני אדם שבאמת הבטיחו לא לגלות את הסוד שנמסר להם בעניין האבדה, אין הבטחתם זו יכולה להפקיע את תקנתו של רבנו גרשום, שתקנתו אינה פחותה מתקנת קהל. וכבר רש"י פסק⁶ שמי ששמע שהציבור ממשמשים לגזור גזרתם, ונשבע שלא לקיים, שבועתו שווא, שהנשבע לעבור על תקנת הציבור שבועתו שווא, ואם התרו בו חייב מלקות מדאורייתא. ואותו אדם שנשבע, לא נפטר מגזרת הקהל אע"ג שהקדים ונשבע לפני שהקהל גזרו את גזרתם. הואיל ובאופן עקרוני הוא מצווה מסיני לקיים את דברי הקהל, ושבועתו שלא לקיים את דברי הקהל, גם לפני שתיקנו את התקנה, היא כשבועה נגד השבועה שה' השביעו בסיני, לכן שבועתו שווא. כל שכן שאין כוח בהבטחה לשמור סוד לעקור את תקנת רבנו גרשום מאור הגולה. לכן אפשר לנדות כל מי שמתחמק מלסייע בהשבת האבדה בדרך זו של הבטחה לשמור סוד. יוצא אפוא שחובת שמירת סוד אינה עומדת כשיש חובה לגלות את הסוד, הן מכוח תקנה הן מכוח מצווה כמו מצוות השבת אבדה. והרמב"ם בהל' שבועות (פ"ה, הט"ו), פסק:

וכן הנשבע לחבירו שלא אעיד לך עדות זו, שאני יודעה. או שלא אעיד לך אם אדע לך עדות, הרי זה לוקה משום שבועת שוא, מפני שהוא מצווה להעיד. לכן 'נתיבות המשפט'⁷ העיר שעד שנשבע להעיד, אין שבועתו שווא, כי הוא מושבע ועומד מהר סיני. כשהוא רק עד אחד, שחובתו להעיד היא רק מדרבנו, הרי שאם נשבע שלא להעיד, השבועה חלה, אבל כשמדובר בדיני ממונות, הרי העד מצווה להעיד מדין 'השבת אבדה', ולכן שבועתו שלא להעיד אינה חלה, כדי שלא תעקור דין תורה להשיב אבדה. נמצא שגם עד שנשבע שלא להעיד, גם אם היה עד אחד בלבד, חייב להעיד בדיני ממונות, כדי לא לסכל אפשרות השבת אבדת ממון לבעל דין שמגיע לו. כל שכן כשלא נשבע ורק הבטיח שלא לגלות את הסוד.

3. עדות במקרה של סודיות מקצועית

בבעיה זו של סודיות מקצועית וחובת הגדת העדות דן הגר"א וולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר, ח"ג, סימן פא, סעיף ב). הוא השיב לרופא הדתי ד"ר אברהם שטינברג, ששאל אותו אם

6. דבריו הובאו במרדכי שבועות פ"ג ס' תשנה.

7. נתיבות המשפט, ס' כה ס"ק א.



מותר לרופא להעיד בבית המשפט על חולה שלו, ואם יש לשבועת הרופאים הכללית השפעה על כך. הרב וולדינברג השיב שהרופא חייב להעיד, והביא את דברי הרמב"ם הנ"ל שאדם שנשבע שלא יעיד לפלוני עדות שהוא יודע, או עדות שתיוודע לו, שבועתו אינה שבועה. הוא הביא גם את דבריו של האמרי בינה⁸ שנשא ונתן בדברי הרמב"ם שגם בעד אחד הביא הדין כן, שאם נשבע שלא יעיד לחברו, שבועתו אינה שבועה. כמו כן בתשובתו הסתמך על ההלכה שנפסקה ב'שלחן ערוך' (יו"ד סי' רכח סעי' לג):

הנשבע שלא ליכנס בתקנת הקהל הוי שבועת שוא. ועל כרחו חל עליו תקנת הקהל. ואם אינו נוהג כמותם, נכשל בחרם תקנתם. הגה. ואפילו נשבע על איזה דבר שלא לגלותו. ואח"כ נתנו עליו חרם - חייב להגיד.

וביארו שם הט"ז⁹ והגר"א¹⁰ ששבועת סיני קדמה לשבועתו של העד שנשבע על איזה דבר שלא לגלותו. כמו כן הביא הרב וולדינברג את 'דרכי משה' הסמ"ע והש"ך שהזכרנו דבריהם בראשית דברינו, ומדבריהם משמע שבעל הדין צריך להתיר לעד להעיד. אולם הט"ז (יו"ד סי' רכח ס"ק מב) סבור שאפילו אם העד נשבע שלא יעיד, לא צריך שום התרה:

וע"פ זה, מה שכתב רמ"א בנשבע שלא לגלות איזה דבר, דחייב להגיד על פי חרם, שם אין צריך התרה. כיון שנשבע תחילה לעבור על החרם. דהא מושבע ועומד הוא על זה. אלא דקי"ל אפילו בלא נתינת חרם - חייב להגיד כשזה צריך להעיד. שהרי הוא עובר, באם לא יגיד. וצ"ל דקאמר בזה שלא תבעו להעיד. ואז אינו עובר כמ"ש בחו"מ (סי' כח), אבל אם באמת תבעו להעיד חייב להגיד. אף בלא חרם. כן נ"ל. ובסי' רלט (סעי' ז), כתב רמ"א, דין כיוצא בזה, במי שנשבע שלא לגלות דבר שמציל חבירו מן ההפסד, דצ"ל דיש להתירו, נראה טעמו ששם אינו מחויב כל כך חיוב גמור, דהא לא אעדות קאי התם. ע"כ החמיר שיש להתירו. כן נראה לי דדברים אלו.

יוצא מדברי הט"ז שכשע"ד יודע עדות לחברו, והוא נתבע להעיד עדותו בבי"ד, הוא חייב להעיד שם, אף שהעד נשבע שלא יגלה את הידוע לו, ואין צריך להטיל חרם כנגדו כדי שיבוא. הוא אינו צריך התרה לשבועתו, כי שבועתו לא חלה, באשר הוא מושבע ועומד מהר סיני, ובמקרה דנן הרי הוא הוזמן להעיד ע"י צד אחד. לכן הרב וולדינברג סיכם שרופא שנשבע לחולה שלא יעיד לרעתו, והרופא נתבע לבוא ולהעיד, הוא חייב לעשות כן, כי שבועתו אינה חלה, משום שהיא באה לבטל מצוות חובת הגדת עדות. אלא שעדיין יש לברר עניין זה, הואיל ושבועת הרופאים היא אינה אישית לכל חולה, אלא היא כללית לכל החולים המטופלים אצלם. א"כ, מתוך ששבועתם חלה על מקרים שאינם נתבעים להעיד בדין, כך היא חלה על מקרים שהם נתבעים לדין, כמו שמצאנו ב'אורים ותומים'¹¹ ו'שער המשפט'¹² ו'פתחי תשובה'¹³.

8. אמרי בינה, חו"מ, עדות, סי' ת.

9. ט"ז, לשו"ע יו"ד סי' רכח ס"ק מב.

10. ביאור הגר"א, לשו"ע שם ס"ק צה.

11. אורים ותומים, סי' כח ס"ק א.

12. שער המשפט, סי' כח ס"ק ב.

13. פתחי תשובה, חו"מ סי' כח ס"ק ג; שם, סי' לד ס"ק יד.

בכל זאת, אומר הגר"א וולדינברג, מאחר ובשבועה כזו (שבועת הרופאים), שהיא כוללת שלא להעיד גם בבית הדין, יש בשבועה כזו עבירה, גם אם היא חלה, בגלל כלליותה. רופא דתי שנשבע אותה, יש להניח שאינו מתכוון לכלול בשבועתו נסיבות שיש בהן עבירה, כלומר רופא דתי לא נשבע שלא לגלות מידע, כשיש באי הגילוי עבירה. 'ולכן יוכל שפיר להעיד עדות בבי"ד, וכן לגלות כל דבר שיש מצווה בידו לגלות זאת'. ואפילו אם נחשוש שמא חלה השבועה בגלל כלליותה, ניתן לעשות לאותו רופא התרה ע"י חרטה בפני שלושה, כמו ש'ערוך השלחן'¹⁴ הציע לעד אחד שנשבע שלא לגלות סוד שיתיר שבועתו כדי שיבוא ויעיד בפני בי"ד כדי להציל ממון חברו. לדעת הרב וולדינברג זו גם כוונתו של הרמ"א¹⁵ שהצריך התרה למי שנשבע שלא לגלות סוד, כדי שיעיד ויציל ממון חברו. יוצא אפוא שאכן רב אשר נועצו בו בני אדם מתוך אמון מיוסד, כלומר שאלו שנועצו בו הניחו שלא יגלה מידע שנמסר לו, חובה עליו שלא יגלה את המידע שנהיר לו, אולם אם הוא נדרש להעיד, עליו ללכת ולהעיד. גם אם הרב נשבע לאותם שנועצו בו שהוא לא יגלה סודותיהם, השבועה אינה חלה, ולכל היותר, הוא צריך התרה לשבועתו. טרם נסיים, נעיר שביה"ד הרבני האזורי העיר באחד מפסקי הדין שלו שאפילו עורך דין שלפי סעי' 90 לחוק לשכת עורכי הדין חייב שלא לגלות מידע שמסר לו לקוחו, ואשר חוק המדינה בחוק הראיות נותן לו חיסיון מוחלט, הרי בבית הדין שפועל לפי ההלכה העו"ד חייב להעיד, בגלל חובתו מסיני למסור עדות שהוא יודע. וכבר פסק הראשל"צ הגר"ע יוסף (שו"ת יחווה דעת, ח"ה סי' ס), שכל מי שיודע שאדם מסוים חולה במחלה סמויה, גם אם מדובר ברופאו האישי, חייב הוא לגלות למשרד הרישוי כדי למנוע מתן רישיון נהיגה לחולה, שכן הוא עלול לסכן את עצמו ואחרים בדרך. בין היתר כתב: וראה בפסקי דין הרבניים האזוריים (כרך ה', עמ' קנג) שפסקו שכשיש צורך בדבר על שלטונות הצבא להמציא כל המסמכים הרפואיים שברשותם, שהם חסויים, לבית הדין. בדבר מצב בריאותו של הבעל. והביא בשם הגר"א אונטרמן שכתב שרו"ח שיודע שמזכיר החברה מועל, הרי שלאחר שהתרה בו וממשיך, מותר לו לפרסמו, כדי שאחרים לא ייכשלו בו.

סיכום

הסודיות המקצועית היא דבר חשוב ויש לעודד את שמירתה, אבל עד גבול מסוים, עד הגבול שבו אדם נתבע לבוא ולהעיד בפני בי"ד. זאת כדי ששמירת הסודיות לא תגרום לאדם להפסיד ממנו או להינזק בגופו או בנפשו. גם הרב, עורך הדין, הרופא, רואה החשבון, הסוציולוג והפסיכולוג וכדומה, מושבעים ועומדים בהר סיני להגיד עדות בבית הדין ולהשיב אבדה לבעליה, וגם הם הוזהרו ב'לא תעמוד על דם רעך'.



14. ערוך השלחן, חו"מ סי' כח סעי' ה.

15. רמ"א, יו"ד סי' רלט סעי' ז.



הרב אריאל בראלי

האם צרכים שאינם רפואיים שקולים להי נפש?

הקדמה

ההתמודדות עם נגיף הקורונה עדיין לוטה בערפל, ועל כן ישנה מחלוקת אצל הגורמים המקצועיים על האופן שבו יש להנחות את הציבור. יש למשל החושבים שעיקר ההדבקה במבנים סגורים, ויש הטוענים שגם בשטח הפתוח ישנה הדבקה רבה. ברור שכל החלטה מעשית פוגעת בציבור הן במובן הכלכלי הן במובן הנפשי והחברתי. לבסוף, מי שמקבל את ההחלטות הם נציגי הציבור, ועליהם גם מוטלת האחריות להצלחה או לכישלון. השאלה היא: האם ההכרעה בין הדעות השונות נובעת רק משיקולי פיקוח נפש, או שניתן לערב גם שיקולים אחרים?

על כך כתב הרמ"א (חו"מ סי' קסג סעי' א):

כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמן יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים

מס ויקבלו עליהם **שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים**, וילכו אחר הרוב.

ברור שהדרכה זו באה למנוע עירוב שיקולים אישיים, כולל אינטרסים שאינם טובת הציבור. אך שוב חוזרת ההתלבטות מה כלול בהגדרה 'לשם שמים', בהקשר של התמודדות עם הנגיף. יש להדגיש כי בכל מקרה מדובר על הכרעה בין הגורמים המקצועיים ולא החלטה שנציגי הציבור מקבל לבדו. ניתן להביא דוגמה להתחשבות בגורמים כלכליים מתוך החלטת ועדת הקורונה בתאריך כ"א תמוז להתיר את פעילותם של בריכות שחייה ומכוני הכושר, וזאת שבוע בלבד אחרי שהוחלט לסגור אותם. למחרת בבוקר התראיינה ברדיו 103FM מנכ"לית רשת מכוני הכושר 'הולמס פלייס' ואמרה את הדברים הבאים: 'הפעלנו לוביסטים בכנסת כדי להשפיע על החלטה בוועדת הקורונה'.¹ מסתבר שיש עוד קבוצות שונות שפעלו לקידום עניינם בוועדת הקורונה ואשר השפיעו על מקבלי ההחלטות.

א. מלחמת רשות

נדמה שהמקור המרכזי שלמדים ממנו שטובת הציבור בנושאים כלכליים שקולה לפיקוח נפש הוא עצם האפשרות לצאת למלחמת רשות. הגמרא במסכת סוטה (מד

1. הכנסת נדרשה לעניין הלוביסטים, ובשנת 2016 התקבלו בין השאר ההוראות הבאות: חובת רישום בוועדות הכנסת, תוך ציון זהות הלקוח שהלוביסט מייצג בישיבה וזהותם של הלקוחות האחרים שהוא מייצג ושנושא הישיבה נוגע אליהם ישירות; חובת השקיפות בעבודתו מול הח"כים ועובדי הכנסת כוללת חובה לומר מהו האינטרס הישיר שהוא מבקש לקדם.

ע"ב) מכנה את מלחמתו של דוד בארם צובא 'מלחמת רשות', וזו לשון הגמרא: 'מלחמות בית דוד לרווחה - דברי הכל רשות', וביאר רש"י שמטרת דוד הייתה 'להעלות לו מנחה ומס עובד'. כל מלחמה יש בה סיכון ופיקוח נפש, וכפי שנאמר בפסוק (דברים כ, ז): 'ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישב לביתו **פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה**', ואף על פי כן ישנו היתר להיכנס למצב זה כדי לפתור בעיות כלכליות. האם המצב בימי דוד היה של חשש שימותו ברעב והגיעו עד פת לחם, ולכן הותר להם להיכנס לסכנה? מדברי הגמרא (ברכות ג ע"ב) נראה שזה לא היה המצב, כאשר היא מתארת דו-שיח בין חכמי ישראל לדוד:

נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: **לכו ופשטו ידיכם בגדוד**.

נראה שהיה מענה בסיסי, אלא שהוא לא מספק - 'אין הקומץ משביע את הארי'. אם כן עצם האפשרות למלחמת רשות בעבור צרכים כלכליים מלמדת שצורכי פרנסה יכולים להצדיק **לקיחת סיכונים מחושבים על ידי מקבלי ההחלטות**. בדומה לכך, אם הכנסות המדינה הולכות ופוחתות כי פעילות המשק מושבתת, וישנו חשש לפגיעה חמורה בעתודות הכלכליות, אזי יש להתחשב בכך ולהתיר מסחר עם שמירת מרחק ומסכות, אף שיש בכך סיכון.

ב. יסוד ההיתר למלחמת רשות

הרב קוק? דן בהרחבה בשאלה היסודית: כיצד מותר לסכן נפשות מעם ישראל לצורך כלכלי? להבנתו התשובה לכך טמונה בדיני המלוכה, וכיוון שהתפקיד של המלך הוא לדאוג לצורכי העם, כולל להיבטים הכלכליים, הרי שכל פעולה שהיא לתועלת הציבור ולרווחת העם נכנסת תחת הכותרת ההלכתית 'למיגדר מילתא', ולצורך זה יש כוח ביד המלך 'לעקר דבר מן התורה'.³ בהמשך הדברים מחדש הרב שבהיעדר מלך, **סמכותו** חוזרת אל העם, והוא יכול להעניק אותה לנבחר הציבור:

חוץ מזה נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה... אבל למה שנוגע להנהגת הכלל, כל שמנהיג את האומה דן הוא במשפטי המלוכה, שהם **כלל צרכי האומה הדרושים לשעתם** ולמעמד העולם.

על כן סמכות זו מסורה גם לחברי ועדת הקורונה, וביכולתם להחליט החלטות לטובת הציבור אף שיש בכך סיכונים. הרב שאול ישראלי בספרו 'עמוד הימיני' (סי' יד אות ד)

2. משפט כהן, סי' קמב-קמז. ועי עוד במה שכתב הרב יעקב אריאל, אמונת עתיך 128, עמ' 18, הערה 12 ובמקורות שם.

3. ובגמרא בשבועות לה ע"ב: 'אמר שמואל מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, ולפי רש"י מדובר על עבודות לצורכי המלך שבהם אנשים מגיעים למצבי סכנה ואף נפטרים.



ביסס את הדברים על מקור הלכתי נוסף, שם הוא מדגיש שמדובר גם על הרווחה כלכלית:

שיטת רב האי גאון לענין גחלת בשבת בר"ה (שבת מ"ב), אליבא דשמואל שמתיר בשל מתכת אעפ"י שהיא מלאכה דאורייתא מהסיבה: כיון דדרכו להזיק בו ורבים נזוקים בו **כסכנת נפשות** חשיב ליה שמואל, ואי אפשר לרבים להזהר ממנו. נראה שיסוד הדברים הוא שכל מה שנוגע לשלום הצבור או סילוק נזק ממנו, **הכל נחשב כפקו"נ**, כי כל מה שכרוך בשלום הצבור יש בו בעקיפין ענין עם פקוח נפש, פרנסת היחיד לדוגמא אין בה משום פקו"נ, אבל אם הצבור יהא מחוסר פרנסה **אפילו אם אין זה נוגע ללחם**, הרי לא ימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פקו"נ. וכן כל מלחמה שהיא מביאה הרוחה ועי"ז ניתנת אפשרות לטפל יותר בחולים ותשושים, מה שאינו קיים בזמן שהתנאים הכלכליים הם ירודים.

דבריו ברורים, ולפיהם אף כשמדובר על מצב **שיש פת לחם**, יוצאים למלחמת רשות כדי לדאוג לציבור למקומות עבודה, וזה גדר של פיקוח נפש. וכך כתב 'חתם סופר':⁴ 'דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש'. נראה שהשימוש בביטוי 'דוחקא' בא לרמז לסוגיית פדיון שבויים, שם הגמרא (גיטין מה ע"א) מבארת את הטעם לכך שלא פודים את השבויים ב'יותר מכדי דמיהן' מפני תיקון העולם, 'משום דוחקא דצבורא'. וביאר רש"י שם: 'אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו'. משמע שעניות של ציבור שקולה כנגד חיי נפש של אדם מישראל.⁵

ג. כביסה קודמת לחיי נפש?

בגמרא במסכת נדרים (פ ע"ב) נראה כי לדעת רבי יוסי מים של אנשי העיר המיועדים לכביסת בגדים דוחים חיי נפש של עיר אחרת, כך שנינו:

מעין של בני העיר; חייהן וחיי אחרים - חייהן קודמין לחיי אחרים. בהמתם ובהמת אחרים - בהמתם קודמת לבהמת אחרים. כביסתן וכביסת אחרים - כביסתן קודמת לכביסת אחרים. **חיי אחרים וכביסתן - חיי אחרים קודמין לכביסתן. רבי יוסי אומר: כביסתן קודמת לחיי אחרים.**⁶

טעם הדבר מוסבר שם בגמרא: 'אמר שמואל ערבוביתא דמאני מתאי לידי שעמומיתא' (לכלוך בבגד מביא לשיגעון). וביאר בתשובת מהרש"ם⁷ שהכביסה כשלעצמה נחשבת 'חיי נפש', ובלעדיה אדם יכול להגיע לסיכון נפשו. מובן שהשיקול פה הוא ציבורי, במוכן שכשיש ציבור גדול אז הסבירות שבגדים מלוכלכים יביאו את אחד מהאנשים לסיכון

4. שו"ת חתם סופר, ח"ה חו"מ סי' קעז.

5. אולם יש שסברו שאם מדובר על פיקוח נפש, פודין אף יותר מכדי דמיהן: עיין פתחי תשובה, יו"ד סי' רנב ס"ק ד.

6. עיין בית שמואל, אבה"ע סי' פ ס"ק טו שהבין כי הרמב"ם פסק כרבי יוסי.

7. שו"ת מהרש"ם, ח"ב סי' רי.

עולה, ועל כן כבר עכשיו יש לכך חשיבות הדוחה חיי נפש של אחרים.⁸ ניתן לדמות זאת לרצון לאפשר למי שנמצא בבידוד או לזקנים השוהים בבתי אבות לצאת החוצה לאוויר הפתוח בתנאים מסוימים, למרות הסיכון שיש לאחרים בכך.

ד. צורכי הרבים

בהקשר זה, ברצוני להביא את תשובתו של הרב יצחק זילברשטיין בשם חותנו הרב אלישיב, אשר נשאל מפי מנהל בית חולים לאיזו מחלקה לתת עדיפות תקציבית, למחלקת ההשתלות או למחלקת טיפול נמרץ, וזו לשונו (חשוקי חמד פסחים סט ע"ב):
מעיקר הדין עלינו להציל את מספר החולים הגדול ביותר ולהשקיע את הממון בטיפול נמרץ ובפגיה, ולא ביחידה להשתלות, אך אם תסגר מחלקת ההשתלות, יביא הדבר מורך בלב, ואנשים יסרבו לגור במדינה כזו, ומשום **שצרכי ציבור גם הם נחשבים כפיקוח נפש**. ולכן, אף על פי שמחלקת ההשתלות זקוקות לתקציב יותר גדול, ובו היה אפשר לטפל ולהציל נפשות רבות, בכל זאת עצם קיום מחלקה כזו מרגיעה את הציבור, שיודעים שבעת הצורך ניתן כאן להשתיל, **וכמוהו כפיקוח נפש**.

בתחילה הוא מעלה את האפשרות שיחידת טיפול נמרץ עוסקת בהצלת נפשות ולכן היא עדיפה, אך מסקנתו היא שעצם הקיום של מחלקת השתלות חשוב לציבור, ועל כן צורך זה שקול לא פחות מאשר הצלת נפשות באופן ישיר.

סיכום

פעמים שלצורכי הציבור הבסיסיים יש חשיבות השקולה לפיקוח נפש. ההשלכות לכך יכולות להיות בתחום של לקיחת סיכונים בעבור פיתוח כלכלי (עד כדי יציאה למלחמה) וכן ביצירת סדרי עדיפויות תקציביים לצרכים ציבוריים שאין בהם התמודדות ישירה עם פיקוח נפש.



8. היו שפירשו אחרת את דעתו של רבי יוסי. הרב אונטרמן בספרו שבט מיהודה, ח"א שער ראשון (מוסה"ק, עמ' יט-כ) כותב: 'נפלאים בעיני הדברים', כי אי אפשר לומר דכאן מיירי בסכנת נפש ממש שהאחרים ימותו בצמאון, כי איך יתכן הדבר שר' יוסי יאמר כי כביסתן קודמת לחיי אחרים? ואעפ"י דערבוביתא דמאני מביאה לידי שעמום, מ"מ אין זה כלל וכלל בגדר סכנה קרובה, ולא נחשבה אפילו לספק סכנה, אלא לדבר שיכול להסתעף ולבוא לסכנה... מכל הנ"ל צריכים לפרש את הסוגיה בנדרים, שאין שם באמת סכנה קרובה למות בצמא, אלא סבל רב ועינוי גדול שיצטרכו לשאת מים בכתף ממקום רחוק, ויגיעה כזו יכולה להביא לפעמים גם לידי סכנת נפש. ומצאתי בבית שמואל, אה"ע סי' פ"ק טו, בשאלה אם צער של האם קודם לספק סכנה של הולד, שמביא פלוגתא זו של ר' יוסי ורבנן, וסובר כי כביסתן הוא ענין של צער ולא סכנה וחיי אחרים הם בגדר ספק סכנה, וכן מסתבר. וכעין זה באגרות משה, יו"ד ח"א סי' קמה.



מעמדו של עובד ציבור על פי ההלכה

הקדמה

בזמן האחרון אנו שומעים על מקרים רבים של פגיעה פיזית באנשים שתפקידם לשרת את הציבור - שוטרים ופקחים, רופאים, נהגים של תחבורה ציבורית, עובדי רווחה ועוד. מה היחס לכך על פי תורת ישראל? כמו כן ישנם עובדי ציבור - שוטרים, פקחים, מאבטחים, אנשי גבייה ועוד - הנאלצים לעיתים להשתמש בכוח פיזי למילוי תפקידם. מה הגבול לשימוש בכוח פיזי על ידם על פי התורה, ומהי מידת הנאמנות שלהם להאשים אדם בבית הדין?

א. ענישה על פגיעה בעובד ציבור

הגמרא בקידושין (יב ע"ב) מונה חייבי מלקות מתקנת חכמים, ובין היתר היא מונה את ה'מצער שלוחא דרבנן'. מסביר רש"י שה'מצער שלוחא דרבנן' הוא המוזמן לדין. הדיינים שולחים את שליח בית הדין להזמין אדם לדין, והוא קם על השליח ומכה אותו. הגמרא ביבמות (נב ע"א) מחמירה יותר עם הפוגע ב'שלוחא דרבנן': 'דרב מנגיד... ומאן דפקיר שליחא דרבנן...'. מסביר רש"י: 'דמתפקר - לשון חוצפא, שמעיז פניו להתריס עם שליח ב"ד'. כלומר אף אם לא הכה את שליח ביה"ד, די בכך שיתחצף אליו או יפגע בכבודו, על מנת שייענש. עוד מספרת הגמרא בקידושין (ע ע"א-ע"ב):

ההוא גברא דמנהרדעא דעל לבי מטבחיא בפומבדיתא, אמר להו: הבו לי בישראל, אמרו ליה: נטר עד דשקיל לשמעיה דרב יהודה בר יחזקאל, וניתיב לך. אמר: מאן יהודה בר שויסקאל דקדים לי, דשקל מן קמאי? אזלו אמרו ליה לרב יהודה, שמתיה... אזל ההוא אזמניה לדינא לקמיה דרב נחמן... אמר ליה: מאי טעמא שמתיה מר לההוא גברא? ציער שליחא דרבנן. ונגדיה מר, דרב מנגיד על מאן דמצער שלוחא דרבנן! דעדף מיניה עבדי ליה.

מבאר רש"י ש'ציער שליחא דרבנן' הכוונה היא שביזה את השליח, וחייב על מעשה זה מלקות. הכוונה בדברי רב יהודה 'דעדף מיניה' היא שקנס אותו בעונש החמור יותר, כלומר בעונש 'שמתא' ולא במלקות. אם כך, העונש על ביזוי שליחו של רב יהודה חמור יותר, שהרי במקום במלקות הוא נענש ב'שמתא'.

1. רש"י, קידושין ד"ה דמצער.

נשאלת השאלה: כיצד ניתן ליישב את שלושת הדינים השונים המופיעים בגמרא? האם נענש במלקות רק אם פגע פיזית בשליח בית הדין, או שמא אף אם הקל בכבודו, ומדוע אותו אדם שציער את שלוחו של רב יהודה נענש ב'שמתא', עונש חמור יותר? יש הסוברים² שבאמת הגרסה בגמרא ביבמות ובקידושין מדויקת יותר. גם אם היכה סתם אדם שאינו שליח ביה"ד, חייב מלקות³ או נידוי. המיוחד בשליח ביה"ד הוא שלוקים על ביזויו אפילו אם מצערים אותו בדברים. כמו כן יש המסבירים⁴ שאותו אדם נענש בעונש חמור יותר של 'שמתא' ולא רק במלקות, כי ביזה גם את רב יהודה עצמו ולא רק את שליחו. נמצא לפי סוגיות אלו שהמבזה את שליח ביה"ד בדברים לוקה, והמבזה את בית הדין עצמו נענש ב'שמתא'.

אולם הרמב"ם וה'שלחן ערוך' כותבים לכאורה להפך, שהמצער את שליח ביה"ד נענש במלקות, ואילו על ביזוי שליח ביה"ד נענשים בנידוי. בהלכות תלמוד תורה (פ"ו הי"ד) כתב הרמב"ם:

על עשרים וארבעה דברים מנדין את האדם בין איש בין אשה ואלו הן: ...המבזה שליח בית דין...

וכן כתב ה'שולחן ערוך':⁵ 'והשליח ב"ד נאמן לומר: הקלני, או הקלה הדיין, או לא רצה לבא לדין, ומשמתין אותו על פיו'. בהלכות סנהדרין (פכ"ה נ"ו) כתב הרמב"ם: 'וכל המצער שליח בית דין יש לבית דין רשות להכותו מכת מרדות', וגם ב'שלחן ערוך' (ח"מ ס"ח סעי' ה) כתב: 'אף בשליח ב"ד אסור לנהוג קלות ראש; והמצערו, יש רשות לבית דין להכותו מכת מרדות'.

מהי הסיבה שהרמב"ם וה'שלחן ערוך' כותבים שיש לתת עונש קל (מלקות) לעבירה חמורה יותר (פגיעה פיזית בשליח ביה"ד) ועונש חמור (נידוי) לעבירה קלה יותר (העלבת השליח)?

יש המתרצים⁶ שכוונת הרמב"ם וה'שלחן ערוך' היא שכאשר פוגע בשליח ביה"ד בזמן שבא להזמין לדין בשליחות בית הדין, העונש יהיה חמור יותר והוא יענש בנידוי, כי הוא פוגע בסמכות בית הדין. אבל כאשר פגע בכבודו של שליח ביה"ד שלא במסגרת תפקידו, העונש יהיה קל יותר - מלקות בלבד, כיוון שלא הרים יד נגד ביה"ד. ניתן להבין כך מדברי המאירי (קידושין יב ע"ב) שכתב שעונש נידוי הוא בזמן שפוגע בשליח ביה"ד בעת מילוי תפקידו:

2. תוספות ישנים, יבמות נב ע"א; ר"ן, קידושין ו ע"ב מדפי הרי"ף; חידושי הרשב"א, קידושין יב ע"ב; הערות הגרי"ש אלישיב, קידושין יב ע"ב.
3. ראה רמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ה הל' א-ג.
4. תוספות, יבמות נב ע"א ד"ה דמתפקר; תוספות הרא"ש, יבמות נב ע"א; תוספות הרא"ש, קידושין יב ע"ב; שם, קידושין ע ע"ב; ר"ן, קידושין ו ע"ב מדפי הרי"ף; עצמות יוסף, קידושין יב ע"ב; חכמת שלמה, קידושין ע ע"ב; מהרש"א, קידושין ע ע"ב; הערות הגרי"ש אלישיב, קידושין ע ע"ב.
5. שו"ע, ח"מ ס"ח יא סעי' א.
6. חידושי המהר"ט, קידושין ע ע"ב; אגודת אזור, והובא בש"ך; אורים, ס"ח סעי' ה ס"ק יא; הערות הגרי"ש אלישיב, קידושין ע ע"ב.



המצער שליח ב"ד הבא להזמינו לדין או למשכנו ומבזהו אף על פי שהוא בר נדוי כמו שיתבאר במקומו אין מלקין אותו... ובכל אלו אף על פי שאין שם מלקות כתבו הגאונים שמנדין אותם, והכל לפי ענין הפירצה וכח הב"ד וצורך המקום והשעה.

יש שתירצו⁷ שאין הבחנה בהלכה בין המצער את שליח בית הדין ובין המבזה אותו. הרמב"ם וה'שלחן ערוך' נקטו את לשון הגמרא שכותבת כל פעם אחרת, פעם 'מצער' ופעם 'פקיר', אך תמיד חומרת המעשה זהה. ההבחנה היא בין מצב שאין עדים למעשה, ואז העונש יהיה רק נידוי, ובין מצב שיש עדים למעשה, ואז יוכל בית הדין להכותו על הפגיעה בשליח בית הדין.

יש המסבירים⁸ את שיטת הרמב"ם, שאומנם נידוי חמור ממלקות, אך רב היה מנגיד - לא במקום נידוי, אלא כתוספת לנידוי. כלומר ישנה סמכות לביה"ד גם להכותו אם רצו. כך ניתן לדייק בלשון הרמב"ם⁹ שכתב שהדין שמשמתים אותו, ואם רצו ביה"ד להחמיר עליו ולהכות אותו מלבד השמתא, הרשות בידם. בדרך זו הם מסבירים¹⁰ את שאלת רב נחמן ותשובת רב יהודה בגמרא. רב נחמן שאל את רב יהודה אם הוא גם מלקה אותו, ורב יהודה ענה לו שהוא מסתפק בנידוי. יש שאינם מקבלים את ההסבר הזה,¹¹ כי לפיו יוצא שהמבזה את שליח ביה"ד נענש גם בנידוי וגם במלקות, וזה עונש חמור יותר מהעונש של המבזה את בית הדין עצמו, שנענש רק בנידוי. כמו כן הסבר זה אינו מתיישב עם שאלת רב נחמן, שמשמע שהוא שואל את רב יהודה מדוע החמיר עליו בנידוי, ולא אם הוא מתכוון גם להכותו. כמו כן הסבר זה אינו מסתדר עם תשובת רב נחמן שאומר שהעניש אותו בעונש החמור יותר, ואילו לפי הסבר זה הסתפק רב נחמן בעונש קל יותר - נידוי ללא מלקות. יש שתירצו¹² שבאמת עונש נידוי הוא חמור יותר מן ההיבט הרוחני, אבל בעולם הזה עדיף לאדם לסבול נידוי מאשר מלקות, ונמצא שמבחינה זו מלקות הן עונש חמור יותר. לכן נקטו הפוסקים פעם מלקות ופעם שמתא ואין הבדל ביניהם, וכשם שניתן לנדות, כך ניתן גם להלקות, ויעשה לו לפי ראות עיני הדיין.

נחלקו הפוסקים בשאלה: האם שליח ביה"ד יכול למחול על כבודו? בשו"ת ראנ"ח¹³ מסופר על ריב שפרץ בין ר' מרדכי הכהן, ממונה הקהל, ובין ר' שבת. ר' מרדכי תבע מר' שבת מעות לקופת הקהל, ומתוך כך נגררו לחרפות והשמצות הדדיות. כתב הראנ"ח שאפילו אם ר' מרדכי ימחל על כבודו, אם באנו לומר שיש לר' שבת דין מבזה שליח

7. סמ"ע, סי' ח סע' ה אות כג; נתיבות המשפט, סי' ח ס"ק ח; סמ"ע, סי' יא ס"ק ה, כתבו שהדבר תלוי בסמכות בית הדין ואין סמכות לפגוע בגופו ללא עדים. כנה"ג, הגה"ט אות ח, והובא באורים, שם ס"ק י, כתב שהסיבה היא נאמנותו של שליח ב"ד, שלגדותו נאמן כשאמר שפגע בו מיגו שנאמן לומר שלא רצה לבוא, אבל אינו נאמן להלקותו.

8. כסף משנה, הל' סנהדרין פכ"ה ה"ה.

9. רמב"ם, הל' תלמוד תורה והל' סנהדרין שם.

10. יוסף ח'י, שם; מלאכת שלמה, שם.

11. מלאכת שלמה, שם מביא דברי המהרימ"ט יו"ד סי' פט, שדוחה את הכסף משנה.

12. ט"ז שם.

13. שו"ת ראנ"ח, סי' קיא.

הקהל, הוא חייב להיענש מצד כבוד הקהל, כי ביזיון שליח הקהל הוא ביזיון הקהל עצמו, והשליח אינו יכול למחול. לעומת זאת בשו"ת הריב"ש¹⁴ מסופר על עשיר שפתח את חנותו בחול המועד, וכאשר התרו בו ה'מוקדמין'¹⁵ הטיח דברים כנגדם. כתב הריב"ש שם שהרשות בידם להענישו, אבל אם רצו למחול הרשות בידם.

ב. סיפור דברים רעים על ידי שליח בית הדין

הגמרא במועד קטן (טז ע"א) מביאה את מקור הדין שמותר לשליח ביה"ד לספר דברים רעים שנאמרו לו ע"י בעלי הדין. ונשאלת השאלה, מדוע אינו עובר בכך על איסור לשון הרע?¹⁶

אמר רבא: מנלן דמשדרין שליחא דבי דינא, ומזמנין ליה לדינא - דכתיב (במדבר טז, יד) וישלח משה לקרא לדתן ולאבירם בני אליאב... ומנלן דאי מתפקר בשליחא דבי דינא, ואתי ואמר, לא מיתחזי כלישנא בישא - דכתיב העיני האנשים ההם תנקר. ומנלן דמשמתינן - דכתיב אורו מרו...
ב'ערוך השלחן'¹⁷ מסביר כיצד לומדת הגמרא מהסיפור על דתן ואבירם שאין בסיפור דברים אלו משום לשון הרע. השליח ששלח משה חזר וסיפר לו את דברי דתן ואבירם. אם היה איסור בדבר, לא היה משה מקבל את הדברים הללו ולא היה כותב אותם בתורה, שהרי הקב"ה לא היה מצווה לכתוב בתורה דבר שנודע באיסור. האפשרות שלא השליח הוא זה שסיפר למשה את הדברים האלה, אלא שהקדוש ברוך הוא גילה לו אותם ככל שאר דברי התורה, אף היא אינה מתקבלת על הדעת, שהרי הקב"ה אינו מגלה דברי דילטוריא.¹⁸ אלא ודאי שהשליח אמר זאת למשה, והקב"ה ציווה לכתוב את זה בתורה. מכאן מוכח שאין בזה איסור של לשון הרע.

ג. נאמנות שליח בית הדין

הגמרא בבבא קמא (ק"ב ע"ב) מגדירה את נאמנותו של שליח ביה"ד, שנאמן כשני עדים במה שמספר בבית הדין, כיוון שחזקתו שאינו משקר בבית הדין. אולם הוא אינו נאמן להוציא ממון:¹⁹

אמר רבינא: האי שלוחא דרבנן מהימנין ליה כבי תרי. וה"מ לשמתא, אבל לפתיחא, כיון דממונא קא מחסר ליה, דקא בעי ליה למיתב ליה זוזי לספרא - לא. מסביר רש"י שם ש'שליח דרבנן' הוא שליח ביה"ד שהלך להזמין איש לדין, וחזר ואמר לביה"ד שהמוזמן אינו רוצה לבוא. מאמינים לו כשני עדים, כי יש חזקה שאינו משקר

14. שו"ת הריב"ש, סי' שנב.

15. הם טובי העיר. ראה שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' תכח, הביאו הב"י ביו"ד סי' רכח.

16. וכ"פ: רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ה ה"ו; רמ"א, חו"מ סי' ח סע' ה.

17. ערוך השלחן, חו"מ סי' ח סע' ו.

18. סנהדרין יא ע"א.

19. כן פסקו: רמב"ם, הל' סנהדרין פכ"ה ה"ה; שו"ע, חו"מ סי' ח סע' ה; שם, סי' יא סע' א.



בביה"ד. 'פתיחא' הוא שטר השמתא. הנתבע שלא רצה לבוא צריך לשלם את שכר הסופר שכתב את השטר, וביה"ד אינו מתיר את השמתא עד שהוא משלם. הסביר ה'לבוש'²⁰ שאומנם לגבי נידוי נותנים לשליח נאמנות כמו שני עדים, אולם אין כותבים את הנידוי על פיו עד שיעידו עליו שניים שלא רצה לבוא, מפני שהמוזמן לדין חייב לשלם לסופר את שכר הכתיבה ויש לו בכך הוצאת ממון. הטעם לכך הוא שאין מוציאים ממון על פי עד אחד אלא רק על פי שני עדים. ביה"ד אינו יכול להאמין לו כשני עדים לצורך הוצאת ממון, כי התורה גזרה (דברים יט, טו) שרק 'על פי שניים עדים יקום דבר'. בעל 'נתיבות המשפט'²¹ כתב ששליח ביה"ד אינו נאמן להוציא ממון רק במקרה כגון זה, שבו השליח צריך להחזיר לבית הדין את תשובת בעל הדין. לכן אם חוזר השליח ואומר שבעל הדין אמר שאינו רוצה לבוא, אינו נאמן לעניין ממון. אבל במקרים אחרים שבהם אינו צריך להחזיר את תשובת בעל הדין, הרי חזקה נוספת עומדת לטובתו, והיא החזקה ששליח ביה"ד עושה שליחותו. לכן אם למשל שלחו אותו רק להזמין, נאמן השליח, ואין לחשוש שמא לא הזמין, או במקרה ששלחו אותו רק להתרות בבעל הדין, אין לחשוש שלא התרה בו. במקרים כאלו נאמן שליח ביה"ד גם כדי להוציא ממון.²²

ד. עשיית דין לעצמו והתנהגות אלימה

המשנה במכות (פ"ב מ"ב) עוסקת בגלות של רוצח בשגגה, ואומרת שיש שאינם גולים: 'אבא שאול אומר: מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות, יצא... ושליח בית דין'. נחלקו הראשונים באיזה שליח בית דין מדובר: יש שהסבירו²³ שהמדובר בשליח ביה"ד המלקה ארבעים את מי שחייב במלקות. במקרה זה גם אם טעו בית הדין באומדנם כמה מכות יוכל לסבול ומת הלוקה, פטור שליח בית הדין, כיוון שהוא עוסק במצווה.²⁴ לעומת זאת, יש שהסבירו שהמדובר בשליח ביה"ד שמכה את מי שאינו מציית לבית הדין. הגמרא (בבא קמא כח ע"א) עוסקת באדם העושה דין לעצמו כדי להציל את רכשו, ולומדת את דינו של השליח מאישה המצילה את בעלה מיד מכהו: 'וקצתה את כפה (דברים כה, יא) - (ב) - ממון... ושלחה ידה (שם) - פרט לשליח ב"ד...'. כלומר שהאישה המצילה את בעלה חייבת בבשת אם ביישה, ואילו שליח ביה"ד יהיה פטור מבושת. כתב על כך ה'נימוקי יוסף'²⁵ שאדם העושה דין לעצמו, אם אינו יכול להציל ע"י דבר אחר אלא רק ע"י הכאה, ולא די בהכאה אחת, יכה אפילו מאה מכות ופטור. מכאן הוא לומד שגם בשליח ביה"ד - הדין כן, כאשר הוא מכה את מי שאינו מציית לדין, שהרי

20. לבוש, חו"מ סי' יא.

21. נתיבות המשפט, סי' יא חידושים ס"ק ה, ביאורים ס"ק א.

22. עוד העירו הפוסקים, אורים סי' יא ס"ק ה בשם השלטי גיבורים סנהדרין ג ע"א, שבמקרה שאין הוצאת ממון לנתבע בכתיבת השטר, שוב יהיה השליח נאמן גם לומר שאמר לו הנתבע שאינו רוצה לבוא לבית הדין.

23. רש"י, מכות ח ע"א ד"ה ושליח ב"ד.

24. תוספות, מכות ח ע"א ד"ה אף ע"ג; רבנו יהונתן מלוניל, מכות ג ע"א מדפי הרי"ף.

25. ב"ק יב ע"ב מדפי הרי"ף.

מעמדו של שליח ביה"ד גבוה יותר, ואם לבעל הממון מותר להכות, ודאי שגם לשליח ביה"ד מותר. בדרך זו הולך גם הרמב"ם²⁶ שכתב:

וכן הרב המכה את תלמידו או שליח בית דין שהכה את בעל דין הנמנע מלבוא לדין והמיתו בשגגה פטורין מן הגלות שנאמר "לחטוב עצים" (דברים יט, ה), לדברי הרשות, יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין שהרי שגגו והרגו בשעת עשיית המצוה.

לעומת זאת, הראב"ד מבין כהבנת הראשונים ש'שליח ביה"ד' הוא שליח המלקה, ולכן הוא משיג על הרמב"ם:

וכן הרב המכה תלמידו או שליח בית דין שהיכה את בעל דין הנמנע מלבא בדין וכו'. א"א זו לא שמענו מעולם! אלא שליח ב"ד שהוא מלקה ממה שאמזוהו ב"ד ומת תחת ידו. והא דאמרינן (מועד קטן טז ע"א) ד'כפתין ואסרינן ועבדינן הרדפה', הנהו לבעלי עבירות עד שיחזרו בהן.

אולם מדברי 'תרומת הדשן'²⁷ ניתן ללמוד שהפרשה מאיסור ע"י כפייה פיזית אינה דין דווקא בשליח ביה"ד. הוא כתב שכל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה, רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה. לכן ה'בית יוסף'²⁸ לא קיבל את השגת הראב"ד, אלא הסכים עם הבנת הרמב"ם, וכתב ב'שלחן ערוך':²⁹ 'וכן יוכל בעצמו לעשות דין במסרב בו, להכותו, וכן אם הזיקו (בממונו) פטור'.

נחלקו אחרונים בשאלה מה דינו של שליח ביה"ד שהיה יכול להגיע לאותה תוצאה גם באמצעים אחרים וללא הכאה. יש אומרים³⁰ שיכול שליח ביה"ד להכות את המסרב, ואם הזיקו בממונו פטור, אפילו אם היה להשתמש באמצעים אחרים. יש חולקים³¹ שכאשר יכול היה להשתמש באמצעים אחרים, אין לו רשות להזיק לו בממונו או להכותו. ב'ערוך השלחן' שם כתב שנראה עיקר כדעה השנייה.

עוד נחלקו אחרונים בשאלה אם שליח ביה"ד שהכה פטור מגלות בלבד אם הרג בשוגג, או שפטור גם מנזק, צער, ריפוי ושבת (שהרי מבושת הגמרא למדה מדין אישה המצילה את בעלה שהוא פטור) כאשר הזיק. בשו"ת 'שבות יעקב'³² כתב שפשוט שפטור גם מארבעה דברים, שהרי הגמרא למדה שחייב רק במעשה של רשות כמו חטיבת עצים. מכאן שעוסק במצווה כמו שליח ביה"ד פטור לגמרי. כן פסק ה'שלחן ערוך' ששליח ביה"ד פטור אפילו אם הזיק. אולם הזכיר ה'שבות יעקב' את דברי שו"ת הראנ"ח³³ שהזכרנו לעיל, שבאמת שליח בית הדין שהיכה את המסרב או הזיק לו פטור כשמכה אותו או

26. רמב"ם, הל' רוצח ושמירת הנפש פ"ה ה"ו.

27. תרומת הדשן, סי' ריח.

28. כסף משנה, הל' רוצח פ"ה ה"ה.

29. שו"ע, חו"מ סי' ח סע' ה.

30. סמ"ע, חו"מ סי' ח ס"ק כה.

31. שבות יעקב, ח"ג סי' קמ.

32. שבות יעקב, שם.

33. שו"ת הראנ"ח, סי' קיא.



מזיקו כדי לקבל עליו את הדין. אולם חירופים שאינם נאמרים כדי להכריח אותו לפרוע החובות, אלא מפני הכעס והחמה שביניהם (כמו במקרה של ר' מרדכי ור' שבת) אינם במסגרת סמכותו, ואינו פטור עליהם.

ב'פתחי תשובה'³⁴ בדין החובל בבניו, הביא אומנם את דברי תשובת שבות יעקב שפטור מארבעה דברים, אולם הביא שם גם את דברי תשובת 'קרית חנה'³⁵, שלא כתב כן, אלא שדברי הגמרא 'יצא האב המכה את בנו...' הם רק לעניין שפטור מגלות, אבל בד' דברים חייב, שהרי בהם אין חילוק בין שוגג למזיד כמו שיש בדין רוצח, והשוגג חייב בהם כמו המזיד.

מסקנות

כבודו ושלומו של עובד ציבור הוא כבודו של הציבור. לכן פגיעה בעובד ציבור, בין פגיעה פיזית ובין פגיעה מילולית, ראויה להענשה מחמירה.³⁶ נחלקו הפוסקים בשאלה אם עובד ציבור יכול למחול על הפגיעה בכבודו.

מותר לעובד ציבור לספר לממונים עליו דברים רעים שנאמרו לו במסגרת תפקידו, ואין בכך משום לשון הרע. עובד ציבור נאמן שהדברים שהוא מספר הינם דברים כהווייתם, וכן שביצע את תפקידו.

כאשר אין בפני עובד ציבור דרך אחרת לבצע את תפקידו, והוא נאלץ להשתמש בכוח, הרי לרוב הדעות הוא פטור מתשלום על הנזקים שנגרמו עקב כך.



34. פתחי תשובה, חו"מ סי' תכד ס"ק ד.

35. קרית חנה, סי' כב, הובאה גם בפ"ת יו"ד סי' רמה ס"ק ד.

36. וראה עוד הרב נפתלי בר אילן, משטר ומדינה בישראל ע"פ התורה, מהדורה שנייה, תשע"ג, ח"ג פרק לט סעי' רו עמ' 1014.



העולה לדור בארץ ישראל – האם צריך לברך 'שהחיינו'?

הקדמה

אדם העולה לארץ על מנת לקבוע בה את מגוריו - האם צריך לברך 'שהחיינו' בבירור שאלה זו נעסוק להלן.

א. הסברים שאין לברך

1. שאלה זו כבר נשאל הרב חיים פלאג¹: מי שזכה לקבוע דירתו בארץ ישראל - האם חייב לברך 'זמן' (ברכת 'שהחיינו') או לא? והשיב שאין שייך זמן בישיבת ארץ ישראל, וראיה ממה שכתב הרב 'מגן אברהם' (או"ח רכג, ס"ק ה), וזו לשונו: דווקא כלי תשמיש, אבל על ספרים חדשים אינו מברך, דמצוות לאו ליהנות ניתנו אין מברכין רק על מצות הבאים מזמן לזמן, כמו שכתבתי בסימן כב. והקשה הרב חיים פלאג²: כיוון שאמר ה'מגן אברהם' ש'מצוות לאו ליהנות ניתנו, למה סיים דבריו 'אין מברכין רק על מצות הבאים מזמן לזמן'? ותירץ שכוונת ה'מגן אברהם' לומר שאפילו למאן דאמר 'מצוות ליהנות ניתנו', יש טעם אחר שלא לברך, והוא שאין מברכים אלא על 'מצוות הבאות מזמן לזמן'². לכן, למאן דאמר 'מצוות לאו ליהנות ניתנו', אין מברכים 'זמן' על מצוות ישיבת ארץ ישראל, אף שהיא מצוות עשה. לעומת זאת למאן דאמר ש'מצוות ליהנות ניתנו', אין מברכים 'זמן' אלא על מצווה הבאה מזמן לזמן, וישיבת ארץ ישראל אינה תלויה בזמן, כיוון שכל יום הוא זמנה, לכן לא שייכת בה ברכת 'שהחיינו'.
2. הרב משה הכהן כלפון כתב בתשובה³ שאין לברך 'שהחיינו' בשם ומלכות, כי לא נזכר כלל בפוסקים שיש חיוב בזה, וממילא הוה ברכה לבטלה.
3. המעתיק בספר 'לב חיים' של הרב חיים פלאג³, שהוזכר לעיל, הוסיף טעם משל עצמו

1. לב חיים, איזמיר תרכ"ח סי' לג. נדפ"מ ירושלים תשנ"ז, ח"ג או"ח סי' לג.
 2. ראה במחצית השקל, או"ח סי' ס"ק ה, שביאר ששני הטעמים נזקקו גם למאן דאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו. שהרי לכולי עלמא מברכים 'שהחיינו' על מצוות כגון מועדי השנה, והסביר: 'דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן אין לברך על ההנאה; ואי יברך שהחיינו על קיום המצוה, על זה כתב דאין מברכים כי אם הבא מזמן לזמן'.
 3. שו"ת שואל ונשאל, גרבה תוניס, ח"ג יו"ד סי' תד. וכן כתב הרב יוסף פנחס, שו"ת יפה מראה, קרית ספר תש"ס, סי' ב אות ב' בסופו, עמ' מו.



לדעה שאין לברך 'שהחיינו' בזמן הזה דווקא. לדעתו, אין לברך 'שהחיינו' אלא כאשר יש שמחה, ומכיוון שבארץ ישראל אין שמחה כשהמקדש חרב, מתגברת העצבות מפני החורבן יותר מאשר בחוץ לארץ, ולכן אין לברך. להלן תורף דבריו. הפוסקים כתבו שברכות 'זמן' או 'הטוב והמיטיב' תלויות בתנאי שליבו יהיה שמח. לכן אם עשיר קנה כלים וחפצים לעצמו או לביתו, ואין ליבו שמח לפי רוב עושרו - לא יברך, ואם איש עני קנה כלים אלו וליבו שמח - יברך. ואם בישיבתו בארץ ישראל בבוא עת וזמן חגים ומועדים, שהיינו עולים לירושלים כל ישראל בשמחה ובשירים לקיים מצוות עליית הרגל ולעשות הפסח בזמנו, וכן בעלות על זכרוננו מעלתו וגדולתו של כהן גדול ביום הכיפורים, ועבודתו עבודת הקודש, והן בעוון חרב בית המקדש ובטלה עבודה, מתעורר בכי יגון ואנחה בעידן חדווה; וכמו ששמעתי מכת האשכנזים שבירושלים ת"ו שבג' רגלים הולכים לכותל המערבי להתפלל שם תפילת מוסף 'מפני חטאינו גלינו מארצנו' וכו', ומרבים בבכיה ודאגה גדולה. ואם כן, איך שייך לברך 'זמן' ('שהחיינו') שאין ליבו שמח, אדרבה יתעורר דאגתו בכל יום יותר ויותר מאילו היה דר בחוץ לארץ?⁴

4. הרב מנשה קליין כתב שאין לברך⁵ מטעם הדומה לזה שבדברי המעתיק בשו"ת 'לב חיים'. לדבריו, כיוון שהבא לארץ ישראל ורואה ערי יהודה בחורבן קורע⁶ ואומר 'ערי קדשך היו מדבר' וכו', ודאי שאין מקום לברך ברכת 'שהחיינו'; וזו לשונו:

לפענ"ד פשוט כיון דהבא לא"י ורואה ערי יהודה בחורבן אומר ערי קדשך הי' מדבר וקורע וכן הרואה את ירושלים בחורבנה אומר ציון היתה שממה וקורע וכשרואה ביהמ"ק אומר בית קדשינו ותפארתינו וכו' וכל מחמדנו הי' לחרבה וקורע וכתבו הפוסקים דכשקורע מברך ברוך דיין אמת עיין ש"ע א"ח ס' תקס"א בבה"ט סק"ג בשם הב"ח וא"כ עד ששואלני למה לא מברך שהחיינו הרי מברך דיין האמת, ואי"ה כשנזכה לבית מקדשינו ותפארתינו ונעלה כלנו ברינה עם משיח צדקינו אז נשיר שיר חדש ונברך שהחיינו בפה מלא.

לאחר בקשת המחילה, יש להעיר כי הדברים אינם מובנים. הרי במסכת ברכות (נט ע"ב) נאמר: 'מת אביו והוא יורשו מברך שהחיינו'. הרי אף שהירושה באה לו בצער ועוגמת נפש בגלל מיתת אביו - מברך 'שהחיינו', וכך נפסק ב'שלחן ערוך'.⁷ וכן אם ילדה אשתו בן זכר ומתה בלידתה, מברך 'שהחיינו' וגם 'דיין האמת' (שם סעיף א). מבואר שגם המצטער ומברך ברכת 'דיין האמת' מברך 'שהחיינו'.⁸ נוסף על כך, הקריעה וברכת 'דיין האמת' היא על ערי יהודה בלבד ולא על ערי ישראל,⁹ לפיכך אף לשיטתו, יהודי שמגיע

4. הביאו: הרב מנשה כהן, ספר ליקוטי שושנים, בני ברק תשנ"ז, עמ' 538; הרב בניהו דיין, שו"ת דברי בניהו, ירושלים תשע"ב, חלק יט סי' כ אות ט. יש להדגיש שדברים אלה לא יצאו מקולמוסו של הרב חיים פלאגי, אלא מאת המעתיק, וחלק מאחרוני זמנינו העתיקו אותם כאילו הם דברי הרב.

5. שו"ת משנה הלכות, ח"א סי' תע.

6. עי' שו"ע, או"ח סי' רכד סעי' י; שם, סי' תקסא סעי' א; שם יו"ד, סי' שמ סעי' לח.

7. שו"ע, או"ח סי' רכג סעי' ב.

8. ראה עוד להלן בסעיף 22 וב4; וראה עוד להלן בהערה 22.

9. ראה בית יוסף וב"ח או"ח סי' תקסא; וראה עוד נחלת יעקב, ח"ב, 'קריעה על ערי יהודה וירושלים



לארץ דרך נמל חיפה או עכו הנמצאים בערי ישראל,¹⁰ והדין הוא שאינו קורע, מדוע שלא יברך 'שהחיינו'? יתרה מזו, גם יהודי אשר מגיע היום לנמל יפו או אשדוד או לשדה התעופה בן גוריון הנמצא בלב ערים מיושבות באלפי רבבות ישראל, הרי הוא מגיע לערי יהודה שהן בבניין, ואין לו שום סיבה להצטער, אלא עליו לברך 'מציב גבול אלמנה', ואם כן מדוע לא יברך 'שהחיינו'?

וכן כתב גם הרב מרדכי פוגלמן¹¹ בהקשר להערתו של המעתיק בספרו של ר' חיים פלאג'י, שגם אם נקבל את הטענה שכתב שיש צער גדול בראות מקום המקדש חרב יותר מאשר כשיושבים בחו"ל, זו טענה שיכולה להיאמר ביחס לתקופה שבה נכתבה תשובתו של ר' חיים פלאג'י, אך היא בוודאי אינה נכונה בימינו. העלייה לארץ ישראל ולמדינת ישראל אינה דומה כלל לעליות בימי התורכים או קודם לכן, כשזרים משלו כאן. העולה בימינו לארץ ישראל, עולה למדינה שהיא בשלטון עם ישראל ובריבונותו, ואף שאין המקדש בנוי עדיין, בעצם הזכות להיות בארץ ישראל בתקופה זו בוודאי יש שמחה, וראוי להתעורר ולשבח על כך למשיב שכינתו לציון.

ב. הסברים שצריך לברך

1. רבנו יהודה ב"ר יקר, רבו של הרמב"ן, כתב בדיני ברכת 'שהחיינו':¹²
הבונה בית חדש וקונה כלים חדשים אומר שהחיינו (ברכות נט ע"ב), אפילו יש לו כיוצא בהם מברך שהחיינו וקיימנו שנתן לנו חיים וקיים אותנו לזכות בדבר זה... והיינו נמי שהגענו לזמן הזה, שאני זוכה לענין הזה. זהו נמי דכתוב הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבתנו (דברים כו, ד), נמצא שמשבח להקב"ה שהגיע לזמן הזה שזכה בארץ... והוא הדין לכל דבר שהוא לו עכשיו חדש ושמח הוא עליו.

מתוך דבריו מבואר שרואה בלשון מקרא הביכורים שבח לא רק על הפירות שזוכה להביא למקדש, אלא על עצם ישיבת הארץ, ומביא דבר זה כראיה שיש לברך 'שהחיינו' גם על דבר שכבר יש לו כיוצא בו.

הרב מרל בספר 'זכרון יעקב'¹³ טוען שכיוון שהר"י ב"ר יקר מוכיח משמחת ישיבת ארץ ישראל שיש לברך על שאר דברים שיש בהם שמחה, מוכרחים לומר שסובר ששמחת העלייה לארץ כשלעצמה מחייבת אף היא ברכה כשעולה לארץ לראשונה כדי לגור בה, שאם לא כן, כיצד תוכל ללמד על דברים אחרים שאין בה עצמה?¹⁴

והמקדש' סי' א, עמ' 578-582, מדוע נקבעה הקריעה על ערי יהודה בלבד ולא על ערי ישראל.
10. חיפה בנחלת אשר, ויש אומרים במנשה, ועכו בנחלת אשר.
11. שו"ת בית מרדכי, ירושלים תשל"א, סי' כח - רב ואב"ד בקריית מוצקין.
12. פירוש התפילות והברכות, ח"ב, מהדורת שמואל הירושלמי, ירושלים תשכ"ט, עמ' נ.
13. הרב שמואל ג' מרל, זכרון יעקב, ארץ ישראל תשנ"ח, ח"ג, סי' כט אות ו עמ' עט.
14. אולם ייתכן שיש מקום להבין שלדברי הר"י ב"ר יקר הברכה מתקיימת במקרא הביכורים עצמו, וממילא אין צורך בברכת 'שהחיינו' בעצמה.



2. הרב יעקב חאגיז נשאל:¹⁵ הבאים לארץ ישראל שבירכו 'דיין האמת' על הקריעה, האם צריכים לברך 'שהחיינו'? והשיב: אפשר שבכלל ברכת 'הגומל' הוא נכלל. וכתב הרב יצחק ניסים:¹⁶ משמע מדבריו שאלמלא שמברך 'הגומל' היה ראוי לברך 'שהחיינו', והוסיף: ונראה לכאורה שהוא על התועלת הנפשית שמשגיג בבואו לארץ ישראל,¹⁷ ואף שהוא מצר ודואג על החורבן, כיוון שברכת 'שהחיינו' אינה תלויה בשמחה, אלא בדבר שמגיע לו תועלת ממנו, ואע"פ שמתערב עימה צער ואנחה. וכמו שכתב הרשב"א¹⁸ והביא ראייה מהא דתניא בברכות (נט ע"ב): 'מת אביו והוא יורשו מברך שהחיינו', הרי שאע"פ שנכסים אלו שבאו לו, באו בעוגמת נפש ובמרירות לב עקב מיתת אביו - מברך 'שהחיינו'. וכן נוקטים להלכה ב'שלחן ערוך',¹⁹ כמו ב'שלחן ערוך' שם שמבואר שאם ילדה אשתו זכר ומתה בלידתה, מברך 'שהחיינו' וגם 'דיין האמת'. ומזה יש להסיק שאם על תועלת גופנית מברך 'שהחיינו', קל וחומר על התועלת הרוחנית שמשגיג בבואו לארץ ישראל. ועוד, ששיבת ארץ ישראל היא מצוות עשה מן התורה, כמו שכתב הרמב"ן,²⁰ וכן הסכימו רוב הפוסקים על קיום מצוות עשה זו ששקולה כנגד כל מצוות שבתורה, כמו שכתב בספרי (פרשת ראה), בוודאי היה מקום לומר שיש לברך 'שהחיינו' אלמלא שמברך 'הגומל'. וכתב עוד שנראה שהרב חיים פלאגי' (ראה לעיל) לא ראה את דברי בעל 'הלכות קטנות', שמשמע מדבריו שאלמלא שמברך 'הגומל' היה צריך לברך 'שהחיינו', כי אז היה כותב שצריך לברך.

3. האדר"ת העיר לרב מרדכי גימפל יפה לברך 'שהחיינו' בבואו לארץ הקודש.²¹ והשיב לו במכתב:

גם אני תהילה לאל קיימתי מסברא, ואולם כי באתי בערב ראש השנה קבעתי בזמן דרגל ביום הזיכרון, וברכתי בשמחה והגדתי כי זה גם על ביאת הארץ.²²

15. שו"ת הלכות קטנות, ח"א סי' קכב.
16. שו"ת יין הטוב, ח"א, סימן מז. היה הרב הראשי הספרדי למדינת ישראל, אחרי פטירת הרב בן ציון עוזיאל.
17. ועי' תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' פח: 'דע לך דבודאי שבח גדול ומעלה יש לו לאדם הדר בארץ ישראל, וכל שכן בעיר הקדש לתועלת לעולם הבא וגם לעולם הזה'.
18. שו"ת הרשב"א, סי' רמה.
19. שו"ע, או"ח סי' רכג סעי' ב.
20. רמב"ן, במדבר לג, ג; שם, בהשגות לספר המצוות מ"ע ד.
21. הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, הרב ואב"ד של פוניבז' ומיר ברוסיה, ובאחרית ימיו שימש כרבה של ירושלים. אגרות לרא"ה, ירושלים תשמ"ו, נספחות אגרת 5, עמ' רנו; באיגרת של הרב מרדכי גימפל יפה לאדר"ת, שהיה הרב של רז"נוי ומגדולי התורה בדורו. עלה באחרית ימיו לארץ והתיישב במושב יהוד.
22. וכתב עוד: 'ואף שיש לדון בזה שלא נקבע להמתין על יום טוב רק בהשייך ליום טוב, כמו סוכה ולולב, לא רציתי לברך עד שהתחוללה דעתי מעט ביום טוב של ראש השנה'. והוסיף, ואולם מה שחידש כבוד תורתו לברך ברכה גם על ישיבת הארץ, הנני מסתפק: 'לפי דברי הפוסקים שהזכירו לברך דיין האמת על ערי יהודה בעת הקריעה... שאף שבמיתת אביו שהניח לו ירושה מברך ב' ברכות, דיין האמת ושהחיינו, [מכל מקום] הם ב' דברים, [אחד על מיתת אביו] ושהחיינו על הירושה, אבל בב' ברכות במתנגדות זו לזו, הייתי נבוך, וזה שגרם לי לקבוע זמן בזמן דרגל'. דן בדבריו הרב דוד כהן,



4. הרב אליעזר ברגמן עלה בשנת תקצ"ט (1839) מגרמניה לארץ ישראל. בתאריך י"ח בטבת עלה לירושלים. להלן דבריו:²³
- זכינו [ב]ח"י לחודש ליכנס לעיר-הקודש תיבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן. ויהי לבבי כאש בוערת... לברך **לדיין האמת** על רוב החורבות שלפנינו ממש בכל צד, ושהחיינו על התלהבות השימחה, שזכינו להגיע לעיר-הקודש זו.
- הרב ברגמן מציין את ברכת 'שהחיינו' שבירך דווקא בהגעתו לירושלים, ולא כאשר הגיע לארץ ישראל. נראה שהסיבה לכך מתבארת מהמסופר במכתביו. כשהגיע לארץ השתקע בתחילה בעיר צידון, אך האנשים שם אמרו לו שאינה מארץ ישראל,²⁴ ונראה שלכן לא בירך.²⁵ הוא מספר שמאוחר יותר הגיע לידי ספר 'כפתור ופרח', ואז התברר לו שגם צידון היא ארץ הקודש לעניין הישיבה בה ולעניין הקבורה, ושנכבשה בכיבוש עולי מצרים.²⁶ למדנו מדבריו שבירך 'שהחיינו' על שמחת העלייה לירושלים, ועל עלייה זו מברכים גם ברכת 'דיין האמת' וגם ברכת 'שהחיינו', אף שהן ברכות המנוגדות זו לזו.
5. הרב יצחק ניסים²⁷ פסק שצריך לברך,²⁸ משום ששיבת ארץ ישראל היא מצווה שאינה מצויה ולא כל אדם זוכה לה, ועל מצווה שאינה מצויה מברכים 'שהחיינו' כמו על מצווה הבאה מזמן לזמן.²⁹
6. הרב טייכטל בספרו 'אם הבנים שמחה' כתב:³⁰
- אילו לא הייתי חושש מחברי וביותר מרבותי שיחייכו עלי, הייתי אומר דבר חדש, שכמו שאמרו חז"ל בסוכה (מו, א) ובמנחות (מב, א), שהעושה ללולב לעצמו או סוכה לעצמו מברך שהחיינו, כן מי שהתחיל בארץ ישראל בעבודת האדמה לעצמו או בבנין בית לעצמו - יברך שהחיינו בפעם הראשונה שהתחיל לבנות.³¹ ואולי, גם כשאינו לעצמו, שיש לחלק בין סוכה ולולב ובין ישוב הארץ. הרי המצווה היא לעשות את הארץ ראויה ליישוב. אם כן אין צריך שיהיה דווקא
-
- בירורים בהלכות הראי"ה, 'ברכת שהחיינו על קיום מצוה בפעם הראשונה', ירושלים תשנ"ב, עמ' 292, ואכמ"ל.
23. ספר ישאו הרים שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' 85; היה מגדולי ישראל באותה תקופה, וחברם של הכתב סופר והרב יעקב עטלינגר, בעל ערוך לנר; היה העולה הראשון שעלה עם משפחתו מגרמניה, ולא כרווק או כעולה יחיד. אף שנפטרו כמה מילדיו, לא עזבו הוא ואשתו את הארץ. יסד את כולל 'הוד' בבתי מחסה שבירושלים העתיקה.
24. שם, עמ' 77.
25. הוא עצמו כתב: באמת כך היתה דעתי נוטה שהיא מארץ ישראל, אחרי שהתבוננתי בדברי הש"ס הרמב"ם ושאר המחברים בעניין, אלא שלא רציתי לסמוך בזה על דעתי מסברא. (שם, עמ' 84, 97).
26. שם, עמ' 84, 97.
27. בנוסף למה שכתב לעיל לדקדק מדברי הרב יעקב חאגיז.
28. שו"ת יין הטוב, ח"א סי' מז.
29. כמו שכתב הרמב"ם, הל' ברכות פי"א ה"ט; ועי' שם דמהאי טעמא מברכין שהחיינו על המילה; וראה שו"ע, יו"ד סי' רסה סעי' ז; וכן כתב המגן אברהם, סי' רכג סעי' כב.
30. הרב ישכר שלמה טייכטל, אם הבנים שמחה, מכון פרי הארץ, ירושלים תשמ"ג פרק שלישי סי' עא, עמ' רעא.
31. אף שאין הוא מדבר על ברכת 'שהחיינו' בעלייה לארץ ישראל, נראה שהוא קל וחומר.



לעצמו, ואפילו לאחרים סגי כיוון שראוי גם לו. וקיצרתי בסברא. וראה בתוספות (סוכה מו, א ד"ה העושה סוכה) שהסתפקו באיזה מצוות תיקנו שהחיינו ובאיזה מצוות לא תיקנו, ומסקנתם - שבמצווה שיש בה שמחה מברכים, והיא דליכא שמחה אין מברכין. ובנידון דידן, שוודאי איכא שמחה, ודאי היה מן הראוי לברך שהחיינו לכל מי שבא בראשונה להתחיל בעבודת הארץ ובבנין הארץ. ולא באתי אלא להעיר ולא להלכה וכל שכן למעשה, עד שיסכימו איתי גדולי הדור.

7. הרב מרדכי פוגלמן פסק שצריך לברך,³² וכתב: ברכת 'שהחיינו בעלייה' של ימינו היא ביטוי של שמחה והודיה לשומר ישראל על שאחר השואה של ימינו הוציאנו מאפלה לאורה ומשעבוד לגאולה והשיב אותנו לארץ ישראל, והחזיר לעמו ישראל את ירושלים עיר הקודש ואת מקום המקדש והר הבית שמיום חורבן הבית הייתה ביד זרים'. לדבריו, על העולה כיום להודות לגואל ישראל בברכת 'שהחיינו'.

8. הרב משה צבי נריה³³ מספר על הביקור של הרבי מגור אצל מרן הרב קוק זצ"ל. כשהאדמו"ר מגור הרב אברהם מרדכי אלתר, בנו של ה'שפת אמת' - ה'אמרי אמת', ביקר בשנת תרפ"א (1926) בארץ, הוא קנה חטים לפסח למצה שמורה, ושמח שיזכה לקיים מצוות הפרשת תרומות ומעשרות בפעם הראשונה. כשהרב קוק בא לבקרו (אחרי שהאדמו"ר ביקר אצלו), העיר לו הרב קוק שהואיל וזו לו הפעם הראשונה שהגיע לקיים את המצווה, הוא צריך לברך גם ברכת 'שהחיינו', והוסיף כי שמחת בואו לארץ ישראל אף היא מצטרפת לשמחת קיום המצווה בפעם הראשונה, והרי הוא יכול לברך 'שהחיינו' ברווחא.³⁴ אחרי משא ומתן בנושא זה, אמר האדמו"ר מגור: 'אם מרא דאתרא, רבה של ירושלים, פוסק שצריך לברך שהחיינו, מקבל אני את דעתו, וברוב שמחה בירך ברכת 'הזמן' בשם ומלכות, והפריש תרומות ומעשרות, ונתן חלק מהתרומה לרב קוק וחלק לבעל האכסניה (הרב ר' דוד לייב), שאף הוא היה כהן.

9. הרב צבי יהודה קוק³⁵ דן בהוראתו של אביו הראי"ה קוק וביסס את דבריו. אחרי פירוט הראשונים והאחרונים הסוברים ופוסקים כך, הריהו מסיים:

מכל זה מבורר לברך שהחיינו במצוות תרומות ומעשרות בפעם ראשונה, וביחוד בפעם ראשונה שבא לארץ, וביחוד לאדם גדול שמרובה לו במידה יתירה הרגשת

32. שו"ת בית מרדכי, סי' כח, ועי"ש בסימן כג שהביא ראיות לדבריו ואכמ"ל.

33. הרב משה צ' נריה, חיי הראי"ה, בני ברק תשנ"ג, מצוות התלויות בארץ, עמ' קיז-קיט; הנ"ל, מועדי הראי"ה, תל-אביב תש"מ, 'על משמרת התרומות והמעשרות', עמ' רטו-ריז. ראה עוד בהערותיו של הרב מ"צ נריה שם.

34. בספר מכתבי תורה מהאדמו"ר הרב רבי אברהם מרדכי מגור, תל-אביב תשכ"ז, סי' מב נאמר: 'גם אני ברכתי היום שהחיינו בהפרשת תרומה שקניתי חטים לפסח וברכתי הברכה של ההפרשה וגם שהחיינו כמו שכתב בחכמת אדם להלכות ארץ ישראל, בספרו שערי צדק, שער משפטי הארץ פרק יא ס"ק כ. ועוד סניפין עשה רבי אברהם קוק בקבלת פנים לחבירו שיכולין לברך שהחיינו וגם ביאתי למקום הזה'.

35. שו"ת אורח משפט, הערות, עמ' רסח, בתשובה לרב יצחק יעקב וכתפויגל שהיה הרב של מאה שערים.



השמחה בזה בבואו לארץ, וכדברי האור החיים הקדוש בריש פרשת כי תבוא: והיה כי תבוא אל הארץ (דברים כו, א), אמר והיה - לשון שמחה, להעיר שאין לשמוח אלא בישיבת הארץ על ידי אומרו אז ימלא שחוק פינו (תהלים קכו, ב). מבואר בדבריו שמברכים 'שהחיינו' על קיום מצוה בפעם הראשונה 'וביחוד בפעם ראשונה שבא לארץ'. ומכך שהביא גם את דברי 'אור החיים' על הפסוק 'והיה כי תבוא אל הארץ', מבואר שגם על ביאה (עלייה) לארץ מברכים 'שהחיינו' בגלל הרגשת השמחה.

סיכום ומסקנות

עולה שרבים הם האחרונים שהסכימו שיש לברך 'שהחיינו', אם מייד בעלייתו לארץ ישראל, ואם בעשייתו לראשונה פעולה של מצוות יישוב הארץ או מצווה התלויה בארץ, ואם משום שמחה. אומנם יש שכתבו שכדי לצאת ידי החולקים יברך 'שהחיינו' על פרי חדש ויפטור בזה את המצווה. כך כתב 'כף החיים'³⁶, שמי שזכה לעלות לארץ ישראל יברך 'שהחיינו' על פרי חדש (או על בגד חדש) ויפטור בזה את המצווה. דבריו מבוססים על הכרעתו שעל כל דבר שיש בו ספק או מחלוקת בברכת 'שהחיינו' צריך לברך בלא שם ומלכות, לכן יברך על פרי חדש או על בגד חדש ויכוון לפטור אותו דבר. כן כתבו אחרונים נוספים.³⁷

ולסיכום, הרב חיים פלאג', הרב משה הכהן כלפון והרב מנשה קליין סוברים שאין לברך. אולם 'כף החיים' ואחרונים נוספים מבני זמנינו סוברים שצריך לברך בלא שם ומלכות, וכתבו שכדי לצאת מידי ספק יברך 'שהחיינו' על פרי חדש או על בגד חדש ויפטור בזה את המצווה. לעומתם הרב יעקב חאגיז (שו"ת הלכות קטנות), האדר"ת, הרב מרדכי גימפל יפה, הרב אליעזר ברגמן, הרב ישכר שלמה טייכטל (מחבר 'אם הבנים שמחה'), הראי"ה קוק, הרב יצחק ניסים, הרב צבי יהודה קוק³⁸ והרב מרדכי פוגלמן (בית

36. הרב יעקב חיים סופר, הלכות ברכת הניסים, סי' רכג אות כז.

37. הרב חיים קנייבסקי והרב אביגדר נבנצל, אף שלא הזכירו את דברי כף החיים (הביאם הרב מרדכי ציון, שו"ת ארץ ישראל, ירושלים תשע"ה, עמ' קפד); ספר ליקוטי שושנים, עמ' תקלה; והרב בניהו דין, שו"ת דברי בניהו, חלק יט סימן כ, שהזכירו את דבריו ופסקו כמותו.

38. **הערת עורך: י"פ.** מסופקני אם אפשר להוכיח לנד"ד מתשובתו של מרן הראי"ה לאדמו"ר ה'אמרי אמת' מגור וכן מהסברו והערותיו של הרב צבי יהודה קוק. כל הדיון הן של הרב זצ"ל והן של הרב צבי יהודה סובב סביב קיום מצווה בפעם הראשונה, עי' שו"ת אורח משפט שם, והאמירה שבא לארץ בפעם הראשונה אינה אלא כסניף לחיוב הברכה - אך האם ניתן להוכיח מדברים אלו שבלא קיום מצוות תרו"מ יש לברך שהחיינו על עצם ההגעה לארץ? ובפרט שהאדמו"ר מגור הרי לא התכוון להשתקע בארץ אלא רק בא לביקור ולא קיים בזה מצוות יישוב ארץ ישראל, עי' במאמר הרב טל כהן, אמונת עתיך 121 (תשע"ט), עמ' 93-94. **תשובת הכותב: י"ז.** אמנם עיקר הדיון של הרב קוק הוא על ברכת שהחיינו בקיום מצווה בפעם הראשונה (בהפרשת תרומות ומעשרות) והוסיף כצירוף גם את ביאתו לארץ, מכל מקום דבריו מצטרפים לסוברים שצריך לברך.

לכאורה יש להקשות, האדמו"ר מגור לא בא להשתקע אלא לביקור בלבד, ממילא לא קיים בזה מצוות יישוב ארץ ישראל? תשובה לכך מצאנו במכתבי תורה שלו, סי' מד. הוא נשאל האם העולה על



מרדכי) כתבו שצריך לברך 'שהחיינו' על מצוות ישיבת הארץ. ויש לכך יסוד גם מדברי רבנו יהודה ב"ר יקר, רבו של הרמב"ן (כפי שכתב הרב מרל).
נראה הלכה למעשה, מכיוון שגדולי ישראל מהשורה הראשונה הסכימו שיש לברך, וחלקם **עשו מעשה** ובירכו 'שהחיינו', ומצאנו לעצם הברכה גם סמך מדברי רבנו יהודה ב"ר יקר, רבו של הרמב"ן, נראה בבירור שהעולה לארץ ושמח בעלייתו יכול לברך 'שהחיינו' ללא חשש; ומי שיש לו ספקות - יברך 'שהחיינו' על פרי חדש ויפטור בזה את המצווה.³⁹



מנת לחזור מקיים מצווה, והביא מחלוקת אחרונים בעניין זה. מדבריו משמע שמקיים מצווה קטנה (מהרי"ט) או מצווה גדולה (פני משה, כהונת עולם ועוד). בנוסף, הרב אהרן וואלקין, בשו"ת זקן אהרן, ניו-יורק תשל"ז, ח"ב, או"ח סימן כו, נשאל על ידי האדמו"ר מגור, בחודש שבט שנת תרצ"ו: 'הלכה למעשה, במי שרוצה לקבוע דירתו ששה חודשים ישראל וששה חודשים בחוץ לארץ, אם נאמר דדירת ארץ ישראל נקרא יותר קבוע וגורר אחריו שגם בשבתו בחוץ לארץ להתנהג כמו בארץ ישראל, או שנימא דיש לכל אחד מקומו ושעתו, וחצי שנה שהוא דר בחוץ עושה כמעשיהם והחצי שנה שבארץ ישראל נוהג כאנשי ארץ ישראל'. מבואר שהתכוון לדור בארץ ישראל. במכתבי תורה, סי' קי, במכתב מתאריך ז' אייר תרפ"א, הוא מסכם את נסיעתו הראשונה מביקורו בארץ ישראל וכתב: 'עשיתי מיד עם החבורה שבאתי עמה ואיזה מיקירי ירושלים, השתתפות על יסוד חברת מניות, וקנינו בעיר יפו חלקת אדמה כעשרים אלף אמה, לבנות שמה בניינים וחנויות, ובמשך שנה יגמרו הבניינים'. מבואר שכאשר הגיע לארץ קנה קרקע לבנות בית.
39. הרב מנחם צבי אייכנשטיין, שו"ת פרי יהושע, סט-לואיס תשי"ט, סי' סט, כתב בשם הרבי מלובלין זצ"ל (החזנה מלובלין): 'פירוש ספק ברכות להקל' - מותר לו לברך ואין לחוש ללא תשא כשהוא מברך מספק. וכתב בספר שביבי א"ש (הלכות ברכות), שכוונת החזנה ז"ל היה לעניין ספק ברכת שהחיינו שבאה על שמחת לבו, שרוצה להודות ולברך לבורא שהחיינו לזמן הזה, שמותר לו לברך. וזה להקל על האדם שלא יהי לו צער, מזה שלא יוכל להודות ולברך לה' יתברך.



הרב רמי ברכיהו

פעילות המשטרה בשבת באירועים שאינם בגדר פיקוח נפש

הקדמה

בתגובה למאמרי 'חיפוש נעדרים ביום טוב',¹ שעסק בפעולות המשטרה ביום טוב שביעי של פסח בחיפוש גופות שלושה נעדרים שנסחפו לתוך מימי הכנרת, כתב מו"ר הרב יעקב אריאל שליט"א:

מי שהכיר מקרוב את מצבם הנפשי של המשפחות והתרשם שהן היו במצב נפשי המוגדר כחולי, גם אם אין בו סכנה, יכול היה להסתמך על ההלכה המתירה מלאכות דרבנן בשינוי לצורך החולה.

על ההיתר לעשות מלאכה מדרבנן בשינוי עבור חולה שאין בו סכנה, ציין הרב את פסיקת ה'שלחן ערוך' בהלכות פיקוח נפש בשבת (או"ח סי' שכח סעי' יז). אמרתי נלך בתר שיפולי דמריה, ונעיין מעט בהלכה זו, גם משום שהמשטרה מקבלת פניות מאזרחים רבים הנמצאים במצוקה ומבקשים את עזרתה, בהן גם פניות מצוקה שלא ניתן להגדירן כחשש לפיקוח נפש. ואם נגדיר פניות מצוקה אלה כדין חולה שאין בו סכנה, יש לשאול: האם מותר לשוטרים לחלל שבת עבור קריאות מסוג זה של אזרחים?

א. איסור שבות עבור חולה שאין בו סכנה

לגבי חולה שאין בו סכנה, ידוע ומוסכם בפוסקים שאין היתר לעשות עבורו מלאכה מהתורה. עם זאת, התירו אמירה לאינו יהודי, וכפי שפסק מרן ה'שלחן ערוך' (שם): חולה שנפל מחמת חוליו למשכב ואין בו סכנה, אומרים לאינו יהודי לעשות לו רפואה, אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא אפילו יש בו סכנת אבר.

אומנם אם מותר לעשות עבורו שאר איסורי דרבנן, נחלקו בכך הראשונים: הרשב"א² כתב במפורש שלצורך חולה שאין בו סכנה יש להתיר כל איסור דרבנן, ואין להבחין בין אמירה לגוי לשאר איסורי 'שבות', ואילו הרמב"ן כתב שאין להתיר 'שבות' דרבנן על ידי ישראל אלא אם כן יעשה בשינוי, ושאני אמירה לגוי הואיל ואין בה מעשה על ידי

1. אמונת עתיך 118 (תשע"ח), עמ' 99-111, ותגובתו של הרב יעקב אריאל שליט"א, שם, עמ' 112-113.
2. שו"ת הרשב"א, ח"ג סי' רעב.



ישראל. דעה נוספת היא של ר' יוסף קארו³ שכתב בדעת הרמב"ם להבחין בין 'שבות' הנסמכת למלאכה דאורייתא, שאין להתירה עבור חולה שאין בו סכנה, ל'שבות' שאינה נסמכת למלאכה דאורייתא, המותרת עבור חולה שאין בו סכנה, ולכן כתב שם:
 כוחל הוא אסור מפני שהוא ככותב... אבל שבות שאין לו עיקר מלאכה שהוא נסמך עליה, מותר אפילו על ידי ישראל.

ב. הכרעת ה'שלחן ערוך'

והנה ב'שלחן ערוך' (או"ח סי' שכח סעי' יז) כתב ר' יוסף קארו להלכה ארבע שיטות בחולה שאין בו סכנה:

ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידיים; **יש מתירים** אפילו אין בו סכנת אבר. **ויש אומרים** שאם יש בו סכנת אבר עושין ואם אין בו סכנת אבר אין עושין. **ויש אומרים** שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי. **ויש אומרים** אפילו יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר.

אלא שמרן לא השאיר הלכה זו ללא הכרעה, וכתב: 'ודברי הסברא השלישית נראין'. וביארו אחרונים שכוונתו לשיטת הרמב"ן הסובר שאין להתיר שבות לחולה שאין בו סכנה אלא בשינוי, שהיא הדעה השלישית המובאת ב'שלחן ערוך'. כך כתבו הס"ז;⁴ 'מגן אברהם';⁵ 'אליה רבה';⁶ 'חיי אדם';⁷ וה'משנה ברורה'⁸ בשם הגר"א 'שדעה זו עיקר שהיא דעת רוב הפוסקים'.

אלא שהפוסקים דנו בשאלה אם ניתן להתיר עבור חולה שאין בו סכנה גם איסור תורה בשינוי. לכאורה על פי פסיקתו של ה'שלחן ערוך' אין להתיר זאת, שכן לעשות מלאכה מהתורה בשינוי זהו איסור דרבנן, וה'שלחן ערוך' אסר 'שבות' דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה. אולם הרמב"ן⁹ עצמו כתב להתיר גם מלאכה דאורייתא אם עושה 'כלאחר יד'. וכן כתב הריב"ש¹⁰ וכך פסקו אחרונים רבים: 'שלחן ערוך הרב';¹¹ 'קצות השלחן';¹² 'תהילה לדוד';¹³ 'שבט הלוי'¹⁴ ועוד. על פי שיטה זו ניתן להסיק שלא חומרת האיסור קובעת את

3. בית יוסף, או"ח סי' שכח.
4. ט"ז, סי' שכח ס"ק יב.
5. מגן אברהם, סי' שכח ס"ק יד.
6. אליה רבה, סי' שכח ס"ק טז.
7. חיי אדם, כלל סט אות יב.
8. משנ"ב, סי' שכח ס"ק נז.
9. תורת האדם, מהדורה קמא דף ד עמוד א.
10. שו"ת הריב"ש, סוף סי' שפז.
11. שלחן ערוך הרב, סי' שכח סעי' יט.
12. קצות השלחן, דין חולה שאין בו סכנה אות ד.
13. תהילה לדוד, סי' שכח ס"ק כב.
14. שבט הלוי, ח"ח סי' צג.



פרמטר ההיתר עבור חולה שאין בו סכנה, אלא העיקר הוא אם המלאכה נעשית בשינוי, בין שמדובר במלאכה מהתורה בין שמדובר באיסור דרבנן.

ג. כשלא ניתן לעשות בשינוי

כתב ה'חיי אדם' (כלל סט סעיף יב) בדין חולה שאין בו סכנה: ולעשות ישראל דבר שאינו אלא מדרבנן... על ידי שינוי. ואם אי אפשר על ידי שינוי ולא על ידי נוכרי, **מותר לעשות כדרכו**, כן נראה לי. נראה שה'חיי אדם' סומך בדין זה גם על שיטת הרשב"א. אומנם ה'שלחן ערוך' פסק כשיטת הרמב"ן וכפי שכתבו האחרונים לעיל, אולם מכיוון שה'שלחן ערוך' כתב בספרו גם את דעת הרשב"א בלשון 'יש מתירים', יש מקום לומר שכוונתו להתחשב בשעת הצורך גם בדעת הרשב"א. וכן כתב הגר"ע יוסף זצ"ל (חזון עובדיה שם, כב): חולה שאין בו סכנה... אם אין שם נכרי, מותר לעשות שבות בשינוי על ידי ישראל. ואם אי אפשר לשנות, **מותר לעשות שבות כדרכו**. שפתי הגר"ע יוסף ברור מיללו שמה שכתב ה'שלחן ערוך' 'נראין דברי הסברא השלישית', שאין כוונתו של ה'שלחן ערוך' להכרעה חד-משמעית, ולכן במקום צורך יש להתיר לחולה שאין בו סכנה שבות דרבנן כדרכו.

ד. כיבוי הנר עבור חולה שאין בו סכנה

מצאנו מקרה נוסף שבו התירו האחרונים איסור דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה, מבלי לציין שיש לעשותו בשינוי. שנינו במשנה במסכת שבת (פ"ב מ"ה): 'המכבה את הנר... בשביל החולה שישן פטור', והכוונה היא לחולה שיש בו סכנה, וכפי שפסק במפורש ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' רעח סעי' א): 'מותר לכבות את הנר בשביל שישן החולה שיש בו סכנה'. על כך הקשה ה'פרי מגדים'¹⁵ שהרי כיבוי הנר עבור החולה הוא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', שלדעת ה'שלחן ערוך'¹⁶ איסורו מדרבנן, ומדוע אפוא לא התיר ה'שלחן ערוך' כיבוי הנר גם עבור חולה שאין בו סכנה? על כך השיב: 'יש לומר דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרוב מאוד לאיסור תורה, לא התירו כהאי גוונא'. כעין זה כתב ה'משנה ברורה' (סי' רעח שם ס"ק ג): 'איסור כבוי חמור משאר איסור דרבנן כיון דיש בו צד חיוב לכולי עלמא'. אלא שהמסקנה שאין להתיר מלאכת כיבוי עבור חולה שאין בו סכנה עוררה את ה'פרי מגדים'¹⁷ לקושי בהלכה אחרת של ה'שלחן ערוך' בדין מלאכת כיבוי, וכפי שפסק (סי' שלד סעי' כז):

גחלת המונחת במקום שרבים ניזוקים בה - יכול לכבותה בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ.

15. פרי מגדים, משבצות זהב אשל אברהם, סי' רעח.

16. שו"ע, או"ח סי' שלד סעי' כז.

17. פרי מגדים, אשל אברהם סי' רעח ס"ק א.

כיצד זה התיר ה'שלחן ערוך' כיבוי גחלת שהיא 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' כאשר אין מדובר בחשש של פיקוח נפש אלא אך ורק כדי שלא יינזקו בו הרבים? על סתירה זו כתב ה'פרי מגדים': 'דווקא ברשות הרבים, נזקא דרבים לא גזרו, הא של יחיד, חולה שאין סכנה אסור'. על פי דברי ה'פרי מגדים'¹⁸, יש לומר שבסימן שכח עסק ה'שלחן ערוך' בחולה יחיד שאין בו סכנה, לכן התיר עבור רפואתו 'שבות' דרבנן בשינוי, מה שאין כן בסימן שלד, שבו עסק ה'שלחן ערוך' בנזק לרבים, התיר כיבוי הגחלת אף שאין מדובר בפיקוח נפש אלא בנזק בלבד. אומנם מצאנו שבמקום אחר התיר ה'שלחן ערוך' (או"ח ס' שח סעי' יח) 'שבות' דרבנן במקום חשש נזק לרבים, ופסק:

קוץ המונח ברשות הרבים, מותר לטלטלו פחות פחות מד' אמות... משום דחיישינן שמא יוזקו בו רבים.

אלא שבסימן שלד התיר ה'שלחן ערוך' לא רק 'שבות' דרבנן, אלא אף מלאכת כיבוי, שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה הקרובה לאיסור תורה. את היסוד שכתב ה'פרי מגדים' אימץ ה'משנה ברורה' בספרו 'ביאור הלכה', ומדבריהם ניתן ללמוד שכאשר מדובר בכמה חולים, אף שאין הם בגדר של סכנה, יש להתיר עבורם 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', וכל שכן 'שבות' דרבנן.¹⁹

ה. צער הרבים

אלא שה'ביאור הלכה' הוסיף על דברי ה'פרי מגדים' קטגוריה חדשה להיתר מלאכה 'שאינה צריכה לגופה' ברשות הרבים, וכתב (שם ד"ה החולה): 'דהתם משום **צערא**

18. שם.

19. אלא שהרא"ש כתב (שבת יד, א) להתיר לטלטל בשבת פרעוש שעוקצו 'מידי דהוה אקוץ ברשות הרבים'. מכאן שהרא"ש סובר שכשם שהתירו שבות דרבנן של טלטול קוץ ברשות הרבים, הוא הדין שיש להתיר טלטול פרעוש גם עבור צערו של היחיד. ויש לחזק דבריו מהמובא בתלמוד (ביצה כח, ב) שרבינא התיר לטלטל ביו"ט שיפוד שאין עליו בשר, אף שמדובר בחשש לנזק ברשות היחיד, וטעם ההיתר 'מידי דהוה אקוץ ברשות הרבים' (ועיין לקמן מה שנלמד עוד מדברי הרא"ש). מקורות אלה מערערים לכאורה את היסוד שכתב הפרי מגדים לחלק בדין זה בין יחיד לרבים. אלא שבמקום אחר כתב הפרי מגדים (א"א סימן שח ס"ק לז) שיש הבדל בין שבות של טלטול מוקצה, שהוא שבות קל שאין לו יסוד מהתורה, לשבות טלטול ברשות הרבים, שהוא שבות חמור הואיל ויש לו יסוד מהתורה. לכן לטלטל קוץ ברשות הרבים, שהוא שבות חמור, לא התירו אלא במקום חשש נזק לרבים, מה שאין כן לטלטול פרעוש, שמכיוון שאיסורו הוא משום מוקצה, התיר הרא"ש גם עבור צערו של היחיד. את החילוק של הפרי מגדים העתיק המשנה ברורה (שם ס"ק עז). לעומתו המנחת שלמה (שם) כתב לחלק בין מקרה של חשש לנזק שהתירו רק במקום שיש בו רבים, לבין מקרה שבו הצער כבר התחיל, כגון כאשר הפרעוש כבר עוקצו: 'משום דבכהאי גוונא שהצער כבר התחיל מותר אפילו בשביל יחיד'. על פי זה העלה הגרש"ז אויערבך זצ"ל אפשרות שגם כאשר מדובר בחולה יחיד שאין בו סכנה, אם הוא מצטער הרבה מאור הנר, ולא ניתן לטלטל את הנר למקום אחר, יהא מותר לכבות עבורו את הנר כדי שישן, שכן הואיל והצער כבר התחיל, יש להתיר איסור דרבנן גם עבור היחיד (ועיין שמירת שבת כהלכתה פרק לב הערה קפה, ובפרק כה הערה מז). ובספר שמירת שבת כהלכתה (כה הערה מז) הביא בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל חילוק אחר בזה, שפרעוש נחשב לרודף להזיק וכנזק ודאי, ולכן התיר הרא"ש גם במקום צער היחיד, מה שאין כן בקוץ, שלא נחשב כנזק ודאי, לכן התירו רק במקום חשש לנזק הרבים (ועיין עוד שער הציון שכתב ס"ק סח).



דרבים מה שאין כן בענינו בחולה יחיד²⁰. מדוע הביאור הלכה²⁰ לא השתמש בביטוי המופיע ב'פרי מגדים' - 'נזק הרבים', אלא השתמש בביטוי 'צערא דרבים'? נראה שהטעם לזה הוא שהואיל ובדין כיבוי הנר עבור החולים אין מדובר בחשש לנזק, אלא בצער של החולים מחמת אור הנר, משום כך כתב הביאור הלכה' להתיר 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' לא רק במקום נזק אלא גם במקום צער לרבים. וכבר מצאנו באחרונים שהשוו צער הרבים לנזק הרבים: כך כתב הרב יקותיאל יהודה הלברשטם²¹ שבגדר היזק הרבים נכלל: 'נמי צער של רבים'. והרב יוסף ענגיל²² כתב: 'דצער רבים כנפשות חשוב'.²³ נראה שעל בסיס דברים אלה כתב הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ז):

נראה לעניות דעתי דבחדר שיש בו ג' חולים שאין בהם סכנה, מותר לכבות נר בשבת בשביל שיישנו החולים משום **צערא דרבים**, אם אי אפשר להוציא הנר או להעביר החולים, וכן מבואר משנ"ב בביאור הלכה סוף סימן רעח מהפרי מגדים. והעתיק את הדברים בספר 'שמירת שבת כהלכתה'.²⁴

1. גדר הרבים

מדברי המנחת שלמה ניתן עוד ללמוד שגדר 'נזק הרבים' אינו מצומצם רק לרשות הרבים, אלא הוא כולל כל מקום שנמצאים בו רבים, גם אם מדובר בבית פרטי, ובלבד שהם שלושה אנשים ויותר.²⁵ ניתן לסייע להגדרה זו גם מדברי הרמ"א שכתב (סי' שח סעי' ו):

זכוכית שנשברה על השולחן או במקום שהולכין, מותר לטלטל השברים כדי לפנותן שלא יזקו בהם.

וביאר המשנה ברורה²⁶ שכוונת הרמ"א היא לזכוכית שנשברה בתוך ביתו של אדם. כך עולה גם מהתלמוד (ביצה כח ע"ב) שרבינא התיר לטלטל שיפוד שאין עליו בשר כדין קוץ ברשות הרבים, וביאר רש"י (שם) כדי שלא יזקו בו אנשי ביתו. וכן כתב בהדיא 'שלחן ערוך הרב'²⁷ שההיתר לטלטל שברי זכוכית בתוך הבית הוא משום 'שבמקום היזק הגוף של רבים לא גזרו על איסור מוקצה'. אלא שמפשוט סוגיית גחלת של מתכת (שבת מב ע"א) מוכח לכאורה שהגדרת נזק הרבים היא דווקא ברשות הרבים, וכפי שכתב הרשב"א בביאור סוגיה זו (חידושים על אתר):

20. בביאור הלכה, שם.

21. דברי יציב, חו"מ סי' עט.

22. שו"ת בן-פורת, ח"ב סי' י.

23. ועי' הערה 4 שיסוד זה ניתן ללמוד גם מדברי הרא"ש.

24. שמירת שבת כהלכתה, פרק לב הערה קפה.

25. עי' שמירת שבת כהלכתה, פרק כה סעיף ט.

26. משנה ברורה, סי' שח ס"ק כט.

27. שו"ע הרב, סי' שח סעי' כח.



ויש לומר דכיון... שרבים נזוקים בו, כסכנת נפשות חשיב ליה שמואל, דאי אפשר ליזהר ממנו, דאם זה יזהר, זה לא ישמר.

וברשות הרבים לא ניתן להזהיר את העוברים והשבים, מה שאין כן בתוך ביתו של אדם, שגם אם רבים שוהים בו, לכאורה ניתן להזהיר ולהזהיר. אפשר שבנקודה זו חולק ה'שלחן ערוך' על הרמ"א, שכן מרן כתב בהדיא להתיר טלטול הקוץ וכיבוי גחלת רק כאשר מדובר ברשות הרבים, משמע שאין להתיר 'שבות' דרבנן עבור הרבים כאשר הם נמצאים בבית פרטי. אומנם אפשר לומר שדין שבירי זכוכית בתוך הבית דומה לנזק ברשות הרבים, הואיל וכאשר מדובר ברסיסים קטנטנים של זכוכית, הרי שגם בתוך ביתו של אדם לא ניתן להזהיר או להזהיר. הוא הדין כאשר מדובר בכמה חולים, שגם אם הם נמצאים בתוך בית פרטי, ניתן לומר על מציאות מעין זו 'אם זה יזהר, זה לא ישמר'.²⁸ אפשר שבמקרים מעין אלה, גם ה'שלחן ערוך' יודה שאע"פ שמדובר ברשות היחיד, אם יש שם חשש לנזק לרבים, יש להתיר 'שבות' דרבנן, הואיל ודמי לנזק ברשות הרבים.

ז. פעילות המשטרה בשבתות ברשות הרבים וברשות היחיד

על יסוד דברים אלה, נראה לומר שבכל הנוגע לפעילות המשטרה, הפועלת לא רק באירועים שיש בהם משום פיקוח נפש, אלא גם באירועים שיש בהם משום נזק וצער לרבים, יש להתיר לשוטרים הנקראים בשבתות לטפל באירועים מעין אלה שהם 'שבות' דרבנן ואף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. הוא הדין כאשר שוטרים מוזעקים בשבת לטפל בתלונות במקום פרטי המעורבים בו שלושה אנשים ויותר, שכן גם על אירועים מעין אלה ניתן לומר 'אם זה יזהר זה לא ישמר'. אלא שנראה שיש להתיר לשוטרים 'שבות' דרבנן ואף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' גם כאשר הם נקראים לטפל בנזק או צער של אדם פרטי הנמצא במצוקה, וכפי שהעלה הרא"ש²⁹ להתיר לטלטל בשבת פרעוש שעוקצו 'מידי דהוה אקוץ ברשות הרבים'. ולכאורה במה שונה דין הפרעוש מדין כיבוי גחלת או טלטול קוץ שהתירו רק עבור נזק לרבים? כתב לבאר ה'מנחת שלמה' (שם) שבדין כיבוי גחלת וטלטול קוץ מדובר בחשש שייגרם נזק, לכן התירו 'שבות' דרבנן ברשות הרבים בלבד, מה שאין כן במקום שבו הנזק כבר התחיל, שמתיר הרא"ש 'שבות' דרבנן גם עבור צערו של יחיד.³⁰ ובנידון דידן, כאשר אזרח הנמצא במצוקה פונה בשבת לעזרת המשטרה, הרי שמדובר במי שכבר הנזק או הצער התחיל עבורו, ויש מקום להתיר לשוטרים 'שבות' דרבנן כדי לסייע לאזרח במצוקתו הפרטית. זאת ועוד, חוסר היענות בשבתות לתלונות של אזרחים פרטיים הנמצאים במצוקה עלול להשליך

28. ע"י שמירת שבת כהלכתה, פרק כה הערה מו.

29. רא"ש, שבת פרק יד סי' א.

30. ע"י לעיל הערה 4.



גם על המתרחש ברשות הרבים. דברים מעין אלה כתב הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני, עמ' ריד-רטו):

פרנסת היחיד, לדוגמה, אין בה משום פיקוח נפש; אבל אם הציבור יהא מחוסר פרנסה, אפילו אם אין זה נוגע ללחם, הרי לא יימלט שבאחד מבין הרבים יהא כזה שהוא צריך לאוכל יותר משובח, באופן שאצלו זה יכול להיות פיקוח נפש... וכן עניין של סילוק הנזק בציבור בעניין הגחלת, אמנם זה מצד עצמו אינו מסוכן, אבל הרי ייתכן שהניזוק לא יוכל לצאת לעבודה, וייתכן גם שהוא בודד ולא יוכל להגיד למישהו שיבואו לעזור לו, ועל ידי כן יכול הדבר הקטן הזה להביא לידי פיקוח נפש. וכיצא בזה מיני ציורים, שאם אנו חושבים על זה לגבי היחיד הרי זה רחוק, שאין לחשוש מזה; ומכל מקום, באופן ציבורי הרי זה קורה סוף סוף, ולגבי פיקוח נפש גם זה מובא בחשבון.

אומנם הרב שאול ישראלי מדבר על מציאות שבה חוסר התייחסות לנזק ברשות הרבים יכול להשליך על חיי היחיד, אולם ניתן לומר שגם ההיפך הוא נכון, ושם המשטרה לא תיתן מענה למצוקת היחיד הפונה לבקשת עזרה, הדבר עלול להשליך גם על תחושת הביטחון של הרבים.

ה. השלכות הלכתיות הנובעות מהגדרת תפקיד המשטרה

טעם נוסף להתיר איסור דרבנן בפעילות המשטרה גם עבור צער היחיד, נוכל למצוא בהגדרת הדין בכיבוי גחלת ברשות הרבים מחד גיסא לעומת הגדרת אחריות המשטרה לשלום אזרחיה מאידך גיסא. בדין כיבוי הגחלת התיירו 'שבות' דרבנן ו'מלאכה שאינה צריכה לגופה' כדי להציל את הרבים מנזק מקומי שנוצר באופן מקרי וארעי, אולם על משטרת ישראל מוטלת אחריות קבועה ושגרתית על שלום כלל אזרחי המדינה. כמו כן, בשונה מדין גחלת ברשות הרבים שבו מדובר על מתנדבים שנקלעו בשבת לאירוע שיש בו משום חשש נזק לרבים, ארגון משטרת ישראל אינו גוף הצלה של מתנדבים מקומיים, אלא מדובר בארגון הצלה שמדינת ישראל הטילה עליו את המחויבות והאחריות לשמירת המרחב הציבורי ושלום כלל אזרחי המדינה. נראה כי הגדרה זו מפקיעה את גדר 'רשות היחיד' לעניין זה, והאחריות המוטלת על המשטרה לדאגה לשלומם של אזרחי המדינה מחייבת את המשטרה לטפל בשבתות ומועדים גם במצוקתו של אזרח יחיד הפונה ומבקש את עזרתה. מכאן ניתן ללמוד שכאשר שוטרי הסיוע מקבלים בשבת קריאה של מצוקה, הם מחויבים להגיע בניידת המשטרה למקום האירוע במהירות האפשרית, מחשש שמדובר באירוע שיש בו משום פיקוח נפש. אומנם עצם הנסיעה בניידת בשבת היא איסור תורה, אולם כל זמן שלא התברר לשוטרים טיבה של קריאת המצוקה, הרי שעצם הנסיעה לאירוע יש בה על כל פנים משום ספק פיקוח נפש. אלא שאם התברר לשוטרים שהגיעו למקום האירוע שאין מדובר במצוקה שיש בה חשש לפיקוח נפש, אלא מדובר באירוע של נזק או צער בלבד, יש להתיר לשוטרים



לבצע פעולות שיש בהן משום 'שבות' דרבנן ואף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' כדי לסייע לאזרחים במצוקתם.

ט. פעילות הצלה במערכות ציבוריות

אלא שנשאר לנו לברר: מדוע ה'פרי מגדים' וה'משנה ברורה' לא ציינו שההיתר לכבות את הנר עבור כמה חולים שאין בהם סכנה הוא בשינוי בלבד, וכפי שהכריע ה'שלחן ערוך' על פי שיטת הרמב"ן? נראה שהתשובה לכך היא שבמקום נזק הרבים לא גזרו חכמים 'שבות' דרבנן, וכפי שכתב ה'שלחן ערוך' (או"ח סי' שח סעי' יח): 'משום דחיישינן שמא יזקו בו רבים, ובמקום הזיקא דרבים לא גזור רבנן שבות'. ואם במקום נזק וצער לרבים לא גזרו שבות דרבנן, הרי שאין כל טעם להורות לעשות שבות דרבנן בשינוי. אך עדיין יש לברר: מה הטעם לכך שחכמים לא גזרו במקום חשש נזק וצער לרבים לעשות שבות דרבנן בשינוי? אפשר שבכל מה שנוגע להצלה עבור הרבים, לחכמים היה חשוב שפעולות ההצלה תיעשינה במהירות וללא עיכוב כלל. דברים דומים כתב הרב רא"ם הכהן (שו"ת 'בדי הארון' סי' א, עמ' 73) ביחס לפעילות הצלה בשבת במערכות הביטחון: כאשר אנו דנים בפיקוח נפש במסגרת ציבורית כגון: בתי חולים, מוקדי חירום רפואיים וזרועות הביטחון השונים, גם מפאת ריבוי הסכנות הצפויות לבוא באופן ודאי, וגם מפני המורכבות שבהן... שלא מדובר במציאות של טיפול בחולה שיש בו סכנה השוכב בבית, כפי שהיה מקובל עד לפני דורות ספורים, המורכבות שבמערכת הציבורית בוודאי מחייבת פשוטות.

הרב רא"ם עוסק במחלוקת הראשונים אם יש לעשות בשבת פעולות הצלה בשינוי. על כך כתב שכאשר עוסקים במסגרות של מערכות ביטחון והצלה ציבוריות הפועלות בתוך מציאות מורכבת ובלתי צפויה, הרי שגם הסוברים שיש להורות שפעולות הצלה בשבת תיעשינה בשינוי, יסכימו שכאשר מדובר במערכות ציבוריות, יש חובה להימנע מסרבול העלול לפגוע באיכות ההצלה או במהירות הפעולה הנדרשת. נראה שעקרון הדברים נכון גם במקום שבו פועלים כדי למנוע נזק או צער לרבים, שחכמים התירו 'שבות' דרבנן בלא שינוי, כדי שפעולות ההצלה עבור הרבים תהיינה יעילות ומהירות.

י. חובת צמצום חילול השבת במערכות הצלה ציבוריות

למרות האמור, ניתן לומר שדווקא משום שמדובר במערכות ציבוריות שחילול השבת בהן הוא שגרת - כל שבת ובמשך כל השבת - יש בזה גם צד חמור, וכפי שכתב ה'חזון איש' (פאר הדור ח"ג עמ' קפה):

כשגבולות פיקוח נפש מתרחבים ונוגעים למצב של עקירת הלכה לגמרי, הדבר נוגע ומגיע לחילול השם, ואז אנו אומרים שחילול השם דוחה פיקוח נפש. כך גם הזהיר בעל 'שבט הלוי' (שו"ת ח"ה סימן כה):



דלא יעשה הרגל הגדול של חילול שבת לצורך פיקוח נפש אצלם כטבע, ואינו דומה למי שמחלל שבת באופן תמידי ובכל שבת ושבת נעשה אצלו חול, אף על פי שהוא מותר על פי ההלכה, וגם קעביד מצוה, אבל החכם עיניו בראשו, וכל ערום יעשה בדעת.

ידוע הוא שבמשטרת ישראל יש בעיה חמורה של כוח אדם, ומשום כך שוטרים מחויבים להגיע לעבודה במשמרות כמעט בכל שבת ושבת. שוטרים שומרי שבת העושים את מלאכתם נאמנה גם בשבתות ובמועדים, העידו ששגרת העבודה בשבתות גורמת להם אט-אט לאבד את הרגש העדין של קדושת השבת. ואף שהשוטרים פועלים בשבתות ובמועדים לצורך הצלת חיים של ממש, הרי שאיבוד תחושת קדושת השבת הוא דבר חמור שחובה לתת עליו את הדעת. מכאן שעל מורה ההלכה מוטלת האחריות למצוא את האיזון הנכון בין החובה לדאוג שהשוטרים הנקראים בשבת לסייע לאזרחים במצוקה יפעלו ביעילות ובמהירות, לבין החובה לשמור על אוירת השבת ועל קדושתה. משום כך נראה שגם במערכות הצלה ציבוריות יש להתאמץ ולצמצם את חומרת האיסורים בפעילות המבצעית כאשר אין זה פוגע ביעילות הפעולה ובמהירותה. לדוגמה, כאשר עוסקים בפעילות משטרתית, נכון לפעול לכך שניידות הסיוור תהינה ניידות חשמליות שאיסור הנסיעה בהן חמור פחות מזה שבנסיעה בניידת על בסיס של דלק; לצייד את הסייר בפנסי לד שהפעלתם אסורה מדרבנון; לדאוג ששוטר יכתוב את דו"חות הפעולה במחשב או במחשב-לוח (טאבלט) ולא בכתב יד; לוודא מתקני גרמא לפתיחת שערים חשמליים ודלתות אוטומטיות; לדאוג לעטי שבת לצורך חתימה על ציוד מבצעי וכד' - דברים המפחיתים את חומרת האיסורים מדאורייתא לדרבנון, מבלי שהם פוגעים בשגרת הפעילות המבצעית. כמו כן, בכל הקשור למעטפת של עבודת המשטרה שאינה קשורה ישירות למבצעות ולפעולות ההצלה, יש לעשות פעולות אלה בשבת בשינוי בלבד. אולם בכל הנוגע לפעילות המבצעית השגרתית, לא ניתן לנהל שגרה מבצעית בשינוי, כיוון שהניסיון מלמד שהדבר פוגע ביעילות של הפעולות המבצעיות ובאיכות ההצלה. עם זאת, כדי שלא לאבד את היחס הנכון לקדושת השבת, רבנות משטרת ישראל מנחה את השוטרים הפועלים בשטח בשבתות ובמועדים, לקבל עליהם גם בתוך הפעילות המבצעית פעולה אחת שיש לעשותה בשינוי, כדי להזכיר לעצמם שהיום הוא יום שבת. עם זאת, בשאר הפעילות המבצעית בשבת, עליהם לפעול כבשגרה, כדי שלא לסרב את הפעילות המבצעית ולפגוע חלילה במשימה של שמירת שלום הציבור.

סיכום

- א. אין עושים איסור תורה עבור חולה שאין בו סכנה, והוא הדין שאין עושים איסור דרבנן על ידי ישראל. עם זאת, מותר לעשות עבורו איסור דרבנן בשינוי, ויש אומרים שמותר לעשות עבורו גם איסור תורה בשינוי ו'כלאחר יד'.
- ב. מותר לומר לנכרי לעשות מלאכה עבור חולה שאין בו סכנה, ואינו דומה לשאר איסורי דרבנן, הואיל ואין בו מעשה על ידי ישראל.



- ג. במקום הצורך או בשעת הדחק, שלא ניתן לעשות עבור החולה שאין בו סכנה 'שבות' דרבנן בשינוי, ניתן לסמוך על הסוברים שיש להתיר איסור דרבנן אף בלא שינוי.
- ד. אין עושים 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' עבור חולה שאין בו סכנה, הואיל ויש בזה צד של איסור תורה.
- ה. במקום שיש בו חשש לנזק ברשות הרבים, לא גזרו 'שבות' דרבנן, והתירו אף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה'. הוא הדין אם מדובר בנזק לרבים הנמצאים ברשות היחיד, ובלבד שמדובר בשלושה אנשים ויותר.
- ו. התירו 'שבות' דרבנן ו'מלאכה שאינה צריכה לגופה' גם במקום צער לרבים. לכן במקום שבו ישנם כמה חולים שאין בהם סכנה, יש להתיר 'שבות' דרבנן ואף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' כדי להקל על צערם.
- ז. רבנות המשטרה עובדת בימים אלה על חוברות הדרכה הלכתיות כדי לסייע לשוטרים להתנהל בשבתות ובמועדי ישראל על פי ההלכה, ולהבחין בין איסורי תורה לאיסורי דרבנן במהלך עבודתם.
- ח. משטרת ישראל פועלת לא רק במקום של חשש פיקוח נפש, אלא גם במקום נזק או צער של רבים.
- ט. שוטרי סיור המקבלים קריאה של מצוקה בשבת, מחויבים להגיע למקום האירוע במהירות האפשרית, מחשש שמדובר באירוע שיש בו חשש לפיקוח נפש.
- י. הגיעו השוטרים למקום האירוע והתברר שאין חשש לפיקוח נפש, אם מדובר באירוע שיש בו משום נזק וצער לאזרחים, יש להתיר לשוטרים לבצע פעולות שיש בהן משום 'שבות' דרבנן ואף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה', כדי לסייע לאזרחים במצוקתם.
- יא. מדינת ישראל הטילה על משטרת ישראל את האחריות והמחויבות לשלום כלל אזרחי המדינה. מתוקף אחריות זו, נראה שיש להתיר לשוטרים 'שבות' דרבנן ואף 'מלאכה שאינה צריכה לגופה' גם כאשר הם נדרשים לטפל בסכסוך מקומי או במצוקתו של איש פרטי שפנה וביקש את עזרתה של המשטרה.
- יב. שוטרי הסיור המבצעים פעולות הצלה לשמירת שלום האזרחים מחויבים לפעול ביעילות ובמהירות, ולכן בכל הנוגע לפעילות המבצעית אין לפעול בשינוי.
- יג. עם זאת, רבנות משטרת ישראל מנחה את שוטרי הסיור הפועלים בשטח לקבל עליהם בשבת לעשות פעולה אחת בשינוי גם במהלך הפעילות המבצעית, כדי לזכור שהיום הוא יום שבת.
- יד. בכל מה שנוגע לפעולות המשטרה בשבת שאין בהן נגיעה ישירה לפעילות המבצעית אלא הן קשורות למעטפת של הפעילות, יש לעשות פעולות אלה בשינוי בלבד.
- טו. במערכות הצלה ציבוריות שבהן חילול השבת הוא שגרתי - כל שבת ובמשך כל השבת, יש לעשות מאמץ לצמצם את חומרת האיסורים בכל הנוגע לפעילות המבצעית.



דימום בנוכחות התקן תוך רחמי

שאלה

ראיתי שיש מורי הוראה שמקילים בדימום שמגיע בנוכחות התקן תוך רחמי, כשהרופא אומר שסיבת הדימום היא נוכחות ההתקן ברחם. לכאורה יש להקשות על כך משני נימוקים:

1. הדימום מגיע מרירית הרחם, שזהו המקום שממנו מגיע הדימום הווסתי של האישה. מרבתיי קיבלתי שאפשר להקל בדם מכה דווקא כשהמקור שלו אינו מהרחם, או כשהמקור שלו מהרחם עצמו אבל מבשר הרחם (השריר), ולא מהרירית.
2. אפילו לדעות שאפשר להקל גם בדם שמגיע מרירית הרחם, זה דווקא כשיש מכה ידועה ברירית הרחם, אבל מנין לנו שאכן כל דימום בנוכחות התקן תוך רחמי, פירושו שההתקן גרם לפצע ברחם? כל עוד לא ראינו פצע (ובאופן מעשי אי אפשר לראות אם יש פצע), אי אפשר לתלות בו ולהקל.

תשובה

א. דם מכה מרירית הרחם

הגמרא במסכת נידה (סו ע"א) פוסקת: 'אם יש לה מכה באותו מקום - תולה במכתה', כך נפסק גם ב'שלחן ערוך'.¹ אומנם עדיין ניתן לטעון שה'שלחן ערוך' התכוון לדם שהגיע מפציעה שמקורה מחוץ לרחם, אולם דם שהגיע מהרחם, אף אם נגרם כתוצאה מ'מכה', ייחשב לדם נידה ויאסור. אולם מדברי הרמ"א (לשו"ע, שם) מוכח שגם דם מן הרחם עצמו יכול להיחשב כדם מכה:

וכן אם אין לה וסת קבוע, והוא ספק אם הדם בא מן המקור או מן הצדדין, תלינן במכה מכח ספק ספיקא, ספק מן הצדדין או מן המקור, ואת"ל מן המקור, שמא הוא מן המכה. אבל אם ידוע שבא מן המקור, אע"פ שיש לה מכה במקור, אינה תולה במכה, אם אין לה וסת קבוע, אלא אם כן יודעת בודאי שמכתה מוציאה דם. אם כן, כל דם מכה, גם אם הגיע מן המקור (דהיינו הרחם עצמו) ולא מן הצדדים (דהיינו הנרתיק), הרי הוא טהור. אלא שה'בית יוסף'² עצמו כתב שתולים דווקא במכה מהצדדים ולא במכה מהמקור. את דבריו פירש שו"ת מהרם מלובלין (סי' קיא) באופן הבא:

1. שו"ע, יו"ד סי' קפז סעי' ה.
2. ב"י, יו"ד סי' קפח.



אבל כדי שלא נשווה להבית יוסף לטועה חלילה, וכדי שלא נצטרך לומר שלא ראה כל אותן ההוכחות והראיות שכתבנו והוכחנו שאפילו היכי שהדם יוצא מהמכה שבתוך המקור הוא טהור כנזכר למעלה. על כרחך צריכין אנו לפרש דברי הבית יוסף כן דהא דקאמר הני מילי במכה שבצדדין וכו', רצונו לומר אפילו היכי שהמכה היא במקור עצמו, רק שהמכה היא בבשר צדדי המקור, שבבשר צדדי המקור יש לה בועא שמוציא דם אז היא טהורה, שאותו דם אינו דם נדה אלא דם מכה שבבשר, אבל... כשמקור הדם עצמו שבפנימית הרחם הוא נשחת ונעשה מקור דם הנדות מכה וחתיכה, אם רואה דם להדיא איכא למימר דמטמא לה, מפני שאותו דם הוא דם נדות גמור בעצמו, כן נראה לי לפרש כוונת הבית יוסף. אכן, שמעתי מהר"מ גרוס שכן מורים תלמידי הר"ש ואזנר (מחבר שו"ת שבט הלוי) משמו, ושכן הייתה דעת ה'חזון איש' שדווקא דם שמקורו ממכה שבשריר הרחם טהור, אולם דם שמקורו ממכה שברירית הרחם, דינו כדם נידה והוא טמא. אולם לענ"ד אין זה פשוט הדברים.

ראשית, למעשה איני מכיר כל כך מציאויות של דימום משריר הרחם עצמו, ודימום מהרחם, גם כתוצאה ממכה ברורה, הוא תמיד מרירית הרחם. גם הלכתית, פוסקים רבים כתבו להקל בדם שמקורו ברירית הרחם, אפילו שהוא יוצא באותו אופן שבו יוצא דם הנידה, אם הסיבה שגרמה ליציאתו היא 'מכה', בהם שו"ת 'ציץ אליעזר',³ הרש"ז אויערבאך והר"י נויבירט,⁴ הראשל"צ הר"מ אליהו (בתשובותיו למכון פוע"ה) ועוד. זכורני שלפני כמה שנים הייתי צריך להשיב לזוג מחסידי חב"ד אם בדיקת פיפל, שבמהלכה לוקחים ביופסיה מתוך הרחם, מטמאת. בדיקה כזו היא ודאי פציעה, אולם של רירית הרחם. כיוון שחששתי שבתב"ד נוהגים לפסוק על פי השיטה שדם מרירית הרחם מטמא גם כשמקורו בפציעה, התייעצתי עם הר"י פרקש שליט"א בנושא. תשובתו בכתב אליי הייתה שמי שמורה לטמא אישה עקב דימום לאחר בדיקת פיפל, סימן שאינו יודע מה טיבה של בדיקה זו.⁵

אומנם עדיין נשאר להסביר את דברי המהר"ם מלובלין בפירוש דברי הבית יוסף שהובאו לעיל. בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סי' יז) הסביר את כוונת הדברים באופן הבא: קנצי למילין שלא רק במכה שבפרוזדור יש להקל, אלא אף במכה שבמקור עצמו שנחבל או נשרט, וזב ממנה דם, דעת גדולי האחרונים להתיר האשה לבעלה. ורק כשהמקור עצמו נשחת שנעשה חלש ורפוי ויוצא ממנו דם, בזה אין להתיר.

3. ציץ אליעזר, ח"ז סי' לו. אלא שלמעשה קשה מאוד להקל סתם כדבריו של הציץ אליעזר, שהתיר דימום בנוכחות שרירן (מיומה), שכן בניגוד לעולה מדבריו שם, שהדימום מגיע מהשרירן עצמו, השרירן אינו מדמם, והדימום יכול להגיע מחיכוך של השרירן בדופן הנגדי של הרחם (ואז עשוי להיחשב כמכה אם אכן נאמר שגם מכה מהרירית חשובה מכה), או כתוצאה מהצטברות דם הווסת ויציאתו לאחר מכן עקב נוכחות השרירן (ואז מדובר בוודאי בדם נידה לכל דבר). ראה על כך בתגובתי לרב יהושע וייסינגר - 'דימום בעקבות מיומה', אמונת עתיך 124 (תמוז תשע"ט), עמ' 144-145.
4. דבריהם הובאו בנשמת אברהם יו"ד סי' קצד ס"ק ה.
5. ראה תשובתי - 'דימום כתוצאה מבדיקת פיפל', אמונת עתיך 95 (ניסן תשע"ב), עמ' 59.

בדבריו אין חלוקה בין 'בשר הרחם' (כאמור, לא ידוע לי על דימום שאמור להגיע משם, גם עקב פציעה) לבין 'רירית הרחם', אלא יש כאן חלוקה בין חבלה או שריטה לבין 'חולשה'. ונראה לענ"ד לפרש את דבריו שדם בעקבות מכה יוצא ממקום מסוים בתוך הרחם שבו הוא נפצע, ואילו דם בעקבות חולשה של הרחם יוצא ממקומות שונים ברחם עקב חולשתו ולא ממקום מסוים.

סיוע לדבריי מצאתי בצילומים של הרחם בבדיקת היסטרוסקופיה⁶ בנוכחות התקן תוך רחמי, שהראה לנו ד"ר ברונר רוזן, רופא נשים ירא שמיים. הוא הראה לנו שלושה סרטים של צילומים כאלו: האחד בנוכחות התקן רחמי הורמונלי (מירנה), שבו רואים בבירור שהדימום מגיע מנקודות שונות בתוך הרחם; השני בנוכחות התקן בשם ג'ניפיקס שננעץ ברירית הרחם (כמדומני סמוך להתקנתו), ובו ראו איך הדימום מגיע אך ורק מהמקום שבו ננעץ ההתקן ברירית; השלישי בנוכחות התקן תוך רחמי רגיל, ובו ראו כיצד אחת הכנפיים של ההתקן משפשפת את רירית הרחם בנקודה מסוימת, ומנקודה זו, ובה בלבד, מגיע הדימום.

ואכן, כשהצגנו את הצילומים בפני כמה פוסקים, בהם הראשל"צ הר"י יוסף שליט"א, הר"י אריאל שליט"א והר"ד ליאור שליט"א, הם הורו לנו שלו הייתה השאלה מגיעה אליהם למעשה באותו מקרה, היו אוסרים את האישה המדממת מהמירנה ומתירים את שתי הנשים האחרות.

ב. תלייה במכה בדימום בנוכחות התקן תוך רחמי

הצילומים הללו היו רלוונטיים לפסיקה רק באותם מקרים מסוימים, ואין כמובן להסיק מהם למקרים אחרים. ואכן, רוב הרופאים שהתייעצנו איתם בנוגע למקור הדימום בנוכחות התקן תוך רחמי שאינו הורמונלי, שיערו שאם הדימום נצפה במרחק של כמה ימים מהווסת ולא בסמוך לה, נראה שמדובר בדם של פציעה שנוצרה כתוצאה מחיכוך של ההתקן ברירית הרחם, אולם אי אפשר לומר זאת בוודאות ללא בדיקה של אותה אישה. אומנם בעקבות אותם צילומים עלה הרעיון לערוך מחקר כללי על נשים שמדממות בנוכחות התקן. המחקר, שההכנות לקראתו נמשכו זמן רב משום שמדובר במחקר מסובך שהיה צריך לקבל את כל האישורים הנדרשים, נערך בימים אלו ממש על ידי הרב אודי יפרח משדרות, בהשתתפות המרכז הרפואי 'שיבא' בתל השומר. המחקר אמור לבדוק בהיסטרוסקופיה נשים כאלו, וכן להוסיף בדיקות נוספות (בדיקות דם, אולטרה סאונד ועוד) על מנת לראות אם אפשר ליצור חזקה של מכה במקרים של דימומים כאלו, וכשהדימום אינו סמוך לווסת לפנייה או אחריה. כמובן, איננו יודעים מה תהייה תוצאות המחקר הזה, וכל עוד אין למחקר תוצאות ברורות ומובהקות, אי אפשר לטעון על סתם דימום בנוכחות התקן תוך רחמי, שמקורו במכה.

6. הכנסת מצלמה זעירה לתוך הרחם וצילומו מבפנים באופן ישיר, ובניגוד לצילום אולטרה סאונד שמבוסס על גלי קול ואינו צילום ישיר.



לכן למעשה, נכון לעכשיו אי אפשר לתלות סתם דימום בנוכחות התקן במכה, כל עוד לא נבדקה אותה אישה ונמצאה אצלה מכה. במצב שבו תוצאות המחקר תצבענה באופן מובהק על מכה אצל נשים שמדממות בנוכחות התקן תוך רחמי שלא בזמן וסתן, מסתבר שאפשר יהיה ליצור תלייה כללית.

סיכום

1. לדעת רוב הפוסקים, דם מכה איננו מטמא, גם אם מקורו מתוך הרחם, ואפילו אם הוא מגיע מרירית הרחם.
2. אישה שיש לה מכה ידועה, וראתה דם שלא בזמן וסתה, תולה במכתה ואינה צריכה לחשוש שמא מדובר בדם שמטמא.
3. אין אפשרות לתלות סתם במכה דימום בנוכחות התקן תוך רחמי לא הורמונלי,⁷ שכן מבחינה רפואית לא ברור אם אכן השכיחות של דימומים בין וסתיים בנוכחות התקנים מקורה במכה שיוצר החיכוך של ההתקן ברירית הרחם.
4. אם רואים בצילום, כגון בהיסטרוסקופיה אבחנתית, שההתקן תקוע ברירית הרחם או ברחם עצמו, והדימום יוצא משם, והאישה אינה אמורה לראות דם, כגון סמוך לביוץ ולא סמוך לווסת, סביר להניח שהדימום נגרם כתוצאה מפציעה של ההתקן ולא מסיבה הורמונלית, ולכן האישה מותרת.
5. אם יתברר באמצעות מחקר מקיף ומסודר, הכולל צילומים כאלה, שדימום מהתקן תוך רחמי שלא בזמן הווסת נגרם כתוצאה מפציעה כזאת, אפשר יהיה להתיר ככלל דימומים בנוכחות התקן תוך רחמי שלא בזמן הווסת.



7. דימום בנוכחות התקן תוך רחמי הורמונלי מן הסתם אינו דם של מכה, ולכן פשוט שלא ניתן לתלותו במכה.

הרב עומר שפס

טהרת כלה לאחר דם בתולים

שאלה

כלה שנאסרה מדם בתולים, האם מותר לה לעשות שטיפה פנימית טובה ולהתחיל מיידית בתהליך הטהרה - הפסק טהרה, 'שבעה נקיים' וטבילה?

תשובה

א. דין פולטת שכבת זרע

על פי ההלכה, אישה שנטמאה טומאת נידה, אינה יכולה תמיד להתחיל מייד בסיום ראיית הדם לספור 'שבעה נקיים', שכן במקרה שבו היא תפלוט שכבת זרע מביאה שהייתה קודם לכן, אותה פליטה של שכבת זרע תסתור את מניין אותו יום מהנקיים. שכבת זרע מחזיקה מעמד 72 שעות, ולכן מצד הדין אין אפשרות להתחיל את שבעת הימים הנקיים לפני שעברו ארבעה ימים מהתשמיש האחרון שלפני ראיית הדם (למשל, אם אישה ראתה דם ביום ראשון בצהריים ושימשה בלילה שקודם לכן, 72 שעות אחר כך יוצא יום בליל רביעי, ולכן תוכל לעשות הפסק טהרה ביום רביעי לפני השקיעה אם פסקה מלראות דם, ולהתחיל למוחרת את הימים הנקיים).

וכך פסק הש"לחן ערוך (יו"ד סי' קצו סעי' יא):

הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה, אם הוא תוך ו' עונות לשמושה סותרת אותו יום. לפיכך המשמשת מטתה וראתה אחר כך ופסקה, אינה מתחלת לספור שבעה נקיים עד שיעברו עליה ו' עונות שלימות שמא תפלוט, לפיכך אינה מתחלת לספור עד יום ה' לשמושה, כגון אם שמשה במוצאי שבת אינה מתחלת לספור עד יום ה', דקיימא לן אין שכבת זרע מסריח עד שיעברו עליו שש עונות שלימות מעת לעת, ואם שמשה במוצאי שבת ופלטה ליל ד', קודם עת שימושה במוצאי שבת, עדיין היא עומדת בתוך עונה ששית לשמושה וסותרת, הילכך יום ה' יהיה יום ראשון לספירתה.

הרמ"א (שם) הוסיף שתי חומרות:

(1) את מניין הימים מתחילים מראיית הדם ולא מחיי האישות האחרונים. דהיינו, אף אם לא שימשו באותה יממה שבה האישה ראתה את הדם, אנו מתייחסים כאילו שימשו.



(2) יש להמתין יום נוסף (דהיינו להתחיל את הנקיים אחרי חמישה ימים ולא ארבעה), זאת מחשש למקרה שבו שימשו בני הזוג בבין השמשות והאישה ראתה דם מייד לאחר מכן.

למעשה, מנהג בני אשכנז וחלק מבני ספרד לנהוג כשיטת הרמ"א, ואילו מנהג חלק מבני ספרד לנהוג כשיטת השלחן ערוך.¹

ב. שטיפה להפלטת זרע, במקום המתנת ימים

שיטת השלחן ערוך¹ היא שאישה הרוצה להיטהר לאחר ימי נידתה, אינה צריכה להמתין, אלא יכולה לקנח או לשטוף בעומק 'אותו מקום' ובכך להפליט הזרע, ואז תוכל מיידית להפסיק בטהרה ולמנות 'שבעה נקיים'. אך הרמ"א² חולק וסובר שאין אנו בקיאים בשטיפה זו, ותמיד יש להמתין ימים (חמישה ימים, לשיטתו) ורק אז להפסיק בטהרה ולספור 'שבעה נקיים'.

בפועל, דעת השלחן ערוך אינה באה כ"כ לידי ביטוי באופן מעשי, משתי סיבות: (1) רוב הנשים רואות וסת במשך כמה ימים, וממילא בסיומה כבר עברו ד' ימים ויכולות כבר להפסיק בטהרה.

(2) מקובל יותר בין הפוסקים שגם בנות ספרד אינן סומכות לכתחילה על שטיפה זו אלא ממתנות ארבעה ימים קודם ההפסק.³ מכל מקום, הנוהגת לבצע שטיפה זאת לכתחילה, יש לה על מי שתסמוך, שכן יש מגדולי הפוסקים הספרדים הסוברים שניתן לסמוך על שטיפה זו לכתחילה.⁴

ג. כלה שנאסרה בביאת מצווה

כלה שנאסרה בביאת מצווה (עקב ראיית דם בתולים, או כשהייתה ביאה גמורה אף ללא דם), ורוצה להיטהר, צריכה להפסיק בטהרה, לספור 'שבעה נקיים' ולטבול, ככל אישה הנטהרת לאחר ימי נידתה.⁵ לאחר שנאסרה - עליה להמתין **ארבעה ימים**, וביום הרביעי יכולה לבצע בדיקת הפסק טהרה. מהיום החמישי סופרת שבעה ימים נקיים⁶ ולאחריהם טובלת (כגון, אם נבעלה ביום ראשון בלילה, יכולה לבצע בדיקת הפסק טהרה ביום חמישי, וטבילתה היא ביום חמישי בלילה, שבוע לאחר מכן).

1. שו"ע, יו"ד סי' קצו סעי' יג.

2. שם.

3. עי' ספר אבני שוהם, ח"ב עמ' תשסה-תשסו; וכן יש מהם שאין סומכין על כך כיוון שקיבלו להחמיר כדברי הרמ"א אף במקום שלא שימשו כלל, א"כ בוודאי לא תועיל שטיפה; עי' בן איש חי (שנה שנייה, פרשת צו ס"ק טז) ובשיעורי קנה בושם, הל' נידה סי' קצו ס"ק לו.

4. שו"ת צרור הכסף, יו"ד סי' יא; שו"ת פעולת צדיק א, סי' לד; הגר"ע יוסף (שו"ת יביע אומר א, יו"ד סי' טו; טהרת הבית ח"ב סי' יג סעי' טז); ועי' מעיין אומר ז, הל' נידה סי' קי.

5. שו"ע, יו"ד סי' קצג סעי' א.

6. שו"ע שם.

אף אישה שתנהג להמתין **חמישה** ימים קודם הפסק הטהרה ו'שבעה נקיים' בהיטהרות לאחר ימי נידתה, יכולה לדעת רוב הפוסקים, בהיותה כלה, להמתין לאחר דם בתולים **ארבעה** ימים בלבד⁷ (בתנאי שלא ראתה וסת לאחר מכן, ונאסרה רק מחמת דם הבתולים).

ד. שטיפה והפלטה לאחר דם בתולים

ה'שלחן ערוך'⁸ כתב שכדי להיטהר מדם בתולים על הכלה להמתין ולהפסיק בטהרה ביום הרביעי ולספור 'שבעה נקיים' מהיום החמישי (וכאמור לעיל, רוב הפוסקים מתירים זאת אף לבני אשכנז).

מסתבר שאף כאן יתיר ה'שלחן ערוך' לשטוף ולהפליט הזרע במקום המתנת הימים, שכן גזרת דם בתולים בוודאי לא תהא חמורה מדין נידה, שבה התיר ה'שלחן ערוך' לשטוף ולהפליט.⁹ הדבר עשוי להיות משמעותי, כיוון שפעמים רבות אם הכלה תמתין ארבעה ימים קודם הפסק הטהרה כבר יגיע הווסת ולא תספיק להיטהר.¹⁰

לבני אשכנז (וכן חלק מבני ספרד) הנוהגים כרמ"א ומחמירים שלא לסמוך על שטיפה והפלטה באישה נידה - בפשטות יחמירו גם כאן שלא לסמוך על שטיפה.¹¹ ואולם יש שכתבו שלעניין דם בתולים - אף הם רשאים לסמוך על שטיפה והפלטה,¹² ויש שסייגו שיכולים לסמוך על כך רק במקרה שבו נאסרו גם בביאה השנייה.¹³

מסקנות

למעשה, נראה שזוג ההולך באופן עקבי אחר פסיקות ה'שלחן ערוך' (כגון הנוהג לפי הגר"ע יוסף ההולך בעקבות אחר דעת ה'שלחן ערוך'), רשאי לכתחילה לסמוך על

7. ט"ז, לשו"ע יו"ד סי' קצו ס"ק ד' בשם המהר"ל מפראג; חוות דעת, לשו"ע שם ס"ק ב; סדרי טהרה, לשו"ע שם, ס"ק ה; שיעורי שבט הלוי, סי' קצו ס"ק יב; תורת הטהרה סי' יג; וע', דרכי טהרה, פרק יד סעי' כז (והטעם בכך הוא שבדם בתולים לא החמירו את חומרת תרומת-הדשן לחשוש לטעות עקב ביאה בבין השמשות, ואכמ"ל).
8. שו"ע, יו"ד סי' קצג סעי' א.
9. וכ"כ הגר"ע יוסף (יביע אומר א, יו"ד סי' טו; טהרת הבית ח"א, עמ' תקח); וכן בתורת הטהרה, לרב דוד יוסף עמ' קעג, סעי' סז.
10. גם כאשר האישה מבצעת שטיפה, אם היא מעוניינת בזמן ארוך יותר של טהרה, תשקול להמשיך ליטול גלולות הדוחות את בוא הווסת, במקרה הצורך. אם מדובר בגלולות מניעה, יש לשאול רב לגבי היתר נטילתן.
11. מאותו טעם - שאין אנו בקיאים בשטיפה, וכן שהרי גזרינן לא שימשה אטו שימשה.
12. הגר"ע יוסף בטהרת הבית, ח"א עמ' תקח, כתב שאף בני אשכנז רשאים להקל בכך; וכן בספר תורת הטהרה, לרב דוד יוסף (מהד' תשנ"ט עמ' קלג) כתב כן. אומנם, בתורת הטהרה, מהד' תשס"ט, עמ' קעג, חזר בו וכתב שהאשכנזים נוהגים להחמיר ולא לסמוך על כך, וצ"ע. בספר פוע"ה, ח"א, עמ' 90, הע' 46, הובא בשם שו"ת שיח נחום, סי' נט, ובשם הגר"ד ליאור, שאף אשכנזים יכולים לסמוך על כך.
13. כך כתב לי מו"ר הגר"ר יעקב אריאל שליט"א.



שטיפה והפלטה במקום המתנת ארבעה ימים, לאחר דם בתולים, על מנת שתספיק להיטהר לפני שיגיע הווסת.
מי שאינו נוהג כנ"ל - יש לשאול שאלת חכם אם רשאים לסמוך על שטיפה זו (מצבים שבהם הרב עשוי להתיר הינם כגון שהבעל בצבא, או כאשר יש קושי מיוחד בהמתנה, כשנאסרו פעם שנייה מדם בתולים, ושאר מקרי דחק).





דיבור כמעשה – הבעיות ההלכתיות הכרוכות בהפעלת 'עוזר אישי' בשבת

הקדמה

השימוש בחשמל מתרחב ומשתכלל בקצב מהיר, וישנם פיתוחים טכנולוגיים ויישומים חדשים. לכן נדרש להכיר וללמוד את אופן פעולתם של היישומים החדשים, ולשוב ולבחון את מעמדם ההלכתי.

'עוזר אישי' (להלן: ע"א) חכם או עוזר וירטואלי הוא מכשיר המסוגל לבצע משימות או שירותים בעבור אנשים. ע"א יכול להיות תוכנה על מחשב או מכשיר המבצעים פעולות או מפעילים מכשירים אחרים. הע"א מסוגל לפענח טקסט, דיבור אנושי או תנועות אדם ולהגיב באמצעות פעולות שונות כגון השמעת קובץ אודיו או נתינת פקודות למכשירים אחרים. ניתן לשאול את הע"א שאלות ולקבל תשובות, לתת פקודות ולשלוט במכשירים חשמליים ובאופן כללי לבצע פעולות באמצעות בקשות מילוליות. במאמר זה נתאר את אופן פעולת העוזר האישי ונבחן אם כתוצאה מדיבור לע"א נוצרת פעולה, מבחינה הלכתית, ואם היא מתייחסת לדובר או שהיא מנותקת ממנו.

1. אופן פעולת אלקסה

מכשיר ה-ECHO של חברת אמזון הוא מכשיר שגודלו כפחית שתייה והוא מחובר באופן קבוע לחשמל ולאינטרנט. המכשיר מורכב בעיקר מקופסה המכילה מיקרופונים רגישים, מחשב קטן עם חיבור אלחוטי לאינטרנט, רמקולים וחיבור לחשמל. ניתן למצוא דגמים קטנים יותר, ודגמים חדישים מכילים גם מסך ומצלמה. למכשיר כפתורים המשמשים להדלקה ולכיבוי וכן לכיוון ראשוני.

מכשיר ה-ECHO מקשיב באופן תמידי לנאמר בסביבתו, ואם הוא מזהה מילת הפעלה ייחודית, הוא נכנס לפעולה. ברירת המחדל למילת הפעלה היא 'אלקסה', אך ניתן לשנות אותה למילים אחרות. אנחנו מציעים בסוף המאמר הבא להפעיל את המערכת בשבת עם מילת הפעלה 'אלקסה שבת שלום' לשם היכר מיוחד ליום השבת. לעיתים נקרא המכשיר עצמו בשם 'אלקסה', ומקובל להתייחס אליו בלשון נקבה.

ברגע שאלקסה שומעת את מילת הפעלה, היא מקליטה את המשפטים הנאמרים מיד אחריה ושולחת אותם דרך האינטרנט למחשבים בענן של חברת אמזון. הענן הוא ריכוז של משאבי מחשב. במקום שכל משתמש (פרטי או חברה) יקנה מחשבים יקרים, יש במקום כל שהוא שרתים חזקים מאוד, וכל מי שרוצה יכול לפנות אליהם במקום



למחשב האישי שלו. במחשבי אמזון פועל שירות זיהוי קול טבעי שנקרא AVS, אשר מפרש את המשפטים באמצעות חילוק להברות וניתוח סטטיסטי, ומחליט מה התגובה שתיתן. שירות הזיהוי שולח חזרה את התגובה המתאימה ל-ECHO, וה-ECHO מבצע את התגובה. יצוין, וזו נקודה חשובה בהבנת פעולת הע"א, שאמירת האדם אינה עושה כל פעולה, וגם תהליך התרגום איננו נעשה בעקבות 'שמיעה' שמתבצעת על ידי מכונה, אלא נעשה ניתוח הברות ללא הבנת השפה הנאמרת כלל.

AVS זמין לשימוש גם למפתחי צד שלישי, כך שהשימוש במכשיר גובר, וכל העת מתווספים לאלקסה יכולות נוספות ומכשירים נוספים שאלקסה יכולה לענות עליהם ולהפעילם. הפעילויות הנפוצות הן השמעת מוזיקה, שמיעת חדשות או קבלת תחזית מזג האוויר, קביעת תזכורות שיושמעו בזמן אחר ופעולות אחרות שאלקסה מבצעת בלי מכשירים נוספים. ניתן לתכנת את אלקסה לבצע פעולות במכשירים אחרים המחוברים אליה ישירות או דרך האינטרנט כגון הפעלה וכיבוי של מפסקים (הדלקה, כיבוי או עמעום אורות, הדלקה, כיבוי או כיוון מזגנים וכד'). אלקסה מעוצבת ומתוכנתת להפעלה ללא שימוש בידיים. כל הזמן מתווספים שירותים נוספים שאלקסה מסוגלת לבצע, ולכן במאמר זה נתייחס כאילו אלקסה מסוגלת לבצע או להפעיל כל פעולה שמכשיר חשמלי יכול לבצע.

מתכנתים יכולים לכתוב תוכניות המשתמשות במערכת AVS על מנת לפתח יכולות נוספות למכשיר האלקסה. תכונות נוספות אלו מכונות 'Skills' (כישורים). עד עתה פותחו מעל 100,000 כישורים שונים, המפעילים מעל 20,000 מכשירים שונים שמיוצרים ע"י כ-3,500 חברות שונות. קצב הפיתוח של הכישורים עומד כעת על כ-10,000 כישורים בארבעה חודשים. הכישורים מאפשרים למכשיר בין היתר לשלוט על תאורה, להזמין מונית או פיצה, לשחק משחקים, לבצע פעולות בבנק, להאזין לחדשות ולזמני כניסת השבת, ועוד.

הע"א עובד ומתקשר עם הענן. אחרי שאומרים ביטוי וההברות נשלחות לענן, אין שום פעולה שנראית לעין, ולמעשה אין כל פעולה חשמלית, בוודאי לא כזו של סגירת מעגלים או הולדת זרמים. הדבר דומה לזרוע ארוכה של האדם. במקום להפעיל את כוח המחשבה האישית שלו (פעילות חשמלית פנימית של רשתות נוירונים), מופעל כוח מחשבה של מחשב ענק.

ע"פ קצב ההתפתחות של הטכנולוגיה הנ"ל בשילוב החדירה המהירה של הע"א לשוק, אנחנו צופים כי בשנים הקרובות מערכות כמו אלקסה תהיינה בבתי רבים מאוד ותשמשנה למגוון רחב של פעולות שהיום אנחנו עושים בדרכים אחרות.

א. האם דיבור הוא כמעשה? מקור הדברים ושיטת הרמב"ם

השאלה אם עקימת שפתיים היא מעשה או לא היא מעשה נדונה בתלמוד בבלי (בבא מציעא צ ע"ב):



תנו רבנן, החוסם את הפרה והמזווג בכלאים פטור ואינו לוקה אלא דש ומנהיג בלבד. איתמר חסמה בקול והנהיגה בקול, רבי יוחנן אמר חייב ריש לקיש אמר פטור. רבי יוחנן אמר חייב **עקימת פיו היא מעשה** ריש לקיש אמר פטור **קלא לא** **הוי מעשה**.

מחלוקת אמוראים זו בין רבי יוחנן וריש לקיש היא לגבי דיבור - האם עקימת שפתיים (פעולת הדיבור) נחשבת מעשה או לא. יש דיבור ללא עקימת שפתיים, למשל השמעת הברות גרוניות, כגון שאמר 'איה', והיא אינה דורשת הנעת השפתיים, שהרי יכול להיות עד זומם ללא עקימת שפתיים.¹ רבי יוחנן סובר שדיבור על ידי עקימת שפתיים נחשב מעשה, וריש לקיש טוען שהשמעת קול ועקימת שפתיים אינן בגדר מעשה. בסוגיה שם מפורשים טעמיהם של ר' יוחנן ור"ל, אך האם ר' יוחנן ור"ל בעצמם פירשו כך, או שמא הם נחלקו על חסימה בקול, ובני הישיבה ניסו להסביר את מחלוקתם וייחסו להם מחלוקת כללית יותר - האם עקימת שפתיים היא מעשה? האם דברי הגמרא 'רבי יוחנן אמר, חייב - עקימת פיו היא מעשה; ריש לקיש אמר, פטור - קלא לא הוי מעשה' הם ציטוט בשם ר' יוחנן ור"ל, או שמא הציטוט מדבריהם מסתיים לפני המילים הללו, והשורה הזו היא פירוש לדברי ר' יוחנן ור"ל שניתן על ידי בני הישיבה? לכאורה יש להביא ראיה שמדובר כאן בפירוש ולא בציטוט מהסוגיה המקבילה בכרתות ג ע"ב (שהיא קיצור של הסוגיה בסנהדרין סה ע"א):

לר' יוחנן דאמר: כפיפת קומתו הוי מעשה, עקימת שפתיו נהוי מעשה גבי מגדף! אמר רבא: שאני מגדף, הואיל וישנו בלב, אבל בעלמא עקימת שפתיו הוי מעשה. מתיב רבי זירא: יצאו עדים זוממין שאין בו מעשה, ואמאי? הא על פי כתיב בהן! אמר רבא: שאני עדים זוממין, הואיל וישנן בראייה.

בגמרא זו כלל לא מוזכר דין חסימה ודין כלאיים. אם ר' יוחנן אמר בפירוש בסוגיה במסכת בבא מציעא שעקימת שפתיים היא מעשה, מדוע ניסו להוכיח בכרתות 'לר' יוחנן דאמר: כפיפת קומתו הוי מעשה, עקימת שפתיו נהוי מעשה? למה לא להביא את דברי ר' יוחנן עצמו שהוא סובר כך? מכאן מוכח שר' יוחנן לא אמר את הדברים בפירוש, אלא תלמידי הישיבה הבינו כך את דבריו. ובאמת יש לומר שר' יוחנן כלל לא סובר כך, שהרי הוא עצמו הביא בשם ר' יהודה בשם ר' יוסי הגלילי:²

כל לא תעשה שבתורה... לאו שאין בו מעשה - לוקין עליו; חוץ מן הנשבע ומימר והמקלל את חברו בשם...

ולהלכה פסק הרמב"ם (הל' סנהדרין פי"ח ה"ב, ואין מי שחולק על כך): 'כל לאו שאין בו מעשה, אין לוקין עליו, חוץ מנשבע ומימר ומקלל את חברו בשם'. הרי שדיבור (אפילו עם עקימת שפתיים) אין בו מעשה גם בשלושת יוצאי הדופן, רק שבהם כן חייבים

1. על ההבדל בין קול לעקימת שפתיים ראה במגלת סתרים לרב נסים בר יעקב מקירואן, הובא באוצר הגאונים לסנהדרין (מהד' טויבש, הוצ' מוסה"ק, סי' תתקיג עמ' שצד).
2. תמורה ג ע"א; מכות טז ע"ב, ובעוד מקומות רבים בש"ס.



מלקות. אך לכאורה גם בסוגיה במסכת בבא מציעא נפסקה ההלכה כר' יוחנן, כך פסקו הרי"ף³ והרמב"ם; וזו לשון הרמב"ם (הל' שכירות פי"ג ה"ב):

אחד החוסם אותה בשעת מלאכה, ואחד החוסם אותה מקודם ועשה בה מלאכה והיא חסומה, אפילו חסמה בקול - לוקה.

נראה מכאן כי דיבור הוא מעשה. וכבר הציע מו"ר הגרנ"א רבינוביץ בביאורו 'יד פשוטה' להלכות שכירות שיש שתי דרכים להסביר את מחלוקת ר' יוחנן ור"ל: כפי שהגמרא בב"מ מעמידה, או כדברי הגמרא בתמורה (ג ע"ב):

אמר לו ר' יוחנן לתנא, לא תתני ומימר, משום דבדבורו עשה מעשה [יוצר חלות של קדושה על חולין].

הרי שה'מימר' נחשב מעשה לא בגלל הדיבור גם לדעת ר' יוחנן. מכיוון שיש שתי מחלוקות - האחת בחסימה וכלאיים בעזרת הקול; והשנייה - האם עקימת שפתיים היא מעשה לדעת חכמים בכרתות, אזי יש לפסוק בכל מקרה בנפרד. הלכה כר' יוחנן כנגד ר"ל, אך ר' יוחנן עצמו סובר שבדיבור אין מעשה, ומכאן שחוסם בקול חייב, אך לא משום שבדיבור יש מעשה. אם כך, למה אם חסם בקולו - לוקה? המאירי (ב"מ צא ע"א)⁴ סיכם שאלה זו בצורה שיש לה עניין גדול לנושא שלנו:

כבר ביארנו שאם חסמה בקול וגערה שהוא חייב, כך הדין בכלאים, שאם הנהיגם אפי' בקול לוקה. שמא תאמר חסמה בקול הא לאו שאין בו מעשה הוא! ושמא תאמר עקימת שפתיים הוי מעשה, והלא ר' יוחנן עצמו אמר כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע וממר ומקלל את חברו בשם, אלמא שאין באלו מעשה! ועוד ראוי לך לשאול, היאך הקשה לריש לקיש משמועה של תמורה, והלא אף היא הודה בה שאין בה מעשה? והרבה ראיתי למפרשים שטרחו בסוגיא זו. ויראה לי שדעת ר' יוחנן שעקימת שפתיים מעשה על אחד משלשה צדדין: **האחד** שהקול מביא לידי מעשה גמור, כגון הנהגה בכלאים, שקולו גורם להיות שתי בהמות אלו הולכות וחורשות. **והשני** שאע"פ שאין קולו עושה כלום, מ"מ עיקר הלאו הוא במעשה גמור. וכל שעושה בקולו ענין המועיל, כאלו עשה עקר הלאו שהוא מעשה גמור, אף על פי שאין קולו מביא לידי מעשה גמור, נדון עקימת שפתיים למעשה הואיל ועשו מעשה הלאו שהוא מעשה גמור. וממין זה חסימה בקול שעקר הלאו מעשה גמור והוא החסימה וכשגער בקול נעשה מעשה החסימה מאליו שהוא מניעת המאכל. **והשלישי** שבדבורו נעשה מעשה מאליו, כגון תמורה, שבדבורו הותפשה בהמה זו לקדש. והוא שתמצא שאמרו במסכת תמורה בשמועה זו רוצה לומר כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו חוץ מנשבע וממר ומקלל את חברו בשם, שהזכירה בנסח זה אמר רב אידי... ואמרו שם אח"כ אמר ליה ר' יוחנן לתנא לא תיתני מימר דבדבורו עביד מעשה כלומר ואינך צריך בו לכך. הא למדת לדעת ר' יוחנן שחסימה בקול והנהגה בקול ותמורה - כלם

3. רי"ף ב"מ רמז תק.

4. בית הבחירה, מאירי ב"מ צא ע"א, מהד' הרש"ר עמ' 333.



בדין מעשה, ועליהם אמר עקימת שפתים הוי מעשה, הא דבור לבד בלא שום אחד מאלו - אין עקימת שפתים מעשה, והוא שהנשבע ומקלל בשם הוא קורא לאו שאין בו מעשה, והוא שהקשה בכאן מתמורה. ושאר לאוין שאין בהם מעשה - אין לוקין עליהם, ואין אומרים שעקימת שפתים מעשה...

הרי שבמקרה של הע"א, כאשר אנו לא מאפשרים לע"א לעשות כל פעולה שיש בה צד של מלאכה, הקול איננו מביא לידי מעשה, ואין בתוצאה של הקול מעשה גמור; אזי אין בדיבור כל תוצאה של חלות.

כך נראה לנו בהסבר דעתו של הרמב"ם.

נושאי כלי הרמב"ם⁵ הסבירו באופן הבא:

(1) הרמב"ם סובר שרק דיבור שמביא לידי מעשה נחשב כמעשה, והוא הביא את המימרא שבתמורה (ג ע"א), אע"פ שלמסקנה 'מימר' לא אמור להיות נמנה בקבוצה זו, שכן בדיבורו עשה מעשה, כמבואר בגמרא. הסבר זה דומה לשיטת התוספות שנביא בהמשך.

(2) כל לאו שניתן לעבור עליו במעשה גמור, אע"פ שעשאו רק על ידי דיבור - לוקה, אך לאו שאינו אלא על ידי דיבור, אינו לוקה עליו, שכן דיבור לא הוי כמעשה.

מתירוצו השני של ה'מגיד משנה' יוצא שהרמב"ם פסק שעקימת שפתיו לא הוי מעשה, ואעפ"כ לוקה כשחסמה בקול, משום שכל לאו שניתן לעבור עליו על ידי מעשה, אע"פ שעשאו ללא מעשה אלא רק בקולו, חייב.

הרי שהעלינו כי לשיטת הרמב"ם אין בקול גדר של מעשה.

ב. האם דיבור הוא כמעשה – שיטות הראשונים

כדי ליישב בין הסוגיות בבא מציעא ותמורה, הובאו תירוצים שונים בראשונים. התוספות⁶ תירצו שרבי יוחנן סובר שעקימת שפתיו הוי מעשה רק במקום שעל ידי דיבורו נעשה מעשה, כמו בחסימה בקול שהפרה דשה ללא אכילה. לעומת זאת דיבור שאין לו תוצאה של מעשה לא נחשב מעשה. כך גם מובא ב'שיטה מקובצת'.⁷ יש גם דיון בראשונים במקרה שאין עקימת שפתים, דהיינו שאדם מוציא קול בלי שיניע שפתיים, אם נחשב מעשה גם לרבי יוחנן.⁸ בעקבות סוגיית הגמרא (סנהדרין סה ע"א), כותב הרי"ף⁹ שהגרסה הנכונה היא 'הואיל וישנן באיה'. וביאר הרי"ף שהגמרא מתרצת שניתן להיות עד זומם ללא עקימת שפתיים, שלאחר שמעיד אחד, בית הדין שואלים את השני אם הוא מסכים לעדות של הראשון, ואם הוא עונה 'איה' הרי עדותם עדות, ואם נמצאו

5. ר' מ"מ לרמב"ם, הל' שכירות פי"ג ה"ב.

6. תוס', ב"מ צ ע"ב ד"ה רבי יוחנן.

7. שטמ"ק, ב"מ מג ע"ב.

8. ראה ב"ק ה ע"א, ויד רמה שם; אנציקלופדיה תלמודית כרך ו', ערך דיבור, טור תקי"ב.

9. רי"ף, סנהדרין, דף טז ע"ב מדפי הרי"ף.



זוממים חייבים. אותיות אלו ניתן לבטא ללא עקימת שפתיים, ומאחר שיכול להיות עד זומם ללא עקימת שפתיים, ממילא גם כשהעיד על ידי עקימת שפתיים לא חייב קרבן. בשו"ת 'במראה הבזק'¹⁰ דנים בשאלה זו ומביאים סיכום של שלוש הדעות העיקריות בראשונים:

(1) תוספות סוברים שקול נחשב כמעשה להתחייב במלקות, ובתנאי שקולו מביא לידי מעשה.

(2) הרי"ף סובר שרק עקימת שפתיים נחשבת מעשה, וקול ללא עקימת שפתיים לא נחשב מעשה.¹¹

(3) 'מגיד משנה' בדעת הרמב"ם: קול לעולם לא נחשב מעשה, ואעפ"כ בלאום שניתן לעבור עליהם על ידי מעשה לוקים עליהם אף שעבר על הלאו ללא מעשה, ולמעשה באופן דומה הסברנו כך את הרמב"ם.

מכל מקום, **לכל שיטות הראשונים לא יהיה איסור להפעיל ע"א על ידי קול כשלא נעשה מעשה ע"י הע"א.**

ג. סוגיות נוספות שמהן דנים על קול כמעשה

בספר 'קול מבשר' (ח"ב סי' כה) מנסה הרב ראטה להוכיח שדיבור כמעשה מתשובת מהרי"ל:¹²

דניפוח בפה מועיל בבישולי גוים דחשיב כגופו, וראיה מפרק כיצד הרגל (ב"ק יז,

ב) גבי חצי נזק צרורות דחשיב חציו וניפוח הפה חשיב כגופו, דמייתי התם (י, ב) מתרנגול שתקע בכלי זכוכית וכו' ובודאי כגופו דמי.

גם הרב שלמה גורן בספרו 'משיב מלחמה'¹³ מביא הוכחות נוספות שדיבור כמעשה:

(א) רש"י על הגמרא בבא קמא (יח ע"ב): 'ואמר רב יוסף אמרי בי רב סוס שצנף וחמור שנער ושיבר את הכלים משלם חצי נזק', מפרש: 'סוס שצנף ושיבר כלים בקולו, וכל הני צרורות ניהו דכחו הוא'.

(ב) נאמר בגמרא (ב"ק ס ע"א): 'דליבה ולכתו הרוח אם יש בלביו כדי ללבונה חייב'.

(ג) בגמרא שבת (עה ע"ב) נאמר: 'אמר רשב"ל: הצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש', ומבין הרב גורן שזה אף בניפוח עם הפה ולא בכלי.

ישנם אחרונים נוספים המחשיבים דיבור למעשה: בעל 'מנחת יצחק'¹⁴ מצטט מתשובת 'מנחת יעקב'¹⁵ דכוחו כגופו לעניין איסור לנפוח עפרורית מבגדי אשתו נידה, שזה דומה

10. שאלה 9150, שטרם פורסמה ועדיין לא עברה הגהות סופיות. התקבלה בהתכתבות אישית.

11. יכול להיות שהרי"ף מסכים גם לחילוק של התוס' ורק מוסיף עוד תנאי, כך נראה מדברי הרמב"ן, ב"מ צ ע"ב.

12. מהרי"ל סי' רכא, אך צ"ל סי' קצג ע"פ כנסת הגדולה, הגהות בית יוסף אות מח; מובא בבית יוסף, יו"ד סי' קיג בהלכות בישולי עכו"ם.

13. משיב מלחמה, ח"א עמ' שז.

14. מנחת יצחק, ח"ב סי' יז.

15. מנחת יעקב, סי' יג.



למלכה אש בנוזיקין ושבת. וכן הביא מה'אמרי צבי'¹⁶ שהוכיח ממדליק ומכבה בנשימה (בנשיפה), וכן מנופח לעניין בישולי עכו"ם הנ"ל. כמו"כ הוא מזכיר את הביטוי 'בדיבורא איתעביד מעשה' המופיע בירושלמי שבועות פרק ד המתייחס לעניין שבועה ובמקומות נוספים לעניין קודשים. בכיוון הדברים הללו כתבו בתשובה של כולל 'ארץ חמדה' והוסיפו את דברי האבני נזר.¹⁷ את עניין הפעולה הפיזית שיש בדיבור ניתן גם למצוא במאמרו של הרב פרופ' זאב לב.¹⁸ אך לדעת כולם יש לחלק בין פעולה שעושה אדם על ידי השמעת קול **בלי שהקול מפעיל כוח על הנפעל** (כמו בתמורה ונשבע וכן בחסימה והנהגה בקול), לבין מקרה שבו גלי הקול מפעילים כוח על הנפעל.

במקרה של הע"א, הפעולה אינה נעשית מכוח כל שהוא, אלא בעקבות העברת אינפורמציה על ידי הקול. למעשה, כפי שהסברנו באריכות בפתיחת המאמר, הקופסה איננה עושה כלום. היא מקליטה את הנאמר ומעבירה את תוכנו כמות שהוא לענן, שם מפענחים מה נאמר. אחרי פענוח הדיבור במחשב בענן, מתבצעת פעולה, אך ממש אין כל קשר בין האמירה והקול לבין הפעולה. לכן מסקנת התשובה של 'ארץ חמדה' נראית לענ"ד שגויה (בתקווה שהם ישנו את הדברים לפני פרסומם); וזו לשונם:

על כן נראה שמכשיר העושה מלאכה שמופעל על ידי גלי קול של האדם כמו Amazon Echo, אסור להשתמש בו בשבת, כפי שהראינו שכל פעולה שעושה אדם על ידי תנודות קולו נחשב כאילו בוצעו על ידיו בכחו או בגופו...

הטעות היא בהבנת צורת הפעולה. תנודות הקול לא עשו כל פעולה, ולכן אין לדמות את הע"א לסוס שצנף ונשיפה בפה. לפיכך, גם אם דרך הפעולה להיעשות בדיבור, אך לא מדובר בפעולה פיזית שנעשית על ידי גלי קול אלא בהעברת מידע, מכיוון שאין בדיבור מעשה, הפעולה קרתה ללא פועל, ומלאכת מחשבת אסרה התורה בשבת ולא מלאכה הנעשית מעצמה.¹⁹

נראה שגם דעת הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל שאין בדיבור משום מעשה. בספרו 'מנחת שלמה' (ח"א סי' ט אות ב) בעניין שימוש ברמקול בשבת ויו"ט הוא כותב כסברה פשוטה:

16. אמרי צבי, ב"ק יז.

17. אבני נזר, אורח חיים סימנים נז-נח.

18. פרופ' לב, קובץ 'הלכה ורפואה', חלק ב עמ' רי; חזר ופרסם את הדברים בחיבורו מערכי לב, ירושלים תשנ"ו, עמ' שעו-שפו. אומנם הרב פרופ' לב מסיק שאם אדם מדבר לרובוט והוא מיידית עושה את הפעולה שאמרו לו, הדבר מתייחס לאומר, וכאילו האיש עשה את הפעולה, אך דיונונו שונה. אנחנו מדברים על שאלה שהאדם שואל את הרובוט והרובוט מחזיר לו תשובה. כמו כן אנחנו מגבילים את דברינו רק לתוצאות שהרובוט עושה שמותרות בשבת, כלומר היה מותר לאדם לעשות את זה בעצמו. לדוגמה: מותר לנופף במניפה על מנת להפיח אוויר. לפיכך, לפי הרב פרופ' לב יהיה מותר לומר לרובוט לעשות את זה. הפעולה החשמלית כלל לא הפריעה לרב לב.

19. לביסוס ההלכתי של טענה זו ראה מאמרו 'הפעלת חיישנים בשבת', אמונת עתיך 104 (תמוז תשע"ד) עמ' 54-65.



מ"מ נראה דלא מצינו איסור השמעת קול כי אם ע"י מעשה ולא בדיבור גרידא, אע"פ שגורם בכך שגם בכלי יגגן בדיוק כמותו, ומה שע"י דיבורו הוא משנה את עוצמת הזרם להיות פעם חזק ופעם חלש, האי נמי לאו כלום הוא... אעפ"י שע"י דיבורו משנה גם את סגולת המגנט, אפ"ה נראה דלאו כלום הוא.

מסקנות

לאור ניתוח הסוגיות נראה שבמכשיר העושה מלאכה שמופעל על ידי גלי קול של האדם, כמו ב-Amazon Echo, אין מניעה להשתמש בשבת, כל עוד בתוצאה שנוצרת אין איסור. דברים אלו להלכה אך לא למעשה, כי מסקנה זו היא רק אחרי ניתוח השאלה אם יש בדיבור מעשה. כפי שהראינו - כל פעולה שעושה אדם על ידי תנודות קולו נחשבת כאילו בוצעה על ידי בכוחו או בגופו; אך אם הפעולה נעשית לא על ידי דחיפת האוויר אלא ממשמעות דבריו, היא איננה מיוחסת לדובר אלא כאילו נעשתה מעצמה. יש עדיין לדון בשאלות נוספות שיש במערכת הזו בשבת, ועוד חזון למועד.





תגובות

תגובה להצעה להימום מים בבתי חולים בשבת / הרב יהודה הלוי עמיהי

ב'אמונת עתיך' 127, עמ' 117-121, הציע הרב שי סימינובסקי שליט"א להתיר שימוש במים חמים בבתי חולים בשבת גם לאותם החוששים מכניסת מים קרים לדוד חם. בהצעה מתואר שמהדוד שבו מתחממים המים תהיה זרימה איטית של מים שיצאו מהדוד מערב שבת ובמשך כל השבת. כנגד המים שיצאו מהמיחם ייכנסו מים קרים לדוד החם. כך למעשה במשך השבת (ללא פתיחת ברזים נוספים), ייכנסו לדוד מים בכמות מסוימת כל השבת. מים אלו התחילו להיכנס כבר בערב שבת, כך שאין כאן בעיה הלכתית, מכיוון שהאדם לא עשה כל פעולה אסורה בשבת, אלא המים נכנסו מעצמם לתוך הדוד. כמות המים המיועדת לכניסה לדוד במשך השבת בעצם נמצאת לאורך הצינור שבו נכנסים המים הקרים לדוד. במידה והמצב יישאר ללא שינוי, הרי שלקראת סוף השבת ייכנסו למיחם מים שהיו בצינור כניסת המים הקרים במרחק של כמה עשרות מטרים מפתח הדוד (תלוי בקוטר הצינור ובכמות המים החמים שיוצאים בזרימה האיטית התמידית). בשעה שיפתחו את ברז המים החמים ויוציאו ממנו מים לצורך שימוש, ייווצר מצב שלדוד ייכנסו בהמשך מים קרים, שללא פתיחת ברז חם לצורך שימוש לא היו נכנסים לדוד בשבת. מעשה אדם גרם לכניסתם לדוד במהלך השבת, לאחר שייכנסו כל המים שהיו מיועדים להיכנס כל השבת בזרם האיטי.

הרב הכותב רצה להתיר כניסת מים אלו על פי ספקו של ה'ביאור הלכה' שמה הוספת חיטים למטחנה שכבר עובדת ויש עליה חיטים, והתוספת תיטחן לאחר זמן, ייתכן שאין בה איסור תורה. ה'משנה ברורה' (בביאור הלכה שם) השאיר את הדבר בצ"ע. מכאן שגם במים אלו יש ספק אם יש חטאת למבשל את המים שנוספו. כמו כן הוסיף הרב הכותב וטען שיש להבחין בין נתינת חיטים למטחנה לבין פתיחת ברז המים. בחיטים - האדם נותן את החיטים, אבל במים - הוא רק פותח ברז, והמים יגיעו מסוף הצינור לדוד החם בעתיד, ולכן יש להקל.

ה'משנה ברורה' הכריע כדעת האחרונים שאסור לתת חיטים למטחנה שעובדת בשבת, שלא כדעת ה'מגן אברהם'² הדיון שהובא ב'ביאור הלכה' (שם) היה בהקשר למטחנה שעובדת, והוא מוסיף חיטים בשבת אף שיש כבר חיטים המיועדות לטחינה מערב שבת. במקרה זה הסתפק שם אם יש איסור תורה בהוספת חיטים למטחנה. צדדי הספק הם: האם מכיוון שהוספת החיטים איננה גורמת טחינה מיידית ולכן הותרה, או שמא זה כאפייה ובישול שבהם ייתכן שההכנסה לתנור נחשבת להיות כפעולת האדם עצמו, אף

1. ביאור הלכה, סי' רנב סעי' ה' ד"ה להשמעת קול.
2. מג"א, סי' רנב ס"ק כ.

על פי שהפעולה תיעשה מאוחר יותר. בסוף הדיון השאיר ה'משנה ברורה' את הדבר בצ"ע. עוד הוא מביא שם שלעניין בישול ברור ששהוי בזמן איננו גורם וסיבה להיתר, וספקו נסב רק לגבי טחינת החיטים. ולכאורה נשאלת השאלה: מדוע יש ספק בטחינה ואין ספק בבישול? אלא שכבר כתב ה'אגלי טל'³ שבאפייה גם במשכן המלאכה הייתה לאחר זמן, אבל בטחינת הסממנים במשכן, הפעולה הייתה מיידיית - כתשו את הסממנים במכתשת - ועל כן יש מקום להסתפק במקום שאין המלאכה כפי שהייתה במשכן, שזו נעשית לאחר זמן, אם יש חיוב חטאת. אבל ברור לכו"ע לעניין בישול ששהוי הפעולה בזמן מסוים איננו גורם וסיבה שמפחיתים את איסור החטאת.

לפי יסוד זה נראה שגם בהוספת שמן בנר, החיוב משום מבעיר נובע מכך שהשמן יישרף בהמשך. ב'ביאור הלכה' הזכיר סברה שייטכן שהאיסור בהוספת השמן נובע מהתועלת שיש בזה לדליקת הנר: 'דהתם דולקת יותר בטוב על ידי הוספת השמן', אולם הרא"ש (ביצה פ"ב סי' יז) כתב:

ומיהו ההיא דשפופרת ע"פ הנר (שבת כ"ט ע"ב) דאסור, דילמא אתי לאסתפוקי מיניה, היינו ע"כ מפני שממהר כיבוי, שאינו מכהה מאור הנר כלל, שהרי הנר לעולם מלא שמן, כי מן השפופרת מטפף תמיד לאור הנר, אף אם יסתפק משמן שבתוך השפופרת, אינה מכהה מאור הנר. הלכך נ"ל טעמא דמסתפק מן הנר, משום שממהר כיבוי, ואף רבנן דר' יוסי מודו בהאי גרם כיבוי דחייב. דעד כאן לא פליגי התם, במעמידים כלים מלא מים, כדי שלא תעבור הדליקה, אלא משום דאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה דבר חוצה לו, הגורם את הכיבוי, כשתגיע האש הדליקה, אבל הכא השמן והפתילה שתיהן גורמין את הדליקה, והממעט אחד מהן, וממהר את הכיבוי חייב. **וה"ט דנותן שמן בנר, משום דמאריך בהבערתו, דאלו לא נתן שמן בנר, היה כבה, כשיכלה השמן שבנר, ומה שהוא דולק מכאן ואילך, הוי כאלו הוא הדליקו, וכן לענין כיבוי נמי, ממהר הכיבוי, ע"י שנסתפק מן הנר, והוי כאילו כבה הוא ע"כ.**

אומנם ב"ם של שלמה⁴ הסתפק בדברי הרא"ש⁵ לעניין גרם כיבוי, אבל לעניין הבערה לא חלק, ואפשר לומר שמסכים שהוספת השמן יש בה משום הבערה, משום שהשמן ידלק יותר זמן. בכל אופן, אנו רואים שדעת הרא"ש היא שיש בהוספת השמן משום איסור של מבעיר, אף על פי שהשמן לא נשרף מיד אלא לאחר זמן. וכשם שבשמן האיסור הוא בתוספת חומר הבערה, כן גם באופה האיסור הוא באפייה שתחול לאחר זמן, כיוון שבכל האיסורים האלו במשכן הפעולה הייתה לאחר זמן.

מכאן שכל הדיון של ה'ביאור הלכה' לעיל הוא בטחינה שנעשית שלא כפי שהיה במקדש, ולכן כאמור יש מקום לספק אם יש חיוב חטאת במוסיף חיטים למטחנה. אבל בבישול מים ובהוספת שמן - שגם במשכן הפעולה נעשית לאחר זמן, בכך אנו פוסקים

3. אגלי טל, טוחן ס"ק ז-ח.

4. ים של שלמה, ביצה סי' כח.

5. הובא גם בקרבן נתנאל, לרא"ש שם, ס"ק ע.



שיש איסור אפילו אם הפעולה תיעשה בעוד זמן, ויש כאן איסור חטאת. לפי זה גם הכנסת מים חמים שיתחממו בעתיד, הרי זה איסור של מבשל (לדעות האוסרות הכנסת מים קרים לדוד רותח).

עוד יש להוסיף שהטענה שהועלתה - שבטחינת החיטים היהודי מניח את החיטים במטחנה, אבל בדוד מים היהודי אינו מכניס מים קרים ישירות לדוד המים החמים, אלא יש צינור ארוך עד הדוד - איננה מובנת. זאת מכיוון שזה הדין של תוספת בנר, שג"כ השמן מגיע מרחוק, ובכל אופן המוסיף שמן חייב משום מבעיר, לדעת הרא"ש. ואין לומר שבשמן חוששים שהשמן שהוסיף הוא זה שנדלק מייד, דמניין לנו זאת? ואם אכן כן היה צריך להיות פטור מחטאת, כי אין כאן התראת ודאי. אלא על כורחך שעצם הבערת השמן לאחר זמן מחייבת, וכן יש להורות גם במים שיבואו מהמשך הצינור במהלך השבת, לאחר שתיגמר כמות המים שהייתה מיועדת להיכנס לדוד החימום מערב שבת (הזרם החלש), א"כ כעת בוודאי יהיו אלה מים חדשים שייכנסו ישירות לדוד, והדבר אסור.

עוד יש להוסיף שאין לדמות נידון דידן לדין 'כח שני' בנזיקין.⁶ בנזיקין המזיק הוא המים שהולכים ופוגעים באדם, ולכן יש דיון על 'כח ראשון' או 'כח שני', וכן לעניין מים שאובים במקווה יש מים ראשונים ושניים הבאים מכוחו של האדם. בכל דבר שצריך מעשה אדם, יש להגדיר 'כח ראשון' ו'כח שני'. וכן כתב באגלי טל שאם היו חיטים בתיבה שעל פני הריחיים, והריחיים היו סגורים, ובא אדם ופתח את הדף והמים דוחפים את הגלגל, ונטחנו החיטים, הרי זה חייב משום טוחן, אבל כתב האג"ט שחייב רק על המים הראשונים ולא על השניים. כל זה כשהמים מפעילים את המטחנה, ולכן יש מושגי 'כח ראשון' ו'כח שני', והשאלה היא אם הפעולה מתייחסת לפועל. לעומת זאת בחימום המים אין הבדל בין מים ראשונים לשניים, כאן האיסור הוא בבישול המים, ומה לי אם אלו מים ראשונים או שניים, אסור לגרום שיתבשלו המים.

על כן נראה שעדיף ללכת בדרכים שסללו כבר בעשיית דודי חימום (בוילרים) לשבת עם תרמוסטט נוסף המכוון לפחות מיד סולדת ועם מנגנון המשכת המצב לגבי הפעלת גוף החימום, שזו דרך סלולה ומרווחת.

תגובה לתגובה / הרב שי סימנובסקי

אני מודה לרב יהודה עמיחי על עצם התגובה, שוודאי תסייע לבירור הדבר. חשוב להבהיר כבר בפתיחה כי מדובר בשאלה חמורה. בחלק ניכר מבתי החולים אין כיום פתרון ראוי מבחינה הלכתית לשימוש במים חמים בשבת (למען הסר ספק - דבר זה הובא לידיעתנו מפי רבני בתי החולים ביום עיון שנערך במכון צומת במהלך החורף האחרון). לכן, עד שיימצא פתרון טוב המבוסס על תשתית טכנולוגית והלכתית ראויה,

6. ר' ב"ק ס ע"א להבחין בין שבת לנזיקין.

עלה בדעתי להציע פתרון מאולתר שיכול להציל מאיסורי שבת. כפי שכתבתי במאמרי, מטרתי הייתה להעלות את ההצעה בפני ציבור תלמידי החכמים כדי להוסיף לבירור, ואני עצמי מהסס בדבר. יצוין שאנו בתהליך מחקר בדבר היתכנות של פתרון חימום המשלב יעילות טכנולוגית והתאמה לדרישות ההלכה.

לצערנו, למרות דבריו של הרב יהודה עמיחי על פתרון מרווח, ישנן בעיות רבות בתחום זה של חימום מים במוסדות גדולים כגון בתי חולים. גם הפתרון המופיע בהנחיות הרשמיות של משרד הבריאות במקרים רבים לא ניתן ליישום, בגלל בעיות הנדסיות ואחרות שאין המקום לפרטן כאן. גם הסתמכות על מערכת מחליפי החום כבישול בכלי שני - אינה אפשרית תמיד. אציין רק שבמקרה שבצינורות החימום מוזרם קיטור, הוא ייחשב ככלי ראשון לכו"ע, וכך הוא המצב בחלק בבתי החולים.

לגוף ההשגה: הרב עמיחי השיג על דברי בשלוש נקודות:

- (1) מדין המוסיף שמן שחייב משום מבעיר - גם כאשר מוסיף מרחוק.
- (2) מדין שהיה במעשה הבישול - שאינו סיבה לפטור או לגרמא.
- (3) בחילוק שבין שבת לנזיקין - שבנזיקין החיוב נקבע על פי המעשה והכוח המפעיל אותו, ובשבת על פי התוצאה הנגרמת.

ונתייחס אליהן כסדרן:

ראשית נקדים כי ההצעה להשאיר מים זורמים בצנרת, ובשבת רק להוסיף עוד מים 'שניים' ע"י פתיחת הזרם, התבססה על שני מרכיבים: (1) ספקו של ה'ביאור הלכה' בעניין נתינת חיטים נוספות לריחיים. (2) יתרון נוסף בנד"ד שפתיחת הברז רק מאפשרת זרימת מים נוספת אך אינה נתינה בידיים.

והנה עצם ספקו של ה'ביאור הלכה' כפי שכתב אינו דווקא לשיטת ה'מגן אברהם'⁷ אלא לכל הדעות, כפי שכתב שם. זאת משום שגם לסוברים שנתנת חיטים לריחיים חשובה כהפעלת הגלגל וכטחינה בידיים, הרי הנחתן במקום שאח"כ יפלו מאליהן ייתכן שהיא גרמא גם לשיטתם. והנה הרב עמיחי הקשה שבבישול ובהבערה גם נתינה מרחוק נחשבת למעשה. אלא שנראה להבחין בין הדברים, שכל זה הוא דווקא **בנתינת השמן בידיים** - שהיא **מעשה** הבישול וההבערה (ולא עצם הבישול או השרפה בפועל), אך בנד"ד, גם עצם **הנתינה נעשית בגרמא**. ודוק, שדווקא **בנתינה בידיים** פשוט שחייב בבישול גם אם יהיה בשיהוי, אך כאשר אין נתינה ממש, אלא סילוק מניעה, בזה אכן מסתבר ללמוד מרציחה או מחיקת שם ה', כיוון שעצם החילוק בין גרמא למעשה מופיע במפורש לעניין שבת (קכ ע"א): 'לא תעשה כל מלאכה כתיב הא גרמא שרי', ושם הגמרא מסיקה שיש ללמוד כך, מכיוון שמצאנו לימוד מפורש כזה לעניין מחיקת ה' - שנאמר 'לא תעשון כן לה' אלוהיכם' - מעשה הוא דאסור - גרמא שרי. ומכך מסיקה הגמרא שמכיוון שבשבת נאמר מעשה - הוא הדין גם לעניין שבת פטור בגרמא. אומנם מצאנו לזה יוצא דופן אחד, כאשר **דרך** עשיית המלאכה גם בימי חול היא ע"י גרמא, אז חייב גם בשבת על עשייה בגרמא, כפי שמובא בגמרא שבת קכ ע"ב) לעניין פתיחת דלת

7. מגן אברהם, סי' רנב ס"ק ה.



בפני הרוח, או בזורה ורוח מסייעתו (ב"ק ס ע"א). ואולם, דרך הבישול וההבערה היא להניח בידיים על האש, ולא לקרב לאש ע"י גרמא. א"כ כשעצם ההנחה או ההגשה לבישול לא נעשית בכוחו אלא ב'כוח שני' ע"י פתיחת רוחב הסתימה לזרימה חזקה יותר, אינו נחשב דרכו בכך, אלא גרמא. אומנם העיר לי הרב יעקב אריאל שליט"א בשם אחרונים שהביאו סברה שכיוון שדרך הבישול בגרמא, א"כ כל גרמות שנוסיף בבישול גם בהנחה וקירוב לאש - לא פקע שם מעשה בישול בכך, ואולם לענ"ד זו סברה קשה ולא מוכרחת: וכי בשביל שהאדם לא עושה את עצם הבישול, פקע הצורך במעשה בכלל, והרי גדר מעשה מופיע בתורה על 'מלאכה', ופשוט שכל מלאכה זקוקה למעשה! אלא שלמדנו מדין 'מלאכת מחשבת' שיש מלאכות שבהן חייב על מעשהו, גם אם במעשה עצמו לא ביצע או גמר את המלאכה, כיוון שכך היא **דרך** עשייתה, ומכל מקום יש הכרח במעשה כדי שייחשב לאיסור.

לסיכום, נראה שבהמשך לספקו של ה'ביאור הלכה' (שם) בעניין הנחת חיטים באפרכסת ריחיים של מים, יש מקום לדון לגבי פתיחת מים חמים בשבת במקום שישנה כבר זרימה קבועה לתוך הדוד עוד מערב שבת, והפתיחה החדשה רק 'מצרפת' לזרימה מים נוספים באופן עקיף.

חשוב לומר שכל זה נאמר כדי להציל מאיסור, שהרי רבים טובים (צוות רפואי, חולים ומלווים) משתמשים במי ברז חמים בשבת. ועד שיימצא פתרון מקיף יותר, ראוי לעשות כל מה שניתן להפחית מאיסורי שבת החמורים.

'סמכות גוף שיפוטי להתערב בהחלטה שלטונית לצאת למלחמת הרשות' – תגובה / הרב הראל דביר

הקדמה

בגיליון 126 פורסם מאמרו החשוב של הרב אבישי בן דוד: 'סמכות גוף שיפוטי להתערב בהחלטה שלטונית לצאת למלחמת הרשות', עמ' 104-111. תודה לרב בן דוד שזיכנו במשנה סדורה ובהירה בנושא זה, שלא רבים עסקו בו, ואותם מעטים שכן עסקו - קובצו כעת במאמרו. להלן מספר הערות והארות בעקבות המאמר. הרב בן דוד מחלק את המקורות מהראשונים והאחרונים לשני כיוונים עיקריים: לפי הכיוון הראשון, יש לסנהדרין סמכות למנוע יציאה למלחמה (רש"י לפי רוב מבארין, רמב"ם, מאירי, רא"ש ועוד), ולפי הכיוון השני, אין להם סמכות כזו (ר"י מלוניל, מהרש"א והנצי"ב).⁸ לענ"ד, יש עדיפות גדולה לכיוון הראשון, ויש מקום לראות את הר"י מלוניל והמהרש"א כנמנים על הכיוון הראשון באופן עקרוני. אפתח בראיות מדברי חז"ל לכיוון הראשון, ואמשיך בניתוח דברי הר"י מלוניל וסיעתו.

8. אף הר"ן נמנה בסיעה זו, אלא שכבר העיר הרב בן דוד (הערה 34) שלפי הבנת ר' דוד פוברסקי, לא לכך התכוון הר"ן, יעו"ש.

א. דברי הז"ל

כפי שמציין הרב בן דוד, מקור הצורך בסנהדרין ליציאה למלחמת הרשות הוא במשנה (סנהדרין פ"א מ"ה). אעתיק את המשנה בשלמותה:

אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד; ואין מוציאים למלחמת הרשות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. אין מוסיפין על העיר ועל העזרות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. אין עושין סנהדריות לשבטים, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. אין עושין עיר הנדחת, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ואין עושין עיר הנדחת בספר, ולא שלשה, אבל עושין אחת או שתיים.

דומני שאין חולק על כך שברובם המוחלט של העניינים המוזכרים במשנה זו, מוענקת סמכות גמורה לסנהדרין לדון ולהורות (מקוצר היריעה לא אפרט כאן את ההוכחות לכך). מכיוון ש'כולהו בחדא מחתא מחתינהו', קשה יהיה לבדל את הנידון שלנו - הוצאה למלחמת הרשות - ולומר שדווקא בו אין הכוונה להעניק לסנהדרין סמכות למנוע יציאה למלחמה, והרי זה 'דבר הלמד מעניינו'. כמו כן, הלשון 'אין... אלא' היא לשון נחרצת וחד-משמעית, שיש בה לא רק חיוב של הדבר שאחרי ה'אלא', אלא גם שלילה של הדבר שאחרי ה'אין'.⁹ ומכיוון שכך, בפטות יש ללמוד ממנה שמדובר בסמכות גמורה, ובאיסור על יציאה למלחמה ללא הימלכות בסנהדרין.

ב. דברי הר"י מלוניל

לאור שני שיקולים אלו בפירוש דברי המשנה, נראה לענ"ד שגם אם הר"י מלוניל נימק את ההימלכות בסנהדרין בכך שהסנהדרין יתפללו על הצלחת המלחמה ('והיו מודיעים להם כדי שיתפללו עליהם'), אין להסיק מכך 'שהמלך אינו צריך כלל לקבל אישור מהסנהדרין על עצם היציאה למלחמה' (לשון הרב בן דוד, עמ' 109-110), שהרי מסקנה כזו מנוגדת למשמעות המשנה שמצריכה לקבל אישור, וכפי שנתבאר. זאת ועוד: המשנה אינה מתארת חובת הודעה, אלא צורך בקבלת הסכמה ('על פי'). נוסף על כך, הנימוק של תפילה על הצלחת המלחמה נזכר גם ברש"י, ובכל זאת ההבנה העיקרית בדעת רש"י היא שנדרשת הסכמה של הסנהדרין, וכפי שהתבאר במאמר בהרחבה. ממילא, קשה לקבוע בתורת ודאי שהר"י מלוניל חלוק על רש"י, כשהראיה היחידה לכך היא לשון רש"י עצמו (!) שהועתקה בר"י מלוניל, כדרכו בכל מקום להתבסס על רש"י. בשולי הדברים יש להוסיף שהר"י מלוניל כתב את הדברים בשני מקומות,¹⁰ ובראשון שבהם הלשון היא:

9. הערת עורך: י"פ. עי' בגמ' ברכות יב ע"ב, שלפחות בלשון מקרא, נחלקו תנאים אם לשון זו היא שלילה גמורה אם לאו.

10. עמ' ח ועמ' כז במהד' הרב קופברברג, ירושלים תשכ"ט; עמ' א פ"א מ"י ועמ' ג פ"ב מ"ו במהד' כא מסכתות, תשמ"ה. לפי הביוגרפיה בפרויקט השו"ת, מהדורה זו היא שהוכנסה לפרויקט. ואולם בקטע המצוטט להלן יש הבדל קל בין מהדורה זו לנוסח בפרויקט: 'היו (יועצין) [נועצין] עם [חמשים



'היו נועצים עם חמשים וחמשה¹¹ סנהדרי גדולה אם יעלו למלחמה אם לא,¹² והיו מודיעים להם כדי [...]'; ונראה אפוא שההודעה לצורך התפילה מוזכרת כעניין נוסף מלבד עצם ההיוועצות. וצ"ע.

ג. דברי המהרש"א

הרב בן דוד מוכיח שאין צורך בהסכמת בית דין למלחמת הרשות מדברי המהרש"א (סנהדרין טז ע"א ח"א ד"ה יועצין):

יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין כו'. לשון מלך כאן גם הוא מלשון עצה כמו וימלך לבי דנחמיה אבל אמר שנטלו עצה שהיא הנהגת המדינה במלחמה מאחיתופל ועוד נטלו עצה מסנהדרין איך יתנהגו במלחמה על פי התורה בכמה דברים במלחמה. וק"ל.

לענ"ד, גם בדברים אלו אין יסוד של ממש לומר שעצת הסנהדרין מוגבלת להתנהלות בתוך המלחמה, ושהיא אינה שייכת לעצם ההחלטה אם לצאת למלחמה אם לאו. הרי אותם 'כמה דברים' שעליהם מתייעץ המלך עם הסנהדרין, יכולים להיות גם כאלה שמשפיעים על עצם ההחלטה אם לצאת למלחמה, כגון: הערך שמייחסת התורה לחייהם של אזרחי אויב, יחסם של אזרחי האויב לבחירת ישראל ולשבע מצוות בני נוח, מצבם של היהודים שחיים במדינה שבה נלחמים, קידוש ה' שייגרם מכיבוש חבל ארץ נוסף, ועוד ועוד שיקולים ששייכים גם לסנהדרין, ואינם עניין 'צבאי נטו'.

ד. דברי הנצי"ב

הנצי"ב מוולאז'ין (מרומי שדה סנהדרין כ ע"ב ד"ה ומוציא) אכן כתב במפורש שהסנהדרין מוכרחים להרשות למלך לצאת למלחמה, אך יש לדון על ראייתו: תדע שהרי יועצין תחלה עם אחיתופל כדאיתא לעיל דף ט"ז א', ואי איתא שהיה הדבר תלוי עד שיסכימו, האיך נטלו עצה [מאחיתופל] איך להלחם תחלה. אלא שהעיקר היה תלוי ברצון המלך.

לכאורה אי משום הא, יש להשיב שההיוועצות באחיתופל באה כחלק מההיערכות, ולא בהכרח מלמדת על כך שההחלטה להילחם היא סופית. זאת ועוד, ייתכן שהיא הנותנת - ההיוועצות באחיתופל הוקדמה להימלכות בסנהדרין, דווקא כדי לאפשר לחכמי הסנהדרין להתחשב בין היתר ב'נייר העמדה' של אחיתופל, ולקבל החלטה מושכלת לאור חוות דעתו.

וחמשה] סנהדרי גדולה אם יעלו למלחמה אם לא [והיו מודיעים להם כדי שיתפללו עליהם]. לפי שעה, לא ברור לי טעם הדבר.

11. המילים 'חמשים וחמשה' אינן מובנות, ובמהד' תשמ"ה הן הושמטו.

12. המילים 'והיו מודיעים להם כדי' נשמטו במהד' תשמ"ה.

ה. רוב ראשונים ועמודי הוראה

מלבד כל האמור, גם אם היו הר"י מלוניל והר"ן והמהרש"א והנצי"ב חלוקים על הרמב"ם וסיעתו, לענ"ד היה ראוי יותר להציג את המחלוקת כמוכרעת או לפחות נוטה להכרעה, ולא כשקולה, שהרי רב גובריהו דהרמב"ם ורש"י והמאירי והרא"ש, שהם ארבעה ראשונים ובהם שני עמודי הוראה, ולפי כללי ההכרעה המקובלים של ה'בית יוסף', יש לראות בעמדתם עמדה עיקרית, גם לו יצויר שלא הייתה מדברי חז"ל ראייה לאחד הכיוונים.

ו. תפילת הסנהדרין מול תועלת מוסרית וחברתית

בסיכום המאמר נכתב (עמ' 111):

1. לפי דעה אחת, הרשות השופטת אכן מוסמכת לאשר או לפסול החלטות וחוקים. סמכות זו יכולה לנבוע אם מכוח סמכותה הדתית והמשפטית ואם מכוח סמכותה כגוף שמייצג את העם מול השלטון.

2. לפי דעה אחרת, הרשות השופטת אינה מוסמכת לפסול או להתערב בהחלטות השלטון. עם זאת, על השלטון מוטלת חובת ההיוועצות לפני שמתקבלת החלטה, ותיאום ההחלטות - ככל האפשר - עם המערכת המשפטית. מטרת הליך זה היא שהמעשים יהיו לתועלת הציבור, מקובלים יותר על הציבור, מוסריים יותר ומוצלחים יותר.

הדעה האחרת היא דעתם של הר"י מלוניל וסיעתו. כאמור לעיל (הערה ב), היסוד לקיומה של דעה זו הוא מה שכתב הר"י מלוניל שטעם ההימלכות בסנהדרין הוא שיתפללו על הצלחת המלחמה. אני מתקשה לקבל את ההמרה של 'מטרת הליך זה' מתפילה, כדברי הר"י מלוניל (בשם רש"י), אל תועלת מוסרית וחברתית, שלא נזכרה כלל בדברי הר"י מלוניל. מבחינתי, המרה זו מסייעת לטענתי דלעיל (הערה ב), שהר"י מלוניל לא התכוון להעמיד את התפילה כמטרה בלעדית של ההימלכות, והוא אינו בר פלוגתא של רש"י, שהרי גם הרב בן דוד מודה שאין להיצמד למשמעות המינימליסטית של דברי הר"י מלוניל, אלא יש להרחיב משמעות הדברים, ולדידי הדבר מוכיח שניתן להבין בדברי הר"י מלוניל כפי שמבינים בדעת רש"י.

אסיים בברכת יישר כוח לרב בן דוד ולכל תלמידי החכמים שב'מרכז תורה ומדינה', ובתפילה שתעלה קרנו של המרכז, ומיניה וביה תעלינה ותתעלינה מכך גם קרנה של תורה וגם קרנה של המדינה.

תגובה לתגובה / הרב אבישי בן דוד

תודה רבה לרב הראל על הערותיו, הארותיו וברכותיו. לעצם העניין כפי שכתבתי בהקדמת המאמר, לא הייתה בכתובת המאמר כוונה לפסוק הלכה לכאן או לכאן, אלא רק להציג אפשרות לקיום שתי שיטות בהקשר לשאלת היחס הרצוי בין הגוף המבצע -



המלך או הממשלה, ובין הגוף המבקר - בית הדין או בית המשפט. דרך נוספת להקביל בין שתי הדעות שלא הובאה במאמר זה היא דינו של 'אדם חשוב', שגם בו ישנה מחלוקת אם בני העיר חייבים להתייעץ איתו לפני שהם מתקנים תקנות מתוקף סמכותו המשפטית ובהיותו מייצג את הציבור, או שאינם חייבים לקבל את הסכמתו על תקנותיהם. הרב ורהפטיג,¹³ כותב שייתכן לומר שהסדר הראוי הוא שכל חוקי המלך יעברו בדיקה אצל החכמים, ותעמודנה בפניהם שלוש אפשרויות: להסכים; לפסול כאשר ישנה התנגשות שלהם עם ההלכה; להביע דעה שלילית ללא פסילה, כמו שנאמר על חזקיהו בפסחים נו ע"א: 'ולא הודו לו חכמים', בדומה לתקנות הקהל שצריכות הסכמה של 'אדם חשוב'.¹⁴



13. 'מלך מול חכמים', תחומין טו, עמ' 159.
14. שו"ע, חו"מ סי' רלא סעי' כח.

והלומד על מנת לעשות, מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות (אבות, ד', ה')

חדש בהוצאת
מכון התורה והארץ

ספר מתנות הארץ

על הלכות
מתנות עניים
לרמב"ם,
פרקים א'- ו'


45 ₪
כולל
משלוח



הספר משלב:

מחקר 

עיון 

וביאור פסקי ההלכות 
מהראשונים ועד לאחרוני זמנינו,
בצורה מקיפה ובהירה.

ספר נוסף בסדרת ספרי המחקר, הביאור והפרשנות על הרמב"ם בספר 'זרעים', מבית מכון התורה והארץ, הכולל בירורי הלכות וחקר דינים בנושא מתנות עניים: **לקט שכחה ופאה, פרט ועוללות.**

עכשיו לרכישה במחיר השקה מיוחד

באתר מכון התורה והארץ | www.toraland.org.il

